


# ALGUNOS DE SUS LIBROS

## Joseph Ratzinger (1927)



- La fe en Dios y el Dios de los filósofos
- La fraternidad cristiana
- Ser cristiano
- Introducción al cristianismo
- ¿Democracia en la Iglesia?
- Fe y futuro
- La unidad de las naciones: aportaciones para una teología política
- La Iglesia, una comunidad siempre en camino
- ¿Por qué soy cristiano? ¿Por qué permanezco todavía en la Iglesia?
- El Dios de los cristianos. Meditaciones sobre Dios Uno y Trino
- La Palabra en la Iglesia
- Escatología (en Curso de teología dogmática, IX)
- Eucaristía, centro de la vida

- **Maria iglesia naciente**
- **La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica**
- **El camino pascual**
- **Informe sobre la fe**
- **Creación y pecado**
- **Servidor de vuestra alegría. Reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal**
- **Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor**
- **La Iglesia, una comunidad siempre en camino**
- **Una mirada a Europa**
- **Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista**
- **Un canto nuevo para el Señor**
- **La sal de la tierra**
- **Mi vida. Recuerdos (1927-1977)**
- **El espíritu de la liturgia: una introducción**
- **Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época**
- **Convocados en el camino**
- **Jesús de Nazaret I**
- **Jesús de Nazaret II**
- **Jesús de Nazaret III**

- **Benedicto XVI. El papa alemán** (Pablo Blanco Sarto)

Joseph Ratzinger

# El Dios de la fe y el Dios de los filósofos

2006 Ediciones Encuentro, S.A.


- Prólogo
- Introducción. La prehistoria de la cuestión
- 1. El problema
  - I. La tesis de Tomás de Aquino
  - 2. La tesis contraria de Einil Brunner
- II. Intento de una solución
  - 1. El concepto filosófico de Dios y la religión precristiana
  - 2. El concepto filosófico de Dios y la revelación bíblica de Dios
  - 3. La unidad de relación de filosofía y fe


A la memoria de mi padre † 25- VIII- 1959

## Prólogo

La elaboración que doy ahora a la publicidad es una reproducción de la lección inaugural que, con motivo de mi llamamiento para la cátedra de Teología Fundamental de la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Bonn, mantuve el 24 de junio de 1959. Al texto de la lección, sin modificaciones, le ha sido añadida una serie de anotaciones para la fundamentación científica de lo que en él se dice.

Meta de mi elaboración era aclarar el problemático trasfondo de una frase demasiado manida desgraciadamente, y con ello entrarle hasta el fondo a una cuestión que tanto para la propia orientación interior de la teología católica, como para el diálogo entre las confesiones, es de alta importancia. Es para mí una satisfacción

saberme, en la realización de esta tarea, unido con las más profundas intenciones de mi maestro Gottlieb Sóhngen, al igual que con las de mi predecesor Albert Lang.

Dedico esta líneas a la memoria de mi padre, que ha acompañado con participación cuidadosa todos mis trabajos, hasta que en el pasado agosto, inesperadamente, fue llamado de este mundo.

Bad Godesberg, en la fiesta de Santo Tomás de Aquino, 1960.

Joseph Ratzinger

## Introducción. La prehistoria de la cuestión

El tema de estas reflexiones —el Dios de la fe y el Dios de los filósofos— es, según su asunto, tan antiguo como el estar la una junto a la otra de fe y filosofía. Pero su historia explícita empieza con una pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto. Esta hoja, llamada *Memorial,* da noticia recatada y, a la vez, estremecedora de la vivencia de la transformación que en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654 le ocurrió a este hombre. Comienza, tras una indicación muy cuidadosa del día y de la hora, con las palabras: «Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios»[1].

El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió, con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado, qué distinta es la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática de un Descartes, por ejemplo, sabía decir sobre Dios. Los *Pensées* de Pascal hay que entenderlos desde esta vivencia fundamental: en contraposición con la doctrina metafísica de Dios de aquel tiempo, con su Dios puramente teórico, intentan conducir inmediatamente desde la realidad del concreto ser hombre, con su insoluble implicación de grandeza y miseria, hasta el encuentro con el Dios que es la respuesta viva a la abierta pregunta

de ese ser hombre; y éste no es ningún otro que el Dios de gracia en Jesucristo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Si la filosofía del tiempo, de Descartes especialmente, es una filosofía desde el *esprit de géometrie,* los *Pensées* de Pascal buscan ser una filosofía desde el *esprit de finesse,* desde la comprensión real de la realidad entera, que penetra más hondamente que la abstracción matemática[2]. No obstante, la filosofía racionalista del tiempo, vista por Pascal en toda su insuficiencia, estaba entonces todavía tan segura de sí misma que no pudo quedar estremecida por las advertencias «desviadas» y fragmentarias de Pascal, filósofo autodidacta. Sólo la demolición de la metafísica especulativa, hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extrarracional y así también extrametafisico del sentimiento, por Schleiermacher, hizo irrumpir definitivamente el pensamiento pascaliano y condujo, sólo entonces, al aguzamiento radical del problema: por primera vez es ahora la fosa insalvable entre metafísica y religión. Metafísica, es decir, razón teorética, no tiene acceso alguno a Dios. Religión no tiene ningún asiento en el espacio de la *ratio.* Es vivencia que se sustrae a la mensurabilidad científica; intentar ésta significa, sin embargo, restar de aquélla un esquema irreal, el «Dios de los filósofosi)[3]. Esto tiene una consecuencia ulterior: religión, que no es racionalizable, no puede en el fondo ser tampoco dogmática, si dogma, por otra parte, ha de ser una declaración racional sobre contenidos religiosos. Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido[4].

Hoy se ha llegado a hacer de esta distinción casi una frase hecha y, en cualquier caso, un lugar común, detrás del cual pueden muy bien ocultarse representaciones muy diversas y frecuentemente también una falta de verdadero conocimiento de los problemas. Tanto más importante es hacer claridad en este asunto, sobre todo, si, como queda insinuado, se anudan a tales distinciones cuestiones de fondo

de teología fundamental, tal como la de la relación de religión y filosofía, de creer y saber, de razón de validez general y vivencia religiosa, y finalmente, la pregunta por la posibilidad de religión dogmática. Se demostrará como más adecuado proceder desde la contraposición más estrecha y más fácilmente captable «Dios de la fe y Dios de los filósofos», en cuyo contenido, por lo demás, se trata a la vez necesariamente la contraposición mayor «Dios de la religión y Dios de los filósofos». Intento, primeramente, hacer avanzar dos respuestas de gran talla y opuestas radicalmente la una a la otra, y cuyo estudio crítico ha de ayudar luego a una solución concluyente.

# 1. El problema

## I. La tesis de Tomás de Aquino

En primer lugar, la respuesta de Santo Tomás de Aquino, que puede concretarse en pocas palabras. Vaya por delante que Tomás, naturalmente, no conoce el planteamiento moderno de la cuestión, pero que sabe del asunto y entra en él. Su opinión se dejaría exponer de la siguiente manera: para Tomás caen el Dios de la religión y el Dios de los filósofos por completo el uno en el otro, el Dios de la fe, por el contrario, y el Dios de la filosofía, se distinguen parcialmente; el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le .añade algo. La *religio naturalis* —y esto es: cada religión fuera del cristianismo— no tiene ningún contenido superior, ni puede tenerlo, al que le ofrece la doctrina filosófica de Dios. Todo lo que contenga por encima o en contradicción con ésta es caída y embrollo. Fuera de la fe cristiana, la filosofía es, según Tomás, la más alta posibilidad del espíritu humano en general[5]. Max Scheler habla aquí, y no sin derecho, de un sistema parcial de identidad del Aquinate, que identifica las religiones extracristianas, según su contenido de verdad, con la filosofía, y mantiene sólo la fe cristiana fuera de ésa total identidad[6]. Ésta procura una imagen de Dios nueva, más elevada que la que pudiera nunca forjarse y pensar la razón filosófica. Pero la fe tampoco contradice la doctrina filosófica de Dios; para iluminar su relación con ella se dejaría aplicar más bien, y con sentido, la fórmula *gratia non destruit, sed elevat et*

*perficit naturam*[7] . La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consuma. Dicho brevemente: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehenderemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina. Se podría tal vez decir sin violencia del estado de cosas: la fe cristiana es, al conocimiento filosófico de Dios, algo así como la visión del fin de los tiempos de Dios es a la fe. Se trata de tres grados de un camino entero unitario.

## 2. La tesis contraria de Einil Brunner

La radical contradicción de esta solución armónica la señala la doctrina de Dios del teólogo reformado Emil Brunner, la cual, además, trae a contribución, si bien en forma ciertamente muy aguzada, un deseo esencial de la teología reformadora en general[8]. Brunner anuda su doctrina de Dios al hecho sorprendente de que Dios en la Biblia tiene nombre. Este es, sin duda, un estado de cosas contrario a la tendencia fundamental de la doctrina filosófica de Dios. La filosofía quiere precisamente sobre lo particular y plural, que lleva nombre, avanzar hasta lo general, hasta el concepto. Lo que lleva nombre es particular, junto a él hay igual; pero la filosofía busca el concepto, que, en cuanto designación de lo general, es la contraposición estricta del nombre. Así aspira consecuentemente la doctrina filosófica de Dios, lejos del nombre de Dios, hacia su concepto. Es tanto más pura, cuanto más lejos del nombre ha llegado hacia el mero concepto.

Pero el Dios bíblico tiene nombre, y es uno particular, uno determinado, en lugar de ser «el absoluto». Y este llevar nombre de Dios no es como una mera imperfección de los grados tempranos del Antiguo Testamento, posiblemente todavía medio politeístas, los cuales quedarán tachados por una creciente depuración del concepto de Dios. No, en la Biblia se deja observar una doble evolución, de tal modo que los nombres de Dios particulares, determinados, retroceden siempre más y más, mientras que, al

mismo tiempo, la conciencia de que Dios tiene un nombre más bien se fortalece. Sí, el escrito del Nuevo Testamento teológicamente desarrollado con más alcance, el Evangelio de Juan, resume la función de Jesús exactamente en que ha revelado a los hombres el nombre de Dios: «He manifestado a los hombres tu nombre» (17, 6; cf. 17, 26: «Les he dado a conocer tu nombre y se lo daré a conocer»; 12, 28: «Padre, glorifica tu nombre»; ésta es la meta de la vida de Jesús; cf. la petición del *Padrenuestro:* «santificado sea tu nombre»: Mt 6, 9). Y Cristo está ahí, por así decir, como el nuevo Moisés, cuya obra —la manifestación del nombre de Dios y, con ello, la fundamentación de una relación de hombre y Dios— ha realizado nuevamente de manera más alta.

¿Qué significa, pues, este hecho del nombre de Dios? El nombre no es expresión de conocimiento de la esencia, sino que le hace a un ser apelable, y en cuanto que da la apelabilidad, procura la ordenación social de lo llamado; de la apelabilidad se sigue la relación de la coexistencia con el ser a nombrar. Si Dios se da un nombre entre los hombres, no expresa con ello propiamente su ser, sino que, más bien, establece la apelabilidad, se hace accesible al hombre, entra en la relación de la coexistencia con él, o sea, admite a los hombres a la coexistencia consigo. Y, además, rige el que Dios en cuanto el superior al hombre por antonomasia no puede ser nombrado por el hombre, no puede ser forzado por él a la apelabilidad; Dios es apelable sólo si se deja apelar; su nombre es conocido sólo si Él mismo lo da a conocer; la relación de la coexistencia no puede ser, por tanto, erigida por el hombre sino solamente por parte de Dios. Así se hace el nombre de Dios expresión del hecho de que Dios es uno que se nombra, que se revela, y no uno que es pensado *via causalitatis.* En lo cual queda al mismo tiempo manifiesta una importante contraposición en relación con el Dios de la filosofía griega: en la filosofía es el hombre el que desde sí mismo busca a Dios, en la fe bíblica es Dios mismo, y Dios solo, el que establece en libertad creadora la relación Dios-hombre. Así, la contraposición entre nombre de Dios y concepto de Dios, Dios de la fe y Dios de los filósofos, se hace ya más clara y determinada. «El 'Dios de los filósofos' es el Dios al cual no se le

reza, con el que sí hay unidad —esto es, la unidad que piensa el pensamiento como la 'más profunda verdad'—, pero ninguna comunidad que esté fundada por Dios mismo. De eso se trata en la afirmación de que hablar de la revelación del nombre de Dios es un antropomorfismo primitivo. Este argumento no es otra cosa que la desesperada contradefensa del yo que quiere permanecer cabe sí mismo, que no quiere dejarse abrir, que no quiere dejarse empujar de su ser en el punto central, que se quiere afirmar contra el Dios que le creó... Porque todo esto se piensa con ese concepto tan decisivo para el testimonio bíblico, tan chocante para el pensamiento filosófico de Dios, con el concepto de 'nombre de Dios': el misterio esencial que se abre por la revelación del Dios verdadero, personal, que sólo puede ser conocido en cuanto tal en esa revelación. El Dios de la revelación es el cognoscible sólo en la revelación. Dios, tal como es pensado fuera de esa revelación, es otro; es un pensado; por tanto, no el personal; no es ése cuya esencia es comunicarse»[9].

La contraposición entre Dios de fe y Dios de filósofos, tal y como sale a la luz en el hecho del nombre de Dios, se aguza hasta el extremo en el nombre central de Dios en la Biblia: Yahvé. La Biblia hebrea parafrasea y aclara este nombre con las palabras: [,,]*aehjaeh a§aer aehjae»:* Yo soy el que soy; los DOC ponen, en lugar de la doble forma activa, en el segundo caso, el participio: Eyo.5 €111.1 ó jiv (Ex 3, 14);

del yo soy se llega así al que es. Con lo cual se tomaba una decisión de imprevisible alcance, puesto que con esta traducción se proporcionaba un punto de partida decisivo para la síntesis de la imagen griega y bíblica de Dios. Los efectos de esta traducción sobre la teología patrística y escolástica son conocidos. Para ella estaba claro que Dios se llama aquí el que es, y con ello revela su esencia metafísica, que consiste en que es *ens a se,* en el que esencia y existencia coinciden en unidad. Es decir: lo que es el concepto supremo de la ontología y el concepto concluyente de la doctrina filosófica de Dios aparece aquí como la declaración central del Dios bíblico sobre sí mismo. Esta palabra garantiza así la unidad

de Escritura y filosofía, y es una de las abrazaderas más importantes que unen ambas. El nombre Yahvé es concebido como declaración de la esencia, en la que Dios descubre el originario fondo metafísico de su ser, de modo que en verdad ya no se trata exactamente de un «nombre», sino de un «concepto». En este lugar inserta la crítica de Brunner, que —dicho brevemente— consiste en la afirmación de que así se pone cabeza abajo el sentido de la declaración bíblica, de que se la trastoca hasta lo más íntimo. «Fue un completo malentendido, devastador en sus efectos, el que los padres de la Iglesia griegos cayesen en leer en el nombre de Yahvé una definición ontológica. El `Yo soy el que soy' no puede ser traducido especulativa y definitivamente: Yo soy el que es, En ello no sólo se falla el sentido de esa declaración; con ello se invierte el pensamiento bíblico de revelación en su contrario: se hace del nombre, de lo indefinible, una definición. El sentido de la paráfrasis del nombre es exactamente éste: 'Yo soy el lleno de misterio y quiero seguir siéndolo; Yo soy el que soy, Yo soy el incomparable, y por esto no para definir, no para nombrar'»[10]. En otro lugar habla Brunner de un malentendido ni más ni menos trágico en sus consecuencias[11], y condena el guión establecido por Agustín entre ontología neoplatónica y conocimiento bíblico de Dios[12]. No se trata aquí para Brunner de un malentendido exegético particular, que siempre es una y otra vez posible, sino de *la* falsificación central del mensaje bíblico, ya que precisamente en el nombre de Dios tropiezan las contraposiciones extremas una con otra: a una parte está el Dios, que en la nominación de su nombre se da a conocer en cuanto tú y se abre al hombre, se le ofrece para comunidad. A la otra parte, el pensamiento filosófico, que en la revelación del nombre ve un antropomorfismo, con lo cual en último término rechaza la revelación misma. «El pensamiento de razón que se basta a sí mismo no quiere reconocer lo que viene de más allá de su propia posibilidad»[13]. «Quiere... sólo verdad que tiene el signo: yo pienso, pero no verdad cuyo signo es: ahí tienes...»[14]. El error de los padres y escolásticos consistiría, por tanto, en que con su síntesis de Dios de la fe y Dios de los filósofos leen en un lugar lo que es precisamente radical contraposición y fallan y falsean así la esencia de la revelación cristiana hasta el fondo.

Con esto está impulsado hasta su hondura última posible el enfrentamiento de Dios de la fe y Dios de los filósofos. Aquí se convierte en pregunta por la esencia del cristianismo en general, en pregunta por la legitimidad de la síntesis concreta, que da forma al cristianismo, de pensamiento griego y bíblico, en pregunta por la legitimidad de la coexistencia de filosofía y fe, y por la legitimidad de la *analogia entis* en cuanto positiva puesta en relación de conocimiento de razón y conocimiento de fe, de ser de naturaleza y realidad de gracia; y finalmente también en cuestión de decisión entre comprensión católica y protestante del cristianismo[15]. En una palabra: la problemática Dios de la fe y Dios de los filósofos resume, entendida así, como en punto de ignición, la problemática entera de fundamentación de la teología, que en el cosmos de las disciplinas teológicas es la grave a la par que bella tarea del teólogo fundamental.

# II. Intento de una solución

## 1. El concepto filosófico de Dios y la religión precristiana

El problema es grave y serio. Puede uno aproximarse a él si se escudriñan, exacta y hondamente, ambos conceptos de Dios para conocer lo que tienen de esencial. Sólo un par de alusiones en esta dirección pueden intentarse aquí.

Procedamos del concepto filosófico de Dios, que se nos presenta, en frente del Dios de la fe, de manera aguzada como el concepto de Dios de la filosofía griega[16]. No basta para su comprensión conocer y adoptar una determinada forma de definición. Hay que ver más bien la relación en que está este concepto de Dios para con el mundo espiritual y religioso en el que fue encontrado y en el que se ordenaba de una u otra manera. Porque, indudablemente, también el concepto precristiano filosófico de Dios ha estado en alguna relación con la religión, que era también entonces otra cosa que filosofía, y sólo cuando se considere tal relación estará visto el concepto filosófico del Dios de los griegos como tal rectamente y por

completo. Igual vale en principio para cada concepto filosófico de Dios. Esta relación es perceptible en la distinción estoica de tres teologías, que nos conduce a la raíz del concepto de *theologia naturalis,* aquí constantemente en el trasfondo. La Stoa distingue: ecoXoyla — ITOXITIO — CIYUCTLIO = *theo- logia mythica — civilis naturalis* [17]. A este exacto complejo pertenece la filosófica *theologia naturalis* de los griegos; quien busque entenderla independientemente la entiende de manera falsa. Con esta partición estoica, tal y como es desarrollada sobre todo en los cuarenta y un libros de *Antiquitates rerum humanarum et divinarum,* de M. Terencio Varrón (116-27 a. de Cristo), queda de hecho exactamente acertado el problema del monoteísmo filosófico de los griegos, o sea, de su doctrina filosófica de Dios[18].

¿Qué se busca con esta partición? Vale por de pronto el observar que no se trata en manera alguna de tres miembros de igual rango. La separación de *theologia civilis y mythica* tiene primariamente carácter apologético y reformador. La *theologia cívílis* ha de ser descargada y separada en lo posible de la teología mítica caída en descrédito; con lo cual la estrecha conexión de hecho entre ambas es innegable. El enfrentamiento debería tal vez con más exactitud de ser simplemente: *theologia mythica civilis y theologia naturalis.* Preguntémonos ahora lo que significa esta diferencia.

Varrón la verifica muy cuidadosamente, según los factores particulares de cada teología. La *theologia mythica* es asunto de los poetas, la *theologia civilás,* asunto del pueblo, y la *theologia naturalis,* asunto de los filósofos o de los *physici.* No olvida de advertir que el pueblo se ha sumado a los poetas en la cuestión capital. Una segunda diferencia atañe al lugar respectivo en la realidad al que está ordenada cada teología. Según esto, a la teología mítica corresponde el teatro, a la política la polis, a la «natural» el cosmos. Aquí se hace ya visible de manera radical la profunda contraposición interior, que separa, de una parte, la teología mítica y política, y de otra, la teología natural. Ya que las indicaciones de lugar son por sí mismas completamente dispares. El lugar de la teología mítica y política está determinado por el ejercicio

humano del culto; el lugar de la teología filosófica, por el contrario, por la realidad de lo divino que está frente al hombre[19]. La contraposición se radicaliza más aún en la tercera distinción que Varrón propone, y que se refiere al contenido de las tres teologías. La teología mítica tiene por contenido las diversas fábulas de dioses, los «mitos» precisamente, que juntos son «el» mito; la teología política tiene por contenido el culto del estado; la teología natural, finalmente, responde a la pregunta quién o qué son los dioses, «si son, con Heráclito, de fuego, o con Pitágoras, de números, o con Epicuro, de átomos; y todavía otras cosas que los oídos pueden soportar más fácilmente dentro de las paredes escolares que fuera, en la plaza del mercado»[20]. Dios de la fe y Dios de los filósofos, está uno tentado de decirlo también aquí; y también aquí tiene que ver la fe con personas de encuentros vivos y la filosofía con la fórmula apersonal... Esta distinción en el enfrente divino de la teología conduce a una última contraposición que deja finalmente desnudo el meollo propio del problema. «La *theologia naturalis* tiene que ver con la *natura deorum,* las otras dos *theologiae* con los *divina instituta hominum.* Con lo cual está, en último término reducida toda la distinción a metafísica teológica, de una parte, y religión cultual, de otra. La teología civil no tiene, al fin y al cabo, ningún Dios, sino solamente 'religión'; la 'teología natural' no tiene religión alguna, sino sólo una divinidad»[21]. La contraposición entre religión y Dios de los filósofos está llevada aquí, en la situación religiosa y espiritual de la Antigüedad descrita por Varrón, a su seriedad última. La filosofía, no separada aún de la física, pone al descubierto la verdad de lo real y así también la verdad del ser de lo divino. La religión toma su camino independientemente; a ella no le va nada en adorar lo que la ciencia descubre como el Dios verdadero; se coloca más bien fuera de la cuestión de la verdad y se subordina solamente a su propia legalidad religiosa.

Con esta separación de verdad filosófica y realización religiosa ha puesto Varrón, o, si se quiere, el pensamiento estoico por él representado, al descubierto, y muy perspicazmente, la problemática propia del politeísmo antiguo, incluso se puede decir el problema fundamental de cualquier religiosidad politeísta. Porque,

¿en qué consiste propiamente la esencia del politeísmo? No está captada con la afirmación de que el politeísmo adora muchos dioses, mientras que el monoteísmo conoce sólo un Dios. Semejante declaración permanece parada en la superficie. En alguna forma, si bien muy oscurecida todavía, los politeísmos, los cuales, a su vez, no pueden medirse todos por el mismo rasero, saben también, por regla general, que el absoluto a fin de cuentas es sólo único. Este saber puede tener configuraciones de muy diverso tipo, se puede expresar en la idea del *deus otiosus* de las religiones primitivas, en la idea de la μοί pa omniimperante como potencia que domina dioses y hombres, en la elevada forma del concepto filosófico de Dios de un Platón o un Aristóteles (y no hay que desconocer que, desde el punto de vista de la historia de las religiones, el primer motor aristotélico representa una variación clásica del motivo del *deus otiosus).* Las configuraciones son plurales, pero en ninguna parte falta por completo el saber en torno a la unidad del absoluto. El constitutivo decisivo del politeísmo, que le constituye en cuanto tal politeísmo, no es la falta de la idea de unidad, sino la representación de que lo absoluto en sí y como tal no es apelable para el hombre[22]. Por eso ha de resolverse a invocar los reflejos finitos del absoluto, los dioses, que no son precisamente «Dios», tampoco para él[23]. Porque «Dios», esto es, el absoluto mismo, no es, para decirlo una vez más, apelable[24], y la esencia del monoteísmo, como se muestra ahora, consiste precisamente en que se atreve a apelar al absoluto en cuanto absoluto, en cuando Dios, que, al mismo tiempo, es el absoluto en sí y el Dios del hombre. Dicho de otra manera: el riesgo audaz del monoteísmo es apelar *al* absoluto —el «Dios de los filósofos—, tenerlo por el Dios de los hombres —«¡de Abraham, Isaac y Jacob!»—. Y naturalmente sólo puede arriesgarse a tal cosa porque se sabe primero apelado precisamente por este Dios. Pero con ello queda dicho que al monoteísmo no lo constituye nada más que justamente el guión que une el absoluto —el «Dios de los filósofos— y el Dios del hombre — el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob— uno con otro. El guión que Agustín ha puesto «entre ontología neoplatónica y conocimiento bíblico de Dios»[25] es, desde el monoteísmo, legítimo, es la manera concreta en que para él ha de representarse el guión entre

Dios de los filósofos y Dios de la fe, Dios de los hombres. Más aún, con la constatación de que el Dios mudo e inapelable de los filósofos se ha hecho en Jesucristo Dios que habla y que escucha, ha ejecutado la exigencia interior plena de la fe bíblica.

## 2. El concepto filosófico de Dios y la revelación bíblica de Dios

El alcance extraordinario de semejante constatación ilumina sin más. Porque, si es acertado, significa entonces que la síntesis realizada por los padres de la Iglesia entre la fe bíblica y el espíritu heleno como representante en aquel tiempo del espíritu filosófico en general no sólo era legítima, sino necesaria, para traer a expresión la exigencia plena y la seriedad completa de la fe bíblica. Esta. exigencia plena se apoya en que hay ese guión para con el concepto prerreligioso, filosófico de Dios. Esto significa que la verdad filosófica pertenece, en un cierto sentido, constitutivamente a la fe cristiana, y esto indica a su vez que la *analogia entis* es una dimensión necesaria de la realidad cristiana, y tacharla sería suprimir la exigencia propia que ha de plantear el cristianismo.

En vista de tan serias consecuencias, y de tan largo alcance, habría que plantear de nuevo la cuestión de si el guión puesto por los padres de la Iglesia entre Dios de la fe y Dios de los filósofos, cuya justificación y necesidad ha sido ya mostrada desde el problema general del monoteísmo, está también, y en qué medida, justificado especialmente respecto al concepto bíblico de Dios. A lo cual puede responderse primeramente: estaba justificado en cuanto y en la medida en que la fe bíblica en Dios quería y debía ser monoteísmo. Puesto que el monoteísmo está a las duras y a las maduras con la puesta en unidad del absoluto como tal con el Dios vuelto al hombre. Ahora bien, no sólo está fijada fundamental e indudablemente la intención monoteísta de la fe bíblica en Dios, sino que en los escritos bíblicos de después del exilio puede observarse con claridad creciente el intento de hacer comprensible al mundo en torno la esencia que acabamos de describir de la fe monoteísta[26]. El tema de la creación avanza en ellos siempre más y más y

desempeña, por ejemplo el Deutero-Isaías, un papel dominante. Como ningún otro pensamiento era éste apropiado para interpretar[27] lo especial de la fe bíblica en Dios ante los pueblos del mundo, a los cuales estaba Israel como trasladado en manera por completo nueva. Precisamente en el pensamiento de la creación fue capaz el profeta de expresar el hecho de que Israel no adoraba a ninguno de los usuales dioses de los pueblos, a ninguno de los poderes intramundanos de fertilidad, sino al fundamento mismo del mundo. Piénsese en los magníficos versos del capítulo 40 de Isaías: «¿Quién midió las aguas con el hueco de la mano, y a palmos los cielos, y a cuartillos el polvo de la tierra, pesó en la romana las montañas o en la balanza los collados? ¿Quién ha sondeado al espíritu de Yahvé, quién fue su consejero y le instruyó? ¿Con quién deliberó él para recibir instrucciones y que le enseñase el camino de la justicia? ¿Quién le enseñó la sabiduría y le dio a conocer el camino del entendimiento? Son las naciones como gota de agua en el caldero, como grano de un polvo en la balanza. Las islas pesan lo que el polvillo que se lleva el viento. El Líbano no basta para leña, ni sus animales para el holocausto. Todos los pueblos son delante de él como nada, son ante él nada y vanidad. ¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios, qué imagen haréis que se le asemeje?» (Is 40, 12-18)[28]. Cara a los potentes y orgullosos reinos del mundo, un lenguaje verdaderamente audaz que expresa de modo impresionante lo especial del Dios de Israel: su unicidad, que se funda en que él es el absoluto mismo, que en tanto absoluto se ha vuelto a los hombres[29].

En igual dirección que el concepto de creación apunta la designación de Dios como «Dios del cielo», la cual se encuentra determinante, en primer plano, en los libros de Esdras y Daniel. No hay duda de que se trata, por así decirlo, de un concepto misional, cuya función es otra vez hacer por todos lados comprensible a los pueblos la esencia del Dios de Israel. «Dios del cielo» es por doquier en la historia de las religiones la designación del Dios supremo, que con frecuencia, en cuanto *deus otiosus,* adopta prácticamente la función de un Dios de los filósofos[30]. Si Israel designa a su Dios ante los paganos como el Dios del cielo, quiere

decir con ello que no conoce ningún Dios de los pueblos en sentido usual, sino que *su* Dios es el único señor del mundo —«el absoluto»—, por el que se sabe apelado y al que están en verdad sometidos todos los pueblos[31].

Finalmente, apunta también en la misma dirección la noticia de las propiedades divinas que podemos tomar de la Biblia. En ella se toca tal vez más cercanamente que nunca la imagen bíblica de Dios con la doctrina de Dios de los filósofos, y por lo mismo ha favorecido como nada la puesta en relación de ambas. Conceptos como eternidad, omnipotencia, unidad, verdad, bondad y santidad de Dios no indican, desde luego, sin más, lo mismo en la Biblia y en la filosofía, pero no pueden ignorarse aproximaciones considerables. La intención de remitir por encima de todos los poderíos intramundanos al poder originario que mueve el mundo les es común a ambas[32]. Con tales reflexiones se hace claro algo más. El elemento filosófico se suministró al concepto de Dios de la Biblia en la medida en que éste se encontraba forzado a pronunciar lo suyo propio y especial frente al mundo de los pueblos, y en un lenguaje general, esto es, comprensible para el mundo todo, por encima del propio espacio interior. Se hizo necesario en la medida en que, visto negativamente, surgió la indigencia apologética; visto positivamente, la indigencia misionera. Lo filosófico designa, por tanto, ni más ni menos, la dimensión misionera del concepto de Dios, ese momento con el que se hace comprensible hacia fuera. Así es también evidente que la apropiación de lo filosófico fue realizada ampliamente en el momento en que el judaísmo, poco expansivo, quedaba disuelto por una religión expresamente misionera, el cristianismo. La apropiación de la filosofía, tal y como fue ejecutada por los apologetas, no era otra cosa que la necesaria función complementaria interior del proceso externo de la predicación misionera del Evangelio al mundo de los pueblos. Si para el mensaje cristiano es esencial no ser doctrina esotérica secreta para un círculo rigurosamente limitado de iniciados, sino mensaje de Dios a todos, entonces le es también esencial la interpretación hacia afuera, dentro del lenguaje general de la razón humana. La verdadera exigencia de la fe cristiana no puede hacerse

visible en su magnitud y en su seriedad, sino por este guión con aquello que el hombre ya de antemano ha captado en alguna forma como lo absoluto[33].

## 3. La unidad de relación de filosofía y fe

Por eso, al «sistema parcial de identidad» de Tomás de Aquino le corresponde, sin duda alguna, auténtico derecho: el guión entre Dios de la fe y Dios de los filósofos es, fundamentalmente y en cuanto tal, legítimo[34]. Sin embargo, queda atrás un aguijón que nos fuerza a hacer espacio todavía, a pesar de todo, al justificado deseo de Emil Brunner.

Porque está claro: si la fe capta el concepto filosófico de Dios y dice: *«lo* absoluto, del que vosotros sabíais ya por sospechas de alguna manera, es *el* absoluto que habla en Jesucristo (que es 'palabra') y que puede ser apelado», con ello no se suprime sin más la diferencia de fe y filosofía, y ni mucho menos lo que hasta ahora era filosofía se transforma en fe. La filosofía sigue siendo más bien como tal lo otro y lo propio, a lo que se refiere la fe para expresarse en ella como en lo otro y hacerse comprensible. Y además el concepto de absoluto, si se le desata de su propia existencia filosófica, o más exactamente, de su ser hasta ahora conjunto con el politeísmo y se le encuadra en el campo de relaciones de la fe, tendrá que atravesar necesariamente una purificación y transformación de hondura.

Considerémoslo otra vez en el definitivo proceso, que lo es de fundamentación, de la apropiación de la filosofía griega por la fe cristiana. Constatábamos que en el mundo griego del espíritu la teología natural, que alza el concepto filosófico de Dios, no era, desde luego, la única teología que había en general, sino que coexistía con la teología mítica y política, y de tal manera que Dios permanecía para ella esencialmente no religioso, y que por ello pudo conformar el trasfondo metafísico para el politeísmo religioso que dominaba la superficie. Está claro que la fundamental neutralidad religiosa del concepto de Dios tuvo que determinar

también, y regulativamente, este concepto, la idea misma del absoluto, y que el tránsito de la coexistencia negativa con el politeísmo a la coexistencia positiva con la fe monoteísta no podía pasar por él de largo, sin dejar huella. De todas maneras, puede y debe decirse aquí: aunque la apropiación por los apologistas y los padres del concepto filosófico de Dios era sin duda legítimo, más aún, esencialmente necesario, tampoco hay que discutir que esa apropiación no se ha conseguido siempre con crítica suficiente. Las declaraciones filosóficas fueron con frecuencia adoptadas sin el menor reparo y sin someterlas a los necesarios acrisolamiento y transformación críticos[35]. El conocimiento de que Dios es un Dios referido al mundo y al hombre, que opera dentro de la historia, o dicho más hondamente, el conocimiento de que Dios es persona, yo que sale al encuentro del tú, este conocimiento exige sin duda un nuevo examen en toda la linea de las declaraciones filosóficas, un repensarlas como todavía no se ha ejecutado suficientemente. En esta tarea de una nueva apropiación más profunda del concepto de Dios podrían la teología católica y la protestante, viniendo de diversas partes, encontrarse de una manera nueva. En cualquier caso, el trabajo en tal tarea significará tea-logia en sentido eminente y también una extensión de lo que Ricardo de San Víctor, desde Agustín y desde los salmos, reconocía como la tarea propia de la teología, el *quaerite faciem eius semper* — «buscad siempre su rostro»[36]. Ciertamente, se gane lo que siempre se gane en esos conocimientos nuevos, no se ha de despojar de su fuerza lo que Agustín anota para ese verso del salmo. «Esto es, sin duda, el 'buscad *siempre* su faz': que el encontrar no depare un fin a ese preguntar que caracteriza el amor, sino que con el amor creciente crezca también el preguntar dentro del amado»[37]. La tarea de la teología queda en este tiempo del mundo necesariamente inconclusa. Es precisamente el preguntar siempre nuevo por la faz de Dios «hasta que Él venga» y sea Él mismo respuesta a toda pregunta.

Notas

[1] Romano Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal,* Múnich 1950, 2[2-] ed,, pp. 46 y 55. (Hay edición castellana).

[2] Sobre el careo soterrado con Descartes, que está a la base de la distinción de *esprit de géometrie y esprit de finesse,* llama la atención especialmente Matthias Laros en su traducción de los *Pensées,* Múnich-Kempten, 1913, p. 1, n. 2. Sobre la concepción de Pascal del camino del conocimiento religioso, cf. Guardini, op. cit., pp. 165-246, y la exposición resumen en Hans Meyer, *Geschichte der abendlandischen Weltanschauung,* IV, Paderborn 1950, pp. 130142; allí mismo más bibliografía.

[3] Respecto a este desarrollo, Gottlieb Sóhngen, «Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis'., en *Probleme der Gotteserkenntnis,* publicación de la Academia Albertus Magnus, II, 3, Münster 1928, pp. 1-55. Wolfhart Pannenberg, art. «Gott». V (Histórico-teológico), RGG II, y ed., pp. 1729 ss. A la importante influencia que A. Ritschl y H. Cremer han ejercido en este asunto, alude W. Pannenberg, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», en *ZKG* 70 (1959), pp. 1-41.

[4] Así determina Scheler la relación recíproca en *Vom Ewigen im Menseben,* Leipzig 1921, p. 339, cf. Heinrich Fries, *Die katbolische Religionsphilosophie der Gegenwart,* Heidelberg 1949, p. 72.

[5] Breve y clásicamente está reducida la posición de Tomás de Aquino a este respecto en *STh,* q. 1, a. 1, en donde la teología filosófica queda enfrentada en cuanto teología del *lumen naturalis rationis* a la *doctrina per revelationem;* mientras que la primera es una teología de los *paila* y está mezclada con errores, es la última accesible a todos, zanja los errores y añade nuevos conocimientos. El derecho fundamental de la teología filosófica permanece intocado. Cf. los textos que citamos en la nota 7.

[6] *Vom Ewigen im Menscben,* pp. 323 ss.; H. Fries, op. cit., pp. 61 ss.

[7] *S779,* q. 2, a. 2, ad 1, dice Tomás a la objeción de que la existencia de Dios es una proposición de fe y por eso no probable: *....dicendum quod Deum esse et alía huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo... non sunt articuli fiel« sed praeambula ad artículos: sic enim lides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit».* Cf. *S. c. g., 1,* c. *7.*

[8] Emil Brunner, Die christliche Lebre von Gott (Dogmatik 1), Zürich 1953, 2a ed., pp. 121-140. Bibliografía relacionada con ésta, Pannenberg, «Die Aufnahme...». Además, Johann Peter Steffens, Glaubensbegründung 1, Maguncia, 1958, p. 32. La siguiente exposición se limita conscientemente a la posición especialmente característica de Brunner, que aquí y allá aclaramos más aún con pensamientos propios.

[9] *Brunner, op. cit., pp. 132 s.*

[10] Op. cit., p. 125.

[11] Op. cit., p. 135.

[12] Op. cit., p. 136.

[13] Op. cit., p. 130.

[14] Op. cit., p. 131. Además, la obra de Brunner: Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wabrheitsverstandnis, Zürich 1938. Las tesis nuevas de esta obra, cuyo punto fundamental de partida determina también la doctrina de Dios de la Dogmática, se entienden en conexión con la obra de Ferdinand Ebner. Cf. las advertencias de Brunner a este respecto en Für Ferdinand Ebner, Regensburg 1935, pp. 12-15.

[15] Sobre la problemática de la analogia entis, que ha ocupado penetrantemente tanto a Karl Barth como a Emil Brunner, hay que considerar sobre todo últimamente Gottlieb Sóhngen, Die Einheit in der Theologie, Múnich 1952, pp. 235-264. Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Colonia 1951. Erich Przywara, art. «Analogia entis und analogia fidei», ed., pp. 470-476.

[16] Para captar concretamente el concepto griego de Dios enfrente del cristiano es fundamental Wolfhart Pannenberg, «Die Aufnahme...». Aquí ha de resaltarse, además y sobre todo, la relación del concepto filosófico de Dios de los griegos para con su mundo religioso.

[17] Cf. Jakob Bilz, art. «Theologie», *L7hKX,* pp. 65 ss., sobre la expresión «teología», Pierre Batiffol, «Theologie, Theologi», en *Eph. theol. Lov.* 5 (1928), pp. 205-220; Josef Stiglmayr, «Mannigfache Bedeutung von Theologie' und `Theologen'», en *Theol. u. Glaube* 11 (1919), pp. 296-309.

[18] Con Varrón tiene un careo penetrante Tertuliano, *Ad nationes,* II, 1-8, así como Agustín, *De civitate Dei,* VI, 5 ss. Cf. para lo que sigue Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche,* Múnich 1954, pp. 265-276.

[19] *De civitate Dei,* VI, 5, CChr 47, p. 171; N 32, p. 126.

[20] VI, 5, p. 171.

[21] Ratzinger, op. cit., p. 270.

[22] Esta contraposición propia del monoteísmo y del politeísmo está certeramente elaborada, sobre todo, por Jacques Albert Cuttat, *Begegnung der Religionen,* Einsiedeln 1956, pp. 20 ss. En lugar del enfrentamiento de Cuttat, de fácil mala interpretación, de concepto «personal» y «no personal» de Dios, prefiero hablar de «apelabilidad» de Dios o de su falta, ya que, desde un punto de vista de filosofía de la religión, sólo la apelabilidad de Dios constituye su personalidad. El primer motor de Aristóteles lleva

consigo, desde luego, distintivos esenciales del concepto metafísico de persona (¡conciencia de sí mismo!), pero no puede ser designado en filosofía de la religión como persona», precisamente porque le falta la capacidad de oír frente a los hombres y, por tanto, la apelabilidad. Sobre la idea de unidad que permanece en el trasfondo también del politeísmo, cf. August Brunner, *Die Religion,* Friburgo en Br. 1956, pp. 177 ss., p. 86.

[23] Esto está especialmente claro en el budismo original y en las formas más importantes del hinduismo; cf. Heinrich van Glasenapp, Die nichtchristlichen Religionen», *Fischer Lexikon,* vol. 1, 1957, pp. 76 ss. y 156 ss. No menos clara está, en el neoplatonismo, la apología filosófica del politeísmo en la Antigüedad postrema. Cf. la exposición en Eduard Zeller, *Phiiosophie der Griechen,* III, 2, 1903, 4[2-] ed.

[24] Sólo así es comprensible el peculiar estado de cosas de que, por ejemplo, Platón y Aristóteles, a pesar de su monoteísmo filosófico, permanezcan politeístas religiosos. Sobre esto Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médievale,* Pannenberg, op. cit., p. 7.

[25] Branner, op. Cit., 136.

[26] Para lo que sigue, Ernst Würthwein, art. “Gott. TI, *RGG,* II, y ed., pp. 17051713; Alfon.s Deissler, .Gott», en *Bibeltheol. Wórterbuch,* de J. B. Bauer, Graz 1959, pp. 352-368.

[27] El autor emplea el término *dolmetschen,* esto es, interpretar casi como oficio; *die Dametscher Schtde,* la escuela de intérpretes (ndt).

[28] El texto bíblico castellano según Nácar-Colunga. 9 ed., Madrid 1953 (ndt).

[29] Cf. Deissler, op. cit., pp, 356 ss.

[30] A. Brunner, op. cit., pp. 67 ss., p. 155; Henil de Lubac, *L'origine de la religion;* Geraldus van der Leeuw, *Pbánomenologie der*

*Religion,* Tubinga 1956, 2[2-] ed., pp. 182 ss.

[31] Cf. Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* I, 2[1-] ed., Leipzig 1939, p. 113.

[32] Cf. Pannenberg, op. cit., con una cuidadosa ponderación de las diferencias y relaciones recíprocas.

[33] Esto está dicho objetiva y explícitamente por Pannenberg, op. cit., p. 45, que indica cómo el abandono del elemento metafísico en el concepto de Dios significaría a la vez el abandono de la exigencia universal de la fe cristiana. Cf. también p. 13.

[34] La crítica de Scheler del «sistema parcial de identidad», de Tomás de Aquino, sigue siendo justificada, en cuanto que la relación esencial de fe y filoso& no puede ser agudizada en el sentido de una identidad de *religio naturalis y theologia naturales,* sino que a fin de cuentas hay sólo una unidad de relación. Por lo cual se puede aprobar el concepto de «sistema de conformidad», que, no obstante la verdadera intención del Aquinate, queda más cerca que lo que Scheler mismo acepta. Cf. Albert Lang, *Wesen und Wahrbeit der Religion,* Múnich 1957, p. 88 ss.

[35] Sobre esto detalladamente Pannenberg, op. cit. Allí también importantes puntos de partida para una nueva apropiación crítica del concepto filosófico de Dios. Un intento modesto en la misma dirección emprendí yo también en mi artículo «Ewigkeit» en *LTbK* III, 2a ed., p. 1268 ss.

[36] *De trin., III, 1:* PL 196, 916: *Quid si non detur pervenire, quo tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tomen inquirendo faciem domini mei semper pro viribus cucurisse, laborasse, desudasse ...».* Cf. Martin Grabmann, *Die Geschlchte der scbolastischen Methode,* II, Graz 1956 (nueva impresión), pp. 313 ss.

[37] *En, in ps.,* 104, 3 CChr 40, p. 1537.

Joseph Ratzinger

# La fraternidad de los cristianos

Ediciones Sígueme Salamanca. 2004


- Presentación
- Análisis de los datos históricos
  - 1. El concepto «hermano» antes del cristianismo y fuera de él
    - 1. «Hermano» en el mundo griego
    - 2. El concepto «hermano» en el Antiguo Testamento
    - 3. La evolución del concepto hermano en el helenismo
    - 4. El concepto hermano para la Ilustración y el marxismo
  - 2. El concepto «hermano» en el cristianismo primitivo
    - 1. «Hermano» en las palabras de Jesús
    - 2. La evolución del concepto «hermano» en el Nuevo Testamento y especialmente en Pablo
    - 3. El concepto de hermano en la patrística
- Reflexiones teológicas
  - 3. La fe como fundamento de la fraternidad cristiana
  - 4. Superación de los límites dentro de la fraternidad cristiana
  - 5. Los límites dentro de la comunidad fraternal cristiana
  - 6. El verdadero universalismo
- Epílogo

# Presentación

Ricardo Blázquez

Las palabras hermano y fraternidad tienen una historia tan larga como la humanidad, ya que designan una experiencia primordial de los hombres. A partir de esta significación básica se han enriquecido con otros significados filosóficos, sociales y religiosos que las han convertido en palabras particularmente densas y ricas.

Sin paternidad no hay filiación sino orfandad; y sin origen en los mismos padres, sin compartir filiación, no existe fraternidad biológica. Ampliando el fundamento de la fraternidad a la naturaleza humana, a los lazos de parentesco, a la adopción, a la condición de compatriota, a la fe religiosa compartida, a la solidaridad por la que muchos se adhieren a la misma causa... podemos alargar el sentido de la fraternidad. Todas estas perspectivas se han reflejado a lo largo de la historia en la misma palabra.

El libro que presentamos está dedicado a la fraternidad cristiana; transfiere, por tanto, la fraternidad biológica a las relaciones de los cristianos entre sí. Con esta calificación expresa la Iglesia su identidad hasta tal punto que se llama a sí misma fraternidad, paz, comunión.

*La fraternidad de los cristianos* contiene unas conferencias pronunciadas en Viena por J. Ratzinger, entonces joven teólogo, el año 1958. Aparecieron en forma de libro en alemán el año 1960 y en castellano el 1962. El mismo contenido con algunas ampliaciones teológicas, morales, pastorales y espirituales, y organizado de manera bastante diferente, apareció en el *Dictionnaire de Spiritualité 5,* cols. 1141-1167, bajo la palabra *Fraternité,* Paris 1964.

La obra analiza los datos históricos sobre el concepto de «hermano» antes y fuera del cristianismo, y a continuación en el cristianismo primitivo. Después del recorrido histórico sobre la fraternidad, a través del cual en contraste con otras concepciones pone de relieve

lo original de la fraternidad cristiana, presenta el autor una síntesis de sus ingredientes más importantes. Sobre esta parte volveremos más adelante, ya que en ella reside el interés mayor que ha movido a que sea nuevamente editado el libro.

No es dificil hacer una lista larga de pequeños libros teológicos que son auténticas joyas. Nos presentan de manera sobria y suficiente una intuición vigorosa o una idea importante. Me alegro de que Ediciones Sígueme hayan acometido la tarea de publicar nuevamente algunos de estos libros. De un tirón se pueden leer; y así personas menos pacientes o con menor tiempo disponible para dedicarlo a grandes libros pueden beneficiarse de obras valiosas. En estos casos vige el adagio «lo bueno, si breve, dos veces bueno».

El libro de Ratzinger tiene, además, un valor añadido. Recorrer la historia de la literatura teológica y de los movimientos e iniciativas eclesiales anteriores al Concilio Vaticano II ayuda a leer sus documentos y a interpretarlos también con este punto de referencia. Aunque dichos documentos están abiertos a profundizaciones ulteriores y a sugerir nuevas potencialidades al hilo de los aconteci mientos, no es legítimo olvidar el tramo del camino que desembocó en ellos. Qué es la Iglesia, cuál es el sentido originario de la fraternidad cristiana, cómo se deslinda su identidad, cómo en una sociedad plural los cristianos estamos llamados tanto a vivir con nitidez nuestra condición propia como a evangelizar en medio de nuestro mundo... son lecciones que aprendemos leyendo este breve libro.

Una generación no puede nutrirse sólo con las obras que produce; debe ensanchar su horizonte y cultivar sus raíces volviendo una y otra vez a escritos que han enriquecido y densificado la conciencia de la Iglesia. Cuando es grande la tentación de encerrarse en el presente, que por otra parte huye vertiginosamente, y cuando la producción teológica es probablemente de menor empuje que la de épocas anteriores, necesitamos abrevamos en las fuentes más caudalosas y que no se han agotado en absoluto. Las matizaciones

y los complementos oportunos no les quitan valor. En este sentido debemos saludar la iniciativa que varios editores han asumido de publicar obras de hace algunos decenios, que no han perdido auténtica actualidad.

Y dicho todo esto, presentemos algunas reflexiones a la luz de la segunda parte del libro de Ratzinger en que se recogen los resultados de la parte primera («Análisis de los datos históricos») y se sintetizan profundizándolos de manera sistemática.

a) ¿Cuál es el *fundamento de la fraternidad cristiana?* A medida que Jesús anuncia el reino de Dios y es acogido por los hombres a través de la conversión y la fe, se va formando una nueva familia en su entorno (cf. Mc 3, 31-35; 10, 29-30). A diferencia de la fraternidad según la Ilustración y el Estoicismo, que se basa en la naturaleza, la fraternidad cristiana tiene por fundamento la fe en Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo. Dios es ante todo el Padre de Jesús; y es también nuestro Padre en la medida en que somos adoptados como hijos en el Hijo y por el Espíritu Santo podemos invocarlo con corazón filial como nuestro «Abba» (cf. Rom 8, 14-17; Gal 4, 4-7).

Todo hombre puede ser cristiano; pero sólo es efectivamente cristiano y hermano el que a través del bautismo de la Iglesia madre entra en la fraternidad de los cristianos. «El acento se pone fuertemente sobre la idea del nuevo nacimiento gracias al cual el hombre recibe a Dios por Padre, a la Iglesia por Madre, y, en virtud de esta adopción filial que le viene de Dios, se encuentra agregado al grupo de los hermanos de Jesucristo» *(Fraternité,* col. 1149). Haber nacido en el seno materno de la Iglesia, por el agua y el Espíritu, comporta la gracia de la fraternidad y del amor con los demás hijos de la Iglesia. San Agustín distingue con frecuencia entre «hermano» y «prójimo», siendo éste todo hombre y aquél sólo el cristiano (cf. Gal 6, 10). La condición cristiana es, consiguientemente, filial en relación con Dios Padre, a quien invocamos «Padre nuestro», y es fraternal en relación con los demás cristianos, mostrando así que la componente social está en el corazón del Evangelio. A esta luz deberíamos estar los cristianos

más atentos a no intercambiar como si fueran equivalentes las palabras fraternidad y solidaridad, ya que se refieren a ámbitos distintos de pertenencia. E igual mente es necesario subrayar que la auténtica fraternidad de los hombres supone la paternidad de Dios. Por la fe en Jesucristo y la regeneración bautismal reciben los conceptos de paternidad, filiación y fraternidad un sentido nuevo, a saber, el sentido específicamente cristiano.

b) La incorporación a Jesucristo por el bautismo suprime los «límites dentro de la fraternidad cristiana» (capítulo 4); vige entre los cristianos una *auténtica igualdad,* que no admite ni privilegios ni discriminaciones. Otras formas de ser hermano, como la ministerial o monástica, no pueden oscurecer la fraternidad cristiana original (cf. Mt 23, 8; 1 Tim 5, 1-2).

Dentro de la Iglesia deben ser abatidas las barreras que impiden la fraternidad: raza, color, sexo, lengua, nación, cultura, condición social, opción política legítima, etc. «Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 27-28; cf. Col 3, 11).

La fe en Jesucristo no está unida privilegiadamente a ningún pueblo. La fe cristiana crea vínculos diferentes que los de «la carne y la sangre». La Iglesia se forma con cristianos procedentes de todos los pueblos, ya que está abierta a todos los hombres. Basta la fe y el bautismo para ser cristiano; no se requieren otras condiciones culturales o sociales. Por esto, la Iglesia debe ser como un fermento de unidad entre los hombres y los pueblos; y aspira a hacer una sola familia de todos los hombres.

«Amad la fraternidad» (1 Pe 2, 17; 3, 8). Es vital el cultivo de la eclesialidad y la fraternidad con los demás cristianos. Si nos redujéramos a practicar las obligaciones de justicia y solidaridad, de respeto a los derechos de todos los hombres, de tolerancia con quienes tienen diferentes creencias religiosas, etc. habríamos desdibujado la configuración de la Iglesia, que es una fraternidad íntima y social. Si se desvanece el contenido propio de la Iglesia,

habría perdido ésta su originalidad, su razón de ser y su genuina fecundidad.

El cristiano, en medio de la sociedad actual, que le resulta con mucha frecuencia inhóspita, tiene necesidad de un «microclima» para vivir la fe, el seguimiento de Jesús y la misión evangelizadora, en que halle cobijo, apoyo, confianza, serenidad y amistad. Estos «microclimas» no pueden cerrar la comunicación con el exterior sino hacerla posible y fecunda apostólicamente. La Iglesia tiene una fuerte tonalidad familiar; pues bien, la familia es el espacio humano donde nace la persona, se forma y vive; y desde donde puede armoniosamente insertarse en la sociedad.

c) Con una frase, que para nuestra sensibilidad actual puede resultar provocadora, escribe Ratzinger: «El cristianismo no sólo implica supresión de límites, sino que él mismo crea *una nueva frontera:* entre los cristianos y los no cristianos. Por consiguiente, el cristiano es inmediatamente hermano sólo del cristiano, pero no del no cristiano. Su deber de amar tiene que ver, al margen de esto, con el necesitado que precisa de él; sin embargo, sigue en pie la necesidad urgente de construir y conservar una fraternidad profunda dentro de la comunidad cristiana» *(infra,* 85; cf. también Mt 25, 31-46; Lc 10, 29-37).

A veces se ha dicho que la Iglesia católica para ser tal debe ser cristiana, y para ser cristiana debe ser religiosa y para ser religiosa debe ser humana, estableciendo de esta manera como criterio de la identidad más íntima la pertenencia más general. A nadie se le oculta que en esta concatenación se esconde una ambigüedad. Más bien hay que decir que todo grupo bien identificado es distinto de los otros; y la distinción no equivale ni a confrontación ni a ruptura. Los católicos vivimos la condición humana y nos ocupamos de las grandes causas de la humanidad como Iglesia de Dios reunida en Jesucristo.

No es superfluo subrayar que existe un dentro y un fuera de la Iglesia (cf. 1 Cor 5, 12-13; Col 4, 5; 1 Tes 4, 10-12); es decir, hay hombres que ya son hermanos por ser cristianos, y otros que no lo

son al menos todavía. Pero, como advierte atinadamente Ratzinger, en este punto nos inclinamos a pensar más con el espíritu de la Ilustración que con el espíritu paulino o cristiano.

d) La Iglesia, claramente identificada como una comunidad de hermanos en Jesucristo, no está cerrada sobre sí misma. El límite, de que terminamos de hablar, no es sólo confin que separa sino también contacto para la comunicación entre la Iglesia y el mundo. El establecimiento de límites entre el interior y el exterior de la Iglesia no tiene por finalidad crear un grupo esotérico y aislado, sino garantizar la *misión hacia la totalidad.* La Iglesia ha sido convocada por Dios para ser enviada al mundo, no para vivir confortablemente replegada en sí misma. El deber evangélico de custodiar la identidad de la fraternidad cristiana no es por temor, sino por amor a la humanidad, no se inspira en el miedo al mundo sino en la obediencia a la misión recibida de Dios. La Iglesia no es un *gueto* de selectos o débiles. Está en el mundo y no debe ser del mundo; participa en las condiciones históricas de las sociedades, aunque en todo lugar halle patria y en toda patria se sienta peregrina.

Cuando Dios llama —y la Iglesia es convocación de Dios— piensa en el servicio a los demás; no elige para adornar a los elegidos ni para romper la comunidad humana. Llama para cumplir una misión, que implica sufrimiento y se cumple en el amor generoso y servicial. En términos metafóricos: La Iglesia y los cristianos están llamados a ser en medio de la sociedad sal, luz y fermento. No podrían cumplir la misión sin vigor interno y contacto exterior; si se desvirtúan pierden capacidad transformadora, y si se mantienen a distancia no hay oportunidad de prestar el servicio apostólico. El amor dentro de la comunidad cristiana y el amor hacia todos es misionero (cf. Mt 5, 43-48; 25, 31-46), ya que abre las puertas de los hombres al Evangelio y respalda la palabra de la predicación.

Nos felicitamos de que este libro sobre la fraternidad cristiana se ponga nuevamente en circulación; estamos convencidos de que prestará un excelente servicio de clarificación teológica y de animación espiritual.

Bilbao, 15 de julio de 2004.

Ricardo Blázquez, obispo de Bilbao

**La fraternidad de los cristianos**

Cuando *La fraternidad de los cristianos* vio la luz en forma de libro a finales de 1960, Joseph Ratzinger redactó una *Nota introductoria* para contextualizar el texto y expresar su deseo de animar a la reflexión sobre tema tan importante. Dice así:

«Las siguientes conferencias fueron pronunciadas por primera vez durante las jornadas teológicas que organizó el Instituto de pastoral de Viena durante la pascua de 1958 y se publicaron como suplemento en *Seelsorger* (1958) 387-429. Dicho origen explica la limitación histórica y objetiva de esta obra, que pretende ser más una invitación al diálogo que una exposición definitiva del tema.

El deseo de que este diálogo siga adelante y llegue a unos círculos más amplios que los de entonces, justifica plenamente que se vuelva a publicar, sin cambios sustanciales, lo que entonces se dijo».

## Análisis de los datos históricos

«Uno es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23, 8). Estas palabras del Señor definen la relación entre los cristianos como una relación entre hermanos y contraponen una nueva fraternidad en el Espíritu a la hermandad natural que brota de la consanguinidad. El *ethos* de los cristianos entre sí es, pues, un *ethos* de fraternidad, o al menos debiera serlo. Para comprender el sentido —el alcance y los límites— de esta nueva hermandad, conviene precisar las distintas realizaciones concretas de la idea de fraternidad que se encuentran en el entorno más próximo del cristianismo naciente y también aquellas que surgieron

posteriormente a partir de él, para así poder avanzar en la comprensión de lo que es «propiamente cristiano» y en el verdadero conocimiento del contenido profundo de su mensaje.

# 1. El concepto «hermano» antes del cristianismo y fuera de él

## *1. «Hermano» en el mundo griego*

La fraternidad, acabamos de comentar, es un fenómeno que tiene que ver sobre todo con la consanguinidad. Pero el uso figurado de este concepto proviene de muy antiguo, a pesar de que sean relativamente escasos los documentos que sobre él poseemos. Platón ya define al compatriota como hermano[1]; Jenofonte denomina hermano al amigo[2]. En el primer caso, la hermandad se basa en la extensión de la consanguinidad a una nación, en el segundo a lo que con Goethe podríamos calificar de «hermandad por elección». Sin embargo, en ambos casos la fraternidad fija unos límites: Si en Platón la comunidad formada por los de una misma nación genera la hermandad, es lógico que al extranjero, al páelPapos, se le considere como no-hermano. La hermandad del amigo según Jenofonte no sólo incluye a los amigos, sino que excluye a un mismo tiempo a los no-amigos. La inclusión genera también cierta separación del incluido respecto del otro. Aunque ni Jenofonte ni Platón hablan expresamente de este asunto, es evidente el problema fundamental que el *ethos* de la fraternidad plantea en ambos de una u otra forma. Por ejemplo, si los hombres agrupados en una *polis* forman una hermandad, el *ethos* interno vigente dentro de la *polis* se distingue necesariamente de cualquier otra pauta de conducta relacionada con los no-hermanos de fuera. Uno es el deber ético hacia dentro, en el interior de la gran familia (de la que aquí queremos hablar), y otro el deber ético hacia fuera. Es decir, la ampliación de la idea de fraternidad genera casi necesariamente dos zonas distintas de *ethos,* un *ethos* hacia dentro («entre hermanos») y otro hacia fuera. Digamos con toda claridad que aquí se presenta una tensión básica que afecta al *ethos* humano en general, pero que alcanza su culmen en el concepto de

fraternidad —también dentro del cristianismo— como veremos más adelante.

## *2. El concepto «hermano» en el Antiguo Testamento*

Lo que en el mundo griego es una voz aislada, en el lenguaje usual del pueblo de Dios del Antiguo Testamento es una expresión frecuente. Al que profesa la misma religión se le da normalmente el título de *ah,* es decir, de hermano[3]. La comunidad de religión parece ocupar el primer plano de la conciencia, pues cuando se piensa solamente en el compatriota, se utiliza la palabra *re'a,* que equivale a nkricrí,ov, es decir, «el más próximo»[4]. En el ámbito rabínico ambos términos se distinguen en ocasiones de forma expresa[5]. Se trata de un uso más tardío, pues originariamente se funden las fronteras religiosas y las nacionales. Entre la *polis* griega y la teocracia del Antiguo Testamento existe indudablemente una auténtica correspondencia estructural, en la que la unidad política se entiende a la vez como unidad religiosa, y la comunidad religiosa se funde con la comunidad política: la iglesia es la nación y viceversa[6]. Además, se vuelve a plantear el mismo problema que ya surgió anteriormente —la pregunta por los dos ámbitos del ser ético que ha encontrado una clara formulación en la contraposición entre *'am y gojim* («pueblo» y «pueblos»)—. Por lo demás, como puede verse, la pregunta «¿quién es mi prójimo?» coincide realmente con el problema ahora planteado.

Pero la problemática sobre la peculiaridad y especificidad de la religión del Antiguo Testamento adquiere aquí nueva fuerza y tensión. Hermano es para cada israelita el que conforma con él la unidad no de un determinado pueblo, sino del único pueblo elegido por Dios. Es decir, la fraternidad no está basada pura y simplemente en la procedencia común según la sangre, sino en la elección común por Dios. Se trata, pues, de una fraternidad en la que no ocupa el primer plano la madre común Lla *polis?][7],* sino el padre común, o sea, Yahvé, el Dios del mundo. Nos encontramos, entonces, claramente con la fuerte tensión inherente al concepto

israelita de fraternidad, que significa fraternidad a partir de un padre común, es decir, de Dios, que no es solamente Dios de Israel, sino también padre de todos los pueblos[8]. La paradoja más desconcertante de la religión del Antiguo Testamento es que Israel tiene como Dios nacional al Dios del universo; que el Dios nacional de Israel no es un Dios nacional, sino que el Dios de todas las naciones es justamente el Dios universal. Esto hace problemático, y hasta imposible, todo intento de replegarse en el espacio interior de la propia fraternidad nacional; tiene, sin embargo, el peligro de que si se desarrolla incorrectamente puede también conducir a atrincherarse cada vez más en ella. Todo depende de cómo se entienda el vínculo existente entre este Dios no nacional, sino universal, y el pueblo, que sin embargo lo venera como *su* Dios.

En el Antiguo Testamento está muy claro que dicho vínculo no ha sido obra de Israel, sino de Dios, que lo eligió por pura gracia, sin mérito alguno por su parte, y al que, por tanto, puede rechazar con toda libertad, cuando el cúmulo de sus deméritos den motivo suficiente para ello[9]. Existe, por tanto, una paternidad especial de Dios respecto de Israel, pues mientras que Dios es padre de todos los pueblos del mundo a causa de la creación, de Israel lo es también por la elección[10]. Pero esta peculiaridad depende de la libre disposición de Dios, y por ello puede cambiar en cualquier momento. Esto genera cierta inseguridad en la comunidad fraternal israelita, cosa que en ocasiones le lleva a cerrarse sobre sí misma. El profetismo ha mantenido continuamente viva esta apertura, tanto mediante sus profecías amenazadoras contra Israel como por sus profecías de salvación, que al final siempre acaban abriéndose a un horizonte universal.

La otra posibilidad que se esconde tras la paradoja fundamental de la idea judía de Dios, se desarrolló en el judaísmo tardío. A causa de una creciente racionalización del concepto de religión, comenzó a no verse con buenos ojos aquel decreto de una elección libre y gratuita de Dios. De ahí surgió la idea de que Dios había ofrecido la *torá* a todos los pueblos del mundo, pero Israel fue el único que la acogió y por eso se convirtió en el único pueblo de Dios[11]. Lo que

en definitiva significa todo esto es que no fue Dios quien escogió a Israel, sino que Israel fue el único entre todos los pueblos que escogió a Dios como su Dios. Pero tal idea de que el Dios del pueblo es en realidad el Dios del universo no es para nada una idea aperturista, sino que conduce más bien a un aislamiento cada vez mayor de quienes se han entregado voluntariamente a la paternidad especial de Dios y por tanto a la hermandad de sus hijos. Nos encontramos aquí justo en la frontera que separa al Antiguo Testamento considerado como *preparación para el evangelio y al* judaísmo entendido como «sinagoga». Con todo, también se manifiesta la nueva y radical tensión frente al mundo griego, que mantiene el *ethos* de la fraternidad mediante la subordinación a la paternidad del Dios del universo.

Esta tensión, que en la fraternidad del Antiguo Testamento surge fundamentalmente de la imagen de Dios, se corresponde por otra parte con una tensión similar situada dentro del hombre. La comunidad cerrada en sí misma, que procede de Abrahán, Isaac y Jacob, se contrapone con aquel horizonte universal de la historia bíblica, que no se conforma con aparecer simplemente como historia de Israel, sino que enraíza su historia en la historia universal de una única humanidad. Todos los hombres, israelitas y habitantes del mundo, constituyen en definitiva una sola humanidad que procede de una única raíz humana y de una única acción creadora de Dios.

Esta unidad de todos los hombres se revela en dos momentos: a partir de la primera creación, en la que Dios formó a «Adán», es decir al hombre en general, la raíz de todos los individuos venideros, como su imagen; y, en segundo lugar, a partir de Noé, con quien comienza una nueva humanidad tras la catástrofe de la primera. La lista de los pueblos que aparece en el capítulo 10 del *Génesis* pretende consolidar pormenorizadamente la idea de que toda la humanidad histórica debe su existencia a la alianza salvadora y gratuita de Dios y que solamente puede vivirla bajo la constante asistencia divina[12] que le ha sido prometida en la alianza de Noé. Por otro lado, no es posible olvidarse de la alianza que el mismo

Dios ha hecho con Abrahán, pacto mediante el cual Dios constituye una familia especial con los hijos del patriarca al separarlos de la gran familia humana de los hijos de Adán, o bien de Noé. Podemos, pues, afirmar que tanto para la unidad como para la dualidad del *ethos* existen respectivamente dos enfoques, uno que parte de la imagen de Dios y otro de la imagen del hombre. A favor de la unidad habla la unicidad de Dios y la comunidad de Adán, el padre de la estirpe humana, o de Noé (se crea así también la comunidad religiosa de los hombres, expresando de esta forma una referencia permanente a Dios: por parte de Adán la imagen y semejanza de Dios, y por parte de Noé la alianza). A favor de la dualidad habla la elección exclusiva de Israel por Dios y la exclusividad de la descendencia de Abrahán, Isaac y Jacob, padres de la alianza.

Lo que todo esto significa en realidad es que la fraternidad propiamente dicha sólo se refiere a los miembros del mismo pueblo y de la misma fe; el deber ético de los israelitas para con los israelitas es distinto del que han de tener con los paganos. En esta línea, se descubren aquí claramente dos ámbitos de comportamiento ético: el del prójimo, que nada tiene que ver con el lejano, y el del hermano, distinto del hombre cualquiera, que es el verdadero prójimo. Así, a la pregunta: «¿Quién es mi prójimo?», se responde con toda claridad y sencillez: el que es de mi mismo pueblo y tiene mi misma religión. Mas esta indiscutible dualidad jamás puede degenerar en un dualismo —como puede suceder en el mundo griego y sobre todo en las religiones del entorno de Israel —; al contrario, se unifica más bien mediante la unidad de Dios y la unidad del género humano, de forma que el deber humano trasciende el ámbito de la comunidad de hermanos, como por otro lado muestra concretamente el derecho de los extranjeros en el Antiguo Testamento[13].

Para comprender, sin embargo, correctamente la relación de coordinación que existe entre ambos ámbitos de la existencia ética, es todavía más importante estudiar a fondo las dualidades del Antiguo Testamento respecto al concepto de hermano. En pasajes claves de la historia de la salvación aparecen pares de hermanos

cuya suerte de elección o de reprobación tiene respectivamente una peculiar vinculación. Son especialmente Caín-Abel [o Seth], Ismael-Isaac y Esaú-Jacob. Parece claro que aquí nos encontramos ante un esquema teológico, puesto que en otro lugar se nos dice expresamente que Abrahán tuvo bastantes hijos además de Isaac e Ismael[14].

Esta teología de los dos hermanos, de la que es posible hablar en este momento, adquiere todo su sentido especialmente en el Nuevo Testamento y en la patrística. Con todo, se ve ya aquí con claridad que los compañeros excluidos de la elección se consideran también «hermanos» en una visión más amplia, y que el «hermano» excluido también es hermano, sobre todo cuando la reprobación y la elección se entrecruzan en un intercambio tan sorprendente como en el caso de Esaú y Jacob, es decir, en la fijación definitiva de la línea de elección. Se plantea, pues, una pregunta que no halla respuesta alguna en el Antiguo Testamento, pero que por eso mismo cobra más importancia por servir como punto de conexión con el Nuevo Testamento.

## *3. La evolución del concepto hermano en el helenismo*

Tras estas reflexiones sobre el concepto de fraternidad en el Antiguo Testamento, regresemos al ámbito griego. El desmoronamiento de la *polis* y de su religión a partir de la época macedónica llevó necesariamente a nuevas ideas de comunidad y sobre todo a las de impronta religiosa. A este respecto, el influjo de Oriente fue extraordinariamente importante. En los cultos sirios de Baal los miembros de distintas familias y grupos sociales que estaban unidos entre sí por la sangre y la creencia en un mismo dios protector, se consideraban hijos de este mismo dios y hermanos entre sí[15]. Por su admisión a la ceremonia de iniciación, el extranjero podía participar también en esta hermandad[16]. Encontramos algo parecido en cultos tan estrechamente emparentados como los cultos sirios de Júpiter, el culto de la *Magna Mater* o en las comunidades judías sincretistas de Crimea; estas últimas se consideraban

hermanas a partir de un «Dios supremo» común[17]. Pero el nombre de hermano se utilizó sobre todo en la comunidad de Mitra, cuyo sumo jerarca llevaba el nombre de *padre* o de *pater patrum,* mientras que sus miembros eran entre sí hermanos[18]. Una evolución similar acontece también en el judaísmo tardío, cuando se desgajaron de la gran comunidad algunas hermandades específicas.

Sabemos por Josefo que los esenios se consideraban hermanos[19] y que los miembros de la secta de Qumran —tal vez identificados con ellos— se denominaban de la misma manera; sabemos también que en esta secta se usa la palabra «hermana», pero que sin embargo no es tan frecuente[20]. Por lo demás, en la Iglesia cristiana se ha repetido a su vez el proceso de formación de comunidades de hermanos estrechamente unidas, ejemplo de ello son la unidad bohemia y morava de hermanos o guardianes del Señor[21]. Que de esta hermandad surge de nuevo un doble *ethos* se ve ya en primer lugar por el origen de dichas asociaciones, que deben su existencia justamente al deseo de encontrar un círculo íntimo de comunidad humana y religiosa, después de que tanto la comunidad política como la originaria «Gran Iglesia» se han hecho inabarcables y demasiado grandes. Lo que al principio podía parecer sencillamente el resultado de una elección propia, en las asociaciones mistéricas adquirirá rango óptico mediante la idea del nuevo nacimiento. En consecuencia, la nueva hermandad ganará en importancia y el aislamiento del exterior será cada vez mayor. El muro de protección y la disciplina del arcano separará clara y tajantemente a los iniciados de los no iniciados. El caso más extremo de desarrollo de este doble *ethos* fue el proceso contra las bacanales del año 186 a. C. en Roma, en el que una asociación mistérica fue perseguida por el Estado como una organización criminal: el *ethos* interno de dicha asociación revestía para el orden social externo la forma de conducta criminal[22]. Es bien sabido que el Estado romano persiguió al cristianismo naciente por las mismas razones, es decir, por ser una asociación secreta, cuyo *ethos* místico les parecía delictivo a los que no eran sus miembros.

Simultáneamente a la formación de una nueva hermandad especial muy delimitada se produce una evolución justo en sentido contrario. A la unificación política del mundo le corresponde el cosmopolitismo estoico, que descubre la unidad del mundo y del hombre. Para Epicteto todos los hombres son hermanos porque todos descienden de Dios por igual[23]. Las ideas de la Stoa, de Séneca, Musonio y Marco Aurelio van en la misma dirección[24]. A todos los hombres les corresponde, pues, el mismo y único *ethos* fundamental de la fraternidad. En la mística de Hermes esta idea de la paternidad común de Dios y de la hermandad de sus hijos, los hombres, adquiere por su parte y de forma inmediata una configuración religiosa. Los que no son miembros son sin embargo «hermanos sin ellos saberlo»; además, el que es iluminado los hace presentes ante el Padre. Su oración es: «Llénname de tu fuerza para que con esta gracia ilumine a los de mi estirpe que viven en la ignorancia, a mis hermanos, tus hijos»[25].

## *4. El concepto hermano para la Ilustración y el marxismo*

Con esta idea de una sola fraternidad universal se encuentra estrecha y objetivamente relacionada la reflexión elaborada por la Ilustración europea; más aún, se puede afirmar que sólo en ella alcanzaron las ideas aquí expuestas su total radicalización y su gran influencia exterior. *Liberté, égalité, fraternité* son las palabras que la Revolución francesa graba en sus estandartes, convirtiendo a la igualdad y fraternidad en derechos de todos los hombres en un programa político y revolucionario.

Que esta fraternidad proviene de la paternidad común de Dios es una idea arraigada en la Ilustración. A cierta presunción arcana suena lo que canta Schiller en su *Himno a la alegría:* «Hermanos, por encima del cielo estrellado tiene que habitar un padre querido» («Brüder, über'm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen»); no cabe ninguna duda, pues, de que tal deseo presupone la confraternidad de todos los hombres. Por consiguiente, la hermandad de todos se concibe esencialmente desde abajo, desde

la igualdad de origen y naturaleza de todos los seres humanos. Esto significa recurrir a la historia de la naturaleza previa del hombre[26]. Por tanto, su contenido es el siguiente: Las diferencias entre los hombres se deben a una disposición positiva, es decir, a una arbitrariedad histórica. La diferenciación entre los hombres, como dice Kant, es algo puramente «estatutario», porque antes y por encima de ella está la igualdad natural de todos. La recuperación y el respeto permanente de la igualdad conforme a la naturaleza, de la hermandad originaria de *todos* los hombres, es el objetivo de la Revolución francesa. De lo que se trata, pues, es de librar a la naturaleza de todos los añadidos de la historia. Con todo, la Ilustración nunca se planteó la cuestión de si la naturaleza se encuentra sin más y unilateralmente por encima de la historia.

Como se ve, la problemática de la ampliación del concepto de hermano se ha resuelto aquí de una forma muy radical: La fraternidad ya no genera dos ámbitos distintos de conducta ética, sino que en su nombre desaparecen todas las barreras y se lleva a cabo la unificación del *ethos,* que obliga exactamente igual a todos los hombres. En esta decidida superación de fronteras sub-yace indudablemente algo muy importante, pero que ha sido adquirido a un alto precio: La fraternidad demasiado amplia es irreal y carece de sentido. A la ingenuidad fantasiosa de las palabras de Schiller: «Abrazaos, millones» («Seid umschlungen Millionen») se ha hecho ya referencia en muchas ocasiones. Nadie puede tomarse en serio una fraternidad que pretende abarcar a todos por igual. Este conocimiento supone una importante profundización de nuestro actual planteamiento del problema, pues formula la pregunta: ¿Acaso el *ethos,* para que se pueda realizar, tiene que mostrar alguna forma de duplicidad?, ¿acaso requiere básicamente una lucha interior para poder así y sólo así realizar la totalidad? Por lo demás, es preciso recordar a este respecto que el programa de la Ilustración, precisamente a partir de su realización en la Revolución francesa, fue desmentido decididamente porque supo distinguir demasiado drástica y sanguinariamente entre el círculo interior fraterno de los revolucionarios y la lucha externa contra los no revolucionarios, cosa que también el liberalismo, como herencia de

la ideología ilustrada, supo establecer en la masonería al instaurar un círculo fraternal interno y jerarquizado.

A partir de la Ilustración, el camino lleva directamente al concepto marxista de fraternidad. Que aquí se prefiera la palabra «camarada» a «hermano» es absolutamente secundario para nuestra cuestión. De todos modos se perciben bien en este tema las diferencias que se fueron dando en el marxismo con relación a la ideología de la Ilustración. Así, desaparece definitivamente la idea de la paternidad común de Dios; pero también la idea de la humanidad común perderá relevancia ante la decisión, en parte fatalista, en parte libre, a favor de la sociedad socialista.

Ahora bien, lo que el socialismo asume especialmente en este tema y en contra del pensamiento ilustrado, es el retorno decidido a la distinción de dos ámbitos éticos, que fue llevada por él a cabo con un radicalismo sin pa rangón en la historia. ¡Abajo la hermandad uniforme de todos los hombres! La humanidad se halla dividida más bien en dos grupos radicalmente antitéticos: capital y proletariado. Entre ellos existe una dialéctica hostil que constituye el ser de la historia. El destino y, en cierto modo, también la propia decisión sitúan a los hombres —como ya hemos dicho anteriormente— en una de las dos partes en que está dividida la humanidad. Pero, sea cual fuere la parte a la que se pertenece, es preciso aceptar esta bipartición como algo dado. Ella le proporciona la ley de su obrar humano. No puede tratar a todos los hombres como hermanos, sino a unos como amigos y a otros como enemigos. Si se ama a unos, hay que luchar necesariamente junto a ellos contra los demás. Por otro lado, el marxismo supone de antemano una división del mundo, que Marx interpreta en el sentido de una división social y que sólo tras la Revolución rusa y la política de dominación mundial se convierte en una división política de dos bloques de estados contrapuestos. Esto tiene muy poco que ver con la concepción originaria de Marx, pero es una consecuencia muy lógica de ella. La hermandad con unos incluye, pues, la enemistad con otros.

De todos modos, para el marxismo queda aún algo que decir más allá de este dualismo, ya que la lucha actual de la humanidad dividida en dos bloques está basada en la esperanza de su reunificación escatológica en el estado de la sociedad sin clases. Dicha reunificación, sin embargo, acontece aquí en la historia, estado definitivo y permanente de la humanidad. De esta forma es posible llegar junto con los ilustrados a una concepción común: la división de la humanidad es también para el marxismo un dato histórico, a saber, la separación de la historia respecto de la naturaleza, la autoalienación del hombre. Con todo, la concepción que el marxismo tiene de esta autoalienación es mucho más elaborada que la concepción que de ella posee la Ilustración. El marxismo cree ante todo que la superación de esta alienación histórica, el retorno a la pura naturaleza, no hay que buscarlo en una exaltación en demasía indeterminada de toda fraternidad, sino en la disciplina estricta de una lucha dura que conducirá hacia la meta. Esta meta es también aquí la fraternidad única e indiferenciada de todos los hombres. Pero el camino es la fraternidad limitada del partido socialista, la confesión de una humanidad dividida en dos[27].

Con lo anterior hemos expuesto las concepciones no cristianas más importantes de la idea de fraternidad, al menos en sus líneas principales. Es evidente que todas y cada una de ellas tienen alguna relación con el cristianismo. Todavía más, algunas incluso han sido confundidas con el cristianismo o se han considerado el verdadero cristianismo. Figuras tan contrapuestas como el *ethos* común de fraternidad de la Ilustración por un lado y el ser misterioso por otro fueron incluidas dentro del cristianismo. La confusión del amor fraterno ilimitado de la Ilustración con el amor al prójimo cristiano y universal en ciertas realizaciones está más extendida que lo que se está dispuesto a admitir. Por otro lado, las investigaciones de Odo Casel en el siglo XX vuelven a dar motivo para alinear al cristianismo, desde la perspectiva de la fenomenología de la religión, en el *eidos* del misterio del culto, es decir, en el tipo religioso de la asociación mistérica[28]. Que la correcta sea una u otra, o incluso ninguna, es absolutamente clave para fijar el

concepto cristiano de hermano. Y viceversa, se advierte también con claridad que la elaboración del concepto cristiano de hermano no es una cuestión marginal e intrascendente, sino que puede prestar un gran servicio a la hora de formular correctamente el tipo de religión que es el cristianismo.

## 2. El concepto «hermano» en el cristianismo primitivo

### *1. «Hermano» en las palabras de Jesús*

Antes de intentar una definición global objetiva y dogmática del concepto cristiano de fraternidad, parece necesario exponer previa y escuetamente los datos históricos del Nuevo Testamento y de la patrística. Ellos serán quienes proporcionen los materiales para definir objetivamente el concepto cristiano de hermano.

Cuando se intenta examinar a este respecto el Nuevo Testamento, lo primero que se advierte es que, al menos terminológicamente, no se encuentra desde el principio un concepto constante y uniforme de hermano. Lo que se constata en los primeros textos es la asunción de la terminología judía[29]. Pero a la vez empieza a aparecer, aunque con titubeos y un poco trabajosamente, un uso cristiano autónomo, que en los textos más recientes del libro sagrado —en Juan— ya se presenta como un dato natural[30]. Nos hallamos aquí con el problema del lenguaje peculiar del cristianismo primitivo —tema planteado sobre todo por filólogos holandeses[31]—, a través del cual resulta posible acceder en concreto al concepto de hermano, que muy poco a poco consigue una peculiaridad específica cristiana significativa, y que en la patrística se desarrolla aún más, pero que luego vuelve a difuminarse con relativa rapidez. La razón de que este proceso lingüístico suscite tanto interés está en que en él se capta y observa algo que se encuentra escondido o que siempre es dificil de aprehender, a saber, el proceso del desarrollo progresivo de la comunidad cristiana —la evolución y consolidación del cristianismo primitivo— hasta convertirse en una Iglesia autónoma.

Comencemos por el concepto de hermano que tiene Jesús. Schelkle distingue básicamente en sus palabras tres acepciones distintas para el término *hermano*[32] . Un primer grupo de textos asume pura y llanamente el uso judío del Antiguo Testamento. En ellos, hermano significa sencillamente el compañero *judío* de religión. Todo lo que dice Jesús en este sentido se encuentra en el Evangelio de Mateo: «Habéis oído que se dijo a nuestros antepasados: No matarás; y el que mate será llevado a juicio. Pero yo os digo que todo el que se enfade con su hermano será llevado a juicio; el que lo llame estúpido será llevado a juicio ante el sanedrín, y el que lo llame impío será condenado al fuego eterno» (Mt 5, 21s). «Así pues, si en el momento de llevar tu ofrenda ante el altar, recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5, 23s). «¿Cómo es que ves la mota en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga que hay en el tuyo?» (Mt 7, 3; cf. 7, 4.5). «Por eso, si tu hermano te ofende, ve y repréndelo a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo uno o dos, para que cualquier asunto se resuelva en presencia de dos o tres testigos. Si nos les hace caso, díselo a la comunidad; y si tampoco hace caso a la comunidad, considéralo como un pagano o un publicano» (Mt 18, 15-17; cf. verso 21: «cuántas veces hay que perdonar», y el verso 35: «el Padre celestial os perdonará si os perdonáis de corazón unos a otros»).

Con todo, al menos para el texto fundamental de Mt 18, 15, hay que admitir un fuerte influjo del lenguaje de la comunidad en su formulación[33], y probablemente sucede lo mismo con los otros textos[34]. Ellos no manifiestan de primera mano la terminología de Jesús, sino la de la comunidad judeocristiana y, por tanto, un estado ya relativamente consolidado de un uso específico cristiano. Sin embargo, la palabra «hermano» en este contexto puede retrotraerse ciertamente al mismo Jesús, como parece admitir la comparación entre Mt 18, 15ss y Lc 17, 3. En este caso es posible que la comunidad ya constituida del Evangelio de Mateo, en virtud de su nueva situación, haya elaborado a su manera en cierto sentido lo que se dijo inmediata y originariamente —la nueva fraternidad

común cristiana en lugar de la fraternidad nacional de la vieja religión judía—. Este cambio resultó posible gracias a la analogía existente entre ambas comunidades; vinculada a Jesús se había formado una nueva comunidad religiosa, estructuralmente similar a la vieja comunidad religiosa judía. Sea como fuere, lo que en este primer grupo de textos escuchamos de boca de Jesús todavía no es su nuevo y específico mensaje fraternal, tan característico de él, sino o bien el lenguaje de una comunidad cristiana ya definitivamente configurada, o bien algunas palabras de Jesús en las que se limita a utilizar el lenguaje de su entorno judío.

Existe un segundo grupo de textos formados por palabras de Jesús en las que el Señor no asume el uso judío habitual, sino el concepto especial de hermano utilizado por los rabinos, a quienes les gustaba llamar «hermanos» a sus discípulos. Schelkle sitúa entre ellas la frase tan conocida que Jesús dijo a Pedro en la última cena: «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para zarandearos como al trigo. Pero yo he rogado por ti, para que tu fe no decaiga; y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (Lc 22, 31s)[35]. A este grupo pertenecen también dos frases de Jesús resucitado. La primera es de Mateo y se dirige a las mujeres con las que primero se encuentra el Resucitado, a las que se les da el siguiente encargo:

«No temáis, id a decir a mis hermanos que vayan a Galilea, allí me verán» (Mt 28, 10). La segunda, que se encuentra en Juan, contiene ya perspectivas teológicas muy profundas y trasciende con mucho el ámbito rabínico. Recoge el mensaje a Magdalena: «No me retengas más, porque todavía no he subido a mi Padre; anda, vete y diles a mis hermanos que voy a mi Padre, que es vuestro Padre; a mi Dios, que es vuestro Dios» (Jn 20, 17b). En estos textos, la hermandad de los discípulos entre sí y con Jesús está estrechamente vinculada con la paternidad de Dios, y tiene una profundidad muy distinta de la que comporta la simple relación maestro-discípulo, que es la que refleja el concepto rabínico de hermano. Con toda razón, Schelkle cuenta *formalmente* entre ellas también la extraordinaria afirmación de Jesús en Mt 23, 8, que ilumina nuestras reflexiones como lema:

«Vosotros no os dejéis llamar maestro, porque uno es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos»[36]. Así tomada, esta frase resulta *realmente* incomprensible, ya que manifiesta la superación de lo rabínico en favor de la revolución cristiana, es decir, la minimización de todas las diferencias intramundanas ante el encuentro con el único que es verdaderamente grande, con el único verdaderamente diferente: Cristo. En el contenido de esta frase, que formalmente hay que asignar al uso rabínico, se refleja ya el nuevo concepto cristiano de hermano. Habría que preguntarse incluso si todos los textos de este segundo grupo no suponen ya un avance importante en lo específico cristiano. Digamos una vez más que, desde una perspectiva formal, estamos ante un uso rabínico cuando el maestro («rabbi») llama a sus discípulos «hermanos». Pero para medir el alcance que este hecho tendría necesariamente en el futuro, es importante evaluar la autoconciencia de este maestro y la conciencia que tenía de la importancia de sus discípulos. Y precisamente en este punto los evangelios no dejan lugar a dudas: Cuando Jesús fijó en doce el número del estrecho círculo de los suyos, escogió un número simbólico cuya importancia era evidente para todos los lectores de la Sagrada Escritura. Con ello estableció un paralelismo entre él y Jacob con sus doce hijos, que eran los doce padres originarios de Israel, el pueblo elegido, dando así a entender que con esa decisión daba inicio a un nuevo y verdadero «Israel». Los doce, que al principio aún no se llamaban «apóstoles», sino solamente ot Mbexa, se reconocen por su número como los padres originarios espiritualmente de un pueblo de Dios nuevo y pneumático[37].

Cuando Jesús llama «hermanos» a sus discípulos, tiene en mente algo distinto a cuando hace esto mismo un rabí con sus seguidores. No en vano, se trata de una decisión que tiene que ver con el futuro. Y es que en estos doce habla al nuevo pueblo de Dios, que se prefigura en ellos como un pueblo de hermanos, como una nueva gran hermandad. Así, para Jesús los doce no corresponden a un círculo rabínico de discípulos (del mismo modo que Jesús no se considera un rabí), sino que corresponden al pueblo de Israel y lo reproducen a un nivel más alto. Pero también reproducen la nueva

hermandad de Israel a su nivel superior, hermandad a la que nos hemos referido al comienzo de estas reflexiones.

La alusión al trasfondo objetivo del uso rabínico de Jesús nos ha alejado de lo puramente lingüístico. A continuación se abordará el tercer grupo de textos en los que Jesús emplea la palabra hermano. Se trata en este caso de un uso típicamente cristiano. Schelkle remite sobre todo a Mc 3, 31-35. Alguien comenta al Señor que su madre y sus hermanos han venido a verle y él pregunta: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?». Y mirando a los que estaban sentados a su alrededor, dice: «Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre». El parentesco por la sangre es sustituido aquí por el parentesco espiritual, que lo supera en rango. Para Jesús son hermanos los que están unidos a él por la aceptación de la voluntad del Padre. La sumisión común a la voluntad de Dios crea ese profundísimo parentesco de que aquí se trata[38]. La diferencia con la ideología de la Ilustración y también con la fraternidad común de la Stoa salta a la vista. La hermandad no se concibe, instintivamente, como un fenómeno nacido de la propia naturaleza, sino como fruto de una decisión espiritual, de responder afirmativamente a la voluntad de Dios.

Más influido por la terminología es el segundo texto al que remite Schelkle[39] en este contexto. Se trata de Mc 10, 29s, donde Jesús promete en el tiempo presente el ciento por uno —aunque con persecuciones— a los que hayan dejado casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras por él y por anunciar la buena noticia. Puede darse por seguro que la nueva y más grande hermandad prometida en primer lugar al misionero, se refiere a los miembros de las comunidades que le son fieles, es decir, a los que compartan con él la misma fe. Se trata en realidad de la idea subrayada por el texto anterior, aunque más oscurecida a causa del influjo ideológico de una comunidad cristiana ya existente. La consecuencia es que la comunidad de voluntad con el Padre se representa ya de una forma más concreta, justamente como aceptación de la fe cristiana.

En la extraordinaria parábola del juicio final (Mt 25, 31-46) encontramos una comprensión totalmente diferente del concepto cristiano de hermano. La diferencia es tan enorme que casi resulta imposible agrupar este texto con alguno de los anteriores[40]. El juez del mundo dice a los que están ante su tribunal que las obras de misericordia que se han hecho o dejado de hacer con los necesitados, a él mismo se le han hecho o negado. Y a estos necesitados los denomina sus «hermanos más pequeños» (Mt 25, 40). No hay nada que indique que sólo se alude aquí a los creyentes, a los seguidores del mensaje de Jesús, como sucede en otro texto similar[41], sino que se alude claramente a todos los necesitados sin excepción[42]. Pero, por otro lado, no parece lícito concluir de la expresión «hermanos más pequeños» que el juez del mundo llame hermanos a todos los hombres y, entre ellos, a todos los necesitados. Existe toda una serie de textos que muestra más bien que Cristo se ve representado de un modo absolutamente general en los pobres y en los pequeños, que hacen presente al maestro[43] (al margen de su calidad ética, sólo por su insignificancia y la llamada al amor de los demás que en ellos subyace). En vez de hablar de los hermanos más pequeños, sería más correcto traducir: mis hermanos (es decir) los más pequeños. Los Ikáxio-roi en cuanto tales son los hermanos del Señor, que se ha hecho el más pequeño de los hombres[44]. Por consiguiente, la hermandad con Cristo no se cimienta aquí, como antes, en la comunidad de convicción y elegida por libre decisión, sino en la pobreza y en la necesidad común.

La enorme importancia de este texto radica en que expresa una universalidad que hasta ahora ni siquiera se había sospechado. Si la comunidad de los discípulos crea un nuevo Israel y por tanto una nueva comunidad de hermanos, se puede ya empezar a sospechar que aquí cabe reproducir también hacia fuera la fraternidad encerrada en sí misma de Israel. La pregunta «¿quién es mi prójimo?» hallaría pues una respuesta de contenido nuevo, pero estructuralmente similar a la antigua. Ahora, el prójimo no será ya el connacional o el compañero de fe en una religión esencialmente nacional, sino el compañero en la fe apolítica y espiritual en Cristo.

Quien ha leído la parábola del juicio de Mt 25 sabe muy bien el porqué de la respuesta de Jesús en la parábola del samaritano (Lc 10, 30-37). Prójimo es el necesitado que primero me sale al encuentro, pues por el mero hecho de ser necesitado es hermano del Maestro, que se me hace presente en el hombre más insignificante.

Surge entonces la pregunta siguiente: ¿Acaso no es en Mt 25, 31-46 y Lc 10, 30-37, textos que espontáneamente nos parecen emblemáticos, donde se nos ofrece la hermandad sin límites de la Ilustración —al menos en sus realizaciones más puras como en el *Nathan* de Lessing—? Es evidente que aquí acontece una superación definitiva de las fronteras que sólo en el estoicismo y en la Ilustración encuentra un parangón tan radical. Sin embargo, en el Evangelio se halla un vínculo cristológico de la idea de hermandad que crea una atmósfera completamente diferente respecto a la ideología de la Ilustración. Pero, aunque se prescinda de él, permanecen ahí los demás textos a los que nos hemos referido anteriormente y que contraponen al concepto abierto de hermandad que acabamos de analizar otro más o menos cerrado.

Así pues, los textos sobre la hermandad salidos de la boca de Jesús nos plantean claramente una cuestión. De un lado es evidente que, por encima de todas las fronteras, todos los que precisan ayuda son hermanos de Jesús justamente porque precisan ayuda; de otro, es manifiesto que la futura comunidad de creyentes en cuanto tal formará una hermandad nueva separada de los no creyentes. Surge, pues, una pretensión limitada junto a otra universal. Y sigue por tanto abierto el interrogante de cuál es la relación entre ambas.

## *2. La evolución del concepto «hermano» en el Nuevo Testamento y especialmente en Pablo*

Al abordar en este momento la evolución del concepto de hermano en la comunidad fundada por Jesús, con lo primero que nos volvemos a encontrar es con la asunción de la fórmula nacional religiosa judía. En sus predicaciones, Pedro y Esteban se dirigen a

los judíos como etvlQe; ábckcpoí (Hch 2, 29.37; 7, 2). Pablo es llamado así por los judíos (Hch 13, 15) y él los denomina también del mismo modo (Hch 13, 16; 22, 1; 28, 17; cf. el interesante texto de Rom 9, 3, donde el cambio es ya evidente). Junto a esto, los Hechos de los apóstoles, de donde entresacamos estos textos, ya hablan con naturalidad de cómo los cristianos se denominan entre sí hermanos, pues el mismo redactor utiliza dicha palabra (cf. Hch 14, 2; 28, 15)[45]. Schelkle atribuye también al uso judío los siguientes textos de la Carta de Santiago que emplean la palabra á.58),,cpó (Sant 1, 9; 2, 15; 4, 11)[46]. Digamos, además, que la palabra «hermano» se aplica sin duda alguna al compañero cristiano, pero señalemos también que, en realidad, la comunidad de Santiago tomó íntegramente este uso de la Iglesia madre judía, y que esta comunidad no había dado claramente ningún paso para desengancharse por completo del judaísmo. Falta necesariamente, además, una acuñación marcadamente cristiana del concepto hermano.

Tal acuñación cristiana es obra de Pablo. Por otra parte, se trataba para él de algo lógico, si se considera la autoafirmación del cristianismo frente al judaísmo por la que luchó apasionadamente durante toda su vida. Todavía más, la nueva especificación del concepto de hermano es, en definitiva, un fenómeno lingüístico concomitante y necesario de la lucha por lo «peculiar cristiano» concreto e histórico. Para Pablo, «hermano» es la denominación obvia del compañero *cristiano* en la fe, que encontramos en muchos pasajes[47]; la voz VE-ubábEkcpog (falso hermano) es asimismo una nueva acuñación paulina en la que refleja las tristes experiencias de su labor misionera y señala los límites de la fraternidad cristiana[48].

Resulta inútil buscar en Pablo una teoría detallada de la fraternidad cristiana, aunque se dispone de interesantes ideas para ello. A este respecto es clave sobre todo Rom 8, 14-17.29. «Los que se dejan guiar por el espíritu de Dios, esos son hijos de Dios. Pues bien, vosotros no habéis recibido un Espíritu que os haga esclavos, de nuevo bajo el temor, sino que habéis recibido un Espíritu que os

hace hijos adoptivos y os permite clamar 'Abba', es decir, 'Padre'. Ese mismo Espíritu se une al nuestro para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo...». «Porque a los que conoció de antemano, los destinó también desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos». Emparentada con este texto se encuentra una afirmación de la Carta a los hebreos: «Porque, santificador y santificados, todos proceden de uno mismo. Por eso Jesús no se avergüenza de llamarlos hermanos» (Heb 2, 11). Con estos elementos se construye la estructura teológica del concepto cristiano de hermano. Si la hermandad de Israel descansa en la paternidad peculiar de Dios que tiene lugar en el acontecimiento de la elección, ahora, en el cristianismo, se profundiza el concepto de paternidad desde una perspectiva trinitaria: la paternidad de Dios se refiere en primer lugar «al» Hijo, a Cristo, y por él a nosotros, porque su Espíritu está en nosotros y el Padre habla en nosotros[49]. Por consiguiente, la paternidad de Dios es una paternidad mediada por Cristo. Dios es, en primer lugar, Padre de Cristo, pero nosotros somos «en Cristo» por el Espíritu Santo[50]. Vemos aquí cómo la idea judía de Dios se utiliza y refuerza. La paternidad, y con ella la fraternidad, adquiere un peso y una relevancia mucho más plenos, hasta superar el acto *voluntario* de la elección buscando la mutua unión «según el ser».

Junto a la idea de Dios Padre, auténtica dovela clave del concepto de hermano, constatamos en el pensamiento judío la doctrina de Adán-Noé-Abrahán como su fundamento más profundo. Dicha doctrina es interpretada cristianamente por Pablo, lo que no podía dejar de tener consecuencias para el concepto de hermano. En lugar de la mera doctrina de Adán en el Génesis (que, por lo demás, incluso en su transformación gnóstica siguió siendo doctrina sobre un único Adán), en 1 Cor 15 y en Rom 5 expone Pablo sus doble doctrina sobreAdán. Por su resurrección tras la muerte del primer Adán, Cristo se convirtió en un nuevo y segundo Adán, en padre primogénito de otra humanidad mejor. Por tanto, a partir de Cristo, con la nueva humanidad surge también una nueva fraternidad

humana que supera y sustituye a la otra. Pues la vieja fraternidad en Adán es para Pablo —que la contempla desde Cristo, el nuevo Adán — solamente una comunidad en el mal y, por consiguiente, nada por lo que valga la pena esforzarse. Sólo la nueva fraternidad, que tiende a ser universal, constituye una auténtica unidad salvadora.

Es, pues, evidente que la doble doctrina sobre Adán constituyen realmente una decidida crítica del concepto ilustrado de humanidad, al que sólo otorga vigencia la segunda humanidad, es decir, la humanidad del «último Adán» (1 Cor 15, 45), Cristo. Su humanidad no *es* universal, pero debe y quiere serlo[51]. En general, los hombres todavía no *son* hermanos en Cristo, pero deben y pueden serlo. Así pues, mientras la doble doctrina sobre Adán, a pesar de su tendencia universalista, conducen en concreto a una cierta limitación de la hermandad fáctica (que a partir de aquí jamás se puede entender como hermandad cerrada sino exclusivamente como hermandad abierta), en la nueva concepción de la doctrina de Abrahán parece que pesa más la supresión de límites. Esta doctrina había expresado hasta ahora la peculiaridad excluyente de Israel, pero justamente Pablo la hace saltar por los aires cuando declara como verdaderos hijos de Abrahán, superando el privilegio nacional, a los que tienen el espíritu de fe de Abrahán, es decir, a los que están en Cristo Jesús[52]. Es evidente que tampoco aquí se ha debilitado la supresión de barreras, pero en lugar de las fronteras nacionales se levantan aquí las fronteras espirituales entre fe e increencia.

Es importante observar que ni Pablo ni ningún otro autor neotestamentario funda la fraternidad cristiana en el nuevo nacimiento, en contraste con lo que pensaban las religiones mistéricas. Esta es ciertamente una perspectiva posible en la configuración global de la forma de pensar del Nuevo Testamento, que luego encontraremos también en los Padres, pero que el Nuevo Testamento en cuanto tal no formula. Puede considerarse una casualidad, mas el juicio que tiene el Nuevo Testamento sobre el modelo de religión no es irrelevante. Esto significa, por tanto, que ni Pablo ni ninguna otra tradición neotestamentaria comprendió la

comunidad cristiana naciente en analogía con una asociación mistérica. Ella no se entiende a sí misma en analogía con las asociaciones mistéricas más o menos privadas, sino en analogía con el pueblo de Israel y con la humanidad. Pretende ser el verdadero Israel y el germen de la nueva humanidad[53]. A partir de esta pretensión es desde donde hay que entender su nueva fraternidad.

Con lo que hemos dicho hasta ahora queda ya claro que el viejo problema de la idea de fraternidad, a saber, el de los dos ámbitos de la conducta ética, se plantea de nuevo a partir de Pablo. Como ya hemos visto, a pesar de la supresión de barreras y del universalismo, el concepto de fraternidad no se generaliza por completo. Todos los hombres *pueden* ser cristianos, pero sólo es hermano el que realmente lo *es.* La repercusión de esta situación se observa en la terminología ética del Apóstol. La actitud de Cryáni (amor) ha de ser para con todos los hombres, pero la cpikabe7.,ep1a (amor de fraternidad) sólo para con el hermano, para con el cristiano que es como uno[54]. El uso de este concepto por encima del parentesco de sangre parece ser, por lo demás, una nueva acepción cristiana de esta palabra[55]. Pero ella muestra ahora con suma claridad que los compañeros cristianos de fe forman juntos algo así como una círculo íntimo en el *ethos,* que están (o deben estar) unidos por un espíritu de amor fraterno que incluso supera al amor universal. Esta concepción se expresa claramente en una serie de textos, especialmente en Gal 6, 10: «Por tanto, siempre que tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, especialmente a los hermanos en la fe»[56]. Estrechamente relacionado con este texto está el siguiente de la primera Carta de Pedro (2, 17): «Mostrad aprecio a todos, amad a los hermanos»[57].

La fraternidad de los cristianos, que surge primero como superación de la fraternidad judía, fija cada vez más claramente sus fronteras en el transcurso de la consolidación gradual de la joven Iglesia. La consecuencia de todo esto es que se produce un amplio desmoronamiento de todas las barreras de separación en la propia fraternidad. Ciertamente no se supera el orden social vigente, pero

la Carta a Filemón (y de forma similar la primera Carta a Timoteo) nos muestra cómo va perdiendo importancia dentro de la hermandad cristiana. El señor que es cristiano ha de reconocer en los esclavos a sus hermanos (Film 16) y a los esclavos cristianos se les advierte que no deben despreciar a sus señores cristianos porque son hermanos suyos (cf. 1 Tim 6, 2).

Si se compara este texto con otros parecidos de Epicteto[58], se ve con toda claridad la ventaja de la hermandad limitada frente a la idea de humanidad universal, pues mientras la primera crea un vínculo real, la segunda se queda en un ideal vacío.

En los escritos de Juan, el proceso que hemos descrito se concluye claramente con una consolidación progresiva del concepto cristiano de hermano. La voz «hermano» no sólo se limita a los compañeros cristianos de fe. Lo que sobre todo llama la atención es que Juan siempre pide solamente el amor fraternal, el amor de los cristianos entre sí, pero nunca habla del amor a los hombres en general[59]. Las comunidades, que por fin ahora se distinguen de todos los grupos anteriores tienden manifiestamente hacia un cierto exclusivismo. Ello lo expresa claramente 3 Jn 5-8: «Mi querido amigo, te portas como creyente en todo lo que haces con tus hermanos, y eso que son forasteros. Ellos han dado testimonio de tu amor ante la comunidad. Harás bien en proveerlos para su viaje de una manera digna de Dios, pues se han puesto de camino sólo por su nombre, sin recibir nada de los creyentes. Tenemos la obligación de ayudar a hombres como ellos, para hacernos colaboradores de la verdad». A cada una de las comunidades de hermanos se les recuerda aquí su confraternidad mutua[60] y se les pone en guardia ante su mutua exclusión. Sin embargo, se acepta su exclusión respecto de los paganos, pues a ellos tampoco se les priva de un cierto derecho histórico. Cada vez se advierte en mayor medida que existe aquí un peligro que amenaza al concepto cristiano de hermano. Dicho concepto ha superado ciertamente el estadio crítico de la indeterminación, pero por ello mismo corre el riesgo de cristalizarse y de perder esa apertura que justamente le corresponde y le viene exigida por el mensaje de Jesús.

## 3. El concepto de hermano en la patrística

Hasta el siglo III el nombre de hermano es frecuente y hasta natural en la patrística[61]. La teoría de la fraternidad cristiana se diversifica en múltiples direcciones y se utilizan materiales del entorno pagano que hemos descrito anteriormente. Se afirma ahora que el bautismo es el momento preciso en el que el creyente es hecho hermano. El bautismo, en cuanto nuevo nacimiento, media la «hermandad» cristiana, que es el nombre que a sí misma se da la comunidad[62]. En este nuevo nacimiento la Iglesia es la madre y Dios el padre[63]. El vínculo existente entre hermandad y nuevo nacimiento significa —en primer lugar, quizás inconscientemente— una cierta asimilación a las asociaciones mistéricas, de las que se toma la disciplina del arcano como uno de sus elementos formales más importantes[64]. Esto significa, naturalmente, un aislamiento de la comunidad de hermanos respecto de fuera, a la que contribuyó también, sin duda alguna, la situación de persecución en que se hallaba, mientras que su cohesión interna demandaba una fraternidad viva y real lo más decidida posible. La piedra angular de la fraternidad cristiana, así como el núcleo de la disciplina cristiana del arcano, fue lo que ya el propio Jesús había consagrado como centro de su nuevo pueblo, es decir, la comida fraternal eucarística[65].

Y puesto que la Iglesia perseguida fue y siguió siendo en grado sumo una Iglesia misionera, se produjo paralelamente un movimiento universal de apertura hacia fuera del concepto de hermandad cristiana. Ignacio de Antioquía resalta con vigor la fraternidad hacia los perseguidores: Al imitar al Señor perseguido e inocente, los cristianos deben mostrar fraternidad hacia sus opresores por ser bondadosos[66]. Tertuliano distingue también las dos clases de fraternidad: una descansa en la comunidad de origen y comprende a todos los hombres; la otra es fruto del conocimiento común de Dios y del común espíritu de santidad recibido[67]. En la idea de una hermandad universal puede haber influido en Tertuliano el pensamiento estoico[68].

Sin embargo, después del siglo III se usa cada vez menos la palabra «hermano» entre los cristianos para dirigirse unos a otros. De cara a comprender la evolución interna de la Iglesia es realmente aleccionador contemplar el doble uso de la palabra. El primero lo encontramos en Cipriano, que ya no utiliza el término «hermano» para dirigirse a los cristianos en general, sino que lo aplica únicamente a los obispos y a los clérigos[69]. Por tanto, lo que con tal cosa se expresa no es ya la antigua hermandad de los creyentes, sino más bien el conocido motivo mundano de la hermandad de los príncipes entre sí[70], que posteriormente se haría más perceptible en la gradación de los distintos títulos de obispos, presbíteros y laicos[71]. La otra utilización del concepto hermano conduce a la vida ascética. En las comunidades monásticas es donde pervive ahora el concepto de hermano y hermana, mientras desaparece en la Iglesia universal[72]. Aparece, pues, una limitación del concepto de hermano a la jerarquía y a los ascetas, a quienes ahora se retrotrae propiamente la vida eclesial. Todo el mundo sabe que esta situación estuvo vigente casi hasta nuestros días, con la serie de consecuencias negativas que trajo consigo.

El análisis histórico ha conducido, pues, por sí mismo al punto en el que es preciso comenzar a reflexionar sobre la significación y las posibilidades actuales que el concepto de hermano tiene.

## Reflexiones teológicas

Después de analizar los datos que nos ha ofrecido la historia, nos ocuparemos en los próximos capítulos de los contenidos objetivos permanentes que atesora el concepto cristiano de hermano. Dichos contenidos pueden estudiarse subrayando más su vertiente dogmática o bien su vertiente moral.

## 3. La fe como fundamento de la fraternidad cristiana

*Frente a la fraternidad puramente intramundana del marxismo, la fraternidad cristiana hunde sobre todo sus raíces en la paternidad común de Dios. Frente al concepto impersonal de Dios Padre que aparece en la Stoa y de la idea vaga e imprecisa de Padre según la Ilustración, la paternidad de Dios es una paternidad mediada en el Hijo, que incluye la unidad fraterna en ese mismo Hijo.*

*Si se quiere que la fraternidad cristiana en cuanto tal alcance su plenitud, tiene que incluir entonces un conocimiento más profundo de la paternidad de Dios y una mayor vivencia de la unión con Cristo Jesús mediante la gracia.*

*La* paternidad de Dios confiere a la fraternidad cristiana su verdadera solidez. Se trata, además, de comprender clara y distintamente el nuevo conocimiento que nos ha traído la fe cristiana sobre la paternidad de Dios. De un Dios Padre pueden hablar tanto las religiones mitológicas, Platón y la Stoa, como el deísmo ilustrado de la Edad Moderna. Pero se trata de algo muy distinto de lo que afirma la fe cristiana cuando llama a Dios «Padre nuestro». El pensamiento mítico primitivo ve en el cielo la fuerza que genera el mundo y que junto con la tierra produce toda la vida que hay en el universo. En este sentido naturalista, es posible llamar al cielo «padre» del hombre[73]. La filosofía griega espiritualiza este concepto sin eliminar totalmente su base fundamental. Platón ve al padre y al señor en la idea eterna y trascendente del bien, pero su

personalidad es incierta, y no se dice ni una sola palabra de su relación personal con las criaturas[74]. En la Stoa, es evidente el retorno al naturalismo; su doctrina de la paternidad de Dios descansa en una interpretación naturalista y filosófica del antiguo mito del repón yávtog de Zeus y Hera[75]. Por consiguiente, cuando en Epicteto se presenta al hombre como thiog uien T013 1380i3, se trata en definitiva de un enunciado filosófico y natural[76]. No se contrapone en absoluto a un Dios Padre personal, que se preocupa y ama, que se enfada y perdona. Es solamente la cúspide del cosmos, lleno en su mayor parte de fuerzas sublimes. El concepto de un Dios no cósmico y personalista, el único que da verdadero sentido a su ser padre y que a la vez da relevancia a la fraternidad entre sus hijos, se desvela solamente en las palabras de la Biblia y sólo así resulta valioso para los ojos de la fe. La comprensión de la fraternidad del hombre sólo se regala en definitiva al que es capaz de ver en la fe de la paternidad plena de Dios.

En ella se siente concretamente la paternidad de Dios, su personalidad referida al hombre e incluso una espiritualización cada vez más intensa en el lenguaje de la Escritura, que no lleva a un mayor enrarecimiento (peligro de toda espiritualización), sino más bien al contrario, es decir a la concreción, donde la realidad viviente de su paternidad queda definida aún más claramente. Este Dios no es un Dios de los filósofos, sino que es el Dios vivo, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; todavía más, es el Dios de Jesucristo y, por tanto, el Dios que ha asumido nuestra carne y nuestra sangre, nuestra naturaleza en toda su integridad. En Cristo Jesús, Dios no sólo ha hablado a los hombres, sino que se ha convertido definitiva y radicalmente en su interlocutor. Pues en él Dios se ha hecho hombre y en cuanto hombre ha salido finalmente de su ser-totalmente-otro para entrar en diálogo con todos los hombres. El *hombre* Jesús se sitúa como tal en la comunidad lingüística que une básicamente a todos los hombres como seres de un mismo rango. Cualquier persona puede dirigirse al hombre Jesús, pero, al hacerlo, a quien habla en él es a Dios. Se deja de plantear pues la pregunta de cómo el hombre mudable puede hablar a un Dios inmutable y absolutamente otro. En Cristo, Dios ha tomado un trozo de este

tiempo mundano y de la criatura mudable, la ha unido a él y ha abierto así definitivamente la puerta entre él y la criatura. En Cristo, Dios es un Dios mucho más concreto y personal, un Dios al que nos podemos dirigir, un «interlocutor del hombre».

La importancia de todo lo anterior para el esclarecimiento de la idea de paternidad y fraternidad se percibe más claramente cuando se avanza por el itinerario bíblico, verdadero camino para dilucidar ambos conceptos.

Ya hemos dicho anteriormente[77], que el Antiguo Testamento distingue en Dios dos formas de paternidad divina a la que corresponden dos formas de filiación humana, a saber, la filiación de los pueblos, que se deriva de la creación, y la filiación de Israel, que es fruto de la elección. El Antiguo Testamento muestra la preferencia por Israel, entre otras razones, porque le otorga el nombre de «hijo primogénito de Dios» (Ex 4, 22).

Durante la época de los Reyes se produce un importante profundización de la autocomprensión de Israel. El rey se convierte justamente en la personificación de todo Israel; representa, por así decirlo, su «personalidad global». Según las investigaciones de von Pedersen, esta expresión de Max Scheler puede servir para describir el pensamiento israelita[78]. En este sentido, para referirse al rey es posible utilizar la denominación «hijo de Dios»[79]. El rey es hijo de Dios en sentido corporativo, pues representa a Israel, a quien corresponde la filiación peculiar de la que ha sido objeto por Dios mediante la elección.

Al unir la idea del rey con la idea de la esperanza salvífica escatológica cobra un sentido nuevo la idea del Mesías. De esta forma, el título de hijo pasa a designar al rey de los últimos tiempos, es decir, al Mesías, como figura plena del verdadero Israel. La investigación exegética de los últimos decenios ha consolidado cada vez más la impresión de que casi todos los textos sinópticos que describen a Jesús como uíóg tov fteofi no han de entenderse como un enunciado metafísico sobre la filiación intratrinitaria eterna y divina de Jesús, sino que constituyen una recuperación del título de

Mesías, y le describen como recapitulación del verdadero Israel[80]. Este conocimiento manifiesta, pues, que Jesús se comprendió a sí mismo como fundador de un nuevo Israel, que fundamentalmente se encuentra ya compendiado en su persona —tal interpretación fue hecha ya por Juan cuando en dos pasajes describe a Jesús, mediante una metáfora alusiva, como el nuevo Jacob-Israel[81]—.

Uniendo los hallazgos exegéticos con el conocimiento dogmático de la filiación divina de Jesús, podemos afirmar que Cristo es en plenitud lo que Israel fue sólo en sombra. Él es verdaderamente el «Hijo». Y es, en definitiva, el verdadero y auténtico Israel, precisamente porque posee el distintivo supremo de Israel, la filiación, de una forma infinitamente más real de lo que la había poseído el antiguo pueblo de Dios. Pero también es verdad que el que el Hijo se haya hecho hombre, se haya hecho «Israel», sugiere claramente que no desea que su filiación divina se vea como un bien reservado exclusivamente para él, al contrario, su encarnación es antes de nada lograr que todos puedan acceder a su misma relación con el Padre. «En Cristo», el hombre puede estar, penetrar en él y ser uno con él. Pero el que está en Jesucristo, participa con él en la filiación y con él puede decir «abba», Padre mío (Quell comenta en su artículo de ThW V, 984s, que *abba* es una expresión propia de los hijos, algo así como nuestro «papá», pero lo que expresa en todo caso es la realidad de la nueva relación entre filiación y paternidad). El nuevo Israel, que es la reunión de todos los creyentes, ya no es hijo solamente por la llamada divina que elige y exige, y cuya concreción definitiva es la *torcí;* como dice Eckhart, es «hijo en el Hijo», es hijo por estar injertado en el Unigénito del Padre (cf. Jn 1, 18), con el que somos *un* cuerpo, una única «semilla de Abrahán». «Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús», clama Pablo en Gal 3, 28, después de haber afirmado en 3, 16 que la promesa hecha a Abrahán no había sido hecha a los muchos, sino a uno sólo, a Cristo Jesús, con quien estamos vinculados justamente para la unidad de un único hombre.

Con ello, los conceptos de paternidad, filiación y fraternidad reciben un nuevo sentido, el sentido de la realidad. Tras la palabra Padre se

esconde la *realidad* de nuestra verdadera filiación en Cristo Jesús (cf. Gal 4, 6; Rom 8, 15s). La novedad de la filiación según el Nuevo Testamento no es un nuevo significado psicológico, ni una nueva intimidad subjetiva, ni tampoco una nueva idea, sino la nueva realidad que Cristo ha instaurado. El mismo significado de amor confiado y de entrega pura puede encontrarse también en oraciones del judaísmo tardío o en textos de la mística de Hermes[82]. Sin embargo, de lo *único* que en definitiva aquí se trata es de un significado. Lo que allí se dice es muy valioso y profundo, y puede ser asumido por los cristianos con todo derecho. Pero sólo en el cristianismo recibe un nuevo sentido, puesto que aquí es injertado dentro de la propia realidad: la realidad de nuestra incorporación real a Cristo, que hace que seamos verdaderamente hijos.

Y lo que es válido para los conceptos de «paternidad» y «filiación» no es menos válido para el concepto de fraternidad. La fraternidad de los cristianos entre sí tiene aquí su fundamento dogmático más profundo. Se cimienta en nuestra incorporación a Cristo, en la peculiaridad del único hombre nuevo. Como la paternidad de Dios, la fraternidad de los cristianos en el Señor también trasciende el rango de las ideas para convertirse en la dignidad de una realidad que sucede realmente y se realiza permanentemente en el acontecimiento que es Cristo. Al mismo tiempo se muestra también aquí la forma concreta de realizarse y la fuente de la fraternidad cristiana. Se apoya en la realidad de nuestra incorporación a Cristo. El acto donde primero se realiza esta incorporación es el bautismo (que, si es necesario, se renueva en la penitencia). La realización permanente de nuestra unidad corporal con el Señor y entre nosotros, su nueva fundamentación, es la celebración de la eucaristía. Con ello se nos ha señalado el camino de la realización concreta de la fraternidad humana sobre el que volveremos a reflexionar en los puntos siguientes. Podemos decir una vez más, insistiendo en lo ya dicho, que la fraternidad cristiana se distingue de todas las demás fraternidades que superan el círculo del parentesco por la sangre, por su estricto carácter realista. Su realidad es captada mediante la fe y apropiada a través de los sacramentos.

De estos principios dogmáticos hay que excluir las exigencias básicas para el modo de pensar de los cristianos, que pueden fundamentar el *ethos* de la fraternidad y que consisten, como ya hemos dicho, primero y de una forma absolutamente general, en la aceptación espiritual consciente de la paternidad de Dios y de la unidad de vida en Cristo. Las reflexiones que se ofrecen a continuación tratarán de ayudarnos a profundizar sobre el sentido de esta actitud para nuestra vida.

La fraternidad cristiana se basa profunda y definitivamente en la fe que nos asegura que somos realmente hijos del Padre del cielo y hermanos unos de otros. Tal convicción nos exige ser cada vez mucho más conscientes de la dimensión social de la fe de lo que se ha sido hasta el momento presente. Aclarémoslo con un ejemplo. Cuando los teólogos contemporáneos explican el Padrenuestro, normalmente se conforman con analizar la palabra «Padre». Tal cosa responde justamente a la conciencia religiosa que hoy tenemos. Pero a un teólogo de la talla de Cipriano le parecía que lo correcto era que dedicara parte del tiempo de su reflexión también a la palabra «nuestro»[83]. Para él se trata de algo muy importante. Y porque sólo hay *uno* que tiene derecho a llamar a Dios «mi Padre», Jesucristo, el Hijo unigénito, todos los demás hombres *tienen que* decir en definitiva: «Padre nuestro». Así, para nosotros Dios sólo es Padre en cuanto formamos parte de la comunidad de sus hijos. Dios es sólo Padre «para mí» en cuanto que yo «estoy» en el «nosotros» de sus hijos. El Padrenuestro cristiano «no es el clamor de un alma aislada que sólo reconoce a Dios y a sí misma»[84], sino que está unida a la comunidad de los hermanos con los que formamos el único Cristo, en el que y por el que sólo podemos y debemos llamar «Padre» a Dios, pues sólo en él y por él somos «hijos». Por tanto, no puede ser correcto decir que Cristo ha enseñado a los hombres a llamar «Padre» a Dios, sino que lo que se tiene que decir con todo rigor es que les ha enseñado a decir «Padre *nuestro»,* y que en esta locución el adjetivo «nuestro» no es menos importante que el sustantivo «Padre». Dicho adjetivo proporciona a la fe y a la oración su lugar preciso, pues les dota de su componente cristológico. De esta forma cae por su peso la tesis de Harnack[85], de que el Hijo

en cuanto tal no forma parte del evangelio predicado por Jesús. Al contrario, su lugar ya está fijado objetivamente de antemano en la palabra «nuestro» y cuando se desarrolla de forma correcta el *kerigma* aparece necesariamente como la dimensión social de la fe. Resulta de suma importancia, pues, que la fe vuelva a conquistar de manera consciente esta dimensión social, que sea capaz de mostrar que la fe cristiana en el Dios Padre incluye necesariamente la aceptación de los hermanos, la fraternidad de los cristianos entre sí.

La fe profunda en el «Padre nuestro» ha de transformarse por sí misma, trascendiendo el tiempo, en una nueva actitud ante Dios y ante los hombres considerados como hermanos. Ante Dios adoptará sobre todo las posturas de confianza y de amor. El Dios, que en Jesucristo nos ha aceptado como hijos convirtiéndose así en nuestro Padre, es el Dios absolutamente fiel y digno de confianza, que ha sido fiel a su alianza *frente* a los pecados de los hombres; y precisamente por estos pecados y transgresiones ha tenido ocasión de seguir ofreciendo su perdón universal. Es justamente la imagen contraria del Dios del «Padre de los dioses y de los hombres» de Homero, que es un déspota soberano e imprevisible. Y eso no sólo a pesar de su paternidad, sino justamente por ella, pues el carácter despótico es un rasgo propio de la figura paterna griega[86]. Sin embargo este Padre no es aún la última instancia, porque sobre él o en él están la [tOiQU (destino) y la 1541; (ley universal) contra las que nada puede[87]. Sólo desde este trasfondo, la paternidad bíblica alcanza su auténtica grandeza. Pues este Dios es el poder definitivo, poder por antonomasia, «pantocrátor», y al mismo tiempo fidelidad absolutamente fiable con un poder sin límites. Esas dos cosas juntas pueden mover al hombre a esa confianza última e inamovible que es a la vez amor y adoración.

Una segunda actitud en la que la fe se autotrasciende en el tiempo, tiene que ver con el prójimo. Esta actitud se podría describir con Dietrich von Hildebrand[88] como «el verdadedero abandonarse». Vamos a acercarnos a esta idea mediante las reflexiones siguientes.

Ser cristiano es incorporarse a Cristo con la consecuencia de que somos hechos «hijos en el Hijo». Se trata de un proceso sacramental, pero también ético. El hecho ético se clarifica con un razonamiento del Maestro Eckhart, que no es correcto desde una perspectiva teológica, pero que nos puede hacer caer muy bien en la cuenta de qué es de lo que se trata. Eckhart interpretó falsamente la doctrina dogmática de que Cristo tuvo naturaleza humana pero no personalidad humana, partiendo de que, según esto, Cristo fue «hombre en general» en el sentido de que poseyó la humanidad sin individualidad ni singularidad. La afirmación dogmática de la doble naturaleza en la unidad de persona la expone Eckhart en un sermón alemán de esta forma: «La Palabra eterna no asumió así a este hombre, sino que asumió libremente una naturaleza humana indivisa» («Das ewige Wort nam niht an sich disen noch den menschen, sunder ez nam an sich ein frie ungeteilte menschliche nátúre»)[89]. De lo que ahí se trata de antemano es de una interpretación de carácter ético de la doctrina de la unión hipostática, en la que se pretende deducir de la afirmación dogmática un principio ético fundamental. Pues Cristo es la figura hacia la que tiende el hombre. Aún más, lo que el hombre persigue es estar «en Cristo», ser más profundamente en Cristo. A la pregunta de cómo el hombre puede experimentar este ser uno en Cristo, se advierte en el enfoque de Eckhart una respuesta que sorprende por su claridad y sencillez. Cristo es el hombre por antonomasia, la humanidad en sí misma despojada de toda singularidad individual. Así pues, el hombre se introduce en Cristo en la medida en que es «hombre en sí», en que se despoja de sí mismo, de su yo peculiar. Pues lo que lo separa de Cristo es justamente lo que tiene de singular, la autoafirmación de su yo. Lo que lo une con Cristo es su humanidad general. Por tanto, está con él en la unión hipostática, está en «Cristo» en la medida en la que ha roto su propio yo, hasta el punto de que, según Eckhart, sólo llega a estar plenamente unido a Cristo, cuando logra desasirse por completo de su ser[90].

No es necesario que juzguemos aquí detalladamente esta ética, que es una ética del Cuerpo místico de Cristo y que a pesar de todo amenaza con convertirse en un puro humanismo. De lo único que

aquí se trata es de manifestar la auténtica idea clave: la unión con Cristo significa desprenderse del propio yo, supone romper con la posición absoluta del propio yo. La ética de Eckhart tiene una fuerte orientación social y antepone el servicio en favor del prójimo a las satisfacciones de la contemplación; tiene, por consiguiente, mucho que ver con el enfoque básico que aquí hemos expuesto[91].

La fe ha sido realmente la que nos ha hecho a todos un único hombre nuevo en Cristo, la que hace crecer continuamente la exigencia de disolver la peculiaridad de nuestro propio yo individual, la autoafirmación del egoísmo natural en la comunidad del hombre nuevo que es Jesucristo. Quien cree en Jesucristo, no sólo ha encontrado en realidad un modelo ético para un seguimiento particular, sino que se le exige también romper interiormente con el yo meramente particular en la unidad del Cuerpo de Cristo.

La ética de Cristo es esencialmente la ética del Cuerpo de Cristo. Supone, pues, necesariamente desprenderse del yo y unirse fraternalmente con todos los que están en Cristo. Y, como ética del desprendimiento, del auténtico abandonarse, incluye necesariamente la fraternidad de todos los cristianos[92].

## 4. Superación de los límites dentro de la fraternidad cristiana

*La unión con Cristo incluye la unión de los cristianos entre sí y, por tanto, incluye también la superación de los límites naturales e históricos que separan a los hombres.*

*Por encima de los necesarios límites del status o del ordenamiento jerárquico tiene que prevalecer el* ethos *de la fraternidad y de la igualdad.*

Superar límites que hasta ahora parecían insuperables es sin duda una de las *novedades* aportadas por el cristianismo. «Desde este momento no valoramos a nadie con criterios humanos. Y si en alguna ocasión valoramos así a Cristo, ahora ya no. De modo que si

alguien vive en Cristo es una nueva criatura; lo viejo ha pasado y ha aparecido algo nuevo» (2 Cor 5, 16s). Ante esta realidad revolucionaria de la nueva creación, las diferencias que aún existen pierden toda su fuerza. Y la primera que se hace irrelevante es la diferencia fundamental e insuperable que ha dividido el mundo hasta ese momento: la diferencia entre Israel y los paganos, entre pureza e impureza, entre elegido y no elegido. «En otro tiempo estuvisteis sin Cristo, sin derecho a la ciudadanía de Israel, ajenos a la alianza y su promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo. Ahora, en cambio, por Cristo Jesús y gracias a su muerte, los que antes estabais lejos os habéis acercado. Porque Cristo es nuestra paz. Él ha hecho de los dos pueblos uno solo, destruyendo el muro de enemistad que los separaba... Él ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en un solo cuerpo por medio de la cruz y destruyendo la enemistad. Su venida ha traído la buena noticia de la paz: paz para vosotros los que estabais lejos y paz también para los que estaban cerca» (Ef 2, 12-17; cf. a este respecto la reacción de Pedro ante el bautismo de Cornelio, Hch 10, 9-16). La Carta a los efesios recurre directamente a la palabra «mysterium» para expresar el milagro de la unión de judíos y paganos en el único Cuerpo de Cristo[93]. El misterio de Cristo es un misterio superador de fronteras. Hay otros textos en Pablo que desarrollan estas ideas. «Pues todos los que habíais sido bautizados en Cristo, de Cristo habéis sido revestidos. Ya no hay distinción entre judío y no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús», dice la Carta a los gálatas (3, 27s), superando a la vez toda diferencia religiosa y también social, entre esclavo y libre, entre hombre y mujer. A este respecto hay que añadir que frente a las religiones mistéricas se da un uso exclusivamente cristiano, «pues junto al 'hermano' está con el mismo derecho la 'hermana'»[94].

La Carta a los colosenses da aún un paso más, poniendo junto a la superación de los límites religiosos y sociales también las nacionales. «Revestíos del hombre nuevo que, en busca de un conocimiento cada vez más profundo, se va renovando a imagen de su creador. Ya no existe distinción entre judíos y no judíos,

circuncidados y no circuncidados, más o menos civilizados, esclavos y libres, sino que Cristo es todo en todos» (Col 3, 10s). Pero antes y por encima de todas estas palabras de supresión de fronteras están las palabras inamovibles que dijo el Señor al joven rico: «¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno» (Mc 10, 18). Sólo queda una frontera, un límite realmente válido, el que hay entre Creador y criatura. Ante él, todos los demás se vuelven absolutamente irrelevantes.

Con ello se invoca en primer lugar una novedad frente al pasado, que en su forma única e irrepetible tiene que ver con la necesaria superación de fronteras del cristianismo naciente. Con todo, en muchos ámbitos resulta de permanente actualidad lo que hemos dicho. Superar las fronteras nacionales es, por ejemplo, una tarea que cada generación se plantea de nuevo. Y en un momento en que, por fin, Europa procura evitar los enfrentamientos del pasado en aras de su unidad, vuelve a quedar muy clara cuál es su importancia. Y tampoco es preciso subrayar en esta ocasión algo ya muy asentado en nuestra realidad, a saber, que no se le da ningún valor a las diferencias estamentales y sociales, sino que se exige que se superen mediante la idea de la fraternidad en Cristo.

Pero quizás sea más útil preguntarse por una cuestión que justamente en este contexto puede interesar a los cristianos católicos, es decir, la pregunta por la diferencia jerárquica y su *ethos.* Ninguno de los textos de Pablo que hemos citado hasta ahora aborda este tema, pero sí se refieren a él las palabras del Señor en Mt 23, 8-11: «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar maestro, porque uno es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos. Ni llaméis a nadie padre vuestro en la tierra; porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. No os dejéis llamar preceptores, porque uno solo es vuestro preceptor. El mayor de vosotros será el que sirva a los demás»[95]. Sobre todo si se aceptan los versículos 1-8 que preceden al texto anterior, se ve meridianamente cómo la fraternidad única y sin diferencias se contrapone al falso jerarquismo y al culto de las altas dignidades dentro del judaísmo. Y resulta imposible eludir la seria pregunta que nos plantea este texto: ¿No es

acaso nuestra praxis cristiana real mucho más parecida al culto a las altas dignidades fustigado por Jesús que a la imagen de comunidad cristiana dibujada por él?

En su librito sobre discipulado y ministerio apostólico, Schelkle comenta lo siguiente: «Las palabras del maestro prohíben que se llame padre espiritual a alguien en la Iglesia. Y si la palabra del Evangelio se conserva en la Iglesia, queda realmente muy claro que la Iglesia de entonces sólo aplicó a Dios el nombre de Padre... Por tanto, cuando Pablo y los demás apóstoles, a tenor de sus escritos, se sienten padres de los creyentes y cuando esa palabra se convierte en un título y sigue siendo tal..., dicha praxis recibe su interpretación, su enjuiciamiento e incluso su limitación justamente a través del texto de Mt 23, 9. ¿Puede algún hombre reclamar el derecho a ser considerado por otro padre espiritual?, ¿es que este derecho y honor no es exclusivo de Dios...?»[96]. Hemos de añadir lo siguiente: que no sólo es el título de Padre- *Va-ter* el que aquí se limita, sino que también cualquier otra forma externa (fijémonos bien, externa) de jerarquismo que haya surgido a lo largo de los siglos, tiene que dejarse juzgar una y otra vez por este texto.

Profundicemos aún en este tema con alguna observación más. El Nuevo Testamento conoce un ministerio neotestamentario y distingue muy bien entre el ministro, que continúa la misión de Jesús mediante una vocación ministerial, y los creyentes normales, que no tienen esta encomienda[97]. Además, eso que llamamos «jerarquía» y «sacerdocio ministerial» es objetiva y claramente un dato neotestamentario. El teólogo católico tendrá que insistir vigorosamente en ello. Sin embargo, tampoco tendrá que ocultar que el Nuevo Testamento, muy claro en sus palabras sobre este tema, mantiene una actitud especial. Nunca a los ministros les llama sacerdotes, ni al ministerio, ministerio. Según el sentir del Nuevo Testamento, es claro que los vocablos griegos (ItQx1), élouccla, Tt.111, Tékog) no concuerdan con los ministerios de la Iglesia. «El Nuevo Testamento conoce estas palabras, pero no las utiliza para el ámbito eclesial, sino que crea la palabra Siaxovla. En el uso del Nuevo Testamento, ácgcrj y llovoia se limitan a la autoridad

sinagoga] y estatal o a las potencias angélicas, mientras que T111,1 se aplica a la dignidad ministerial del sumo sacerdote del Antiguo Testamento. Este diagnóstico lexicográfico dice ya insistentemente que en la Iglesia ningún ministerio confiere pues el servicio, y que por tanto todo ministerio es solamente ordenamiento del servicio. Ese diagnóstico pone también de manifiesto que, según la autocomprensión del Nuevo Testamento, el ordenamiento y el derecho son esencialmente distintos en la Iglesia y en el mundo. Por consiguiente, no se les puede nombrar con las mismas palabras»[98]. Esta afirmación es clave. El ministerio neotestamentario, que es en verdad servicio neotestamentario, no se puede identificar de ningún modo con el fenómeno histórico-religioso del sacerdocio, tal como aparece en otras religiones. Desde el punto de vista del ser, es algo esencialmente diferente. El hecho de que fácticamente, como puro y simple fenómeno, se parezca reiteradamente a él, no proviene de su ser, sino de que la plenitud del ser en la aparición concreta permanece siempre como una exigencia insatisfecha, que viene de una pérdida de lo propio, que no es de Cristo. De ahí que, en el lenguaje de la Iglesia, el sexto sacramento se siga llamando, con buen criterio hasta ahora, no *sacerdotium* sino *ordo.*

Permítasenos complementar lo anterior con una referencia histórica. El carácter peculiar del ministerio cristiano se ve con especial claridad cuando se compara la figura cristiana del «apóstol» con sus paralelos en la historia de las religiones: el *rabbi* y el 0Eiog áv15Q(ono («hombre de Dios») del mundo griego. Para ambos es esencial su propia autoridad. En cambio, para el apóstol lo esencial es ser permanentemente siervo de Cristo, estar como Cristo bajo el lema siguiente: «La doctrina que yo enseño no es mía, sino de aquél que me ha enviado» (Jn 7, 16)7. Así pues, la autoconciencia tiene que ver para unos con la conciencia de la misión, mientras que para el apóstol tiene que ver con la conciencia de servicio. «La meta del discípulo del *rabí...* es llegar a ser maestro. Sin embargo, para el discípulo de Jesús, la condición de discípulo no es el principio sino la plenitud de su opción vital. Siempre será discípulo»[99]. Podríamos añadir: Aun como «padre» sigue siendo siempre

«hermano»: el ministerio de padre que reviste es una forma de servicio fraternal y nada más.

Justo aquí nos encontramos ante el punto capital de ciertas interpretaciones protestantes sobre el cristianismo, tal como las podemos ver en Bultmann y sobre todo en su famosa «Teología de la crisis». A partir de aquí podemos estar de acuerdo, en un verdadero sentido, con la significativa afirmación de E. Wolf: «El cristianismo no es, en definitiva, un bien de la cultura ni un bien de la civilización, tampoco una ideología ni la solución a los problemas de la humanidad; en su 'esencia' tampoco es propiamente una 'religión', sino la crisis de todas las religiones en Cristo»[100].

Justamente con esta frase concluye E. Wolf su artículo sobre la evolución histórica del cristianismo en la nueva edición del diccionario *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* («La religión en la historia *y en* la actualidad») 1, 1705.

Nos hallamos, en realidad, ante un aspecto del cristianismo que no puede tomarse a la ligera. No en vano, por consistir en una supresión radical de límites y fronteras, pone siempre permanentemente en crisis todas las diferencias externas, incluidas las encomiendas diferenciadoras dentro de la misma Iglesia, y nos impulsa a purificarlas constantemente desde dentro y a vivirlas con el espíritu de una fraternidad que nos hace ser a todos «uno» en Cristo Jesús (Gal 3, 28)[101].

## 5. Los límites dentro de la comunidad fraternal cristiana

*El cristianismo no sólo implica supresión de límites, sino que él mismo crea una nueva frontera: entre los cristianos y los no cristianos.*

*Por consiguiente, el cristiano es inmediatamente sólo hermano del cristiano, pero no del no cristiano. Su deber de amar tiene que ver, al margen de esto, con el necesitado que precisa de él; sin embargo*

*sigue en pie la necesidad urgente de construir y conservar una fraternidad profunda dentro de la comunidad cristiana.*

Se trata de una cuestión decisiva entre la comprensión católica y protestante del cristianismo. Está claro que, de hecho, el cristianismo es una comunidad religiosa propia —la Iglesia—, separada de los demás grupos. La cuestión es simple: ¿desde cuándo se realiza esta separación y hasta qué punto resulta legítima?[102]. La primera cuestión ya ha sido respondida con el análisis histórico, donde hemos comprobado que ya en Pablo se realizó con toda firmeza la separación de las comunidades cristianas y la formación de un *ethos* intracristiano. La segunda cuestión sobre la legitimidad de este hecho, que coincide con la cuestión básica según el derecho del concepto católico de Iglesia, no se puede abordar aquí, como es natural, de una manera detallada. Con todo, a continuación se analizará el *ethos* de fraternidad del cristianismo primitivo, donde se verá que este *ethos* se basa en la premisa de una comunidad fraternal cerrada en sí misma. Este *ethos* significa, además, una importante contribución a la pregunta fundamental sobre la autocomprensión del cristianismo incipiente. Finalmente, tampoco se puede olvidar que el propio Jesús no llamó indiscriminadamente hermanos suyos a *todos,* sino sólo a los que están con él en la idéntica voluntad de decir-sí a la voluntad paterna de Dios[103]. Única y exclusivamente en la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46) el concepto de hermano se desliga de la unidad de voluntad con el Señor y se extiende a todos los más pequeños, a quienes se llama hermanos del Hijo de Dios que juzga al mundo, mas no se les llama propiamente hermanos de los creyentes. Tal cosa, sin embargo, tampoco es propiamente un juicio sobre ellos en sí mismos, sino más bien un juicio sobre la pretensión de amor que en cualquier caso proviene de ellos. En la práctica se ha realizado ya la separación de una comunidad fraternal propia con la separación de los Doce, los padres fundadores del nuevo Israel, a los que Jesús denomina preferentemente como hermanos[104].

Recordemos finalmente una cosa: Jesús predijo a sus discípulos la quiebra y el fracaso de toda fraternidad humana y amor familiar. «El

hermano entregará a su hermano a la muerte, y el padre a su hijo. Se levantarán hijos contra padres y los matarán» (Mt 10, 21). Pero también les predijo que, en medio de la persecución, surgiría una nueva comunidad familiar (Mc 10, 30). Sus discípulos, aun renunciando en este mundo a toda patria terrena, no debían quedarse definitivamente sin patria espiritual. La comunidad fraternal de los cristianos tenía que hacerse presente.

Hermanos en sentido verdadero son pues únicamente los cristianos; frente a ellos, todos los demás son «oí Ico», los que están fuera[105]. Este concepto reducido de hermano es el único cristiano; la superación de este límite corresponde a la Ilustración. Y sólo dentro de esta limitación puede ser realizado el concepto de hermano. Ahí es donde se plantea la pregunta crítica que ya despuntaba al final de la parte histórica: ¿Se realizará de hecho este concepto cristiano de fraternidad? ¿o no se ha difuminado más si cabe este límite?, ¿no es la Iglesia universal demasiado «grande» y demasiado inabarcable para poder ser una comunidad de hermanos?

Aquí procede volver en primer lugar al concepto cristiano fundamental de IxxXiloía, que ya originariamente significa el modo de realizarse una Iglesia en la correspondiente comunidad local[106]. La fraternidad puede y debe realizarse en primer lugar en la comunidad local y concreta, en la parroquia de la que se forma parte. Heinz Schürmann ha llamado la atención sobre el hecho de que la pregunta por la extensión de una comunidad parroquial recibe aquí su norma. Sólo puede tener una extensión que permita que todo el mundo pueda conocerse. «Pues es imposible vivir en fraternidad con alguien a quien no se conoce»[107]. Cabe seguir preguntando: ¿Cómo debe realizarse en concreto la fraternidad de los miembros de una parroquia? A este respecto puede ayudar una vez más la consideración de la antigua significación verbal de éxxXioia, pues esta palabra significa no sólo «Iglesia» y «comunidad local», sino también «reunión de culto». Y estos tres significados no se encuentran ahí simplemente yuxtapuestos uno junto al otro sin ningún tipo de relación, sino que sólo son en realidad tres escalones

de un único significado, que por consiguiente se solapan unos a otros. Están tan unidos unos a otros que podría decirse lo siguiente: La única Iglesia está representada concretamente en la comunidad local. Y la comunidad local se realiza a su vez como Iglesia en la reunión de culto, es decir, principalmente en la celebración de la eucaristía[108]. Por consiguiente, la fraternidad cristiana exige en concreto la fraternidad de las distintas comunidades parroquiales. Y esta fraternidad tendrá de nuevo su fundamento decisivo y su fuente primera en la celebración de los misterios sagrados. De hecho, la teología clásica de la Iglesia ha entendido la eucaristía no tanto como el encuentro del alma con Cristo, sino como la *concorporatio cum Christo,* la unión de los cristianos en el único cuerpo del Señor[109].

La celebración de la eucaristía, que debe ser la fuente de la fraternidad, tiene que reconocerse y realizarse interiormente también de antemano como sacramento de la fraternidad y debe aparecer como tal incluso en su manifestación externa. Si lx>arioLa (Iglesia) y ál•cXcpó-nig (fraternidad) son sinónimos, y si la Iglesia —que alcanza su sentido pleno en la celebración del culto— es esencialmente una comunidad fraterna, entonces la eucaristía ha de celebrarse también concretamente como culto fraterno en diálogo responsorial, y no de manera que un miembro de la jerarquía la celebre privadamente, o ante una multitud de laicos donde cada uno de ellos está pensando en sus cosas o está concentrado en sus devociones privadas. La eucaristía ha de volver a ser de manera visible un sacramento de la fraternidad, para que pueda manifestar su sentido, que no es otro que el de edificar la comunidad. Esto no lleva consigo ningún dogmatismo social. La misión del cristiano puede realizarse sin duda en el silencio, en la vida retirada, pero una misión así es también una forma de servicio fraterno y, por ello mismo, nunca puede sustituir a la forma fraterna del culto común, sino simplemente reafirmarla.

La reflexión sobre la eucaristía va todavía más allá. Se sabe que la celebración de la eucaristía englobaba originariamente, junto con la comida cúltica, el ágape o banquete de caridad de los cristianos.

Ambas cosas formaban un todo, pues aún no se diferenciaban culto y vida[110]. Esta forma no puede ni debe restablecerse, al menos en las circunstancias actuales. Con todo, Schürmann tiene razón cuando afirma que hoy sigue siendo un reto fundamental renovar en las comunidades formas de vida eclesial común que complementen la asamblea de culto y favorezcan el contacto fraternal directo[111]. Estas formas tienen que ser distintas según las relaciones, pero a partir de aquí se puede decir algo totalmente general, a saber, que por mucho que en las parroquias esté presente de algún modo la fraternidad en asociaciones o en organizaciones particulares, será necesario organizar de vez en cuando encuentros generales, donde se manifieste de hecho la unidad más grande de la parroquia. La organización particular sólo justifica su existencia en la medida en que se comprende como algo que conduce a la fraternidad de toda la comunidad.

El objetivo de sentir como fraternidad la comunidad parroquial debería tomarse más en serio. Si hoy se siente profundamente el partido político o el sindicato como una comunidad fraterna, aún debería sentirse más la urgencia de esforzarse para que sea una realidad la experiencia de la fraternidad de todos los miembros creyentes de una comunidad parroquial. No en vano, todas y cada una de las parroquias comprende a personas de distintas profesiones y algunas de ellas también a hombres y mujeres de otras lenguas y naciones. Esta universalidad es lo que hace también que la parroquia se sitúe estructuralmente por encima de la organización social y de la atención pastoral a los grupos. Pero, según las palabras del versículo 13 de la segunda Carta de Juan, las comunidades parroquiales deberían comprenderse mutuamente como hermanas que unidas en la comunión de fe y amor construyen la gran unidad de la Madre Iglesia, el Cuerpo del Señor.

Por otra parte, queda todavía un aspecto que es preciso aclarar un poco más: el tema de la relación de la comunidad fraternal cristiana con los que están fuera de ella. En primer lugar, no parece superfluo subrayar una vez más que ese exterior existe: los no-hermanos (o todavía no-hermanos). En este punto se corre reiteradamente el

riesgo de pensar más desde la perspectiva ilustrada que desde la perspectiva paulina y cristiana. Por eso, es fácil que esta limitación parezca algo sospechosa. Pero de hecho la limitación cristiana está también al servicio de una apertura universal, como se explicará todavía con más detalle. Mas, a pesar de todo, es preciso que preceda justamente la limitación, es decir, la formación de una comunidad fraterna tangible y visible, pues así, con la realización concreta, se podrá superar el puro idealismo o sentimentalismo. De esta manera resulta posible comprender que las prescripciones de Pablo sobre el modo de comportarse con los «que están fuera» son en parte aperturistas, aunque en parte marcan también claramente las fronteras. Son aperturistas cuando Pablo pide que el amor servicial se ofrezca por completo a cualquiera que se acerque al cristiano y necesite de él[112]; también cuando se recomienda que se ore por todos los hombres[113], que se respete totalmente a las autoridades no cristianas[114], que se manifieste de manera plena que los cristianos hacen el bien a todo el mundo[115].

Pero sobre todo es también importante que Pablo no vea como su cometido, y por tanto tampoco como cometido del cristiano, juzgar a los que no pertenecen a la Iglesia, pues a esos los juzgará Dios (cf. 1 Cor 5, 12-13)[116].

Tras esta actitud de total respeto a la situación espiritual del que se halla fuera está también al mismo tiempo la actitud de un correcto mantenimiento de fronteras, que se expresará más adelante cuando Pablo exhorta: «Portaos sabiamente con los que están fuera» (Col 4, 5). «Esta sabiduría atesora también la precaución de que cuando el cristiano se entrega a hacer el bien al mundo no ha de decaer absolutamente nada de su vida en Dios. El cristiano debe ser siempre consciente de su oposición radical al mundo y responder verdadera y adecuadamente en cada caso práctico a la siguiente pregunta: '¿Qué hay de común entre la luz y las tinieblas?' (2 Cor 6, 14). Aparte del legítimo cumplimiento del deber para con todos (v. 2) y de las muestras de amor... entre los prójimos (3, 5), el cristiano no tiene que buscar participación ni comunidad alguna con los no creyentes»[117]. Por esta razón los creyentes deben también

esforzarse por tener la mayor independencia posible de los demás[118] y no elegirlos como sus socios habituales[119], sino retirarse de ellos lo más que puedan[120].

Al intentar trasladar estas afirmaciones de su entorno primitivo al momento actual, hay que plantearse sobre todo la dificil pregunta de dónde colocar hoy el límite de la fraternidad cristiana. ¿Pertenecen también a la comunidad parroquial cristiana los que han sido bautizados y han sido inscritos como cristianos en el registro, o sólo se puede considerar «hermanos» en sentido propio a los católicos realmente practicantes? Esta pregunta es además dificil de resolver porque no tiene en Pablo ninguna analogía directa y porque el caso de los cristianos no creyentes tampoco tenía entonces las dimensiones de ahora —bien es cierto que también entonces se daba—. Pablo inventó un término: ipcubábacpo;[121]. Si se prescinde de lo que hay en esta palabra de moralmente despectivo, si según lo que ya hemos dicho se renuncia a juzgar sobre la conciencia del otro, quizás entonces se pueda considerar este concepto como la categoría paulina para definir a los cristianos no creyentes. Sobre la posición de estos hombres respecto a Cristo, y por tanto respecto a la comunidad, dice Pablo: «Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, es que no pertenece a Cristo» (Rom 8, 9)[122].

Con esto parece que se justifica la tesis siguiente: Sólo por la participación en la asamblea eucarística de culto puede considerarse a alguien, en sentido propio, como miembro de la comunidad fraternal cristiana. Si alguien no participa en la comida fraternal de los cristianos, no se puede contar con él como tal para la hermandad. La comunidad fraterna de los cristianos está formada más bien por quienes y sólo por quienes participan, al menos con cierta regularidad, en la celebración de la eucaristía. Sólo esta definición es paulina y sólo una definición así es también realista. Porque sólo cuando se parte de esta premisa, cabe esperar también con algún fundamento en la realización efectiva de una comunidad fraterna consciente. Pero esto no significa que se pueda borrar de la lista a los cristianos que hayan perdido la fe viva y por tanto la participación inmediata en la hermandad cristiana. Significa todo lo

contrario, a saber, es preciso que nos libremos de la peligrosa ilusión de creer que ya no pesa sobre nosotros ninguna responsabilidad para con aquellos que deberían ser hermanos, pero que por desgracia lo son demasiado poco. No cabe duda de que la situación de estos cristianos de nombre («WED5MEXcpoi») con respecto a la comunidad cristiana es completamente distinta que la de quienes se encuentran completamente fuera. Pablo recomienda encarecidamente a los cristianos practicar con ellos el amor mediante la enseñanza y la exhortación[123], para transmitirles sin descanso la luz de la palabra. Sólo cuando todo esto no da fruto exige interrumpir el trato con ellos[124], e incluso en casos extremos apartarlos de la comunidad (cf. 1 Cor 5, 13). Pero el objetivo permanente es siempre la conversión y el retorno pleno a la comunidad fraterna de los cristianos (cf. 2 Cor 2, 6-11)[125].

## 6. El verdadero universalismo

*Los límites que existen en la fraternidad cristiana no tienen como objeto la creación de un círculo esotérico con fines propios, sino favorecer el servicio a todos. La comunidad fraternal cristiana no está contra la mayoría, sino a su favor.*

*La fraternidad cristiana cumple su deber con la mayoría sobre todo a través de la misión, el ágape y el sufrimiento.*

Si, como hemos dicho, la fundación de la Iglesia y la realización del encargo de Cristo crea una nueva dualidad en la humanidad —la dualidad de la Iglesia y la no-Iglesia—, es claro que el verdadero objetivo de la obra de Jesús no tiene que ver con la parte, sino con el todo, con la unidad de la humanidad[126]. Pero esta salvación del todo se realiza, según el designio de Dios, en la contraposición dialéctica entre «los pocos» y «los muchos», en la que los *pocos* son el punto de partida mediante el cual Dios quiere salvar a los *muchos.* Esta referencia fundamental, en ningún sitio se había visto hasta ahora tan claramente como en la doctrina de la predestinación de Karl Barth, cuyas ideas centrales vamos a explicar a continuación brevemente[127].

La idea fundamental de Barth es, en primer lugar, que la predestinación ha de entenderse desde una perspectiva histórico-religiosa y cristológica. No es un acontecimiento entre un temible Dios-Absoluto por un lado y una criatura aislada por otro, sino que en todo caso pasa por Cristo. Si una doctrina sobre la predestinación que prescinde de esto tiene que trabajar con dos desconocidos —Dios y el hombre—, en Cristo ambos desconocidos resultan conocidos. Pues en Cristo se ve lo que Dios es —Dios es gracia— y también se ve lo que es el hombre: el que ha sido agraciado a partir del pecado. Algo que aún se ve más claro en la misión histórica de Jesús. Jesús, que era inocente, fue elegido para expiar el pecado del mundo y, en este sentido, para ser objeto de repudio por parte de Dios, es decir, para soportar el destino de reprobación que afectaría a todos los demás hombres sin excepción. Por consiguiente, la predestinación de Cristo es *praedestinatio gemina* en un sentido totalmente nuevo. Este término, acuñado primero por Gotescalco y retomado más tarde por Calvino, significaba para ambos la división de la humanidad; no en vano, hay una doble predestinación: para la salvación y para la perdición. Barth retoma a su vez esta idea calvinista y la transforma radicalmente. Pues Jesucristo, el único realmente digno de salvación, asume ahora sobre sí justamente lo contrario, la desgracia *total* mediante un sagrado intercambio. «En la elección de Jesucristo, que es la voluntad eterna de Dios, ha reservado Dios para el hombre lo primero, la elección, la bienaventuranza y la vida, y para sí mismo el repudio, la condenación y la muerte»[128]. Esto significa que Dios tiene que repudiar «en sí» al pecador y elegir al justo. Pero en Cristo acontece la transformación graciosa y paradójica de este «en sí» en cuanto que ahora el único Justo —y por tanto el único elegido en sí, porque el único digno de ser elegido es Cristo— resulta que es el repudiado, el que asume sobre sí el destino de reprobación de todos, convirtiéndolos de este modo en elegidos en sí y por sí, del mismo modo que él se convirtió en repudiado en nosotros y por nosotros. Por consiguiente, quizás ya no haya que entender la *praedestinatio gemina* en Gotescalco y en Calvino en el sentido de que una parte de la humanidad está destinada a la salvación y otra a la condenación, sino en el sentido

de que en Cristo se dicta Dios a sí mismo la sentencia de condenación y nos deja así a nosotros libre el puesto de la elección, al que luego vuelve también el propio Cristo precisamente mediante nuestra redención. Por consiguiente, en la predestinación la voluntad de Dios es una voluntad doble, pero no de dos clases[129].

A partir de aquí cabe dar un paso ulterior, que restablece la relación con nuestro tema. Lo que ya se ha realizado en Cristo Jesús, el intercambio en el acontecimiento de la predestinación, no se limita a su persona, sino que según Karl Barth, se refleja ya en el acontecimiento de la creación —en las dualidades luz-tinieblas, tierra-agua— (teoría por cierto algo arbitraria), y sobre todo se refleja en la historia de la salvación. «La elección de uno supone siempre la no-elección de otro. Pero el elegido siempre es elegido por amor al no-elegido y tiene que llevar sustitutoriamente en su destino la no-elección de este, hasta el punto de que en realidad el no-elegido es el elegido y el elegido el no-elegido»[130]. Barth remite aquí con toda razón a las grandes parejas contrapuestas de la historia de la salvación a las que ya aludimos al analizar el concepto de hermano en el Antiguo Testamento: Caín-Abel, Ismael-Isaac, Esaú-Jacob[131]. La historia de estas parejas de hermanos sólo acaba provisionalmente con el repudio de uno y la elección del otro. La parábola de Jesús sobre el hijo pródigo, que quizás podría llamarse mejor parábola de los dos hermanos, y la doctrina de los dos pueblos que desarrolla Pablo en Rom 9-11, establecen esta atrevida inversión: el repudio lleva ahora por fin a la elección, el repudiado es finalmente elegido justamente en su repudio. «Uno de una forma, el otro de otra radicalmente distinta, pero tanto el uno como el otro tienen en él (Cristo) su existencia propia. En él, que precede a los dos, el elegido y el no-elegido, tiene necesidad la contraposición entre ellos. Pero en él no sólo se basa la relatividad de su contraposición, sino también el hecho de que en su contraposición, a pesar de todo, son hermanos... Igual que la elección de Jesucristo alcanza justamente su meta y su consumación en su reprobación vicaria; y viceversa, igual que su reprobación vicaria es la confirmación de su elección, también el

elegido y el repudiado no sólo están uno frente al otro, sino junto al otro y para el otro»[132].

Esto significa que el misterio de la representación, que se instauró en Cristo y que es el fundamento de toda predestinación, prosigue después de Cristo, por voluntad de Dios, en todo un sistema de representaciones a lo largo de la historia de la salvación, cosa que constituye su verdadera ley estructural. Igual que Cristo, como el elegido, se convirtió para nosotros, mediante un intercambio sagrado, en el repudiado, para darnos así a nosotros su suerte de predestinación, así se repetirá sin cesar en imágenes esta relación de intercambio a lo largo de la historia. El elegido, el llamado por la gracia al conocimiento de la fe y del amor, deberá estar siempre dispuesto a ser representativamente el repudiado, mediante el cual el otro es coelegido a modo de intercambio. El uno está para el otro, y tal cosa es una gran muestra de confianza de Dios para con nosotros, es decir, que nos implique en este sistema de representaciones.

Esto nos lleva a dar un paso más. Este sistema no puede ser llevado, en definitiva, por el individuo, sino que halla su manifestación global en la contraposición de Iglesia y no-Iglesia, de kaó; y oi)-kaóg. Toda la Iglesia en cuanto tal es portadora de esta predestinación vicaria, cuya misión consiste en ser repudiado vicariamente. Queda, por ello, claro que tanto el cometido de la Iglesia como el de cada cristiano individual es realmente dinámico. Igual que el individuo elegido no puede tratar de aislarse de los presuntamente no-elegidos, tampoco —y con más razón— la Iglesia puede aislarse en sí misma como comunidad elegida frente al no-pueblo. Porque la elección es siempre y en su sentido profundo elección para el otro. Tanto para la Iglesia como para el individuo, la elección se identifica con la misión, con el encargo misionero. Por consiguiente, la Iglesia es siempre un «espacio abierto, un concepto dinámico. Con toda su visibilidad, la Iglesia no es sino el movimiento del reino de Dios en el mundo (historia), en el sentido de totalidad escatológica»[133].

Si se mira desde la perspectiva de la fraternidad cristiana, significa lo siguiente: En la medida en que la Iglesia logre crecer hacia la unidad de una única comunidad, en esa misma medida deberá ser consciente de que es un solo hermano de dos, que es un hermano junto a otro, y que su tarea no es juzgar a su hermano equivocado, sino salvarlo. En realidad, la Iglesia ha de unirse en una vigorosa fraternidad interna, para ser realmente «un» hermano. Pero no quiere ser un hermano para aislarse y separarse en definitiva del otro, sino porque sólo así puede cumplir su tarea para con el otro hermano, para el que ser así es el sentido más profundo de su existencia, el cual se fundamenta totalmente en la existencia representativa de Jesucristo.

De este modo hemos llegado por fin en la respuesta cristiana a la cuestión que se planteaba desde el principio como problema clave del concepto de hermano: la cuestión de los dos ámbitos de la conducta ética. Frente a la Ilustración y a la Stoa, el cristianismo afirma la existencia de dos ámbitos distintos y sólo llama plenamente «hermanos» a los compañeros de fe. Sin embargo, frente a las sectas mistéricas, al cristianismo le falta la voluntad de un esoterismo que sea fin en sí mismo. La exclusión encuentra más bien su único y definitivo sentido en realizar el servicio en favor de los demás, que ahora son en el fondo «los otros hermanos», cuya suerte depende del primer hermano. A partir de aquí se puede tener la convicción de que en la medida en que la Iglesia tenga cada vez un mayor impulso misionero empezará entonces a realizar de nuevo, y cada vez con más vigor, su fraternidad interna[134].

Todavía nos queda por delimitar un poco más las formas concretas del servicio cristiano a los «demás». El primer encargo que aquí se le encomienda al cristiano es el de la misión. Lo que aquí se echa de menos sobre todo es una dialéctica concreta tomada mucho más en serio. Por un lado está el encargo público de Jesucristo: «Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a la luz; lo que escucháis al oído (susurrado), proclamadlo desde las azoteas» (Mt 10, 27). Todo esto se realiza en el encargo misionero: «Id y enseñad a todas las gentes...» (Mt 28, 19), y tiene su correspondencia en el carácter

público de la propia enseñanza de Jesús: «Yo he hablado siempre en público. He enseñado en las sinagogas y en el Templo, donde se reúnen todos los judíos. No he enseñado nada clandestinamente» (Jn 18, 20; cf. Mc 14, 49 par). Por otro lado están también las palabras de Cristo que constituyeron la base de la disciplina del arcano del cristianismo primitivo: «No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas a los puercos, no sea que las pisoteen, se vuelvan contra vosotros y os destrocen» (Mt 7, 6). Esto corresponde a una cierta actitud reservada en la doctrina de Jesús: «A vosotros se os ha comunicado el misterio del reino de Dios, pero a los de fuera todo se les da en parábolas...» (Mc 4, 11).

El problema que plantea todo esto no necesita que lo analicemos aquí detalladamente. Sin embargo, lo que resulta claro de todo esto es lo siguiente: La tarea de la Iglesia consiste en transmitir al mundo la palabra de Dios acontecida en Cristo, dar testimonio público ante el mundo de la obra salvadora llevada a cabo por Dios públicamente, de manera que todo el mundo pueda percibirla. Pero tiene que realizar este encargo con sacrosanta discreción. No puede pretender captar insidiosamente a los hombres usando simplemente la palabra sin que la entiendan. No tiene ningún derecho, por así decirlo, a embaucar a los hombres mediante la demagogia. Además tiene que aceptar que existen lugares en los que echaría a perder su palabra si hablara en ellos. Ciertamente habría que pensar todas estas cosas de cara a realizar la propaganda eclesial hacia fuera, por ejemplo en la presentación de *lo santo* en la radio y en la televisión[135]. No se da a conocer más el que malvende la palabra (pues lo que es demasiado barato no vale para nada), sino el que la anuncia.

El segundo encargo de los cristianos frente a los no-cristianos es el ágape. Y ello de dos maneras. En primer lugar, la conducta de los cristianos entre sí debe tener una fuerza atractiva y ejemplar, debe ser una auténtica misión real. Los cristianos tienen que ser «luz sobre el candelero» (Mc 4, 21), «ciudad en la cima de un monte» (Mt 5, 14). En medio de una generación mala y perversa, los cristianos deben brillar como lumbreras en medio del mundo (cf. Flp

2, 15). También se les puede aplicar a los cristianos la palabra del Señor: «Si saludáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más?, ¿no hacen lo mismo los paganos?» (Mt 5, 47). Los cristianos nunca pueden ni deben conformarse con saludar y amar a sus hermanos, es decir, a los que tienen su misma fe, sino que siguiendo al Señor, que realizó su obra de amor por los que no le conocían ni le amaban (cf. Rom 5, 6), amarán a todos los que los necesiten, sin esperar a cambio ninguna respuesta ni ningún agradecimiento. Pues todo el que precisa de su ayuda es, justamente por eso e independientemente de sus ideas, un hermano de Cristo, más aún, una manifestación del propio Señor (cf. Mt 25, 31-46). Una auténtica «parusía» de Cristo se realiza allí donde alguien percibe una llamada a su amor, que brota de los que pasan necesidad junto a él, y responde afirmativamente.

Pero el deber más grande que tienen los cristianos para con los no-cristianos es seguir a su maestro en el sufrir por ellos. En el último tramo de su vida, sólo pocos días antes de la pasión, Cristo revistió su mensaje con estas palabras: «Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45). Estas palabras no sólo expresan la ley fundamental de la vida de Jesús, sino también la ley fundamental que preside el discipulado de Cristo. Según las palabras del Señor, los discípulos serán siempre «pocos», y como tal se contraponen a la masa —los «muchos»—, igual que Cristo, el único, se contrapone a los muchos, es decir, a toda la humanidad. «¡Qué estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y qué pocos son los que lo encuentran!» (Mt 7, 14; v. 13: «muchos» son los que entran por el espacioso camino que lleva a la perdición). «Los obreros son pocos» (Mt 9, 37). «Pocos son los elegidos» (Mt 22, 14, en contraposición a los «muchos» llamados). «No temáis, pequeño rebaño» (Lc 12, 32). «Yo os envío como ovejas en medio de lobos» (Mt 10, 16).

Los discípulos de Jesús son pocos. Pero igual que Jesús siendo «uno» se entregó en favor de los muchos, así es también su encargo, a saber, que los discípulos tienen como misión ofrecerse

por «los muchos»; no estar en contra de ellos, sino en favor de ellos. Cuando se le cierran al otro todos los caminos, ahí sigue siempre abierto el camino real del sufrimiento vicario al lado del Señor. Justamente en su derrota celebra la Iglesia una y otra vez su mayor victoria, estando lo más cerca posible del Señor. Cuando es llamada a sufrir por los demás, logra la culminación de su misión más íntima: el intercambio de destino con el hermano que yerra, para restituirle así la filiación y la plena fraternidad.

Sólo en la relación entendida de esta forma entre los «pocos» y los «muchos» se manifiesta en su auténtica dimensión la catolicidad de la Iglesia. Su número exterior jamás la hará completamente «católica», es decir, universal; al contrario, ha de ser siempre un pequeño rebaño, más pequeño de lo que aparentan las estadísticas, que no hacen sino confundir, pues llaman hermanos a muchos que en realidad son weubállekcpoi, o sea, cristianos de nombre y apariencia. Pero, tanto con su amor como con su sufrimiento, la Iglesia está siempre para «los muchos», para todos. Con ese amor y ese sufrimiento traspasa todas las fronteras, y es en verdad «católica».

## Epílogo

Lo único que pretenden las tesis que hemos formulado en esta exposición del problema de la fraternidad cristiana es aplicar lo que dice el Nuevo Testamento al mundo de hoy, donde tales ideas parecen sorprendentes y raras, e incluso alienantes.

La primera pregunta que se formuló el propio autor ante estas afirmaciones en absoluto provocadas por él, sino pura y simplemente recibidas (a veces hasta con asombro), fue la siguiente: ¿Qué puede decirse en realidad a partir de estos resultados sobre la expresión hoy tan querida para nosotros de «hermanos separados», expresión con la que se califica en primer lugar como cristianos a aquellos que pertenecen a distintas confesiones superando las barreras que los separan, expresión que pone de relieve así su vinculación común en la fe en Jesucristo, su

hermano? ¿Tiene acaso que desaparecer esta fórmula, puesto que el Nuevo Testamento relaciona estrictamente la fraternidad sólo con los que participan en *una* mesa —con los que están unidos por la comunidad de comunión— y que no existe entre los cristianos separados? ¿Pero cómo se relacionan entonces estos cristianos entre sí? ¿Es que el no católico es para los católicos el «otro hermano» sólo en el mismo sentido en el que lo es ya el no bautizado, o no indica la comunidad del bautismo y de la fe en un solo Señor una forma superior de vinculación?

No es fácil responder a estas preguntas, sobre todo si se tiene cierto temor comprensible a insistir una vez más en heridas que siguen abiertas, preguntas que hasta ahora raras veces se han planteado reiterada y fundamentalmente. Y, sin embargo, estas preguntas son indispensables, tan indispensables como lo es la verdad en el amor.

La dificultad de dar una respuesta es muy profunda. Radica, en definitiva, en que para el fenómeno del «protestantismo» de nuestro tiempo (algo parecido cabría decir también sobre la relación con las Iglesias separadas de Oriente) no hay aún ninguna categoría adecuada en el pensamiento católico. Es evidente que aquí ya no se puede utilizar la palabra «hereje». En el pensamiento de la Biblia y de la Iglesia primitiva la herejía supone una decisión personal contra la unidad de la Iglesia. Su distintivo esencial es la «pertinacia», la terquedad de quien se instala en su camino especial. Pero esta actitud no es la descripción más acertada de la situación espiritual de los cristianos protestantes. A lo largo de una historia que dura ya algunos siglos, el prgtestantismo ha sido uno de los factores más serios de la realización de la fe cristiana, que pudo desempeñar un papel positivo en el despliegue del mensaje cristiano y que sobre todo generó en los no católicos la creencia cada vez más grande y profunda de que su alejamiento de la profesión de fe católica no tiene ya nada que ver con la *pertinacia* que caracteriza al hereje en cuanto tal. Quizás quepa utilizar a este respecto, aunque al revés, la afirmación de san Agustín de que cuando un cisma se hace viejo se convierte en herejía.

Esto significa que el puro y simple paso del tiempo cambia el carácter de una división, y que una división antigua se distingue de una reciente de manera esencial y no sólo temporalmente. Un tema que al principio pudo considerarse con razón como herejía, jamás llegará a ser una verdad, pero sí puede desarrollar poco a poco una eclesialidad positiva, que el individuo considera justamente como su Iglesia, y en la que vive como «creyente» y no como «hereje».

Ahora bien, esta estructuración que tiene lugar en el individuo acaba transformando también el carácter del todo. Por tanto, no hay que excluir la consecuencia de que el protestantismo actual es algo distinto de la «herejía» en sentido tradicional, un fenómeno cuyo encuadramiento teológico aún está realmente por hacer. Pero ahí es precisamente donde radica toda la dificultad de la pregunta que nos ocupa. Un fenómeno de esta clase no aparece en ningún lugar de la Escritura ni de los santos Padres. De ahí que no se pueda dar ninguna respuesta directa, como puede hacer pensar hoy la relación especial de las Iglesias separadas. Lo más que podemos intentar es seguir pensando según el espíritu del Nuevo Testamento y aplicarlo en las realidades del mundo actual donde no esté aún presente. Este intento, que aquí sólo podemos apuntar y en el que todavía hay mucho que trabajar, tendría que partir del conocimiento de que en la relación mutua de los cristianos separados hay que distinguir en primer lugar y cuidadosamente dos niveles: el dogmático y el moral práctico. Y, según el nivel de que se trate, serán distintas las respuestas a dar.

a) Desde una perspectiva dogmática es válido que la presentación objetiva de la acción salvadora representativa de Jesucristo, la continuación objetivamente representativa del estar para el otro representativo de Cristo, sólo puede corresponder a la *única* Iglesia, es decir, a la Iglesia católica según la fe católica, que está en torno al seguidor de Pedro. Se choca aquí con una categoría eclesiológica fundamental, la *repraesentatio,* cuyo significado empieza a clarificarse poco a poco. Sabemos que el sentido esencial de los sacramentos es iluminar mediante signos el misterio escondido de Dios, proclamar públicamente en el mundo visible la intervención de

Dios en el drama de la historia, anunciar lo invisible en el mundo de lo visible y orientarlo hacia él. Pues bien, cabe decir lo mismo del gran sacramento universal que es la Iglesia.

La Iglesia es signo de Dios en este mundo, su encargo consiste en la manifestación visible y pública de la voluntad salvífica de Dios ante los ojos de la historia. Aunque está al servicio de la realización de la gracia, no se la puede confundir en absoluto con ella. Puesto que una cosa es la manifestación simbólica del nuevo orden de la gracia ante el carácter público de la historia y otra muy distinta el estado de gracia o la privación de gracia del hombre individual, que tienen que ver con lo más íntimo del corazón del hombre, y que sólo Dios conoce. Es verdad que hay gracia fuera de los sacramentos y de la Iglesia visible. El diálogo de Dios con el hombre se realiza según su libertad. Sin embargo, no es indiferente la cantidad de Iglesias y de sacramentos, ya que sólo existe un único signo de Dios con el que muestra su misterio al mundo.

Si se entiende esto, si se comprende que el orden óntico de la Iglesia como Iglesia es la *repraesentatio,* la manifestación pública de la realidad salvífica divina, lo demás cae por su propio peso, es decir, únicamente puede ser válido este signo público. Tal cosa no significa que sólo los católicos contribuyen positivamente a la realización de la salvación, que sólo ellos representan a Cristo y que todos los demás son simples representados y meros negativos borrosos. Al contrario, como ya hemos dicho, se puede hallar en cada persona individual una interdependencia muy variada; lo que sucede en el orden invisible de la gracia sólo Dios lo sabe, que llama a cada uno por su nombre y sólo él conoce (cf. Ap 2, 17). La manifestación objetiva de la obra representativa de Cristo está reservada exclusivamente a la Iglesia una, que como continuación de la acción salvífica del Señor puede denominarse la «única verdadera».

b) Si pasamos del nivel dogmático a las relaciones humanas concretas, ya hemos dicho que la comunidad fraterna la forman inmediatamente aquellos que comparten una misma fe. En este

sentido, no pertenecen a ella los que están separados por la *communio,* en este caso los protestantes. Ellos tienen su propia «fraternidad», la de su comunidad. La división de las Iglesias consiste esencialmente en que unos ya no están en comunidad de comunión con los otros y por eso está cortada la participación en la fraternidad de la Iglesia, que el Señor quiere que sea una sola.

Así pues, si la comunidad fraterna inmediata y estricta sólo está formada por los fieles de la Iglesia una, se podría pedir que ambas comunidades —católica y evangélica— se comprendan como «hermanas en el Señor». Se trata de una idea que no se encuentra en la Escritura ni en los Padres (donde sólo existe, como hemos dicho, la fraternidad de las comunidades católicas), pero que parece justificarse en la nueva situación de la cristiandad separada que hemos descrito anteriormente. Ambas comunidades pueden y deben considerarse como servidoras de la fe en medio de un mundo incrédulo, como verdaderas hermanas, y así, caminando por encima de las comunidades, los cristianos individuales de ambas partes ser también «hermanos» unos de otros en el sentido originario, igual que lo son de los no cristianos.

Sin embargo, esa fraternidad entre católicos y protestantes incluye también que ambos pertenecen a una comunidad fraterna distinta, supone también la separación y el disgusto por ella y exige sin cesar que se la supere. Sería importante reflexionar sobre este elemento de separación o discordia que implica inevitablemente una fraternidad interconfesional y que le da su sello propio, con el fin de no pasarla por alto. Pues pasar una cosa por alto es casi lo mismo que aceptarla. Y esto es justamente lo que aquí no debe suceder.

Lo que entre nosotros llamamos un poco a la ligera hermanos separados podría adquirir por esta vía un sentido preciso y apropiado. Con ella se pone de relieve tanto la unidad que continúa existiendo como la miseria de la división. No cabe, pues, duda de que podría ser un consuelo, pero también un estímulo que no nos dejara tranquilos hasta lograr que haya «un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10, 16).

1 *Menexenos,* 239a, citado en H. von Soden, óbekcpó5, en Kittles, ThW I, 146s y en K. H. Schelkle, *Bruder,* en Klausers, RACh II, 631.

2 *Anábasis* II, 2, 25, 38; citado como en la nota I.

3 Cf. los documentos en H. von Soden, ábel.cpóg, 145, y en K. H. Schelkle, *Bruder,* 635s.

4 Cf. H. von Soden, Mckcpó;, 145.

5 *!bid.*

6 Cf. sobre esto J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* München 1954, 255-276.

7 Sobre el carácter materno de la *polis,* cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gott,* especialmente 274. Se trata de un tema básico recurrente en el pensamiento antiguo y también se esconde tras algunos textos como Gal 4, 26: lEpoyactkillt... tuytnp

8 Cf. textos como Ex 4, 22; Sal 82 [81] y sobre todo Dt 32, 8. Para este último texto, cf. Quell, en ThW NT, 965; para todo el problema, cf. M. Buber, *An der Wende. Reden über das Judentum,* Küln-Olten 1952; J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte,* Stuttgart 1955, 57-71, con otras referencias bibliográficas.

9 Esta posibilidad de reprobación es un motivo característico de todo el profetismo hasta Juan el Bautista (¡Mt 3, 9!). Sobre la idea de la libre elección, cf. sobre todo el hermoso texto de Ez 16, 1-14.

10 Cf. los textos citados en la nota 8.

11 Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* 111, München 21954, l39ss; G. F. Moore, *Judaism* 1, Cambridge 1927, 274ss. La idea hagádica correspondiente se encuentra también, entre otros, en el Apocalipsis de Baruch, en 4 Esdras y en el Talmud.

12 Cf. los comentarios al Génesis de B. H. Junker, *Genesis,* Würzburg 1949, 36, y G. von Rad, *Das erste Buch Mose,* Güttingen 1949, 119ss.

13 Cf. Ex 22, 20; 23, 9; Dt 14, 29 *y passim;* Lv 19, 33s; 19, 10; 23, 22; Nm 9, 14; 15, l4ss; 35, 15. Cf. el artículo «Fremde» en H. Haag, *&belLexikon,* Einsiedeln 1951, 495, y la sección correspondiente del artículo léog de G. Stáhlin en ThW V, 8-16.

14 Cf. Gn 25, 1-6. Cf. también, a este respecto, el resumen de la doctrina de la elección de Karl Barth que se hace en la segunda parte de este libro, y que ayuda a entender este esquema.

15 Cf. documentación en K. H. Schelkle, *Bruder,* RACh 11, 633.

16 *Ibid.*

17 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 633, 634.

18 Cf. *ibid.,* 633.

19 *Bell* 2, 122. Cf. H. von Soden, eibek(póg, 146; K. H. Schelkle, *Bruder,* 635s.

20 Cf. K. H. Schenkle, *Bruder,* 636.

21 Cf. sobre esto RGG 'I, 1435ss. En cierto sentido, el proceso se inicia ya en la propia Iglesia con la formación de comunidades conventuales y «fraternidades». Sobre el fenómeno histórico-religioso general de la fraternidad especial, cf. A. Closs, *Geheimbünde,* en F. Kónig, *Religions-wissenschafiliches Wórterbuch,* Freiburg 1956, 279ss.

22 Cf. a este respecto A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum,* Münster 1948, 32ss; Pauly-Wissowa, *Realenzyklopadie der klassischen Altertumswissenschaften* XVI/2 (1935) 1305s.

23 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 111, 31, Leipzig 1880, 753. Cf sobre todo el hermoso texto Diss I, 13, que se cita en la nota 3.

24 Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen III,* 'I, 723ss, 286, nota 1; 287, 299 nota 3 y *passim.*

25 *Corpus hermeticum 1,* 32; citado por K. H. Schelkle, *Bruder,* 634. El texto completo está traducido en O. Casel, *Das Gediichtnis des Herrn* (1919), 44ss; reimpreso en J. Pascher, *Eucharistia* (1947), 95s.

26 Cf. G. Sohngen, *Vom Wesen des Christentums,* en *Die Einheit in der Theotogie,* München 1952, 288-304. Ahí se entiende la Ilustración como una descarga radical del hombre en relación con la historia.

27 Además de la obra fundamental de G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion,* Wien 1952, cf. la instructiva aportación de J. Lacroix, *Der marxistische Mensch, en Dokumente* 1948, cuadernos 1 y 2; K. Lówith, *Weltgeschichte und Heilsgeschechen,* Stuttgart 81953, 38-54.

28 Cf. una exposición global de la obra de O. Casel en Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre,* Warendorf 1947, especialmente 86-98 para la cuestión que nos ocupa.

29 K. H. Schelkle, *Bruder,* 636, cita como documentos de este uso judío los siguientes textos: Hch 2, 29.37; 7, 2; 13, 15.26; 22, 1.5; 28, 15.21; Sant 1, 9; 2, 15; 4, 11; Mt 5, 22.24.47; 7, 3.4.5; 18, 15.21.35.

30 Cf. 1 Jn 2, 9.10; 3, 10.16.17; 5, 16; 3 Jn 3.5.10. Como diremos enseguida, se pueden añadir también algunos de los textos citados en la nota anterior, que reflejan una terminología comunitaria cristiana definida como formulaciones de Jesús antes de la separación de la comunidad judía de hermanos.

31 Cf., sobre todo, a este respecto los trabajos de Chr. Mohrmann, especialmente *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des heiligen Augustin* I, Nijmegen 1932, así como algunos trabajos en «Vigiliae christianae» 1947-1950. Es importante también H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian,* Nijmegen 1938. Para una confrontación crítica con el problema del «lenguaje peculiar», cf. H. Becker, *Terrullians Apologeticum. Werden und Leistung,* München 1954, 335-345.

32 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 636s.

33 Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Marthdus* [Regensburger NT 1], 31956, 271s.

34 De cualquier modo, me parece claro esto en Mt 5, 23ss. En la *Didajé* este texto se presupone como regla de la comunidad y muy bien podría haberse entendido así en su asunción por el Mateo griego.

35 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 636.

36 Cf. *ibid.,* 636. También 1 Tim 5, ls refleja un uso rabínico.

37 Cf. E M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche,* Einsiedeln 1946, 71; A. Fridrichsen, *Messias und Kirche,* en *Ein Buch von der Kirche,* editado por Aulén,

Fridrichsen, Nygren y otros, Góttingen 1951, 33. Cf. sobre todo K. H. Rengstoff, 66)Sexa, en ThW 11. 321-328.

38 Cf. igualmente Jn 14, 21: «El que acepta mis preceptos y los pone en práctica, ése me ama de verdad; y el que me ama será amado por mi Padre...»; cf. también 15, 14s. Llama la atención que Juan sustituya aquí el concepto ilibekwóc por tplkoc, cuando la verdad es que, fuera del ámbito del parentesco de sangre, el cuarto evangelio sólo utiliza la voz CtáskTóg en dos lugares: 20, 17 y 21, 23.

39 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 636.

40 K. H. Schelkle lo incluye en el tercer grupo (637). Además, se justifica cuando se trata de un texto específicamente cristiano. Pero, dentro de esta limitación, vuelve a asumir un lugar singular y específico.

41 Cf. Mc 9, 41 par.

42 Así también J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthaus,* 355.

43 Esto proviene claramente del realce frecuente de los pinol Cf. Mt 10, 42; 11, 11; 18, 6.10. Consultar O. Michel, ixixpóc, en ThW IV, 650-661.

44 Cf. el concepto de Hijo de hombre de Jesús, en el que, junto al enunciado soberano de Daniel, se introduce el motivo del último de los hombres característico de Isaías. Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* [Regensburger NT 2],'1954, 160ss. Cf. el extraordinario texto de Mc 10, 41-45 y el pasaje del lavatorio de los pies en Jn 13, 1-20.

45 En el artículo repetidamente citado (p. 636), Schelkle atribuye este texto al uso judío. Pero Wickenhauser, *Die Apostelgeschichte* [Regensburger NT, 5), 71956, 285, muestra que es más pertinente considerarlo parte de la terminología cristiana.

46 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 636.

47 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 638; cf. también 2 Cor 11, 26; Gal 2, 4.

48 La mayoría de los textos se pueden identificar fácilmente con la ayuda de unas concordancias. Es interesante la observación de Schelkle (p. 637) de lo raro que es el uso de esta palabra en las cartas pastorales, al contrario de lo que sucede en las cartas principales.

49 Cf Rom 8, 16. La estrecha relación que hay entre Cristo y el Espíritu, tan esencial para esta consideración, la expresa Pablo en 2 Cor 3, 17 bajo la

siguiente fórmula radical: El Señor es el Espíritu. Cf. P. van Imschoot, *Geist Goces,* en H. Haag, *Bibellexikon,* 531-540, especialmente 537.

50 Cf. A. Oepke, év, en ThW II, 534-539.

51 En este contexto no se emplea la palabra «hermano» pero está objetivamente en la línea de este conjunto de pensamientos.

52 Cf. Rom 4; Gal 3, 16-19; 4, 21-31.

53 E. Peterson es quien ha elaborado sobre todo esta pretensión de apertura de la Iglesia. Cf. especialmente su contribución «La Iglesia», en su obra *Theologische Traktate,* München 1951, 409-428; también *Der Monotheismus als politisches Problem, en Theologische Traktate,* 45-147.

54 H. Schürmann, *Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testamentes,* en *Diaspora, Gabe und Aufgabe,* editado por Generalvorstand des Bonifatiusvereins, Paderborn 1955, 21-31, especialmente p. 27.

55 Cf. H. von Soden, en ThW I, 146, 20s.

56 Cf. sobre esta cuestión también 1 Cor 6, 5.8; H. Schürmann, *Gemeinde als Bruderschaf t...* Hay documentos importantes también en Sladeczek, 'H TL1vabeivtpla *nach den Schriften des hl. Apostels Paulus:* Theol. Quartalschrift 76 (1894) 272-295.

57 Sobre la significación cristiana especial de áSc1Lqótric (= la comunidad concreta de hermanos), cf. H. von Soden, en ThW I 146, 14s, y K. H. Schelkle, *Bruder,* 638.

58 Cf. abundantes textos en E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 748ss.

59 J. Michl, en Regensburger NT VIII, Regensburg 1953, 287.

60 Cf. 2 Jn 13.

61 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 639s. En la simbología sepulcral se mantiene este uso hasta entrado el siglo IV. Cf. H. Leclercq, *Fréres,* en DACL V (Supl. 2), 2578-2585, especialmente 2580ss.

62 Tertuliano, *De bapt.* 20, 5. Para la comunidad como fraternidad, cf. *Apolog.* 39, 10; *De praesc.* 20, 8; *De pud.* 7, 22 [plural]; *De virg. vel.* 14, 2 *(ibid.* II, 1223). Si en *De an.* 48, 3 *y Scorp.* 8, 4 los tres jóvenes en el horno de fuego se describen como *trina fraternitas,* bien podría estar en el transfondo el concepto

de Iglesia de Tertuliano como *corpus trium.* Cf. sobre esto J. Ratzinger, *Volk und Haus Gott,* 75s.

63 *De bapt.* 20, 5. Sobre *mater ecclesia y fraternitas christianorum,* cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes,* 87ss. Sobre el motivo de la *Mater ecclesia,* cf. un rico material en H. Rahner, *Mater ecclesia,* Einsiedeln 1944.

64 Cf. el artículo de O. Perler sobre la disciplina del arcano en RACh 1, 667-676; 0. Perler, en LThK 12, 863s; J. Leipoldt, en RGG I', 606ss.

65 Para lo bíblico, E Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee, en Festgabe A. Harnack zum 70. Geburstag,* Tübingen 1921, 143-172. Para lo patrístico, J. Ratzinger, *[joie Kirche als Geheimnis des Glaubens, en Lebendiges Zeugnis* 1956/1957, cuaderno 1, 19-34.

66 Ef 10, 3, ed. J. A. Fischer, Darmstadt 1956, 150.

67 *Apolog.* 39, 8; cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 639.

68 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 640.

69 *Ibid.,* 640: «Formalmente suena ya cuando Cipriano empieza sus cartas con *fratres carissimi.* En la alocución individual utiliza la palabra *frater,* hermano, únicamente para dirigirse a obispos y clérigos. Sólo a un confesor se dirige Cipriano como 'hermano' (Ep. 53)».

70 Cf. F. Dülger, *Brüderlichkeit der Fürsten,* en RACh II, 641-646.

71 Cf. *ibid.,* 643s.

72 Cf. K. H. Schelkle, *Bruder,* 640; cf. H. von Soden, en ThW I 146, 24ss.

73 G. Schrenk, Tradio, en ThW V, 951s.

74 Cf. los textos en *ibid.,* 951s.

75 Cf. *ibid.,* 955.

76 *Diss 1,* 19, 9; G. Schrenk, rtartio, en ThW V, 951s, 28.

77 Cf. el significado de «hermano» según lo entiende el Antiguo Testamento, *supra,* 22ss.

78 Cf. J. Pedersen, *Israel. Its Lije and Culture 1-II,* London 1946s.

79 2 Sm 7, 14; Sal 2, 7; 89, 27.

80 Cf. sobre esto O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 2000, 356-373. Sobre la discutida interpretación de Mc 14, 61 par, cf. el debate Blinzler-Stauffer en Hochland 49 (1956-1957) 563-568.

81 Cf. Jn 1, 51 (cf. Gn 28, 12) y 4, 6.11ss.

82 Cf. sobre todo el texto citado en *supra,* 32, cuya referencia se encuentra en la nota 25. Cf. G. Schrenk, en ThW V, 957s.

83 Cf. *De dom. or.,* 8. Cf. también J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes,* 99.

84 J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes,* 99.

85 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums,* Jubiláums Ausgabe, Stuttgart 1950, 86 y nota 183.

86 G. Schrenk, en ThW V, 952s.

87 *Ibid.* Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthdus,* 126.

88 D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus,* Einsiedeln 1950, 326-338.

89 El axioma «Assumpsit naturam...» se halla en Meister Eckhart, *Sermones de tempore* VI, 2, 57, en *Lateinische Werke* IV (ed. Benz-Decker-Koch), Stuttgart 1956, 56s. El texto citado pertenece al *Sermón alemán* XLVII, 158, 1-3, y se encuentra en *ibid.,* p. 57, nota 1, junto a una serie de textos paralelos. Cf. también, para ser completos, J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes,* 234ss, especialmente 235.

90 Cf. los textos correspondientes en J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes,* 235.

91 Sobre la orientación social de la mística de Eckhart, cf. H. Piesch, *Meister Eckharts Ethik,* Luzern 1935, 111-122; 0. Karrer, *Meister Eckehart,* München 1926, 189-193.

92 En el presente capítulo se ha querido tan sólo bosquejar lo que resulta básico sobre la recta comprensión del concepto de fe en su dimensión social.

93 G. Bornkamm, 1/1112MTkILOV, en ThW IV, 827. Cf. también H. Schlier, *Die Einheit del Kirche im Denken des Apostels Paulus:* Catholica X/I (1954) 14-26; *La carta a los efesios. Comentario,* Sígueme, Salamanca 1991, 80.

94 K. H. Schelkle, *Bruder,* 638.

95 Compárese esta última frase con el magnífico texto de Mt 20, 25-28.

96 K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt,* Freiburg 1957, 44.

97 De la abundantísima bibliografia existente sobre el tema del ministerio eclesial, seleccionamos una publicación protestante que documenta impresionantemente el carácter de la autoridad del ministerio apoyándose en el Nuevo Testamento: O. Linton, *Kirche und Amt im NT,* en Aulén-Fridrichsen-Nygren y otros (eds.), *Ein Buch von der Kirche,* ttingen 1951, 110-144.

98K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt,* 39, nota.

99 Cf. K. H. Rengstorf, eurócrtón.o;, en ThW I, 406-446, especialmente 408ss; K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt,* 24s. Sobre Jn 7, 16, cf. la magnífica interpretación de Agustín de Hipona, *Tr. In Joh.,* XXIX, 3-5.

100 K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt,* 25.

101 Lo que hemos dicho toca, como es natural, solamente una parte muy concreta de los puntos de vista que se pueden considerar en una reflexión sobre el ministerio eclesial y sobre la formulación de su relación con los laicos.

102 Nos limitamos a remitir simplemente a la provocadora reformulación de estas cuestiones tan discutidas en W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes»,* Stuttgart '1951. Naturalmente, aquí no mediremos con el mismo rasero la posición de los teólogos evangélicos, pues sé muy bien que sobre este asunto hay una gran variedad de posturas. Pero parece evidente que la comprensión «escatológica» y antiinstitucional de la Iglesia está hoy muy extendida en el protestantismo y hunde sus raíces, en definitiva, en la afirmación fundamental de su comprensión de la fe.

103 Mc 3, 33ss. Cf. *supra,* 45ss.

104 Cf. *supra,* 44s.

105 1 Tes 4, 10-12. Cf. 1 Cor 5, 12.13; Col 4, 5. Cf. Sladesczek, 273, 291.

106 Cf. K. L. Schmidt, art. éxxkliola, en ThW III, 503ss; F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee,* 170-172; A. Wickenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* Münster 1937, 4-13.

107 H. Schürmann, *Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testamentes,* 23s.

108 F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee,* 170ss. Cf. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mvstische Leib Christi, 11ss.*

109 Esto se expone detalladamente en J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes.* Cf. también F. Hoffmann, *Glaubensgrunlagen der liturgischen Erneuerung,* en Feiner-Trtitsch-Bückle (eds.), *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln 1957, 485-517.

110 H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier:* Münchener theol. Zeitschr. 6 (1955) 107-131, con más bibliogratia.

111 H. Schürmann, *Gemeinde als Bruderschaf im Lichte des Neuen Testaments:* Münchener theol. Zeitschr. 6 (1955) 24s.

112 Cf. Rom 13, 8; 1 Tes 3, 12; 5, 15; Tit 3, 2; también 1 Cor 9, 19. Sobre todo este punto, cf. las esmeradas explicaciones de Sladeczek, 288295, donde se recogen y ordenan todas las afirmaciones de Pablo sobre la conducta para con los de oi 1-gi.o. La exposición siguiente debe mucho a Sladeczek.

113 Cf. 1 Tim 2, 1; cf. también Sladeczek, 292.

114 Cf. Rom 13, 1s; Tit 3, 1; 1 Tim 6, 1.2; Tit 2, 9; Ef 6, 5; Col 3, 22s; 1 Pe 2, 13.18. Cf. también Sladeczek, 292.

115 Cf. Flp 2, 15s; Rom 12, 17; 2 Cor 8, 21; 1 Tes 4, 12; 5, 22; Rom 15, 2; 1 Tim 4, 12. Cf. también Sladeczek, 293.

116 Sladeczek, 292.

117 *Ibid.,* 293s.

118 Cf. Sladeczek, 294, puntos 7 y 8. Aquí se indica que, según Ef 4, 28; 1 Tes 4, 11 y 2 Tes 3, 12, el cristiano ha de preocuparse sobre todo por sus propias necesidades terrenas y debe limitarse a lo más imprescindible, de manera que no necesite nada del que está fuera (1 Tes 4, 12). Sladeczek cree poder interpretar el pasaje de 1 Cor 7, 23 (no seáis lioDkoi r6 v ávtIc«i)scov) desde 1 Cor 7, 21 (El xal ¿rúvaaai Ikeírfinog yevéoffai, itákXov xótjacti) y 1 Cor 3, 3.4 (uso sinónimo de avftpcono5 y actetixó5), en el sentido de que los cristianos no deben dedicar a los servicios de los no creyentes; la advertencia de 2 Cor 6, 14 podría significar que los cristianos no deben hacer ningún negocio en común con los no creyentes.

119 Cf. Sladeczek, 294, núm. 9; Ef 5, 6.7.

120 Cf. 2 Cor 6, 17. Más bibliografia en Sladeczek, 294s.

121 Cf. K. H. Schelkle en RACh II, 638. Cf. un análisis detallado del concepto en Sladeczek, 279-288, especialmente en 279-281. Si se quiere transferir a la

situación actual la palabra en el sentido propuesto, quizás lo mejor sería traducirla por «cristiano de nombre».

122 Cf. Sladeczek, 281.

123 Sobre esto, cf. detalladamente Sladeczek, 281-286.

124 Cf. 1 Tim 6, 5; 2 Cor 6, 17; Rom 16, 17; 1 Cor 5, 9-11; 2 Tes 3, 14; 2 Tim 3, 5; Tit 3, 10; 2 Tes 3, 14.

125 Cf. Sladeczek, 286ss.

126 Esto se ve claro sobre todo en Rom 5, 12-21. Cf. los no?,/oí de Mc 10, 45 par y de Mc 14, 24 par.

127 Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* 11/2, Zürich 1942, 1-56. Mi exposición sigue básicamente a H. U. von Balthasar, *Karl Barth,* Küln 1951, 186-201. Como en este lugar no se trata de la exégesis de Barth, me he permitido extraer por mi cuenta las líneas sistemáticas sobre este problema.

128 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* 11/2, 177. Cf. H. U. von Balthasar, *Karl Barth,* 189.

129 Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* 11/2, 187.

130 H. U. von Balthasar, *Karl Barth,* 191.

131 Cf. *ibid.,* 196. Junto a estas parejas, Barth señala otros dúos, a los que no se les puede otorgar la misma importancia: Saúl-David; los dos profetas de 1 Re 13; los dos ladrones en la cruz; Judas-Pablo; y remata el tema con la interpretación de la relación entre Sinagoga e Iglesia. Sobre esto, cf. también H. Fries, *Kirche als Ereignis. Zu Karl Barths Lehre von der Kirche:* Catholica XI, 2 (1958) 81-107.

132 *Ibid., 194.*

133 H. U. von Balthasar, *Karl Barth,* 197.

134 Si con esto queda claro que, en definitiva, ahora para el cristiano todo hombre es «hermano» —como el «otro hermano» o como aquel con el que ha sido incorporado a la unidad del «único hermano»—, es natural, a pesar de la fundamentación cristológica primaria de esta doble fraternidad, que en el trasfondo se halla tanto antes como después la paternidad común de Dios ya esbozada anteriormente.

135 Sobre el gran debate que se suscitó hace algunos años sobre el tema misa y televisión, cf. el estupendo panorama bibliográfico en Herder Korrespondenz VII (1952-1953) 518-520 con referencia a las posiciones de Volk, Pieper y Guardini, que se manifestaron en contra. Igualmente (aunque por otros motivos) K. Rahner, en Orientierung XVII, 179-183.

Joseph Ratzinger

# Ser cristiano

Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967


- Introducción
- I. Sentido del ser cristiano
  - 1. ¿Estamos salvados? O, Job habla con Dios
    - Cristianismo como adviento
    - La promesa incumplida
    - ¿Estamos salvados?
    - El Dios oculto
  - 2. La fe como servicio
    - La salvación de los cristianos y y la salvación del mundo
    - Cristificación del hombre Encarnación de Dios
    - El sentido de la historia de la salvación
  - 3. Sobre todo, el amor
    - El amor basta
    - ¿Para qué la fe?
    - La ley de lo abundante
    - Fe, esperanza, caridad
- II. El fundamento sacramental de la existencia cristiana
  - 4. La crisis de la idea sacramental en la conciencia moderna
  - 5. La idea sacramental en la historia de la humanidad
  - 6. Los sacramentos cristianos
  - 7. El sentido actual de los sacramentos
- III. Viernes y sábado santo
  - 8. Sobre las tinieblas de los corazones brilla su luz
    - Meditaciones para la noche del sábado santo
  - 9. He aquí el madero de la cruz

- Meditaciones para el viernes santo
- Peticiones para el viernes santo


## Introducción

En nuestra generación, la fe cristiana se halla en una crisis más profunda que en cualquier otra época pasada. El problema de si en nuestro siglo todavía es posible vivir honradamente de esta fe y confiarse a ella en el tiempo y la eternidad, se les plantea hoy no sólo a los hombres que se encuentran al margen de la Iglesia, sino también a cada uno de nosotros. En esta situación no sirve para nada cerrar los ojos con miedo ante los problemas acuciantes o prescindir de ellos. Si la fe ha de sobrevivir al hoy, debe ser vivida, ante todo, en el hoy. Y esto sólo es posible si ella muestra el valor de hacerse patente al hoy, aprendiendo a comprenderse y realizarse de nuevo en él.

Intentando prestar un servicio a esta misión hemos reunido en este volumen los tres pequeños trabajos que siguen. Los tres sermones bajo el título «Ser cristiano» fueron predicados en la catedral de Münster durante el adviento de 1965; pretenden, inmediatamente después del concilio, buscar el trasfondo de la hora adventicia, dar una respuesta al problema del sentido y misión permanentes de la fe cristiana. El artículo sobre «La estructura sacramental de la existencia cristiana» ofrece, en resumen, las ideas fundamentales de una prelección tenida durante la Semana Universitaria de Salzburgo, también en 1965. Las meditaciones para el viernes y sábado santo fueron emitidas por Radio Baviera en 1967.

Los tres trabajos tienen en común el esfuerzo por superar las reflexiones puramente teóricas e introducirnos en la plenitud viva de la fe. Intentan construir, en cierto modo, un fragmento de la fe en el hoy, no contentándose con ser una pura investigación sobre si es posible, y cómo, la existencia de dicha fe. Por muy importante e imprescindible que pueda resultar la reflexión teórica, la vida sólo puede ser testimoniada por la vida y la fe por la fe. En definitiva, la crisis del cristianismo sólo será superada por hombres cuya

existencia creyente enfrente de nuevo la fe al hoy y el hoy a la fe. El deseo de este librito es colaborar a este doble movimiento.

Tübingen, 8 de septiembre de 1967

JOSEP H RATZINGER

# I. Sentido del ser cristiano

## 1. ¿Estamos salvados? O, Job habla con Dios

### *Cristianismo como adviento*

La Iglesia celebra esta semana el adviento, y nosotros con ella. Si reflexionamos sobre lo que aprendimos en nuestra infancia acerca del adviento y su sentido, recordaremos que se nos dijo que la corona de adviento, con sus luces, es un recuerdo de los miles de años (quizás miles de siglos) de la historia de la humanidad antes de Jesucristo. Nos recuerda a todos aquella época en que una humanidad irredenta esperaba la salvación. Nos trae a la memoria las tinieblas de una historia todavía no redimida, en la que las luces de la esperanza sólo se encendían lentamente hasta que, al fin, vino Cristo, luz del mundo, y lo libró de las tinieblas de la condenación. Aprendimos también que estos miles de años antes de Cristo eran un tiempo de condenación, a causa del pecado original, mientras que los siglos posteriores al nacimiento del Señor son «anni salutis reparatae», años de la salvación restablecida. Recordaremos, finalmente, que se nos dijo que en adviento la Iglesia, además de pensar en el pasado, en el período de condenación y de espera de la humanidad, se fija también en la multitud de los que aún no han sido bautizados, para los que todavía sigue siendo adviento, porque esperan y viven en las tinieblas de la falta de salvación.

Si reflexionamos como hombres de nuestro siglo, y con las experiencias del mismo, sobre las ideas aprendidas de niños, veremos que apenas si podemos aceptarlas. La idea de que los años posteriores a Cristo, comparados con los precedentes, son de

salvación nos parecerá una cruel ironía si recordamos fechas como 1914, 1918, 1933, 1939, 1945; fechas que indican los períodos de guerras mundiales, en las que millones de hombres perdieron sus vidas, a menudo en circunstancias espantosas; fechas que reviven el recuerdo de atrocidades en las que la humanidad no se vio nunca anteriormente. Una fecha (1933), que nos recuerda el comienzo de un régimen que alcanzó la perfección más cruel en la práctica del asesinato en masa; y, finalmente, brota la memoria de aquel año en el que la primera bomba atómica explotó sobre una ciudad habitada, ocultando en su deslumbrante resplandor una nueva posibilidad de tinieblas para el mundo.

Si pensamos en estas cosas, no nos resultará fácil dividir la historia en un período de salvación y otro de condenación. Y si, ampliando aún más nuestra visión, contemplamos la obra de destrucción y desgracia llevada a cabo, en nuestro siglo y en los anteriores, por los cristianos (es decir por los que nos llamamos hombres «salvos»), no seremos capaces de dividir los pueblos en salvados y condenados. Si somos sinceros, no volveremos a construir una teoría que distribuya la historia y los mapas en zonas de salvación y zonas de condenación. Más bien, nos aparecerá toda la historia como una masa gris, en la que siempre es posible vislumbrar los resplandores de una bondad que no ha desaparecido por completo, en la que siempre se encuentran en los hombres anhelos de hacer el bien, pero en la que también siempre se producen fracasos que conducen a las atrocidades del mal.

En esta reflexión queda claro que el adviento no es (como quizá pudo decirse antiguamente) un santo entretenimiento de la liturgia que, por así decir, nos presenta el pasado y nos muestra lo que entonces ocurrió, para que podamos gozar con mayor alegría y felicidad la salvación de nuestros días. Tras las ideas anteriores, tendremos que reconocer que el adviento no es un puro recuerdo y distracción sobre el pasado, sino que el adviento es nuestro presente, nuestra realidad: la Iglesia no juega; nos muestra la realidad de nuestra existencia cristiana.. Con este período del año litúrgico despierta nuestras conciencias, forzándonos a reconocer la

falta de salvación no como un hecho que se dio alguna vez en el mundo, y que todavía se da en algún sitio, sino como un hecho situado en medio de nosotros y de la Iglesia.

Me parece que en esto corremos un cierto peligro: querer ocultarnos la realidad. Vivimos, por así decir, con los ojos cerrados, porque tememos que nuestra fe no pueda soportar la luz plena y deslumbradora de los hechos. Nos encerramos en nosotros mismos y procuramos no pensar en ellos para no derrumbarnos. Pero una fe que se oculta la mitad, o más, de los hechos, es en el fondo una forma de negación de la fe o al menos una forma muy profunda de credulidad mezquina, que teme que la fe no pueda competir con la realidad. No se atreve a aceptar que ella es la fuerza que vence al mundo. Por el contrario, creer verdaderamente significa contemplar la realidad con corazón valiente y abierto, aunque esto vaya contra la imagen que a veces nos hemos hecho de la fe. Algo típico de la existencia cristiana es que nos atrevamos a hablar con Dios desde el abismo de nuestras tinieblas y tentaciones, igual que Job. Es esencial que no pensemos ofrecer a Dios solamente una mitad de nuestro ser (la parte buena), reservando el resto por temor a enojarlo. No; precisamente ante él podemos y debemos colocar, sin ambages, toda la carga de nuestra existencia. Olvidamos demasiado que en el libro de Job, transmitido por la sagrada Escritura, Dios proclama, al final, que Job es justo, aunque le ha dirigido los más duros reproches; mientras que sus amigos son falsos oradores, a pesar de haber defendido a Dios, y haber buscado a todo una solución bonita y una respuesta.

Comenzar el adviento no significa otra cosa que hablar con Dios igual que Job. Significa ver con valentía toda la realidad, el peso de nuestra existencia cristiana, y presentarla ante el rostro justiciero y salvador de Dios, aunque no podamos dar ninguna respuesta —como Job—, sino que tengamos que dejársela a Dios, manifestándole qué faltos de palabras nos encontramos en nuestra oscuridad.

## *La promesa incumplida*

Intentemos, pues, reflexionar ahora en la presencia de Dios sobre esta plena realidad del adviento, que no es un juego, sino la esencia de nuestra vida cris-tina. Tomo dos imágenes y pensamientos de la sagrada Escritura, que muestran patentemente la forma en que nos afectan a los hombres de hoy los problemas del adviento y la manera de experimentar su realidad; pero no lo hago para efectuar un análisis profano, sino intentando entablar un diálogo con Dios.

En el profeta Isaías (c. 11) se encuentra la visión del tiempo mesiánico, cuando haya llegado el retoño de David, el salvador. Sobre este período se dice:

> Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de pecho jugará junto al agujero del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento del Señor, como llenan las aguas el mar (Is 11, 6-9).

Se describe la época del mesías como un nuevo paraíso. Es verdad que muchas de estas cosas son simple imagen. Pues el que los osos y corderos, los leones y las vacas vivan tranquilamente juntos es, naturalmente, una visión imaginaria que desea expresar algo más profundo. No esperamos que se produzca esto en nuestro mundo. Pero el texto cala mucho más hondo; esta imagen habla de la paz, que será la señal de los hombres salvados. Dice que los hombres redimidos son hombres de paz; que no actúan ya con malicia, malvadamente, porque la tierra está llena del conocimiento de Dios, que la cubre como un mar. Los hombres salvos —dice el texto— viven de la cercanía y de la realidad de Dios, de forma que son plenamente pacíficos.

Pero, ¿qué ha sucedido de esta visión en la Iglesia, entre nosotros que nos llamamos «salvados»? Todos sabemos que no se ha cumplido, que el mundo ha sido, y sigue siendo más que nunca, un

mundo de lucha, de inquietud, un mundo que vive de la guerra de unos contra otros, un mundo marcado con la ley de la maldad, de la enemistad y del egoísmo; un mundo que no está cubierto por el conocimiento de Dios —como la tierra por las aguas—, sino que vive alejado de él, en medio de tinieblas.

Esto nos conduce a un segundo pensamiento, que se impone cuando leemos la profecía de la nueva alianza en Jeremías:

> Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yavé. Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón... (Jer 31, 33). E Isaías dice lo mismo con más claridad: Todos tus hijos serán adoctrinados por Yavé (Is 54, 13).

En el Nuevo Testamento, el mismo Señor cita este texto ( Jn 6, 45), indicando que en el tiempo de la nueva alianza ya no es necesario que unos hombres hablen a otros de Dios, porque todos están llenos de su presencia. En los Hechos de los apóstoles se vuelve a insistir en esta idea; en el discurso de pentecostés recuerda san Pedro una profecía semejante del profeta Joel, y dice que ahora se ha cumplido esta palabra:

> Sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre todos los hombres, y profetizarán vuestros hijos e hijas (Hech 2, 17; Joel 3, 1-5).

Una vez más hemos de reconocer lo lejos que nos encontramos de un mundo en el que no es necesario ser instruido sobre Dios, porque él está presente en nosotros mismos. Se ha afirmado que nuestro siglo se caracteriza por un fenómeno totalmente nuevo: por la incapacidad del hombre para relacionarse con Dios. El desarrollo social y espiritual ha provocado la aparición de un tipo de hombre que juzga inválidos todos los puntos de partida para conocer a Dios. Sea esto verdad o no, hemos de conceder que la lejanía de Dios, la oscuridad y problemática sobre él, son hoy más intensas que nunca; incluso nosotros, que nos esforzamos por ser creyentes, tenemos con frecuencia la sensación de que la realidad de Dios se nos ha

escapado de las manos. No nos preguntamos a menudo: ¿sigue él sumergido en el inmenso silencio de este mundo? ¿No tenemos a veces la impresión de que, después de mucho reflexionar, sólo nos quedan palabras, mientras la realidad de Dios se encuentra más lejana que nunca?

Demos un nuevo paso. Creo que la auténtica tentación del cristiano de hoy no consiste en el problema teórico de si Dios existe, o si es trino y uno; tampoco en si Cristo es, simultáneamente, Dios y hombre. Lo que hoy nos angustia y nos tienta es, más bien, el hecho de la inoperabilidad del cristianismo: tras dos mil arios de historia cristiana no vemos que se haya producido una nueva realidad en el mundo; éste sigue inmerso en los mismos temores, dudas y esperanzas que antes. También en nuestra existencia individual advertimos la debilidad de la realidad cristiana en comparación con todas las otras fuerzas que nos agobian. Y si, después de vivir cristianamente en medio de todos los esfuerzos y tentaciones, sacamos el resultado final, nos invadirá de nuevo el sentimiento de que la realidad se nos ha escapado, de que la hemos perdido, y sólo nos queda un último recurso a la débil lucecilla de nuestra buena voluntad. Entonces, en estos momentos de desánimo, cuando recorremos retrospectivamente nuestro camino, brota la pregunta: ¿para qué todo este conjunto del dogma, del culto y de la Iglesia, si al final volvemos a encontrarnos sumergidos en nuestra propia miseria? Esto nos hace volver al problema del mensaje del Señor: ¿qué es lo que él ha anunciado en realidad, y qué ha traído a los hombres? Recordaremos que, según la narración de san Marcos, todo el mensaje de Cristo se compendia en estas palabras:

> Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el evangelio (Mc 1, 15).

«Se ha cumplido el tiempo, el reino de Dios ha llegado». Tras estas palabras se encuentra toda la historia de Israel, ese pequeño pueblo que fue juguete de las potencias mundiales, y que probó sucesivamente todas las formas de gobierno existentes; hasta que, al fin, al ver que éstas no le traían la salvación, se dio cuenta de su

fracaso. Aprendió muy bien que, cuando gobiernan los hombres, las cosas ocurren muy humanamente, es decir con muchas miserias e irresoluciones. En esta experiencia de una historia llena de desengaño, de servidumbre, de injusticia, Israel anheló cada vez más fuertemente un reino que no fuese de los hombres, sino de Dios; un reino de Dios en el que reinaría el verdadero Señor del mundo y de la historia. Gobernaría él, que es la misma verdad y justicia, para que, por fin, las únicas fuerzas dominantes en el hombre fuesen la salvación y el derecho. El señor responde a esta espera represada a través de los siglos cuando dice: ha llegado el tiempo, ha llegado el reino de Dios. No es difícil imaginar la esperanza que producirían estas palabras. Pero también es muy comprensible nuestro desencanto cuando contemplamos lo que ha sucedido.

La teología cristiana, que se encontró pronto con esta discrepancia entre espera y cumplimiento, hizo del reino de Dios un reino celeste, situado en el más allá; la salvación del hombre la convirtió en salvación del alma, que también se realiza en el más allá, después de la muerte. Pero con esto no da ninguna respuesta. Porque lo grandioso del mensaje consiste en que el Señor no habla solamente del más allá y del alma, sino que llama a todo el hombre en su corporalidad y en cuanto incluido en la historia y la sociedad; lo grandioso consiste en que promete su reino a unos hombres que viven corporalmente con otros hombres. Cuanto más bello es este conocimiento redescubierto por la investigación bíblica en nuestro siglo (que Cristo no sólo miraba al más allá, sino que se refería al hombre concreto), tanto mayor puede ser nuestro desengaño y desánimo cuando contemplamos la historia real que no es verdaderamente un reino de Dios.

Podemos ampliar estas ideas si nos fijamos en el mensaje moral de Jesús, en esas palabras del sermón del monte, que contraponen a la casuística de los fariseos un simple llamamiento al bien:

> Habéis oído que se dijo a los antiguos: no matarás; el que matare será reo de juicio. Pero yo os digo que todo el que se

> irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere «tonto» será reo ante el sanedrín y el que le dijere «loco» será reo de la gehenna del fuego (Mt 5, 21s).

Cuando escuchamos estas palabras nos encanta la sencillez con que se destruyen las distinciones morales de la casuística, con que se prescinde de una teología moral que pretende capacitar al hombre para engañar a Dios con artimañas y procurarse la salvación. Nos entusiasma la sencillez con que no exige un precepto particular sino un «sí» incondicionado al bien. Pero cuando reflexionamos más de cerca sobre las palabras «el que dice a su hermano "tonto" será reo del infierno», nos resulta un juicio terrible, y la casuística de los fariseos casi llega a parecernos una forma de compasión, ya que al menos intenta conciliar el precepto con la debilidad humana.

Podemos aún reflexionar sobre lo que dijo Cristo a los dignatarios del Antiguo Testamento y a sus discípulos: cómo exigió que ya no hubiese más títulos, ya que todos son hermanos al vivir del mismo Padre (Mt 23, 1-12). ¡Con qué frecuencia hemos conciliado estas palabras, en la teoría y en la práctica, con las realidades que experimentamos en la Iglesia, con todos los rangos y distintivos, con todo el fausto cortesano! Pero hay cosas más profundas que estos problemas externos que, si bien no debemos infravalorar, tampoco debemos exagerar. Nos vemos forzados a preguntar: ¿no se ha desmoronado el ministerio neo-testamentario en su misma esencia? San Agustín tuvo que decir a sus fieles que las duras palabras del Señor contra los servidores del Antiguo Testamento servían también para los servidores de la Iglesia:

> En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan, pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen. Atan pesadas cargas sobre las espaldas de los hombres, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas (Mt 23, 2-4).

## *¿Estamos salvados?*

Pasemos ahora de la Escritura a la teología y veamos cómo ha explicado la salvación. Advertimos que ha seguido dos caminos, el de la teología occidental y el de la oriental. La teología occidental ha construido un sistema propio; dice que Dios fue infinitamente injuriado por el pecado, de forma que era necesaria una reparación infinita. Esta reparación infinita, que no podía ofrecerla ningún hombre, la llevó a cabo Cristo, el Hombre-Dios. El individuo particular recibe este beneficio a través de la fe y del bautismo, de manera que se le perdona la culpa general e indeleble que precede a cualquier otro pecado particular. Pero en este nuevo ámbito en que se encuentra debe andar con mucho cuidado. Cuando entra en la arena de la vida cristiana tiene la impresión de no haber sido salvado, como si en este sistema de gracia se hubiese quedado en un lugar inaccesible, teniendo el hombre que actuar y merecer sin su auxilio. De este modo, el sistema salva realmente la idea de la redención, pero ésta no actúa en la vida sino que permanece en algún sitio oculto, en un ámbito inabarcable de injuria y bondad infinitas, mientras nuestra existencia se desarrolla en las mismas tentaciones y dificultades, como si toda esta construcción no existiese.

La teología oriental ha explicado la salvación como una victoria conseguida por Cristo sobre el pecado, la muerte y el demonio. Estas potencias han sido vencidas por el Señor de una vez para siempre, y así el mundo está salvado. Pero insistamos: cuando contemplamos la realidad de nuestras vidas, ¿quién se atreve a afirmar que estas fuerzas del pecado han sido derrotadas? Por nuestra propia existencia, llena de tentaciones, sabemos muy bien el poder inmenso que conservan. Y, ¿quién puede decir seriamente que la muerte ha sido vencida? Quizás nos enfrentamos aquí con el aspecto más humano de la no-salvación del hombre: en todas nuestras enfermedades, debilidades, soledades y necesidades seguimos sometidos al poder de la muerte y de su incesante presencia.

## *El Dios oculto*

Es adviento. Y cuando reflexionamos en todas estas cosas que teníamos que decir —como Job hablando con Dios— experimentamos con plena evidencia que realmente todavía hoy sigue siendo adviento para nosotros. Pienso que debemos aceptar esto con sencillez. El adviento es una realidad incluso para la Iglesia. Dios no ha dividido la historia en una mitad luminosa y otra oscura. No ha dividido a los hombres en «salvados» y «condenados». Sólo existe una única e indivisible historia, caracterizada en su totalidad por la debilidad y miseria del hombre, y situada bajo el compasivo amor de Dios, que la abraza y acoge completamente[1].

Nuestro siglo nos obliga a conocer la realidad del adviento de forma totalmente nueva: la realidad de que hubo un adviento, pero que todavía hoy sigue habiéndolo. La realidad de que sólo existe una humanidad ante Dios. Que toda ella se encuentra en tinieblas, pero también que está iluminada por la luz de Dios. Y si es verdad que existió y existe un adviento, esto significa que Dios no fue puro pasado para ningún período precedente de la historia. Al contrario, Dios es origen para todos nosotros, ya que venimos de él; pero es también el futuro hacia el que caminamos. Lo que significa que no podemos encontrar a Dios más que saliéndole al encuentro cuando se acerca a nosotros esperando y exigiendo que nos pongamos en marcha. Sólo podemos encontrar a Dios en este éxodo, en este salir de la comodidad presente para correr hacia el oculto resplandor del Dios que se aproxima. La imagen de Moisés, subiendo al monte y entrando en la nube para encontrar a Dios, es válida para todos los tiempos. Dios sólo puede ser encontrado —incluso en la Iglesia— si subimos al monte y entramos en la nube del enigma de Dios, oculto en este mundo. Los pastores de Belén, al comienzo de la historia neotestamentaria, enseñan lo mismo de otra forma. Se les dice: «Esto tendréis por señal: encontraréis al niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre» (Lc 2, 12). Con otras palabras: la señal para los pastores es que no encontrarán *ninguna* señal, sino sólo a Dios hecho niño; y, a pesar de este ocultamiento, deben creer en la cercanía de Dios. La señal exige de ellos que aprendan a descubrir a Dios en la incógnita de su ocultamiento. La señal exige de ellos

que reconozcan que no es posible encontrar a Dios en las realidades perceptibles de este mundo, sino sólo saltando por encima de ellas.

Ciertamente, Dios ha puesto una serial en la grandeza y fuerza del universo, tras el que rastreamos algo de su poder creador. Pero la auténtica señal, la que él ha elegido, es el ocultamiento, comenzando por el pequeño pueblo de Israel y pasando a través del niño de Belén hasta morir en cruz pronunciando las palabras: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46). Esta señal nos indica que las realidades de la verdad y del amor, las auténticas realidades de Dios, no son adquiribles en el mundo cuantitativo, sino que sólo pueden ser halladas cuando, pasando sobre éste, nos introducimos en un orden nuevo[2]. Pascal ha expresado esta idea en su grandiosa teoría de los tres órdenes. Según él, existe en primer lugar el orden de la cantidad, poderosa e inconmensurable: el objeto inagotable de las ciencias naturales. El orden del espíritu —el segundo gran ámbito de la realidad— aparece, desde el punto de vista de lo cuantitativo, como la pura nada, pues no abarca un espacio que se pueda medir. Y, a pesar de todo, un solo espíritu (Pascal cita como ejemplo el espíritu matemático de Arquímedes), un solo espíritu, decíamos, es más grande que todo el orden del mundo cuantitativo, porque este espíritu, que no tiene peso, ni longitud, ni anchura, puede medir todo el cosmos. Mas por encima de él se encuentra el orden del amor. También éste, desde el punto de vista del «espíritu», de la inteligencia científica, como Arquímedes, es pura nada, pues le falta la comprobación científica y no aporta nada a este ámbito. Y, sin embargo, un único impulso del amor es infinitamente más grande que todo el orden del espíritu, porque representa la verdadera fuerza creadora, vivificadora y salvadora[3]. A esta nada de la verdad y del amor, que no obstante es en realidad el verdadero uno y todo, nos conducirá el enigma de Dios, ya que él está oculto en este mundo y sólo puede ser encontrado en el ocultamiento.

Es adviento. Todas nuestras respuestas son parciales. Lo primero que debemos aceptar es esta realidad continua del adviento. Si lo

hacemos, empezaremos a conocer que la frontera entre «antes de Cristo» y «después de Cristo» no está marcada en la historia ni en los mapas, sino que sólo atraviesa nuestro propio corazón. En la medida en que vivamos del egoísmo, cerrados en nosotros mismos, seremos de «antes de Cristo». Pero roguemos al Señor en este período de adviento que nos conceda no ser ni de «antes de Cristo» ni de «después de él», sino el vivir realmente *con* Cristo y en Cristo: con él, que es el mismo ayer, hoy, y por los siglos (Heb 13, 8).

## 2. La fe como servicio

### *La salvación de los cristianos y y la salvación del mundo*

San Ignacio de Loyola, que describió en el librito de los ejercicios el camino de su conversión del servicio del mundo al servicio de Jesucristo, exige al que quiere seguir sus pasos, en el primer día de la segunda semana, que medite sobre el misterio fundamental de la encarnación de Dios. De acuerdo con la forma de sus meditaciones propone, ante todo, hacerse presente la situación que constituye el trasfondo de este acontecimiento. En el libro de los ejercicios se dice:

> El primer preámbulo es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad, que la segunda persona se haga hombre, para salvar al género humano, y así venida la plenitud de los tiempos, enviando al ángel san Gabriel a Nuestra Señora.

Ignacio ve ante sí un mundo irredento, entregado a la eterna condenación. El pensamiento de que todos los hombres anteriores a Cristo y todos los que, después de él, permanecen al margen de la fe de la Iglesia, sufren este destino, fue lo que más le impulsó a consagrarse con tanto ardor a la predicación del evangelio.

Podemos deducir la importancia de este pensamiento tan conmovedor como lúgubre del hecho de que aparece dos veces en la misma meditación. Dos veces exige al ejercitante que contemple el mundo con los ojos de Dios para ver cómo todos los hombres, hasta la encarnación de Cristo, descendían al infierno[4]. La angustia que puede producir esta idea, y el impulso a servir a los hombres ligados a ella, se encuentra también en la obra del gran misionero jesuita Francisco Javier. Este hizo los ejercicios bajo la dirección de su padre espiritual y, conmovido por tales experiencias, marchó a anunciar la palabra de Dios a todo el mundo y a salvar de la condenación eterna al mayor número posible[5].

Si intentamos repetir hoy la meditación de Ignacio, reconoceremos pronto que no podemos admitir plenamente estas ideas. Todo lo que creemos de Dios y lo que sabemos del hombre nos impide aceptar que fuera de la Iglesia no hay salvación, y que todos los hombres anteriores a Cristo se hayan condenado. No somos capaces ni estamos dispuestos a pensar que nuestro vecino, que es una persona excelente y, en muchas cosas, mejor que nosotros, se vaya a condenar por el sólo hecho de no ser católico. No estamos dispuestos a pensar que los hombres de Asia, Africa o cualquier otro sitio, deben sufrir la pena eterna sólo porque su pasaporte no indica: «católico». De hecho, antes y después de Ignacio, los teólogos se han preguntado muchas veces cómo es posible que los hombres, aun sin saberlo, pertenezcan en cierto modo a la Iglesia y a Cristo y, por tanto, puedan salvarse. Incluso hoy se elaboran reflexiones con gran sagacidad.

Pero si somos honrados, debemos conceder que éste no es nuestro problema. Lo que nos preocupa no es si los otros pueden salvarse y cómo. Estamos convencidos de que Dios puede hacerlo, con nuestra teoría o sin ella, con nuestra sagacidad o sin ella, y de que no necesita que le ayudemos con nuestros pensamientos. El problema que en realidad nos acucia no es cómo consigue Dios que los *otros* se salven.

Lo que nos preocupa es más bien por qué hemos de ser precisamente *nosotros* los que debamos practicar la fe cristiana; por qué se nos exige que llevemos, día tras día, el peso del dogma y la moral cristianos, cuando hay tantos otros caminos que conducen al cielo y a la salvación. Nos encontramos, pues, partiendo desde un punto diferente, ante la misma pregunta que dirigíamos ayer a Dios y con la que terminábamos: ¿cuál es, propiamente, la realidad cristiana que supera el puro moralismo? ¿En qué consiste eso específico del cristianismo que no sólo lo justifica, sino que nos fuerza a ser cristianos y a vivir como tales?

Vimos claramente que no existe una respuesta que solucione el problema con la claridad inequívoca e irrefutable del dato científico o matemático. El «sí» al ocultamiento de Dios es una parte esencial de ese movimiento del espíritu que llamamos fe.

Aún es necesaria otra reflexión previa. Si nos planteamos el problema acerca del fundamento y sentido de nuestra existencia cristiana tal como lo hicieron antes de nosotros, nos sentiremos equivocadamente envidiosos de la vida más sencilla y cómoda de los otros que «también» van al cielo. Nos pareceremos demasiado a los obreros de la primera hora de los que habla la parábola de los viñadores (Mt 20, 1-16). Estos no comprendieron para qué se habían esforzado durante todo el día, al ver que el sueldo de un denario podía ganarse también de forma mucho más sencilla. Pero, ¿de dónde deducían ellos que es mucho más cómodo estar sin trabajo que trabajar? Y, ¿por qué sólo les agradaba su salario con la condición de que a los otros les fuese peor que a ellos? Mas la parábola no era para los trabajadores de entonces, sino para nosotros. Pues al plantearnos estas preguntas sobre nuestro cristianismo, actuamos igual que aquellos obreros. Damos por supuesto que la falta de trabajo espiritual —una vida sin fe ni oración— es más cómoda que el servicio espiritual. Y, ¿de dónde sacamos esto? Nos fijamos en el esfuerzo cotidiano que exige el cristianismo y olvidamos que la fe no es sólo un peso que nos oprime, sino también una luz que nos instruye, que nos marca un camino y nos da un sentido. Sólo vemos en la Iglesia las

ordenaciones exteriores que coartan nuestra libertad y pasamos por alto que es una patria que nos acoge en la vida y en la muerte. Sólo vemos nuestra propia carga y olvidamos que los otros también tienen la suya, aunque no la conozcamos. Y, sobre todo: ¿qué actitud tan mezquina es ésa de no considerar retribuido el servicio cristiano porque sin él también se puede alcanzar el denario de la salvación? Por lo visto, queremos ser pagados no sólo con nuestra salvación sino, ante todo, con la condenación de los otros —igual que los obreros de la primera hora—. Esto es muy humano; pero la parábola del Señor nos indica claramente que, al mismo tiempo, es tremendamente anticristiano. El que ve la condenación de los otros como condición para servir a Cristo sólo podrá al final retirarse murmurando porque *esta* forma de salario contradice a la bondad de Dios.

## *Cristificación del hombre Encarnación de Dios*

Así, pues, nuestro problema no puede ser por qué Dios permite que los «otros» se salven. Esa es cuestión suya, no nuestra. Lo que sí podemos y debemos hacer es, con todas las limitaciones, naturalmente, a que nos han conducido las anteriores reflexiones, intentar repensar diariamente lo que significa el que seamos cristianos: por qué Dios nos ha llamado a *nosotros.* En definitiva, es sólo otra forma de preguntarse sobre el sentido de la encarnación de Dios: ¿para qué ha venido al mundo si no lo ha cambiado, si no lo ha transformado en un mundo salvo?

Iniciamos antes un primer intento de respuesta. La fuerza de Cristo, decíamos, supera en riqueza y amplitud a la distribución del mundo en un período de salvación y otro de condenación. No sólo alcanza ( ¡qué raro sería eso!) a los que han existido después de él, sino a la totalidad, dando a todos libertad de entregarse. De hecho, los padres de la Iglesia no conocieron la expresión tan corriente de «época de transición», de *mitad* de los tiempos, en la que Cristo vino; ellos hablan de que Cristo vino al *final* de los tiempos. Lo que quiere decir que él es la meta y el sentido de todo[6].

En nuestra imagen actual del mundo podemos quizás representarnos este hecho de forma nueva. Hoy no concebimos al mundo como un depósito inmóvil y perfectamente ordenado, en el que cada objeto tiene desde el principio su puesto determinado, sin que nada creado pueda cambiar de lugar. El mundo nos aparece, más bien, como un inmenso y único movimiento de evolución, como una sinfonía del ser que se desarrolla en el tiempo paso a paso.

Si, en cuanto nos es posible como hombres, intentamos comprender esta sinfonía evolutiva en sus subidas *y* descensos, en su riqueza y privación, podremos captar un punto que nos aparece como una transición decisiva de esta sinfonía cósmica, con el que comienza un tema completamente nuevo y, sin embargo, siempre anhelado: me refiero al momento en que, por primera vez, surge el espíritu en el mundo, en el que por primera vez brota la conciencia que no es un simple objeto, como las otras cosas, sino que es capaz de pensar en sí misma y en el mundo, capaz de contemplar lo eterno, a Dios. Todo lo precedente recibió, a partir de este hecho, del nacimiento del espíritu, un nuevo sentido. Todo lo precedente aparece ahora como preparación de este paso, y el espíritu lo toma a su servicio, dándole una significación nueva que antes no tenía por sí mismo. No obstante, si sólo hubiese existido el espíritu humano, el movimiento del cosmos hubiese sido, en definitiva, una trágica carrera hacia el vacío, porque todos sabemos que el hombre solo es incapaz de dar un sentido satisfactorio al mundo y a sí mismo.

Pero si contemplamos el mundo con la fe, sabemos que existe aún un segundo momento de transición: el instante en el que Dios se hizo hombre, en el que no sólo se dio el paso de la naturaleza al espíritu, sino el paso de creador a criatura. Aquel instante en el que, en un lugar, Dios y mundo se unificaron. El sentido de toda la historia posterior no puede ser, en el fondo, más que atraer todo el mundo a esta unificación, dándole a partir de ella el sentido pleno de ser uno con su creador. «Dios se ha hecho hombre para que los hombres fuesen dioses», dijo el santo obispo Atanasio de Alejandría. Podemos decir que aquí se nos muestra el auténtico

sentido de la historia. En el paso del mundo a Dios, todo lo anterior y todo lo siguiente recibe su sentido como orientación del gran movimiento cósmico hacia la divinización, hacia la vuelta a aquél del que ha salido.

Si nos paramos a reflexionar y nos fijamos en no. sotros mismos, resulta claro que lo que al principio sólo nos parecía una especulación original sobre el mundo y las cosas, contiene un programa muy personal para nosotros mismos. Pues la inmensa posibilidad del hombre consiste en seguir esta línea, tomando parte en el sentido del universo, o resistirse a ella, llevando su vida hacia el absurdo. Pero ser cristianos no significa otra cosa que decir «sí» a este movimiento y ponerse a sus órdenes. Hacerse cristiano no es asegurarse un premio individual; no es conseguirse una entrada privada para poseer un asiento en el cielo, de forma que, mirando a los otros, podamos decir: «tengo lo que los otros no tienen; a mí me reservan una salvación que los otros no poseen». Hacerse cristiano no es algo que se nos concede para que nosotros, los individuos particulares, nos lo guardemos, despreocupándonos de los que están vacíos. No: en cierto sentido, no se es cristiano para uno mismo, sino para la totalidad, para los otros, para todos. El movimiento de cristianización, que comienza en el bautismo y se debe perfeccionar en toda nuestra vida, significa la disposición de realizar en la historia lo que Dios quiera de nosotros. Seguramente, no siempre podemos comprender por qué he de ser *yo* el que lleve a cabo este servicio. Esto iría contra el misterio de la historia, basado en el hecho impenetrable de la libertad del hombre y de la libertad de Dios. Bástenos saber por la fe que nosotros, mientras nos hacemos cristianos, nos ponemos en disposición de servir a todos. Hacerse cristiano no significa, pues, conseguir algo para uno mismo; significa, por el contrario, salir del egoísmo que sólo piensa en sí mismo, y caminar hacia la nueva forma de existencia del que vive para los demás.

## *El sentido de la historia de la salvación*

En este conjunto deberíamos entender todo lo referente a la historia de la salvación cristiana. Sólo en él podemos captar el sentido de la sagrada Escri tura. Fijémonos en el Antiguo Testamento, en la elección de Israel: Dios no tomó a Israel para preocuparse solamente de este pueblo, despreciando a todos los otros. Lo tomó para que realizase un servicio. Y lo mismo ocurre cuando contemplamos a Cristo y a la Iglesia. Repito que no se trata de que unos sean amados y otros olvidados por Dios, sino de que todos son para todos. El misterio de Israel y el de la Iglesia implican esta misma enseñanza: Dios sólo quiere venir a los hombres por medio de los hombres. No deja caer su mirada verticalmente sobre los particulares como si la fe y la religión hubiesen de realizarse sólo entre él y el individuo. Más bien quiere edificar el sentido de la historia a través de nuestro servicio al prójimo y con el prójimo. Ser cristiano significa, pues, siempre y ante todo, liberarse del egoísmo del que sólo vive para sí mismo, e incorporarse en la gran orientación fundamental del existir para los otros.

Todas las grandes imágenes de la sagrada Escritura lo indican en el fondo. La imagen de la pascua, que se completa en el misterio neotestamentario de la muerte y resurrección; la imagen del éxodo, de la salida de lo corriente y de lo propio, que comienza con Abrahán y es ley fundamental de toda la historia sagrada, quieren expresar este movimiento básico de autoliberación del puro existir para sí mismo. Cristo lo dijo de forma más profunda en la ley del grano de trigo, que muestra, al mismo tiempo, que este principio fundamental no sólo rige toda la historia, sino también toda la creación de Dios.

> En verdad, en verdad os digo que, si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero si muere, llevará mucho fruto (Jn 12, 24).

Cristo cumplió en su muerte y resurrección esta ley del grano de trigo. En la eucaristía, pan de Dios, se ha convertido realmente en el fruto «centuplicado» del que aún vivimos. Pero en este misterio de la eucaristía, en el que es verdadera y plenamente «el que existe

para nosotros», nos exige, día a día, el cumplimiento de esta ley que es la expresión definitiva de la esencia del verdadero amor. Pues, en el fondo, el amor no puede significar otra cosa que el apartarnos de las miras estrechas y egoístas y, saliendo de nosotros mismos, comenzar a existir para los demás. En definitiva, el movimiento fundamental del cristianismo no es otro que el simple movimiento fundamental del amor, en el que participamos del amor creador del mismo Dios.

Si decimos, pues, que el sentido del servicio cristiano, el sentido de nuestra fe, no se puede determinar a partir de una creencia individual, sino del hecho de que ocupamos un puesto insustituible en el todo y con relación al todo; si es verdad que no somos cristianos para nosotros mismos, sino porque Dios quiere y necesita nuestro servicio en la magnitud de la historia, tampoco podemos caer en el error de creer que el individuo es solamente una ruedecilla en la gran maquinaria del cosmos. Aunque es verdad que Dios no quiere puramente al individuo, sino a todos en armonía y ayuda mutua, también es verdad que conoce y ama a cada particular como tal. Jesucristo, el Hijo de Dios e Hijo del Hombre, en el que se realizó el paso decisivo de la historia universal hacia la unificación de la criatura y Dios, era un individuo concreto, nacido de una madre humana. Vivió su vida particular, arrostró su propio destino y murió su muerte. El es cándalo y la grandeza del mensaje cristiano sigue siendo que el destino de toda la historia, nuestro destino, depende de un individuo: de Jesús de Nazaret.

En su figura quedan patentes ambas cosas: que vivimos unos de otros y para otros, y que Dios, sin embargo, conoce y ama de forma inconmovible a cada particular. Pienso que ambas cosas deben impresionarnos profundamente. Por una parte, debemos apropiarnos la interpretación del cristianismo como existencia para los demás. Pero debemos vivir no menos de esta gran seguridad y alegría de que Dios me ama *a mí,* a este hombre; que ama a cualquiera que tiene un rostro humano, por irreconocible y profanado que esté dicho rostro. Y cuando decimos, «Dios me ama», no sólo debemos sentir la responsabilidad, el peligro de

hacernos indignos de ese amor, sino que debemos aceptar ese amor y esa gracia en toda su plenitud y pureza. Dicha afirmación implica también que Dios es perdonador y bondadoso. Es posible que en la predicación eclesiástica hayamos neutralizado en exceso, con una falsa angustia pedagógico-moral, las grandes parábolas del perdón: la del acreedor al que se le perdona una deuda de millones; la del pastor que busca a la oveja perdida y la de la mujer que se alegra más de la dracma perdida y encontrada que de todas las otras que no había perdido. La osadía de estas parábolas no es mayor que la osadía de los hechos de Jesús cuando toma entre sus amigos más íntimos al publicano Leví y a la prostituta Magdalena. En el atrevimiento de este testimonio se expresan dos ideas fundamentales: queda claro que el verdadero creyente no puede abusar de la seguridad del perdón divino como si fuese un título de libertad para entregarse al desenfreno, igual que el amante no abusa de la fidelidad del amor del otro, sino que se siente obligado a ser lo más digno posible de ese amor. Pero esta disposición a la que nos impulsa la fe en el amor no descansa en el miedo, sino en la plena y alegre seguridad de que Dios verdaderamente —y no sólo con frases piadosas— es más grande que nuestro corazón ( 1 Jn 3, 20).

Quizás merezca la pena, antes de acabar, reflexionar de nuevo sobre cómo debería presentarse hoy la meditación de san Ignacio si quisiéramos proponerla en nuestro momento histórico. Lo fundamental permanece: los hombres no pueden dar por sí mismos un sentido a su historia. Si se les dejase solos, la historia humana correría hacia el vacío, hacia el nihilismo, hacia el absurdo. Nadie ha comprendido esto más profundamente que los poetas de nuestro tiempo, que viven y sienten la soledad del hombre abandonado, que describen el aburrimiento y la vanidad como los sentimientos fundamentales de este hombre que se convierte en un infierno para sí mismo y para los otros.

También sabemos que Cristo ha dado un sentido al universo; que, en el paso de creador a criatura, el movimiento hacia el vacío se ha convertido en movimiento hacia la plenitud, con eterno sentido. Mas,

superando a Ignacio, aceptaremos hoy que la misericordia de Dios, manifestada en Cristo, es suficientemente rica para todos. Tan rica, que nos obliga a ser instrumentos de su compasión y bondad. Para esto somos cristianos. Que Dios nos ayude a serlo verdaderamente.

## 3. Sobre todo, el amor

### *El amor basta*

Cuenta una historia judía de la época de Jesús que un día un pagano se acercó al famoso rabbí Schammai y le dijo que se convertiría gustoso a la religión judía, si el rabbí era capaz de exponerle su contenido en el período de tiempo que se puede estar apoyado sobre un solo pie. El rabbí recorrió con su imaginación los cinco libros de Moisés, tan densos de ideas, y todo lo que la interpretación judía había añadido, relacionado y explicado como necesario e imprescindible para la salvación. Cuando hubo recordado todo, tuvo que reconocer que era imposible compendiar en un par de breves frases todo lo perteneciente a la religión de Israel. El extraño interrogador no se desanimó. Se dirigió —por así decir— al que tenía la competencia: al otro famoso maestro, rabbí Hillel, y le propuso lo mismo. Al contrario que el rabbí Schammai, Hillel no encontró nada difícil esta petición y le repuso sin rodeos:

> No hagas a tu prójimo lo que a ti te molesta. Esta es toda la ley. Lo demás es interpretación[7].

Si el mismo hombre se dirigiese hoy a algún sabio teólogo cristiano y le pidiese una breve introducción, de cinco minutos, a la esencia del cristianismo, es probable que todos los teólogos le dijesen que eso es imposible; necesitan seis semestres sólo para los tratados principales de la teología, y con esto apenas si profundizan un poco. Sin embargo, este hombre podría ser ayudado de nuevo. Pues la historia de los rabbí Hillel y Schammai se repitió, de forma distinta, pocos decenios más tarde. Esta vez se presentó un rabino ante Jesús de Nazaret y le preguntó: «¿Qué debo hacer para alcanzar la salvación?». Era una pregunta sobre lo que Jesús consideraba

como realmente imprescindible en su mensaje. La respuesta del Señor fue:

> Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas (Mt 22, 35-40).

Esta es toda la exigencia de Jesús. El que la cumple —el que ama — es cristiano; lo tiene todo (cf. Rom 13, 9 s).

Otro texto, que presenta en forma de parábola el juicio universal, muestra que esto no fue dicho por Cristo como una simple expresión piadosa que no es preciso exagerar, sino como algo que hay que entender en su plena e inequívoca seriedad. El juicio presenta la gravedad definitiva de todo esto: entonces las cosas aparecerán tal como son, ya que en él se decide el destino definitivo del hombre. En la parábola del juicio final dice el Señor que el juez del mundo se dirigirá a dos grupos de hombres. A unos dirá:

> Venid, benditos de mi Padre, a poseer el reino que os está preparado desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; preso y vinisteis a verme. Y le responderán los hombres: ¿cuándo te hemos hecho todo eso?; nunca te hemos visto. Y Cristo les responderá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis. Se volverá entonces al otro grupo. Y les dirá el juez: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; fui peregrino y no me alojasteis; estuve desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis. Y los hombres preguntarán: ¿cuándo ocurrió esto? Si te hubiésemos visto te lo habríamos dado todo. Y de nuevo les responderá:

> Cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo (Mt 25, 31-46).

Según esta parábola, el juez del mundo no pregunta las teorías que un hombre ha tenido sobre Dios y sobre el mundo. No pregunta por los conocimientos dogmáticos, sino por el amor. Este basta para salvar al hombre. El que ama es cristiano.

¡Qué grande puede ser para el teólogo la tentación, al interpretar estas expresiones, de poner un «sí» o un «pero»! Debemos aceptarlas en toda su magnitud y simplicidad, sin condiciones, tal como las propuso el Señor. Esto no significa, naturalmente, que debamos ser superficiales, como si estas palabras no necesitasen ninguna aclaración o coartasen todos nuestros derechos. El amor que aquí se describe como esencia del cristianismo exige de nosotros que intentemos amar como Dios ama. El no nos ama porque somos especialmente buenos, especialmente virtuosos, especialmente serviciales, porque le somos útiles o necesarios; nos ama, no porque *nosotros* somos buenos, sino porque *él* es bueno. Nos ama incluso en los andrajos del hijo pródigo que no trae ya consigo nada de valor.

Amar cristianamente significa seguir este camino: que no sólo amemos al que nos resulta simpático, al que nos agrada, al que nos cae bien, al que tiene algo que ofrecernos o del que esperamos ciertas ventajas. Amar cristianamente, es decir en el sentido de Cristo, significa que seamos buenos con el que necesita nuestra bondad, aunque no nos resulte simpático. Significa caminar tras las huellas de Jesús, llevando a cabo, con eso, una especie de revolución copernicana de la propia vida. Porque, en cierto sentido, todos nosotros vivimos como antes de Copérnico. No sólo porque, guiándose por las apariencias, opinamos que el sol sale y se pone y da vueltas alrededor de la tierra, sino en un sentido mucho más profundo. Pues todos nosotros poseemos esa ilusión innata, en virtud de la cual cada uno toma el propio yo como punto céntrico, alrededor del cual deben girar el mun do y los hombres. Debemos caer siempre en la cuenta de que sólo vemos y estructuramos las

otras cosas y los hombres en relación con el propio yo, imaginándolos como satélites que giran en torno al punto céntrico, que es nuestra propia persona. Según lo dicho, ser cristiano es algo mucho más simple y, sin embargo, mucho más revolucionario. Es realizar la revolución copernicana, dejando de considerarnos el punto céntrico del universo, en torno al cual deben girar los otros, porque comenzamos a reconocer con toda seriedad que sólo somos una de las muchas criaturas de Dios que se mueven alrededor de él, que es el verdadero centro.

## *¿Para qué la fe?*

Ser cristiano significa tener amor. Esto es enormemente difícil y, al mismo tiempo, enormemente fácil. Mas, por difícil que resulte desde muchos puntos de vista, el experimentarlo es ya un conocimiento hondamente liberador. Probablemente diréis: bien, tengo ante mí el mensaje de Jesús que es consolador y bueno. Pero, ¿qué habéis hecho de él vosotros los teólogos y los sacerdotes, qué ha hecho de él la Iglesia? Si el amor basta, ¿para qué vuestros dogmas, para qué la fe que siempre tiene que estar en lucha con la ciencia? ¿No es realmente cierto lo que han dicho los sabios liberales de que la corrupción del cristianismo ha consistido en construir una doctrina sobre Cristo en vez de hablar con él a Dios Padre y de portarnos como hermanos unos con otros, en inventar un dogma intolerante en vez de impulsar al servicio mutuo, en exigir la fe en lugar de la caridad, haciendo depender el cristianismo de un conocimiento?

Sin duda, en esta pregunta hay algo muy serio, y como todos los problemas realmente graves, no se la puede solucionar en un instante, con una frase hecha. Pero hay que advertir, al mismo tiempo, que es un poco simplista. Para darnos cuenta de ello nos basta con aplicar a nuestra vida, de forma realista, lo que hasta ahora hemos ido reflexionando. Ser cristiano significa tener amor; significa realizar la revolución copernicana, por la que cesamos de considerarnos el punto céntrico del universo y no permitimos que los otros giren solamente a nuestro alrededor.

Si nos fijamos en nosotros mismos con honradez y seriedad, este sencillo mensaje no sólo implica algo liberador, sino también algo oprimente. Porque, ¿quién de nosotros puede decir que nunca ha pasado de largo junto al que sentía hambre o sed, o junto a un hombre cualquiera que lo necesitaba? ¿Quién de nosotros puede decir que cumple perfectamente el servicio bondadoso al prójimo? ¿Quién de nosotros no ha de reconocer que, incluso en la bondad que practica con los otros, siempre vive un poco de egoísmo, de auto-contentamiento, de fijarse en uno mismo? ¿Quién de nosotros no ha de conceder que vive, más o menos, en la ilusión precorpernicana, y que considera y estructura a los otros sólo en relación con el propio yo? Así, pues, el mensaje grandioso y liberador de la caridad, como contenido único y suficiente del cristianismo, puede resultar también algo muy oprimente.

En este momento entra en juego la fe. Porque ésta, en el fondo, sólo significa que este déficit de amor que todos tenemos es colmado con la abundancia de Jesucristo. Nos dice, simplemente, que Dios ha derramado abundantemente su amor entre nosotros, cubriendo de antemano nuestro déficit. En definitiva, no significa otra cosa que reconocer nuestra indigencia; significa alargar la mano y dejar que nos den. La fe, en su forma más sencilla y profunda, no es sino aquel instante del amor en el que reconocemos que también nosotros tenemos necesidad de que se nos ayude. Aquel instante en que el amor se convierte, por primera vez, en verdadero amor. La fe consiste en superar la autocomplacencia y el autocontentamiento del que se siente satisfecho y dice: he hecho todo, no necesito ayuda. En la «fe» termina el egoísmo, auténtica contraposición del amor. La fe está presente en el verdadero amor; es, simplemente, el momento culminante del amor: la apertura del que no se basa sobre sus propias fuerzas, sino que se sabe necesitado y ayudado.

Naturalmente, podemos desarrollar e interpretar con amplitud esta fe. Pero a nosotros nos basta con ser conscientes de que el gesto de la mano abierta, la simple capacidad de recibir, que adquieren en el amor su íntima pureza, terminan perdiéndose en el vacío si no hay alguien que los llene con la gracia del perdón. Todo debería

correr de nuevo hacia la nada y terminar en el absurdo si no existiese esa respuesta que se llama Cristo. De este modo, se da siempre en el gesto de la fe, en el que culmina el verdadero amor, una relación necesaria con el misterio de Cristo; porque este misterio es el punto final de nuestra acción, y rechazarlo sería rechazar a la misma fe y caridad.

Mas repitámoslo; por verdadero que esto sea, y por imprescindible que resulte la necesidad de una fe cristológica y eclesial, sigue siendo verdad que todo lo que encontramos en el dogma es, en definitiva, simple explanación: explanación de la realidad fundamental, decisiva y suficiente, del amor a Dios y a los hombres. Y con esto sigue siendo válido que los verdaderos amantes, que son al mismo tiempo creyentes, pueden ser llamados cristianos.

## *La ley de lo abundante*

Partiendo de esta interpretación fundamental del cristianismo hay que entender y leer, de forma nueva, la Escritura y el dogma. Tomo sólo un par de ejemplos de la sagrada Escritura, que antes nos resultaban incomprensibles y que ahora, con esta luz, quedan patentes. Recordemos las palabras del sermón del monte que se nos presentaban antes tan inquietantes:

> Oisteis que se dijo a los antiguos: no matarás; y quien matare, será sometido al juicio del tribunal. Mas yo os digo que todo el que se encolerizare con su hermano, será reo delante del tribunal; y quien dijere a su hermano «tonto», será reo delante del sanedrín; y quien le dijere «insensato», será reo de la gehenna del fuego (Mt 5, 21 s).

El texto nos vuelve a impresionar, nos anonada. Pero le precede un versículo que da sentido al conjunto:

> Os digo que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos (Mt 5, 20).

La palabra fundamental de este verso es «mayor» («más perfecta»). El texto griego primitivo es aún más fuerte y deja claro el verdadero punto de vista. Traducido literalmente, dice: «si vuestra justicia no es más abundante que la de los escribas y fariseos...». He aquí la idea básica de todo el mensaje de Cristo. Cristo es el hombre que no echa cuentas, sino que hace lo superfluo. Es el amante que no pregunta: ¿hasta dónde puedo llegar, quedándome en el terreno del pecado venial, sin pasar la frontera del pecado mortal? Cristo busca el bien simplemente, sin cálculos. El simple justo, que sólo actúa en el ámbito de lo correcto, es el fariseo; el que no es *puramente* justo comienza a ser cristiano. Lo cual no significa que el cristiano sea un hombre intachable, que nunca comete faltas. Al contrario: sabe que las tiene, pero es generoso con Dios y con los hombres porque advierte que él mismo vive en gran parte de la generosidad de Dios y de los demás. Posee la generosidad del que se siente deudor de todos, del que no puede actuar ya con una «corrección» que le permitiría reservarse mucho para sí; esta generosidad es el auténtico resultado de la moral predicada por Jesús (cf. Mt 18, 13-35). Nos encontramos en el misterio enormemente exigente y liberador que se halla bajo la palabra «abundante», sin el que no puede darse una justicia cristiana.

Si nos fijamos con más atención, advertiremos en seguida que la estructura fundamental que hemos reflejado con la idea de lo abundante, sella toda la historia de Dios en relación con el hombre; es incluso la señal divina que distingue a la creación: el milagro de Caná, el de la multiplicación de los panes, son señales de la abundante generosidad que constituye la esencia de la actividad de Dios, esa actividad que prodiga millones de gérmenes en la creación para formar a *un* viviente. Esa actividad que construye todo un universo para preparar un sitio sobre la tierra a ese ser misterioso que es el hombre. Esa actividad que, en una última y desconocida prodigalidad, hace que Dios mismo se ponga en camino para salvar y conducir a su fin a esa «caña pensante»[8], el hombre. Este último hecho, admirable, resultará siempre absurdo a la inteligencia calculadora del pensador «correcto». Realmente, sólo es comprensible desde la locura de un amor que rechaza cualquier

cálculo y no teme ser generoso. Porque la encarnación no es sino la plenitud consecuente de la prodigalidad en que Dios siempre se mueve y que debe ser, en adelante, la ley fundamental en nuestras relaciones con Dios y con los hombres.

Volvamos atrás. Decíamos que desde este punto de vista podíamos comprender la estructura de la creación y de la historia salvífica, y también el sentido de la exigencia de Jesús, tal como se nos presenta en el sermón del monte. Creo que nos será muy útil saber de antemano que no hay que interpretarla legalmente. Consejos como éste: «si alguno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; ... al que te quita la túnica, entrégale también el manto» (Mt 5, 39 s), no son leyes que debamos cumplir como prescripciones particulares, en sentido literal. No son decretos, sino ejemplos e imágenes que indican una orientación. Mas esto no basta para comprenderlos plenamente. Hemos de profundizar más y ver, por una parte, que en el sermón del monte no basta la interpretación puramente legal que considerase todo lo dicho como preceptos cuyo incumplimiento llevaría al infierno: visto desde este punto, no nos orientaría, sino que nos desanimaría. Pero, por otra parte, tampoco basta la interpretación que sólo diese valor a la gracia, afirmando: aquí se muestra únicamente lo vana que resulta toda acción humana; sólo queda claro que nosotros no podemos nada y que todo es gracia; el texto enseña que, en la noche de la pecabilidad humana, toda diferencia es insignificante y nadie puede arrogarse nada porque todos merecemos la condenación y sólo somos salvados por la gracia. Ciertamente, el texto patentiza a nuestras conciencias, de forma impresionante, la necesidad del perdón; muestra el poco fundamento que tiene el hombre para gloriarse *y* separarse de los pecadores como si fuese justo. Pero pretende también otra cosa. No sólo quiere colocarnos bajo las señales del juicio y del perdón, que harían indiferente cualquier actividad humana. También pretende indicarnos un camino, orientarnos hacia ese «más», hacia esa abundancia y generosidad que no significan que nos convirtamos, de repente, en hombres perfectos, sin faltas, sino que busquemos la actitud del amante que no calcula, sino que ama.

Este es el trasfondo cristológico concreto del sermón del monte. El llamamiento al «más» no proviene de la inaccesible y eterna majestad de Dios, sino de la boca del Señor, en el que Dios se ha puesto a sí mismo en camino para introducirse en la miseria de la historia humana. Unicamente Dios vive y obra según la ley fundamental de la abundancia, de aquel amor que no puede menos de darse a sí mismo.

El cristiano es el que tiene amor. Esta es la sencilla respuesta a la pregunta sobre la esencia del cristianismo, que volvemos a encontrar al final y que, entendida rectamente, lo contiene todo.

## *Fe, esperanza, caridad*

Antes de acabar, hemos de pensar todavía en algo. Cuando hablábamos de la caridad nos encontramos con la fe. Vimos que, bien entendida, está presente en el amor y puede conducirnos hacia la salvación porque nuestra caridad personal es suficiente, como una mano vacía extendida hacia la nada. Si reflexionamos un poco más, encontraremos también el misterio de la esperanza. Porque nuestra fe y caridad no son perfectas mientras vivimos en este mundo y siempre corremos el riesgo de que se extingan.

Es adviento. Ninguno de nosotros puede decir: yo *estoy* ya salvado. En este mundo, la salvación no se da como algo pasado, ni como presente acabado, definitivo, sino sólo en forma de esperanza. La luz de Dios brilla en este mundo tras el resplandor de la esperanza, que su bondad ha puesto en nuestras vidas. Cuán a menudo nos acongoja el pensamiento: quisiéramos más, quisiéramos el presente pleno, total, indiscutible. Pero, en el fondo, deberíamos decir: ¿puede darse una forma más humana de salvación que la que nos dice, en medio de nuestra incertidumbre, que podemos esperar? ¿Puede darse una luz que ilumine mejor la esencia de nuestra peregrinación que la que nos hace libres, capaces de seguir adelante sin miedo, porque sabemos que al final del camino se encuentra la luz del amor divino?

En el miércoles de las témporas de adviento, encontraremos en la liturgia de la santa misa este misterio de la esperanza. La Iglesia se nos presentará bajo la figura de la Madre de Dios, la Virgen Santa María. En estas semanas de adviento, ella es la mujer que lleva en sus entrañas la esperanza del mundo, precediéndonos, de este modo, en nuestro camino como un símbolo de esperanza. Se encuentra ante nosotros como la mujer en la que se ha hecho posible, por la misericordia salvadora de Dios, lo que humanamente era imposible. Y así se convirtió én un símbolo para todos, pues, por lo que a nosotros respecta, no podemos alcanzar la salvación con la débil luz de nuestra buena voluntad y de nuestra pobre acción. No la alcanzamos por mucho que trabajemos. Sigue siendo imposible. Pero Dios, en su misericordia, ha hecho posible lo imposible. Sólo necesitamos decir con humildad: he aquí el esclavo del Señor (cf Lc 2, 37 s; Mc 10, 27).

# II. El fundamento sacramental de la existencia cristiana

## 4. La crisis de la idea sacramental en la conciencia moderna

EN la presente situación espiritual, quien intenta reflexionar sobre el fundamento sacramental de la existencia cristiana choca, al punto, con una admirable paradoja del cristianismo de nuestra época. Por una parte, se ha llamado al período en que vivimos el siglo de la Iglesia; podríamos denominarlo también el siglo del movimiento litúrgico y sacramental, puesto que el descubrimiento de la Iglesia, acaecido durante las dos guerras mundiales, descansa en el redescubrimiento de la riqueza espiritual de la liturgia cristiana primitiva y del principio sacramental. La idea teológica más fructuosa, probablemente, de nuestro siglo, la teología de los misterios de Odo Casel, pertenece al ámbito de la teología sacramental; y puede decirse, sin exagerar, que desde el final del período patrístico nunca había florecido ésta tan potentemente como en nuestro siglo, en conexión con las ideas de Casel que, por su

parte, sólo pueden comprenderse en el trasfondo del movimiento litúrgico y del redescubrimiento del antiguo culto cristiano.

Pero ésta es sólo una cara del problema. Porque nuestro siglo, el del movimiento litúrgico y la renovación de la teología sacramental, experimenta, al mismo tiempo, una crisis del sacramento, una enemistad hacia la realidad de éste, como no se habían dado nunca, hasta ahora, en el interior del cristianismo.

En una época en la que nos hemos acostumbrado a ver en la materia de las cosas solamente el material del trabajo humano, en la que, dicho brevemente, sólo consideramos al mundo como materia y a la materia como material, no le queda a ésta espacio libre para transparentar simbólicamente la realidad de lo eterno, que es donde se apoya el principio sacramental. Podríamos decir, simplificando y resumiendo, que la idea sacramental presupone una interpretación simbólica del mundo, mientras que nuestra visión actual de él es funcional: consideramos las cosas *puramente* como cosas, como función del trabajo y la tarea humanos; con este punto de partida es imposible comprender cómo una «cosa» se convierte en un «sacramento». Digámoslo de forma más práctica: el hombre de hoy se interesa plenamente por el problema de la existencia de Dios; también por el de Cristo. Pero los sacramentos le resultan demasiado eclesiásticos, algo excesivamente ligado a un estadio pretérito de la fe, para que pueda encontrar útil un diálogo sobre ellos. ¿No es una impertinencia imaginarse que el bautismo de un hombre con un poco de agua es algo que decide su existencia? ¿Y la imposición de manos de un obispo, que llamamos confirmación? ¿Y la unción con un poco de aceite bendecido, que la Iglesia da al enfermo como última compañía en su camino hacia la eternidad? También los sacerdotes empiezan a preguntarse, en diversos sitios, si la imposición de manos del obispo, que llamamos consagración sacerdotal, puede significar realmente el compromiso irrevocable de toda una vida hasta su última hora, si no se ha supravalorado la significación del rito, al que, en definitiva, no se puede subordinar la existencia, con su diaria renovación, con su futuro siempre abierto,

con sus imponderables y sus situaciones apremiantes continuamente renovadas.

La idea del carácter indeleble que imprimen estos sacramentos en el alma resulta al hombre de hoy una filosofía curiosamente mística. Para a, su existencia está siempre abierta, crece a través de sus decisiones personales y no puede ser sellada para siempre por un rito único. Naturalmente, estas ideas se plantean también con respecto a la concepción sacramental del matrimonio; ni siquiera la eucaristía se ve libre de dichos problemas. El concepto de sustancia, con el que parece estrechamente ligado la idea de cambio, parece ser completamente inobjetivo, puesto que el pan, considerado física y químicamente, se muestra como una mezcla de materiales heterogéneos, formados por una multitud infinita de átomos que, por su parte, se integran de un inmenso número de partículas elementales a las que, en definitiva, no podemos aplicar un concepto seguro de sustancia, ya que ni siquiera sabemos si su naturaleza es corpuscular u ondulatoria. ¿Qué significa entonces «cambio»? ¿Cómo y dónde pueden estar aquí presentes el cuerpo y la sangre de Cristo? ¿Y qué significa comer su cuerpo y beber su sangre? ¿No se esconde detrás de esto la idea mitológica de que el hombre puede ser influido espiritualmente por un alimento terreno, es decir una concepción mágico-mítica que contradice plenamente a nuestros conocimientos psicológicos y fisiológicos?

Por último, las dificultades aumentan cuando nos preguntarnos por el sentido del culto cristiano. ¿Por qué he de ir a la iglesia para encontrar a Dios? ¿Está él ligado a un rito y a un espacio? ¿Puede comunicarse lo espiritual a través de lo material y ritual? Si le indicamos al hombre de hoy que muchos están de acuerdo con esta tradición y se adaptan a ella, nos responderá que, si les resulta necesario, puede concedérseles; pero que él se sabe en la cumbre de la conciencia actual y que, además, está convencido de que en nuestros días existen hombres con grados de conciencia medieval, antiguo o incluso primitivo. Pero él no se deja prender en estos estadios de conciencia que considera reliquias del pasado, con las que acabará el futuro, aunque nunca consiga eliminar por completo

las contracorrientes de lo primitivo, de forma que en la humanidad se dará siempre, en la práctica, la coexistencia de diversos grados de conciencia.

¿Qué diremos, pues? ¿Es la perduración de los sacramentos en nuestro tiempo una simple concesión al pasado, al primitivismo insuperable de una parte de la humanidad? ¿Es la belleza estética procedente del espíritu de un mundo pretérito, en la que también puede recrearse, con sentido crítico, el hombre de hoy? ¿o sigue siendo una exigencia permanente y una realidad capaz de fundar nuestra existencia? Una renovación litúrgica que no se plantease estos problemas básicos, se quedaría en un ámbito superficial y difícil mente podría librarse del peligro de convertirse en algo puramente estético. Para preparar una respuesta al problema de la relación entre sacramento y existencia cristiana hay que hacerse dos preguntas que se anuncian en los dos sujetos de este tema: ¿qué es un sacramento? y ¿qué es la existencia humana? Ambas preguntas están tan estrechamente unidas que basta analizar la que se refiere al sacramento para encontrar, al mismo tiempo, una respuesta a la que trata sobre la' existencia del hombre.

## 5. La idea sacramental en la historia de la humanidad

QuÉ es un sacramento? El ámbito de esta pregunta es muy amplio; varía según la planteemos desde el punto de vista de la historia de las religiones o de la teología; y dentro de la teología también se da una diferencia, según que hagamos la pregunta histórica o dogmáticamente, ya que en los diversos períodos de la historia cristiana la palabra sacramento ha significado cosas distintas.

Intentemos reflexionar, tranquilamente, en los tres aspectos del problema, puesto que, en cierto sentido, todos ellos pertenecen a la idea del sacramento y la respuesta será tanto más completa cuanto menos exclusivista sea el punto de partida.

Ante todo, por lo que se refiere a la historia de la humanidad en conjunto, podemos afirmar que existe una especie de sacramentos primitivos que surgen, casi necesariamente, donde los hombres viven en común y que se propagan, con múltiples cambios, incluso hasta el mundo técnico desacramentalizado. Podríamos llamar sacramentos de la creación a los que brotan en los momentos decisivos de la existencia humana y dan una imagen, tanto de la esencia del hombre, como de la forma de relacionarse con Dios. Tales momentos decisivos son el nacimiento y la muerte, la comida y la comunidad sexual. Se trata, como vemos, de realidades que no proceden propiamente del ser espiritual del hombre, sino de su naturaleza biológica; momentos fundamentales de su existencia biológica, que se realiza y renueva incesantemente en la alimentación y la comunidad sexual, pero que experimenta misteriosamente en el nacimiento y en la muerte sus limites, su contacto con lo distante e inmenso, hacia lo que siempre tiende, aunque también siempre parece aniquilarlo.

Estos datos biológicos, auténtica actualización de la corriente de vida en la que el hombre participa, reciben en él una nueva dimensión, por tratarse de un ser que supera lo biológico; se convierten —para hablar con Schleiermacher— en hendiduras a través de las cuales se observa lo eterno en la uniformidad de la existencia humana. Precisamente porque estos hechos son biológicos, no espirituales, experimenta el hombre en ellos su potencia a través de una fuerza que él no puede atraer ni forzar y que le abraza e impulsa con anterioridad a sus decisiones.

Este hecho indica también que lo biológico adquiere un nuevo sentido y profundidad en el hombre, ya que es un ser espiritual. La comida del hombre es distinta de la alimentación del animal. El comer adquiere un carácter humano cuando se trata de tomar la comida. Porque tomar la comida significa experimentar la exquisitez de las cosas, en las que el hombre recibe el don de la fuerza fructífera de la tierra, y significa experimentar la compañía de los otros hombres mientras se saborean las delicias de la tierra. La comida crea una comunidad; el comer es perfecto cuando se realiza

en unión con otros, y la existencia en común alcanza su plenitud en la comunidad del alimento, que une a todos en la recepción de los dones de la tierra. De esta forma, la comida adquiere un profundo significado en la interpretación de la vida humana, de la existencia del hombre, que nos ayudará a comprender, simultáneamente, el problema de los sacramentos.

En la comida experimenta el hombre que él no se fundamenta a sí mismo, sino que vive recibiendo. Se ve a sí mismo como un ser que recibe, que vive de los dones inmerecidos de una generosidad que parece estar siempre esperándole. Más aún: experimenta que su existencia se funda en la comunión con el mundo, en cuyo torrente de vida está inmerso, y en la comunión con los hombres, sin los cuales su existencia humana perdería pie. El hombre no se fundamenta a sí mismo, sino que se apoya en una doble compañía: la de las cosas y la de los hombres. Pero esta doble compañía oculta a una tercera, no menos fundamental: su espíritu vive en compañía con el cuerpo; igual que su cuerpo, su ser biológico, sólo puede existir en unión con el espíritu. Esta comunidad del espíritu y del cuerpo implica el estar inmersos en el torrente cósmico de la vida y expresa así el encadenamiento fundamental de todos los seres que llamamos hombres. Es el punto de partida de aquella profunda comunidad que indica la Biblia cuando llama a toda la humanidad un único Adán. Naturalmente, en la unión mutua que crea el bios común existe, sin embargo, y simultáneamente, un fundamento para la separación de los hombres entre sí, que impide, en definitiva, el que un espíritu exista en otro para hallar la plena comunión. Sobre esto habremos de reflexionar todavía.

El fenómeno de la comida nos ha conducido, imprevistamente, a un primer esbozo de respuesta a la pregunta «qué es el hombre», aunque lo que nos habíamos propuesto estudiar era uno de los sacramentos primitivos de la historia de las religiones. Pero ambas cosas corren parejas y la interpretación del hombre que acaba de ofrecernos es aquella sobre la que descansa la idea sacramental. Porque ahora podemos decir que la transformación del comer en comida implica la configuración primitiva de lo sacramental; incluye

rasgos sacramentales. El hombre, que no realiza en la comida el acto biológico de la alimentación prescindiendo del espíritu, sino que realiza lo biológico espiritualmente; el hombre, pues, para el que lo humano es indivisible —y, por tanto, lo biológico es humano—, experimenta en la comida la transparencia de lo espiritual en lo sensible, vivencia de esa compenetración del bios y del espíritu que es su ser. Experimenta que las cosas son más que cosas: señales, cuya significación se extiende por encima de su fuerza sensible inmediata. Y cuando capta en la comida el fundamento de su existencia, sabe que las cosas le dan algo más de lo que son y tienen. De esta forma, la comida se convierte en signo de lo divino y eterno, que le sostiene a él mismo, a las cosas y a los hombres, y que constituye el auténtico fundamento de su ser. Pero sabe, al mismo tiempo, que sólo puede encontrar esta realidad divina en el ámbito de su humanidad: a través de la unión con los hombres y a través de su corporalidad, sin dejar nunca de ser hombre.

Por consiguiente, el sacramento, en su figura histórico-religiosa, es ante todo una simple expresión de la vivencia de que Dios se relaciona con los hombres de forma humana, en las señales de la compañía y de la transformación de lo puramente biológico en algo humano que, en la plenitud religiosa, se transforma en una tercera dimensión: el ocultamiento de lo divino en lo humano.

No sería difícil, en este momento, formular una primera respuesta a la crisis de la idea sacramental, de la que partimos, y descubrir los fundamentos antropológicos en que se basa. Pero es mucho mejor dejar a un lado, momentáneamente, este pensamiento y seguir desarrollando el concepto de sacramento, como nos habíamos propuesto. Bien visto, el hecho que hemos observado implica algo digno de consideración: las primitivas formas sacramentales no se ligan a hechos específicamente espirituales y religiosos, sino a la poetización de lo biológico, que pertenece al hombre, sí, pero que permite, al mismo tiempo, la visión de lo espiritual y eterno.

En el curso de la historia, el ámbito específicamente humano y espiritual desarrolla también sus momentos decisivos, entre los

cuales hay dos principales. El primero surge de la vivencia primitiva de la culpa. El hombre que no construye su propia existencia, sino que vive por puro don, experimenta simultáneamente que está obligado y subordinado a guardar ciertas normas, cuya transgresión le hace culpable. Hay, pues, una especie de sacramento de la penitencia de los tiempos primitivos de la historia humana. San Buenaventura, el mayor teólogo franciscano de la edad media, tenía parte de razón cuando pensaba que existían dos sacramentos desde el principio de la historia, que eran tan antiguos como el hombre mismo: el sacramento del matrimonio y el de la penitencia. En las religiones de los pueblos esto desembocó en las formas más curiosas: en un culto al lavarse, a los medios de purificación, al traspaso de la culpa a animales y esclavos. Pero en todos estos ritos, a veces chocantes y a veces insensatos, se trasluce la idea de que el hombre, al reconocer la realidad de su culpa, experimenta la cercanía de su Dios; y cuando intenta purificar lo espiritual con medios corporales, a pesar de todo lo que pueda reprochársele de absurdo a dichos ritos, manifiesta un conmovedor anhelo de purificación.

Una segunda fórmula de estructura semejante a la sacramental se encuentra en el oficio de rey y sacerdote: los servicios decisivos en la comunidad remiten de nuevo al fundamento de lo humano; no se agotan en su finalidad social, sino que expresan la transparencia de lo divino en lo humano y, al mismo tiempo, el convencimiento de que la comunidad humana sólo está anclada firmemente cuando no se apoya sólo en sí misma, sino en el que es más grande que ella. Aquí hay que hacer una advertencia que nos lleva a la problemática cristiana. Mientras el primer grupo de fórmulas sacramentales en que nos fijábamos se funda en la relación entre bios y espíritu, y convierte la conexión permanente de hombre y cosmos en un signo de la unión entre lo divino y lo humano, el segundo grupo se aferra a lo propiamente humano del hombre, de donde nace su historia colectiva e individual, que explica lo que le es peculiar y propio frente a la eterna igualdad de la muerte y el devenir cósmicos.

Podría haber surgido también otro tipo fundamental de sacramentos, tal como lo hemos considerado, que captaría la historia como fundamento existencial de los hombres, y que habría experimentado en lo histórico la comunicación de lo eterno. Sin embargo, visto en su conjunto, esto nunca se ha dado en un ámbito no cristiano. Más bien, la comunidad histórica es considerada como una imitación del cosmos; y la comunicación de lo divino, que lleva en sí misma, es reducida, en definitiva, a la idea cósmico-natural.

## 6. Los sacramentos cristianos

Por fin podemos dirigirnos la pregunta que late en todas las reflexiones anteriores: ¿en qué consiste lo típicamente cristiano? ¿En qué radica su peculiaridad, en medio de un mundo que estaba marcado por todas partes con la idea sacramental? Para decirlo de antemano: creo que no tienen razón ni el grito de protesta de Karl Barth, que ve una estricta oposición entre la religión y la fe, como si ésta fuese algo completamente distinto y discontinuo en relación con todas las historias religiosas de la humanidad, ni las simplificaciones de la idea del cristianismo anónimo, que quieren declarar a todo el mundo, de repente, como cristiano anónimo. La realidad es más complicada de lo que indican estas simplificaciones.

¿Qué es un sacramento cristiano? Como dijimos al principio, esta palabra no siempre tuvo la significación, claramente delimitada, que hoy le damos. En la antigua Iglesia se interpretaban como sacramentos hechos históricos, palabras de la sagrada Escritura, realidades del culto cristiano, que transparentaban el hecho salvífico de Cristo y dejaban ver lo eterno en lo temporal, presentando incluso lo eterno como la única realidad auténtica. Por ejemplo, la historia del diluvio la llaman los padres sacramento, porque en ella se hace visible algo del misterio del nuevo comienzo, que empieza con el naufragio; es decir esa estructura que se continúa en la cruz de Cristo, cuando las aguas de la muerte le cubren por completo, pero que, al ahogar lo antiguo, dejan un camino libre a la resurrección y a su presencia definitiva en medio de todos los que creen en él. Dicha estructura abarca también la historia en el hecho

del bautismo, cuando el hombre deja correr sobre sí las aguas de la muerte, permitiendo con ello que se renueve aquel comienzo que empezó con Cristo.

Otro ejemplo: las bodas de Caná se llaman sacramento porque la conversión del agua en vino ilumina el misterio del vino nuevo, con el que Cristo quería llenar las hidrias de la humanidad en su pasión. Podríamos citar otros ejemplos.

Considerando lo dicho hasta ahora, podemos establecer numerosos puntos de contacto con la idea humana de los sacramentos, aunque también notamos claramente los rasgos diferenciantes del cristianismo, que se advierten, sobre todo, en el concepto más acertado sobre Dios. Ya no queda entre tinieblas quién es él. Ya no aparece como el misterio profundo del cosmos, sino como el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; más exactamente, como el Dios de Jesucristo.

Un Dios que vive para los hombres y que se define por su comunidad con ellos. En una palabra: aparece como el Dios personal que es conocimiento y amor y que, por tanto, es para nosotros palabra y caridad. Palabra que nos llama, amor que nos une.

Esto dicho, nuestras reflexiones previas adquieren su valor auténtico: si podemos llamar sacramentos a los hechos históricos, a las palabras de la Escritura y a las realidades del culto, significa que el antiguo concepto de sacramento incluye una interpretación del mundo, del hombre y de Dios que está persuadida de que las cosas no son puras cosas y materiales de nuestro trabajo sino, al mismo tiempo, señales indicadoras del amor divino, perceptibles para el que mira con profundidad. El «agua» no es sólo H20, un elemento químico que podemos transformar en otro con determinados procedimientos y utilizarlo en numerosas ocasiones. El agua del manantial, cuando la encuentra en el desierto el viajero sediento, revela en parte el misterio de la consolación que crea una nueva vida en medio de la desesperanza; las aguas de la corriente, que reflejan en sus ondas el brillo del sol, hacen visible la fuerza y la

gloria del amor creador y también la energía mortal con que puede arrastrar al hombre cuando se pone en su camino; la majestad del mar transparenta el misterio que describimos con la palabra «eternidad».

Se trata sólo de un ejemplo, para indicar lo que decimos: las cosas son más que cosas. No las conocemos a fondo cuando sabemos su condición físico-química, porque nos falta una nueva dimensión de su realidad: su transparencia del poder creador de Dios, del que proceden y hacia el que conducen. La idea sacramental de la antigua Iglesia expresa una concepción simbólica del mundo, que no disminuye en nada su realidad terrena, pero que resulta inaccesible al análisis químico, aunque no deja de ser real: son las dimensiones de lo eterno, visibles y presentes en el tiempo.

También aquí resulta claro que hemos dicho algo decisivo para el hombre: igual que las cosas no son puras cosas, material del trabajo humano, tampoco el hombre es un puro funcionario que las manipula, sino que experimenta en la transparencia del mundo su eterno fundamento y su destino: se conoce como el llamado por Dios y para Dios. La llamada de la eternidad le constituye en hombre. Casi podríamos definirle como una esencia capaz de lo divino. Lo que intenta describir la teología con el concepto de «alma» no es sino el hecho de que el hombre es conocido y amado por Dios de forma distinta a los otros seres inferiores: conocido, para ser conocido de nuevo, amado para ser más amado.

Esta especie de presencia en la memoria divina es lo que hace que el hombre viva eternamente, porque el recuerdo de Dios no acaba. Es la que hace hombre al hombre, diferenciándolo de las fieras; si se la suprime, nos quedamos, solamente, con un animal bastante desarrollado.

También queda un poco más claro en qué sentido podemos hablar del fundamento sacramental de la existencia cristiana: si el llamamiento de Dios no sólo obra la humanidad del hombre, sino que la constituye, entonces la transparencia de lo eterno en el mundo, que es la base del principio sacramental, pertenece al

fundamento de su existencia. La comunicación sacramental le apoya sobre lo eterno.

Hemos de dar un paso adelante. Porque los sacramentos cristianos no sólo significan una inserción en el cosmos divinizado —esto ya ocurría, como vimos, en el período precristiano— sino también la inserción en la historia que nace con Cristo. Esta dimensión histórica representa la auténtica transformación cristiana de la idea sacramental, subraya las exigencias concretas y el compromiso implicados en el simbolismo natural, lo purifica de toda clase de equívocos y lo convierte en una garantía segura de la proximidad del Dios verdadero, que no es la profundidad misteriosa del cosmos, sino su señor y creador.

Esto típicamente cristiano, que es lo que buscábamos, representa al mismo tiempo el obstáculo más fuerte para el hombre de hoy, que está dispuesto a admitir un misterio divino en el cosmos, pero que no ve claramente cómo la contingencia de una línea histórica puede incluir la decisión de su destino humano. Sin embargo, esto no debe parecer tan imposible. El hombre está marcado fundamentalmente por la historia, su esencia es histórica. No podemos prescindir del crecimiento y la contingencia de la historia sin caer en falsas interpretaciones sobre el hombre, ya que ambas realidades están íntimamente relacionadas y se influyen mutuamente.

Digámoslo de forma más concreta: mi esencia humana se realiza en la palabra, en el lenguaje, que acuña mis ideas y me sumerge en la comunidad de los otros hombres, fundamental también para mi ser. Pero el lenguaje, que aparece como un medio esencial en la realización de mi existencia, no lo creo yo mismo; adquiere su pleno sentido al unirme con los otros hombres que me rodean. El lenguaje es expresión de la continuidad del espíritu humano en el desarrollo histórico de su ser. Resulta, pues, bastante claro que la esencia humana excluye la autonomía del puro yo, que quiere bastarse a sí mismo. Mi humanidad recibe su fundamento y el campo de sus posibilidades y plenitudes a través de la historia, donde únicamente puede surgir y desarrollarse. Lo aparentemente contingente de la

historia es lo esencial para el hombre; éste puede dibujar sus líneas personales con mayor o menor fuerza dentro de este modelo colectivo, pero no puede saltar fuera de la historia, ya que se convertiría en una esencia pura, en una utopía que se destruye a sí misma.

Con esto podemos volver a los sacramentos cristianos, cuyo sentido consiste en la inserción del hombre en el conjunto de la historia que parte de Cristo. Recibir los sacramentos cristianos significa introducirse en la historia salvífica creada por Cristo, que abre al hombre a un mundo nuevo y le conduce hacia lo más auténtico de sí mismo: hacia la unión con Dios, que es su futuro eterno.

Ahora ya podemos establecer en qué sentido fundamentan los sacramentos la existencia cristiana: ante todo, expresan la dimensión vertical de nuestra existencia; nos ponen en contacto con la llamada de Dios, que es la que nos convierte en verdaderos hombres. Pero también nos indican la dimensión horizontal de la historia de la fe que parte de Cristo, ya que la existencia humana, en su forma concreta, descansa sobre este elemento horizontal, está condicionada his tóricamente, y sólo se realiza en este condicionamiento histórico. En el caos de la historia humana, que parece acorralar al hombre en el ámbito de la culpa, los sacramentos le conducen a la comunidad histórica con aquel hombre que, al mismo tiempo, era Dios. De este modo, a pesar de las ataduras inevitables de la historia, y precisamente a través de ellas, le introducen en la unión liberadora con el eterno amor de Dios, que se ha introducido en lo horizontal para sacarnos de esta cárcel. Las cadenas de lo horizontal, que aprisionan a los hombres, las ha convertido Cristo en la maroma de la salvación que nos saca a la orilla de la eternidad de Dios.

Consideremos todavía una cosa: sin darnos cuenta, este análisis de la dimensión sacramental de lo cristiano nos ha conducido al concepto dogmático de sacramento de la teología actual, cuyas notas distintivas aprendimos ya en el catecismo: inserción en Cristo —signos externos— gracia interna. Deberíamos explicar cómo se

relacionan estos tres elementos y cómo constituyen la realidad del «sacramento». Las realidades visibles, a las que Dios ha dado un cierto sentido desde su creación, han adquirido un significado nuevo y existencial al ser introducidas en el ámbito de la historia de Cristo, convirtiéndose en medios de comunicación de esta nueva realidad histórica. Al tener por función el acomodar a los hombres en este espacio histórico se han transformado en portadores de su sentido histórico y de su fuerza espiritual, es decir en fuerzas de salvación, en senderos de la gloria futura.

## 7. El sentido actual de los sacramentos

Las reflexiones anteriores han sido, quizás, un poco cansadas. No podía ser de otra forma si queríamos alejar los prejuicios que nos desconectan a los hombres de hoy de los sacramentos cristianos. Ahora no sería difícil fijarse en el significado de cada sacramento y concretar las ideas generales a las que hemos llegado. Renunciemos a ello para aclarar qué reducción de perspectivas es la que separa al hombre actual de los sacramentos, y qué es lo que el cristiano busca en realidad cuando practica el culto a Dios recibiendo los sacramentos, tal como los celebra la Iglesia de Cristo.

Creo que la actitud de reserva que experimenta la mentalidad actual frente a ellos se basa en su doble error antropológico, profundamente anclado en la conciencia general a causa de los hechos e ideas que han determinado nuestra época, es decir a causa de la visión de la historia que hemos recibido. En primer lugar, influye la visión ideal de la esencia humana, que alcanzó su punto culminante en Fichte, y que considera al hombre como un espíritu autónomo que se construye totalmente a sí mismo por sus propias decisiones. El yo creador de Fichte se funda, dicho suavemente, en el cambio de Dios por el hombre; y la equiparación de ambos es una expresión consecuente de su punto de partida y, al mismo tiempo, de su condenación categórica, ya que el hombre no es Dios. Basta ser hombre para saberlo.

Aunque este idealismo sea absurdo, se ha enraizado profundamente en la conciencia europea, al menos en la alemana. Cuando Bultmann dice que el espíritu no puede ser alimentado por nada material —con esto cree que arruina el principio sacramental— está influido por la misma idea absurda de la autonomía espiritual del hombre. Resulta un poco extraño que, precisamente en el período que cree haber redescubierto la corporalidad del hombre, y que dice que el hombre sólo puede ser espíritu en la corporalidad, surja una metafísica que se basa en la negación de estas relaciones. Hemos de reconocer que la metafísica cristiana anterior a Fichte había ingerido también una fuerte dosis del idealismo griego, abriendo camino a estas falsas interpretaciones. También ella veía al alma humana ricamente atomizada, construyéndose en una libertad antihistórica. Por eso, apenas si podía explicar las expresiones históricas de la fe cristiana acerca del pecado original y de la redención. Los sacramentos, que expresan la contextura histórica del hombre, se convirtieron en el alimento del alma de cada espíritu particular; naturalmente, en este punto de vista, uno puede preguntarse por qué Dios no elige un camino más simple para relacionarse con el espíritu del hombre y comunicarle su gracia. Si sólo se tratase de que cada alma particular, en cuanto particular, se pusiese en contacto con Dios y recibiese su gracia, sería realmente incomprensible el significado que podrían tener la Iglesia y los sacramentos en este proceso íntimo, totalmente interno y espiritual. Pero si no existe esta autonomía del espíritu humano, ni este átomo espiritual independiente, sino que el hombre sólo vive corporal, comunitaria e históricamente, el problema cambia de aspecto.

Su relación con Dios, por ser humana, habrá de ser como el hombre mismo: corporal, comunitaria, histórica. De otra forma es imposible. El error del idealismo antisacramental consiste en querer hacer del hombre un espíritu puro ante Dios. Pero esto no es un hombre, sino un fantasma inexistente, y la religiosidad que queramos construir sobre esta base se apoyará en arenas movedizas.

Hoy día está ligada a la herejía idealista (si queremos llamarla así) la teoría del marxismo; Heidegger ha dicho, con mucho ingenio, que

el materialismo no consiste, propiamente, en interpretar todo el ser como materia, sino en valorar toda la materia como puro material del trabajo humano. De hecho, el auténtico núcleo de la herejía radica en la aplicación al hombre de un planteamiento ontológico; en reducir al hombre a *horno faber,* que no tiene que ver nada con las cosas en sí mismas, sino que las considera simplemente como funciones de su trabajo, cuyo funcionario es él mismo. Con esto desaparece la perspectiva del simbolismo y la capacidad humana de ver lo eterno; el hombre queda encerrado en su mundo de trabajo y su única esperanza consiste en que las generaciones posteriores puedan, encontrar unas condiciones de trabajo más favorables que las suyas, gracias al esfuerzo que él ha puesto en la empresa. ¡Un consuelo realmente pobre para un ser raquítico y pequeño!

Con estas perspectivas hemos vuelto al punto de partida de nuestras reflexiones. Podemos preguntarnos ahora: ¿qué hace el hombre que participa en el culto de la Iglesia y recibe los sacramentos de Jesucristo? No cae en la absurda idea de que Dios, el omnipresente, sólo vive en este lugar concreto representado por el tabernáculo en la Iglesia. Esto contradice al conocimiento más superficial de las expresiones dogmáticas, puesto que lo específico de la eucaristía no es la presencia de Dios en general, sino la presencia del hombre Jesucristo, que nos indica el carácter horizontal e histórico del encuentro del hombre con Dios. El que va a la iglesia y recibe sus sacramentos con ideas claras, no lo hace porque crea que el Dios espiritual necesita medios materiales para acercarse al espíritu del hombre. Lo hace, más bien, porque sabe que, en cuanto hombre, sólo puede encontrar a Dios humanamente, es decir comunitaria, corporal e históricamente. Y lo hace porque sabe que, en cuanto hombre, no puede disponer por sí mismo cuándo, cómo y dónde se le ha de mostrar Dios; sabe que lo recibe todo, que depende de las fuerzas que se le han concedido, representativas de la soberana libertad de Dios, que determina por sí mismo la forma de hacerse presente.

No cabe duda: nuestra piedad ha sido con frecuencia un poco superficial y ha motivado numerosos equívocos. La actitud crítica de

la conciencia moderna puede fomentar una sana purificación en la autocomprensión de la fe. Baste citar un ejemplo, en el que aparece claramente la crisis y que dará luz sobre el sentido tan necesario de purificación. La adoración eucarística o la visita silenciosa a una iglesia no puede ser, en su pleno sentido, una simple conversación con el Dios que imaginamos presente en un lugar determinado. Expresiones como «aquí vive Dios», y el lenguaje con el Dios «local» fundado en ellas, expresan una idea del misterio cristológico y de Dios que chocan necesariamente al hombre que piensa y conoce su omnipresencia. Cuando se funda el «ir a la iglesia» en la obligación de visitar al Dios allí presente, este fundamento carece de sentido y puede ser rechazado, con razón, por el hombre moderno. La adoración eucarística está ligada al Señor que, por su vida histórica y su pasión, se ha convertido en nuestro «pan», es decir que por su encarnación y muerte se nos ha entregado. Dicha adoración se refiere, pues, al misterio histórico de Jesucristo, a la historia de Dios con el hombre, que se nos transmite en el sacramento. Y está ligada al misterio de la Iglesia: la relación con la historia de Dios y los hombres la pone en contacto con todo el «cuerpo de Cristo», con la comunidad de los fieles, a través de la cual Dios viene a nosotros.

De este modo, orar en la iglesia y en la proximidad del sacramento eucarístico significa la incardinación de nuestras relaciones con Dios en el misterio de la Iglesia, como lugar concreto en el que Dios se nos comunica.

Este es el sentido de nuestro ir a la iglesia: la inmersión de mí mismo en la historia de Dios con el hombre, la única que me da mi verdadera condición humana y la única que me abre el ámbito de un auténtico encuentro con el amor eterno de Dios. Porque este amor no busca un puro espíritu aislado, que sólo sería un fantasma en comparación con la realidad del hombre, sino que busca al hombre total, en el cuerpo de su historicidad, y le regala en los signos sagrados de los sacramentos la garantía de la respuesta divina que soluciona el problema del fin y plenitud de su existencia.

# III. Viernes y sábado santo

## 8. Sobre las tinieblas de los corazones brilla su luz

### *Meditaciones para la noche del sábado santo*

1.

La afirmación de la muerte de Dios resuena, cada vez con más fuerza, a lo largo de nuestra época. En primer lugar aparece en Jean Paul[9], como una simple pesadilla. Jesús muerto proclama desde el techo del mundo que en su marcha al más allá no ha encontrado nada: ningún cielo, ningún dios remunerador, sino sólo la nada infinita, el silencio de un vacío bostezante. Pero se trata simplemente de un sueño molesto, que alejamos suspirando al despertarnos, aunque la angustia sufrida sigue preocupándonos en el fondo del alma, sin deseos de retirarse. Cien años más tarde es Nietzsche quien, con seriedad mortal, anuncia con un estridente grito de espanto: «¡Dios ha muerto! ¡Sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado!». Cincuenta años después se habla ya del asunto con una serenidad casi académica y se comienza a construir una «teología después de la muerte de Dios», que progresa y anima al hombre a ocupar el puesto abandonado por él.

El impresionante misterio del sábado santo, su abismo de silencio, ha adquirido, pues, en nuestra época un tremendo realismo. Porque esto es el sábado santo: el día del ocultamiento de Dios, el día de esa inmensa paradoja que expresamos en el credo con las palabras «descendió a los infiernos», descendió al misterio de la muerte. El viernes santo podíamos contemplar aún al traspasado; el sábado santo está vacío, la pesada piedra de la tumba oculta al muerto, todo ha terminado, la fe parece haberse revelado a última hora como un fanatismo. Ningún Dios ha salvado a este Jesús que se llamaba su hijo. Podemos estar tranquilos; los hombres sensatos, que al principio estaban un poco preocupados por lo que pudiese suceder, llevaban razón.

Sábado santo, día de la sepultura de Dios: ¿No es éste, de forma especialmente trágica, nuestro día? ¿No comienza a convertirse nuestro siglo en un gran sábado santo, en un día de la ausencia de Dios, en el que incluso a los discípulos se les produce un gélido vacío en el corazón y se disponen a volver a su casa avergonzados y angustiados, sumidos en la tristeza y la apatía por la falta de esperanza mientras marchan a Emaús, sin advertir que aquél a quien creen muerto se halla entre ellos?

Dios ha muerto y nosotros lo hemos asesinado. ¿Nos hemos dado realmente cuenta de que esta frase está tomada casi literalmente de la tradición cristiana, de que hemos rezado con frecuencia algo parecido en el vía-crucis, sin penetrar en la terrible seriedad y en la trágica realidad de lo que decíamos? Lo hemos asesinado cuando lo encerrábamos en el edificio de ideologías y costumbres anticuadas, cuando lo desterrábamos a una piedad irreal y a frases de devocionarios, convirtiéndolo en una pieza de museo arqueológico; lo hemos asesinado con la duplicidad de nuestra vida, que lo oscurece a a mismo; porque, ¿qué puede hacer más discutible en este mundo la idea de Dios que la fe y la caridad tan discutibles de sus creyentes?

La tiniebla divina de este día, de este siglo, que se convierte cada vez más en un sábado santo, habla a nuestras conciencias. Se refiere también a nosotros. Pero, a pesar de todo, tiene en sí algo consolador. Porque la muerte de Dios en Jesucristo es, al mismo tiempo, expresión de su radical solidaridad con nosotros. El misterio más oscuro de la fe es, simultáneamente, la señal más brillante de una esperanza sin fronteras. Todavía más: a través del naufragio del viernes santo, a través del silencio mortal del sábado santo, pudieron comprender los discípulos quién era Jesús realmente y qué significaba verdaderamente su mensaje. Dios debió morir por ellos para poder vivir de verdad en ellos. La imagen que se habían formado de él, en la que intentaban introducirlo, debía ser destrozada para que a través de las ruinas de la casa deshecha pudiesen contemplar el cielo y verlo a él mismo, que sigue siendo la infinita grandeza. Necesitamos las tinieblas de Dios, necesitamos el

silencio de Dios para experimentar de nuevo el abismo de su grandeza, el abismo de nuestra nada, que se abriría ante nosotros si él no existiese.

Hay en el evangelio una escena que prenuncia de forma admirable el silencio del sábado santo y que, al mismo tiempo, parece como un retrato de nuestro momento histórico. Cristo duerme en un bote, que está a punto de zozobrar asaltado por la tormenta. El profeta Elías había indicado en una ocasión a los sacerdotes de Baal, que clamaban inútilmente a su dios pidiendo un fuego que consumiese los sacrificios, que probablemente su dios estaba dormido y era conveniente gritar con más fuerza para despertarle. ¿Pero no duerme Dios en realidad? La voz del profeta ¿no se refiere, en definitiva, a los creyentes del Dios de Israel que navegan con él en un bote zozobrante? Dios duerme mientras sus cosas están a punto de hundirse: ¿no es ésta la experiencia de nuestra propia vida? ¿No se asemejan la Iglesia y la fe a un pequeño bote que naufraga y que lucha inútilmente contra el viento y las olas mientras Dios está ausente? Los discípulos, desesperados, sacuden al Señor y le gritan que despierte; pero él parece asombrarse y les reprocha su escasa fe. ¿No nos ocurre a nosotros lo mismo? Cuando pase la tormenta reconoceremos qué absurda era nuestra falta de fe.

Y, sin embargo, Señor, no podemos hacer otra cosa que sacudirte a ti, el Dios silencioso y durmiente y gritarte: ¡despierta! ¿no ves que nos hundimos? Despierta, haz que las tinieblas del sábado santo no sean eternas, envía un rayo de tu luz pascual a nuestros días, ven con nosotros cuando marchamos desesperanzados hacia Emaús, que nuestro corazón arda con tu cercanía. Tú que ocultamente preparaste los caminos de Israel para hacerte al fin un hombre como nosotros, no nos abandones en la oscuridad, no dejes que tu palabra se diluya en medio de la charlatanería de nuestra época. Señor, ayúdanos, porque sin fi pereceríamos.

2.

El ocultamiento de Dios en este mundo es el auténtico misterio del sábado santo, expresado en las enigmáticas palabras: Jesús

«descendió a los infiernos». La experiencia de nuestra época nos ayuda a profundizar en el sábado santo, ya que el ocultamiento de Dios en su propio mundo —que debería alabarlo con millares de voces—, la impotencia de Dios, a pesar de que es el todopoderoso, constituye la experiencia y la preocupación de nuestro tiempo.

Pero, aunque el sábado santo expresa íntimamente nuestra situación, aunque comprendamos mejor al Dios del sábado santo que al de las poderosas manifestaciones en medio de tormentas y tempestades, como las narradas por el Antiguo Testamento, seguimos preguntándonos qué significa en realidad esa fórmula enigmática: Jesús «descendió a los infiernos». Seamos sinceros: nadie puede explicar verdaderamente esta frase, ni siquiera los que dicen que la palabra infierno es una falsa traducción del término hebreo sheol, que significa simplemente el reino de los muertos; según éstos, el sentido originario de la fórmula sólo expresaría que Jesús descendió a las profundidades de la muerte, que murió en realidad y participó en el abismo de nuestro destino. Pero surge la pregunta: ¿qué es la muerte en realidad y qué sucede cuando uno desciende a las profundidades de la muerte? Tengamos en cuenta que la muerte no es la misma desde que Jesús descendió a ella, la penetró y asumió; igual que la vida, el ser humano no es el mismo desde que la naturaleza humana se puso en contacto con el ser de Dios a través de Cristo. Antes, la muerte era solamente muerte, separación del mundo de los vivos y —aunque con distinta intensidad— algo parecido al «infierno», a la zona nocturna de la existencia, a la oscuridad impenetrable. Pero ahora la muerte es también vida, y cuando atravesamos la fría soledad de las puertas de la muerte encontramos a aquél que es la vida, al que quiso acompañarnos en nuestras últimas soledades y participó de nuestro abandono en la soledad mortal del huerto y de la cruz, clamando: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?»

Cuando un niño ha de ir en una noche oscura a través de un bosque, siente miedo, aunque le demuestren cien veces que no hay en él nada peligroso. No teme por nada determinado a lo que pueda referirse, sino que experimenta oscuramente el riesgo, la dificultad,

el aspecto trágico de la existencia. Sólo una voz humana podría consolarle, sólo la mano de un hombre cariñoso podría alejar esa angustia que le asalta como una pesadilla. Existe un miedo —el miedo auténtico, que radica en lo más íntimo de nuestra soledad— que no puede ser superado por el entendimiento, sino exclusivamente por la presencia de un amante, porque dicho miedo no se refiere a nada concreto, sino que es la tragedia de nuestra soledad última. ¿Quién no ha experimentado alguna vez el temor de sentirse abandonado? ¿Quién no ha experimentado en algún momento el milagro consolador que supone una palabra cariñosa en dicha circunstancia? Pero cuando nos sumergimos en una soledad en la que resulta imposible escuchar una palabra de cariño estamos en contacto con el infierno. Y sabemos que no pocos hombres de nuestro mundo, aparentemente tan optimista, opinan que todo contacto humano se queda en lo superficial, que ningún hombre puede tener acceso a la intimidad del otro y que, en consecuencia, el sustrato último de nuestra existencia lo constituye la desesperación, el infierno.

Jean Paul Sartre lo ha expresado literariamente en uno de sus dramas, proponiendo, simultáneamente, el núcleo de su teoría sobre el hombre. Y de hecho, una cosa es cierta: existe una noche en cuyo tenebroso abandono no resuena ninguna voz consoladora; hay una puerta que debemos cruzar completamente solos: la puerta de la muerte. Todo el miedo de este mundo es, en definitiva, el miedo a esta soledad. Por eso en el Antiguo Testamento una misma palabra designaba el reino de la muerte y el infierno: sheol. Porque la muerte es la soledad absoluta. Pero aquella soledad que no puede iluminar el amor, tan profunda que el amor no tiene acceso a ella, es el infierno.

«Descendió a los infiernos»: esta confesión del sábado santo significa que Cristo cruzó la puerta de la soledad, que descendió al abismo inalcanzable e insuperable de nuestro abandono. Significa también que, en la última noche, en la que no se escucha ninguna palabra, en la que todos nosotros somos como niños que lloran, resuena una palabra que nos llama, se nos tiende una mano que

nos coge y guía. La soledad insuperable del hombre ha sido superada desde que *él* se encuentra en ella. El infierno ha sido superado desde que el amor se introdujo en las regiones de la muerte, habitando en la tierra de nadie de la soledad. En definitiva, el hombre no vive de pan, sino que en lo más profundo de sí mismo vive de la capacidad de amar y de ser amado. Desde que el amor está presente en el ámbito de la muerte, existe la vida en medio de la muerte. «A tus fieles, Señor, no se les quita la vida, se les cambia», reza la Iglesia en la misa de difuntos.

Nadie puede decir lo que significa en el fondo la frase: «descendió a los infiernos». Pero cuando nos llegue la hora de nuestra última soledad captaremos algo del gran resplandor de este oscuro misterio. Con la certeza esperanzadora de que en aquel instante de profundo abandono no estaremos solos, podemos imaginar ya algo de lo que esto significa. Y mientras protestamos contra las tinieblas de la muerte de Dios comenzamos a agradecer esa luz que, desde las tinieblas, viene hacia nosotros.

3.

En la oración de la Iglesia, la liturgia de los tres días santos ha sido estudiada con gran cuidado; la Iglesia quiere introducirnos con su oración en la realidad de la pasión del señor y conducirnos a través de las palabras al centro espiritual del acontecimiento. Cuando intentamos sintetizar las oraciones litúrgicas del sábado santo nos impresiona, ante todo, la profunda paz que respiran. Cristo se ha ocultado, pero a través de estas tinieblas impenetrables se ha conver tido también en nuestra salvación; ahora se realizan las escuetas palabras del salmista: «aunque bajase hasta los infiernos, allí estás tú». En esta liturgia ocurre que, cuanto más avanza, comienzan a lucir en ella, como en la alborada, las primeras luces de la mañana de pascua. Si el viernes santo nos ponía ante los ojos la imagen desfigurada del traspasado, la liturgia del sábado santo nos recuerda, más bien, a los crucifijos de la antigua Iglesia: la cruz rodeada de rayos luminosos, que es una señal tanto de la muerte como de la resurrección.

De este modo, el sábado santo puede mostrarnos un aspecto de la piedad cristiana que, al correr de los siglos, quizá haya ido perdiendo fuerza. Cuando oramos mirando al crucifijo, vemos en él la mayoría de las veces una referencia a la pasión histórica del Señor sobre el Gólgota. Pero el origen de la devoción a la cruz es distinto: los cristianos oraban vueltos hacia oriente, indicando su esperanza de que Cristo, sol verdadero, aparecería sobre la historia; es decir, expresando su fe en la vuelta del Señor. La cruz está estrechamente ligada, al principio, con esta orientación de la oración, representa la insignia que será entregada al rey cuando llegue; en el crucifijo alcanza su punto culminante la oración. Así, pues, para la cristiandad primitiva la cruz era, ante todo, signo de esperanza, no tanto vuelta al pasado cuanto proyección hacia el Señor que viene. Con la evolución posterior se hizo bastante necesario volver la mirada, cada vez con más fuerza, hacia el hecho: ante todas las volatilizaciones de lo espiritual, ante el camino extraño de la encarnación de Dios, había que defender la prodigalidad impresionante de su amor, que por el bien de unas pobres criaturas se había hecho hombre, y qué hombre. Había que defender la santa locura del amor de Dios, que no pronunció una palabra poderosa, sino que eligió el camino de la debilidad, a fin de confundir nuestros sueños de grandeza y aniquilarlos desde dentro.

¿Pero no hemos olvidado quizás demasiado la relación entre cruz y esperanza, la unidad entre la orientación de la cruz y el oriente, entre el pasado y el futuro? El espíritu de esperanza que respiran las oraciones del sábado santo deberían penetrar de nuevo todo nuestro cristianismo. El cristianismo no es una pura religión del pasado, sino también del futuro; su fe es, al mismo tiempo, esperanza, porque Cristo no es solamente el muerto y resucitado, sino también el que ha de venir.

Señor, haz que este misterio de esperanza brille en nuestros corazones, haznos conocer la luz que brota de tu cruz, haz que como cristianos marchemos hacia el futuro, al encuentro del día en que aparezcas.

*Oración*

Señor Jesucristo, has hecho brillar tu luz en las tinieblas de la muerte, la fuerza protectora de tu amor habita en el abismo de la más profunda soledad; en medio de tu ocultamiento podemos cantar el aleluya de los redimidos. Concédenos la humilde sencillez de la fe que no se desconcierta cuando tú nos llamas a la hora de las tinieblas y del abandono, cuando todo parece inconsistente. En esta época en que tus cosas parecen estar librando una batalla mortal, concédenos luz suficiente para no perderte; luz suficiente para poder ilu minar a los otros que también lo necesitan. Haz que el misterio de tu alegría pascual resplandezca en nuestros días como el alba, haz que seamos realmente hombres pascuales en medio del sábado santo de la historia. Haz que a través de los días luminosos y oscuros de nuestro tiempo nos pongamos alegremente en camino hacia tu gloria futura. Amén.

## 9. He aquí el madero de la cruz

## *Meditaciones para el viernes santo*

1.

«Mirarán al que traspasaron». Con estas palabras cierra el evangelista Juan su exposición de la pasión del Señor; con estas palabras abre la visión de Cristo en el último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis, que deberíamos llamar «revelación secreta». Entre esta doble cita de la palabra profética veterotestamentaria se halla distendida toda la historia: entre la crucifixión y la vuelta del Señor. En estas palabras se habla, simultáneamente, del anonadamiento del que murió en el Gólgota como un ladrón, y de la fuerza del que vendrá a juzgar al mundo y a nosotros mismos.

«Mirarán al que traspasaron». En el fondo, todo el evangelio de Juan no es sino la realización de esta palabra, el esfuerzo por orientar nuestras miradas y nuestros corazones hacia él. Y la liturgia

de la Iglesia no es otra cosa que la contemplación del traspasado, cuyo desfigurado rostro descubre el sacerdote a los ojos del mundo y de la Iglesia en el punto culminante del año litúrgico, la festividad del viernes santo. «Ved el madero de la cruz, del que cuelga la salvación del mundo». «Mirarán al que traspasaron».

Señor, concédenos que te contemplemos en esta hora de tu ocultamiento y tu anonadamiento, a través de un mundo que desea suprimir la cruz como una desgracia molesta, que se oculta a tu vista y considera una pérdida inútil de tiempo el fijarse en ti, sin saber que llegará un momento en que nadie podrá esconderse a tu mirada.

Juan da testimonio de la lanzada al crucificado con una especial solemnidad que deja entrever la importancia que concede a este hecho. En la narración, que cierra con una fórmula casi juramental, incluye dos citas del Antiguo Testamento que iluminan el sentido de este acontecimiento. «No le quebrarán hueso alguno», dice Juan, y cita una frase del ritual de la pascua judía, una de las prescripciones acerca del cordero pascual. Con esto da a conocer que Jesús, cuyo costado fue traspasado a la misma hora en que tenía lugar el sacrificio ritual de los corderos pascuales en el templo, es el verdadero cordero pascual, inmaculado, en quien por fin se realiza el sentido de todo culto y de todo ritual, y en quien se hace visible lo que en realidad significa el culto.

Todo culto precristiano descansaba, en el fondo, en la idea de la sustitución: el hombre sabe que para honrar a Dios de forma conveniente debe entregarse a él por completo, pero experimenta la imposibilidad de hacerlo y entonces introduce un sustitutivo: cien tos de holocaustos arden sobre los altares de los antiguos, constituyendo un culto impresionante. Pero todo resulta inútil porque no hay nada que pueda sustituir en realidad al hombre: por mucho que éste ofrezca, siempre es poco. Así lo indican las críticas de los profetas al culto, imbuido de un excesivo ritualismo: Dios, al que pertenece todo el mundo, no necesita vuestros machos cabríos y vuestros toros; la pomposa fachada del rito sólo sirve para ocultar el

olvido de lo esencial, del llamamiento de Dios, que nos quiere a nosotros mismos y desea que le adoremos con la actitud de un amor sin reservas.

Mientras los corderos pascuales sangran en el templo, muere un hombre fuera de la ciudad, muere el Hijo de Dios, asesinado por los que creen honrar a Dios en el templo. Dios muere como hombre; se entrega a sí mismo a los hombres, que no pueden dársele, sustituyendo así los cultos infructuosos con la realidad de su inmenso amor. La carta a los hebreos explana más a fondo esta breve cita del evangelio de Juan, e interpreta la liturgia judía del día de la reconciliación como un prólogo plástico para la auténtica liturgia de la vida y muerte de Jesucristo. Lo que sucedió a los ojos del mundo como un hecho exclusivamente profano, como el juicio de un hombre condenado por seductor político, fue en realidad la única liturgia auténtica de la historia humana; la liturgia cósmica por la que Jesús, no en el limitado círculo de la actividad litúrgica —el templo—, sino ante todo el mundo, se presenta ante el Padre, a través de su muerte en el verdadero templo, sin necesitar la sangre de las víctimas, porque se entrega a sí mismo como corresponde al verdadero amor. La realidad del amor que se entrega a sí mismo termina con todos los sustitutivos. El velo del templo se ha rasgado y, probablemente, ya no queda más culto que la participación en el amor de Jesucristo, que es el día eterno de la reconciliación cósmica. Naturalmente, la idea del sustituto, de la sustitución, ha recibido con Cristo un nuevo sentido inimaginable. A través de Jesucristo, Dios se ha puesto en nuestro lugar y ahora vivimos sólo de este misterio de la sustitución.

El segundo texto del Antiguo Testamento, incluido en la escena de la lanzada, deja más claro aún lo que hemos dicho, aunque es difícil de entender en sí mismo. Juan dice que un soldado abrió el costado de Jesús con una lanza. Para ello utiliza la misma palabra que emplea el Antiguo Testamento en el relato de la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, mientras éste dormía. Prescindiendo de lo que signifique exactamente esta cita, resulta bastante claro que el misterio creador de la unión y el contacto entre el hombre y la mujer

se repite en la relación entre Cristo y la humanidad creyente. La Iglesia nació del costado abierto de Cristo muerto; dicho de otra forma menos simbólica: la muerte del Señor, la radicalidad de su amor, que alcanza hasta la entrega definitiva, es precisamente la que fundamenta sus frutos. Al no quererse encerrar en el egoísmo del que sólo vive para sí y se sitúa por encima de todos los otros, se abrió y salió de sí mismo a fin de existir para los demás, con lo que sus méritos se extienden a todas las épocas. El costado abierto es, pues, el símbolo de una nueva imagen del hombre, de un nuevo Adán; define a Cristo como al hombre que existe para los demás. Es posible que sólo a partir de aquí se comprendan las profundas afirmaciones de la fe sobre Jesucristo, igual que a partir de aquí resulta clara la misión inmediata del crucificado en nuestras vidas.

La fe dice sobre Jesucristo que él es una sola persona en dos naturalezas; el primitivo texto griego del dogma afirma, con más exactitud, que es una sola «hipóstasis». Al correr de la historia se ha interpretado esto frecuentemente mal, como si a Jesucristo le faltase algo en su ser humano, como si para ser Dios le fuese preciso ser menos hombre en algún aspecto. Pero ocurre lo contrario: Jesús es el hombre verdadero, perfecto, al que debemos asemejamos todos nosotros para llegar a ser realmente hombres. Y esto radica en que él no es «hipóstasis», estar-en-sí-mismo. Porque por encima del poder estar en sí mismo se encuentra el no poder ni querer estar en sí mismo, el salir de sí para caminar hacia los otros, partiendo de Dios Padre. Jesús no es otra cosa que el movimiento hacia el Padre y hacia los demás hombres. Y precisamente porque ha roto radicalmente el círculo que le rodeaba es, al mismo tiempo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre. Precisamente porque existe para los demás es, totalmente, él mismo, meta de la verdadera esencia humana. Hacerse cristiano significa hacerse hombre, existir para los otros y existir a partir de Dios. El costado abierto del crucificado, la herida mortal del nuevo Adán, es el punto de partida del verdadero ser hombre del hombre. «Mirarán al que traspasaron».

Miremos de nuevo el costado abierto de Cristo crucificado, ya que esta mirada es el sentido íntimo del viernes santo, que desea apartar nuestra vista de los atractivos del mundo, de la Fata Morgana de sus ofrecimientos y promesas, y dirigirla hacia el verdadero punto que puede mantenernos orientados a través del laberinto de callejuelas que sólo sirven para hacernos dar vueltas. Juan piensa que la Iglesia, en el fondo, toma su origen del costado traspasado de Cristo, incluso de otra forma distinta a como se ha expresado hasta ahora. Indica que de la herida del costado brotaron sangre y agua. Sangre y agua representan para él los dos sacramentos fundamentales, eucaristía y bautismo, que, a su vez, significan el contenido auténtico de la esencia de la Iglesia. Bautismo y eucaristía son las dos formas como los hombres se introducen en el ámbito vital de Cristo. Porque el bautismo significa que un hombre se hace cristiano, que se sitúa bajo el nombre de Jesucristo. Y este situarse bajo un nombre representa mucho más que un juego de palabras; podemos comprender su sentido a través del hecho del matrimonio y de la comunidad de nombres que se origina entre dos personas, como expresión de la unión de sus seres. El bautismo, que como plenitud sacramental nos liga al nombre de Cristo, significa, pues, un hecho muy parecido al del matrimonio: penetración de nuestra existencia por la suya, inmersión de mi vida en la suya, que se convierte así en medida y ámbito de mi ser.

La eucaristía significa sentarse a la mesa con Cristo, uniéndonos a todos los hombres, ya que al comer el mismo pan, el cuerpo del Señor, no sólo lo recibimos, sino que nos saca de nosotros mismos y nos introduce en él, con lo que forma realmente su Iglesia.

Juan relaciona ambos sacramentos con la cruz, los ve brotar del costado abierto del Señor y encuentra que aquí se cumple lo dicho por él en el discurso de despedida: me voy y vuelvo a vosotros. En cuanto que me voy, vuelvo; sí, mi ida —la muerte en la cruz— es también mi vuelta. Mientras vivimos, el cuerpo es no sólo el puente que nos une unos a otros, sino la frontera que nos separa y nos relega al ámbito impenetrable de nuestro yo, de nuestro ser espacio-

temporal. El costado abierto se convierte de nuevo en símbolo de la apertura que el Señor nos ha proporcionado con su muerte: las fronteras del cuerpo ya no le ligan, el agua y la sangre de su costado inundan la historia; por haber resucitado, es el espacio abierto que a todos nos llama. Su vuelta no es un acontecimiento lejano del final de los tiempos, sino que ha comenzado en la hora de su muerte, cuando á irse se introdujo de nuevo entre nosotros. De este modo, en la muerte del Señor se ha realizado el destino del grano de trigo. Si éste no cae a tierra queda solo; pero si cae en la tierra y muere produce gran fruto. Todavía nos alimentamos de este fruto del grano de trigo muerto: el pan de la eucaristía es la comunicación inagotable del amor de Jesucristo, suficientemente rico para saciar el hambre de todos los siglos y que, naturalmente, exige también nuestra cooperación en favor de esta multiplicación de los panes. El par de panes de cebada de nuestra vida puede parecer inútil, pero el Señor los necesita y los exige.

Los sacramentos de la Iglesia son, como ella misma, frutos del grano de trigo muerto. El recibirlos exige de nosotros que nos introduzcamos en ese movimiento del que ellos proceden. Exige de nosotros ese perderse a sí mismo, sin el que es imposible encontrarse: «El que quiera guardar su vida la perderá; pero el que quiera perderla por mí y por el evangelio, la encontrará». Estas palabras del Señor son la fórmula fundamental de la vida cristiana. En definitiva, creer no es otra cosa que decir sí a esta santa aventura del perderse, lo que en su núcleo más íntimo se reduce al amor verdadero. De esta forma, la vida cristiana adquiere todo su esplendor a partir de la cruz de Jesucristo; y la apertura cristiana al mundo, de la que tanto oímos hablar hoy día, sólo puede encontrar su verdadera imagen en el costado abierto del Señor, expresión de aquel amor radical que es el único que puede salvarnos.

Agua y sangre brotaron del cuerpo traspasado del crucificado. Así, lo que es primordialmente señal de su muerte, de su caída en el abismo, es, al mismo tiempo, un nuevo comienzo: el crucificado resucitará y no volverá a morir. De las profundidades de la muerte brota la promesa de la vida eterna. Sobre la cruz de Jesucristo brilla

ya el resplandor glorioso de la mañana de pascua. Vivir con él de la cruz significa, pues, vivir bajo la promesa de la alegría pascual.

## *Peticiones para el viernes santo*

Oremos por la santa Iglesia de Dios:

Para que tú, Señor, la conduzcas en medio de esta época de desconcierto, de búsqueda y de problemas...

Para que le envíes hombres santos, que vivan plenamente la fe en medio de nuestro tiempo...

Para que nos concedas la concordia, la paciencia mutua, la fuerza del amor y el entusiasmo necesario para vivir la locura de la fe:

Kyrie eleison

Oremos por todos los que buscan, por todos los discutidos, por todos los que se equivocan:

Para que tú, Señor, ante la huida seductora a las frases hechas, ante la dictadura del camino más fácil, ayudes a los que buscan y des fuerzas a los discutidos; para que alientes a todos los removidos de sus cátedras, en medio de la inutilidad tremenda que amenaza con aplastarlos...

Para que seas luz en el equívoco que nos hace vacilar...

Para que quieras mostrarte a todos los que yerran, a los perseguidores, que quizás te buscan en el fondo:

Kyrie eleison

Oremos por la paz del mundo, por los hambrientos, por los que sufren necesidad, por los perseguidos y enfermos.

Señor, no olvides la terrible y pluriforme necesidad que agobia a los hombres. Son tus hijos, acuérdate de ellos. Concede la paz a los territorios donde no existe, ya que sólo tú puedes hacerlo en medio de este endurecimiento del hombre. Alimenta a los hambrientos, viste a los desnudos, consuela a los fracasados; tú, Dios de todo consuelo.

Kyrie eleison

*Oración para el viernes santo*

Señor Jesucristo, en este viernes santo concédenos que te contemplemos a ti y a tu corazón traspasado. Concédenos que nuestros ojos y nuestro espíritu, embebidos todo el día en lo vano y vulgar, entrevean alguna vez a través de los bastidores de este mundo al verdadero salvador: a ti, el grano de trigo muerto, del que procede ese fruto centuplicado de amor del que todos vivimos. Señor, cómo vacilamos, cómo nos resistimos cuando tú quieres tomarnos como al grano de trigo, cuando quieres sacarnos del ridículo refugio de autopreservación en el que nos hemos escondido jactanciosamente. Tú sabes lo débiles que somos, qué poco soportamos la oscuridad, qué angustiosamente nos agarramos a nosotros mismos. Líbranos; condúcenos-más allá de los umbrales de nuestro miedo, y lo que no podamos, concédenoslo por las inagotables riquezas de tu corazón abierto. Amén.

1 En mi tesis de oposición a cátedra, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura.* München-Zürich 1959, he intentado demostrar que ésta era la persuasión histórico-teológica de los primeros siglos cristianos. La división de la historia en períodos «antes» y «después de Cristo», en condenado y salvado, que nos parecen hoy expresión insustituible de la conciencia histórica cristiana, sin la que creemos imposible comprender el concepto de salvación y ese eje histórico que es el cristianismo, es, en realidad, el resultado del cambio histórico del siglo xm, ocasionado por los escritos de Joaquín de Fiore, cuya doctrina de las tres edades fue condenada, pero cuya interpretación de la venida de Cristo como punto de periodización intrahistórica fue aceptada. El

cambio que esto supuso en la interpretación total del cristianismo debe considerarse como una de las transformaciones más significativas en la historia de la conciencia cristiana. El elaborarla será uno de los temas más interesantes de los trabajos teológicos de nuestra época.

2 Debo al artículo de PM. DESSAUER, *Geschópfe von fremden Welten:* Wort und Wahrheit 9 (1954) 569-583, la idea de las dos señales de Dios-creación y ocultamiento histórico.

3 B. PASCAL, Pensées, ed. Brunschvicg 293 s; cf. ROMANO GUARDINI, *Christliches Bewusstsein.* München 1950, 40-46.

4 Para todo el conjunto, cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales.* Madrid '1956.

5 J. BRODRICK, *Abenteure Gottes. Leben und Fahrten des heiligen Franz Xaver.* Stuttgart 1954, especialmente 88 s.

6 Cf. mi obra citada en la nota 1.

7 H. STRACK - P. BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthüus, erlüutert aus Talmud und Midrasch.* München 1922, 357.

8 Supongo que el autor se refiere a la célebre frase de los *Pensamientos* de Pascal: «El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa» (N. T.).

9 El autor se refiere a Jean Paul F. Richter (1763-1825), que después de cursar sus estudios de teología en Leipzig se dedicó a la literatura, dándose a conocer con el simple nombre de Jean Paul (N. T.).

Joseph Ratzinger

# Introducción al cristianismo

Sígueme, Salamanca 2001


- Prólogo
- Introducción. Yo creo - Amen
  - 1. La fe en el mundo de hoy
    - Duda y fe. La situación del hombre ante el mundo de hoy. El problema de Dios
    - El salto de la fe: determinación preliminar del contenido de la fe
    - El dilema de la fe en el mundo de hoy
    - Los límites de la comprensión moderna de la realidad y el lugar de la fe
      - a) Primer estadio: nacimiento del historicismo
      - b) Segundo estadio: el paso al pensar técnico
      - c) El problema del lugar de la fe
    - La fe como permanecer y comprender
    - La razón de la fe
    - Creo en ti
  - 2. La forma eclesial de la fe
    - Notas sobre la historia y estructura de la profesión de fe apostólica
    - Límites y significado del texto
    - Profesión de fe y dogma
    - El símbolo como expresión de la estructura de la fe
      - a) Fe y palabra.
      - b) La fe como símbolo
- I. Dios: creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra
  - 3. El tema de Dios
    - Cuestiones preliminares. Amplitud del problema

        - La confesión en el Dios único
    - 4. La fe bíblica en Dios
        - El problema de la historia de la zarza ardiente
        - El presupuesto íntimo de la fe en Yavé: el Dios de los Padres
        - La idea del nombre
        - Los dos aspectos del concepto bíblico de Dios
    - 5. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos
        - La decisión de la primitiva Iglesia en favor de la filosofía
        - La transformación del Dios de los filósofos
        - El problema reflejado en el texto del Credo
    - 6. La profesión de fe en Dios, hoy
        - El primado del Logos
        - El Dios personal
    - 7. Fe en el Dios uno y trino
        - El comienzo de la comprensión
            - a) El punto de partida de la fe en el Dios uno y trino
            - b) Los motivos conductores
            - c) Soluciones sin salida
            - d) La doctrina sobre la Trinidad como doctrina negativa
        - Aspecto positivo
            - a) El dogma como regulación terminológica
            - b) El concepto de persona
            - c) La relación retrospectiva con lo bíblico y el problema de la existencia cristiana
- II. Jesucristo
    - 8. Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor
        - El problema de la profesión de fe en Jesús, hoy
        - Jesús, el Cristo. Forma fundamental de la profesión de fe cristológica
            - El dilema de la teología moderna: ¿Jesús o Cristo?
            - La imagen de Cristo de la profesión de fe
            - El punto de partida de la profesión de fe: la cruz
            - Jesús, el Cristo
        - Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre
            - El problema

        - El clisé moderno del Jesús histórico
        - Legitimidad del dogma cristológico
      - Las soluciones de la cristologia
        - Las teologías de la encarnación y de la cruz
        - Cristología y doctrina de la redención
        - Cristo, el último hombre
      - Nota. Estructuras de lo cristiano
        - El individuo y el todo
        - El principio para
        - La ley del incógnito
        - La ley de lo abundante
        - Lo definitivo y la esperanza
        - El primado de la recepción y el positivismo cristiano
        - Síntesis: La esencia del cristianismo
    - 9. El desarrollo de la profesión cristiana en los artículos de fe cristológica
      - Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo; y nació de santa María, virgen
      - Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado
        - a) Justificación y gracia.
        - b) La cruz como adoración y sacrificio.
        - c) La esencia del culto cristiano
      - Descendió a los infiernos
      - Resucitó de entre los muertos
      - Subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios, Padre todopoderoso
      - Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos
- III. El Espíritu y la Iglesia
    - 10. La unidad de las últimas expresiones del Símbolo
    - 11. Dos problemas fundamentales del artículo de fe sobre el Espíritu y la Iglesia
      - La santa Iglesia católica
      - La resurrección de la carne

    - a) Contenido de la esperanza neotestamentaria en la resurrección
    - b) La inmortalidad esencial del hombre
    - c) El problema de la resurrección del cuerpo
- Notas

# Prólogo

El problema del auténtico contenido y sentido de la fe cristiana está hoy, mucho más que en tiempos pasados, rodeado de incertidumbre. Quien ha seguido el movimiento teológico de las últimas décadas y no pertenece al grupo de quienes, sin reflexionar, creen sin reparo que lo nuevo de todas las épocas es siempre lo mejor, podría repasar en su memoria el cuento titulado "La dicha de Hans". Hans convertía las pepitas de oro, que tanto le molestaban, en caballo, vaca, ganso y, por fin, en una piedra de afilar que acabó por tirar al mar. Con ello no perdió mucho, sino que, por el contrario, adquirió el precioso don de una libertad más amplia, a la que siempre aspiró. El cuento deja a la fantasía de los lectores las consideraciones sobre la duración de su embriaguez y sobre lo difícil que fue para él el momento en que despertó del sueño de una deseada libertad.

A los cristianos de hoy les acucian no raras veces problemas como éste: ¿no ha seguido la teología en los últimos años un camino semejante? ¿No ha dado interpretaciones progresivamente descendientes de la pretensión de la fe que a menudo se recibió de manera sofocante? ¿Y no se tiene la impresión de que tales interpretaciones han suprimido tan pocas cosas que no se ha perdido nada importante, y al mismo tiempo tantas, que el hombre siempre se ha atrevido a dar un paso más hacia adelante? ¿Y no tendrá al fin el pobre Hans, el cristianismo que se ha dejado llevar de cambio a cambio, de interpretación a interpretación, en vez de la pepita de oro, con la que empezó, la piedra de afilar que, por consejo ajeno, debe tirar?

Es cierto que tales preguntas, en su formulación global, son injustificadas, ya que solamente en cierto sentido puede afirmarse que *la teología moderna* ha seguido ese camino. Pero tampoco puede negarse que una amplia rama de ella ha tendido un puente que lleva desde la pepita de oro a la piedra de afilar. En verdad no se puede impugnar esta rama defendiendo una ciega conservación

del metal precioso de formas fijas del pasado, ya que siguen siendo solamente pepitas de metal precioso: un peso que, en virtud de su valor, conserva siempre la posibilidad de una verdadera libertad.

El propósito de este libro es el siguiente: quiere llegar a comprender y explicar la fe como la realidad que posibilita el verdadero ser humano en nuestro mundo de hoy, y no reducirla a simples palabras que difícilmente pueden ocultar un gran vacío espiritual.

Este libro nació de las conferencias que di en el verano de 1967 a los estudiantes de todas las facultades, en Tübingen. La tarea que magistralmente realizó Karl Adam en esta misma universidad, hace casi medio siglo, con su Esencia del cristianismo, debía emprenderse de nuevo teniendo en cuenta las condiciones nuevas creadas por nuestra generación.

El estilo del libro se ha reelaborado con vistas a su publicación. La disposición y la extensión siguen siendo las mismas, pero he añadido algunas notas científicas al manuscrito que me servía para la preparación de las conferencias.

El libro, dedicado a mis alumnos, quiere expresarles las gracias por sus preguntas y sugerencias, sin las que no hubiese visto la luz. También doy las gracias al editor, Dr. Heinrich Wild, sin cuyo paciente y constante apremio no hubiese yo terminado una empresa tan temeraria como lo era la tarea emprendida. Por último, doy las gracias a todos los que con su esfuerzo han contribuido, de una manera o de otra, a la publicación del libro.

Joseph Ratzinger

# Introducción. Yo creo - Amen

## 1. La fe en el mundo de hoy

### *Duda y fe. La situación del hombre ante el mundo de hoy. El problema de Dios*

Quien intente hoy día hablar del problema de la fe cristiana a los hombres que ni por vocación ni por convicción se hallan dentro de la temática eclesial, notará al punto la ardua dificultad de tal empresa. Probablemente tendrá en seguida la impresión de que su situación ha sido descrita con bastante acierto en la conocida narración parabólica de Kierkegaard sobre el payaso de la aldea en llamas, narración que Harvey Cox ha resumido brevemente en su libro *La ciudad secular* [1] . El relato cuenta cómo un circo de Dinamarca fue presa de las llamas. El director del circo envió a un payaso, que ya estaba preparado para actuar, a la aldea vecina para pedir auxilio, ya que existía el peligro de que las llamas se extendiesen incluso hasta la aldea, arrastrando a su paso los campos secos y toda la cosecha. El payaso corrió a la aldea y pidió a sus habitantes que fuesen con la mayor urgencia al circo para extinguir el fuego. Pero los aldeanos creyeron que se trataba solamente de un excelente truco ideado para que en gran número asistiesen a la función; aplaudieron y hasta lloraron de risa. Pero al payaso le daban más ganas de llorar que de reír. En vano trataba de persuadirlos y de explicarles que no se trataba ni de un truco ni de una broma, que la cosa había que tomarla en serio y que el circo estaba ardiendo realmente. Sus súplicas no hicieron sino aumentar las carcajadas; creían los aldeanos que había desempeñado su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. La ayuda llegó demasiado tarde, y tanto el circo como la aldea fueron consumidos por las llamas.

Con esta narración ilustra Cox la situación de los teólogos modernos, y ve en el payaso, que no puede conseguir que los hombres escuchen su mensaje, una imagen del teólogo a quien no

se le toma en serio si viste los atuendos de un payaso de la edad media o de cualquier otra época pasada. Ya puede decir lo que quiera, lleva siempre la etiqueta del papel que desempeña. Y, aunque se esfuerce por presentarse con toda seriedad, se sabe de antemano lo que es: un payaso. Se conoce lo que dice y se sabe también que sus ideas no tienen nada que ver con la realidad.

Se le puede escuchar confiado, sin temor al peligro de tener que preocuparse seriamente por algo. Sin duda alguna, en esta imagen puede contemplarse la situación en que se encuentra el pensamiento teológico actual: en la agobiante imposibilidad de romper las formas fijas del pensamiento y del lenguaje, y en la de hacer ver que la teología es algo sumamente serio en la vida de los hombres.

Pero quizá debamos sondear las conciencias de modo más radical. Quizá la irritante imagen que hemos pintado, aun conteniendo parte de verdad y cosas que han de tenerse muy en cuenta, simplifique las cosas, ya que da la impresión de que el payaso, es decir, el teólogo que todo lo sabe, llega a nosotros con un mensaje bien definido. Los aldeanos a los que se dirige, es decir, los que no creen, serían, por el contrario, los que no saben nada, los que deben ser instruidos en todo. En ese caso, el payaso tendría solamente que quitarse sus vestiduras y lavarse para que todo se arreglase. Pero ¿puede resolverse el problema tan fácilmente? ¿Basta que realicemos el *aggiornamento*, que nos lavemos y que, vestidos de paisano, presentemos en lenguaje profano un cristianismo arreligioso para que todo se arregle? ¿Es suficiente mudar espiritualmente los vestidos para que los hombres vengan a ayudarnos a extinguir el fuego que, según predica el teólogo, existe y constituye un peligro para nosotros?

Me atrevería incluso a decir que de hecho la teología moderna, vestida de paisano y después de quitarse todos sus pinturetes, alimenta como justa esta esperanza. Es cierto que quien quiera predicar la fe a los hombres de hoy, pueda presentarse ante ellos con las vestiduras de un payaso, o quizá como alguien que, salido

de un sarcófago, pretende entrar en nuestro mundo de hoy con las aspiraciones y formas de pensar de la antigüedad. Ni le entenderá el mundo de hoy ni lo entenderá él. En verdad, quien quiere predicar la fe y al mismo tiempo se somete a autocrítica, pronto se dará cuenta de que no es una forma o crisis exterior lo que amenaza a la teología. Al querer llevar a cabo la difícil empresa de hablar teológicamente a los hombres de nuestro tiempo, quien tome la cosa en serio se dará cuenta que no sólo la dificultad de la traducción, sino también de la vulnerabilidad de su propia fe que, al querer creer, puede experimentar en sí misma el poder amenazador de la incredulidad. Por eso quien hoy día quiera instruirse a sí mismo o a otros sobre la fe cristiana, debe antes darse cuenta de que él no es el único que anda vestido y que sólo necesita mudarse para poder después amaestrar con éxito a todos los demás.

Por el contrario, debe hacerse a la idea de que su situación no es tan diferente de la de los demás como él creyó al principio. Debe darse cuenta de que en ambos grupos obran fuerzas semejantes, aunque de modo diverso.

En los creyentes existe ante todo la amenaza de la inseguridad que en el momento de la impugnación muestra de repente y de modo insospechado la fragilidad de todo el edificio que antes parecía tan firme. Vamos a ilustrar esto con un par de ejemplos. Teresa de Lisieux, una santa al parecer ingenua y sin problemas, creció en un ambiente de seguridad religiosa. Su existencia estuvo siempre tan impregnada de la fe de la iglesia que el mundo de lo invisible se convirtió para ella en un pedazo de su vida cotidiana, mejor dicho, se convirtió en su misma vida cotidiana, parecía casi palparlo y no podía prescindir de él. La *religión* era para ella una evidente pretensión de su vida diaria, formaba parte de su vivir cotidiano, lo mismo que nuestras costumbres son parte integrante de nuestra vida. Pero precisamente ella, la que al parecer estaba escondida en completa seguridad, en los últimos días de su pasión nos dejó escritas sus sorprendentes confesiones. Sus hermanas en religión, escandalizadas, mitigaron las expresiones de su herencia literaria, pero hoy día han aparecido en su forma original. En una de ellas

dice así: *Me importunan las ideas de los materialistas peores*. Su entendimiento se vio acosado por todos los argumentos que pueden formularse en contra de la fe; parece haber pasado el sentimiento de la fe; se siente metida *en el pellejo de los pecadores*[2]. Es decir, en un mundo que al parecer no tiene grietas, aparece ante los ojos del hombre un abismo que le acecha con una serie de convenciones fundamentales fijas. En esta situación uno ya no se plantea el problema de sobre qué hay que discutir .defender o negar la asunción de María, la confesión, etc.. Todo esto aparece como secundario. En realidad se trata de un todo, o todo o nada. Esta es la única alternativa que dura. Y no se ve en ningún sitio un posible clavo al que el hombre, al caer, pueda agarrarse. Sólo puede contemplarse la infinita profundidad de la nada a la que el hombre mira.

Paul Claudel ha descrito esta situación del creyente en el preludio de su obra *El zapato de raso.* El náufrago es un misionero jesuita, hermano del héroe Rodrigo, el caballero, el errante e inconsciente aventurero entre Dios y el mundo. Los piratas habían hundido la barca del misionero y lo habían atado a un madero que lo llevaba a merced de las olas del océano[3]. El drama comienza con el último monólogo del jesuita:

Señor, os agradezco que me hayáis atado así. A veces he encontrado penosos vuestros mandamientos. Mi voluntad, en presencia de vuestra regla, perpleja, reacia. Pero hoy no hay manera de estar más apretado con vos que lo estoy, y por más que examine cada uno de mis miembros, no hay ni uno solo que de vos sea capaz de separarse. Verdad es que estoy atado a la cruz, pero la cruz no está atada a soporte alguno. Flota en el mar[4].

Clavado en la cruz, pero la cruz en el aire, sobre el abismo. No puede describirse con precisión más incisiva la situación del creyente de hoy.

Parece que lo único que le sujeta es un madero desnudo situado sobre el abismo. Y parece que llega el momento de hundirse para siempre. Un madero parece atarlo a Dios, pero, a decir verdad, le

ata inevitablemente y él sabe que en último término el madero es más fuerte que la nada, que está a sus pies, pero que sigue siendo el poder que amenaza su existencia actual.

El cuadro presenta además otra dimensión más amplia que, a mi modo de ver, es la más importante. El jesuita náufrago no está solo, en él se anuncia la suerte de su hermano, en él se refleja el destino de su hermano, del hermano que él tiene por incrédulo, a quien Dios ha vuelto la espalda porque no considera como algo propio la espera, sino .la posesión de lo que puede alcanzarse, como si él pudiera ser de otro modo al que tú eres.

Observemos, aun sin querer seguir en todos sus pormenores la trama de la obra de Claudel, cómo destinos, al parecer contrarios, se unen, hasta el punto de que, al fin, el destino de Rodrigo se asemeja al de su hermano: al final el caballero se convierte en esclavo del barco y se regocija de que una monja, vestida de harapos y con una herrumbrosa sartén en la mano, le tome consigo como despreciable mercancía.

Dejemos la imagen y volvamos a la situación de la que veníamos hablando: el creyente sólo puede realizar su fe en el océano de la nada, de la impugnación y de lo problemático; el océano de la inseguridad es el único lugar donde puede recibir su fe; pero no pensemos que el no creyente es el que, sin problema alguno, carece de fe. Como hemos notado antes, el creyente no vive sin problemática alguna, sino que siempre está amenazado por la caída en la nada. Pero los destinos de los hombres se entrelazan: tampoco el no-creyente vive dentro de una existencia cerrada en sí misma, ya que incluso a aquel que se comporta como positivista puro, a aquel que ha vencido la tentación e incitación de lo sobrenatural y que ahora vive una conciencia directa, siempre le acuciará la misteriosa inseguridad de si el positivismo siempre tiene la última palabra. Como el creyente se esfuerza siempre por no tragar el agua salada de la duda que el océano continuamente le lleva a la boca, así el no creyente duda siempre de su incredulidad, de la real totalidad del mundo en la que él cree. La separación de lo

que él ha considerado y explicado como un todo, no le dejará tranquilo. Siempre le acuciará la pregunta de si la fe no es lo real.

De la misma manera que el creyente se siente continuamente amenazado por la incredulidad, que es para él su más seria tentación, así también la fe siempre será tentación para el no-creyente y amenaza para su mundo al parecer cerrado para siempre. En una palabra: nadie puede sustraerse al dilema del ser humano. Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe, caerá en la incertidumbre de la incredulidad que no puede negar de manera definitiva que la fe sea la verdad. Sólo al rechazar la fe se da uno cuenta de que es irrechazable.

Quizá sea oportuno traer a colación la historia judía narrada por Martín Buber; gráficamente se describe en ella el dilema en que se encuentra el ser humano.

Un racionalista, un hombre muy entendido, fue un día a disputar con un Zaddik con la idea de destruir sus viejas pruebas en favor de la verdad de su fe. Cuando entró en su aposento, lo vio pasear por la habitación con un libro en las manos y sumido en profunda meditación. Ni siquiera se dio cuenta de la llegada del forastero. Por fin, lo miró ligeramente y le dijo: *Quizá sea verdad*. El entendido intentó en vano conservar la serenidad: el Zaddik le parecía tan terrible, su frase le pareció tan tremenda, que empezaron a temblarle las piernas. El rabí Levi Jizchak se volvió hacia él, le miró fija y tranquilamente, y le dijo: .Amigo mío, los grandes de la Tora, con los que has disputado, se han prodigado en palabras; tú te has echado a reír. Ni ellos ni yo podemos poner a Dios y a su reino sobre el tapete de la mesa.

Pero piensa en esto: *quizá sea verdad*. El racionalista movilizó todas sus fuerzas para contrarrestar el ataque; pero aquel *quizá*, que de vez en cuando retumbaba en sus oídos, oponía resistencia[5].

Prescindamos del ropaje literario. Creo que en esa historia se describe con mucha precisión la situación del hombre de hoy ante el problema de Dios.

Nadie, ni siquiera el creyente, puede servir a otro Dios y su reino en una bandeja. El que no cree puede sentirse seguro en su incredulidad, pero siempre le atormenta la sospecha de que *quizá sea verdad*. El *quizá* es siempre tentación ineludible a la que uno no puede sustraerse; al rechazarla, se da uno cuenta de que la fe no puede rechazarse. Digámoslo de otro modo: tanto el creyente como el no creyente participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para uno la fe estará presente *a pesar* de la duda, para el otro *mediante* la duda o *en forma de* duda. Es ley fundamental del destino humano encontrar lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe, entre la impugnación y la certidumbre. La duda impide que ambos se encierren herméticamente en su yo y tiende al mismo tiempo un puente que los comunica. Impide a ambos que se cierren en sí mismos: al creyente lo acerca al que duda y al que duda lo lleva al creyente; para uno es participar en el destino del no creyente; para el otro la duda es la forma en la que la fe, a pesar de todo, subsiste en él como exigencia.

## *El salto de la fe: determinación preliminar del contenido de la fe*

Lo que hemos dicho hasta ahora muestra que para describir la mutua relación entre la fe y la incredulidad no basta la simple imagen del payaso incomprendido y de los aldeanos desaprensivos. Pero lo que no ha de ponerse en tela de juicio es que da expresión a un problema específico de la fe, ya que la cuestión fundamental que ha de resolver una introducción al cristianismo es qué significa *yo creo*, pronunciada por un ser humano. Pero esa cuestión aparece ante nuestros ojos rodeada de un determinado contorno temporal. Dada nuestra conciencia histórica, que se ha convertido en una parte de nuestra autoconciencia y de la comprensión fundamental de lo humano, la frase suena necesariamente así: ¿qué es y que significa *hoy* la profesión de fe cristiana *yo creo*, habida cuenta de las condiciones de nuestra existencia actual y, en general, de la relación actual con lo real?

Esto nos lleva a un análisis del texto que será la médula de nuestras reflexiones: el *credo apostólico* que es, ya desde su origen, *introducción al cristianismo* y síntesis de su contenido esencial. El texto comienza sintomáticamente con las palabras *yo creo*. Por el momento renunciamos al intento de explicarlo partiendo de su contenido material. Veremos antes qué significa ese *yo creo* fundamental, encerrado en una fórmula fija, relacionado con un determinado contenido y separado de un contexto cúltico. Ambos contextos, la época cúltica y un determinado contenido, condicionan por otra parte el sentido de la palabra *creo*, lo mismo que, a su vez, la palabra *creo* arrastra tras sí y condiciona tanto el contenido posterior como el marco cúltico. Pero dejemos estos problemas a un lado para preguntarnos más radicalmente y reflexionar sobre qué actitud se nos pide al definir la existencia cristiana con la palabra *credo* y al definir, cosa en sí no evidente, el núcleo de lo cristiano con la palabra *fe*.

Sin darnos cuenta, suponemos que *religión* y *fe* son lo mismo y que todas las religiones pueden definirse también como *fe*. Pero esto es sólo verdad en cierto sentido, ya que muy a menudo otras religiones no se denominan así, y gravitan en torno a otros puntos. El Antiguo Testamento, por ejemplo, considerado como un todo, no se ha definido a sí mismo como *fe*, sino como *ley*. Es, ante todo, una regla de vida en la que el acto de la fe adquiere cada vez mayor importancia. La *religio* expresa principalmente, según la religiosidad romana, la suma de determinados ritos y obligaciones.

Para ella no es decisivo un acto de fe en lo sobrenatural. El hombre puede con todo derecho olvidarse completamente de él, sin que por ello pueda decirse que es infiel a su religión. Al ser esencialmente un sistema de ritos, lo importante es que se observen meticulosamente. Así podríamos recorrer toda la historia de las religiones. Nos bastan estos apuntes para darnos cuenta de que no es evidente que el ser cristiano se exprese con la palabra *credo*, ni que se califique su forma por la posición ante lo real en la actitud de la fe. Con esto el problema se hace apremiante: ¿qué actitud indica esa palabra? Además, ¿por qué nos es tan difícil meter nuestro yo

personal en ese *yo creo*? ¿Por qué nos parece casi imposible identificar nuestro yo actual, cada uno el suyo, separado irremisiblemente del de los demás, con el del *yo creo* de las generaciones pasadas, de fisionomía particular?

Entrar en ese yo del credo, transformar el yo esquemático de la fórmula en carne y hueso del yo personal, fue siempre una tarea ardua y al parecer imposible, en cuya realización muchas veces en vez de rellenar el esquema con carne y hueso, se ha transformado el yo en esquema. Nosotros, como creyentes de nuestro tiempo, afirmamos quizá un poco celosamente que nuestros antepasados de la edad media eran, sin excepción, creyentes; haríamos muy bien en echar una mirada detrás de los bastidores, guiados por la moderna investigación histórica. Esta nos dice que también entonces había un gran número de simpatizantes, pero que también entonces eran relativamente pocos los que habían entrado realmente en ese movimiento interno de la fe; la investigación histórica nos enseña que para muchos la fe era solamente un sistema preconcebido de vida que no incitaba a la ardua y auténtica aventura del *credo*, sino que más bien la impedía. Y todo esto por la sencilla razón de que entre Dios y el hombre hay un abismo infinito; porque el hombre ha sido creado de tal manera que sus ojos sólo pueden ver lo que no es de Dios, y Dios es, por tanto, esencialmente invisible para los hombres, el que cae y siempre caerá fuera del campo visual humano.

Dios es esencialmente invisible. Esta expresión de la fe bíblica en Dios que niega la visibilidad de los dioses es a un tiempo, mejor dicho, es ante todo una afirmación sobre el hombre: el hombre es la esencia vidente que parece reducir el espacio de su existencia al espacio de su ver y comprender. Pero en ese campo visual humano, que determina el lugar existencial del hombre, Dios no aparece ni puede aparecer por mucho que se ensanche el campo visual. A mi modo de ver es importante que estas líneas aparezcan, en principio, en el Antiguo Testamento: Dios no es el que de hecho queda fuera del campo visual humano, pero el que podría verse si ese campo se

ensanchase. No. Dios es aquel que queda *esencialmente* fuera de nuestro campo visual, por mucho que se extiendan sus límites.

Con esto se dibuja la silueta de la actitud expresada en la palabra *credo*.

Significa que el hombre no ve en su ver, oír y comprender la totalidad de lo que le concierne; significa que el hombre no identifica el espacio de su mundo con lo que él puede ver y comprender, sino que busca otra forma de acceso a la realidad; a esta forma la llama fe y en ella encuentra la abertura decisiva de su concepción del mundo. Si esto es así, la palabra credo encierra una opción fundamental ante la realidad como tal; no significa comprender esto o aquello, sino una forma primaria de proceder ante el ser, la existencia, lo propio y todo lo real. Es una opción en la que lo que no se ve, lo que en modo alguno cae dentro de nuestro campo visual, no se considera como irreal sino como lo auténticamente real, como lo que sostiene y posibilita toda la realidad restante. Es una opción por la que lo que posibilita toda la realidad otorga verdaderamente al hombre su existencia humana, le hace posible como hombre y como ser humano.

Digámoslo de otro modo: la fe es una decisión por la que afirmamos que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que choca con lo que no se ve de tal modo que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia.

A esta actitud sólo se llega por lo que la Biblia llama *conversión* o *arrepentimiento*. El hombre tiende por inercia natural a lo visible, a lo que puede coger con la mano, a lo que puede comprender como propio. Ha de dar un cambio interior para ver cómo descuida su verdadero ser al dejarse llevar por esa inercia natural. Ha de dar un cambio para darse cuenta de lo ciego que es al fiarse solamente de lo que pueden ver sus ojos. Sin este cambio de la existencia, sin oponerse a la inercia natural, no hay fe. Sí, la fe es la conversión en la que el hombre se da cuenta de que va detrás de una ilusión al entregarse a lo visible. He aquí la razón profunda por la que la fe es

in demostrable: es un cambio del ser, y sólo quien cambia la recibe. Y porque nuestra inercia natural nos empuja en otra dirección, la fe es un cambio diariamente nuevo; sólo en una conversión prolongada a lo largo de toda nuestra vida podemos percatarnos de lo que significa la frase *yo creo*.

He aquí la razón por la que la fe es hoy día, bajo las condiciones específicas que nos impone nuestro mundo moderno, problemática y, al parecer, casi imposible. Pero no sólo hoy, ya que la fe siempre ha sido, mas o menos veladamente, un salto sobre el abismo infinito desde el mundo visible que importuna al hombre. La fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto, porque en todo tiempo implica la osadía de ver en lo que no se ve lo auténticamente real, lo auténticamente básico. La fe siempre fue una decisión que solicitaba la profundidad de la existencia, un cambio continuo del ser humano al que sólo se puede llegar mediante una resolución firme.

## *El dilema de la fe en el mundo de hoy*

Nos hemos hecho una idea de la aventura que implica la actitud de fe.

Vamos a hacer otra reflexión que nos mostrará la aguda dificultad con que nos enfrentamos hoy día. Al abismo entre *lo visible* y *lo invisible* hemos de añadir, agravando la situación, otro: el de lo *pasado* y lo *actual*. La gran paradoja que implica la fe se nos agranda al ver que se presenta ante nosotros con la vestimenta del pasado, parece ser el mismo pasado, sus formas de vida y existencia. La actualización, llámese *desmitologización*, desde el punto de vista academico-intelectual, o *agggiornamento*, desde el eclesial-pragmático, no cambia para nada el problema. Al contrario, todos esos esfuerzos de actualización no hacen sino aumentar en nosotros la sospecha de que se califica con toda seriedad de actual lo que en realidad es pasado. Estos esfuerzos de actualización nos ponen bien de manifiesto que todo eso es *de ayer*; la fe ya no se considera como una valentía temeraria del hombre, pero valentía, que pide un salto desde nuestro mundo de lo visible al mundo de lo

invisible e incomprensible que es al parecer nada; antes bien, la vemos como exigencia de obligarnos hoy a lo pasado, de juzgar lo pasado como lo imperecederamente definitivo. Pero ¿quién puede hacer eso en una época en la que, en vez del concepto de *tradición*, se abre paso la idea de *progreso*?

De refilón topamos con lo específico de nuestra situación actual, de gran importancia para nuestro problema. Para el espíritu de generaciones pasadas el concepto *tradición* pudo ser un programa a seguir; parecía el lugar de refugio donde uno se podía cobijar; quien invocaba la tradición, se sentía seguro, a salvo. Hoy día las cosas han cambiado: la tradición es algo superado, algo pasado de moda, de ayer; el progreso, en cambio, es la auténtica promesa del ser. El ser humano ya no se avecinda en la tradición, en el pasado, sino en el espacio del progreso y del futuro[6].

A quien considera el futuro como su propio deber y posibilidad, la fe, presentada con la etiqueta de *tradición*, le parecerá una cosa superada; la fe no podrá, por tanto, abrirle su lugar existencial. Esto quiere decir que el primer escándalo de la fe, la distancia entre lo visible y lo invisible, entre Dios y lo que no es Dios, se agudiza mediante un segundo escándalo, mediante la antítesis entre ayer y hoy, entre tradición y progreso, y por la vinculación con el pasado que parece suponer la fe.

Ni el sutil intelectualismo de la desmitologización ni el pragmatismo del *aggiornamento* pueden convencernos realmente, ya que a la desfiguración del escándalo de la fe cristiana, problema de amplias proporciones, no puede llegarse ni con teorías ni con obras sin más. En cierto sentido aparece aquí una propiedad del escándalo *cristiano*, lo que podríamos llamar positivismo cristiano o el imprescindible carácter positivo del cristiano.

Con esto quiero decir que la fe cristiana no trata simplemente *como a primera vista pudiera pensarse* de lo eterno que queda fuera del mundo y del tiempo humano como cosa totalmente distinta de ellos. La fe trata más bien de Dios en la historia, de Dios como hombre.

La fe pretende ser revelación, ya que parece superar el abismo que yace entre lo eterno y lo temporal, entre lo visible y lo invisible, y porque a Dios nos lo presenta como un hombre, al eterno como temporal, como uno de nosotros. Funda su pretensión de ser revelación en que ha introducido lo eterno en nuestro mundo: Θεον϶ ουδειζ εϖραχεν ππτε μονοψευηζ εξηγησατν. (Jn 1,18); apoyándonos en el texto griego, podríamos decir que se ha hecho exégesis de Dios[7] . Pero sigamos con nuestro idioma. El original nos autoriza a afirmar literalmente que Jesucristo se ha explicado a Dios, que lo ha sacado de sí mismo o, como dice más drásticamente la primera carta de Juan, que lo ha expuesto a nuestra vista y a nuestros gustos, que aquel quien nadie vio, entra en contacto histórico con nosotros[8].

A primera vista parece ser en realidad el supremo revelador, el supremo explicador de Dios. El salto que antes nos llevaba a lo infinito, parece reducirse a una grandeza humanamente posible, ya que basta que nos acerquemos a ese hombre de Palestina para que nos encontremos con Dios.

Pero las cosas tienen una extraña duplicidad: lo que a primera vista nos parecía la revelación más radical, lo que en cierto sentido siempre permanecerá revelación, *la revelación*, es al mismo tiempo el oscurecimiento y encubrimiento exterior. Nos pareció en un principio que Dios se acercaba a nosotros, que podía mezclarse con nosotros los hombres, que podíamos seguir sus huellas; pero todo esto, en el sentido más profundo, es el pre requisito para la *muerte de Dios* que condiciona irrevocablemente el curso de la historia y de las relaciones del hombre con Dios. Dios se ha acercado tanto a nosotros que hemos podido matarle e impedir, al parecer, que fuese nuestro Dios, el Dios para nosotros.

Por eso ante la revelación nos encontramos hoy día desconcertados, perplejos; y ante ella nos preguntamos, sobre todo cuando estudiamos la religiosidad de Asia, si no hubiese sido mucho más sencillo creer en lo eterno y escondido, fiarse de él a conciencia; si no hubiese sido mejor que Dios nos hubiese dejado

en una lejanía infinita; si no hubiese sido más realizable escuchar, separados de lo mundano y en tranquila contemplación, el misterio eternamente incomprensible, que entregarnos al positivismo de la fe en una persona y vincular la salvación del hombre y del mundo a una cabeza de aguja. A un Dios reducido a un punto, ¿no debemos eliminarlo de una concepción del mundo que ha reducido al hombre y a su historia a un grano insignificante de arena dentro del todo que el mismo hombre en los ingenuos años de su infancia ha considerado como el centro del universo? ¿No ha llegado la hora de que el hombre superada la infancia despierte del sueño, se restriegue los ojos, rechace ese sueño tonto por muy bonito que fuese, y entre sin duda en ese potente conjunto en el que está metida su vida que, al aceptar su insignificancia, adquirirá un nuevo sentido?

El problema así formulado, nos dice que detrás del escándalo al parecer secundario, entre lo *pasado* y lo *actual*, está el escándalo más serio del *positivismo* cristiano. Con esto abordamos el problema de la fe cristiana en toda su profundidad, como debe hacerse hoy día. ¿Podemos todavía creer?

La pregunta ha de ser más radical todavía: ¿no debemos, no tenemos la obligación de despertar del sueño y entrar en la realidad? El cristiano de hoy tiene que hacerse estas preguntas y no debe contentarse con comprobar que, a pesar de las amenazas y cambios, siempre hay a la mano una interpretación del cristianismo que no escandaliza. Si la teología nos dice un día, por ejemplo, que la *resurrección de los muertos* significa que el hombre nueva, diaria e infatigablemente tiene que ir a la obra del futuro, hemos eliminado el escándalo, ¿pero hemos sido fieles? ¿No hay deslealtad en querer mantener en pie el cristianismo en base de interpretaciones como las actuales? Cuando nos amenaza la idea de refugiarnos en esas interpretaciones, ¿no debemos más bien confesar que estamos acogotándonos? ¿No tenemos entonces que entrar sencilla e indudablemente en la realidad duradera? Digámoslo abiertamente: un cristianismo interpretado de manera que se le prive de la realidad, es una falta de sinceridad ante lo problemas de los no

cristianos, cuyo *quizá no* nos amenaza tan seriamente como quisiéramos que nuestro *quizá* cristiano les amenazase a ellos.

Si aceptamos así los problemas de los demás .problemas que no pueden sintetizarse ni rechazarse en un tratado. como perpetua cuestionabilidad de nuestro propio ser, podemos con razón afirmar que surge aquí otro problema. De antemano somos propensos hoy día a aceptar como auténticamente real lo incomprensible, lo *demostrable*. ¿No debemos estudiar más cuidadosamente qué es en realidad *lo real*? ¿Es sólo lo demostrado y demostrable? O demostrar es un determinado modo de comportarse ante la realidad, modo que de ninguna manera abarca el todo y que conduce a una falsificación de la verdad y del ser humano si lo tomamos como lo único decisivo?

Al hacer estas preguntas, abandonamos la problemática específica de nuestro mundo actual y volvemos al dilema de lo *pasado* y de lo *actual*.

Vamos a explicar ahora los elementos esenciales de nuestra problemática actual.

## *Los límites de la comprensión moderna de la realidad y el lugar de la fe*

Al considerar en visión sintética los caminos del espíritu humano, tal como nos los presentan nuestros conocimientos históricos actuales, observaremos que en los diversos períodos de desarrollo del espíritu humano hay tres formas diversas de ponerse en relación con la realidad: la mágica, la metafísica y por último la científica (nótese que cuando se dice *científico* se piensa en ciencias naturales). Cada una de estas orientaciones fundamentales tiene a su modo algo que ver con la fe, pero cada una, también a su modo, se opone a ella. Ninguna se defiende con ella, y ninguna le es sencillamente neutral; todas pueden prestarle servicio, pero todas pueden también ocultarla. La limitación de los *fenómenos* a lo que se ve y puede captarse es una nota característica de nuestra actitud

fundamental y científica, que condiciona necesariamente todo nuestro sentimiento existencial y nos asigna un lugar en lo real. Ya nos hemos cansado de estudiar las cosas en sí, de sondear en la esencia del ser; hacer eso nos parece tarea inútil, creemos que nunca llegaremos a la profundidad del ser.

Nos hemos colocado en la perspectiva de lo visible, de lo que podemos abarcar y medir. Los métodos de las ciencias naturales se apoyan en la limitación a lo aparente. Esto nos basta. Podemos trabajar con ello y crearnos así un mundo en que podamos vivir como hombres. Con esto ha entrado en la vida y en las ideas de la época moderna un nuevo concepto de verdad y de realidad que, las más veces inconscientemente, es el requisito indispensable de nuestro pensamiento, pero que solo puede ser válido si se le somete al juicio crítico de la conciencia. La función del pensar no científico natural será, pues, clara: considerar lo desconsiderado, presentar a la conciencia la problemática humana de tal orientación.

### a) Primer estadio: nacimiento del historicismo

A mi juicio, para ver cómo se ha llegado a la actitud mencionada, antes hemos de considerar otros dos estadios de la transformación espiritual . El primero, preparado por Descartes, fue modelado por Kant y ya antes de él, con principios diversos, por el filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744), que fue el primero en formular una idea completamente nueva de la verdad y del conocimiento y condicionó, anticipándola atrevidamente, la fórmula típica del espíritu moderno sobre el problema de la verdad y de la realidad. Los escolásticos decían: *Verum est ens el ser es la verdad*, a esto se opone Vico con otra fórmula: *Verum quia factum;* esto quiere decir que lo único que podemos reconocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho. A mi juicio esta fórmula marca el fin de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico espíritu moderno. Se actualiza aquí, con precisión inimitable, la revolución que el pensamiento moderno supuso para todo lo anterior. Para antiguos y medievales el ser mismo es verdadero, es decir, se puede conocer porque Dios, el entendimiento por esencia, lo ha

hecho; pero lo ha hecho porque lo ha pensado. Pensar y hacer son una misma cosa para el *Creator Spiritus*, para el espíritu creador. Su pensar es crear. Las cosas existen porque han sido pensadas. Para antiguos y medievales el ser es serpensado, pensamiento del espíritu absoluto. Con otras palabras: todo ser es idea, todo ser es pensamiento, *logos*, verdad[9]. Consiguientemente es pos pensar del ser mismo, pos pensar de la idea que es el ser mismo. El hombre puede pensar porque su propio logos, su propia razón, es logos del logos, pensamiento del pensador, del espíritu creador que impregna el ser.

Para los antiguos y medievales la obra humana es, por el contrario, algo contingente y efímero. El ser es idea, por tanto es pensable, objeto del pensamiento y de la ciencia que busca el conocimiento. La obra del hombre es mezcla de logos y de no logos, mezcla que con el tiempo se hunde en el pasado. No tiene plena comprensibilidad porque le falta actualidad, requisito de la contemplación, y logos, inteligibilidad ininterrumpida. Por eso la ciencia antigua y medieval creía que el saber de las cosas humanas era solamente *techne*, poder de artesano, no verdadero conocer ni por tanto verdadera ciencia. Por eso en las universidades medievales florecían las artes, preludios de ciencia propiamente dicha que reflexiona sobre el ser. Esta tesis se encuentra ya en Descartes, al comienzo de la época moderna, por ejemplo cuando niega a la historia el carácter de ciencia: el historiador, después de sus muchos esfuerzos por conocer la historia de Roma, sabe menos que una cocinera romana; saber latín significaba hablarlo tan bien como las criadas de Cicerón. Unos cien años después Visco cambió radicalmente el concepto de verdad de la edad media, dando expresión al cambio fundamental del espíritu moderno. Ahora comienza la actitud que da origen a la época *científica* en la que nos encontramos[10].

Vamos a reflexionar un poco más sobre esto, ya que es importante para nuestro problema. Descartes creyó que la verdadera certeza era la certeza formal, la de la razón, purificada de las inseguridades de lo positivo. Se anuncia el cambio a la época moderna cuando la

certeza matemática se convierte en modelo de certeza de la razón, cuando la matemática pasa a ser la forma primaria del pensar racional[11]. Aquí quien quiera seguridad puede agarrarse todavía a los hechos, pero Vivo propone la tesis contraria.

Siguiendo formalmente a Aristóteles dice que el saber real es conocer las causas de las cosas. Conozco una cosa si conozco su causa; si conozco el fundamento, conozco lo que en él se funda. Sin embargo, de estas ideas saca una conclusión nueva: si el conocer real implica el conocimiento de las causas, sólo podemos conocer verdaderamente lo que nosotros hemos hecho, ya que sólo nosotros nos conocemos a nosotros mismos. La identidad entre la verdad y el ser queda suplantada por la identidad entre la verdad y la facticidad; puede conocerse el *hecho*, lo que nosotros hemos hecho. La tarea y posibilidad del espíritu humano no es la de reflexionar sobre el ser, sino sobre el hecho, sobre el mundo exclusivo de los hombres que es lo que nosotros podemos comprender verdaderamente. El hombre no ha creado el cosmos, por eso no puede comprenderlo en su profundidad más íntima. El conocer pleno y demostrable sólo es posible para él dentro de las ficciones matemáticas y en lo concerniente a la historia que es el campo de la actividad humana y por lo tanto de lo comprensible. En medio del océano de la duda que amenaza a la humanidad después de la caída de la vieja metafísica, al comienzo de la época moderna, se re descubre tierra firme en la que el hombre puede intentar construirse una existencia nueva.

Comienza el dominio del hecho, es decir, la radical conversión del hombre hacia su propia obra como a lo único que puede conocer.

A esto va unida la transmutación de todos los valores, transmutación que conviene a la historia subsiguiente en tiempo *nuevo* opuesto al antiguo. La historia, que antes se despreció y se consideró a científica se convierte, junto con la matemática, en la única ciencia verdadera. Estudiar el ser, de lo que se sentía honrado antes el espíritu libre, se considera ahora una tarea ociosa e inútil que no puede dar por resultado un conocer propiamente dicho. En las universidades dominan la matemática y la historia, la historia que

incluye en sí todo el mundo de las ciencias y las transforma radicalmente. Con Hegel y, aunqe de modo diverso, también con Comte, la filosofía pasa a ser un problema de la historia en la que el ser mismo ha de estudiarse como proceso histórico. En F. Chr. Baur la teología se hace historia, en su investigación utiliza métodos propiamente históricos, estudia lo que pasó en el pretérito y cree así poder examinar a fondo todo el problema. La economía nacional se considera históricamente y la tendencia histórica afecta también a las ciencias naturales en general: según Darwin el sistema de lo vivo es una historia de la vida. A la idea de que las cosas siguen tan y como fueron creadas la sustituye Darwin con una idea de origen: unas cosas proceden de otras, descienden de ellas[12].

El mundo ya no es sólido edificio del ser, sino un proceso cuya evolución continua es el movimiento del ser mismo. Esto quiere decir que el mundo, hecho por los hombres, sólo es inteligible para ellos. El hombre ya no es capaz de contemplarse a sí mismo; está en la cima de lo hecho, no es sino un producto secundario de antiquísimas evoluciones. Se crea así una situación muy particular. Cuando surge un antropocentrismo radical, el hombre puede considerarse como algo que se ha originado casualmente, como puro *hecho*. El cielo, del que parecía proceder, se le viene abajo; la tierra de los hechos sigue a su alcance, pero tiene que excavarla para descifrar la fatigosa historia de su hacerse.

### b) Segundo estadio: el paso al pensar técnico

*Verum quia factum:* este programa, que hace de la historia el lugar de la verdad de los hombres, no es suficiente en sí mismo. Sólo se hizo plenamente efectivo cuando se unió a otro motivo formulado por Karl Marx, unos 100 años más tarde, en su clásica expresión: .en el pasado los filósofos interpretaron el mundo, ahora tienen que ir a cambiarlo.. Esta máxima, traducida al lenguaje de la tradición filosófica, significa que el lugar del *verum quia factum* . es cognoscible y portador de verdad sólo lo que el hombre ha hecho y puede considerar. entra un nuevo programa: *verum quia faciendum:* la verdad en la que se estará en adelante es la factibilidad. Con

otras palabras, no es la verdad del ser, ni a fin de cuenta la verdad de sus acciones, sino la de la transformación del mundo, la de la configuración del mismo; una verdad, pues, que mira al futuro y a la acción.

*Verum quia faciendum.* A partir de la mitad del siglo XIX comenzó a diluirse progresivamente, por obra del *faciendum*, de lo factible, el predominio del *factum.* La *techne* suplanta a la historia, la reina hasta entonces, ya que a medida que el hombre transita por el camino que le lleva a la concentración en el *factum*, la obra de sus manos se le escapa. La demostrabilidad que busca el historiador, y que en los comienzos del siglo XIX apareció como la gran victoria de la historia sobre la especulación, siempre tiene en sí algo problemático: el momento de la reconstrucción, de la explicación y de la ambigüedad; al comienzo del siglo XX la historia sufre una crisis, y el historicismo, con su orgullosa exigencia del saber, se hace problemático.

Cada vez se da más cuenta de que no existe ni el puro hecho ni su inconmovible seguridad, de que el *factum* debe ser explicado, de que es ambiguo. Cada día es más notorio que no se posee aún la certeza que la investigación de los hechos prometió a quienes rechazaban la especulación.

Por eso cada día se fortaleció más la convicción de que el hombre, a fin de cuentas, sólo puede conocer lo repetible, lo que, al hacer experimentos, aparece ante nuestros ojos. Todo lo que nos trasmiten los testigos secundarios es puro pasado, no puede conocerse plenamente a pesar de todas las pruebas imaginables. El transmisor real de auténtica seguridad es sólo el método científico natural nacido, a guisa de experimento repetible, de la unión de la matemática y del interés por la factibilidad. Del matrimonio del pensar matemático con el pensar factible nace la posición espiritual del hombre moderno, condicionada por las ciencias naturales, que significa al mismo tiempo, en cuanto es factibilidad, inclinación a la realidad[13]. El *factum* ha dado lugar al *faciendum*, lo hecho ha originado lo factible, lo repetible, lo comprobable, y ahí está. Se llega

así al primado de lo factible sobre el hecho, porque ¿qué es lo que puede hacer el hombre con lo sucedido?; no puede encontrar ahí su sentido, no puede convertirse en guardián del museo de su propio pasado, si quiere dominar su actualidad.

Como antes la historia, ahora la *techne* deja de ser un primer estadio inferior del desarrollo espiritual de la humanidad, aun cuando siempre contenga cierta barbarie en una conciencia orientada decididamente hacia las ciencias del espíritu. La orientación cambia radicalmente la situación: la *techne* no queda confinada en los sótanos de las ciencias, o mejor dicho, el sótano es también aquí lo propiamente decisivo, ante quien la parte superior del edificio puede parecer solamente una residencia de pensionistas aristocráticos. La *techne* se convierte en la auténtica posibilidad y en el auténtico deber del hombre. Lo que antes estaba subordinado, ahora prevalece.

Con esto la perspectiva cambia una vez más: en la antigüedad y en la edad media el hombre estaba orientado a lo eterno; después de un corto período en el que reinó el historicismo, a lo pasado, ahora la factibilidad, lo *faciendum,* le orienta al futuro que él mismo pueda crear. Antes, los resultados de la doctrina de los orígenes le llevaron a afirmar, resignadamente que partiendo de su pasado no era sino tierra, puro azar de la evolución; pero todo esto ya no le molesta porque ahora, proceda de donde proceda, puede enfrentarse decididamente a su futuro para convertirse a sí mismo en lo que quiera; ya no le parece imposible hacerse igual a Dios, el *faciendum*, el factible del final, no el logos, la inteligencia del principio. Por lo demás, todo esto sale hoy día a la luz de la problemática antropológica. Mucho más importante que la doctrina de los orígenes, que prácticamente queda ya en nuestras espaldas como algo evidente, es la cibernética, los planes que se hacen sobre el nuevo hombre que se va a crear, de tal manera que el hecho de que el hombre pueda ser manejado por sus propios planes presenta un problema mucho más serio que el del pasado humano, aunque ambos son inseparables y se determinan mutuamente: la reducción del hombre al *factum* es el requisito de su comprensión como

*faciendum* que le conducirá expontáneamente hacia un nuevo futuro.

### c) El problema del lugar de la fe

Con este segundo paso del espíritu moderno, con el paso a la factibilidad, se va a pique el primer intento de la teología de dar respuesta a las nuevas circunstancias. La teología había querido dar buena acogida a la problemática del historicismo, de su reducción de la verdad al *factum*, construyendo la misma fe como historia. A primera vista con este cambio podía darse por contenta. El contenido de la fe cristiana es esencialmente histórico; las expresiones bíblicas no son metafísicas, sino históricas. Por eso la teología podía gozarse de que la hora de la metafísica quedase suplantada por la de la historia; así llegaría su hora. Y quizá tuviese también que registrar la nueva evolución como resultado se sus propios principios.

El subsiguiente destronamiento de la historia por la *techne* sofocó rápidamente tales esperanzas. Otra idea nos importuna ahora: uno se siente tentado de avecindar la fe no en el campo del *factum*, sino en el del *faciendum*, y de interpretarla, en medio de una *teología política*, como medio de transformación del mundo[14]. A mi modo de ver, en la situación actual sólo se haría lo que, por su parte, ya emprendió el pensar histórico-salvífico en la época del historicismo. Observamos que el mundo está obsesionado por la perspectiva de lo factible; a esto se responde colocando la fe en ese plano. A estos dos intentos no quiero calificarlos de solución sin sentido. No sería justo. Lo que tanto uno como otro sacan a la luz es más bien lo que en otras épocas pasó más o menos inadvertido.

La fe cristiana tiene algo que ver con el *factum;* de una manera muy peculiar vive en el plano de la historia, y no es por pura casualidad el que tanto el historicismo como la historia hayan nacido en el campo de la fe cristiana. La fe participa también en la trasformación del mundo, en su configuración, en la oposición a la indolencia de las instituciones humanas y de lo que de ahí saca partido. Difícilmente puede considerarse como casualidad el que la

comprensión del mundo como factibilidad naciese dentro de las tradiciones judeo-cristianas y el que Marx la pensase y formulase inspirado en ellas, aunque en oposición a las mismas. Por eso no hemos de negar que en ambos casos sale a la luz algo de la fe cristiana que antes permanecía oculto. La fe cristiana está decisivamente comprometida en los esfuerzos de la época moderna. La hora histórica actual nos brinda la oportunidad de poder comprender, partiendo de ella, la estructura de la fe entre el *factum* y el *facendum*. Es tarea de la teología tomar en serio esta exigencia y posibilidad, y hallar los períodos oscuros y aciagos del pasado para rellenarlos.

Pero no hagamos juicios demasiado rápidos. Quien crea que los intentos antes mencionados se excluyen mutuamente, quien coloque la fe o en el plano del *factum* o en el del *facendum*, no descubrirá el significado de la frase *yo creo credo*, pronunciada por un ser humano. Ya que, quien así se expresa, por de pronto no idea un programa de activa transformación del mundo ni se asocia a una cadena de acontecimientos históricos. A modo de ensayo, y para poner de relieve lo más característico, diría yo que el acontecimiento de la fe no pertenece a la relación saber-hacer, nota que designa la coyuntura espiritual del pensar factible; el acontecimiento de la fe se expresa mejor con la relación permanecer-comprender. A mi juicio, se ponen así de manifiesto dos conceptos relacionados entre sí, pero que se distinguen, y dos posibilidades del ser humano.

## *La fe como permanecer y comprender*

Una vez que he contrapuesto los conceptos permanecer-comprender a saber-hacer, voy a referirme a un texto bíblico intraductible sobre la fe.

Lutero intentó expresar su profundo sentido con la frase .si no creéis (si no os apoyáis en Yavé), no tendréis apoyo. (Is 7,9). Una única raíz, *.mn* (amen) tiene multiplicidad de significados que se entremezclan y diferencian, formando la magnífica grandeza de esta frase. La raíz citada expresa la idea de verdad, solidez, firmeza,

fundamento; y también la de confiar, fiarse, abandonarse a algo, creer. La fe es un sujetarse a Dios, en quien tiene el hombre un firme apoyo para toda su vida. La fe se describe, pues, como un agarrarse firmemente, como un permanecer en pie confiadamente sobre el suelo de la palabra de Dios.

La traducción griega del Antiguo Testamento, llamada de los Setenta, ha expresado muy bien el sentido de la frase mencionada desde el punto de vista tanto lingüístico como conceptual, al traducirla así: .si no creéis, no comprendéis.. Se ha dicho muchas veces que en esta traducción obra ya el proceso de la helenización, que aquí comenzamos a apartarnos de lo bíblico original. La fe se intelectualiza. En vez de expresar la firme permanencia en el firme fundamento de la palabra fidedigna de Dios, indica comprensión y entendimiento, y queda así colocada en un plano completamente distinto.

En eso hay parte de verdad. Sin embargo, yo creo que con palabras diversas se ha conservado en líneas generales lo decisivo. El permanecer, que en hebreo especifica el contenido de la fe, tiene mucho que ver con el comprender. Sobre ello hablaremos un poco más adelante. Mientras tanto sigamos el hilo de lo que hemos venido diciendo: la fe indica un plano completamente distinto del hacer y de la factibilidad; es esencialmente confiarse a lo que no se ha hecho a si mismo, a lo no factible, a lo que lleva y posibilita nuestro hacer. Esto significa además que la fe no aparece ni aparecerá en el plano del saber de la factibilidad, en el plano del *verum quia factum seu faciendum*; todo intento de *ponerla sobre el tapete* , de querer probarla en el sentido del saber factible, fracasará necesariamente.

No se la puede hallar en la estructura de esa forma de saber, y quien así la ponga sobre el tapete la concibe falsamente. El penetrante *quizá* con el que la fe cuestiona al hombre de todo tiempo y lugar, no alude a la inseguridad dentro del saber factible, sino que es poner en tela de juicio lo absoluto de ese círculo, es su relativización como único plano del ser humano y del ser en general,

que sólo puede ser algo penúltimo. Es decir, nuestras reflexiones nos han llevado a afirmar claramente que existen dos formas de actitud ante la realidad; ninguna de ellas se refiere a la otra, porque ambas tienen lugar en un plano completamente distinto.

Recordemos la contraposición que establece Martin Heidegger al hablar de la dualidad entre el pensamiento aritmético y el conceptual. Ambas formas de pensar son legítimas y necesarias, pero precisamente por ello ninguna de ellas puede disolverse en la otra. Deben existir las dos: el pensar aritmético subordinado a la factibilidad, y el pensar conceptual, que quiere comprender. No creemos que se equivoca el filósofo de Friburgo cuando da expresión al temor de que, en el tiempo en que el pensar aritmético celebra su triunfo extraordinario, el hombre se sienta amenazado por la falta de ideas, por la evasión del pensar. Cierto que esto es tentación de todos los tiempos; por ejemplo, en el siglo XIII san Buenaventura, gran teólogo franciscano, echaba en cara a sus colegas de la facultad de París que habían aprendido a medir el mundo, pero se habían olvidado de medirse a sí mismos. Con otras palabras podemos afirmar que la fe, en el sentido del credo, no es una imperfecta forma de saber, una opinión que el hombre puede o debe remover con el saber factible. Es esencialmente una forma de actitud intelectual que existe como propia y autónoma junto al saber factible, pero que no se refiere ni se deduce de él. La fe no está subordinada a lo factible ni a lo hecho, aunque con ambos tenga algo que ver, sino al campo de las grandes decisiones a cuya responsabilidad no puede sustraerse el hombre; en rigor tales decisiones solo pueden hacerse en una forma, a esta forma la llamamos fe. Me parece esencial ver cómo cada hombre tiene que referirse de alguna forma al campo de las decisiones fundamentales; y esto sólo puede hacerse en forma de fe. Hay un campo en el que no cabe otra respuesta que la de la fe, de la que no puede sustraerse nadie. Todo ser humano tiene que *creer* de algún modo.

El marxismo, sin embargo, ha hecho el esfuerzo antes mencionado de subordinar la forma de actitud de fe a la del saber factible, ya que

aquí el *faciendum*, el futuro que se crea a sí mismo, presenta a la vez la finalidad del hombre, de tal forma que la orientación que se realiza en la fe o que ella acepta parece trasponerse al plano de lo factible. Llegamos así, sin duda alguna, a la última consecuencia del pensar moderno; a primera vista parece afortunada la idea de incluir la inteligencia del hombre en lo factible, más aún, de identificarla con él. Pero al considerarla más de cerca, observamos que tampoco el marxismo ha tenido éxito en la cuadratura del círculo. Porque no puede hacer lo factible comprensible como inteligencia, sino sólo prometerlo y hacer así que la fe decida. Lo que hace tan atractiva y accesible la fe marxista es la impresión de armonía con el saber factible que él pone de manifiesto.

Después de esta corta disgresión, volvamos una vez más a nuestro problema que en síntesis podemos enunciar así: ¿qué es propiamente la fe? Nuestra respuesta es esta: es la forma de permanecer del hombre en toda la realidad, forma que no se reduce al saber ni que el saber puede medir; es la orientación sin la que el hombre estaría sin patria, la orientación que precede al calcular y actuar humanos, y sin la que no podría ni calcular ni actuar, porque eso sólo puede hacerlo en el sentido de la inteligencia que lo lleva. De hecho, el hombre no vive solo del pan de la factibilidad; como hombre, y en lo más propio de su ser humano, vive de la palabra, del amor, de la inteligencia. La inteligencia es el pan del que se alimenta el hombre en lo más propio de su ser. Sin la palabra, sin la inteligencia, sin el amor, llega pronto a la situación del *ya no puedo más* aunque viva en medio de un confort extraordinario. ¿Quién duda de que esta situación del *ya no puedo más* puede surgir también en medio de la comodidad exterior? Pero la inteligencia no procede del saber; querer establecerla así, a base del saber demostrable de la factibilidad, sería el absurdo intento de Münchhaus de querer salir del pantano tirándose de los pelos. A mi juicio, lo absurdo de este cuento pone de manifiesto la situación del hombre de hoy. Del pantano de la inseguridad, del no-poder-más, no se sale espontáneamente, ni nos sacamos nosotros mismos con una cadena de conclusiones lógicas, como haría Descartes con su *cogito ergo sum.* La inteligencia que se ha hecho a sí misma no es

en último término inteligencia. La inteligencia, es decir, el suelo en el que nuestra existencia puede permanecer y vivir, no puede ser construido, hay que recibirlo.

Hemos partido de un análisis general de la actitud de fe; ahora llegamos a la forma cristiana de fe. Creer cristianamente significa confiarse a la inteligencia que me lleva a mí y al mundo, considerarla como el fundamento firme sobre el que puedo permanecer sin miedo alguno. En lenguaje más tradicional podemos afirmar que creer cristianamente significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al logos que lleva y sostiene todo. Significa decir sí a la inteligencia que nosotros no podemos hacer, pero sí recibir; a la inteligencia que se nos da para que sólo tengamos que aceptarla y fiarnos de ella. Según eso, la fe cristiana es una opción en pro de que lo recibido precede al hacer. Esto no quiere decir que el hacer se desprecie o se considere superfluo. Sólo por que hemos recibido, podemos *hacer*. La fe cristiana significa también, como hemos dicho, una opción en pro de que lo invisible es más real que lo visible. Es afirmación de la supremacía de lo invisible como propiamente real, lo cual nos lleva y autoriza a colocarnos ante lo invisible con tranquilidad impertérrita y en la responsabilidad que dimana del verdadero fundamento de todo, de lo invisible.

Por eso no puede negarse que la fe cristiana se oponga a la actitud a la que parece inclinarnos la orientación actual del mundo. Como positivismo y fenomenologismo nos invita a limitarnos a lo *visible*, a lo *aparente* en el más amplio sentido de la palabra; nos invita a hacer extensiva la actitud metódica fundamental a la que las ciencias naturales deben sus resultados, al todo de nuestra relación con la realidad. Y como *techne* nos exige contar con lo factible y hacer de eso el suelo que nos soporte. El primado de lo invisible sobre lo visible, el de lo recibido sobre el hacer, corre en sentido totalmente opuesto a esta orientación. Aquí radica la dificultad del salto por el que nos confiamos a lo invisible. Y con todo, la libertad de hacer y la de aceptar lo visible por la investigación metódica se hacen posibles en primer lugar por la fe cristiana, porque la fe

cristiana los califica de provisionales, y por la jerarquía que así se inicia.

## *La razón de la fe*

Quien reflexione sobre esto se dará cuenta de que la primera y la última palabra del credo . *creo* y *amén*. se entrelazan mutuamente, encierran todas las demás expresiones y constituyen el contexto de todo lo que se halla entre ellas. La resonancia de las palabras *creo* y *amén* muestra el sentido de todo el movimiento espiritual del que tratamos. Ya dijimos antes que la palabra *amen* pertenece a la misma raíz que la palabra *fe*.

*Amén* dice, a su modo, lo que significa creer: permanecer firme y confiadamente en el fundamento que nos sostiene, no porque yo lo he hecho o lo he examinado, sino precisamente porque no lo he hecho ni lo he examinado. Expresa la entrega de sí mismo a lo que nosotros no podemos ni tenemos que hacer, la entrega de sí mismo al fundamento del mundo como inteligencia que me abre en primer lugar la libertad de hacer.

Esto no quiere decir que lo que aquí sucede sea un entregarse a lo irracional. Es, por el contrario, un acercarse al *logos*, a la *ratio*, a la inteligencia, y así a la verdad misma, ya que el fundamento sobre el que se sostiene el hombre no puede ni debe ser a fin de cuentas sino la verdad.

Llegamos así un punto en el que por lo menos sospechamos una última antítesis entre el saber de lo factible y la fe. El saber de lo factible, ya lo hemos visto, tiene que ser, porque él así lo ha querido, positivístico; tiene que limitarse al dato, a lo mesurable. La consecuencia es clara: no busca la verdad. Consigue sus propósitos mediante la renuncia al problema de la verdad misma y mediante la limitación a lo *determinado*, a la *exactitud* del sistema cuyos planes hipotéticos deben conservarse en el experimento.

El saber factible no investiga, digámoslo otra vez, cómo son las cosas en sí y para sí, sino la función que tienen *para nosotros*. El

paso al saber factible se da cuando el ser ya no se considera en sí mismo, sino en función de nuestra obra. Esto supone que al desaparecer el problema de la verdad y al trasmutarse en el *factum* y *faciendum* se cambia totalmente el concepto de la verdad. En lugar de la verdad del ser en sí entra la utilidad de las cosas para nosotros, que se confirma en la exactitud de los resultados. Es incuestionable que sólo esta actitud se nos brinda como posibilidad de cálculo, mientras que la verdad del ser mismo escapa al saber como cálculo.

La palabra *amén* expresa la idea de confiar, fidelidad, firmeza, firme fundamento, permanecer, verdad. Pues bien, la actitud cristiana expresada con esa palabra significa que aquello en lo que el hombre permanece y que puede ser para él inteligencia, sólo puede ser la verdad misma. Sólo la verdad que es fundamento adecuado de la permanencia del hombre. Por eso el acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento inteligente, el *logos* en el que nos mantenemos, en cuanto inteligencia es también verdad[15]. La inteligencia que no fuese verdad sería no inteligencia. La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada tanto en la palabra hebrea *amén* como en la griega *logos*, supone toda una concepción del mundo. La inseparabilidad de la inteligencia, del fundamento y de la verdad, expresada con palabras para nosotros inimitables, muestra la red de coordenadas en las que la fe cristiana considera el mundo y se coloca ante él.

Esto supone también que la fe originalmente no es un montón de paradojas incomprensibles. Supone también que es un abuso alegar el misterio, como sucede no pocas veces, como pretexto para negar la compresión. Cuando la teología dice tales disparates y cuando quiere no sólo justificarse, sino canonizarse aludiendo al misterio, no se entiende lo que es la verdadera idea del *misterio*; el misterio no quiere destruir la comprensión, sino posibilitar la fe como comprensión. Con otras palabras decimos que la fe no es saber en el sentido del saber factible y de su forma de posibilidad de cálculo. Esto no puede hacerse, y la fe hará el ridículo si quiere establecerse en tales formas. Pero, por el contrario, también cabe decir que el

saber factible y calculable se limita esencialmente a lo aparente y funcional y que no se abre el camino que busca la verdad, a la que ha renunciado por su propio método. La forma con la que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del *saber,* sino la del *comprender:* comprender la inteligencia a la que uno se ha entregado. Y podemos añadir que sólo en la permanencia se abre la comprensión, no fuera de ella. Una cosa no tiene lugar sin la otra, ya que comprender significa agarrar y entender la inteligencia que se ha recibido como *fundamento*, como *inteligencia*. Creo que este es el sentido de lo que llamamos comprender: entender la inteligencia sobre la que nos mantenemos, como inteligencia y como verdad; darnos cuenta de que el *fundamento* es *inteligencia.*

Si esto es así, la comprensión no supone una contradicción de la fe, sino que presenta su auténtico contenido. Ya que el saber lo funcional del mundo, cosa que nos brinda el pensamiento técnico-científico-natural, no aporta ninguna comprensión del mundo ni del ser. La comprensión nace de la fe.

Por eso, una tarea primordial de la fe cristiana es la teología, discurso comprensible, lógico (*rationale*, racional-inteligible) de Dios. Aquí radica el derecho inamovible de lo griego en lo cristiano. Estoy plenamente convencido de no fue pura casualidad el que el mensaje cristiano, en su primera configuración, entrase en el mundo griego y que se mezclase así con el problema de la comprensión, de la verdad [16]. La fe y la comprensión van tan juntas como la fe y la permanencia, porque permanecer y comprender son inseparables. La traducción griega del pasaje de Isaías sobre la fe y la permanencia incluye una dimensión imprescindible de lo bíblico, si no quiere caer en lo fanático y lo sectario.

Por otra parte, la comprensión supera cada día más nuestra *concepción* y llega al conocimiento de nuestro ser comprendidos.; nosotros no podemos comprenderla; tiene para nosotros sentido en cuanto *nos* comprende. En este sentido podemos hablar en rigor del misterio como fundamento que nos precede, que siempre nos supera, que nunca podemos alcanzar ni superar.

Pero precisamente en el ser comprendidos por lo que no puede ser comprendido se realiza la responsabilidad de la comprensión, sin la que la fe sería cosa despreciable y quedaría destruida.

## *Creo en ti*

Todavía no hemos hablado del rango más fundamental de la fe cristiana: su carácter personal. La fe cristiana es mucho más que una opción en favor del fundamento espiritual del mundo. Su fórmula central reza así: *creo en tí*, no *creo en algo*[17]. Es encuentro con el hombre Jesús; en tal encuentro siente la inteligencia como persona. En su vivir mediante el Padre, en la inmediación y fuerza de su unión suplicante y contemplativa con el Padre, es Jesús el testigo de Dios, por quien lo intangible se hace tangible, por quien lo lejano se hace cercano. Más aún, no es puro testigo al que creemos lo que ha visto en una existencia en la que se realiza el paso de la limitación a lo aparente a la profundidad de toda la verdad. No. Él mismo es la presencia de lo eterno en este mundo. En su vida, en la entrega sin reservas de su ser a los hombres, la inteligencia del mundo se hace actualidad, se nos brinda como amor que ama y que hace la vida digna de vivirse mediante el don incomprensible de un amor que no está amenazado por el ofuscamiento egoísta. La inteligencia del mundo es el tú, ese tú que no es problema abierto, sino fundamento de todo, fundamento que no necesita a su vez ningún otro fundamento.

La fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que en la imposibilidad de realizar un movimiento humano da la promesa de un amor indestructible que no sólo solicita la eternidad, sino que la otorga. la fe cristiana vive de esto: de que no existe la pura inteligencia, sino la inteligencia que me conoce y me ama, de que puedo confiarme a ella con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, un misma cosa, y todos los contenidos alrededor de los que gira la fe, no son sino concretizaciones del cambio radical, del *yo creo en tí*, del descubrimiento de Dios en la faz de Jesús de Nazaret, hombre.

Como hemos visto anteriormente, esto no elimina la reflexión. Al que sus discípulos llamaban rabí de Nazaret, al más grande, a aquél de quien era mensajero, preguntó Juan Bautista en una hora oscura, angustiosa: ¿eres tú el profeta? ¿lo era realmente? El creyente vivirá siempre en esa oscuridad en la que le rodea, como prisión de la que no puede huir, la oposición del no creyente. La indiferencia del mundo que continúa como si nada hubiera sucedido, parece ser sólo una burla de sus esperanzas. ¿Lo eres realmente?

A hacernos estas preguntas nos obliga la honradez del pensamiento y la responsabilidad de la razón, y también la ley interna del amor que quisiera conocer más y más a aquel a quien han dado su sí para amarle más y más.

¿Lo eres realmente? Todas las reflexiones de este libro están subordinadas a esta pregunta y giran en torno a la forma fundamental de la confesión: yo creo en tí, Jesús de Nazaret, como inteligencia (*Logos*) del mundo y de mi vida.

## 2. La forma eclesial de la fe

### *Notas sobre la historia y estructura de la profesión de fe apostólica[18]*

Las páginas anteriores se han ocupado del problema formal, y solamente de él: ¿Qué es la fe? ¿Cuál es su punto de partida en el mundo del pensamiento moderno? ¿Dónde puede ejercitarse? Muchas y grandes cuestiones sobre el contenido de la fe permanecen todavía abiertas. Quizá el problema haya quedado un poco descolorido e indeterminado.

La respuesta a esos problemas sólo nos la puede dar una ojeada a la forma concreta de la fe cristiana. Es lo que vamos a hacer a continuación, siguiendo el hilo de la llamada profesión de fe apostólica. Pero antes creo oportuno dar algunas notas sobre su origen y estructura, que a mi modo de ver iluminan el porqué de esa manera de proceder. La forma de nuestra profesión se elaboró en el

transcurso de los siglos II y III en conexión con el rito bautismal; por lo que atañe a su origen local es un texto romano, pero su origen interno es el culto divino, más en concreto, la administración del bautismo; ésta, a su vez, se refiere en su forma fundamental a las palabras del Resucitado relatadas en Mateo 28,19: *Id y haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.*

Por eso al bautizado se le hacen tres preguntas: .Crees en Dios, Padre todopoderoso? ¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios...? ¿Crees en el Espíritu Santo...?.[19] A las tres preguntas contesta en bautizado *credo*

*creo*; después se le sumerge en el agua. La forma primitiva de la profesión de fe es, pues, un triple diálogo, pregunta y respuesta, y tiene lugar en el rito bautismal.

Probablemente ya en el transcurso de los siglos II y III la triple fórmula, tomada simplemente de Mateo 28, se amplió en el centro, es decir, en la cuestión cristológica. Se trata aquí de lo cristiano que se diferencia de todo lo demás; por eso uno se siente con el derecho de añadir, dentro de esta cuestión, una pequeña suma de lo que Cristo significa para los cristianos; así mismo la tercera cuestión, la confesión de fe en el Espíritu Santo, se explica y amplía como confesión en la actualidad y en el futuro de lo cristiano.

En el siglo IV nos encontramos con un texto seguido, liberado del esquema pregunta-respuesta. El texto se recita todavía en griego, cosa que hace probable tanto su origen en el siglo III como el hecho de que en el siglo IV se traducía al latín. Pronto nació una traducción latina, en el siglo IV. Gracias a la preeminencia que la Iglesia de Roma había ganado en todo el occidente, la profesión de fe romana (llamada *symbolum*, símbolo) se extendió a todas las regiones de habla latina. Hubo al principio una serie de textos distintos, hasta que por fin Carlomagno aceptó para su reino un texto que *sobre el antiguo texto romano* había recibido en Francia. En Roma esta símbolo unitario se aceptó en el siglo IX. Hacia el siglo V, y quizá ya en el IV, nace la leyenda sobre el origen apostólico del texto, y

pronto (todavía en el siglo V) se concretiza esta leyenda diciendo que los doce artículos, en los que se divide el credo, procedían de cada uno de los doce apóstoles.

En oriente no se conocía el símbolo romano. Para los representantes de Roma fue una gran sorpresa ver en el concilio de Florencia en el siglo XV que los griegos no rezaban el símbolo que, según ellos, procedía de los apóstoles. En oriente no había un símbolo unitario, ya que allí ninguna Iglesia particular alcanzó una posición privilegiada semejante a la de Roma como *sede apostólica* en occidente.

Característica de oriente fue la multiplicidad de símbolos diversos del símbolo romano en el terreno teológico. El credo romano (y por tanto, el occidental) es mas histórico-salvífico-cristológico.

Permanece, por así decirlo, dentro del positivismo de la historia cristiana. Recoge sencillamente el hecho de que Dios se hizo hombre por nosotros, y no busca detrás de esa historia sus fundamentos y su vinculación con el ser mismo. Oriente, en cambio, quiso comprender la fe cristiana dentro de una perspectiva cósmico-metafísica; en la profesión de fe aparece ante todo ese precipitado en el hecho de que se relacionan entre sí cristología y creación, y en que así lo singular de esa historia y lo permanente y comprensible de la creación aparecen estrechamente vinculados. Más adelante volveremos sobre esta idea que, a raíz del escándalo producido por las obras de Teilhard de Chardín, comienza actualmente a ganar terreno en la conciencia occidental.

## *Límites y significado del texto*

La historia del símbolo, descrita a grandes rasgos, nos obliga ha hacer algunas reflexiones. Una simple ojeada a las vicisitudes del texto esbozadas poco antes, nos muestra cómo en ese acontecimiento se refleja toda la tensión, la grandeza y la miseria de la historia de la Iglesia del primer milenio. Creo que esta expresión afecta al contenido de la fe cristiana y manifiesta su fisonomía

espiritual. A través de todas las divisiones y tensiones, el símbolo expresa el fundamento común de la fe en el Dios uno y trino. Es la respuesta al mandato de Jesús de Nazaret: .Haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos..... Es profesión de fe en él como cercanía de Dios y como verdadero futuro del hombre. Pero también da expresión a la división incipiente entre oriente y occidente. En la historia del texto pueden contemplarse la posición especial de Roma dentro de occidente, como sede de la tradición apostólica, y la tensión que esto supuso para toda la Iglesia. Por fin, el texto en su forma actual pone de manifiesto la uniformidad de la Iglesia de occidente, a la que dio origen la política, el extranjerismo político de la fe y su utilización como medio para lograr la unidad política. Pero, al utilizar el texto .

*romano*, extendido en occidente y aceptado pacientemente por Roma, se ve en él la necesidad de la fe de afirmarse a sí misma a través de los obstáculos que para ello suponían los fines políticos. Así se ve el destino del texto, y cómo la respuesta al mandato dado en Galilea, en el momento en que entra en la historia, se mezcla con lo humano, con los intereses particulares de una región, con el alejamiento de los llamados a la unidad, con las intrigas de los poderes de este mundo.

Observar esto es a mi modo de ver importante, ya que pertenece también a la realidad de la fe en el mundo el que el salto audaz de lo infinito que la fe lleva consigo sólo tenga lugar en la reducción de lo humano. Y cuando el hombre arriesga su grandeza, cuando audazmente da el salto que superando su sombra le lleva a la inteligencia que lo sostiene, su obrar no es pura y noble grandeza, sino que entonces se revela como esencia disonante que es, en su grandeza, miserable, y en su miseria, todavía más grande. Esto nos dice también que la fe tiene y debe tener algo que ver con el perdón, que incita a los que hombres reconozcan que son seres que sólo pueden encontrarse al recibir y prolongar el perdón, y que son una esencia que, en su ser mejor y más puro, necesita el perdón.

A quien siga las huellas que el hombre y lo humano han dejado en la historia de la profesión de fe, puede asaltarle una duda: ¿es justo limitar a un texto una introducción al contenido fundamental de la fe, como quiere este libro? ¿No nos hallamos en un terreno movedizo?

Hay que plantearse el problema, pero quien lo estudie se dará cuenta de que, a través de todas las vicisitudes de su historia, el Credo representa el auténtico eco de la fe de la primitiva Iglesia que, por su parte, es esencialmente el fiel reflejo del Nuevo Testamento. Las diferencias entre el este y el oeste de las que hablábamos antes, son sólo diferencias en la colocación del acento teológico, no diferencias en la confesión de fe. Al intentar comprender el Credo, que es lo que intentamos, lo referiremos concienzudamente al Nuevo Testamento y lo leeremos y explicaremos partiendo de él.

## *Profesión de fe y dogma*

Observemos también que al ocuparnos de un texto originalmente relacionado con la administración del bautismo nos encontramos con el sentido primitivo de *doctrina* y de *confesión* cristiana, con el sentido de lo que después se llamaría *dogma*. Ya hemos dicho que el Credo, en el cuadro del rito bautismal, es la respuesta a la triple pregunta .¿crees en Dios, en Cristo, en el Espíritu Santo?. Ahora añadiremos que se opone positivamente a la triple renuncia anterior: .renuncio a Satanás, a su servicio, a sus obras.[20] . Esto quiere decir que el contexto de la fe es el acto de conversión, el cambio del ser que pasa de la adoración de lo visible y aparente a la confianza en lo invisible. Por su forma se podría traducir la frase *yo creo* así: y*o paso a*; *yo acepto* [21]. La fe no es, pues, por el sentido de profesión de fe y por su origen, un recitar una doctrina, un aceptar teorías sobre lo que el hombre no conoce, sino un movimiento de toda la existencia humana. Con palabras de Heidegger podemos afirmar que la fe supone un *viraje* de todo el hombre que estructura permanentemente la existencia posterior. En la triple renuncia y en la triple afirmación unida al triple símbolo de la muerte mediante la inmersión y al triple símbolo de la resurrección a una vida nueva, se

revela lo que es la fe: conversión, viraje de la existencia, cambio del ser.

En el viraje que, como hemos dicho, implica la fe, se alternan el yo y el nosotros, el yo y el tú, en un juego que revela toda una concepción del hombre. Por una parte, es un acontecimiento eminentemente personal; así lo dicen claramente el triple *yo creo* y el *yo renuncio* que precede. *Mi* propia existencia debe cambiar, debe dar un viraje.

Pero junto al elemento eminentemente personal encontramos otro: la decisión del yo *respuesta a la pregunta* se sucede en el intercambio de .¿crees?. y *creo*. La primitiva forma del símbolo, que consistía en un intercambio de pregunta y respuesta, expresa mejor, a mi entender, la estructura de la fe que la tardía simplificación en la forma-yo. Quien penetre en la esencia de la fe cristiana observará que detrás de los textos doctrinales puros, la primitiva forma dialógica, originada por la misma esencia de la fe, es como el tipo de la confesión-nosotros que, a diferencia de nuestra confesiónyo, se elaboró en el Africa cristiana y después en los grandes concilios de oriente[22]. En estos últimos se introdujo un nuevo tipo de confesión; su contexto ya no es la conversión eclesial; ya no se pronuncia al dar el viraje del ser ni, consiguientemente, en el lugar de origen de la fe; nació más bien de la preocupación de los obispos reunidos en concilio por la recta doctrina; constituye así el preludio del futuro dogma.

Digno es de notarse que en estos concilios no se han formulado frases doctrinales, sino que su interés por la recta doctrina es preocupación de una acabada configuración de la profesión de fe eclesial y, por tanto, por el modo como debe hacerse la conversión, ese viraje de la existencia que significa ser cristiano lo muestra claramente la lucha dramática en torno al problema .¿quién es, quién era Cristo?. que conmovió a la Iglesia de los siglos IV y V. No se trataba ahí de especulaciones metafísicas, eso no habría podido agitar profundamente a dos siglos ni a hombres sencillos; el problema más bien era éste: ¿qué sucede cuando me hago

cristiano, cuando me someto al hombre Cristo a quien confieso como hombre normativo, como norma de lo humano? ¿Qué cambio del ser tiene lugar ahí, qué actitud tomo respecto al ser humano? ¿Qué profundidad tiene ese acontecimiento? ¿Qué valor adquiere ahí lo real?

## *El símbolo como expresión de la estructura de la fe*

Antes de poner fin a estas reflexiones, voy a hacer dos observaciones motivadas por el texto y la historia del símbolo

### a) Fe y palabra.

El credo es el residuo de una forma que originalmente consistía en el diálogo .¿crees?. . *creo*. Por su parte este diálogo alude al *creemos* en el que el yo del *creo* no queda absorbido, sino centrado. En la prehistoria de la confesión de fe y en su forma original está presente la forma antropológica de la fe.

La fe no es una cavilación en la que el yo, libre de toda ligadura, se imagina reflexionar sobre la fe; es más bien el resultado de un diálogo, expresión de la audición, de la recepción y de la respuesta que, mediante el intercambio del yo y el tú, lleva al hombre al *nosotros* de quienes creen lo mismo.

San Pablo nos dice que *la fe viene de la audición* (Rom 10,17). Esto podría parecer la idea propia de un determinado tiempo, por consiguiente, mutable; a alguien le podría parecer el resultado de una determinada situación sociológica de modo que, en vez de eso, algún día se podría afirmar que *la fe viene de la lectura* o *de la reflexión*. En realidad, aquí hay algo más que un mero reflejo de una determinada situación histórica pasada. La frase *la fe viene de la audición* expresa la estructura permanente de lo que aquí se realiza.

En ella se revela la diferencia fundamental existente entre la fe y la pura filosofía, lo cual no obsta para que la fe, en su ser más íntimo,

movilice la búsqueda filosófica de la verdad.

En síntesis, puede afirmarse que la fe procede de la *audición*, no de la *reflexión* como la filosofía. Su esencia no estriba en ser proyección de lo concebible, a lo que se ha llegado después de un proceso intelectivo. La fe nace, por el contrario, de la audición; es recepción de lo no pensado, de tal modo que el pensar en la fe es siempre reflexión sobre lo que antes se ha oído y recibido.

Con otras palabras diremos que en la fe predomina la palabra sobre la idea, y esto la desvincula estructuralmente del sistema filosófico. En la filosofía el pensamiento precede a la idea; las palabras, producto de la reflexión, vienen *después* de ésta. Las palabras son siempre secundarias y la idea podría expresarse también con otras, no estas palabras; la fe, en cambio, entra en el hombre desde el exterior; es esencial que venga de fuera. Lo repito: La fe no es lo que yo mismo me imagino, sino lo que oigo, lo que me interpela, lo que me ama, lo que me obliga, pero no como pensado ni pensable. Es esencial para la fe la doble estructura del .¿crees?. *creo*, la del ser llamado desde afuera y responder a esa llamada. No es, pues, anormal, excepción hecha de poquísimos casos, decir que no ha sido la búsqueda privada de la verdad la que ha llevado a la fe, sino la aceptación de lo que se oyó. La fe no puede ni debe ser puro producto de la reflexión. Hay quienes creen que la fe puede nacer porque nos la imaginamos, porque podemos encontrarla siguiendo el camino de la búsqueda privada de la verdad; esta concepción es expresión de un determinado ideal, de una actitud del pensamiento que ignora que lo característico de la fe es ser aceptación de lo que no pudo imaginarse. Pero ha de ser aceptación responsable en la que no considero lo recibido como propiedad mía; no puede aceptarse lo recibido en toda su grandeza, pero sí puedo apropiármelo más y más porque yo mismo me he entregado a ello como a lo más grande.

La fe no es fruto de mis pensamientos, me viene de afuera; la palabra no es algo de lo que dispongo y cambio a mi gusto, sino que se anticipa a mí mismo, a mi idea. La nota característica del

acontecimiento de la fe es el positivismo de lo que viene a mí, de lo que no nace en mí ni me abre, de lo que yo no puedo dar; por eso se da aquí una supremacía de la palabra anunciada sobre la idea, de manera que no es la idea quien crea las palabras, sino que la palabra predicada indica el camino del pensamiento. Al primado de la palabra y al positivismo de la fe antes mencionados va unido el carácter social de la misma; esto supone una segunda diferencia con relación a la estructura individualística del pensar filosófico que en cuanto tal busca la verdad. Si bien es verdad que nadie vive sólo de sus propias ideas, sino que consciente o inconscientemente debe mucho a otros, la idea, lo pensado, es al menos lo que al parecer me pertenece, porque ha nacido en mí. El espacio donde se forma la idea es el espacio interno del espíritu, por eso se limita a sí misma, tiene una estructura individualística. Después se puede comunicar, cuando ya ha sido traducida en palabras que sólo la expresan aproximadamente. En cambio, para la fe, lo primario es la palabra predicada. La idea es íntima, puramente espiritual; la palabra en cambio es lo que une. Es la forma en la que surge en el terreno espiritual la comunicación; es la forma en la que el espíritu es también humano, es decir, temporal y social.

Esta supremacía de la palabra significa que la fe está ordenada a la comunidad del espíritu de modo completamente diverso al pensar filosófico. En la filosofía lo primario es la búsqueda privada de la verdad; después, como algo secundario, busca y encuentra compañeros de viaje. La fe, por el contrario, es ante todo una llamada a la comunidad en la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra; su finalidad es, ante todo, social: suscitar la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra. Después, sólo después, abre el camino que lleva a la aventura de la verdad.

La estructura dialógica de la fe diseña una imagen del hombre, pero muestra también una imagen de Dios. El hombre logra tratar con Dios cuando trata con los demás hombres, sus hermanos. La fe se ordena por esencia al tú y al nosotros; sólo a base de esta doble condición une al hombre con Dios. Demos la vuelta a la frase: la estructura íntima de la fe no separa la relación con Dios de la

cohumanidad. La relación con Dios, con el tú y con el nosotros, se entrelazan, no se yuxtaponen. Desde otro punto de vista podemos afirmar que Dios quiere venir a los hombres sólo mediante los hombres; busca a los hombres en su co-humanidad.

Esto puede hacernos comprender, dentro del espacio íntimo de la fe, las circunstancias que pueden parecer extrañas y hacer problemática la actitud religiosa del individuo. La fenomenología de la religión nos enseña, y nosotros podemos comprobar lo mismo, que en todos los campos del espíritu humano hay jerarquía de aptitudes. En la religión pasa lo mismo que en la música: hay talentos creadores, talentos receptores y otros, en fin, que de músicos no tienen nada. También en lo religioso hay *dotados* y .no-dotados.; también aquí son muy pocos los que pueden tener experiencia religiosa inmediata y, por tanto, algo así como la potestad religiosa creadora por razón del vital descubrimiento del mundo religioso. El *intermediario* o el *fundador*, el testigo o el profeta, los llame la historia de la religión como quiera, capaces de un contacto directo con lo divino, son siempre una excepción. A muy pocos se manifiesta lo divino con evidencia; otros muchos son sólo receptores; no tienen experiencia inmediata de lo santo y sin embargo no están tan entumecidos como para no poder experimentar el encuentro mediante los hombres a quienes se les concede esa experiencia.

Surge aquí una objeción: ¿No sería mejor que cada hombre tuviese acceso inmediato a Dios, si la *religión* es una realidad que atañe a todos y si cada uno necesita igualmente de Dios? ¿No deberían tener todos *igualdad de oportunidades*? ¿No deberían tener todos la misma seguridad? Nuestro principio pone ya quizá de manifiesto que esta cuestión conduce al vacío: el diálogo de Dios con los hombres se lleva a cabo en el diálogo de los hombres entre sí. La diferencia en las aptitudes religiosas, que divide a los hombres en *profetas* y en oyentes, les obliga a vivir juntos, a vivir para los demás. El programa que Agustín propuso en su juventud . .Dios y el alma, nada más.. es irrealizable, más aún, no es cristiano. En último término, no hay religión en el camino solitario del místico, sino en la

comunidad de la predicación y de la audición. El diálogo de los hombres con Dios exige y condiciona el diálogo de los hombres entre sí. Quizá el misterio de Dios sea ya desde el principio, aunque no siempre llegue a feliz término, la más apremiante exigencia de los hombres al diálogo; un diálogo que, por muy cortado y gastado que parezca, hace siempre retumbar el *logos*, la auténtica palabra de donde proceden las demás palabras que, a su vez, quieren expresarla en continuo ímpetu.

El diálogo no tiene todavía lugar cuando se habla sobre *algo.* Se da auténtico diálogo entre los hombres cuando intentan expresarse a sí mismos, cuando el diálogo se convierte en comunicación; y eso tiene lugar cuando el hombre se expresa a sí mismo, ya que entonces de alguna forma se habla de Dios, que es el auténtico tema de discusión de los hombres ya desde el principio de su historia. Y cuando el hombre se expresa a sí mismo, en la palabra humana entra también, juntamente con el logos humano, el logos de todo ser. Por eso enmudece el testimonio de Dios cuando el lenguaje se convierte en técnica de comunicación sobre *algo*. Dios no aparece en el cálculo logístico[23]. Quizá la dificultad que hoy día experimentamos al hablar de Dios se funde en que nuestro lenguaje tiende cada día más a ser puro cálculo, en que nuestro lenguaje sea pura significación de comunicación técnica, en que cada día disminuya el encuentro con el logos de todo ser en quien, consciente o sólo en el corazón, entramos en contacto con el fundamento de todo.

### b) La fe como símbolo

El diseño antes esbozado de la historia de la profesión de fe nos revela que la figura original cristiana, y también la primera forma de lo que hoy llamamos *dogma*, aparecen en la profesión bautismal.

Originalmente no se trata de una colección de frases doctrinales que puedan sumarse unas a las otras, hasta constituir una determinada serie de dogmas escritos en un libro; una idea tal, que hoy día nos parece extraña, constituye un desconocimiento de la esencia de la profesión cristiana en el Dios revelado en Cristo. El contexto vital del

contenido de la fe cristiana es, como hemos visto, afirmación y renuncia, conversión y viraje del ser humano en una dirección nueva.

Con otras palabras podemos afirmar que la doctrina cristiana no existe en forma de frases separables, sino en la unidad del símbolo, como llamaba la primitiva Iglesia a la profesión bautismal. Éste es el lugar de estudiar más de cerca el significado de la palabra. *Simbolum* viene de *symballein*, que significa concurrir, fusionar. El trasfondo de la imagen es un rito antiguo: dos partes unibles de una sortija, de un bastón o de una placa eran signos por los que se reconocía a los huéspedes, a los mensajeros, a los representantes; poseer una arte del objeto daba derecho a una cosa o a recibir hospitalidad[24].

*Symbolum* es la parte que necesita otra con la que unirse, creando así reconocimiento mutuo y unidad. Es expresión y posibilidad de unidad[25].

La descripción de la profesión de fe como símbolo explica al mismo tiempo su verdadera esencia. Tal fue el sentido que originalmente tuvieron las formulaciones dogmáticas en la Iglesia: hacer posible la profesión común de fe en Dios, la adoración común. Como *symbolum* alude al otro, a la unidad del espíritu en una palabra; Rahner tiene razón cuando afirma que el dogma, es decir, el símbolo, *significa inegablemente una regulación*.. terminológica.[26] que, considerada sólo intelectualmente, podría ser distinta, pero que, como forma terminológica, es introducción en la comunidad de la palabra que se profesa. No es doctrina aislada en sí misma y para sí misma, sino es viraje hacia Dios y también hacia los demás, en la común glorificación de Dios; éste es el auténtico contexto de la doctrina cristiana. Nos seduce la idea de intentar alguna vez la *Formgeschichte* de la doctrina eclesial, desde el diálogo bautismal hasta el dogma como frase aislada, pasando por el *nosotros* de los concilios, por los anatemas y por la *confessio* de los reformadores. De este modo aparecería claramente la problemática y el diverso matiz de las auto expresiones de la fe.

Esto nos lleva a otra conclusión: el hombre posee la fe como símbolo, como parte separada e incompleta que sólo puede encontrar su unidad y totalidad en su unión con los demás; en el *symballein*, en la unión con los demás es donde únicamente puede realizar el *symballein*, la unión con Dios. La fe exige la unidad, pide co-creyentes, está por esencia orientada a la Iglesia. La Iglesia no es una organización secundaria e inadecuada, y consiguientemente un mal menor, en el mejor de los casos; la Iglesia pertenece necesariamente a la fe cuyo sentimiento es la unión en la profesión y adoración comunes.

Esta idea apunta también en otra dirección: la Iglesia, toda la Iglesia posee la fe como *symbolon*, como mitad separada que afirma la verdad, superándose a sí misma y apuntando a la otra mitad. La fe, como auto superación perpetua del hombre, camina hacia Dios sólo por la imperecedera división del símbolo.

Notemos, por último, una idea que nos conduce de nuevo al principio: Agustín cuenta en sus confesiones cómo fue decisivo para su conversión el hecho de que Mario Victorino se convirtiese. Durante mucho tiempo se había negado a entrar en la Iglesia porque creía que su filosofía tenía todos los elementos esenciales del cristianismo que él aceptaba plenamente[27]. Decía que sus ideas filosóficas le habían llevado a las ideas centrales del cristianismo; por eso no creía necesario institucionalizar sus convicciones haciéndose miembro de la Iglesia. Él veía en la Iglesia *como muchos intelectuales de antes y de ahora* el platonismo del pueblo que él, como perfecto platónico, no necesitaba. Creía que lo esencial era la idea; y quien, a diferencia del filósofo, no era capaz de comprenderla en sí misma, tenía que entrar en contacto con ella mediante la organización eclesial. Un día cayó en la cuenta del error de esta opinión; entonces entró en la Iglesia y de platónico se convirtió en cristiano. El gran platónico comprendió que la Iglesia es algo más, y muy distinto, de una institución exterior y de una organización de ideas. Comprendió que el cristianismo no es un sistema de ideas, sino un camino.

El nosotros de los creyentes no es un accesorio secundario para espíritus mediocres; es, en cierto sentido, la cosa misma; la co-humana comunidad es una realidad que se halla en un plano distinto de las puras *ideas*. El platonismo nos da una *idea* de la verdad; la fe cristiana nos ofrece la verdad como *camino*, y sólo por ese camino se convierte en verdad de los hombres. La verdad como puro conocimiento, como pura idea, es inoperante. Será la verdad de los hombes en cuanto camino que ellos mismos reclaman, pueden y deben recorrer. Por eso son esenciales en la fe la profesión, la palabra, la unidad que opera, la participación en el culto divino de la asamblea y, por fin, la comunidad llamada Iglesia. La fe cristiana no es una idea, sino vida; no es espíritu para sí, sino encarnación, espíritu en el cuerpo de la historia y en el nuestro. No es mística de la auto identificación del espíritu con Dios, sino obediencia y servicio: superación del todo mediante lo que yo no puedo ni hacer ni pensar.

# I. Dios: creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra

El símbolo comienza con la profesión de fe en Dios. Se le atribuyen tres predicados: Padre, todopoderoso (así traducimos la palabra griega *pantokrator*, a raíz del texto latino), creador. A continuación vamos a estudiar algunas cuestiones: ¿Qué significa expresar su fe en Dios? Esta cuestión encierra otra: ese Dios en el que se cree, se llama *Padre*, *Todopoderoso*, *Creador*. ¿Qué significa todo eso?

## 3. El tema de Dios

### *Cuestiones preliminares. Amplitud del problema*

Qué es propiamente *Dios*? En otros tiempos nadie se hacía esta pregunta; la cuestión era clara, pero para nosotros se ha convertido en un gran problema. ¿Qué significa la palabra *Dios*? ¿Qué realidad expresa? ¿Cómo se acerca el hombre a esa realidad? Quien quiera afrontar el problema con la profundidad que hoy día nos es característica, tendría que hacer primero un análisis religioso-filosófico de las fuentes de la experiencia religiosa. Después tendría que estudiar por qué el problema de Dios se extiende a lo largo de toda la historia de la humanidad; por qué despierta su más vivo interés, incluso hoy, cuando paradójicamente se habla en todas partes de la muerte de Dios y, sin embargo, el problema de Dios es una de las cuestiones más vitales.

¿De dónde ha recibido la humanidad la idea de *Dios*? ¿Dónde se enraíza esta idea? ¿Cómo puede explicarse que un tema, al parecer superfluo y, humanamente hablando, inútil, sea al mismo tiempo el problema más acuciante de la historia? ¿Por qué parece en formas tan diversas? En realidad, a pesar de la desconcertante y aparente multiplicidad de las mismas, puede afirmarse que se reducen a sólo tres, con distintas variaciones del tema: monoteísmo, politeísmo y ateísmo; éstos son los tres grandes caminos que ha recorrido la humanidad en lo que se refiere al tema de Dios. Por otra parte,

todos nos hemos dado cuenta de que el tema de Dios, en realidad es también un modo de afirmar la preocupación del hombre por él. El ateísmo puede expresar, y a veces expresa, la n pasión del hombre por el problema.

Si queremos afrontar las cuestiones preliminares y fundamentales, tenemos que estudiar las dos raíces de la experiencia religiosa a las que hay que atribuir la multiplicidad de las formas de experiencia. El conocido estudioso alemán de la fenomenología de la religión, G. van der Leeuw, lo dijo una vez en frase paradójica: .El dios-hijo ha existido en la historia de las religiones antes que el dios-padre.[28]. Más justo sería afirmar que el Dios salvador y redentor es anterior al Dios creador. Pero cuidado con entender la frase como si se tratase de una sucesión histórica; no tenemos pruebas de ello. Veamos la historia de las religiones; en ella el tema de Dios aparece siempre en dos formas; por eso la palabra *antes* sólo quiere decir que para la religiosidad concreta, para el interés vital existencial, el salvador, comparado con el creador, ocupa un primer plano.

Detrás de esta noble figura, en la que la humanidad ha considerado a su Dios, están los dos puntos de partida de la experiencia religiosa de los que hablábamos antes. El primero es la experiencia de la propia existencia que se supera a sí misma y que de algún modo, aunque quizá verdaderamente, apunta al totalmente otro. Éste es un acontecimiento múltiple, como la misma existencia humana.

Bonhoeffer dijo que ya es hora de suprimir a un Dios que nosotros mismos hemos convertido en sucedáneo nuestro para cuando se acaban nuestras fuerzas, a un Dios al que podemos invocar cuando ya no podemos más.

No deberíamos encontrar a Dios en nuestra necesidad y negación, sino en medio de la abundancia de lo humano y de lo vital; esto quiere decir que Dios no es un invento nuestro para escapar de la necesidad, ni algo que sería superfluo en la medida en que se alargan los límites de nuestra capacidad[29]. En la historia de la preocupación humana por Dios se dan los dos caminos y a mí me

parece que ambos son legítimos; tanto los aprietos a los que se ve sometido el hombre como la holgura apuntan a Dios.

Cuando el hombre vive en la plenitud, en la riqueza, en la belleza y grandeza es siempre consciente de que su existencia es una existencia donada; de que en su belleza y grandeza él no es lo que él mismo se da, sino el regalo que recibe antes de cualquier obra suya, y que por eso le exige que *dé* sentido a esa riqueza para que así *tenga* sentido.

Por otra parte, también la necesidad se ha convertido para el hombre en prueba que apunta al totalmente otro. El ser humano plantea un problema, y lo es; vive en dependencia innata, tiene límites con los que choca y que le hacen anhelar lo ilimitado (un sentido semejante tenían las palabras de Nietzsche cuando afirmaba que todo placer, gustado como momento, anhela la eternidad); pues bien, esta simultaneidad de dependencia y anhelo hacia lo ilimitado y abierto le hacen ver que no se basta a sí mismo, y que crece cuando se supera a sí mismo y se pone en movimiento hacia el totalmente otro y hacia lo indefinidamente grande.

La soledad y el recogimiento nos dicen también lo mismo. No cabe duda de que la soledad es una de las raíces esenciales de las que surge el encuentro del hombre con Dios. Cuando el hombre siente su soledad, se da cuenta de que su existencia es un grito lanzado a un tú, y de que él no está hecho para ser solamente un yo en sí mismo.

El hombre puede experimentar la soledad de diversas maneras.

Puede apagarse la soledad cuando el hombre encuentra a un tú humano, pero entonces sucede algo paradójico: Paul Claudel decía que todo tú que encuentra el hombre acaba por convertirse en una promesa irrealizada e irrealizable[30]; que todo tú es fundamentalmente una desilusión y que se da punto en que ningún encuentro puede superar la última soledad. Encontrar y haber encontrado a un tú humano es precisamente una referencia a la soledad, una llamada al tú absoluto nacida en las profundidades del

propio yo. Pero también es cierto que no sólo la necesidad de la soledad, la experiencia de que ninguna compañía llena todo nuestro deseo, lleva a la experiencia de Dios, a eso nos lleva también la alegría de sentirnos seguros. Al encontrar la plenitud del amor puede el hombre experimentar el don de aquello que no podía llamar ni crear; ve que él recibe mucho más cuando los dos quieren darse. En la lucidez y la alegría absoluta y del simple haber sido encontrado, escondido detrás de todo encontrarse humano.

Todo esto quería dar a entender de qué manera la existencia humana puede constituir el punto de partida de la experiencia de lo absoluto concebido como Dios *hijo*, como salvador o, simplemente, como Dios atestiguado por la existencia[31] . Otra fuente del conocimiento religioso es la confrontación del hombre con el mundo, con sus potencias y misterios. También el cosmos, con su belleza y plenitud, con su insatisfacción, fecundidad y tragedia, puede llevar al hombre a la experiencia del poder que todo lo supera, del poder que a él mismo lo amenaza y al mismo tiempo lo conserva. De ahí resulta la imagen borrosa y lejana que precipita en la imagen de Dios creador, padre.

El estudio profundo de las cuestiones arriba mencionadas nos llevaría directamente al problema antes mencionado, de las tres formas en las que el tema de Dios se ha declinado en la historia de los hombres: monoteísmo, politeísmo y ateísmo. Así se vería más clara, a mi entender, la unidad subterránea de los tres caminos; pero téngase presente que esa unidad no significa identidad, y que no quiere decir que cuando el hombre profundiza en ellos acaba por ver que todo es lo mismo y que las diversas formas fundamentales pierden su significado propio. Querer probar la identidad puede constituir una tentación para el pensamiento filosófico, pero al mismo tiempo supondría que las decisiones humanas no se han tomado con seriedad y no haría justicia a la realidad. No puede hablarse, pues, de identidad.

Una mirada más profunda nos hace ver que la diferenciabilidad de los tres caminos estriba en algo distinto de lo que a primera vista

nos hacen sospechar las tres formas fundamentales cuyo contenido puede expresarse así: *hay un Dios*, *hay muchos dioses*, *no hay dios*.

Entre las tres fórmulas y entre la profesión que implican hay, pues, una oposición que ha de tenerse muy en cuenta, pero también una relación oculta en su escueta formulación. Es claro que las tres formas están convencidas en último término de la unidad y unicidad de lo absoluto. El monoteísmo cree en esa unidad y unicidad; los muchos dioses del politeísmo, en los que él pone su mirada y esperanza, no constituyen lo absoluto; para el politeísmo detrás de esa multitud de potencias existe solamente un ser; es decir, él cree que el ser es, a fin de cuentas, único, o que es al menos el eterno conflicto de un antagonismo original[32]. Por su parte el ateísmo niega que a la unidad del ser pueda darse expresión con la idea de Dios, pero no impugna de modo alguno la unidad del ser; en efecto, la forma más radical del ateísmo, el marxismo, afirma fuertemente la unidad del ser en todo lo que es, al considerar todo lo que es como materia; así, por una parte, lo uno, que es el ser en cuanto materia, queda desvinculado de todas las concepciones anteriores de lo absoluto con las que la idea de Dios está unida; pero, por la otra, contiene indicios que manifiestan su carácter absoluto y que nos hacen pensar así en la idea de Dios.

Las tres formas, pues, afirman la unidad y unicidad de lo absoluto; es diversa la concepción del modo como el hombre se comporta ante él, es decir, cómo se relaciona el absoluto con el hombre. En síntesis, podemos decir que el monoteísmo parte de la idea de que lo absoluto es conciencia que conoce al hombre y que puede interpretarlo. Para el materialismo, en cambio, el absoluto, al concebirse como materia, no es personal y no puede en consecuencia entrar en relación con el hombre mediante una llamada y una respuesta; el hombre tendría que sacar de la materia lo divino, de forma que Dios no es anterior a él, sino fruto de su trabajo creador, su propio y mejor futuro. El politeísmo, por último, está íntimamente vinculado tanto con el monoteísmo como con el ateísmo, ya que la multitud de potencias están sometidas a un poder que puede concebirse de una o de otra manera. Por esto es fácil

explicarse cómo en la antigüedad el politeísmo se conjugó con un ateísmo metafísico, y cómo estuvo también vinculado con un monoteísmo filosófico[33].

Todas estas cuestiones han de tenerse en cuenta si queremos estudiar a fondo el tema de Dios. Estudiarlas ampliamente nos llevaría mucho tiempo y exigiría mucha paciencia; baste haberlas mencionado, de nuevo volverán a nuestra mente cuando conozcamos la suerte de la idea de Dios en la fe bíblica, a lo que aspira nuestra investigación.

Vamos ahora a estudiar el problema de Dios en una determinada dirección. Permanecemos así dentro de la preocupación de la humanidad por Dios y de la amplitud del problema.

## *La confesión en el Dios único*

Volvamos al punto inicial, a las palabras del Credo: Creo en Dios Padre todopoderoso, creador. Esta frase, con la que los cristianos profesan su fe en Dios desde hace casi 2,000 años, se remonta muy atrás en el tiempo. Da expresión a la transformación cristiana de la cotidiana confesión de fe de Israel, que suena así: .Escucha, Israel: Yavé, tu Dios, es único.[34]. Las primeras palabras del credo cristiano asumen el credo israelita, su experiencia de fe y su preocupación por Dios, que se convierten así en dimensión interna de la fe cristiana y sin ella ésta no tendría lugar. Junto a ella, vemos el carácter histórico de la religión y de la historia de la fe que se desarrolla mediante puntos de contacto, nunca en plena discontinuidad. La fe de Israel era algo nuevo comparada con la de los pueblos circunvecinos; pero no es algo caído del cielo; se realiza en la contraposición con la fe de los pueblos limítrofes, y en ella se unen, peleando, la elección y la interpretación, el contacto y la transformación.

La profesión fundamental, *Yavé, tu Dios, es único,* que constituye el subsuelo de nuestro Credo, es originalmente una negación de todos los dioses circunvecinos. Es confesión en el pleno sentido de la

palabra, es decir, no es la manifestación exterior de lo que yo pienso junto a lo que piensan otros, sino una decisión de la existencia. Como negación de los dioses significa negación de la divinización de los poderes políticos y negación del cósmico *muere y vivirás*. Podría afirmarse que el hambre, el amor y el poder son las potencias que mueven a la humanidad. Alargando esto se podría decir también que las tres formas fundamentales del politeísmo son la adoración del pan, del eros y la divinización del poder. Estas tres formas son erróneas por ser absolutización de lo que no es absoluto, y al mismo tiempo subyugación del hombre. Son errores en los que se presiente algo del poder que encierra el universo.

La confesión de Israel es, como ya hemos dicho, una acusación a la triple adoración, y con ello un gran acontecimiento en la historia de la liberación del hombre. Al acusar esta triple adoración, la profesión de fe de Israel es también una acusación a la multiplicidad de lo divino. Es, como veremos más adelante, la negación de la divinización de lo propio, esencial al politeísmo. Es también una negación de la seguridad en lo propio, una negación de la angustia que quiere mitigar lo fatídico, al venerarlo, y una afirmación del único Dios del cielo como poder que todo lo domina; es la valentía de entregarse al poder que domina el universo, sin menoscabar lo divino.

Este punto de partida, nacido de la fe de Israel, sigue sin cambios fundamentales en el Credo del cristianismo primitivo. El ingreso en la comunidad cristiana y la aceptación de su *símbolo* suponen una decisión de la existencia de graves consecuencias. Ya quien entra en ese Credo niega por este hecho las ideas que subyugan a su mundo: niega la adoración del poder político dominante en la que se fundamentaba el tardío imperio romano. Niega el placer, la angustia y las diversas creencias que hoy dominan el mundo. No se debe al azar el que el cristianismo pelease en el campo antes denunciado y que impugnase la forma fundamental de la vida pública de la antigüedad.

A mi modo de ver, hay que percatarse de todo esto para poder aceptar hoy día el Credo. A nosotros nos parece fanatismo excusable, por ser anticuado, aunque hoy día irrealizable, el que los cristianos con peligro de su vida se negasen a participar en el culto al emperador, incluso en sus formas más inocuas, como podía ser dar su nombre para que figurase en las listas de los oferentes. En casos semejantes distinguiríamos hoy día entre la ineludible lealtad cívica y el auténtico acto religioso, para encontrar una salida y al mismo tiempo para hacer justicia al hecho de que al hombre medio no se le puede exigir el heroísmo. Tal distinción quizá sea hoy posible en muchas ocasiones a raíz de la decisión que entonces se tomó. En todo caso es importante saber que la negación de entonces está muy lejos del fanatismo ciego, y que el mundo ha sufrido una transformación que sólo el dolor podía realizar. Estos hechos nos dicen que la fe no es juego de ideas, sino algo muy serio: se niega, y tiene que negarse, la absolutización del poder político y la adoración del poder de los poderosos, *derribó a los potentados de sus tronos*. (Lc 1,52); con ello ha disminuido de una vez para siempre el deseo de totalitarismo del poder político. La confesión de fe *hay un solo Dios*, precisamente porque no da expresión a miras políticas, anuncia un programa de importancia política trascendental: por el carácter absoluto que se le concede al hombre por parte de Dios, y por el relativismo al que la unidad de Dios lleva a las comunidades políticas, es el único cobijo seguro contra el poder del colectivismo y al mismo tiempo la supresión de todo pensamiento exclusivista de la humanidad.

Lo mismo que hemos afirmado de la fe como lucha en contra de la adoración del poder, podría decirse en lo que se refiere a la lucha por la verdadera imagen del amor humano en contra de la falsa adoración del sexo y del eros, de los que nació y nace una esclavitud de la humanidad que no es menor que la que origina el abuso del poder. Cuando los profetas describen la apostasía de Israel con la palabra *adulterio*, emplean algo más que una *imagen*. De hecho, los cultos extranjeros estaban casi siempre unidos a la prostitución cúltica y por ello las formas en las que reaparecían en Israel se prestaban a una descripción tal. Pero los profetas daban

también una orientación interior. La unidad, lo definitivo y la indivisibilidad del amor entre el hombre y la mujer, en último término, sólo pueden realizarse y comprenderse en la fe en la unidad e indivisibilidad del amor de Dios. Cada día nos percatamos más de que esto no es una expresión consistente en sí misma y deducida filosóficamente, sino de que cae dentro del todo de la fe en el Dios único y de que se integra perfectamente en él. Cada día nos damos más cuenta de que la aparente liberación del amor en la supra-valoración del instinto es entregar al hombre a los poderes independientes del sexo y del eros, a la esclavitud despiadada de la que quería liberarse. Si el hombre huye de Dios, le persiguen los dioses hasta alcanzarle; su liberación sólo tiene lugar cuando se deja libertad y cuando cesa de abandonarse a sí mismo.

No menos importante que la explicación de la negación que comporta el Credo es la comprensión del *si* que implica, por la simple razón de que el *no* ha de comprenderse a la luz del *si*. Pero también porque el *no* del cristianismo de los primeros siglos se ha manifestado históricamente eficaz hasta el punto de que han desaparecido irrevocablemente todos los dioses. Ciertamente no han desaparecido los *poderes* en los que se encarnaban, ni la tentación de absolutizarlos. Ambas cosas pertenecen a la situación humana fundamental y expresan la continua *verdad*, por así decirlo, del politeísmo: la absolutización del poder, del pan y del eros nos amenaza a nosotros tanto como a los antiguos. Pero aun cuando los dioses de entonces siguen siendo todavía hoy *poderes* que quieren atribuirse lo absoluto, han pedido ya irremisiblemente su máscara de divinos y aparecen ahora en su pura profanidad. Ahí estriba la diferencia esencial entre el paganismo precristiano y el poscristiano que está marcado por la fuerza histórica de la negación cristiana de otros dioses. En el vacío en que vivimos hoy día bajo muchos puntos de vista, surge la pregunta: ¿cuál es el contenido de la afirmación que implica la fe cristiana?

## 4. La fe bíblica en Dios

Quien quiera comprender la fe bíblica en Dios, ha de seguir su desarrollo histórico desde los orígenes *los padres de Israel* hasta los últimos escritos del Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento, con el que comenzaremos a continuación, nos ofrece un hilo que guiará toda nuestra labor.

Con dos nombres, Elohim y Yavé, el Antiguo Testamento ha dado expresión a la idea de Dios. En estas dos denominaciones principales de Dios se manifiesta la división y elección que realizó Israel en su mundo religioso; también se verá la positiva opción que se llevó a cabo en esa elección y en su precedente modelación.

## *El problema de la historia de la zarza ardiente*

El texto central veterotestamentario para la comprensión y confesión de la fe en Dios es la narración de la zarza ardiente (Ex 3); en ella se revela a Moisés el nombre de Dios y se pone el fundamento de la idea de Dios que seguirá vigente a lo largo de toda la vida de Israel. El Dios oculto y revelado en la zarza ardiente llama a Moisés para caudillo del pueblo; el texto describe también las dudas de Moisés que solicita un claro conocimiento del que le encomienda esa misión, y una prueba manifiesta de su poder. En este contexto se desarrolla el diálogo que desde antiguo ha dado lugar a innumerables interpretaciones:

*Moisés dijo a Dios: .Pero si voy a ver a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel. Yavé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. Este es para siempre mi nombre; éste mi memorial, de generación en generación.* (Ex 3,13-15).

El sentido del texto es claro: quiere hacer del nombre *Yavé* el nombre decisivo de Dios en Israel, porque se arraiga históricamente en los orígenes de la formación del pueblo y de la conclusión de la alianza; y porque se pide una explicación de su significado, ésta se

realiza al relacionar la incomprensible palabra *Yavé* con la raíz *baja* (= ser). Esto es posible, visto el tenor consonántico del texto hebreo, pero es por lo menos cuestionable si tal raíz filológicamente es el origen real del nombre: Se trata, como sucede muchas veces en el Antiguo Testamento, de una interpretación teológica, no filológica.

No se trata de invstigar el sentido etimológico original, sino de darle aquí y ahora un sentido.

La etimología es en verdad un medio por el que se busca el sentido de las palabras. La palabra *Yavé* puede explicarse por la palabra *ser* (yo soy), pero las palabras siguientes, que Yavé es el Dios de los padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, quieren dar un nuevo significado al nombre. Es decir, la comprensión del nombre *Yavé* se amplía y profundiza de tal modo que el Dios nombrado se equipara al Dios de los padres de Israel, invocado con lo nombres de *El* y de *Elohim*.

Intentemos ahora formarnos la idea de Dios que de esto se deduce; preguntemos, primero, qué significa explicar a Dios con la idea de ser. Para los padres de la Iglesia, con ascendencia de filósofos griegos, era una inesperada y audaz confirmación de su pasado intelectual, ya que la filosofía griega había considerado como descubrimiento propio el ver detrás de cada una de las cosas relacionadas con el hombre la idea del ser, que al mismo tiempo expresaba adecuadamente la idea de lo divino. Este texto central de la Biblia parece decir exactamente lo mismo. ¿No podía dar esto la impresión de una estupenda confirmación de la unidad de la fe y del pensar? De hecho los Padres de la Iglesia vieron afirmada aquí la más profunda unidad entre la filosofía y la fe, entre Platón y Moisés, entre el espíritu griego y el bíblico. Según ellos, la búsqueda del espíritu filosófico y la consecución realizada en la fe de Israel coincidían tan plenamente que creían que Platón no había podido llegar a tal conocimiento por sus propios medios, que había conocido el Antiguo Testamento y que de él había tomado sus ideas; de esta forma el núcleo de la filosofía griega había que relacionarlo

con la revelación, porque tal intuición no podía nacer de la fuerzas del espíritu humano.

En realidad el texto del Antiguo Testamento griego, que manejaron los Padres, pudo dar lugar a la idea de identidad entre Platón y Moisés, pero la dependencia es de signo contrario: el traductor que vertió la Biblia hebrea al griego estaba influenciado por el pensamiento filosófico griego; bajo tal influencia leyó y entendió el texto. El traductor pudo animar la idea de que el espíritu griego y la fe de la Biblia engranaban perfectamente. El traductor construyó el puente que va desde el concepto bíblico de Dios al pensamiento griego, al traducir la frase del verso 14, *Yo soy el que soy* con esta otra: *Yo soy el que es*. El nombre bíblico de Dios se identifica aquí con el concepto filosófico de Dios. El escándalo del nombre de Dios que a sí mismo se da un nombre, se disuelve en la amplitud del pensamiento ontológico: la fe se casa con la ontología.

Para el pensamiento es un escándalo el hecho de que Dios tenga un nombre. ¿Puede ser esto algo más que un recuerdo del mundo politeísta en el que nació por vez primera la fe bíblica? En un mundo en el que los dioses abundaban como hormigas, Moisés no podía decir: Dios me envía, ni tampoco: el Dios de los padres me envía.

Sabía que esto era no decir nada, sabía que le preguntarían, ¿qué Dios? Pero el problema es este: ¿se ha dado al *ser* platónico un nombre y se le ha designado así como individuo? El hecho de que a este Dios se le de un nombre, ¿no es expresión de una concepción fundamental totalmente distinta? Añadiremos, ya que esto es importante para el texto, que a Dios sólo se le puede nombrar porque él mismo se nombra; si esto es así, se cava una fosa muy profunda para lo platónico, para el simple ser como estadio final del pensamiento ontológico, al que no se nombra y que mucho menos puede nombrarse.

¿Conduce la traducción griega del Antiguo Testamento y las conclusiones que se han sacado de los Padres a un mal entendido? En este punto los exégetas están de acuerdo, y también los sistemáticos lo afirman con la agudeza y profundidad que le

corresponden a este problema más que a cualquier otra cuestión exegética. Emmil Brunner, por ejemplo, ha dicho abiertamente que la paridad que se afirma aquí, ha llevado a la transformación de la idea bíblica de Dios en su contrario. En lugar del nombre se coloca el concepto, en lugar del-que-no-ha-de-definirse entra una definición[35]. Con ello se discute toda la exégesis patrística, la fe de la antigua Iglesia, la confesión de fe en Dios y la imagen de Dios del símbolo.

¿Con esto se cae en el helenismo, o, por el contrario, se afirma bajo nuevas condiciones lo que siempre ha de afirmarse? Aunque sea brevemente, vamos a estudiar ante todo los datos exegéticos. ¿Qué significa el nombre de Yavé y su explicación con la palabra *ser*?

Ambas cuestiones van unidas, pero, como ya hemos dicho, no son idénticas. Acerquémonos un poco a la primera. ¿Podemos explicar lo que significa originalmente el nombre de Yavé partiendo de su origen etimológico? Lo único que puede afirmarse es esto: Antes de Moisés, es decir, fuera de Israel, falta una designación cierta de Yavé.

Tampoco convencen los numerosos esfuerzos realizados para delucidar las raíces preisraelitas del nombre; encontramos sílabas como *jah, jo, hayv,* pero el nombre pleno *Yavé* aparece por vez primera, según nuestros conocimientos actuales, en Israel. Parece ser obra de la fe en Israel que se ha modelado, no sin contactos pero sí creadoramente, su propio nombre de Dios y su propia imagen de Dios[36].

Muchos indicios nos dicen que la formación de ese nombre fue obra de Moisés, que se sirvió de él para infundir nueva esperanza a sus compañeros oprimidos. Parece ser que la última configuración del nombre propio de Dios y de la imagen propia de Dios en él incluida, fue punto de partida de la formación del pueblo.

Desde un punto de vista puramente histórico podemos afirmar que Israel se hizo pueblo partiendo de Dios, partiendo de la llamada a la esperanza que suponía el nombre de Dios.

No podemos discutir aquí los numerosos indicios que apuntan a los puntos de contacto preisraelitas del nombre. Me parecen muy bien fundadas y acertadas las observaciones de H. Cazelles; éste hace notar cómo en el reino babilónico existían nombres teófonos (es decir, nombres de personas relacionados con Dios), formados con la palabra *yaum*; estos nombres contiene el elemento *yau*, *ya*, cuyo significado es algo así como *el mío*, *mi Dios*. La formación de esta palabra, dentro de la confusión de dioses con los que hay que contar, apunta a un Dios personal que, en cuanto ser personal, se relaciona personalmente con los hombres; esta observación es digna de notarse ya que coincide con un elemento central de la fe premosaica en Dios, con esa figura de Dios que, a raíz de la Biblia, hemos definido como Dios de los Padres[37]. La etimología propuesta explicaría lo que la historia de la zarza ardiente afirma como íntimo presupuesto de la fe en Yahvé: la fe de los Padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Consideremos por un momento esta figura sin la que no puede entenderse el sentido del mensaje-Yavé.

## *El presupuesto íntimo de la fe en Yavé: el Dios de los Padres*

La raíz etimológica y conceptual del nombre Yavé que traducíamos por *Dios personal*, como indica la sílaba *yau*, manifiesta claramente tanto la separación de Israel de un modo histórico-religioso como la continuidad de Israel con su prehistoria, comenzando por Abraham. El Dios de los Padres no se llamaba Yavé, sino El y Elohim. Los Padres de Israel aceptaban la religión de su medio ambiente; la religión *El*, cuyos rasgos esenciales son el carácter social y personal de la divinidad; se decidieron por un Dios que, desde el punto de vista religioso-psicológico, era un *numen personale* (Dios de personas), no un *numen locale* (Dios de un lugar). ¿Qué significa todo esto? Vamos a intentar explicarlo partiendo de lo que ya sabemos. Recordemos que la experiencia religiosa de la humanidad se enciende continuamente en los lugares santos en los que el hombre siente especialmente el totalmente otro, la divinidad: una fuente, por ejemplo, un edificio majestuoso, una piedra misteriosa o

un hecho insólito pueden obrar en este sentido. Pero entonces se corre el peligro de creer que en el lugar que se manifiesta lo divino y lo divino van tan unidos, que la presencia especial de lo divino se limita exclusivamente a ese lugar.

Entonces el lugar se convierte en lugar sagrado, en morada de lo divino. La vinculación de lo divino a un lugar, realizada en la forma que hemos visto, lleva por una especie de necesidad íntima a su multiplicación: por una parte lo santo se ha experimentado en un lugar; pero, por otra, se cree que tal experiencia se limita a un solo lugar; entonces se multiplican las divinidades locales que se convierten así en divinidades particulares vinculadas a determinados lugares. Un cierto eco de lo que acabamos de decir podemos oirlo en el cristianismo: para muchos fieles poco instruidos las vírgenes de Lourdes, Fátima o Altöting son personas diversas, no son de ninguna manera la misma persona.

Pero volvamos a nuestro tema. En contra de la tendencia pagana por un *numen locale*, por una divinidad concretada a un lugar y limitada a él, el Dios de los Padres representa una decisión completamente distinta. No es el Dios de un lugar, sino el Dios de las personas: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que, por lo mismo, no se limita a un lugar sino que muestra su presencia operante en todos los parajes donde se encuentra el hombre. Por eso se piensa en Dios con categorías completamente distintas. A Dios se le concibe en el plano del yo-tú, no del local. Dios se esconde en la trascendencia de lo que no se limita a un lugar, pero al mismo tiempo se manifiesta como cercanía presente en todas partes (no sólo en un lugar determinado), cuyo poder no infunde temor. No se le encuentra en un lugar, sino allí donde está el hombre y donde éste se deja encontrar por él. Al decidirse los Padres de Israel por El realizaron una opción de capital importancia: se decidieron por el *numen personale* en lugar del *numen locale*, por el Dios personal ávido de relaciones personales, por el Dios que se encuentra en el plano del yo-tú y en un lugar sagrado[38]. La manifestación del ser personal de Dios y su comprensión en un plano caracterizado por la relación interpersonal yo-tú, rasgo

fundamental de El, es el elemento más principal de la religión de Israel.

A este respecto, en el que queda esencialmente determinado el lugar espiritual de la fe en El, hemos de añadir otro: El no se concibe solamente como portador de personalidad, como padre, como creador, sabio o rey; es, ante todo, el Dios altísimo, el poder altísimo, aquel que está por encima de todos los demás. No tenemos que afirmar expresamente que también este elemento siempre fue decisivo en toda la experiencia bíblica de Dios. No se elige a un poder que de alguna manera obra en algún lugar, sino sólo a aquel que en sí encierra y supera todos los demás poderes individuales.

Enumeremos, por último, un tercer elemento que se extiende a través de todo el pensamiento bíblico: ese Dios es el Dios de la promesa. No es un poder de la naturaleza en cuya epifanía se revela el eterno poder de la naturaleza, el eterno *muere y vivirás*; no es un Dios que orienta al hombre hacia lo eternamente idéntico del círculo cósmico, sino a lo venidero, a aquello hacia lo que se dirige la historia, a su término y meta definitivos; es el Dios de la esperanza en lo venidero. Esta es una dirección irreversible.

Notemos, finalmente, que la fe en El se amplió a Elohim; esta ampliación ilustra el proceso de transformación que necesitaba la figura El. De esta forma, el singular El queda suplantado por una palabra que indica pluralidad (Elohim).

Sin entrar en muchos pormenores, podemos afirmar que este hecho permitió a Israel expresar con más claridad la unicidad de Dios; Dios es único, pero es el supremo, el totalmente otro; supera incluso los límites de singular y de plural, está más allá de ellos. La trinidad no se nos revela en el Antiguo Testamento, mucho menos en sus primeros estadíos; pero en este acontecimiento se esconde una experiencia que abre el camino al discurso cristiano sobre Dios uno y trino. Sabemos, aunque no nos demos cuenta de ello, que Dios es por una parte el uno radical, pero, por la otra, no puede expresarse con nuestras categorías de unicidad y multiplicidad, sino que está

por encima de ellas hasta tal punto que, si bien es cierto que es verdaderamente uno, sería completamente desatinado designarle con la categoría *uno*. En la primitiva historia de Israel (y también después, para nosotros) esto significa que el legítimo problema del politeísmo ha sido aceptado[39]. El plural, referido a un solo Dios, dice al mismo tiempo que él es todo lo divino.

Si queremos hablar acertadamente del Dios de los Padres, tenemos que hacer referencia a la negación incluida en el *sí* que por primera vez se nos ofrece en El y Elohim. Nos baste referirnos a dos veces, es decir, a los dos nombres divinos más comunes del mundo en que vivía Israel. Se han eliminado todas las concepciones que el medio ambiente de Israel expresaba con los nombres Baal (= señor) y Melech (Moloch = el rey). Se ha eliminado también la adoración de la fertilidad y la vinculación local de lo divino que implica. Con la negación del Dios-rey Melech se ha excluido un determinado modelo social. El Dios de Israel no se esconde en la lejanía aristocrática de un rey, no conoce el despotismo cruel que entonces suponía la figura del rey; es el Dios cercano que puede ser fundamentalmente el Dios de cada hombre. ¡Cuánta materia de reflexión y de consideración se ofrece a nuestra inteligencia! Pero volvamos al punto de partida, al problema del Dios de la zarza ardiente.

*Yavé, el Dios de los Padres y el Dios de Jesucristo.*

Hemos visto que Yavé se explica como el Dios de los Padres; por eso entra a formar parte de la fe en Yahvé el contenido de la fe de los Padres, que recibe así un nuevo contexto y una forma nuevos. Pero ¿qué es lo específico, lo nuevo expresado con la palabra *Yavé*? Las respuestas son infinitas. No puede determinarse a ciencia cierta el preciso sentido de las fórmulas de Ex 3. Dos aspectos salen a la luz.

Ya hemos dicho que para nuestro modo de pensar el hecho de que a Dios se le dé un nombre y aparezca así como individuo, es un escándalo. Pero al estudiar más de cerca el texto que comentamos,

nos encontramos con este problema: ¿se trata en realidad de un nombre?

A primera vista la pregunta parece absurda, ya que es incuestionable que Israel vio en la palabra Yavé un nombre de Dios. Sin embargo, una lectura más atenta del texto nos dice que la escena de la zarza ardiente ha explicado la palabra de un modo que parece excluir que sea un nombre; de todos modos, es cierto que cae fuera de la colección de denominaciones de las divinidades a las que, a primera vista, parecería pertenecer. Repasemos de nuevo el texto. Moisés pregunta: Los hijos de Israel a los que me envías me dirán: ¿quién es el Dios que te envía? ¿Cómo se llama? ¿Qué he de decirles? Se narra que Dios contestó a Moisés: *Yo soy el que soy*.

Esta frase la podríamos traducir también así: *Yo soy lo que soy*, y parece propiamente una repulsa. Da la impresión de ser una negación del nombre más bien que una manifestación del mismo.

En toda la escena hay algo de despecho por tal impertinencia: Yo soy el que soy. La idea de que aquí no se revela un nombre sino que se rechaza la pregunta, gana posibilidad cuando comparamos el texto con otros dos que pueden aducirse como auténticos paralelos: Jue 13,18 y Gen 32,30. En Jue 13,18 un cierto Manoach pregunta el nombre del Dios con el que se ha encontrado, pero se le responde: ¿Por qué me preguntas mi nombre, si es un misterio? (Otros traductores dicen: *porque es maravilloso*). No se revela ningún nombre. En Gen 32,30 se narra la lucha nocturna de Jacob con un desconocido. Jacob le pregunta el nombre, y recibe una respuesta que es al mismo tiempo una negativa: .¿Por qué me preguntas por mi nombre?

Ambos textos son afines al nuestro tanto lingüística como estructuralmente, la afinidad conceptual no puede, pues, ponerse en duda; también en nuestro texto hay un gesto de repulsa. El Dios con el que habla Moisés en la zarza no revela su nombre de la misma manera que lo hacen los dioses de los pueblos circunvecinos, los dioses-individuos que tienen que decir su nombre para poder

distinguirse de sus colegas. El Dios de la zarza ardiente no pertenece a la misma categoría.

En el gesto de repulsa se manifiesta algo del Dios totalmente otro frente a los demás dioses. La explicación del nombre Yavé mediante la palabra *ser* da pie a una especie de teología negativa: Elimina el nombre en cuanto nombre, traslada lo completamente conocido, que parece ser el nombre, a lo desconocido, a lo escondido; disuelve el nombre en el misterio, de modo que el ser conocido y el no ser conocido de Dios, su ocultamiento y su manifestación, son simultáneos. El nombre, símbolo del ser conocido, se convierte en clave para lo que permanece desconocido e innominado de Dios. En contra de los que creen que pueden compender a Dios, se afirma aquí claramente la infinita distancia que lo separa de los hombres.

Según eso era legítima la evolución en virtud de la cual Israel no se atrevió a pronunciar más el nombre de Dios, daba en su lugar un rodeo, de tal forma que en la Biblia griega ya no aparece, sino que se le sustituye con la palabra *Señor*. En este hecho se ha captado con profunda intuición el misterio de la escena de la zarza ardiente con una intuición mucho más profunda que en la más científica explicación filológica.

Con esto hemos visto solamente la mitad del contenido, ya que Moisés debe decir a los que le interrogaban que .el yo-soy me envía a vosotros. (Ex 3,14). Posee una respuesta, aun cuando sigue siendo un enigma. ¿No podemos, más aún, no debemos descifrar positivamente la palabra? La exégesis moderna ve en la palabra la expresión de una cercanía poderosa y auxiliante. Dios no revela ahí *como quiere el pensamiento filosófico* su esencia, su ser, sino que se manifiesta como un Dios para Israel, como un Dios para los hombres. El .yo-soy.significa algo así como *yo estoy ahí*, *yo estoy ahí para vosotros*. Se afirma claramente la presencia de Dios; su ser se explica no como un ser en sí, sino como un ser par-para[40]. Eissfeld cree posible no sólo la traducción *él ayuda*, sino también estas otras: .llama a la existencia, es creador., *él es* y también *el ser*. El exegeta francés Edmund Jacob dice que el nombre El expresa la

vida como poder, mientras que el nombre Yavé expresa duración y actualidad. Dios se llama aquí *yo soy*, es decir aquel que *es*, el ser en contraposición al hacerse, aquel que permanece en el cambio.

Toda carne es como hierba y toda su gloria como flor del campo. Sécase la hierba, marchítase la flor, cuando sobre ellas pasa el soplo de Yavé. Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de Dios permanece para siempre (Is 40,6-8).

La referencia a este texto pone de manifiesto un contexto en el que se ha reparado poco. La idea fundamental de la predicación del Deutero-Isaías es ésta: las cosas de este mundo pasan; los hombres, por poderosos que sean, son como las flores del campo que florecen un día para palidecer y morir al día siguiente; en medio de este drama gigantesco de transitoriedad, el Dios de Israel *es*, no *cambia*. *Es* en todo cambio y mutación. En realidad este *es* de Dios permanece inmutable por encima de la mutabilidad del hacerse; dice relación de algo, es el garante; ahí está para nosotros, su permanencia nos da apoyo en nuestra mutabilidad. El Dios que *es*, es también el que está con *nosotros;* no es sólo Dios en sí, sino nuestro Dios, el Dios de los Padres.

Con esto volvemos al problema que nos planteó la historia de la zarza ardiente al principio de nuestras reflexiones: ¿que relación media entre el Dios de la fe bíblica y la idea platónica de Dios? ¿Es el Dios que se nombra y que tiene un nombre, el Dios que se está ahí y ayuda, totalmente contrario al *esse subsistens*, al ser por antonomasia encontrado en la silenciosa soledad del pensamiento filosófico? ¿Qué relación existe entre ellos? A mi entender, para llegar al núcleo de la cuestión y para comprender el sentido del discurso cristiano sobre Dios, hay que acercarse más tanto a la idea bíblica de Dios como a las afirmaciones del pensamiento filosófico. En lo que se refiere a la Biblia, es importante no aislar la historia de la zarza ardiente. Ya hemos visto cómo hay que comprenderla a la luz del subsuelo de un mundo impregnado de dioses con el que se une y a la vez del que se desvincula la fe de Israel. La evolución sigue adelante y asume la idea de pensar; el acontecimiento de la

explicación dada en la narración no llega a su término; se continúa y comprende de nuevo a lo largo de la historia de la preocupación bíblica por Dios.

Ezequiel, y sobre todo el Deutero-Isaías, debieran calificarse de teólogos del nombre de Yavé; éste es uno de los elementos más importantes de la predicación profética. Como se sabe, el Deutero-Isaías habla al final del destierro babilónico, en una época en que Israel puede mirar el futuro con nueva esperanza. El imperio babilónico, que parecía invencible y que subyugó a Israel, ha quedado destruido. A Israel se le creía muerto para siempre, ahora renace de sus ruinas. Por eso el pensamiento central del profeta es este: Los dioses pasan, Dios en cambio *es*; *Yo Yavé* que era al principio y soy el mismo de siempre, y seré en los últimos tiempos. (Is 41,4).

El último libro del Nuevo Testamento, la misteriosa revelación, repite en una situación apurada esta frase: El existe antes de todos los poderes y existirá por siempre (Ap 1,4; 1,17; 2,8; 22,13); pero escuchemos de nuevo al Deutero-Isaías: .Yo soy el primero y el último y no hay otro Dios fuera de mí. (44,6). .Yo soy, yo, el primero, el también postrero. (48,12). En este contexto el profeta acuña una fórmula nueva en la que reaparecen los colores significativos de la historia de la zarza ardiente comprendida bajo nueva luz. La fórmula .yo-él., que en hebreo parece ser completa y sencillamente misteriosa, se ha traducido al griego, en buena versión en cuanto al contenido, con esta otra: *Yo soy* ( )□□[41]. En este sencillo *yo soy* el Dios de Israel se contrapone a los demás dioses y se muestra como el que *es* frente a los que cesan y pasan. La sucinta frase enigmática *yo soy*, se convierte en el eje de la predicación de los profetas en la que sale a la luz la lucha contra los demás dioses, la lucha contra la desesperación de Israel, su mensaje de esperanza y seguridad.

Frente al vano panteón babilónico, frente a los poderes caídos, se levanta el poder de Yavé en la expresión *yo soy*, que afirma su sencilla superioridad sobre todos los poderes divinos y no divinos de

este mundo. El nombre de Yavé, cuyo sentido se reactualiza aquí, da un paso adelante y se abre a la idea de lo que *es* en medio de la caducidad de lo aparente, de lo que no dura.

Sigamos adelante hasta llegar al Nuevo Testamento. El evangelio de Juan, la última reinterpretación retrospectiva de la fe en Jesús, es para nosotros, cristianos, el último paso en la autointerpretación del movimiento bíblico. Pues bien, en él encontramos la misma línea que coloca la idea de Dios bajo la luz de la idea del ser y que explica a Dios como simple *yo soy*. El evangelio de Juan está vinculado a la literatura sapiencial y al Deutero-Isaías, sin los que no puede comprenderse. Juan convierte la frase isaiana *yo soy* en la fórmula central de su fe en Dios, pero lo hace de tal forma que constituye la expresión central de su cristología. Este es un gran acontecimiento tanto para la idea de Dios como para la imagen de Cristo. La fórmula nacida en la escena de la zarza ardiente, la fórmula que al final del exilio es expresión de esperanza y seguridad en contra de todos los dioses derrumbados, la fórmula que expresa la permanencia de Yavé sobre todos los poderes, se encuentra en el centro de la fe en Dios, pero de tal forma que se convierte en testimonio dado a Jesús de Nazaret.

La importancia de este acontecimiento se ve bien clara a pesar de que Juan reasume el núcleo de la historia de la zarza ardiente de manera mucho más sugestiva que cualquier otro autor neotestamentario anterior a él. El núcleo es la idea del nombre de Dios. La idea de que Dios se nombra a sí mismo, de que el hombre puede llamar a Dios usando su nombre, constituye, juntamente con el *yo soy*, el núcleo de su testimonio. También bajo este aspecto establece Juan un paralelismo entre Jesús y Moisés. Juan describe a Jesús como aquel en quien adquiere pleno sentido la narración de la zarza ardiente. Todo el capítulo 17 .la llamada oración sacerdotal y quizá el corazón de su evangelio. es una serie de círculos en torno a esta idea: .Jesús, revelador del nombre de Dios.; así nos presenta el paralelo neotestamentario de la narración de la zarza ardiente. En los versículos 6. 11. 12. 26 se repite, como hilo conductor, el motivo del nombre de Dios. Entresaquemos los dos versículos principales:

He manifestado tu *nombre* a los hombres que de este mundo me has dado (v. 6). Y yo les di a conocer tu *nombre*, y se los haré conocer, para que el amor con que tú me has amado está en ellos y yo en ellos (v. 26).

Cristo es la misma zarza ardiente en la que se revela a los hombres el nombre de Dios. Pero como en el pensar del cuarto evangelio Jesús une en sí mismo y se aplica el *yo soy* del Exodo y de Isaías 43, resulta claro que él mismo es el nombre de Dios, es decir, la invocación de Dios. La idea del nombre entra aquí en un nuevo estadio decisivo. El nombre no es sólo una palabra, sino una persona: Jesús. Toda la cristología, es decir, la fe en Jesús, se convierte en una explicación del nombre de Dios y de todo lo enunciado en él.

Llegamos así a un punto en el que nos acucia un problema que atañe a todo lo que hemos dicho sobre el nombre de Dios.

## *La idea del nombre*

Debemos hacernos todavía una última pregunta general: ¿Qué es propiamente el nombre? ¿Qué sentido tiene hablar del nombre de Dios? No quiero hacer un análisis exhaustivo del problema, ya que no es este el lugar, pero sí diré brevemente lo que a mí me parece esencial. Existe primeramente una gran diferencia entre la meta perseguida por el concepto y por el nombre. El concepto quiere expresar la esencia de la cosa tal y como es en sí misma. El nombre no se interesa por la esencia de las cosas; no quiere saber qué es la cosa en sí misma, sino que trata de hacer la cosa nominable, es decir, de hacerla invocable, de establecer con ella una relación. Es cierto que el nombre debe tocar la cosa misma, pero sólo con la mira de ponerla en relación conmigo y de que se me haga accesible.

Vamos a ilustrar esto con un ejemplo: Si yo se que algo cae bajo el concepto *hombre*, todavía no he establecido con él una relación. El nombre es ante todo lo que le hace nominable. Por el nombre otra persona entra en la estructura de mi co-humanidad, por el nombre

puedo llamarlo. El nombre, pues, representa y realiza una ordenación social, una inclusión en las relaciones sociales. A quien solamente se le considera como número, queda fuera de la estructura de la cohumanidad. El nombre da a un ser la capacidad de ser llamado; de esta capacidad nace la co-existencia con el nombrado.

Todo esto nos muestra qué es lo que dice la fe veterotestamentaria cuando habla del nombre de Dios. Con él se expresa algo muy distinto de lo que afirma el filósofo que busca el concepto del ser supremo. El concepto es el resultado del pensar que quiere saber en qué consiste en sí mismo ese ser supremo. Con el nombre no sucede así. Cuando Dios se nombra según la autocomprensión de la fe, no expresa su naturaleza íntima, sino que se hace nominable, se da a los hombres de tal manera que se le puede llamar. Y al obrar así, entra con ellos en la co-existencia, se hace accesible, está por ellos ahí.

Aquí radica el principio que puede ilustrar lo que quiere decir Juan cuando presenta al Señor Jesús como al verdadero y viviente nombre de Dios. En él se realiza lo que no podía realizar una simple palabra.

En él llega a término el sentido del discurso sobre el nombre de Dios, lo que éste significaba y daba a entender la idea de Dios. En él *esto es lo que quiere decir el evangelista* Dios se hace realmente invocable. Con él Dios entra para siempre en la historia de los hombres. El nombre ya no es simple palabra que aceptamos, sino carne de nuestra carne, hueso de nuestro hueso. Dios es uno de los nuestros, por eso es el verdadero invocable, el que permanece con nosotros en la co-existencia.

## *Los dos aspectos del concepto bíblico de Dios*

En visión sintética observamos que una doble componente atraviesa el concepto bíblico de Dios. Por una parte, encontramos el elemento de lo personal, de la cercanía, de la invocabilidad, que se condensa

en la manifestación del nombre; pero ya se había anunciado en la idea del .Dios de los Padres, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. y de nuevo se concentra en la idea del *Dios de nuestro Señor Jesucristo*. Se trata siempre del Dios de los hombres, del Dios que muestra su faz, del Dios personal. La elección y decisión de la fe de los Padres se vincula a él, de él nace un camino largo y preciso que nos lleva al Dios de Jesucristo.

Por otra parte, esta cercanía, esta accesibilidad es lo que nos otorga el que está por encima del espacio y del tiempo, el que no está atado a nada y el que a la vez lo une todo. El elemento característico de este Dios es el poder que supera el tiempo; se concentra en la idea del ser, en el profundo y a la vez enigmático *yo soy*. Partiendo de este elemento, intentó Israel en tiempos pasados traducir a los demás pueblos lo especial, lo característico de su fe. El *es* de Dios lo contrapuso al cambiar y pasar del mundo y de sus dioses; de los dioses de la tierra, de la fertilidad, de la nación. Al Dios del cielo que está por encima de todos, al que todo le pertenece sin que él pertenezca a nada, lo contrapuso a los dioses particulares. Afirmó con claridad que su Dios no era el Dios nacional de Israel de la misma manera que otros dioses eran dioses nacionales. Israel no pretendía tener a su Dios propio, sino al Dios de todos y de todo; estaba convencido de que solamente así veneraba al Dios verdadero.

El hombre posee solamente a Dios cuando no posee ningún dios propio, cuando se confía a aquel que es mi Dios y el de los demás, porque todos le pertenecemos.

Lo paradójico de la fe bíblica en Dios consiste en la unión y unidad de los dos elementos mencionados: en que se profesa el ser como persona y la persona como ser, lo escondido como lo totalmente cercano, lo inaccesible como lo accesible, *lo* uno como *el* uno, que es para todo y todos para él. Suspendamos aquí el análisis del concepto bíblico de Dios para meternos nuevamente, sobre una base más amplia, con el problema antes mencionado de la relación entre la fe y la filosofía, entre la fe y la razón.

# 5. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos

## *La decisión de la primitiva Iglesia en favor de la filosofía*

La elección realizada en el campo bíblico tuvo que repetirse en los albores del cristianismo y de la Iglesia. Fundamentalmente cada situación nueva nos obliga a ello; la elección es siempre tarea y don.

La predicación y fe primitiva nacieron también en un medio ambiente en el que pululaban los dioses; por eso se vio ante el mismo problema que tuvo Israel en sus orígenes, y posteriormente en el careo con las grandes potencias del período exílico y posexílico. De nuevo la fe cristiana tenía que decidirse por un Dios determinado. En su decisión podía la Iglesia primitiva acudir a la lucha precedente, especialmente a su estadio final, a la obra del Deutero-Isaías y de la literatura sapiencial, al paso que supuso la traducción del Antiguo Testamento al griego y, por fin, a los escritos del Nuevo Testamento, en concreto al evangelio de san Juan.

Continuando esta larga historia, el cristianismo primitivo llevó a cabo una elección purificadora: se decidió por el Dios de los filósofos *en contra* de los dioses de las otras religiones. El problema era este: ¿a qué Dios corresponde el Dios cristiano, a Zeus, a Hermes, a Dionisio o a algún otro? La respuesta fue esta: a ninguno de esos, a ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino a aquél a quien no dirigís vuestras oraciones, al único, a aquel del que hablaron vuestros filósofos.

La Iglesia primitiva rechazó resueltamente todo el mundo de las antiguan religiones, lo consideró como espejismo y alucinación y expresó así su fe: nosotros no veneramos a ninguno de vuestros dioses; cuando hablamos de Dios nos referimos al ser mismo, a lo que los filósofos consideran como el fundamento de todo ser, al que han ensalzado como Dios sobre todos los poderes; ése es nuestro único Dios. En este acontecimiento se realiza una elección y una decisión que no es menos significativa y decisiva para el futuro que

la elección en pro de El y Yah en contra de Moloch y Baal, o que el desarrollo de ambos hacia Elohim y Yavé, hacia la idea del ser. La elección hecha significaba una opción en favor del Logos contra cualquier clase de mito; supone también la desmitologización del mundo y de la religión.

¿Esta decisión por el Logos en contra del mito fue el justo camino a seguir? Para dar respuesta satisfactoria al problema, tenemos que repasar en nuestra mente lo que hemos afirmado sobre el desarrollo íntimo del concepto bíblico de Dios, cuyo último estadío ideológico fue la determinación del lugar de lo cristiano en el mundo helenístico. Pero observemos, por otra parte, que también el mundo antiguo, y de forma muy incisiva, conoció el dilema entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. A lo largo de la historia se fue creando una enemistad cada vez más fuerte entre los dioses míticos de las religiones y el conocimiento filosófico de Dios; tal enemistad aparece en la crítica de los mitos hecha por los filósofos desde Jenófanes hasta Platón, que quería desechar el clásico mito homérico para sustituirlo con un mito nuevo, con un mito lógico.

La investigación moderna se pone cada día más de acuerdo en que existe un paralelismo sorprendente, tanto temporal como ideológico, entre la crítica filosófica de los mitos de Grecia y la crítica profética de los dioses. Cada una de ellas parte de supuestos distintos y tiene metas también distintas; pero el movimiento del Logos en contra del mito, llevado a cabo en la explicación filosófica del espíritu griego, movimiento que conduce finalmente a la caída de los dioses. está en íntimo paralelismo con la explicación de los profetas y de la literatura sapiencial, en su desmitologización de las potencias divinas en favor del único Dios. Aun dentro de su contraposición, ambas tendencias coinciden en la búsqueda del Logos.

La explicación filosófica y su consideración *física* del ser ha desplazado las apariencias míticas, aun cuando nunca llegó a eliminar la forma religiosa de la veneración de los dioses. También la religión antigua está, pues, dividida por el abismo entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, entre la razón y la piedad. El fracaso de

la antigua religión se debió a que no fue capaz de unir las dos cosas, sino que de manera progresiva separó la razón de la piedad, el Dios de la fe del Dios de los filósofos. Lo cristiano se hubiese vuelto a lo puramente religioso, como predicó Schleiermacher y como, en cierto sentido y paradójicamente, se encuentra en el gran crítico y enemigo de Schleiermacher, Karl Barth.

El destino contrario del mito y del evangelio en el mundo antiguo, el fin del mito y el triunfo del evangelio, considerado espiritual e históricamente, hay que explicarlo esencialmente por la relación contraria que ambos veían entre la religión y la filosofía, entre la fe y la razón. Lo paradójico de la antigua filosofía estriba, desde un punto de vista histórico religioso, en que conceptualmente ha destruido el mito, pero al mismo tiempo ha querido legitimizarlo desde el punto de vista religioso. Es decir, la antigua filosofía no era religiosamente revolucionaria, sino muy evolucionista; consideraba la religión como ordenación de la vida moral, no como verdad. En la carta a los romanos (Rom 1,18-31) lo ha descrito Pablo maravillosamente en un lenguaje profético comentando un texto de la literatura sapiencial.

Ya en los capítulos 13-15 del libro de la Sabiduría se alude al destino mortal de las antiguas religiones y a la paradoja que existe en la separación de la verdad y de la piedad. Pablo resume en pocos versos lo que allí se afirma; en ellos describe la suerte de las antiguas religiones a raíz de la separación del Logos y del mito: En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto que conociendo a Dios no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios se hicieron necios, y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles (Rom 1,19-23).

La religión no iba por el camino del Logos, sino que permanecía en él como mito inoperante. Por eso su fracaso inevitable procede de la separación de la verdad que lleva a que se la considere como pura *institutio vitae,* es decir, como pura organización y forma de la configuración de la vida. Frente a esta situación Teruliano describió con palabras sencillas y majestuosas la posición cristiana cuando dijo: Cristo no se llamó a sí mismo costumbre, sino verdad[42].

A mi modo de ver, ésta es una de las grandes ideas teológicas de los Padres. Ahí se resume, en maravillosa poesía, la lucha de la primitiva Iglesia y la tarea continua que incumbe a la fe cristiana si quiere seguir siendo fiel a sí misma. La divinización del *consuetudo romana,* de la *costumbre* de la ciudad de Roma, que quiere erigir sus usos en norma autosuficiente de la actitud, contradice a la única exigencia de la verdad. Con ello el cristianismo se ha colocado decididamente del lado de la religión que se limita a ser forma ceremonial, a la que a fin de cuentas también puede encontrarse un sentido, si se la interpreta.

Una aclaración iluminará lo que hemos dicho: La antigüedad se había explicado el dilema de la religión, la separación de la verdad de lo conocido filosóficamente, con la idea de las tres teologías que existían entonces: La teología física, la política y la mítica. Ha justificado la separación del mito y del Logos con los sentimientos del pueblo y la utilidad del estado, ya que la teología mítica posibilita al mismo tiempo la teología política. Con otras palabras: había colocado la verdad en contra de la costumbre, la utilidad en contra de la verdad. Los representantes de la filosofía neoplatónica dieron un paso más adelante, ya que interpretaron el mito ontológicamente, lo explicaron como teología del símbolo e intentaban así conciliarlo con la verdad por el camino de la interpretación. Pero lo que solamente puede subsistir mediante la interpretación, en realidad ha terminado ya de existir. Con razón el espíritu humano se vuelve a la verdad misma y no a lo que, sin ser la verdad misma, puede ser indirectamente compatible con ella mediante el método de la interpretación.

Ambos hechos encierran en sí mismos algo incisivamente actual. En una situación en la que aparentemente desaparece la verdad de lo cristiano, en la lucha por ello se bosquejan los dos métodos a los que en otro tiempo el antiguo politeísmo en su lucha por la subsistencia no pudo hacer frente. Por otra parte, la verdad se retira al campo de la pura piedad, de la pura fe, de la pura revelación; una retirada que en realidad, quiérase o no, de manera intencionada o no, asemeja fatídicamente a la separación de la antigua religión del Logos, a la huida de la verdad para ir a la costumbre bonita, a la huida de la *fysis* para ir a la política. Por otra parte se da el método, que yo llamaría en pocas palabras cristianismo de la interpretación, en el que se elimina el escándalo de lo cristiano.

La opción original cristiana es completamente distinta. La fe cristiana optó, como hemos visto, por el Dios de los filósofos en contra de los dioses de las religiones, es decir por la verdad del ser mismo en contra del mito de la costumbre. En este hecho se apoya la acusación formulada en contra de la primitiva Iglesia que calificaba a sus miembros de ateístas; tal acusación nace de que la primitiva Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, de que no aceptaba nada de ella, sino que todo lo consideraba como pura costumbre vacía erguida en contra de la verdad. Para los antiguos, el Dios abandonado de los filósofos no era significativo religiosamente, sino una realidad académica, arreligiosa; dejarlo en pie, confesarlo como único y como todo, se consideraba como negación de la religión, de la *religio*, como ateísmo. En la sospecha de ateísmo con la que tuvo que enfrentarse el cristianismo primitivo se ve claramente su orientación espiritual, su opción únicamente en pro de la verdad, su opción únicamente en pro de la verdad del ser.

## *La transformación del Dios de los filósofos*

Pero no olvidemos la otra cara del hecho. La fe cristiana se decidió solamente en favor del Dios de los filósofos; en consecuencia este Dios es el Dios a quien se dirige el hombre en sus oraciones y el Dios que habla al hombre. Pero al tiempo la fe cristiana dio a este Dios una significación nueva, lo sacó del terreno de lo puramente

académico y así lo transformó profundamente. Este Dios que antes aparecería como algo neutro, como un concepto supremo y definitivo, este Dios que se concibió como puro ser o puro pensar, eternamente cerrado en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, cuya pura eternidad e inmutabilidad excluye toda relación a lo mutable y contingente, es para la fe el hombre Dios, que no sólo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino *agapé*, potencia de amor creador. En este sentido se da en la fe cristiana la misma experiencia que tuvo Pascal cuando una noche escribió en un trozo de papel que luego cosió al forro de su casaca, estas palabras: .Dios de Abraham, Isaac y Jacob., no el *Dios de los filósofos y letrados* [43].

Frente a un Dios que se inclina cada vez más a lo matemático, vivió la experiencia de la zarza ardiente y comprendió que Dios, eterna geometría del universo, sólo puede serlo porque es amor creador, porque es zarza ardiente de donde nace un hombre por el que entra en el mundo de los hombres. En este sentido es también verdad que el Dios de los filósofos es muy distinto de como ellos mismos se lo habían imaginado, aun siendo todavía lo que ellos afirmaban; es verdad que solo se le conoce cuando se comprende que él, auténtica verdad y fundamento de todo ser, es el Dios de los hombres, inseparablemente del Dios de la fe.

Para apreciar en su justa medida la transformación que experimentó el concepto filosófico de Dios mediante su equiparación al Dios de la fe, hemos de acudir a algún texto bíblico que nos hable de Dios. Al azar elegimos la parábola de la oveja y de la dracma perdidas de Lc 15,1-10. El punto de partida es el escándalo de los fariseos y letrados por el hecho de que Jesús se siente a la mesa con los pecadores. La respuesta es una alusión al hombre que tiene 100 ovejas, pierde una, va a buscarla y, por fin, la encuentra; por ella se alegra mucho más que por las 99 que no tuvo que buscar. La narración de la dracma perdida y hallada apunta en otra dirección: por haberla encontrado el ama de casa se alegra mucho más que por las que no perdió.

Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia (Lc 15,7).

En esta parábola, en la que Jesús justifica y describe su obra y misión como enviado de Dios, juntamente con la historia de Dios y el hombre aparece el problema de quién es Dios.

Si queremos deducir de este texto quién es Dios, diremos que es el Dios que nos sale al encuentro, el Dios antropomórfico y a filosófico.

Como en muchos otros textos del Antiguo Testamento, padece y se alegra con los hombres, busca, sale al encuentro. No es la geometría insensible del universo, no es justicia ni efecto alguno; tiene un corazón, está ahí como amante, con todas las extravagancias de un amante. Este texto nos muestra la transformación del pensamiento puramente filosófico, y manifiesta también que nosotros en el fondo permanecemos siempre ante esta identificación del Dios de la fe con el Dios de los filósofos; que no podemos alcanzarla y que naufragamos en ello por la imagen que tenemos de Dios y por nuestra comprensión de la realidad cristiana.

La gran mayoría de los hombres de hoy confiesa de algún modo que existe algo así como *una esencia superior*. Pero parece absurdo que esa esencia pueda ocuparse de los hombres. Nos parece *también al que intenta creer le pasa lo mismo* que esto es expresión de un ingenuo antropomorfismo, de una primitiva forma del pensar humano, comprensible para una situación en la que el hombre todavía vivía en su pequeño mundo, donde el punto central de todo era la tierra y Dios no tenía otra cosa que hacer que mirar hacia abajo. Sin embargo, en un tiempo en el que todo sucede de modo totalmente distinto, en el que la tierra carece de importancia en el gigantesco universo, en el que el hombre, pequeño grano de arena, es insignificante ante las dimensiones cósmicas, nos parece absurda la idea de que esta esencia superior se ocupe de los hombres, de su mundo pequeño y miserable, de sus preocupaciones, de sus pecados y de sus no-pecados. Creemos que de esta manera hablamos divinamente de Dios; pero en

realidad pensamos en Dios de modo pequeño y humano, como si él debiera elegir algo para no perder de vista el conjunto. Nos le representamos como una conciencia idéntica a la nuestra, con sus límites, como una conciencia que tiene que detenerse y que no puede abarcar todo.

El dicho que precede al *Hyperion* de Hölderlin nos recuerda, frente a tales nimiedades, la imagen cristiana de la verdadera grandeza de Dios: *Non coerceri maximo, contineri tamen minimo, divinum est*: es divino no estar encerrado en lo máximo y estar, sin embargo, contenido en lo mínimo. El espíritu ilimitado que lleva en sí la totalidad del ser supera lo *más grande*, porque para él es pequeño, pero llega también a lo más pequeño porque para él nada es demasiado pequeño. Esta superación de lo más grande y esta entrada en lo más pequeño constituye la verdadera esencia del espíritu absoluto. Pero al mismo tiempo aparece aquí una valoración de lo *maximum* y de lo *minimum* que es muy significativa para la comprensión cristiana de lo real. Para quien, como espíritu, lleva y transforma el universo, un espíritu, el corazón del hombre que puede amar, es mucho mayor que todas las galaxias. Las medidas cuantitativas quedan superadas; se señala aquí otra jerarquía de grandeza en la que lo pequeño pero limitado es lo verdaderamente incomprensible y grande[44].

Desenmascaremos un ulterior prejuicio. Siempre nos parece evidente que lo grande ilimitado, el espíritu absoluto, no puede ser sentimiento ni pasión, sino solamente pura matemática de todo. Sin darnos cuenta afirmamos así que el puro pensar es mayor que el amor, mientras que el mensaje del evangelio y de la imagen cristiana de Dios corrigen la filosofía y nos hacen ver que el amor es superior al puro pensar. El pensar absoluto es un amor, no una idea insensible, sino creadora, porque es amor.

Resumiendo: con la consabida vinculación al Dios de los filósofos, realizada por la fe, se llevan a cabo dos superaciones fundamentales del pensar puramente filosófico:

a) *El Dios filosófico está esencial y solamente relacionado consigo mismo.*

Es un puro pensar que se contempla a sí mismo. El Dios de la fe está, en cambio, determinado por la categoría de la relación. Es amplitud creadora que lo transforma todo. Así surge una nueva imagen del mundo y una nueva ordenación del mismo: la suprema posibilidad de ser no es la de poder vivir separado, la de necesitarse sólo a sí mismo ni la de subsistir en sí mismo. La forma suprema del ser incluye en sí misma el elemento de la relación. No es necesario insistir en la revolución que supone para la dirección de la existencia humana el hecho de que lo supremo no sea ya la autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino la relación, el poder que crea, lleva y ama todas las cosas...

b) *El Dios filosófico es puro pensar.*

El puro pensar cree que el pensar sólo es divino. El Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor. La idea de que el amor es divino domina toda su concepción. El Logos de todo el mundo, la idea original de la verdad y el amor; allí donde se realiza no hay dos realidades yuxtapuestas o contrarias, sino una, el único Absoluto. Este es el punto de partida de la confesión de fe en el Dios uno y trino, sobre el que volveremos más adelante.

## *El problema reflejado en el texto del Credo*

En el Credo apostólico, al que se limitan nuestras reflexiones, aparece la paradójica unidad del Dios de la fe con el Dios de los filósofos en la yuxtaposición de dos atributos: *Padre* y *todopoderoso* (*Señor de todo*). El segundo título . *pantokrator*, en griego. alude al .Yavé Zebaoth (Sabaoth) del Antiguo Testamento, cuyo significado no expondremos ampliamente. Traducido a la letra significa algo así como *Dios de los ejércitos*, *Dios de los poderes*; la Biblia griega lo traduce a veces por *Señor de los poderes*. A pesar de lo inseguro que es el origen de esta expresión, podemos afirmar que designa a Dios como Señor de cielo y tierra. La frase se emplea ante todo para

declararlo Señor a quien pertenecen los astros, que en su presencia no pueden subsistir como poderes divinos autónomos, en contra de lo que afirmaba la religión babilónica acerca de los astros; los astros no son dioses, sino brazos de las manos de Yavé; le obedecen como las huestes a su caudillo. La palabra *pantokrator* tiene, pues, un sentido cósmico y posteriormente adquiere un sentido político. Designa a Dios como señor de los señores. El Credo llama a Dios *Padre* y *todopoderoso*; así, a un concepto familiar une otro de poder cósmico para describir al único Dios. Pone así en claro que manifiesta la imagen de Dios: la división del poder absoluto y del amor absoluto, la lejanía absoluta y la cercanía absoluta, el ser simplemente y el inmediato acercamiento a lo más humano de los hombres, la contraposición del *maximum* y del *minimum,* de la que hablábamos antes.

La palabra Padre permanece abierta en cuanto a sus puntos de referencia y vincula el primer artículo de la fe con el segundo; alude a la cristología y refuerza así la unión de las dos partes del Credo, de modo que las afirmaciones sobre Dios sólo son completamente claras cuando se mira al Hijo. Por ejemplo, lo que significa *omnipotencia* y *pleno dominio*, sólo se ve cristianamente en el pesebre y en la cruz.

Sólo aquí, donde Dios, Señor del universo, entra en el ámbito de la impotencia al entregarse a su diminutas criaturas, puede formularse en verdad el concepto cristiano de omnipotencia. Nace así un concepto nuevo del poder, del dominio y del señorío.

El poder supremo se revela en que tranquilamente puede renunciar a todo poder, en que es poderoso no sólo por la fuerza, sino sobre todo por la libertad del amor que al ser rechazado se muestra más potente que los victoriosos poderes del mundo. Aquí se realiza la corrección de medidas y de dimensiones de la que hablábamos al referirnos al *maximum* u al *minimum.*

## 6. La profesión de fe en Dios, hoy

Qué significa, pues, la frase *creo en Dios*, pronunciada por el hombre moderno cuando reza el Credo de la Iglesia? Quien así profesa su fe, realiza ante todo una decisión sobre los valores del mundo comprendido como verdad (en sentido cualitativo puede servir de decisión en pro de la verdad), pero que sólo puede alcanzarse en la decisión como decisión. También se realiza ahí una decisión en el sentido en que se separan las distintas posibilidades. Lo que hizo Israel en los albores de su historia, lo que repitió la Iglesia en los comienzos de su peregrinación, debe renovarlo cada uno de los hombres en su vida. Como en otro tiempo se decidió en contra de Moloch y Baal, en contra de la costumbre y en favor de la verdad, así la frase cristiana *creo en Dios*, es siempre un proceso de división, de aceptación, de purificación y de transformación. Sólo así pudo subsistir en tiempos pasados la profesión de fe en un Dios. ¿Qué dirección debe tomar hoy día este proceso?

## *El primado del Logos*

La fe cristiana significa ante todo una decisión en pro del primado del Logos y en contra de la pura materia. Decir *creo en Dios* es hacer una opción en pro de esta idea: el Logos, es decir, la idea, la libertad y el amor existen no solo al final, sino también al principio; él es el poder que comprende todo ser y que da origen a todo ser. Con otras palabras: la fe significa una decisión que afirma que la idea y la inteligencia no sólo son un derivado accidental del ser, sino que todo ser es producto de la idea; es más, en su estructura más íntima es idea. Según esto, la fe, en sentido específico, significa decisión por la verdad, ya que para ella el ser es verdad, comprensibilidad, inteligencia. Pero todo esto no es un producto secundario del ser que puede, sin embargo, carecer de significado decisivo y estructural para el todo de lo real.

Esta decisión en pro de la estructura conceptual del ser, nacida de la inteligencia y de la comprensión, incluye la fe en la creación. Al espíritu objetivo lo encontramos en todas las cosas, más aún, progresivamente comprendemos las cosas como espíritu objetivo; pues bien, la fe en la creación significa que estamos convencidos de

que ese espíritu objetivo es imagen y expresión del espíritu subjetivo, y de que la estructura conceptual del ser en la que nosotros pensamos después, es expresión de la idea creadora anterior por la que existen las cosas.

Con más precisión, podemos afirmar que el antiguo discurso pitagórico sobre Dios que cultiva la geometría, expresa la penetración en la estructura matemática del ser que lo condiciona como ser-pensado, como ser estructurado conceptualmente. Expresa la idea de que la materia no es simplemente un absurdo que se sustrae al entendimiento, sino que también ella lleva en sí misma verdad y comprensibilidad que hacen posible la comprensión conceptual. Tal intuición ha ganado en nuestro tiempo extraordinaria importancia merced a la investigación sobre la constitución matemática de la materia, de su matemática imaginabilidad y de su utilidad. Einstein dijo una vez que en la legitimidad de la naturaleza .

se revela una inteligencia tan superior que frente a ella la inteligencia del pensar y del suponer humanos es un reflejo completamente fútil [45]. En realidad todo nuestro pensar es pos-pensar aquello que ha sido pre-pensado. Nuestro pensar sólo puede intentar realizar pobremente el ser-pensado que son las cosas y encontrar la verdad en él.

La comprensión matemática del mundo ha hallado aquí, mediante la matemática del universo, al *Dios de los filósofos* con toda su problemática, que aparece, por ejemplo, cuando Einstein considera el concepto personal de Dios como *antropomórfico*, lo subordina a la *religión del terror* y a la religión *moral*, a las que se opone como cosa apropiada la *religiosidad cósmica*. Tal religiosidad se realiza, según él, en *el asombro extasiado de la legitimidad de la naturaleza*, en una .fe profunda en la razón de la estructura del mundo. y en el .anhelo por comprender aunque sólo sea un pequeño reflejo de la inteligencia revelada en este mundo. [46].

Nos encontramos ante el problema de la fe en Dios: Por una parte se ve la diafanidad del ser, que como ser pensado alude a un pensar; pero por la otra nos vemos en la imposibilidad de relacionar

este pensar del ser con los hombres. Un estrecho concepto de persona en el que no se ha reflexionado suficientemente nos pone una barrera que nos impide equiparar el *Dios de la fe* con el *Dios de los filósofos*.

Antes de seguir adelante, voy a citar unas palabras de un naturalista. James Jeans dijo una vez: Hemos descubierto que el universo muestra huellas de un poder que planea y controla todo. Tiene algo en común con nuestro espíritu propio e individual; lo común no estriba, según hemos visto, en el sentimiento, en la moral o en el placer estético, sino en la tendencia a pensar de una manera que, a falta de otra palabra, llamamos geometría[47].

De nuevo aparece la misma idea: el matemático descubre la matemática del cosmos, el ser-pensado de las cosas. Descubre solamente el Dios de los filósofos. ¿Ha de extrañarnos esto? El matemático considera el mundo matemáticamente; ¿puede encontrar en él algo que no sea matemática? ¿No tendríamos que preguntarle antes si ha considerado el mundo de otro modo, de modo no matemático? ¿No tendríamos que preguntarle, por ejemplo, si al ver un almendro en flor no se ha extrañado de que la fructificación, gracias a las abejas y al árbol, pase por un período de floración y de que así incluya el superfluo milagro de lo bello que sólo puede ser comprendido en relación con lo bello, aun prescindiendo de nosotros?

Jean dice que hasta ahora no ha descubierto ese espíritu, pero podríamos responderle confiados: el físico no lo ha descubierto ni nunca lo descubrirá, porque en su estudio prescinde esencialmente del sentimiento y de la actitud moral, porque estudia la naturaleza desde un ángulo puramente matemático, y consiguientemente sólo puede ver el lado matemático de la naturaleza. La respuesta depende del problema; quien busque una visión del todo afirmará convencido la matemática objetivada, pero encontrará también el inaudito e inexplicable milagro de lo bello. Mejor dicho: en el mundo existen hechos que se presentan al espíritu atento del hombre como bellos, de tal forma que puede afirmar que el matemático que los ha

llevado a cabo ha desarrollado de manera inaudita su fantasía creadora.

Resumamos las observaciones fragmentarias que hemos esbozado hasta ahora: el mundo es el espíritu objetivo; se nos presenta en su estructura espiritual, es decir, se ofrece a nuestro espíritu como algo que puede considerarse y comprenderse. Ahora podemos dar ya un paso adelante; quien dice *credo in Deum creo en Dios* expresa la convicción de que el espíritu objetivo es el resultado del espíritu subjetivo, de que es una forma de declinación de éste, de que *con otros términos* el ser-pensado, como lo encontramos en la estructura del mundo, no es posible sin un pensar.

Me parece conveniente explicar un poco más estas expresiones y asegurar que las sometemos a grandes rasgos a una especia de autocrítica de la razón histórica. Después de 2,500 años de pensamiento filosófico no nos es ya posible hablar simplemente como si muchos otros antes que nosotros no hubiesen intentado hacerlo, y como si no hubiesen fracasado. Si además miramos a las ruinas que quedan de las hipótesis, a la sagacidad inútilmente empleada y a la lógica vana tal como nos la presenta la historia, quizá nos falte la valentía de encontrar la verdad propia y escondida, la verdad que supera lo que está al alcance de la mano. Sin embargo, la imposibilidad de encontrar una salida no es tan fatal como parece a primera vista, ya que a pesar de los innumerables y contrarios caminos filosóficos por los que el hombre ha querido reflexionar sobre el ser, sólo existen en último término dos posibilidades fundamentales de iluminar el misterio del ser.

El problema, en síntesis, es éste: ¿Cuál es, de la multiplicidad de las cosas, la materia común, por así decirlo, del ser? ¿qué es el ser único que subyace detrás de las simples cosas que, sin embargo, *son*? Las respuestas que la historia ha dado a este problema pueden reducirse a dos; la primera está más cerca de nosotros, es la solución materialista que reza así: todo lo que encontramos es, en último término, materia; la materia es lo único que siempre permanece como realidad comprobable; presenta, por tanto, el

auténtico ser del ser. La segunda posibilidad sigue un camino contrario: quien considera la materia, dice, descubrirá que es ser-pensado, idea objetivada. No puede, por tanto, ser lo último, antes de ella está el pensar; la idea: todo ser es, a la postre, ser pensado y hay que referirlo al espíritu como a realidad original. Estamos ante la solución *idealista*.

Antes de dar un juicio, nos preguntamos: ¿qué es propiamente la materia? ¿qué es el espíritu? Brevemente podemos afirmar que materia es un ser-que-no-se-comprende, que *es*, pero que no se comprende a sí mismo. La reducción de todo ser a la materia como a forma primaria de realidad significa, en consecuencia, que el principio y fundamento de todo ser presenta esta forma de ser que no se comprende a sí misma; esto quiere decir que la comprensión del ser es sólo un fenómeno secundario y casual en el transcurso de la evolución. Con ello hemos dado también la definición de *espíritu*: es el ser que se comprende a sí mismo, es el ser que es en sí mismo.

La solución idealista del problema del ser afirma que todo ser es serpensado por una conciencia única; la unidad del ser consiste en la identidad de una conciencia, cuyos momentos son los seres.

La fe cristiana en Dios no coincide ni con una ni con otra solución.

También ella afirma que el ser es serpensado. La misma materia apunta al ser que está por encima de ella como a lo precedente y más original. Pero la fe cristiana en Dios se levanta también en contra de una conciencia que todo lo abarca. El ser es ser-pensado, dice la fe, pero no de modo que la idea permanezca sólo idea, que la apariencia de autonomía se muestre al atento observador como pura apariencia. La fe cristiana afirma que las cosas son seres-pensados por una conciencia creadora, por una libertad creadora, y que esa conciencia creadora que lleva todas las cosas libera lo pensado en la libertad de su propio y autónomo ser. Por eso supera todo idealismo puro. Mientras que éste, como hemos visto, considera lo real como contenido de una única conciencia, para la fe cristiana lo que lleva a todas las cosas es una libertad creadora que

coloca lo pensado en la libertad de su propio ser, de modo que éste es, por una parte, ser pensado y por la otra verdadero ser.

Con esto queda también explicada la verdadera esencia del concepto de creación. El ejemplar de la creación no es el artífice, sino el espíritu creador, el pensar creador. Es, pues, claro que la idea de libertad es un rasgo característico de la fe en Dios que la distingue de cualquier monismo. En el principio de todas las cosas existe una conciencia, pero no una conciencia cualquiera, sino la libertad que a su vez crea libertades; según esto, la fe cristiana se podría definir con bastante acierto como filosofía de la libertad. Ni la conciencia comprensiva ni la única materialidad constituyen para la fe cristiana la explicación de lo real; en la cima de todo hay una libertad que piensa y crea libertades, pensando; una libertad que convierte a la libertad en la forma estructural de todo ser.

## *El Dios personal*

Si la fe cristiana en Dios es primeramente una opción en favor del Logos, fe en la realidad de la inteligencia creadora que lleva al mundo y lo precede, en cuanto afirma la personalidad de esa inteligencia profesa que la idea original cuyo ser-pensado es el mundo, no es una conciencia anónima, neutral, sino libertad, amor creador, persona. Si, por tanto, la opción cristiana en favor del Logos es una opción en pro de una inteligencia personal y creadora, es también opción en favor del primado de lo particular sobre lo general. Lo supremo no es lo más general, sino lo particular; por eso la fe cristiana es ante todo opción por el hombre como esencia irreductible, relacionada con la infinitud; por eso es también opción del primado de la libertad en contra del primado de la necesidad cósmico-natural. En toda su agudeza sale aquí a la luz lo específico de la fe cristiana frente a otras formas de decisión del espíritu humano. El punto que relaciona al hombre con el credo cristiano es inequívocamente claro.

Esto indica que la primera opción .la opción en favor del Logos y en contra de la materia. no es posible sin la segunda y sin la tercera.

Mejor dicho, la primera, tomada en sí misma, es puro idealismo. Sólo la segunda y tercera opción .primado de lo particular, primado de la libertad. forman la línea divisoria entre el idealismo y la fe cristiana que se convierte así, de una vez, en algo distinto del puro idealismo.

Sobre esto habría mucho que hablar, pero nos contentaremos con unas explicaciones indispensables. Nos preguntamos: ¿qué significa propiamente que el Logos, cuyo pensamiento es el mundo, sea persona y que la fe sea consiguientemente una opción en favor de lo particular y no de lo general? A esto puede darse una respuesta sencilla, ya que en último término no significa sino que ese pensar creador que para nosotros es supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad consciente pensar de sí mismo, y que no sólo se conoce a sí mismo, sino a todo su pensamiento. Además este pensar no solo conoce, sino que ama; es creador porque es amor, y porque no sólo piensa, sino que ama, coloca su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiviza, lo hace ser. Todo esto significa que ese pensar sabe su pensamiento en su ser mismo, que ama y que amablemente lo lleva. De nuevo llegamos a la frase antes citada: es divino lo que no queda aprisionado en lo máximo, sino que se contiene en lo mínimo.

El Logos de todo ser, el ser que todo lo lleva y lo abarca, es, pues, conciencia, libertad y amor; de ahí se colige claramente que lo supremo del mundo no es la necesidad cósmica, sino la libertad. Las consecuencias son trascendentales, ya que esto nos lleva a afirmar que la libertad es la necesaria estructura del mundo, y que esto quiere decir que el hombre puede comprender el mundo sólo como incomprensible, que el mundo sólo puede ser incomprensibilidad. Ya que, si el punto supremo del mundo es una libertad que en cuanto tal lo lleva, lo quiere, lo conoce y lo ama, la libertad y la imposibilidad de calcular son características del mundo. La libertad implica imposibilidad de cálculo; si esto es así, el mundo no puede reducirse completamente a la lógica matemática. Con lo audaz y grande de un mundo que estructuralmente es libertad, se nos ofrece también el oscuro misterio de lo demoníaco que nos sale

al paso. Un mundo que ha sido y creado y querido bajo el riesgo de la libertad y del amor, no es pura matemática; es el espacio del amor y, por tanto, se aventura en el misterio de la oscuridad por una luz mayor, por la libertad y el amor.

En tal óptica se ve el cambio que sufren las categorías del *maximum* y del *minimum*, de lo supremo y de lo mínimo. En un mundo que en el último término no es matemática, sino amor, lo *minimum* es *maximum*; lo más pequeño que pueda amar es lo más grande; lo particular es más que lo general; la persona, lo individual, lo irrepetible, es también lo definitivo y lo supremo. En tal visión del mundo, la persona no es puro individuo, un ejemplar de la multiplicidad nacido en la materia mediante la dispersión de la idea, sino incluso *persona*. El pensamiento griego siempre ha visto en las esencias individuales sólo individuos. Nacen a raíz de la ruptura de la idea a través de la materia. Lo múltiple es siempre lo secundario. Lo uno y lo general sería lo auténtico. El cristianismo ve en el hombre una persona, no un individuo. A mí me parece que en este paso del individuo a la persona radica la gran división entre la antigüedad y el cristianismo, entre el platonismo y la fe. Esta esencia determinada no es algo secundario que solo fragmentariamente nos deja entrever lo general, lo auténtico. En cuanto *minimum* es *maximum*; en cuanto singular e irrepetible es lo supremo y lo propio.

Damos así un último paso. Si la persona es algo más que el individuo, si lo múltiple es también lo propio y no lo secundario, si existe un primado de lo particular sobre lo general, la unicidad es lo único y lo último. También la multiplicidad tiene su derecho propio y definitivo.

Esta expresión, deducida con necesidad interna de la opción cristiana nos lleva como de la mano a la superación de la concepción de un Dios que es pura unidad. La lógica interna de la fe cristiana en Dios supera el puro monoteísmo y nos lleva a la fe en el Dios trino, del que vamos a hablar ahora.

# 7. Fe en el Dios uno y trino

Lo que hasta ahora hemos afirmado nos lleva a un punto en el que la profesión de fe en Dios uno pasa, como por necesidad interna, a la profesión en el Dios uno y trino. Pero no olvidemos, por otra parte, que entramos así en un campo en el que la teología cristiana conoce sus propios límites mucho más que en tiempos pasados. Aquí el deseo de conocerlo todo inmediatamente y a la perfección puede convertirse en funesta necedad; aquí solo el humilde reconocimiento de que no se sabe es el único saber verdadero; la contemplación atónita del misterio incomprensible es la auténtica profesión de fe en Dios. El amor es siempre *mysterium*. El amor mismo *el Dios increado y eterno* tiene que serlo en sumo grado: el misterio mismo.

Sin embargo, a pesar de la resignación de la razón, que es la única forma de que el pensar permanezca fiel a sí mismo y a su misión, hemos de hacernos esta pregunta: ¿Qué es propiamente la confesión de fe en el Dios uno y trino? No vamos a recorrer paso a paso su desarrollo, como pediría una respuesta exhaustiva, ni tampoco vamos a explicar una por una las fórmulas con las que la fe ha querido librarse de las aberraciones. haremos solamente algunas observaciones.

## *El comienzo de la comprensión*

### a) El punto de partida de la fe en el Dios uno y trino

La doctrina trinitaria no ha nacido de una especulación sobre Dios ni de una investigación filosófica sobre el origen de todo ser; es más bien el resultado de una laboriosa elaboración de determinadas experiencias históricas.

La fe veterotestamentaria hablaba de Dios como Padre de Israel y de los pueblos, como creador y señor del mundo. El Nuevo Testamento narra un acontecimiento inaudito en el que Dios se revela en una dimensión que durante largo tiempo permaneció

oculta: en Jesucristo nos encontramos con un hombre que es y se califica de Hijo de Dios.

Encontramos a Dios en la figura de su enviado, que no es una esencia intermedia entre Dios y los hombres sino realmente Dios, y que con todo, llama a Dios como nosotros, *Padre*. He aquí una colosal paradoja: por una parte este hombre llama a Dios Padre, le tutea; si esto no es pura comedia sino verdad, como conviene a Dios, él tiene que ser distinto de el Padre al que *él y nosotros* invocamos. Por otra parte, él es el Dios cercano que se aproxima a nosotros; él es el mediador de Dios para nosotros; precisamente por ser Dios mismo como hombre, en figura y esencia de hombre, él es el Dios-con-nosotros (Emmanuel). Si fuese distinto de Dios, si fuese una esencia intermedia, desaparecería radicalmente su mediación que se convertiría en separación; entonces no nos llevaría a Dios, sino que nos alejaría de él. De aquí se colige que él es el Dios mediador mismo y el *hombre mismo*, real y totalmente.

Esto quiere decir que Dios no se acerca a nosotros como Padre, sino como Hijo y como hermano. Sin que podamos comprenderlo, pero al mismo tiempo comprensible en sumo grado, se nos manifiesta aquí la duplicidad de Dios: Dios como yo y como tú. A esta nueva experiencia de Dios sigue una tercera: la del espíritu, la de la presencia de Dios en nosotros, en nuestro ser íntimo; y también se concluye de aquí que este *espíritu* no se identifica ni con el Padre ni con el Hijo, pero tampoco es un tercero entre Dios y nosotros, sino el modo en que Dios mismo se da a nosotros, en el que Dios mismo entra en nosotros, de tal manera que está en el hombre y en su ser íntimo, pero también está infinitamente por encima de él.

En realidad, pues, la fe cristiana se ocupó del Dios trino en el curso de su desarrollo histórico. Pronto se vio obligada a reflexionar sobre como podía unir estos datos diversos. Tuvo que preguntarse cómo se referían a la auténtica realidad de Dios estas tres formas del encuentro histórico con Dios. ¿No sería esta trinidad de experiencias de Dios la máscara histórica bajo la que Dios se acerca

al hombre como uno, con papeles diferentes? ¿Nos dice algo esta trinidad sobre el hombre y sobre el modo diverso en que puede relacionarse con Dios, o nos muestra también a Dios en sí mismo? Hoy día podemos sentirnos tentados a aceptar sólo el primer miembro de la pregunta, resolviendo así todos los problemas. Pero antes de huir por ese camino hemos de percatarnos de la amplitud del problema. ¿La relación del hombre con Dios es sólo un reflejo de su propia conciencia o puede, por el contrario, salir realmente de sí mismo y entrar en contacto con Dios? Las consecuencias son en ambos casos amplísimas.

Si elegimos el primer miembro, progresivamente concluimos que la oración sería solo un asunto privado del hombre y que desaparecería la raíz tanto de la adoración como de la petición. Y entonces nos importuna la pregunta de si esto es, a fin de cuentas, expresión de la comodidad del pensamiento que avanza por el camino que ofrece menos dificultad sin entrar en muchos problemas. Pero si consideramos la otra respuesta como verdadera, entonces la adoración y la petición no sólo son posibles sino necesarias, es decir, son un postulado del hombre, ser abierto a Dios.

Quien intuya la profundidad del problema comprenderá fácilmente el ardor de la lucha librada en la primitiva Iglesia; se dará también cuenta, cosa patente incluso a los ojos de todo observador superficial, de que todo lo demás es solo elucubración y culto a la fórmula. Reconocerá que la lucha de entonces tiene que iniciarse nuevamente hoy día, que se trata de la misma lucha .la lucha del hombre por Dios y por sí mismo. y que no podemos seguir confesándonos cristianos si imaginamos que hoy puede llevarse a cabo más fácilmente que entonces. Anticipemos la respuesta en la que aparece la división entre el camino de la fe y el camino de la mera apariencia de fe: Dios es como se *manifiesta*. Dios no se manifiesta como no es. En esta expresión radica la relación cristiana con Dios; en ella está incluida la doctrina trinitaria, más aún, es esa misma doctrina.

### b) Los motivos conductores

¿Cómo se llegó a esa decisión? Fundamentalmente, por tres caminos.

Al primero lo podríamos llamar la inmediatez divina del hombre. Es decir, quien se encuentra con Cristo en la co-humanidad de Jesús, accesible a él como co-hombre, encuentra también a Dios mismo, no a una esencia bastarda que se metería de por medio. La preocupación de la Iglesia primitiva por afirmar la verdadera divinidad de Jesús, tiene la misma raíz que su preocupación por afirmar su verdadera humanidad; sólo si Jesús es realmente hombre como nosotros puede ser nuestro mediador; sólo si es realmente Dios como Dios, la mediación alcanza su término. No es difícil percatarse de que lo que aquí está en incisiva cuestión es la decisión fundamental del monoteísmo, la asimilación del Dios de la fe al Dios de los filósofos: sólo el Dios que, por un parte, es el fundamento real del mundo y que, por la otra, es total cercanía con nosotros, puede ser el término de una piedad comprometida con la verdad.

Con esto hemos llegado al segundo camino: la inamovible permanencia en la decisión fuertemente monoteísta, en la profesión de que sólo existe un Dios. En todo caso no puede llegarse, pasando por el mediador, a una multitud de dioses falsos en los que el hombre adora lo que no es Dios.

El tercer camino es la preocupación por tomar en serio la historia de Dios con el hombre. Esto quiere decir que Dios, al presentarse como Hijo que dice *tú* al Padre, no representa ante los hombres una obra de teatro ni se pone una máscara para salir al escenario de la historia humana; todo esto es, por el contrario, expresión de la realidad.

Los monarquianos de la primitiva Iglesia dieron expresión a la idea de una representación teatral por parte de Dios, donde las tres Personas serían los tres papeles en los que Dios ha aparecido en el curso de la historia. Observemos que la palabra *persona* y su

correspondiente griega *prosopon* están tomadas del lenguaje teatral; así se llamaba la máscara que se ponía el actor para encarnar su personaje. La palabra pasó pronto al lenguaje de la fe y así inició por sí misma una lucha tan dura que dio origen a la idea de persona, extraña a los antiguos.

Pero otros, los modalistas, afirmaban que las tres figuras eran *modi*, modos en los que nuestra conciencia aprehende a Dios y se explica a sí misma. Aunque esto implica que a Dios sólo le conocemos en el reflejo de nuestro propio pensar humano, la fe cristiana se afianzó más y más en la idea de que incluso en este reflejo le conocemos.

Nosotros no podemos salir de la estrechez de nuestra conciencia, pero Dios puede entrar y revelarse en ella; por eso no hay que negar que los monarquianos y modalistas dieron un impulso digno de tenerse en cuenta a la idea de Dios. La fe aceptó al fin el lenguaje y la terminología que ellos habían elaborado; su terminología sigue operante todavía hoy en la profesión de fe en las tres Personas divinas. Es cierto que la palabra *prosopon*-persona no expresa todo lo que hay que decir, pero la culpa no es suya. La ampliación de los límites del pensamiento humano no podía ser espontánea, aunque era necesaria para elaborar espiritualmente la experiencia cristiana de Dios; para ello era necesaria una lucha a la que también contribuía provechosamente el error. Se sometía así a la ley fundamental por la que el espíritu humano está condicionado en todos sus pasos.

### c) Soluciones sin salida

Toda la lucha antigua de la primitiva Iglesia nos lleva, a la luz de lo que hemos dicho, a la aporía de dos caminos que cada vez se muestran más como no-caminos: subordinacionismo y monarquianismo. Ambas soluciones *parecen* lógicas y ambas perturban el todo con sus seductoras simplificaciones. La doctrina eclesial, expresada en la fe en Dios uno y trino, significa fundamentalmente la renuncia a encontrar un camino y el estancamiento en el misterio que el hombre no puede abarcar; en realidad esta profesión es la renuncia real a la presunción del saber

limitado que, en su falsa limitación, nos seduce con sus soluciones categóricas.

El llamado subordinacionismo elimina el dilema al afirmar que Dios mismo es único. Cristo no es Dios, sino una esencia especialmente cercana a Dios; así se elimina el obstáculo, pero, como ya hemos explicado detalladamente, se llega a la conclusión de que el hombre, separado de Dios, queda encerrado en lo provisional. Dios sería un monarca constitucional y la fe nada tendría que ver con él, sino con sus ministros[48] . Quien crea realmente en el dominio de Dios, en lo *más grande* de lo más pequeño, afirmará que Dios es hombre, que su ser-Dios y su ser-hombre van unidos, y así con la fe en Cristo aceptará la doctrina trinitaria.

El monarquianismo, con sus soluciones antes mencionadas, disuelve el dilema por otro camino. También él afirma la unidad de Dios, pero dice que Dios al acercarse a nosotros cambia; se presenta primero como Creador y Padre, luego como Hijo y Redentor en Cristo y, por fin, como Espíritu; pero estas tres figuras son sólo las máscaras de Dios que nos habla sobre nosotros mismos, no sobre él.

La solución es seductora pero, al fin nos lleva a la conclusión de que el hombre gira siempre en torno a sí mismo y de que nunca penetra en lo propio de Dios. El pensar moderno, en el que de nuevo se repite el monarquianismo, nos lo confirma. Hegel y Schelling quisieron explicar el cristianismo filosóficamente, y la filosofía cristianamente.

Se unían así en este esfuerzo primitivo por construir una filosofía del cristianismo; esperaban hacer comprensible y útil la doctrina trinitaria, y convertirla dentro de su puro sentido en la clave de la comprensión del ser. No nos vamos a detener a juzgar en todos sus detalles los esfuerzos seductores de la transformación conceptual, digamos solamente que el callejón sin salida, típico del monarquianismo, se repite aquí.

El punto de partida de todo eso sigue siendo la idea de que la doctrina trinitaria es la expresión del lado histórico de Dios, es decir, del modo como Dios se revela. Hegel, y a su modo también Schelling, llevaron esta idea hasta sus últimas consecuencias y concluyeron así que el proceso de la autopresentación histórica de Dios no se diferencia del Dios que, permaneciendo en sí mismo, está detrás de la historia; el proceso de la historia hay que comprenderlo como el proceso de Dios mismo. Por lo tanto, la figura histórica de Dios es la progresiva autoformación de lo divino; la historia es el proceso del Logos como proceso real de la historia. Con otras palabras podemos afirmar que, según Hegel, el Logos *la inteligencia de todo ser* se engendra progresivamente a sí mismo en el curso de la historia. La historicización de la doctrina trinitaria, realizada en el monarquianismo, se convierte en historicización de Dios. La inteligencia ya no es, pues, quien crea la historia, sino que la historia crea la inteligencia, criatura suya. Karl Marx ha ido todavía más lejos: si la inteligencia no precede al hombre, quiere decirse que se halla en el futuro que el hombre debe crear laboriosamente.

Las consecuencias a las que nos lleva el monarquianismo, pues, eliminan, lo mismo que el subordinacionismo, el camino de la fe, ya que en tal intuición se excluye la contra-posición de libertades tan esencial en la fe; se excluye también el diálogo del amor y su imprevisibilidad, la estructura personalista de la inteligencia con su mezcla de lo mayor y de lo menor, de inteligencia que lleva al mundo y de criatura que busca la inteligencia. Todo esto .lo personal, lo dialógico, la libertad y el amor. se mezclan aquí en la necesidad del único proceso de la razón. Además, la radical penetración de la doctrina trinitaria, la radical logización que se convierte en historicización del Logos mismo y que con el concepto de Dios quiere comprender claramente también la historia de Dios y construirla en su fuerte lógica, el querer tener al alcance de la mano la lógica del logos, lleva a una mitología de la historia, al mito del Dios que históricamente se engendra a sí mismo. El intento de construir una lógica total no tiene sentido y conduce al mito que suplanta a la lógica.

La historia del monarquianismo manifiesta aun otro aspecto que vamos a describir brevemente. Tiene una nota política tanto en su forma cristiana como en su renovación mediante Hegel y Marx: es *teología política*. En la primitiva Iglesia sirvió para cimentar teológicamente la monarquía imperial; con Hegel se convirtió en apoteosis del estado prusiano; con Marx en el programa de acción que la humanidad debe realizar en el futuro. Por el contrario, en la primitiva Iglesia la lucha de la fe en la Trinidad en contra del monarquianismo significó la lucha en contra del uso político de la teología: la fe trinitaria eclesial voló el modelo útil a la política, eliminó la teología como mito político y negó que la predicación pudiese justificar una situación política[49].

### d) La doctrina sobre la Trinidad como doctrina negativa

En visión sintética podemos afirmar que la forma eclesial de la doctrina trinitaria aparece primera y principalmente como negativa, como prueba de que los demás caminos son callejones sin salida.

Quizá eso sea lo único que en este terreno podemos hacer. La doctrina trinitaria sería, pues, esencialmente negativa; habría que comprenderla como la única forma perdurable de la repulsa de todo querer comprender, como la clave de la indisolubilidad del misterio.

Se haría problemática al querer pasar a un entender positivamente.

Si la laboriosa historia de la lucha humana y cristiana por Dios prueba *algo*, es que todo intento de aprender a Dios en conceptos humanos lleva al absurdo. En rigor sólo podemos hablar de él cuando renunciamos a querer comprender y lo dejamos tranquilo como lo incomprensible. La doctrina de la Trinidad no pretende, pues, haber comprendido a Dios. Es expresión de los límites, gesto reprimido que indica algo más allá; no es una definición que lo encierra en la pantalla de nuestro saber humano; no es un concepto que lo expresaría en las intervenciones del espíritu humano.

Este carácter alusivo de la doctrina trinitaria, en el que el concepto se convierte en pura indicación y la comprensión en puro tanteo, nos

lo muestran las mismas fórmulas eclesiales y su prehistoria. Todos y cada uno de los conceptos de la doctrina trinitaria se han criticado alguna vez; son válidos por ser al mismo tiempo inútiles, pobre balbuceo, pero nada mas[50].

Ya hemos dicho que el concepto *persona* (prosopon) se ha criticado; también *homousios* (de una esencia con el Padre), palabra central, estandarte de la ortodoxia en el siglo IV, fue criticada en el siglo III; lo mismo pasa con el concepto de la procedencia, y así sucesivamente. Creo que la impugnación de las fórmulas de la fe las siguen necesariamente: sólo son útiles por su negación y por la infinita circunvolución que implican. la doctrina trinitaria sólo es posible como teología impugnada.

Voy a hacer una observación. Quien estudie en los tratados de teología la historia del dogma trinitario, verá un cementerio de tumbas de herejías en las que la teología muestra los trofeos de las victorias ganadas. Tal visión no presenta las cosas como son. ya que todos esos intentos que se han ido excluyendo a lo largo de la historia, como aporías o herejías, son simples monumentos sepulcrales de la vana búsqueda humana. No son tumbas a las que en visión retrospectiva miramos con cierta curiosidad, inútil al fin; cada herejía es más bien la clave de una verdad que permanece y que nosotros podemos ahora juntarle a otras expresiones también válidas; en cambio, si las separamos, nos formamos una idea falsa. Con otras palabras: esas expresiones no son monumentos sepulcrales, sino piedras de catedral; serán inútiles si no permanecen sueltas, si alguien las integra en el edificio; lo mismo pasa con las fórmulas positivas: sólo son válidas si son conscientes de su insuficiencia.

El jansenista Saint-Cyran pronunció una vez estas hermosas palabras: .La fe está constituida por una serie de contrarios unidos por la gracia. [51]; con ello dio expresión en el campo de la teología a la idea que hoy en la física se llama ley de la integridad del pensar científico-natural [52]. El físico moderno está convencido de que no podemos expresar las realidades dadas, por ejemplo la estructura

de la luz o de la materia, en una forma de experiencia o en una forma de expresión; cada expresión nuestra sólo revela un único aspecto entre muchos que no podemos relacionar con los demás.

Sin poder encontrar un concepto que los abarque, ambas cosas .por ejemplo, la estructura de los corpúsculos y las ondas. debemos considerarlas como anticipación del todo en su unidad, a la que no tenemos acceso dada la limitación de nuestro campo visual. Lo que sucede en el campo de la física como consecuencia de nuestra limitación vale también, y con mucha más razón, para las realidades espirituales y para Dios. También aquí podemos considerar la cosa desde un punto de vista, y comprender un aspecto determinado de la misma que parece contradecir otros, pero que, junto con otros, remite al todo que no podemos ni comprender ni expresar. Sólo mediante rodeos, viendo y expresando diversos aspectos al parecer contradictorios, podemos orientarnos hacia la verdad que nunca se nos manifiesta en toda su grandeza.

El principio conceptual de la física moderna puede presentarnos una ayuda más preciosa que la filosofía aristotélica. La física nos dice que no podemos hablar de la estructura de la materia sino cuando convergen diversos principios, y que el resultado de la investigación de la naturaleza depende del diverso lugar que ocupe el observador.

¿Qué nos impide afirmar, partiendo de este dato, que en el problema de Dios no debemos proceder aristotélicamente en busca de un último concepto que comprenda el todo, sino que debemos entenderlo mediante una multiplicidad de aspectos que dependen del lugar que ocupe el observador, y que nunca podemos considerar juntos, sino yuxtaponerlos sin pronunciar nunca la última palabra sobre ellos? Aquí radica la acción recíproca y escondida de la fe y del pensar moderno. Así piensa la física moderna superando el sistema de la lógica aristotélica; pero esta forma de pensar es también obra de la nueva dimensión que ha abierto la teología cristiana, y de la necesidad que siente de pensar en complementaridad.

Voy a referirme también, aunque brevemente, a dos ideas de la física que pueden servirnos de ayuda. E. Schrödinger ha definido la estructura de la materia como *paquetes de ondas*; así ha ideado un ser no sustancial, sino puramente actual, cuya aparente *sustancialidad* en realidad sólo resulta de los movimientos de las ondas superpuestas. En el campo de la materia esta opinión es discutible tanto física como, sobre todo, filosóficamente; pero nos ha proporcionado una interesante imagen para la *actualitas* divina, para el absoluto ser-acto de Dios. La imagen nos dice que el ser denso, Dios, consiste en una multiplicidad de relaciones que no son sustancias, sino como *ondas*, y esa multiplicidad forma toda la plenitud del ser. Más adelante volveremos sobre esta idea que ya pensó san Agustín cuando concibió la existencia como puro acto.

Una segunda alusión a las ciencias naturales puede ayudarnos a comprender. Sabemos hoy día que en el experimento el observador entra en el experimento físico y que esa es la única forma de experimentar algo físicamente. Esto quiere decir que en la física no se da la objetividad pura, que desde el punto de partida, la respuesta de la naturaleza depende del problema que se le ponga. En la respuesta hay siempre parte del problema y del que lo plantea; en ella se refleja no sólo la naturaleza en sí, en su pura objetividad, sino también parte del sujeto humano. También esto puede aplicarse al problema de Dios. No se da el puro observador. No se da la objetividad pura. Cuanto más alto humanamente está el objeto y cuanto más entra y compromete el propio observador, en menos posible la pura distancia, la pura objetividad. Si la respuesta es objetivamente imparcial, si la expresión supera finalmente los prejuicios de los inocentes y se explica como científica, el locutor se ha engañado a sí mismo. Al hombre no se le concede objetividad. No puede poner problemas ni experimentar nada. Por eso la realidad *Dios* sólo aparece a quien entra en el experimento de Dios, en la fe.

Quien entra, experimenta. Sólo quien coopera en el experimento, pregunta y quien pregunta, recibe respuesta.

Pascal expresó estas ideas en su famoso argumento de las apuestas con una claridad sorprendente y con una incisión que llega a los límites de lo insoportable. La discusión con su colega ateo llega por fin a un punto en el que éste admite que tiene que decidir. Pero quiere evitar el salto, quiere poseer una claridad obtenida mediante cálculos:

*Sí, más de uno: la sagrada Escritura y los testigos de la religión.*

*Pero mis manos están atadas, mi lengua, muda. Fui creado de tal manera que no puedo creer.* ¿Qué he de hacer?

Afirmáis que no es la razón la que le impide creer, sino la que le lleva la fe; el motivo de su negación es, pues, de otra índole. No tiene sentido acumular pruebas en favor de la existencia de Dios; tiene que vencer sus pasiones. ¿Quiere creer pero no conoce el camino? Aprenda de los que fueron atormentados por la duda antes que vos. Imite lo que ellos hicieron; haga lo que pide la fe, como si creyese; vaya a misa, tome agua bendita, etc.; eso le hará sencillo y le llevará a la fe [53].

Con razón afirma el texto citado que es imposible la curiosidad neutral del espíritu que no quiere tomar parte en el juego, bien sea respecto al hombre o respecto a Dios. El experimento de Dios no se lleva a cabo sin el hombre.

Aquí sucede lo mismo que en la física, aunque en mayor grado. Quien entra en el experimento de la fe recibe una respuesta que refleja a Dios y a los propios problemas, y que al reflejarse el yo, nos enseña algo sobre Dios. También las fórmulas dogmáticas .por ejemplo, *una essentie, tres personae.* reflejan lo humano; en nuestro caso, al hombre de la tardía edad antigua que pregunta y experimenta con las categorías de la filosofía de la antigüedad. Pero sigamos más adelante; nuestra posibilidad de preguntar y experimentar depende de que Dios quiso entrar en el experimento como hombre. Al reflejarse este hombre único podemos experimentar algo más que el simple hombre; en él, que es hombre

y Dios, se ha mostrado humanamente y ha querido que el hombre fuese el lugar donde se le vea.

## *Aspecto positivo*

La íntima limitación de la doctrina trinitaria a una teología negativa, tal como la hemos presentado hasta aquí, no significa que sus fórmulas sean formas gramaticales impenetrables y vacías. Hemos de entenderlas como expresiones llenas de sentido que aluden a lo inexpresable, pero no dicen que esto entre en nuestro mundo conceptual. Antes de poner fin a las reflexiones sobre la Trinidad, voy a explicar en tres tesis el carácter alusivo de las fórmulas de fe.

Tesis Primera: La paradoja *una essentia, tres personae*, *una esencia en tres personas*, está subordinada al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad.

Una ojeada al trasfondo del pensamiento precristiano y griego, de donde surgió la fe en el Dios uno y trino, nos explicará muy bien el sentido del enunciado. Los antiguos creían que sólo la unidad era divina; la multiplicidad, en cambio, les parecía algo secundario, el desmoronamiento de la unidad. Según ellos, la multiplicidad nace de la ruina y tiende a ella. La profesión cristiana en Dios uno y trino, en aquel que es al mismo tiempo el *monas* y el *trias*, la unidad y la multiplicidad por antonomasia, expresa la convicción de que la divinidad cae más allá de nuestras categorías de unidad y multiplicidad. Para nosotros, para lo no-divino, la divinidad en tanto es una y única, lo divino contrapuesto a lo no-divino, en cuanto que es en sí misma verdadera plenitud y multiplicidad, de tal manera que la unidad y la multiplicidad de las criaturas es imagen de lo divino y participación en ello. No sólo la unidad es divina; también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento íntimo.

La multiplicidad no es puro desmoronamiento; también ella cae dentro de lo divino; no nace por el puro entrometerse del *dyas*, de la disgregación. No es el resultado del dualismo de los poderes contrarios, sino que responde a la plenitud creadora de Dios que

supera y comprende la unidad y la multiplicidad [54]. La fe trinitaria, que admite el plural en la unidad de Dios, es fundamentalmente la definitiva exclusión del dualismo como principio de explicación de la multiplicidad junto a la unidad. Por la fe trinitaria se consolida definitivamente la positiva valoración de lo múltiple. Dios supera el singular y el plural.

Esto tiene una consecuencia importante. Para quien cree en el Dios uno y trino la suprema unidad no es la unidad de la vidriosa monotonía. El modelo de la unidad, al que hemos de aspirar, no es, en consecuencia, la indivisibilidad del átomo que ya no puede dividirse en una unidad más pequeña; la forma suprema y normativa de la unidad es la unidad que suscita el amor. La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical y verdadera que la del *átomo*.

Tesis Segunda: La paradoja *una essentia, tres personae*, está en función del concepto de persona, y ha de comprenderse como íntima implicación del mismo.

La fe cristiana profesa que Dios, la inteligencia creadora, es persona, conocimiento, palabra y amor. Con todo, la profesión de fe en Dios como persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad, lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa . *respecto*.; la partícula *pros* significa *a*, *hacia*, e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina *persona*: *resonar a través de*, donde la partícula *per* (= *a*, *hacia*) indica relación, pero esta vez como comunicabilidad.

En otros términos: si lo absoluto es persona, no es lo singular absoluto. Por tanto, el concepto de persona supera necesariamente lo singular. Afirmar que Dios es persona a modo de triple personalidad destruye el concepto simplista y antropomórfico de persona. Implícitamente nos dice que la personalidad de Dios

supera infinitamente el ser-persona del hombre; por eso el concepto de persona ilumina, pero al mismo tiempo encubre como parábola insuficiente la personalidad de Dios.

Tesis Tercera: La paradoja *una essentia, tres personae* está subordinada al problema de lo absoluto y de lo relativo, y manifiesta lo absoluto de lo relativo.

### a) El dogma como regulación terminológica

Las reflexiones siguientes intentan un acercamiento a lo que hemos indicado. Cuando a partir del siglo IV la fe expresó la unidad trina de Dios con la fórmula *una essentia, tres personae*, tuvo lugar una división de conceptos que se convirtió en adelante en *regulación terminológica* [55]. Tenía que salir a la luz el elemento de la unidad, el de la trinidad y la simultaneidad de ambos en el incomprensible predominio de aquella. Como dijimos antes, es en cierto sentido accidental el hecho de que esto se dividiese en los conceptos de sustancia y persona; en último término ambos elementos son claros, ninguno queda abandonado a la arbitrariedad del individuo que podría volatilizar o destruir la cosa misma con las palabras propias de su tiempo. Teniendo en cuenta esta observación, podemos concluir que la idea sólo podía expresarse conceptualmente así; con esto reconocemos el carácter negativo del lenguaje de la doctrina de Dios, los balbuceos de la locución.

### b) El concepto de persona

Por otra parte, esta regulación terminológica significa mucho más que un detenerse en la letra. En el lenguaje, por muy inadecuado que sea, se toca la realidad misma; por eso el interés por el lenguaje de la profesión de fe muestra la preocupación por la cosa misma. La historia del espíritu nos dice que aquí, por vez primera, se comprendió plenamente la realidad de *persona*. El concepto y la idea de *persona* surgieron en el espíritu humano cuando buscó la imagen cristiana de Dios y explicó la figura de Jesús de Nazaret.

Habida cuenta de estas reservas, vamos a explicar nuestras fórmulas en su justa medida, pero antes se nos imponen dos observaciones: Dios, considerado como absoluto, es uno; no se da la multiplicidad de principios divinos. Una vez afirmado esto, es también claro que la unidad cae en el plano de la sustancia; en consecuencia la Trinidad, de la que también hay que hablar, no hemos de buscarla aquí; tiene que estar en otro plano, en el de la relación, en el de lo *relativo*.

A la misma conclusión nos lleva una lectura de la Biblia: Dios parece dialogar consigo mismo; en Dios hay un nosotros, los Padres lo encontraron en la frase *hagamos al hombre* (Gen 1,26); en él hay también un yo y un tú, los Padres lo vieron en el verso 1 del salmo 110: *Dijo el Señor a mi Señor*, y en el diálogo de Jesús con el Padre.

El hallazgo de un diálogo en el ser íntimo de Dios nos lleva a admitir en Dios un yo y un tú, un elemento de relación, de diferencia y de afinidad. Por su forma, el concepto *persona* parece apto para expresar tal elemento; con esto el concepto, superando su significado teatral y literario, profundizó más en la realidad sin perder lo fluctuante que lo adaptaba a tal uso [56] .

Al observar que Dios considerado absolutamente es uno, y que sin embargo en él se da también en fenómeno de lo dialógico, de la distinción y de la relación del diálogo, la categoría de la relación adquiere en el pensamiento cristiano un significado completamente nuevo; Aristóteles la coloca entre los *accidentes*, entre los efectos accidentales del ser, separables de la sustancia; forma de lo real que soporta todo. Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que Dios no sólo es Logos, sino *diálogo*, no sólo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla, queda superada la antigua división de la realidad en sustancia *lo auténtico*, y accidentes *lo puramente casual*. Es pues claro, que junto con la sustancia están el diálogo y la relación como forma igualmente original del ser.

Ahí estaba contenida ya fundamentalmente la terminología del dogma. Sale a la luz la idea de que Dios es simplemente uno como sustancia, como *esencia*; pero al querer hablar de Dios en la

categoría de trinidad lo que hacemos no es multiplicar la sustancia, sino afirmar que en Dios uno e indivisible se da el fenómeno del diálogo, de la unión de la palabra y el amor. Esto significa que las tres Personas. que hay en Dios son la realidad de la palabra y el amor en su más íntima dirección a los demás. No son sustancias o personalidades en el moderno sentido de la palabra, sino relación cuya actualidad pura (*paquetes de ondas*) no elimina la unidad de la esencia superior, sino que la constituye.

Agustín expresó así esta idea: *Porque no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios* [57].

He aquí lo decisivo: *Padre* es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más; la relación no es algo que se añade a la persona, como entre los hombres, sino que la persona consiste en la referibilidad.

Con palabras de la tradición cristiana podemos afirmar que la primera persona no engendra al Hijo en el sentido de que la persona ya constituida se añadiese el acto de engendrar, sino que la persona es el acto de engendrar, del entregarse y del emitir. La persona se identifica con el acto del don; es persona en cuanto es ese acto. No es, pues, el que da, sino el acto de dar, es *ondas*, no *corpúsculos*.

El pensar cristiano, independientemente de la idea de sustancia y de *accidente*, ha encontrado la médula del concepto de *persona,* que es algo muy distinto e infinitamente mayor que la idea del *individuo* en la idea de la referibilidad de la palabra y del amor.

Oigamos de nuevo a Agustín: .en Dios no hay accidentes, sino sólo sustancia y relación. [58].

En esas palabras se oculta la imagen revolucionaria del mundo: el omnímodo dominio del pensar sustancial queda destruido; la relación se concibe como una forma primigenia de lo real, del mismo rango que la sustancia; con esto se nos revela un nuevo plano del ser.

Probablemente pueda afirmarse que el cometido del pensar filosófico originado por estas observaciones no se ha realizado todavía lo suficiente; el pensar moderno depende en gran parte de las posibilidades aquí mencionadas, sin ellas no podría siquiera concebirse.

### c) La relación retrospectiva con lo bíblico y el problema de la existencia cristiana

Volvamos a nuestro problema. Las ideas que ahora hemos enunciado pueden dar la impresión de que hemos llegado a una teología especulativa, que en la elaboración de la Escritura se aparta muchísimo de ella hasta caer en lo puramente filosófico. Pero, por muy sorprendente que parezca, una consideración más atenta nos lleva inmediatamente de retorno a lo bíblico. Todo lo que hemos afirmado se encuentra ya en san Juan, aunque con otros conceptos y con otras aspiraciones; vamos a intentar explicarlo brevemente. En el evangelio de san Juan, Cristo dice de sí mismo: *El Hijo no puede hacer nada por sí mismo* (Jn 5,19.30). Esto parece ser la mayor debilitación del Hijo; él no tiene nada propio, sino que por ser Hijo puede *obrar* en dependencia de quien *procede*. Esto nos dice, en primer lugar, que el concepto *Hijo* es un concepto relativo, de relación. Juan llama a Cristo *Hijo*, pero lo hace de una manera que alude a algo distinto y superior; emplea así una expresión que indica esencialmente referibilidad. Por eso toda su cristología está saturada de la idea de relación; lo muestran así fórmulas como la citada, que expresan también lo que incluye la palabra Hijo, es decir el ser relativo. Aparentemente esto contradice lo que el mismo Cristo afirma en otros lugares del evangelio de San Juan: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30). Considerando el problema más de cerca nos percatamos de que una expresión se opone a la otra y la exige. La total referencia de Cristo al Padre se deduce de que Jesús se llama Hijo y de que se hace a sí mismo *relativo* al Padre, de que la cristología es una expresión de la relación y de que él no está *en sí mismo,* sino *en él,* es uno con él.

Cuando San Juan aplica estas ideas a los cristianos, retoños de Cristo, explica el sentido y trascendencia que la cristología tiene para ellos.

Mediante la cristología explica lo que atañe a los cristianos; encontramos así el mismo juego de expresiones que antes.

Paralelamente a la fórmula *el Hijo no puede hacer nada por sí mismo*, que explica la cristología como doctrina de la relación del concepto de Hijo, dice así de los que pertenecen a Cristo, de los discípulos: *Sin mí no podéis hacer nada* (Jn 15, 5). La existencia cristiana cae, pues, bajo la categoría de relación, y a la frase de Cristo *yo y el Padre somos una misma cosa* corresponde la oración *para que todos sean uno, como nosotros somos uno* (Jn 17.11.12).

Respecto a la cristología hay una diferencia digna de notarse: de la unidad de los cristianos no se habla en indicativo, sino en forma de petición.

Veamos ahora el significado de todo esto. El Hijo, como Hijo y por ser Hijo, no es de sí mismo, por eso es uno con el Padre; es completamente igual al Padre porque él no es nada junto a él, porque no se atribuye nada propio, porque nada le pertenece en contraposición al Padre, porque no existe espacio alguno en el que actúe lo propio. La lógia es contundente: como no es nada de lo que le haría ser él, como no es un *privatim* delimitado, coincide totalmente con el Padre, es *uno* con él. La palabra *Hijo* expresa la totalidad de esta unión; para Juan *Hijo* significa ser-de-otro, con esa palabra define el ser de ese hombre como un ser de otro y para otros, como un ser que está abierto por ambos lados a los demás, como un ser que no conoce el espacio en el que actúa el puro yo. Es pues, claro, que el ser de Jesús como Cristo es un ser completamente abierto, es un ser *de* y *para* que no se queda en sí mismo y que no consiste en sí mismo; en consecuencia, es también claro que este ser es pura relación (no sustancialidad) y, como pura relación, es pura unidad.

Todo lo que hemos dicho de Cristo puede aplicarse a los cristianos.

Ser cristiano significa para San Juan ser como el Hijo, ser hijo, no quedarse por tanto en sí mismo ni consistir en sí mismo, sino vivir abierto totalmente al *de* y al *para*. Porque el cristiano es *Cristo*, vale eso también para él, y en tales expresiones verá qué poco cristiano es.

A mi modo de ver, todo esto ilumina inesperadamente el carácter ecuménico del texto. Todos saben que la *oración sacerdotal* de Jesús (Jn 17), de la que estamos hablando, es el documento primordial del compromiso por la unidad de la Iglesia. ¿Pero no nos quedamos un poco en la superficie? Nuestras reflexiones han puesto en evidencia que la existencia cristiana es ante todo la unidad con Cristo; tal unidad será posible cuando desaparezca el interés por lo propio y cuando entre sin reservas el puro ser *de* y *para*. De esta unidad con Cristo, que se da en quienes no consideran nada como propio (véase Flp. 2,6 s.), se sigue la más plena unidad *para que todos sean uno como nosotros somos uno*. Todo no ser-uno, todo estar-divididos, se apoya en una oculta falta de ser cristiano realmente; es un agarrarse a lo propio con lo que se elimina la síntesis de la unidad.

Son significativas, a mi entender, las afirmaciones existenciales de la doctrina trinitaria; según ésta, la relación, que es pura unidad, se trasluce también en nosotros. La esencia de la personalidad trinitaria consiste en ser pura relación y absoluta unidad, y es claro que esto no supone contradicción alguna. Ahora podremos comprender mejor que antes que el *átomo*, el cuerpo más pequeño e indivisible [59], no es el que tiene mayor unidad; la unidad pura se realiza en el espíritu e incluye la referibilidad del amor.

La profesión de fe en la unicidad de Dios no es menos radical en el cristianismo que en otras religiones monoteístas; es más, en él adquiere su plena grandeza. La esencia de la verdad cristiana consiste en eso, en recibir y vivir la existencia como referibilidad y entrar en la unidad que es el fundamento motor de lo real. la doctrina trinitaria, pues, comprendida rectamente, puede convertirse

en el eje de la teología y del pensar cristiano, del que procederán las demás líneas.

Volvamos al evangelio de San Juan que nos presta una ayuda decisiva.

La línea mencionada presenta las características dominantes de la teología; pero ésta aparece también, junto con la idea del Hijo, en otros dos conceptos cristológicos a los que vamos a aludir brevemente: la *misión* y la designación de Jesús como *palabra* (Logos) de Dios. También aquí la teología de la misión es teología del ser como relación, y de la relación como modo de unidad. Según un adagio conocido del judaísmo tardío *el enviado es como el que envía* [60]. Para San Juan, Jesús es el enviado del Padre en quien se realiza todo lo que los demás enviados anunciaron antes: El, Jesús, consiste en eso, en ser enviado del Padre; él es el enviado que representa al Padre sin meter de por medio nada propio, y por eso, como verdadero enviado, es uno con el que lo envía. El concepto de misión explica el ser como ser *de* y *para*; de nuevo el ser se concibe como apertura sin reservas; Juan aplica esto también a la existencia cristiana cuando dice: .Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros. (13,20; 17,18; 20,21), y al colocar esta existencia bajo la categoría de misión, de nuevo se explica el ser *de* y *para* como referibilidad, y por tanto como unidad.

Hagamos una observación final sobre el concepto de Logos. Al caracterizar al Señor como logos, introduce y acepta Juan una palabra muy extendida tanto en el mundo griego como en el judío; acepta también la serie de concepciones implicadas en la palabra que después aplica a Cristo. Quizá lo nuevo del concepto de Logos de Juan estribe en que para él el Logos no es simplemente la idea de una inteligencia del ser, como lo es para el pensar griego. El concepto Logos recibe una nueva dimensión al aplicarlo a Jesús de Nazaret; no sólo afirma el puro entrelazamiento de todo ser con la inteligencia, sino que califica a este hombre: quien aquí está es *palabra*. El concepto del *logos* que para los griegos significaba inteligencia ( *ratio*), se cambia realmente en *palabra* ( *verbum*).

Quien aquí está es palabra; es, pues, ser hablado y, por consiguiente, la relación pura entre el locutor y el interpelado. La cristología del Logos, como teología de la palabra, es de nuevo apertura del ser a la idea de relación, ya que siempre es verdad que la palabra esencialmente procede *de alguien*; es una existencia que es camino y apertura.

Completemos lo dicho con un texto de San Agustín que recalca lo indicado; lo encontramos en su comentario al evangelio de Juan a raíz de la frase .mi doctrina no es mia, sino del Padre que me envía (7,16). Con esta frase paradójica explica San Agustín la paradoja de la imagen cristiana de Dios y de la existencia cristiana; se pregunta primero si no es un contrasentido, una negación de las reglas más elementales de la lógica decir *mi doctrina no es mía*, pero después se pregunta, ¿qué es propiamente la doctrina de Jesús que es suya y no lo es? Jesús es *palabra*, por eso su doctrina es él mismo. Leyendo el texto bajo este punto de vista, dice: yo no soy mi puro yo; yo no soy lo mío, sino que mi yo es de otro; así desde la cristología llegamos hasta nosotros mismos: .Quid tam tuum quan tu? quid tam non tuum quam tu?.*¿Qué cosa es tan tuya como tú mismo? ¿y qué cosa tan no tuya como tú?* [61]. Lo más propio, lo que en último término nos pertenece, nuestro propio yo, es al mismo tiempo lo menos propio, porque no le hemos recibido de nosotros y para nosotros. El yo es al mismo tiempo lo que yo tengo y lo que menos me pertenece. El concepto de la pura sustancia, de lo que está en sí mismo, queda destruido; al mismo tiempo se pone en evidencia que un ser que se entiende verdaderamente, comprende que en su ser mismo no se pertenece, que llega a sí mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a orientarse como referibilidad en su verdadera originalidad.

La doctrina trinitaria no es, pues, un concepto misterioso; a través de ella llegamos a una nueva comprensión de lo real, de lo que son el hombre y Dios. En la cima de la más rigurosa teoría aparece lo sumamente práctico: Al hablar sobre Dios descubrimos lo que el hombre es. Lo más paradójico es lo más luminoso y lo que más nos ayuda.

# II. Jesucristo

## 8. Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor

### *El problema de la profesión de fe en Jesús, hoy*

Como dijimos brevemente en la introducción, en la segunda parte del Credo encontramos el escándalo propiamente dicho de lo cristiano: La fe dice que Jesús, un hombre que murió crucificado en Palestina hacia el año 30, es el .Cristo (Ungido, Elegido) de Dios, el Hijo de Dios, el centro de la historia humana y el punto en que ésta se divide.

Parece arrogancia e insensatez afirmar que un individuo que desaparece a pasos agigantados en la niebla del pasado, es el centro decisivo de toda la historia.

La fe en el Logos, en la inteligencia del ser, responde a una tendencia de la razón humana, pero en el segundo artículo del Credo, cosa inaudita, se vincula el Logos con la *sarx*, a la inteligencia con un individuo de la historia. La inteligencia que sostiene a todo ser se ha hecho carne, es decir, ha entrado en la historia y en ella se ha hecho individuo. No es solamente lo que abarca y sostiene a la historia, sino que se ha convertido en parte integrante de la misma.

Ya no hay, pues, que buscar la inteligencia del ser en la contemplación del espíritu que se eleva sobre lo individual e ilimitado en busca de lo general; la inteligencia ya no existe en el mundo de las ideas que supera lo individual y que se refleja fragmentariamente en él; está, por el contrario, en medio del tiempo, ante el hombre. Uno recuerda la movida conclusión de la Divina Comedia en la que Dante, contemplando el misterio de Dios, descubre con bienaventurado asombro su fiel retrato, la cara de un hombre en medio de ese *amor que mueve el sol y las demás*

*estrellas* [62] . Así se ha operado un cambio en el camino del ser a la inteligencia, sobre el que volveremos más adelante.

Hablando del primer artículo del Credo reconocíamos el supuesto fundamental y la forma estructural de la fe cristiana en la unión del Dios de la fe con el Dios de los filósofos. Por ahora nos baste afirmar que, junto con esa unión, existe otra, no menos decisiva, entre el Logos y el *sarx*, entre la fe y la historia. Jesús, hombre histórico, es el Hijo de Dios, y el Hijo de Dios es el hombre Jesús. Dios se hace acontecimiento para los hombres pos medio de los hombres, más concretamente, mediante el hombre en quien aparece lo definitivo del ser humano y que es al mismo tiempo Dios mismo.

Quizá pueda entreverse aquí cómo en la paradoja de la palabra y de la carne aparece algo referente a la razón y al Logos. Pero esta confesión supone ante todo un escándalo para el pensar humano: ¿No caemos así en un positivismo extravagante? ¿Es cierto que debemos agarrarnos a esa brisna que es dato histórico singular? ¿Podemos aventurarnos a fundar en un punto del océano de la historia, en el acontecimiento histórico individual, toda nuestra existencia, más aún, toda la existencia?

La idea es muy arriesgada; tanto los antiguos como los asiáticos creyeron que no valía la pena examinarla. Además los presupuestos de la época moderna la han hecho todavía más difícil, o al menos han hecho que la dificultad viniese por otro camino, puesto que las cuestiones históricas se estudian diversamente por el método histórico crítico. Esto quiere decir que la solución que ofrece la historia pone un problema parecido al del método físico y de la investigación científico-natural de la naturaleza, en su búsqueda del ser y del fundamento del mismo. Anteriormente hicimos ver cómo la física misma se vio obligada a renunciar al descubrimiento del ser y se limitó a lo positivo, a lo que puede controlarse. De esta forma se ganó mucho en exactitud, pero tuvo que renunciarse a la verdad, con estas consecuencias: la verdad misma se nos oculta detrás del velo de lo positivo del ser, la ontología se hace imposible y la

fisiología tiene que limitarse a la fenomenología, a la investigación de lo puramente aparente.

Un peligro parecido nos amenaza en el campo de la historia. Su asimilación al método de la física avanzará todo lo posible, pero la historia nunca podrá elevar a la posibilidad de comprobación, que es el núcleo de la ciencia moderna, a la repetibilidad en que se basa la singular certeza de las expresiones científiconaturales. A esto tiene que renunciar el historiador; la historia pasada permanece irrepetible, y la posibilidad de comprobación debe limitarse a la capacidad probativa de los documentos en los que el historiador funda sus concepciones.

Siguiendo este método *algo semejante sucede en las ciencias de la naturaleza* sólo cae bajo nuestra mirada la superficie fenomenológica del hecho. Pero esta superficie fenomenológica, es decir, lo exterior que se puede verificar con los documentos, es más problemática bajo un doble punto de vista que el positivismo de la física. Es más problemática porque tiene que abandonarse al destino de los documentos, es decir, a las manifestaciones casuales, mientras que la física tiene ante los ojos la extrerioridad necesaria de las realidades materiales. Es más problemática también porque la manifestación de lo humano en los documentos es menor que la automanifestación de la naturaleza. En ellos se refleja insuficientemente la profundidad de lo humano que a menudo ocultan. Su exégesis pone más en juego al hombre y a su manera personal de pensar que la explicación de los fenómenos físicos. Según eso, alguien podría decir que si la historia imita los métodos de las ciencias de la naturaleza aumenta incalculablemente la certeza de sus afirmaciones, pero también es cierto que esto supondría una terrible pérdida de la verdad, mayor que en caso de la física. Como en la física el ser retrocede detrás de lo aparente, así aquí sólo aparecería como histórico lo *auténtico*, es decir, lo que averigua por los métodos históricos.

Muchas veces olvidamos que la plena verdad de la historia se oculta a la posibilidad de experimentación. En el más riguroso sentido de

las palabras, diríamos que la historia (Historie) no sólo descubre la historia (Geschichte), sino que también la oculta. Es, pues, evidente que la historia (Historie) puede considerar a Jesús hombre, pero difícilmente puede ver en él su ser-Cristo que, en cuanto verdad de la historia (Geschichte) escapa a la posi-bilidad de comprobación de lo puramente auténtico.

## *Jesús, el Cristo. Forma fundamental de la profesión de fe cristológica*

### El dilema de la teología moderna: ¿Jesús o Cristo?

Según esto, ¿puede extrañarnos que la teología, de una forma o de otra, intente esquivar el dilema de la simultaneidad de la fe y de la historia, cuando entre ellas se levanta el muro de lo histórico ( *historisch*)? Se quiere probar la cristología en el plano de lo histórico ( *historich*), se quiere iluminarla, a pesar de todo, con el método de lo *verídico* y demostrable [63] o bien se intenta resuelta e indeliberadamente reducirla a lo comprobable [64] . Lo promero no puede lograrse ya que, como hemos visto, lo *histórico* ( *historisch*) afirma en el pleno sentido de la palabra una forma de pensar que supone una limitación al fenómeno (lo comprobable) y, por tanto, no puede dar lugar a la fe de la misma manera que la física no pudo llegar al conocimiento de Dios. Pero, por otra parte, no podemos contentarnos con lo segundo, ya que de esta forma no se puede comprender el todo de lo que entonces sucedió; además, lo que se afirma es en realidad expresión de una concepción particular del mundo, y no el resultado puro de la investigación histórica [65]. Por eso, abandonados tales esfuerzos, se busca salida por otro camino: hay que olvidar el dilema de lo histórico y considerarlo como algo supérfluo. Esto ya lo hizo muy artísticamente Hegel. Bultmann y Hegel, a pesar de que su obra es distinta, caminan juntos por el mismo sendero. No es lo mismo referirse a la idea o al kerigma, pero la diferencia no es tan grande como parecen suponer los representantes de la teología kerigmática [66].

El dilema de las dos soluciones .por una parte, trasponer la cristología a la historia o reducirla a ésta, o por la otra, abandonar la historia y considerarla como supérflua para la fe. se manifiesta claramente en la alternativa en que se encuentra la teología moderna: ¿Jesús o Cristo? La teología moderna comienza por desvincularse de Cristo para comenzar con Jesús como cosa comprensible históricamente; después, como punto culminante del movimiento, por ejemplo en Bultmann, emprende la marcha en sentido contrario: desde Jesús a Cristo. En el momento actual ya empieza a cambiarse de nuevo el sentido de la marcha: desde Cristo a Jesús.

Vamos a considerar más de cerca el zigzag de la nueva teología, ya que eso nos acercará al problema. A principios de siglo, Harnack desarrolló la primera tendencia *desde el Cristo a Jesús* en su libro *La esencia del cristianismo*, donde nos ofrece una forma de lo cristiano saturada de presunción y optimismo intelectuales; sobre tal forma el liberalismo purificó el Credo original. Una frase conductora de esta obra reza así.: *El Evangelio, tal como lo predicó Cristo, no habla del Hijo, sino sólo del Padre* [67].

¡Qué sencillo y consolador es todo esto! La profesión de fe en el Hijo ha dado lugar a la separación de los cristianos, no-cristianos y cristianos de diversas tendencias; lo que sabemos del Padre puede unirlos. El Hijo pertenece a muy pocos, el Padre a todos y todos a él; la fe ha separado, el amor puede unir. Cristo predicó a todos los hombres el Padre común y los hizo así hermanos. El hecho de que nosotros hayamos convertido a ese Cristo en el Cristo predicado que exige la fe, y que lo hayamos hecho dogma, es, según Harnarck, lo que ha motivado la ruptura definitiva: Jesús predicó un mensaje adoctrinal, el del amor; ahí esta la gran revolución con la que rompió el escudo de la ortodoxia farisea; en vez de la ortodoxia intransigente puso la sencilla confianza en el Padre, la fraternidad de los hombres y la vocación al amor. En lugar de todo esto nosotros hemos colocado la doctrina del Dios-hombre, del *Hijo*, y sí en lugar de la condescendencia y de la fraternidad que es salvación, hemos inventado una doctrina salvífica que sólo es perdición y que

ha desencadenado luchas y divisiones sin número. De nuevo resuena el lema: abandonemos el Cristo que predica y llama al amor, símbolo de unión entre hermanos, bajo un mismo Padre.

Hemos de admitir que estas expresiones, incisivas y llenas de fuerza, no han de pasarse por alto a la ligera. Sin embargo, mientras Harnack predicaba su lenguaje optimista, se presentaron a su puerta los que habían de llevar su obra al sepulcro. En aquel mismo momento se pensó que el Jesús del que hablaba Harnack, era un sueño romántico, un espejismo del historiador, reflejo de un sueño romántico de su sed y anhelo que desaparecen a medida que se prosigue el camino.

Bultmann emprendió otro camino: lo importante, dice él, es el hecho de que Jesús existiese; por lo demás, la fe no dice relación a esas hipótesis inciertas que no nos proporcionan seguridad histórica, sino solamente el acontecimiento de la palabra de predicación por el que la cerrada existencia humana se abre a su luz. ¿Podemos soportar ese hecho vacío de contenido mejor que uno lleno? ¿Qué hemos ganado con desechar como carente de significado el problema del quién, qué y cómo era Jesús, y no con hacer que el hombre esté vinculado al puro acontecimiento-palabra? Este último tiene lugar cuando se predica; pero su legitimación y su contenido de realidad siguen siendo, por este camino, problemáticos.

Se comprende, pues, por qué crece el número de quienes abandonan el puro kerygma y el Jesús histórico extenuado por el fantasma del puro hecho, para buscar lo más humano del hombre que, después de la *muerte de Dios*, se presenta como la última chispa de lo divino en un mundo secularizado. La *teología de la muerte de Dios* nos dice que a Dios ya no lo tenemos, pero que nos ha quedado Jesús como señal de confianza que nos anima a continuar el camino [68].

En un mundo vacío de Dios, la humanidad ha de ser algo así como el representante de ese Dios que ya no podemos encontrar. Pero ¡qué acrítica es la posición de quienes antes se mostraban tan críticos!

Querían abrir el camino a una teología sin Dios solamente para no aparecer como retrógrados a los ojos de sus compañeros progresistas.

Quizá debamos retrotraer el problema y ver si el hecho de querer hacer una teología *discurso sobre Dios* sin Dios, no muestra ya una concienzuda falta de crítica. No vamos a discutir; por lo que a nuestro problema se refiere, afirmamos que no podemos anular los últimos cuarenta años y que el camino de regreso a un puro Jesús histórico está cerrado irremisiblemente. El intento de construir un puro Jesús histórico del que el hombre podría vivir, partiendo de los alambiques del historiador y pasando por alto el cristianismo histórico, es absurdo. La historia pura no crea actualidad, sino que afirma el haber-pasado. A fin de cuentas, pues, el romanticismo sobre Jesús es tan carente de perspectiva como el camino al puro acontecimiento-palabra.

Sin embargo no son inútiles los titubeos del espíritu moderno entre Jesús y Cristo, cuyas etapas principales, en nuestro siglo, hemos esbozado más arriba; a mi modo de ver son una orientación en el camino. No puede darse uno (Jesús) sin el otro (Cristo); siempre hemos de referir el uno al otro, porque en realidad Jesús no existe sino como Cristo y Cristo no existe sino como Jesús. Hemos de dar un paso adelante y antes de hacer reconstrucciones que sólo serían eso, reconstrucciones, es decir, productos artísticos suplementarios, debemos intentar comprender lo que no es teoría sino una realidad del existir vital. Quizá debamos fiarnos más de la actualidad de la fe que durante siglos quiso comprender quién y qué era propiamente Jesús, que de la reconstrucción que busca su camino independientemente de la realidad. Al menos debemos intentar tomar nota del auténtico contenido de la fe.

### La imagen de Cristo de la profesión de fe

La expresión más representativa de la fe, el símbolo, profesa su fe en Jesús con estas sencillas palabras: *Creo en Cristo Jesús*. Nos extraña mucho que al nombre Jesús le preceda la palabra Cristo, que no es un nombre, sino un título (.Mesías), siguiendo así la forma

preferida de Pablo. Esto quiere decir que la comunidad cristiana de Roma que formuló nuestra profesión de fe, era consciente del contenido de la palabra Cristo y de su significado. La transformación en nombre propio, tal como lo conocemos nosotros hoy día, se llevó a cabo muy pronto. La palabra *Cristo* designa aquí lo que es Jesús; la unión de la palabra Cristo con el nombre de Jesús es ciertamente la última etapa de los cambios de significado de la palabra Cristo.

Ferdinand Kattenbusch, gran estudioso del símbolo apostólico, ilustró con acierto este hecho mediante un ejemplo tomado de su tiempo (1897). Lo compara con la expresión *el emperador Guillermo*. Tan vinculados están *emperador* y *Guillermo* que aquél se ha convertido en parte del nombre; sin embargo, todos saben que esa palabra no es un nombre, sino que indica una función [69]. Algo así sucede con *Jesucristo*; este nombre se ha formado así: Cristo es el título que se ha convertido en un trozo del nombre singular con el que designamos a un individuo de Nazaret. En la unión del hombre con el título y del título con el nombre se refleja algo muy distinto de esos innumerables olvidos de la historia; ahí aparece el núcleo de la comprensión de la figura de Jesús de Nazaret, realizada por la fe. En sentido propio, afirma la fe que en ese Jesús ya no es posible distinguir entre oficio y persona; la distinción sería simplemente contradictoria. La persona es el oficio, el oficio es la persona; ya no pueden separarse; no hay posibilidad de que pongan condiciones lo privado o el yo que puede esconderse detrás de sus propias acciones, y que alguna vez puede *no estar de servicio*. Aquí no existe el yo separado de la obra; el yo es la obra, y la obra, el yo.

Según la autocomprensión de la fe que se expresa en el símbolo, Jesús no ha dado una doctrina que pudiera desvincularse de su yo, de la misma manera que alguien puede reunir las ideas de un gran pensador y estudiarlas sin entrar en la persona del autor. El símbolo no nos da una doctrina de Jesús; a nadie se le ha ocurrido la idea de hacerlo, cosa que a nosotros nos parece evidente, porque la comprensión fundamental operante procede por otro camino

completamente distinto. Así pues, según la autocomprensión de la fe, Jesús no ha realizado una obra distinta y separable de su yo.

Comprender a Jesús como Cristo significa más bien estar convencido de que él mismo se ha dado en su palabra; no existe aquí un yo que pronuncia palabra (como en el caso de los hombres), sino que se ha identificado de tal manera con su palabra que yo y palabra no pueden distinguirse: él es palabra. Asimismo para la fe su obra no es sino el yo que, al fundirse con la obra, no pone condiciones; se hace y se da; su obra es don de sí mismo.

Karl Barth expresa así esta afirmación de la fe: *Jesús es esencialmente portador de su oficio. No es hombre y después portador de su oficio... En Jesús no existe una humanidad neutral.*

*Las singulares palabras de Pablo .a Cristo sí le conocimos según la carne, pero ahora ya no es así (2 Cor 5,16), podrían pronunciarse en nombre de los cuatro evangelistas. Cuando ellos nos dicen que pasó hambre y sed, que comió y bebió, que se cansó, que descansó y durmió, que amó, que se encolerizó y que confió, aluden a circunstacias en las que no aparece una personalidad con deseos, inclinaciones y afectos propios, distinta y contrapuesta a su obra* [70].

En otros términos, la fe cristológica afirma decididamente la experiencia de la identidad entre la existencia y la misión en la unión inseparable de las palabras de Jesús y Cristo. En este sentido puede hablarse de una cristología *funcional*: todo el ser de Jesús es función del .para-nosotros., pero también su función es, por eso mismo, totalmente ser [71].

Así comprendida, la doctrina y las obras del Jesús histórico no son importantes en cuanto tales, sino que basta el puro hecho, si ese hecho significa toda la realidad de la persona que, como tal, es doctrina, coincide con su obra y tiene en ella su particularidad y singularidad. La persona de Jesús es su doctrina, y su doctrina es él mismo. La fe cristiana, es decir, la fe en Jesús como Cristo es, pues, verdadera *fe personal*. Partiendo de aquí, podemos comprender lo

que significa. La fe no es la aceptación de un sistema, sino de una persona que es su palabra; la fe es la aceptación de la palabra como persona y de la persona como palabra.

### El punto de partida de la profesión de fe: la cruz

Un paso retrospectivo hacia el punto de origen de la profesión de fe cristiana iluminará lo que hemos dicho. Podemos hoy día afirmar con cierta seguridad que el punto de origen de la fe en Jesús como Cristo, es decir, el punto de origen de la fe *cris*tiana es la cruz. Jesús mismo no se proclamó directamente como Cristo (Mesías). Esta afirmación, un poco extraña, se deduce con bastante claridad de las desaveniencias de los historiadores, muya a menudo desconcertantes; no se la puede esquivar cuando uno se enfrenta en justa crítica con el apresurado sistema de sustracción puesto en marcha por la investigación actual. Jesús, pues, no se proclamó abiertamente como Mesías (Cristo); Pilato, tendiendo la petición de los judíos, con la inscripción condenatoria escrita en todas las lenguas entonces conocidas y colgada de la cruz, lo proclamó rey de los judíos, Mesías, Cristo. La inscripción con el motivo de la sentencia, condena a muerte de la historia, se convirtió en paradójica unidad, en *profesión*, en raíz de la que brotó la fe cristiana en Jesús como Cristo.

Jesús es Cristo, es rey en cuanto crucificado. Su ser-crucificado es su ser-rey. Su ser-rey es el don de sí mismo a los hombres, es la identidad de palabra, misión, existencia en la entrega de la misma existencia; su existencia es, pues, su palabra: Él es palabra porque es amor. Desde la cruz comprende la fe progresivamente que ese Jesús no solo ha hecho y dicho algo, sino que en él se identifican mensaje y persona, que él siempre es lo que dice. Juan sólo tuvo que sacar la última y sencilla consecuencia: si esto es así *tal es la idea cristológica fundamental de su evangelio* Jesucristo es *palabra*; el Logos mismo (la palabra) es persona, pero no una persona que pronuncia palabras, sino que es su palabra y su obra; existe desde siempre y para siempre; es el fundamento que sostiene el mundo; esa persona es la inteligencia que nos sostiene a todos.

Partiendo de la cruz, el desarrollo de la comprensión que llamamos fe hizo que los cristianos llegasen a identificar persona, palabra y obra.

En último término, eso es lo decisivo; todo lo demás es secundario.

Por eso su profesión de fe puede limitarse simplemente al acoplamiento de las palabras de Jesús y de Cristo; en esa unión se dice todo. A Jesús se le contempla desde la cruz que habla más fuerte que todas las palabras; él es el Cristo; no necesitamos nada más. El yo crucificado del Señor es una realidad tan plena que todo lo demás puede relegarse a un lugar secundario. En un segundo estadio, partiendo de esta comprensión adquirida, se reflexiona retrospectivamente en sus palabras. La comunidad que esto recuerda ve asombrada cómo en la palabra de Jesús existe idéntica concentración en su yo; cómo su mismo mensaje, leído desde atrás, corre siempre a ese yo, conduce a la identidad de palabra y persona.

En un último estadio Juan pudo unir ambos movimientos. Su evangelio es a un tiempo la lectura continuada de las palabras de Jesús desde su persona y de su persona desde sus palabras. La plena unidad entre Cristo y Jesús que para la historia siguiente de la fe es constitutiva y siempre lo será [72], aparece el hecho de que para Juan la *cristología*, testimonio de la fe en Cristo, es mensaje de la historia de Jesús y, por el contrario, la historia de Jesús es cristología.

## Jesús, el Cristo

Según esto, es claro en qué sentido y hasta qué punto podemos seguir el movimiento iniciado por Bultmann. Hay como una especie de concentración en el hecho de la existencia de Jesús, como una intromisión de las obras de Jesús en la fe en Cristo; su palabra más propia es él mismo. ¿Pero no nos hemos apartado demasiado a la ligera del problema suscitado por Harnack? ¿Qué hacer con el mensaje del Dios-Padre, opuesto al cristológico, qué hacer del mensaje de amor a todos los hombres que supera y traspasa los

límites de la fe? ¿Puede ser absorvido por un dogmatismo cristológico?

El interés por conocer la fe de la primitiva cristiandad y de la Iglesia de todos los tiempos ¿no relega a un segundo plano y oculta con el velo de una fe que se ha olvidado del amor, lo más importante que puso de relieve la teología liberal? A eso puede llegarse y a eso se ha llegado alguna vez. Pero negamos radicalmente que ése sea el sentido de la expresión.

Quien reconoce al Cristo en Jesús y solamente en él, quien reconoce a Jesús como Cristo, quien comprende la total identidad de la persona y de la obra como algo decisivo, deja a un lado la exclusividad de la fe y su oposición al amor, une fe y amor en una misma realidad y no piensa en separarlos. El lazo de unión entre Jesús y el Cristo, la inseparabilidad de la persona y de la obra como algo decisivo, deja a un lado la exclusividad de la fe y su oposición al amor, une fe y amor en una misma realidad y no piensa en separarlos. El lazo de unión entre Jesús y el Cristo, la inseparabilidad de la persona y de la obra, la identidad del hombre con su acto de entrega, son el lazo de unión entre el amor y la fe, ya que el yo de Jesús, su persona, que es el punto central, tiene esta propiedad: su yo no es en modo alguno un yo separado, sino ser procedente del Padre y ser para el vosotros los hombres. Es identidad de Logos (verdad) y de amor; así se convierte el amor en Logos, en verdad del ser humano. En consecuencia, la fe exigida por una cristología así es ingreso en la franqueza universal del amor sin condiciones; ya que creer en un Cristo así significa hacer del amor el contenido de la fe hasta el poder afirmar que el amor es fe [73].

## *Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre*

### El problema

Volvamos al problema cristológico en sí, para que todo lo afirmado anteriormente no parezca ni simple aseveración ni evasión en busca de lo moderno. El sí cristiano afirma que Jesús es el Cristo, es decir,

aquel en quien se identifican persona y obra; de ahí llegábamos a la unidad de la fe y del amor. La fe cristiana no es pura idea ni puro contenido doctrinal autónomo; por el contrario está orientada al yo de Jesús, a un yo que es plena apertura, plena *palabra*, pleno *hijo*. También hemos dicho antes que lo conceptos *palabra* e *hijo*

expresan el carácter dinámico de la existencia, su pura *actualitas.* La palabra no es algo cerrado en sí mismo, procede de alguien y se dirige a alguien que ha de escucharla; la palabra consiste en la unión del *de* y del *para*. Todo esto podemos resumirlo en estas palabras: la fe cristiana no se refiere a ideas, sino a una persona, a un yo que es palabra e hijo, total apertura.

De aquí se deduce una doble consecuencia en la que sale a la luz el dramatismo de la fe en Cristo, es decir, de la fe en Jesús como Cristo, como Mesías, y su necesaria e histórica transformación en el gran escándalo de la fe en el hijo como fe en la verdadera divinidad de Jesús. Si esto es así; si se profesa la fe en ese yo que es pura apertura, total ser del Padre; si en toda su existencia es *hijo actualitas* del puro servicio; si, con otros términos, esa existencia no sólo ama, sino que es amor, ¿no hemos de identificarlo con Dios, con el único ser que es amor? ¿Jesús, el Hijo de Dios, no sería entonces Dios? (Jn 1,1). Pero demos la vuelta al problema: si este hombre es lo que hace, si está detrás de todo lo que dice, si es para los demás, si en ese darse es él mismo, si es el que al entregarse se ha encontrado (cf. Mc 8,35), ¿no es lo más humano del hombre, la realización de lo humano a secas? ¿No se disuelve la cristología (discurso sobre Cristo) en teología (discurso sobre Dios)? ¿No tendríamos antes que reclamar apasionadamente a Jesús como hombre? ¿No tendríamos que concebir la cristología como humanismo y antropología? ¿No debería el hombre auténtico, por ser plena y propiamente lo que es, ser Dios? ¿No debería Dios ser el auténtico hombre? ¿No podría ser que el humanismo más radical y la fe en el Dios se superpusiesen uno a otro, es más, que se identificasen?

Creo que estos problemas, que sacudieron fuertemente a la Iglesia de los cinco primeros siglos, nacen simplemente de la profesión de fe cristológica; el interés que cada período dio a estos problemas se refleja en los concilios ecuménicos que afirmaron los *tres problemas*.

Esta triple afirmación fija el contenido y la forma final del clásico dogma trinitario que así quiere permanecer fiel a la sencilla profesión original de fe en Jesús como *Cristo*. Con otros términos, el desarrollo cristológico del dogma afirma que la radical mesianidad de Jesús exige la filiación y que la filiación incluye la divinidad. Si lo entendemos así, es *lógico*, es expresión comprensible, mientras que de lo contrario caemos en el mito. Pero no con menos decisión profesa el dogma que Jesús en su servicio más radical es lo más humano del hombre, y afirma así la unidad de la teología y de la antropología; ahí estriba desde ahora lo más conmovedor de la fe cristiana.

De nuevo surge un problema: Aceptamos la fatalidad de la lógica desarrollada y con ella la íntima consecuencia del dogma; pero hemos de confrontarle con los hechos; hemos elaborado un sistema precioso, pero quizá hayamos dejado atrás la realidad; quizá nos falte la base y el sistema ya no sirva para nada. Con otras palabras: tenemos que ver si los datos bíblicos y la explicación crítica de los hechos nos dan pie para comprender la filiación de Jesús, como lo hemos hecho y como lo hace el dogma cristológico. Hoy día a este problema se da decididamente una respuesta negativa que parece evidente. A muchos les parece que responder afirmativamente es caer en una posición precrítica que no ha de tenerse en cuenta. Yo quisiera mostrarles que no sólo se puede responder afirmativamente, sino que así debe hacerlo quien no quiera caer en insignificancias racionalistas o en las ideas mitológicas sobre el hijo, que ya fueron superadas por la fe bíblica en el hijo y por la explicación que de ella dio la Iglesia primitiva [74].

## El clisé moderno del Jesús histórico

Procederemos lentamente. ¿Quién era Jesús de Nazaret? ¿Cómo se comprendió a sí mismo? El clisé que la teología moderna comienza[75] a divulgar en nuestros días suena más o menos así: el Jesús histórico tuvo que presentarse como una especie de maestro profético nacido en la cálida atmósfera escatológica del judaísmo tardío de su tiempo; en ese ambiente cargado de escatología predicó que se acercaba el reino de Dios; la expresión, en perfecta consonancia con los tiempos, rezaba así: el reino de Dios, el fin del mundo vendrá muy pronto.

Pero, por otra parte, Jesús acentuó tanto el hora que el tiempo venidero no parecía lo decisivo a un observador atento. Aunque Jesús pensaba en el futuro, en el reino de Dios, esto no era sino una invitación a la conversión, a la decisión: el hombre estaba comprometido con el presente que entonces apremiaba.

No nos detendremos a ver si puede significar algo ese mensaje sin contenido con el que él mismo se comprometió; veamos más bien cómo se desarrolló. Jesús fue crucificado y murió como un fracasado por motivos que no podemos reconstruir; después, sin que sepamos cómo, nació la fe en la resurrección, es decir, se creyó que vivía y que todavía significaba algo. Paulatinamente se desarrolló esta fe y posteriormente se formó una concepción igualmente comprobable según la cual Jesús volvería al final de los tiempos como hijo del hombre o como Mesías; después se relacionó retrospectivamente esta esperanza con el mismo Jesús histórico, en su boca se pusieron frases alusivas y explicativas de la misma, y ahora daba la impresión de que él mismo se había anunciado como hijo del hombre o Mesías que vendría al final de los tiempos. Según nuestro clisé, el mensaje pasó muy pronto del mundo semita al helénico; este hecho tuvo consecuencias importantísimas: Dentro del mundo judío se había predicado a Jesús mediante categorías judías (hijo del hombre, Mesías), pero estas categorías eran incomprensibles para el mundo helénico; esto dio lugar a la aparición de concepciones griegas; en lugar del esquema judío del hijo del hombre o Mesías entraron las categorías griegas de *hombre*

*divino* u *hombre de Dios* que hicieron comprensible la figura de Jesús.

El *hombre divino* del helenismo tiene dos rasgos característicos fundamentales: obra milagros y tiene origen divino, es decir, procede de Dios padre de alguna forma; su origen medio divino y medio humano lo hace Dios-hombre u hombre divino. La aplicación a Jesús de la categoría de hombre divino tuvo como consecuencia que se trasladasen a él las dos características antes mencionadas, entonces se comenzó a decir que había obrado milagros; por idénticas causas se creó el mito del nacimiento virginal, esto contribuyó, por su parte, a concebir a Jesús como Hijo de Dios, ya que ahora Dios parecía ser su padre de forma mítica. De este modo, cuando el helenismo concibió a Jesús como hombre-divino, con las necesarias consecuencias, trasformó la idea de la cercanía a Dios, que para Jesús había sido decisiva, en la idea *ontológica* de la procedencia de Dios. La fe de la Iglesia primitiva siguió esta huella hasta que, por fin, el dogma de Calcedonia fijó el concepto de la filiación divina de Jesús. Este concilio dogmatizó el mito mediante la idea del origen ontológico divino de Jesús y lo rodeó de una erudición tal que las expresiones míticas terminaron por convertirse en el núcleo de la ortodoxia. Con esto se cambió totalmente el punto de partida.

El pensar histórico ve en todo eso un absurdo edificio que aceptan actualmente los creyentes gregarios; por lo que a mí respecta, aun prescindiendo de la fe cristiana y de los conocimientos históricos, prefiero creer que Dios se ha hecho hombre a aceptar como verdadero ese conglomerado de hipótesis. Desgraciadamente no podemos entrar aquí en detalles sobre la problemática histórica; eso pediría un estudio amplio y paciente. Debemos y tenemos que limitarnos a un punto decisivo alrededor del cual gira todo el problema: la filiación divina de Jesús. Procediendo con precaución en cuanto al lenguaje y no mezclando las cosas que nos gustaría ver juntas, podemos afirmar lo siguiente:

## Legitimidad del dogma cristológico

*a) El problema del hombre divino*

El concepto de hombre divino no aparece nunca en el Nuevo Testamento, pero tampoco en la antigüedad se califica al *hombre divino* de *hijo de Dios*. Estas dos observaciones son importantes, históricamente no depende un concepto de otro ni tiene nada que ver con el otro en cuanto a su contenido. Ni la Biblia conoce al hombre divino ni la antigüedad conoce la idea de la filiación divina en el ámbito del hombre divino. Es más, nuestras investigaciones nos dicen que incluso el concepto *hombre divino* apenas se utilizaba en tiempos precristianos; surgió solamente más tarde [76] . Pero prescindamos de esta observación, lo cierto es que el título hijo de Dios y todo lo que implica no puede explicarse por el contexto del título y de la idea del hombre divino. Históricamente hablando, los dos esquemas son completamente diversos y no presentan mutuos puntos de contacto.

*b) La terminología bíblica y su relación con el dogma*

El lenguaje del Nuevo Testamento distingue claramente entre la designación de *hijo de Dios* y el calificativo de *el Hijo*. Ambas cosas pueden parecer lo mismo a quien no distinga lingüísticamente, de hecho ambas designaciones se rozan y relacionan mutuamente, pero originalmente pertenecen a diferentes ambientes, tienen orígenes diversos y expresan cosas distintas.

a.) *Hijo de Dios*. La expresión de *hijo de Dios* procede de la teología real del Antiguo Testamento, que a su vez muestra su afinidad con la desmitologización de la teología real oriental; su significado se expresa en la teología de la elección. El salmo 2,7 puede citarse como ejemplo clásico de este hecho, es decir, de la aceptación de la teología real oriental y de su desmitologización mediante la idea de elección. El salmo citado es además un decisivo punto de partida del pensamiento cristológico; en el verso 7 se dirige al rey de Israel este oráculo: *Voy a promulgar el decreto del Señor. Yavé me ha dicho: .Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado. Pídeme y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra*.

Este oráculo se recitaba en la ceremonia de entronización de los reyes de Israel, pero procede, como ya hemos dicho, de ritos orientales primitivos y reales en los que el rey se presentaba como hijo engendrado por Dios. Sin embargo, parece ser que sólo Egipto conservó esta concepción de la procreación del rey por parte de Dios: el rey se concebía aquí como una esencia engendrada por Dios, pero en Babilonia el mismo ritual se había desmitologizado y se celebraba al rey como hijo de Dios no en el sentido de la procreación, sino en el del derecho [77].

Cuando la corte davídica asumió la fórmula, desapareció completamente su sentido mitológico. La concepción de que el rey era físicamente engendrado por Dios quedó suplantada por otra, por la que el rey era actualmente hijo de Dios; el acto de la procreación se concibió como acto de elección hecha por Dios. El rey es hijo, no porque Dios lo haya engendrado, sino porque lo ha elegido. No se celebra el acontecimiento físico, sino el poder de la voluntad divina que crea un nuevo ser. La teología de la elección del pueblo se condensa en la mencionada filiación. Según textos antiguos, por ejemplo Ex 4,22, Israel es el primogénito de Dios, su hijo amado.

Cuando en la época real estos textos se aplican al caudillo del pueblo, la vocación de Israel se condensa en el sucesor de David. Él es el representante de Israel, el que asume el misterio de la promesa, de la vocación y del amor de Israel.

Además, teniendo ante los ojos la situación real de Israel, la aplicación del ritual real oriental realizada por el salmo podía parecer un sarcasmo de mal gusto. Era lógico que al faraón o el rey de Babilonia se les celebrase en el momento de su coronación haciendo votos por el dominio universal: *Te daré en posesión los confines de la tierra. Podrás regirlos por cetro de hierro, romperlos como vasija de alfarero*. Pero lo que era lógico aplicado a los poderosos de Babilonia y Egipto, aplicado al rey coronado en la montaña de Sión parecía pura ironía, ya que los reyes de la tierra no le temían; era él quien temblaba ante ellos. El domino del mundo aplicado al caudillo de las doce tribus podía parecer, como hemos

dicho, irrisorio. Con otros términos, el manto tomado del ritual real oriental al que pertenece el salmo le venía demasiado grande al rey de Sión; por eso la historia obligó al pueblo a convertir este salmo en una profecía de esperanza; esto era para lo único que podía valer, ya que si se aplicaba al rey actual era incomprensible. Es decir, la teología real en un primer estadio pasó de la teología de la procreación física a la de la elección; pero en una segunda etapa la teología de la elección se convirtió en teología de la esperanza en el rey futuro; el oráculo real se transformó en promesa de que un día surgiría un rey que con razón podría decir: *Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado. Pídeme y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra.*

Aquí comienza la utilización del texto por parte de la comunidad cristiana. Probablemente el salmo comenzó a aplicarse a Jesús en el contexto de la fe en la resurrección. La comunidad pensó que la resurrección de Jesús que ella aceptaba era el momento en el que se realizaba realmente el salmo. La paradoja es ciertamente grande. Es una contradicción creer que el que ha muerto crucificado en el Gólgota es el individuo de quien habla este salmo. ¿Qué significado tiene tal uso? Afirma que la esperanza en el rey futuro de Israel se realiza en el crucificado y resucitado a los ojos de la fe. Expresa la convicción de que aquel que murió en la cruz; aquel que renunció al poder del mundo (en el trasfondo oímos el temblor de los reyes de la tierra, el aniquilamiento con el bastón férreo); aquel que prohibió la espada y no envió a otros a la muerte, sino que él mismo murió por ellos; aquel que vio el sentido de la existencia humana no en el poder y en la autoafirmación, sino en el radical ser para los demás; es más, aquel que fue ser para los demás, de lo que es signo la cruz, a ése Dios le dice: *Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado.*

Contemplando al crucificado, comprende el creyente el verdadero sentido de aquel oráculo y de la elección: no es un privilegio ni un poder para sí, sino un servicio a los demás. Ahí comprende el verdadero sentido de la historia de la elección, el verdadero sentido de la realeza: ser *representación*. *Representar* significa ser para los demás haciendo sus veces. El sentido ha cambiado totalmente; al

fracasado, al que colgado de la cruz le falta un pedazo de tierra donde apoyarse, al despojado de sus vestidos, al que parece abandonado incluso por Dios, se dirige el oráculo: *Tú eres mi hijo. Hoy en este lugar te he engendrado. Pídeme y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra*.

La idea del hijo de Dios, que por el salmo 2 se convirtió en explicación y exégesis de la resurrección y de la cruz y entró a formar parte de la profesión de fe en Jesús de Nazaret, no tiene nada que ver con la idea griega del hombre divino ni puede explicarse por ella.

Es, más bien, la desmitologización de la idea real oriental que ya había desmitologizado el Antiguo Testamento; designa a Jesús como el verdadero heredero de toda la tierra, como el heredero de la promesa en quien se realiza el sentido de la teología davídica. La idea del rey aplicada a Jesús se entrecruza con la idea de esclavo; en cuanto rey es esclavo y en cuanto esclavo de Dios es rey. Esta unión tan fundamental para la fe en Cristo se prepara ya terminológicamente en la traducción griega del Antiguo Testamento: la palabra *pais* con la que se denomina al siervo de Dios puede significar también hijo; a la luz del acontecimiento Cristo tal duplicidad en el sentido puede aludir a la íntima identidad en la que ambas cosas se unen en Jesús [78].

La simultaneidad de hijo y de siervo, de gloria y de servicio, que suponía una plena explicación de la idea real y de la idea filial, ha encontrado su formulación exacta en la carta a los filipenses (2, 5-11), escrita en el ambiente cristiano palestinense. Se alude ahí a los sentimientos de Cristo que siendo igual a Dios no codició tal semejanza, sino que descendió a la nada del esclavo hasta el pleno vaciamiento. La palabra *evacuatio* empleada por el texto latino alude a esta traducción, a que se ha *vaciado*, a que abandonando su ser-para-sí, ha entrado en el puro movimiento del *para*. Pero precisamente ahí, como muy bien dice el texto, es el Señor de todo el universo ante quien éste realiza la *proskynesis*, es decir, el rito y el acto de sumisión. El que voluntariamente obedece, se convierte

en dominador; el que ha bajado a la nada de su vaciamiento se convierte, por eso mismo, en el Señor del mundo. Por otro camino, pues, llegamos a lo que antes afirmábamos al hablar del Dios uno y trino: el que no se apropia de nada, sino que es pura relación, se identifica con el absoluto, con el Señor. El Señor ante quien se inclina reverente el mundo es el cordero sacrificado que presenta la existencia como puro acto, como puro *para*. La liturgia cósmica, el homenaje del universo, gira en torno al cordero (Apoc 5).

Pero volvamos al problema del título de hijo de Dios en relación con el mundo antiguo. Hemos de reconocer que el mundo helenista y romano nos ofrece un auténtico paralelo lingüístico y conceptual, no con la idea del *hombre divino* con la que nada tiene que ver, sino con la designación de Jesús como hijo de Dios, expresión que motiva una nueva comprensión del poder, de la realeza, de la elección y de la existencia humana: También al emperador Augusto se le llama *hijo de Dios*. (*Divi filius*)[79]; encontramos aquí las mismas palabras que emplea el Nuevo Testamento al describir a Jesús. Por vez primera aparece en el mundo antiguo, en el culto romano al emperador, el título de *hijo de Dios* relacionado con la ideología real; esto no se da ni puede darse en ningún otro sitio por la ambigüedad de la palabra *Dios* [80]; reaparece cuando renace la ideología real oriental, de la que procede.

Con otras palabras decimos que el título *hijo de Dios* pertenece a la teología política de Roma y se refiere, como hemos visto, al medio ambiente del que nació la designación neotestamentaria *hijo de Dios*. En realidad, ambas proceden del mismo lugar y fluyen de la misma e idéntica fuente, aunque por conductos independientes. En el antiguo oriente y en la Roma de los emperadores el título de *hijo de Dios* es parte de la teología política, pero el Nuevo Testamento utiliza la palabra en una dimensión nueva, originada a raíz de la explicación que le dio Israel al vincularla a la teología de la elección y la esperanza. De la misma raíz ha nacido algo completamente distinto; en el enfrentamiento de la profesión de fe en Jesús como hijo de Dios con la confesión en el emperador como hijo de Dios, se oponen prácticamente el mito desmitificado y el mito que seguía

siendo mito. El deseo de dominio absoluto del divino emperador romano no podía admitir junto a sí la teología real e imperial que vivía en Jesús como hijo de Dios. Por eso de la *matyria* (testimonio) nació el *martyrium*, insulto a la civilización del poder político [81].

b.) El Hijo

La designación de Jesús como *el Hijo* se distancia del concepto *hijo de Dios* que ya hemos estudiado. Lingüísticamente la expresión tiene otra historia y pertenece al mundo del misterioso lenguaje de las parábolas que propuso Jesús, siguiendo la línea de los profetas y de los maestros sapienciales de Israel. La palabra establece sus reales no en la predicación exterior, sino en el círculo íntimo de discípulos de Jesús. La vida de oración de Jesús es fuente segura de donde fluye la palabra; corresponde íntimamente a la nueva invocación de Dios *Abba* [82].

El análisis esmerado de Joachim Jeremías ha puesto en evidencia cómo las pocas palabras que el Nuevo Testamento griego nos ha conservado en el original arameo nos indican muy bien la forma de hablar se Jesús. Impresionaron tanto a los oyentes y expresan tan bien lo particular del Señor y su singularidad, que se conservaron tal y como sonaban entonces; por eso podemos nosotros dirigirnos ahora a él con sus mismas palabras.

La invocación *Abba Padre* es una de ls pocas joyas literarias que la comunidad cristiana primitiva dejó sin traducir, por la importancia que para ella revestía. También en el Antiguo Testamento se le llamó a Dios Padre, pero la expresión *Abba* se diferencia de las del Antiguo Testamento por la familiaridad íntima que supone con Dios (se podría comparar con *papá*, pero es mucho más sublime que ésta) [83]. La familiaridad expresada en la palabra *Abba* impidió que los judíos la aplicasen a Dios; al hombre no le está permitido acercarse tanto a Dios. Cuando la primitiva comunicación cristiana conservó esta palabra en su sentido original, afirmó que así oraba Jesús, que así hablaba con Dios y que esa intimidad con Dios le pertenecía personalmente a él.

A esta expresión, como ya hemos indicado, corresponde perfectamente la autodesignación de Jesús como Hijo. Ambas, *Abba e Hijo*, expresan el modo de orar de Jesús, su conciencia divina que también pudo contemplar el grupo de discípulos como a través de un velo. Hemos dicho que el título *hijo de Dios* procede del mesianismo judío y que es una forma muy rica, tanto histórica como teológicamente; aquí, en cambio, nos encontramos con algo completamente distinto, personal y profundo. Ahora vemos la experiencia de la oración de Jesús, su intimidad y relación con Dios que lo distingue de los demás hombres; pero tal intimidad no significa exclusivismo, sino que, por el contrario, está ordenada a introducir a los demás en esa intimidad con Dios; quiere que los hombres se presenten ante él de idéntica manera, que con él y en él llamen a Dios *Padre*; así de Dios ya no los separa una lejanía infinita, sino que entran en la intimidad que es realidad en Jesús.

El evangelio de Juan coloca en la base de la imagen de Cristo esta autodesignación de Jesús, que sólo en poquísimos textos (en la instrucción de los discípulos) aparece en los tres primeros evangelios.

Todo esto responde a un rasgo fundamental del texto que interioriza el punto esencial. La autodesignación de Jesús como *hijo* es el hilo conductor del retrato del Señor; después, todo el tenor del evangelio explica el sentido trascendente de la palabra. Al hablar de la doctrina trinitaria, pusimos de relieve lo más importante; por eso aquí sólo heremos una observación que concuerde lo que allí afirmábamos.

Para Juan, cuando Jesús se llama a sí mismo hijo, no expresa el poder que le pertenece exclusivamente, sino la total relatividad de su existencia. Al describirse con esa categoría, explica su existencia como cosa esencialmente relativa, como cosa que no es sino *ser de* y *ser para*; pero al mismo tiempo, por ser relatividad total, coincide con lo absoluto. Por eso el título *hijo* es semejante a la designación de Jesús como *palabra* o *enviado*. Cuando Juan aplica a Jesús el dicho isaiano *yo soy*, indica lo mismo, es decir, la total unidad con el

*yo soy* que resulta del pleno abandono. La espina dorsal de esta cristología cuya base nos la ofrecen los evangelios sinópticos y, mediante ellos, el Jesús histórico ( *Abba!* ), es lo que nosotros considerábamos antes como el punto de partida de toda cristología: la identidad de la obra y del ser, de la acción y la persona, el total entregarse de la persona a la obra y la total semejanza de la acción con la persona que no permanece detrás de la obra, sino que se entrega en ella.

Con razón puede, pues, afirmarse que Juan nos ofrece una *ontologización*, un regreso al ser escondido detrás de lo fenomenológico del puro acontecer. Ya no se habla simplemente de la acción, de la obra, de las palabras y de la doctrina de Jesús; se afirma, más bien, que su doctrina es él mismo. Todo él es hijo, palabra, misión; su obra desciende hasta el fundamento de su ser, se identifica con él; lo característico estriba en la unidad del ser y de la acción. Para quien considere el conjunto y el trasfondo, esta radicalización de las expresiones, esta inclusión de lo ontológico supone una eliminación de lo anterior, algo así como la sustitución de la cristología del servicio por la triunfalista cristología de la glorificación que ya no puede ocuparse del esclavo y del crucificado y que por eso se refugia en el mito ontológico de Dios. Quien, por el contrario, observe rectamente el hecho, comprenderá plenamente todo lo anterior. El ser esclavo ya no se concibe como una obra detrás de la que está la persona de Jesús; el ser esclavo incluye toda la existencia de Jesús de tal modo que su ser es servicio. Y precisamente porque su ser no es sino servicio, es hijo. Aquí llega a su culmen la transmutación cristiana de los valores; aquí se pone en evidencia cómo el que se entrega al servicio de los demás, el que pierde su egoísmo y se vacía a sí mismo es el verdadero hombre, el hombre del futuro, la unión del hombre y Dios.

Demos un paso hacia adelante. Ahora es evidente que los dogmas de Nicea y Calcedonia sólo quisieron expresar la identidad entre el servicio y el ser, en la que sale a la luz toda la trascendencia de las palabras *abba-hijo*. Estas formulaciones dogmáticas y su cristología no prolongan las ideas míticas de la procreación. Quien esto afirme,

demuestra que no tiene la menor idea de lo que es Calcedonia, del significado de la ontología ni de esas expresiones míticas. A tales expresiones no dieron origen las ideas míticas de la procreación, sino el testimonio de Juan que a su vez es prolongación del diálogo de Jesús con su Padre y del ser de Jesús para todos los hombres hasta su muerte voluntaria en la cruz.

Siguiendo estas observaciones, no nos será difícil afirmar que la *ontología* del cuarto evangelio y de las antiguas confesiones de fe contienen un actualismo mucho más radical que todo lo que hoy día aparece con la etiqueta de actualismo. Me contentaré, para citar sólo un ejemplo, con una expresión de Bultmann sobre el problema de la filiación de Jesús: *Como la ekklesia, la comunidad escatológica, sólo es realmente ekklesia en cuanto acontecimiento, así el señorío de Cristo, su divinidad, es siempre y solamente acontecimiento*. [84] .

En esta forma de actualismo el verdadero ser del hombre Jesús permanece estático detrás del acontecimiento de la divinidad y de su ser- *Kyrios* como el ser de cualquier hombre; sólo en el punto secundario de inflamación se realizaría para cada hombre el encuentro con Dios en la audición de la palabra. De la misma manera que el ser de Jesús permanece estático detrás del acontecimiento, así el ser del hombre *en cualquier momento* puede ser alcanzado por lo divino, pero sólo en la zona de lo acaecedero. El encuentro con Dios se realiza aquí en el momento del acontecimiento, pero el ser queda separado de él. En esa teología me parece ver una especie de desesperación frente al ser que no puede hacernos confiar en que el ser mismo pueda ser acto.

La cristología de Juan y de las primitivas confesiones va mucho más lejos, porque afirma el ser mismo como acto: Jesús es su obra. Detrás de ella no está el hombre Jesús en el que no sucede nada. Su ser es pura *actualitas* de *de* y de *para*. Y porque ese ser es inseparable de su *actualitas* coincide con Dios y es el hombre ejemplar, el hombre del futuro en quien el hombre aparece como realidad futura.

En él se ve que el hombre no ha aprendido a ser él mismo; cuando se ha comprendido esto, uno se da cuenta de que la fenomenología y los análisis existenciales, por muy provechosos que sean, no bastan para la cristología; no son lo suficientemente profundos porque dejan intacto el campo del auténtico ser.

## *Las soluciones de la cristologia*

### Las teologías de la encarnación y de la cruz

Las observaciones que hemos hecho antes nos brindan acceso a las demás afirmaciones cristológicas fundamentales. En la historia de la fe cristiana que contempla a Jesús, se han desarrollado dos líneas distintas: la teología de la encarnación que, nacida en medio de una ideología griega, dominó en la tradición católica de oriente y occidente, y la teología de la cruz que se abrió paso entre los reformadores a raíz de las afirmaciones de Pablo y de las formas primitivas de la fe cristiana.

La primera, la teología de la encarnación, habla del ser y gira en torno a un hecho: un hombre es Dios y, por eso, Dios es hombre; todo esto es inaudito, pero también decisivo. Ante este acontecimiento, ante la unidad del hombre y de Dios, ante el hecho de la encarnación de Dios, palidecen todos y cada uno de los hechos que de ahí nacen.

Frente a este hecho fundamental todos los demás son sólo algo secundario. La unión de Dios y del hombre es lo verdaderamente decisivo, lo salvador, el verdadero futuro del hombre al que tienden todas las líneas.

Por el contrario, la teología de la cruz no acepta la ontología; prefiere hablar de acontecimiento en vez de ontología; así continúa el testimonio inicial que no se preocupaba por el ser, sino por la obra de Dios en la cruz, y en la resurrección en la que Jesús destruyó la muerte y se reveló como Señor y esperanza de la humanidad.

Las dos teologías muestran tendencias diversas: la teología de la encarnación tiende a una consideración estática y optimista. El pecado de los hombres es como un estadio de tránsito de importancia bastante secundaria: lo importante no es que el hombre sea pecador y haya sido sanado. Superando tal separación realizada en el pasado, se fija en la unión del hombre y de Dios. En cambio la teología de la cruz tiende a una consideración dinámico-actual y crítico-universal del cristianismo, que comprende esto como una ruptura discontinua y repetida de la auto-seguridad del hombre en sí mismo y en sus instituciones, en último término, en la Iglesia.

Quien considere en su justa medida estas grandes formas históricas de la auto-comprensión cristiana de la fe, ciertamente no sufrirá la tentación de hacer una síntesis simplificadora. Estas dos formas estructurales, la teología de la encarnación y la de la cruz, han dado lugar a polaridades que no pueden armonizarse fácilmente en una síntesis sin perder lo más importante de cada una; han de continuar como polaridades actuales que se corrigen mutuamente y que en su contraposición aluden al todo. Sin embargo, a lo largo de nuestras reflexiones queremos mostrar la unidad de ambas, unidad que las posibilita como polaridades y que impide que ambas se desmoronen como realidades contradictorias.

Hemos visto que el ser de Cristo (teología de la encarnación) es *actualitas*, salida, éxodo de sí mismo; no es un ser que descanza en sí mismo, sino el acto de la misión, de la filiación, del servicio. Con otros términos: ese obrar no es puro obrar, sino ser que llega a la profundidad del ser y que se identifica con él. Este ser es éxodo, paso. Por eso una cristología del ser y de la encarnación, rectamente comprendida, debiera pasar a la teología de la cruz e identificarse con ella; y también en sentido inverso, una teología de la cruz, justamente apreciada, debería convertirse en cristología del Hijo y en cristología del ser.

## Cristología y doctrina de la redención

Las afirmaciones anteriores apuntan a una segunda antítesis que ha enarbolado la historia; por lo demás está íntimamente relacionado

con lo precedente. A lo largo del desarrollo histórico de la fe en Cristo se ha observado visiblemente la diferencia existente entre lo que se llamó *cristología*y *soteriología*.

Por cristología se entendía la doctrina del ser de Jesús, que se convertía cada vez más en objeto de especulación sobre algo especial, incomprensible y limitado solamente a Jesús. La soteriología era la doctrina de la redención. Después que se había resuelto el problema ontológico, es decir, el problema de la unidad de Dios y hombre en Jesús, pero independientemente de él, se pasaba a estudiar lo que Jesús hizo históricamente y el modo como podía llegar hasta nosotros la eficacia de su obra. Se creía que estos dos problemas eran distintos; se reflexionaba sobre la persona y la obra de Cristo y se escribían tratados independientes; esto tuvo como consecuencia que ambas cuestiones se hicieran incomprensibles e irrealizables. Basta hojear los tratados de teología dogmática para darse cuenta de lo complicadas que eran esas teorías porque habían olvidado que ambas cuestiones solo podían comprenderse juntas.

Aludiré solamente al modo como la conciencia cristiana concibe la doctrina de la redención. Esta concepción se apoya en la teoría de la satisfacción ideada por Anselmo de Canterbury en el dintel de la Edad Media y que luego determinó casi exclusivamente el pensar de occidente; tal teoría no puede sustraerse a la parcialidad, incluso en su forma clásica, pero cuando se la considera con las lentes de aumento que ha creado la conciencia popular, parece un mecanismo grosero, completamente irrealizable.

Anselmo de Canterbury (1033-1109) llegó a deducir la obra de Cristo por motivos necesarios ( *rationibus necessariis*) e irrefutablemente mostró que tuvo que llevarse a cabo tal y como se realizó. Sin entrar en detalles, podemos exponer así su pensamiento: El pecado del hombre se dirige contra Dios; así se viola infinitamente el orden de la justicia, y a Dios se le ofende también infinitamente. Por otra parte, la magnitud de la ofensa se mide por la grandeza del ofendido; es decir, las consecuencias son

distintas si en vez de ofender a un medigo ofendo al presidente de una nación. La ofensa es, pues, mayor o menor según la grandeza del ofendido; ahora bien, como Dios es infinito, la ofensa que el hombre le ha causado por el pecado ha de ser también infinita. El derecho así violado tiene que ser reparado porque Dios es un Dios del orden y de la justicia, más aún, es la justicia misma, y como la ofensa es infinita, también la reparación necesaria debe ser infinita.

El hombre puede ofender infinitamente, a eso sí llega su capacidad, pero no puede reparar infinitamente; lo que él hace, por ser un ser finito, siempre será finito. La capacidad de perturbación es mayor que la capacidad de reparación; por eso entre la reparación del hombre y la magnitud de su culpa siempre existe un abismo infinito e insuperable, y todos y cada uno de sus gestos de reconciliación sólo pueden evidenciar su impotencia para superar el abismo infinito que él mismo ha creado.

Pero ¿quedará el orden perturbado para siempre? ¿quedará el hombre sumido para siempre en el abismo? Anselmo recurre aquí a Cristo; su respuesta reza así: Dios mismo repara la culpa, pero no mediante una simple amnistía (cosa posible) que no restablecería el orden desde dentro, sino mediante la encarnación del infinito que, como hombre, pertenece al género humano; pero al mismo tiempo tiene la capacidad de llevar a cabo la reparación, cosa que no le está permitida al hombre. La redención es, pues, graciosa, pero a la vez es la reparación del derecho violado.

Anselmo creyó haber dado así una respuesta satisfactoria al problema *cur Deus homo*, al problema del por qué de la encarnación y de la cruz. Sus ideas dominaron por espacio de mil años en la cristiandad occidental. Cristo tuvo que morir en la cruz para reparar la ofensa infinita y para restablecer así el orden perturbado.

Nadie niega que esta teoría contiene intuiciones decisivas tanto bíblicas como humanas; quien la examine con un poco de paciencia se dará cuenta de ello. En cuanto intento de armonizar cada uno de los elementos bíblicos en una síntesis radical, merece la atención de todos los tiempos. Pero ¿quién no ve que, a pesar de todas las

ideas jurídicas y filosóficas que aquí se ponen en juego, lo importante es la verdad afirmada en la Biblia con la palabra *para*? Indica esta que nosotros en cuanto hombres vivimos inmediatamente de Dios, de los demás y en último término de Aquél que vivió por nosotros. ¿Quién no se da cuenta de que ahí da señales de vida el concepto bíblico de elección según el cual ésta no es un privilegio del elegido, sino una vocación del ser-para-los-demás? Es vocación a ese *para* en el que el hombre deja de agarrarse a sí mismo y se atreve a dar el salto en el infinito por el cual volverá en sí.

Pero aun admitiendo todo esto, nadie podrá negar que la perfecta lógica del sistema divino-humano de la justificación desfigura las perspectivas y sumerge la imagen de Dios en una luz sospechosa.

Sobre estas ideas volveremos cuando hablemos del sentido de la cruz.

Por ahora nos contentaremos con afirmar que las cosas cambian mucho si, en vez de la división entre la obra y la persona de Jesús, admitimos que en Jesús no se trata de una obra separada de él, de una obra que Dios, obligado a guardar el orden, pueda exigir. No se trata, para decirlo con palabras de Gabriel Marcel, de un tener de la humanidad, sino de su ser. ¡Y cómo cambian las cosas cuando se entiende la clave paulina según la cual Cristo es el *último hombre* (1 Cor 15,45), el hombre definitivo, el que lleva a los hombres a su futuro que consiste en estar unido a Dios y no sólo en ser puro hombre.

### Cristo, el último hombre

Hemos llegado a un punto en el que podemos intentar hacer una síntesis de lo que significa nuestra profesión de fe: *Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor,* según lo que antes hemos afirmado, la fe cristiana ve en Jesús de Nazaret el hombre ejemplar; en efecto, así podemos traducir libremente el concepto paulino de *último hombre* antes mencionado. Pero precisamente por ser el hombre ejemplar y normativo supera lo límites del ser humano; sólo

así es en verdad el hombre ejemplar, ya que el hombre está más en sí cuanto más está en los demás. Sólo llega a sí mismo mediante los demás y mediante el estar con ellos, cuando está con ellos.

Esto es también válido en su sentido más profundo. Si el otro es simplemente alguien, es su propia perdición. El hombre está orientado al otro, al verdaderamente otro, a Dios; está tanto más en sí mismo cuando más está en el totalmente otro, en Dios. Según eso, el hombre es totalmente él cuando deja de estar en sí, cuando deja de encerrarse en sí mismo y de afirmarse, cuando es pura apertura a Dios. Con otras palabras, el hombre llega a sí mismo cuando se supera. Cristo es el que en verdad se supera a si mismo; por eso es el hombre que en verdad llega a sí mismo.

El Rubicón de la encarnación se supera ante todo con el paso del animal al Logos, de la simple vida al espíritu. El *barro* se convirtió en hombre en el momento en que ya no era una esencia que simplemente estaba ahí, sino cuando superando su existencia y la realización de su necesidad se abría al todo. Pero este primer paso por el que el Logos, la inteligencia y el espíritu entraron en este mundo, se realiza en primer lugar cuando el Logos mismo, la inteligencia creadora, y el hombre se unen. La plena encarnación del hombre supone la encarnación de Dios; en ella se cruza por primera vez y definitivamente el puente de lo *animal* a lo *lógico* y se abre la suprema posibilidad que comienza cuando por primera vez una esencia formada de barro y tierra se supera a sí misma y a su mundo, y habla al tú de Dios. La apertura al todo, a lo infinito, es lo que constituye al hombre. El hombre se hace hombre cuando se supera infinitamente; por tanto, es más hombre cuanto menos encerrado está en sí mismo, cuanto menos *limitado* está. Repitámoslo: el hombre, el hombre verdadero, es el que más se abre, el que no sólo toca el infinito .¡el infinito!., sino el que es uno con él: Jesucristo. En él llega a su término la encarnación [85].

Hagamos esta observación: Partiendo de la idea del *hombre ejemplar* hemos intentado antes comprender la primera superación de lo propio que, según la fe, es decisivo en el caso de Jesús; esta

superación consiste en que en él se unen la humanidad y la divinidad.

Pero por segunda vez deben desaparecer los límites. Si Jesús es el hombre ejemplar en quien se manifiesta la verdadera figura del hombre, la idea de Dios con él no puede limitarse a ser excepción absoluta, curiosidad en la que Dios nos muestra lo que es posible, ya que su existencia atañe a toda la humanidad. El Nuevo Testamento pone esto de manifiesto cuando lo llama *Adán*; en la Biblia esta palabra expresa la unidad de todo el género humano; con razón puede hablarse de una *personalidad corporativa* [86]. Ahora bien, si Jesús se llama Adán es porque reúne en sí a todo el género *Adán*. La realidad que Pablo llama *Cuerpo de Cristo*, y que hoy día nos es en gran parte incomprensible, es exigencia íntima de la existencia que no puede ser excepción, sino que tiene que *atraer a sí* a toda la humanidad (Cf. Jn 12,32).

Ha sido un gran mérito de Teilhard de Chardin, que todos hemos de reconocer, considerar estas ideas desde la imagen moderna del mundo y haberlas concebido rectamente mediante una bien pensada tendencia a lo biológico; en todo caso ha abierto un nuevo camino.

Veamos lo que él mismo nos dice: La mónada humana .no puede ser absolutamente ella misma mas que cesando de serlo sola. [87]. En el trasfondo está presente la idea de que en el cosmos, junto al doble orden de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, existe un tercer orden que determina la auténtica corriente de la evolución; es el orden de los conjuntos infinitos; es la auténtica meta del siempre ascendente proceso de evolución; alcanza una primera meta cuando aparece vivo; después avanza sin detenerse hacia la formación sumamente coherente que proporciona al cosmos un centro nuevo:

*El lugar que ocupan los planetas en la historia de los cuerpos estelares es diminuto y casual; pero a fin de cuentas constituyen el punto vital del universo; son el eje, en ellos se tiende principalmente a la producción de grandes moléculas* [88].

Considerar el mundo según la medida dinámica de la complejidad significa .una total transmutación de los valores, un cambio de perspectiva. [89].

Pero volvamos al hombre: Hasta ahora el hombre es lo máximo en complejidad, pero no tiene fin como pura mónada humana; su misma formación exige un ulterior movimiento de complexión: *¿No presenta el hombre al mismo tiempo un elemento en relación con un individuo centrado en sí mismo, es decir, con una persona, y tmbién en relación con una síntesis nueva y superior?* [90].

Esto significa, por una parte, que el hombre es un fin que no puede retroceder ni mezclarse, pero, por otra, no llega a su meta en la yuxtaposición con los demás individuos, sino que revela un elemento que exige una totalidad que lo abarque, sin perturbarlo. Veamos otro texto que nos indicará a dónde nos llevan estas ideas: *En contra de las hipótesis todavía válidas en el campo de la física, lo estable no se encuentra abajo, en lo infraelemental, sino arriba, en lo ultrasintético* [91].

Esto muestra cómo .sólo su combinación superior da a las cosas conexión y relación. [92]. A mi modo de ver nos encontramos ante una afirmación central; la concepción dinámica del mundo perturba así la representación positivista, más cercana a nosotros, según la cual lo estable consiste en la *masa*, en la materia dura. Incisivamente se nos muestra aquí, porque no estamos acostumbrados a ello, que a la postre el mundo está construido y relacionado *desde arriba*. Todo esto nos da pie para yuxtaponer dos textos de Teilhard que nos explicarán su visión sintética: *La energía universal debe ser una energía pensante; en su evolución no puede ser menos que las metas animadas por su operación. Y además los atributos cósmicos del valor no excluyen necesariamente que reconozcamos en ellos una forma trascendente de personalidad* [93].

Ahora podemos comprender el punto final de todo el movimiento, como lo presenta Teilhard: la corriente cósmica se mueve .en dirección a un estado inaudito, casi mono-molecular, donde todo yo

está determinado a alcanzar su meta en algún misterioso superego. [94]. El hombre, por ser un yo, es un fin, pero la dirección del movimiento de su ser indica que es una figura que pertenece a un .

super-yo. que lo abarca sin eliminarlo; sólo en tal unión aparecerá la forma del hombre futuro en quien la humanidad llegará a la meta de sí misma.

En realidad se comprende aquí de forma nueva la dirección de la cristología paulina, partiendo de la concepción moderna del mundo y con un lenguaje a veces demasiado biológico. La fe ve en Jesús al hombre en el que, hablando según el esquema biológico, se ha realizado la próxima etapa de la evolución; al hombre en quien ha tenido lugar la ruptura del modo limitado de ser del hombre, de la inclusión monádica; la fe ve en Jesús al hombre de quien no se excluyen la personalización y la socialización, sino que se ratifican; el hombre en el que se une la suprema unidad .Pablo hablaría del .

cuerpo de Cristo., más aún, de quienes *son uno en Cristo*. y la suprema individualidad; la fe contempla en Jesús al hombre en quien la humanidad toca su futuro y se transforma extraordinariamente en sí misma, porque mediante él toca a Dios, participa de él y alcanza así su más auténtica posibilidad. Partiendo de ahí, la fe ve en Jesús el inicio del movimiento en el que la humanidad dispersada es introducida en el ser del único Adán, del único *cuerpo*, del hombre futuro. En él ve la fe el movimiento que conduce al futuro del hombre en el que éste queda *socializado*, incorporado a lo único, pero de tal forma que el individuo no queda eliminado, sino que llega plenamente a sí mismo.

No me parece difícil demostrar que la teología joánica apunta en la misma dirección. Recordemos la frase de Jn 12,32 a la que hemos aludido antes: .Cuando sea levantado de la tierra atraeré todo a mí.; la frase explica el sentido de la muerte de Jesús en la cruz. Como quiera que la cruz es el centro de toda la teología joánica, la frase citada indica la dirección de todo el evangelio. El acontecimiento de la crucifixión aparece ahí como el evento de la apertura en que las mónadas humanas diseminadas entran en el abrazo de Jesucristo,

en el espacio que abarcan sus brazos extendidos para llegar a la meta de la humanidad. Si esto es así, Cristo en cuanto hombre futuro no es el hombre para sí, sino el hombre esencialmente para los demás; en cuanto hombre totalmente abierto es el hombre del futuro; el hombre para sí, el hombre que quiere permanecer en sí mismo, es el hombre del pasado que debemos olvidar para continuar nuestro camino. Con otras palabras, el futuro del hombre consiste en *ser-para*. Fundamentalmente se confirma aquí una vez más el sentido de la doctrina de las tres Personas Divinas: la relación a la existencia dinámicaactual que es esencialmente apertura en el movimiento entre el *de* y el *para*. Una vez más se presenta aquí Cristo como el hombre totalmente abierto en quien desaparecen los límites de la existencia, como el hombre que es *paso* (Pascua).

De nuevo llegamos al misterio de la cruz y de la Pascua que, según la Biblia, es el misterio del paso. Juan, que es quien más ha reflexionado sobre estas ideas, concluye su presentación de Jesús con la imagen de la existencia que ya no tiene límites, sino que es pura apertura: *Uno de los soldados le atravesó el costado, y al instante salió sangre y agua* (Jn 19,34).

El detalle del costado traspasado por la lanza para Juan no es sólo una escena de la cruz, sino toda la historia de Jesús. Ahora, cuando la lanzada ha terminado con su vida, su existencia es totalmente apertura; es completamente *para*; en verdad ya no es individuo, sino el *Adán* de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad. La palabra costado (que no se ha de traducir *costilla*) resume en toda su profundidad la escena de Gn 2,21 s. en la que Eva es formada de la costilla de Adán, simbolizando así la perpetua relación mutua y su unidad en la misma humanidad. El costado abierto del nuevo Adán repite el misterio creador del *costado abierto* del varón: es el comienzo de una nueva y definitiva comunidad de hombres. La sangre y el agua son símbolos con los que Juan alude a los principales sacramentos cristianos, bautismo y eucaristía, y mediante ellos a la Iglesia, signo de la nueva comunidad de hombres [95]. El totalmente abierto, el que realiza el ser como recibir

y dar, aparece aquí como lo que siempre fue, como *hijo* . Como el mismo Juan afirma, en la cruz Jesús entra en su hora; esto explicará un poco ese misterioso modo de hablar.

Todo esto indica también que con razón podemos hablar del hombre futuro y que en verdad todo esto tiene muy poco que ver con el optimismo romántico del progreso, ya que el hombre para los demás, el hombre abierto que inicia así un nuevo comienzo para los demás, es el hombre del holocausto, el hombre sacrificado. El futuro del hombre cuelga de la cruz; la cruz es su salvación. El hombre no vuelve en sí sino cuando rompe las paredes de su existencia, cuando mira al traspasado por la lanza (Jn 19,37), cuando sigue al que, en cuanto traspasado, en cuanto abierto, abre el camino que conduce al futuro. Esto significa, finalmente, que el cristianismo, que por ser fe en la creación cree en el primado del Logos, en la inteligencia creadora como principio y origen, lo acepta también específicamente como fin, como futuro, como lo venidero. En esta perspectiva hacia lo venidero estriba el auténtico dinamismo histórico de lo cristiano que en el Antiguo y Nuevo Testamento realiza la fe como esperanza y promesa.

La fe cristiana no es pura visión retrospectiva del pasado ni un detenerse en el origen que yace temporalmente detrás de nosotros; pensar así sería puro romanticismo y pura renovación. Pero tampoco es simplemente mirada a lo eterno, eso sería platonismo y metafísica. Es ante todo mirada hacia adelante, tanteo de esperanza; pero no sólo eso, la esperanza se convertiría en utopía si la meta a la que espira fuese creación del hombre; es verdadera esperanza porque se integra en el sistema de coordenadas de tres grandezas: la del pasado, es decir, la de la transformación realizada; la de la actualidad de lo eterno que hace del tiempo divino una unidad, y la del futuro que afecta a Dios y al mundo, y así hace de Dios en el mundo y del mundo en Dios el punto omega de la historia.

Según la fe cristiana diríamos que para la historia Dios está al final, pero que para el ser Dios está al principio; este es el comprensivo

horizonte de lo cristiano que se aleja tanto de la pura metafísica como de la ideología del futuro propia del marxismo. La fe sale al encuentro de lo venidero, desde Abraham hasta la vuelta del Señor, pero en Cristo se le ha revelado el futuro: existirá el hombre que puede comprender la humanidad porque él y ella se han perdido en Dios. Por eso el signo de lo futuro ha de ser la cruz, y su rostro en este mundo será la faz llena de sangre y heridas; el *último hombre*, es decir, el hombre auténtico, el hombre futuro, se revela ahora en el hombre ejemplar; quien quiera permanecer a su lado, deberá estar a vuestro lado (Cf. Mt 25,31-46).

## *Nota. Estructuras de lo cristiano*

Antes de pasar a la explicación de las diversas expresiones cristológicas que fluyen de la profesión de fe fundamental en Jesús como Cristo, me parece oportuno detenernos un momento. Al estudiar las afirmaciones aisladas puede perderse fácilmente la visión de conjunto, pero hoy día nos damos perfecta cuenta de lo necesario que es, sobre todo en el diálogo ecuménico, el hacerlo. La situación en que se encuentra la teología moderna puede dar a veces la impresión de que se enorgullece tanto de sus avances ecuménicos, ciertamente laudables, que está dispuesta a remover las fronteras para colocarlas en otro lugar; pero no ha observado que así no resuelve satisfactoriamente los problemas actuales que tienen muy poco que ver con las discuciones tradicionales de las diversas confesiones.

¿Quién podría explicar brevemente a su interlocutor qué significa ser cristiano? ¿Quién puede explicar de forma asequible el por qué de su fe y cuál es la dirección y el meollo de su decisión de fe? Cuando en los últimos años nos hemos enfrentado abiertamente con estos problemas, no raras veces hemos llegado a diluir lo cristiano en generalidades sonoras que adulan los oídos de nuestros contemporáneos (Cf. 2 Tim 4,3) pero que al mismo tiempo les racionan el eficaz alimento de la fe al que tienen pleno derecho. La teología no cumple su cometido cuando gira exclusivamente en torno a sí misma y a su erudición; y fracasa todavía más cuando

busca una doctrina según sus gustos, y cuando en vez de pan ofrece piedras, cuando en vez de la palabra de Dios ofrece la suya. La tarea a realizar es inmensamente grande; a pesar de eso, mejor dicho, por eso, siguiendo este camino, intentaremos reflexionar sobre la forma fundamental de lo cristiano y sintetizarla en muy pocas afirmaciones.

Quizá los resultados sean insuficientes, pero tendrán la ventaja de pedir la colaboración de otros, y así el cometido podrá llevarse a feliz término [96].

## El individuo y el todo

Para nosotros, hombres modernos, el escándalo fundamental de lo cristiano consiste sobre todo en la exterioridad en la que parece haber caído lo religioso. Nos molesta el que Dios tenga que ser transmitido mediante dispositivos externos: la Iglesia, los sacramentos, el dogma y también la predicación (el kerygma) a la que se acude para encontrar en ella una reducción del escándalo, olvidando que también ella es algo exterior. Frente a todo esto surge la pregunta: ¿mora Dios en las instituciones, en los acontecimientos, en las palabras? ¿No se relaciona Dios, en cuanto eterno, con nosotros desde dentro? A estas preguntas hemos de responder afirmativamente y añadir que si solamente existiese Dios y una suma de individuos, el cristianismo no sería necesario. Dios podía y puede, cosa que siempre sucede, salvar al individuo como individuo directa e inmediatamente.

Dios no necesita ningún intermediario para entrar en el alma de cada individuo, porque es más íntimo al hombre que él mismo; nada puede alcanzar más de cerca y más profundamente al hombre que quien se relaciona con esta criatura en el punto más íntimo de su interioridad.

Para salvar al individuo no es necesaria la Iglesia, ni la historia de la salvación, ni la encarnación, ni la pasión de Dios en el mundo. Sin embargo, a esto hemos de añadir alguna expresión que lo complete: la fe cristiana no parte del individuo atomizado, sino de la convicción

de que no se da el individuo puro, de que el hombre es él mismo cuando se refuerza en el todo, en la humanidad, en la historia, en el cosmos, cosa que le es esencial como *espíritu en cuerpo*.

El principio *cuerpo* y *corporeidad*, al que está sometido el hombre, significa dos cosas: Por una parte el cuerpo separa al hombre de los demás, es impenetrable para los demás. El cuerpo, como figura espacial y cerrada, hace imposible que uno esté en otro; el cuerpo marca una línea divisoria, indica la distancia y los límites y nos encierra en la lejanía mutua; es, pues, un principio de disociación; pero al mismo tiempo la corporeidad incluye necesariamente la historia y la comunidad, ya que, si es cierto que el puro espíritu puede concebirse como ser para sí, la corporeidad indica procedencia de otro. El hombre vive de los demás en un sentido real y al mismo tiempo múltiple, ya que si la separación se concibe primero físicamente .cosa que se extiende desde la procedencia hasta los múltiples enlaces del mutuo cuidado por la vida., para quien es espíritu, y como tal está en el cuerpo, el espíritu, es decir, todo el hombre, está marcado profundamente por la pertenencia a toda la humanidad, es decir, al *Adán*.

El hombre es, pues, una esencia que sólo puede ser si procede de otro. Digámoslo con palabras de un gran teólogo de Tubinga, Möhler: *El hombre, como esencia siempre relacionada, no vuelve a sí mismo por sí mismo, aunque tampoco sin sí mismo* [97].

Todavía más incisivamente ha afirmado esto el filósofo de Munich, Franz von Baader, contemporáneo de Möhler, cuando dice que es tan contradictorio . *deducir el conocimiento de Dios y el conocimiento de las demás inteligencias y no-inteligencias del propio conocimiento* (es decir, de la conciencia) *como deducir el amor del amor propio* [98]. Se rechaza así el principio conceptual de Descartes según el cual la filosofía se funda en la conciencia propia ( *cogito, ergo sum:* pienso, luego existo) y que ha influenciado decisivamente el destino del espíritu moderno, incluso en sus formas actuales de filosofía trascendental.

Como el amor propio no es la forma primigenia del amor, sino a lo sumo una forma derivada de él; como no puede llegarse a lo propio del amor si el hombre no se comprende como relación, es decir, como procedente de otro, así tampoco el conocer humano sólo puede ser realidad en cuanto ser conocido, en cuanto ser-llevado-al-conocimiento *por otro*. El hombre real no aparece cuando sondeo en la individualidad de su yo, de su conocimiento propio, ya que entonces excluyo de antemano el punto de partida de su-poder-volver-a-sí y, por consiguiente, su peculiaridad. Por eso Baader conscientemente y con razón cambió el cartesiano *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo) en *cogitor, ergo sum* (soy pensado, luego existo), ya que el conocimiento del hombre y su ser mismo sólo pueden ser comprendidos en su ser conocido.

Sigamos adelante. Ser hombre es ser-con no sólo en el momento en que nos toca vivir, sino en todas las prolongaciones posibles; de tal modo que en cada individuo están presentes el pasado y el futuro de la humanidad, que cuanto más de cerca se considera tanto más realmente se nos presenta como único *Adán*.

No podemos discutir todos los pormenores. Nos bastarán algunas observaciones. Recordemos que nuestra vida del espíritu depende completamente del lenguaje y que éste no es de hoy; se remonta muy atrás, está condicionado por la historia, y por ella llega hasta nosotros como requisito ineludible de nuestro momento presente; es más, como parte imperecedera de él. En otros términos: el hombre es el ser que vive orientado al futuro, que en su preocupación supera su momento presente y que no podría existir si de repente se viese privado de su futuro [99]. Diremos, pues, que no se da el puro individuo, el hombre-mónada del renacimiento, el simple *cogito-ergo-sum.* El hombre es hombre en la trama de la historia que mediante la lengua y las relaciones sociales atañe al individuo que, por su parte, realiza su existencia en el modelo colectivo en el que de antemano se halla metido y que representa el espacio de su autorrealización. Es imposible que el hombre se forme partiendo del punto cero de su libertad, como quería el idealismo alemán; el hombre no es un ser que partiendo del puro cero pueda realizar lo

propio y lo nuevo, en tensión con el todo de la humanidad que le precede, condiciona y modela.

Así volvemos al problema inicial. La Iglesia y el cristianismo tienen mucho que ver con un hombre así concebido. Carecerían, en cambio, de sentido, si solamente se diese el hombre-mónada, el ser del *cogito-ergo-sum*. El cristianismo y la Iglesia están relacionados con un hombre que es ser-con, que tiene compromisos colectivos que fluyen del principio de la corporeidad. La Iglesia y el cristianismo existen por la historia, por los lazos que condicionan al hombre; en este plano es donde hay que explicarlos. Son servicio a la historia como historia, quieren romper y trasformar la reja colectiva que representa el lugar de la existencia humana. Según la carta a los efesios, la obra salvífica de Cristo consiste en que obligó a que las potencias se arrodillasen a sus pies. Orígenes, al explicar más profusamente el texto, ve en esas potencias los poderes colectivos que aprisionan al hombre: el poder del medio ambiente, el poder de la tradición nacional, la *gente* que frena y destruye al hombre [100].

Partiendo de aquí hay que entender categorías como pecado original, resurrección de la carne, juicio universal, etc., ya que el pecado original no hay que buscarlo en cualquier forma de transmisión biológica entre dos individuos que, de lo contrario, vivirían completamente aislados, sino en esa red colectiva que precede a la existencia individual como antecedente espiritual. Hablar de transmisión es afirmar que el hombre no puede empezar su existencia en un punto cero, en un *status integritatis*, sin relación alguna en el que uno pueda realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades.

Todos vivimos dentro de unos lazos que son parte de nuestra existencia. El juicio universal es la respuesta a estos compromisos colectivos; la resurrección expresa la idea de que la inmortalidad del hombre consiste, y sólo puede concebirse, en la unión con otros hombres, en el hombre como ser relacionado; esto lo explicaremos más tarde, pero, como dijimos antes, el concepto redención sólo tiene sentido en este plano; no dice relación al destino libre del

individuo como mónada. El plano de la realidad del cristianismo, pues, hay que buscarlo en el ámbito de lo que, a falta de otro término más apto, llamamos el ámbito del carácter histórico. El ser cristiano, considerado desde su meta más principal, no es un carisma individual, sino social; uno es cristiano no porque sólo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia.

Al dar un paso hacia adelante puede parecernos que caemos en el extremo contrario, pero en realidad no hacemos sino sacar la consecuencia necesaria de lo que decíamos antes. Se es cristiano para participar en la diaconía del todo; el cristianismo vive del individuo y se orienta a él precisamente por esta relación al todo, porque sólo el individuo puede llevar a cabo la transformación de la historia y derrocar la dictadura del medio ambiente.

A mí me parece que aquí radica lo que las demás religiones y el hombre moderno no pueden comprender, es decir, que en el cristianismo todo depende a fin de cuentas del individuo, de Jesús de Nazaret que, crucificado por el medio ambiente *por la opinión pública*, en su cruz destruyó el poder de la gente, el poder del anonimato que aprisiona a los hombres. A él se enfrenta el nombre de un individuo, el nombre de Jesucristo que pide al hombre que le siga; es decir, que, como él, tome la cruz, que, crucificado, venza al mundo y realice la renovación de la historia. La llamada del cristianismo se dirige radicalmente al individuo, porque considera la historia como un todo; precisamente por eso depende como todo del individuo en quien se llevó a cabo la transformación mediante la caída de los poderes.

Repitámoslo con otros términos: el cristianismo conoce el principio del *individuo*, porque está relacionado con el todo, porque sólo puede comprenderse partiendo de la comunidad y en relación con ella, porque no es la salvación del individuo aislado, sino servicio para el todo del que no puede ni debe huir. La íntima necesidad del inaudito escándalo radica aquí, en que se cree que un individuo, Jesucristo, es la salvación del mundo. El individuo es la salvación

del todo y el todo recibe la salvación únicamente del individuo que lo es verdaderamente y que, por eso mismo, deja de estar solo.

A mi modo de ver, esto explica por qué otras religiones no recurren al individuo. A fin de cuentas al hinduísmo no le interesa el todo, sino el individuo que se salva a sí mismo, que se libera del mundo, de la condenación. El último término el hinduísmo no puede reconocer a otro individuo como salvador y significativo *para mí*, porque en el fondo no acepta el todo, sino que sólo quiere liberar al individuo de la condenación. Por eso, al rechazar el todo, rechaza también el individuo, ya que no admite la categoría *para* [101].

Resumamos brevemente el resultado de nuestras reflexiones: el cristianismo nace del principio de *corporeidad* (carácter histórico), debe ser pensado en el plano del todo donde únicamente tiene sentido, pero al mismo tiempo admite y tiene que admitir el principio del *individuo* que es su escándalo y que así se nos presenta en su necesidad y racionabilidad íntimas.

### El principio para

La fe cristiana solicita al individuo, pero no para sí mismo, sino para el todo; por eso la palabra *para* es la auténtica ley fundamental de lo anterior. Por eso los sacramentos fundamentales del cristianismo, centro del culto cristiano, ilustran la existencia de Jesucristo como existencia *para muchos*, *para vosotros* [102], como existencia abierta que posibilita y crea, mediante la comunión con él, la comunión con los demás. Por eso, como hemos visto, la existencia de Cristo culmina y se realiza como existencia ejemplar en su apertura en la cruz. Por eso, Cristo, al anunciar su muerte y explicarla, dice: *Me voy y vuelvo por vosotros* (Jn 14,28). Porque me voy, caerá la pared que limita mi existencia; esto será mi venida real en la que realizo lo que soy: el que introduce a todos en la unidad de su nuevo ser que no es límite, sino unidad.

Así explicaron los Padres de la Iglesia la postura de Cristo en la cruz, con los brazos extendidos. En él ven ante todo el modelo de la postura de la oración cristiana, la actitud orante, tal como la vemos

extasiados en las catacumbas. Los brazos del crucificado nos lo presentan como orante, pero su oración presenta al mismo tiempo una nueva dimensión que constituye lo específico de la glorificación cristiana de Dios. Los brazos abiertos expresan la adoración porque nos revelan la entrega total a los hombres, porque son el gesto del abrazo, de la plena e indivisa hermandad. La teología de los Padres, interpretando simbólicamente la cruz de Cristo, afirmó que en la actitud orante y cristiana se unen inseparablemente la adoración y la hermandad, el servicio a los hombres y la glorificación de Dios.

Ser cristiano significa esencialmente pasar del ser para sí mismo al ser para los demás; esto explica también el concepto de la elección, a menudo tan extraño para nosotros. Elección no significa preferir a un individuo y separarlo de los demás, sino entrar en la tarea común de la que hablábamos antes. Por eso la decisión cristiana fundamental . aceptar ser cristiano. supone no girar ya en torno a sí mismo, en torno al propio yo, sino que está subordinada a la idea de que el hombre, dejando atrás la cerrazón y la tranquilidad de su yo, sale de sí mismo para seguir las huellas del crucificado y para existir para los demás, mediante la crucifixión de su propio yo.

En general, las grandes imágenes de la historia de la salvación, que son también las grandes figuras del culto cristiano, son formas de expresar el principio *para*. Pensemos en la imagen del éxodo (salida) que, desde Abraham y pasando por el clásico éxodo de la historia de la salvación, la salida de Egipto, es la idea fundamental bajo la que vive el pueblo y todos los que pertenecen a él. Todos están llamados a continuar el éxodo mediante la salida de sí mismos.

Igualmente sucede con la idea de la pascua con la que la fe cristiana formuló la unión de la cruz y de la misteriosa resurrección de Jesús con la idea de *éxodo*de la antigua alianza.

Juan expresó todo esto con una imagen tomada del reino vegetal. Así el horizonte que antes se limitaba a lo antropológico e histórico-salvífico, se extiende hasta lo cósmico. La estructura de la vida cristiana revela el sello característico de la creación: *En verdad, en*

*verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, permanece solo; pero si muere, da mucho fruto* (Jn 12,26).

También en lo cósmico vale la ley de que la vida nace de la muerte, cuando uno se pierde a sí mismo. Lo que indica la creación se realiza en el hombre, en Jesucristo, el hombre ejemplar. La verdadera vida comienza cuando se entra en el destino del grano de trigo, cuando uno se ofrece, cuando uno se pierde a sí mismo, Los datos de la historia de las religiones, que en este punto coinciden con el testimonio bíblico, nos dan pie para afirmar que el mundo vive del sacrificio. Tienen su verdad y validez los mitos según los cuales el cosmos se formó a consecuencia de un sacrificio original, que siempre vive del sacrificio y que está colocado sobre él [103]. Estas imágenes míticas ilustran el principio del éxodo cristiano: *Quien ama su vida, la pierde; y quien odia su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna* (Jn 12,25; cf. Mc 8,35 y par.)

Digamos, por último, que no basta que el hombre salga de sí mismo.

Quien sólo quiere dar, quien no está dispuesto a recibir; quien sólo quiere ser para los demás y no está dispuesto a reconocer que también él vive del inesperado e inmotivado don-del-para de los demás, ignora la forma fundamental del ser humano y destruye así el verdadero sentido del para-los-demás. Cuando el hombre sale de sí mismo, para que esta salida sea provechosa, necesita recibir algo de los demás y, a fin de cuentas, de aquel que es en verdad el otro de toda la humanidad y que, a un tiempo, es uno con ella: Jesucristo, Dios-hombre.

### La ley del incógnito

El hecho de que el *para* sea el principio decisivo de la existencia humana y que, juntamente con el principio del amor, sea el contexto auténtico donde aparece en el mundo lo divino, tiene amplias consecuencias: De ahí se deduce que el ser-otro de Dios que el hombre puede sospechar, se convierte en total otreidad, en lo que de ningún modo puede ser reconocido. El hecho mencionado significa que el ocultamiento de Dios, con el que cuenta el hombre,

asume la figura escandalosa de su tiento y de su visibilidad como crucificado; en otros términos: Dios, que es el primero, el alfa del mundo, aparece como omega, como la última letra del alfabeto de la creación, como la criatura más pequeña del mundo.

Lutero habla del ocultamiento de Dios *sub contrario*, es decir, del ocultamiento de Dios en lo que parece ser lo contrario a Dios.

Contrapone así la peculiaridad de la forma cristiana a la teología negativa, determinada por la cruz, a la teología negativa del pensar filosófico.

También la filosofía, auténtica reflexión del hombre sobre Dios, afirma que Dios es totalmente otro, el escondido, el que no puede compararse a nada. .Ante el que lo ilumina todo, nuestros ojos quedan deslumbrados como los ojos de las aves nocturnas., dijo una vez Aristóteles [104]. La fe en Cristo Jesús nos ofrece la respuesta: Dios es el totalmente otro, el invisible, el irreconocible; pero cuando se presentó realmente tan otro, tan invisible en su divinidad, tan irreconocible, vimos que no era la otreidad y lejanía que nosotros habíamos imaginado, y seguimos sin reconocerle. ¿No prueba esto que él es el realmente otro, que rechaza nuestros cálculos sobre la otreidad y se muestra así como el único y auténtico totalmente otro?

También en la Biblia se nos habla del doble modo en que Dios aparece en el mundo[105]. Dios se revela ante todo en el poder cósmico. La grandeza del mundo alude a Dios en cuya presencia los pueblos son *como gota de agua en el caldero, como grano de polvo en la balanza* (Is 40,15). El mundo es su idea; el universo habla de su creador; por mucho que nos resistamos a las pruebas de Dios, por muchas objeciones que justificadamente ponga la filosofía a cada una de ellas, en el mundo y en su estructura espiritual siempre resplandece la idea original creadora y su poder fundador.

Pero todo esto es sólo un modo en el que Dios aparece en el mundo.

El segundo signo que lo acredita y que lo revela en su más real peculiaridad, ya que lo encubre, es el signo de lo humilde que, medido cósmica-cuantitativamente, es totalmente insignificante, pura nada. Aquí tenemos que nombrar la tierra, Israel, Nazaret, la cruz y la Iglesia; en ellos Dios parece desaparecer en lo más mínimo, pero en realidad en ellos se manifiesta como él es lo que es. La tierra, nada en el cosmos, es el punto de la obra divina en él; Israel, nada frente a las potencias de la tierra, será el punto de aparición de Dios en el mundo; Nazaret, nada dentro del mismo Israel, es el lugar de su venida definitiva; la cruz de la que cuelga la existencia de un fracasado, es el punto donde el hombre puede palpar a Dios; ahí está finalmente la Iglesia, imagen problemática de nuestra historia, que reclama ser el lugar perpetuo de la revelación de Dios. Hoy día vemos que la Iglesia casi no elimina nada del ocultamiento de la cercanía divina. Cuando la Iglesia, con la pompa de la corte renacentista, creyó eliminar el ocultismo y convertirse en *puerta del cielo* y *casa de Dios*, se convirtió una vez más, casi más que antes, en eclipse de Dios que difícilmente podía encontrase en ella.

Lo más pequeño cósmicamente es el auténtico signo de Dios, en el que se revela como el totalmente otro que nuestras expectaciones no pueden reconocer. La nada cósmica es el todo verdadero, porque el *para* es lo propiamente divino.

### La ley de lo abundante

En las afirmaciones éticas del Nuevo Testamento existe una tensión entre la gracia y el *ethos*, entre la remisión total y la total exigencia, entre el pleno don concedido al hombre que nada puede realizar, y la entrega que se le exige hasta el punto de ser perfecto, como su Padre celestial es perfecto (Mt 5,48). Si queremos encontrar un punto que una estas polaridades, tendremos que recurrir a la palabra *abundante* de la teología paulina y de los evangelios sinópticos, en la que la gracia y la exigencia se unen y complementan.

Para ilustrar el principio, tomemos un versículo central del sermón de la montaña que explica lo más característico de las antítesis (Se dijo a los antiguos... pero yo os digo...), en las que Jesús presenta una nueva concepción de la segunda tabla de la Ley. El texto dice así: *Porque os digo que si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos* (Mt 5,2).

El texto afirma ante todo que la justicia humana es claramente insuficiente. ¿Quién puede gloriarse honradamente de que en lo íntimo de su alma ha comprendido realmente y sin reservas el sentido de cada una de las exigencias, de que las ha realizado en toda su profundidad, y mucho menos de que lo haya hecho abundantemente?

Sabemos que en la Iglesia existe un *estado de perfección* en el que uno se obliga a cumplir lo que no está mandado, superando así la Ley.

Pero los que pertenecen a él son los primeros en afirmar que siempre están empezando, que siempre anhelan algo más. El *estado de perfección* revela dramáticamente la perpetua imperfección del hombre.

Quien no se contente con esta observación general, que lea los versículos siguientes del sermón de la montaña (Mt 5,21-48) y haga un profundo examen de conciencia. Los versículos citados muestran lo que significa tomar en serio algunos preceptos del Decálogo, al parecer sencillos. Nosotros explicaremos solamente tres: *No matarás*, *no cometerás adulterio*, *no jurarás en vano*.

Es fácil sentirse a primera vista en regla: no he matado a nadie, no he adulterado, no he perjurado; pero cuando Jesús explica estas exigencias en todo su alcance, vemos cómo el hombre participa en las acciones antes mencionadas cuando se muestra rencoroso, cuando odia, cuando tiene envidia, cuando codicia y no perdona; vemos cómo el hombre, al parecer justo, participa en lo que constituye la injusticia del mundo. Cuando leemos seriamente las palabras del sermón de la montaña, sentimos lo que sucede a todo

hombre que abandona la teoría de un partido para enfrentarse con la realidad.

Los grupos blanco y negro en los que hemos dividido a la humanidad se convierten en grisácea nebulosidad. Nos damos cuenta de que los hombres no se dividen en blancos y negros; de que, a pesar de todas las variaciones y sus grados, todos viven en cierta nebulosidad. En otros términos, podríamos decir que cuando se consideran las diferencias morales *macroscópicamente* se nos presentan de una forma, pero cuando las consideramos *microscópicamente*, *micromoralmente* nos ofrecen una visión distinta en la que comienzan a diluirse los diversos matices. Ahora ya no podemos hablar de nuestra abundancia en justicia.

Si esto lo aplicamos al hombre, veremos cómo no puede franquear el umbral del reino de los cielos, la región de la justicia real y perfecta.

El reino de los cielos sería así una utopía sin contenido por lo que se refiere a la buena voluntad de los hombres. A menudo se nos dice que un poco de buena voluntad basta para que todo marche bien; es cierto, pero la tragedia de la humanidad estriba en que no tiene la fuerza de poner en práctica esa buena voluntad. ¿Entonces tiene razón Camus cuando propone como símbolo de la humanidad a Sísifo, que continuamente quiere subir una piedra a la cima de una montaña, pero que una y otra vez se le escapa? La Biblia ha descrito tan sobriamente como Camus el poder de la humanidad, pero no se queda anclada en el escepticismo.

Para la Biblia, los límites de la justicia y del poder humano en general expresan la relación del hombre al don incuestionable del amor al que se abre el ser humano *y así se abre a sí mismo*, y sin el que el hombre quedaría aprisionado en su *justicia* y sin salvación. Sólo quien acepta el don vuelve en sí mismo. La *justicia* del hombre, al contemplarla, nos remite a la justicia de Dios cuya plenitud es Jesucristo. Él es la justicia de Dios que supera ampliamente la obligación, que no calcula, sino que sobreabunda verdaderamente;

él es el sin-embargo de su amor infinito con el que vence perpetuamente el pecado del hombre.

No comprende el todo quien, a raíz de lo afirmado anteriormente, despreciase al hombre y afirmase que carece de sentido la búsqueda humana de la justicia y de la perfección ante Dios. Nuestra respuesta negativa ha de ser rotunda. A pesar de todo lo que hemos dicho, como quiera que el hombre no puede conseguir la plena justicia, sigue en pie la exigencia de lo abundante. ¿Pero no es eso una contradicción? ¿qué significa todo esto? Significa, para decirlo en pocas palabras, que quien no es todavía cristiano calcula lo que debe hacer, y en sus artimañas casuísticas aparece con las manos limpias.

Quien calcula dónde termina el deber y cómo se pueden prestar servicios excedentes mediante un *opus supererogatorium,* no es cristiano, sino fariseo. Ser cristiano no significa aceptar una determinada serie de deberes, ni tampoco superar los límites de seguridad de la obligación para ser extraordinariamente perfecto; cristiano es más bien quien sabe que sólo y siempre vive del don recibido; por eso la justicia sólo puede consistir en ser donante, como el mendigo que, agradecido por lo que le han dado, lo reparte benévolamente. Quien calcula, quien cree que él mismo puede lavarse las manos y justificarse, es el no-justificado. La justicia humana sólo se adquiere cuando se olvidan las propias exigencias, en la liberalidad para con el hombre y para con Dios. Es la justicia del *perdona, porque nosotros perdonamos*. Esta oración es la fórmula más adecuada a la justicia humana concebida cristianamente; consiste en perdonar, ya que el hombre vive esencialmente del perdón recibido.

El tema neotestamentario de la abundancia sigue además por otro camino en el que se nos revela plenamente su sentido: La palabra aparece también en la narración del milagro de la multiplicación de los panes; ahí se nos dice que *sobraron* siete canastas (Mc 8,8). El relato de la multiplicación de los panes trae a colación la idea de la realidad de lo abundante, de lo que no-es-necesario. Esto nos

recuerda el milagro de la conversión del agua en vino narrado por Juan (Jn 2,1-11); ahí no aparece la palabra abundancia, pero sí lo que ésta indica: según los datos que nos da el evangelista, quedaron convertidos en vino de 480 a 700 litros de agua, cosa increible en una fiesta privada. En la mente de los evangelistas ambos relatos tienen algo que ver con la Eucaristía, figura central del culto cristiano; la presentan así como la abundancia divina que supera infinitamente todas las necesidades y todo lo que legalmente puede exigirse.

Los dos relatos, pues, por su carácter eucarístico tienen algo que ver con Cristo y a él remiten: Cristo es la infinita autoprofusión de Dios.

Ambos relatos aluden también, lo mismo que el principio *para*, a la estructura fundamental de la creación en la que la vida produce millones de gérmenes para que nazca un ser viviente; en la creación se reparte todo el universo para preparar un lugar al espíritu, al hombre. La abundancia es el signo característico de Dios en la creación, porque Dios, como decían los Padres, *no reparte sus dones según una medida*.

La abundancia es también el auténtico fundamento y forma de la historia de la salvación que, a fin de cuentas, no es sino el acontecimiento por el que Dios, en su liberalidad incomprensible, no sólo da el universo, sino que se da a sí mismo para salvar a un grano de arena, al hombre. Repitámoslo: la abundancia es la más adecuada definición de la historia de la salvación.

Es absurdo para las personas calculadoras el que Dios deba prodigarse al hombre. Sólo el amante puede comprender lo absurdo del amor; la ley del amor es la entrega, lo suficiente es lo abundante; si es cierto que la creación vive de lo abundante, si el hombre es un ser para quien lo abundante es lo necesario, ¿nos extrañará de que la revelación sea lo abundante y, por eso, lo necesario, lo divino, el amor en el que se realiza el sentido del universo?

## Lo definitivo y la esperanza

La fe cristiana afirma que en Cristo se ha realizado la salvación del hombre, que en él comienza irrefutablemente el verdadero futuro del hombre, que a pesar de ser futuro es también perfecto, parte de nuestro presente. La afirmación incluye el principio de lo definitivo, que es muy significativo para la forma de la existencia cristiana, es decir, para la forma de decisión-existencia que comporta el ser cristiano. Vamos a explicar todo esto. Hemos dicho antes que Cristo es el futuro iniciado, lo definitivo del ser humano. Las escuelas teológicas han dado expresión a esta idea afirmando que con Cristo quedó completa la revelación; naturalmente esto no quiere decir que sólo se nos ha comunicado un determinado número de verdades, y que Dios se ha decidido a no revelar nada más; significa más bien que el diálogo de Dios con el hombre, el ingreso de Dios en la humanidad en Jesús, hombre-Dios, ha llegado a su culmen.

En este diálogo Dios no trató ni trata de decirnos algo de muchas maneras, sino de expresarse en la palabra; por eso no se realizan sus propósitos cuando nos revela una serie de verdades por muy grandes que sean, sino cuando se tocan dos *tú*. El sentido del diálogo, la unión, no se funda en un tercero, en un contenido, sino en los interlocutores; en Jesús hombre, Dios se ha dicho definitivamente: Cristo es su palabra y como palabra es él mismo; la revelación no termina porque Dios se cierra positivamente, sino porque aquella llega a su término.

Veamos cómo ha expresado Karl Rahner este pensamiento: *Ya no se dice nada nuevo, no a pesar de que aún habría muchas cosas que decir, sino porque todo está dicho y dado en el Hijo el amor, en el que Dios y el hombre se han hecho uno* [106].

Observando más de cerca lo que hemos afirmado, podemos sacar otra conclusión: En Cristo llegan a su término la revelación y la humanidad, porque en él se tocan y unen Dios y el hombre; esto quiere decir que la meta alcanzada no es un límite fijo, sino un espacio abierto, ya que la unión realizada en Jesús de Nazaret tiene que alcanzar a toda la humanidad, a todo el *Adán*, y convertirlo en *cuerpo de Cristo*. Mientras no lleguemos a esta totalidad, mientras la

unión esté limitada a un punto, lo realizado en Cristo es simultaneamente fin y principio. La humanidad no puede ir más lejos ni subir más que él, porque Dios es lo más vasto y lo supremo, y todo paso que, al parecer, deja atrás a Cristo es sólo caída en el vacío.

La humanidad no puede dejar atrás a Cristo porque él es el fin, pero sí puede entrar en él porque es el verdadero comienzo. De ahí se deduce la conciencia cristiana de la limitación del pasado y del futuro, pero no nos detendremos en ella ni tampoco en que la fe cristiana, al retroceder al Jesús histórico, se proyecta hacia adelante, hacia el nuevo Adán, hacia el futuro que Dios ha atribuido al mundo y al hombre. De esto ya hemos hablado antes; aquí se trata de algo diferente.

El hecho de que la decisión definitiva de Dios respecto al hombre ya se haya realizado significa que lo decisivo, según la fe, existe en la historia; aun cuando lo definitivo no excluye el futuro, sino que lo abre, Esto nos lleva a la conclusión de que lo definitivo, lo irrevocable, existe y tiene que existir en la vida de los hombres ante todo cuando estos se encuentran con el divino-definitivo del que hablábamos antes. Lo característico del todo de la actitud cristiana ante la realidad es saber que ya existe lo definitivo, y que así permanece abierto el futuro del hombre. Para el cristiano no tiene validez el círculo del actualismo que se revela en el instante actual, pero que no encuentra nunca lo definitivo; el cristiano está, por el contrario, convencido de que la historia avanza; todo avance exige una meta definitiva, pero esto lo excluye precisamente el movimiento circular que nunca llega a un fin.

En la Edad Media la lucha por lo definitivo del cristianismo fue la lucha en contra de la idea de un *tercer reino*; después del Antiguo Testamento, después del *reino del Padre*, ponía el cristianismo anterior el segundo reino, el del Hijo, ciertamente superior al primero pero sustituible por un tercer reino, por el tiempo del Espíritu [107], pero la fe en la encarnación de Dios en Jesucristo no deja lugar para

un *tercer reino*; cree que lo realizado en Cristo es lo definitivo y lo que abre el futuro.

Ya hemos apuntado antes que todo esto tiene importantes consecuencias para la vida de cada individuo; la primera es que después del reino del Padre en la niñez, y del Hijo en la juventud, no puede desligarse de una antigüedad espiritual que sólo obedece a la propia razón y que veladamente la haría pasar por el Espíritu Santo.

Es cierto que la fe tiene sus flujos y reflujos, pero precisamente así muestra el fundamento perpetuo de la existencia del hombre que es uno. De aquí se colige que la fe comporta expresiones definitivas *dogma y símbolo* en las que articula su carácter íntimo y definitivo.

Naturalmente esto no quiere decir que cada fórmula no se desarrolle a lo largo de la historia y que se comprenda de forma nueva la fe gracias a las experiencias de su vida; pero en tal comprensión y maduración siempre puede y debe conservarse la unidad de lo comprendido.

Notemos, por último, que también aquí radica el carácter definitivo de la unión entre dos personas, realizada por la fe cristiana con el sí del amor en el que se funda el matrimonio. En realidad la indisolubilidad del matrimonio ha de entenderse y realizarse partiendo de la fe en la irrevocable decisión de Dios de unirse en *matrimonio* con la humanidad en Cristo (cf. Ef 5,22-33). La indisolubilidad del matrimonio a la larga es tan imposible fuera de la fe como necesaria dentro de ella. Notemos también que esta aparente fijación de la decisión momentánea de una persona le da la posibilidad de seguir adelante, de aceptarse paso a paso, mientras que la subsiguiente anulación de tal decisión le hace retroceder al principio y lo condena a vivir encerrado en el círculo de la ficción de la eterna juventud, que así rechaza el todo del ser humano.

## El primado de la recepción y el positivismo cristiano

El hombre será salvado por la cruz; el crucificado, en cuanto plenamente abierto, es la verdadera redención del hombre. En otro lugar hemos explicado el alcance que esta frase central de la fe cristiana tiene para nuestra comprensión moderna; ahora no vamos a considerar su contenido, sino su estructura. Por lo que se refiere a lo último del hombre, expresa la supremacía de la recepción sobre la obra, sobre el propio trabajo. Quizá radique aquí la divergencia más profunda entre el principio cristiano *esperanza* y su transformación marxista; también el principio marxista se apoya en la pasividad, ya que el proletariado paciente es el redentor del mundo, pero este dolor del proletariado, que a fin de cuentas ha de llevar a la sociedad sin clases, se concentra en la forma activa de la lucha de clases; sólo así puede ser *redentor*, sólo así puede derrocar a la clase dominante y proclamar la igualdad de todos los hombres.

Como la cruz de Cristo es un sufrimiento-para, así la pasión del proletariado, según el marxismo, se realiza como lucha-contra. Como la cruz es esencialmente la obra de un individuo para el todo, así la pasión del proletariado es esencialmente la obra de una masa organizada como partido para sí misma. Las dos soluciones, pues, aunque en el punto inicial tienen algo en común, discurren por caminos contrarios.

La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve profundamente en sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe; tiene que esperar el don del amor, y el amor sólo puede recibirlo como don; no podemos esperarlo, dejar que se nos dé. El hombre sólo se hace plenamente hombre cuando es amado, cuando se deja amar. El hecho de que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más profunda necesidad, y el hecho de que lo más necesario sea lo mas libre, significa que el hombre para *salvarse* está orientado a un don; si se niega a recibirlo, se destruye a sí mismo. Una actividad que a sí misma se considera absoluta y que quiera forjar la humanidad por sus propios medios, es contradictoria en sí misma. Louis Evely, ha formulado majestuosamente estas ideas: *Toda la historia de la humanidad ha*

*quedado extraviada, rota, porque Adán se hizo una falsa idea de Dios. Quería hacerse como Dios. Supongo que ninguno de vosotros habrá supuesto nunca que el pecado de Adán fuera éste. ¿Qué otra ambición podría proponerse?*

*¿Y no sería ésta, justamente, a la que Dios le había invitado? Solo que Adán se equivocó de modelo. Creyó que Dios era un ser independiente, autónomo, suficiente y, para hacerse como él, se rebeló y desobedeció.*

*Pero cuando Dios se ha revelado, Cuando Dios quiso mostrarse verdaderamente tal como era, se reveló amor, ternura, efusión de sí, infinita complacencia en otro, unión indisoluble, dependencia; Dios se reveló obediente, obediente hasta la muerte. Creyendo hacerse como Dios, Adán se diferenciaba totalmente de él. Se atrincheraba en su soledad y Dios no era más que comunión* [108].

Todo esto supone indudablemente una relativización del trabajo, de la obra; así hemos de comprender la batalla paulina a la *justicia de las obras*. Pero añadamos que al clasificar la obra humana como grandeza penúltima, expresamos su íntima liberación: la actividad humana sólo puede realizarse en la tranquilidad, en la libertad que conviene a lo penúltimo. El primado de la recepción no encierra al hombre en la pasividad ni dice que tiene que cruzarse de brazos, como nos echa en cara el marxismo. Por el contrario, lo capacita para que en espíritu de responsabilidad, serena y libremente realice las obras de este mundo y las ponga al servicio del amor redentor.

Notemos también que el primado de la recepción incluye el positivismo cristiano y demuestra su necesidad íntima. Hemos dicho antes que el hombre no forja por sí mismo lo auténtico. No es su creación, no es un producto suyo, sino que lo recibe como don libre; si esto es así, nuestra relación con Dios no se funda últimamente en nuestros propios diseños, en un conocimiento especulativo, sino en el positivismo de lo que está frente a nosotros, de lo que se nos da como positivo, como algo que hemos de aceptar. A mi entender esto nos permite llevar a cabo, por así decirlo, la cuadratura del círculo de la teología, es decir, nos permite mostrar la necesidad íntima de

la contingencia aparente e histórica de lo cristiano, el tener-que de un positivismo que, como acontecimiento venido de fuera, nos sorprende. Puede así superarse la contraposición tan recalcada por Lesing entre la *vérité de fait* (la verdad casual del hecho) y la *vérité de raison* (la verdad necesaria de la razón). Lo casual, lo exterior es lo necesario para el hombre; su ser íntimo se abre cuando acepta algo venido de fuera. En la historia *tiene que* darse, con la necesidad de la libertad, el ocultamiento de Dios como hombre.

### Síntesis: La esencia del cristianismo

Resumiendo, diríamos que los seis principios que hemos esbozado anteriormente son como los pilares de la existencia cristiana y simultáneamente las fórmulas de la esencia de lo cristiano, de la *esencia del cristianismo*. En ellos se explica lo que, casi sin comprenderlo, llamamos la exigencia cristiana de absoluto. Lo que con eso queremos decir, lo explican los principios del uno, del para, de lo definitivo y del positivismo. En esas afirmaciones fundamentales se ve claramente cómo la fe cristiana opone y tiene que oponer singularmente la exigencia cristiana a la historia de las religiones, si quiere permanecer fiel a sí misma.

Todavía nos queda un problema por resolver. A quien, como nosotros, considere los seis principios antes mencionados, fácilmente le sucederá lo que a los físicos que buscaban la materia original y creyeron haberla encontrado en los llamados elementos. Pero cuanto más los investigamos mejor los conocemos; hoy día sabemos que son más de un centenar. Lo que creemos haber encontrado en los átomos no puede ser lo último; también ellos están compuestos por partículas elementales; conocemos tantas que no podemos quedarnos parados; debemos poner manos a la obra hasta que encontremos quizá la materia original.

En los seis principios anteriores hemos visto las partículas elementales de lo cristiano. ¿No hay detrás de ellas un centro de lo cristiano, único y sencillo? Claro que lo hay. Además podemos afirmar ahora, sin el peligro de caer en puro sentimentalismo, que los seis principios se condensan en el principio del amor. Vamos a

expresarlo con palabras un tanto toscas e incomprensibles: Cristiano no es el adepto a un partido confesional, sino el que, mediante su ser cristiano, se hace realmente hombre. Cristiano no es el que acepta vilmente un sistema de normas y las piensa en relación consigo mismo, sino el que se ha liberado para ir en pos de la bondad sencilla y humana. En verdad el principio del amor, si es verdadero, incluye la fe; sólo así sigue siendo lo que era, ya que sin la fe, que para nosotros es expresión del último tener que recibir del hombre y de la insuficiencia de su obra, el amor se convertiría en obra arbitraria. El amor se eleva y se transforma en justicia de sí mismo; la fe y el amor se condicionan y se exigen mutuamente; en el principio del amor está también presente el principio de la esperanza que, superando el instante y su aislamiento, corre en busca del todo. Nuestras reflexiones nos llevan como de la mano a las palabras con las que Pablo describe los pilares de lo cristiano: *Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, las tres; pero la mayor es la caridad* (1 Cor 13,13).

# 9. El desarrollo de la profesión cristiana en los artículos de fe cristológica

## *Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo; y nació de santa María, virgen*

El origen de Jesús queda en la zona del misterio. En el evangelio de Juan, los judíos de Jerusalén arguyen en contra de la mesiandad de Jesús que .saben de dónde es; mas del Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene. (Jn 8,27). La secuencia del discurso muestra la insuficiencia de tal conocimiento sobre el origen de Jesús: *Yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado es veraz, aunque vosotros no le conocéis* (Jn 7,28).

Jesús procedía de Nazaret. ¿Pero conocemos su verdadero origen si sabemos el lugar geográfico de su nacimiento? El cuarto evangelio recalca con particular interés que el origen real de Jesús es *el Padre*, que de él procede totalmente y de modo distinto a cualquier otro mensajero divino.

Los llamados evangelios de la infancia, de Mateo y Lucas, nos presentan a Jesús procediendo del misterio *incognoscible* de Dios. Mateo y Lucas, pero especialmente este último, describen el comienzo de la historia de Jesús con palabras tomadas del Antiguo Testamento, para presentar lo que aquí sucede como realización de toda la historia de la alianza de Dios con los hombres. El saludo que el ángel dirige a la virgen en el evangelio de Lucas se parece muchísimo al grito con el que el profeta Sofonías saludaba a la Jerusalén liberada del final de los tiempos (Sof 3,14) y asume las bendiciones con las que Israel celebró a sus nobles mujeres (Jue 4,24; Jdt 13, 18s). María es el santo resto de Israel, el verdadero Sión a donde se dirigen todas las miradas de la esperanza. En los estragos de la historia la esperanza recurre a ella.

Según el texto de Lucas, con ella comienza el nuevo Israel; no, no sólo comienza con ella, sino que ella es el resto de Israel, la santa

*hija de Sión*, donde comienza por voluntad de Dios el nuevo inicio [109]: *El Espíritu Santo vendrá sobre tí, y la virtud del Altísimo te cubrirá con tu sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado hijo de Dios* (Lc 1,35).

El horizonte se extiende aquí hasta la creación, superando la historia de la alianza con Israel: en el Antiguo Testamento el Espíritu de Dios es poder creador divino; él se cernía al principio sobre las aguas, él transformó el caos en cosmos (Gn 1,2); con su venida surgen los seres vivientes (Sal 104,30). Lo que sucederá en María será nueva creación: el Dios que de la nada llamó al ser, coloca un nuevo inicio en medio de la humanidad: su palabra se hace carne. La segunda imagen de nuestro texto *el Espíritu te cubrirá con su sombra* alude al templo de Israel y a la tienda santa del desierto, que mostraba la actualidad de Dios en la nube que revelaba y al mismo tiempo encubría la gloria de Dios (Ex 40, 34; 3 Re 8,11). Antes María era el nuevo Israel, la verdadera *hija de Sión*; ahora es como el templo al que desciende la nube en la que Dios entra en la historia. Quien se pone a disposición de Dios, desaparece con él en la nube del olvido y de la insignificancia para tomar parte en su gloria.

Ningún racionalista puede ver, ni siquiera en pintura, el nacimiento virginal de Jesús, narrado en los evangelios. La distinción de las fuentes minimaliza el testimonio neotestamentario, la alusión al pensamiento ahistórico de la antigüedad lo lleva al terreno de lo simbólico, la clasificación en la historia de las religiones lo comprueba como variante del mito. De hecho el mito del nacimiento milagroso del niño salvador está muy extendido. En él sale a la luz un anhelo de la humanidad, el anhelo por la esperanza y pureza que representa la virgen pura, por lo verdaderamente maternal, por lo acogedor, por lo maduro y lo bueno, y finalmente la esperanza que surge cuando nace un hombre, la esperanza y la alegría que supone un hijo. Probablemente también Israel conoció tales mitos; Is 7,14 (He aquí que una virgen concebirá...) podría darnos la oportunidad de aplicar una tal expectación, aunque el tenor del texto pone de manifiesto que no se trata sin más de una virgen en sentido estricto

[110]. Si el texto ha de explicarse en ese contexto, el Nuevo Testamento indirectamente habría visto realizada en la virgen-madre la confusa esperanza de la humanidad; tal motivo primordial de la historia no carece a ciencia cierta de sentido.

Es también evidente que los relatos neotestamentarios del nacimiento de Jesús de la Virgen no muestran puntos de contacto inmediato con el ámbito histórico-religioso, sino con la Biblia veterotestamentaria. Los relatos extrabíblicos de este estilo son profundamente diversos de la historia del nacimiento de Jesús, tanto en su vocabulario como en sus concepciones. La diferencia más central estriba en que en casi todos los relatos paganos la divinidad es el poder generante, fecundador, de forma que el *padre* en sentido más o menos genealógico y físico del hijo salvador es la divinidad misma. No sucede así en el Nuevo Testamento, como hemos visto. La concepción de Jesús es la nueva creación, no la generación por parte de Dios.

Dios no es algo así como el padre biológico de Jesús, y ni el Nuevo Testamento ni la genealogía de la Iglesia han visto en ese relato o en el acontecimiento narrado el fundamento de la verdadera divinidad de Jesús, de su *filiación divina*.

Tal filiación no significa que Jesús es mitad Dios mitad hombre, sino que para la fe siempre fue completamente Dios y completamente hombre. Su divinidad no implica disminución de la humanidad; ese fue precisamente el camino que siguieron Arrio y Apolinar, grandes herejes de la antigua Iglesia; contra ellos la doctrina eclesial defendió claramente la plena e indivisa humanidad de Jesús, y así negó la filiación del relato bíblico con el mito pagano del que, engendrado por Dios, sería mitad Dios. La filiación divina de Jesús no se funda, según la fe eclesial, en que Jesús no tiene padre humano. La filiación divina de Jesús no sufriría menoscabo alguno si hubiese nacido de un matrimonio normal, porque la filiación divina de la que habla la Iglesia no es un hecho biológico, sino ontológico; no es un acontecimiento del tiempo, sino de la eternidad de Dios: Dios es siempre Padre, Hijo y Espíritu, y la concepción de Jesús no

significa que haya nacido un nuevo Dios-hijo, sino que Dios hijo atrae a sí mismo la criatura hombre en el hombre Jesús, de modo que él mismo *es* hombre.

Tampoco cambian nada dos expresiones que podrían inducir a error a los ignorantes. ¿No afirma el relato lucano, en relación con la promesa de la concepción milagrosa, que lo que nazca .será llamado santo, hijo de Dios? (Lc 1,35). ¿No se unen aquí la filiación divina y el nacimiento virginal de tal modo que se recorre el camino del mito? Por lo que toca a la teología eclesial, ¿no habla reiteradamente de la filiación divina *física* de Jesús y no descubre así su trasfondo mítico? Comencemos por lo último. No cabe duda de que la expresión *filiación divina y física de Jesús* no es feliz porque puede inducir a error; la expresión muestra cómo la teología durante casi dos mil años no pudo liberar sus conceptos lingüísticos del cascarón de su origen helénico.

*Físico* se entiende aquí en el sentido del antiguo concepto de *physis,* es decir, de naturaleza, o mejor dicho de esencia. *Físico* significa lo que pertenece a la esencia. *Filiación divina*, pues, significa que Jesús es Dios según el ser, no según su pura conciencia; la palabra expresa lo contrario a la representación de la pura adopción de Jesús por parte de Dios. Es claro que el término *físico* se entiende en el sentido de ser-de-Dios, no en sentido biológico-generativo, sino en el plano del ser y de la eternidad divinos.

Significa que en Jesús ha asumido la naturaleza humana el que desde la eternidad pertenece *físicamente* (es decir, realmente, según el ser) a la relación una y trina del amor divino.

¿Qué diremos al emérito E. Schweizer que se expresa así: .Como quiera que Lucas no muestra interés en el problema biológico, tampoco supera los límites que le llevarían a una comprensión metafísica. [111] ? La frase es falsa casi en su totalidad. Veladamente equipara la biología con la metafísica. Esto es asombroso. La filiación divina metafísica (conforme al ser) se confunde según todas las apariencias con la procedencia biológica y

así se cambia totalmente el sentido de todo. Como hemos visto, es la repulsa más categórica a la concepción biológica del origen divino de Jesús. De intento afirmamos, con tristeza, que el plano de la metafísica no es el de la biología. La doctrina eclesial de la filiación divina de Jesús no se funda en la prolongación de la historia del nacimiento virginal, sino en la prolongación del diálogo *Abba*-hijo y de la relación de la palabra y del amor que ahí se inicia, según veíamos. Su idea del ser no pertenece al plano biológico, sino al .yo-soy. del cuarto evangelio donde, como vimos, se ha desarrollado la total radicalización de la idea de hijo, mucho más comprensivo y de mayor alcance que las ideas biológicas del Dios-hombre del mito. Todo esto lo hemos explicado detalladamente antes; recordemos solamente, ya que ésa es la impresión que se tiene, que la aversión moderna tanto al mensaje del nacimiento virginal como a la plena confesión de la filiación divina se apoya en un malentendido fundamental y en la falsa relación en la que ambas parecen verse.

Todavía nos queda por resolver el problema del sentido del concepto *hijo* en la predicación lucana. Al dar una respuesta a este problema, tocaremos la cuestión que nos surgía en las reflexiones anteriores. Si la concepción de Jesús por la Virgen mediante el poder creador de Dios no tiene nada que ver, al menos inmediatamente, con su filiación, ¿qué sentido puede tener ésta?

Nuestras reflexiones anteriores nos ofrecen una fácil respuesta al problema de qué significa la palabra *hijo de Dios* en los textos de la predicación.

Como ya vimos, la expresión se opone al simple *hijo* y pertenece a la teología de la elección y de la esperanza de la antigua alianza, y designa a Jesús como el verdadero heredero de las promesas, como el rey de Israel y del mundo. Con esto aparece claramente el contexto espiritual en el que hay que comprender el relato lucano: la fe en la esperanza de Israel que, como hemos dicho, ha permanecido casi incontaminada con las esperanzas paganas de los nacimientos milagrosos, pero que les ha dado un contorno completamente nuevo y ha cambiado totalmente el sentido.

El Antiguo Testamento conoce una serie de nacimientos milagrosos ocurridos en los puntos decisivos de la historia de la salvación: Sara, la madre de Isaac (Gn 18), la madre de Samuel (1 Sam 1-3) y la anónima madre de Sansón (Jue 13) son estériles; es absurdo, pues, que esperen un hijo. En los tres casos el nacimiento del hijo, que será el salvador de Israel, tiene lugar por un acto de la graciosa misericordia de Dios que hace posible lo imposible (Gn 18,14; Lc 1,37), que exalta a los humildes (1 Sam 2,7; 1,11; Lc 1,52; 1,48) y que quita el trono a los poderosos (Lc 1,52). Con Isabel, la madre de Juan Bautista, se continúa la misma línea (Lc 1,7-25.36); con María llega a su punto culminante. El sentido de los acontecimientos es siempre el mismo: la salvación del mundo no viene de los hombres ni de su propio poder. El hombre puede dejarse regalar algo y sólo puede recibirlo como puro don.

El nacimiento virginal no significa un capítulo de ascesis cristiana ni pertenece inmediatamente a la doctrina de la filiación divina de Jesús, es en primer y último lugar teología de la gracia, mensaje del modo como se nos comunica la salvación; en el candor con que se recibe como gracioso don de amor lo que salva al mundo. El libro de Isaías expresa majestuosamente la idea de que la salvación viene solamente del poder de Dios, cuando dice: *Alégrate, la estéril, que no dabas a luz, rompe a cantar de júbilo, la que no tenías dolores: porque la abandonada tendrá más hijos que la casada dice el Señor* (Is 54,1; cf. Gal 4,27; Rom 4,17-22).

En Jesús ha puesto Dios en medio de la infecunda y desesperada humanidad un nuevo comienzo que no es producto de su propia historia, sino don del cielo. Como cada hombre no es la suma de cromosomas ni el producto de su mundo determinado, sino algo inexplicablemente nuevo, una singular criatura de Dios, así Jesús es lo verdaderamente nuevo que no procede de lo propio de la humanidad, sino del Espíritu de Dios. Por eso es el segundo Adán (1Cor 15,47); con él comienza una nueva encarnación. A diferencia de todos los elegidos anteriores a él, no sólo recibe el Espíritu de Dios, sino que incluso en su existencia terrena, y sólo él es movido

por el Espíritu, es el verdadero profeta, la realización de todos los profetas.

No es necesario decir que todas estas expresiones sólo son significativas si el acontecimiento realmente tuvo lugar. No quieren sino revelar su sentido. Son explicación de un evento; si no se admite esto, se convierten en edificio vacío que muy bien podría calificarse de poco serio y honrado. Por lo demás, en todos estos intentos, por muy buenas intenciones que tengan, hay una contradicción que casi podríamos calificar de trágica: cuando hemos descubierto la corporeidad del hombre con todos los hilos de nuestra existencia, y podemos comprender el espíritu como encarnado, cono ser-cuerpo, no como tener-cuerpo, se quiere salvar la fe descorporalizándola, llevándola a la región del puro *sentido*, de la pura y autosuficiente explicación que sólo por su falta de realidad puede sustraerse a la crítica. En realidad, la fe cristiana es la profesión de fe en que Dios no es prisionero de su eternidad, y en que no está limitado a lo espiritual, sino que puede obrar aquí y ahora, en mi mundo, y que ha obrado en Jesús, el hombre nuevo nacido de María la virgen, mediante el poder creador de Dios, cuyo Espíritu en el principio se cernía sobre las aguas, y de la nada creó el ser [112].

Hagamos todavía una observación. El sentido del signo divino del nacimiento virginal, comprendido rectamente, nos indica también cuál es el lugar teológico de la piedad mariana que debe deducirse de la fe del Nuevo Testamento. La piedad mariana no puede apoyarse en una mariología que sea una especie de segunda tarea de la cristología; no hay razón ni fundamento para tal desdoblamiento. Un tratado teológico al que pertenezca la mariología como concretización suya, sería la doctrina de la gracia que forma un todo juntamente con la eclesiología y la antropología.

Como verdadera *hija de Sión*, María es la imagen de la Iglesia, la imagen de los creyentes que sólo mediante el don del amor .mediante la gracia . pueden llegar a la salvación y a sí mismos. Bernanos termina su libro *Diario de un cura rural,* con las palabras

*todo es gracia*; la expresión revela una vida llena de riqueza y realización, aunque al parecer es sólo debilidad e inutilidad; la expresión se convierte en María, la *llena de gracia* (Lc 1,28), en verdadero acontecimiento. No es protesta o amenaza en contra de la exclusividad de la salvación de Cristo, sino alusión a ella; es presentación de la humanidad que es, en cuanto todo, expectación y que necesita tanto más de esta imagen cuanto más le amenaza el peligro de olvidar la espera y de entregarse al hacer que, por muy imprescindible que sea, no puede llenar el vacío que amenaza al hombre si no encuentra el amor absoluto que le da sentido, salvación y todo lo verdaderamente necesario para la vida.

## *Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado*

### a) Justificación y gracia.

¿Qué lugar ocupa la cruz dentro de la fe en Jesús como Cristo? Este es el problema ante el cual nos sitúa este artículo de la fe. Nuestras reflexiones anteriores nos han dado los elementos esenciales de la respuesta; ahora debemos unirlos. La conciencia cristiana en general, como dijimos antes, está condicionada a este problema por la concepción de Anselmo de Cantebury, cuyas líneas fundamentales expusimos anteriormente. Para muchos cristianos, especialmente para los que conocen la fe sólo de lejos, la cruz sería una pieza del mecanismo del derecho violado que ha de restablecerse; sería el modo como la justicia de Dios, infinitamente ofendida, quedaría restablecida con una actitud que consiste en un estupendo equilibrio entre el deber y el tener que; pero al mismo tiempo, uno tiene la impresión de que todo eso es pura ficción. Se da a escondidas, con la mano izquierda, lo que recibe solemnemente la mano derecha. Una doble luz misteriosa alumbra la *expiación infinita* que Dios parece exigir. Los devocionarios presentan la concepción según la cual en la fe cristiana nos encontramos con un Dios cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio hijo. Pero con temor no

apartamos de una justicia cuya oculta ira hace increíble el mensaje del amor.

Esta concepción se ha difundido tanto cuanto falsa es. La Biblia no nos presenta la cruz como pieza del mecanismo del derecho violado; la cruz, en la Biblia, es más bien expresión del amor radical que se da plenamente, acontecimiento que es lo que hace y que hace lo que es; expresión de una vida que es para los demás. Quien observe atentamente, verá cómo la teología bíblica de la cruz supone una revolución en contra de las concepciones de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas; pero no debemos negar que la conciencia cristiana posterior la ha neutralizado y muy raramente ha reconocido todo su alcance.

Por regla general, en las religiones del mundo expiación significa el restablecimiento de la relación perturbada con Dios, mediante las actitudes expiatorias de los hombres. Casi todas las religiones se ocupan del problema de la expiación; nacen de la conciencia del hombre de su propia culpa, de superar la culpa mediante acciones expiatorias ofrecidas a la divinidad. La obra expiatoria con la que los hombres quieren expiar a la divinidad y aplacarla, ocupa el centro de la historia de las religiones.

El Nuevo Testamento nos ofrece una visión completamente distinta. No es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablezca el equilibrio, es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don. El derecho violado se restablece por la iniciativa del amor, que por su misericordia creadora justifica al impío y vivifica los muertos; su justicia es gracia, es justicia activa que juzga, es decir, que hace justos a los pecadores, que los justifica.

Nos encontramos ante el cambio que el cristianismo supuso frente a la historia de las religiones. El Nuevo Testamento nos dice que los hombres expían a Dios, no como habría de esperar, ya que ellos han pecado, no Dios.

En Cristo, *Dios reconcilia el mundo consigo mismo* (2 Cor 5,19); cosa inaudita, completamente nueva, punto de partida de la

existencia cristiana y médula de la teología neotestamentaria de la cruz: Dios no espera a que los pecadores vengan a él y expíen, Él sale a su encuentro y los reconcilia. He ahí la verdadera dirección de la encarnación, de la cruz.

Según el Nuevo Testamento, pues, la cruz es primariamente un movimiento de arriba abajo. No es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre; es su acercamiento a nosotros, no al revés.

Con este cambio de la idea de expiación, médula de lo religioso, el culto cristiano y toda la existencia toma una nueva dirección. Dentro de lo cristiano la adoración es ante todo acción de gracias por la obra salvífica recibida. Por eso la forma esencial del culto cristiano se llama con razón Eucaristía, acción de gracias. En este culto no se ofrecen a Dios obras humanas, consiste más bien en que el hombre acepta el don. No glorificamos a Dios cuando nos parece que le ofrecemos algo (¡como si eso no fuese suyo!), sino cuando aceptamos lo suyo y le reconocemos así como Señor único. Le adoramos cuando destruimos la ficción de que somos autónomos, contrincantes suyos, cuando en verdad sólo en él y de él podemos ser. El sacrificio cristiano no consiste en el don de lo que Dios no tendría si nosotros no le diésemos, sino en que él nos dé algo. El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios obre en nosotros.

### b) La cruz como adoración y sacrificio.

Todavía nos quedan muchas cosas por decir. El Nuevo Testamento, leído desde el principio hasta el fin, nos sitúa ante esta cuestión: ¿el acto expiatorio de Jesús no es ofrecer un sacrificio al Padre?, ¿no es la cruz el sacrificio que Cristo sumisamente ofrece al Padre? Una larga serie de textos parece describir el movimiento de la humanidad que asciende a Dios, cosa que parece contradecir lo que hemos afirmado antes. En realidad, sólo con la línea ascendente no podemos comprender el estado de las cosas del Nuevo Testamento. ¿Cómo puede ilustrarse la relación mutua de ambas líneas?

¿Excluiremos una en favor de la obra? Si así obramos, ¿cuál será la razón que lo justifique? Sabemos que no podemos proceder así: en último término no erigiríamos la arbitrariedad de nuestra propia opinión en medida de fe.

Para seguir adelante, debemos ampliar el problema y ver claramente dónde estriba el punto de partida de la explicación neotestamentaria de la cruz.

Reconozcamos primeramente que para los discípulos de Jesús la cruz fue ante todo el fin, el fracaso. Ellos creyeron encontrar en Jesús al rey que gobernaría por siempre, pero de repente se convirtieron en camaradas de un ajusticiado. La resurrección los llevó a la convicción de que Jesús era verdaderamente rey; sólo poco a poco comprendieron el significado de la cruz. La Escritura, es decir, el Antiguo Testamento, les ayudó a reflexionar; a través de conceptos e imágenes veterotestamentarias comenzaron a comprender lo ocurrido. Los textos litúrgicos y las profecías les convencieron de que lo anunciado se había realizado en Jesús; partiendo de ahí se podía comprender de modo completamente distinto de qué se trataba en verdad.

Por eso el Nuevo Testamento explica la cruz, entre otros, con los conceptos de la teología del culto veterotestamentario.

La Carta a los Hebreos nos ofrece la más consecuente continuación de tal tarea; en ella la muerte de Jesús en la cruz se relaciona con el rito y la teología de la fiesta judía de la reconciliación, y se explica como verdadera fiesta de reconciliación cósmica. Podemos exponer brevemente el raciocinio de la Carta a los Hebreos: Todo sacrificio de la humanidad, todo intento de reconciliarse con Dios mediante el culto y los ritos, de los que el mundo está saturado, son inútiles por ser obra humana, ya que Dios no busca toros, machos cabríos o lo que se pueda ofrecer ritualmente. Ya se pueden ofrecer a Dios hecatombes de animales en todos los lugares del mundo; no los necesita porque todo eso le pertenece y porque al Señor de todo no se le puede dar nada, aun cuando el hombre queme sacrificios en su honor.

*Yo no tomo becerros de tu casa ni de tus apriscos machos cabríos. Porque mías son todas las bestias de los bosques y los miles de animales de los montes. Y en mi mano están todas las aves del cielo y todos los animales del campo. Si tuviera hambre no te lo diría a ti, porque mío es el mundo y cuanto lo llena. ¿Como yo acaso la carne de los toros? ¿Bebo acaso la sangre de los carneros? Ofrece a Dios sacrificios de alabanza y cumple tus votos al Altísimo*. (Sal 50, 9-14).

El redactor de la Carta a los Hebreos se sitúa en la línea espiritual de este texto y de otros semejantes. Todavía con mayor intensidad pone de relieve la caducidad de tales ritos. Dios no busca toros ni machos cabríos, sino hombres.

El *sí* humano sin reservas a Dios es lo único que puede constituir la verdadera adoración. A Dios le pertenece todo; al hombre sólo le queda la libertad del *sí* o del *no*, del amor o de la negación; el *sí* libre del amor es lo único que Dios espera, la donación y el sacrificio que unánimemente tienen sentido. La sangre de toros y machos cabríos no puede sustituir ni representar el *sí* humano dado a Dios, por el que el hombre se entrega nuevamente a Dios. .¿Pues qué dará el hombre a cambio de su alma?., pregunta el evangelista Marcos (8,37). La respuesta reza así: no hay nada en el mundo que pueda compensarlo.

Todo el culto precristiano se funda en la idea de sustitución, de representación; quiere sustituir lo que es insustituible, por eso es necesariamente pasajero, transitorio. La Carta a los Hebreos, a la luz del acontecimiento Cristo, muestra el balance sombrío de la historia de las religiones; en un mundo saturado de sacrificios esto podía parecer un ultraje inaudito. Sin reservas, puede atreverse a manifestar el pleno naufragio de las religiones, porque ha adquirido un nuevo sentido completamente nuevo.

Quien, desde lo legal-religioso, era un laico, el que no desempeñaba ninguna función en el culto de Israel, era el único sacerdote verdadero, como dice el texto. Su muerte, que históricamente era un acontecimiento completamente profano *la condena de un criminal*

*político*, fue en realidad la única liturgia de la historia humana, fue liturgia cósmica por la que Jesús entró en el templo real, es decir en la presencia de Dios, no en el círculo limitado de la escena cúltica, en el templo, sino ante los ojos del mundo. Por su muerte no ofreció cosas, sangre de animales o cualquier otra cosa, sino que se ofreció a sí mismo (Heb 9,11s.).

Observemos la transformación operada en la Carta a los Hebreos, que es al mismo tiempo el núcleo de la misma: Lo que considerado terrenamente era un acontecimiento profano, era el verdadero culto de la humanidad, ya que, quien eso hizo, rompió el espacio de la escena litúrgica y se entregó a sí mismo. A los hombres les arrebató de las manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció su propia personalidad, su propio yo. Nuestro texto afirma, sin embargo, que Jesús ofreció su sangre con la que realizó la justificación (9,12); pero esta sangre no hemos de concebirla como un don material, como un medio de expiación cuantitativo, sino simplemente como la concreción del amor del que dice Juan que llega hasta el fin (Jn 13,1). Es expresión de la totalidad de su don y de su servicio; es encarnación del hecho de que se entregó, ni más ni menos, a sí mismo. El gesto del amor que todo lo da, fue, según la Carta a los Hebreos, la verdadera reconciliación cósmica, la verdadera y definitiva fiesta de la reconciliación. Jesucristo es el único culto y el único sacerdote que lo realiza.

### c) La esencia del culto cristiano

La esencia del culto cristiano no es, pues, el ofrecimiento de cosas ni la destrucción de las mismas, como a partir del siglo XVI afirmaban las teorías del sacrificio de la misa; se decía que de esa forma se reconocía la supremacía de Dios.

El acontecimiento Cristo y su explicación bíblica ha superado todos esos ensayos de ilustración. El culto cristiano consiste en lo absoluto del amor que sólo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano; consiste en una nueva forma de representación innata al amor, en que él sufrió por nosotros y en que nosotros nos dejemos tomar por él. Hemos de dejar, pues, a un lado

nuestros intentos de justificación que en el fondo sólo son excusas que nos distancian de los demás. Adán quiso justificarse, excusándose, echando la culpa a otro, en último término acusando a Dios: *La mujer que me dista por compañera, me dio del fruto del árbol*. (Gn 3,12).

Dios nos pide que en lugar de la autojustificación que nos separa de los demás aceptemos unirnos a él y que, con él y en él, nos hagamos adoradores.

Ahora podemos responder brevemente a algunas cuestiones que surgen en nuestro camino:

1.- En relación con el mensaje de amor del Nuevo Testamento se tiende hoy día a disolver el culto cristiano en el amor a los hermanos, en la *cohumanidad*, y a negar el amor directo a Dios o la adoración de Dios. Se afirma la relación horizontal, pero se niega la verticalidad de la relación inmediata con Dios. No es difícil ver, después de lo que hemos afirmado, por qué esta concepción, tan afín al cristianismo a primera vista, destruye también la concepción de la verdadera humanidad. El amor a los hermanos, que quiere ser autosuficiente, se convertiría en el supremo egoísmo de la autoafirmación.El amor a los hermanos negaría su última apertura, tranquilidad y entrega a los demás, si no aceptase que este amor también ha de ser redimido por el único que amó real y suficientemente; a fin de cuentas molestaría a los demás e incluso a sí mismo, porque el hombre no sólo se realiza en la unión con la humanidad, sino ante todo en la unión del amor desinteresado que glorifica a Dios. La adoración simple y desinteresada es la suprema posibilidad del ser humano y su verdadera y definitiva liberación.

2.- Las devociones habituales de la pasión nos plantean ante todo el problema del modo como el sacrificio (y consiguientemente la adoración) depende del dolor, y viceversa. Según lo que dijimos antes, el sacrificio cristiano no es sino éxodo del *para* que se abandona a sí mismo, realizado fundamentalmente en el hombre que es pleno éxodo, plena salida de sí mismo por amor. Según eso, el principio constitutivo del culto cristiano es ese movimiento de

éxodo en su doble y única dirección hacia Dios y hacia los demás. Cristo lleva el ser humano a Dios, por eso lo lleva a su salvación. El acontecimiento de la cruz es, pues, el pan de vida *para todos* (Lc 22,19), porque el crucificado ha fundido el cuerpo de la humanidad en el *sí* de la adoración. Es, por tanto, plenamente *antropocéntrico*, plenamente relacionado con el hombre, porque es teocentrismo radical, abandono del yo y del ser humano a Dios. Como este éxodo del amor es el éxtasis del hombre que sale de sí mismo, en el que éste está en tensión perpetua consigo mismo, separado y muy sobre sus posibilidades de distensión, así la adoración (sacrificio) siempre es también cruz, dolor de separación, muerte del grano de trigo que sólo da fruto si muere. Pero esto indica que lo doloroso es un elemento secundario nacido de algo más fundamental que lo precede y que le da sentido.

El principio constitutivo del sacrificio no es la destrucción, sino el amor. En cuanto que el amor rompe, abre, crucifica y divide, todo esto pertenece al amor como forma del mismo, en un mundo marcado con el sello de la muerte y del egoísmo. Unas palabras de Jean Daniélou me parecen muy aptas para ilustrar estas ideas, aunque él las pronuncia en un contexto diferente: *Entre el mundo pagano y la Trinidad bienaventurada no hay más que un paso que es el de la cruz de Cristo. ¿Habrá pues de qué extrañarse de que, una vez puestos a establecernos en ese intervalo, para tejer entre el mundo paganizado y la Trinidad los hilos que los han de unir de una manera misteriosa, nada podemos hacer más que por medio de la cruz? Es preciso que nos configuremos a esta cruz, que la llevemos sobre nosotros, y que, como dice san Pablo del misionero, .llevemos siempre en nuestro cuerpo la muerte de Jesús.* (2Cor 4,10) *. Esta división que nos crucifica, esta incompatibilidad en la que nos vemos, de llevar al mismo tiempo el amor de la Trinidad santísima y el amor hacia el mundo extraño a esa Trinidad, es la pasión del Unigénito de la que nos llama él a participar, él que ha querido cargar con esta separación para poder destruirla en sí, aun cuando no ha podido destruirla mas que cuando ha cargado con ella en primer término.*

*Cristo va desde un extremo a otro. Sin abandonar el seno de la trinidad, se llega hasta los extremos límites de la miseria humana y llena todo este espacio. Esta extensión de Cristo, cuyo signo constituyen las cuatro dimensiones de la cruz, es la expresión misteriosa de nuestra distensión, y nos configura con ella* [113].

El dolor es a la postre resultado y expresión de la división de Jesucristo entre el ser de Dios y el abismo del .Dios mío, ¿por qué me has abandonado?. Aquel cuya existencia está tan dividida que simultáneamente está en Dios y en el abismo de una criatura abandonada por Dios, está dividido, está *crucificado*. Pero esta división se identifica con el amor: es su realización hasta el fin (Jn 13,1) y la expresión concreta de la amplitud que crea.

Esto revela el verdadero fundamento de la devoción a la pasión, preñada de sentido. También muestra cómo coinciden la devoción a la pasión y la espiritualidad apostólica. Es evidente cómo lo apostólico, el servicio a los hombres y al mundo, penetra en lo más íntimo de la mística cristiana y de la devoción a la pasión. Una cosa no oculta a la otra, sino que vive profundamente de ella. También es evidente que la cruz no es una suma de dolores físicos, como si la mayor suma de tormentos fuese la obra de la redención. ¿Cómo podría Dios gozarse de los tormentos de una criatura, e incluso de su propio hijo, cómo podría ver en ellos la moneda con la que se le compraría la reconciliación?

Tanto la Biblia como la fe cristiana están muy lejos de esas ideas. Lo que cuenta no es dolor como tal, sino la amplitud del amor que ha dilatado tanto la existencia que ha unido lo lejano con lo cercano, que ha puesto en nueva relación con Dios al hombre que se había olvidado de él.

Sólo el amor da dirección y sentido al dolor; si no fuese así, los verdugos serían los auténticos sacerdotes; quienes provocaron los dolores serían los que habrían ofrecido el sacrificio. Pero como no depende de eso, sino del medio íntimo que lo lleva y realiza, no fueron ellos, sino Jesucristo, sacerdote, el que con su amor unió los dos extremos separados del mundo (Ef 2,13 s).

Esencialmente hemos dado también respuesta a la pregunta que nos hacíamos al principio: ¿no es indigno de Dios pensar que exige la muerte de su hijo para aplacar su ira? A esta pregunta sólo puede responderse negativamente: Dios no pudo pensar así; es más, un concepto tal no tiene nada que ver con la idea veterotestamentaria de Dios. Por el contrario, ahí se trata del Dios que en Cristo habría de convertirse en omega, en la última letra del alfabeto de la creación. Se trata del Dios que es el acto de amor, el puro *para*, el que, por eso, entra necesariamente en el incógnito de la última criatura (Sal 22,7). Se trata del Dios que se identifica con su criatura y en su *contineri a minimo* .en el ser abarcado y dominado por lo más pequeño. da lo *abundante* que lo revela como Dios.

La cruz es revelación, pero no revela algo, sino a Dios y a los hombres.

Manifiesta cómo es Dios y cómo son los hombres. La filosofía griega preanuncia extraordinariamente esta idea en la imagen platónica del justo crucificado. En su obra sobre el estado se pregunta el gran filósofo Platón cómo podría obtenerse en este mundo un hombre completa y plenamente justo; llega a la conclusión de que la justicia de un hombre sólo llega a la perfección cuando él mismo asume la apariencia de injusticia sobre sí mismo, ya que entonces muestra claramente que no sigue la opinión de los hombres, sino que se orienta a la justicia por amor a ella. Asi pues, según Platón, el verdadero justo de este mundo es el incomprendido y el perseguido. Platón no duda en escribir: . *dirán, pues, que el justo en esas circunstancias será atormentado, flagelado, encadenado y que después de esto lo crucificarán.*[114]. Este texto, escrito 400 años antes de Cristo, impresiona profundamente a todo cristiano. La seriedad del pensamiento filosófico ha puesto de manifiesto que el justo en el pleno sentido de la palabra tiene que ser crucificado; se ha vislumbrado así algo de la revelación del hombre ofrecida en la cruz.

El hecho de que cuando apareció el justo por excelencia fuese crucificado y ajusticiado nos dice despiadadamente quién es el

hombre: eres tal que no puedes soportar al justo; eres tal que al amante lo escarneces, lo azotas, lo atormentas. Eso eres, porque, como injusto, siempre necesitas de la injusticia de los demás para sentirte disculpado; por eso no necesitas al justo que quiere quitarte la excusa; eso es lo que eres. Esto es lo que ha resumido Juan en el *ecce homo* de Pilato; fundamentalmente quiere decir eso son los hombres, eso es el hombre. La verdad del hombre es su carencia de verdad; el salmo dice que el hombre es engañoso (Sal 116,11); manifiesta así lo que el hombre es realmente. La verdad del hombre es que él siempre se levanta en contra de la verdad.

El justo crucificado es el espejo que se presenta ante los ojos del hombre para que vea claramente lo que es, mas la cruz no sólo revela al hombre, sino a Dios. Dios es tal que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo. En el abismo de la repulsa humana se manifiesta más aún el abismo inagotable del amor divino. La cruz es, pues, el verdadero centro de la revelación, de una revelación que no nos manifiesta frases antes desconocidas, sino que nos revela a nosotros mismos, al ponernos ante Dios y a Dios en medio de nosotros.

## *Descendió a los infiernos*

Quizá sea este artículo de la fe el más extraño a nuestra conciencia moderna.

Sin peligro y sin escándalo podemos practicar aquí la *desmitologización*, lo mismo que en la profesión de fe en el nacimiento virginal de Jesús y en el de la ascensión del Señor. Los pocos textos bíblicos que parecen hablar de esto (1 Pe 3,19s.; 4,6; Ef 4,9; Rom 10,7; Mt 12,40; He 2,27.31) son tan difíciles que con razón cada uno los interpreta a su modo.

Si, según esto, eliminamos totalmente tales afirmaciones, tenemos la impresión de habernos liberado para provecho nuestro de algo raro y difícilmente conciliable con nuestro modo de pensar, sin que por ello debamos considerarnos particularmente infieles o culpables.

¿Pero qué hemos conseguido con ello? ¿Se ha eliminado así la importancia y la oscuridad de lo real? Cuando una persona quiere liberarse de un problema, lo niega simplemente o se lo plantea. La primera solución es más cómoda, pero la segunda tiene consecuencias más amplias. ¿No deberíamos, en vez de excluir el problema, ver de qué modo nos atañe este artículo de la fe al que está subordinado el sábado de gloria en el correr del año litúrgico, y cómo expresa singularmente la experiencia de nuestro siglo?

El viernes santo miramos al crucificado; el sábado santo es, en cambio, el día de la *muerte de Dios*, el día que expresa la inaudita experiencia de nuestro tiempo, el día que nos habla de la ausencia de Dios, el día en que Dios está bajo tierra, ya no se levanta ni habla; ya no es preciso discutir con él, basta simplemente pasar por encima de él. .Dios ha muerto; hemos matado a Dios.; la frase de Nietzche pertenece lingüísticamente a la tradición de la devoción cristiana a la pasión; expresa el contenido del sábado santo, *el descendimiento a los infiernos* [115].

Este artículo del símbolo nos recuerda dos escenas bíblicas. la primera es la terrible narración veterotestamentaria en la que Elías exige a los sacerdotes de Baal que su dios consuma el sacrificio con el fuego. Suplican los sacerdotes de Baal a su dios, pero éste no responde. Elías se burla de ellos como se ríe cualquier racionalista de un hombre piadoso que no consigue lo que suplican sus oraciones: *Gritad fuerte; dios es, pero quizá esté entretenido conversando, o tiene algún negocio, o está de viaje. Acaso esté dormido, y así le despertaréis* (1 Re 18,27).

Al leer la narración de esta historia, al ver a Elías que se burla de los sacerdotes de Baal, tenemos la impresión de encontrarnos nosotros en la misma situación: se burlarán de nosotros. Al parecer tiene razón el racionalista cuando nos dice que gritemos más, que quizá nuestro Dios esté dormido. *Bajó a los infiernos*: he aquí la verdad de nuestra hora, la bajada de Dios al silencio, al oscuro silencio de la ausencia.

Hablemos también de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35); también alude a este tema, junto con la historia de Elías y la narración neotestamentaria en la que el Señor duerme en medio de la tempestad (Mc 4,35-41 y par.). Los discípulos huidos conversan de que su esperanza ha muerto. Para ellos ha tenido lugar algo así como la muerte de Dios. Se ha extinguido la llama en la que Dios parecía haber hablado. Ha muerto el enviado de Dios. No queda sino vacío completo. Nadie responde. Pero cuando hablan de la muerte de su esperanza, cuando creen no ver ya a Dios, se dan cuenta de que la esperanza vive todavía en medio de ellos, de que el *dios*, o mejor dicho, la imagen de Dios que ellos habían forjado, tenía que desaparecer para volver después con más vida. Tenía que caer la imagen de Dios que ellos habían ideado para que sobre las ruinas de la casa destruida pudiesen de nuevo contemplar el cielo y aquel que siempre es infinitamente más grande. Así lo ha expresado Eichendorff con el lenguaje tierno, para nosotros un poco ingenuo, de su tiempo: *Tú eres lo que construimos, Sobre nosotros se rasga la dulzura; miramos al cielo, por eso no me quejo.*

El artículo de la fe en el descendimiento a los infiernos nos recuerda que la revelación cristiana habla del Dios que dialoga, pero también del Dios que calla. Dios no es sólo la palabra comprensible; es también el motivo silencioso, inaccesible, incomprendido e incomprensible que se nos escapa.

Sabemos que en lo cristiano se da el primado del Logos, de la palabra sobre el silencio: Dios ha hablado, Dios es palabra, pero con eso no hemos de olvidar la verdad del ocultamiento permanente de Dios, sólo si lo experimentamos como silencio, podemos esperar escuchar un día su palabra que nace del silencio [116]. La cristología pasa por la cruz, por el momento de la comprensibilidad del amor divino, y llega hasta la muerte, hasta el silencio y el oscurecimiento de Dios. ¿Hemos de extrañarnos de que la Iglesia y la vida de todos y cada uno de nosotros llegue a la hora del silencio, al artículo de la fe que quiere olvidarse y eliminarse, al *descendimiento a los infiernos*?

Después de esta observación, cae por tierra el problema de la *prueba de Escritura*. El misterio del descendimiento a los infiernos aparece como un relámpago luminoso en la noche oscura de la muerte de Jesús, en su grito *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Mc 15,34). No olvidemos que estas palabras eran el comienzo de una oración israelita (Sal 22,2) en la que se expresaba la angustia y esperanza del pueblo elegido por Dios y ahora, al parecer, abandonado completamente por él. La oración que comienza con la más profunda angustia por el ocultamiento de Dios, termina alabando su grandeza. También en la muerte de Cristo está presente lo que Käsemann llama brevemente la oración de los infiernos, la promulgación del primer mandamiento en el desierto del aparente abandono de Dios: *El Hijo conserva todavía la fe cuando, al parecer, la fe ya no tiene sentido, cuando la realidad terrena anuncia la ausencia de Dios de la que hablan no sin razón el mal ladrón y la turba que se mofa de él. su grito no se dirige a la vida y a la supervivencia, no se dirige a sí mismo, sino al Padre. Su grito contradice la realidad de todo el mundo.*

¿Tenemos todavía que ver qué es la adoración en la hora del ocultamiento?

¿Puede ser otra cosa que el grito profundo, junto con el Señor que *bajó a los infiernos* y que hizo a Dios presente en medio del abandono de Dios?

El misterio múltiple no sólo ha de explicarse por un lado; intentaremos acercarnos más a él. Recordemos en primer lugar una observación exegética: Sabemos que la palabra *infierno* es la falsa traducción de *sheol* (en griego *hades*) con el que los hebreos designaban el estado de ultratumba.

Imprecisamente nos lo imaginamos como una especie de existencia de sombras, más como no ser que como ser, sin embargo la frase originalmente sólo significaba que Jesús entró en el *sheol*, es decir, que murió.

Esto puede ser verdadero, pero todavía queda por resolver el problema de si así la cosa se hace más sencilla y menos misteriosa. A mi juicio, ahora surge el auténtico problema de qué es la muerte, de qué pasa cuando uno muere y entra en el reino de la muerte. Ante este problema deberíamos recordar nuestra perplejidad. Nadie sabe realmente qué es la muerte, porque todos vivimos en este lado de la muerte; ninguno de nosotros la ha experimentado, pero quizá podamos intentar un acercamiento partiendo del grito de Jesús en la cruz, en la que vimos el núcleo significativo del descendimiento a los infiernos, la participación en el destino mortal de los hombres. En esta oración de Jesús, lo mismo que en la escena del huerto de los olivos, la médula de la pasión no es el dolor físico, sino la soledad radical, el completo abandono. A la postre su ser más íntimo está solo. Esta soledad universal, que es, sin embargo, la verdadera situación en que se halla el hombre, supone la contradicción más profunda con su simple compañía; por eso la soledad es la región de la angustia que se funda en el destino de un ser que tiene que ser, y que, sin embargo, choca con lo imposible.

Ilustremos esto con un ejemplo: Supongamos que un niño tiene que atravesar un bosque en una noche oscura. Tendrá mucho miedo aunque alguien le haya demostrado que no hay nada que temer, que nada le puede infundir temor.

Cuando se encuentre solo en medio de la oscuridad, cuando sienta la soledad radical, surgirá el miedo, el auténtico miedo humano, que no es miedo de algo sino de sí mismo.

El miedo ante una cosa es fundamentalmente inofensivo, puede ser desterrado huyendo del objeto que infunde el miedo; por ejemplo, cuando se tiene miedo de un perro rabioso, todo se arregla atando al perro. Pero aquí nos encontramos con algo mucho más profundo; en su última soledad el hombre no teme algo determinado de lo que pueda huir, por el contrario, siente el miedo de la soledad, de la inquietud, de la inseguridad de su propio ser, que él no puede superar racionalmente. Tomemos otro ejemplo: supongamos que alguien tiene que pasar la noche en vela ante un cadáver; su

situación le puede parecer inquietante, aun cuando puede convencerse a sí mismo de que todo ese miedo carece de sentido. Sabe muy bien que el muerto no puede dañarle, que su situación sería quizá más peligrosa si esa persona viviese. Aquí surge una clase de miedo completamente distinta; no es miedo de algo, sino miedo de estar solo con la muerte, miedo de la soledad en sí misma, miedo de la inseguridad de la existencia.

Ahora preguntamos: ¿cómo puede superarse ese miedo si cae por tierra la prueba que intenta demostrar que es absurdo? El niño perderá el miedo en el momento en que una mano lo coja y lo guíe, cuando alguien le hable; es decir, perderá el miedo en el momento en que sienta la co-existencia de una persona que le ama. Igualmente, el que vela a un muerto perderá el miedo cuando otra persona esté con él, cuando sienta la cercanía de un tú. En esta superación del miedo se revela una vez más su esencia: es el miedo de la soledad, de la angustia de un ser que sólo puede vivir con lo demás. El auténtico miedo del hombre que no puede vencerse mediante la razón, sino mediante la presencia de una persona que lo ama.

Sigamos con nuestro problema. Si se diese una soledad en la que al hombre no se le pudiese dirigir la palabra; si hubiese un abandono tan grande que ningún tú pudieses entrar en contacto con él, tendríamos la propia y total soledad, el miedo, lo que el teólogo llama *infierno*. Ahora podemos definir el preciso significado de la palabra: indica la soledad que comporta la inseguridad de la existencia. ¿Quién no se da cuenta de que, según nuestros poetas y filósofos, todo encuentro humano se queda en la superficie, que ningún hombre tiene acceso íntimo a otro? Nadie puede entrar en lo más íntimo de otra persona; todo encuentro, por muy hermoso que sea, fundamentalmente no hace sino adormecer la incurable herida de la soledad. En lo más profundo de nuestra existencia mora el infierno, la desesperación, la soledad inevitable y terrible.

Sartre parte de ahí para elaborar su antropología, pero las mismas ideas aparecen también en Hermann Hesse, poeta más conciliable y

alegre: *Extraño, caminar en la niebla; la vida es soledad. Los hombres no se conocen: todos están solos.*

Una cosa es cierta: existe la noche en cuyo abandono no penetra ninguna voz; existe una puerta, la puerta de la muerte por la que pasamos individualmente. Todo el miedo del mundo es en último término el miedo de esa soledad; ahora comprendemos por qué el Antiguo Testamento designa con la misma palabra, *sheol*, tanto el infierno como la muerte: a fin de cuentas son lo mismo. La muerte es la auténtica soledad, la soledad en la que no puede penetrar el amor: el infierno.

Volvemos así a nuestro punto de partida, al artículo de fe sobre el descendimiento a los infiernos, La frase afirma, pues, que Cristo pasó por la puerta de nuestra última soledad, que en su pasión entró en el abismo de nuestro abandono. Allí donde ya no podemos oír ninguna voz, está él. El infierno queda así superado, mejor dicho, ya no existe la muerte que antes era el infierno. El infierno y la muerte ya no son lo mismo que antes, porque la vida está en medio de la muerte, porque el amor mora en medio de ella. El infierno o, como dice la Biblia, la segunda muerte (cf. Apo 20,14) es ahora el voluntario encerrarse en sí mismo. La muerte ya no conduce a la soledad, las puertas del *sheol* están abiertas.

Creo que en esta línea hay que comprender fundamentalmente los textos de los Padres que hablaban de la salida de los muertos de sus sepulcros, de la apertura de las puertas del infierno, textos que se interpretaron mitológicamente; también hay que comprender así el texto, al parecer tan mítico, del evangelio de Mateo donde se nos dice que con la muerte de Jesús se abrieron las tumbas y que salieron los cuerpos de los santos (Mt 8,52).

La puerta de la muerte está abierta, desde que en la muerte mora la vida, el amor.

## *Resucitó de entre los muertos*

La profesión de fe en la resurrección de Jesucristo es para los cristianos expresión de fe en lo que sólo parecía sueño hermoso. Que el amor es fuerte como la muerte, dice el Cantar de los cantares (8,6); la frase ensalza el poder del eros, pero esto no quiere decir que debamos excluirla como exageración poética. El anhelo ilimitado del eros, su exageración e inmensidad aparentes, revelan en realidad un gran problema, el problema fundamental de la existencia humana, al manifestar la esencia y la íntima paradoja del amor. El amor postula perpetuidad, imposibilidad de destrucción, más aún, es grito que pide perpetuidad, pero que no puede darla, es grito irrealizable; exige la eternidad, pero en realidad cae en el mundo de la muerte, en su soledad y en su poder destructivo. Ahora podemos comprender lo que significa resurrección: Es el amor que es-más-fuerte que la muerte.

El amor manifiesta además lo que sólo la inmortalidad puede crear: el ser en los demás que permanecen, aun cuando yo ya haya dejado de existir.

El hombre no vive eternamente, está destinado a la muerte. Para quien no tiene consciencia de sí mismo, la supervivencia, entendida humanamente, sólo puede ser posible mediante la permanencia en los demás; así hemos de comprender las afirmaciones bíblicas sobre el pecado y la muerte. El deseo del hombre de *ser como Dios*, su anhelo de autarquía por el que quiere permanecer en sí mismo, son su muerte, porque él no permanece. Si el hombre *y ahí está la esencia del pecado*, desconociendo sus límites, quiere ser plenamente *autárquico*, se entrega a la muerte.

El hombre sabe, sin embargo, que su vida no permanece y que tiene que esforzarse por estar en los demás, para subsistir en el campo de lo vital mediante ellos y en ellos; para eso hay dos caminos, el primero consiste en la supervivencia en los hijos, por eso la soltería y la esterilidad se consideraban en los pueblos primitivos como la más terrible maldición, como ruina desesperada y muerte definitiva. Por el contrario, un gran número de hijos ofrece la mayor probabilidad de supervivencia, de esperanza en la

inmortalidad y, consiguientemente, la mejor bendición que pueda esperarse.

Pero a veces el hombre se da cuenta de que en sus hijos sobrevive sólo impropiamente; surge así el segundo camino: desea que quede más de él, y recurre así a la idea de la fama que lo hace inmortal, ya que sobrevive en el recuerdo de todos los tiempos. Pero el hombre fracasa también en este segundo intento de crearse la inmortalidad mediante el-ser-en-los-demás. En realidad, lo que entonces permanece no es el yo sino su eco, su sombra; por eso la inmortalidad así creada es en verdad un *hades*, un *sheol*, un no-ser más que un ser. La insuficiencia de esta segunda solución se funda en que no puede hacer que sobreviva el ser, sino sólo un recuerdo del mismo; la insuficiencia de la primera, en cambio, estriba en que la posteridad a la que uno se entrega no puede permanecer, se destruye también.

Esto nos obliga a seguir adelante. Hemos visto antes que el hombre no tiene consistencia en sí mismo y que en consecuencia la busca en los demás; pero en ellos sólo puede haber un apoyo verdadero: el que es, es que no pasa ni cambia, el que permanece en medio de cambios y transformaciones, el Dios vivo, el que no sólo mantiene la sombra y el eco de mi ser, aquel cuya idea no es simplemente pura reproducción de la realidad. Yo mismo soy su idea que me hace antes de que yo sea; su idea no es la sombra posterior, sino la fuerza original de mi ser. En él puedo permanecer no sólo como sombra; en él estoy en verdad más cerca de mí mismo que cuando intento estar junto a mí.

Antes de volver de nuevo a la resurrección, vamos a ilustrar todo esto desde otro punto de vista. Reanudemos el discurso sobre el amor y la muerte: cuando para una persona el valor del amor es superior al valor de la vida, es decir, cuando está dispuesta a subordinar la vida al amor por causa de éste, el amor puede ser más fuerte que la muerte y mucho más que ella. Para que el amor sea algo más que la muerte, antes tiene que ser algo más que la simple vida. Si el amor no sólo quiere ser esto, sino que lo es en realidad,

el poder del amor superaría el poder biológico y lo pondría a su servicio.

Teilhard de Chardin diría que donde esto se realiza, se lleva a cabo la *complejidad* decisiva y la complexión, el *bios* queda rodeado y comprendido por el poder del amor. Superaría sus límites *la muerte* y crearía la unidad allí donde existe la separación. Si la fuerza del amor a los demás fuese tan grande que no sólo pudiese vivificar su recuerdo, la sombra de su ser, sino a sí mismo, llegaríamos a un nuevo estadio de la vida que dejaría tras sí el espacio de las evoluciones biológicas y de las mutaciones biológicas, sería el salto a un plano completamente distinto en el que el amor no estaría por debajo del *bios*, sino que lo pondría a su servicio. Esta última etapa de *evolución* y de *mutación* no sería ya un estadio biológico, sino el fin del dominio del *bios* que es también el dominio de la muerte; se abriría el espacio que la Biblia griega llama *zoe*, es decir, vida definitiva que deja tras sí el poder de la muerte. Este último estadio de la evolución, que es lo que necesita el mundo para llegar a su meta, no caería dentro de lo biológico, sino que sería inaugurado por el espíritu, por la libertad, por el amor. Ya no sería evolución, sino decisión y don al mismo tiempo.

¿Pero qué tiene esto que ver con la fe en la resurrección de Jesús? Antes hemos considerado el problema de las dos inmortalidades posibles para el hombre, que no eran sino aspectos de la misma e idéntica realidad. Dijimos que el hombre no tenía consistencia propia, que sólo podía persistir si sobrevivía en los demás. Y hablando de los demás dijimos que sólo el amor que asume al amado en sí mismo, en lo propio, posibilita este estar en los demás. A mi entender, estos dos aspectos se reflejan en las dos expresiones con las que el Nuevo Testamento afirma la resurrección del Señor: *Jesús ha resucitado* y *Dios (Padre) a resucitado a Jesús*. Ambas expresiones coinciden en que el amor total de Jesús a los hombres que le llevó a la cruz, se realiza en el éxodo total al Padre, y que es ahí más fuerte que la muerte porque es al mismo tiempo total ser-mantenido por él.

Prosigamos nuestro camino. El amor funda siempre una especie de inmortalidad, incluso en sus estadios prehumanos apunta en esta dirección pero, para él, fundamentar la inmortalidad no es algo accidental, algo que hace entre otras muchas cosas, sino que procede propiamente de su esencia.

La inmortalidad siempre nace del amor, no de la autarquía. Seamos lo suficientemente atrevidos como para afirmar que esta frase puede aplicarse también a Dios, como lo considera la fe cristiana.

Frente a todo lo que pasa y cambia, Dios es simplemente lo que permanece y consiste, porque es coordinación mutua de las tres Personas, su abrirse en el *para* del amor, acto-subsistencia de lo absoluto y, por eso, totalmente *relativo* y relación mutua del amor vivo. Ya dijimos antes que la autarquía que nada quiere saber de los demás no es divina. Para nosotros la revolución que supuso el mundo cristiano y la imagen cristiana de Dios frente a las concepciones de la antigüedad consiste en que el cristianismo comprendió lo *absoluto* como absoluta *relatividad*, como *relatio subsistens.*

Volvamos hacia atrás. El amor funda la inmortalidad, la inmortalidad nace del amor. Esto significa que quien ha amado a todos, ha fundado para todos la inmortalidad. Este es el sentido de la expresión bíblica que afirma que su resurrección es nuestra vida. Así comprendemos la argumentación de Pablo, a primera vista tan especial para nuestro modo de pensar, en su primera carta a los corintios: Si él resucitó, también nosotros, porque el amor es más fuerte que la muerte; si él no resucitó, tampoco nosotros, porque entonces la muerte es la que tiene la última palabra (cf. 1 Cor 15,16s).

Se trata de una afirmación central, por eso vamos a expresarla con otras palabras. Una de dos, el amor es más fuerte que la muerte o no lo es. Si en él el amor ha superado a la muerte, ha sido como amor para los demás. Esto indica que nuestro amor individual y propio no puede vencer a la muerte; tomado en sí mismo es sólo un grito irrealizable; es decir, sólo el amor unido al poder divino de la

vida y del amor puede fundar nuestra inmortalidad. Esto no obstante, nuestro modo de inmortalidad depende de nuestro modo de amar. Sobre esto volveremos cuando hablemos del juicio.

De esto se colige una ulterior consecuencia. Es evidente que la vida del resucitado ya no es *bios*, es decir, la forma biológica de nuestra vida mortal intrahistórica, sino *zoe,* vida nueva, distinta, definitiva, vida que mediante un poder más grande ha superado el espacio mortal de la historia del *bios*. Los relatos neotestamentarios de la resurrección ponen bien de relieve que la vida del resucitado ya no cae dentro de la historia del *bios*, sino fuera y por encima de ella; también es cierto que esta nueva vida se ha atestiguado y debe atestiguarse en la historia, porque es vida para ella y porque la predicación cristiana fundamentalmente no es sino la prolongación del testimonio de que el amor ha posibilitado la ruptura mediante la muerte y de que nuestra situación ha cambiado radicalmente. Según todo esto, no es difícil encontrar la verdadera *hermenéutica* de los difíciles relatos bíblicos de la resurrección, es decir, saber en qué sentido hay que comprenderlos.

Naturalmente no vamos a entrar aquí en la discusión de todos los problemas correspondientes, cada día más difíciles, ya que se mezclan afirmaciones históricas y filosóficas, aunque a veces sobre éstas no se reflexiona mucho; además la exégesis construye a menudo su propia filosofía que al profano puede parecerle la última afirmación bíblica. Muchas cosas quedarán aquí por discutir, pero lo que sí se ha de admitir es la diferencia entre la interpretación que quiere ser fiel a sí misma, es decir, que quiere seguir siendo interpretación, y las adaptaciones poderosas.

Sabemos que Cristo, por su resurrección, no volvió otra vez a su vida terrena anterior, como, por ejemplo, el hijo de la viuda de Naím o Lázaro. Cristo ha resucitado a la vida definitiva, a la vida que no cae dentro de las leyes químicas y biológicas y que, por tanto, cae fuera de la posibilidad de morir; Cristo ha resucitado a la eternidad del amor. Por eso los encuentros con él se llaman *apariciones*; por eso sus mejores amigos, que hasta hacía dos días se habían

sentado con él a la misma mesa, no le reconocen; le ven cuando él mismo les hace ver; sólo cuando él abre los ojos y mueve el corazón puede contemplarse en nuestro mundo mortal la faz del amor eterno que ha vencido a la muerte, y su mundo nuevo y definitivo, el mundo del futuro. Por eso es tan difícil, casi imposible, para los evangelistas describir los encuentros con el resucitado; cuando lo hacen, parecen balbucear y contradecirse. En realidad hablan sorprendentemente al unísono en la dialéctica de sus expresiones, en la simultaneidad de contacto y no contacto, de conocer y no conocer, de plena identidad entre el crucificado y el resucitado y de plena transformación. Se le reconoce una vez, pero luego ya no se le reconoce; se le toca, pero luego ya no se le toca; es el mismo, pero también otro. La dialéctica es, como dijimos, la misma; cambian sólo lo medios estilísticos.

Acerquémonos bajo este aspecto al relato de los discípulos de Emaús, al que ya hemos aludido antes. La primera impresión parece enfrentarnos con una concepción terrena y masiva de la resurrección; no queda nada de lo misterioso e indescriptible de los relatos paulinos; parece como si hubiese vencido la tendencia por el adorno, por la concreción legendaria, apoyada por la apologética que se afana por lo comprensible, y como si el Señor resucitado se hubiese vuelto de nuevo a su historia terrena; pero a esto contradice tanto su misteriosa aparición como su no menos misteriosa desaparición, y el hecho de que el hombre no pueda reconocerle. No se le puede ver como en el tiempo de su vida mortal; sólo se le ve en el ámbito de la fe; con la interpretación de la Escritura enciende el corazón de los caminantes; al partir el pan les abre los ojos. Hay ahí una alusión a lo dos elementos fundamentales del culto divino primitivo, formado por la unión del servicio de la palabra (lectura e interpretación de la Escritura) y la fracción eucarística del pan; de este modo nos revelan los evangelistas que el encuentro con el resucitado tiene lugar en otro plano completamente nuevo; aludiendo a los datos litúrgicos, intentan hacernos comprender lo incomprensible; así, hacen teología de la resurrección y teología de la liturgia: en la palabra y en el sacramento nos encontramos con el resucitado; el culto divino es donde entramos en contacto con él y le reconocemos. Con otros términos, la liturgia se funda en el misterio

pascual; hay que comprenderla como acercamiento del Señor a nosotros, que se convierte en nuestro compañero de viaje, que nos abrasa el corazón endurecido y que nos abre los ojos nublados. Siempre nos acompaña, se acerca a nosotros cuando andamos meditabundos y desanimados, tiene la valentía de hacerse visible a nosotros.

Hasta ahora no hemos dicho sino la mitad. Quedarse ahí sería falsear el testimonio neotestamentario. La experiencia del resucitado es algo completamente distinto del encuentro con un hombre de nuestra historia, pero no debe limitarse a los diálogos de sobremesa y al recuerdo que después se habría condensado en la idea de que vivía y de que su obra continuaba.

Con esta interpretación el acontecimiento se limita a lo puramente humano y se le priva de su peculiaridad. Los relatos de la resurrección son algo diverso y algo más que escenas litúrgicas adornadas; muestran el acontecimiento fundamental en el que se apoya la liturgia cristiana; dan testimonio de la fe que no nació en el corazón de los discípulos, sino que les vino de fuera y contra sus dudas los fortaleció y los convenció de que el Señor había resucitado realmente.

Sólo si aceptamos seriamente todo esto permaneceremos fieles al mensaje del Nuevo Testamento; sólo así conservaremos su alcance universal e histórico. Querer, por una parte, eliminar cómodamente la fe en el misterio de la intervención poderosa de Dios en este mundo y, por la otra, querer tener la satisfacción de permanecer en el campo del mensaje bíblico, no conduce a nada. No satisface ni a la lealtad de la razón ni a la exigencia cristiana y la *religión dentro de los límites de la razón pura*. Se impone la elección; el que cree comprenderá cada vez más lo razonable que es la profesión de fe en el amor que ha vencido a la muerte.

## *Subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios, Padre todopoderoso*

Para nuestra generación, sacudida críticamente por Bultmann, la ascensión y el descendimiento a los infiernos constituyen la expresión de la imágen del mundo en tres pisos, que llamamos mítica y creemos haber superado definitivamente. El mundo de *arriba* y de *abajo* es siempre mundo, regido por las mismas leyes físicas e investigable por los mismos métodos. El mundo no tiene pisos; los conceptos *arriba* y *abajo* son relativos, dependen del lugar que ocupe el observador. Como no se da un punto absoluto de relación, la tierra ciertamente no nos lo ofrece, no se puede hablar de *arriba* y de *abajo*, de *izquierda* y de *derecha*. El mundo no ostenta direcciones fijas.

Nadie se molesta hoy día en discutir seriamente tales concepciones; ya no creemos en el mundo entendido espacialmente como un edificio de tres pisos, ¿pero es esto lo que se afirma cuando la fe dice que el Señor bajó a los infiernos o que subió a los cielos?

Sabemos que las expresiones de la fe asumen el material ofrecido por las concepciones de su época, pero eso no es lo esencial. Ambas afirmaciones, junto con la profesión de fe en la historicidad de Jesús, expresan la dimensión total de la existencia humana que no se divide en tres pisos cósmicos, sino en tres dimensiones metafísicas. La consecuencia es clara: el enfoque actual, al parecer moderno, no suprime la ascensión ni el descendimiento a los infiernos, sino también el Jesús histórico, es decir, suprime las tres dimensiones de la existencia humana; lo que queda sólo puede ser un fantasma ataviado diversamente, sobre el que nada puede edificarse.

¿Qué significan, pues, nuestras tres dimensiones? Ya hemos indicado antes que la ascensión no alude a la altitud exterior del cosmos que es completamente inútil para ella; en el texto fundamental, en la oración del crucificado a Dios que lo ha abandonado, falta cualquier alusión cósmica.

Nuestra frase se asoma a la profundidad de la existencia humana que se inclina sobre el abismo de la muerte, a la zona de la soledad implacable y del amor rehusado, y así incluye la dimensión del

infierno, la lleva en sí misma como posibilidad de sí misma. El infierno, la existencia en la definitiva negación del .ser-para., no es una determinación cosmográfica, sino una dimensión de la naturaleza, el abismo al que ella tiende. Hoy día sabemos muy bien que toda existencia toca esa profundidad. Como a fin de cuentas la humanidad es *un hombre*, esta profundidad no sólo afecta a los individuos, sino al cuerpo del género humano que debe arrastrar esta profundidad como todo. Una vez más comprendemos por qué Cristo, en *nuevo Adán*, quiso con-llvar esta profundidad y no quiso permanecer separado de ella en sublime distancia. Por el contrario, ahora se ha hecho posible la total negación en su pleno carácter abismal.

La ascensión de Cristo alude también al otro extremo de la existencia humana que, por encima de sí misma, se extiende hacia arriba y hacia abajo. Como antipolo del aislamiento radical, de la intocabilidad del amor rehusado, esta existencia comporta la posibilidad de contacto con otros hombres en el contacto con el amor divino, de modo que el ser humano puede encontrar su lugar geométrico en lo íntimo del ser de Dios. Estas dos posibilidades, expresadas con las palabras cielo e infierno, son posibilidades del hombre, pero de modo muy distinto, de modo completamente diverso. El hombre puede darse a sí mismo la profundidad que llamamos infierno. Hablando con claridad, diremos que consiste formalmente en que él no quiere recibir nada, en que quiere se autónomo. Es expresión de la cerrazón en el propio yo.

La esencia de esta profundidad consiste, pues, en que el hombre no quiere recibir nada, en que no quiere tomar nada, sino sólo permanecer en sí mismo, bastarse a sí mismo. Si esta actitud se realiza en su última radicalidad, el hombre es intocable, solitario.

El infierno consiste en querer-ser-únicamente-él-mismo, cosa que se realiza cuando el hombre se encierra en su yo. Por el contrario, la esencia de arriba, lo que llamamos cielo, consiste en que sólo puede recibirse, de la misma manera que el infierno consistía en que el hombre so quería bastarse a sí mismo. El *cielo* es

esencialmente lo no-hecho, lo no-factible; con terminología de escuela alguien ha dicho que es como gracia de un *donum indebitum et superadditum naturae* (un don indebido y añadido a la naturaleza). El cielo como amor realizado siempre puede regalarse al hombre; su infierno, en cambio, es soledad de quienes no aceptan el don, de los que rehusan el estado de mendigos y se encierran en sí mismos.

Todo esto nos muestra qué es el cielo considerado cristianamente. No hemos de considerarlo como un lugar eterno y supramundano, ni tampoco como una región eterna y metafísica. Diremos más bien que se entrelazan el *cielo* y la *ascensión de Cristo al cielo*; sólo en esta unión veremos el sentido cristológico, personal e histórico del mensaje cristiano sobre el cielo.

Repitámoslo: el cielo no es un lugar que, antes de la ascensión de Cristo, estaría cerrado por un decreto justiciero y positivista de Dios, pero que después estaría abierto también positivísticamente. La realidad cielo nace más bien mediante la unión de Dios y el hombre. Hemos de definir el cielo como un contacto de la esencia del hombre con la esencia de Dios; esta unión de Dios y el hombre en Cristo que venció al *bios* por la muerte, se ha convertido en vida nueva y definitiva. El cielo es, pues, el futuro del hombre y de la humanidad, futuro que no puede darse a sí mismo, futuro que por vez primera se abrió en el hombre por quien Dios entró en el ser hombre.

Por eso el cielo es mucho más que un destino privado e individual. Depende necesariamente del *último Adán*, del hombre definitivo, y por eso se integra necesariamente en el futuro común de la humanidad. Creo que de aquí podrían deducirse interesantes observaciones hermenéuticas que en este lugar sólo pueden ser mencionadas. La escatología próxima es uno de los datos bíblicos más importantes que asedian e intrigan desde hace medio siglo tanto a la exégesis como a la teología: Jesús y los apóstoles anunciaron el fin del mundo como algo inminente. Es más, a veces da la impresión de que l mensaje del próximo fin del mundo era la

médula auténtica de la predicación de Jesús y de la primitiva Iglesia. La figura de Cristo, su muerte y resurrección, se relacionan con esta concepción que para nosotros es tan extraña como incomprensible. Es claro que aquí no podemos ocuparnos de todos los arduos problemas que esta lleva consigo, pero nuestras observaciones anteriores iluminan el camino por el que debemos buscar su solución. Hemos dicho que la resurrección y la ascensión del Señor eran la unión definitiva de la esencia hombre con la esencia Dios que da al hombre la posibilidad de conservar siempre su ser. Esto lo entendíamos como la dinámica preponderancia del amor en contra de la muerte y como la decisiva *mutación* del hombre y del cosmos en la que desaparecen los límites del *bios* y se crea un nuevo espacio existencial. Cuando esto se realiza, se inicia la escatología., el fin del mundo. L superación de los límites de la muerte abre la dimensión futura de la humanidad, su futuro ya ha comenzado en realidad. así se comprende cómo la esperanza de inmortalidad del individuo y la posibilidad de eternidad de la humanidad entera coinciden y se realizan en Cristo que con razón puede llamarse *centro* y *fin* de la historia, si esto se comprende rectamente.

Hagamos todavía otra observación en relación con el artículo de fe en la ascensión del Señor. La afirmación de la ascensión al cielo que, como hemos visto, es decisiva para la comprensión del más allá de la existencia humana, no es menos decisiva para entender el problema de la posibilidad y sentimiento de la relación humana con Dios. Al considerar el primer artículo de la fe, hemos dado respuesta afirmativa al problema de si lo infinito y eterno podía oír lo finito y temporal; también dijimos que la verdadera grandeza de Dios estriba en que para él lo más pequeño no es demasiado pequeño y que lo máximo no es demasiado grande para él. Hemos intentado comprender cómo él, en cuanto Logos, no sólo es la razón que todo lo dice, sino la razón que todo lo percibe y de la que nada queda excluido por muy pequeño que sea. Hemos respondido afirmativamente al problema actual; sí, Dios puede oír.

Pero todavía queda un problema por resolver. Alguien a raíz de nuestras afirmaciones podría decir: bien, es cierto que Dios puede

oír, pero podría preguntarse: ¿puede escuchar? ¿No es la oración de súplica un grito que la criatura lanza a Dios, un truco piadoso que eleva psíquicamente al hombre y lo consuela, porque muy pocas veces es capaz de otras formas de oración? ¿No es todo esto una simple forma de relacionar al hombre con la trascendencia, aunque en verdad nada sucede ni puede cambiarse? Lo que es eterno sigue siendo eterno, lo que es temporal, temporal, ¿hay algún camino que vaya de uno al otro? Tampoco podemos estudiar esto en todos sus detalles; eso pediría un profundo análisis crítico de los conceptos tiempo y eternidad. Deberíamos estudiar su fundamento en la antigüedad y la unión de esta idea con la fe bíblica cuya realización es la raíz de nuestro problema. Tendríamos que reflexionar nuevamente sobre la relación del pensar técnico y naturalista con el de la fe. Pero eso, en vez de dar una respuesta a todos los problemas, vamos a indicar solamente el camino por el que debe buscarse la solución.

El pensar moderno se deja guiar por la idea de que la eternidad está encerrada en su inmutabilidad. Dios aparece como prisionero de su plan eterno, concebido *desde todos los tiempos*. El *ser* y el *hacerse* no se mezclan. La eternidad se comprende negativamente como la carencia de tiempo, como lo contrapuesto al tiempo, como algo que no puede obrar en el tiempo porque entonces dejaría de ser inmutable y se haría temporal. Todas estas ideas se quedan dentro de una concepción precristiana en la que no se tiene en cuenta el concepto de Dios de la fe en la creación y en la encarnación. No podemos detenernos a explicarlo, pero todo esto supone un antiguo dualismo y es signo de un modo de pensar ingenuo que considera a Dios antropomórficamente, ya que cuando se dice que lo que Dios ha planificado *antes* de la eternidad no podría cambiarlo después, ésta se concibe inconscientemente según el esquema del tiempo, con la diferencia del *antes* y del *después*.

La eternidad no es lo más antiguo, lo que existía antes del tiempo, sino lo totalmente otro, lo que es hoy en relación con el tiempo precedente, lo que es realmente actual en relación con él. No está encadenada a un antes y a un después, sino que es el poder de la

actualidad de todo tiempo. La eternidad no existe junto al tiempo, sin relación ninguna con él, sino que es el poder creador de todo tiempo que mide el tiempo precedente en su propia actualidad y que crea así su poder-ser. No es la carencia de tiempo, sino su extensión. Por ser hoy contemporáneo a todos los tiempos, puede obrar también en el tiempo.

La encarnación de Dios en Jesucristo en virtud de la que el Dios eterno y el hombre temporal se unen en una única persona, no es sino la última concreción de la extensión temporal de Dios. En la existencia humana de Jesús Dios ha cogido el tiempo y se ha metido en él. En él se nos presenta personificada la extensión temporal de Dios. Como dice Juan, Cristo es verdaderamente la *puerta* entre Dios y el hombre (Jn 10,9), su *mediador* (1 Tim 2,5), en quien lo eterno tiene tiempo.

En Jesús nosotros, hombres temporales, podemos dirigirnos a lo temporal, a nuestros contemporáneos en el tiempo; en él, que es tiempo con nosotros, tocamos simultáneamente lo eterno, porque él es tiempo con nosotros y eternidad con Dios.

Hans Urs von Balthasar ha explicado profundamente el significado espiritual de estas observaciones, aunque dentro de otro contexto. Recuerda cómo Jesús durante su vida terrena no estuvo sobre el tiempo y el espacio, sino que vivió en medio de su tiempo y en su tiempo. Cada línea del evangelio nos hace encontrarnos con la humanidad de Jesús que lo colocó en su tiempo; bajo muchos puntos de vista la vemos hoy día más vital y clara que los períodos anteriores. Pero este *estar en el tiempo* no es sólo un ámbito exterior cultural-histórico, detrás del cual, pero independientemente de él, podríamos encontrar lo supra-temporal de su propio ser; es más bien un contenido antropológico que determina profundamente la forma del ser humano. Jesús tiene tiempo, y no realiza anticipadamente, en impaciencia culpable, la voluntad del Padre.

*Por eso el hijo, que en el mundo tiene tiempo para Dios, es el lugar originario donde Dios tiene tiempo para el mundo. Dios no tiene otro*

*tiempo para el mundo sino en el Hijo, pero en él tiene todo tiempo* [117].

Dios no es prisionero de su eternidad: en Jesús tiene tiempo para nosotros; por eso Jesús es realmente la *sede de la gracia* a quien podemos *acercarnos con plena confianza* en todo tiempo (Heb 4,16).

## *Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos*

Rudolf Bultmann enumera entre las concepciones que ha *despachado* el pensamiento moderno la fe en el *final del mundo* inaugurado por el Señor que vuelve a juzgar, lo mismo que la ascención y el descenso los infiernos.

Todo hombre inteligente está convencido de que el mundo sigue adelante como ya lo ha hecho por casi 2,000 años después del anuncio escatológico del Nuevo Testamento. Tal purificación del pensamiento parece necesaria, ya que en esta materia el mensaje bíblico indudablemente contiene elementos fuertemente cosmológicos; cae, por tanto, dentro del espacio que se nos presenta como el mundo de las ciencias naturales. Sin embargo, cuando se habla del fin del mundo, la palabra *mundo* no significa primariamente el cosmos físico, sino el mundo humano, la historia humana. Esta forma de hablar indica que este mundo *el mundo de los hombres* llegará a un fin querido y realizado por Dios. Pero no hemos de negar que la Biblia presenta este acontecimiento esencialmente antropológico con imágenes cosmológicas y, en parte, políticas. Es difícil decidir hasta donde se trata sólo de imágenes y hasta qué punto las imágenes expresan el contenido de la cosa.

Diremos solamente unas palabras sobre la gran concepción bíblica del mundo.

Según la Biblia, el cosmos y el mundo no son grandezas puramente separables, como si el cosmos fuese el escenario accidental del hombre, como si el hombre pudiese realizarse separado de él. El mundo y el hombre se relacionan necesariamente de tal modo que son inconcebibles tanto una humanidad sin mundo como un mundo sin hombres. Lo primero nos parece hoy día evidente, pero lo segundo no nos es plenamente comprensible después de las observaciones hechas por Teilhard. Partiendo de esto, nos sentimos incitados a afirmar que el mensaje bíblico del fin del mundo y de la vuelta del Señor no es pura antropología en imágenes cósmicas. Tampoco presentaría un aspecto cosmológico frente a otro antropológico, sino que en la íntima consecuencia de toda la visión bíblica mostraría la unidad de la antropología y de la cosmología en la definitiva cristología, y en ella el fin del *mundo* que en su doble construcción de cosmos y hombre alude a esa unidad como a su meta final. El cosmos y el hombre que, aunque a veces se contraponen, pertenecen uno al otro, serán una misma cosa mediante su complexión en lo más grande del amor que supera y abarca el bios, como ya dijimos antes. Vemos ahora cómo la escatología final y la ruptura realizada en la resurrección de Jesús son realmente una cosa; es, pues, evidente por qué el Nuevo Testamento presenta con razón la resurrección como lo escatológico.

Expliquemos algo más lo afirmado, antes de proseguir nuestro camino. Hemos dicho antes que el cosmos no es un ámbito exterior de la historia humana, que no es un edificio estático, una especie de continente en donde aparece toda clase de seres que muy bien podrían estar en otro recipiente. Afirmamos positivamente que el cosmos es movimiento que no sólo se da en él una historia, sino que él mismo es historia; no sólo forma el escenario de la historia humana, sino que es también antes de ella y con ella *historia* antes de ella y con ella. En último término sólo se da una historia-mundial que todo lo abarca y que en sus altos y bajos, en sus avances y retrocesos, sigue una dirección total que camina *hacia adelante*. Cierto que quien sólo considere una parte, por muy grande que sea, creerá ver un círculo siempre igual. La dirección no puede verse,

sólo puede verla quien comience a contemplar todo. Ahora bien, como ya dijimos antes, en este movimiento cósmico el espíritu no es un producto accidental cualquiera de la evolución, que no tendría significado alguno en relación con el todo; por el contrario, en ella la materia y su evolución son la prehistoria del espíritu.

Podemos explicar la fe en el retorno de Jesucristo y en la consumación del mundo como la convicción de que nuestra historia se dirige al punto omega, donde será definitivamente claro y visible que lo estable que a nosotros nos parecía el suelo que soportaba la realidad no es la materia pura, inconsciente de sí misma, sino la inteligencia que mantiene el ser, le da realidad; más aún, es la realidad: el ser no tiene consistencia desde abajo, sino desde arriba. En la transformación del mundo que la técnica realiza, podemos en cierto sentido experimentar hoy día el hecho de la complexión del ser material por el espíritu, y su recapitulación, llevada a cabo también por él, en una forma nueva de unidad. Al manipular lo real comienzan ya a esfumarse los límites entre la naturaleza y la técnica que ya no pueden separarse distintamente.

Naturalmente el valor de esta analogía puede ponerse en tela de juicio en muchos puntos; esto no obstante, tales hechos revelan una forma del mundo en la que el espíritu y la naturaleza no están simplemente separados, sino en la que el espíritu incluye en sí en nueva complexión lo que, al parecer, es puramente natural; con eso se crea un mundo nuevo que supone al mismo tiempo la caída del antiguo. Es cierto que el fin del mundo, en el que cree el cristiano, es algo completamente distinto del triunfo total de la técnica, pero la unión de la naturaleza y del espíritu que en ella tiene lugar nos da pie para comprender de manera nueva cómo hemos de concebir la realidad de la fe en el retorno de Cristo: como fe en la unión definitiva de lo real por el espíritu.

Prosigamos nuestro camino. Hemos dicho que la naturaleza y el espíritu forman una única historia que avanza de tal manera que el espíritu se revela cada vez más como lo que abarca todo. De esta forma concreta la antropología y la cosmología acaban por anasto-

mosarse; sin embargo esta progresiva complexión del mundo por el espíritu supone necesariamente su unión en un centro personal, ya que el espíritu no es algo indeterminado, sino que en su peculiaridad es persona, individualidad. Es cierto que se da algo así como *el espíritu objetivo*, el espíritu colocado en las máquinas, en las más diversas obras; pero en todos estos casos el espíritu no presenta su forma original; *el espíritu objetivo* procede siempre del espíritu subjetivo, remite a la persona, a la auténtica forma existencial el espíritu. Decir que el mundo se dirige a una complexión por el espíritu, es afirmar que el cosmos avanza hacia una unión en lo personal.

Esto confirma además la absoluta supremacía de lo singular sobre lo general.

Aquí se ve claramente la importancia de este principio antes enunciado. El mundo se dirige a la unidad en Persona. El individuo da sentido al todo, no al revés. Esto justifica además el aparente positivismo de la cristología, de la convicción tan escandalosa para los hombres de todos los tiempos según la cual un individuo es el centro de la historia y del todo. Este *positivismo* se nos muestra ahora renovado en su infinita necesidad. Si es cierto que al fin triunfa el espíritu, es decir, la verdad, la libertad y el amor, a última hora no vence una fuerza cualquiera, sino un semblante. La omega del mundo es un tú, una persona, un individuo. Al fin la complexión y unión de todo lo abarcan infinitamente, será la unión definitiva de todo colectivismo, del infinitamente, de la pura idea, también de la llamada idea del cristianismo.

El hombre, la persona predomina siempre sobre la pura idea.

De aquí se deduce otra consecuencia esencial: Si la irrupción de la ultracomplejidad de lo último se funda en el espíritu y en la libertad, no es en modo alguno juego neutral y cósmico, sino incluye la reponsabilidad. No se lleva a cabo como un proceso físico, sino que se apoya en decisiones, por eso la vuelta del Señor no es sólo salvación, no es sólo la omega que todo lo arregla, sino también juicio. Ahora podemos explicar el sentido del juicio: el estadio final

del mundo no es el resultado de una corriente natural, sino el de la responsabilidad en la libertad. Ahora comprendemos por qué el Nuevo Testamento, a pesar de su mensaje de gracia, sigue afirmando que al fin el hombre será juzgado *por sus obras* y que nadie podrá escapar a este juicio sobre la conducta de su vida.

Existe una libertad que la gracia no elimina, sino que perfecciona. La suerte definitiva del hombre no pasará por alto las decisiones de su vida; esta afirmación es la frontera a un falso dogmatismo y a una falsa seguridad cristiana en sí mismo. La fe cristiana afirma la igualdad de todos los hombres al defender la identidad de su responsabilidad. Desde la época patrística la predicación cristiana puso de relieve la identidad de la responsabilidad y se opuso a la falsa confianza de los que decían *Señor, Señor*.

Me parece oportuno recordar las conclusiones de un gran teólogo judío, Leo Baeck; ningún cristiano puede suscribirlas, pero sería injusto pasar por alto su importancia. Baek afirma que la existencia especial de Israel se transformó en conciencia del servicio al futuro de la humanidad:

*Se exige la peculiaridad de la llamada, pero no se anuncia el exclusivismo de la salvación. El judaísmo nunca entró en la estrechez del concepto de una iglesia que pretendiese ser la única santificadora. Donde no conduce a Dios la fe, sino la obra, donde la comunicad presenta a sus miembros el ideal y la tarea como signo espiritual de pertenencia, la posición con relación a la fe no puede garantizar la salvación de las almas* [118].

Baeck afirma después que este universalismo de la salvación fundada en la obra cristalizó manifiestamente en la tradición judía, hasta que por fin se plasmó claramente en el proverbio clásico: *También los justos no-israelitas participan en la salvación eterna*. Nos quedamos perplejos cuando Baeck continúa diciendo que *para apreciar el contraste en toda su grandeza* hay que .comparar con esta frase la descripción de Dante del lugar de la condenación de los mejores paganos y de las innumerables imágenes terribles que

responden a las ideas de la Iglesia de los siglos anteriores y posteriores.

Casi todo el texto es impreciso y contradictorio; sin embargo, afirma cosas muy serias. A su modo quiere mostrar en qué consiste el carácter indispensable del juicio universal en el que los hombres serán juzgados *según sus obras*. No vamos a detenernos a estudiar en particular cómo pueden conciliarse estas afirmaciones con la importantísima doctrina de la gracia.

Quizá no se superase a la postre la paradoja cuya lógica se abriría plenamente a la experiencia de una nueva vida de fe. Quien se confíe en ésta, se dará cuenta de que existen dos realidades: la gracia radical de libera al hombre impotente, y también el rigor perpetuo de la responsabilidad que diariamente lo compromete.

Esto significa que para el cristiano, por una parte, existe la tranquilidad liberadora de quienes viven en la abundancia de la justicia divina que es Jesucristo. Esa tranquilidad sabe que yo no puedo destruir lo que él ha edificado. El hombre sabe que su poder de destruir es infinitamente mayor que su poder de construir, pero ese mismo hombre sabe que en Cristo el poder de construir se reveló infinitamente fuerte; de ahí nace la libertad profunda, el conocimiento del amor impenitente de Dios que siempre nos es propicio a pesar de todos los extravíos. Sin miedo podemos realizar nuestra obra; ya no da miedo porque ha perdido su poder destructivo: el éxito del mundo no depende de nosotros; está en las manos de Dios. Por otra parte, el cristianismo sabe que su obra no es ni algo arbitrario ni un juego poco serio que Dios pone en sus manos; sabe que ha de responder, sabe que como a administrador se le pedirán cuentas de lo que se le ha confiado. Sólo hay responsabilidad donde hay alguien que examina. El artículo sobre el juicio pone ante nuestros ojos el examen al que será sometida nuestra vida; nada ni nadie puede hacernos tomar a la ligera el inaudito alcance de tal conocimiento, que demuestra la urgencia de la vida en la que estriba su dignidad.

*A juzgar a los vivos y a los muertos*. Sólo él juzgará, ningún otro. La injusticia del mundo no tiene la última palabra, ni se disuelve en un acto gracioso general e intrascendente; hay, por el contrario, una última instancia a la que podemos apelar para que se haga justicia y el amor pueda realizarse.

Un amor que destruyese la justicia, sería injusticia, caricatura del amor. El verdadero amor es exceso de justicia, superación de la justicia, pero no destrucción de la misma; la justicia siempre debe ser la forma fundamental del amor.

Pero cuidado con caer en el extremo contrario. No puede ponerse en duda que la conciencia cristiana ha hecho del artículo de fe en el juicio una forma que prácticamente puede llegar a destruir toda la fe en la redención y en la promesa de la gracia. Vemos, como ejemplo, la profunda contraposición entre el *maran atha* y el *Dies irae.* El cristianismo primitivo, con su oración .

Ven, Señor nuestro., ha explicado el retorno de Jesús como acontecimiento lleno de esperanza y alegría; ha visto en él el momento de la gran realización, y se ha orientado a él; ese momento fue para los cristianos medievales el terrible *día de la ira* ( *Dies irae*), el día del estremecimiento de pavor y temor, el día de la miseria y la calamidad. El retorno de Cristo es todavía juicio, día de la liquidación de cuentas para todos los hombres. En tal visión se olvida lo más decisivo: el cristianismo se reduce prácticamente a un moralismo; asimismo es privado de ese respiro de esperanza y alegría que constituye su más auténtica manifestación vital.

Alguien podría pensar que el primer punto de partida para esa evolución fracasada, que se fija solamente en el peligro de la responsabilidad y no en la libertad del amor, nos ofrece la misma profesión de fe, ya que en ella, al menos según el tenor de las palabras, la vuelta de Cristo se reduce al juicio: *de allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos*. Sabido es que en los círculos espirituales donde nació el Símbolo, sobrevivía todavía la herencia primitiva; las afirmaciones sobre el juicio se unían naturalmente con el mensaje de la gracia. Al afirmar que quien juzgaba era Jesús, el

juicio se tornaba en esperanza. Para probarlo, voy a citar unas palabras de la llamada segunda carta de Clemente:

*Hermanos, así debemos sentir sobre Jesucristo como de Dios que es, juez de vivos y de muertos, y tampoco debemos tener bajos pensamientos acerca de nuestra salvación. Porque si bajamente sentimos de él, bajamente también esperamos recibir* [119].

Esto no muestra dónde hemos de colocar el acento en nuestro texto: el que juzga no es, simplemente, como podría esperarse, Dios, el infinito, el desconocido, el eterno. Dios ha puesto el juicio en manos de quien es, como hombre, nuestro hermano. No nos juzgará un extraño, sin el que hemos conocido en la fe. No saldrán a nuestro encuentro el juez totalmente otro, sino uno de los nuestros, el que conoce íntimamente el ser humano porque lo sufrió.

Sobre el juicio se alza, pues, la aurora de la esperanza; el juicio no es sólo día de ira, sino el retorno de nuestro Señor. Recordemos la extraordinaria visión de Cristo con la que comienza el Apocalipsis (1,9-19): El vidente cae a sus pies como muerto, lleno de temor, pero el Señor puso su mano sobre él y dijo, como cuando calmó la tempestad en el lago de Genesaret, .no temas, soy yo.(1,17). El Señor todopoderoso es Jesús; el vidente fue en la fe su compañero de viaje.

El artículo de fe en el juicio relaciona estas ideas con nuestro encuentro con el juez universal. Con bienaventurado asombro verá el creyente en aquel día de angustia, que el que *tiene poder sobre el cielo y la tierra*(Mt 28,18), fue en la fe su compañero de viaje en su vida terrena, y que ahora, por las palabras del Símbolo, lo acaricia y le dice: No temas, soy yo.

Quizá no pueda darse una solución mejor al problema de la unión del juicio y de la gracia que la que nos ofrece el trasfondo del Credo.

# III. El Espíritu y la Iglesia

## 10. La unidad de las últimas expresiones del Símbolo

La afirmación central de la tercera parte del Símbolo reza así, según el texto griego original: *Creo en el Espíritu Santo*; falta, pues, el artículo al que nos ha acostumbrado la traducción. Esto es muy importante para conocer el sentido de lo que ahí se afirma; en efecto, de ahí se colige que este artículo en un principio no se concibió trinitaria, sino histórico-salvíficamente. En otros términos, la tercera parte del Símbolo no alude al Espíritu Santo como tercera persona de la Trinidad, sino al Espíritu Santo como don de Dios a la historia en la comunidad de los que creen en Cristo.

Con esto, sin embargo, no se excluye la comprensión trinitaria del artículo. Ya vimos antes cómo todo el Credo nació en un contexto bautismal, cuando al bautizado se le preguntaba si creía en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Por su parte, esta triple pregunta remite a la fórmula atestiguada por Mateo (28,19); por eso la fórmula más antigua de nuestra confesión de fe con sus tres miembros nos ofrece una de las raíces más importantes de la imagen trinitaria de Dios, pero cuando la fórmula bautismal se amplió hasta llegar al texto actual del Credo, quedó un poco en la penumbra la estructura trinitaria. Ahora, como vimos antes, el centro era toda la historia de Jesús, desde su concepción hasta su vuelta, esto tuvo como consecuencia el que también la primera parte se comprendiese históricamente, ya que se refirió esencialmente a la historia de la creación y al tiempo precristiano.

Todo esto hizo imprescindible una comprensión histórica de todo el texto: toda la tercera parte debía entenderse como continuación de la historia de Cristo en el don del Espíritu, es decir, como alusión al *tiempo final* entre la venida de Cristo y su retorno. Este desarrollo no eliminó la explicación trinitaria, como, por otra parte, tampoco las expresiones bautismales trataban de un Dios ahistórico, del más

allá, sino de un Dios relacionado con nosotros. Por eso, un rasgo característico de los más antiguos estadios del pensar cristiano es la interferencia de la concepción histórico-salvífica y trinitaria. Después se olvidó todo esto en perjuicio de la cosa misma, hasta que se llegó a una división de la metafísica teológica, por una parte, y de la teología de la historia por la otra. En adelante ambas cosas serían completamente diferentes: o se estudia la teología ontológica o la antifilosófica teología de la historia de la salvación; pero así se olvida de forma trágica la unidad original del pensamiento cristiano. En su punto de partida este pensamiento no es ni puramente *histórico-salvífico* ni puramente *metafísico*, sino que está condicionado por la unidad de la historia y del ser. Esta es una gran labor que incumbe también a la teología moderna, dividida nuevamente por este dilema [120].

Pero dejemos estas observaciones generales para preguntarnos qué es lo que significa propiamente el texto de que disponemos actualmente. Como ya dijimos, no habla de la vida íntima de Dios, sino de *Dios hacia afuera*, del Espíritu Santo como poder por el que el Señor glorificado sigue presente en la historia del mundo como principio de una nueva historia y de un mundo nuevo. Este rumbo nuevo que tomó la expresión dio lugar a otra consecuencia; el hecho de que aquí no se tratase del Espíritu como persona de la Trinidad, sino como poder de Dios en la historia inaugurada con la resurrección de Cristo, tuvo como consecuencia el que en la conciencia del creyente se interfiriesen la profesión de fe en el *Espíritu* y en la Iglesia. así se explicó prácticamente la interferencia antes mencionada entre la Trinidad y la historia de la salvación. Pero desgraciadamente poco después esta interferencia llegó a desaparecer; tanto la doctrina sobre la Iglesia como sobre el Espíritu Santo quedaron en la penumbra; la Iglesia ya no se concibió pneumática-carismáticamente, sino exclusivamente a partir de la encarnación y, en consecuencia, como cerrada terrenalmente y, por fin, se explicó partiendo de las categorías del poder del pensamiento profano.

La doctrina sobre el Espíritu Santo quedó también sin contexto propio. Como no podía pasar una miserable existencia en la pura posibilidad de ser integrada, quedó absorbida por la general especulación trinitaria, y así perdió prácticamente su función respecto a la conciencia cristiana.

El texto de nuestra profesión de fe nos ofrece aquí una gran tarea a realizar: El punto de partida de la doctrina de la Iglesia ha de ser la doctrina del Espíritu Santo y de sus dones, pero su meta estriba en una doctrina de la historia de Dios con los hombres, es decir, de la función de la historia de Cristo para la humanidad en cuanto tal. Así queda bien de manifiesto la dirección que debe seguir la cristología en su desarrollo: No puede considerarse como doctrina del enraizamiento de Dios en el mundo, que explica la Iglesia como algo intramundano partiendo de la humanidad de Jesús. Cristo sigue presente mediante el Espíritu Santo con su apertura, amplitud y libertad, que no excluye en modo alguno la forma institucional, pero que sí limita sus pretensiones y que no la equipara con las instrucciones mundanas.

Las restantes afirmaciones de la tercera parte del Símbolo no pretenden ser sino ampliación de la profesión fundamental *creo en el Espíritu Santo*. Tal ampliación tiene lugar en un doble sentido; primero, en lo que se refiere a la comunión de los santos que originalmente no pertenecía al texto del Símbolo romano, pero que representa el patrimonio de la primitiva Iglesia; después, la afirmación del perdón de los pecados. Ambas expresiones son formas concretas de hablar del Espíritu Santo; representaciones del modo como el Espíritu Santo obra en la historia. Tienen también un inmediato significado sacramental, que hoy día nos es prácticamente desconocido. La comunión de los santos alude en primer lugar a la comunión eucarística; el cuerpo del Señor se une en una Iglesia a la comunidad esparcida por todo el mundo; consiguientemente, la palabra *sanctorum* (de los santos) no se refiere a las personas, sino a los santos, a lo santo que Dios concede a la Iglesia en su celebración eucarística como auténtico lazo de unidad.

La Iglesia, pues, no ha de definirse por sus oficios y por su organización, sino por su culto litúrgico como participación en el banquete en torno al resucitado que la congrega y la une en todo lugar. Pronto se empezó a pensar en las personas unidas y santificadas por el don uno y santo de Dios.

Pronto se pensó en la Iglesia no simplemente como unidad de la mesa eucarística, sino como comunidad de los que son uno a raíz del banquete eucarístico. De ahí se pasó a incluir en el concepto de Iglesia una dimensión cósmica. La comunidad de los santos, de la que aquí se habla, supera los límites de la muerte; reúne y une a quienes recibieron el Espíritu y su poder único y vivificante.

La remisión de los pecados alude a otro sacramento fundamental, al bautismo; pero muy pronto se pensó en el sacramento de la penitencia.

Al principio el bautismo fue el gran sacramento de la reconciliación, el momento del cambio transformador, pero poco a poco la dolorosa experiencia enseñó que el cristiano bautizado también necesita que se le perdonen los pecados; por eso adquirió gran importancia la reconciliación realizada por el sacramento de la penitencia, sobre todo cuando el bautismo se había administrado al principio de la vida y dejaba así de ser expresión de la conversión activa. También sobrevivía la idea de que el hombre se hace cristiano no por el nacimiento, sino por el renacimiento: el ser cristiano tiene lugar cuando el hombre cambia su existencia, cuando olvida la tranquilidad propia del estar ahí y *se convierte*. En ese sentido el bautismo es como el comienzo de una conversión que ha de realizarse a lo largo de la vida, como el signo fundamental de la existencia cristiana que nos recuerda la frase *la remisión de los pecados*.

Si el ser cristiano no se considera como un casual agrupamiento, sino como cambio hacia lo más propio del hombre, la profesión de fe, superando el círculo de los bautizados, afirma que el hombre no vuelve en sí si se entrega simplemente a sus inclinaciones naturales.

Para ser verdadero hombre hay que hacer frente a las inclinaciones naturales, hay que convertirse; las aguas de la naturaleza no suben espontáneamente hacia arriba.

Resumamos lo dicho. En nuestra profesión de fe la Iglesia se comprende desde el Espíritu Santo como su lugar eficiente en el mundo. Se la considera concretamente desde dos puntos: desde el bautismo (penitencia) y desde la eucaristía. Este punto de partida sacramental lleva consigo una comprensión teocéntrica de la Iglesia: lo importante no es la agrupación de hombres que es la Iglesia, sino el don de Dios que transforma al hombre en un ser nuevo que él mismo no puede darse, en una nueva comunidad que él no puede sino recibir como don. Sin embargo, esta imagen teocéntrica de la Iglesia es muy humana y real, porque siempre gira en torno a la conversión y a la purificación, porque ambas las comprende como proceso indefinido intrahistórico y porque descubre el contexto humano del sentido del sacramento e Iglesia. Por eso la comprensión *material* (partiendo del don de Dios) trae consigo el elemento personal: el nuevo ser de la reconciliación conduce a la coexistencia con todos los que viven de la reconciliación; ésta forma la comunidad, y la comunión con el Señor en la Eucaristía lleva necesariamente la comunión con los convertidos que comen el mismo e idéntico pan, que forman un *único cuerpo* (1 Cor 10,17), un *único hombre nuevo* (cf. Ef 2,15).

Las palabras conclusivas del Símbolo, la profesión de fe en la *resurrección de la carne* y en la *vida eterna*, son también ampliación de la fe en el Espíritu Santo y en su poder transformador; presentan su última eficacia, ya que la resurrección en la que todo desemboca nace necesariamente de la fe en la transformación de la historia iniciada con la resurrección de Cristo. Con este acontecimiento, como dijimos antes, se supera el límite del *bios*, es decir, de la muerte, y se abre una nueva dimensión: El espíritu, el amor que es más fuerte que la muerte, trasciende lo biológico.

Quedan así destruidos fundamentalmente los límites de la muerte, y se abre un futuro decisivo para el hombre y para el mundo.

Esta convicción en la que se unen la fe en Cristo y la profesión en el poder del Espíritu Santo, la aplican expresivamente las últimas palabras del Símbolo a nuestro futuro, al futuro de todos los hombres. La orientación a la omega de la historia del mundo en la que se realiza todo, se deduce con necesidad interna de la fe en el Dios que en la cruz quiso convertirse en la omega de mundo, en su última letra. Así ha convertido a la omega en su punto, de modo que un día el amor será definitivamente más fuerte que la muerte, y de la complexión del *bios* por el amor nacerá el conjunto, la persona y la unidad definitivas que proceden del amor. Porque Dios mismo se ha hecho la última criatura, la última letra del alfabeto de la historia, la última letra se ha convertido en su letra y así la historia ha llegado a la victoria definitiva: la cruz es realmente la redención del mundo.

## 11. Dos problemas fundamentales del artículo de fe sobre el Espíritu y la Iglesia

Lo dicho anteriormente ha querido poner de relieve la riqueza y amplitud de las últimas afirmaciones de la profesión de fe. En ellas resuena nuevamente la imagen cristiana del hombre, el problema del pecado y de la redención; pero sobre todo lo que ahí se afirma es la idea sacramental que constituye por su parte la espina dorsal del concepto Iglesia: la Iglesia y los sacramentos van siempre juntos, no pueden existir separadamente. Una Iglesia sin sacramentos sería una organización vacía, y los sacramentos sin Iglesia serían meros ritos sin sentido alguno en el conjunto. Por eso el problema que nos plantea el último artículo de la profesión de fe es el de la Iglesia. Otra gran cuestión que aquí surge es la resurrección de la carne, que a nosotros, hombres modernos, nos parece tan escandalosa como el espiritualismo griego, ya que los fundamentos del escándalo no han cambiado.

Antes de poner fin a estas reflexiones, quiero tratar de estos dos problemas de la profesión de fe.

### *La santa Iglesia católica*

No voy a hacer una exposición completa sobre la Iglesia. Teniendo ante los ojos los problemas teológicos actuales, voy a intentar poner de manifiesto el escándalo que para nosotros supone la fórmula *la santa Iglesia católica*, y dar la respuesta a la que apunta el texto del Símbolo. Sigue siendo válido lo que hemos afirmado antes sobre el lugar espiritual y el conjunto íntimo de esas palabras; por una parte, aluden a la fe en la obra poderosa del Espíritu Santo en la historia y, por la otra, quedan explicadas en la doctrina de la remisión de los pecados y de la comunión de los santos; en ella el bautismo, la penitencia y la eucaristía son como los pilares de la Iglesia, como su contenido propio y su verdadera forma existencial.

Quizá desaparezca gran parte de las molestias que nos produce nuestra profesión de fe en la Iglesia, cuando reflexionemos en este doble contexto. Hablemos también de lo que hoy día nos acosa. No intentemos disimularlo; hoy sentimos la tentación de decir que la Iglesia ni es santa ni es católica. El mismo concilio Vaticano II ha querido hablar no sólo de la Iglesia santa, sino de la pecadora.

Estamos tan convencidos del pecado de la Iglesia que si hiciésemos alguna objeción al concilio diríamos que ha tocado el tema muy tímidamente. Es cierto que ahí puede estar influyendo la teología del pecado de Lutero y también un requisito nacido de previas decisiones dogmáticas; pero lo que hace esta *dogmática* está de acuerdo con lo que nos dice nuestra propia experiencia: La historia de la Iglesia está llena de compromisos humanos. Podemos comprender la horrible visión de Dante que veía subir al coche de la Iglesia las prostitutas de Babilonia, y nos parecen comprensibles las terribles palabras de Guillermo de Auvernia (siglo III), quien afirmaba que deberíamos temblar al ver la perversión de la Iglesia: *La Iglesia ya no es una novia, sino un monstruo tremendamente salvaje y deforme* [121].

La catolicidad de la Iglesia nos parece tan problemática como la santidad. Los partidos y contiendas han dividido la túnica del Señor, han dividido la Iglesia en muchas Iglesias que pretenden ser, más o menos intensamente, la única Iglesia verdadera. Por eso hoy la

Iglesia se ha convertido para muchos en el principal obstáculo para la fe. En ella sólo puede verse la lucha por el poder humano, el mezquino teatro de quienes con sus afirmaciones quieren absolutizar el cristianismo oficial y paralizar el verdadero espíritu del cristianismo.

No hay teoría alguna que pueda refutar concluyentemente estos argumentos. Pero también es cierto, por otra parte, que estas ideas no carecen solamente de la razón sino de un amargor del corazón que quedó defraudado en su alta expectación y que ahora en amor enfermo y herido sufre la destrucción de su esperanza. ¿Qué diremos a todo esto? En último término sólo podemos profesar nuestra fe y dar el porqué que nos permite, a pesar de todo, amar en la fe a la Iglesia; sólo podemos decir por qué vemos el rostro de la Iglesia santa a través de su faz deformada.

Pero expliquemos ante todo el contenido. Como ya dijimos, la palabra *santo* no alude primariamente a la santidad en medio de la perversidad humana. El Símbolo no llama a la Iglesia *santa* porque todos y cada uno de sus miembros sean santos, es decir, personas inmaculadas. Este es un sueño que ha renacido en todos los siglos, pero que no tiene lugar alguno en el Símbolo; expresa el anhelo perpetuo del hombre por que se le dé un cielo nuevo y una tierra nueva, inaccesibles en este mundo. En realidad, las más duras críticas a la Iglesia de nuestro tiempo nacen veladamente de este sueño; muchos se ven defraudados, golpean fuertemente la puerta de la casa y tildan a la Iglesia de mentirosa.

Pero volvamos a nuestro tema. La santidad de la Iglesia consiste en el poder por el que Dios obra la santidad en ella, dentro de la pecaminosidad humana. Este es el signo característico de la *nueva alianza*: En Cristo Dios se ha unido a los hombres, se ha dejado atar por ellos. La nueva alianza ya no se funda en el mutuo cumplimiento del pacto, sino que es un don de Dios, una gracia, que permanece a pesar de la infidelidad humana. Es expresión del amor de Dios que no se deja vencer por la incapacidad del hombre, sino que siempre

es bueno para él, lo asume continuamente como pecador, lo transforma, lo santifica y lo ama.

Por razón del don que nunca puede retirarse, la Iglesia siempre es la santificada por él; la santificada en la que está presente entre los hombres la santidad del Señor. Lo que en ella está presente y lo que elige en amor cada vez más paradójico las manos sucias de los hombres como vasija de su presencia, es verdaderamente la santidad del Señor. Es santidad que en cuanto santidad de Cristo brilla en medio de los pecados de la Iglesia. Por eso la figura paradójica de la Iglesia en la que las manos indignas nos presentan a menudo lo divino, en la que lo divino siempre está presente sólo en forma de sin-embargo, es para los creyentes un signo del sin-embargo del más grande amor de Dios. La emocionante yuxta-posición de la fidelidad de Dios y la infidelidad del hombre expresada en la estructura de la Iglesia, es también la dramática figura de la gracia por la que se hace actualmente visible en el curso de la historia la realidad de la gracia como perdón de lo que en sí es indigno. Podría decirse que la Iglesia, en su paradójica estructura de santidad y pecado, es la figura de la gracia en este mundo.

Sigamos adelante. El sueño humano del mundo sanado e incontaminado por el mal, presenta la Iglesia como algo que no se mezcla con el pecado. Existe ahí en cierto sentido, un pensar blanco-negro, que despiadadamente separa y tira lo negativo (que puede concebirse de muy diversas maneras).

En la crítica actual de la sociedad y en sus acciones se revela claramente esta característica inexorable e inherente al ideal humano. Por eso los contemporáneos de Cristo se escandalizaban sobremanera al ver que a la santidad de Cristo siempre le faltase esta nota judicial: no era fuego que destruía los indignos, ni celo que arrancase la hierba que ellos veían crecer. Por el contrario, su santidad se mostraba en el contacto con lo pecadores que se acercaban a él, hasta el punto de que él mismo se convirtió en *pecado*, en maldición de la ley en la cruz, en plena comunidad con el destino común de los perdidos (cf. 2 Cor 5,21; Gal 3,13). Él atrajo

los pecadores a sí, los hizo partícipes de sus bienes, y reveló así lo que era la *santidad*. Nada de separación, sino purificación, nada de condenación, sino amor redentor. ¿No es acaso la Iglesia la continuación de este ingreso de Dios en la miseria humana? ¿no es la continuación de la participación en la misma mesa de Jesús con los pecadores? ¿no es la continuación de su contacto con la necesidad de los pecadores, de modo que hasta parece sucumbir? ¿no se revela en la pecadora santidad de la Iglesia frente a las expectaciones humanas de lo puro, la verdadera santidad aristocrática de lo puro e inaccesible, sino que se mezcla con la porquería del mundo para eliminarla? ¿Puede ser la Iglesia algo distinto de un sobrellevarse mutuamente que nace de que todos son sostenidos por Cristo?

Confieso que para mí la santidad pecadora de la Iglesia tiene en sí algo consolador. ¿No nos desalentaríamos ante una santidad inmaculada, judicial y abrasadora? ¿Y quién se atrevería a afirmar que él no tiene necesidad de otros que lo sobrelleven, es más, que lo sostengan? Quien vive porque otros lo sobrellevan, ¿cómo podrá negarse a sobrellevar a otros? El único don que puede ofrecer, el único consuelo que le queda ¿no es sobrellevar a otros como él mismo es sobrellevado? La santidad de la Iglesia comienza con el sobrellevar y termina con el sostenerse. Pero donde ya no se da el sobrellevar, cae el sostenerse, y una existencia inconsistente cae necesariamente en el vacío. El cristiano reconoce la imposibilidad de la autarquía y la debilidad de lo propio. Cuando la crítica en contra de la Iglesia es biliosamente amarga y comienza a convertirse en jerigonza, late ahí un orgullo operante. Por desgracia a eso se junta a menudo un gran vacío espiritual en el que ya no se considera lo propio de la Iglesia, sino una institución con miras políticas; se considera su organización como lamentable y brutal, como si lo propio de la Iglesia estribase en su organización y no en el consuelo de la palabra y de los sacramentos que conserva en días buenos y aciagos. Los verdaderos creyentes no dan mucha importancia a la lucha por la reorganización de las formas cristianas. Viven de lo que la Iglesia siempre fue. Y si uno quiere conocer lo que es la Iglesia, que entre en ella. La Iglesia no existe

principalmente donde está organizada, donde se reforma o se gobierna, sino en los que creen sencillamente y reciben en ella el don de la fe que para ellos es vida. sólo sabe quién es la Iglesia de antes y de ahora quien ha experimentado cómo la Iglesia eleva al hombre por encima del cambio de servicio y de formas, y cómo es para él patria, y esperanza, patria que es esperanza, camino que conduce a la vida eterna.

Esto no quiere decir que hemos de quedarnos en el pasado y que hemos de soportarlo tal y como es. El sobrellevar puede ser también un acontecimiento altamente activo, una lucha para que la Iglesia siempre sea quien lleve y soporte. La Iglesia sólo vive en nosotros, vive de la lucha entre el pecado y la santidad, de la misma manera que esa lucha vive del don de Dios sin el que no podría existir; pero esa lucha será útil y constructora cuando esté vivificada por el espíritu que sobrelleva, por el amor real. Así llegamos al criterio que siempre debe medir esa lucha crítica por una santidad mayor, y que no contradice la resignación, sino que la exige. La medida es la construcción. La amargura que destruye se juzga a sí misma. Una puerta cerrada puede convertirse en signo que azota a quienes están dentro; pero es una ilusión creer que aislados podemos construir más y mejor que en equipo, como también es una ilusión colocar la Iglesia de *los santos* en lugar de la *Iglesia santa*, que es santa porque el Señor le da graciosamente el don de la santidad [122].

Llegamos así al segundo calificativo que el Credo atribuye a la Iglesia: la llama *católica*. Son innumerables los matices de significado que la palabra ha adquirido desde su origen. La palabra alude doblemente a la unidad de la Iglesia. Primero, a la unidad local, la comunidad en trono al obispo; no lo grupos que por cualquier motivo se han separado son la *Iglesia católica*. Después, a la unidad de las Iglesias locales que no se enquistan en sí mismas, sino que permanecen Iglesia porque permanecen abiertas a las demás, porque presentan la Iglesia en el testimonio común de la palabra y en la participación común en la mesa eucarística de todo lugar. El antiguo Credo opone la Iglesia *católica* a las iglesias

limitadas a sus provincias [123], que destruyen así la verdadera esencia de la Iglesia.

La palabra *católica* expresa, pues, la estructura episcopal de la Iglesia y la necesidad de la unidad de todos los obispos entre sí; el Símbolo no alude a la cristalización de esta unidad en la sede romana, pero sería falso deducir de ahí que orientar la unidad a ese punto es un producto secundario. En Roma, donde surgió nuestro Símbolo, se pensó enseguida en esta idea como cosa evidente. Pero es justo afirmar que esta expresión no pertenece a los elementos primarios del concepto de Iglesia, no está ahí por su propia cuenta, sino porque es medio: Su función consiste en ser *para*, sirve a la realización de la unidad de las Iglesias locales en sí y debajo de sí. El servicio del obispo de Roma es un ulterior estadio en la ordenación del medio.

Es claro que la Iglesia no se ha de comprender partiendo de aquella, pero es también evidente que para la Iglesia visible la unidad visible es algo más que una *organización*. La unidad concreta de la fe común, que se atestigua en la palabra y en la mesa común de Jesucristo, es el signo que la Iglesia debe presentar al mundo. Sólo en cuanto *católica*, en cuanto una visiblemente en la multiplicidad, responde a la exigencia de la profesión de fe [124]. En un mundo dividido debe ser el signo y el medio de la unidad que supera y une naciones, razas y clases. En la antigüedad fue infinitamente difícil ser al mismo tiempo la Iglesia de los bárbaros y los romanos. En la actualidad no puede ocultar la lucha de las naciones cristianas, y no llega a unir la riqueza y pobreza para que lo que sobra a unos sirva para apagar el hambre de otros. Con todo, no podemos negar lo que la pretensión de catolicidad tiene de imperativo; ante todo debemos dejar de contar con el pasado y enfrentarnos con la llamada actual, e intentar ahora no sólo profesar la catolicidad del Credo, sino realizarla en la vida de nuestro mundo dividido.

## *La resurrección de la carne*

### a) Contenido de la esperanza neotestamentaria en la resurrección [125]

El artículo de la resurrección de la carne supone para nosotros un auténtico dilema. Hemos redescubierto la indivisibilidad del hombre; con nueva intensidad vivimos nuestra corporeidad y la experimentamos como camino imprescindible para realizar el único ser del hombre. Por eso podemos comprender muy bien el mensaje bíblico que no promete la inmortalidad al alma separada del cuerpo, sino a todo el hombre. A raíz de tales observaciones, la teología evangélica se ha levantado en nuestros días en contra de la doctrina griega de la inmortalidad del alma, que sin razón se consideraba como idea cristiana. Ahí se nos presenta en verdad un doble dualismo no cristiano; la fe cristiana no hablaría sino de la resurrección de los muertos por el poder de Dios. Pero en seguida nos preguntamos: ¿si la doctrina griega de la inmortalidad es problemática, no sería mucho más irrealizable la bíblica? Es muy bonito eso de la unidad del hombre, pero ¿quién puede imaginarse la resurrección del cuerpo según la idea moderna del hombre? La resurrección incluiría, al menos así lo parece, un cielo nuevo y una tierra nueva, unos cuerpos inmortales que no tienen que alimentarse, es decir, un distinto estado de la materia. ¿Pero no es esto totalmente absurdo? ¿no contradice plenamente nuestra idea de la materia y su modo de comportarse? ¿no es, por tanto, una desesperación mitológica?

Creo que no podemos llegar a una respuesta satisfactoria si no estudiamos atentamente la finalidad de las expresiones bíblicas, y si después no las comparamos con las concepciones griegas. Cuando se unieron lo bíblico y lo griego, se condicionaron mutuamente; uno ocultó las verdaderas intenciones del otro en una visión sintética nueva, que hemos de deshacer primero para volver al principio.

La esperanza en la resurrección de los muertos presenta ante todo la forma fundamental de la esperanza bíblica en la inmortalidad; en el Nuevo Testamento no aparece como idea que continúa la precedente e independiente inmortalidad del alma, sino como

expresión esencial y fundamental sobre el destino humano. Pronto surgieron en el judaísmo tardío puntos de partida para una doctrina de la inmortalidad de tipo griego. Este es uno de los principales motivos por el que se comprendió en el mundo griego-romano todo el alcance de la resurrección. Se pensó más bien que la concepción griega de la inmortalidad del alma y el mensaje bíblico de la resurrección de los muertos se completaban mutuamente para dar solución al problema del destino humano; sólo había que añadir una cosa a otra; eso bastaba. A las ideas griegas sobre la inmortalidad del alma añadía la Biblia la revelación de que el último día los cuerpos resucitarían para participar por siempre en el destino del alma: condenación o bienaventuranza.

Creo que en un principio no de trataba propiamente de dos concepciones complementarias; más bien nos encontramos frente a dos representaciones diversas que no pueden sumarse fácilmente. La imagen del hombre, de Dios y del futuro es diversa en cada una de ellas; por eso, en el fondo, cada una de ellas sólo puede considerarse como intentos de dar una respuesta total al problema del destino humano. Según la concepción griega, el hombre consta de dos sustancias diversas; una de ellas, el cuerpo, se descompone, pero la otra, el alma, es por sí misma imperecedera y, en consecuencia, puede subsistir en sí misma independientemente de la otra; es más, sólo cuando el alma se separa del cuerpo, esencia extraña a ella, se realiza el alma en todo lo que es. Por el contrario, el pensamiento bíblico presupone la unidad indivisible del hombre; la Escritura no conoce, por ejemplo, palabra alguna para designar el cuerpo separado y distinto del alma; la palabra *alma* significa en la mayoría de los casos todo el hombre existente, viviente. Los textos restantes, que nos ofrecen una concepción diversa, fluctúan en cierto modo entre la concepción griega y la bíblica, pero no excluyen esta última.

La resurrección de los muertos, no de los cuerpos, de que habla la Escritura, se refiere según eso a la salvación del hombre íntegro, no al destino de una parte del hombre, si cabe, secundaria. Esto indica claramente que la médula de la fe en la resurrección no consiste en

la idea de la restitución de los cuerpos, a lo que nosotros la hemos reducido; todo esto es válido, aunque la Biblia haya cambiado la representación. ¿Cuál es, pues, el auténtico contenido? ¿Qué es lo que la Biblia anuncia al hombre como esperanza suya cuando habla de la resurrección de los muertos? A mi juicio, como mejor podemos comprender esta particularidad es en la contraposición con la concepción dualística de la filosofía antigua:

1.- La idea de inmortalidad expresada en la Biblia con la palabra resurrección, indica la inmortalidad de la *persona*, del hombre.

Mientras que para los griegos la típica esencia del hombre es un producto que en cuanto tal no subsiste, sino que el cuerpo y el alma siguen caminos diferentes según su índole diversa, para la fe bíblica la esencia hombre permanece como tal, aunque cambia.

2.- Se trata de una inmortalidad *dialógica* (resurrección). Es decir, la inmortalidad no nace simplemente de la evidencia de no-poder-morir, sino del acto salvador del que ama y que tiene poder para realizarlo. El hombre no puede, pues, perecer totalmente, porque ha sido conocido y amado por Dios. El amor pide eternidad, el amor de Dios no sólo la pide, sino que la da y lo es; de hecho, la idea bíblica de la resurrección nació de este motivo dialógico: el que ora sabe en la fe que de Dios restablecerá el derecho (Job 19,25 s.; Sal 73,23 s.); la fe sabe que quienes han padecido por causa de Dios participarán en la recompensa prometida (2 Mac 7,9s). La inmortalidad bíblica tiene que ser resurrección porque no nace del propio poder de no morir, sino de la relación establecida en el diálogo con el creador. La resurrección de los muertos tiene que ser resurrección del hombre porque el creador no se refiere sólo al alma, sino al hombre que se realiza dentro de la corporeidad de la historia y a quien Dios concede la inmortalidad.

Notemos que en la fórmula del Símbolo, *resurrección de la carne*, la palabra carne significa el mundo de los hombres (en el sentido que tiene, por ejemplo, la expresión bíblica *toda carne contemplará la salvación de Dios*); tampoco aquí indica la palabra la corporeidad aislada y separada del alma.

3.- La resurrección en el *último día*, al final de la historia y en presencia de todos los hombres, muestra el carácter co-humano de la inmortalidad relacionada con toda la humanidad de la que, para la que y con la que el individuo vivió y después será feliz o desdichado.

Esta concepción nace espontáneamente del carácter humano de la inmortalidad bíblica. El cuerpo y la historia son siempre exteriores al alma, concebida según los griegos; el alma puede continuar existiendo independientemente de ellos y no necesita ninguna otra esencia; en cambio para el hombre concebido como unidad, la cohumanidad es constitutiva. Si él tiene que sobrevivir, no puede excluirse esta dimensión; por eso, partiendo de la Biblia, queda resuelto el problema tan agitado de si después de la muerte puede haber una comunidad de hombres. Fundamentalmente el problema se expresa en esta frase, superando el elemento griego: quien cree en la *comunidad de los santos*, supera a la postre la idea del *anima separata* de la que habla la teología de la culpa.

El pleno contorno de estas ideas sólo es posible en la concreción neotestamentaria de la esperanza bíblica. El Antiguo Testamento deja todavía pendiente el problema del futuro humano. sólo Cristo, el hombre que es *uno con el Padre*, por quien el ser humano ha entrado en la eternidad de Dios, se abre definitivamente el futuro del hombre; por eso en él está presente el problema de qué seremos nosotros, hombres. Pero es al mismo tiempo interpelación de Dios a nosotros, *palabra de Dios*. El diálogo entre Dios y el hombre que desde el principio de la historia gira en torno a esto, entra con él en un nuevo estadio: en él la palabra de Dios se hace *carne*, entra realmente en nuestra existencia. si, pues, el diálogo de Dios con el hombre significa vida, si es verdad que el que toma parte en el diálogo con Dios mediante la interpelación de quien vive eternamente, tiene vida, Cristo, en cuanto palabra de Dios a nosotros, es la *resurrección y la vida* (Jn 11,25). Esto significa también que quien entra en el ser-conocido y amado por Dios, lo cual es inmortalidad: .Quien cree en el Hijo, tiene vida eterna. (Jn 3,15s.; 3,36; 5,24).

Así hay que comprender el mundo conceptual del cuarto evangelio, que al narrar la historia de la resurrección de Lázaro nos dice que la resurrección no es un acontecimiento lejano que tendrá lugar al fin del mundo, sino que se realiza ahora mediante la fe. Quien cree, dialoga con Dios que es vida y supera la muerte. Así coinciden la línea *dialógica*, inmediatamente relacionada con Dios, y la línea co-humana de la idea bíblica de inmortalidad. En Cristo, hombre, nos encontramos con Dios; en él nos encontramos también con la comunidad de hombres; el ingreso en esta comunidad es un camino que lleva a Dios y a los demás. En Cristo la orientación hacia Dios es también orientación hacia la comunidad humana; así, la integración en la comunidad humana es acercarse a Dios que no está separado de Cristo, de la historia o de su tarea co-humana.

Así se explica el *estado intermedio* entre la muerte y la resurrección del que tanto se trató en tiempo de los Padres y de Lutero. El estar-con-Cristo, abierto a la fe, es el comienzo de la vida, de la resurrección y de la superación de la muerte (Flp 1,23; 2 Cor 5,8; 1 Tes 5,10). El diálogo de la fe es ya vida que no puede quedar destruida por la muerte. El sueño de la muerte, defendido por los teólogos luteranos y recientemente apuntado en el catecismo holandés, no puede fundarse ni justificarse por el Nuevo Testamento porque en el Nuevo Testamento aparezca la palabra *dormir*: Su hilo espiritual se opone completamente a tal explicación, prácticamente incomprensible también para el judaísmo tardío que se planteaba el problema de la vida después de la muerte.

### b) La inmortalidad esencial del hombre

Lo dicho anteriormente ha puesto de manifiesto en cierto modo de qué habla propiamente la predicación de la resurrección bíblica. Su contenido esencial no es la representación de una restitución de los cuerpos a las almas después de un largo período intermedio. Su sentido es más bien decir al hombre que él mismo sobrevivirá, no por poder propio, sino porque Dios lo ha conocido y amado. Mediante la resurrección y frente a la concepción dualista de la inmortalidad, expresada en el esquema griego cuerpo-alma, la

forma bíblica de inmortalidad ofrece una concepción completamente humana y dialógica de la inmortalidad: La persona, lo esencial al hombre, permanece; lo que ha madurado en la existencia terrena de la espiritualidad corporal y de la corporeidad espiritual, permanece de modo distinto; permanece porque vive en el recuerdo de Dios; porque el hombre es quien vive, y no el alma separada. El elemento co-humano pertenece al futuro, por eso el futuro de cada uno de los hombres se realizará plenamente cuando llegue a término el futuro de la humanidad.

Surge ahora una serie de preguntas; la primera suena así: ¿No convertimos de esta forma la inmortalidad en pura gracia, a pesar de que pertenece en verdad a la esencia del hombre en cuanto hombre?

En otros términos, ¿no llegamos así a una inmortalidad para los justos y, consiguientemente, a una división del destino humano, cosa que es inaceptable? Hablando en términos teológicos, ¿no se cambia la inmortalidad natural de la esencia hombre con el don sobrenatural de la vida eterna que hace feliz al hombre? ¿no deberíamos contentarnos, por amor a la humanidad de la fe, con la inmortalidad natural, ya que una supervivencia puramente cristológica caería necesariamente en lo milagroso y mitológico?

A esta última pregunta sólo puede darse una respuesta afirmativa.

Pero esto no supone contradicción alguna con nuestro punto de partida. De él podemos afirmar claramente que la inmortalidad que hemos llamado *resurrección* por razón de su carácter *dialógico*, pertenece al hombre en cuanto hombre, a todo hombre, y no es algo *sobrenatural* añadido secundariamente. Pero todavía hemos de preguntarnos, ¿qué es lo que hace al hombre propiamente hombre? ¿qué es lo que en último término lo diferencia? Lo que diferencia al hombre, considerado desde arriba, es el ser interpelado y llamado por Dios, el ser interlocutor de Dios. Visto desde abajo, consiste en que el hombre es el ser que puede pensar en Dios, el ser abierto a la trascendencia. El problema no es si él piensa realmente en Dios, si se abre realmente, sino si es capaz en sí mismo de todo eso, aun

cuando quizá nunca pueda realizar esa capacidad por cualquier motivo.

Alguien podría decirnos: ¿no es mucho más fácil considerar el alma espiritual e inmortal como lo peculiar del hombre? La pregunta es justa, pero veamos su significado concreto. Ambas concepciones no se contradicen, sino que de modo diverso expresan lo mismo: Tener un alma espiritual significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; tener un alma espiritual es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y de responderle. Lo que en un lenguaje sustancialista llamamos *tner alma*, lo podemos expresar con palabras más históricas y actuales diciendo *ser interlocutor de Dios*. Esto no es afirmar que la terminología del alma es falsa, como ocasionalmente afirma un biblicismo unilateral y acrítico; es en cierto modo necesario para expresar el todo de lo que se trata. Pero necesita, por otra parte, ser completado si no queremos caer en una concepción dualista que no hace justicia a la intuición dialógica y personal de la Biblia.

Cuando afirmamos que la inmortalidad del hombre se funda en su relación con Dios cuyo amor crea la eternidad, no pretendemos una suerte especial a lo justos, sino que expresamos la esencial inmortalidad del hombre en cuanto hombre. Según nuestras últimas reflexiones es posible desarrollar esta idea desde el esquema cuerpo-alma; el significado de éste estriba quizá en que revela ese carácter esencial de la inmortalidad humana; pero siempre ha de referirse a la perspectiva bíblica y ha de ser corregido por ésta, para permanecer fiel a la intuición inaugurada por la fe en el futuro del hombre. Por lo demás, es evidente que a la postre no se puede distinguir puramente entre lo *natural* y lo *sobrenatural*. El diálogo fundamental que en todo lugar constituye al hombre como hombre salta al diálogo de la gracia, a Jesucristo; no puede ser de otro modo si Cristo es realmente el *segundo Adán*, la auténtica realización de ese anhelo infinito que brota del primer Adán, del hombre en general.

### c) El problema de la resurrección del cuerpo

Todavía no hemos llegado al término de nuestras reflexiones. ¿Se da propiamente la resurrección del cuerpo, o todo se limita a la inmortalidad de la persona? Este es el problema que todavía hemos de resolver. No es un problema nuevo, se lo plantearon ya a San Pablo, como nos indica el capítulo 15 de la primera carta a los coríntios. El apóstol intenta dar una respuesta a lo que puede suceder más allá de los límites de nuestra concepción y de nuestro mundo accesible. Muchas de las imágenes que emplea Pablo son extrañas para nosotros, pero su respuesta global es lo más grande, lo más artístico y lo más convincente que se puede afirmar sobre esto.

Comencemos por el versículo 50, que parece ser la clave de todo: *Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción.*

A mi entender, este versículo ocupa en nuestro texto un lugar semejante al del versículo 63 en el capítulo 6 del cuarto evangelio.

Esto acerca dos textos diversos más de lo que puede pensarse a primera vista. Después de afirmar con claridad la presencia real de la carne y de la sangre de Jesús en la eucaristía, Juan nos dice: *El espíritu es el que vivifica, la carne no sirve para nada.*

Tanto el texto paulino como el joánico quieren desarrollar el dualismo de la carne. Juan habla del realismo de los sacramentos, es decir, del realismo de la resurrección de Jesús y de su *carne* provechosa para nosotros. En Pablo, en cambio, se trata del realismo de la resurrección de la carne, de la resurrección de los cristianos y de la salvación que ahí se realiza para nosotros. Pero en ambos casos hay un fuerte contrapunto que opone el realismo puramente intramundo, cuasi-físico, al realismo cristiano como realismo de más allá de la física, como realismo del Espíritu Santo. Nuestro idioma no puede traducir toda la riqueza del griego bíblico.

La palabra griega *soma* significa algo así como cuerpo, pero también puede significar individuo. Este *soma* puede ser *sarx*, es decir, cuerpo de manera histórico-terrena y químico-física, pero

también *pneuma*, es decir *espíritu*, según los léxicos. Esto quiere decir que el individuo que ahora se presenta en su cuerpo comprensible física-químicamente, puede reaparecer definitivamente a modo de realidad transfísica.

En la terminología de Pablo no se oponen *cuerpo* y *espíritu*, sino *cuerpo carnal* y *cuerpo espiritual*. No vamos a estudiar aquí los innumerables problemas históricos y filosóficos que esto lleva consigo, bastemos afirmar que tanto para Juan (6,63) como para Pablo (1 Cor 15,50) la *resurrección de la carne* es la *resurrección de las personas* ( *Leiber*), no de los cuerpos ( *Körper*). Según el pensamiento moderno, el modelo paulino es mucho menos ingenuo que la tardía erudición teológica con sus sutiles ideas sobre el problema de si son posibles los cuerpos eternos. En pocas palabras, Pablo no enseña la resurrección de los cuerpos, sino de las personas; esto no se realiza en el retorno del *cuerpo carnal*, es decir, del sujeto biológico, cosa según él imposible (la corrupción no heredará incorrupción), sino en la diversidad de la vida de la resurrección, cuyo modelo es el Señor resucitado.

¿Pero es que la resurrección no guarda relación alguna con la materia? ¿No tendrá el *ultimo día* relación con la vida que nace de la llamada de Dios? A esta última pregunta ya hemos dado una primera respuesta cuando hemos hablado del retorno de Cristo. Si el cosmos es historia y si la materia es un momento en la historia del espíritu, no puede darse una eterna y neutral yuxtaposición de materia y espíritu, sino una *complejidad* última en la que el mundo encuentre su omega y su unidad. Existe también una última unión entre la materia y el espíritu en la que se realiza el destino del hombre y del mundo, aun cuando nosotros no podamos definirla con más precisión. Hay también un *último día* en el que se lleva a perfección el destino de los individuos, porque se realiza entonces el destino de la humanidad.

La meta del cristiano no es la bienaventuranza privada, sino el todo. El cristiano cree en Cristo, por eso cree también en el futuro del mundo, no sólo en su propio futuro. Sabe que ese futuro es más de

lo que él puede hacer. Sabe que existe una inteligencia que él no puede destruir; pero, ¿se cruzará por eso de brazos? Sabe, por el contrario, que existe una inteligencia; por eso se entrega alegre y resueltamente a realizar la obra de la historia, aun cuando tenga la impresión de que su trabajo es sólo la labor de Sísifo, y que la piedra del destino humano será empujada hacia la cima a lo largo de las generaciones para escurrirse un día y frustar los esfuerzos humanos.

El creyente sabe que camina hacia *adelante*, que no se mueve en círculos. Sabe que la historia no es como la tela que Penélope tejía para destejer después. Quizá moleste al cristiano la pesadilla del miedo ante la inutilidad; esa pesadilla creó en el mundo precristiano los cuadros angustiosos de la nulidad de la obra humana, pero en el sueño resuena la voz de la realidad, salvadora y transformadora: *Animo, yo he vencido al mundo*. (Jn 16,33).

El nuevo mundo descrito al final de la Biblia bajo la imagen de la Jerusalén celestial no es una utopía, sino la certeza que nos sale al paso en la fe. El mundo ha sido redimido, esa es la certeza que mantiene a los cristianos y les anima, también hoy, a serlo.

## Notas

[1] H Cox, La ciudad secular. Península, Barcelona 1968, 269.

[2] Véase un resumen informativo bajo el título *Die echten Texte der kleinen heiligen Therese: Herderskorres pondenz* 7 3 (1962) 561-565; la cita es de la página 564. Muchas ideas están tomadas del artículo de M. Morée, *La table des pécheurs:* Dieu vivant 24, 13-104. Morés remite a los estudios y ediciones de A. Combes, especialmente a su obra *Le probleme de l.Histoir d.une ame* y a las obras completas de santa Teresa de Lisieux. Burgos 1943. Más bibliografía en A. Combes, *Theresia von Lisieux;* LTK X, 102-104.

[3] Esto nos recuerda el texto de Sab 10,4, texto importantísimo en la teología de la cruz de la Iglesia primitiva: .Inundó luego la tierra el furor de éste, y de nuevo la salvó la sabiduría, rigiendo al justo en leño deleznble.. Sobre la importancia del texto en la teología de los Padres, cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*. Salzburg 1964, 504-547.

[4] P. Claudel, El zapato de razo. Editora Nacional, Madrid 1965, 7.

[5] M. Buber, *Werke III*. München-Heidelberg 1963, 348.

[6] Me parece interesante un frase que leí en un periódico: .No quieren comprar la tradición, sino el progreso racional.. He aquí un hecho interesante. Desde hace un siglo aproximadamente, la reflexión de la teología católica sobre el concepto de tradición tiende cada vez más a identificarla tácitamente con la idea de pro-greso, es decir, a intepretar la idea de tradición por la de progreso, ya que la tradición no se concibe como un depósito fijo sino como el dinamismo de la inteligencia de la fe que la hace avanzar. Véase J. Ratzinger, *Tradición:* LTK X, 293-299; Id., *Kommentar zur Offenbarungskonstitution:* LTK Erganzungsband II, 498 s y 515-528.

[7] A Dios nadie le vio jamás; el Unigénio, que está en el seno del Padre, ése nos lo ha revelado.

[8] I Jn 1,1-3.

[9] Esta expresión es plenamente válida para el pensamiento cristiano que con su idea de la *creatio ex nihilo* relaciona la materia con Dios. Para los antiguos, en cambio, la materia era lo alógico, el substrato mundano extraño a lo divino que así señalaba los límites de la comprensibilidad de lo real.

[10] Para la cuestión histórica véase la síntesis de K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgescchehen.* Stuttgart 1953, 109-128, y la obra posterior de N. Schiffers, *Anfragen der Physik an die Theologie.* Düsseldorf 1968.

[11] N. Schiffers, id.

[12] K. Löwith, o. c., 38. Sobre la trasformación realizada en la mitad del siglo XIX véase el estudio instructivo de J. Dörman, *War J. J. Bachofen Evolutionist?* : Anthropos 60 (1965) I-48.

[13] Véase H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalers,* Stuttgart 1958, especialmente 15-78.

[14] Véase la obra de H. Cox, *La ciudad secular*; piénsese también en la *teología de la revolución* que está hoy de moda; cf. T. Rendtorff- H. E. Tödt, *Theologie der Revolution*. Analysen und Materialem. Frankfurt 1968. En esta dirección apunta también J. Moltmann, *Teología de la esperanza.* Sígueme, Salamanca 1969 y J. B. Metz, *Teología del mundo.* Sígueme, Salamanca 1970.

[15] La palabra griega *logos*, en su sentido más amplio, corresponde en cierto modo a la raíz hebrea *.mn* (amén) y significa palabra, inteligencia, razón, verdad.

[16] Hagamos referencia a la significativa perícopa de Hech 16,6-10 donde se nos dice que el Espíritu Santo prohibió a Pablo predicar en Asia y el espíritu de Jesús no le permitió dirigirse a Bitinia; después se narra la visión de Pablo en la que un macedonio le dice: *Pasa a Macedonia y ayúdanos*. Este texto misterioso quiere presentarnos

.histórico-teológicamente. la predicación del mensaje en Europa, *a los griegos*, como algo motivado por Dios; véase E. Peterson, *La Iglesia: Tratados teológicos.* Cristiandad, Madrid 1966, 193-201.

[17] Véase H. Fries, *Glauben-Wissen.* Berlín 1960, especialmente 84-95; J. Mouroux, *Creo en tí.* Flors, Barcelona 1964; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*. Innsbruck 1959.

[18] La obra de F. Kattenbusch titulada *Das apostolische Symbol,* I 1893, II 1900 (reimpresión Darmstadt 1962), es la obra más importante en esta materia. En adelante lo citaremos Kattenbusch. Cf. también la importante obra de J. de Chellinck, *Patrístique et Moyen-age.* I. París 1949; un resumen lo ofrece J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds.* London 1950; cf. también W. Trillhaas, *Das apostolische Glaubensbekenntnis* Geschichte, Text, Auslegung. Witten 1953; las patrologías de B. Altaner, *Patrología.* Espasa-Calpe, Madrid 1962, y J. Quasten, *Patrología.* Bac, Madrid 1961, ofrecen una pequeña síntesis y amplia bibliografía; véase también J.N.D. Kelly, *Apostoliches Glaubensbekenntnis:* LTK I, 760 s.

[19] Cf., por ejemplo, el texto del *Sacramentarium Gelasianum* (ed. Wilson) 86, citado por Kattenbusch II, 485 y el texto de la *Traditio apostólica* de Hipólito (ed. Botte). Münster 1963, 48 s.

[20] Hipólito, o. c., 46: .Renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis..

[21] Kattenbusch II, 503.

[22] Cf. A. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche,* 1897; nueva impresión Hildensheim 1962; G.L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967.

[23] Cf. F. G. Jünger, *Sprache und Kalkül: Die Künste im technischen Zeitalter,* editado por la Academia bávara de Bellas Artes. Darmstadt 1956, 86-104.

[24] Véase J. H. Eminghaus, *Symbol* III, en LTK IX, 1208 s.

[25] Platón utiliza la idea del símbolo para explicar la esencia del hombre cuando en *Symposion* 191 d, al final del mito de Androgyno, interpreta el mismo hombre como *símbolo*, como mitad que alude a su correlativa: .Cada uno de nosotros es solamente un *symbolon* (símbolo, mitad) de un hombre, porque nos han dividido como a los terrones y de uno nos han hecho dos. Cada uno busca siempre el *symbolon* que le pertenece (es decir, la otra mitad).

[26] K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático? Escritos de teología.* S. Taurus, Madrid 1964, 55-81, especialmente 66-73; la cita es de la página 68. Muchas de las ideas que expongo en este capítulo están tomadas del importante trabajo de Rahner.

[27] Véase en las *Confesiones* VIII, 2, 3-5 el relato de la conversión de Mario Victorino y la impresión que le causó a san Agustín; Cf. A. Solignac, *Le circle milanais,* en *Les Confessions (Oeuvres de Saint Agustin 14)*. DDB, París 1962, 529-536.

[28] G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión.* Fondo de cultura económica, México 1964, 96.

[29] Véase R. Marlé, *Die fordernde Botschaft Dietrich Bobhoeffers*; Orientirung 31 (1967) 42-46, especial-mente el texto clásico de *Resistencia y sumisión.* Ariel, Barcelona 1969, 163: .Pero no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no es en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los momentos mejores del hombre.

[30] P. Claudel, *El zapato de raso.* Véase el gran diálogo conclusivo entre Proeza y Rodrigo, y también la escena precedente.

[31] Véase A. Brunner, *La religión.* Herder, Baarcelona. R. Guardini, *Religión y revelación.* Guadarrama, Madrid 1964.

[32] Véase J. A. Cuttat, *El encuentro de las religiones.* Fax, Madrid. J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen: Gott in Welt.* Festchrift für K. Rahner, Freiburg 1964, 287-305; Cf. también

el material reunido por P. Hacker, *Prahlada*. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt, 1 y 2, Mainz 1958.

[33] Los filósofos antiguos eran o bien ateístas filosóficos (Epicuro, Lucrecio, etc.) o bien monoteístas filo-sóficos (Platón, Aristóteles, Plotino), pero tanto unos como otros eran politeístas desde el punto de vista religioso. He aquí un dato que nunca se ha estudiado suficientemente desde un ángulo histórico-filosófico. Aquí se ve lo revolucionaria que es la actitud cristiana para la que la orientación filosófica y la religiosa coinciden. Cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche.* München 1954, 2-12 y 218-234.

[34] El texto del Sch.ma que comienza con las palabras .Escucha, Israel., en R. R. Geis, *Von unbekannten Judentum.* Freiburg 1961, 22 s.

[35] E. Brunner, *Die chridtliche Lehre von Gott: Dogmatik I.* Zürich 1960, 124-135; cf. J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos.* Taurus, Madrid 1962.

[36] Tal es el punto de vista del historiador. Sin embargo, esto no atañe la convicción de los creyentes según la cual esta *transformación creadora* solamente era posible merced a la revelación recibida. Sobre el aspecto histórico, Cf. H. Cazelles, *Der Goot der Patrarchen*; Bibel und Leben 2 (1961) 39-49; D. Eissfeldt, *Jahwe, del Goot der Väter*; Theologische Literaturzeintung 88 (1963) 481-499; G. von Rad, *Theologie des A.T. I.* München 1958, 181-188 (Ediciones Sígueme prepara la traducción de esta obra).

[37] Cazelles, art. cit.

[38] Notemos, como en la nota 2, que la decisión incluye el don, la recepción de la revelación.

[39] Véase Máximo Confesor, *Expositio orationis dominicae:* PG 90,892. Para él, en el evangelio se recon-cilian el politeísmo pagano y el monoteísmo judío. .Aquél es multiplicidad sin límite y

contadictoria en sí misma, éste es unidad sin riqueza interior.. Máximo considera a ambos como incompletos y amplificables. Pero ambos se abren paso hacia la idea de Dios uno y trino, que alarga mediante *una multiplicidad vital y espiritual de los griegos* la idea de unidad de los judíos que en sí es .estrecha, incompleta y fútil. y que *presta oidos al ateísmo*. Así H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus des Beken-ners. Einsiedeln 1961, 312; Cf. también A. Adam, *Lehrbuck der Dogmengeschichte I.* Güterlosh 1965, 368.

[40] Véase W. Eichrodt, *Theologie des A.T. I*. Leizig 1939; G. von Rad, o.c., 184.

[41] Sobre el origen y significado de esta fórmula, cf. sobre todo E. Schweizer, *Ego eimi...* Göttingen 1939; H. Zimmermann, *Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*; Biblische Zeitschrift (1960) 54-69; E. Stauffer, *Jesus.* Gestalt und Geschichte. Bern 1957, 130-146.

[42] .Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognonminavit.. *De virginibus velandis* I: Corpus christianorum seu nova Patrum collectio (Cchr) II, 1209.

[43] Cf. el texto de este trozo llamado *memorial* en R. Guardini, *Christliches Bewusstein.* München 1950, 47s; Ibid. 23, edición abreviada; sobre esto Cf. el análisis de Guardini en 27-61. Lo amplía y corrige H. Vor-grimler, *Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals* en J. Daniélou - H. Vorgrimler, *Sentire ecclesaim.* Freiburg 1961, 371-406.

[44] H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyola*; Stimmen der Zeit 139 (1947) 321-337, ha explicado el origen del *epitafio de Loyola* citado por Hölderlin. El dicho procede de la gran obra *Imago primi saeculi societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem societatis representata.* Antwerpen 1640. En las páginas 280-282 se cita el *Elogium sepulcrale sancti Ignatii*, compuesto por un jesuita flamenco anónimo, del que se ha tomado el dicho; véase también Hölderlin, *Werke III* (ed. F. Beissner). Stuttgart 1965, 346 s. El mismo

pensamiento se encuentra en infinidad de textos significativos de la literatura tardío-judía; véase P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie del Rabbinen*. München 1968, especialmente 13-22.

[45] A. Einstein, *Mein Weltbild.* Zürich-Stuttgart-Wien 1953,21.

[46] *Ibid.* , 18-22. En este capítulo titulado *La necesidad de la cultura ética* (22-24), se relaja la íntima unión antes enunciada entre el conocimiento de las ciencias naturales y la atómica consideración religiosa; las expe-riencias trágicas precedentes parecen haber agudizado la visión de lo propiamente religioso.

[47] Citado en W. von Hartlieb, *Das Christentum und die Gegenwart.* Salzburg 1953, 18 s.

[48] E. Peterson, *El monoteísmo como problema politico: Tratados teológicos.* Cristiandad, Madrid 1966, 27-62, especialmente 30 s.

[49] *Ibid.* , 44 s. Es importante la observación conclusiva de Peterson en la página 62, nota 168: .El concepto de teologia política fue introducido en la literatura por Carl Schmidt, *Politische Theologie.* München 1922. Pero no propuso sistemáticamente aquellas cortas argumentaciones. Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una *teología política*.

[50] Hagamos referencia a la historia del *homousius;* véase el resumen de A. Grillmeier en LTK V, 467 s., y el sumario de la historia del dogma trinitario en A. Adam, *o. c.,* 115-254. Sobre el tema del balbuceo del hombre ante Dios, véase la bonita narración de M. Byber, *Werke* III. München 1963, 334.

[51] Citado en H. Dombois, *Der Kampf um das Kischenrecht,* en E. Asmussen - W. Stählin, *Die Katholizität der kirine.* Stuttgart 1957, 297 s.

[52] H. Dombois, citado anteriormente, hace notar cómo N. Bohr, que introdujo el concepto de complemen-tariedad en la física, alude

por su parte a la teología, a la complementariedad de la justicia y de la misericordia de Dios; véase N. Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung.* Berlín 1931; Id., *Atomtheorie und Naturbeschreibung.* Berlín 1931; Id., *Atomphysik und menschliche Erkenntnis.* Braunschweig 1958. Otras observaciones y más amplia literatura en C. F. von Weizäcker, en su artículo *Komplementarität* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG).

[53] B. Pascal, *Pensamientos,* 233; cf. la edición de Brunschvicg, 333, nota 53, que en contra de Cousin afirma que *s.abétir* significa para Pascal .retourner á l.enfance, pour atteindre les vérités supérieures qui sont inaccesibles á la courte sagesse des demi-savants.. Interpretando a Pascal puede decir Brunschvicg que .rien n.est plus conforme á la raison que le desaveu de la raison.. Pascal no habla aquí, como dice Cousin, como escéptico, sino con la convicción y la certeza de creyente; cf. también Vrgrimler, o.c., 383.

[54] Véase W. Kern, *Einheit-in-Mannigfaltigkeit; Gott in Welt,* I. Festschrift für K. Rahner Freiburg 1964, 207-239; véase también lo que hemos dicho sobre Máximo Confesor en la nota 5 del capítulo 2 de esta primera parte.

[55] Véase el artículo de K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático?* ; Escritos de teología, 5. Taurus, Madrid 1964, 55-81.

[56] Cf. C. Andresen, *Zur Entschung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*; Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 52 (1961) 1-38; J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Dogmatik* en J. Speck, *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften.* Münster 1966, 157-171.

[57] San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos* 68, I, 5. BAC, Madrid 1965, 759.

[58] Véase *De Trinitate V*, 5, 6 (PL 42, 913 s.): ....In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur... quod tatem relativum non est

accidens, quia non est mutabile. Cf. M. Schmaus, *Teología dogmática,* I. Rialp, Madrid 1963, 523-335.

[59] Véase el breve sumario histórico sobre el concepto del átomo en C.F. Weizsäcker, en RGG I, 682-686.

[60] Citado en K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apoltelamt.* Freiburg 1957, 30.

[61] San Agustín, *Tratados sobre el evangelio de Sal Juan 29,3* (sobre Jn 7,16) BAC, Madrid 1955, 713.

[62] El Paraíso XXXIII, 127 hasta el final. El texto decisivo lo encontramos en el verso 130 s: .Dentro da sé, del suo colore atesso/ Mi parve pita de la nostra effigie/ Per che.l mio viso in lei tutto era messo.. BAC, Madrid, 1956, 651.

[63] Así los discípulos de W. Pannenberg; cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Cristologie.* Gütersloh 1966, especialmente la definición de la página 23: .La tarea de la cristología es fundamentar el verdadero cono-cimiento del significado de Jesús, partiendo de su historia.

[64] Así en la teología liberal antigua; cf. A. V. Harnack. *Das Wesen des Christentums.* Stuttgart 1950. Nueva edición preparada por R. Bultmann.

[65] Esto lo ha puesto de relieve A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* Tübingen 1906, baste citar un texto clásico de esa obra: .No hay cosa más negativa que las conclusiones de la investigación de la vida de Jesús. Nunca existió el Jesús de Nazaret que se presentó como mesías, predicó la moral del reino de Dios, fundó el reino de los cielos en la tierra y murió para consagrar su obra. Este Jesús sólo es una figur ideada por el racionalismo, verificada por el liberalismo y revestida por la teología moderna con la ciencia histórica. Nada exterior ha contribuido a la destrucción de tal imagen. Ha caído por sí misma cuando la deshicieron los problemas históricos. Cf. W. G. Kümel, *Das Neue Testament.*

Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg-München 1958, 305.

[66] Lo ponen de manifiesto R. Bultmann en su gran obra sobre el problema de Jesús: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbetschaft zum historischen Jesus.* Heilderberg 1960, y los trabajos de su discípulo H. Braun, que sigue muy de cerca a su maestro.

[67] Nueva edición de 1950, 86. En la nota 183 de la edición de 1908 Harnack aludía a la frase: *en ella no tengo nada que cambiar* y decía que era válida para el evangelio .tal y como lo había predicado Jesús, no como lo habían difundido Pablo y los evangelistas.

[68] Cf. sobre esto el resumen de G. Hasenhüttl, *Die Wandlung des Gottesbildes* en *Theologie im Wandel.* Múnchen 1967, 228-253; W. H. van de Pol, *El fin el cristianismo convencional*. Nuevas persectivas. Sígueme, Salamanca 1969.

[69] Kattenbusch II, 491; cf. 541-562.

[70] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III*, Zürich 1948, 66-69, citado según H. U. von Balthasar, *Zwei Glubensweisen* en *Spiritus Creator.* Einsiedeln 1967, 76-91, la cita es de la página 89 s. Compárense estas dos obras.

[71] H. U. von Balthasar, o. c., especialmente 90; Id. *Verbum Caro,* Guadarrama, Madrid 1964, 41 s.

[72] Cf. sobre esto las preciosas observaciones de E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen,* Göttingen 1964, 47, donde hace notar cómo el simple hecho de que Juan haya redactado su kerigma en forma de evangelio es un testimonio de gran importancia.

[73] Cf. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther.* Graz 1966, especialmente el capítulo titulado *Säkularisierung der Liebe*, 166-174. Hacher muestra con abundantes textos cómo Lutero, a partir

del año 1520, más o menos, relaciona el amor con la *vida exterior*, con la *práctica de la segunda tabla*, con la vida *humana*, no divina, con el campo de lo profano, es decir, con lo que hoy día llamamos pura profanidad, y consiguientemente, con la *justicia de la ley*; así, al secularizarlo, lo excluye del campo de la gracia y de la salvación. Hacker nos convence cuando afirma que el programa de secularización del amor propuesto por Gegartes con pleno derecho remite a Lutero. Trento tuvo que marcar la linea divisoria que todavía subsiste donde se afirma la secularización del amor. A. V. Bauer presenta y critica la doctrina de Gogarten en su obra *Freiheit zur Welt.* Säkularisation. Paderborn 1967.

[74] No vamos a intentar hacer una construcción histórica de la fe, cosa que antes nos parecía imposible. Sólo queremos poner de manifiesto la legitimación histórica de la fe.

[75] Hablar de una *forma de vulgarizar la teología moderna* indica que la investigación técnica ve las cosas más diferenciadas y a veces muy diversamente. Las aporías siguen siendo las mismas, por eso no es válido el subterfugio popular según el cual las cosas no pueden ser tan sencilas.

[76] W. V. Martitz, *Uiós im Griechischen:* TW NT VIII, 335-340.

[77] Cf. H. J. Kraus, *Psalmen I.* Neukirchen 1960, 18 s.

[78] Véase el importante artículo de J. Jeremías, *Pais Zeou:* TWzNT V, 63-713, especialmente 702 s.

[79] Cf. W. V. Martitz, art. cit., 330 s.. 336.

[80] Por eso tales fórmulas se determinan de alguna manera, cf. el material reunido por W. Bauer, *Wörterbuch zum NT.* Berlin 1958, 1649 s. y en W. V. Martitz, art. cit.

[81] Cf. sobre esto A. A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin.* Tübingen 1959; E. Peterson, *Testigos de la verdad:*

*Tratados teológicos.* Cristiandad, Madrid 1966, 71-101; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer,* München 1961.

[82] Cf. F. Harn, *Christologische Hoheitstitel.* Göttingen 1966 , 319-333; véase también las importantes conclusiones de J. Jeremías, *El mensaje central del Nuevo Testamento.* Sígueme, Salamanca 1966, 15-38.

[83] J. Jeremías, o. c., 29-38. Jeremías corrige así su opinión anterior según la cual *Abba* era una palabra empleada comunmente por los niños, en TWzNT V, 948 s.; pero la intuición fundamental es todavía válida: ....sería irrespetuoso para un judío, y por tanto inconcebible, dirigirse a Dios con este término tan familiar. Fue algo nuevo e inaudito el hecho de que Jesús diese ese paso... El *Abba* de la invocación de Jesús a Dios nos revela la espina dorsal de su relación con Dios.

[84] *Glauben und Verstehen*, Tübingn 1952, 258. Cf. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug.* Eine Begegnunng mit R. Bultmann aus katolischem Glaubensverständnis. Essen 1963, 127.

[85] Cf. sobre esto B. Welte, *Homousios hemin.* Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematick der Kategorien von Chalkedon, en A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon,* Wúrzburg 1954, 51-80; K. Rahner, *Para una teología de la encarnación: Escritos de teología.* Taurus, Madrid 1964, 139-58; Id., *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo,* Escritos de Teología, 181-219.

[86] Cf. J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture,* t. London 1926 y 1940; H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*; Beihefte zur Zeitschrift für die alttestanentliche Wissenschaft 66 (1936) 49,62; J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen,* Köln 1962.

[87] C. Tresmontant, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Crardin,* Taurus, Madrid 1964, 48.

[88] Ibid 26.

[89] Ibid 26.

[90] Ibid 49.

[91] Ibid 51.

[92] Ibid 51.

[93] Ibid 57.

[94] Ibid 49.

[95] Cf. O. Cullmann, *La foi et le culte de l.Eglise primitif.* Neuchatel 1963; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT*. Freiburg 1961, 189-200.

[96] En las páginas siguientes vuelvo sobre las ideas que expuse en mi libro *Ser cristiano.* Sígueme, Salamanca 1967; al mismo tiempo las sistematizaré en el marco de las reflexiones que venimos haciendo.

[97] Así interpreta J. R. Geiselmann las ideas expuestas por Möhler en la revista Theologische Quartalschrift (1830) 582s. en su obra *Sagrada Escritura y Tradición.* Herder, Barcelona 1968.

[98] J. R. Geiselmann, o. c., 56; F. von Baader, *Vorlesungn über spekulative Dogmatik: Werke VIII*, 231; cf. también Möhler, art. cit.

[99] Sobre esto, véase lo que narra E. Mounier en *Espirit* (1947): Un locutor de radio llegó a convencer a sus oyentes de que llegaba realmente el fin del mundo. El punto culminante de la contradicción está en que los hombres se quitaban la vida para no morir. Esta absurda reflexión indica que el hombre vive más del futuro que de el presente. A un hombre que repentinamente se le priva del futuro, se le quita la vida. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo.* Fondo de cultura económica, México 1962, 258-283.

[100] Cf. J. Ratzinger, *Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche*: Etudium generale 14 (1961) 664-682, sobre todo 666-674; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im N.T.* , Freiburg 1958, especialmente 23 s., 27.29. Sobre la .gente. cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* 129-142.

[101] Véase sobre esto el interesante estudio de J. Neuner, *Religion und Rites. Die Opferlehre der Bhagavadgita:* Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951) 170-213.

[102] Así en el canon de la misa según los relatos de la Institución, cf. Mc 14,24 y par.

[103] Cf. el mito Purusa de la religión védica; sobre esto véase P. Regamey, en F. König, *Cristo y las religiones de la tierra.* Manual de historia de la religión, III. BAC, Madrid 1962; Id. *Hiduísmo,* en F. König, *Diccionario de las religiones.* Herder, Barcelona 1964, 649 s; J. Gonda, *Die Religion Indiens,* I. Stuttgart 1960, 186 s. El texto capital es *Rigveda* 10, 90.

[104] Según H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung,* I. Würzburg 1947, 231 (= ed. Bekker 993 b 9 s.).

[105] Por aquí habría que comenzar el estudio del tema ley y evangelio; cf. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium.* Freiburg 1957, 12-23.

[106] K. Rahner, *Escritos de teología, I.* Taurus, Madrid 1961, 62; cf. J. Ratzinger, *Kommentar zur Offenbarunskonstitution*, en LTK, suplemento II, 510.

[107] Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperrium.* Darmstadt 1954, 269-389; E. Benz, *Ecclesia spiritualis.* Stuttgart 1934; J. Ratzinger, *Die Geschichstheologie des hl. Bonaventura.* München 1959.

[108] L. Evely, *Nuestro Padre.* Atenas, Madrid 1969, 49-50; cf. Y. M. Congar, *Los caminos del Dios vivo.* Estela, Barcelona 1964, 61-76.

[109] Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2.* París 1957; L. Deiss, *María, Tochter Sion.* Mainz 1961; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas I.* Düseldorf 1964, 38-42; G. Voss, *Die Christologie des lukanischen Shriften in Grundzügen.* Studia Neotestamentica II. Paris-Bruges 1965.

[110] Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT, I.* Leipzig 1930, 257: ...*todos estos rasgos*.. remiten a una imagen del salvador, muy conocida por el pueblo, en la que encuentran su unidad ideal.

Esto lo confirma una serie de expresiones análogas sobre el rey-redentor encontradas en el antiguo oriente que pueden agruparse en escenas de una biografía santa y que muestran hasta qué punto participó Israel en el patrimonio común del oriente.

[111] E. Schweizer, *Uiós,* en TWzNT VIII, 384.

[112] A esto habría que objetar las especulaciones con las que P. Schoonenberg quiere justificar sus reservas ante el catecismo holandés en su artículo . *Die nieuwe Katechismus und die Dogmen*.. Desgraciadamente este estudio se funda en una falsa comprensión del concepto de dogma. Schoonenberg entiende el dogma partiendo de la perspectiva armoniosa de la dogmática jesuita del final del siglo XIX; después busca, natural-mente en vano, una intervención definitoria del magisterio sobre el nacimiento de Jesús de la Virgen, análoga a la definición de la *inmaculada concepción* (carencia de pecado original) y a la asunción corporal de la Virgen *al cielo*. Así llega a la conclusión de que, a diferencia de las definiciones antes mencionadas, en lo que se refiere al nacimiento de Jesús de la Virgen no hay una doctrina eclesial fija. Con tales afirmaciones cambia totalmente la historia del dogma y absolutiza una forma de ejercer el magisterio empleada a partir del Concilio Vaticano I, que no puede utilizarse en el diálogo con la Iglesia oriental; la cosa misma no la tolera; el mismo Schoonenberg no puede mantenerla. El dogma como frase aislada definida *ex cathedra* por el Papa es la última e inferior forma de la configuración del dogma. El símbolo es la forma primitiva con la que la Iglesia expresó obligatoriamente su fe. La profesión de fe en el nacimiento de Jesús de la Virgen

pertenece desde el principio a todos los símbolos, y así es parte constitutiva del dogma primitivo eclesial. Ponerse el problema del carácter obligatorio del Concilio I de Letrán o de la bula de Pablo V en el año 1555, como hace Schoonenberg, es un trabajo que no tiene la más mínima razón de ser; querer limitar los símbolos a pura interpretación *espiritual* sería nebulosidad histórico-dogmática.

[113] J. Daniélou, *El misterio de la historia.* Dinor, San Sebastián 1963, 440 s.

[114] Politeia II, 361-362a; cf. también H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/1*, Einstedeln 1965, 156-161; E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche,* Abhandlungen der Mainzer Aka-demie 12 (1950).

[115] Cf. H. de Lubac. *El drama del humanimo ateo.* EPESA, Madrid 1949, 17 s.

[116] Véase el significado del silencio en los escritos de Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios 19,I:* .Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella, del mismo modo que la muerte del Señor: tres misterios sonoros que se cumplieron en el silencio de Dios.; cf. *Ad Magn.* 8,2. Traducción española en *Padres apostólicos*, BAC, Maadris, 1950.

[117] H. U. von Balthasar, *Teología de la hsitoria.* Guadarrama, Madrid 1959, 48; cf. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug.* Essen 1963, 327.

[118] L. Baeck, *Das Wesen des Judentums.* Köln 1960, 69.

[119] Clem I, I s. Traducción española en *Padres apostólicos.* BAC, Madrid 1950; cf. Kattenbusch II, 600.

[120] Cf. J. Ratzinger, *Heilsgeschichte und Eschatologie,* en *Theologie im Wandel.* München 1967, 68-89.

[121] Cf. H. U. von Balthasar, *Casta meretrix: Sponsa Verbi.* Guadarrama, Madrid 1964, 239 s.; también H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Heheliedkommentarem des Mittelalters,* Münster 1958.

[122] Cf. H. de Lubac, *Meditación sobrela Iglesia.* DDB, Bilbao 1961.

[123] Karrenbusch II, 919. En las páginas 917-927 trata de la historia de la inclusión de la palabra *católica* en el símbolo apostólico y en general de la historia de la palabra; cf. también W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribt,* 2 t. Essen 1964.

[124] Sobre el problema *Iglesia e Iglesias* que ahí surge, véase J. Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg.* Köln 1964, 48-71.

[125] Las ideas que expongo a continuación remiten a mi artículo *Auferstehung,* en *Sacramentum mundi,* editado por Rahner-Darlap. Freiburg 1967, 398-402, con amplia bibliografía.

Joseph Ratzinger

# ¿Democracia en la Iglesia?

Primera parte del texto, escrita por Joseph Ratzinger.

Título original: *Demokratie in der Kirche* / Lahn-Verlag, Limburg.

Ediciones Paulinas, Madrid 1971

Traducción de Venancio Mancebo

- Introduccion
- Capitulo primero. El punto de partida del concepto de democracia
  - 1. La democracia total
  - 2. El Estado constitucional
- Capitulo segundo. Interpretacion democratica de los elementos fundamentales del concepto de la Iglesia
  - 1. Diversos conceptos parciales
  - 2. Pueblo de Dios
  - 3. Sobre el problema de la "estructura sinodal"
- Capitulo tercero. Perspectivas y tareas concretas
  - 1. La delimitación del radio de acción de la autoridad eclesiástica
  - 2. El carácter subjetivo de las comunidades sobre el problema de la provisión de los cargos mediante elecciones
  - 3. La estructura colegial de la Iglesia
  - 4. La "voz del pueblo" como instancia en la Iglesia

## Introduccion

En todas las épocas de la historia de la Iglesia se ha dado la aceptación, por parte de la misma Iglesia, de formas y estructuras profanas y seculares, y siempre ha habido personas que han sabido razonar y justificar el derecho de tales apropiaciones. También es

cierto que en todos los tiempos nos encontramos con el aferramiento a lo peculiar y distinto de la Iglesia y, por lo mismo, con la voz de aquellos que protestan contra el conformismo de la época respectiva.[1]

Así no es de maravillar que en la época de la democracia se eleve de día en día el clamor por la democratización de la Iglesia y que haya no pocos teólogos que traten de evidenciarnos que ninguna otra época ha ofrecido nunca una tal oportunidad de realizar lo que realmente corresponde a la naturaleza de la Iglesia, como se la brinda esta nuestra época de la democracia[2]. Por lo mismo, y a diferencia de otros tiempos anteriores, la crítica y la reserva no parecen tener objeto y ni siquiera debieran tener lugar. Si la democratización más amplia posible representa la realización de los derechos del hombre en la más perfecta medida, parece que la crítica sólo puede entenderse como una toma de posición en contra de la libertad y a favor de la desigualdad y falta de fraternidad y por lo mismo debería ser rechazada esa crítica.[3] Porque, ¿quién desearía ser considerado como un paladín de la falta de libertad, de la opresión y, por lo tanto, de la dictadura?

El debate sobre la democratización, debido a las reivindicaciones incondicionales que se ponen de manifiesto a través de tales valoraciones, ha dejado de ser ya un debate sobre la forma más adecuada de las instituciones públicas; ya no 5e trata simplemente de lo más adecuado, sino de valores que reclaman una atención incondicionada, es decir, si se prefiere, de una doctrina salvífica. En efecto, no hace mucho G. Burdeau ha hecho notar con razón que, hoy día, el término "democracia" se ha convertido primariamente en un concepto para los más elevados valores de la existencia humana, "una filosofía, una forma de vida, una religión y casi de manera accesoria" representa la expresión de una forma determinada de concepción estatal.[4]

De hecho hay que reconocer que hoy existen dos conceptos completamente distintos de democracia y es necesario primeramente impedir la confusión inconsciente (en parte también a

veces consciente) de ambos conceptos, si ha de tener lugar un oportuno diálogo y discusión sobre el problema de lo que se debe entender propiamente por democratización.

# Capitulo primero. El punto de partida del concepto de democracia

## 1. La democracia total

"Democracia", sobre todo, aunque no exclusivamente, en el campo de los movimientos estudiantiles, es en primer lugar cifra y símbolo de una doctrina salvadora, que ha sido recogida admirablemente por Karl Rahner en su disertación sobre "Libertad y manipulación en la Iglesia"[5]. En esta concepción, libertad equivale a una independencia absoluta del yo que no está sujeto a ninguna limitación social. Por lo mismo, toda institución como tal adquiere el significado de manipulación. Ciertamente se da una manipulación culpable y una manipulación inevitable, manipulación en favor o en contra de la libertad, pero tales distinciones en el concepto de manipulación no cambian nada, en el sentido de que toda norma impuesta al hombre desde afuera, es decir, lo que suena a institución y derecho, es conceptuado en toda su extensión como forma de manipulación. Por lo mismo, la forma más perfecta de democracia ya no sería una determinada forma de gobierno, sino la ausencia de gobierno; la an-arquía, única y verdadera democracia, ya que sólo ella representaría el fin de la manipulación.[6]

La radicalización de los ideales democráticos occidentales se desliza aquí directamente hacia la utopía marxista de la sociedad sin clases; un nuevo marxismo vuelve a surgir originado por las frustraciones de la sociedad occidental. El error más decisivo de toda esta concepción se encuentra en la falsa comprensión del hombre que aquí impera: en esta visión se confunde al hombre con Dios, en cuanto que se le considera como el ser de la libertad absoluta, para quien toda limitación significa esencialmente algo peyorativo; el concepto de libertad queda convertido en resentimiento contra las limitaciones y estorbos que experimenta en

ese momento y termina por ser la verdad imaginaria de un sueño en el que es evidente el miedo al despertar y a los riesgos que este despertar comporta.

Sin embargo, hasta con el método de la inmanencia se puede demostrar la falsedad antropológica de este concepto de libertad. Voy a hacerlo sirviéndome de un incidente que ocurrió hace algún tiempo en una de nuestras universidades; probablemente se den muchos casos paralelos y semejantes al que aquí describo. En una conferencia muy concurrida de público se había introducido un pequeño grupo de perturbadores que buscaban la "democratización" de la universidad; en este caso había que promoverla mediante la perturbación de una "comunicación autoritaria de la ciencia" por parte de un conferenciante a muchos oyentes. El catedrático entendía la democracia en el sentido de la concepción occidental de democracia y propuso votar si debía continuarse la conferencia o si debía ponerse en práctica la discusión exigida por los intrusos con el fin de iluminar las conciencias. Todos los oyentes, que se elevaban a varios centenares, se pronunciaron por la continuación de la conferencia; sin embargo las 20 personas, más o menos, del grupo partidario de una fuerte "democratización" continuaron insensibles: de esta manera se evidenciaba que estaban en juego dos conceptos muy diversos de democracia. Los intrusos no quedaron sorprendidos del resultado de la votación; los estudiantes y oyentes habían votado precisamente en conformidad a su sistema, y esto sólo probaba que estaban bajo la presión del sistema y que no estaban en situación de poder manifestar libremente su parecer personal. La necesidad, pues, de una discusión esclarecedora de la conciencia como presupuesto de una verdadera democratización se hace absolutamente evidente. Por lo mismo, se continuó con la perturbación de la conferencia: en oposición a la votación anteriormente celebrada debía ser considerada como manipulación en favor de la libertad.

Es manifiesto el cinismo de este comportamiento; sin embargo, nos encontramos aquí con un problema muy importante. En efecto, se nos dice: Lo que el hombre considera comúnmente como su libertad

no es sino la presión de un sistema que se ha hecho ya algo inmanente en su conciencia y que por lo tanto no puede registrar como tal. El llegar a considerar la presión del sistema como su propia opción libre, constituye precisamente el abismo de su esclavitud. ¿Quién podría negar que esto puede darse en el hombre? Y ¿quién no deberá volverse algo escéptico frente a lo que el hombre, tal como se encuentra concretamente, entiende por libertad? ¿No puede darse que su libre entrega a aquello que él desea no sea el juego de una manipulación destructora cínicamente llevado hasta el final? Por ejemplo, ¿no se ve el hombre manipulado hoy sin escrúpulos como un factor comercial por una gran parte de la industria del cine, bajo el lema de la libertad, y degradado a la categoría de medio para el aumento de la producción y rendimiento?

La crítica que aquí se realiza al concepto de libertad está por lo tanto justificada en principio y demuestra la trágica ligereza de pensamiento sobre la que se basa una construcción, cuyo punto de partida se encuentra en la absoluta dependencia e ¡limitación del individuo.

La pregunta es: ¿Quién decide lo que es presión de sistema convertida en algo inmanente a la conciencia y lo que es verdadera libertad? La respuesta de los "demócratas radicales" sonaría más o menos así: presión de sistema es todo aquello que no contribuye al derrocamiento de los sistemas de autoridad existentes y que no sirve a la implantación de la an-arquía, es decir, de una situación al margen de toda autoridad. De esta manera se presupone dogmáticamente al hombre absolutamente libre Y con ello una definición que es una contradicción en sí misma. Con todo, de esta manera se hace perceptible el problema del concepto de libertad: libertad no se identifica sin más con aquello que cada individuo experimenta o tiene por tal; en la situación del "todavía-no", como tal se nos ofrece el presente, la libertad puede verse encubierta y desfigurada por su contrario.

También será necesario una profunda discusión y análisis de la visión del hombre y del mundo de esta doctrina redentora, aun

cuando uno se sienta profundamente alejado de las formas en las que se presenta. Pero una cosa debiera quedar clara gracias a estas indicaciones, a saber, que no es posible deducir de aquí afirmaciones prácticas y procedentes sobre la Iglesia, tal como lo ha intentado objetivamente Karl Rahner. Aun cuando la crítica del presente y el panorama de una especie de futuro escatológico contengan analogías con ciertas realidades de la fe cristiana, que no han de ser menospreciadas, sin embargo, no puede encontrarse ahí el punto de referencia para una discusión procedente sobre la democratización en la Iglesia.

## 2. El Estado constitucional

Conviene atender en segundo lugar al concepto de democracia que corresponde a la realidad estatal del mundo occidental actual: la democracia constitucional que, como democracia parlamentaria no representa una democracia directa, sino representativa, que no es vehículo de una total ausencia de autoridad, sino una forma de ejercer la autoridad y de mantenerla bajo control[7]. El radio de este concepto de democracia es mucho más estrecho: no se trata de un mensaje acerca del destino del hombre, sino de los medios para posibilitar el funcionamiento más conveniente del estado y de la sociedad y facilitar un apropiado entendimiento entre libertad y sujeción.

También esta forma de democracia se diferencia esencial e irreductiblemente del esquema de la Iglesia por dos motivos.

a) En el caso del estado, el sujeto de la soberanía es el mismo pueblo como tal. A la democracia le interesa definitivamente que el bien común de todo el pueblo -la "Res publica"- sea bien administrado: se trata de una fiel administración frente al soberano propiamente dicho, que es el pueblo. Se podría objetar en este caso que la teología católica ha rechazado durante largo tiempo la teoría de la soberanía del pueblo, defendiendo en su lugar el legitimismo, y que por lo mismo hace ahora mal en servirse del concepto de la soberanía del pueblo para sustraerse a la democratización de la

Iglesia: se podría presumir que algún día también desaparecerá la legitimidad divina de la autoridad eclesiástica, como sucedió con la autoridad estatal, y que también aquí salga a luz lo que otras comunidades eclesiales han aceptado desde hace tiempo, a saber, que el sujeto de la soberanía espiritual es el pueblo espiritual, así como el pueblo secular es el sujeto y detentor de la soberanía secular y estatal.[8]

Sobre esto tendremos que volver cuando hablemos de la Iglesia. Por el momento basta simplemente notar que la teoría de la soberanía del pueblo necesita, de hecho, una doble limitación: primero hay que notar que el fin de los estados nacionalistas delimita necesariamente la teoría de la soberanía del pueblo. En realidad, el pueblo es una parte de la humanidad; el estado tiene unas obligaciones superestatales y el pueblo obligaciones superpopulares; su soberanía existe, en verdad, únicamente dentro de una subordinación a los fines superiores de la humanidad como tal, y quien se pregunta por los fines de la humanidad, se encuentra ya frente a un problema metafísico, que no puede ser resuelto en el marco de unas teorías sobre la soberanía.[9] Hay que añadir además que, según Rom 13, la existencia, en principio, de la "autoridad" forma parte del orden de la creación y no es ninguna manipulación; que, por lo tanto, el detentor concreto de la autoridad no obtiene su cargo "por la gracia de Dios" inmediatamente y prescindiendo del pueblo; pero que, sin embargo, la misma existencia del ordenamiento autoritario está de acuerdo con la naturaleza del hombre, es imprescindible y proviene "de la gracia de Dios".

b) El estado, en el fondo, tiene en sí mismo su propio fin. Se realiza en el *"bonum commune",* es el bien común de sus ciudadanos. El mejor funcionamiento de sus instituciones constituye, en cierta medida, la realización de su propio por qué.[10]

Pero, prescindiendo de la actitud que cada cual mantenga frente a los problemas sobre el fin de la comunidad y sobre el fundamento de la autoridad y soberanía, es evidente que el problema se

presenta de manera esencialmente distinta en el caso del estado y en el caso de la Iglesia. Porque, por lo que atañe a la Iglesia, lo primero que hay que decir es que, según la concepción de la fe,

• no tiene ella por sí misma ninguna autoridad, ni tampoco es absolutamente el resultado de la suma de diversas actividades humanas, sino que surge de la llamada de Cristo al hombre, y se orienta a la salvación, cosas éstas que el hombre no puede proporcionarse a sí mismo. Pero esto significa que

• el fin de la Iglesia no es la administración comunitaria de sus propios valores y bienes, tal como se lo proponen las instituciones estatales o sociales, con mayor o menor radio de acción, según los bienes intentados en cada caso. En la Iglesia se trata más bien de la verdad del Evangelio de Jesucristo como una magnitud que viene de fuera y se apodera de los hombres. No se trata de dividir equitativamente unos productos comunes, ni de proteger y aceptar los correspondientes derechos del individuo y de la sociedad, sino de mantener presente la irreductible palabra de Dios como una exigencia y una esperanza para el hombre. Esto significa a su vez

• que el régimen eclesiástico no ocupa, en la estructura y construcción de la Iglesia, el mismo lugar que poseen las instituciones estatales en la comunidad política.

Quizás se pueda aclarar esta idea con una alusión a la ciencia comparativa del lenguaje. En su trabajo no debe atender sólo a lo que hay de común en el vocabulario, sino que debe considerar al mismo tiempo la colocación de las palabras en la construcción estructural de las lenguas, de manera que pueden darse a la vez unas coincidencias materiales en el vocabulario, con una posición estructural completamente diversa, de las palabras en cuestión en la construcción de la lengua. Solamente cuando se tiene en cuenta esa modificación en la estructura de la lengua respectiva, puede apreciarse en su verdadero alcance la relación que existe en el vocabulario.

Lo mismo hay que constatar aquí, que la forma de autoridad en la Iglesia y las instituciones apropiadas a su fin y misión, aun cuando sean cosas que la Iglesia comparte hasta un cierto grado con otras comunidades, sin embargo ocupan en ella un lugar estructural distinto. Quien no tiene esto en cuenta, se encuentra de antemano en el camino hacia una falsa construcción, ya que parte de una analogía comprendida a medias o, lo que es lo mismo, de un auténtico mal entendido.

Dicho de una forma más concreta: mientras que el interés en el estado y en su bienestar se identifica ampliamente con el interés en sus instituciones, el interés rectamente entendido en la Iglesia no apunta primariamente a sí misma, sino aquello por lo cual y para lo cual existe, (por decirlo con las palabras de la confesión de Augsburgo), su misión es anunciar la palabra de Dios en toda su pureza y sin falsedad y celebrar rectamente el culto divino[11]. La cuestión de los cargos y autoridad es importante solamente en la medida en que significan una condición previa para ello.

Expresado de otra manera todavía: el interés de la Iglesia no lo constituye la Iglesia sino el Evangelio. La autoridad debería funcionar lo más calladamente posible, sin tratar de fomentar primariamente su propio ejercicio. Es cierto que todo aparato o estructura necesita dedicar una parte de sus fuerzas para mantenerse en pie. Pero tanto peor resulta cuanto más se consuma en su propio monopolio y no tendría ni razón de ser si solamente se busca a sí misma.

En este sentido, naturalmente, las cosas están bastante mal hoy día. El proceso necesario de la reforma, es decir, de la adaptación o "aggiornamento" de la Iglesia para realizar su misión en la tan cambiada situación actual, ha concentrado todo el interés sobre la autorrealización de la Iglesia de tal manera que sólo parece estar ocupada consigo misma. Por ejemplo, sin duda que al Sínodo general alemán le espera una importante tarea en la presente situación de la Iglesia; en muchos aspectos este Sínodo es una necesidad. Sin embargo, su preparación, tal como ha sido llevada

en algunas partes, parece fortalecer de manera indebida esa tendencia antes mencionada. Muchos se quejan de que la gran masa de los fieles manifiesta en general muy poco interés por la preparación y actividad del Sínodo. Yo debo confesar que a mí esta reserva me parece un signo de salud. Es muy poco lo que se gana para la causa cristiana, es decir para la auténtica causa del Nuevo Testamento, por el hecho de que haya personas que discuten apasionadamente los problemas del Sínodo, de la misma manera que uno no se convierte en deportista por más que se ocupe intensamente en la formación del comité olímpico.

El hecho de que a los hombres les resulte indiferente esa actividad del aparato eclesiástico por dar que hablar de sí misma y por querer hacerse presente en todo, no sólo es comprensible, sino que, mirado objetiva y eclesialmente, está justificado y es una buena señal. No les interesa estar siempre al tanto de cómo los obispos, sacerdotes y demás católicos con cargos oficiales pueden poner en equilibrio sus cargos, lo que les interesa es lo que Dios quiere de ellos en la vida y en la muerte y lo que no quiere.

Y en este sentido se encuentran en el recto camino, pues una Iglesia que hace que se hable mucho de ella misma, no habla de aquello de lo que debiera hablar. Desgraciadamente, se puede constatar en este punto (y no solamente en éste) un fallo considerable de la Teología y de sus formas de vulgarización: la lucha por nuevas formas de estructuras eclesiales parece constituir su único contenido. El temor expresado por Henri de Lubac al final del Concilio de que se podría llegar a un cierto positivismo de monopolio eclesiástico, tras el cual se ocultaría, en el fondo, la pérdida de la fe, no está de ninguna manera fuera de razón.[12]

Con estas reflexiones, con las que no se quiere en absoluto declarar como cosa indiferente la autoridad eclesial, sino más bien aclarar el recto lugar que ocupa en la realidad total de la Iglesia, hemos adquirido al mismo tiempo la medida fundamental con la que debe construirse la Iglesia y la autoridad eclesial: la mejor forma de autoridad y la más conforme al Evangelio será aquella que más

fielmente corresponda a la exigencia peculiar y mensaje del Evangelio.

## Capitulo segundo. Interpretacion democratica de los elementos fundamentales del concepto de la Iglesia

Después de lo que hemos expuesto anteriormente, se hace necesario encontrar un nuevo rumbo a la cuestión que nos ocupa. Hasta ahora habíamos intentado dilucidarla partiendo de los conceptos previos de democracia, que determinan de manera más o menos clara la presente discusión. Debería haber quedado suficientemente claro que no se puede encontrar una respuesta por esta parte, ya que las diferencias son demasiado grandes. Por lo mismo habría que intentar ahora el camino contrario, acercándose al problema partiendo del concepto de la Iglesia.

A primera vista, este camino parece haber sido ya recorrido en muchos de los intentos realizados hasta ahora. Por otra parte, habría que suponer que precisamente aquellos elementos de la concepción de la Iglesia que el Concilio sobre todo ha hecho pasar a un primer plano, manifiesten una clara tendencia democrática de tal manera que de ellos surja el concepto radical o mesurado de la democracia como una herencia eclesial y al mismo tiempo como una misión y exigencia de la Iglesia. Se trata especialmente de los siguientes términos programáticos de la Eclesiología conciliar que parecen presentarse también como los puntos claves en la tesis de la democratización fraternidad, comprensión funcional de la autoridad, carisma, colegiabilidad, sínodo, pueblo de Dios. Nuestro tema exige por lo tanto, como trabajo previo, un análisis de estos conceptos que, por necesidad, tendrá que ser muy sumario. Si de esta exposición resulta que tales conceptos han sido mal comprendidos en la interpretación reinante, esto no quiere decir que la tesis de la democratización como tal queda deshecha, pero sí una determinada forma de su motivación y por lo mismo también determinadas ideas de su realización.

## 1. Diversos conceptos parciales

Sin que puedan ser discutidos aquí, por separado, los problemas del concepto de la fraternidad cristiana,[13] podemos, sin embargo, constatar lo siguiente: la fraternidad en el sentido de la Biblia remite a la paternidad de Dios y a la adopción de los hombres en la persona del Hijo único Jesucristo, con el que los fieles aparecen legalmente identificados en la predestinación. Este concepto describe la cualificación fundamental de la existencia en la fe y representa un imperativo decisivo para toda realización institucional de la realidad cristiana. Pero no ofrece en sí mismo ningún modelo institucional ni ha sido tampoco concebido nunca como tal.[14] Por lo tanto no tiene objeto querer acuñarlo con un contenido directamente institucional o político, aun cuando su imperativo ético contenga, sin duda, una explosividad política que no debe ser anulada en una perspectiva opuesta, limitándolo al campo puramente espiritual.

Más crasa y grave es la falsa interpretación que se esconde tras la expresión de la concepción funcional de la autoridad. La idea de concebir la autoridad como algo puramente funcional resulta del intento de valorar en sentido directo institucional la proposición sobre la igualdad. Concretamente, se aferra a la designación de la autoridad nuevotestamentaria como servicio.

Que la autoridad en la Iglesia del Nuevo Testamento es esencialmente servicio, se interpreta no sólo como confirmación de la concepción de una sociedad libre de toda autoridad y dominio, con lo que se colocan, sin darse cuenta, en un contexto histórico extraño, sino que también se hace valer esta idea como prueba del carácter meramente puntual de los oficios en la primitiva comunidad cristiana: servicios no eran, sino prestaciones en cada caso, nada más. Así, en lugar del padre, a quien se despide con un gran gesto, (en realidad, Pablo, no había rechazado el ser considerado así), se crea el funcionario; la cuestión de si esto ofrece una promesa mejor, puede decidirla cada uno de por sí. Pero la consecuencia de este proceso es que, en lugar del ideal de una constante disponibilidad

para el servicio, tal como había estado en vigor hasta entonces en la autoridad eclesial gracias a su consideración cristológica, se impone la imagen del funcionario que atiende a una cuidadosa delimitación de sus obligaciones, a la que se hace preceder una conciencia clara de los propios derechos, que generalmente desplaza la vista de los derechos de los demás.[15]

Siguiendo el concepto de funcionalidad se ha transformado el contenido y exigencia de los términos servicio y servir en lo que no es sino su contrario. El abuso de la palabra servicio para la funcionalización de la autoridad y para la eliminación de su auténtico carácter servicial puede colocarse al lado de los más crasos ejemplos que se hayan podido dar en la historia de la Iglesia, de tergiversación de las palabras de la Escritura, gracias a una falaz interpretación. Desgraciadamente, en este caso, se espera todavía en vano la protesta de los exegetas.

De todos modos, las palabras claves propiamente decisivas en el problema de la democratización se llaman: carisma, sínodo como una forma de ampliación de , la colegialidad, Pueblo de Dios.

El argumento de los carismas es relacionado con el concepto de democracia mediante la idea de la constitución carismática de la Iglesia, que representa; por otra parte, una variante de la idea de una sociedad libre de toda autoridad con cargos puramente funcionales. A aquel que se esfuerza por entender el concepto del carisma partiendo de las fuentes, le resulta difícil comprender la lógica de esta exposición. Porque, dejando aparte los problemas que, sin duda, encierra el concepto de carismas, sí que se puede afirmar claramente una cosa que echa por tierra inmediatamente esta tesis: históricamente considerado, el carisma no es un principio democrático, sino pneumático, es decir, expresión de una capacitación que viene de arriba de la que no se puede disponer sin más, y no expresión de un ordenamiento de igualdad establecido desde abajo.[16]

Así, pues, el concepto de carisma debería desaparecer con todo tacto del debate de la democratización, en el que no tiene nada que

encontrar. De los términos programáticos antes enunciados nos quedan solamente la estructura sinodal y la designación de la Iglesia como Pueblo de Dios. No niego que ambos conceptos son de gran importancia para nuestro tema y deben contribuir positivamente a la construcción de formas democráticas en la Iglesia. Pero al mismo tiempo hay que constatar que la forma en la que comúnmente son empleados no es crítica ni por lo tanto admisible.

## 2. Pueblo de Dios

Por lo que se refiere al concepto de Pueblo de Dios, se hace notar que en el Concilio se hizo preceder, a los capítulos que tratan de la jerarquía y de los laicos, un capítulo sobre el Pueblo de Dios al que ambas cosas pertenecen de la misma manera: así pues, el concepto de Pueblo de Dios expresaba la igualdad fundamental de todos los bautizados. Esto es verdad. Pero tanto más desacertadamente se anda después cuando se quiere hablar del derecho a voto del Pueblo de Dios; cuando se oye que la misión del Pueblo de Dios no ha de ser considerada como algo pasivo, o cuando se critica una concepción del oficio episcopal cuyo poseedor goza de una independencia que encuentra sus límites en el Papa, pero no en el Pueblo de Dios.[17] En todos estos casos la expresión Pueblo de Dios no significa la totalidad de la Iglesia, que precede a la división entre jerarquía y laicos, sino exclusivamente los laicos que son clasificados como un *grupo* dentro de la Iglesia. Pero debe anunciarse una decidida protesta contra la acepción puramente sociológica en la práctica del concepto Pueblo de Dios.

Emplear el concepto de Pueblo de Dios en un mismo plano como los conceptos pueblo español o pueblo alemán, no sólo es una equivocación, sino una usurpación. En el Nuevo Testamento y en los santos Padres, el término Pueblo de Dios designa de ordinario al, Pueblo de Israel, es decir, una determinada etapa del plan divino de la elección; aplicado este término a la Iglesia, representa un concepto de la interpretación alegórica (espiritual) del Antiguo Testamento. Sólo dentro del campo de una transposición espiritual de una realidad del Antiguo Testamento, es decir, dentro de la

relación letra y espíritu, en la espiritualización de la letra tiene este término un sentido justificado y aceptable.

Hasta se podría precisar con mayor claridad el proceso de esta aceptación espiritualizadora que nunca pierde la relación al pasado. La idea de Pueblo de Dios se adopta al principio en el Nuevo Testamento sólo en la forma de la palabra "ekklésía" (reunión, asamblea). Asamblea es, por así decir, lo activo respecto de la palabra primitiva Pueblo. Esto a su vez se relaciona con el hecho de que Jesús se presentó en el Pueblo de Israel para anunciar el Reino de Dios. Pero la predicación y anuncio del Reino de Dios en la tradición profética de Israel nunca es un mero acontecimiento oral, sino que se realiza como reunión y purificación del Pueblo para el Reino. Este proceso ha determinado por sí mismo de manera decisiva la concepción de la Iglesia naciente. No es sencillamente un nuevo Pueblo junto a otro antiguo, sino que es como la continuación perdurable de ese proceso de reunión y de purificación del Pueblo para el Reino, sólo que ahora sobrepasa los límites de Israel. Constituye algo activo, como proceso de reunión, y por lo mismo no se designa como *laos,* sino como "ekklésía", no como Pueblo sino como asamblea o reunión. Y ella es ella misma sobre todo como asamblea: la palabra "ekklésía" sigue designando primariamente la reunión de los cristianos para celebrar el recuerdo de la muerte y resurrección del Señor.

La Iglesia tiene su modelo de constitución en esa asamblea conmemorativa y no en cualquier idea o concepción del pueblo, de cualquier manera que sea considerada. Por eso, haríamos muy bien haciendo desaparecer lo más rápidamente posible de este debate el mal entendido concepto de Pueblo de Dios; tal como se le emplea, representa un retroceso más allá del campo del Nuevo Testamento. No tiene en cuenta la transposición espiritual que representa la Iglesia frente a las palabras y realidades originales del Antiguo Testamento.

## 3. Sobre el problema de la "estructura sinodal"

Las cosas son diferentes en el caso de la llamada estructura sinodal de la Iglesia. En las varias veces citada disertación de Karl Rahner, notamos de nuevo una petición que desde hace algún tiempo se va abriendo paso. El tenor de tal petición es el siguiente : debería constituirse un sínodo nacional de obispos, sacerdotes y laicos (¿quizá por partes iguales, un tercio de cada categoría?) que fuese el órgano supremo de gobierno de cada una de las Iglesias nacionales, al que estarían sometidos también los obispos. [18] Una idea semejante es tan extraña al Nuevo Testamento como a la tradición de la Iglesia universal. Para la Iglesia que se basa en la tradición, esto no es tan indiferente como pudiera serlo para el borrador de una constitución del estado.[19]

La afirmación de que los Concilios de la primitiva Iglesia estuvieron constituidos por laicos y obispos y que solamente en Trento o, más bien, en el Vaticano I se realizó el paso a un Concilio de sólo los obispos, es, históricamente considerada, total y sencillamente falsa. Ni siquiera se puede aplicar al concepto con el que se designa en los Hechos de los Apóstoles, 15, la reunión celebrada en Jerusalén que decidió en la cuestión de las relaciones entre los judío-cristianos y los cristiano-gentiles. Lucas describe esta asamblea según el modelo de la antigua *ekklésía* (asamblea del pueblo). Lo característico de esas asambleas antiguas consistía (causando en esto una impresión verdaderamente moderna) en su fundamental publicidad, participando todos y ante todos, lo cual presupone la distinción entre la corporación que toma las decisiones y el público presente. El público no queda de ninguna manera condenado a la pasividad: mediante sus "aclamaciones" (positivas o negativas) ha influido de manera muy decidida no pocas veces en lo sucedido, aun cuando no haya tomado parte directa en el *suffragium* (votación).

Según Hechos 15 el "Concilio de los Apóstoles" ha procedido según este modelo: tuvo lugar en público ante toda la "ekklésía", pero como responsables de la decisión se nombra a "los Apóstoles y presbíteros" (Act 15,6 y 15,22).[20]

La Iglesia antigua se ha mantenido en sus Concilios fiel a esta norma desde el principio, y toda afirmación contraria se aparta sencillamente che la base y realidad histórica. Los Concilios de la edad media no eran solamente Concilios de la Iglesia, sino, al mismo tiempo, asambleas generales de la cristiandad latina que buscaba regular en ellos con cierta uniformidad sus relaciones hacia afuera. Querer interpretar la representación de los diversos estamentos del Corpus christianum en estas asambleas como una participación de los laicos en el Concilio, significa un desconocimiento de las perspectivas históricas.

Durante la Edad Media no se ha cambiado en absoluto la concepción fundamental de que el Concilio es una asamblea de obispos, aunque como tal puede conceder también a otros no obispos el derecho a voto. En cualquier otro caso resultaría incomprensible la naturalidad con la que Trento, que iba a trabajar como Concilio y no como una asamblea política o económica, se constituyó de nuevo como una asamblea de obispos.

La idea de un Sínodo mixto como una autoridad suprema permanente de las Iglesias nacionales, considerada a la luz de la tradición de la Iglesia y de su estructura sacramental y de su fin específico, es una idea quimérica. A tal Sínodo le faltaría toda legitimidad y, por lo mismo, debería denegársele de manera clara y decidida la obediencia. Se basa de hecho en una separación inadmisible, en última instancia, del poder de orden y de jurisdicción, rechazando lo uno al campo de la magia y lo otro al campo de lo profano: el sacramento se concibe como algo ritual y no como misión para dirigir la Iglesia mediante la liturgia y la palabra; por el contrario, el gobierno es considerado como un mero asunto político administrativo ya que se tiene a la Iglesia misma sólo como un instrumento político.

En verdad, el oficio de presidir en la Iglesia es un servicio inseparable. La Iglesia a la que se debe presidir es en su misma esencia asamblea. Pero esta asamblea se reúne para anunciar la muerte y resurrección de Jesucristo. El presidir en ella no se realiza

de otra manera que en el poder de la predicación sacramental. Con palabras de Hans Maier : "El gobierno de una diócesis es sin duda un acto de poder espiritual. Sería incomprensible que esto lo hiciese un laico. La responsabilidad de la autoridad eclesial está ligada al orden, al oficio en sentido propio. Pero este poder sagrado no es necesario para las finanzas eclesiásticas..."[21] Es curioso que haya que recordar estas cosas tan evidentes y triviales a teólogos profesionales y no sólo a los de tercera clase.

La idea sinodal que hemos mencionado produce la impresión de algo anticuado hasta en el mismo trasfondo del desarrollo general social y político. En nuestros estados se impone la tendencia de limitar cada vez más el campo de lo estrictamente estatal en favor de las iniciativas sociales, que encuentran en el estado su marco y su árbitro: nos encontramos ante una creciente exoneración del estado en favor de la sociedad y yo creo que esta tendencia debe ser favorecida de modo decisivo.

En la Iglesia, en cambio, se nos propone precisamente lo contrario: integración total de todas las iniciativas dentro de un régimen sinodal que lo abarca todo, que regula todo en las comunidades perfectamente integradas, desde el culto divino hasta el mandato político, que por su parte parece dejar en la sombra todas las demás tareas.

Este programa, que nos ha sido presentado y alabado como la perspectiva de reforma del futuro en el plano nacional, ya ha sido puesto en práctica con ardor en las células germinales de tales ideas, en las comunidades de estudiantes. Minorías activas que, en medio del silencio de sus comilitones, desinteresados de tales experimentos, se podían hacer pasar por asambleas generales y por lo mismo, como representantes democráticamente legítimos de la totalidad, han elaborado estatutos sinodales de las diversas comunidades, en los que se revela de manera clara y alarmante la consecuencia totalitaria de esta concepción. La Iglesia en la universidad no significaba la libre oferta de la Palabra y el Sacramento, sino la suplantación no solicitada de todos los

cristianos de la universidad por un grupo bien definido de comprometidos que opera- de modo completamente independiente de la fe.

En virtud de la constitución sinodal es ahora la comunidad en su totalidad la que manifiesta su opinión, y esta comunidad expresa su opinión sobre todas las cosas; no se da aislamiento de algunos individuos, ni aislamiento del individuo concreto, la administración comunitaria es la que administra todas las cosas. Frente a esto, el único camino posible ha sido seguido, por ejemplo, por la comunidad estudiantil de Colonia al rechazar el complot sinodal, manteniéndose en que a la comunidad, es decir, a la Iglesia pertenece sólo aquel que quiere pertenecer a ella en la libertad de la fe (por lo tanto no pertenece nadie que se vea precisado a rechazar esta libre decisión) y en que lo único común que se impone como obligatorio e imperioso, dentro de la libertad de la fe, a esta comunidad fundada de manera libre, es el Evangelio de Jesucristo tal como lo confiesa la fe de la Iglesia. A ninguna otra cosa puede verse sometida ni siquiera por este sínodo.

Esto no significa de ninguna manera, por más que se haya afirmado con mucha seguridad y con cierto desdén, una privatización del Evangelio; más bien significa que el contenido y explosividad pública, social y política del Evangelio no se realiza a través de unas formas impuestas sinodalmente, sino que obliga y libera como una libre llamada a los creyentes para desarrollar sus propias iniciativas.

Dicho de otra manera: el Evangelio no termina de ningún modo en la predicación, pero el llevarlo a la práctica y el realizarlo queda libre a las diversas asociaciones que pueden surgir dentro de la comunidad, que no deben arrogarse el derecho de pasar como la comunidad misma. Se da lo común del Evangelio que se hace presente y actual en el culto divino y se da después en la comunidad la pluralidad de las iniciativas laicales que reciben el Evangelio y lo ponen en práctica.

Que deban darse tales iniciativas es algo que hay que designar como esencial al Evangelio. Pero que tales iniciativas deben surgir

como iniciativas *libres,* es algo no menos esencial.

La comunidad como tal, o también la Iglesia, puede y debe intervenir aquí como guía y árbitro, pero no como el sujeto propiamente dicho. Esto mismo habría que afirmar con cierta visión crítica, de la concepción de la Acción Católica, tal como se ha desarrollado en los países latinos antes y después de la segunda guerra mundial.[22]

## Capitulo tercero. Perspectivas y tareas concretas

Con lo que llevamos expuesto, debería quedar suficientemente claro que, ni partiendo del concepto de democracia, ni de las expresiones de moda como Pueblo de Dios o estructura sinodal de la Iglesia, entendidas en su alcance político, podemos llegar a ningún resultado práctico. Sin embargo, también se ha aludido en ambos casos, en el decurso de nuestros análisis, a una correspondencia positiva con importantes intenciones del concepto de democracia.

Por eso se impone ahora un tercer intento por dilucidar en qué medida se dan circunstancias y situaciones, en el interior mismo de la Iglesia, que correspondan a lo que, en el campo político, llamamos democracia. Porque en realidad, la Iglesia posee sus propias tradiciones democráticas, aunque a veces bastante soterradas y olvidadas, que convendrá desarrollar de nuevo atendiendo a su naturaleza. Una exposición detallada debería establecer prácticamente un diálogo con toda la eclesiología. En nuestro caso bastará con algunas indicaciones significativas.

Yo veo cuatro puntos en los que la constitución de la Iglesia remiten a formas y posibilidades democráticas

*1. La delimitación del radio de acción de la función espiritual y* libertad que de ahí se sigue para la "sociedad" eclesial, en la realización de las iniciativas conformes con el Evangelio.

*2. El carácter subjetivo de cada comunidad concreta y* la relación peculiar entre la Iglesia local y la Iglesia universal que de pende de

él y pertenece a las cualidades más características componentes de la comunidad eclesial.

3. Estrechamente relacionado con esto, *la estructura colegial de la autoridad eclesial,* en la que se nos ofrece la unión de la Iglesia local con la Iglesia universal.

*4.La doctrina sobre el contenido de la fe,* es decir, acerca de la infalibilidad del pueblo cristiano en su totalidad y la libertad que por ello goza la estructura eclesial de los ordenamientos políticos y sociales correspondientes.

Intentemos adquirir una visión más clara de la importancia de cada uno de estos factores con la necesaria brevedad.

## 1. La delimitación del radio de acción de la autoridad eclesiástica

Lo que queremos decir con delimitación del radio de acción de la autoridad espiritual, debiera haber quedado claro en la crítica del llamado sistema sinodal: la autoridad que preside en la Iglesia es una autoridad al servicio del Evangelio que se ha de hacer presente y se ha de ofrecer por encargo de Jesucristo. La unión al Evangelio y a su forma concreta en la fe de la Iglesia, constituye al mismo tiempo la libertad de los fieles: el Credo de la Iglesia es la verdadera seguridad ante cualquier arbitrariedad privada del párroco o de cualquier otro dirigente. El hecho de que solamente este Credo constituye el verdadero contenido de la autoridad eclesial, significa al mismo tiempo que la integración de la Iglesia se encuentra únicamente en la fuerza integradora de una misma fe. Todo lo demás no lleva a la liberación sino a la tiranía. Esta visión abre, en un doble aspecto, amplio campo de iniciativas libres y democráticas

a) De aquí resulta primeramente, como ya hemos dicho, la posibilidad, y en determinadas circunstancias también la obligación, de formar asociaciones propias para la realización del mensaje de la fe en cada lugar, desde las asociaciones juveniles y obreras hasta

las asociaciones universitarias, aunque estas o aquellas formas y asociaciones puedan estar desfasadas, el hecho de las asociaciones libres no está desfasado desde la perspectiva del Evangelio.

b) Pero esto significa también que todos aquellos sectores del régimen eclesiástico que no afectan propiamente a la dirección de la Iglesia en relación con el Evangelio, como la arquitectura o la administración de las finanzas eclesiásticas y otras muchas cosas, pueden y deben ser regulados de manera apropiada a su finalidad y por lo mismo de manera objetiva y democrática.[23] Ni en uno ni en otro caso se da por eso en absoluto un relegamiento del elemento laical y democrático al campo de lo técnico y administrativo. La aplicación del Evangelio a la situación concreta de la Iglesia y de la sociedad es un aspecto necesario de la evangelización, tan imprescindible como las reuniones litúrgicas del culto y, por lo mismo, una ocupación evangélica. Además, asuntos como la administración de las finanzas eclesiásticas, el asesoramiento en las cuestiones arquitectónicas etc., no pueden separarse en la Iglesia del núcleo de su misma misión.

Saber si en el futuro se deberá seguir levantando iglesias propiamente dichas o simplemente edificios que puedan servir a diversos fines, así como la formación de una sabia administración de los bienes de la familia eclesial, por sólo nombrar dos ejemplos, son cuestiones de gran interés y trascendencia. Si en el futuro se han de tomar decisiones de este carácter dentro de una cooperación de las "autoridades" y de los "laicos", tal forma de "democracia" eclesial se adentra muy bien en el terreno de la existencia de la Iglesia.

c) Hans Maier ha llamado la atención con razón sobre otra circunstancia. La Iglesia no puede ni debe transformarse en una democracia de partidos. Pero por eso mismo podría aceptar con mayor facilidad un elemento esencial de la democracia moderna: una administración independiente del derecho y la justicia, y la

garantía legal del individuo ante la administración y el ejecutivo que solamente puede asegurarse de esta manera.[24]

## 2. El carácter subjetivo de las comunidades sobre el problema de la provisión de los cargos mediante elecciones

Quien considere la sistematización actual del Derecho Canónico, tendrá la impresión de que la Iglesia está constituida únicamente por su jerarquía. Es cierto que el tratado "sobre las Personas" se abre con la afirmación fundamental de que mediante el Bautismo se adquiere personalidad en la Iglesia; pero los puntos fijos de toda la construcción que sigue son: el papa, los obispos y los presbíteros, a quienes se añade los religiosos. Se ha criticado con frecuencia que falta un derecho de los laicos y, ahora, mientras está en marcha la reforma del código, se han presentado diversos proyectos para ello. Pero, por muy útil que esto pueda ser, a mí me parece que el verdadero problema no queda resuelto. Más bien lo que falta es el reconocimiento y conciencia de que cada "ecclesia" como "ecclesia", es decir, como comunidad, es un sujeto de derechos en la Iglesia; que, por lo tanto, en la Iglesia no se da únicamente la jerarquía por una parte y los numerosos fieles por la otra, cada parte con sus propios derechos, sino que la Iglesia como tal, concretizada en cada una de sus comunidades, es el sujeto propio del derecho al que se remite todo lo demás.

Esta concepción básica para la tradición de la antigua Iglesia ha quedado demostrada en los últimos decenios sobre todo por A. Jungmann en el campo de la ciencia litúrgica. Mientras que en un libro de liturgia de los años treinta hubiéramos podido leer que el sujeto o ministro de una acción litúrgica (por ejemplo, la misa) era solamente el sacerdote ministrante, y que para la naturaleza de la celebración era indiferente el que asistiese o no alguna otra persona, Jungmann ha demostrado que el sujeto de la celebración es precisamente la comunidad reunida como una unidad y el sacerdote solamente en la medida que representa ese sujeto y es su intérprete.[25]

Teniendo en cuenta que la asamblea litúrgica constituye precisamente el punto central del concepto de la Iglesia, tendremos también con ello el carácter subjetivo fundamental de la comunidad como tal. El hecho de haber quedado sepultado en el pasado, es sin duda el verdadero motivo de que la actividad de la comunidad como comunidad se encuentre hoy día completamente apagada.

De esta manera tocamos un problema muy discutido en el momento presente: el problema de la colaboración de las comunidades eclesiales en el nombramiento y provisión de los cargos eclesiásticos. El hecho de que, hasta bien entrada la edad media, las distintas comunidades elegían por sí mismas sus dirigentes, era para ellas la expresión más evidente del carácter subjetivo de las iglesias particulares.[26]

Antes de volvernos inmediatamente a la cuestión práctica, conviene aclarar con mayor precisión la fundamentación teológica. El carácter subjetivo y peculiar de las iglesias particulares se basa en dos circunstancias que ya antes hemos recordado y que conviene valorar ahora con mayor precisión para nuestro problema.

a) La Iglesia no es simplemente pueblo, sino reunión. Según esto, el elemento propiamente activo de la Iglesia, la Iglesia como tal, se da de forma concreta en la reunión o asamblea litúrgica para el culto divino. Ella, la asamblea, es el lugar primario de la Iglesia, o de otra manera, el concepto Iglesia encuentra aquí su lugar primario. La asamblea para el culto divino no es algo que se añade a la Iglesia sino su forma primera y fundamental. Por lo mismo, la comunidad reunida en asamblea para el culto divino constituye la Iglesia en el pleno sentido de la palabra. Dicho con otras palabras: el contenido de la Iglesia es la Palabra que se hace Carne y convoca a su alrededor a los hombres. Ahora bien, como en toda comunidad eclesial legítimamente convocada está presente la palabra toda del Evangelio y el mismo Señor en su integridad, se da y se realiza en ella la totalidad de la Iglesia.

b) Con todo, la Iglesia universal no es, como en parte se ha querido y se quiere deducir, algo así como una añadidura posterior o una

central organizada, pero que estaría fuera del concepto propio de la Iglesia, fuera de la auténtica naturaleza de la Iglesia. Más bien diríamos que el Señor se encuentra íntegro en cada comunidad, pero es también en toda la Iglesia el mismo y único Señor. Por lo mismo, la medida para saber si se permanece junto al único Señor, es el permanecer en la unidad de la única Iglesia. La Palabra del Señor se halla íntegra por todas partes, pero solamente se la puede recibir en su totalidad cuando se la acepta en la totalidad y con la totalidad. En correspondencia vale también la Eucaristía, que sólo es ella misma con toda propiedad cuando se comparte con todos. Por eso, aun cuando cada comunidad es en realidad Iglesia, solamente lo es cuando lo es dentro de toda la Iglesia, desde ella y por ella.

Esto significa que la comunidad particular tiene un carácter subjetivo, pero sólo podrá ejercitarlo con autenticidad si permanece en la unidad con la Iglesia universal. De esta unión y relación, sencilla y al mismo tiempo complicada, entre la Iglesia local y la Iglesia universal, nacen las formas y los límites de las respectivas actividades. Tendremos que renunciar aquí a una exposición minuciosa que debería tener en cuenta el material histórico. Intento simplemente dar una idea sobre el resultado de tales esfuerzos.

Según lo dicho, en la designación de los cargos jerárquicos, debería aceptarse de forma concreta el carácter subjetivo de la comunidad mediante la facilitación de su propia actividad comunitaria ("democrática"). Según este principio, los nombramientos no deberían venir nunca únicamente de arriba. En este sentido se debe ejercer una crítica decidida contra esa tendencia que llegó a imponerse desde el siglo XIII. Por otra parte, la provisión de los cargos tampoco tiene que venir únicamente de abajo, de las comunidades particulares, sino que debe encerrar también siempre en sí misma el factor universal de la Iglesia. La mutua inteligencia de ambas partes me parece que puede contribuir al más recto orden eclesiástico.

La posibilidad de fallos se encuentra, pues, en las dos direcciones. Sería un error la provisión de cargos realizada de forma exclusiva desde dentro de la comunidad, pues contradice el carácter abierto de la comunidad y su referencia a la Iglesia universal, y que no desapareció de la historia por azar; pero también sería un error la provisión realizada de forma exclusiva desde afuera, desde arriba, pues de esa manera se pierde el carácter subjetivo de la comunidad. A mi parecer, podrían resumirse en dos tesis las normas a seguir en este punto:

a) En la provisión de un cargo se debe tener en cuenta siempre, según se deduce de la relación entre Iglesia local e Iglesia universal, tanto el aspecto de la comunidad local como el de la Iglesia universal. Así como la Iglesia universal no debería emprender ninguna provisión sin contar con la unidad inferior más próxima en cada caso, así en el caso contrario tampoco la Iglesia local puede acometer nunca *por sí sola* tales provisiones y nombramientos. La participación de la Iglesia universal debe ser tanto más amplia cuanto el cargo de que se trata tenga mayor trascendencia para la Iglesia universal. Dado que no se pueden separar la elección y el nombramiento o provisión, en ningún caso se podrá relegar el elemento de la Iglesia universal simplemente al momento de la consagración.[27]

b) El punto de vista supremo en la designación de las autoridades eclesiásticas deberá ser siempre la *"libertas Evangelii",* entendida como libertad del Evangelio de los intereses locales y particulares. Por eso, la mejor regulación será aquella que esté más en conformidad con este punto de vista.[28]

## 3. La estructura colegial de la Iglesia

Los dos oficios fundamentales en la Iglesia, presbiterado y episcopado, están estructurados de forma colegial y expresan de esta manera la peculiar relación mutua de la comunidad particular y la Iglesia universal en el plano de lo institucional. No se es presbítero a solas, sino en el presbiterio de un obispo.[29] Y, a su

vez, no se es obispo a solas, sino dentro del colegio episcopal que encuentra su punto de unión en el obispo de Roma. Y, en fin, tampoco se es cristiano a solas, sino miembro de una "ecclesia" concreta que encuentra su unión en el presbítero responsable. Los tres colegios con que nos encontramos -comunidad, presbiterado y episcopado-, están enlazados uno con otro y cada uno de ellos relacionado especialmente por ambos lados hacia el otro.

Esas relaciones mutuas no pueden ser transformadas ni aplicadas al modelo parlamentario, pero siguen siendo *relaciones* con sus puntos de comunión, contacto y responsabilidad. El párroco es algo más que el gerente o encargado de la comunidad, el obispo es algo más que el presidente organizador de sus párrocos y el papa algo más que el secretario general del comité ejecutivo de las conferencias episcopales nacionales reunidas. A cada uno le corresponde en su plano una responsabilidad propia e irreversible con respecto al Evangelio, en la que se manifiesta la imposibilidad de la fe de derivar hacia el parlamentarismo.

Y sin embargo, ninguna de esas autoridades antes enumeradas es una autócrata. En los límites que me he propuesto no puedo permitirme exponer esto con toda minuciosidad. Me contento con aludir a la clásica formulación de san Cipriano sobre la duplicidad de esa relación. Por una parte recalca con una fuerza que ha seguido operante a lo largo de toda la historia: "nihil sine episcopo" (nada sin el obispo); bajo el obispo, la exigencia de publicidad y de unidad de la Iglesia local alcanza con él, en la lucha contra las comunidades electoras y la formación de grupos, su más extrema agudeza y claridad. Pero el mismo Cipriano declara frente a su presbiterio con no menor claridad: "nihil sine consilio vestro" (nada sin vuestro consejo y parecer), y con la misma claridad dice a su comunidad: "nihil sine consensu plebis" (nada sin la aprobación del pueblo).[30]

En esta triple forma de colaboración para la formación de la comunidad cristiana se basa el clásico modelo de la "democracia" eclesial, que no nace de una absurda imitación o copia de otros modelos extraños a la Iglesia, sino que surge de la estructura íntima

del orden eclesiástico y que, por lo mismo, corresponde a la exigencia específica de su misma naturaleza y ser.

## 4. La "voz del pueblo" como instancia en la Iglesia

Es fácil descubrir una tradición democrática de la Iglesia, de muy especiales características, si nos fijamos en la circunstancia de que la Iglesia, en los momentos de crisis contra los poderosos se ha apoyado siempre con fuerza en el pueblo, ha apelado a la comunidad de los creyentes y ha puesto en juego el elemento democrático en contra de los príncipes. Se pone de manifiesto cuando Ambrosio se apoya en la opinión pública de la Iglesia y en su eclesialidad en contra del intento de tomar decisiones en los asuntos eclesiásticos por parte de la política imperial; las cosas de la Iglesia sólo pueden ser decididas por la Iglesia y ante la opinión pública de los fieles que pertenecen a la Iglesia.[31] Lo mismo sucede cuando Gregorio VII y los promotores de su reforma apelan al pueblo contra la usurpación estatal de la Iglesia como un medio de política imperial, y se esfuerzan en establecer la Iglesia como Iglesia, partiendo del pueblo y en contra del poder de los príncipes.[32] Lo mismo vale cuando en el siglo XIX la Iglesia se alía por algún tiempo al liberalismo, esperando y encontrando apoyo en su impulso democrático para superar el galicanismo, el josefinismo y la tendencia de las Iglesias nacionales y estatales.[33]

También podemos decir lo mismo, aunque en otra dirección, cuando, durante la crisis arriana, es el pueblo cristiano el que mantiene la fe nicena en contra de los compromisos y "adelantos" teológico-políticos elaborados por los teólogos y jerarcas, acreditándose así como una fueza regeneradora de la Iglesia. Y lo mismo sucede también hoy día, cuando la fe de las comunidades está configurando la forma de la Iglesia del futuro aun en contra de los compromisos de la dirección de la Iglesia y contra el conformismo de no pocos intelectuales que, sin razón, quieren hacerse pasar como la voz de la democracia en la Iglesia. De acuerdo que es éste un factor verdaderamente difícil de valorar,

pero también es cierto que debe atribuírsele un peso nada insignificante.

De todos modos, llama notablemente la atención el hecho de que hoy día, no raras veces, aquellos círculos que más fuerte hablan de la democratización de la Iglesia son los que menos respeto muestran por la fe común de las diversas comunidades y no ven en esta voz de la mayoría de los fieles sino una apariencia de libertad que se ha hecho inmanente y que, gracias a su esfuerzo crítico, debe aparecer en lo que es en realidad, esclavitud intelectual.[34] La arrogancia del dogmatismo personal que se refleja en estas posiciones, ciertamente no puede convertirse en el remedio del futuro de la Iglesia.

Sin embargo, sería injusto considerar este problema como resuelto por el hecho de rechazar, como es necesario, el intento de tales grupos. Las últimas reflexiones han demostrado claramente que, detrás del lema de la "democratización", entendido de tan diferentes maneras y repetidamente tan mal comprendido, se oculta un verdadero problema y una auténtica tarea a realizar, que no pierde nada de su importancia a causa de los falsos ensayos a que pueda haber dado lugar.

Cada momento trae posibilidades y peligros para la Iglesia, también el momento actual. Es una necesidad y demuestra muy poco sentido crítico creer que solamente en nuestros días puede realizar la Iglesia con justicia la auténtica misión que corresponde a su naturaleza. Y no menos disparatado y apriorístico es creer que la Iglesia ya no tiene hoy día nada que decir y que puede encerrarse tranquilamente en el pasado. También la época de la democracia es una llamada para ella, ante la que debe tomar posición de manera crítica y abierta al mismo tiempo.

**Notas**

[1] Véase P. EYT, *Vers une Eglise démocratique?* en "Nouvelle Revue théologique" Jhg. 101, *vol. 91 (1969) 597-613,* especialmente la pág. *597.*

[2] Así, por ejemplo, J. ERNST, *Das Selbstverständnis des Gemeindeantes im Neuen Testament,* en "Una Sancta" *24 (1969) 189-200,* pág. *200:* "Si tenemos en cuenta la coyuntura social que reina actualmente, habrá que conceder que muy raras veces han sido tan favorables los presupuestos para una concepción de la autoridad orientada según el Nuevo Testamento. La moderna conciencia democrática se adapta mejor que ninguna otra forma social a la implantación del principio de la colegialidad. El sentido de la solidaridad y de la responsabilidad mundial para con los semejantes es llevado hoy día a la práctica en el campo profano sobre la base del socialismo... Y hasta el mismo aspecto funcional de la autoridad parece encontrar hoy oportunidades mucho mejores que en otros tiempos en los que el sistema social estaba caracterizado por una burocracia establecida y con aguda conciencia de sí misma..."

[3] H. HALBFAS, *Theologie und Lehramt,* en "P. Neuenzeit, Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft" (Munich *1969) 171-186,* especialmente pág. *177ss y 183ss.*

[4] G. BURDEAU, *La démocratie* (París *1966) p.* 9; véase también P. EYT, lugar citado pág. *605.*

[5] De una manera más desarrollada ha aparecido bajo el título *Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia* (Munich 1970). Ver especialmente las páginas 9 y 16.

[6] Comparar con esto lo que dice H. MAIER en este mismo volumen págs. 67-79 ss.; A. SCHWAN *Macht Demokratisierung die Universität unregierbar?* (¿La democratización hace ingobernable la Universidad?) en "Frankfurter Hefte" *25* (1970), *259-269.* Curiosamente, en el diccionario *Politik für Nichtpolitiker* publicado por H. J. Schultz falta un artículo sobre democracia; en el artículo que encontramos en su lugar (¿ ?) sobre la democratización, escrito por H. Hentig, el concepto de democracia queda bastante confuso y vago. Bibliografía exhaustiva sobre este problema se encuentra en el largo artí*culo Democracia* de H. PETERs en el "Staatslexikon" *11, 560-594.*

[7] Véase sobre esto H. MAIER pág. 67 ss. ; H. KUHN, *Der Staat* (Munich 1967), toda la obra (véase el índice), especialmente 410-437; E. WEIL, *Philosophie der Politik* (Neuwied-Berlín 1964) 200-213. Tras un análisis muy agudo llega E. Weil a la siguiente constatación interesante: "Es tan difícil emplear el término *democracia,* que sería mejor renunciar a su uso" (pág. 207, nota 1). Por otra parte, al publicarse el libro de Weil no se podía preveer todavía en qué medida habría de crecer el mal uso y confusión de la palabra democracia

[8] La obra clásica católica sobre el problema de la soberanía del pueblo era sin duda el estudio de *A. TISCHLEDER: Ursprung und Träger der Staatsgewalt* (Mönchen-Gladbach 1923). Sus conclusiones pasaron a ser ampliamente "doctrina recepta) -doctrina común- de la teología moral católica; véase, por ejemplo, B. HAERING *La Ley de Cristo,* Herder. K. MORSDORF, Staat, en LThK IX 992-995 (especialmente la pág. 994). Véase sobre este tema también el estudio de F. VON DER HEYDTE, *Volkssouveränität,* en el "Staatslexikon" VIII, 352-356.

[9] Véase E. WEIL, obra citada 269-316. Sobre la problemática de la soberanía o autoridad véase también H. KUHN, obra citada 118-125 y en general toda la obra.

[10] Naturalmente no puede tratarse de un funcionamiento del aparato estatal que se tenga a sí mismo por fin, sino de un funcionamiento con el que se consigue precisamente la "función", es decir, el bien común.

[11] CA VII 1: ... "Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium pure docetur ea recte administrantur sacramenta" (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-luterischen Kirche. Göttingen 1952, 2.' ed. 61, 2ss.

[12] Introducción a la obra de G. BARAUNA, *De Ecclesia I* (Friburgo 1966) 15-22. Ya durante la guerra había formulado Henri de Lubac este pensamiento en su interpretación de A. Comte *Die Tragödie*

*des Humanismus ohne Gott* (Salzburgo 1950, en francés 1943) 11-216.

[13] Véase J. RATZINGER, *Fraternité,* en "Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique" V 1141-1167. Espero poder ofrecer en breve la nueva edición, ya desde hace mucho tiempo proyectada, de mi pequeño libro *Die christliche Brüderlichkeit.*

[14] Que el texto de Mt 23,9: "No llaméis a nadie Padre..." no fue entendido en su sentido literal-legal por la primitiva Iglesia, se deduce del hecho de que Pablo se designa a sí mismo como padre sin ningún titubeo: 1 Cor 4,15; Fil 2,22; 1 Tes 2,11; en este sentido 1 Tim 5,1. Que la comunidad de fraternidad del Nuevo Testamento es una comunidad estructurada (y que la fraternidad es, sí, su principio, pero no inmediatamente su constitución), lo demuestra también H. SCHURMANN, *Gemeinde als Bruderschaft,* en "H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt"* (Düsseldorf 1970) 61-73, especialmente 70 ss. Véase también el estudio del mismo autor: *Das Testament des Paulus für die Kirche,* en "Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien" (Düsseldorf 1970) 310340.

[15] Característico en este sentido fue el Memorandum compuesto por un curso de ordenados en 1968. En realidad cada una de las exigencias presentadas podía ser discutible y, en parte, eran también razonables. Pero lo sorprendente era que el texto (hecho a la medida de la clase media burguesa de Centroeuropa) contenía exclusivamente exigencias, sin que los autores del mismo diesen a conocer, siquiera con alguna alusión, que estuvieran dispuestos a considerarse ellos mismos comprometidos más allá de unas horas de servicio reducidas al mínimo posible.

[16] Sobre el problema de los carismas, véase la exposición fundamental de H. SCHURMANN, *Die geistlichen Gnadengaben,* en G. BARAUNA, *De Ecclesia 1, 494-519.* Véase también mi artículo en el volumen dedicado a *H.* Schlier *(Die Zeit Jesu* preparado por G. Bornkamm y K. Rahner, Friburgo *1970,* págs. *257* a *272) : Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche.* Un breve

resumen publicado en *Korrespondenzblatt Canisianum 104* (Dic.-En. *1969-70) 12-22.*

[17] Así, por ejemplo B. P. STOCKMEER, *Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche,* en "Theol. Quartalschrift" *149 (1969) 133-146.* Referencia a las páginas *133 y 136.*

[18] Obra citada, *54:* "Cuando tengamos finalmente un Sínodo nacional que pueda tomar decisiones obligatorias... aun cuando para un obispo resultasen llamativas..., con otras palabras, cuando la nueva determinación de la relación entre libertad y manipulación... sea aceptada también institucionalmente por la Iglesia..., la relación entre manipulación y libertad en la Iglesia no se verá perturbada y estará al mismo tiempo en continuo movimiento despertando continuamente el sopor de un tradicionalismo inmovilista".

[19] El hecho de que hoy día muchos no sean capaces de comprender esto y se quiera llegar a una constitución de la Iglesia adquirida por deducciones algo aéreas sacadas de un entendimiento metido a innovador, demuestra la decadencia de la Teología que tiene su origen en la desviación del pensamiento histórico. Véase, por ejemplo, mis indicaciones en J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf *1970, 2."* ed.) 136s. anotación 30, y 160. Ver también la bella observación de R. Kottje en R. KOTTJE-H. Th. RisSE, *Wahlrecht für das Gottesvolk?* (Düsseldorf *1969) 58:* "Ahora bien, todo cristiano debe estar basado en la tradición... Lo peligroso... es que con frecuencia... sólo se atiende a un aspecto de la tradición y se lo absolutiza. Más importante sería... toda la tradición..."

[20] Razones para esto y para lo que sigue, en mi estudio *Zur Theologie des Konzils,* en "Das neue Volk Gottes" *147-170,* especialmente *151-160.*

[21] Véase la segunda parte de este volumen.

[22] Véase la minuciosa investigación acerca del concepto y naturaleza de la Acción Católica realizada por Y. Congar. El Concilio

Vaticano segundo ha tratado del problema de la acción católica en dos textos, en la *Constitución sobre la Iglesia IV, 33* y en el *Decreto sobre el apostolado de los laicos IV, 20.* Véase además F. KLOSTERiMANN, en *"Das Zweite Vatikanische Konzil"* (= LThK-Ergänzungsbände) *I, 268-272 y 11, 657-666.*

[23] Véase H. MAIER.

[24] Véase H. MAIER, así como también las sugerencias de J. NEUMANN, *Zur Problematik lehramtlicher Beanstandungsverfahren, en* "Theol. Quartalschrift" 149 (1969), 159-281.

[25] J. A. JUNGMANN, *Wotgottesdienst* (Regensburg *1965) 29* ss.; Véase también J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes 290 s.*

[26] Véanse las referencias en R. KOTTJE - H. Th. RISSE, *Wahlrecht für das Gottesvolk? (Düs*seldorf *1969) 14-33.*

[27] Que los pasos que preceden a la ordenación no pueden separarse completamente de la investición del cargo, y que los componentes "democráticos" y pneumáticos no pueden dividirse sencillamente entre elección y consagración, aparece claro en la discusión Kottje-Risse, obra citada pág. 74 ss.

[28] Véase KOTTJE lugar citado pág. 33 y 43. Véase también la referencia de J. J. ALLMEN *(Die Ordination in der Sicht und Praxis der reformierten Kirche,* en Theol.-prakt. Quartalschr. 118 (1970) 141-153, especialmente 143) a la segunda Confesión helvética de 1566 que determina que la elección ha de realizarse "ordine justo, et absque turba, seditionibus et contentione", es decir "religiose".

[29] Véase J. BOTTE, Der Kollegialcharakter des Priester - und Bischofsamtes, en J. Guyot, Das apostolische Amt (Maguncia 1961) 68-91, especialmente 69-76.

[30] Ep 14,4 (CSEL 111 2 p. 512, 16-20): "Ad id vero quod scripserunt mihi conpresbyteri nostri Donatus et Fortunatus et Nouatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primorido

episcopatus me¡ statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere". Ep 66,8 (¡bid 733, 4-6)". "...unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si quis cum episcopo non sit in ecclesia non esse...". Véase BOTTE, lugar citado pág. 71.

[31] SAN AMBROSIO, carta al emperador Valentiniano II, en marzo de 386, PL 16, 1007-1018. *El* texto también en H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum* (Munich 1961) 150158.

[32] Véase KOTTJE, lugar citado, 26. Ciertamente con la renovación de la elección se obtiene al mismo tiempo un fortalecimiento de la influencia papal. Véase F. KEMPF, en H. JEDIN, *Manual de la Historia de la Iglesia III.*

[33] Consúltese sobre esto la provechosa investigación de H. JEDIN, *Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus zwischen* 1848 y 1870, en "In Benedictione memoria. Gesammelte Aufsätze zur Hundertjahrfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen" (Artículos reunidos con motivo del centenario de la Provincia redentorista de Colonia), Bonn 1959 págs. 79-98.

[34] En esta dirección se orientan las siguientes explicaciones de H. HALBFAS (obra citada p. 184) : "Parece, sin embargo, como si el procesa teológico no pudiera ejercer su influencia, en un tiempo próximo, en el amplio sector comprometido de los fieles de la Iglesia y en su fuerza de opinión pública, porque instancias decisivas de la autoridad eclesiástica seguirían probablemente cerradas todavía a esta teología..." Algo parecido en la pág. 178 y siguiente, donde se critica primeramente la ineficacia social de la teología y de la predicación que ha reinado hasta ahora, pasando de ahí directamente a la siguiente constatación: "Esa teología e Iglesia que prescinden del mundo... influyen (de manera directa o indirecta) con sorda intensidad en su lengua, en el pensamiento, la experiencia, la autocomprensión y la conciencia social de casi todos los contemporáneos".

Joseph Ratzinger

# Fe y futuro

Ediciones Sigueme - Salamanca - 1973


- Introducción
- 1. Fe y ciencia
- 2. Fe y existencia
- 3. Fe y filosofía
- 4. El futuro del mundo a través de la esperanza del hombre
- 5. Que aspecto tendrá la iglesia del año 2000


## Introducción

Los cinco capítulos de este pequeño volumen han sido emitidos antes como charlas radiofónicas.

Casualmente ha resultado que todos trataban el mismo tema: relación entre fe y futuro. Es un problema que urge hoy por todas partes. Y esto por dos causas: porque la crisis actual ha producido una sacudida de la fe y porque el tema del futuro nos fascina. Estamos en un momento en que consideramos cada vez más la historia en movimiento y en que vemos crecer hasta lo imprevisible las posibilidades humanas, tanto en su aspecto positivo como negativo. Por esto mismo las siguientes reflexiones no pretenden expresar nada «concluyente»; más bien intentan «abrir camino» y mostrar cómo la fe, si permanece fiel a sí misma, tiene algo que ofrecer a este futuro.

Joseph Ratzinger

## 1. Fe y ciencia

Hace 100 años que el filósofo y sociólogo francés Auguste Comte[1] emitió su diagnóstico sobre el desarrollo de la conciencia humana. Según él, la humanidad ha pasado históricamente por tres estadios: del teológico-mágico, a través del metafísico-absoluto, ha llegado a la mentalidad positiva, que abarcaría poco a poco todos los campos de la realidad. Por fin se conseguiría examinar y tratar, también de este modo científico-positivo, el ámbito más complicado y menos abarcable, el último y más ampliamente defendido de todos: la teología, los fenómenos morales, el hombre mismo en lo más auténtico de su ser de hombre. El progreso de la mentalidad exacta haría poco a poco perder pie incluso al misterio del teólogo. Sería finalmente posible desarrollar también en este campo una «física social», que no habría de ser menos exacta que la física del mundo inanimado. Desaparecería definitivamente el papel del sacerdote; la pregunta por lo real se traspasaría abiertamente a manos de los sabios.

En el proceso de esta evolución mental, la cuestión de Dios resultaría necesariamente una cuestión superada, que la conciencia abandonaría sin más como superflua. Nadie piensa hoy en contradecir la existencia de los dioses homéricos, porque esta existencia ya no plantea en absoluto una cuestión real. De igual forma, en una mentalidad definitivamente positiva, la cuestión de Dios dejaría de existir por sí misma. Muchos de los grandes ateos, antes y después de Comte, lucharon apasionadamente contra Dios. El se evita esta molestia y se adelanta sereno a la época posteística, aunque también es verdad que al final de su vida se ocupó muy expresamente de desarrollar una nueva religión de la humanidad para esta época; para Comte, el hombre puede estar sin Dios, pero no sin religión.

Es innegable que bastantes círculos actuales comparten la conciencia formulada por Comte: la cuestión de Dios no dice ya nada al pensamiento. El mundo está cerrado en sí. Usando una conocida expresión de Laplace, la hipótesis Dios ya no es necesaria para la comprensión del mundo. Incluso entre los creyentes se extiende una sensación parecida a la que podrían experimentar los

pasajeros de un barco que naufraga: se cuestionan si la fe cristiana tiene todavía futuro o si de hecho no está sencillamente superada de forma cada vez más manifiesta por la evolución intelectual. Tras tales reflexiones late una profunda escisión entre los mundos de la fe y de la ciencia. Escisión que parece imposible de superar y que, por consiguiente, considera que la fe es algo irrealizable.

Veamos a grandes rasgos dónde radican los puntos críticos de este planteamiento. La dificultad comienza ya en la primera página de la Biblia: la concepción de la creación presentada por ella contradice abiertamente todo lo que sabemos hoy sobre la constitución del cosmos. Cierto que es dominio común que estas páginas no quieren ser un manual de historia natural y que, por consiguiente, no hay que entenderlas a la letra, como una descripción del devenir cósmico; con todo, queda un cierto malestar. Subsiste el resquemor de que esto sea una salida fácil que no hay forma de apoyar en los mismos textos originales. Y así se siguen planteando preguntas a casi todas las páginas de la Biblia: nos resultan demasiado chocantes la imagen del barro transformado en hombre por la mano de Dios, y también la imagen de la mujer, formada del costado del hombre dormido y reconocida por él como carne de su carne, como solución al problema de su soledad. Sí, quizá hoy volvemos a comprender tales imágenes como expresiones simbólicas sobre el hombre. Comprendemos que la verdad de estas imágenes está en un plano totalmente distinto al descrito por la doctrina de la evolución y la biología; con todo, admitimos que es verdad lo que dicen e incluso que es una verdad más profunda, que alcanza más a lo auténticamente humano del hombre que las afirmaciones de la ciencia natural, por exactas e importantes que éstas sean. Todo esto lo admitimos. Pero llegamos al capítulo siguiente y... nuevos problemas: la historia de la caída, ¿cómo compaginarla con la opinión de la ciencia natural? Según ésta, el hombre no comienza arriba, sino abajo; no cae, sino que asciende poco a poco; es más, sólo así llega a transformarse de una fiera en un hombre auténtico. ¡Y el paraíso...! El mal y la muerte estaban en el mundo mucho antes de que el hombre existiese; crecían cardos y espinas mucho antes de que un hombre hubiera abierto sus ojos; y aún más: este

primer hombre era apenas consciente de sí mismo, estaba completamente entregado a las necesidades de una existencia que se le fue imponiendo penosamente; estaba bien lejos de poseer esos dones de ciencia perfecta que le atribuye la antigua doctrina del paraíso. Pero si se destruye la imagen del paraíso y de la caída, parece necesario que desaparezca también la idea del pecado original y con ella, según parece, también la de la redención.

Como acabamos de hacer con la imagen del Dios creador que infunde espíritu al barro de la tierra para crear al hombre, podríamos también ahora presentar reflexiones semejantes. Como en ese caso, podríamos también ahora hacer patente que la verdad del hombre alcanza más allá de las constataciones de la biología; que el hombre, biológicamente considerado, empiece «abajo», aún no nos aclara nada sobre si comienza abajo sustancialmente o quizá más bien su auténtico comienzo, el punto de partida del ser del hombre, radica «arriba»; esto, para hablar en imágenes cuya simbólica nos es aún comprensible, aun cuando hace tiempo que nuestro universo ha dejado de tener puntos fijos de referencia; hace tiempo que los «arriba» y «abajo», los «izquierda» y «derecha» se han hecho intercambiables, según la posición del observador. Repito que presentar tales reflexiones, como hemos hecho hace un momento, nos resulta algo penoso, queda fuera del horizonte de nuestra forma de pensar normal, que se da por satisfecha con constatar la contradicción.

Continuemos, pues, observando estas cuestiones y contradicciones que pesan en la conciencia general. Así podremos calibrar lo más exactamente posible toda la agudeza de la problemática que surge ante nosotros tras las palabras «fe y ciencia».

Tras el pecado original, de nuevo una imagen bíblica sobre la historia: se coloca a Adán en un período cultural que ha de fecharse alrededor del año 4000 antes de Cristo; este dato concuerda de hecho con la cronología bíblica, que hace transcurrir aproximadamente cuatro mil años desde los comienzos hasta Cristo. Pero hoy todos sabemos que en este momento habían

transcurrido ya cientos de miles de años de vida y esfuerzos humanos. La Biblia no abarca estos años, dada su imagen de la historia, una imagen que se limita al marco del pensamiento antiguo oriental en que ella misma nació.

Hemos tocado algo muy cercano: la investigación crítico-histórica nos ha puesto de manifiesto la total humanidad de la Biblia, reverenciada por la fe como palabra de Dios. La Biblia no sólo sigue las formas literarias de su contorno. Incluso en su forma de pensar lo que es propiamente religioso, está determinada por el mundo en que se ha formado. ¿Podemos creer nosotros todavía en ese Dios? ¿En el Dios que llama a Moisés desde la zarza ardiente, que castiga a los primogénitos de Egipto, que conduce a su pueblo a la lucha contra los habitantes de Canaán, que permite que Ussa caiga muerto porque se atrevió a tocar el arca santa? ¿No es esto para nosotros, sencillamente, antiguo oriente, interesante, importante quizá como pasos de la conciencia humana, pero nada más que eso y no expresión de lo que Dios ha revelado? Uno se acuerda de Pascal: uno de los grandes genios de la ciencia natural en desarrollo. Y llevaba cosida en el forro de su ropa una octavilla con las palabras: «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos». El había llegado a hacer carne suya precisamente al Dios en forma humana, cercano, que habla, activo, amoroso, airado; había descubierto el auténtico ser divino de Dios frente a los productos de la reflexión humana. ¡Pero cuánto había sufrido hasta que, por encima y a través de los relatos maravillosos del antiguo testamento, llegó a él el fuego de la zarza y se le hizo aceptable la voz del Dios vivo! ¿Y quién de nosotros tiene todavía tiempo y fuerzas para un sufrimiento y una experiencia tales, a las que, por lo demás, contradice tan patentemente la apariencia externa? Todos los relatos maravillosos del antiguo testamento no nos resultan hoy signos para la fe, sino más bien obstáculos a ella. Son la expresión de una imagen del mundo en que espíritus de todas clases dominan el cosmos, no según unas leyes fijas, sino según su voluntad. En este ambiente, el milagro aparece como algo casi tan normal como extraño resulta en un mundo de leyes comprobables.

Pasemos al nuevo testamento. No hay duda de que nos toca mucho más de cerca que el antiguo. El espíritu que se respira en él nos afecta aún hoy de modo inmediato, en oposición a los relatos de no pocos textos del antiguo testamento, que con frecuencia nos resultan inhumanos e inquietantes. Pero la exigencia que nos presenta, considerándolo a fondo, es aún mayor. Ahora todos los sucesos se ligan a la figura de Jesús de Nazaret. Un hombre concreto es el centro de toda la historia, el que decide el destino de la humanidad entera. ¿No se palpa aquí el ingenuo deseo de una época que, sencillamente, no podía aún abarcar la magnitud del cosmos, la magnitud de la historia y del mundo? ¿No nos resulta mucho más acertado el pensamiento indio? En él se habla de una multitud de *avataras* de Dios, de procedencias, en cada una de las cuales el Eterno o lo eterno se manifiesta a lo temporal; pero de tal forma que ninguna de ellas era Dios mismo; no era su forma insuperable y singularísimamente amable. Los pensadores indios no se asustan de reconocer también a Jesús de Nazaret como *avatara* de Dios, junto a Krischna, Buda y muchos otros... Todos ellos son «manifestaciones» de Dios, reflejos de lo eterno en el tiempo. En todos se hace visible algo de lo eterno, todos ellos sirven de mediadores para trasmitir la cercanía de Dios; pero ninguno «es» Dios. Son como los colores del arco iris, en que se descompone la luz, que no es más que una; no se excluyen entre sí, sino que están mutuamente referidos unos a otros.[2]

Esto nos resulta más sensato y cuerdo si lo comparamos con la exigencia de la fe cristiana: Jesús es Dios, verdadero hombre y verdadero Dios, no mera apariencia, sino auténtica eternidad, en quien Dios se liga radical e irrevocablemente al mundo. Hoy está bastante extendida la discusión sobre el nacimiento virginal. Hablando con sinceridad, considero que eso es una fuga del auténtico problema, el que aquí se plantea. Porque un Dios que quiere hacerse hombre, puede nacer también de la Virgen y con ello mostrar un signo de su peculiaridad única. Pero ¿Dios, un hombre? ¿Es esto posible? ¿Un hombre totalmente hombre y, a la vez, sin embargo, verdadero Dios y, por tanto, que exija fe de todos y en todo tiempo? ¿O simplemente es que se ha supervalorado aquel

momento histórico? ¿No se manifiesta en esto una vez más una imagen del mundo de la que ya nosotros no participamos? Se piensa la tierra como suelo del cosmos sobre el que se arquean los cielos, de forma que esta tierra es lo ínfimo y mínimo; pero también el fundamento del todo. Así ya tiene sentido el escenario del encuentro del creador con su criatura. Supongamos incluso que se esté dispuesto a admitir en principio la idea de un Dios hecho hombre. Con todo, frente a lo que pretende la fe cristiana, hay que seguir preguntando: ¿por qué Dios no se ha manifestado más claramente?, ¿por qué no se ha hecho palpable a todo el mundo, de forma que todos puedan confesar claramente: aquí está Dios?

Vemos que hay una serie de dificultades que parecen hacer irreconciliables fe y ciencia. Serie que continúa si dejamos las fuentes del nuevo testamento y entramos en la historia de la iglesia. Y la primera pregunta es: ¿dónde está realmente la iglesia?, ¿a cuál de los partidos en lucha hay que hacer caso? ¿O es quizá que desde el principio no hubo sino confesiones opuestas, de modo que desde siempre sólo pudo elegirse un cristianismo parcial o bien hubo que buscar un cristianismo más allá de las iglesias o incluso contra ellas? En todo caso, la mutua oposición de las iglesias concretas nos pone en cuestión su pretensión de ser la única y nos aminora su autenticidad y credibilidad. A esto se añaden, continuando lo dicho, todos los problemas del magisterio eclesial: el dogma trinitario ¿expresa realmente la fe de la Biblia? ¿no es sólo el producto del espíritu griego que satisfizo así su curiosidad especulativa? En cualquier caso, ¿qué significa propiamente que Dios es tres y uno? ¿Se expresa aquí una realidad que de alguna manera nos diga algo todavía hoy? Vamos a prescindir de todas las demás expresiones de la antigua fe cristiana que nos salen hoy al paso, para escoger sólo un ejemplo más. Entre los dogmas medievales hay uno que recientemente ha pasado a primer plano de forma especialmente notable: la doctrina de la transustanciación, de la transformación sustancial de las ofrendas eucarísticas. El sutil contenido de esta expresión se ha presentado siempre a la conciencia general sin muchos perfiles: bastaba con saber que lo significado era algo misterioso. Pero a esto se añade la dificultad de

que el concepto medieval de sustancia hace tiempo que a nosotros se nos ha hecho inaccesible. Cuando hoy hablamos de sustancia, entendemos por tal las últimas partículas estructurales de la materia, y no ciertamente la complicada mezcla química que es el pan. Incluso cuando se pueda aclarar algo al que se pone a pensar en este asunto con cierta paciencia, queda en pie la pregunta: ¿por qué tan complicado? El mismo hecho de tener que dar tantas interpretaciones y sólo así poder entender algo de esta cuestión, ¿no está demostrando que es algo superado, sin atracción alguna hoy día?

Me parece que hemos tocado el auténtico malestar que nos surge a los hombres de hoy ante la unión de las palabras fe y ciencia. Y al mismo tiempo tocamos el punto en que se puede intentar dar una respuesta. Lo que nos molesta de la fe cristiana es sobre todo la carga de tantas y tantas afirmaciones acumuladas a lo largo de la historia y que hoy nos salen al paso, exigiendo todas nuestra fe. Que ésta sea la dificultad inmediata se ve por el extraordinario eco que suscita un autor que logra hacer diáfanas la multiplicidad de expresiones, que las resume en la unidad de una sencilla confesión de la fe. Se oye continuamente que este o aquel libro, esta o aquella conferencia han tenido gran éxito. Esto indica que el hombre experimenta hoy como una carga la forma de la fe, pero que al mismo tiempo está dominado por la exigencia de ser creyente. Si no, podría abandonar todo lo relativo a la fe sin dificultad ni pena. No habría por qué buscar en los teólogos esa liberación que le supone la conciencia de permanecer a pesar de todo en el ámbito de la fe. Por paradójico que suene, precisamente hoy existe un anhelo de fe. Es totalmente claro que, solo, no basta el mundo de la planificación y de la investigación, del cálculo exacto y de la experimentación. El hombre, en el fondo, quiere liberarse de él de igual forma que de la fe antigua, cuya contradicción con la ciencia moderna se le ha convertido en una carga aplastante. Pero no podría ser una carga si no hubiese algo en ella que nos obliga en este punto a seguir buscando.

Vamos a reflexionar aún un poco más en la notable situación del hombre moderno ya aludida. Después intentaremos definir el auténtico sentido de la fe. Una de las características de nuestra existencia actual no es sólo el malestar ante la fe sino igualmente el malestar ante el mundo científico. Sólo tras haber esbozado este *doble* malestar, no previsto precisamente por Auguste Comte, se habrá dado una presentación de algún modo correcta de los presupuestos del problema fe y ciencia hoy. Lo notable de nuestra hora es que justo en el instante en que se cierra el sistema del pensamiento moderno, justo entonces se manifiesta su insuficiencia, que obliga necesariamente a relativizarlo. Sobre esto hablaremos extensamente en el tercer capítulo. Por el momento baste una indicación: el positivismo, que se presentaba en principio como una exigencia metódica de las ciencias exactas naturales, hoy, merced sobre todo a Wittgenstein, ha invadido triunfal y ampliamente también la filosofía. Pero esto significa que la filosofía, al igual que la ciencia natural, hoy no se cuestiona ya por la verdad, sino sólo por la exactitud de los métodos empleados; y el pensamiento lógico, sobre todo el análisis del lenguaje, experimenta independientemente de la cuestión de si la realidad corresponde a los puntos de partida del pensamiento: la realidad aparece sin más como inalcanzable. La renuncia a la verdad misma, el repliegue a lo constatable y a la corrección de los métodos pertenece a las notas típicas de la cientificidad moderna. El hombre se mueve aún sólo en la propia cápsula, la agudización de sus métodos de observación no le ha llevado a liberarse más de sí mismo y a avanzar en el uso de las cosas; en lugar de esto lo ha hecho prisionero de sus métodos, prisionero de sí mismo.

La literatura suele ser el termómetro de la conciencia social; y la literatura nos lleva a un inquietante diagnóstico de la situación del hombre actual. La literatura del absurdo, tan extendida, pone en claro la crisis del concepto de realidad en la que nos encontramos. La verdad, la realidad misma, se escapa al hombre; el hombre aparece (por citar el título del último libro de Günter Grass) localmente aturdido, capaz únicamente de percibir jirones desgarrados de lo real; donde quiera que lo deja la ciencia exacta se

encuentra inseguro; sólo a medida que se siente abandonado advierte cuán pequeño es, a pesar de todo, el corte de la realidad en que esta ciencia le da seguridad. Sin duda que esta sensación no ha llegado aún a todas partes; también los hechos necesitan tiempo para ser recibidos, como nota Nietzsche en su aforismo sobre la muerte de Dios, en que, como consecuencia de este hecho, él proclama con imágenes extraordinarias el hombre absurdo y una realidad absurda, afirmada por él ciertamente con pasión delirante. Las lóbregas visiones de Dostoievski de un mundo sin Dios, convertido en un sueño alucinante, comienzan a verificarse hoy de forma inesperada en los puntos más sensibles de nuestra sociedad, en la literatura y su descripción del hombre[3].

El hombre que se quiere limitar a lo exactamente cognoscible, desemboca en la crisis de la realidad, desemboca justamente en la supresión de la realidad. Se da en él el grito por la fe, grito que no suprime nuestra hora mundial, sino que sólo le hace aún más dramático. Se da la llamada a la liberación de la cárcel de lo positivo, sin duda también la llamada a la liberación de una forma de la fe que hace que la misma fe resulte una carga en lugar de la forma de la libertad. Con esto hemos llegado finalmente al lugar en que es posible la pregunta: ¿cómo debería ser tal fe? A esto hay que decir antes que nada: la fe no es una forma aminorada de ciencia natural, un paso previo antiguo o medieval que debe desaparecer cuando llegue lo auténtico, sino algo esencialmente distinto. No es un saber provisional; en este sentido usamos también la palabra fe al decir por ejemplo: creo que fue así. Entonces creer significa lo mismo que opinar. Pero cuando decimos: te creo, entonces la palabra adquiere un sentido completamente distinto. Es tanto como decir: confío en ti, pongo mi confianza en ti; quizá incluso: me apoyo en ti. El tú al que yo me confío me da una certeza distinta, pero no menos segura que la proveniente del cálculo y el experimento. En el contexto del credo cristiano éste es el sentido de la palabra. La forma básica de la fe cristiana no es: yo creo algo, sino: yo creo en ti. La fe es una apertura a la realidad, que conviene sólo al que confía, al que ama, al que actúa como hombre. Como tal, la fe no tiene su origen en la ciencia sino que es primordial como

ella, es, como ella, sustentadora y nuclear de lo auténticamente humano.

Considerar esto acarrea importantes consecuencias que de hecho podrían ser «liberadoras» si se las toma en serio. Porque esto significa que la fe no es en primer lugar una gran estructuración de múltiples conocimientos sobrenaturales que habría que colocar, como una ciencia de segunda categoría, junto al ámbito de la ciencia estricta. Más bien la fe es una adhesión a Dios que nos da esperanza y confianza. Naturalmente esta adhesión a Dios no está vacía de contenido: significa confiar en que Dios se ha manifestado a sí mismo en Cristo y en que sólo podemos vivir confiados en la certeza de que Dios es como Jesús de Nazaret, en la certeza de que Díos lleva al mundo y a mí en él. Habremos de reflexionar algo más sobre este contenido en el próximo capítulo. Pero ya ahora se ve claro que el contenido no es comparable a un sistema científico, sino que presenta la forma de la confianza. Por esto, en último término, no depende de conocer o estudiar todos los detalles y contenidos particulares de la fe[4]. Naturalmente, para la iglesia, en cuanto a la predicación, es importante presentar siempre de nuevo este intento de comprensión hasta en sus particularidades. Y sin duda un esfuerzo de esta clase ha de resultar enriquecedor cada vez en mayor medida. Así, por ejemplo, cuando se hace patente que la afirmación de que el mundo se ha hecho por la palabra no contradice a la de que el mundo se ha formado en una expansión de la materia, porque en ambos casos se expresa una verdad sobre el mundo de forma completamente distinta. Y así se puede continuar con todos los problemas a que hemos aludido antes. En tal esfuerzo, por lo demás, hay que ser conscientes de que cada época tiene sus lugares ciegos, que ninguna puede abarcar el todo y que por tanto en cada período concreto algo ha de quedar oscuro, sencillamente porque fallan los medios de pensar.

Y por otra parte esta situación no afecta sólo a la teología. La física avanza en sus conocimientos, entre otras cosas, porque, partiendo de distintas observaciones concretas, formula un modelo que explica estos fenómenos a partir de un todo, los inserta en un

contexto general y, a partir de ahí, otorga la posibilidad de un progreso ulterior. Un modelo es tanto mejor cuantos más fenómenos pueda explicar. Pero los progresos decisivos se realizan al conseguir observaciones para cuya justificación no basta ninguno de los modelos precedentes. Precisamente los fenómenos no clasificables son los importantes. Obligan a una búsqueda ulterior que finalmente hace surgir un nuevo contexto y hace posible un nuevo modelo que salta más allá del horizonte precedente y otorga una visión nueva y más completa de lo real.

Algo semejante ocurre también al pensamiento en la fe: se encuentra siempre en situaciones abiertas que son su preocupación pero también su esperanza. La unidad de fe y ciencia nunca puede hacerse totalmente comprensible. Y no se la debe forzar, movidos por una impaciencia (por lo demás comprensible), a unas síntesis injustificadas que, en último término, comprometerían la fe en lugar de servirla. Ante todo vale esto también para lo concreto: se trata del todo, de la adhesión a la fe como tal, y sólo secundariamente de la parte, esto es, de los distintos contenidos en que se expresa la fe. Un hombre sigue siendo cristiano mientras se preocupe por la adhesión central, mientras intente dar el «sí» fundamental de la confianza, aun cuando no pueda poner en su sitio o resolver muchos detalles concretos. Habrá instantes en la vida en que la múltiple oscuridad de la fe se resuma realmente en el sencillo «sí»: creo en ti, Jesús de Nazaret; confío en que en ti se ha manifestado el sentido divino a partir del cual vivir seguro y confiado, paciente y animoso. Mientras se dé esto, el hombre permanece en la fe aun cuando muchas de las afirmaciones concretas de esta fe sigan siendo oscuras e inaceptables por el momento.

Porque, en su núcleo, repitámoslo una vez más, la fe no es un sistema de verdades, sino una entrega. La fe cristiana es «encontrar un tú que me sostiene y que en la imposibilidad de realizar un movimiento humano da la promesa de un amor indestructible que no sólo solicita la eternidad, sino que la otorga. La fe cristiana vive de esto: de que no existe la pura inteligencia, sino la inteligencia que me conoce y me ama, de que puedo confiarme a ella con la

seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una misma cosa, y todos los contenidos alrededor de los que gira la fe, no son sino concretizaciones del cambio radical, del «yo creo en ti», del descubrimiento de Dios en la faz de Jesús de Nazaret, hombre»[5].

## 2. Fe y existencia

En el primer capítulo hemos visto que la fe cristiana no es primariamente un misterioso sistema de verdades sino una postura existencial, una decisión fundamental sobre la orientación de la existencia, que hemos descrito por de pronto con la palabra «entrega».

Vamos a intentar ahora presentar algo más claramente el auténtico núcleo de la fe. Vamos pues a contestar esta pregunta: ¿qué orientación existencial elige un hombre que se decide a poner de acuerdo su vida con las exigencias de la fe?

No es fácil contestar a esta pregunta, porque afecta a las capas más profundas del ser humano, impregna la totalidad de la existencia, sin que por esto pueda medirse su alcance. Todas las grandes decisiones fundamentales de la existencia humana van más allá de lo que se puede captar en el trato con la rutina diaria. Y estas decisiones sólo se pueden entender si se preocupa uno de insertarse a fondo en el movimiento del que provienen; sea que se trate de un gran amor, de la pasión del descubridor o de la renuncia de los que entregan su vida a una gran idea, sea que se trate de la postura que se manifiesta tras la sonrisa del Buda o que se manifiesta en la fe del hombre cristiano.

De lo dicho surge espontáneamente una consecuencia ulterior: no se puede presentar de forma abstracta lo que significa auténticamente la fe para el hombre. Sólo se puede hacer visible mostrando los hombres que han vivido esta postura consecuentemente hasta el final: Francisco de Asís, Francisco

Javier, Ignacio de Loyola, Teresa de Avila, Teresa de Lisieux, Vicente de Paúl, Juan XXIII. Tales hombres, y fundamentalmente sólo ellos, son los que permiten aclarar qué clase de decisión es la fe: también la fe es en el fondo, si se mira a tales modelos, una determinada pasión, o más exactamente, un amor que se apropia del hombre y le muestra un camino que ha de recorrer aun cuando este camino sea penoso; una escalada que aparece como una locura al burgués pero que, para quien se ha lanzado a la aventura, aparece como el único camino, camino que él no podría cambiar por comodidad alguna. La Biblia nos esboza la primera etapa en la historia de la fe y al mismo tiempo nos da su modelo permanente. En la Biblia, Abrahán es el gran ejemplo de la fe, es el hombre en quien empezó, unos 2000 años antes de Cristo, el camino en cuyo final está la figura de Jesús de Nazaret. Abrahán, este hombre cuyo perfil apenas podemos rastrear oscuramente por las tradiciones fragmentarias que nos ha transmitido sobre él el antiguo testamento, es también para el nuevo testamento el padre de todos los creyentes. Pablo se dirige a los cristianos precisamente como hijos de Abrahán: ellos, y sólo ellos, prosiguen en línea recta el camino comenzado por Abrahán.

Sin duda sería mucho más fácil descifrar la postura de fe en uno de los modelos antes citados, que nos son incomparablemente más cercanos temporal y humanamente. Pero quizá pertenece a la fe bíblica precisamente el ligar a los hombres no sólo a través de las fronteras lingüísticas y sociales, sino también superando la distancia temporal de los milenios; quizá pertenece a ella precisamente también el tener una historia, ser un camino con un aspecto totalmente distinto al principio y después y, a pesar de todo, incluso entonces, seguir siendo una ruta del hombre hacia Dios. Quizá es importante que la fe nos liga no sólo a quienes sin más se pueden identificar como pertenecientes al mismo ámbito espiritual sino también a otros que, a primera vista, nos resultan francamente ajenos. Quizá la auténtica decisión fundamental sólo comienza a hacerse visible cuando constatamos la enorme variedad de formas y contenidos con que se puede relacionar la fe.

La forma en la que se expresa la fe de Abrahán es muy diferente de la nuestra: no sólo falta necesariamente en él la figura de Jesucristo; ni siquiera el monoteísmo está claramente acuñado y no se habla para nada en Abrahán de una fe en el más allá. La cuestión de quién fue auténticamente el Dios de Abrahán ha sido siempre discutida. Esto, a pesar de que numerosas inscripciones hoy descubiertas, nos han hecho desistir de tesis demasiado revolucionarias y nos muestran que la tradición bíblica es mucho más digna de crédito de lo que en un tiempo se había aceptado.

Muy a grandes rasgos se podría resumir tal vez así el estado actual de la cuestión: Abrahán adoraba al Dios El, conocido en todo el próximo oriente de entonces. Se reconocía como el creador de todo, como el Dios supremo sobre todos los dioses, y se le oraba en los distintos lugares bajo diversos sobrenombres: como el altísimo, el eterno, el poderoso, el omnividente. Quizá lo específico de Abrahán es que adoraba a este Dios al mismo tiempo como a su dios familiar, como a su Dios personal, que así se convirtió para sus sucesores en Dios de Abrahán y Dios de Israel, hasta que finalmente tomó un nuevo significado como Dios y Padre de Jesucristo. No hay por qué admitir que Abrahán niegue la existencia de otros dioses, lo propio suyo radica en la relación a que acabamos de aludir: en todas partes se adoraba a El, al creador, al altísimo, y en todas partes había dioses familiares, apelados con los nombres del hombre respectivo: el Dios de tal y cual. Abrahán encontró en El, en el creador, al mismo tiempo a su Dios familiar: Abrahán se sabía personal y totalmente llamado precisamente por él, por el altísimo, por el Señor de todo[6].

A pesar de todo, tampoco radica aquí auténticamente «la fe de Abrahán». ¿Cómo es, pues? La fe de Abrahán se presenta al lector crítico de la Biblia de forma bastante prosaica: él se sabía regalado con una promesa que le ofrecía en perspectiva descendencia y tierra. Las dos cosas, por tanto, más deseables para el hombre de aquella época, porque eran las que le proporcionaban futuro, riqueza y seguridad. Fiado en esta promesa abandona el mundo de sus predecesores y emigra a lo desconocido, a lo aparentemente

incierto, llevado por la certeza de que precisamente así se le concedería futuro. Quizá nos decepcione escuchar una historia tan plenamente humana. Pero vale la pena prestar atención a lo que sucedió con el hombre que se confió a ella. Abandona el presente en aras de lo por venir. Abandona lo seguro, lo dominable, lo calculable, en aras de lo incierto, obedeciendo una palabra. Se ha encontrado con Dios y coloca su futuro en su mano; apoyado en él, se atreve a iniciar un camino que es en su principio total oscuridad. La palabra que ha oído es para él más real que lo calculable que puede tomar en la mano. Confía en lo que aún no puede ver y así se capacita para lo nuevo, para la ruptura de lo ya tenido.

El peso de la realidad, el mismo concepto de la realidad se transforma. El futuro prevalece sobre el presente, la palabra oída sobre el objeto captable. Dios es para él más importante que él mismo y que las cosas materiales que puede dominar. Se destruye la cerrazón en lo calculable, en los bienes en que el hombre se encierra; se abre un horizonte nuevo, infinitamente amplio: hasta lo eterno, hasta el creador. Termina el estar recortado al contorno y se pone de relieve la verdadera vocación del hombre, que no está abierto al mundo circundante, sino al mundo, al todo, que no se detiene ante ningún límite, sino que se interroga para llegar al fundamento de todas las cosas. El todo se presenta en la imagen y en la realidad de una peregrinación. Abrahán está de camino. Ya no pertenece a ningún lugar determinado y así se ha convertido en todas partes en un extraño, en un huésped. Merced a estos datos, la investigación ha considerado como nómadas a los patriarcas de Israel; incluso a partir de ahí es como ha explicado la apertura al Dios del cielo y al Dios personal: el nómada, sin casa fija en ningún punto de la tierra, sólo puede considerar como su compañero perenne al cielo que se arquea en todas partes sobre él. No se puede confiar a los dioses de un país cualquiera, sino sólo al Dios al que pertenecen todos los países; no a un Dios local, sino al Dios que va con él y lo conoce personalmente, que está cerca de él como persona a lo largo de su caminar. Hoy han vuelto a surgir dudas sobre tales explicaciones, pero queda en pie que, por el futuro que

le prometía la fe, Abrahán se convirtió en un apátrida, que encontró su patria precisamente en la certeza de su fe.

Según esto, ¿qué es lo que constituye la fe de Abrahán que, según la Biblia, es la forma fundamental de toda fe, incluso de la nuestra? Podríamos decir ahora: esta fe se refiere esencialmente al futuro, es promesa. Significa la anteposición del futuro al presente, la disposición de renunciar al presente en aras del futuro. Significa vivir en el espíritu de la confianza. Significa la certeza de que Dios es quien otorga al hombre el futuro. Significa salir del mundo de lo calculable y diario para abrirse a un contacto con lo eterno; significa el intrépido coraje de que el hombre puede tener que ver con el eterno, frente a la burguesa pequeñez de corazón que no quiere mirar más allá de lo inmediato y no se confía a lo grande; el ánimo de pensar que en la vida humana se podría girar alrededor de algo más que el pan de mañana y del dinero de pasado mañana. Y finalmente tenemos que admitir, frente a una opinión extendida, que esta fe no hace inactivos, sino que pone en camino, introduce la responsabilidad por lo por venir: la responsabilidad de la esperanza, como más tarde dirá el nuevo testamento en la primera carta de Pedro (1 Pe 3, 15). Todavía otro rasgo, importante en la estructura de la relación cristiana con Dios, se pone de manifiesto en la historia de Abrahán: Abrahán ha escuchado la llamada de Dios, en su vida se dieron algo así como experiencias místicas, una irrupción directa de lo divino, hecha para él camino y consigna. Este hombre debe haber tenido una visión en sí, una sensibilidad de la existencia que le ensanchaba el ámbito de su percepción más allá de lo que es corrientemente captable a nuestros sentidos.

Hoy como ayer, los hombres insatisfechos con lo que está a la mano, buscan obtener a todo trance con medios artificiales esta ampliación del campo de su experiencia. En Abrahán, como en todas las grandes figuras de fundadores religiosos, esto se dio de una forma pura, suave y original: capacidad de percepción para lo divino.

Pero esto no se le otorgó para un enriquecimiento personal de su conciencia. Por esta experiencia se convierte en padre de los que creen después de él. Estos, a partir de él y a través de él, participan en esta ampliación del horizonte que se le otorgó a él. Por él oyen y ven los creyentes lo que él ha visto y oído. En mi opinión, este contexto presenta claramente una ley estructural de la fe bíblica que se puede condensar en la fórmula: Dios sólo llega a los hombres a través de los hombres. La diferente capacidad de percepción del hombre para lo que está más allá de los límites de la vida ordinaria, no es un capricho absurdo de la naturaleza, sino que es algo decisivo para la relación del hombre con Dios y para la misma relación mutua de los hombres. A partir de Dios están referidos de tal manera unos a otros que podríamos incluso transformar y ampliar la frase anterior: como Dios sólo viene a los hombres a través de los hombres, así también los hombres no llegan unos a otros sino *a* través de Dios. La relación con Dios no es asunto privado del individuo, en el que en adelante nadie podría ni debería entrar. Más bien es algo totalmente interno y totalmente público al mismo tiempo: Dios ha creado al hombre de forma que los individuos no se relacionen con él de modo independiente y paralelo, como si cada uno pudiera sentir y captar internamente a Dios por su cuenta; los hombres sólo pueden llegar a Dios en común, precisamente la búsqueda de Dios los refiere unos a otros: la tesis de que la religión aliena al hombre sólo se puede aplicar a sus formas decadentes; sin duda que no designa acertadamente la tendencia total de la historia de la religión, especialmente aquella parte de la historia que se liga al nombre de Abrahán.

Y con todo lo dicho no hemos salido en lo esencial de los límites del antiguo testamento. Ahora se impone la pregunta: ¿es correcta la tesis de Pablo de que la fe de Jesucristo y sobre todo la fe en Jesucristo no es otra cosa que la continuación lineal de la fe de Abrahán? Hoy se inclina uno a decir que la fe de Jesús fue muy semejante a la fe de Abrahán. Pero la fe *en* Jesús parece constituir el tránsito a algo enteramente distinto y nuevo. Se afirma que permanece en la línea de Abrahán; pero esto parece únicamente el resultado de la autodefensa de Pablo. Ya que sus enemigos judíos

lo tachaban de apóstata, él, con las artimañas de la interpretación escriturística rabínica, quiere ofrecer la prueba de que no lo es en absoluto, porque en realidad la fe en Jesús presenta en la nueva situación el único desarrollo ulterior posible y correcto de la opción fundamental judía. No hay duda de que Pablo se autodefiende, de que quiere probar que sólo se permanece fiel a los padres si se da ahora el paso a Jesús, que el judaísmo ha de transformarse en cristianismo si quiere permanecer como verdadero judaísmo. Ciertamente es indiscutible que él estaba convencido de la rectitud de su afirmación. Pero ¿tenía objetivamente razón? Por de pronto es claro que la interpretación paulina del antiguo testamento se apoya con un método no aceptado ya hoy y que, consecuentemente, sus interpretaciones son inaceptables para el filólogo y el historiador[7]. Pero ¿está ya todo decidido con esto? Pienso que, más allá de las interpretaciones concretas, hay que preguntar por la intuición fundamental de la que Pablo se dejó llevar y, al menos, intentar comprender cómo él y todos los que se dejaron convencer por él podían sentirse en completa continuidad con la fe de Abrahán.

Analizar esto en detalle sería una complicada tarea científica que no pertenece al ámbito de estas reflexiones. Nos podríamos contentar con descubrir la orientación fundamental en que piensa Pablo, ya que la cuestión que ante todo nos interesa es qué orientación existencial se sigue de la decisión de la fe, según el nuevo testamento. El texto decisivo en que Pablo expone con detalle la pretensión cristiana de ser la verdadera prolongación de la línea de Abrahán se encuentra en el capítulo 4 de la carta a los romanos. Se pregunta Pablo cuál fue el auténtico contenido de la fe de Abrahán. Y contesta: él creyó, contra todas las apariencias, que Dios le otorgaría de Sara, su mujer, el heredero que lo podía hacer padre de muchos pueblos. Históricamente considerado, sin duda se ha acentuado el dato en una dirección determinada, pero se ha transmitido fiel y objetivamente. Pablo mantiene que el contenido de la fe de Abrahán fue la esperanza en la descendencia (y con ella en la tierra); o dicho de forma más general: la esperanza en un gran futuro. Este motivo, concretado ya por la referencia a Sara e Isaac,

es todavía acentuado por Pablo en una dirección totalmente determinada en cuanto que dice: Abrahán creyó en que se le regalaría del seno ya muerto de Sara el heredero, el portador del futuro..., creyó que de la muerte le vendría la vida. Con esto ha llegado Pablo al lugar en que es posible la aplicación al caso cristiano. Y, así, dice que la fe cristiana confía en Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos; que la fe sigue aún siendo, por tanto, fe en el Dios que de la muerte hace surgir la vida.

De entrada esto parece algo más que un salto violento: la confesión de fe cristiana que, entonces, era en lo esencial sencillamente una confesión de la resurrección de Jesús de entre los muertos[8], se identifica con el credo de Abrahán, con la esperanza en la descendencia, de una forma que nos parece bastante arriesgada. En realidad, estructura y contenido parecen estar lo más separadas posible. Pero esto ¿no lo habría advertido también Pablo? ¿Se puede realmente calificar de falto de honradez al apologeta que se quiere justificar ante la tradición judía, aunque para él es claro que ha roto con ella? Si todo esto no se puede aceptar sin más, hay que seguir preguntando. Creo que, a pesar del innegable paso dado, se da aquí una cierta continuidad en la orientación. ¿Cómo se la podría llamar? En Abrahán se trataba esencialmente de que creyó en un futuro regalado por Dios, que a él se le presentaba bajo las imágenes de tierra y descendencia. Pero la fe en el Dios que ha resucitado a Jesús ¿qué es propiamente sino la fe en un futuro otorgado por Dios? Me parece que lo principal para Pablo es decir: sólo ahora la promesa de futuro, la tierra del futuro, ha adquirido forma clara y totalmente. La fe en el Cristo resucitado no es otra cosa que la fe de Abrahán: promesa de un futuro, de una tierra. Orientación hacia esas realidades. Lo único es que este futuro se concibe de forma radicalmente distinta. Es un futuro que supera los límites de la muerte, que es la auténtica antítesis de la referencia al futuro en el hombre. La condición del hombre es tal, que no puede vivir sin futuro: en América, entre las dos guerras mundiales, se transmitió por radio un programa sobre el fin del mundo. El programa estaba construido de forma tan realista que muchos pensaron que realmente estaba a las puertas el fin. El resultado fue

un enorme número de suicidios. Los hombres se quitaban la vida para no tener que morir, como dijo acertadamente Emmanuel Mounier. Un contrasentido, pero que pone ante los ojos con claridad la auténtica realidad del hombre: sin futuro, incluso el presente se convierte en insoportable para el hombre; ésta es también la causa de que la mayoría de las veces no nos atrevamos a decir a los enfermos incurables la verdad de su situación. Nada es más difícil de soportar que la ausencia de futuro.

Pero el suicidio por huir de la muerte ilumina sólo de forma estridente la paradoja del ser humano en general: está totalmente referido al futuro y, con todo, el futuro le está en definitiva vedado, pues su fin es la muerte. En esta contradicción entre referencia y privación de futuro radica la auténtica melancolía de la existencia humana, tanto más sensible, cuanto más despierto vive el hombre su vida, cuanto más radicalmente acepta la muerte realmente como muerte y como fin definitivo. Las memorias de Simone de Beauvoir son en este sentido un testimonio impresionante de la situación del hombre que se ha percibido totalmente a sí mismo en su contradicción. Escribe ella:

Cuando por la tarde había bebido un vaso de más, podía suceder que derramase ríos de lágrimas. Se despertaba mi antiguo anhelo de absoluto, de nuevo descubría la fatuidad del esfuerzo humano y la amenazadora cercanía de la muerte... Sartre niega que la verdad se encuentre en el vino y en las lágrimas. En su opinión el alcohol me ponía melancólica y yo camuflaba mi estado con razones metafísicas. Yo, por el contrario, mantenía que la embriaguez apartaba la defensa y los controles que normalmente nos protegen de las certezas insoportables y me obligaba a mirarlas de frente. Hoy creo que en un caso privilegiado como el mío la vida encierra dos verdades entre las cuales no se da elección, hay que salir a su encuentro simultáneamente: la alegría de existir y el horror ante el fin[9].

Quien se ha despertado a sí mismo sabe también que la sola descendencia no puede constituir para el hombre la tierra del futuro.

De nuevo sería interesante referirnos a lo que nos dice Simone de Beauvoir sobre su amigo, el comunista Nizan, que oficialmente predicaba la tesis del futuro que el hombre encuentra por su trabajo en una sociedad futura sin clases; pero que en privado estaba plenamente convencido de lo insatisfactorio de esta respuesta y experimentaba estremecedoramente lo trágico de la ausencia de futuro del hombre tras la falsa fachada de un prometido futuro colectivo[10]. La llamada al futuro que brota del hombre no se agota en un colectivo anónimo; el hombre exige un futuro que lo incluya también a él mismo personalmente. La esperanza de Abrahán debía ser superada o más bien repleta de nuevo contenido en la medida en que el hombre se descubriese a sí mismo. Creer en el Dios de Jesucristo significa creer en el Dios que aun tras el muro de la muerte, y entonces más que nunca, da comienzo al futuro. Sólo al realizarse esto, se asegura verdaderamente el futuro. Así la fe en el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos es estructuralmente de hecho la exacta continuación de la fe de Abrahán, continuación que dio a esta fe su pleno contenido, su sentido completo, su verdadera significación en una nueva hora de la historia humana. Todos los elementos fundamentales de esta fe, elementos que más arriba hemos intentado dibujar, subsisten y a la luz del nuevo concepto de futuro adquieren un aspecto nuevo.

También ahora la fe significa la salida de lo visible y mensurable hacia algo mayor. También ahora significa romper el horizonte y extenderse más allá de todas las limitaciones. También ahora significa ponerse en peregrinación y superar la falsa vida sedentaria que clava al hombre en lo que es «pequeño, pero mío» y le arrebata así su verdadera grandeza. También ahora significa la fe una transmutación de los valores, una nueva fijación del peso y de la medida de la existencia bajo el módulo del futuro: lo que conviene al hombre no es lo conforme a la meta momentánea sino lo conforme a la eternidad, lo que lo expande más allá del instante. Lo conforme a la eternidad, esto es, lo que vale la pena que perdure. Es un hombre transformado de tal forma que ya no se puede desear quitárselo pronto de en medio. Por eso precisamente es también un hombre que se ha convertido en apto para ser hombre y en digno de

serlo. Un hombre que tiene algo que dar. Un hombre que no se interpone a los demás sino que significa algo para ellos, un hombre al que se le puede amar.

En cuanto que de alguna manera miramos con lupa y analizamos en sus detalles esta medida de lo «conforme a la eternidad», de lo digno de eternidad, brota espontáneamente la respuesta a una objeción que ya nos salió antes al encuentro al preguntarnos por la fe de Abrahán y que se repite más agudizada ante la fe cristiana: tal orientación hacia un futuro que supera la muerte ¿no significa una huida al más allá y una desvalorización de la vida terrena? ¿No lleva a la inactividad y a unas esperanzas falsas y vanas en una igualdad futura, que nos impide luchar ya ahora con toda pasión por la justicia, en lugar de dejarla en manos de un juez futuro? No se puede negar que tal huida a la pasividad se ha dado y se da como resultado de la fe bíblica; ya Pablo tuvo que oponerse a este error[11]; pero desde el principio ha visto en ello un error, porque precisamente cuando el hombre tiene un futuro eterno sobre el que decide su presente, este presente adquiere una importancia inaudita que aparece como casi insostenible. Es de nuevo Simone de Beauvoir quien ha visto esto con sorprendente claridad, precisamente a partir de su convicción de que la muerte es un final ineludible. Escribe:

A veces la idea de disolverme en la nada, me es tan espantosa como antes. Llena de melancolía pienso en todos los libros que he leído, en todos los lugares que he visitado, en el saber que se ha acumulado que ya no existirá más. Toda la música, toda la pintura, toda la cultura, tantos vínculos: repentinamente ya no queda nada... Nada habrá sucedido. Veo ante mí los setos de avellano por donde corría el viento y oigo las promesas con que embriagaba mi corazón, cuando observaba esta mina de oro a mis pies, toda una vida que yacía ante mí. Se consumaron. Pero cuando ahora echo una ojeada a esta jovencita crédula, descubro llena de confusión de qué manera he sido engañada[12].

Esta es la última palabra de sus memorias: la melancolía abismal de un presente sin futuro, cuya belleza mayor aparece ahora como una mentira. La fe en el Cristo resucitado, en el Dios que da vida más allá de la muerte, otorga responsabilidad, da peso al presente, porque lo pone bajo la medida de lo eterno.

Podríamos continuar considerando los elementos fundamentales de la fe de Abrahán, el cambio y la continuación que experimentan en la fe en Cristo. Por ejemplo, el elemento de la peregrinación, del estar y permanecer en camino, ahora se interioriza como disposición a cambiarse, a progresar[13], a permanecer abierto, pero también como disposición a la extrañeza del peregrino, quien, para los apasionados en el juego terreno, para los totalmente instalados, aparece como un huésped sospechoso, y esto hoy más que antes. En los relatos de los cristianos que fueron interrogados y atormentados en las cárceles de los regímenes totalitarios se reproduce continuamente lo que se les reprochaba: no participáis totalmente, tenéis siempre otro Señor, otro deber, otros módulos por encima de nuestro partido y sus normas. El destino del peregrino que ya nunca se asienta totalmente, sino que pertenece a espacios mayores, se pone aquí insuperablemente de manifiesto. Y a partir de aquí se podrían dar otros pasos ulteriores: la oposición a todo totalitarismo que se apoye en la fe, la universalidad, la paz entre los hombres y tantas otras cosas. Todo esto se convierte en indispensable deber de los cristianos.

Pero en lugar de esto, volvámonos a una última cuestión suscitada a la vista del texto paulino del que hemos partido. Porque aún existe una objeción de cierto peso contra lo hasta ahora dicho. Se podría decir: bien, la forma original de la fe como fe en una vida definitiva que se presenta en el Cristo resucitado como promesa para todos nosotros, se mantiene en la sencilla línea de Abrahán: confianza en el futuro, que nos enseña al mismo tiempo a arrostrar el presente. Pero ¿qué consecuencias ha tenido esto? ¿Qué repercusión ha tenido ya en el mismo Pablo? El sencillo credo de la promesa ¿no se ha refundido en él en la complicada doctrina de la justificación que incluye después toda la cristología *y,* desde la reforma, divide a

la cristiandad occidental? Naturalmente esta cuestión se puede ampliar de Pablo a la historia de los dogmas; sobre ello habíamos presentado ya algunas reflexiones en el primer capítulo. Por eso se nos puede permitir limitarnos aquí al cambio que transformó la fe en la resurrección en la doctrina de la redención y de la justificación. Confieso que la relación entre la doctrina de la justificación y la promesa de futuro nunca me ha salido al paso tan claramente como ante un pasaje de la novela de Albert Camus La *caída;* es una conmovedora confesión lanzada al vacío por un protagonista ficticio que refleja toda la problemática del hombre moderno. Dios hace tiempo que se ha convertido para él en una magnitud superada. Por eso no gasta muchas palabras sobre él, pero uno de los pocos pasajes en que surge me parece de la mayor importancia para el cristiano reflexivo. Este es el pasaje:

¡Créame! Las religiones se engañan desde el momento en que comienzan a hacer moral y fulminan mandamientos. Dios no es necesario para crear la culpabilidad o para juzgar. Nuestros semejantes, ayudados por nosotros mismos, bastan para ello. El otro día hablaba usted del juicio final. Permítame que me ría respetuosamente de él. Lo espero a pie firme; conocí algo peor: el juicio de los hombres... ¿Qué quiero decir con esto? Pues que la única utilidad de Dios consistiría en garantizar la inocencia; yo mismo no consideraría a la religión otra cosa que una gran empresa de lavandería; lo que por lo demás así fue, aunque durante corto tiempo, durante tres años para ser exactos, y entonces no se llamaba religión[14].

Un Dios que fuese Dios (esto quiere decir el que habla) no debería mandar y prohibir, amenazar y vigilar al hombre, debería defenderlo, debería perdonarlo.

En efecto: la promesa de un futuro eterno, del que antes hablábamos, puede resultar para el hombre no solamente salvadora, sino igualmente amenazadora y destructora. Pues la idea de que su conducta se medirá con la medida de la eternidad, de que esta conducta no decide sólo sobre el instante, sino más allá de las

fronteras de la muerte, esta idea, al hombre que la toma en serio, ha de aparecerle casi horrible, de forma que huya de nuevo de este futuro y prefiera mejor la ausencia de futuro que plantarse ante tal exigencia. Con esto nos encontramos ante una contradicción peculiar: por una parte el hombre necesita un futuro más allá de la muerte, pero por otra parte este futuro le es insoportable. Si la promesa del futuro ha de ser realmente para el hombre esperanza, «salvación», entonces la medida de la eternidad ha de ser al mismo tiempo perdón. La fe en el futuro, a la que se dude con la fe de Abrahán perfeccionada en Jesús, sólo es promesa, sólo es esperanza, sólo es realmente oferta de futuro porque al mismo tiempo promete la tierra del perdón. Así es también la doctrina de la salvación o de la justifica:ión sólo un aspecto en la fe de Abrahán, en la confianza en a tierra del futuro, tierra que Dios nos abre aun más allá le las fronteras de la muerte.

Para concluir vamos a preguntarnos una vez más: ¿qué significa «creer» a la luz de la Biblia? Y una vez más constatemos: no significa un sistema de saber a medias, sino una decisión existencial. Es vivir referidos al futuro que Dios nos concede aun más allá de las fronteras de la muerte. Esta dirección es la que da a la vida su peso, su medida, sus leyes y, precisamente así, su libertad. Es cierto que una vida a partir de la fe equivale más bien a una escalada montañosa que al somnoliento estar sentado junto a la chimenea, pero quien se enrola en la peregrinación de que aquí se trata, ése sabe y experimenta cada vez más que la aventura a que se nos invita vale la pena.

## 3. Fe y filosofía

El dilema en que hoy se encuentra la fe cristiana tiene múltiples motivos. Pero uno de los más importantes consiste en que la fe se encuentra abandonada por la filosofía y por eso se ve repentinamente, por así decirlo, colgada en el vacío. En la antigüedad y en la edad media la fe se facilitaba al hombre porque la filosofía le ofrecía una imagen del mundo en que esta fe podía ocupar su puesto con todo sentido. Incluso en la incipiente edad

moderna la filosofía creó una especie de campo de tránsito entre las ciencias exactas, en las que, por método, Dios ha de ser puesto entre paréntesis, y el auténtico ámbito de la fe. A pesar de determinadas diferencias, había aún un material básico para una metafísica común, casi universalmente reconocida, que hablaba de Dios como creador de todas las cosas, como el fundamento intelectual y planificador del universo y así aseguraba en el pensamiento una base adecuada a la concepción de un Dios que habla y se revela.

A partir de Kant esta nueva unidad del pensamiento filosofante se ha resquebrajado cada vez más, y, antes que nada, ha desaparecido casi totalmente la confiada certeza de que el hombre pudiese de una forma fundadamente convincente tantear tras los dominios de la física en busca del ser de las cosas y de su fundamento. Naturalmente, hubo y hay siempre, antes como ahora, pensadores que consideran posible tal metafísica, que frente a Kant y sus sucesores, quieren garantizarle un espacio en la conciencia humana. Pero hay algo que incluso estos pensadores no pueden ya anular: sus puntos de vista ya no son sencillamente *«la* filosofía» que todo el mundo acepta como tal y que se puede presuponer por tanto para todo lo ulterior; de hecho su pensamiento ofrece *una* filosofía junto a otras filosofías y esto la desvaloriza considerablemente para quien busca ahí su apoyo. Incluso donde se prosigue la metafísica, no se puede restablecer la situación de otro tiempo. Ya no se da una filosofía, sino sólo filosofías. Y así, la aceptación de una sola filosofía ya no es un consentimiento que sea posesión general del espíritu humano, sino que es una opción; opción que se puede fundamentar, pero que toma posición frente a otras situaciones igualmente fundables. Por tanto, la fe ya no puede anclarse fija y seguramente en ninguna parte dentro del ámbito del pensamiento humano; si hace tal intento, se agarra al vacío.

Aún en vida de Kant, ya el teólogo evangélico berlinés Schleiermacher fue el primero en buscar una respuesta a esta situación que ha marcado durante más de un siglo el camino de la teología evangélica en Alemania y que no ha dejado de tener

repercusiones en el ámbito católico. Schleiermacher constata que en el hombre se dan formas distintas y no intercambiables mutuamente de dirigirse al mundo y de captar lo real, cada una de las cuales tiene su propio peso y su propia importancia. Entendimiento, voluntad y sentimiento son los tres apartados del espíritu humano que no se pueden reducir uno a otro, no se pueden disolver uno en otro. Al entendimiento corresponde la ciencia, a la voluntad el *ethos,* al sentimiento, la religión. A partir de aquí define a ésta como intuición y sentimiento del *universum,* esto es, como sentido y gusto por lo infinito. Más tarde la describe como el sentimiento de la absoluta dependencia. El racionalismo de la ilustración había intentado reducir la religión a unas frases comprensibles para todos los hombres: tras las religiones positivas quiso reconstruir una religión de la pura razón que habría de unir a todos los hombres. La crítica de Kant había destrozado, como si fuera una pompa de jabón, esta creación artificial, una religión sintéticamente elaborada en la retorta de la reflexión filosófica. Schleiermacher con su idea, logra que la religión se haga independiente de los intentos de la metafísica, de las reflexiones de la razón pura en general: la religión es experiencia, la experiencia de lo infinito y de que el hombre depende de ello. De esta forma se descubre también de nuevo el sentido de las religiones surgidas históricamente; la meta no puede ser una religión artificialmente construida; para Schleiermacher, más bien, la religión existe realmente sólo en las religiones, que son su forma viva, y cuyo sentido y enunciado sólo se puede entender con una postura reverencial, de coejecución[15].

El avance de este planteamiento es inapreciable; por lo demás traía consigo para la fe cristiana unas consecuencias graves y problemáticas. Si en efecto las cosas son así, lo propio de la religión es lo indescriptible de un sentimiento que percibe lo infinito. Los contenidos en que se expresa la religión son sólo formas de la conciencia piadosa, últimamente secundarias, intentos balbucientes de actualizar de alguna manera en la palabra algo que permanece siempre como inexpresable. Según esto, lo importante en el lenguaje de la religión no sería su contenido, sino sólo su «que»

(Dass), por lo cual Schleiermacher puede también decir que para el verdaderamente piadoso no importa conocer la sagrada Escritura, que más bien él mismo podría crear una. Pero esto significa que la piedad ocupa el lugar de la fe; o, dicho de otra forma, que la capacidad de concepción del sujeto, que es quien vislumbra lo eterno, ocupa el lugar del objeto contrapuesto que me sale al encuentro, me liga y, al mismo tiempo, me libera. Esto se ve especialmente claro en el juicio que hace Schleiermacher de la figura de Jesucristo a quien él dibuja como el hombre con la más alta y pura conciencia divina: Jesús no *es* Dios, sino que *tiene* la máxima conciencia de Dios; ya no se puede superar la conciencia para llegar al ser; o a la inversa: en el sitio del ser se coloca la conciencia. No se abre la frontera de la subjetividad; Schleiermacher queda aprisionado por el giro kantiano hacia el sujeto.

Prestando algo más de atención, se puede constatar que de esta forma aún se fundamenta la religión, pero ya no la fe; y, sobre todo, que desaparece lo específicamente cristiano, aun cuando Schleiermacher intente conservarle un lugar dibujando al cristianismo como la forma suprema y más madura de la conciencia religiosa. Se podría uno dar por satisfecho pensando que el cristianismo, al producirse el viraje que supone el comienzo de la auténtica edad moderna, debería contentarse con este repliegue, esto es, habría de conformarse con esta relativización; se podría opinar que esta es la única forma en que el cristianismo se podría aún comprender a sí mismo en la edad moderna: muchos tuvieron esta opinión, que hoy gana terreno de nuevo, ahora también precisamente en el ámbito católico. Pero también se podría tener la opinión de que con esto se pierde algo específicamente cristiano, de que desaparece precisamente lo que el cristianismo ha querido aportar como algo propio suyo a la historia. En este caso, era oportuna una protesta, con todo respeto a la obra de Schleiermacher.

El teólogo berlinés tuvo naturalmente opositores en todo tiempo; pero una protesta notable, históricamente relevante, se hizo esperar bastante tiempo. Básicamente no comenzó hasta Karl Barth quien,

al comienzo de los años veinte de nuestro siglo, tocó campaña contra Schleiermacher y así provocó en la teología el fin del siglo xix, el fin del período marcado por Schleiermacher. El punto de partida de Barth hay que verlo, entre otras cosas, en lo descrito más arriba de que la fe ya no encuentra hoy apoyo en el pensamiento, sino que parece pender sobre el vacío. Schleiermacher, con su referencia al sentimiento, ha buscado y se ha esforzado por solventar lo incierto de esta situación, por encontrar en medio del fracaso de la razón, a pesar de todo, un punto de anclaje humano a la religión; esto le supuso, como vimos, vaciar a la fe gran parte de su contenido. El primer Barth se orienta en dirección totalmente opuesta con apasionada energía: la fe no necesita ningún punto de apoyo en la razón; ni puede ni debe tenerlo; según Barth, el error, tanto de gran parte de la tradición católica como también de Schleiermacher, consiste justamente en que buscan un apoyo; y así violentan tanto a la razón como a la fe.

Esta audaz visión iniciada en Barth conmovió y entusiasmó a los hombres de su época: la fe no es algo fundable, que se pueda captar por la razón al final de una larga y penosa cadena de pruebas; es el resplandor del actuar divino que nos asalta y nos domina con su poder, sin nosotros y contra nuestros cálculos. Querer probar con argumentos es ya una traición. En verdad la fe es la pura contradición, lo que no podemos fundamentar porque nos fundamenta y nos precede, previamente a toda nuestra reflexión. Es la acción de Dios en nosotros, acción libre de toda atadura. Esta idea posibilita a Barth ser al mismo tiempo radicalmente moderno y radicalmente creyente: los intentos de fundar a Dios, de probar los milagros de Jesús y su divinidad, todos los esfuerzos de la apologética, todo eso lo puede abandonar ahora tranquilamente y decir: «El grito del que se subleva contra este Dios está más cercano a la verdad que los artificios de quienes pretenden justificarlo»[16].

Si la fe es el paradójico actuar de Dios en nosotros, entonces es claro que el hombre nunca lo puede probar a partir de sí mismo; las pruebas son ya huida ante la fe. Entonces es válido que el hombre,

espontáneamente, sólo puede y debe ser ateo, sin sensibilidad por lo divino. Su religión es entonces únicamente una forma del egoísmo, pero no algo así como un paso previo a la fe. Se puede dar la razón sin miedo a los espíritus más radicales de la época moderna y ya no hace falta meterse en ningún tipo de prestidigitaciones apologéticas. El cristiano vuelve a ser solidario con sus semejantes los hombres, que no pueden ver a Dios y no entienden nada de las pruebas de los teólogos. Pero junto a este decidido sí a la situación sin Dios de la conciencia moderna, coexiste de nuevo una fe completa: la palabra de Dios se manifiesta de nuevo como un objeto frente al espíritu humano, ya no es una forma de nuestra conciencia, sino precisamente lo que sale a nuestro encuentro desde fuera y se apropia de nosotros. La fe, reducida por Schleiermacher a la piedad subjetiva, vuelve ahora a ponerse de relieve en su objetividad y en su no disponibilidad por el hombre.

Con estos estridentes acordes se inició la teología moderna; los espíritus más atentos y críticos (entre ellos Rudolf Bultmann) abandonaron la posición de los liberales y se volcaron en Barth, porque podían así ser radicalmente críticos y a la vez, de nuevo, radicalmente cristianos[17]. Al considerar la situación teológica de hoy parece no haber quedado nada de aquel prometedor principio. En realidad, en el primer Barth está la clave para la situación teológica de hoy que, sin él, es absolutamente imposible de entender. Porque con una consideración atenta se puede comprobar que, a partir del planteamiento de Barth, son posibles dos caminos totalmente distintos. Ya que este mismo planteamiento es doble: incluye al hombre abandonado totalmente a su profanidad que, si es ateo, no puede reconocer nada de Dios y permanece fiel a sí mismo; pero, por otra parte, abraza la palabra de Dios libre de toda atadura, palabra que crea fe pero suprime la religión.

Existe la posibilidad de elaborar este segundo aspecto y, por así decir, desarrollar de nuevo bajo el amparo de lo paradójico todo el contenido de la fe: este camino lo ha seguido el mismo Barth en su Dogmática eclesial. Constituye una especie de neo-ortodoxia que es

impresionante, pero que es cuestionable precisamente por su consciente falta de fundamentación. Junto a ello existe otro camino, en el que Bultmann ha dado un primer paso, Bonhoeffer un segundo, Dorothee Sólle y los teólogos de la muerte de Dios un tercero. Se puede ahora también argumentar como sigue: el hombre es espontáneamente ateo. No sabe absolutamente nada *de* Dios. Pero aquí hay que preguntarse: en el cristianismo ¿qué no es religión auténticamente? La fe, separada de la religión, ¿no se ha de reducir finalmente a una formalidad impalpable, al extremo de lo paradójico? ¿No son absorbidos finalmente todos los contenidos de lo paradójico en la condenación de la religión? ¿Es que no es finalmente imposible mantener la paradoja? ¿No es la última ilusión religiosa, por cuya puerta falsa vuelve a entrar la religión completa? En definitiva, ¿no es cierto que no queda más que el ateo?

En este contexto, puede ser interesante la observación de que ya muy pronto los pastores se quejaron de las repercusiones de la teología de Barth: lo único que queda últimamente de ella es la crítica de la religión, que ayuda a la crítica marxista de la misma, mientras que el mazo de lo paradójico es completamente ineficaz. En la teología las cosas transcurren lentamente, pero en dirección semejante; así hoy la gran dogmática de Barth está bastante muerta, pero la otra mitad de su planteamiento se va imponiendo visiblemente: desaparece lo paradójico de la locución sin apoyo de Dios y queda el hombre sin religión que ya ni puede ni debe en absoluto preguntar por Dios. Con ello se constituye «la teología tras la muerte de Dios» que intenta en vano dar la impresión de que aún tiene algo que hacer. El Jesús histórico, que esta teología intenta poner como sustituto de Dios y como justificación de sus esfuerzos, es una invención demasiado fácilmente comprensible: un hombre al que más tarde se tilda de héroe de la co-humanidad o de patrono de todos los revolucionarios, al par que se olvida que él mismo expresó la orientación de su existencia ante todo en la palabra «Padre», con lo cual se refería al Dios a quien sus discípulos póstumos entretanto han declarado muerto.

Pero así el balance del nuevo comienzo teológico de los años veinte es sorprendentemente negativo a pesar de todas las riquezas que se han atesorado en los 50 años transcurridos desde entonces y que están pendientes de una ulterior interpretación. Ha fracasado el mismo planteamiento, el intento de superar la complicada situación a base de lo paradójico y de declarar el vacío como el único lugar apropiado de la fe. La teología, a pesar de todo, necesita un punto de apoyo, el que le da la búsqueda y la pregunta del espíritu humano. No se puede construir sobre la nada intelectual. Con esto hemos vuelto de nuevo a aterrizar en la total pobreza de nuestras reflexiones del comienzo: ya no se dan certezas filosóficas comunes, si es que no se quiere decir que la única certeza participada por todas las filosofías de hoy es precisamente la de que más allá de las ciencias exactas no es posible nada cierto. ¿Significa esto que, a partir de ahora, ya no es posible una respuesta reflexiva a la cuestión de Dios? ¿O qué es lo que tenemos que hacer?

Yo no pretendo tener una receta que ponga en limpio las cosas. Si existiese tal receta, hace tiempo que otros la habrían encontrado. Es claro que por el análisis cuidadoso de los componentes particulares de la conciencia moderna no llegamos a constatar si hay en ella un lugar para la fe y cómo es tal lugar. Es claro también que esta conciencia nos coloca ante una nueva situación en la que el hombre ha de medir de nuevo su puesto en la realidad total y ha de preguntarse de nuevo cómo ha de estar él ante sí mismo y ante el todo de la realidad. Finalmente, me parece claro que no se puede rehuir la pregunta de si en esta situación radicalmente transformada del hombre la fe tiene aún una función, o bien si ha de contarse entre aquellos fenómenos para los que hoy ya no hay lugar. Por tanto, no podemos tener como punto de partida, sin más, el encontrar por todos los medios un puesto para el cristianismo. Más bien tenemos que cuestionarnos desde la raíz si nuestros esfuerzos no son quizá ya superfluos. Si nuestro dilema no es quizá tan grande precisamente porque intentamos salvar una cosa que la evolución ya ha dejado atrás. Bajo este aspecto, la llamada teología del Dios-ha-muerto me parece bastante poco radical: no piensa en

absoluto en dejar libre el sitio, para el cual, según su propio diagnóstico, hace tiempo que ha vencido el billete.

¿Qué decir, en esta situación? Ante todo hay que reconocer terminantemente que la necesidad de Dios para el hombre no se puede probar del mismo modo que por ejemplo se puede verificar experimentalmente la teoría cuántica descubierta por Planck. Al decir esto tropezamos con la auténtica raíz del movimiento filosófico de toda la edad moderna y con el fundamento de su actual dilema, que prácticamente ha llevado a una profunda destrucción de la filosofía en general. Existe una tendencia básica que domina el pensamiento filosófico de la edad moderna y que es común a todos los objetos en que este pensamiento parece desesperadamente desgarrado. Esta tendencia es el intento de hacer de la filosofía una ciencia exacta, de tratarla *more geometrico,* según la expresión de Spínoza. Este esfuerzo es tanto más fatal para el pensamiento filosófico cuanto más se desarrolla la ciencia exacta y cuanto más se tipifica en sus métodos, porque en la misma medida se agranda la distancia entre la cientificidad de la filosofía y la cientificidad de las ciencias naturales. Estas, siempre en progreso, aumentan constantemente su común tesoro de conocimientos seguros y tienen una universalidad, generalidad, comunicabilidad y comprobabilidad características.

Frente a ellas, tenemos una filosofía cada vez más desgarrada a pesar de todos los esfuerzos, cuyos representantes se entienden cada vez menos, y donde apenas se pueden encontrar dos cabezas concordes en una misma reflexión. Esto hace daño al prestigio de la filosofía, y provoca en ella continuas tentaciones de transformarse también ella en «positiva», limitando rigurosamente su radio y definiendo claramente sus métodos; pero positiva en el sentido de la ciencia natural, limitada a lo dado, a lo unívocamente verificable. Desde Kant, la historia de la filosofía es únicamente una sucesión de tales intentos. Kant mismo se había esforzado por dar el paso decisivo en esta dirección, al designar como «precrítico» el esfuerzo metafísico de la filosofía, y al poner al margen de la filosofía la «cosa en sí», el ser profundo de lo real, como incognoscible por el

hombre. Así, por hablar sin pararnos en demasiados matices, redujo la filosofía al análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, es decir, a la iluminación de las leyes de la conciencia humana.

Esta decisión fue desde entonces el destino de la filosofía, cuyo radio se estrechó con ello visiblemente. Fichte, Hegel y Schelling, con todo, intentaron una vez más la apertura al todo de la realidad, y entonces de forma más osada y ambiciosa que nunca, ya que pretendieron situar su punto de partida en la razón absoluta y abarcar en su totalidad la razón del ser. Pero precisamente este esfuerzo de considerar el ser como razón llevó en Feuerbach y Marx a la reacción contraria: impugnar una razón imperante en todo, y absolutizar la materia. A esta visión se liga el que, para Marx, no existe verdad alguna permanente que pudiese descansar en una precedente certeza intelectual de las cosas. La realidad es, pues, cambio; y la tarea del hombre, insertarse en este proceso de cambio y crear él mismo la verdad. La verdad se convierte de medida del hombre en su producto. Para que de aquí no se siga el puro capricho, la lucha de todos contra todos, es preciso el poder ordenador del partido; la filosofía se transforma así en una función del partido, se hace filosofía del partido. Los que no admitían este nuevo realismo, se volvían con mayor decisión a Kant y se encontraban el muro de la propia conciencia, cada vez más impenetrable; no existía camino alguno que llevase más allá de este muro, que llegase a la realidad como tal, al otro lado de la conciencia.

No es preciso seguir aquí los caminos zigzagueantes del pensamiento filosófico, encerrado en su planteamiento, y que no puede, a pesar de todo, renunciar a su pretensión de preguntar por el todo de la realidad. El resultado más claro de todos estos intentos fue únicamente que ciento cincuenta años después de la aparición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, la filosofía no sólo no se había transformado en ciencia exacta, sino que se encontraba más desgarrada y desamparada que nunca. El camino al partido no es un camino filosófico; pero entonces, ¿qué queda? En esta

coyuntura, Heidegger ha hecho una llamada decidida a volver tras Sócrates, a una percepción del ser sólo realizable prestando atención a los poetas. Sartre hace lo mismo a su manera, presenta su filosofía en el teatro. Hoy se escucha cada vez menos la voz de los existencialistas; han sido puestos en segundo plano por los seguidores de Wittgenstein y los estructuralistas, mientras que éstos no sean superados por los grupos partidarios maoístas.

El nombre de Wittgenstein equivale al programa de hacer por fin completamente exacta la filosofía, en cuanto que renuncia a la incontestable pregunta por la realidad y se limita al análisis del lenguaje humano: incluso el intento de iluminar la conciencia aparece ya demasiado lejano. Lo inmediatamente accesible es sólo la exteriorización de la conciencia en el lenguaje, cuyas estructuras se esclarecen. Hacer esto puede contribuir sin duda a conseguir nuevas y valiosas adquisiciones. Pero la tarea de la filosofía no está cumplida con esto, porque el hombre ha de seguir viviendo, y ha de llenar su vida con un sentido. No basta con encontrarse colocado en el mundo por un capricho arbitrario. El sentido del hombre se ha de encontrar en su responsabilización ante la realidad. Cuando hoy la juventud occidental protesta contra la ciencia sin valores y, a la inversa, la juventud del este, en cuanto se lo permite el poder constituido, se rebela contra el carácter partidista de la ciencia, se da una convergencia de movimientos que muestra que los caminos opuestos de este y oeste son sorprendentemente uniformes en su última insuficiencia humana.

Pero con esto se hace patente algo muy trascendental: en el momento en que la filosofía está definitivamente a punto de acomodarse al canon de las ciencias exactas, en que el sistema del pensamiento moderno por tanto se cierra en el último lugar aún abierto, se hace visible que la conclusión del sistema lleva al absurdo. Donde la única forma de pensar es la exacta, no queda más que el hombre absurdo que (como de hecho ha sucedido) sólo puede constatar aquello de: «una vida que no sabe que no tiene sentido alguno, tiene poco sentido»[18]. El hombre que no puede superar, no ya su conciencia, pero ni siquiera su lenguaje, en el

fondo ya no puede hablar absolutamente de nada. Lo único que le queda es el lenguaje de las fórmulas, del cálculo técnico. Tener una razón para estas fórmulas es algo, pero terriblemente poco, si es que no existe nada más. La absolutización del positivismo, como lo había profetizado Comte, imposibilita no sólo la pregunta por Dios, sino también la pregunta por el hombre y por la realidad en general. Así imposibilita también la existencia, de ahí que ni siquiera se plantea estas cuestiones. Pero entonces se ve claro que hoy no estamos, ni mucho menos, ante una crisis aislada de la teología que, sola ella, no encontrase ya sitio alguno en un cosmos suficientemente colmado. Más bien nos encontramos ante una crisis fundamental de la relación a la realidad en general; la falta de sitio para la teología no es más que la más concreta expresión del dilema fundamental de la existencia, dilema en que hemos desembocado a través de la marcha triunfal del pensamiento positivista. El positivismo, el método científico exacto, es fabulosamente útil, más aún, absolutamente necesario para la superación de los problemas de la humanidad en constante desarrollo. Pero el positivismo como cosmovisión es insostenible y acaba con el hombre.

Considerando así las cosas, la cuestión de Dios no aparece como el vano intento de un mundo superado, como algo que hay que mantener vivo a pesar de haber pasado ya su época; más bien es el puntal más necesario en la carne de nuestra conciencia, que nos obliga a investigar de nuevo en nosotros mismos y que nos fuerza a entregarnos sin medida al pleno anhelo del ser del hombre, imposible de reducir al lenguaje del cálculo. Wittgenstein concluye su *Tractatus logico-philosophicus* con una frase triunfante: «Sobre lo que no se puede hablar, es obligado callar». Pero esta frase es lógica sólo en apariencia. El *logos,* la razón del hombre, va más lejos que la lógica formal. Para hablar de sí mismo, el hombre ha de hablar precisamente de lo inexpresable. Para que su pensamiento toque la zona de lo auténticamente humano, ha de reflexionar precisamente sobre lo incalculable. Ludwig von Ficker mostró su fino instinto al rechazar imprimir el *Tractatus* en «Brenner», la revista dirigida por él, que quería servir de órgano a un pensamiento

progresista y preocupado por lo más auténticamente humano del hombre[19].

Saquemos una última conclusión. El pensamiento exacto solo no ofrece al hombre la realidad total. Más aún, limitarse a él, lleva a cerrarse ante la realidad, como lleva al hombre absurdo. No nos queda, queramos o no, sino contentarnos con que el pensamiento humano transcurre por muchos caminos distintos. La filosofía ha de renunciar a su ambición de ser exacta del mismo modo que lo son la física y la química. Su consistencia y su universalidad habrá de buscarlas en algo distinto a un creciente cúmulo de fórmulas aceptadas por todos. Porque la filosofía tiene una consistencia y universalidad propias, mucho mayores, en muchos aspectos, a las de la ciencia natural: las obras de un Platón, de un Agustín, Tomás de Aquino, Pascal o Hegel, son hoy tan actuales como en su comienzo. Las obras de los iniciadores de la ciencia natural son sólo prehistoria, incluidas en un todo al que ellos dieron comienzo; las obras de Platón y Pascal no son prehistoria, sino que son actuales como el primer día. ¿Qué queremos decir con esto? Pues que el pensamiento filosófico, al cambiar la situación, ha de encontrarse de nuevo a sí mismo. Y esto, en cierto sentido, siempre tendrá que ver con la «fe», esto es, con el intento de reflexionar, purificar y universalizar en una consideración mental responsable las decisiones espirituales fundamentales.

Hemos llegado al punto en que es posible tomar de nuevo y hacer avanzar con todo sentido la cuestión de las relaciones entre fe y filosofía. Aquí nos detenemos. Sólo indicaremos aún una orientación. Si la fe no encuentra su lugar en el pensamiento filosófico, no es porque esté superada, sino por la crisis general de la conciencia en que nos encontramos. La fe habrá de superar esta situación en abierta comunicación con todos los esfuerzos serios por buscar una nueva determinación del lugar propio del hombre y del mundo. Nada sería tan errado para la fe como asimilarse al coro del positivismo: con ello no haría más que traicionar la función específica que tiene ante el hombre, en lugar de ayudarle a conseguir que se haga hombre auténtico. La fe ha de mantener su

acercamiento a la realidad total, lo cual implica un planteamiento radical del problema de la verdad, problema que no se puede abarcar bajo una concepción positivista. La fe ha de admitir su propia responsabilización filosófica, consistente en tener que cuestionarse continuamente por su propia racionabilidad. Tal como están las cosas, la fe no puede contar con un haz de certezas filosóficas previas que la sustenten. Más bien ha de probar su legitimidad ante todo por el hecho de que se refleja a sí misma con un sentido interno y se presenta como un todo razonable, posible objeto de una responsable elección del hombre.

Por consiguiente, queda dicho que la fe ha de insertarse claramente en una pluralidad del espíritu humano, pluralidad que ya no se puede suprimir. En ella, la fe se presenta como una oferta de sentido, oferta que es comprensible aunque no le esté subyacente una base común de opiniones admitidas por todos. Esto significa finalmente: el sentido que el hombre necesita, en todo caso, sólo se hace accesible al decidirse por una estructura de sentido. No se podrá probar, pero sí desde luego, comprenderse. La postura de la fe y del creyente se hace así, sin duda, más penosa que antes. Pero no debíamos engañarnos. Quien aceptó algo más que un sistema de costumbres, desde el principio debía contar con que se le iba a pedir algo penoso. Porque la aventura de la vida humana no se puede superar de otra forma. Pero precisamente su dificultad hace hermosa esta aventura.

## 4. El futuro del mundo a través de la esperanza del hombre[20]

San Agustín aborda en sus *Confesiones*[21] el notable fenómeno del tiempo e intenta profundizar en su esencia. En su penetrante análisis, tropieza con algo sorprendente: propiamente no existe en absoluto el presente como una magnitud delímitable. En el instante en que me dispongo a llamar presente a algo, este presente es ya pasado y ha cedido su sitio a un nuevo instante. Considerándolo con precisión, el presente es sólo el punto inextenso en que se entrecruzan pasado y futuro. La impresión del presente surge

únicamente porque nuestra conciencia condensa en una unidad un espacio de tiempo y lo entiende como su presente. El presente, por tanto, es un fenómeno psíquico, espiritual. Por esto son los presentes de los individuos tan diferentes, porque el sector de tiempo que abarcan y consideran como su ahora es totalmente desigual. Agustín investiga aún más en este punto y pregunta: si esto es así ¿qué es propiamente lo real? El pasado no existe ya, el futuro todavía no, el presente lo creamos nosotros mismos, al unir en un todo pasado y futuro. ¿Qué es entonces la realidad? No vamos a penetrar en estas reflexiones, aunque es útil recordarlas de vez en cuando para traer a la conciencia la fragilidad de nuestro acceso a lo real, esto real que nos sale al encuentro, aparentemente de forma tan fija y segura.

Permanezcamos en la primera observación: el presente es una creación de la conciencia humana que condensa pasado y futuro en un «hoy». Esto significa, ya lo dijimos, que el presente puede tener muy distintos acentos. Hay tiempos que están totalmente repletos con el pasado, como en las cultura tardías, que no miran ya adelante sino sólo atrás. En la iglesia preconciliar, en muchos aspectos, pudo existir algo semejante: parecía que la teología había pensado y la piedad había practicado y conformado ya todo lo que había que pensar, practicar y conformar; todos los huecos estaban llenos con los datos de la tradición, como un templo completamente repleto de altares e imágenes, testimonios de la piedad de generaciones pasadas. En esta situación, o se entierra el presente (que por lo demás es sólo pasado) en lo definitivamente transcurrido, o se llega a una explosión que pretende buscar espacio a lo nuevo y que, en la mayoría de los casos, deja de lado, junto con mucho de lo realmente empolvado, también algo valioso y santo[22]. Existen, en cambio, otras épocas tan completamente absorbidas por la angustia del instante que no queda ninguna posibilidad de mirar atrás o adelante. Y finalmente hay épocas con todo su peso en el futuro, con un presente totalmente relleno con la mirada al mañana. El presente del cristianismo primitivo era de esta clase. En una época histórica repleta con el pasado, el cristianismo primitivo lo consideró todo como fundamentalmente acabado, y se

abrió por completo a esperar lo porvenir, el mundo nuevo que aguardaba de Cristo que ha de volver. En forma, sin duda, completamente nueva, nuestro tiempo es también de esta clase. La humanidad camina con pasos cada vez más rápidos hacia algo completamente nuevo. Todo lo precedente aparece sólo como prehistoria.

Hoy en realidad vivimos bajo la impresión de un fabuloso cambio en la evolución de la humanidad. De un cambio, ante el cual, el paso de la edad media a la reforma nos parece anodino; e incluso la invasión de los bárbaros, límite entre la antigüedad y la edad media, difícilmente nos parece tener la importancia fundamental característica de nuestra actual transición; nuestra transición, en todo caso, sólo es comparable a las revoluciones realmente grandiosas en la evolución de la humanidad. Quizá nunca hasta ahora ha estado tan presente como hoy a los ojos del hombre el factor «tiempo», «evolución».

Quien haya vivido conscientemente aunque sólo sea los últimos treinta años, se ha visto empujado de un cambio a otro. Lo que ayer era aún utópica novela futurista, que pintaba como realidades unos sueños irrealizables, está hoy superado por la evolución, parece ingenuo y modesto ante lo que experimentamos y lo que comienza a ser posible. El sueño de Dédalo y de Icaro, volar por el cielo, ya no es un mito lejano para constatar resignadamente la pesadez terrena del hombre a quien no le han crecido alas. Volar por el cielo es realizable, la mano del hombre alcanza hasta el «cielo», ya no existe lo imposible. Se pierden los límites fijos del ser, se pone de relieve la movilidad de todo lo real, la doctrina de la evolución es para el hombre, por así decir, desde dentro, algo verosímil y realizable. El mundo pasado se caracterizaba por la continuidad. Modas y usos permanecían iguales de generación en generación. Hombres y cosas aparecían como sólidamente ensamblados. El tránsito de una cosa a otra era inimaginable, incluso cuando se consideró científicamente fundado y cierto. Hoy, en cambio, somos testigos de que nada de lo que existe está ya concluido, testigos de una realidad que no es permanencia sino devenir.

El hombre de hoy mira al futuro. Su lema es «progreso», no «tradición»; «esperanza», no «fe». Conoce sin duda un cierto romanticismo del pasado. Le gusta rodearse de las joyas de la historia, pero todo esto sólo confirma que estas épocas ya están pasadas y que el reino del hombre de hoy es justamente el mañana, el mundo que él mismo se construye. Porque lo que se aguarda, en contraposición a la iglesia primitiva, no es el reino de Dios sino el reino del hombre, no la vuelta del Hijo de Dios, sino el definitivo resurgir de un orden humano racional, libre y fraterno, orden encontrado por los mismos hombres. La evolución que experimentamos no se presenta como regalo de arriba, sino como producto de un duro trabajo, de una acción planificadora, calculadora, creadora. De aquí que la esperanza no signifique ya para el hombre actual una expectación de lo que no está en su mano, sino una actuación por sus propias fuerzas. El hombre aguarda la salvación de sí mismo y parece estar a punto de dársela. Con el primado del futuro se une un primado de la praxis, un primado de la actividad humana, superior a cualquier otra postura.

También la teología se abre cada vez más a esta postura, la ortopraxia deja en segundo lugar a la ortodoxia, la «escatopraxia» parece más importante que la escatología. Como antes se encargó el pensamiento racionalista popular de decir a los campesinos que los abonos químicos son más eficaces que la oración, así también ahora, en relación al tiempo actual, se pueden leer cosas por el estilo en la literatura «religiosa» esmerada moderna. En ella encontramos la reflexión de que en tales circunstancias la oración habría de ser «transfuncionada»: sería ahora difícil considerarla aún como llamada a la ayuda divina, habría más bien que considerarla como un reunir para la praxis las propias fuerzas humanas. Con frecuencia se dice que la fe progresista ha muerto. Ahora resucita de nuevo y encuentra nuevos seguidores el optimismo que piensa que el hombre en último término puede aún crear la ciudad del hombre.

La ciudad del hombre: lo que para muchos es un estandarte de su deseo, tiene para otros una resonancia melancólica. Porque simultáneamente a la esperanza se extiende también el miedo. De

nuevo crece la angustia, que en los instantes optimistas de la época postbélica pareció casi exterminada. Cuando los hombres pusieron por primera vez su pie en la luna, nadie pudo sustraerse al entusiasmo, al orgullo, a la alegría, ante el hecho prodigioso conseguido por el hombre en este momento. No se lo consideró como una victoria de una nación sino como una victoria del hombre. Pero con la alegría se mezcló una profunda tristeza: el mismo hombre que había conseguido algo tan inaudito, no está en condiciones de impedir que año tras año miles e incluso millones de hombres mueran de hambre; no puede ofrecer una existencia dignamente humana a millones de hombres hermanos; no es capaz de terminar la guerra y de enjugar la creciente marea del delito. Es más fácil de encontrar el camino a la luna que el camino del hombre hacia sí mismo. El poder técnico no es necesariamente un poder humano. El dominio de sí mismo está claramente en un plano completamente distinto al del dominio del quehacer técnico.

Sigamos adelante. No hay duda de que la técnica crea nuevas posibilidades a la humanidad. El cristiano no tiene motivo alguno para tener un resentimiento antitécnico. Quien ha crecido en un mundo considerablemente pretécnico no siente la tentación de caer en el romanticismo de lo natural. Sabe lo difícil que era todo, la cantidad de inhumanidad que se podía reunir precisamente también en el mundo atécnico; sabe que realmente ha habido una notable transformación hacia algo mejor, más hermoso y más humano. Pero la misma técnica que abre tales oportunidades a la humanidad, ofrece también nuevos caminos a lo antihumano. No hace falta que hablemos de los últimos horrores, de las armas atómicas, de las armas biológicas, de las armas químicas, aunque el acopio de terror dado con ellas permanece como una angustia secreta en algún lugar de la conciencia. No hace falta más que echar una ojeada a la «ciudad del hombre»: la planificación cada vez mayor significa, también cada vez más, una planificación del hombre. Las erupciones que sacuden nuestra sociedad moderna son una inconsciente rebelión contra la total planificación de nuestra existencia, planificación que produce un sentimiento de ahogo al cual se quisiera oponer resistencia. La planificación produce

dependencia y con ella una debilidad del individuo como quizá nunca antes la hubo. A esto se añade que percibimos de forma cada vez más terrible el destino de nuestras propias obras: aire, agua, tierra, los elementos de que vivimos, amenazan descomponerse en el ambiente envenenado de nuestra técnica, las energías de que nos alimentamos nos aparecen al mismo tiempo como las fuerzas que un día nos podrían destruir. La ciudad del hombre empieza a imponernos miedo: podría transformarse en sepultura del hombre[23].

Sin duda que sería ahora demasiado sencillo preparar el golpe con el mazo del teólogo y decir: por tanto, liberación de la técnica y no por la técnica, esperanza por la fe y no contra ella. Un Dios así fundado se asemeja demasiado al *deus ex machina* de la tragedia griega, que ya en Eurípides parece casi una burla de los dioses y de la fe: el mundo es de tal forma que sólo un dios que apareciese repentinamente podría ponerlo en orden; pero esto sucede tan sólo en el teatro, parece querer decir. Con esto, la tragedia en Eurípides encuentra menos salida que nunca, porque la realidad sigue sin Dios e injusta. El Dios cristiano no vino como *deus ex machina* para poner todo en orden a base de milagros, desde fuera, sino que vino como Hijo del hombre, para con-sufrir desde dentro la pasión del hombre. Y éste justamente es también el deber del cristiano: con-sufrir la pasión del ser humano desde dentro, ensanchar el ámbito del ser humano, que haya sitio en él para la presencia de Dios.

En este contexto se ha de comprender el sorprendente optimismo con que el concilio acoge la época técnica y juzga sus progresos como realizaciones del encargo dado en la creación de que el hombre ha de someter la tierra[24]. No cae con ello en la euforia de una acrítica conciencia técnica, que no fuese todavía consciente de su propia falta de fundamentación. Sabe de sobra, en contraposición a esto, que un cielo vaciado no basta todavía para hacer una tierra feliz, como parecen pensar muchos de los profetas de la nueva humanidad. Pero tampoco necesita huir al romanticismo de la pura naturaleza, o abandonar sencillamente al hombre a la pasividad. Crear la ciudad del hombre se convierte en un intento razonable

cuando se sabe quién es el hombre. Cuando se conoce la medida de lo humano. Y la técnica se convierte en esperanza cuando recibe su módulo de orientación de la semejanza divina del hombre, que es el núcleo de su ser.

La afirmación conciliar de que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la construcción del mundo ni les lleva a abandonar el bienestar de los hombres sus hermanos, sino que les obliga más estrechamente a la terminación de estas tareas, puede parecer apologética[25]. Desde una visión completa de los factores del actuar histórico, es razonable y convincente. El hombre es la esperanza del hombre, el hombre es sin duda también el infierno del hombre y su perenne amenaza. Que la fe en último término se atreva a considerar al hombre como esperanza, proviene de que el hombre ya no es para ella el ser indeterminable que se va conociendo continuamente a sí mismo, sino que últimamente se llama Jesucristo. En él, y definitivamente sólo en él, es el hombre la esperanza del hombre. Pero esto significa al mismo tiempo que Dios no quiso ser la esperanza del hombre de otra forma que en cuanto que él mismo se hizo hombre. El reino de Dios será la ciudad del hombre. El nuevo testamento concluye con la visión de esta ciudad. Sin duda, esta ciudad significa el fin y la destrucción de todas nuestras planificaciones. Viene de arriba. Pero viene sólo porque y cuando el hombre ha recorrido y ha apurado el ámbito de su ser de hombre todo lo que ha podido.

Así, de momento, nos queda sencillamente esto, probar la verdad de fe de que en Cristo el hombre se ha transformado en esperanza del hombre; probarlo por el hecho de que nosotros mismos, viviendo conforme a este módulo, nos transformamos en esperanza para los otros e intentamos acuñar el futuro con los rasgos de Jesucristo, los rasgos de la ciudad futura, que será tan plenamente humana precisamente por ser tan plenamente divina.

## 5. Que aspecto tendrá la iglesia del año 2000

El teólogo no es un adivino. Tampoco es un futurólogo que, por los factores calculables del presente, deduce el futuro. Su oficio escapa bastante al cálculo. Sólo en una mínima parte podría por tanto ser objeto de la futurología, que no es tampoco adivinación, sino que constata lo calculable y debe dejar en suspenso lo incalculable. Ya que la fe y la iglesia se internan hasta esa profundidad del hombre de la que brota continuamente lo nuevo creador, lo inesperado y no planificado, su futuro sigue siéndonos oculto incluso en la época de la futurología. ¿Quién, al morir Pío XII, hubiera podido predecir el Vaticano II o la evolución posconciliar? ¿O quién se hubiera atrevido a predecir el Vaticano I cuando Pío VI, secuestrado por las tropas de la joven república francesa, murió prisionero en Valence en 1799? Ya tres años antes había escrito uno de los dirigentes de la república:

Este viejo ídolo será destruido. Así lo quiere la libertad y la filosofía... Es de desear que Pío vi viva aún dos años para que la filosofía tenga tiempo de completar su obra y de dejar sin sucesor a este lama de Europa[26].

Entonces pareció tan claro que se tuvieron oraciones fúnebres por el papado, al que había que considerar definitivamente extinguido.

Seamos, por tanto, cautos con los pronósticos. Todavía vale la frase de Agustín de que el hombre es un abismo; lo que de ahí sube, nadie puede verlo de antemano. Y quien cree que la iglesia no sólo está determinada por el abismo hombre, sino que se funda en el abismo mayor, infinito, de Dios, podrá tener bastante razón para abstenerse de unas predicciones cuyo ingenuo «querer-saber-respuestas» podría ser sólo una manifestación de falta de visión histórica. Pero entonces ¿tiene algún sentido nuestro tema? Puede tenerlo, si se es consciente de su limitación. Precisamente en épocas de vehementes sacudidas históricas, en que parece desvanecerse todo lo anterior y abrirse algo totalmente nuevo, el hombre necesita reflexionar sobre la historia, que reduce cada hecho irrealmente agrandado a las justas medidas, que lo encuadra en un acontecer que nunca se repite, pero que tampoco pierde

nunca su unidad y su continuidad. Podrían ustedes decir: ¿hemos oído bien, reflexionar sobre la historia? Pero esto significa: mirar al pasado, cuando esperábamos una orientación al futuro. Han oído bien, pero mantengo que una reflexión sobre la historia, rectamente entendida, abarca ambas cosas: la mirada retrospectiva a lo precedente, y, a partir de ahí, la reflexión sobre las posibilidades y las tareas de lo porvenir, que sólo pueden esclarecerse si se abarca con la mirada un trecho mayor de camino y no se encierra uno ingenuamente en el hoy. También es verdad que la mirada retrospectiva no permite predecir el futuro, pero sí aminora la ilusión de lo completamente único y muestra que desde luego lo mismo no ha existido antes, pero sí algo comparable. En la desemejanza entre lo pasado y hoy se funda la incertidumbre de nuestras afirmaciones y lo nuevo de nuestras tareas, en lo que es semejante se funda la posibilidad de la orientación y de la corrección.

Nuestra actual situación eclesial es comparable en primer lugar al período del llamado modernismo, a principios de siglo, y también al final del rococó, apertura definitiva de la edad moderna con la ilustración y la revolución francesa. La crisis modernista no salió plenamente a la luz pública, sino que más bien fue interrumpida por las medidas de Pío X y por el cambio de situación espiritual tras la primera guerra mundial; la crisis del presente es sólo la reanudación, aplazada largo tiempo, de lo entonces empezado. Queda, por tanto, la analogía con la historia de la iglesia y de la teología en la época racionalista. Quien la considere de cerca, se sorprenderá de la gran semejanza entre aquel período y hoy. La «Ilustración» como época histórica no tiene hoy buena fama. Incluso quien sigue decidido sus huellas, no quiere aparecer como racionalista, sino que se distancia del racionalismo de aquella época demasiado simple en su opinión, si es que se toma la molestia de mencionar una historia ya sucedida. Aquí radicaría ya una primera analogía: la decidida repulsa de la historia, que sólo se considera válida como trastera de lo precedente, inútil para un hoy completamente nuevo; la seguridad triunfante de que ahora ya no se ha de actuar según la tradición, sino sólo racionalmente; en general, el uso de palabras como racional, revisable y semejantes; todo esto

es, entonces y hoy, sorprendentemente parecido. Pero quizá antes que tales datos, en mi opinión negativos, se debía considerar esa mezcla característica de criterios parciales y sugerencias positivas que une a los racionalistas de entonces y de hoy y que no permite ya que el hoy aparezca tanto como lo completamente nuevo, fuera de toda comparación histórica.

La ilustración tuvo su movimiento litúrgico, en el que
intentó simplificar la liturgia a sus estructuras fundamentales y originales; se debían dejar de lado los excesos del culto a las reliquias y a los santos, y se debía introducir, ante todo, la lengua vernácula, pero también el canto popular y la participación comunitaria. La ilustración tuvo su movimiento episcopal, que quería poner de relieve, frente a un parcial centralismo de Roma, la importancia de los obispos; tuvo sus componentes democráticos, como vemos por ejemplo en el vicario general de Constanza, Wessenberg, que exigía sínodos diocesanos y provinciales democráticos. Quien lee sus obras, cree encontrarse con un progresista de nuestro tiempo: se pide la supresión del celibato, se permiten sólo formularios sacramentales en la propia lengua, se bendicen matrimonios mixtos independientemente de la educación de los hijos, etc. El que Wessenberg se haya ocupado de una predicación metódica y de una elevación del nivel de la enseñanza religiosa, el que reclamase el movimiento bíblico y muchas otras cosas semejantes, muestra una vez más que en tales hombres operaba ciertamente algo más que un raquítico racionalismo. Con todo, la impresión total sigue siendo disonante, porque, en último término, sólo actúa la tijera de poda de una razón que construye; puede hacer muchas cosas buenas, pero no basta como único utensilio de jardín[27].

Una impresión igualmente discordante deja la lectura del sínodo de Pistoya, un concilio de la ilustración al que asistieron 234 obispos; fue celebrado al norte de Italia en 1786 e intentó traducir las ideas reformistas de aquel tiempo a la realidad eclesial; pero fracasó, no en último término, por la mezcla de auténtica reforma y racionalismo ingenuo. De nuevo piensa uno que está leyendo un libro

posconciliar cuando encuentra la tesis de que el ministerio sacerdotal no ha sido instituido directamente por Cristo, sino únicamente extraído por la iglesia de su seno, que la misma iglesia es en su conjunto indistintamente sacerdotal, o cuando uno oye que una misa sin comunión carece de sentido, o cuando se designa el primado papal como puramente funcional o, a la inversa, se pone de relieve con vigor el derecho divino del episcopado[28]. Es cierto que ya en 1794 fueron condenados por Pío VI una gran parte de las proposiciones de Pistoya; el exclusivismo de este sínodo había desacreditado también sus planteamientos buenos.

Para saber dónde radica y dónde no, lo que tiene un poder creador de futuro, me parece que lo más rico en conclusiones es una consideración de las personas y de las agrupaciones humanas de aquella época. Naturalmente sólo podemos escoger algunos tipos característicos en los que se ofrece la amplitud de las posibilidades de entonces y, al mismo tiempo, una vez más, la sorprendente analogía con lo actual. Existen progresistas extremos, por ejemplo, la triste figura del arzobispo parisino Gobel que acompañó atentamente todos los pasos del progreso de su época; después, cuando ya ni esto era suficiente, abandonó alegremente el estado sacerdotal, explicando que desde el feliz comienzo de la revolución no había necesidad de otro culto nacional que el de la libertad y la igualdad. Participó en la veneración (le la diosa razón en Notre Dame; aunque a fin de cuentas el progreso pasó también sobre él: bajo Robespierre el ateísmo volvió repentinamente a ser delito y así, el que en un tiempo fuera arzobispo, fue llevado a la guillotina y ejecutado como ateo[29].

En Alemania las cosas se presentaron más tranquilas: habría que mencionar como progresista clásico, por ejemplo, al director del Georgianum de Munich, Matthias Fingerlos. En su obra *Wozu sind Geistliche da?* (Sacerdotes ¿para qué?), explica que el sacerdote ante todo debe ser maestro popular, ha de instruir al pueblo en agricultura, en ganadería, en fruticultura, en pararrayos, pero también en música y arte. Hoy se diría: el sacerdote ante todo ha de ser un promotor social y servir a la reconstrucción de una sociedad

razonable, purificada de irracionalismo[30]. En el centro, correspondiendo a los progresistas moderados, podría colocarse la figura del ya mencionado vicario general de Constanza, Wessenberg, que en manera alguna habría admitido una simple reducción de la fe al trabajo social, pero, por otra parte, mostraba sin duda demasiado poca comprensión por lo orgánico, por lo vivo que escapa a las meras construcciones de la razón. Al considerar la figura del entonces obispo de Ratisbona, Johann Michael Sailer, se manifiesta una ordenación de valores totalmente distinta. Es difícil clasificarlo. Las categorías normales, progresismo y conservadurismo, fallan ante él, como lo indica ya su misma vida: en 1794 le fue retirada su cátedra de Dillinger con la acusación de ser racionalista; todavía en 1819 fracasó su nombramiento para obispo de Augsburgo, entre otras cosas, por la oposición del después canonizado Clemens Maria Hofbauer, que siempre consideró a Sailer como racionalista. Por otra parte, ya en 1806 su discípulo Zimmer fue alejado de la universidad de Landshut con el reproche de reaccionario. En esta universidad se perseguía a Sailer y a su círculo como los auténticos opositores de la ilustración: el mismo hombre a quien Hofbauer siempre tuvo por racionalista, fue considerado por los verdaderos sustentadores del racionalismo, como su más peligroso adversario[31].

Tenían razón. De este hombre y del amplio círculo de sus amigos y discípulos surgió un movimiento que contenía en sí mucho más futuro que la triunfante fanfarronería de los racionalistas puros. Sailer era un hombre abierto a todas las cuestiones de su época; la empolvada escolástica jesuítica de Dillingen, en cuya estructura sistemática hacía tiempo que no podía penetrar la realidad, le debió parecer insuficiente. Kant, Jacobi, Schelling, Pestalozzi son sus compañeros de diálogo: la fe, para él, no está ligada a un sistema de proposiciones y no se ha de mantener por la huida a lo irracional, sino que ha de subsistir en abierta confrontación con el hoy. Pero el mismo Sailer conocía la gran tradición teológica y mística de la edad media con una profundidad no corriente en su época; Sailer no reducía al hombre al instante presente, sino que sabía que el hombre sólo se hace consciente a sí mismo cuando se abre

respetuoso y atento a toda la riqueza de su historia. Y sobre todo, este hombre no sólo pensaba, vivía también. Si se dedicó a buscar una teología del corazón, no fue por un sentimentalismo barato, sino porque se interesaba por el hombre completo, que llega a la plenitud unitaria de su ser por la compenetración de espíritu y cuerpo, de los motivos ocultos del sentimiento y de la visible claridad del entendimiento. «El hombre sólo ve bien con el corazón», ha dicho Antoine de SaintExupéry: al comparar el progreso inanimado de Matthias Fingerlos con la riqueza y profundidad de Sailer, se puede palpar con las manos cuán verdadero es esto. El hombre ve bien con el corazón: Sailer fue un vidente, porque tenía un corazón. De él podía surgir algo nuevo, algo con germen de futuro, porque él vivía de lo permanente y porque ponía su vida y a sí mismo al servicio de ello. Y con esto hemos llegado a lo más auténtico: sólo quien se da a sí mismo crea futuro. Quien sólo quiere instruir, quien sólo quisiera cambiar a los *otros,* permanece estéril.

Pero así hemos llegado también al otro hombre, que se opuso tanto a Sailer como Wessenberg: Clemens Maria Hofbauer, el mozo de tahona bohemio, que fue canonizado[32]. Cierto que bajo muchos aspectos este hombre era estrecho de miras, incluso un poco reaccionario. Pero era un hombre que amaba, que se puso a disposición de los hombres con su pasión íntegra. Por una parte pertenecieron a su círculo hombres como Schlegel, Brentano, Eichendorff; por otra, estaba incondicionalmente a disposición de los más pobres y abandonados, sin querer nada para sí mismo, tomando sobre sí toda debilidad, si con ello podía ayudar a los hombres. Y así podían los hombres a través de él encontrar de nuevo a Dios, como él, a partir de Dios, había descubierto a los hombres y sabía que los hombres necesitan algo más que instrucción en fruticultura y ganadería. En último término, la fe de este pobre panadero se demostró como más humanista y razonable que la académica racionalidad de los racionalistas puros. Lo que sobrevivió y se produjo como nuevo futuro tras las rupturas de las postrimerías del siglo XVIII fue algo completamente distinto a lo sospechado por Gobel o Fingerlos: fue una iglesia que se había hecho más pequeña, que había perdido brillo social, pero era al

mismo tiempo una iglesia que ganó en interioridad y que incluso originó nuevas fuerzas para la formación y el ser social, tanto en los grandes movimientos laicos, como en las numerosas fundaciones de órdenes nuevas que se produjeron desde la mitad del siglo XIX. Estas nuevas fuerzas no se pueden dejar de considerar cuando se piensa en nuestra historia más reciente.

Con esto hemos llegado a nuestra época y a la consideración del mañana. El futuro de la iglesia puede venir y sólo vendrá, también hoy, de la fuerza de aquellos que tienen raíces profundas y viven de la plenitud pura de su fe. No vendrá de aquellos que sólo dan recetas. No vendrá de aquellos que sólo se acomodan al instante actual. No vendrá de los que critican sólo a los otros y se aceptan a sí mismos como norma infalible. Por eso tampoco vendrá de aquellos que sólo escogen el camino más cómodo, los que evitan la pasión de la fe, y tienen por falso y superado, por tiranía y legalidad, todo lo que exige al hombre, lo que le duele, lo que le obliga a renunciar a sí mismo. Digámoslo positivamente: el futuro de la iglesia, también ahora, como siempre, ha de ser acuñado nuevamente por los santos. Por hombres, por tanto, que perciben algo más que las frases que son precisamente modernas. Por hombres que pueden ver más que los demás, porque su vida tiene mayores vuelos. El desprendimiento que libera a los hombres, sólo se alcanza por las pequeñas renuncias diarias a sí mismo. En esta pasión diaria, por la cual únicamente puede experimentar el hombre de qué múltiples formas le ata su propio yo, en esta pasión diaria y sólo en ella, se va abriendo el hombre palmo a palmo. El hombre sólo ve tanto cuanto ha vivido y sufrido. Si hoy apenas podemos percibir a Dios, es porque nos resulta muy fácil escapar a nosotros mismos, huir de la profundidad de nuestra existencia al sopor de cualquier comodidad. Así lo que es más profundo en nosotros sigue estando inexplorado. Si es verdad que sólo se ve bien con el corazón, ¡cuán ciegos estamos todos![33]

Y esto ¿qué significa en nuestra cuestión? Pues significa que las grandes palabras de quienes nos profetizan una iglesia sin Dios y sin fe, son discursos vacíos. No necesitamos una iglesia que celebre

en «oraciones» políticas el culto de la acción. Nos es completamente superflua y perecerá con toda espontaneidad. Permanecerá la iglesia de Cristo. La iglesia que cree en el Dios que se ha hecho hombre y nos promete vida más allá de la muerte. Del mismo modo, el sacerdote que sólo es un funcionario social, puede ser sustituido por psicoterapeutas y otros especialistas. Pero el sacerdote que no es especialista, que no se está mirando al espejo al dar asesoramiento ministerial, sino que, a partir de Dios, se pone a disposición de los hombres, que está a su servicio en su tristeza, en su alegría, en su esperanza y en su angustia, éste seguirá siendo muy necesario.

Demos un paso más. De la iglesia de hoy saldrá también esta vez una iglesia que ha perdido mucho. Se hará pequeña, deberá empezar completamente de nuevo. No podrá ya llenar muchos de los edificios construidos en la coyuntura más propicia. Al disminuir el número de sus adeptos, perderá muchos de sus privilegios en la sociedad. Se habrá de presentar a sí misma, de forma mucho más acentuada que hasta ahora, como comunidad voluntaria, a la que sólo se llega por una decisión libre. Como comunidad pequeña, habrá de necesitar de modo mucho más acentuado la iniciativa de sus miembros particulares. Conocerá también, sin duda, formas ministeriales nuevas y consagrará sacerdotes a cristianos probados que permanezcan en su profesión: en muchas comunidades pequeñas, por ejemplo en los grupos sociales homogéneos, la pastoral normal se realizará de esta forma. Junto a esto, el sacerdote plenamente dedicado al ministerio como hasta ahora, seguirá siendo indispensable. Pero en todos estos cambios que se pueden conjeturar, la iglesia habrá de encontrar de nuevo y con toda decisión lo que es esencial suyo, lo que siempre ha sido su centro: la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la asistencia del Espíritu que perdura hasta el fin de los tiempos. Volverá a encontrar su auténtico núcleo en la fe y en la plegaria y volverá a experimentar los sacramentos como culto divino, no como problema de estructuración litúrgica.

Será una iglesia interiorizada, sin reclamar su mandato político y coqueteando tan poco con la izquierda como con la derecha. Será una situación difícil. Porque este proceso de cristalización y aclaración le costará muchas fuerzas valiosas. La empobrecerá, la transformará en una iglesia de los pequeños. El proceso será tanto más difícil porque habrán de suprimirse tanto la cerrada parcialidad sectaria como la obstinación jactanciosa. Se puede predecir que todo esto necesitará tiempo. El proceso habrá de ser largo y penoso. Hasta llegar a la renovación del siglo XIX, también fue muy largo el camino desde los falsos progresismos en vísperas de la revolución francesa, en los cuales incluso para los obispos era de buen gusto bromear sobre los dogmas y quizá hasta dar a entender que no se había de tener de ninguna manera por segura ni siquiera la existencia de Dios[34].

Pero tras la prueba de estos desgarramientos brotará una gran fuerza de una iglesia interiorizada y simplificada. Porque los hombres de un mundo total y plenamente planificado, serán indeciblemente solitarios. Cuando Dios haya desaparecido completamente para ellos, experimentarán su total y horrible pobreza. Y entonces descubrirán la pequeña comunidad de los creyentes como algo completamente nuevo. Como una esperanza que les sale al paso, como una respuesta que siempre han buscado en lo oculto. Así que me parece seguro que para la iglesia vienen tiempos muy difíciles. Su auténtica crisis aún no ha comenzado. Hay que contar con graves sacudidas. Pero también estoy completamente seguro de que permanecerá hasta el final: no la iglesia del culto político, que ya ha fracasado en Gobel, sino la iglesia de la fe. Ya no será nunca más el poder dominante en la sociedad en la medida en que lo ha sido hasta hace poco. Pero florecerá de nuevo y se hará visible a los hombres como patria que les da vida y esperanza más allá de la muerte.

1 Para Comte, cf. H, de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Madrid 1949, 153-309.

2 Cf. J. Neuner, *Das Christusmysterium und die indische Lehre von den Avatáras,* en A. Grillmeier - H. Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalkedon* III, Würzburg 1954, 785-824; C. Regamey, *Las religiones de la India,* en F. Kelnig (ed.), *Cristo* y *las religiones de la tierra* III, Madrid 1961, 147-151.

3 Sobre Dostoievski en este punto, cf. H. de Lubac, *o. c.,* 317-459.

4 Esto se ha mantenido continuamente también en las *Summas* medievales; cf., por ejemplo, Buenaventura, *Sent* III d. 25, a. 1, q. 3: «Credere autem omnes articulos explicite et distincte... non est de generali fidei necessitate...»

5 J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* Salamanca '1971, 57 s.

6 Cf. N. Lohfink, *Exégesis bíblica y teología,* Salamanca 1969, 109-130. Más bibliografía en H. Haag - S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia,* Barcelona 1963, 14.

7 Cf. R. Bultmann, *Weissagung und Erfüllung,* en *Glauben und Verstehen* u, Tübingen 1952, 162-186.

8 Cf. la confesión de 1 Cor 15, 3-8; pero también la sencilla fórmula cristológica «Jesús es el Cristo (o el Señor)» (por ejemplo, 1 Cor 12, 3) es objetivamente una confesión de resurrección abreviada y al mismo tiempo abierta a su intelección, pues en la resurrección se muestra que Jesús es el Cristo: ella es precisamente la instauración en esta dignidad (cf. Rom 1, 4).

9 Las citas están tomadas de una traducción alemana de las memorias de Simone de Beauvoir, a su vez citadas en el pequeño trabajo de H. J. Lauter, *Der ungliiubige Mensch un Angesicht des Todes:* Sein und Sendung 1 (1969) 255-260.

10 *Ibid.*

11 Cf. 1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 10 s.; Ef 4, 28.

12 H. J. Lauter, *1. c.*

13 Cf. las preciosas reflexiones de D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus,* Einsiedeln '1950, 11-29.

14 A. Camus, *La caída,* Buenos Aires 1970, 92.

15 Cf. Kl. E. Welker, *Die grundsiitzliche Beurteilung der Religionsgeschichte bei Schleiermacher,* Leiden-Kiiln 1965, donde se encuentra ulterior bibliografía.

16 Citado por H. Zahrnt, *A vueltas con Dios.* La teología protestante en el siglo XX, Zaragoza 1972, 25 (=K. Barth, *Rffinerbriel,* München 61929, 88).

17 Cf. J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus,* Zurich 1960, 59 s.

18 Citado en P. H. Simon, *Woran ich glaube,* Tübingen 1967, 230; cf. sobre todo el análisis magistral que ofrece Simon en el capítulo «Literatur» 198-237.

19 Cf. la exposición informativa que ha hecho el mismo Ficker sobre su relación con Wittgensteín, que contiene al mismo tiempo una de las mejores valoraciones conjuntas del deseo y de la obra de Wittgenstein, en L. von Ficker, *Denkzettel und Danksagungen,* München 1967, 208 s. Cf. también la perspectiva sobre el estado de la discusión en torno a Wittgenstein, ofrecida por U. Steinvorth en Hochland 61 (1969) 569-572. Para las cuestiones específicas que se han suscitado con ello, cf. especialmente L. Móller, *Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart,* München 1969.

20 Este manuscrito se redactó para una serie de conferencias destinadas a la exposición de la constitución pastoral del Vaticano II sobre la iglesia en el mundo de hoy. Intenta clarificar el planteamiento conceptual del capítulo 3.° de la primera parte de la constitución.

21 *Confesiones XI,* c. 13, 17, conclusión. Cf. el análisis del texto hecho por H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment.* Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963, 21-25.

22 Cf. para esto las instructivas reflexiones de A. Grillmeier, *Die Re/ormidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns,* en L. Scheffczyk - W. Dettloff - R. Heinzmann (ed.), *Wahrheit und Verkündigung.* M. Schmaus zum 70. Geburtstag, Paderborn 1967, 1469 s.

23 Esta ambivalencia de la evolución moderna está presentada con esmerada ponderación en P. H. Simon, *Woran ich glaube,* Tübingen 1967, 127-197.

24 *Gaudium et spes,* especialmente 34. Cf. el comentario de A. Auer en *LThK-Ergiinzungsband III, Das Zweite Vatikanische Konzil,* Freiburg i. Br. 1968, 377-397.

25 *Gaudium et spes,* 34, conclusión: «De donde se sigue que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo».

26 Citado en F. X. Seppelt - G. Schwaiger, *Geschichte der Pápste,* München 1964, 367 s. Cf. también la exposición de L. J. Rogier - G. de Bertier de Sauvigny, *Geschichte der Kirche* tv, Einsiedeln 1966, 177 s. G. de Bertier de Sauvigny dice resumiendo la situación del final del período racionalista: «Dicho brevemente: si el cristianismo, a principios del siglo xix, tenía aún algunas oportunidades de subsistir, estas oportunidades estaban claramente más de parte de las iglesias surgidas de la reforma que de parte de la iglesia católica, golpeada en cabeza y miembros» (181).

27 Cf. el instructivo artículo sobre Wessenberg del arzobispo C. Gróber en la primera edición del *LThK* x, 835-839; *2LThK* x, 1064 s. (W. Müller). K. Aland ha emprendido la edición de las obras de Wessenberg.

28 Cf. los textos en Denzinger - Schiinmetzer 2600-2700, especialmente 2602, 2603, 2606, 2628. Cf. L. Willaert, *Synode von Pistoia,* en *21.16K* vtir, 324 s.

29 Cf. L. J. Rogier, 1. *c.,* 133 s.

30 A. Schmid, *Geschichte des Georgianums in München,* Regensburg 1894, 228 s.

31 Sobre Sailer, cf. especialmente I. Weilner, *Gottselige Innigkeit.* Die Grundhaltung der religiüsen Seele nach J. M. Sailer, Regensburg 1949; Id., *J. M. Sailer, Christliche Innerlichkeit,* en J. Sudbrack - J. Walsh (ed.), *Grosse Gestalten christlicher Spiritualität,* Würzburg 1969, 322-342.

32 Cf. H. Gollwitzer, *Drei Biickerjungen:* Catholica 23 (1969) 147-153.

33 Cf. las estupendas reflexiones de H. de Lubac, *Der Heilige von mor-gen,* en *Geheimnis aus den wir leben,* Einsiedeln 1967, 155-162; Id., *L'église danc la crise actuelle:* NouRevTh 91 (1969) 592 s.

34 Cf. L. J. Rogier, 1. *c.,* 121.

Joseph Ratzinger

# La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política

Ediciones Fax. Madrid. 1972


- A propósito del tema
- Sobre el trasfondo histórico-espiritual del problema
  - La herencia de la Antigüedad
  - El trasfondo bíblico
  - Frente al gnosticismo
  - La visión de los Padres sobre la unidad de los pueblos
- La gnosis cristiana de Orígenes
  - La importancia de lo nacional según Orígenes
    - El aspecto negativo
    - Enunciados positivos
  - La posición de la Iglesia
    - La revolución escatológica
    - Los limites de la revolución cristiana
  - Resumen
- La disputa de Agustín con la teología política de Roma
  - Desestimación de la Teología política de Roma
    - La falsedad de la religión política
    - La fuerza de los demonios
  - Punto de partida de la teología agustiniana de lo político
    - Antítesis frente a la stoa
    - Antítesis frente al platonismo
  - Aplicación a la teología del Antiguo Testamento y de la historia romana
  - La posición de la Iglesia en la Historia

- Resultado


## A propósito del tema

En modo alguno resulta hoy poco realista hablar sobre la unidad de los pueblos o incluso de la Humanidad. Dentro de una discusión, cada vez más amplia, en torno a una "teología política" no cabe pasar por alto una investigación tocante a cómo la cristiandad primitiva concibió de manera nueva y revolucionaria la unidad de los cristianos y en definitiva la de la Humanidad, a la vista del trasfondo históríco-espiritual de la ecumene griega (entendida políticamente por Alejandro Magno) y de la Pax Romana universal.

El autor se refiere en estas sus explanaciones principalmente a Orígenes y a Agustín. Podemos calificarlos de exponentes de la controversia, a la sazón de alcance universal, entre gnosis y teología cristiana (predicación evangélica). Una controversia, cuyas ramificaciones alcanzan hasta la Edad Moderna.

Pero este conciso trabajo de un autor tan conocido como es Ratzinger, contribuye también a ahondar en la discusión intraeclesial en torno a las relaciones entre Iglesia e Historia, y en torno al concepto de la revolución cristiana, así como en la existente a propósito de la naturaleza y cometido de la Iglesia.

## Sobre el trasfondo histórico-espiritual del problema

### La herencia de la Antigüedad

Tres son las componentes que decisivamente prestan su cuño a la lucha —aquí en estas reflexiones vamos a aclarar uno de sus sectores— de la cristiandad primitiva por lograr una determinación situacional en el mundo político: ante todo la fe bíblica le marca el camino; junto a ella actúa necesariamente la herencia de la Antigüedad ; y por fin, juega un papel importante la disputa con la llamada gnosis bajo su forma de admisión del mensaje cristiano.

Bastará para nuestro propósito aludir a este triple trasfondo con un par de netos rasgos. Comencemos con la herencia de la Antigüedad. Advirtamos por otra parte que ésta no debe ser considerada unitariamente ni aun durante la época de la ase llamada cultura helenística unitaria, la cual ciertamente condujo a una amalgama de múltiples elementos de la tradición y creó algo asi como un lenguaje espiritual unitario, pero sin embargo cayó en una multiplicidad de caminos y direcciones.

Para nuestra problemática resultan importantes ante todo dos corrientes contradictorias: una es la que puede ser calificada como la teología política del Imperio romano; la otra es la llamada oposición filosófica[1]. La stoa había descubierto tras la variedad de las formas culturales la unidad del ente "hombre", sostenedora de una humanidad del hombre a lo largo de todos los tiempos y todos los ámbitos. Habla descubierto que el cosmos entero no era más que el gran cuerpo (Leib) de Zeus y que toda la humanidad era un cuerpo (κδrper) único[2]. Las consecuencias que se extrajeron de esto fueron sin embargo variadísimas. Antistenes y su discípulo Diógenes leyeron ahí el ideal apolítico e individualista del ciudadano del mundo, el cual se pone por encima de los ordenamientos políticos a en cualquier otro caso siente muy poco respeto por ellos, pues quiere ser en primer término "hombre" sencillamente[3]. Esta postura de libertad interior respecto al Estado, que no apunta a una revolución política sino ética, no al cambio en las relaciones sino al cambio en el hombre, procuró sin duda puntos de planteamiento decisivos a la oposición cristiana; ayudó a preparar aquella libertad interior con la que los mártires cristianos contrapusieron el convencimiento de la fe a la autoridad estatal, la fuerza interna de la verdad a los poderes externos de las mundanales potencias. Si bien aquí nos hallamos ante un nuevo planteamiento como más adelante mostraremos.

Pero sigamos por ahora en el mundo de la Antigüedad a fin de comprobar cómo el descubrimiento de la unidad de todos los hombres también podrá convertirse perfectamente en el punto de partida de una filosofía política. Cabe probar en el trasfondo de la

política de Alejandro Magno la idea, filosófica en cierto modo, de crear un reino que abarcase toda la ecumene, el ámbito vital de la humanidad culta hasta los confines de los océanos[4].

Ulteriormente pasó a primer plano la idea de una monarquía divina —vinculada a la *Política* de Aristóteles—; idea que experimenta su realización concreta en la monarquía del príncipe romano.

Cabe distinguir ahí nuevamente dos claras variantes. En el ámbito heleno, Dios aparece como el Monarca que no reina por si sino que, entre bastidores, tiene en sus manos los hilos del teatro de marionetas, "cosmos"; y deja el gobernar a los diversos celadores del mundo a los que confió las distintas naciones. Desde el punto de vista político esto supone un vigoroso realce de las estructuras nacionales singulares, y desde el religioso una nueva justificación del politeísmo de las correspondientes religiones, ya que el Dios uno, el divino Monarca no gobierna[5].

Frente a esto, Roma se hallaba interesada en la idea de la unidad. Como ya hemos dicho el mundo entero era el cuerpo (Leib) de Zeus. El princeps romano mudó esta divina unidad oculta del mundo en realidad política. He aquí la razón por la que Augusto hizo dar a la diosa de la paz cuando edificó su altar, los rasgos de la madre tierra: la paz que él quería llevar a la humanidad era un acontecimiento cósmico, la ejecución de la unidad del cuerpo (Leib) de la humanidad[6]. Volveré sobre esto en seguida.

## El trasfondo bíblico

Y con esto hemos alcanzado el punto donde entrechocan inmediatamente fe cristiana y herencia de la Antigüedad.

Según la descripción del evangelista Lucas, de formación helénica, la noche del nacimiento de Jesús resonó sobre los campos de Belén el canto de alabanza angélico que loaba a Dios y anunciaba "paz en la tierra a los hombres que son de la divina complacencia" (Lc 2,14). Si partimos de la intención del texto, esto ha de ser desde luego algo muy distinto de la descripción de un idilio feliz. Poco antes,

entre los años 12 y 9 a Cr, Augusto habla hecho colocar en Roma su Ara Pacis Augusti y ordenó comenzar el culto a la nueva diosa Pax; la buena nueva de su principado rezaba "Paz en la tierra"[7]. Y hace que Virgilio, profeta de la era saturnal, lo confirme como:

> *Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis, Augustus Caesar, divi gettus; aurea condet saecula..*
>
> Este es el varón, éste es, que te fue tantas veces prometido: / Augusto César, de divino origen. Restaurará de nuevo / los siglos de oro... [8].

Roma promete al mundo la Pax Romana. La unión de la humanidad, su paz y salvación han de venir de la fuerza de las armas romanas y del poder del princeps, corporeización del sagrado poderío de la Roma eterna. La pretensión cósmica inscrita en la Pax Romana se expresa claramente al recibir la diosa Pax del Ara Pacis los rasgos de la madre tierra[9].

La mística cósmica de Roma, visible aquí como telón de fondo y promovida fervorosamente por los retóricos y los poetas cortesanos[10], venía desde las antiguas ideas referentes al carácter cósmico de la polis y desde el elenco adeológico —más moderno— estoico sobre la unidad de la humanidad y del mundo[11].

El encuentro de la embajada de paz de Belén con la promesa de Pax Romana hecha por Augusto tiene una importancia sintomática para el entrechocar de dos mundos, para sus emparentamientos y sus hondas diferencias. La idea de la unidad del mundo y de la humanidad tenía en la fe bíblica su plaza fuerte con la creencia en un Dios único y el enraizamiento de toda la historia en un único Adán y nuevamente en Noé, tronco único. Ambas cosas —el planteamiento superior en la unidad de Dios, y el inferior en la unidad troncal— se mantuvieron además intactas merced al concepto "Adán" (es decir, el hombre por antonomasia como imagen de Dios), y al pensamiento de la alianza con Noé, puente tendido sobre toda la tierra y cuyo cuidado abarca a todos los hombres[12].

Por otro lado la filosofía griega habla aprovechado la idea órfica de que todo el universo descansa en el gran cuerpo (Leib) de Zeus[13] y partiendo de aquí examino a fondo —a su modo— la unidad entre Divinidad, cosmos, humanidad. El imperio romano empero se conocía a sí mismo como ejecución real y política de esta idea: su princeps realizaba la monarquía divina sobre la tierra[14]. Salta a la vista en seguida una diferencia básica: la unidad de la tierra en el ámbito grecorromano esta pensada partiendo de un planteamiento panteísta; la misma divinidad es una parte del mundo y el mundo posee rango divino. Por eso puede la unidad de los hombres mudarse directamente en realidad política; la unidad va inscrita en el mundo mismo y por ende ha de ser realizada en él y por sus propias fuerzas. El emperador romano se sabe ejecutor de esta potencia cósmica divina y, en consecuencia, como una mediación entre lo divino y el mundo de los hombres.

Pero en la Biblia, Dios es libre respecto al mundo. La historia de la Torre de Babel, que sigue inmediatamente al cuadro de los pueblos con su demostración de la unidad de todos los hombres, hace saber al lector que Dios dispersó punitivamente en la multiplicidad de las lenguas separadas y separadoras (Gen 11,14) a la humanidad hecha pecadora. Así la división de la humanidad es ciertamente culpa de los hombres, pero simultáneamente castigo suyo y por tanto algo que no depende solo de ellos —ni muchos menos— ni puede ser anulado a voluntad. Dios está *frente-a,* como potencia libre e independiente del mundo; esto limita la fuerza y la posibilidad del hombre, que no puede en modo alguno producir por sí mismo la unidad mundial, pues por voluntad soberana de Dios le ha sido impuesta la separación. Desde luego la perspectiva del Antiguo Testamento apunta siempre hacia ese momento venidero, cuando todos los pueblos peregrinaran al monte de Sión, y Jerusalén sera centro y capital de una humanidad unida, pero no ve aquí ninguna tarea política que cumplir sino una esperanza escatológica cuya realización compete a Dios en definitiva[15].

En el Nuevo Testamento *se* agudiza aún mas la contraposición entre las ideas bíblica y grecorromana sobre la unidad, al entrar en juego

frente a la doctrina del único Adán la de los dos Adán, que consecuentemente conduce a una elaboración ulterior de la doctrina veterotestamentaria de las dos poleis, enfrentada a la idea grecorromana de un cosmópolis única. Esta última llevaba implícita por lo pronto la autoidentificación de cada polis con el cosmos y más tarde tuvo como consecuencia la transferencia de la igualdad Polis = Cosmos a la polis Roma, única restante[16]. La doctrina de los dos Adán afirma[17] que la humanidad hasta entonces existente —que en su conjunto es un "Adán"— no supone nada definitivo por llevar conjuntamente el sello de su pecaminoso comienzo, y por ende, también como conjunto, constituye algo que ha de ser superado, algo que ha de pasar por la cruz, esto es por la muerte y la decadencia. Afirma ademas que con Cristo, muerto y resucitado, ha comenzado la segunda y definitiva humanidad, no por la incorporación de linajes de sangre sino por el sometimiento al mortal destino del Crucificado; esto es : por la superación de un ser-hombre meramente natural. Y comienza también la vida partiendo de la nueva "segunda" humanidad del Dios hecho carne que desenmascara la in-humanicidad inscrita en la aparente humanicidad del mero hombre autodeificado[18]. Con ello la comunidad de los que creen en Cristo reivindica el ser la segunda y definitiva humanidad. Una humanidad nueva que se edifica, ya ahora, atravesando la antigua, y se sitúa analógicamente respecto a la Humanidad y no respecto a asociaciones mistéricas, o tampoco a un mero pueblo o polis (si bien esto es lo que inicialmente hace al autocomprenderse como verdadero Israel). Por eso el Señor no es citado en las genealogías de Jesús (Mt 1,1-17 y Le 3,28-38) simplemente como hijo de Abraham y padre de un nuevo Israel, sino también como hijo de Adán cuya pretensión se plantea a nivel de Humanidad. La Iglesia es la nueva cosmópolis, la cual consecuentemente promete en verdad un cosmos nuevo (por ejemplo, Ap 21,1).

Por todas estas razones su disputa con la cosmópolis política romana es de orden totalmente distinto a su controversia con las dos poleis antiguas. Aquéllas pretendían corporeizar este cosmos y por .ello dominar sobre él. La Iglesia no pensaba en pretensiones de

esa índole: expresamente confirmó a Roma que ella —Roma— era de hecho la cosmópolis de este cosmos; así se trasluce por ejemplo cuando la cristiandad primitiva designaba a Roma con el nombre cósmico de Babilonia tomado de Génesis 11 —texto básico sobre la naturaleza de la humanidad presente—, mientras que el judaísmo coetáneo la Hamaba Edom[19]. Mas a la vez declaró que en la Iglesia se anunciaba por vez primera el verdadero y definitivo cosmos, que un día haría doblegarse al antiguo. La doctrina de las dos poleis, que se convirtió en firme patrimonio de la predicación cristiana a partir de la Apocalipsis[20], no es más que la aplicación de la doctrina de los Adán a la imagen de Jerusalén, cuya importancia escatológica y cósmica habla repensado ya Pablo de manera cristiana (Gal 4,26ss).

## Frente al gnosticismo

Tras todo lo dicho debería quedar claro que el cristianismo se presentó ante el mundo grecorromano como una magnitud revolucionaria. No en el sentido de un poderoso movimiento subversivo, pues más bien oponía a la autoafirmación por la fuerza de las armas la fe en la entrega fervorosa como poder más fuerte avasalladoramente vencedor; pero sí en el sentido de una puesta en cuestión de las bases espirituales de las que vivía la Antigüedad y sobre las que se asentaba su cosmos, su forma de ordenamiento del mundo[21].

Sin embargo la revolución cristiana trajo en sí misma sus limites implícitos, y se diferenció por eso de la revolución gnóstica que era absoluta. El mérito de haber hecho comprensible la naturaleza de la gnosis como revolución radical corresponde a Hans lonas[22]. Al colocarse del lado de la Serpiente, de Caín, de Judas, los seres más odiados de la humanidad, expresó la gnosis su intención más suya: rechaza al cosmos entero junto con su Dios, pues lo delata como carcelero y tirano tenebroso, ve en Dios y en las religiones simplemente el cierre y el sello de esa mazmorra que el cosmos es. Su evangelio del Dios extraño no es más que la forma radical de una protesta contra todo lo que hasta entonces habla parecido

santo, bueno y recto, y ahora es delatado como cárcel de la que la gnosis ofrece una salida. Patentemente se abre paso aquí con apasionamiento salvaje una tendencia cuyas fuerzas habían ido embalsándose desde hacia mucho; pero por lo visto, fue la voz de la revolución cristiana, que resonaba desde ámbitos totalmente distintos, quien primero les abrió el camino para su desbordamiento total. Indudablemente nada tiene de casual por tanto que la gnosis —de suyo preparada y en marcha desde hacia mucho— en seguida se apoyase estrechamente en el cristianismo y le siguiese durante siglos como una sombra maligna que sólo muy despacio se pudo éste sacudir. Hasta el punto que figuras que permanecían fuera, como Celso y Plotino, tomaron por una misma cosa al cristianismo y al gnosticismo[23].

La espiritualidad revolucionaria del mundo de la Antigüedad tardía creyó haber encontrado por fin en Cristo al Dios extraño, que podía ser opuesto contestatariarnente a los dioses de un cosmos, cuyo orden era entendido cada vez más como esclavitud a medida que pasaba el tiempo[24]. Efectivamente no tiene por qué admirarnos que la voz de la revoluc1ón cristiana pudiese sonar similar a la de la revolución gnóstica, llevando a confusiones. En el fondo eran profundamente diferentes. Pues con todo lo que la fe cristiana pudiese calificar al cosmos y a la humanidad actual corno pasajero, deficiente, dañado y enmarañado por el pecado, nunca dejó brotar la menor duda sobre que tal cosmos era efectivamente obra propia de Dios —y por ende buena—, y sobre que el Dios del cosmos y el Dios Jesucristo eran uno y el mismo Dios.

Los cristianos sabían con certeza que Dios sustituirla al final este mundo por otro mejor, que en realidad había comenzado ya a entrar en escena. Pero sabían asimismo que cl mundo presente no era algo totalmente malo, sino necesitado tan solo de la transformación que le permitirla resucitar para la gloria eterna. Por ello no les resultaba tampoco difícil comprender que el actual orden del mundo, aun siendo perecedero, poseía una relativa justicia y por tanto merecía también respeto dentro de su marco, y únicamente era rechazable cuando, abandonando ese su marco, se consideraba

algo absoluto. Los cristianos encontraban expresado esto en las conocidas palabras del Señor : "Dad pues al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (Mc 12,17). Igual doctrina tenían en las epístolas del apóstol Pedro (I Pe 2, 13-17) y Pablo (Rom 13,1-7)[25]. Gracias al Antiguo Testamento sabían distinguir entre la función y sus portadores: así como el rey de Babilonia pudo haber sido "siervo de Dios" (Jer 25,9), sin conocer u honrar a ese Dios, así también los poderes politices del imperio romano podían cumplir de parte de Dios una misión en el tiempo incluso cuando estos poderes fuesen administrados por portadores sumamente dudosos e indignos. El cristiano habla de apreciar en ellos el divino decreto, en tanto en cuanto éstos se moviesen dentro del marco que les habla sido asignado.

Por tanto, mientras la revolución gnóstica era anárquica y ponía básicamente en tela de juicio toda suerte de orden intramundano, la revolución cristiana se mantuvo dentro de ciertos límites pues negaba, desde luego, la autocomprensión a la sazón vigente del Estado y con ello los fundamentos espirituales del mismo que hasta entonces hablan regido, pero le asignaba dentro de su mundo espiritual un ámbito jurisdiccional nuevo aunque, eso sí, esencialmente disminuido.

La posición de los cristianos era pues mucho más diferenciada que la grecorromana por un lado y que la gnóstica por el otro. ¿Qué fue de ella a lo largo de su camino por la historia real de los hombres? Esta pregunta voy a contestarla en las páginas siguientes usando dos modelos, Orígenes y Agustín, teólogos griego y latino respectivamente. En ambos casos solo puede tratarse naturalmente de una caracterización de su planteamiento ideológico, no de una exégesis de toda la doctrina de cada uno de ellos.

Pero antes ha de intentarse un bosquejo a grandes rasgos de la visión de conjunto, que sirvió de guía para los Padres pese a sus diferencias de detalle. Así se logra, por lo menos a manera de indicaciones, aclarar el contexto de esa magna corriente: sin eso no podrían ser entendidos atinadamente ni Orígenes ni Agustín[26].

## La visión de los Padres sobre la unidad de los pueblos

Empecemos con una puntualización: el misterio de Cristo como tal y en su todo es para los Padres un misterio de unidad. El hilo propiamente conductor de la concepción patrística sobre el misterio de Cristo les fue dado por esa visión grandiosa de la Epístola a los Efesios, según la cual Cristo es "nuestra paz" (Ef 2,14), que derriba el muro de separación y ensambla en un único hombre nuevo las partes de la humanidad alejadas por la enemistad. La "unidad" no es ahí un tema como otros, sino el motivo central de todo. Así nos lo indica por lo pronto el que el pecado aparezca como misterio de separación. Su obra es el haber hecho despedazarse la unidad originaria del ente humano en tantos trozos de tantos individuos vueltos unos contra otros...

Agustín conservo una variante especialmente hermosa —vinculada a una tradición oriental— de esta doctrina. En un comentario a un salmo alude a que las cuatro letras que componen el nombre de Adán, constituyen también las iniciales de las cuatro palabras griegas que designan las cuatro direcciones celestiales. "Así pues Adán fue esparcido por todo el orbe. Primeramente se encontraba en un único lugar, luego cayo y se hizo como pedazos y llenó el orbe, pero la misericordia de Dios vol-vid a reunir desde todas las partes los trozos y los fundió en el fuego del amor, y volvió a reunir lo que habla estado roto"[27].

El misterio de Cristo, que anula el pecado, se entiende aquí consecuentemente como misterio de reunión. Mas ¿como hemos de imaginarnos ese proceso reunidor?

El pensamiento patrístico sobre esta cuestión puede formularse a muy grandes rasgos como sigue. Al encarnarse Cristo acaeció algo en el ser-hombre en general, en la naturaleza humana como tal. Según la patrística el ser-hombre es uno en todos los hombres; llamar "hombre" a todos los portadores de humano rostro, es algo más que meras palabras: es una realidad en la misma medida en

que Gregorio de Nisa creyó poder decir que así como no se debe hablar propiamente de tres Dioses tampoco se debe hablar de hombres en plural[28]. Por tanto lo que ocurre en un punto de la naturaleza humana, actúa en alguna manera sobre *toda* esa naturaleza, y no puede resultar indiferente para los otros poseedores de ella. Si el ser-hombre es en cierto modo un único organismo vivo, entonces el tocarlo —sea como fuere— supone afectar a toda la humanidad.

Al encarnarse Dios, atrajo en sí un hombre a la unidad con El y afecto con ello a la humaneidad de todos los hombres; todo este organismo se puso en movimiento hacia Dios. La humanidad de Jesucristo es en cierto modo la divina red que enlaza la humaneidad de todos los hombres y la eleva, siendo toda ella llevada a la unidad del cuerpo de Cristo, el Dios-Hombre, y fuera de la mortal ruptura de ese apartamiento que denominamos *pecado,.* Este misterio de recuperación, de izamiento, es descrito con imágenes siempre nuevas. La naturaleza humana es la oveja perdida del evangelio, a la que el buen pastor devuelve al redil[29]; es la moneda viva que lleva la efigie de Dios y por ello ha de serle devuelta a El, de la misma manera que hay que darle al César la que lleva su rostro[30]. Cristo en cambio es aguja que en la Pasión traspasa dolorosamente, pero en lo venidero lo zurcirá todo y así restaura la ropa que Adán rasgo, al recoser ambos pueblos —judíos y paganos — y hacer de los dos, para siempre uno[31].

En dos palabras. El Ser de Jesucristo y su mensaje han llevado una dinámica nueva a la humanidad: la dinámica del paso desde la rota entidad de los muchos unos, a la unidad de Jesucristo, a la unidad de Dios. La Iglesia, por asi decirlo, no es más que esa dinámica, esa puesta en movimiento de la humanidad hacia la unidad de Dios. Es por esencia tránsito. Paso desde un ser-hombre roto y vuelto contra los demás hombres, a una humaneidad nueva, a la reunión de lo que estaba en pedazos.

Justamente esto es lo que los Padres quieren expresar cuando llaman a la Iglesia "cuerpo de Cristo". Con esta expresión dicen

mucho más, algo mucho más concreto. Pues tales palabras, en las que la Epistola a los Efesios haba insuflado toda la magnitud de la esperanza en una unidad plenamente cumplida ya bajo el nombre y en la realidad de Cristo, reciben en I Corintios una significación concretísima. "El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso participación con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es participación con el cuerpo de Cristo? Pues aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos comemos un solo pan" (I Co 10,16s).

Este es el primer texto donde Pablo emplea las palabras "cuerpo de Cristo". Para los Padres se mantuvo también siempre como el texto básico de todos los pensamientos profundos, que hayan podido darse sobre tal tema a lo largo del tiempo, asignándoles un "Sitz ir Leben" concretísimo. La novedad inaudita hacia la que se dirige y aspira toda la historia —el izamiento de la humanidad en la unidad de Dios— tomó su principio en la vida y la Pasión terrena del Señor. El despliegue de este comienzo en la historia concreta de cada hombre acaece en la celebración de la eucaristía sobre la base del bautismo. Aquí, a la mesa del Señor, ocurre que los hombres se hacen ellos mismos cuerpo de Cristo al comerlo ; quedan asimilados al cuerpo del nuevo Adán. Aquí, a la mesa del Señor, tenemos también la sede de la verdadera comunicación mutua entre los hombres: donde los hombres comulgan con Dios, comulgan a la vez entre ellos, y acaece la fusión para el hombre nuevo.

Todo ha pasado pues desde el nivel de la especulación, a un terreno muy concreto. Pero los Padres no se contentan con eso. Saltan la muralla de lo cultual, o dicho con exactitud mayor: extienden lo cultual a lo cotidiano. Según ellos la comunión de mesa, carente de diferenciaciones, de todos los creyentes solo tiene sentido si ellos superan también realmente sus diferencias y viven como hermanos. La fraternidad de los cristianos, ese fraterno talante de los cristianos respecto a todos los hombres es consecuencia necesaria de aquella intrahumana comunión, que está vinculada indisolublemente al sacramento del Banquete del Señor. Y así "comunión" es simultáneamente un llamamiento a cada cual para salir de si e ir

hacia su reunión; una llamada a autoperderse para encontrarse verdaderamente en el todo.

El "tránsito" que es la Iglesia se realiza en cada cual corno paso desde una autoglorificación del propio yo, a la unidad de los miembros del Cuerpo de Cristo: la ley pascual de la Pasha, del tránsito, es de hecho la ley fundamental del cristianismo, escrita también de una vez para todas sobre el fundamento del sacramento pascual del que la Iglesia vive.

La visión patrística sobre la unión de la humanidad empezó a ganar desde aquí rasgos sumamente concretos.

En la red de comunidades de comunión que la misión cristiana ha puesto todo a lo largo de la ecumene, comienza ya esa comunicación de la humanidad entre sí y con Dios, que es la meta última del acontecimiento Cristo. Pues cada comunidad de comunión es "fratría", entrelazada en una única fraternidad con todas las divinas mesas de este mundo. Comunidades de mesa que son a su vez fundamentalmente abiertas; y no ámbitos cerrados, sino que están ahí como invitación formal de Dios a todos los hombres para participar en el divino y eterno banquete nupcial.

La red de comunión de la Iglesia es en cierto modo la figura concreta de esa red que Dios lanza al mar de este mundo, para capturar a la humanidad para sí y conducirla a la tierra de la eternidad[32].

# La gnosis cristiana de Orígenes

## La importancia de lo nacional según Orígenes

### *El aspecto negativo*

El problema de la relación mutua entre los valores tocantes a la humanidad y los tocantes a lo nacional, constituye uno de los puntos capitales en la controversia entre Celso y Orígenes. Celso no

reprocha a los cristianos meramente una conjuración contraria a la ley[33], afirma que son compañeros apátridas, que en ninguna parte encuentran acomodo, que han traicionado su estatuto de pueblo y por ello se han colocado fuera de todas las leyes. "Quiero preguntarles, de donde han venido y quién es el autor de su ley patria. Ninguno pueden aducir. Pues quienes son de un sitio no tienen maestro y caudillo procedente de otro. Son judíos apostatas" [34]. Pero al haber abandonado los cristianos las leyes patrias, al haber despreciado el valor de lo nacional, se han puesto fuera del divino orden del mundo para el que es esencial la inserción de cada hombre en el ámbito de una nación determinada y de sus formas políticas y religiosas. Dios administra la tierra mediatamente; desde el principio la repartió entre diversos veedores, los cuales han dado a los diferentes pueblos sus leyes políticas y religiosas. La religión es pues una parte de lo nacional, y la inserción del hombre en la nación un decreto del divino gobierno del mundo[35].

Con la doctrina de la repartición del mundo a diversos regentes presenta Celso un esquema que no sólo logró imponerse ampliamente en el mundo grecorromano, sino que también encontró acceso al pensamiento judaico tardío dentro de la doctrina del ángel nacional[36]. El planteamiento lo ofreció la redacción griega de Deuteronomio 32,8 que reza así: "Cuando el Altísimo dividió los pueblos, cuando dispersó a los hijos de Adán, puso las fronteras de las naciones, según el número de los ángeles de Dios". Este versículo constituye el punto de partida del diálogo del cristiano Orígenes con el helenista Celso sobre el valor de lo nacional, y sus limites.

Orígenes concede el hecho de la repartición del mundo a diversos dominadores celestiales, pero añade que habríamos de preguntarnos quién la hizo y cómo ocurrió. La respuesta la toma de la historia de la Torre de Babel. Entendida desde el punto de vista espiritual quiere decir que la humanidad perseveró en una sola lengua mientras su sentir fue uno; permaneció "en el Oriente" —visto desde el punto de vista espiritual—, mientras perseveró en el espíritu de la luz y en su eterno fulgor. Cuando se alejó de este

Oriente espiritual fue a parar en la llanura de Senaar, que traducido quiere decir: pérdida de los dientes, es decir de los instrumentos de nutrición, de la capacidad de recepción anímico-espiritual y por ende de la base vital de la que había vívido hasta entonces. "Cuando entonces reunieron cosas materiales y las vincularon a la del cielo, no siendo unibles a ella, a fin de construir con objetos materialmente ligados un camino hacia lo inmaterial, dijeron: 'Vamos; hagamos ladrillos y quemémoslos al fuego' "[37]. Pero ocurrió en este intento que fueron entregados a ángeles más o menos implacables a los que tenían que estar sujetos hasta que hubiesen purgado su falta. Estos ángeles fueron los que dieron a los diversos pueblos su lengua y los esparcieron por las diversas partes de la tierra en comarcas inhóspitas o llevaderas según la magnitud de su culpa[38]. Solamente un pueblo permaneció —siempre según una perspectiva espiritual— en el "Oriente" : Israel, el cual por ello no fue sometido a ningún ángel sino que se mantuvo como porción perteneciente al Señor, al propio Dios[39]. Para Orígenes, Israel cae de antemano fuera del problema de lo nacional, nunca fue "nación" en el sentido propio del término, sino esa única parte de la humanidad que no cayó en la prisión de lo nacional y siguió siendo lo que todos pudieran y debieran haber sido: humanidad, que pertenece inmediatamente a Dios.

Por eso Orígenes si podía, por un lado, aceptar la alabanza que Celso hace de los judíos porque, al contrario que los cristianos, seguían una religión nacional y persistieron en el orden de los pueblos decretado por Dios[40]. Y por eso también, hubo empero de defenderles contra la censura de que su consciencia de elección era arrogante e insensata, pues otros pueblos tenían iguales o parecidas leyes y honraban bajo nombres diversos al mismo Dios Supremo[41]. No; Israel dio al mundo los sagrados símbolos de la Ciudad de Dios y del Templo, y su culto venerable, cosas todas que, rebasando el marco de las naciones, apuntan a lo original y propio de todo lo mancomunado[42]. Ante todo: dio a los hombres ese "Estado" en que soñó Platón sin poderlo considerar en toda su pureza[43].

Cuando Orígenes ve la preferencia de Israel en no haber Ingresado en el esquema de lo nacional y haber permanecido siendo "humanidad" instaurando así el verdadero Estado, la única patria verdadera de todos los hombres, está dibujando también claramente su manera de entender la Iglesia y sus relaciones con los órdenes nacionales. Pero primero hemos de formular con más exactitud su concepto de nación.

Los ángeles de los pueblos expresan la categoría de lo nacional. Esto lo deducimos claramente de que ellos son quienes asignan a cada pueblo su idioma y su país: propiamente los elementos constitutivos de la nación ; también las culturas nacionales son atribuidas a ellos[44]. Por lo expuesto hasta el presente queda ya claro que Orígenes ve en estos ángeles un orden decretado a modo de castigo, subsiguiente a la calda de los pueblos desde la unidad espiritual de la humanidad. Pero va más allá. Ve en los ángeles nacionales unos usurpadores, que han arrebatado ilegalmente el poder y se buscan ámbitos de dominio según la impiedad de los hombres que les han abierto las puertas a su señorío. Jesucristo es el único con derecho a señorear la humanidad[45]. Los Arcontes — así es como Orígenes llama a los ángeles nacionales-- son fuerzas del desorden, no del orden, su derecho es injusticia y sus leyes, ilegitimas[46]. Por eso Satanás pudo aludir a los reinos de este mundo como a señoríos suyos, cuando tentó a Jesús, ya que sus arcontes son en verdad siervos del demonio[47].

Orígenes elaboró con gran ahínco esta manera de entender los "arcontes" en su comentario a la parábola de Lc 12,58. Dice esta parábola que el hombre que se ha. ha en ruta hacia el "príncipe" con su contrincante procesal, debe procurar vehementemente desprenderse de él si es posible, para no ir a dar en el juez y en la cárcel El contrincante procesal es para Orígenes una imagen del ángel malo, que ha sido puesto junto a cada hombre cuya meta última es arrastrarle ante el príncipe, ante el "arconte". Llegar ante él supone ir a dar en el juez y en la condenación. El hombre que al final de su vida pone sus pies en la morada del arconte, ha marrado su verdadera meta y ha llegado a los dominios de su ángel malo

Ese arconte al que están sometidos los ángeles malos de cada hombre, es el ángel nacional correspondiente. Y lo ángeles malos individuales son la fuerza de choque de que dispone el ángel nacional, su ámbito de dominio propia mente, con cuya ayuda somete y vuelve dócil a cada pueblo[48].

Mas .esto significa también que aquel que se entrega lo nacional, aquel que en vez de pensar y ser con vuelo: de Humanidad vive y piensa dentro de las rejas de lo nacional, se entrega a su ángel malo. Quien se someta a la categoría de lo nacional se ha encerrado "en prisión", se ha entregado al arconte, al poder dominador del malo.

El siguiente pasaje demuestra claramente que lo que hemos dicho no es un remodelado moderno de Orígenes sino su opinión verdaderamente propia. "Cada uno de nosotros tiene su ángel malo junto a sí, que lo aherroja a él, y cuya tarea es conducirnos al arconte y decir: 'Oh arconte —por ejemplo el rey de los, persas— te he guardado tal como era a este hombre que vivía en tus dominios. Ninguno de los arcontes restantes pudo traerlo a su lado, ni siquiera Aquel que se gloriaba de haber venido para secuestrar a los hombres de todos los ámbitos —de los persas, de los griegos y de cada nación— e inordinarlos al señoría de Dios. Mas Cristo nuestro Señor ha vencido a todos los arcontes y, atravesando por entre sus circunscripciones, ha conducido en la salvación a sí a los pueblos, sacándolos de la prisión de los arcontes. También tú pertenecías al dominio de un arconte; Jesús ha venido y te ha arrancado del poder perverso, y te ha traspasado a Dios Padre. Mas nuestro ángel malo va con nosotros y busca conducirnos a nuestro arconte..."[49]. Según el texto precedente (para el que existen importantes escalones en las Epístolas a los Efesios y Colosenses, de san Pablo)[50], la obra salvífica de Jesús consiste precisamente en haber vencido a los arcontes y sacado a los hombres de la prisión de lo nacional, llevándolos a la unidad de Dios, a la unidad de la humanidad una.

En un difícil pasaje de su libro *De principias* procura Orígenes ahondar más metafísicamente esos enunciados, de tono más bien históríco-salvífica. Se ocupa allí de la problemática exegética de los textos proféticos veterotestarventarios. Y llega en primer término a conocer que los dichos sobre Jerusalén solo logran tener sentido, si se les refiere a la magnitud espiritual "Jerusalén", a la Jerusalén de los cielos, en vez de limitarse a la ciudad histórica y terrenal. El siguiente paso se deduce sin esfuerzo: tampoco las profecías restantes aparentemente políticas, en las que tan rico es el Antiguo Testamento, aluden en definitiva a las potencias políticas de Babilonia, Tiro, Egipto, etcétera, sino a la potencia espiritual correspondiente que ellas representan. Así como en el cielo existe una "Jerusalén", existen también allá otras tierras más altas y más bajas, mejores y peores. Las profecías sobre cada pueblo se refieren a esas correspondencias trascendentes de las naciones terrenas.

Por tanto si en la allendidad existen "israelitas", existen también "egipcios", "gentes de Tiro", "babilonios", etcétera; es decir, diferentes ordenes espirituales según la diversa calda desde lo primigenio y propio. El nacer en Egipto, Edom o Babilonia, depende de las decisiones espirituales previas que cada cual ha alcanzado en la allendidad, y de la medida del alejamiento culpable de su espíritu respecto al orden que le correspondía. Mas esto quiere decir que las naciones no son figuras hijas del azar, sino magnitudes metafísicas. Representan un determinado escalón en la caída respecto al divino sentido del mundo[51].

Dispone pues Orígenes desde luego de una Teología, o mejor dicho de una Metafísica teológica de la nación, mas la nación vista en su hondura metafísica no es una magnitud salvífica sino ordenación de la caída y por ende, en último término, un factor de desorden[52]. Una vez más dibuja Orígenes partiendo de aquí la misión de Israel: los 70 varones que, según Éxodo 1, bajaron de Israel a Egipto, representaban a Israel en general, esto es la magnitud espiritual "Israel": los espíritus que permanecieron en la contemplación de Dios y bajaron a "Egipto" —es decir al mundo— para iluminar a los

hombres como las estrellas del cielo y conducirles por el camino de regreso.

La misión de Israel, perfeccionada en la Iglesia, es pues llevar a la humanidad a que regrese a casa, saliendo del orden de los arcontes —del orden nacional— y yendo al *único* orden de Dios que trasciende todos los pueblos y todas las lenguas[53].

## *Enunciados positivos*

Solo un texto he encontrado en Orígenes que parece expresar otra valoración —a saber: positiva— de lo nacional. El texto esta vinculado con el versículo del evangelio de san Juan: "Yo os he enviado a segar lo que vosotros no habéis trabajado. Otros trabajaron y vosotros os aprovecháis de su trabajo" (Jn 4,38).

Según Orígenes entre esos "otros" de cuyo trabajo se aprovecharon los apóstoles, se puede entender primeramente a Moisés y a los profetas. Pero también —tal es el resultado de reflexiones de toda clase— pueden entenderse aquellos ángeles nacionales, que se afanaron cada cual en su parte y la administraron. Como consecuencia del hecho salvífico de Jesucristo "fueron reducidos al servicio obediente de Jesucristo (II Co 10,5) [los hombres] de la porción correspondiente a todos [los ángeles nacionales], merced al ministerio evangélico de los Apóstoles, Evangelistas y doctores; fueron llevados a que los pueblos se hiciesen herencia única de Jesucristo"[54].

Añade Orígenes que el versículo del evangelio (Jn 4,36) al decir que tanto el sembrador como el segador han de alegrarse, no contradice en absoluto la interpretación precedente si por ange1es nacionales se entiende esos ángeles buenos[55]. Resulta entonces perfectamente concebible su retirada ante Cristo, que se lleva a casa como divina cosecha lo que ellos prepararon, y su alegría conjunta con los segadores (los Apóstoles). La tarea de los Apóstoles supondría pues el perfeccionamiento escatológico del ministerio de los ángeles nacionales.

Sin embargo Orígenes expone expresamente todo esto —que implica respecto a sus otras concepciones una valoración muy positiva de lo nacional— sólo como una hipótesis que el no se apropia, sino simplemente somete a la consideración como posibilidad de pensamiento[56].

La opinión positiva, de la que parece dejarse guiar en este intento exegético, me parece que se percibe nuevamente en *De principiis* cuando expone su doctrina sobre la triada de sabidurías, a propósito de I Co 2,6 s: la sabiduría de Dios, la del mundo y la de los "príncipes" de este mundo[57]. La sabiduría de Dios se reveló en Cristo. La del mundo es la Ciencia, que no sabe de la divinidad ni del sentido del mundo u otras cosas elevadas, sino que es precisamente sabiduría mundanal como la poesía, la gramática, la retórica, la geometría, la música, quizá también la medicina. Por fin, la sabiduría de los príncipes de este mundo la encontramos en la filosofía esotérica de los egipcios, en la astrología de los caldeos, en la especulación griega e hindú sobre el ser supremo. Todas estas filosofías ligadas a las naciones que, en contraposición con las ciencias citadas precedentemente, conducen desde el mero mundo individual del hombre al fundamento divino del Cosmos, no son según Orígenes obra del espíritu de los hombres sino que son enseñadas a los pueblos correspondientes por sus ángeles nacionales, por los "príncipes de este mundo". Trátase pues de una sabiduría a típicamente popularista y nacional. Partiendo de aquí se entiende también la conjura de estos príncipes mundanales contra la sabiduría divina y supranacional de Jesucristo, del que oyen decir que ha venido a la tierra para demoler la sabiduría del mundo: "Se yerguen los reyes de la tierra, los caudillos conspiran contra Yahwé y su Ungido" (Psal 2,2).

Esa es la conjura que ha decidido y puesto por obra la muerte del Señor, aunque sin saber de quién se trataba, "pues de haberlo sabido no hubiesen crucificado al Señor de la Gloria" (I Co 2,8). El Alejandrino lleva estas palabras del apóstol san Pablo a la conclusión de que los arcontes no conduelan con su sabiduría los pueblos al error intencionadamente, ni mucho menos, sino que

simplemente les transmitían su propio conocimiento[58]. Quizá puede esta tesis aunarse con las manifestaciones, ya expuestas, del comentario a san Juan, en el sentido de que según eso a los ojos de Orígenes la postura de los ángeles nacionales —esto es, la situación de lo nacional como una de las magnitudes espirituales transgresoras— no sea la misma antes de Cristo que después de El. Antes de Cristo podía concedérsele todavía al ángel nacional una cierta buena fe; en cierto modo lo nacional estaba aún en un estado de relativa inculpabilidad, aún tenia su auténtica función preparadora. En cambio después de Cristo sólo podía continuar existiendo bajo la forma de auto-afirmación contraria a la verdad, de un orden anticuado.

Esto último —que lo nacional después de Cristo existe sin legitimidad autentica— lo afirmó Orígenes frecuentemente y con suficiente claridad. En cambio el que lo nacional tuviese una función verdadera y preparatoria ya no se deduce con tanta claridad de sus textos; si bien en alguna medida tal idea debió de encajar dentro de su opinión inicial según todo lo que acabamos de decir.

## La posición de la Iglesia

### *La revolución escatológica*

Según Orígenes, para los cristianos el lugar de la patria ha sido ocupado por la Iglesia. En ella ve él "la patria conforme a Dios", "la nueva forma de la patria, fundada por la Palabra de Dios"[59]. Orígenes no niega frente a Celso que la fe cristiana lleve implícita de hecho una ruptura con el antiguo principio de la vinculación política y nacional de lo religioso. Los cristianos abandonaron realmente los antiguos vínculos y emprendieron la peregrinación santa de los pueblos al monte de Sion, de la que habla el profeta Isaías (Is 2,2 ss). Cristo es su caudillo, a El siguen como pueblo nuevo que mudo las espadas en rejas de arado y las lanzas en hoces, y que nunca más empuñará las armas contra otro pueblo ni nunca enseñará ya a hacer la guerra porque sus hombres se han hecho "hijos de la paz" en Jesús, "el cual nos guía, en vez de guiarnos los ordenamientos

patrios en los cuales vivíamos alejados de la alianza de Dios" (cf. Ef 2,12)[60]. Para los cristianos ha entrado en juego sustituyendo al absoluto señorío de las leyes nacionales, la Ley de Cristo que desvela como nonadas las leyes antiguas: Cristo "nuestro corifeo y maestro" procede ciertamente de los judíos, pero mediante su Palabra se ha ganado como porción toda la ecumene[61]. En lugar de los limitados ordenamientos nacionales ha entrado en vigor la Ley una de Dios, vigente para toda la ecumene merced a Cristo. La expresión de esta ecumene es la Iglesia, una a lo ancho y a lo largo de todos los pueblos.

Por eso no asumen los cristianos funciones políticas y niegan el servir en la guerra. Tiene su propia polis con sus propios órganos ministeriales cuyo servicio es más divino y necesario que el de los Estados terrenales[62]. Y por eso también los cristianos tenían por justísimo, transgredir leyes políticas a causa de la Ley de Cristo, mejor y más verdadera[63]. No; Orígenes no ofrece en cierto modo reparos al reproche de Celso, de que los cristianos han cometido una conjura ilegal, al declarar: "Si alguno hubiera ido a parar entre escitas, cuyas leyes son inmorales, y no encontrase ocasión de huir y se viese forzado a vivir entre ellos, ese tal, a causa del Derecho, tendría en efecto, a fin de escuchar la ley de la verdad entre ellos despreciada, que tramar con aquellos que fueren de su mismo sentir una conjura, la cual vista desde la perspectiva de su ley seria ilegal. Pues así aquellas leyes que fijan el culto de imágenes son ante el tribunal de la verdad pura y simplemente 'leyes escitas' o algo peor que eso. Por tanto no es absurdo (αο-íον) tramar una conjura contra las leyes a causa de la defensa de la verdad. Y obraría conforme a Derecho quien tramase una conjura para deshacerse de un tirano. Mas de hecho el mundo se halla bajo la tiranía del demonio y de la mentira; contra eso —contra el demonio y sus leyes— los cristianos han emprendido una conjura ilegal, para salvación de esos a quienes ellos anhelan llevar a apostatar de las 'leyes es-citas' y de la ley 'del tirano' "[64].

## *Los limites de la revolución cristiana*

Aquí lo cristiano ha sido concebido partiendo totalmente de la radicalidad de lo escatológico, que revoluciona el mundo y no se toma ningún trabajo en ocultar o negar ese su carácter revolucionario. No hay duda de que Orígenes ha ido en la radicalidad de su ethos revolucionario hasta muy cerquita de la frontera con lo gnóstíco y su negación básica de los órdenes naturales. Sin embargo permaneció siendo cristiano eclesial, aun en su teología de la humanidad y de las naciones ; es decir : la revolución por él anunciada o es una negación antonomásica del cosmos, de la imagen ordenacional del mundo, sino incluso su verdadera confirmación y aseguramiento, en definitiva.

Así lo expresa por lo pronto claramente la negación programática del tópico gnóstico del Dios nuevo, o desconocido. El Dios de los cristianos —declara Orígenes contra eso— no es ningún Dios nuevo, aun cuando su aparición en figura de hombre acaeciese sólo hace muy poco; es en verdad el primogénito de la creación, aquel a quien Dios cuando creó al hombre dijo estas palabras: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (Gen 1,26)[65]. Queda así negada la separación típicamente gnóstica entre el Dios creador (= Dios antiguo) y el Dios salvador (= Dios nuevo, "desconocido"); cosmos y Cristo. creación y alianza se hallan mutuamente vinculadas : la fe en Cristo revoluciona desde luego la *figura* actual del mundo, pero no es contraria al cosmos como tal sino que precisamente es la primera en desvelar su verdadero sentido. Esto resulta aún más claro en su fundamentación y descripción más detalladas de la revolución cristiana.

Hace notar ahí Orígenes que existen dos leyes: la ley natural que remite a Dios y la ley escrita de cada Estado. En caso de conflicto tiene preferencia, por supuesto, la ley natural[66]. Desde siempre habla sido obligación del filósofo negar en caso necesario sus leyes patrias incluso y seguir únicamente su visión filosófica, para bien de su mejor conocimiento[67]. Los cristianos que siguen una ley expresa de Dios aun en contra de las instrucciones del poder político, no hacen pues básicamente más que algo que le fue reconocido como justo a la filosofía desde hacía mucho tiempo. Con

ello, la revolución cristiana queda .estrechamente vinculada a la oposición filosófica que personificaba la rebelión de los valores naturales contra la arbitrariedad y el capricho de los poderes políticos[68].

Mas la revolución cristiana no aparece pues ya como ataque contra el cosmos como tal, sino que en definitiva acaece incluso —como la oposición de los filósofos— para propio provecho de éste. Orígenes, por lo demás, no ha dejado que cupiese la mínima duda sobre tal cuestión en aquellos pasajes donde expresa con dureza máxima su rechazo del sistema existente. Cuando declara que los cristianos, a causa de su nueva polis —la Iglesia—, no están dispuestos a asumir ningún servicio político ni militar, está diciendo simultáneamente que la existencia eclesial está al servicio de la salvación tanto de todos los que están "dentro" como de los que están fuera[69]. Los cristianos serían incluso mayores benefactores de la patria que los restantes ciudadanos, al servir a la educación del género humano y enseñar piedad para con Dios a todos los Estados. Aun cuando no tomen parte en servicios bélicos bajo forma militar, sirven al rey de modo mucho más efectivo al orar por aquellos que con justicia salen a campaña y al aniquilar por su oración a los demonios (¿los ángeles nacionales?), culpables de la guerra y estorbadores de la paz[70].

También aquí es Orígenes fiel a sí mismo al enseñar no que se ore simplemente por la *nación y* su grandeza, sino por la *justicie,* contra la obstinación demoníaca que quebranta la paz. Pero muestra al mismo tiempo que esa postura del patriotismo auténtico, revolucionaria desde el punto de vista del nacionalismo antiguo (y de los modernos) —a saber: servir a la verdadera salvación de la patria— no estorba tal servicio sino que nos hace libres para realizarlo. Compara a los sacerdotes cristianos con los paganos, que tampoco realizan servicios de armas porque les corresponde la misión más alta de hacer a los dioses propicios. Los cristianos son los verdaderos sacerdotes de la humanidad, los cuales —lejos de ser enemigos de ella— merced al sagrado servicio de Dios realizan

a la vez un servicio en el más alto de los sentidos, en pro de sus semejantes, en pro del mundo todo[71].

Cuando finalmente Orígenes declara que la doctrina de la adoración a Dios había pasado de los judíos a los cristianos, los cuales habrían acomodado sus leyes a los datos estatales correspondientes[72], nos está mostrando que para el Alejandrino la diversidad de las estructuras nacionales puede y debe tener un cierto derecho a carta de ciudadanía dentro de la Iglesia, también en la edad cristiana, pese a las vivas protestas de ésta contra la autoglorificación de lo nacional expuesta en la teoría de los ángeles de los pueblos. Claramente lo que Orígenes combate es sólo la subordinación de lo santo a lo político y nacional. Si su absoluta libertad y prioridad quedan suficientemente puestas en claro, las particularidades de los pueblos pueden volver a manifestarse en su debido orden y lugar.

## Resumen

Volvamos la vista sobre todo lo dicho. Veremos entonces con claridad que en Orígenes el cristianismo está primariamente como ruptura revolucionaria fuera de la cárcel de un mundo que camina hacia su fin. En cambio los contornos del orden nuevo quedan imprecisos, nebulosos. Esa novedad hacia la que mira Orígenes no es en el fondo un orden nuevo intramundano, sino el reino escatológico de la paz donde queda superada la dispersión babélica de la humanidad, suprimido el señorío de los ángeles nacionales y reunida toda la ecumene en la polis una de Jesucristo.

La afirmación fundamental de la "naturaleza" y del cosmos dulcifica con todo la radicalidad escatológica, en tanto que también aparecen claramente puntos de planteamiento para un orden pacifico entre Iglesia y mundo antes del esjaton; si bien Orígenes no se ve inducido a examinar a fondo por sí mismo tal orden. Desde luego nadie podría discutir que un cristianismo entendido así difícilmente podrá ser concebido juntamente con el conservadurismo y nunca con el legalismo, sino que porta en sí fuerza revolucionaria

dispuesta para invitar a conjuras contra todo cuanto resultase "escita", sea cual fuere su forma de manifestación.

# La disputa de Agustín con la teología política de Roma

## Desestimación de la Teología política de Roma

Igual que en Orígenes, el planteamiento agustiniano para la Teología de lo político emana de una necesidad polémica. La caída de Roma el año 410 volvió a llamar al palenque a la reacción pagana: donde quedan las tumbas de los Apóstoles, se exclamaba. Es claro que no pudieron defender Roma, ciudad inexpugnable mientras se confió a la protección de sus dioses paganos. La derrita de Roma probo a ojos vistas que el Dios creador al que adoraba la fe cristiana no se preocupaba de los acontecimientos políticos. Ese Dios prefería ser competente para la felicidad trascendental del hombre; pero los acontecimientos acababan de mostrar enérgicamente que no era competente en el ámbito de lo político. Resultaba claro que la política tenia sus propias leyes que no concernían al Dios altísimo; de aquí que tuviese también su propia religión política[73].

Pedían las gentes que existiese junto a la religión de lo alto una religión de lo terreno y especialmente una religión de la cosa política. Petición nacida de algo más que de un sentimiento general, y que podía tener fundamentos más hondos surgidos de la convicción filosófica de la Antigüedad. Bastaba con recordar el axioma platónico formulado por Apuleyo : "No hay posibilidad de contacto entre Dios y el hombre"[74]. El platonismo estaba profundamente convencido de la distancia inacabable entre Dios y mundo, espíritu y materia; un ocuparse directamente Dios de las cosas del mundo tenla que parecerle totalmente imposible. El servicio divino del mundo era cuidado por entes intermedios, por fuerzas de distinta especie a las que había que atenerse cuando se trataba de cosas de este mundo[75].

Agustín vio con razón en este descollamiento de la trascendencia de Dios, que suponía su incomunicación respecto al mundo y su exclusión respecto a las ejecuciones vitales concretas de éste, el núcleo peculiar de la resistencia contra la pretensión de totalidad propia de la fe cristiana, que nunca podía tolerar una extracción de lo político fuera del orden del único Dios. Oponía por lo pronto dos puntualizaciones básicas a la reacción pagana, , que apuntaba a una reinstauración del rango religioso de la polis y con ello a una remisión de la religión cristiana trascendentalista al ámbito de lo puramente privado. Son las siguientes.

## *La falsedad de la religión política*

La religión política carece de verdad. Se apoya en una canonización de la costumbre contra la Verdad[76]. Esta renuncia a la verdad, este estar —digo— contra la verdad a causa de la costumbre, fue confesada de plano por los propios representantes de la religión romana: Scaevola, Varrón, Séneca[77]. Por lo venidero, se soportan falsedades. El cuidado de la polis y su bien, justifica la contravención de la verdad. Es decir: el bien del Estado, que se cree vinculado a la persistencia de sus antiguas formas, es puesto por encima del valor de la verdad.

Aquí es donde Agustín ve irrumpir en toda su acritud lo que propiamente constituye el antagonismo. Según la concepción romana la religión es una organización del Estado, esto es una función del mismo y como tal supeditada a él. No es un absoluto, independiente de los intereses del grupo, sino que es un valor instrumental respecto al absoluto "Estado". En cambio, según la concepción cristiana, en la religión no se trata de la costumbre sino de la verdad, la cual no esta organizada en modo alguno por el Estado sino que es ella misma quien ha organizado una nueva comunidad que alcanza a todos cuantos viven de la verdad de Dios[78]. Y partiendo de aquí entiende Agustín como liberación la fe cristiana : liberación para la verdad, de la constricción de la costumbre[79].

## *La fuerza de los demonios*

La religión política de los romanos ciertamente carece de verdad. Pero sobre ella existe una verdad y esa verdad es que el avasallamiento del hombre a costumbres contrarias a la verdad entregan a éste a fuerzas impías, llamadas demonios por la fe cristiana. En cuanto sigue siendo idolatría y no simplemente remilgos insensatos y contrarios a la objetividad, se convierte en servicio demoníaco entregando al hombre a la negación de la verdad: tras los dioses falsos está la fuerza certísima de los demonios[80]; y tras el avasallamiento a la costumbre, el avasallamiento a los espíritus malignos.

Ahí radica el verdadero calado de la liberación cristiana y de la libertad ganada merced a ella. Al liberar de la costumbre, libera de una fuerza creada primero ciertamente por el hombre, pero que, hace ya mucho, habla resaltado por encima de su cabeza y ahora le enseñorea. Se ha convertido en una fuerza objetiva, independiente de él; en puerta de invasión de los poderes del Malo, es decir de los demonios. Liberarse de la costumbre para ir a la verdad es liberación del poder de los demonios, que están tras la costumbre[81]. El sacrificio de Cristo y de los cristianos se hace verdaderamente comprensible como "redención", es decir como liberación, por su abolición del culto político —contrario a la verdad; culto demoníaco—, y porque en su lugar instaura el culto uno y universal a la verdad, que es culto a la libertad[82].

Y aquí es donde la línea del pensamiento de Agustín se toca con la de Orígenes. Este entendió la absolutización religiosa de lo nacional como obra del ángel demoníaco de las naciones, y la unidad supranacional de los cristianos como liberación de la cárcel de lo popularista. También Agustín refiere lo político en su sentido antiguo —es decir como deificación de la polis— a la categoría de demoníaco, y ve en el cristianismo la superación del demoníaco poder de la política que ha sojuzgado a la verdad. Tampoco son para él los dioses de los paganos ilusiones vacuas, sino máscaras fantásticas tras las que se ocultan principados y potestades reales,

que extravían al hombre en su acceso a los valores absolutos al enclaustrarlo en lo relativo. Y también él ve en lo político lo peculiarmente demoníaco de tales poderes. Agustín tiene ciertamente la idea del *Euhemeros:* todos los dioses fueron originariamente hombres; es decir, toda religión (pagana) se apoya en una autoexcesificación del hombre, dejado al valor de su verdad. Pero vio al mismo tiempo que con esto no quedaba resuelto en modo alguno el enigma de las religiones paganas. Las fuerzas que el hombre parece extraer de sí, se muestran pronto como poderes objetivos, como "demonios", que ejercen sobre él un dominio realísimo[83]. De ellos sólo puede liberarle el Poder de los Poderes: el propio Dios[84].

## Punto de partida de la teología agustiniana de lo político

Queda por delante la cuestión de qué teología positiva de lo político puede ofrecer Agustín tras estas negativas puntualizaciones. También aquí su concepción se despliega frente a las dos filosofías más importantes de su tiempo: el estoicismo y el platonismo.

### *Antítesis frente a la stoa*

El monismo estoico había permitido considerar todo el mundo como transido de Dios y, por ende, atribuirles especialmente el predicado "divino" a los puntos donde se densifica su espesor. Se comprende que la teología política de los romanos se adueñase especialmente de esta concepción, de la que podía deducirse rapidísima-mente el derecho del Estado a declararse a si mismo norma y fuente de la religión[85].

Agustín contrapone al monismo de la stoa su fe cristiana en la creación : "En la verdadera teología, la tierra es obra de Dios; no madre de Dios"[86]. El mundo no contiene en sí nada absoluto; es creación de Dios en todo su conjunto, obra de Dios. El absoluto no está en él, sino fuera de él.

### *Antítesis frente al platonismo*

Si *el* estoicismo mantenía una intrincación de Dios y mundo, y por ende daba a entender la supresión de la trascendencia divina, al platonismo lo caracterizaba inversamente un recrecimiento radical y excesivo de dicha trascendencia: a Dios no le importa haberse desentendido del mundo[87].

Para Agustín, que cree en la encarnación de Dios, este dogma platónico es insostenible. Dios ha hecho el mundo; por tanto existe únicamente porque Dios se ha ocupado de él. De hecho ningún elemento mundanal mancilla, y ninguna de las cosas existentes es indigna de Dios o llegadera a El sólo a través de mediaciones; únicamente los sentimientos contrarios a Dios mancillan, y el alejamiento de Dios no descansa más que en un apartamiento espiritual de él[88]. El dogma básico del platonismo "entre Dios y el hombre no existe contacto" queda anulado para Agustín por el hecho básico "Dios se ha hecho hombre"[89], atestiguado en la fe cristiana. Dios, que ha creado al mundo, sigue siendo también su Señor; el Dios creador es también el Dios de la Historia. De ahí resulta el aserto conductor de la teología política agustiniana: *Ipse* (= Deus) *dat regna terrena*[90]. Es Dios mismo quien reparte los reinos terrenales; y la política con sus múltiples y contrarios Estados, no tiene divinidades especiales sino que se halla sometida al Dios uno, cuyas obras son creación e historia[91].

## Aplicación a la teología del Antiguo Testamento y de la historia romana

En la historia de Roma por un lado y en la de Israel por el otro, se hace perceptible, lo que lo dicho anteriormente supone en concreto para la gradación de lo político. Historia que se completa recíprocamente, de modo que sólo partiendo de ambas en conjunto llega a hacerse reconocible toda la intención de Dios con el mundo.

El Antiguo Testamento implanta por lo pronto un señorío terreno, aun cuando su sentido sea espiritual; trae promesas y dones

terrenos. De hecho el "sacramenturn" del Antiguo Testamento, su peculiar significado histórico-salvífico, es exactamente plantar por una parte la referencia hacia los bienes eternos para aquellos que pueden entenderla, y al mismo tiempo poner en claro ante todos que también los bienes terrenales están sometidos a la disposición de Dios[92]. La teocracia terrena israelítica del Dios uno ha sido instaurada en la historia del mundo como señal de que no existe separación entre alta religión y religión política, sino nada más que un señorío de Dios que abarca todos los ámbitos de la humana existencia.

Mas este mensaje del Antiguo Testamento se completa y amplia mediante los conocimientos que pueden adquirirse gracias a la historia de Roma. En ella vemos que los idólatras tuvieron sin duda muchos bienes y éxitos terrenos. Y así debía ser. Pues por una parte Dios dio a los suyos —en Israel— dominio terrenal, para mostrar que también éste se halla en sus manos; por la otra entregó a los adoradores de demonios —primero en los grandes reinos orientales y luego en Roma— poder terrenal, para indicar que todo este ámbito no es en modo alguno un valor último sino penúltimo sobre el cual ha de crecer el hombre hacia afuera para llegar a su verdadera meta. "... El Dios verdadero y único da los reinos terrenales a buenos y a malos..., pero la (verdadera) felicidad no la concede sino a los buenos, por cuanto ésta la pueden tener y no tener los que sirven; pueden también no tenerla y tenerla los que reinan, la cual, sin embargo, será perfecta y cumplida en la vida eterna, donde ya ninguno servirá a otro; y por eso concede los reinos de la tierra a los buenos y a los malos, para que los que le sirven y adoran y son aún pequeñuelos en el aprovechamiento del .espíritu no deseen ni pidan estas gracias y mercedes como un don grande y estimable"[93]. El poderío terrenal en manos de buenos y malos es pues señal ambivalente puesta en la historia por el Dios único, que apunta tanto al absoluto poder de Dios como ala relatividad de los valores intramundanos y, en especial, de las grandezas políticas.

La historia de Roma como historia del Estado terrenal en el que finalmente convergió la historia del mundo, permite a estos supuestos de hecho alcanzar una inteligibilidad más profunda. Tenernos primero la historia de la república romana, capaz de ensanchar sus fronteras hasta los confines del mundo. También esta buena fortuna de Roma hace patente a la mirada perspicaz la dialéctica existente tras todas las grandezas terrenas. A los ojos de Agustín la razón del buen éxito de Roma es la *Arisca virtus romana.* Pero ¿qué hay en verdad de esta romana virtud? Con palabras de Virgilio, consiste: *in amor patriae laudum que immense cupido*[94]*.* Es una renuncia a todos los vicios en beneficio del único vicio de la ilimitada ambición y voluntad de poder patrióticos. Los romanos eran pues buenos "secundum quandam formam terrenae cívitatis", buenos si aceptaban como bien supremo la grandeza terrena de la Nación[95]. Su virtud consiste en renunciar a muchos vicios por un solo vicio: la absolutización de la Nación[96]. No había pues más rectitud, que la preservación verdadera de aquello tras lo que con tanto ardor se esforzaban y por lo que estaban dispuestos a sacrificarlo todo: la grandeza nacional.

Pero este galardón que les concedió el Dios justo, fue a la vez su castigo. Convirtieron en valor supremo la grandeza terrenal de la nación y así se cortaron el acceso a lo que es más, a los valores de lo eterno. Pertenecían a aquellos de quienes el Señor dijo: "En verdad os digo que ya recibieron su recompensa" (Mt 6,2)[97]. Buscaron y recibieron el reino terrenal en lugar del eterno, la fama mundana en vez de la gloria perdurable. El imperio romano, la señal de su grandeza, era a la vez muestra de su eterna reprobación : tal es el seco juicio del obispo de Hipona sobre ese brillo que cegaba los ojos de los demás. Y asa es como Roma se convirtió para Agustín finalmente en ejemplo moral: la enorme entrega can que los hombres trabajaron aquí por los fines pasajeros de un Estado terrenal y una grandeza terrena, habla de convertirse en poderosísimo imperativo dirigido a los creyentes para que empleasen toda su fuerza en pro de la meta eterna que en Cristo les habla sido hecha patente y accesible[98].

A la república siguió en Roma la época imperial, que también fue bifronte pues produjo tanto un Nerón como un Constantino. Incluso Nerón, dechado de toda suerte de abominaciones, tuvo poder sobre un reino terreno. "Ni tampoco estos tales llegan a ser príncipes y señores sino por la disposición de la divina Providencia, cuando a ella le parece que los defectos humanos merecen tales señores" [99]. Fuertes palabras de un hombre que reconoció sin miramientos el abismo humano y lo expresó sin disimulo. Y él, que antes declaró la *Arisca virtus romana* como razón de la grandeza de Roma, añade ahora cavilosamente: "Por lo cual, aunque según mi posibilidad he declarado bastantemente la causa por que el Dios verdadero, uno y justo, ayudó a los romanos, que fueron buenos según cierta forma de Estado terreno, para que alcanzasen la gloría de tan grande imperio, pudo existir también otra causa más secreta, y debió ser los diversos méritos humanos, los cuales Dios conoce mejor que nosotros…"[100]. Quién sabe —parece querer decir Agustín, quizá fue todo el imperio romano como el reinado de Nerón un látigo de Dios, del que debíamos apartarnos con un estremecimiento de horror, en vez de admirarlo insensatamente.

Sin embargo junto a Nerón hay un Constantino y ello excluye, también aquí, toda denegación unilateral de lo político como demoníaco. Ciertamente el poder político es concedido siervos de los demonios, para mostrar la nimiedad de su valor; pero Dios es quien lo entrega, lo deposita y da por a añadidura también a los suyos, para mostrarse como Señor que obra según le place. La fortuna militar y política de un Constantino y un Teodosio muestra que no es preciso huir ante los demonios, a fin de alcanzar tales dones; la política no está necesariamente endemoniada, no vive por fuerza de la mentira y del desprecio del derecho, sino que también puede prosperar sobre el terreno de la verdad y de la justicia[101]. Mas el cristiano no debe considerar feliz al emperador cristiano a causa de sus buenos éxitos políticos. "Sino que les llamamos dichosos: cuando reinan justamente; cuando entre las lenguas de los que los engrandecen y entre las sumisiones de los que humildemente los saludan no se ensoberbecen, sino que se acuerdan y conocen que son hombres; cuando hacen que su poder

sirva a la Divina Majestad para dilatar cuanto pudieren su culto y religión; cuando temen, aman y reverencian a Dios; cuando aprecian sobremanera aquel reino donde no hay temor de tener participadores de su realeza; cuando son remisos en vengarse y fáciles en perdonar... ; cuando lo que a veces obligados ordenan con aspereza y rigor, lo recompensara con la blandura y suavidad de la misericordia, y con la liberalidad y largueza de las mercedes y beneficios que hacen; ... cuando gustan más de ser señores de sus apetitos que de cualesquiera naciones, y cuando ejercen todas estas virtudes no por ansia de vanagloria sino por el amor de la felicidad eterna; cuando en fin, por sus pecados no dejan de ofrecer sacrificios de humildad, compasión y oración a su verdadero Dios" [102].

En este espejo cristiano de príncipes —especialmente conmovedor para nosotros— surge la amonestación de que el emperador aun siendo tal, debía mantenerse "hombre". En el dibujo trazado por Agustín la grandeza y el poder político o nacional se convierte en una máscara tras la que en definitiva no queda por doquier más que un hombre como los demás. Esto resulta especialmente claro cuando él increpa a Roma, la orgullosa dominadora del orbe, diciendo: "Echemos a un lado la vanagloria. ¿Qué son los hombres sino hombres?"[103].

La desvalorización de la grandeza nacional franquea la mirada sobre lo humano común a todos. Ser hombre no es meramente (como pudiera parecer al principio) el roído resto que al fin queda tras las brillantes fachadas del poder político; sino una realidad positiva, que de hecho merece ser extraída de detrás de ellas. Así se nos muestra cuando son nombradas por dos veces *humanitas* y *gratia* de un solo aliento, y el actuante "humano" aparece como el que obra con grandeza sencilla e indudable[104].

"Gratissime atque humanissime" fue que el imperio romano, un buen día — ¡demasiado tarde!—, concediese la ciudadanía a todos sus habitantes, reconociendo así lo común de todos los hombres superando las antiguas fronteras del poder[105].

## La posición de la Iglesia en la Historia

Mas —al contrario que en el cosmopolitismo estoico— la fuerza motriz para la desvalorización de lo político no radica en esta perspectiva sobre la unidad de los hombres, que es más bien simple consecuencia del movimiento espiritual que determinó la imagen de conjunto del pensamiento agustiniano; resultado del descubrimiento de la "patria celestial"[106].

Para Agustín todas las ciudades terrenas y las terrenales patrias son de segundo rango, porque él ha encontrado la ciudad de Dios y, en ella, la patria de todos los hombres. Nadie se llame aquí a engaño: todos los Estados de esta tierra son "ciudades terrenas", aun cuando vengan gobernados por emperadores cristianos y estén más o menos poblados de ciudadanos cristianos. Son Estados de este mundo y por ello "terrenas" ciudades, y no pueden en modo alguno llegar a ser otra cosa[107]. Como tales, constituyen formas necesarias del ordenamiento de este tiempo terrenal, y justo es preocuparse por su bien. El propio Agustín ama al Estado romano como a su patria y se cuido amorosamente por su persistencia[108]. Mas como todas esas imágenes no son y no seguirán siendo más que ciudades terrenas, constituyen un valor relativo que no es digno de preocupaciones extremas. La preocupación última corresponde solo a la patria eterna de todos los hombres, a la *cuitas caelestis.*

Vemos aquí una vez mas que Agustín va a una con Orígenes y toda la tradición cristiana, al estar convencido de que con este nombre, *cuitas caelestis,* no se debe nombrar la venidera Jerusalén celestial, sino también el pueblo de Dios en su peregrinación por el desierto del tiempo terreno: la Iglesia[109]. En ella se reúne —por encima de las fronteras del imperio romano— la comunidad de aquellos que constituirán juntamente con los santos ángeles de Dios, la única polis celestial[110]. Sobre esta tierra vive como extranjería y nunca poded habitarla de otra manera, pues su verdadero sitio esta en otra parte. Por tanto, los Estados de este mundo seguirían siendo "ciudades terrenas" hasta la consumación de los siglos, e igualmente la Iglesia continuará como extranjería hasta el fin de los

tiempos. Así nos lo muestra el que la Iglesia sea esencialmente Iglesia de mártires.

La teología agustiniana del martirio es un parte esencial de su teología de la Iglesia como contra-potencia del Estado que vive de demonios. Esto queda claro cuando explica que los mártires son el paralelo cristiano del héroe pagano. Según la mitología del hijo de Hera-Juno, el héroe pagano es personificación mitológica del ámbito aéreo que para los cristianos es el ámbito de los demonios. Exprésase así claramente la convicción de que los demonios son "eso que se halla en el aíre", el poder anónimo de un determinado clima por el que el hombre se dirige y se deja avasallar[111]. Así pues el héroe, el perteneciente a Hera, el elevado a los aires, es un hombre que ya no es meramente hombre sino el clima espiritual, ese "aíre" en el que se respira y vive. Ya no es meramente hombre sino que ha logrado poder, ha sido elevado a los "principados y potestades" por los que el hombre se deja conducir: se ha convertido en "demonio"[112].

En cambio el mártir cristiano es aquel que no se ha dirigido según esas potestades, según la opinión general, según el "ello", sino que las ha superado por su fe en el mayor poderío de Dios. Su victoria es el sufrimiento, el decir "no" a las potestades que determinan al público[113]. Agustín considera el martirio como la forma especial del triunfo de la victoria cristiana en este tiempo, y ve en el mártir la señal de la Iglesia: vive y vence en este mundo bajo la forma del sufrimiento.

El obispo de Hipona se ha conformado no solo con la realidad--o con la necesidad —del Estado o por mejor decir de los Estados de este mundo, sino también con su permanente imperfección. En esta medida queda claramente moderada en él la radicalidad de la revolución cristiana, respecto a la mantenida por Orígenes. Una diferencia de postura que puede captarse también en la concepción de la unión de toda la humanidad. Tanto Orígenes como Agustín han sentido la división de la humanidad en naciones, junto con la tradición judaica tardía y cristiana, desde el punto de vista del

problema de las lenguas: los hombres quedan separados unos de otros indudablemente a causa de la multiplicidad de lenguas diferenciantes[114].

Ambos ven en esta maraña lingüística la señal de la caída pecadora, cuya superación ha comenzado en Cristo Jesús. Orígenes mira aquí inmediatamente al esjaton, donde todos los hombres hablarán una lengua y así quedará instaurada la unidad de los humanos. La unificación de lenguas es un don estrictamente escatológico; la esperanza se dirige directamente al esjaton[115]. Agustín piensa de otra manera. Con palabras grandiosamente conmovedoras contrapone el milagro pentecostal de las lenguas, y la confusión de Babel. Pero mientras que para Orígenes el milagro pentecostal se mantuvo como señal escatológica acaecida una sola vez, Agustín ve en él una representación de lo que en la Iglesia irá ocurriendo de aquí en adelante. La Iglesia una, abarca a todas las naciones y lenguas; la comunión de amor al Señor abraza a los que por lengua se hallan separados; el milagro pentecostal es presencia perdurable en el cuerpo de Cristo, y habla todas las lenguas. "¿Por qué no quieres hablar en todas las lenguas? Mira: allá resuenan las lenguas todas. ¿Por qué aquel a quien le fue dado el Espíritu Santo no puede hablar en todas las lenguas? Antaño fue señal del otorgamiento del Espíritu Santo a los hombres, el que ellos poseyesen todas las lenguas. ¿Qué vas a decirme ahora, hereje? ¿Acaso que el Espíritu Santo no fue dado?… Mas y si fue dado, ¿por qué no hablan en todas las lenguas aquellos a quienes les fue concedido?... ¿Por qué no aparece ahora el Espíritu Santo en todas las bocas? Pero no: también hoy se manifiesta en todas las bocas. Antes la Iglesia no se había dilatado sobre toda la redondez de la tierra, de modo que hablasen miembros de Cristo en todas las naciones. Entonces se colmo en uno, lo que presignificativamente valía para todos. Ya habla el cuerpo de Cristo todas las lenguas; y aquellas que aún no habla, las hablará. Ha de crecer pues la Iglesia extendiendo la mano a. todas las lenguas... Que yo hablo en todas las lenguas, me atrevo a decirte. En el cuerpo de Cristo estoy; en la Iglesia de Cristo estoy; cuando el cuerpo de Cristo habla en todas las lenguas, yo estoy también en todas las lenguas: a mí me

pertenece el griego, a mí el siriaco, a mí el hebreo, a mí lo que es de todos los pueblos, pues estoy en la unidad de todos los pueblos" [116]. "Lo que la torre aquella dispersó, lo reúne ya la Iglesia. De una lengua se hicieron muchas; no te maravilles : la hybris hizo eso. De las muchas lenguas se hace una; no te maravilles: el amor hace eso"[117].

Para Agustín hacerse cristiano quiere decir esencialmente, ir de la dispersión a la unidad, de la torre babélica al aposento pentecostal, ir al pueblo nuevo y uno desde las muchas naciones de la humanidad[118]. Sería muy atractivo, aunque demasiado vasto, confrontar estas dos teologías del lenguaje —la escatológica de Orígenes (junta a la cual aparece en él una de tipo atemporal-místico-espiritualista)[119] y la eclesiástico-sacramental de Agustín[120]— con una tercera que se formó dentro de la línea inaugurada por Eusebio de Cesarea, según la cual la unificación escatológica de lenguas fue transportada a la unidad de la lengua imperial de la nueva Roma, es decir por la vía de la teocracia política[121]. Algo que resulta característico en la teología de ese circulo que iguala el universalismo cristiano con el universalismo romano, y con ello lo abaja al plano de lo político tomando así las dimensiones propias de éste. El quebrantamiento del nacionalismo es aparente nada más, pues queda fijado de nuevo en una magnitud política[122]. Mientras que para Agustín la novedad cristiana se mantiene: su doctrina de las dos ciudades no apunta ni a una eclesialización del Estado, ni a una estatificación de la Iglesia, sino a implantar presentemente —en medio de los órdenes de este mundo; órdenes que permanecen y tienen que permanecer—, a implantar digo presentemente en el cuerpo de Cristo, la nueva fuerza de la fe en la unidad de los hombres, como elemento de transformación cuya imagen total será realizada por el propio Dios cuando esta historia haya alcanzado su meta.

## Resultado

Si nos preguntamos ahora como conclusión cuál es el balance general de nuestras reflexiones, vemos que tampoco Agustín buscó

elaborar algo así como la "Constitución" de un mundo que se ha hecho cristiano. Su *Civites Dei* no es ciertamente una comunidad puramente ideal de los hombres que creen en Dios, pero tampoco tiene lo más mínimo que ver con una teocracia terrena, con un mundo concebido cristianamente, sino que es una magnitud escatológico-sacramental que vive en este mundo como signo del mundo venidero[123].

El año 410 le mostró que eso de un "mundo cristiano" era de hecho una entidad sumamente quebradiza, pues, a decir verdad, no eran sólo los paganos los que clamaban a los antiguos dioses de Roma[124]. Así que para él el Estado siguió siendo con toda su cristianización real o aparente, "ciudad terrena"; y la Iglesia una comunidad extranjera que usa y soporta lo terrenal, mas no lo considera su casa. Cierto que la convivencia de ambas comunidades llega a ser mas pacífica que en tiempos de Orígenes. No habla Agustín ya de conjuras contra el Estado "escita", sino que considera justo que cristianos, miembros de la patria eterna, presten servicio en la Babilonia como funcionarios e incluso como emperadores. Por tanto mientras que Orígenes no considera recta la continuación de este mundo sino tan sólo la misión para la irrupción escatológica, Agustín cuenta con la continuación de una condición presente, a la cual él considera hasta tal punto adecuada a este tiempo, como para desear una renovación del imperio romano.

Pero permanece fiel al pensamiento escatológico en tanto que considera a todo este mundo como un *provisorium y* por ende no intenta darle una Constitución cristiana, sino que le deja estar como mundo que ha de luchar por su propio y relativo orden.

Y también su cristianismo conscientemente legal sigue siendo en cierto sentido "revolucionario", por cuanto que no puede plantearse como idéntico a ningún Estado, sino que es una fuerza que relativiza todo lo intramundano al apuntar hacía Dios, único absoluto, y hacía el único mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo[125].

1 Me apoyo para estas indicaciones, necesariamente muy sumarias, ante todo en A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustín, Tomos I y II, Tíibingen 1959; Tomo III„ 1969. Para la teología política de Roma ante todo Tomo I 256-309; para la "oposición filosófica", especialmente Tomo 1 247 ss y 11 15 s, que trata también de su proximidad interna a la oposición cristiana.

2 Cfr. documentación en Ehrhardt 1148, y en E. Schweizer, σιϋ;3*a,*en ThWNT VII 1035 ss.

3 Ehrhardt I 163; 147 s.

4 Sobre el trasfondo filosófico de la política de Alejandro, véase Ehrhardt 1172-180.

5 Pruebas detalladas de esto en E. Peterson, Der Monotheismus als pxlitisches Probleet, en: idem, Theologische Traktcte, 45-147, München 1951.

6 Ehrhardt, especialmente I 295 ss.

7 Cfr. Ehrhardt I 295, 303; II 27.

8 Eneida 6, 791 s. (Trad. Lorenzo Riber). Cfr. E. Stauffer, Jerusalem und Rom, 27, Berna 1957.

9 Ehrhardt I 302.

10 Amplio material sobre esto en Ehrhardt II 41 ss; cfr. también I 256-309; Stauffer, op cit, 20-39.

11 Ehrhardt I 146-206.

12 Cfr. G. von Rad. Theolsgie des Alten ´lestaments, 1 144-157, 165-168 (traducción espafiola en Sígueme, Salamanca 1971). J. Da1elou, Los santos paganos del AO, Buenos Aíres 1960; J. Ratzínger, Chństliche Brüderlichkeit, München 1960.

13 Apuntado por Proclo, Comm. Tim. 28 C (edicidn Diehl, Tomo 1 307, 30); véase Ehrhardt I 148.

14 E. Peterson, Der Monotheísmus als politísches Problem, 45147, especialmente 70 ss y 86-102; ídem, Christus als Imperator, op cit, 149-164; Ehrhardt I 269 ss; Stauffer, op cit, 36 ss.

15 Sobre la idea de la peregrinación de las naciones at monte de Sión, véase J. Jeremías, Jesu Verheissung für die Idiker, 48-60, 2.° ed, Stuttgart 1959; sobre la esperanza de Israel véase el resumen de Schnackenburg, Reino y Reinado de Dios, "Actualidad Bíblica" 3, páginas 1-42, 2.6 ed, FAX, Madrid 1970.

16 Sobre la idea de cosmopolís, véase Ehrhardt 1 151 ss; sobre su transformación en el Imperio romano, Ehrhardt I 198 ss, 227 s; 11 126.

17 Textos principales son Rom 5,12-21 y I Cor 15,45-49. Cfr. sobre esto O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 138-198, Tiibingen 1957.

18 Cfr. sobre esto la exposición de la teología paulina en R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 187-353, 3.& ed, Tübingen 1958.

19 El calificativo de Roma como Babilonia en I Pe 5,13; Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2,10,21. Como documentos sobre la equiparación judaica Roma = Edom en J. hell, Articulo "Engel" II, V en RAC V 87; cfr. también K. Hofstetter, Das Petrusarot in der Kirche des 1-2. Jahds; ídem, Jerusalem-Rom> en: Begegnung der Christen (Festschrift O. Karrer) editado por Rnesle-Cullmann, 378 s, Frankfurt 1959. Sobre la equiparación romanos = quiteos, véase K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten leer, 83-88, Ghnvhen-Basel 1958.

20 Cfr. una exposición conjunta en Ehrhardt II especialmente; también la interpretación de la imagen de las dos ciudades según Hermas, en pgs 52 s. Véase también W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, 159 ss, 2. ed, Stuttgart 1951.

21 Para el concepto de revolución cristiana véase Ehrhardt 1I 19.

22 H. Jonas, Gnosis und spbtantiker Geist. I, 2." ed, y i1 1, Gdttingen 1954. Cfr. también E. Voegelin, Wissenschaft, Politil. und Gnosis, München 1959.

23 En lo referente a Plotino cfr. Porfirio, /ita Plotittí, c 16, en: Plotini opera, edición Heı"ıry-Sehwyzer, I 21 s, Paris-Bruselas 1951. También son interesantes los complementos que añaden los diferentes manuscritos, del titulo de la Ennéada 11 9: irpi τοi; 1νωστιχοός. Codex Parisinus 1976: σηλσίωσαι τό τνωστιχοι χa$iώζ iv τώ βίψ Πλωτίνου Πορφύρt'ς φησι τοίς γριστιανοic 1ιός. Codex Vaticanus Urbinas 62: τνωστιχούς 9ησw τοiζ χρισσιεγοός.Y los Codex Monacensis 449 y Codex iarcjanus 240: ότι τνwατοί λέέονται o1 γpoTtevoi (Plotini opera I 223). Cfr. sobre los títulos en general la introducción de Henry-Schwyzer XXXV s.

24 Elocuentes ejemplos de este ambiente en Ehrhardt II 28.

25 Para la interpretación de los importantes puntos de vista contenidos en estos textos, véase Ehrhardt I 21-28. Para el problema en su conjunto, véase H. Schlier, Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento, capitulo 12: El Estado en el Nuevo Testamento, "Actualidad Bíblica" 16, FAX, Madrid 1970; y O. Culimann, Der Staat ir Neuen Testament, 1956, con bibliografía.

26 En estas explanaciones me atengo ante todo a la exposición, todavía no superada, de H. de Lubac, Le catholicisrne comme communaıité.

27 In ps 95, 15 CChr 39 (PL 37, 1236). Cfr. Lubac, op cit, con paralelos de la Edad Media primitiva y textos paralelos de Alejandro de Alejandría y Simeón el Nuevo Teólogo.

28 De hominis opificio, especialmente cap 15 (PG 44, 185 B-D) ; Contra Eunomium, 1 3, edición 3aeger tomo II (Leiden 1960) 30, 7-24 (PG 45, 592), Cfr. Lubac, op cit.

29 Numerosos documentos en Lubac, op cit. Cfr. especialmente Gregorio de lisa, In Cant Cant, 2 (PG 44, 801): lv 144 iΣT N πρόβατον όσα ή dνθρωπίνη φύσις, iv 1~1 τών ίόιων w~λcβsς. Cfr. también F. Malmberg, Eín Leib - eín Geist, 223-243, especialmente 238, Freiburg 1960.

30 Cfr. por ejemplo Agustín, In ps 94, 2, CChr 39 (PL 37. 1218).

31 Paschasius Radbertus, In Matth lib. 9 (PL 120, 666); Lubac, op cit.

32 Cfr. a propósito de esta perspectiva J. Ratzinger, V01k uud Haus Goltes und Augustinus Lehre von der Kirehe, Münelıen 1954; ídem, Das nene Volk Gottes, 77-89, Düsseldorf 1954. Congar, De la contmunion des Eglises á une ecclésiologíe de 1'Fglise universelle, en; Y. Congar - E. D. Dupuy, L'ópiscopat el 1'Eglise universelle, 227-260, París 1962.

33 Orígenes, Contra Celsum I 1, GCS Orígenes 1, pág. 56, edición Koetschau (las páginas que se den en las sucesivas citas pertenecen a esta edición, preferida por Ratzinger, salvo en los casos en que se indica lo contrario).

34 Contra Celsum 1 32, GCS Orígenes 2, pág 34 s.

35 V 25 póg 25 s. Sobre el origen de este esquema de un monarca divino, que gobierna a través de sus sátrapas y no directamente, véase E. Peterson, Der Monotheismus ale politisches Problem, 50 ss, 72 s y especialmente 130 s; ídem, Das Problem des Nationalismus ir alten Christentum, en: Frühkirche, Judentum uiid Gnosis, 56 s, Freiburg 1959.

36 Cfr. J. Michl, articulo "Engel" en RAC V 75; 87. Congar, Théologie du Judéo-Christianisme, 142 s, Tournai 1958; ídem, Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origéne, RechScRet 38 (1951) 132-137; ídem, Origéne, 222-235, París 1948; E. Peterson, Das Problem des Nationalismus..., 51-63. La persistente importancia de estas ideas fue elaborada con hondura por M. Buber, An der Wende. Reden tibor das Judentum, 13-33, Kbln 1952.

37 Contra Celsum V 29 s, cita 31 s.

38 V 30, pdg 32. Sobre el problema de la lengua, véase Peterson, Das Problem des Nationalismus..., 61 s.

39 V 31, pig 32 s. Sobre la doble tradición respecto a Israel, según una de las cuales no estaba sometido a ningún ángel, sino directamente a Yahwe, y según la otra tenia como ángel protector a Miguel o a Miguel y Gabriel según algunos textos, véase J. Michl, RAC V 75 y 87. J. Daniélou, Théo1ogie du Judéo-Chrístianisme, 143.

40 V 25, págs 25 s.

41 V 41 s, págs 44 ss.

42 V 42, págs 45 s.

43 V 43, pgs 46 s.

44 Asignación de lengua y país en Contra Celsum V 30, pág 32. Fundameπtación de las culturas nacionales, en De princ III 2, GCS Orígenes 5, págs 257 s. Cfr. Peterson, Das Problem des Natiorialismus..., 55 s.

45 Contra Celsum VIII 33, pag 248.

46 V 32, pág 34.

47 Cuest. 66 a Mt 4,8, GCS Orígenes 12, 1, pág 42 (edicidı Klostermann).

48 Homilía Luc 35, GCS Orígenes 9, pgs 196-206 (edición: Rauer). No puedo seguir en este punto la interpretación de Pr terson (Das Problem des Nationalismus..., 56), que habla de u paso de la doctrina sobre los dos ángeles del hombre a los ángeles nacionales, y añade : "Mas esto quiere decir en definitiva que ε ángel nacional puede ser considerado tanto bajo el aspecto d espíritu del pueblo (Volksgeist) como de alma del pueblo (volk1 seele)". A decir verdad esta doctrina de los dos ángeles —por lo demás remitiéndose expresamente a Hermas (pag 197)— sólo se aplica al hombre singular; la

figura del ángel nacional del "arconte' sigue siendo unitaria y unívoca: él es el señor del ángel malo de cada cual.

49 Homilía Luc 36, pag 200 (edición Rauer).

50 Véase H. Schlier, Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento, capitulo 9: Principados y potestades en el Nuevo Testamento, "Actualidad Bíblica" 16, FAX, Madrid 1970.

51 De príne IV 11 y 12 (según otra numeración 23 *y* 24 6 27). GCS Orígenes 5, pdg 339 ss. Para la comprensión del texto ha} que prestar atención al contexto de 1V 9, pdg 335. Y véase también Comm in Mt XIV 13 (sobre Mt 18,23-25), GCS Orígenes 10, págs 309 s (edición K_loatermann) : ώοζα 1 'Is ουσσλ μ μήτης ιστί Παύλου xci τών παραπληαίων αύτq ή Jvui. ούτως ετη iii ιτέρων *μήτηρ* wόλο1ον 'Ιερooccλήμ ιin ι, ιρερ'είπεΣν Σοήνη Trς λίτόπτου ή (MYw.atc, lOY pnv έ Τύροc) xci Σιhiv ί'¡ iact ώνο ιόσ&γ οαν w ταίς *τραφαϊς* τολstς, εύ4 ~στερ `fερουσαλήμ v cη ki χεχοσεημνη „τίρ (14191t αiT~c" Χριστώ, o5τωc έisv *άν* issivai αi μητέρες δυναμεΩν τίνων τί v κεχληρωνομ νων e?OU; aloes τυναΐxεχή νόμρατ, χα1 ώσπερ Cστί τινa ddχνα τής `Ιερευσαλήμ ώ; μητρόk xa Χριστο5 iic αατρό;, οϋτωc ώ *άν* τ'α τέχνα Σοήνη r MYiLφεως ή TYpou 1 Σιlώνο; sai τών &&ιτεταηιένων αύταϊ; &p ivτιν (ώς πατύρw).

52 Contra Celsum V 32, págs 33 s, cita 6 ss; ... οέχ hioχειαόμεαα. t(J) Κέλσw άρέσκοντι φάσχοντος διά τούς vsνεμη ίύνους τπόztας Τόις μέρεσι C$ γί¡ς τό παρ' έχάστοIς όρ»'ώς πράττεσε'ιu, *όλλό* xci βουλόμε$α s &π7η Ικείνοις φίλου xusteh Τά *(παρ')* lxBB(i)N, όρώιεν γάρ άτί *εσίον* μεν τά l όpyjς xctό τόπου; νεν λισιένα λόσιν ιστί νόμοις κρείττοσι xci b uοτέροις οις ώς hwατώτατος ιόετο 'Ιγcοϋς, i1=_λόμsνος ήμ~ς άτό ... ΤάN άργό1Tuw τοϋ αιώνος τούτου τ v χοταργPουίιwwv (I Co 2, 6)...

53 De princ IV 11 s, GIS Orígenes 5, 339 ss. Y Daniúlou en su Théologie du Judéo-Christianisme e igualmente en Le secret de l'histoire, 63, pone en relacidn esta interpretacidn de la bajada de los 70 con la doctrina de los ángeles nacionales. Ve él aquí una vinculación a la versión hebrea de Dt 32,8, extendida por Símaco, según la cual la repartición de las naciones *se* realizo "conforme al número de los hijos de Israel" (en vez de "conforme al número de los ángeles de Dios", como dice en los LXX). Merced a la concurrencia de ambas lecturas se hizo posible una equiparación alegórica de las 70 almas de Ex 1 con los 70 ángeles nacionales del Deuteronomio ; alegoría que aparece aquí en 0rfgenes. Aunque yo considero posible la presencia de tales asociaciones, me parece que no está suficientemente probado para el texto presente que los 70 varones tengan aquí que ver inmediatamente con los ángeles de las naciones; testimonian simplemente el origen y misión divinos de Israel en el mundo.

54 Coment a Jn XIII 49, GCS Orígenes 4, pág 277 s (edición Preusehen), cita 278, 22 ss. La traducción queda imperfecta en tanto que la contraposición entre la porción correspondiente a los ángeles de las naciones y la herencia de Cristo no alcanza la acritud de la antítesis griega περίς-χληρονομια que aclara como la subordinación de la "parte" al Angel es tan esencial como la subordinación del todo a Cristo.

55 Op cit, 278, 29 ss.

56 Op cit, 278, 13 ss τα~τα. Ιi οix άποφαινόιwοι λi1ο sv, τΡολλfjς 1ό βασόνου τό τηλιχα τα χρήζ iv ειρε$ πότερον Οiτως έχει i iτipως Cfr. también el principio de toda la exposición, pág 277, 16 s, que queda abierta con un aire expresamente interrogante merced a la fórmula xei τούτο iτησχωητiον, Μήποτε. Y al final (pdg 278 s), se pone la exégesis —distinta— de Heraclio, quedando al buen criterio del lector la decisión sobre ambas interpretaciones.

57 De principiis 1II, 1, pg 1 s, GCS Orígenes 5, págs 256 ss.

58 III 3, pgs 258 s.

59 Contra Celsum VIII 75, GCS Orígenes 2, págs 292 ss: 11, iv éχdτη πΌλεη άλλο ούστΗί.α πατρ11οζ χτισΒeiv λόρρ i4koξ &r.ιατ4~__voι. Ibídem, cita 11 s:... τής κατά $eón 7ατρίάος (λέτω 11 τ ής iχχλησιαζ)...

60 Contra Celsum 1 33, págs 35 s.

61 Ibídem 36, págs 4 ss.

62 VIII 74 y 75, págs 291 s.

63 V 27 s, págs 27 ss; 32, págs 33 s; 35 ss, pdgs 38 ss.

64 I 1, GCS Orígenes 1, ρ g 56 (edición Koetschau).

65 V 37, GCS Orígenes 2, pdg 41: .. ii *παρd* TIITO καί ήμεϊς viii Τόν iύ Πρ τερον όντα $εόν ό δε γνωα»έντα τοις ïiv4ρώποις φήσομεν είναι, ό γόρ to S 1 ou uiός ό „ΠρωτότοΧος τάσης χτιiεΩς" (Col 1,15) 51 XCi νείόστί Ιπη αρωπηxwαι sloςεν, άλλ.' ότι 7ε δια TONTI ν±os ότι. ιιρεσβΡότατον 7άρ a$τόν πάντων ό ριμιουριημάτων l'σαοιν 01 &εϊοι ληοι, xci αύτφ TII &viv ιξρι τΤς dv&ρώτου όΝμιουF7ίτς είρηx61C1 .,ΠοιήσΩίii Jv&pwtov χατ' εικόνα καί όμοίωσι' ήμετiραν'.

66 V 37, pág 40.

67 V 35, pág 38: el 1ι=v Τάρ διά φιλωσοφιαν xai τά χατά όεισιόα εονιας μαοήματα ό φυλάτοντες ώ adtpic ... liό τι οίγι xci Χριστιανοι. λότου αιροSΝτος μή τευΤά

ειν lApi τό άτάλεατα..• τό wόλο ον τκιowτsς τoΈς ζριλοσαφοισιν. Este recalcar el „dvόλo7ov" entre la postura del filósofo y la del cristiano debería ser especialmente importante para la acertada evaluación de la postura cristiano-revolucionaria de Orígenes. Bella es también la frase del mismo capítulo, pág 39, 7: 7ελοϊος áv ηP φιλάσοφος dφιλόοφα πράττων. V 37, pdgs 30 s; V 26 ss, págs 2629; especialmente c 28, pág 28 s, donde se muestra que la vinculación de la religión a lo nacional traerla como consecuencia la relativización de la misma (εLaέβPεια, όσιότης y διxαιo6όνη pertenecerían entonces a τό π~ός τι y no tendrían φύmς propia, de modo que un solo y mismo όαιον y dvdiliv sería *tcpd* τάς όιwfózeuς σχέαεις xαί τούς νόμους ). Orígenes ofrece a la consideración el que muy pronto resultaría lo mismo, ών oiblv v ειη ότοπώτ ρον. para αωφρεσwη, dv1ρεία, ιρρwησις, _πιστήlLη y las restantes άρετα.

68 Sobre la oposición filosófica, véase Ehrhardt I, 247 ss, 308 s; II, 1 s, 34 s y otros.

69 VIII 75, pg 292: xci ci φνότοντ€ς Ts τά; *χοιυοτέρας τοδ* βίου λειτουP7ίας Χριστιανοί τι τοιαϋτα αεριιατανται, iλλά τηρowτες iαοτοις lJειοτέρα και dieyxaioTYpq λχrcouP7ί9 lχχλησίασ 9oot έτί σωτήρίά waPρώτων ... xcί τιντων rεφροντικότχς, τών lJ.Yv έν ον, iv' δσητέραι ~ilτιον ~ιώσι, τών lέ δοχούντων tξPω, ίνα . . ύνωιP9ώσι tq, iτί τε ι

70 VIII 73 s, págs 290 s. Especialmente importante c 73, pugína 291, 7 ss: ήLέΊς έ xαi τατς E αTς τάντας iαίμονας, τούς έγχίροντας τι zολεμιχcί xcii όρχους συγχiwτας xcί τήν ειρήνην ταρόσσοντας, χcχ9 ιρowτες μαλλον βοηαPolμον τοϊς βασιλώοοσιν i ερ ci δοχowτες ατρατελοσααι. En c 74, póg 219, 23 s, Orígenes habría designado a Dios con el antiguo nombre político de τολısbς *0-εός* — *según* la lectura del Códice Venetus Marcianus n° 45 (saec XIV) recogida en el texto por GCS—, ahora con la vista puesta en la polis definitiva del cielo. Frente a tal lectura tenemos la de τών iλων εάς ofrecida por el Códice Parisinus Suppl, n° 616 (1339), que tiene un paralelo por ejemplo en V 35, puIg 39, 8. Asi que difícilmente podemos llegar a una certeza sobre si ese matiz especial, que supondría indudablemente el apelativo zολτeic 9εός en este contexto, puede ser atribuido o no a Orígenes. Sobre la relación de ambos códices, véase Koetschau, GCS Orígenes 1, ptgs XIV ss (prefiérase M a P).

71 VIII 73, págs 290 s.

72 IV 22, tomo I. pág 292, 13 s.

73 Cfr. De civitate Dei (= DcD), libros I-V, que se ocupan detenidamente de la problemática expuesta aquí en breve esquema. También el excurso de G. Bardy, La distribution des biens terporeis, en su edición de DcD para la Bibliotheque Agustiiemie (= BA), tomo 33 (libros I-V), págs 767 ss, Paris 1959.

74 De dei Socratis, e 4, citada por Agustín en DeD IX 16, CChr 47.

75 Sobre esto trata extensamente DcD VIII y IX.

76 En DcD IV 31, CChr 125, dice Agustín sobre Varrón: "Ego ista conicere putari debui, nisi evidenter olio loco ipse diceret de religíonibus loquens multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utíle, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat... Hac tatuen fallacia míris modos maligni daemones delectantur, qui et deccptores et deceptos pariter possident..." Poco antes en c 30 se decía sobre el mismo autor: "Quis non intellegat eum conań, dum consuetudinem civitatís timet, religionem laudare maiorum eamque a superstitíone velle seiungere, sed quo modo id possit non invenire?" En VI 5, se dice nuevamente sobre Varrdn: "Ita se libros rerum divinarur non de veritate quae pertinet ad naturam, sed de falsitate quae pertinet ad errorem scripsisse confessus est. Quid apertius alibí posuit, sicut in quarto libro commemoravi, ex naturae formula se scripturum fuisse, si novam ipse conderet civitatem; quia yero iam veterem invenerat, non se potuisse nisi eius consuetudinem sequi." Nos sentimos empujados a recordar las grandiosas palabras de Tertuliano cuando dice que Cristo se denominó la *verdad* y no la *costumbre;* véase J. N. Bakhuizen van der Brínk, Traditio ira theologischen Sien, en: Vigiliae chnistianae, 13, paginas 65-86.

77 Cfr. además de los textos citados en la nota anterior, la cita sobre Varrón ofrecida en 11 31: "Quo primi simulacro deirum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse." Igualmente IV 9. Sobre Scaevola, 11 27: "Relator est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse fria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a phílosop1 ıs, tertium a principibus civitatís. Primum genus nugatorium dicit esse...; secundum non congruere civitatibus, quid habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsít populis nosse. De supervacuis non magna causa est... Quae sunt autem illa, quae proiata in multi.tudinem nicent? 'Hace, inquit, non esse deis Herculem, Aesculapium, Casto rem, Pollucem; proditur enim ab doctis, quid homines fuerint et humana conditione defccerint.' Quid aliud? 'Quid eorum oui sunt dii non habeant Chilates vera simulacro, quid verus Deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporís membra.' Hace pontifex nosse pipulos non vult ; nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat falli in relígione civitates." En VI 10, cita Agustín la toma de postura de Séncca respecto al culto al Estado: "Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam dios grata." Algo más adelante dice: "Omnem istam ignobilcm deorum turbara.. sic, inquít, adorabimus, ut meminerimus cultum eius magos ad morem quam ad rem pertinere." La cita de Séneca es una parte tomada en De superstitione, obra que se perdió. Sobre la postura de Agustín respecto a Séneca, cfr. G. Bardy, BA 34, excurso 21, "La correspondance de

saint Paul et de Sénéque", 571; y excurso 22, "La théirie et la pratique dans Sénéque", 571 s. Sobre todo el conjunto, excurso 23, "Culte officiel et religion intérieure", 572 ss (indicaciones detalladas, especialmente sobre Cicerón).

78 DcD VI 4: "Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postes scrípsisse testatur, quid prius extiterint civitates, deinda ab eis haec instituto sint. Vera autem religio non a terrena aliqua civítate instituto est, sed plan caelestem ipso instituit civítatem." Cfr. también los textos citados en las notas 76 y 77.

79 DcD IV 30: "Agamus itaque christianí Domino Dei ttustro gratias..., qui has superstítiones... per altissimam Chrísti humilitater..., per fidem martyrum pro verfitcte mTrientiurn et cum ven-tate viventium non solum in cordibus religionis, verum etiam in aedibus superstitiosis libera suorum servitute subvertit." VI 2: "Quid existimare debemus nisi hominem acerrimum ac peritissimum (= Varro), non taren Sancto Spiritu liberum, oppresum fuisse suae civitatis consuetudine ac legibus..." Séneca resulta hecho por la filosofía solo "cuasi liber": VI 10. Cfr. nota 81.

80 Toda DcD está transida de este enunciado. Sólo una selección de textos hecha un poco por encima: IV 1; IV 27; IV 29; IV 31; V 12; V 18; V 24; VI 4; VIII 14 (básico); VIII 18; IX 3; IX 8 (definición); IX 9; entre otros muchos.

81 IV 31: "... de quanta el quam maligna daemonum postestate nos liberet singulare sacrificium tam sancti sanguínis fusi et donum spíritus impertiti." V 18: "Si ergo pro libertate moriturorum et cupiditate laudum, quae a mortalibus expetuntur, occidi filíi a patre potuerunt: quid magnum est, si pro vera libertate, quae nos ab iniquitatis et moros et diabxli dominatu libenos facit, nec cupiditate humanarum laudum, sed caritate liberandorum hominum, non a Tarquino rege, sed a daemonibus et daemonum principe, non filü occiduntur, sed Christi pauperes ínter filios computantur?" IX 15: "... quorum curda per suan fidem mundans ab illorum immundissima dominatione liberavit."

82 Cfr. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustiins Lehre von des Kirche, ap. 17y 18: "Der nene Kult; Der nene Glaube", 188-234, I Linchen 1954.

83 Agustín toca brevemente el problema del euhemerismo, en conexión con las tesis del ponfifex Scaevola (consul 95 Cr), IV 27; con más detalle (con indicaciones sobre el Euhemeros) en VI 7, y coπ especial detenimiento en conexión con Hermes Trismegisios en VIII 26. En todos los casos, rebasando esta explicación, nos lleva a la idea de lo demoníaco. Cfr. sobre el problema la visión histórica general de G. Bardy, BA 34, excurso 44 "L'évhémérisme dans la polémique chrétienne", 585 s; además de este mismo autor el excurso 17 en BA 33 "L'evhémerísme", 785.

84 Véase los textos citados en las notas 79 y 81 a propósito de la "liberatio". Cfr. ademas la discusión con Porfirío sobre el concepto de la purificación en X 24 ss, el cual es resumido en X 32 s con estas palabras: "Hace est religío, quae universalem continet ijar animae liberandae, quoniam nulla nisi hac liberad potest."

85 Resulta así comprensible que Varrdn partiese del estoicismo en su búsqueda de una fundamentación filosófica. Agustín aduce su definición del concepto de Dios en DcD IV 31. Sobre el origen y repercusiones de su triple concepto de la teología, profundamente analizado por Agustín, véase J. Pépín, La "théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstitution et recherche de sources, en: RevEtAug 2 (1956) 265-294 (= Memorial G. Bardy). Cfr. también G. Bardy, BA 34, excurso 58, "Varron", 813; y BA 34, excurso 8, "La partition des Antiquités", 565. Pépin ofrece, op cit, 269-278, también un análisis muy de agradecer sobre lo que ha quedado disponible de la obra de Seaevola.

86 VI 8. La tierra como madre de los dioses, también en IV 10. Confrontación del creatismo cristiano y el monismo estoico en VI 8; VIII 1, y otros.

87 Véase el texto citado en la nota 61. Trata esto con detalle G. Bardy, BA 34, excurso 71, "Dieux, démons et médilateurs", 612 ss.

88 DcD IV 16; y especialmente IX 17. Agustín cita aquí a Phtino (Enu 1, 6, 8; 2, 3. Sobre el problema de esta cita véase G. Bardy y F. J. Thoranard, BA 34, excurso 72, "Sur une citation de Plotin", 614 ss): "Fugiendum est igítur ad carissimam patriam, et ibi pater et ibi omnia. Quae ígitur, inquit, classis aut fuga? Similem Dei fieri." á' añade: "Si ergo quanto similior, tanto fit quisque propinquior: milla est ab 1110 alía longinquitas quam eius dissmililudo." Es importante ante todo la puntualización que aparece hacía el final del capítulo: "Non enim parva sunt haec interim duo, quae salubńter sua incarnstiene monstruvit, nec carne posse contaminara veram divinitatem, nec ideo putandos daemones nobis esse meliores, quia non habent turnem."

89 Describe Agustín en el libro VIII de sus Confesiones, cómo el conocimiento del descensos Dei le sirvió para superar el platonismo; en el vio también durante toda su vida, propiamente la diferencia entre lo cristiano y lo meramente filosófico. Cfr. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes..., 2-12.

90 IV 33, cfr. G. Bardy, BA 33, excurso 2, "La distribution des biens temporels", 767 ss.

91 Sobre esto especialmente V 1-12, donde se comenta la frase "Prorsus divina providentia regna constituuntur humana" (c 1).

92 IV 33: "Et hoc est sacramentum veteris testamenti, ubi occultum erat novum, quid fllic promissa et dona terrena sunt, inteliegentibus et tunc spiritualibus, quamvis nondum in manifestatione praedicantibus, et quae ibis temporalibus rebus significaretur aeternitas, et in quibuus Dei donis esset vera felicitas". C 34: "Itaque uut cognosceretur etiam illa terrena bona... in ipsius unius Dei esse posita potestate... popuulummm suum... multiplicavit et... libernvit... Et si non ja eum peccasent... jo eodern regio etsi non spatiosiore, ta-meo feliciore mansissent." Cfr. χ 15. Cfr. G. Bardy, BA 33, ex-curso 60, "Les sacrements de l'Ancien Testament", 814 ss, con bibliografía.

93 IV 33. Sobre la sucesión de los reinos —de Oriente a Occidente—, véase V 13.

94 Eneida 6, 823, citado en DcD V 18. Añádase la exposición de los capítulos precedentes a partir del 12.

95 "… Romanos secundurn quandam formar terrenae civitatis bonos", V 19. Cfr. V 12: "Unde intellegi potest quem finem volebat esse virtutis et quo eam referebat qui boní erant, ad honorem scih ect... Gloriar ergo et honorem et imperium, quae haba exoptnbant et quo bonis artibus pervenire nitebantur bona, non debet sequï virtus, sed ipsa virtutem. Neque ením est vera virtus, nasa quae ad eum finem tendit, ubi est bnnum hourinis, quo melius non est." V 13: "Verura taren qui libidines turpiores fide pietaffs impetrato Spiritu Sancto et amore intellegibilis pulchritudinis non refrenant, melius saltero cupiditate humanae laudas et gloriae non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt."

96 "... qua causa honoris laudis et gloria consuluerunt patrice, in qua ipsam gloriar requirebent, salutemque eius salutí suae praeponere non dubitaverunt, pro isto uno litio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa cha vitia comprimentes." C 14 final: "Sed cum allí essent in chilate terrena, quibus propositus erat orraíum pro illa officiorum finas incolumitas eius et regnum non in caelo, sed in terra; non in lita aeterna, sed in decessione morientium et successione morituronum: quid alíud amarent quam gloriar, qua volebant etiam post mortem tamquam vivere irı ore laudantíum?

97 V15.

98 Magnificas aplicaciones de la virtud romana a la vida cristiana en V 18. Cfr. E. von Ivanka, Rbmische 1deologae in der "Cívitas Dei", en: Augustinus Magister III, 411-417, Paris 1955; G. Bardy, BA, excurso 69, "Les vertus des anciens Romains", 830 s.

99 V 19. Agustín junta las dos pruebas de Escritura; según su Biblia, Prov 8,15 reza: "Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram". Concede que aquí pudiera darse quizá otra traducción y por eso añade como segundo texto,

Job 34,30: "Quia regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi"

100 V 19.

101 V 24-26.

102 V 24. Sobre el concepto agustiniano de sacrificio tal como suena al final de este pasaje, véase J. Lécuyer, Le sacrifice selon saint Augustin, en: Augustinus Magister 11, 905-914, París 1945; J. Ratzinger, Originalitt und Überlieferung in Augustinus Begríff der confessio, en: RevEtAug 3 (1957) 375-392, y muy especialmente 389 ss.

103 V 17.

104 V 26: "... unde potíus eum (sc. Coristantinus Va1entímanum) servata eius imperatoria dignitate susceptum ipsa humanitate et gratia consolatus est". V 17: "... postea gratissime atque humaníssime factum est, ut ornes ad romanum imperíum pertinentes societatem acciperent civitatis et romani cives essent..."

105 V 17: véase la nota anterior.

106 V 16: "Cffves aeternae illius civitatís, quamdiu híc peregrinantur, diligenter et sobrie lila intueantur exempla et vídeant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitgm aeternqm si tantum a sois civibus terrena dilecta est propter hnminum gloriar." V 17 "... ut, cum illa cuitas, in qua nobis regnare promissum est, tantum ab hac distet, quantum distat caelum a terra... nihil sibi magnum fecisse videantur tantae patriae vives si pro illa adipiscenda fecerint bond operis alíquíd..., praesertim quia remfssío peccatorum, quae cives ad aeternam colligít patriam, habet aliquid, qui per umbram quandam simile fuit asylum illud Romuleum, quo multítodinem... quorumlibet delictorum congregavit impunitas." "Quid ergo magnum est pro illa aeterna caelestique patria cuneta saeculi huius quamlibet iucunda blańdimenta contempere, si pro hac temporali atque terrena úlios Brutos putufit et occidere..." V 18, más adelante: "... quí cruciatus non sunt pro fide illius patriae contemnendi, ad cuius beatitudinem fides ipsa perducit." Los ejemplos de la nueva utilización cristiana del concepto patria, pueden multiplicarse fácilmente.

107 En multitud de textos podemos ver que cuitas terrena o bien regnum terrenum, alude simplemente a los Estados de esta tierra y a su historia, incluidos aquellos que están poblados y regidos por cristianos. Indiquemos solamente DcD V 19. (Antes ha desarrollado Agustín cómo la verdadera virtud solo puede existir junto con una verdadera adoración a Dios, y ahora quiere decir que, empero, los hombres que tienen una virtud meramente p011-tica en

el sentido de los antiguos romanos, y por ende relativa, son más provechosos para el Estado que aquellos que ni siquiera ésa tienen) : "Eos tatuen, qui cives non sunt civitatis aeternae, quae in sacris litteris nostris dicitur cuitas Dei, utiliores esse terrenae civitati, quando habent virtutem vel ipsam, quam si nec ipsam." Cfr. V 1; V 12; V 14 final; V 19; V 25; VI 1; entre otros. Pruebas detalladas en F. E. Cranz, De civitate Dei XV 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne, en: RevEtAug 3 (1957) 15-27, especialmente 21; además en Ratzinger, 101k und I3aus Gottes..., 281-295.

108 La observación, tan espontanea, que se encuentra al final de IV 7, es altamente instructiva al respecto: "Quamquam romgnum imperium adflietum est potius quam mutatum quid et aliis ante Christi nomen temporibus el contigit et ab illa est adflicticne recreatum, quid nec istís temporibus desperandum est." Trata detalladamente el tema 1. Straub, Augustinus Sorge um die Regeneratio Imperii. Das Imperium Romanum ala Civitas terrena, en: EistJahrb 73 (1954) 34-60; véanse ademas las explanaciones bien equilibradas de G. 13ardy, PA 33, excurso 28, "Elige de Reme", 791 s. F. G. Maier, Augustin und das antike Rom, Stuttgart 1955, insiste expresamente sobre el acento antirromano de la obra de Agustín.

109 Remitamos nuevamente a las demostraciones, amplias y plenamente terminantes, contenidas en F. E. Cranz, op cit, 22 ss, a propósito de esta cuestión discutidísima. Tomemos a vuela pluma algunos ejemplos, de entre la multitud de textos: DcD XIII' CChr 48: "Sed philosopin, contra quorum calumnias clefendimus civitatem Dei, hoc est eius ecclesiam..." XVI 2: "... ad Christum et eins ecclesiim, quae cuitas Dei est..." VIII 24 CChr 47: "Aedifícatur enim domus Domino cuitas Dei, quae est sancta ecclesia..." Tras el dictamen sobre los textos lo mal asombroso que encontramos es la continua negación de tal equiparación en la bibliografía marcada por el pensamiento idealista.

110 Sobre el universalismo de Agustín que sobrepasa las fronteras del imperio romano, véase E. Peterson, Der Monotheismus..., 146 s. Sobre la universalidad temporal, véase Y. Congar, Ecclesiy ab Abel, en: "Abhandlungen über Theologie und Kirche" (Festschrift K. Adam), 79-108, Düsseldorf 1951.

111 DcD X 21 CChı 47. 1-le intentado, en el texto, reproducir de manera comprensible para el pensamiento moderno el enunciado agustiniano (y en general patrística) de que los aires son el ámbito de los demonios. Cfr. sobre esto la importante monografía de H. Schlier, Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento, capitulo 9: Principados y potestades en el Nuevo Testa-memo, "Actualidad Bíblica" 16, Fax, Madrid 1970. Claro que no siempre fue consciente en igual medida del sentido existencial de este enunciado que, en primer término, es cosmográfico; pero Scńlier ha

demostrado que el Nuevo Testamento lo percibió. De toda la polémica con el problema de lo demoníaco contenida en DcD I-X, se deduce que Agustín reconoció el sentido citado.

112 X 21: "Roe enim forren (se. heros) a lunone dicitur trae-hm, quod graece limo "Hac appctlantur, et ideo nescix quis filius eius secundum graecorum tabulas Heros fuerit nuncupatus, hoc videlicet veluti mysticum significante fabula, quid aer lunomu deputatur, ubi volunt cum daemonibus herpes habitare, quo nomine appelant alir_uius meriti animas defunctorum."

113 El texto es continuación del de la nota precedente: "Sed a contrario martyres nostri herpes nuncuparentur, si, ut dixi, usos ecclesiastici sermonis admitteret, non quo eis esset curo daemoriibus in aere societas, sed quid eosdem daemones, id est aerias viocerent potestates et in eis, quidquid putatur significare lunomen..." Alude pues con esto Agustín a que los paganos buscan dulcificar al (maligno) demonio del hombre mediante dones (y cesiones...); y prosigue: "Non est ista verae veraciterque sanctae religionís vía; non sic lunonem, hoc est aerias potestates... nostri martyres vmcurit. Non omnino1 si dici usitate posset, heroes nostri supplicibus donis, sed virtulibus divinis Heran superant."

114 Véanse pruebas en E. Peterson, Das Problem des Nationalismus..., 61 *s.*

115 Peterson, op cit, 62. Sobre la interpretación místico-espiritualista que aparece en Orígenes junto a la interpretación escatológica, véase nota 119.

116 In Ps 147, 19. CChr 40.

117 In Joh. tr 6, 10. CChr 36.

118 Cfr. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes..., 127-158. Muéstrase allí con abundante documentación como la disputa con los donatístas fue llevada cada vez más por Agustín en el sentido de ver el núcleo de la existencia cristiana en esa caritas concreta, por la que "ornes gentes" se reúnen en "una gens". Baste un texto de los muchos que podrían aducirse: "Et cum istorum, quasi quos noverunt, refugíunt communionem, illius deserunt unitatem; cum potius deberent, si esset in eis caritas omnia sufferens, ne se a bonis dividerent, quos in omnibus gentibus aliena mala docere non poterant, ipsi in una gente tolerare, quid noverant" (Com litt Pet 3, 4 PL 43, 439).

119 Contra Celsum VIII 22, GCS Orígenes 2, págs 239 s: ... *ά.ε* ιστιν 11 τα τ της I[εντηχοατής ήιιραις (Cristo) χεί μάλιστα dτε χαι «εif τό úzερώw» ώς ii óχισcολοι τοϋ Ιησόϋ dvaβ~ς σχολά~εί τ- δεήσει xci «τ zpooçευy~» lις zξεος yε1úσι♦αι της «φερομ~νης πνοηPς βιαίας» I ούρανο~, βιαζPομwης I"-,αφαν σαι τήν lv άν

ωποις χαχιαν χсί τά. *uiT* αιτ77ς άειος έ χαί τινος Jερτσί0l γλιβοσης d όεο πυρινης. Y aif podremos verlo bien de manera semejante en Jer 20,1-7, GCS 3, pág 169 (edición Klostermann). Esta teoría sigue refiriéndose de manera plenamente interior al individuo, mientras que la esperanza de un lenguaje unitario que podemos percibir en Contra Celsum, V 29 ss es puramente escatológica. Más clara la concepción escatológica de la. unión de lenguas, en Fílastrius, Diversarum haereseon liber, CSEL 38, c 76 y 77, págs 62-64 (edición Marx). De modo que la interpretación eclesial de Agustín está entre la comprensión puramente místico-espiritualista y la concepción puramente escatológica.

120 Debe hablarse de concepción sacramental, ya que en Agustín la caritas se halla estrechamente ligada con la communio. Cfr. J. Ratzínger, 101k und Haus Gottes..., 136-158.

121 Véanse textos en E. Peterson, Das Problem des Nationalismus..., pág 62, especialmente su nota 16. Peterson remite también a O. Treitinger, Die ostrbmische Kaiser- und Reichsidee, 165, Jefa 1938.

122 Sobre la "teología del imperio" de Eusebio, véase E. Peterson, Der Monotheismus..., 86-93; F. E. Cranz, De Civitate Dei XV 2... págs 24-27 con más bibliografía. Una visión más positiva de la teología procedente de Eusebio ha sido desarrollada entre tanto son bases atendibles por E. von Ivanka, Rtiomerreich und Gottesvolk, Freiburg 1968. Indica Ivanka con ahínco la componente veterotestamentaria de la idea bizantina sobre el imperio, que no podría ser entendida en modo alguno como simple continuación "`cristiana" del imperio divino de tipo pagano.

123 Cfr. además de lo indicado hasta el presente apropósito de esta visión de conjunto y sus limites respecto a otras valoraciones, J. Ratzinger, Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustinus, en: Augustinus Magister II, 965-979, Pańs 1945. En ese trabajo he buscado delimitar, ciertamente, mi concepción "sacramental" respecto a la mantenida por Wilhelm Kamlahs, puramente escatológica; con todo sigue siendo menester tener en cuenta que según Agustín la comprensión escatológica va dada conjuntamente en lo sacramental: la Iglesia, como communio caritatis que es, sigue siendo "extraña" a este mundo, no se convierte en "estado terrenal", en teocracia, sino que su meta está en el esjaton. En esta medida la concepción sacramental de la Iglesia según Agustín sirve para salvaguardar lo escatológico, no para diluirlo. Mí interpretación de la cuitas Dei ha sido malentendida por completo en el trabajo de U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, 235 s, Stuttgart 1970; esto debiera quedar suficientemente claro merced a las explanaciones del mencionado libro, que él no revisó (pese a estar ultimadas desde 1961).

Por lo mismo debería quedar enmendado otro caso similar de comprensión errónea : A. Wachtel, Beitrá.ge zur Geschichtstheologie des Aurelius Agustinus, Bonn 1960.

124 A propósito de la situación del paganismo en el Imperio Romano en época de Agustín, véase la Introducción a los libros I-V de la CdC, hecha por G. Bardy, BA 33, págs 175-183.

125 Por ello es totalmente descaminado declarar a Agustín padre de la concepción teocrática eclesial de la Edad Media, partiendo del "compelle intrare" de su disputa con los donatistas, aun cuando el citado agustinismo medieval invocó su nombre a este propósito. La ayuda imperial aceptada dubitativamente por Agustín, contra los partidarios donatistas, circumcelliones, y finalmente contra todo el movimiento donatista en general, ni suprimid su postura básica respecto a la cuitas terrena, ni la contradice realmente, al considerar la situación en su conjunto. No cabe hacer en justicia responsable al propio Agustín de la interpretación errónea que posteriormente resulto ligada a este proceso. Sobre el agustinismo político medieval, véase H. X. Arquilliere, L'augustiriisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age, 2° edición, París 1956; ídem, Réflexíons sur l'essence de l'augustinisme politique, en: Augustinus Magister II, 991-1002, París 1954. Sobre la comprensión de lo político según Agustín, véanse los abundantes datos bibliográficas ofrecidos en BA 33, págs 156-159.

Joseph Ratzinger

# ¿Por qué permanezco en la Iglesia?

Sígueme, Salamanca 1971


- 1. Reflexiones preliminares sobre la situación de la Iglesia
  - Confusionismo
  - Reformas
- 2. La naturaleza de la Iglesia simbolizada en una imagen
- 3. ¿Por qué permanezco en la iglesia?
  - SI-NO-SI
  - Intentos fallidos


Existen hoy muchos y opuestos motivos para no permanecer en la iglesia. En nuestros días están tentados de volver la espalda a la iglesia no sólo aquellos a quienes se les ha hecho extraña la fe de ésta, a quienes aparece demasiado retrógrada, demasiado medieval, demasiado hostil al mundo y a la vida, sino también aquellos que amaron la imagen histórica de la iglesia, su liturgia, su independencia de las modas pasajeras, el reflejo de lo eterno visible en su rostro.

Estos tienen la impresión de que la iglesia está a punto de traicionar su especificidad, de venderse a la moda del tiempo y de este modo perder su alma. Están desilusionados como el amante traicionado y por eso piensan seriamente en volverle la espalda.

Por otra parte también existen motivos contradictorios para permanecer en la iglesia. Permanecen en ella no sólo los que creen firmemente en su misión o quienes no quieren abandonar una antigua y entrañable costumbre aunque hagan poco uso de ella, sino sobre todo y especialmente quienes rechazan toda su realidad histórica y combaten abiertamente el contenido que sus ministros

tratan de darle y de conservar. A pesar de querer eliminar lo que la iglesia fue y es, no intentan salir fuera de ella, porque esperan trasformarla en lo que a su juicio debe ser.

# 1. Reflexiones preliminares sobre la situación de la Iglesia

## Confusionismo

De todo esto resulta que la iglesia se encuentra en una situación de confusionismo, en la que los motivos a favor o en contra no sólo se entremezclan de la manera más extraña, sino que parece imposible llegar a un entendimiento. Reina la desconfianza sobre todo porque el permanecer en la Iglesia no tiene ya el carácter claro e inequívoco de antes y nadie cree en la sinceridad de los demás.

Las palabras llenas de esperanza de Romano Guardini en 1921 -"un acontecimiento de gran importancia ha comenzado: la iglesia despierta en las almas"- aparecen anacrónicas. Al contrario, hoy habría que cambiar la frase de este modo: "un acontecimiento de gran importancia ha comenzado: la iglesia se apaga en las almas y se disgrega en las comunidades". En medio de un mundo que tiende a la unidad, la iglesia se dispersa en resentimientos nacionalistas, en la exaltación de lo propio y en la denigración de lo ajeno. Entre los defensores de la secularidad y la reacción de quienes están demasiado apegados al pasado y a lo externo, entre el desprecio de la tradición y la fidelidad exagerada a la letra parece que no existe ninguna posibilidad de equilibrio; la opinión pública asigna inexorablemente a cada uno su propio puesto; tiene necesidad de posiciones claras y precisas y no puede entretenerse en ninguna clase de matices: quien no está a favor del progreso está contra él; o se es conservador o progresista.

Gracias a Dios, la realidad es distinta: entre estos dos extremos existen también hoy creyentes silenciosos y casi sin voz, quienes con toda sencillez realizan la verdadera misión de la Iglesia incluso en este momento de fusión: la adoración y la paciencia de la vida

cotidiana, la palabra de Dios. Sin embargo, en la imagen que se tiene de la iglesia éstos no tienen sitio; esa verdadera iglesia no es invisible, pero está profundamente escondida a las maniobras de los hombres.

De este modo queda esbozada una primera indicación sobre el contexto en donde se sitúa la pregunta: ¿por que permanezco en la iglesia? Para dar una respuesta adecuada debemos analizar en primer lugar ese contexto, en el que la palabra «hoy» entra de lleno en el tema, y posteriormente profundizar en los motivos de la situación actual.

¿Cómo se ha podido llegar a una tan extraña situación de confusión en el momento en que se esperaba un nuevo pentecostés? ¿Cómo ha sido posible que precisamente cuando el concilio parecía recoger los frutos maduros de los últimos decenios, esta plenitud haya dado paso de repente a un vacío desconcertante? ¿Qué ha sucedido para que del gran impulso hacia la unidad haya surgido la disgregación? Quisiera intentar responder recurriendo en principio a una comparación que puede hacernos descubrir cuál es nuestra tarea y, al mismo tiempo, dejar entrever los motivos que hacen posible un sí o un no. Parece como si en nuestro esfuerzo por llegar a una comprensión de la iglesia, siguiendo las huellas del concilio que ha luchado denodadamente por ello, nos hubiéramos acercado tanto a la iglesia, que ya no fuéramos capaces de verla en su conjunto; como si los primeros edificios nos impidieran ver la ciudad y los primeros árboles nos estorbaran para abarcar con nuestra mirada todo el bosque. La situación a la que nos ha llevado la ciencia a propósito de muchos aspectos de la realidad, se repite también ahora con la iglesia. Vemos los detalles tan cercana y minuciosamente que no somos capaces de contemplar el todo. Lo que hemos ganado en precisión lo hemos perdido en verdad. Cuando observamos al microscopio un trozo de árbol, lo que vemos es sin duda exacto, pero podría a la vez esconderse la verdad si se olvidase que un detalle no es sólo un detalle, sino que existe en un todo, que aunque no sea visible al microscopio, es igualmente

verdadero, incluso más verdadero que el detalle tomado aisladamente.

## Reformas

Pero dejemos a un lado las comparaciones. La perspectiva contemporánea ha determinado nuestra mirada sobre la iglesia, de tal modo que hoy prácticamente sólo vemos la iglesia desde el punto de vista de la eficacia, preocupados por descubrir qué es lo que podemos hacer con ella. Los prolongados esfuerzos por reformar a la iglesia han hecho olvidar todo lo demás.

Para nosotros hoy no es nada más que una organización que se puede trasformar y nuestro gran problema es el de determinar cuáles son los cambios que la hagan «más eficaz» para los objetivos particulares que cada uno se propone. Planteando de esta manera la cuestión, el concepto de reforma ha sufrido en la conciencia colectiva profundas degeneraciones, que lo han privado de su núcleo central. Pues reforma, en su significado original, es un proceso espiritual, totalmente cercano al cambio de vida y a la conversión, que entra de lleno en el corazón del fenómeno cristiano: solamente a través de la conversión se llega a ser cristianos; esto vale tanto para la vida particular de cada uno como para la historia de toda la iglesia. Esta vive como iglesia en la medida en que renueva sin cesar su conversión al Señor, al evitar cerrarse en sí misma y en sus propias costumbres más queridas, tan fácilmente contrarias a la verdad. Cuando la reforma es arrancada de este contexto, del esfuerzo y el deseo de conversión, cuando se espera la salvación solamente del cambio de los demás, de la trasformación de las estructuras, de formas siempre nuevas de adaptación a los tiempos, quizá se llegue de momento a cierta utilidad inmediata, pero en el conjunto la reforma se convierte en una caricatura de sí misma, capaz de cambiar únicamente las realidades secundarias y menos importantes de la iglesia.

No es de extrañarse por tanto que la misma iglesia aparezca en definitiva como algo secundario. Todo esto nos ayuda a entender la

paradoja que surge de los intentos de renovación propios de nuestra época: los esfuerzos para suavizar la rigidez de las estructuras, para corregir las formas del aparato eclesiástico provenientes de la edad media o más aún de los tiempos del absolutismo, para liberar a la iglesia de tales interferencias y capacitarla para un servicio más simple y más conforme con el espíritu del evangelio, han conducido en realidad a una sobre valoración del elemento institucional de la iglesia sin precedentes en su historia. Las instituciones y los aparatos eclesiásticos son sin duda objeto de una crítica radical como jamás existió, pero también absorben la atención con una exclusividad más acentuada que antes, de tal manera que para muchos la iglesia queda reducida a esa realidad institucional. La pregunta sobre la iglesia se plantea en términos de organización. No se quiere que un mecanismo tan bien montado quede infructuoso, pero se le encuentra desde muchos puntos de vista inadecuados para conseguir los objetivos que se le asignan.

Detrás de todo eso se perfila el problema central de la crisis de la fe. Por su radio de acción la iglesia ejerce sociológicamente su influencia más allá del círculo de sus fieles, y la institucionalización de esta situación falsa la aliena profundamente en su verdadera naturaleza. La publicidad derivada del concilio y la perspectiva de un posible acercamiento entre creyentes y no creyentes, que ha dado fatalmente la impresión de realidad, ha radicalizado al máximo esta alienación.

Muchas veces el concilio fue aplaudido también por aquellos que no tenían intención de llegar a ser creyentes en el sentido de la tradición cristiana, pero que saludaron este «progreso» de la iglesia como una confirmación de sus propias opciones y de los caminos recorridos por ellos. Al mismo tiempo hay que reconocer que dentro de la iglesia la fe ha entrado en una agitada fase de efervescencia. El problema de la mediación histórica sitúa el antiguo credo en una luz incierta y ambigua, con la que las verdades pierden sus propios contornos; por otra parte las objeciones de las ciencias naturales y más aún de la concepción moderna del mundo avivan este proceso. Los límites entre la interpretación y la negación de las verdades

principales se hacen cada vez más difíciles de reconocer. Por ejemplo ¿qué es lo que significa realmente «resucitado de entre los muertos»? ¿Quiénes son los que creen, interpretan o niegan? Y mientras se discute hasta dónde pueden llegar los límites de la interpretación, se hace cada vez más borroso el rostro de Dios. La «muerte de Dios» es un proceso totalmente real, que se instala hoy en el mismo corazón de la iglesia. Dios muere en la cristiandad, así al menos parece. De hecho allí donde la resurrección se convierte en un acontecimiento de una misión vívida en una imagen superada, Dios no actúa ya. ¿Pero Dios actúa verdaderamente? Esta es la pregunta que surge de inmediato. Mas ¿puede haber alguien tan reaccionario que acepte literalmente la afirmación «él ha resucitado»?

De este modo lo que para uno sólo es progreso, es para otro increencia y lo que antes era inconcebible, es hoy algo normal; personas que desde hace tiempo habían abandonado el credo de la iglesia, se consideran de buena fe como auténticos cristianos progresistas. Según éstos el único criterio para juzgar a la iglesia es su eficiencia. Queda, sin embargo, por establecer cuál sea la verdadera eficiencia y para qué objetivos se deba usar. ¿Para criticar la sociedad, para ayudar al desarrollo, para fomentar la revolución? ¿O quizá para celebraciones comunitarias? De cualquier forma hay que comenzar desde los cimientos, porque inicialmente la iglesia no había sido concebida para esto y efectivamente en su forma actual no está preparada para esos objetivos. Y de este modo aumenta el malestar tanto en los creyentes como en los no creyentes. El derecho de ciudadanía que la incredulidad ha adquirido en la iglesia hace la situación cada vez más insoportable tanto para unos como para otros. Especialmente trágico es el hecho de que todo esto haya situado el programa de reforma en una ambigüedad extraordinariamente equívoca y para muchos insoluble.

Naturalmente se puede objetar que no todo el panorama se presenta con nubarrones tan negros. En los últimos años han nacido y madurado muchas realidades positivas que no es justo silenciar: la

nueva liturgia más accesible al pueblo, la sensibilidad para los problemas sociales, el mejor entendimiento entre los cristianos separados, la disminución del miedo debido a una falsa concepción literal de la fe y muchas otras cosas más. Esto sin duda es verdadero y no se puede minimizar; pero no refleja exactamente la atmósfera general de la iglesia. Al contrario, también todo esto ha sido inficcionado por la ambigüedad debida a la desaparición de los límites precisos entre fe e incredulidad. Solamente al principio pareció que la consecuencia de esta desaparición pudiera ser considerada como algo liberador. Hoy es claro que de semejante proceso, a pesar de todos los signos de esperanza, en vez de una iglesia moderna ha surgido una profundamente desgarrada y problematizada. Hemos de admitirlo sin restricciones: el Vaticano I había descrito la iglesia como el signum levatum in nationes, como el estandarte escatológico visible desde lejos que convocaba y reunía a los hombres. Según el concilio de 1870 ella era el signo esperado por Isaías (11, 12), la señal que incluso desde lejos todos podían reconocer y que a todos indicaba claramente el camino a recorrer. Con su maravillosa propagación, su eminente santidad, su fecundidad para todo lo bueno y su profunda estabilidad, ella representaba el verdadero milagro del cristianismo, la mejor prueba de su credibilidad ante la historia[1]. Hoy parece verdadero todo lo contrario: no una comunidad maravillosamente difundida, sino una asociación estancada, que no ha sido capaz de superar realmente los confines del espíritu europeo y medieval; no ya una profunda santidad, sino un conjunto de debilidades humanas, una historia vergonzosa y humillante, en la que no ha faltado ningún escándalo, desde la persecución de herejes y procesos contra las brujas, desde la persecución de los judíos y el servilismo de las conciencias hasta el autodogmatismo y la resistencia contra la evidencia científica, de tal modo que quien pertenece a esa historia no puede hacer otra cosa que cubrirse vergonzosamente la cara; finalmente no ya una estabilidad indestructible, sino condescendencia con todas las corrientes de la historia, con el colonialismo, el nacionalismo y recientemente los intentos de hacer las paces con el marxismo y hasta de identificarse con él...

De este modo la iglesia no aparece ya como el signo que invita a la fe, sino precisamente como el obstáculo principal para su aceptación. Da la impresión de que la verdadera teología consiste sólo en quitarle a la iglesia sus predicados teológicos, para considerarla y tratarla bajo un aspecto puramente político. No se la mira ya como una realidad de fe, sino como una organización de creyentes, puramente casual y poco accesible, que hay que remodelar lo antes posible según los más modernos criterios de la sociología. «La confianza es buena, el control mejor», tal es el eslogan que después de tantas desilusiones se prefiere adoptar en relación con la estructura eclesiástica. El principio sacramental no es ya suficientemente claro, solamente el control democrático aparece digno de fe[2]: en definitiva el Espíritu santo es totalmente inaferrable. Quien no tiene miedo de mirar al pasado sabe muy bien que las humillaciones de la historia se derivan precisamente de que en un momento determinado el hombre creyó deber asumir los plenos poderes y considerar como única y verdadera realidad solamente sus propias empresas.

## 2. La naturaleza de la Iglesia simbolizada en una imagen

Una iglesia que contra toda su historia y su naturaleza sea considerada únicamente desde un punto de vista político, no tiene ningún sentido y la decisión de permanecer en ella, si es puramente política, no es leal, aunque se presente como tal. Ante la situación presente ¿cómo se puede justificar la permanencia en la iglesia? En otros términos: la opción por la iglesia para que tenga sentido tiene que ser espiritual. ¿Pero en qué puede apoyarse una opción espiritual? Quisiera dar una primera respuesta utilizando una imagen y volviendo a los términos que usamos al principio para describir la situación. Hemos dicho que en nuestros estudios nos hemos acercado tanto a la iglesia que no somos capaces de verla en su conjunto. Vamos a profundizar este pensamiento tomando una imagen con la que los padres nutrieron su meditación simbólica sobre el mundo y sobre la iglesia. Los padres decían que en el mundo cósmico la luna era la imagen de lo que la iglesia

representaba para la salvación del mundo espiritual. Tomaban así un antiguo simbolismo constantemente presente en la historia de las religiones -los padres no hablaron nunca de «teología de las religiones», pero la han actuado concretamente- en el que la luna era el símbolo de la fecundidad y de la fragilidad, de la muerte y de la caducidad de las cosas, pero también de la esperanza en el renacimiento y en la resurrección, era la imagen «patética y al mismo tiempo consoladora» [3] de la existencia humana.

El simbolismo lunar y el telúrico se mezclan frecuentemente. Por su fugacidad y por su reaparición la luna representa el mundo de los hombres, el mundo terreno caracterizado por la necesidad de recibir y por su indigencia, y que obtiene su propia fecundidad de otro, es decir, del sol. De este modo el simbolismo se convierte en símbolo del hombre y de la naturaleza humana, como se manifiesta en la mujer que concibe y es fecunda en virtud del semen que recibe.

Los padres han aplicado el simbolismo de la luna a la iglesia sobre todo por dos razones: por la relación luna-mujer (madre) y por el hecho de que la luna no tiene luz propia, sino que la recibe del sol sin el cual sería oscuridad completa. La luna resplandece, pero su luz no es suya sino de otro [4]. Es oscuridad y luz al mismo tiempo. Aunque por sí misma es oscuridad, da luz en virtud de otro de quien refleja la luz.

Precisamente por esto simboliza la iglesia, que resplandece aunque de por sí sea obscura; no es luminosa en virtud de la propia luz, sino del verdadero sol, Jesucristo, de tal modo que siendo solamente tierra -también la luna solamente es otra tierra- está en grado de iluminar la noche de nuestra lejanía de Dios: «la luna narra el misterio de Cristo»[5].

Mas no hemos de forzar los símbolos; su eficacia está en la inmediatez plástica que no se puede encuadrar en esquemas lógicos. Sin embargo en esta época nuestra de viajes lunares surge espontáneamente profundizar esta comparación, que confrontando el pensamiento físico con el simbólico evidencia mejor nuestra situación específica respecto a la realidad de la iglesia. La sonda

lunar y los astronautas descubren la luna únicamente como una estepa rocosa y desértica, como montañas y arena, no como luz. Y efectivamente la luna es en sí y por sí misma sólo desierto, arena y rocas. Sin embargo, aunque no por ella, por otro y en función de otro, es también luz y como tal permanece incluso en la época de los vuelos espaciales. Es lo que no es en sí misma. Pero esto otro, que no es suyo, también es realidad suya. Existe la verdad física y la simbólico-poética que no se excluyen mutuamente.

Este es el momento de plantearnos la pregunta: ¿no es ésta una imagen exacta de la iglesia? Quien la explora y la excava con la sonda, como la luna, descubrirá solamente desierto, arena y piedras, las debilidades del hombre y su historia a través del polvo, los desiertos y las montañas. Todo esto es suyo, pero no se representa aún su realidad específica. El hecho decisivo es que ella, aunque es solamente arena y rocas, es también luz en virtud de otro, del Señor: lo que no es suyo es verdaderamente suyo, su realidad más profunda, más aún su naturaleza es precisamente la de no valer por sí misma sino sólo por lo que en ella no es suyo; existe en una expropiación continua; tiene una luz que no es suya y sin embargo constituye toda su esencia. Ella es luna -*mysterium lunae*- y como tal interesa a los creyentes porque precisamente así exige una constante opción espiritual.

Como el significado contenido en esta imagen me parece de una importancia decisiva, antes de traducirlo en afirmaciones de principio, prefiero clarificarlo mejor con otra observación. Después de la utilización de la lengua propia en la liturgia de la misa, antes de la última reforma, encontraba siempre una dificultad ante un texto que me parece esclarecedor para lo que estamos tratando. En la traducción del *suscipiat* se dice: «El Señor reciba de tus manos este sacrificio... para nuestro bien y el de toda su santa iglesia». Siempre estuve tentado de decir «y el de toda nuestra santa iglesia». Reaparece aquí todo el problema y el cambio obrado en este último período. En lugar de su iglesia hemos colocado la nuestra, y con ella miles de iglesias; cada uno la suya. Las iglesias se han convertido en empresas nuestras, de las que nos enorgullecemos o nos

avergonzamos, pequeñas e innumerables propiedades privadas, puestas una junto a otra, iglesias solamente nuestras, obra y propiedad nuestra, que nosotros conservamos o trasformamos a placer. Detrás de «nuestra iglesia» o también de «vuestra iglesia» ha desaparecido «su iglesia». Pero ésta es la única que realmente interesa; si ésta no existe ya, también la «nuestra» debe desaparecer. Si fuese solamente nuestra, la iglesia sería un castillo en la arena.

## 3. ¿Por qué permanezco en la iglesia?

En lo ya expuesto está implícita la respuesta al interrogante que nos hemos planteado al principio: yo estoy en la iglesia porque creo que hoy como ayer e independientemente de nosotros, detrás de «nuestra iglesia» vive «su iglesia» y no puedo estar cerca de él si no es permaneciendo en su iglesia. Yo estoy en la iglesia porque a pesar de todo creo que no es en el fondo nuestra sino «suya».

### SI-NO-SI

En términos muy concretos: es la iglesia la que no obstante todas las debilidades humanas existentes en ella nos da a Jesucristo; solamente por medio de ella puedo yo recibirlo como una realidad viva y poderosa, que me interpela aquí y ahora.

Henri De Lubac ha expresado de este modo esta verdad: «Incluso los que la (iglesia) desprecian, si todavía admiten a Jesús, ¿saben de quién lo reciben? ... Jesús está vivo para nosotros. Pero ¿en medio de qué arenas movedizas se habría perdido, no ya su memoria y su nombre, sino su influencia viva, la acción de su evangelio y la fe en su persona divina, sin la continuidad visible de su iglesia?... ‘Sin la iglesia, Cristo se evapora, se desmenuza, se anula’. ¿Y qué sería la humanidad privada de Cristo?»[6].

El primer y más elemental principio que hemos de establecer es que cualquiera que sea o haya sido el grado de infidelidad de la iglesia, así como es verdad que ésta tiene continuadamente necesidad de

confrontarse con Cristo, también es cierto que entre Cristo y la iglesia no hay ningún contraste decisivo. Por medio de la iglesia él, superando las distancias de la historia, se hace vivo, nos habla y permanece en medio de nosotros como maestro y Señor, como hermano que nos reúne en fraternidad. Dándonos a Jesucristo, haciéndolo vivo y presente en medio de nosotros, regenerándolo continuamente en la fe y en la oración de los hombres, la iglesia da a la humanidad una luz, un apoyo y una norma sin los que no podríamos entender el mundo. Quien desea la presencia de Crísto en la humanidad, no la puede encontrar contra la iglesia, sino solamente en ella.

Todo lo dicho nos lleva a la conclusión de que si yo estoy en la iglesia es por las mismas razones porque soy cristiano. No se puede creer en solitario. La fe sólo es posible en comunión con otros creyentes. La fe por su misma naturaleza es fuerza que une. Su verdadero modelo es la realidad de pentecostés, el milagro de compresión que se establece entre los hombres de procedencia y de historia diversas. Esta fe o es eclesial o no es tal fe.

Además así como no se puede creer en solitario, sino sólo en comunión con otros, tampoco se puede tener fe por iniciativa propia o invención, sino sólo si existe alguien que me comunica esta capacidad, que no está en mi poder sino que me precede y me trasciende. Una fe que fuese fruto de mi invención sería un contrasentido, porque me podría decir y garantizar solamente lo que yo ya soy y sé, pero no podría nunca superar los límites de mi yo. Por eso una iglesia, una comunidad que se hiciese a si misma, que estuviese fundada sólo sobre la propia gracia, sería una contrasentido. La fe exige una comunidad que tenga poder y sea superior a mí y no una creación mía ni el instrumento de mis propios deseos.

Todo esto se puede formular también desde un punto de vista más histórico: o Jesús fue un ser superior al hombre, dotado de un poder que no era fruto del propio arbitrio, sino capaz de extenderse a todos los siglos, o no tuvo tal poder ni pudo por tanto dejarlo en

herencia a los demás. En tal caso yo estaría al arbitrio de mis reconstrucciones mentales y él no sería nada más que un gran fundador, que se hace presente a través de un pensamiento renovado. Si en cambio Jesús es algo más, él no depende de mis reconstrucciones mentales sino que su poder es válido todavía hoy.

Pero volvamos al pensamiento anterior según el cual solamente se puede ser cristiano dentro de la iglesia, no fuera ni junto a ella. No tengamos miedo de plantearnos con toda objetividad esta pregunta patética: ¿qué sería el mundo sin Cristo? ¿Sin un Dios que habla y se manifiesta, que conoce al hombre y a quien el hombre puede conocer?

La respuesta nos la dan clara y nítida quienes con tenacidad enconada tratan de construir efectivamente un mundo sin Dios. Sus esfuerzos se reducen a un experimento absurdo, sin perspectivas ni criterios de acción. Aunque en su larga historia el cristianismo haya concretamente faltado -y siempre lo ha hecho de modo desconcertante- al mensaje contenido en él, no ha dejado jamás de proclamar los criterios de justicia y de amor, frecuentemente contra la misma iglesia y no obstante jamás sin el secreto poder que hay depositado en ella.

En otros términos: yo permanezco en la iglesia porque creo que la fe, realizable solamente en ella y nunca contra ella, es una verdadera necesidad para el hombre y para el mundo. Este vive de la fe aun allí donde no la comparte. De hecho donde ya no hay Dios -y un Dios que calla no es Dios- no existe tampoco la verdad que es anterior al mundo y al hombre. Pero en un mundo sin verdad no se puede vivir por mucho tiempo. Donde se renuncia a la verdad, se continúa viviendo porque ésta aún no se ha apagado totalmente, como la luz del sol continúa aún brillando por algún tiempo, antes de que la noche cerrada cubra el mundo.

## Intentos fallidos

El mismo pensamiento puede ser expresado de otro modo: yo permanezco en la iglesia porque solamente la fe de la iglesia salva al hombre. Puede parecer una frase muy tradicional, dogmática e irreal, pero en cambio es totalmente objetiva y realista. En nuestro mundo lleno de inhibiciones y de frustraciones el deseo de salvación ha reaparecido en toda su primordial vehemencia. Los esfuerzos de Freud y de C. G. Jung no son otra cosa que intentos de salvar a quienes se sienten irredentos.

Partiendo de otras premisas, Marcuse, Adorno, Habermas, continúan a su modo buscando y anunciando la salvación. También el problema de Marx es en el fondo un problema de salvación. Cuanto más libre, clarificado y poderoso se convierta el hombre, tanto más le atormentará el deseo de salvación y tanto más esclavizado se encontrará. Marx, Freud, Marcuse, tienen todos en común la búsqueda de la salvación, la aspiración hacia un mundo sin dolor, enfermedad y miseria. El gran ideal de nuestra generación es uno sociedad libre de la tiranía, del dolor y de la injusticia; a esto apuntan las turbulentas explosiones de los jóvenes y el resentimiento de los viejos al ver que la tiranía, la injusticia y el dolor continúan como siempre. La lucha contra el dolor y la injusticia brota de un impulso fundamentalmente cristiano, pero el pensar que a través de las reformas sociales y la eliminación del dominio y del ordenamiento jurídico se puede conseguir aquí y ahora un mundo libre de dolor, es una doctrina errónea, profundamente desconocedora de la naturaleza humana. En este mundo el dolor no se deriva sólo de la desigualdad en las riquezas y en el poder. El sufrimiento no es el único peso que el hombre ha de descargarse de las espaldas. Quien piensa así, tiene que refugiarse en el mundo ilusorio de los estupefacientes, para encontrarse después más abatido y en contraste con la realidad. Sólo soportándose a sí mismo y liberándose de la tiranía del propio egoísmo, el hombre se encuentra a sí mismo, su propia verdad, su propia alegría y su propia felicidad. La crisis de nuestro tiempo depende principalmente del hecho de que se nos quiere hacer creer que se puede llegar a ser hombres sin el dominio de sí, sin la paciencia de la renuncia y la fatiga de la superación, que no es necesario el sacrificio de

mantener los compromisos aceptados, ni el esfuerzo para sufrir con paciencia la tensión de lo que se debería ser y lo que efectivamente se es.

Un hombre que sea privado de toda fatiga y trasportado a la tierra prometida de sus sueños, pierde su autenticidad y su mismidad. En realidad el hombre no es salvado sino a través de la cruz y la aceptación de los propios sufrimientos y de los sufrimientos del mundo, que encuentran su sentido liberador en la pasión de Dios. Solamente así el hombre llegará a ser libre. Todas las demás ofertas a mejor precio están destinadas al fracaso. La esperanza del cristianismo y la suerte de la fe dependen de algo muy simple, de su capacidad de decir la verdad. La suerte de la fe es la suerte de la verdad; ésta puede ser oscurecida y pisoteada, pero jamás destruida.

Llegamos al último punto. Un hombre ve únicamente en la medida en que ama. Ciertamente existe también la clarividencia de la negación y del odio. Sin embargo éstos solamente pueden ver lo que entra dentro de sus perspectivas: lo negativo. Sin duda pueden preservar al amor de una ceguera que les haga olvidar sus límites y los peligros que corre, pero no son capaces de construir algo positivo. Sin una cierta cantidad de amor no se encuentra nada. Quien no se compromete un poco para vivir la experiencia de la fe y la experiencia de la iglesia y no afronta el riesgo de mirarla con ojos de amor, no descubrirá otra cosa que decepciones. El riesgo del amor es condición preliminar para llegar a la fe. Quien osa arriesgarse no tiene necesidad de esconder ninguna de las debilidades de la iglesia, porque descubre que ésta no se reduce solamente a ellas; descubre que junto a la historia de los escándalos existe también la de la fe fuerte e intrépida, que ha dado sus frutos a través de todos los siglos en grandes figuras como Agustín, Francisco de Asís, el dominico Bartolomé de las Casas con su apasionada lucha por los indios, Vicente de Paúl, Juan XXIII.

Quien afronta este riesgo del amor descubre que la iglesia ha proyectado en la historia un haz de luz tal que no puede ser

apagado. También la belleza surgida bajo el impulso de su mensaje, y que vemos plasmada aún hoy en incomparables obras de arte, se convierte para él en un testimonio de verdad: lo que se traduce en expresiones tan nobles no puede ser solamente tinieblas. La belleza de las grandes catedrales, la belleza de la música nacida al calor de la fe, la magnificencia de la liturgia eclesiástica, principalmente la realidad de la fiesta que no la puede hacer uno mismo sino sólo acoger [7], la organización del año litúrgico, en el que se funden en un conjunto el ayer y el hoy, el tiempo y la eternidad, todas estas cosas no son, a mi juicio, algo casual. La belleza es el resplandor de la verdad, ha dicho Tomás de Aquino, y podríamos añadir que la ofensa a la belleza es la autoironía de la verdad perdida. Las expresiones en que la fe ha sabido darse a lo largo de la historia, son testimonio y confirmación de su verdad.

Me permito aún añadir una observación, aunque pueda parecer muy subjetiva. Si se tienen los ojos abiertos, también hoy se pueden encontrar personas que son un testimonio viviente de la fuerza liberadora de la fe cristiana. Y no es una vergüenza ser y permanecer cristianos en virtud de estos hombres, que viviendo un cristianismo auténtico, nos lo hacen digno de fe y de amor. A fin de cuentas el hombre es víctima de una ilusión cuando pretende hacer de sí una especie de sujeto trascendental que considera válido únicamente lo que no es fortuito. Ciertamente es un deber reflexionar sobre semejantes experiencias, examinar su grado de responsabilidad, purificarlo y darle una nueva plenitud. Pero en el curso de este proceso necesario de objetivación ¿no figura acaso como una prueba relevante en favor del cristianismo el hecho de que haga más humanos a los hombres en el mismo momento en que los une a Dios? ¿Este elemento subjetivo no es también al mismo tiempo un dato objetivo del cual no hemos de avergonzarnos ante nadie?

Concluyamos con una última observación. Cuando, como aquí, se afirma que sin el amor no se puede ver y por tanto para conocer la iglesia es también necesario amarla, muchos se inquietan. ¿El amor no es acaso lo contrario de la crítica? ¿No es quizá ésta la excusa a

la que cuantos tienen el poder en la mano recurren gustosamente para eliminar la crítica y mantener a su favor la situación de hecho? ¿Se ayuda más a los hombres tratando de tranquilizarles y de paliar la realidad, o quizás interviniendo a su favor contra las injusticias habituales o contra el predominio de las estructuras? Se trata ciertamente de cuestiones muy importantes, pero no podemos ahora tratarlas. Una cosa es sin embargo cierta, que el amor no es estático ni acrítico. La única posibilidad que tenemos de cambiar en sentido positivo a un hombre es la de amarlo, trasformándolo lentamente de lo que es en lo que puede ser. ¿Sucederá de distinto modo en la iglesia?

Basta con mirar la historia reciente: durante la renovación litúrgica y teológica de la primera mitad de este siglo ha madurado un verdadero movimiento de reforma que ha llevado a trasformaciones positivas. Esto solamente fue posible porque surgieron hombres con el don del discernimiento, que amaron la iglesia con corazón atento y vigilante, con espíritu crítico, y dispuestos a sufrir por ella. Si hoy no somos capaces de realizar algo es porque estamos demasiado ocupados en afirmarnos sólo a nosotros mismos. No valdría la pena permanecer en una iglesia que, para ser acogedora y digna de ser habitada, tuviera necesidad de ser hecha por nosotros; sería un contrasentido.

Permanecer en la iglesia porque ella es en sí misma digna de permanecer en el mundo, digna de ser amada y trasformada por el amor en lo que debe ser, es el camino que también hoy nos enseña la responsabilidad de la fe.

Ratzinger-Joseph

Notas

[1] Denzinger-Schonmetzer, Enchiridion symbolorum, Freiburg 1963, n. 3013 s.

[2] En esta exigencia se esconden ciertamente elementos justificables y en muchos aspectos conciliables con el carácter sacramental de la jerarquía eclesiástica. Todo esto es expuesto con las debidas distinciones y clarificaciones en J. Ratzinger-H. Maier, Democracia en la iglesia, Madrid 1972.

[3] M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, 215; cf. también el capítulo «Mond und Mondmystik», 180-216.

[4] Cf. H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Darmstadt 1957, 200-224; Id., Symbole der Kirche, Salzburg 1964, 89-173. Es interesante la observación según la cual la ciencia antigua discutió ampliamente si la luna tenía o no luz propia. Los padres sostuvieron la tesis negativa, más tarde común, y la interpretaban en un sentido teológico-simbólico (cf. especialmente la página 100).

[5] Ambrosio, Exameron IV 8, 23: CSEL 32, 1, página 137, Z 27 s.; H. Rahner, Griechische Mythen, 201.

[6] H. de Lubac, Paradoja y misterio de la iglesia, Salamanca 1967, 20 s.; cf. 16 s.

[7] Cf. sobre este tema especialmente J. Pieper, Musse und Kult, München 1948.

Joseph Ratzinger

# El Dios de los cristianos

## Meditaciones sobre Dios uno y trino

Sígueme, Salamanca 1976


- Presentación
  - Procedencia de los textos
- I. Dios
  - 1. Dios tiene nombre
  - 2. Dios es trinitariamente uno
  - 3. El Dios creador
  - 4. La cuestión de Job
- II. Jesucristo
  - 1. *Descendit de caelis* - bajó del cielo
    - a) Los animales y el Hijo del hombre en Daniel 7
    - b) Bajada, en cuanto acontecimiento espiritual
  - 2. ...Y se hizo hombre
    - a) La niñez de Jesús
    - b) Nazaret
    - c) Publicidad y ocultamiento
    - d) Muerte y resurrección
  - 3. De la misma sustancia que el Padre
  - 4. Resucitó según las escrituras
- III. El Espíritu Santo
- Notas

# Presentación

Estas meditaciones sobre Dios uno y trino y sobre la encarnación de Dios en Cristo tienden un puente entre la teología y la predicación, entre la teología y la espiritualidad, las cuales hoy más que nunca se remiten la una a la otra, aunque siempre están expuestas a vivirse por separado.

Las primeras meditaciones intentan trasladar la fe en Dios uno y trino de una afirmación teórica a una comprensión espiritual que afecta al hombre en su vida personal. El segundo conjunto de meditaciones explora la fórmula «Bajó del cielo» y encierra la afirmación «Se hizo hombre» partiendo del contenido concreto de la humanidad de Jesús. Concluye la parte cristológica una meditación sobre la resurrección del Señor. Por último, otra meditación estudia el tema del Espíritu santo frente a las nuevas experiencias pneumatológicas de los movimientos carismáticos y de las esperanzas anejas a la filosofía de la historia.

## Procedencia de los textos

Cuando a comienzos de 1973 me tocó predicar la cuaresma en la iglesia de San Emmermam, de Ratisbona, ello suponía para mí una oportunidad de someter a prueba, en la praxis, algunos de los principios que acababa de desarrollar en el volumen *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976). Los capítulos primero y tercero de este librito son la versión reelaborada de aquellas meditaciones; se basan, por su parte, en tesis esbozadas ya antes por mí en la mencionada obra, bajo el epígrafe «Cómo predicar hoy sobre Dios». El segundo capítulo proviene de unas consideraciones acerca del adviento que pronuncié en Friburgo, en diciembre de 1972; ahí quedan también comprendidas la meditación con motivo del aniversario de Nicea, celebrado en Ratisbona en 1975, y una conferencia de pascua pronunciada en Radio Baviera. En diferente orden, empleé los textos aquí presentados en tandas de ejercicios en Bad Imnau, Colonia (Seminario diocesano) y en Maria Laach; así

llegaron a fundirse en la unidad con que aquí aparecen. Espero que, pese a algunas deficiencias debidas al modo como se originaron, contribuyan a tender un puente entre teología y espiritualidad, y puedan servir así para la apropiación personal de lo que se expresa en la fe de la Iglesia.

# I. Dios

## 1. Dios tiene nombre

Todos recordamos aún la observación que hizo Yuri Gagarin al regreso de su vuelo espacial, el primero de la historia humana: no había visto a Dios por ningún lado. Mas ya entonces sabía el ateo juicioso que ése no era un argumento contundente contra la existencia de Dios. Pues, aun sin Gagarin, se sabía que a Dios no se le puede tocar con las manos ni ver por los telescopios, que no mora en la Luna, en Saturno ni en ningún otro planeta ni estrella fija; eso prescindiendo de que aquel vuelo espacial, por muy gran hazaña que representase para el hombre, apenas suponía alejarse dos o tres pasos más allá de la puerta de casa, dadas las dimensiones del universo, y alcanzaba a ver mucho menos de lo que ya se sabía sobre el cosmos a través de la observación y el cálculo.

Esa angustiosa sensación de ausencia de Dios, que hoy nos caracteriza a todos, está formulada con mucha mayor profundidad en una antiquísima leyenda judía. Dice así: el profeta Jeremías y su hijo consiguieron hacer un día un hombre vivo mediante una correcta combinación de vocablos y letras. El hombre formado por el hombre, el *gólem*, llevaba escritas en la frente las letras con las que se había descifrado el secreto de la creación: «Yahvé es la verdad». El *gólem* se arrancó una de aquellas letras que en hebreo componen esa frase, y entonces la inscripción pasó a decir: «Dios está muerto». Horrorizados, el profeta y su hijo preguntaron al *gólem* por qué razón había hecho eso, a lo que el nuevo hombre respondió: «Si vosotros podéis hacer al hombre, Dios está muerto.

Mi vida es la muerte de Dios. Si el hombre tiene todo el poder, Dios no tiene ninguno» [1].

En esta vieja leyenda judía, ideada en la Edad Media cristiana, resalta, como una pesadilla, la angustia del hombre en la era tecnológica. El hombre tiene todo el poder sobre el mundo. Ve lo funcional de éste y conoce las leyes que determinan su marcha. Su ciencia es poder: puede desmontar por sí mismo el mundo y volverlo a montar; le resulta un ensamblaje de funciones que él emplea y cuyos servicios fuerza. En un mundo conocido tan al dedillo, no hay lugar para ninguna intervención de Dios. Sólo en el hombre hay remedio para el hombre, pues sólo en el hombre está el poder sobre el mundo. En cambio, un Dios sin poder no es Dios. No hay ya Dios alguno allí donde el poder está sólo en el hombre. Con tales reflexiones se esclarece también algo fundamental sobre la cuestión del conocimiento humano de Dios: se demuestra que, en último término, el conocimiento de Dios no es una cuestión de pura teoría, sino que es, en primer lugar, una cuestión de praxis vital; depende de la relación que establezca el hombre entre él mismo y el mundo, entre él mismo y su propia vida. A todo esto, el problema del poder no es más que una faceta, a la que han precedido ya decisiones más hondas en relación con el propio yo, con el tú y el nosotros, en la experiencia de sentirse uno amado o repudiado. De las experiencias y decisiones básicas en esta reciprocidad del yo, del tú y del nosotros depende que el hombre perciba la coexistencia y preexistencia del totalmente Otro como rivalidad, como un peligro, o bien como el fundamento de la confianza. Y de esto depende, a su vez, que a la larga opte por atacar a ese testigo o por el contrario llegue a darle, reverente y agradecido, su asentimiento.

Como este pensamiento nos lleva al punto inicial propiamente dicho de la cuestión de Dios, muy anterior a la disputa sobre las pruebas de su existencia, quisiera esclarecerlo un poco más a partir de la historia de las religiones. En la historia religiosa de la humanidad, que coincide con la historia de su espíritu e impregna las grandes culturas, Dios aparece por doquier como el ser cuyos ojos miran en todas direcciones, como la visión sin más [2]. Esta arcaica

representación queda estampada en la figura del ojo de Dios que nos es familiar por el arte cristiano: Dios es ojo, Dios es mirada. Detrás de eso se encuentra, de nuevo, una sensación primordial del hombre: éste se sabe conocido. Sabe que no hay postrer ocultamiento; que en todas partes, sin cobijo ni evasión, su vida está, hasta el fondo, patente a una mirada; sabe que, para él, vivir es ser visto. Lo que formuló como plegaria uno de los salmos más hermosos del Antiguo Testamento articula una convicción que ha acompañado al hombre a través de toda su historia:

Señor, tú me examinas y me conoces,
sabes cuando me siento o me levanto,
desde lejos penetras mis pensamientos.
Tú adviertes si camino o si descanso,
todas mis sendas te son conocidas.
No está aún la palabra en mi lengua,
y tú, Señor, ya la conoces.
Me envuelves por detrás y por delante,
y tus manos me protegen.
Es un misterio de saber que me supera,
una altura que no puedo alcanzar.
¿Adónde podré ir lejos de tu espíritu,
adónde escaparé de tu presencia?
Si subo hasta los cielos, allí estás tú,
si me acuesto en el abismo, allí te encuentro.
Si vuelo sobre las alas de la aurora,
y me instalo en el confín del mar,
también allí me alcanzará tu mano,
y me agarrará tu derecha.
Aunque diga: «Que la tiniebla me encubra,
y la luz se haga noche en torno a mí»,
no es oscura la tiniebla para ti,
pues ante ti la noche brilla como el día...
(Sal 139, 1-12) [3].

Como hemos dicho, el hombre puede comprender ese ser visto de las formas más diversas. Puede sentirse al descubierto, y eso le

turba. Puede ventear peligros y verse constreñido en su ámbito vital. Y así, esa sensación puede llegar a convertirse en exasperación, agudizarse hasta ser lucha apasionada contra el testigo, al que llega a ver como envidioso de la propia libertad, del propio deseo y acción ilimitados. Pero también puede ocurrir exactamente lo contrario: el hombre, orientado hacia el amor, puede hallar en esta presencia que le rodea por todas partes un cobijo por el que clama todo su ser. Ahí puede ver la superación de la soledad, que nadie puede eliminar del todo y que es, aun así, la contradicción específica de un ser que pide a gritos el tú, el acompañamiento mutuo. Puede encontrar en esa secreta presencia el fundamento de la confianza que le permita vivir. Aquí se decide la respuesta a la cuestión de Dios. Depende de cómo empiece el hombre a considerar su vida: si ansía permanecer sin que se le vea, si únicamente quiere estar solo («os haréis como dioses»), o si, por corto que se quede, y precisamente por quedarse corto, se siente agradecido a quien recoge su soledad y la sostiene. Hay muchas razones para cualquiera de ambos casos. Depende de cómo se hayan impreso las experiencias en relación con el tú, de si éste aparece como amor o como amenaza. Depende también de la imagen de Dios con la que se tropieza el hombre por primera vez: si es la del terrible vigilante que prepara implacable el castigo; o bien la del amor creador que nos espera. Depende asimismo de las decisiones con las que el hombre mismo, en el decurso de su vida, percibe o modifica sus más tempranas experiencias.

Una cosa queda clara con estas reflexiones: la pregunta por el *que* (conjunción, *Dass*) de Dios, y la pregunta por el *quién* o *qué* (pronombre, *Wer, Was*) de Dios no pueden disociarse. No se puede rebatir primero el *que*, y sólo entonces considerar quién o qué es propiamente Dios. El contenido que tiene la imagen de Dios para un hombre decide también fundamentalmente si puede o no desarrollarse ahí la cognición. Mas esa cognición y esos contenidos están tan hondamente trabados con las decisiones básicas de la vida humana, cuyo campo cognitivo cercan o abren, que de nada sirve ahí la mera teoría.

Preguntemos después de todo esto: ¿Qué aspecto tiene el Dios bíblico? ¿Quién es realmente? Dios se presenta ante Moisés en el tercer capítulo del Éxodo. Esa presentación resulta fundamental para la historia de la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento. Aquí importa, ante todo, atender al marco histórico y local del conjunto. Ese marco histórico resalta cuando Dios dice: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arrancan sus opresores y conozco sus angustias» (v. 7). Dios es el guardián del derecho. Él garantiza el derecho de los impotentes contra los poderosos. Ese es su propio semblante. Ese es el núcleo de la legislación del Antiguo Testamento, que pone siempre a la viuda, al huérfano y al forastero bajo la protección personal de Dios. Y eso está también en el centro de la predicación de Jesús, que penetró en persona en el desamparo del acusado, del condenado, del moribundo, y así precisamente introdujo a éstos en el asilo de Dios. Advirtamos que la lucha por el sentido del sábado está aquí también en su lugar: el sábado es para el Antiguo Testamento el día de la libertad de las creaturas, el día en que descansan hombre y animal, siervo y amo. Es el día en que se restaura, en medio de un mundo sin igualdad ni libertad, la comunidad fraterna de todas las creaturas. Por un breve instante, la creación vuelve a sus comienzos: todas reciben la libertad que Dios da. La acción de Jesús en sábado no va en contra del sábado, sino que es una lucha por el sentido originario de éste, por guardarlo como día de la libertad de Dios, y no dejar que se convierta, en manos de casuistas, en su opuesto, en un día de atormentada mezquindad [4].

El lugar del acontecimiento de Ex 3 es el desierto. Para Moisés, para Elías, para Jesús, ése es el emplazamiento de la vocación y de la preparación. Si no se sale del trajín cotidiano, si no se afronta la fuerza de la soledad, no se puede percibir a Dios. Si bajo el primer aspecto, a partir del marco histórico, tenemos que decir que el corazón codicioso, egoísta, no puede conocer a Dios, bajo este segundo aspecto podemos asegurar que el corazón ruidoso, aturdido, disperso, no puede encontrar a Dios.

Lleguemos hasta el núcleo de la cuestión. Ante Moisés, Dios se da a sí mismo un nombre y lo interpreta en la fórmula: «Yo soy el que soy» [5]. El episodio es inagotable. Toda la historia ulterior de la fe, hasta la confesión de la divinidad de Jesús, consiste en la reiterada interpretación de estas palabras, que van revelando así una profundidad cada vez mayor. En todo caso, pronto se esclarece esto: con esta explicación, el nombre de Yahvé resalta clara y nítidamente entre los nombres divinos de su alrededor. Éste no es un nombre de tantos, pues su portador no es uno entre muchos de su misma especie. Su nombre es misterio, es un nombre que le pone por encima de toda comparación. «Yo soy el que soy» significa cercanía, poder sobre el presente y sobre el futuro. Dios no es el prisionero de lo que ha acontecido «desde toda la eternidad»; es siempre presente: «Yo *soy*». Es contemporáneo y previo a todo tiempo. Yo puedo invocar a ese Dios aquí y ahora: es de ahora, y responde al momento presente. Otro aspecto se hizo decisivo siglos más tarde, al final del gran exilio. Los poderes de este mundo, que acababan de cosechar grandes triunfos y habían declarado muerto a Yahvé, son destronados de la noche a la mañana. Caducan. Pero él permanece. Él *es*. Su *yo-soy* no es sólo la presencialidad de Dios; es además su consistencia. Cuando todo pasa, él subsiste; ayer, hoy, mañana. Eternidad no es pasado, sino que es precisamente esto: fiabilidad, consistencia que resiste para siempre. Dios *es:* esto nos importa en un tiempo en que confundimos lo de esta época con lo bueno, lo moderno con lo verdadero. Pero el tiempo no es Dios. Dios es el eterno; el tiempo, si se le adora, se convierte en un ídolo [6].

Todavía hay que plantear una cuestión más fundamental, más general: ¿Qué queremos decir exactamente con *nombre de Dios*? El hecho de que Dios reciba un nombre en el Antiguo Testamento ¿puede ser más que la reminiscencia de un mundo politeísta, a través del cual tuvo que forzarse la fe en Dios de Israel, hasta asumir poco a poco su contorno peculiar? A favor de una idea semejante parece hablar el hecho de que desaparezcan uno a uno, a medida que se desarrolla la fe veterotestamentaria, los nombres de Dios, que tan numerosos son en los primitivos estratos de la

tradición; se retiene ciertamente el nombre de Yahvé, pero ya desde mucho antes de la época de Jesús no se pronuncia, en atención al segundo mandamiento. El Nuevo Testamento no conoce ya un nombre determinado de Dios, y mucho menos cuando en la versión griega del Antiguo Testamento ese nombre se había sustituido a conciencia por el de *Señor*. Pero ése es solamente un aspecto. Es cierto que los nombres desaparecen uno tras otro a medida que quedan atrás los comienzos politeístas. Pero, por otro lado, la idea de que Dios tiene un nombre juega un papel decisivo precisamente en el Nuevo Testamento. Sólo en el capítulo 17 del evangelio de Juan, que puede considerarse, bajo muchos aspectos, como cumbre del desarrollo de la fe neotestamentaria, aparece cuatro veces *el nombre de Dios*. En los versículos 6 y 26, la parte principal del texto está encuadrada por la propia manifestación de Jesús, cuya misión dice él que consiste en revelar a los hombres el nombre de Dios: Jesús se muestra como el nuevo Moisés, que lleva a término y ejecución lo que en la zarza había comenzado parcial y veladamente.

¿Qué significa, entonces, *nombre de Dios*? Tal vez podamos comprender de la manera más breve de qué se trata, partiendo de lo opuesto. El Apocalipsis habla del adversario de Dios, de la bestia. La bestia, el poder adverso, no lleva un nombre, sino un número: «666 es su número», dice el vidente (13, 18). Es un número y convierte a la persona en un número. Los que hemos vivido el mundo de los campos de concentración sabemos a qué equivale eso: su horror se basa precisamente en que borra el rostro, en que cancela la historia, en que hace de los hombres números, piezas recambiables de una gran máquina. Uno es lo que es su función, nada más. Hoy hemos de temer que los campos de concentración fuesen solamente un preludio; que el mundo, bajo la ley universal de la máquina, asuma en su totalidad la estructura de campo de concentración. Pues si sólo existen funciones, entonces el hombre no es tampoco nada más. Las máquinas que él ha montado le imponen ahora su propia ley. Debe llegar a ser legible para la computadora, y eso sólo resulta posible si es traducido al lenguaje de los números. Todo lo demás carece de sentido en él. Lo que no

es función no es nada. La bestia es número y convierte en número. Dios, en cambio, tiene un nombre y nos llama por nuestro nombre. Es persona y busca a la persona. Tiene un rostro y busca nuestro rostro. Tiene un corazón y busca nuestro corazón. Nosotros no somos para él función en una maquinaria cósmica, sino que son justamente los suyos los faltos de función. Nombre equivale a aptitud para ser llamado, equivale a comunidad. Por eso Cristo es el verdadero Moisés, la culminación de la revelación del nombre. No trae una nueva palabra como nombre; hace algo más: él mismo es el rostro de Dios, la invocabilidad de Dios en cuanto tú, en cuanto persona, en cuanto corazón. El nombre propio de Jesús lleva hasta el final el enigmático nombre de la zarza; ahora es evidente que Dios no lo había dicho todo aún, sino que había interrumpido provisionalmente su locución. Pues el nombre de Jesús contiene la palabra *Yahvé* en su composición hebrea y añade a ella algo más: Dios salva. *Yo soy el que soy*, se convierte ahora, por propia iniciativa, en *Yo soy el que os salva*. Su ser es salvar.

El día 8 de marzo es, según el calendario litúrgico, la fiesta de san Juan *de Dios*, cuya orden, los Hermanos Hospitalarios, no ha dejado hasta el día de hoy de asistir a los enfermos. Desde el instante de su conversión, la vida de este hombre fue todo un dispendio de sí mismo en favor de los hombres: en favor de los que sufrían y eran desechados, en favor de los más pobres de aquel tiempo, los dementes y las prostitutas, a los que se esforzaba por posibilitar una nueva vida. La lectura de sus cartas da una idea del apasionamiento con que este hombre se consumía por los atribulados:

Estoy aquí empeñado y cautivo por solo Jesucristo. Viéndome tan empeñado, muchas veces no salgo de casa por las deudas que debo, y viendo padecer tantos pobres, mis hermanos y prójimos, y con tantas necesidades, así al cuerpo como al ánima, como no los puedo socorrer, estoy muy triste, mas empero confío en Jesucristo; que él me desempeñará, pues él sabe mi corazón [7].

Me parece profundamente significativo que a este hombre se le diera por sobrenombre *de Dios*. En efecto, en esta vida que se

consumió por los hombres resplandece de modo incomparable quién es Dios, el Dios de la zarza, el Dios de Jesucristo: es el derecho de quienes han sido privados de derechos, el eterno y cercano que tiene y da un nombre. Ojalá lleguemos a ser cada vez más *de Dios*, para así conocer cada vez más a Dios y convertirnos para todos en vía del conocimiento de Dios.

## 2. Dios es trinitariamente uno

¿Cuántas veces hemos hecho la señal de la cruz sin recapacitar? Pues bien, otras tantas hemos invocado al Dios trino y uno. Por su sentido originario, esa invocación es renovación bautismal, aceptación de las palabras con las que nos hicimos cristianos y apropiación de lo que, en el bautismo, se infundió en nuestra vida sin nuestra aportación ni reflexión. En aquella ocasión se derramó agua sobre nosotros mientras eran pronunciadas las palabras: «Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». La Iglesia hace cristiano al hombre nombrando al Dios trino. Así expresa desde sus orígenes lo que considera decisivo en el ser del cristiano: la fe en Dios trino y uno.

Eso nos decepciona. ¡Qué alejado se encuentra de nuestra vida! ¡Qué inútil y qué incomprensible nos resulta! Si hay que ponerlo en una breve fórmula, entonces esperamos algo atrayente, estimulante, algo cuya importancia para el ser humano se haga evidente de forma inmediata. Y sin embargo, se trata precisamente de lo que ahí se dice: en el cristianismo no es cuestión ante todo de la Iglesia o del hombre, sino de Dios. Su orientación propia conduce no a nuestras esperanzas, temores y deseos, sino a Dios, a su grandeza y su poder. El primer artículo de la fe cristiana, la orientación fundamental de la conversión cristiana, dice: Dios es.

Pero ¿qué quiere decir eso?, ¿qué significa en nuestra vida cotidiana, en este mundo nuestro? En primer lugar, que si Dios es, los *dioses* no son Dios. De ahí que se le deba adorar a él y a nadie más. Pero ¿no están muertos los dioses hace tiempo?, ¿no está eso claro y, por consiguiente, nada dice? Si uno observa atentamente la

realidad, debe responder a esto preguntando a su vez: ¿de veras no se da ya en nuestro tiempo idolatría alguna?, ¿no hay nada que sea adorado al lado y en contra de Dios?, ¿no surgen otra vez los dioses, después de la *muerte de Dios*, con un poder tremendo? Lutero, en su catecismo mayor, formuló de manera impresionante esta relación de una cosa con la otra:

¿Qué significa que hay Dios, o qué es eso de Dios? Respuesta: Se llama Dios a aquello en lo que uno debe cifrar el hallazgo de todo bien y a lo que recurre en todas las necesidades. Haber Dios es confiar y creer en él con todo el corazón, como he dicho a menudo, que sólo la confianza y fe del corazón hacen estas dos cosas: Dios e ídolo [8].

¿En qué confiamos, pues, y creemos nosotros? ¿No se han convertido en poderes el dinero, la fuerza, el prestigio, la opinión pública, el sexo? ¿No se inclinan ante ellos los hombres y les sirven como a dioses? ¿No cambiaría el mundo de aspecto si se arrojase del trono a esos ídolos?

La expresión «Dios es» significa: existe la grandeza de la verdad y del derecho por encima de todos nuestros fines e intereses. Existe el valor de lo que en este mundo no se estima. Existe la misma adoración de Dios, la verdadera adoración que protege al hombre de la dictadura de los fines y es la única que está en condiciones de protegerle contra la dictadura de los ídolos. La expresión «Dios es» significa además que todos nosotros somos sus creaturas. Sólo creaturas, pero en cuanto tales, verdaderamente provenientes de Dios. Somos creaturas queridas por él y destinadas a la eternidad: creatura es el prójimo, la persona –tal vez antipática– que está a mi lado. El hombre no proviene de la casualidad ni de la mera lucha por la existencia que lleva a la victoria del más apto, del que logra imponerse: el hombre proviene del amor creador de Dios. Dios es: esta breve palabra –*es*– debe subrayarse en cuanto que significa que Dios es realmente, es decir, obra, actúa y puede actuar. No es un remoto origen o una indeterminada *meta de nuestra trascendencia*. No ha dimitido ante su máquina cósmica; no es

disfuncional, pues pone todo en funcionamiento. El mundo es y sigue siendo suyo; su tiempo es el presente, no el pasado. Puede actuar y actúa, muy realmente, ahora, en este mundo y en nuestra vida. ¿Confiamos en él? ¿Le miramos como a una realidad en el proyecto de nuestra vida, de nuestro afán cotidiano? ¿Hemos comprendido qué significa la primera tabla de los mandamientos? Esa tabla es propiamente la interpelación fundamental que se hace a la vida humana; corresponde a las tres primeras peticiones del padrenuestro, que recogen esa primera tabla y quieren convertirla en la pauta básica de nuestro espíritu, de nuestra vida.

A todo esto aún añade algo la fe cristiana en la existencia de Dios: Dios existe en cuanto Padre, Hijo y Espíritu santo, es tres veces uno. Un reverente silencio envuelve casi del todo a este punto central del cristianismo. Con él ¿no ha ido la Iglesia demasiado lejos? ¿No debiéramos más bien dejar en su inaccesibilidad algo tan insondable, tan grande? ¿Puede en absoluto significar algo para nosotros? Pues ciertamente este artículo es y será expresión de la diversidad de Dios, que es infinitamente superior a nosotros, que sobrepasa todo nuestro pensar y ser. Pero no se hubiese revelado lo en él hay, si nada tuviese que decirnos. Más aún, sólo pudo hablar en lenguaje humano porque penetró muy adentro en el pensamiento y en la vida humanos.

¿Y qué significa esto? Comencemos por donde también Dios comenzó. Él se llama a sí mismo Padre. La paternidad humana puede dar una idea de lo que él es. Pero donde ya no hay paternidad, donde ya no se siente la paternidad humana, ni como fenómeno puramente biológico, ni mucho menos como fenómeno humano y espiritual, también resulta vacío lo que diga Dios como Padre. Donde desaparece la paternidad humana, tampoco se puede pensar en Dios ni hablar de él. No es Dios el que está muerto; es el presupuesto para que Dios viva en el mundo lo que ha ido muriendo cada vez más en el hombre. La crisis de paternidad que vivimos forma parte de la crisis de la humanidad que nos amenaza. Dondequiera que la paternidad se muestre sólo como accidente biológico, que no reclama al hombre, o bien como tiranía que hay

que sacudir, allí se ha producido una lesión en la constitución básica del ser humano. Para la integridad del ser humano se precisa del padre en el verdadero sentido en que se ha manifestado por la fe: como responsabilidad para el otro; una responsabilidad que no le domina, sino que le libera para él mismo: como amor que no quiere absorber al otro, pero tampoco le confirma en su situación haciendo que eso pase por libertad, sino que le quiere para su verdad más íntima, para aquella que está en su creador. Por supuesto, ser padre de ese modo solamente es posible si previamente hemos aceptado nuestra propia condición de hijos. El presupuesto íntimo para que los hombres lleguen a ser padres de manera justa es asentir a aquellas palabras de Jesús: *«Uno sólo es vuestro Padre, el del cielo»* (Mt 23, 9): es no ejercer dominio sobre los demás hombres, sino responsabilizarse de la verdad; la verdad se ha entregado a Dios y por eso puede liberar al otro, devolverlo a sí mismo, sin codicia para el Dios en el que ese otro se encuentra.

A ese pensamiento debemos añadir este otro: en la Biblia, Dios aparece primariamente bajo la representación de *padre*, y este hecho encierra todavía otro: el misterio de la maternidad tiene su origen en Dios y a Dios nos remite; si se deforma, nos aparta de él no menos que la paternidad. Aquí se hace comprensible, en su sentido más práctico y real, que el hombre es *imagen de Dios*. No imagen abstracta, que conduciría de nuevo a un Dios abstracto. Es imagen en su realidad concreta, que equivale a relación: es imagen en cuanto padre, madre o hijo. Estas designaciones, aplicadas a Dios, son en esa misma medida *imágenes*, pero lo son porque el hombre es *imagen;* reclaman para sí el realismo propio de la imagen: llaman a *la imagen* y pueden convertirse en presencialidad o en *muerte* de Dios. La humanización del hombre y su conocimiento de Dios son inseparables precisamente porque el hombre es *la imagen* de Dios. Algo le ocurre a esa imagen cuando se destruye la condición humana. La abolición de la paternidad y de la maternidad, que algunos trasferirían de buen grado a la probeta, o al menos reducirían a un momento biológico irrelevante para el hombre en cuanto hombre, lleva consigo la abolición de la filiación, que debería dar lugar a la igualdad plena ya desde el principio. Eso

constituye el programa propio de una *hybris* que quiere sacar al hombre de su marco biológico y al mismo tiempo lo esclaviza a éste; lo que afecta a las raíces de la condición humana y a las raíces de la capacidad de pensar en Dios: si Dios no se refleja en una imagen, tampoco se puede pensar en él. Si el pensamiento emplea toda su fuerza en imposibilitar su representación, no habrá ya pruebas que demuestren su existencia.

Cierto, con semejantes consideraciones de crítica actual no debemos sacar las cosas de quicio. De un lado, no debemos olvidar que hoy precisamente existen padres y madres ejemplares, y que unas figuras tan grandes como las de Janusz Korczak y la Madre Teresa han demostrado en estos tiempos nuestros cómo se puede realizar el verdadero ser de la paternidad o de la maternidad aun sin serlo biológicamente. De otro lado, debemos tener presente que una realización absolutamente pura es siempre excepcional, que la imagen de Dios en el hombre siempre ha estado deformada y manchada. Por eso es vano romanticismo decir: «Dispensadnos de los dogmas, de la cristología, del Espíritu santo, de la Trinidad; ya tenemos bastante con anunciar a los hombres a Dios Padre y la total fraternidad humana, y vivir eso sin teorías místicas; eso es lo que importa». Parece plausible cuando uno lo oye, pero ¿se atiende realmente de ese modo al complicado ser del hombre? ¿Cómo sabemos lo que son la paternidad y la fraternidad para que confiemos tanto en ellas? Existen ciertamente en las primitivas culturas testimonios emocionantes de pura confianza en el «padre» que está en los cielos. Pero a medida que avanza el desarrollo, la atención religiosa, en la mayoría de los casos, se aparta rápidamente de él, volviéndose hacia fuerzas más inmediatas; con el desarrollo de la historia, la imagen del hombre, y por consiguiente la imagen de Dios, han asumido rasgos ambiguos. Se sabe que los griegos llamaron «padre» a Zeus. Pero esa no era para ellos una palabra que invitara a la confianza, sino una expresión de la profunda ambigüedad de Dios, de la trágica ambigüedad y terribilidad del mundo. Al decir «padre», querían decir: «Zeus es como los padres humanos. A veces es muy bueno, si está de buen talante; pero en el fondo es un egoísta, un tirano; no se puede

contar con él, no se ve lo que maquina, es peligroso». Ésta era asimismo la vivencia que tenían del poder misterioso que gobierna el mundo: a algunos los corteja como a favoritos, mientras que a otros los deja con indiferencia que mueran de hambre, sean reducidos a esclavitud, perezcan. El *padre* del mundo, tal como la vida nos lo muestra, es un reflejo de los padres humanos: parcial y, en último término, temible. Pero aun la *fraternidad* que hoy con tanto entusiasmo se invoca mientras nos apartamos del mundo de los padres, ¿es, en nuestra experiencia, tan inequívoca, tan esperanzadora? Los dos primeros hermanos de la historia fueron, según la Biblia, Caín y Abel; en la mitología romana corresponden a Rómulo y Remo: es un motivo universal, y parece una parodia cruel, pero escrita por la realidad misma, del himno a la *fraternidad*. Las experiencias de 1789 ¿no han aportado rasgos nuevos y más terribles todavía? ¿No han confirmado más bien la visión de Caín y Abel, y no lo que con la palabra *fraternidad* se prometía?

¿Cómo sabemos que la fraternidad es bondad digna de confianza y que, pese a todas las apariencias, Dios no juega con el mundo, sino que lo ama lealmente? Para eso tiene que manifestarse Dios mismo, derribar las imágenes y erigir un nuevo criterio. Esto ocurre en el Hijo, en Cristo. Toda su vida se recoge en oración en ese abismo de verdad y bondad que es Dios. Sólo desde este *hijo* llegamos verdaderamente a experimentar lo que es ser *padre*. La crítica religiosa del siglo XIX afirmó que las religiones surgieron al proyectar los hombres sobre el cielo lo que tenían de mejor y más hermoso, para así hacerse el mundo tolerable. Pero como sólo proyectaban su propio ser, resultó Zeus y se produjo el terror. El Padre bíblico no es un duplicado celeste de la paternidad humana, sino que pone algo nuevo: es la crítica divina a la paternidad humana. Dios establece su propia medida [9].

Sin Jesús no sabemos qué significa realmente *padre*. Es algo que se reveló en su oración, y esa oración forma parte fundamental de él. Un Jesús que no estuviese constantemente absorto en el Padre, que no estuviese constantemente en la más íntima comunicación con él, sería alguien muy diferente del Jesús de la Biblia, del Jesús

real de la historia. Jesús vivió centrado en la oración, y desde ese centro comprendió a Dios, al mundo y a los hombres. Seguirle quiere decir mirar al mundo con los ojos de Dios y vivir en consecuencia. Desde Jesús puede entenderse lo que significa considerar prioritaria la primera tabla de los mandamientos. Él ha dado sentido a esa región central. Él muestra lo que es.

Pero ahora surge aquí de nuevo una pregunta: estar incesantemente en comunicación con Dios es algo que pertenece constitutivamente a Jesús, algo que le fundamenta. Sin ello él no sería el que es. Pero ¿pertenece eso también al Padre a quien Jesús habla? ¿Sería ese Padre distinto, si no le hablara así Jesús? La respuesta reza así: pertenece al Padre decir Hijo, tanto como a Jesús decir Padre. Sin este tratamiento tampoco él sería el mismo. Jesús no se pone en contacto con él desde fuera, sino que, en cuanto Hijo, pertenece a la divinidad de Dios. Aun antes de la creación del mundo, Dios es ya amor entre Padre e Hijo. Puede hacerse Padre nuestro y medida de toda paternidad *por una razón:* es Padre desde toda la eternidad. En la oración de Jesús se nos hace visible la intimidad misma de Dios, el modo mismo de ser de Dios. Fe en el Dios uno y trino no es sino interpretación de lo que acontece en la oración de Jesús. En su oración brilla lo trinitario. Pero ahora surgirá la pregunta sobre el porqué de la Trinidad. Hemos comprendido la doble unidad: es evidente después de lo dicho. Pero ¿de dónde sale repentinamente ese tercero? Tendremos que dedicar a esta cuestión una meditación especial; hagamos de momento sólo una advertencia. Puede decirse que no se da la mera dualidad, pues una de dos: o permanece en pie aquello segundo que se enfrenta a lo primero, la dualidad, y en ese caso no se forma unidad alguna, o si no, se funden ambos, y de esa suerte se suprime la dualidad. Tratemos de expresarlo menos abstractamente: el Padre y el Hijo no se unen de tal forma que se disuelvan el uno en el otro. Continúan correspondiéndose, pues el amor se funda en la correspondencia, que no se elimina. Si ambos permanecen cada cual él mismo y no se eliminan mutuamente, entonces su unidad tampoco puede estar en cada uno de ellos, sino en la fecundidad, en la que cada uno se da y es él mismo. Son uno merced a que su

amor es fecundo, merced a que los rebasa a ambos. En el tercero, en el que se dan a sí mismos, en el don, son cada cual él mismo y son uno.

Volvamos atrás: en la oración de Jesús se ilumina el Padre, se reconoce a Jesús como a Hijo y se ve una unidad tal, que es unidad trinitaria. De ahí que hacerse cristiano equivalga a participar en la oración de Jesús, a entrar en su pauta vital, es decir, en la pauta que traza su oración. Hacerse cristiano equivale a decir *Padre* juntamente con él, y por consiguiente a hacerse hijo de Dios, en la unidad del Espíritu que nos hace ser nosotros mismos y nos relaciona de ese modo con la unidad de Dios. Ser cristiano es mirar al mundo desde ese centro y, desde él, ser libre, esperanzado, decidido y alegre.

Con ello hemos vuelto al punto inicial de nuestra consideración. Fuimos bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo antes de ser conscientes. Hoy se duda bastante de que tal costumbre esté bien. Tenemos la impresión de que, al hacer aquello, nos secuestraron e impusieron decisiones que debemos tomar nosotros mismos. Una prevención semejante nos parece una cuestionable lesión de la libertad humana en un campo central de la configuración de la vida. Se manifiesta ahí nuestra profunda inseguridad frente a la misma fe cristiana: sentimos esta fe más como una carga que como una gracia, una carga que sólo uno mismo puede asumir. Pero olvidamos al mismo tiempo que también la vida se nos dona sin previa consulta y, con la vida, tantas otras cosas: cuando nace una persona, no sólo se le da la existencia biológica, sino también la lengua, el tiempo, el pensamiento, los valores. No hay vida sin donación. La cuestión no es si va a haber o no donación, sino cuál va a ser. Si el bautismo confiere el don de ser amado por el amor eterno, ¿qué donación habría entonces más rica y pura que esta? La mera donación de la vida no tiene sentido. Puede convertirse en una carga terrible. ¿Podemos hacer donación de la vida? Esto es sostenible cuando se puede sostener la vida misma, cuando sustenta a ésta una esperanza que supera todos los temores terrenos [10].

Allí donde la Iglesia se muestre como una asociación casual, el don de la fe se volverá cuestionable. Pero el que esté convencido de que la Iglesia no es una asociación, sino el don del amor que nos está ya esperando aun antes de que comencemos a respirar, no conocerá un quehacer más agradable que el de preparar a los hombres para el don del amor, pues es el único que justifica el don de la vida. De ahí que debamos una vez más aprender ante todo a entender la existencia cristiana desde Dios, como fe en su amor y como fe en que es Padre, Hijo y Espíritu santo: solamente así tiene algún sentido decir que Dios es amor. Si Dios es amor, entonces hay en él un yo y un tú, entonces tiene que formar una unión, tiene que ser trino y uno. Roguémosle que nos abra los ojos, que volvamos a entender desde él el ser del cristiano y que así nos entendamos a nosotros mismos y renovemos la humanidad.

## 3. El Dios creador

Cuenta Martin Buber en sus leyendas jasídicas que el futuro rabí Leví Isaac hizo un primer viaje, movido por su deseo de saber, y visitó al rabí Schmelke de Nikolsburg, contra la voluntad de su suegro. A su regreso, éste le preguntó con altanería:

–¿Y qué has aprendido junto a él?

A lo que Leví Isaac respondió:

–Aprendí que existe el creador del mundo.

El viejo llamó entonces a un criado y le preguntó:

–¿Sabías que existe el creador del mundo?

–Sí –dijo el criado.

–Por supuesto –exclamó Leví Isaac–, todos lo dicen, pero ¿lo aprenden, además de decirlo? [11].

Intentemos en esta meditación aprender con mayor profundidad lo que significa «Dios es creador».

¿Y qué significa? Ante todo, esto: la fe cristiana tiene que ver con la totalidad de lo real. Tiene que ver con la razón. Plantea una cuestión que importa a todos los hombres y mujeres. Mas también en teología, mientras tanto, se han dado por muertas las pruebas de la existencia de Dios. Algo había de razón en ello: a menudo se las ponía demasiado en primer plano, y no se atendía lo bastante a su cimentación en cuestiones más profundas, de las que hablamos en las primeras meditaciones. Es cierto asimismo que, desde el punto de vista del pensamiento, esas pruebas no siempre se presentaron con limpieza. Por último, debe observarse que el vocablo «prueba» ha adquirido en el pensamiento científico un significado que ciertamente no puede tener en nuestro contexto. En ese sentido, las enmiendas eran indispensables. Pero si la entidad que con ello se designaba fuese totalmente descartada, ocurriría algo de muy graves consecuencias: se privaría a la fe de su apertura al ámbito de la racionalidad de todos los hombres. Ahora bien, donde esto ocurre, esa fe se encoge hasta el particularismo; se convierte entonces en una de las tradiciones de la humanidad: unos hombres tienen esa tradición, mientras que otros tienen otra. De ser verdad pasa a ser folclore; de algo que se sigue por necesidad íntima pasa a ser un producto que se postula y por el que nadie siente ya alegría. La alegría de la fe depende decisivamente de esta certidumbre: la fe no es una cosa cualquiera, sino la perla preciosa de la verdad.

En relación con esto, la transparencia del mundo para con su creador debiera ser hoy mayor que nunca: lo que antes parecía materia muerta, se percibe hoy como un organismo repleto de espíritu. Lo sólido, la *masa*, se ha hecho cada vez más transparente; a medida que se ha ido penetrando en la profundidad de su contextura, ha mostrado cada vez más brechas; la *masa* se nos escapa visiblemente, mientras que el espíritu avanza más y más triunfalmente, y abochorna y entusiasma a nuestro pobre espíritu, en la relación recíproca de las referencias ocultas. Impresiona lo que ha

llegado a afirmar Heisenberg en las conversaciones con sus amigos: otro proceso corría paralelo a la configuración de la física moderna, y era la evasión de un positivismo que el físico se imponía y por el que le estaba prohibido plantearse la cuestión de Dios. Heisenberg demuestra cómo el mismo conocimiento de lo real y de su profundidad forzó a preguntarse por el orden que lo sostenía. En sus conversaciones se apunta mediante un símbolo cifrado, el de *orden central*, a lo que antes denotaba la palabra *Dios* [12]. El verdadero contenido que se esconde tras este cauto y precavido concepto se manifiesta cuando se hace inevitable la pregunta de si ese orden puede imponerse más allá de su mera existencia y si, por consiguiente, posee una cualidad que hay que representarse como análoga a la de la persona humana:

En relación con ese orden central de las cosas o de los acontecimientos, del que no se puede dudar, ¿puedes tú o puede alguien enfrentarse a él de una manera tan inmediata, entrar en conexión tan inmediata con él, como resulta posible hacerlo con el alma de otro hombre?... A esta pregunta respondería yo con un sí [13].

Partiendo de ahí, Heisenberg no tiene empacho en conectar la cuestión del *orden central* con la cuestión de la *brújula* por la que nos hemos de regir cuando buscamos el camino a través de la vida [14]. Y en efecto, con sólo hablar de *orden central* nos remitimos ya a algo semejante a una *brújula*, semejante a una exigencia y a un criterio. Y de ahí se sigue el que tampoco Heisenberg se arredre ante la consecuencia tan concreta que ahora, por supuesto, conduce mucho más allá del punto inicial de observación del orden cósmico, a saber, que la fe cristiana es el asentimiento a ese orden central:

Si un día se extingue por completo la fuerza magnética que ha dirigido a esta brújula, esa fuerza que sólo puede provenir del orden central, temo que ese día lleguen a pasar cosas terribles, mucho peores que los campos de concentración y las bombas atómicas [15].

Nos hemos adelantado. La fe cristiana no va en contra de la razón. Protege a la razón, la protege cuando pregunta por el todo. Hasta hace poco era corriente el reproche de que la fe es enemiga del progreso y se aproxima a un resentimiento malsano contra la técnica. Actualmente, cuando se han puesto de moda las dudas frente a la técnica, se oye el reproche diametralmente opuesto: con su lema «¡Someted la tierra!», y con su desacralización del mundo, la fe ha creado una propensión al dominio y explotación desenfrenados de la tierra, trayendo así la maldición de la técnica. Prescindamos aquí de la cuestión de la culpa que pueda recaer particularmente sobre el cristiano en este o en aquel sentido; el sentido de la fe misma se interpreta mal en uno y otro caso. Cierto, la fe entrega el mundo al hombre, y en esa medida ha posibilitado también la modernidad. Pero la fe une siempre la cuestión del dominio sobre el mundo a la cuestión de la creación de Dios y del sentido de esa creación. La fe posibilita la investigación e indagación técnica, porque interpreta la racionalidad del mundo y la ordenación del mundo al hombre; pero se opone también profundamente a que se limite el pensamiento a la cuestión de la funcionalidad, a la cuestión de la utilidad. La fe desafía al hombre a que se pregunte, por encima de la utilidad momentánea, por el fundamento de la totalidad. Protege a la razón, en cuanto que contempla y percibe, contra el predominio de la razón meramente instrumental.

Con esto se divisa ya lo inmediato: en la fe en la creación de Dios no se trata de mera teoría, no se trata de la cuestión de un pasado muy remoto en el que surgió el mundo. En esa fe se trata del presente, de la actitud correcta frente a la realidad. Resulta decisivo para la fe cristiana en la creación que el Dios creador y el Dios redentor, el Dios del origen y el Dios del fin sean uno y el mismo. Si se disuelve esa unidad, surge la *herejía*, se desintegra la contextura fundamental de la misma fe. Esa tentación es antiquísima, aun cuando las formas bajo las que se presenta la hagan aparecer como algo del todo nuevo. Al comienzo de la historia de la Iglesia, Marción, oriundo de Asia Menor, dio a esa tentación una figura fascinante. Contra la unidad entre Jesús y el Antiguo Testamento,

sostenida por la Iglesia mayoritaria, objetó que el Nuevo Testamento dice expresamente que los judíos no conocieron al Padre de Jesucristo, a su Dios. De ahí que el Dios del Antiguo Testamento no pueda ser el de Jesucristo. Jesús trajo un Dios verdaderamente nuevo y desconocido hasta entonces, que nada tenía que ver con el Dios celoso, airado, vengador, de la antigua alianza. *Su* Dios es sólo amor, perdón, alegría; su Dios ya no amenaza, sino que es en todo esperanza y perdón, alegría; él solo es el *buen Dios*. Para eso vino Jesús, para liberar al hombre de la ley del viejo Dios, y aun del viejo Dios mismo, y transferir al Dios de gracia que se manifestó en su persona. La calumnia del antiguo Dios que Marción entona así es al mismo tiempo calumnia de su *fallida* creación, sublevación contra la creación por un nuevo mundo [16].

Quien siga hoy con atención la trayectoria de los espíritus podrá comprobar que, bajo muchos aspectos, se puede hablar justamente de una vuelta a Marción. Naturalmente hay también diferencias, y son las que primero caen bajo la mirada del observador. Éste puede advertir que la repulsa de la creación condujo a Marción precisamente a un odio neurótico contra el cuerpo, del que hoy estamos muy alejados; un odio cuyo emplazamiento es el *oscuro medievo*, que se ha transmitido dentro de la Iglesia mayoritaria y que hoy está prácticamente superado. Ahora bien, puede naturalmente preguntarse si hubiese sido posible construir tales catedrales, componer tal música, si no se hubiera dado un profundo amor a la creación, a la materia, al cuerpo. Pero una disputa semejante no captaría el punto central. Pues realmente, de aquella repulsa del creador y de la creación que Marción vincula con la gran corriente de la llamada gnosis, nació tanto el ascetismo desdeñoso del cuerpo como el cínico libertinaje, que en realidad implica asimismo odio al cuerpo, al hombre, al mundo. Lo que en apariencia son dos extremos, se acercan mucho y sus posiciones fundamentales se cruzan entre sí. Así como en la falsa ascesis, enemiga de la creación, el cuerpo se convierte en sucio saco de gusanos que no merece sino desprecio y malos tratos, del mismo modo el libertinaje tiene su fundamento en que el cuerpo se torna organismo, mera cosa: su expulsión del reino de lo moral, de la

responsabilización espiritual, es al mismo tiempo expulsión de lo humano en el hombre, de la dignidad del espíritu. Se convierte en mero objeto, en cosa, y con él también se hace la vida del hombre vulgar y ramplona. ¿No hemos llegado a Marción desde el extremo opuesto? ¿Y no se dan también en teología formas refinadas de semejante rechazo del cuerpo lejos de lo humano, de semejante reducción a cosa y del desprecio a ello anexo? Si Dios nada tiene que ver con el cuerpo, cuando Dios penetra en lo corporal, como en la cuestión del nacimiento virginal de Jesús, o como en la confesión de la resurrección del Señor, ¿no nos acontece que lo echamos a un lado como ingenuidad poco ilustrada? ¿No descartamos con ceño indignado el pensamiento de que Dios pueda hacerse tan concreto, tan material?

Pero con eso no hemos abarcado aún toda la extensión del pensamiento. Dondequiera que el hombre se burla de su cuerpo, en la ascesis o en el libertinaje, se burla también de sí mismo. Tanto la ascesis como el libertinaje, adversos a la creación, conducen por necesidad forzosa al odio del hombre hacia su cuerpo, hacia sí mismo, hacia la realidad como un todo. Ahí se encierra el detonante político de ambas posiciones. El hombre, que tan profanado se siente, quisiera destruir esta prisión de deshonra, el cuerpo y el mundo como un todo, para poder evadirse de semejante rebajamiento. Pide a gritos el otro mundo, apoyado en el odio a la creación y a Dios, quien tiene que responsabilizarse de la totalidad de las creaturas. Por eso la gnosis, por primera vez en la historia del espíritu, llegó a ser ideología de la revolución total [17]. No se trata ya de luchas políticas o sociales por el poder, como las que siempre se han dado, sino de algo más básico: de la hostilidad contra la realidad misma, que el hombre, en su propia asendereada existencia, ha aprendido a odiar. En el desdén del propio cuerpo se desintegra el hombre desde su raíz, juntamente con el mismo ser, que ya no es para él creación sino lo establecido y, por consiguiente, lo que se ha de aniquilar. Marx y Marción están tremendamente próximos en la ideología de la revolución. De ahí que la revolución se convierta, de medio político, en ídolo religioso, allí donde ya no se trata de enfrentarse con esta o aquella situación política, sino de

un doble dios, de la sublevación contra la realidad misma que, en cuanto establecida, debe ser pisoteada para crear otro espacio por completo diferente. El enfrentamiento a las valoraciones del comportamiento nunca es aquí, por tanto, una disputa sobre lo puramente moral, sino que se debate siempre el ser mismo; dicho enfrentamiento se convierte en disputa metafísica. Cuando se difama la existencia de la familia, de la paternidad y la maternidad humanas como obstáculo a la libertad, cuando se consideran inventos de los dominadores la reverencia, la obediencia, la fidelidad, la paciencia, la bondad, la confianza, y se enseña a los niños el odio, la desconfianza, la desobediencia como las verdaderas virtudes del hombre liberado, entonces entran en juego el creador y la creación. La creación como un todo va a ser relevada entonces por otro mundo que el hombre se construirá. En la lógica de este inicio, sólo el odio puede ser camino para el amor; pero esa misma lógica se apoya previamente en la antilógica de la propia destrucción. Pues allí donde se calumnia la totalidad de lo real, donde se hace mofa del creador, corta el hombre sus propias raíces. Comenzamos a reconocer eso muy palpablemente a un nivel bastante inferior: en la cuestión del medio ambiente, donde se demuestra que el hombre no puede vivir en contra de la tierra, sino de ella. Pero no queremos reconocer que eso vale a todos los niveles de la realidad.

Con lo dicho se ha ido esclareciendo paso a paso lo que antes anticipamos sin mayor fundamentación en relación con Heisenberg: la creación no es meramente objeto de la razón teórica, de la contemplación y de la admiración; es una *brújula* [18]. Los antiguos hablaban de la ley natural. Actualmente se pone en ridículo, y hubo ciertamente mucho abuso en esta cuestión. Pero subsiste un núcleo: existe algo que es lícito *a partir de la naturaleza*, a partir de la brújula de la creación, que posibilita al mismo tiempo, por encima de las fronteras de las legislaciones estatales, el derecho de gentes, Existe aquello que es justo por naturaleza, que precede a nuestra legislación, de suerte que no todo lo que se le ocurre al hombre puede convertirse en *derecho*. Pueden darse leyes que, aun siendo leyes, no constituyen un *derecho*, sino una injusticia. La naturaleza,

por ser creación, es fuente de derecho. Traza límites que no pueden traspasarse. Es patente la inmediata actualidad de esta cuestión: dondequiera que se erige en derecho el exterminio de una vida inocente, se hace derecho de la injusticia. Dondequiera que el derecho deja de proteger la vida humana, está puesto en tela de juicio como tal derecho. Decir esto no equivale a querer imponer a todos los demás, en una sociedad pluralista, la moral especial cristiana; se trata aquí de la humanidad, de la condición humana del hombre, que no puede erigir el atropello de la creación en liberación propia sin engañarse profundamente a sí mismo. El apasionamiento del debate que aquí se sostiene radica en la profundidad de la cuestión planteada: ¿Es que sólo se libera el hombre cuando se desliga de la creación y la deja tras de sí como una servidumbre? ¿O tal vez reniega entonces de sí mismo? Aquí se ventila en último término el debate en torno al hombre como tal, y el cristiano no puede eximirse de él diciendo que, al fin y al cabo, los demás no tienen por qué compartir su moral. Se desconocería entonces el alcance de la cuestión así como el alcance de lo cristiano, que es bastante más que el *ethos* de un grupo: es responsabilidad conjunta por los hombres y mujeres; y eso se sigue precisamente del hecho de que el redentor no es sino el mismo creador.

Pero todavía se esclarece aquí otro aspecto que caracteriza actualmente la situación del hombre. ¿No hay un miedo profundo al futuro en el solícito cuidado que ponemos en cerrar el paso de la manera más silenciosa y segura a toda nueva vida humana? Dos hechos se encubren en ello. Ese miedo proviene, en primer lugar, de que ya no tiene sentido para nosotros el don de la vida, pues se nos ha escapado el don del sentido; se reconoce la desesperación en la vida propia, que no quisiera ceder a otro el oscuro paso a la existencia humana. Pero, en segundo lugar, también entra ahí claramente el miedo a la competencia, el miedo a la limitación que el otro supondría para mí. El otro, el que viene, se convierte en un peligro. El verdadero amor es un acontecimiento de muerte, una retirada ante el otro y por el otro. Y no queremos afrontar este acontecimiento de muerte. Queremos seguir siendo únicos, agotar la vida con el menor reparto y la menor molestia posibles. No

notamos ni queremos notar que, precisamente con ese ansia de vida, destruimos nuestro futuro, ponemos una baza en manos de la muerte misma.

Y así se revela un último sentido: la fe en el Dios creador es fe en el Dios de la conciencia. Por ser creador nos está próximo a todos en la conciencia. Por la fe en la conciencia se comprueba el contenido enteramente personal de la profesión de fe en la creación. La conciencia está por encima de la ley: discierne entre una ley recta y una ley que constituye una injusticia. Conciencia significa preponderancia de la verdad. Pero esto quiere decir que la conciencia no es el gusto erigido en principio, sino la expresión de la fe en la secreta participación del conocimiento humano en la verdad. En la conciencia somos siempre conscientes de la verdad, y por eso también la conciencia nos desafía a buscar más y más la verdad.

Creo en Dios creador: roguémosle que lleguemos a *aprender* lo que eso significa.

## 4. La cuestión de Job

La imagen de Dios es el hombre. El Dios de la antigua alianza no tolera ninguna otra imagen. En el santuario del templo no había, como en los templos de otros pueblos, una estatua de Dios, sino sólo el trono vacante y en él las tablas de la ley y la urna con el maná [19]. Esa es su imagen: el trono vacante, que indica perpetuo señorío y poder; su palabra, expresión de su santidad, que quiere vivir en el hombre; su pan, señal de su poder sobre la creación y la historia, señal de su bondad, de la que viven las creaturas para las que ha hecho habitable el mundo, Todo eso remite al hombre: él debe ser el trono de Dios, el lugar de su palabra; él vive de la bondad de la creación y de aquel que la realizó. Solamente el hombre es imagen de Dios.

Cuando se piensa sobre esto de forma más concreta, se puede caer en una terrible sensación. Seguramente se repiten los momentos dichosos en los que algo de Dios se nos hace visible en el ser

humano: en las grandes obras de arte, legadas al hombre por su propia historia, atisbamos algo de la fantasía creadora de Dios, algo del Espíritu creador, de su eterna hermosura que sobrepuja toda palabra y todo cálculo de la lógica. Rastreamos todavía más y con mayor profundidad algo de Dios mismo en la bondad de un ser humano que es bueno sin motivo ni causa. Me refirió en cierta ocasión un testigo que unas muchachas asiáticas, después de muchísimos padecimientos, habían sido recogidas y asistidas por unas monjas. Las muchachas hablaban a las religiosas como si fuesen Dios, pues decían que simples mujeres no eran capaces de aquella bondad.

Afortunadamente Dios brilla a veces a través del hombre. Pero nuestra experiencia está marcada con mayor fuerza por lo contrario: el hombre, en su historia, parece demostrar más la existencia de un demonio –o al menos la de un ser ambiguo– que la de un Dios bueno. El hombre refuta a este Dios, al que señala la creación. Tal vez esté aquí justamente la razón por la que las pruebas de la existencia de Dios quedan siempre en último término sin efecto: el hombre deforma lo que sale como una luz por las junturas de la creación. No necesitamos recordar nombres tan terribles como los de Nerón, Hitler, Stalin; basta con pensar en nuestra propia experiencia con los otros hombres y mujeres y con nosotros mismos. Junto a la culpa del hombre, con toda la opacidad que de ella brota, está el incomprensible sufrimiento de los inocentes, la más tremenda denuncia elevada contra Dios en un coro de resonancias cada vez más ásperas, desde Job hasta Dostoyevski y Auschwitz. Job no puede aceptar la apología de Dios con la que sus amigos tratan de explicar sus sufrimientos; esta apología no es otra cosa que la sabiduría de Israel hasta entonces válida: según ésta, el sufrimiento es castigo del pecado, y el bienestar, premio del bien; de esta suerte el mundo aparece como un sistema de estricta justicia que premia o castiga, aun cuando no siempre acertemos a ver el fundamento de las sanciones. Job, con todo el apasionamiento del inocente torturado, clama contra semejante imagen de Dios; él la vive de manera muy diferente:

Dios trata igual al inocente que al culpable.
Si una catástrofe siembra la muerte de improviso,
él se ríe de la angustia de los inocentes;
deja el país en poder del malvado,
venda los ojos de sus jueces.
Y si no es Dios, ¿quién lo hace? (9, 22-24).

Al maravilloso canto de la confianza, segura de cobijarse en la omnipresencia de Dios (Sal 139) [20], opone Job la experiencia contraria:

Me voy a oriente, y no está allí,
a occidente, y no doy con él.
Lo busco en el norte, y no lo encuentro;
en el sur, y no alcanzo a verlo (23, 8-9).

La alegría primordial de vivir se hace trizas con esta experiencia:

¿Por qué me hiciste salir del seno materno?
Habría muerto sin que nadie me viera (10, 18).

Tras el grito de Job están hoy los millones de personas que desaparecieron anónimamente en las cámaras de gas de Auschwitz o en las cárceles de las dictaduras de izquierdas o de derechas. «¿Dónde está vuestro Dios?», gritan cada vez más alto los acusadores. Ciertamente, en esas palabras hay a menudo más cinismo que respeto real ante lo terrible del sufrimiento humano. Pero la acusación es verdadera. ¿Dónde estás, Dios? ¿Quién eres, que callas?

Sólo Dios puede responder. No lo ha hecho de modo definitivo. No lo ha hecho de forma que la respuesta pueda exponerse a la vista y pronunciarse. Pero tampoco ha callado del todo. Por supuesto, falta su última palabra. Comienza solamente con la resurrección de Jesús. Y siempre ocurre de manera que no sólo el entendimiento humano, sino incluso el corazón la solicita. Esto comienza ya en Job: Dios interviene en el debate. No se pone del lado de sus defensores. Rechaza como blasfema aquella apología que le

convierte en ejecutor de una justicia conmutativa minuciosamente contabilizada. No le ha ofendido Job con sus gritos, sino la exactitud de quienes hacían pasar el semblante de Dios por un terrible mecanismo de retribuciones. Pero se esclarece para Job. Sólo se le manifiesta su pequeñez, la pobreza de la perspectiva desde la que mira el mundo. Aprende a callar, a estar en silencio, a esperar. Se le ensancha el corazón, nada más. Esta humildad del silencio es muy importante como primer paso en la sabiduría. Pues resulta sorprendente que las quejas contra Dios sólo en una mínima parte procedan de los dolientes de este mundo, y que en su mayor parte provengan de los espectadores saturados que nunca han sufrido. Los dolientes han aprendido a ver. Cada uno tiene su propio destino ante Dios; no se puede contar a los hombres por cantidades, como si fueran productos. En este mundo, la alabanza sale de los hornos donde tantos se abrasan: el relato de los tres jóvenes en el horno encendido contiene una verdad más profunda que la que se expresa en los tratados eruditos [21].

La respuesta a Job no es más que un comienzo, un precavido anticipo de la respuesta que da Dios en la cruz y en la resurrección comprometiendo a su propio Hijo. Tampoco aquí puede contabilizarse nada. La respuesta de Dios no es explicación, sino hecho. Responde padeciendo con nosotros, no con un mero sentimiento, sino en realidad. La compasión de Dios tiene carne. Se llama flagelación, coronación de espinas, crucifixión, tumba. Ha penetrado en nuestro sufrimiento personalmente. Lo que eso significa, lo que pueda significar, podemos aprenderlo ante las grandes imágenes del crucificado y ante aquellas que representan a la madre con el hijo muerto, en el crepúsculo. Con esas imágenes y en ellas, se ha transformado el sufrimiento para los hombres: estos han aprendido que Dios mismo mora en lo más íntimo del sufrimiento, que son uno con él precisamente en sus llagas. No hablemos de consuelo, pues esa experiencia la creó precisamente el amor a los dolientes, para el que Francisco de Asís e Isabel de Turingia son sólo dos nombres. El crucificado no quitó del mundo el sufrimiento, pero con su cruz cambió a los hombres, volvió su corazón hacia los hermanos y hermanas que sufrían, y de esa

manera fortaleció y purificó a uno y a otros. De él proviene aquel «temor por lo que pasa entre nosotros» (cf. Lc 1, 65) que falta a la humanidad pagana y que se extingue allí donde cesa la fe en el crucificado. Con todos los problemas de las instituciones sanitarias, ¿no empezamos ya a comprender que hay cosas que no se pueden pagar? En el cambio que se efectúa, ¿no vamos notando algo de la transformación que trajo una vez la fe y que fue más que un consuelo vacío?

Tenemos que dar aún un paso más. La cruz no quedó como última palabra de Dios en Jesucristo. La tumba no lo retuvo. Resucitó y Dios nos habla por medio del resucitado. En el infierno, el rico epulón rogaba que Lázaro se apareciese a sus hermanos y les avisara de su cruel destino: creerían, piensa él, si alguien resucitara de entre los muertos (Lc 16, 27s). Ahora bien, el verdadero Lázaro *ha venido*. Está ahí y nos dice: esta vida no lo es todo. Hay una eternidad. Mantener esto hoy, en teología, para muchos resulta muy poco moderno. El tema del otro mundo tiene todos los visos de una evasión del presente. Pero, si ese tema es verdadero, ¿se puede pasar por alto?, ¿se puede desdeñar como consuelo?, ¿no es lo que da precisamente a la vida seriedad, libertad, esperanza?

El hombre, imagen de Dios: una imagen muy deformada que nos mira. En puridad, esa palabra vale sólo para Jesucristo: él es la imagen restaurada de Dios. Pero ¿a qué Dios vemos en ella? Por causa de una teología mal entendida, muchos han percibido ahí una falsa imagen: la imagen de un Dios cruel que pide la sangre de su propio Hijo. Han descifrado la imagen de los amigos de Job y se han apartado con horror de este Dios. Sin embargo, es justamente todo lo contrario: el Dios bíblico no quiere víctimas humanas. Allí donde él se presenta, en la historia religiosa, cesan los sacrificios humanos. Antes de que Abrahán ponga la mano sobre Isaac, se lo impide el mandato divino: el carnero sustituye al niño. Así comienza el culto a Yahvé: la inmolación del primogénito que pide la religión ancestral de Abrahán es relevada por la obediencia, por la fe; el sustituto externo, el carnero, no es más que expresión de este proceso más hondo, que no es sustitución, sino acceso a lo esencial

[22]. Para el Dios de Israel, el sacrificio humano es una abominación: Moloc, el dios de los sacrificios humanos, es la quintaesencia del falso dios, al que se opone la fe yahvista [23]. Servicio divino, para el Dios de Israel, no es la muerte del hombre, sino su vida. Ireneo de Lyón acuñó para esta idea la hermosa fórmula: «Gloria Dei homo vivens», el hombre viviente es la gloria de Dios. Esta es la clase de *sacrificio humano*, de servicio divino que él pide [24]. Pero ¿qué significa entonces la cruz del Señor? Es la forma que toma aquel amor que ha aceptado al hombre por completo, aun en su culpa y, por lo tanto, aun en su muerte, hasta las cuales ha descendido. Así llegó a ser *sacrificio:* en cuanto amor sin límites que carga a hombros con el hombre, como con la oveja perdida, y lo conduce de nuevo al Padre, a través de la noche del pecado. Desde ese momento existe una nueva clase de sufrimiento: el sufrimiento no como maldición, sino como amor que transforma el mundo.

# II. Jesucristo

## 1. *Descendit de caelis* - bajó del cielo

La parte que corresponde a Cristo en la confesión de fe llamada nicena [1] presenta al Señor, ante todo, como «Hijo único de Dios nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho». Con estas afirmaciones, el credo permanece en el periodo previo al tiempo de este mundo. El puente con la existencia terrena de Jesús se tiende mediante la frase: «por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo».

La actual traducción alemana ha dejado a un lado la noción de *descenso*, sin duda porque produce la sensación de poner considerables obstáculos a la comprensión del hombre moderno. A éste debe parecerle escandalosa en dos sentidos. Se plantea en primer lugar la pregunta: ¿Se hace Dios dependiente del hombre? ¿Puede lo incidental ser fundamento de lo eterno? ¿Puede Dios, más aún, le está permitido obrar por motivos diferentes de los divinos? ¿O es posible que Dios obre divinamente, por motivos divinos, precisamente cuando obra por el hombre?

Hay otra cosa, menos profunda, pero tanto más comprensible, que también hoy nos puede resultar chocante: ¿no se presupone aquí la imagen de los tres mundos superpuestos, la cual forma parte del mito? Dios mora arriba, sobre las nubes; los hombres, abajo; la tierra es el suelo de la creación, al que debe bajar Dios para reordenar el universo. ¿No se presupone aquí esto mismo?

Pero detrás de todo eso surgen en nosotros preguntas todavía más profundas que, al mismo tiempo, resuelven bajo muchos aspectos las anteriores: no nos agrada la idea de que uno baje hacia otro. No queremos *condescendencia:* queremos *igualdad*. Nos cuadra la frase bíblica «deposuit potentes de sede» («derriba del trono a los

poderosos») mucho mejor que «descendit de caelis», aunque ambas cosas van juntas; en efecto, la bajada de Dios es justamente la caída de los poderosos y la promoción a primeros de los hasta ese momento últimos. Pero preferimos provocar nosotros mismos la caída de los poderosos, sin que Dios baje: la imagen del mundo, donde ya no hay ni arriba ni abajo, la imagen de un mundo en todo igual y sin puntos de referencia fijos, no es solamente exterior. Corresponde a una nueva actitud hacia la realidad, que considera ilusoria la idea de un arriba y un abajo, y quiere deponer a todo ser superior en razón de la igualdad, libertad y dignidad de los hombres. De hecho, podremos concluir diciendo: si Dios ha descendido, si sólo está abajo, entonces lo inferior se ha convertido en superior. Entonces se ha desmoronado la vieja superposición del arriba y el abajo. Entonces ha cambiado la imagen del mundo y del hombre. Pero ha cambiado merced al Dios que descendió.

De esta forma permanece ante todo irreversible e insustituible la afirmación de que *bajó*. Esto, por su parte, equivale a que *hay* una altura, una gloria, un señorío de Dios y de Jesucristo: la elevación incondicional de su palabra, de su amor, de su poder. Existe lo superior: Dios; el segundo artículo de la fe no suprime el primero. Aun en el más hondo descenso, aun en el mayor abajamiento y ocultamiento, Dios sigue siendo lo verdaderamente superior. Aun antes de tratarse de una historia de salvación, ya se erige con fuerza la confesión de fe: *Dios es*. Antes que nada, debe recordarse la altura intangible de aquel de quien todo procede; si no se la ve, el descenso de Dios pierde toda su grandeza y se sumerge en el indefinido acontecer de unas mismas e idénticas cosas. Si no se la ve, no sólo pierde su tensión y sentido el drama de la historia y de la condición humana; ni siquiera se engrandece el hombre, sino que se empequeñece, pues no representa ninguna superioridad en el mundo: el hombre es más bien un juego con el que el mundo ensaya sus posibilidades, es *el animal aún no constatado* (Nietzsche).

Quien desee entender el descenso, debe comprender primeramente el misterio de la altura, que aquí se denota con la palabra *cielo:* al

principio está el misterio de la zarza ardiente, el poder que induce a la reverencia, que impone instrucciones. Pero el fuego de la zarza ardiente no es un fuego cósmico, en el sentido de la filosofía estoica: de él sale una voz; en él se proclama que Dios ha oído los gemidos de los oprimidos, los lamentos de Israel. Al mismo tiempo, este fuego es el descenso mismo del Dios que está al lado de los que se dan por perdidos. Podemos, pues, decir, como primer resultado de nuestras consideraciones: no hay ninguna bajada geográfica de un plano superior del mundo a otro inferior, pero sí hay algo más profundo, simbolizado por esa imagen cósmica: un movimiento, desde la esencia de Dios hasta la esencia humana, y aún más, un movimiento desde la gloria hasta la cruz, el desplazamiento hasta el último que, por ese motivo, se convierte en el primero. La hondura de lo indicado con la palabra *descenso* puede captarse en cierto modo sólo cuando se recorre la larga historia de esta palabra a través de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento; en ellos nace como un arroyuelo, y fluye luego como un río cada vez más caudaloso que recoge torrentes y afluentes. La *bajada de Dios* nos sale al encuentro por primera vez en el relato de la torre de Babel; es un descenso airado, al que se añade posteriormente, en el relato de la zarza ardiente, otro descenso compasivo y amoroso. En esta meditación quisiera escoger un texto que represente al Antiguo Testamento y otro al Nuevo; textos en los que el motivo del descenso de Dios sea especialmente significativo, aunque ninguno de ellos emplee esa palabra. Veámoslos.

## *a) Los animales y el Hijo del hombre en Daniel 7*

El libro de Daniel, en la forma que hoy presenta, se data general y fundamentalmente entre los años 167 y 163 antes de nuestra era. Es el tiempo de la más dura persecución contra la fe de Israel por parte del rey helenista Antíoco IV Epífanes. En medio de la mayor angustia, cuando la fe del pueblo de Dios y su esperanza histórica parecen definitivamente reducidas al absurdo, el vidente adquiere una nueva visión de la totalidad de la historia. Después del exilio no había llegado la esperada gloria de Israel. Continuó siendo un

pueblo tributario, pobre; no recobró la autonomía y, en lugar del espléndido templo profetizado por Ezequiel, sólo a duras penas había podido construir una precaria edificación, que no se aproximaba siquiera a la magnificencia del primer templo. Había quedado en nada la peregrinación de todos los pueblos a Jerusalén. Esta, en cambio, forzada por la necesidad, comienza a dispersarse entre las naciones. Las conquistas de Alejandro Magno y el reinado de los Diadocos han aniquilado toda esperanza de mejora. El escepticismo penetra en Israel; después de la dramática lucha contra Dios, que ya Job había intentado, Qohélet no es más que resignación fatigada: todo es vano; no queda ya sino tomar lo poco que hay en la vida. La ilustración griega entra por fin victoriosa en un vacío que se abre ansioso a esa cultura cosmopolita: con ella va la legitimación del poder, del éxito. Sólo quien se abra a la amplitud de espíritu y a la libertad de la Hélade tiene todavía oportunidades; el camino del progreso, por el que avanza la historia, está patente. Desaparece la circuncisión, como si fuese un escandaloso rito pagano. Se erigen gimnasios, que se convierten en los nuevos focos de cultura humanística. Los dioses ilustrados de Grecia van ocupando cada vez más el puesto de Yahvé.

Para los escasos creyentes de Israel, para la ridícula minoría que no ha comprendido el progreso, Antíoco IV Epífanes se convierte, en esta situación, en el símbolo de los poderes históricos totalmente hostiles a Dios; Daniel le llama pequeño cuerno (7, 8) que, sin embargo, habla con gran empaque: no es sino un irrisorio virrey, pero desconcierta el que «un cuerno tan pequeño» pueda despreciar al Dios de Israel, pisotear la fe de Israel. Mas, para el vidente, la angustia del momento se inserta ahora en la totalidad de los acontecimientos: este cuerno pertenece al cuarto reino; la historia del mundo está sucesivamente dominada por cuatro animales que han subido del mar. Pero al final la tierra se entregará al que viene de arriba y es *como un hijo de hombre*. Lo decisivo aquí está en lo contrapuesto: los poderes que hasta ahora han señoreado la tierra son animales; vienen de abajo, del mar; son el símbolo de lo terrible, de lo peligroso, de lo malo. Frente a ellos está el hombre, Israel; el hombre viene de arriba, del ámbito de Dios.

Para el vidente, la historia repite de ese modo, bajo algún aspecto, el curso de la creación según lo refiere el Génesis: primero pueblan la tierra los animales. Al final se erige al hombre en rey del mundo, cuando Dios ha domado el poder del caos y ha puesto diques al mar. En medio, pues, de la angustia reinante, la afirmación de Daniel es: no temáis; aun cuando ahora reinen los animales, al final la historia cumplirá la promesa de la creación [2].

En la imagen del hijo del hombre, un Israel lleno de angustia expresa a través de Daniel su esperanza en el fin del blasfemo poderío del reinado helenista de los Diadocos, y caracteriza a éstos como animales del abismo. Esa imagen se convirtió en uno de los presupuestos fundamentales para la fe que confiesa la bajada de Dios en el Hijo del hombre que es Jesucristo. Forma parte del trasfondo que da sentido al artículo de nuestro credo. Ese artículo reza: frente a lo que viene de abajo, frente a la fuerza bruta, cuya animalidad arrogante devasta al mundo, Jesús es el *hombre* que viene de arriba. Esta contraposición encierra a un mismo tiempo su impotencia y su victoria. Su impotencia: el hombre no es un animal; no dispone de las fauces devoradoras, dientes de hierro, garras de bronce y cuernos que producen un ruido tan grande; ante tales armas se encuentra indefenso y perdido. Pero aun en este cuadro se expresa su victoria: a fin de cuentas, el hombre es el rey de los animales y, con el otro poder que se le ha dado, el poder oculto del espíritu y del corazón, conseguirá domarlos. Al final será suyo el poder, y el *poder* se transformará también por ese medio.

Jesús, el Hijo de Dios, ha penetrado, en cuanto hombre, en medio de los animales. En la debilidad del hombre, erige él la grandeza de Dios. Encarna la grandeza de Dios precisamente por la señal de la debilidad que se enfrenta a la brutalidad. Va hacia los animales sin convertirse en animal, sin apropiarse sus métodos. Y es devorado. Pero vence precisamente de ese modo. La que se presumió derrota es justamente victoria del adversario: no existe sólo lo animal. Existe el *amor hasta el fin* (Jn 13, 1). En él se restaura al hombre.

Llega hasta los animales en figura humana. Lo cual significa también que busca a quienes están con él, a quienes se ponen a su lado, a quienes confían en el poder del *hombre de arriba* y se prestan así a la redención.

## *b) Bajada, en cuanto acontecimiento espiritual*

En el capítulo 10 de la Carta a los hebreos se encuentra una de las interpretaciones más profundas de la bajada del Hijo. Ha desaparecido de ella toda representación espacialmente concebida, de suerte que sale a plena luz su contenido personal y espiritual. El autor de la carta recoge su pensamiento fundamental, a saber, que los sacrificios de animales no son apropiados para establecer la debida relación entre Dios y el hombre; luego continúa: «Por eso, al entrar en este mundo, dice Cristo: 'No has querido sacrificio ni ofrenda, pero me has formado un cuerpo; no has aceptado holocaustos ni sacrificios expiatorios. Entonces yo dije: Aquí vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad. Así está escrito de mí en un capítulo del libro'» (Sal 40, 7-9). Mediante la cita de un salmo, que se interpreta como la oración por la que Jesús entra en el mundo, la carta expone aquí una excelente teología de la encarnación, en la que nada hay de mundos superpuestos; eso de *descender* y de *entrar* es concebido más bien como la acción de orar; la oración se interpreta realmente como acción previa, como responsabilización por toda la existencia que, en la oración, se pone en movimiento y hace donación de sí misma. La entrada de Cristo en el cosmos se entiende aquí como acontecimiento voluntario y verbal, como reintegración de aquella corriente del pensamiento y de la fe que se interrumpió en la piedad de muchos salmos.

Observemos más de cerca este salmo y la transformación que de él hace el Nuevo Testamento. ¿Qué dice el salmo? Es la acción de gracias de alguien a quien Dios ha despertado de la muerte [3]. Pero el orante, en su comprensión de la piedad, no da gracias a Dios ofreciéndole, por ejemplo, el sacrificio de un animal. En la línea de la tradición profética, él sabe que «no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me abriste el oído». Esto significa que Dios no quiere cosas,

sino el oído del hombre: que escuche, que obedezca y, con ello, le quiere a él mismo. Esta es la acción de gracias verdadera y digna de Dios: entrar en la voluntad de Dios.

Para la Carta a los hebreos, en las palabras de este salmo se hace perceptible la conversación entre Padre e Hijo en la que consiste la encarnación. Para esta carta, es ahí donde se reconoce la encarnación como un proceso intratrinitario y espiritual. Y sólo ha variado *una* palabra a la luz de lo que se ha cumplido: el lugar del oído, de la acción de escuchar, lo ha ocupado el cuerpo: «me has formado un cuerpo». Por cuerpo quiere denotarse al hombre mismo con su naturaleza humana. La obediencia se encarna. En su más alto cumplimiento, no es ya meramente audición, sino conversión en carne. La teología de la palabra se convierte en teología de la encarnación. La entrega del Hijo al Padre sale de la íntima conversación divina; se convierte en recepción y, por consiguiente, en entrega de la creación resumida en el hombre. Ese cuerpo, o mejor, la realidad humana de Jesús es resultado de la obediencia, fruto de la respuesta de amor del Hijo; es al mismo tiempo plegaria que se hace concreta, La realidad humana de Jesús es ya, en este sentido, un estado de cosas espiritual, *divino* por razón de su origen.

De todo esto se sigue que la humillación de la encarnación, y aun el abajamiento de la cruz, están en una profunda correspondencia íntima con el misterio mismo del Hijo. *Hijo* es por esencia la entrega y la devolución de sí mismo: eso constituye el ser del Hijo. Hijo, traducido a la lengua de la creación, es *haberse hecho obediente hasta la muerte en cruz* (cf. Flp 2, 8). Una vez más, el texto se vuelve inmediatamente hacia nosotros desde la altura del misterio: nos convertimos en Dios no haciéndonos autárquicos, no buscando la autonomía ilimitada de la total emancipación. Tales intentos fracasan a causa de su contradicción interna, de su última falta de veracidad. Nos convertimos en Dios participando en el gesto del Hijo. Nos convertimos en Dios haciéndonos *Hijo*, llegando a ser *niños;* o sea, llegamos a ser eso penetrando en la conversación de Jesús con el Padre y cuando esa conversación nuestra con el Padre

entre en la carne de nuestra vida diaria: «Me has formado un cuerpo...».

Nuestra salvación consiste en hacernos *cuerpo de Cristo*, como Cristo mismo: tomándonos de él a diario y a diario devolviéndonos a él; ofreciendo cotidianamente nuestro cuerpo como emplazamiento de la palabra. Nos convertimos en su cuerpo siguiéndole, descendiendo y ascendiendo. De todo ello habla la sencilla expresión «Descendit de caelis». Habla de Cristo y, al hacerlo, habla de nosotros. Esa confesión de fe no se agota con sólo hablar. Nos manda de la palabra al cuerpo: sólo moviéndose desde la palabra hasta el cuerpo y desde el cuerpo hasta la palabra es posible asimilarla verazmente.

## 2. ...Y se hizo hombre

El artículo de la humanización de Dios es el artículo central del credo cristiano. El pensamiento de los teólogos de todos los siglos gira en torno a él: intenta captar algo del misterio de Dios y del hombre en su reflejo. Esas cuestiones tan vastas y hondas no se plantearán aquí. Buscaremos de todos modos un sendero teológico, en nuestro esfuerzo por comprender lo grande y remoto a partir de lo próximo y fácil. Nos guiará la siguiente premisa: se puede considerar al hombre a partir de sus componentes básicos, como son espíritu y cuerpo, creador y creación, el individuo y la comunidad, la historia como ámbito de nuestra existencia. Pero por encima de estas estructuras, que lo envuelven todo y alinean al individuo en la totalidad, podemos aún pensar que el hombre individual no posee plenamente su vida en ningún momento; también en el hombre individual se extiende la vida temporalmente, y sólo la totalidad de esa sucesión temporal es, en conclusión, ese hombre. En esa temporalidad del hombre individual se opera al mismo tiempo la unión propiamente humana de biología y espíritu: el tiempo del hombre se caracteriza por el transcurso de la niñez, de la madurez, de la vejez y de la muerte; en estas fases biológicas se configura la vida. La piedad del medievo y de la temprana modernidad se volvió con preferencia hacia este aspecto de la

realidad, cuando pensaba en la condición humana de Jesús: hablaba de los misterios de la vida de Jesús y se refería a las diferentes fases del camino histórico de Jesús en la tierra [4]. La oración meditativa, de la que derivó la pintura meditativa, se concentraba con amor en las etapas terrestres de la vida de Jesús, para sentir en ellas lo inconmensurable que confesamos cuando decimos: *el Hijo de Dios se hizo hombre*. ¿Sería del todo imposible buscar de nuevo semejante camino? Demos un par de cautos pasos, pues más no nos es posible, y pensemos lo que significa que Jesús haya atravesado las etapas de la infancia y de la madurez.

## *a) La niñez de Jesús*

Jesús se hizo niño. ¿Qué es eso de ser niño? [5]. Significa, ante todo, que se depende, que se recurre, que se necesita, que se remite uno a otro. En cuanto niño, Jesús procede no sólo de Dios, sino de otro ser humano. Se ha gestado en el seno de una mujer de la que ha recibido su carne, su sangre, su latido, su garbo, su habla. Ha recibido vida de la vida de otro ser humano. Lo propio, que procede así de lo ajeno, no es meramente biológico. Quiere decirse que Jesús recibió de los hombres que le precedieron, y en último término de su madre, los modos de pensar, de contemplar, la impronta de su alma humana. Quiere decirse que, con la herencia de los antepasados, asumió el largo camino recorrido que lleva de María a Abrahán, y aun a Adán. Cargó con el peso de esa historia; la vivió y la sufrió de nuevo, sacándola de todas sus negaciones y tergiversaciones a la pura afirmación: «El Hijo de Dios, Jesucristo, no fue sí y no, antes bien, en él se halla realizado el sí» (2 Cor 1, 19).

Llama la atención el señalado puesto que Jesús asigna a la infancia en la condición humana: «Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18, 3). Para Jesús, pues, la niñez no es un estado transitorio de la vida humana, que deriva de su condición biológica y que luego se borra sin dejar huella; en la infancia se realiza hasta tal punto lo específico del ser humano, que está perdido quien perdió lo esencial de la

niñez. Con un sentimiento muy humano podría pensarse en este punto que Jesús recordaba su infancia como unos años muy felices, ya que siguió considerando tan preciosa la niñez, e incluso esta tuvo para él el valor del modo más puro de existir como hombre. Se podría aprender ahí el respeto al niño, que precisamente en su indefensión reclama nuestro amor. Pero ante todo surge la pregunta: ¿qué es eso tan propio de la niñez, para que Jesús lo tenga por tan insustituible? Pues está claro que no se trata de una transfiguración romántica de los pequeños, ni de un juicio moral, sino de algo más profundo.

Ahora bien, pensemos que el título teológico central de Jesús es *el Hijo*. Como quiera que se resuelva la cuestión de en qué medida esta designación estaba ya verbalmente preformada en el autorretrato de Jesús, constituye indudablemente el intento de resumir en una palabra la impresión conjunta de su vida. La orientación de su vida, el arraigo y meta que le marcaron tienen un nombre: *Abba, Padre amado*. Jamás se sintió solo: hasta el último grito en la cruz, estuvo todo él tendido hacia aquel otro al que llamaba Padre. Sólo así fue posible que posteriormente no hayan prevalecido atributos de poder como el de rey, señor u otros parecidos, sino una palabra que podemos también traducir por *niño*. Podemos, pues, decir que la niñez ocupa un lugar tan destacado en la predicación de Jesús porque está en la más profunda correspondencia con su más personal misterio, con su filiación. Su dignidad más alta, la que remite a su divinidad, no es en último término un poder del que él disfruta, sino que se funda en su referencia al otro, a Dios, al Padre... Joachim Jeremias dijo muy acertadamente en una ocasión que ser niño en el sentido de Jesús es aprender a decir Padre [6]. Pero sólo cuando se lee esto en consonancia con el sentir filial de Jesús puede medirse el peso enorme que hay en su expresión. Tropezamos aquí de nuevo con lo que ya nos salió al paso en las meditaciones sobre el Dios trino y sobre el Dios creador. El hombre quiere ser Dios y debe serlo. Pero cuando intenta alcanzarlo, como en la eterna charla con la serpiente del paraíso, emancipándose de Dios y de su creación, alzándose sobre y ante sí, cuando, en una palabra, se hace completamente

adulto, totalmente emancipado y echa a un lado la niñez como forma de existencia, entonces termina en nada, porque se pone en contra de su verdad, que consiste en remitirse a alguien. Sólo cuando conserva el núcleo más íntimo de la niñez, la existencia filial vivida por Jesús, entra con el Hijo en la divinidad de Dios.

Con esto queda dicho lo más general. Otro aspecto de lo que Jesús quiere cifrar en la niñez se percibe en su bienaventuranza de los pobres: «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lc 6, 20). En esta frase los pobres ocupan el lugar de los niños. De nuevo, no se trata de contemplar románticamente la pobreza, de emitir juicios morales sobre pobres y ricos individuales, sino de la hondura de la condición humana misma. En la condición de pobre se deja ver algo de lo que significa la niñez: de suyo, el niño no posee nada. Vive de los demás y es, de ese modo, libre en su carencia de poder y de propiedad. No tiene aún posición alguna que ahogue, como una máscara, lo que le es característico. La posesión y el poder son las dos grandes tentaciones del hombre, que se hace prisionero de su propiedad y pone en ella su alma. Quien, aun siendo poseedor, no puede permanecer pobre y no reconoce que el mundo está en manos de Dios y no en sus manos, ha perdido una vez más aquella niñez sin la cual no hay acceso al Reino. En este sentido, Stylianos Harkianakis ha llamado la atención sobre un relato de Platón incluido en el *Timeo:* un bárbaro había emitido un juicio irónico afirmando que los griegos eran «aei paides», eternos niños. Platón no ve en ello reproche alguno, sino una alabanza de la esencia griega.

Consta en todo caso que los griegos querían ser un pueblo de filósofos, y no de tecnócratas; de eternos niños, pues, que veían en la admiración el más alto estado de la existencia humana. Sólo así se explica el significativo hecho de que los griegos no hiciesen uso práctico alguno de sus innumerables inventos [7].

También aquí, en esta llamada al parentesco tácito entre el alma griega y el mensaje del evangelio, resuena algo que nos afecta: en el hombre no debe perecer la admiración, la capacidad de

sorprenderse y de escuchar, que no se pregunta sólo por la utilidad, sino que percibe la armonía de las esferas y se alegra precisamente por lo que no es de utilidad para los hombres.

Demos un paso más. Ser niño es decir padre, lo hemos constatado ya. Ahora hay que añadir: ser niño es también decir madre. Si se quita eso, se quita precisamente la niñez humana de Jesús y apenas se nos deja la filiación del *Logos*, la cual, sin embargo, debe manifestarse justamente a través de la niñez humana de Jesús. Hans Urs von Balthasar ha formulado tan maravillosamente este pensamiento que vale la pena citarlo *in extenso:*

*Eucaristía* significa acción de gracias; es admirable que Jesús dé gracias brindándose y regalándose sin fin a Dios y a los hombres. ¿A quién da gracias? Con toda certeza a Dios Padre, prototipo y origen de todo don... Pero también da gracias a los pobres pecadores que quieren recibirle, que le acogen bajo su indigno techo. ¿Da gracias a alguien más? Creo que sí: da gracias a la pobre doncella de la que ha recibido esa carne y esa sangre, cuando el Espíritu santo la cubrió con su sombra... ¿Qué aprende Jesús de su madre? Aprende el sí. No un sí cualquiera, sino un sí que se pronuncia una y otra vez, sin cansancio. Todo lo que quieras, Dios mío... aquí está la esclava del Señor, que me suceda según tu palabra... Esa es la plegaria católica aprendida por Jesús de su madre humana, de la *catholica mater*, que le precedió en el mundo y a la que Dios concedió pronunciar esta palabra de la nueva y eterna alianza [8]...

En relación con esto, Stylianos Harkianakis hace una observación en la que la lógica del niño se configura tan pura y convincente que, frente a ella, toda fundamentación racional se queda en pálida abstracción, sin el brillo de la mirada infantil:

Un monje del convento de Iviron declaró una vez: «Veneramos a la madre de Dios y tenemos puestas en ella todas nuestras esperanzas, pues sabemos que lo puede todo. Y ¿sabéis por qué lo puede todo? Su Hijo no le deja incumplido ningún deseo, porque ya no puede devolverle lo que ha tomado de ella. Tomó de ella carne,

que ciertamente divinizó pero que nunca ha devuelto. ¡He aquí la razón por la que nos sentimos tan seguros en el jardín de la madre de Dios!» [9].

## *b) Nazaret*

Los nazarenos alemanes nos deformaron Nazaret. Este nombre denota en gran parte una cursilería que convierte la vida de Jesús en un idilio pequeño-burgués; nosotros lo rechazamos como vaciamiento del misterio. La devoción a la sagrada Familia cae luego en gran medida bajo este veredicto, pero su punto de origen es naturalmente otro. La promovió el cardenal Laval en el Canadá del siglo XVIII, como un llamamiento a los laicos para que se responsabilizasen de sí mismos. El cardenal «reconoció entonces la necesidad de dotar a la población colonial de una sólida estructura social para impedir que pereciese por falta de arraigo y tradición. No tenía suficientes sacerdotes para crear comunidades eucarísticas perfectas... Por eso concentró toda su atención en la familia: la vida de oración fue confiada al padre de familia» [10]. Desde Nazaret, la casa y la familia se revelan como Iglesia, y se apela a la responsabilidad sacerdotal del cabeza de familia. Jesús creció como judío en la «Galilea de los gentiles»; aprendió la Escritura no en la escuela, sino en casa, donde tiene su propio hogar la palabra de Dios [11]. Las escasas indicaciones de Lucas bastan para darnos una idea del espíritu de responsabilidad y apertura, de piedad y madurez que caracterizaba a esta comunidad, haciendo de ella una realización del verdadero Israel. Pero es sobre todo en las obras de quien lee y conoce las Escrituras, así como las tradiciones rabínicas, con la seguridad de un maestro, donde reconocemos el grande y fructífero aprendizaje que tuvo lugar en el grupo de Nazaret. ¿Acaso no nos afecta esto en un tiempo en que la mayoría de los cristianos debe vivir en una Galilea de los gentiles? La Iglesia universal no puede crecer ni prosperar si no se asegura de que sus raíces ocultas se hunden en la atmósfera de Nazaret.

Todavía se impone otro punto de vista. Cuando más florecía el falso arte de los nazarenos alemanes, se redescubrió en su más profundo

contenido el misterio de Nazaret sin que los contemporáneos lo advirtiesen. Fue Charles de Foucauld quien, buscando el *último lugar*, encontró Nazaret. Esta fue la localidad que más le impresionó en su peregrinación a Tierra Santa: no se sentía llamado a «seguir a Jesús en su vida pública, pero Nazaret le tocó en lo más hondo del corazón» [12]. Quería seguir al Jesús callado, pobre, trabajador. Quería cumplir el precepto de Jesús: «Cuando seas invitado, ve a sentarte en el último lugar» (Lc 14, 10). Sabía que Jesús mismo había interpretado este precepto siendo el primero en vivir de acuerdo con él; sabía que, antes de morir en una cruz, desnudo y sin nada propio, había escogido el último lugar en Nazaret. Charles de Foucauld encontró su propio Nazaret, primero en la abadía trapense de Notre-Dame des Neiges (1890); luego, seis meses después, en una trapa siria todavía más pobre: la de Notre-Dame du Sacré Coeur. Desde allí escribe a su hermana:

Realizamos labores agrícolas, un trabajo infinitamente sano para el alma, durante el que se puede meditar... Qué bien se comprende lo que es un trozo de pan cuando se sabe por experiencia propia el trabajo que cuesta producirlo [13].

Charles de Foucauld halló al Jesús trabajador yendo tras las huellas de los «misterios de la vida de Jesús». Se encontró con el «Jesús histórico» real. Mientras Charles de Foucauld trabajaba en Notre-Dame du Sacré Coeur, aparecía en Europa, en 1892, el orientador libro de Martin Kähler *Des sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Fue una primera cumbre en el debate sobre el Jesús histórico. Nada sabía de ello el monje de la trapa siria. Pero entrando en la experiencia nazarena de Jesús, comprendió mucho más que cuanto pueda iluminar la discusión erudita. Y así se abrió también para la Iglesia una nueva vía, allí, en la meditación sobre Jesús. Pues el trabajo en compañía del Jesús trabajador, la inmersión en *Nazaret*, fue punto de origen para la idea y la realidad del sacerdote obrero. Fue para la Iglesia un redescubrimiento de la pobreza. Nazaret proclama un mensaje permanente para la Iglesia. La nueva alianza no comienza en el templo ni en el monte santo, sino en el aposento de la Virgen, en la

casa del obrero, en un olvidado lugar de «la Galilea pagana» del que nadie esperaba cosa buena. Sólo allí puede comenzar una y otra vez la Iglesia, sólo allí puede restablecerse. No podrá dar la respuesta debida a la rebelión de nuestro siglo contra el poder de la riqueza si en ella no permanece Nazaret como realidad vivida.

## *c) Publicidad y ocultamiento*

Al tiempo del silencio, del aprendizaje, de la espera, sigue la obra, la salida a la luz pública. La humanidad de Jesús es también eso: participación en la alegría y en el éxito que la publicidad puede asegurar, participación en la dicha de la obra humana que lleva al éxito. Aunque también significa otra cosa: participación en la carga y en el riesgo anexos a la publicidad. Quien trabaja públicamente no sólo gana amigos; se expone también a la contradicción, al malentendido y al abuso. Su nombre, su palabra pueden entonces ser empleados por los partidos, ya en apoyo de las derechas, ya en apoyo de las izquierdas. El anticristo se sirve de la máscara de Cristo: lo utilizará, como utiliza el demonio la palabra de Dios, la Biblia (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13). Publicidad también significa, paradójicamente, soledad. Eso mismo le ocurre a él: reúne amigos, pero la decepción de la amistad traicionada se le ahorra a él tan poco como la incomprensión de unos discípulos bienintencionados, pero débiles. Al final llega la hora solitaria del miedo, en el monte de los Olivos, mientras los discípulos duermen: en su más profunda intimidad sigue incomprendido.

Junto a esta soledad de la incomprensión hay aún otra clase de soledad, de aislamiento, en Jesús: vivió a solas con Dios. De ese punto, al que nadie más podía tener acceso, arrancó toda la extensión de su vida. En él tiene una vigencia más plena que en ningún otro hombre la frase de Guillermo de Saint-Thierry: «Quien está con Dios nunca está menos solo que cuando está solo» [14]. Lucas es el evangelista que con mayor penetración ha tratado este tema. Quisiera, pues, analizar brevemente tres destacados pasajes de su evangelio. Pero echemos antes un vistazo a un pasaje de Marcos: éste demuestra que, aun cuando Lucas pone un acento

especial, justamente aquí comparte la tradición común a todos los evangelistas.

Comencemos, pues, con Marcos (6, 45-52; cf. Mt 14, 22-33). Refiere este evangelista que, después de la multiplicación de los panes, Jesús se retiró solo al monte para orar. Los discípulos atraviesan el lago. Sólo él permanece en tierra, mientras ellos se debaten entre las olas y no avanzan, pues tienen el viento en contra. Jesús ora, y en su oración *ve cómo luchan por avanzar*. Va entonces hacia ellos. Resulta patente que este texto está lleno de un simbolismo eclesiológico: en el mar, los discípulos a merced del viento contrario; el Señor, con el Padre. Pero lo decisivo es esto: en la oración, en compañía del Padre, no se encuentra distante de ellos; al contrario, *los ve* en la oración. Cuando Jesús está junto al Padre, está presente en la Iglesia. El problema de la parusía recibe aquí hondura y transfiguración trinitaria: Jesús ve a la Iglesia en el Padre, y por eso, por el poder del Padre, en virtud de su conversación con él, está presente en ella. Es precisamente la conversación con el Padre, su retiro al monte, lo que le hace presente; y al revés: la Iglesia es al mismo tiempo objeto de conversación entre Padre e Hijo y con ello se arraiga, por su parte, *teo-lógicamente*.

El primer texto que deseo presentar es de Lucas, y narra la vocación de los Doce (Lc 6, 12-16). En Lucas, esa vocación se origina en una noche de oración de Jesús; recuérdese, de paso, la hermosa frase de san Ambrosio: «Jesús veló una noche por ti; ¿qué haces tú por tu propia salvación?». La variante de este mismo pasaje en Mateo resulta bastante esclarecedora. En éste, la vocación de los Doce se conecta con aquellas palabras de Jesús que piden obreros para la mies. La elección de los Doce aparece también como el primer gesto por el que Jesús mismo da a la oración de los discípulos la respuesta anticipada de la plenitud divina de poderes. En Lucas, por el contrario, la noche de oración de Jesús en el monte es el emplazamiento íntimo de la vocación. Allí, en el diálogo solitario con el Padre, está en sentido estricto el lugar *teo-lógico* del apostolado. O inversamente: se ve aquí que el apostolado tiene un lugar

teológico, del que procede el intercambio entre la voluntad del Padre y la del Hijo, y en el que ese intercambio subsiste.

Aduzco en segundo lugar la versión lucana de la transfiguración (Lc 9, 28-36). Según Lucas, la transfiguración ocurre mientras Jesús ora: «Mientras oraba, cambió el aspecto de su rostro...». En la oración se pone de manifiesto la médula del misterio de Jesús, se ve quién es en verdad. Se ha afirmado de este episodio que proyecta por anticipado sobre la vida de Jesús el relato de la resurrección. Pero tal vez deba decirse con mayor propiedad: una *aparición de resucitado*, una aparición desde el Padre y en medio del esplendor que irradia de éste, puede ya ocurrir antes de la resurrección, porque el fundamento íntimo de la resurrección se encuentra ya presente en el Jesús terrestre; el arraigo de la médula de su existencia en la conversación con el Padre es al mismo tiempo la gloria del Hijo y hasta el contenido de la filiación. Pasión y muerte significarían entonces que la existencia terrestre se derrama, se quema íntegra en aras del total diálogo de amor.

Partiendo de aquí puede decirse que Lucas ha elevado la oración de Jesús a categoría cristológica central, desde la que describe el misterio del Hijo. Lo que Calcedonia expresó con una fórmula tomada del ámbito de la ontología griega, se expresa en Lucas con una categoría enteramente personal, a partir de la experiencia del Jesús terreno; en el contenido real se da una correspondencia plena con la fórmula de Calcedonia. Esto se confirma en un tercer texto: la confesión cristológica central, que Mateo localiza en Cesarea de Filipo y a la que vincula la promesa del primado hecha a Pedro; una confesión que en Lucas 9, 18 brota de la oración de Jesús y responde a esta, que es asimismo la comprensión de lo que ocurre en la oración de Jesús. «Estando una vez Jesús orando a solas, en compañía de sus discípulos, les preguntó: '¿Quién dice la gente que soy yo?'». Lo paradójico del pasaje es patente: cuando estaba a solas, estaban los discípulos con él. La contradicción deliberada deja claro que no se trata simplemente de un contexto narrativo histórico, sino teológico: quienes no conocen su soledad, le tienen por esto o aquello. La confesión traduce lo que le es propio: es

escrutinio de la característica que le define, su conversación solitaria con el Padre. Así confesaremos a Jesús con tanta mayor fuerza cuanta mayor sea nuestra participación en su soledad, en su *estar-consigo*, donde permanece a solas con el Padre.

La acción pública de Jesús tiene su centro en este secreto, desde el que abarca a todo el mundo. Desde él se acerca a las personas, está junto a ellos, y ellos se acercan a él.

## *d) Muerte y resurrección*

Ser hombre significa ser para la muerte. Ser hombre es tener que morir, ser contradictorio: morir por necesidad biológica y natural, y al mismo tiempo albergar en su *bios* un centro espiritual abierto que pide eternidad; desde este la muerte no es natural sino, ilógicamente, una expulsión del ámbito de la vida, ruina de una comunicación llamada a durar.

En este mundo, vivir quiere decir morir. «Se hizo hombre» significa, por consiguiente, también esto: fue a la muerte. La contradicción propia de la muerte humana adquiere en él su máxima agudización. Pues en él, que consiste íntegramente en la comunidad de intercambio con el Padre, la soledad absoluta de la muerte es pura incomprensión. Por otra parte, la muerte tiene en él también su especial necesidad. Pues habíamos visto que precisamente para él estar con el Padre era al mismo tiempo no ser comprendido por los hombres, de ahí su soledad en medio de las gentes. Su ejecución es el último acto consecuente de esta incomprensión, de este rechazo del incomprendido hasta la zona del silencio.

Desde ahí se puede tal vez barruntar algo de la dimensión íntima, teológica, de su muerte. Pues morir es siempre en el ser humano algo biológico y, al mismo tiempo, un acontecimiento espiritual. La destrucción del instrumento corporal de la comunicación conlleva aquí la interrupción del diálogo con el Padre. Cuando se destruye el instrumento corporal, desaparece asimismo el acto espiritual que se apoya en él. Y aquí se rompe mucho más que en ninguna otra

muerte humana. Se interrumpe aquel diálogo que es, en verdad, el eje del mundo entero. El grito mortal del salmo 21, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», nos permite conjeturar algo de la hondura de este acontecimiento. Pero así como este diálogo le había aislado y había sido el motivo de esta muerte tan monstruosa, también la resurrección está fundamentalmente presente en él. Pues por ella se cobija su humanidad en la conversación trinitaria del amor eterno en persona. No puede sucumbir ya: resurge al otro lado del umbral de la muerte y crea una nueva plenitud.

Sólo la resurrección descubre así lo último, lo definitivo en el artículo de fe «Se hizo hombre»: por ella sabemos que eso de ser hombre vige eternamente: Jesucristo se ha hecho hombre para siempre. Por él entró la humanidad en el propio ser de Dios: ese es el fruto de su muerte. Estamos en Dios. Dios es el totalmente-otro (*Ganz-andere*) y el no-otro (*Nicht-andere*) simultáneamente [15]. Cuando decimos Padre con él, lo decimos en Dios mismo. Esa es la esperanza de los hombres, la alegría cristiana, el evangelio: aún hoy es hombre. En él Dios se ha hecho verdaderamente el *no-otro*. El hombre, el ser absurdo, ya no es absurdo. El hombre, el ser desconsolado, ya no está desconsolado: podemos alegrarnos. Él nos ama: Dios nos ama de tal modo que su amor se hizo carne y carne permanece. Esta alegría debería ser el impulso más fuerte para comunicar eso mismo a otros, para darles también a ellos la alegría de la luz que nos ha nacido y anuncia el día en medio de la noche del mundo.

## 3. De la misma sustancia que el Padre

En el año 1975 se celebró en muchos lugares el aniversario del primer concilio ecuménico, el concilio de Nicea. Este concilio hizo de la divinidad de Jesús una posesión inalienable de la fe eclesiástica, introduciendo en el credo un solo vocablo filosófico: *homousios*, consustancial con el Padre. En la polémica cristológica, en la que de nuevo estamos envueltos, la conmemoración de aquel concilio tiene así una actualidad inmediata. Esta se revela en cuestiones que a primera vista parecen concernir a lo opuesto a la actualidad y que rezan más o menos así: unas palabras de un pasado tan remoto

¿pueden significar hoy algo para nosotros? ¿Pueden importarnos todavía esos problemas o servirnos de algo esas respuestas? ¿Es de alguna utilidad festejar el pasado? ¿No es más necesario prepararse para el presente y el porvenir? Si uno se aproxima al concilio, sólo se afianzará en su sospecha: este concilio definió la divinidad de Jesús, pero ¿no es precisamente esta la que aleja de nosotros a Jesús y nos lo hace inaccesible? ¿No es Jesús el hombre al que aún hoy podemos entender, que aún hoy sigue suscitando nuestro interés? ¿No es tiempo de apartarse del brillo dorado de la deidad y asumir, en la pasión por el hombre Jesús, la pasión por la humanidad del hombre, que incumbe a nuestra hora? La palabra clave del concilio es *homousios:* Jesús es de la misma sustancia que el Padre. ¿No confirma esto una vez más nuestra sospecha? ¿Acaso no significa que se ha convertido la fe en filosofía? Puede que en aquel entonces fuese inevitable, pero ¿qué nos importa ahora a nosotros? ¿Acaso no quedó a merced de la investigación griega del ser, mientras que hubiese sido más bíblico y más moderno dejar la cuestión del ser y preocuparse de la historia, ante cuya exigente llamada nos encontramos?

Quien profundice en la cuestión, pronto planteará la pregunta contraria: ¿no es quizá todo lo dicho, por claro que parezca, una mera evasión de la magnitud de lo que aquí nos sale al paso? Después del concilio de Calcedonia, el emperador León I organizó una encuesta entre los obispos acerca de lo que éstos sostenían sobre las conclusiones de la asamblea eclesiástica. El llamado *Codex Encyclius* nos ha conservado treinta y cuatro cuestiones que fueron suscritas por unos doscientos ochenta obispos o monjes. Uno de los obispos que responden ha captado el espíritu de todo el documento cuando dice que a ellos, los obispos, compete responder *«piscatorie, non aristotelice»*, como pescadores, no como filósofos [16]. La expresión podría muy bien proceder de uno de los padres de Nicea: caracteriza la actitud que les marcaba la trayectoria en cuanto obispos frente a la tentación del arrianismo. No les importaban a ellos las cada vez más sutiles cuestiones de los letrados, sino la simple realidad que desaparecía tras ellas, las preguntas primordiales de los hombres sencillos. Mientras que el

panorama de la reflexión cambia constantemente, esas preguntas tienen algo que las hace durar, pues las referencias básicas del hombre, su centro, siguen siendo las mismas. Cuanto más se acercan las preguntas a este ámbito, cuanto más se sitúan en el centro del ser mismo del hombre y cuanto más sencillas son, tanto menos caducas resultan. *Piscatorie, non aristotelice:* ¿es que no debemos preguntar ya quién era propiamente este Jesús? ¿Nos es indiferente que fuera únicamente hombre o algo más? Sí, pero sólo cuando previamente se ha excluido esto último como imposible. Pero ¿qué pasó, qué pasa, si realmente sólo fue hombre como lo somos cada uno de nosotros? ¿Podríamos considerar entonces suficientemente consistente un entusiasmo semejante por Jesús? ¿Acaso no vive esa consistencia del resplandor de la fe que le ha dado peso durante siglos? ¿No está condenada a un rápido fin si desaparece este resplandor? Donde sólo quede el hombre Jesús, tampoco el hombre permanecerá por mucho tiempo. Con la simpatía del filósofo que proviene de la tradición cristiana, Karl Jaspers ha tratado de dar importancia a Jesús en cuanto prototipo humano. Pero lo que resulta es una existencia de excepción, que no puede ofrecer ninguna indicación directa. Lo que resulta está vacío y, en el fondo, no dice nada. No hay jesuanismo alguno al que, en último término, no le ocurra otro tanto. Donde sólo permanece el hombre, tampoco el hombre permanece. Lo que convierte a Jesús en relevante e insustituible para todos los tiempos es precisamente que era y es el Hijo, que en él Dios se hizo hombre. Dios no expulsa al hombre, sino que sólo él lo hace precioso e infinitamente relevante. Quitar de en medio a Dios no significa descubrir al hombre Jesús, sino disolver a éste por ideales de escasa consistencia que uno se ha creado. ¿Quién era Jesús? He ahí una pregunta de pescadores, no un problema para una filosofía del ser extraña a nosotros. No existe variación que pueda hacer vieja o irrelevante esta pregunta. Y sólo si Jesús era Dios, si en él Dios se hizo hombre, sólo entonces pasó realmente algo en él; sólo entonces se refutó la frase melancólicamente escéptica del predicador: «Nada hay nuevo bajo el sol». Sólo entonces se ha verificado algo nuevo: sólo si se acepta que Jesús *es* el Hijo de Dios, ha habido historia: Ese *ser* constituye precisamente el asombroso *acontecimiento* del que todo depende.

Pero ¿por qué fue la respuesta de Arrio tan enormemente esclarecedora para los hombres de su tiempo? ¿Por qué atrajo tan rápidamente a la opinión pública de todo el mundo educado? Por la misma razón por la que también hoy la opinión pública rechaza el concilio de Nicea. Arrio quería preservar la pureza del concepto de Dios. No quería atribuir a Dios algo tan ingenuo como la encarnación. Estaba convencido de que, en último término, se debe mantener el concepto de Dios, y aun a Dios mismo, fuera de la historia humana. Estaba convencido de que, en última instancia, el mundo debe gestionar sus propios asuntos por sí mismo, de que no debe en absoluto acercarse hasta Dios y de que, por supuesto, Dios es demasiado grande como para que pueda rozar el mundo. Los padres nicenos tuvieron esto por ateísmo, y efectivamente lo es en último término, pues un Dios al que el hombre no puede llegar, un Dios que no pueda en realidad jugar papel alguno en el mundo, no es Dios. Pero ¿no hemos llegado nosotros calladamente a esta clase de ateísmo hace tiempo? ¿No nos parece intolerable degradar a Dios a la condición de hombre, e imposible que el hombre pueda hacer con Dios algo en el mundo? ¿No hemos retrocedido por ello tan apasionadamente hacia el hombre Jesús? Pero de esa manera ¿no hemos llegado también a una visión desesperada del mundo? Pues si Dios no tiene poder alguno sobre el mundo, sino que lo tenemos nosotros, ¿queda algo más que desesperación detrás de todas las grandes frases?

*Piscatorie, no aristotelice*. Muy bien –puede que digamos–, los padres nicenos preguntaron de hecho como pescadores, no como filósofos. Por eso hicieron también las más profundas, las menos caducas de nuestras preguntas. Pero ¿respondieron asimismo como pescadores y no como aristotélicos? ¿Es el *homousios* una respuesta de pescadores? ¿O no pertenece a Aristóteles y consiguientemente al pasado? Todo parece indicar que así es. Pero ¿de qué se trata exactamente? De entre tantas denominaciones con las que la fe había ya circundado el misterio de Jesús, había una que sobresalía reiteradamente como el centro que condensaba todo lo demás: la palabra *Hijo*. Arraigada en la oración de Jesús, remite a lo más íntimo de sí mismo. Pero considerada desde el pensamiento

humano, sigue siendo, en tanto se aplica a Dios, una imagen. ¿Cuál es su extensión? ¿Con qué literalidad se la puede o debe tomar? Todo el mundo será distinto, mi vida y la de todos cambiará radicalmente, dependiendo de si dicha palabra es lírica religiosa o bien una declaración de seriedad taxativa. El vocablo *homousios* es, en el sentir de los padres nicenos, la simple traducción conceptual de la metáfora *Hijo*. Dice sencillamente esto: *Hijo* no es mera semejanza, sino realidad literal. En su médula más íntima, cuando da testimonio de Jesucristo, hay que tomar la Biblia al pie de la letra. El vocablo tiene un valor literal, no otra cosa significa llamar a Jesús consustancial. No se trata de una filosofía al lado de la Biblia, sino de la protección de la Biblia contra el ataque de la filosofía. Es la protección de su literalidad en el debate de la hermenéutica. De hecho, es una respuesta de pescadores la que los padres dieron aquí: hay que tomar la palabra a esa palabra. Vale según está. Tal es la osada magnitud de esta expresión, que es algo más que un logro humano en el esfuerzo conceptual: del debate de los conceptos, nos devuelve al corazón de la palabra. La palabra vale en su sencillez, y precisamente en ella tiene su estimulante grandeza. No es pensamiento, sino realidad. El Hijo es verdaderamente el Hijo. Por ello murieron los mártires, de ello viven los cristianos de todos los tiempos: sólo tal realidad es consistente [17].

Pero ¿de dónde saca la Iglesia el valor para confesar todo eso? Y ¿quién o qué puede indicarnos el camino hacia ello? Oigamos como conclusión de estos pensamientos al Señor mismo, su respuesta:

Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes, y se las has dado a conocer a los sencillos. Sí, Padre, así te ha parecido bien. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y al Padre no lo conoce más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 25-27).

¿Qué quiere decir esto? Ante todo, algo muy sencillo y claro: Dios se conoce sólo a través de Dios mismo. Nadie puede conocer a

Dios, si no es Dios a sí mismo. Este conocimiento, en el que Dios se conoce a sí mismo, es la donación de Dios en cuanto Padre, y el recibimiento y devolución de Dios en cuanto Hijo, intercambio de eterno amor, eterna y simultánea donación y devolución. Mas porque es así, también lo puede conocer «aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». Este deseo del Hijo no es una arbitrariedad, como en los tiranos y potentados de este mundo. En la voluntad del Hijo está igualmente el que se ha adherido a él. En la voluntad del Hijo está el que, por la misericordia de Dios, vive él mismo la actitud filial, el que no ha desechado el misterio de la infancia, el que no se ha hecho tan adulto ni se ha instalado hasta tal punto que le sea imposible decir *Padre*, dar las gracias y entregarse. De ahí que exista esa secreta correspondencia entre minoría de edad y conocimiento: no porque el cristianismo sea una religión de resentidos o de necios, sino porque el conocimiento de Dios sólo surge en la adhesión a la voluntad del Hijo. El hombre que no quiere ser más que adulto, se hace un dios y pierde con ello a Dios y a sí mismo, todo de una vez. Pero donde permanezca la invocación al Padre, allí surge también la filiación y con ella el conocimiento y la libertad: la sumisión a Dios que es nuestra redención.

*Piscatorie, non aristotelice:* los padres nicenos no desdeñaron pertenecer a la multitud de los menores de edad, y por eso pudieron acceder a la alabanza del Padre en la que se manifiesta la voluntad del Hijo y se convierte en redención de los fatigados. Roguemos al Hijo que nos conceda morar en el ámbito de su voluntad, hacernos hijos por él, el Hijo consustancial, y desde ahí recibir la libertad de la redención.

## 4. Resucitó según las escrituras

La polémica sobre la resurrección de Jesús [18] resurge constantemente y llega hasta el centro mismo de la Iglesia. No sólo le da pábulo la crisis general de los valores tradicionales, sino especialmente la forma de la tradición que nos la transmite. El hecho de que los textos bíblicos, no sólo verbalmente, sino aun conceptualmente, deban ser traducidos de aquel mundo a este, deja

entrever que también en este pasaje pudiera ser necesaria una traducción que eche por tierra nuestras representaciones ordinarias. Esta impresión se ve reforzada cuando se comparan entre sí los diversos relatos de la resurrección. Entonces saltan a la vista sus variantes y se comprueba que, aunque con balbuceos, intentan verbalizar un acontecimiento para el que el habla ordinaria no ofrecía, a todas luces, posibilidad suficiente alguna. La cuestión de qué es aquí pulpa y qué es cáscara se vuelve tan ineludible por cuanto que resulta difícil discernir entre falseamiento y traducción fiel.

En esta meditación no quisiera discutir las teorías particulares que existen sobre el problema, sino esclarecer positivamente, en la medida de lo posible, la médula cognoscible del testimonio bíblico. Quien lea el Nuevo Testamento podrá comprobar sin gran esfuerzo que, en cuanto a la resurrección de Jesús, existen dos tipos esencialmente diversos de tradiciones: una que me gustaría llamar *confesional*, y otra que podría designarse como *narrativa*. El tipo de la primera lo encontramos en los versículos 3-8 del capítulo 15 de la primera Carta a los corintios; el segundo tipo se nos presenta en los relatos de los cuatro evangelios. Cada tipo surgió de manera diversa, en la base de cada uno hay muy diferentes cuestiones, cada uno tiene intenciones y procedimientos propios. Conforme a esto, también el propósito es diferente en cada caso, y eso tiene considerable importancia para la exégesis, para determinar el núcleo del mensaje.

El origen de la tradición confesional puede palparse en la tradición narrativa. Refiere ésta que los discípulos de Emaús, a su regreso, fueron recibidos por los Once con la exclamación: «Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón». Esta frase constituye posiblemente nuestro texto de resurrección más antiguo [19]. En cualquier caso, la tradición comienza a formarse con tales invocaciones, que poco a poco se convierten en elemento fundamental y nítidamente formulado en la comunidad apostólica. Son, pues, confesiones de fe en la presencia del Señor, expresión de esperanza y, al mismo tiempo, distintivo de los creyentes. Surge

la confesión cristiana. En este proceso de transmisión se desarrolló muy pronto, probablemente ya en los años treinta, dentro del ámbito palestino, la confesión que nos ha conservado Pablo en 1 Cor 15, 3-8 como una tradición recibida por él de fieles manos, que él, a su vez, transmite. En estos antiquísimos textos confesionales lo que hoy llamaríamos ciencia de la fe tiene sólo una importancia secundaria: la intención es propiamente, como Pablo acentúa con énfasis, el afianzamiento del núcleo cristiano, sin el cual mensaje y fe serían nulos.

La tradición narrativa surge de otro impulso: el deseo de saber cómo ocurrió todo. Surge la exigencia de acercamiento, de detalles. Muy pronto se añade una necesidad de autodefensa cristiana: contra las sospechas, contra toda clase de ataques que podemos barruntar por el evangelio, y aun contra tergiversaciones, como las que ya se introducen en Corinto. Todo esto lleva a elaborar unos relatos repletos de un contenido más prolijo. A partir de tales necesidades, se formó luego la tradición más amplia de los evangelios. De acuerdo con esto, cada una de ambas tradiciones tiene su significación insustituible, pero se ve también que existe una subordinación: la tradición confesional está por encima de la tradición narrativa. Es la *fe* propiamente dicha el criterio de toda exégesis.

Tratemos de entender, de acuerdo con ello, algo más exactamente aquel credo fundamental que Pablo nos legó: aquí debe comenzar cualquier intento de llegar a una decisión entre las opiniones debatidas. Pablo, o más bien su credo, comienza con la muerte de Jesús. Sorprende que este texto tan escueto, que no dice una palabra de más, incluya dos adiciones a la noticia «murió». La una reza: «según las Escrituras»; la otra: «por nuestros pecados». ¿Qué quiere decir eso? La frase «según las Escrituras» enmarca el acontecimiento en el contexto de la historia del pacto veterotestamentario de Dios con su pueblo: esta muerte no fue un accidente fuera de contexto, sino que se inserta en la historia divina, recibe de ella su lógica y su significado. Es un acontecimiento en el que se cumplen palabras de la Escritura, es decir, un suceso

portador de *logos*, de lógica; que sale de la palabra y entra en ella, la contiene y la cumple. Esta muerte es el resultado de la difusión de la palabra de Dios entre los hombres. La segunda adición expone cómo hay que entender más estrictamente esa literalidad: fue una muerte «por nuestros pecados». Con esta fórmula recoge nuestro credo una expresión profética (Is 53, 12; cf. además 53, 7-11); su referencia a la Escritura no apunta hacia algo indeterminado: resuena aquí una melodía veterotestamentaria que les resultaba familiar a los fieles cuando surgían las primeras colecciones de testimonios [20]. Así, objetivamente, la muerte de Jesús diverge de la línea mortal cargada de maldición que se remonta al árbol de la ciencia, de la pretensión de igualdad con Dios, cuya consecuencia es que el hombre no es un dios, sino sólo tierra. Esa muerte es de otra especie. No es ejecución de la sentencia que repele al hombre hacia la tierra, sino satisfacción de un amor que no quiere dejar a los demás sin una palabra, sin un sentido, sin una eternidad. No se enmarca en el veredicto dictado a la puerta del paraíso, sino en los cánticos del siervo de Dios: es muerte que brota de esas palabras y, por tanto, muerte que quiere llevar luz a los pueblos; muerte en el contexto del acto expiatorio, que quiere obrar la reconciliación; muerte, por consiguiente, que termina con la muerte. Así pues, la doble explicación que nuestro credo añade a la breve locución «murió», mirada a esa luz, abre la cruz a la resurrección: lo que aquí se dice no es meramente exégesis, sino parte íntima del suceso mismo.

En el texto bíblico sigue ahora, sin comentario, dura, la breve cláusula «fue sepultado». Pero ésta sólo puede entenderse si se la lee conjuntamente con lo que precede y sigue. Ante todo, manifiesta que Jesús llevó realmente hasta el fin su destino mortal. Que fue colocado en un sepulcro. Que descendió al mundo de los muertos, al mundo inferior. La fe de la Iglesia recapacitó más tarde con ahínco sobre este misterio de la muerte de Jesús e intentó comprender, precisamente a partir de ahí, aquella victoria de Jesús que abarcaba la historia y el mundo [21]. A nosotros nos acucia hoy otra cuestión: ¿juega la tumba algún papel en la fe? ¿Tiene algo que ver con la resurrección del Señor? Este es precisamente el punto

candente del debate actual: la discusión por la clase de realismo que requiere el mensaje cristiano. Y en este sentido se dan consideraciones muy esclarecedoras: ¿qué implica la reviviscencia milagrosa de un cadáver, de qué serviría? Este conflicto con las leyes de la naturaleza ¿es digno de la palabra de Dios? ¿No deja directamente a un lado el asunto que nos concierne aquí en este momento? Pero se alzan de inmediato las preguntas más graves: transformar el suceso de la resurrección en conciencia de una misión, de un mandato que se transmite, de una permanente significación de Jesús, ¿no son puras evasiones, que quitan su carácter de realidad a la fe en la resurrección? En el desdeñoso rechazo de lo que se llama milagro de la reviviscencia de un cadáver, ¿no hay en realidad un desdén del cuerpo, tan poco cristiano como humanamente falso? ¿No se oculta tras él un secreto escepticismo que le quita a Dios las posibilidades de acción en el mundo? ¿Qué promesa puede haber donde, a todas luces, nada se promete al cuerpo?

Ahora bien, hay que conceder que nuestro credo no menciona la tumba vacía. No le interesa directamente el que esa tumba estuviese vacía, sino que Jesús yaciese en ella. Hay que admitir además que una idea de la resurrección desarrollada, por decirlo así, como contra-concepto de la sepultura, yerra el blanco del mensaje neotestamentario. Pues Jesús no es precisamente un muerto redivivo, como lo fueron, por ejemplo, el joven de Naín y Lázaro, devueltos a la vida para terminar ésta con la muerte definitiva. La resurrección de Jesús no es algo así como la superación reiterada de la muerte clínica, que incluso hoy día conocemos y que luego, sin embargo, concluye en una inevitable muerte. Que no es así no sólo lo ponen en claro los evangelistas, sino nuestro mismo credo: éste, en unión con ellos, describe las apariciones del resucitado con la forma griega *ophthe*, «se apareció», en nuestra versión ordinaria, pero que más correctamente debiéramos traducir por «se hizo ver». Esta fórmula indica algo más. Jesús, después de la resurrección, pertenece a un ámbito de realidad sustraído normalmente a nuestros sentidos. Sólo así se explica que Jesús resultara irreconocible, hecho que todos los

evangelios coinciden en señalar. No pertenece ya al mundo que se percibe sensiblemente, sino al mundo de Dios. Así solamente puede verle aquel ante quien él mismo se hace ver. Y en esa visión están interesados el corazón, el espíritu, la apertura interior del hombre. Ya en lo cotidiano, la mirada no es un hecho tan banal como suponemos. Dos personas que observen el mundo al mismo tiempo raramente ven lo mismo. Siempre se ve desde lo íntimo de uno. Según los casos, un hombre puede percibir la belleza de las cosas, o bien su utilidad. Uno puede, al observar a otro, leer la preocupación, el amor, la oculta necesidad, la escondida falsedad, o no percibir nada de ello. Ahora bien, todo eso se manifiesta sensiblemente, y hasta nos apercibimos de ello en un único proceso sensitivo-espiritual, que es de tanta mayor envergadura cuanto más ahonda en el fondo de lo real la revelación sensible de una cosa. Algo semejante ocurre con el Señor resucitado: se muestra a los sentidos, y sólo puede apelar a sentidos que traspasan lo sensible.

Así pues, abarcando la integridad del texto, diremos que Jesús no vive ciertamente como un muerto redivivo, sino desde el centro de la fuerza divina, por encima de la zona de lo física y químicamente medible. Pero vale asimismo decir: realmente él mismo, su persona, el que dos días antes había sido ejecutado, vive. Nuestro texto lo dice también muy expresamente, cuando aduce, una tras otra, dos cláusulas diferentes. En primer lugar viene: «Resucitó al tercer día, según las Escrituras»; y a continuación: «Se apareció a Pedro y luego a los Doce». Resurrección y aparición son miembros separados e independientes de una misma confesión de fe. La resurrección no se disuelve en las apariciones. Las apariciones no *son* la resurrección, sino únicamente su resplandor. Primero, ésta constituye un *suceso* en Jesús mismo, entre el Padre y él, por la fuerza del Espíritu santo; luego, se hace *accesible* a los hombres: Jesús les hace accesible el acontecimiento que ha ocurrido en él. Y así hemos vuelto a la cuestión de la tumba: una respuesta se inicia ahora. La tumba no constituye el punto central del mensaje de la resurrección: lo es el Señor en su nueva vida. Pero no hay que suprimir la tumba. Si en este texto tan extremadamente concentrado se llama a la sepultura por su nombre, lapidariamente, entonces se

declara también con toda nitidez que éste no fue el último peldaño en el descenso terrestre de Jesús. La fórmula que a eso se adjunta, la resurrección «al tercer día, según las Escrituras», es una alusión tácita al Salmo 16, 10. Este pasaje forma parte de los elementos fundamentales de la prueba escriturística de los apóstoles: según la primitiva predicación cristiana, como nos la transmiten los Hechos, debe considerarse como punto de referencia capital las palabras: «Según las Escrituras». El pasaje reza: «No me abandonarás en el abismo, ni dejarás a tu fiel sufrir la corrupción». Según una concepción judía, la corrupción se producía al tercer día. La palabra escriturística se cumple en Jesús, en cuanto que él, al tercer día, resucita, antes de que comience la corrupción. El texto queda, por el mismo hecho, emparejado con el artículo que habla de la muerte: ambas cosas ocurren en el marco de la Escritura; la muerte peculiar de Jesús lleva a la tumba, pero no a la corrupción. Es muerte de la muerte; muerte que se cobija en la palabra de Dios y, por lo tanto, en el ámbito de la vida que arrebata el poder a la muerte precisamente donde ese poder, con la destrucción del cuerpo, disuelve al hombre en tierra [22].

Esta superación del poder de la muerte justamente allí donde ese poder despliega su irrevocabilidad es parte central del testimonio bíblico; prescindamos de que hubiese sido pura imposibilidad anunciar la resurrección de Jesús si todos podían saber y comprobar que yacía en la tumba: eso ya sería imposible en nuestra sociedad, que experimenta teóricamente con conceptos de resurrección para los que el cuerpo es indiferente; pero eso fue del todo imposible en el mundo judío, para el cual el hombre era su cuerpo, y no algo anexo a él. Quien confiesa esto no enuncia un extraño milagro, sino que afirma el poder de Dios, que respeta su creación, pero al que no obliga la ley de la muerte. Efectivamente, la muerte es la norma fundamental del mundo que actualmente existe. Pero la superación de la muerte, su eliminación real y no simplemente conceptual, es hoy, como siempre, la aspiración y el fin de la búsqueda del hombre. La resurrección de Jesús nos dice que esa superación es efectivamente posible. Que la muerte no pertenece por principio e irrevocablemente a la estructura de lo

creado, de la materia. Nos dice igualmente que la barrera de la muerte no es superable mediante refinados métodos clínicos, con la técnica, sino que se produce mediante la fuerza creadora de la palabra y del amor. Sólo estos poderes son lo bastante fuertes como para transformar tan profundamente la estructura de la materia que llegue a traspasarse la barrera de la muerte. Por eso en la extraordinaria promesa de este suceso se incluye también un llamamiento extraordinario, una misión, una interpretación del mundo y de la existencia humana.

Pero ahí se ve, ante todo, que la fe en la resurrección de Jesús es una confesión de la existencia real de Dios, de su creación, del sí incondicional con el que él mira a la creación, a la materia. La palabra de Dios llega verdaderamente hasta el interior del cuerpo, su poder no termina al borde de la materia: lo abarca todo, y por eso el respaldo de esa palabra alcanza con toda certeza también a la materia, a la intimidad del cuerpo, y ahí se comprueba su eficacia. En última instancia, creer en la resurrección es creer en el poder real de Dios y en la vastedad de la responsabilidad humana. El poder de Dios es esperanza y alegría: ese es el contenido redentor de su revelación pascual; nos capacita para cantar «¡aleluya!» en medio de un mundo sobre el que se cierne la pesada sombra de la muerte.

## III. El Espíritu Santo

Creemos en Dios Padre, en Dios Hijo, en Dios Espíritu santo, en el Dios trino y uno. Ahora bien, del Padre y del Hijo podemos hablar con relativa extensión; pero el Espíritu santo queda en gran parte como un Dios desconocido. En la Iglesia se invocó siempre al Espíritu santo; pero los movimientos que provocó esa invocación indujeron a que se hablara cada vez menos del Espíritu santo.

Esto comienza con Manes (216-274 o 277 d.C.), el padre del maniqueísmo. Manes se hacía pasar por la encarnación del paráclito, del Espíritu santo, y basado en ello, se consideraba superior a Cristo [1]. Desde entonces, una oscura sombra atraviesa toda la historia eclesiástica de la Edad Media: se pretende y ambiciona una santidad más alta, y esa ambición, aun repudiada, ensombrece la fe de la cristiandad y se convierte en un lastre difícil de sacudir.

En la Iglesia de Asia Menor cundió un movimiento espiritual que nacía de otras raíces: el montanismo. El gran escritor eclesiástico Tertuliano (160-220 aprox.) fue su más elocuente promotor en la Iglesia occidental. Su convicción montanista le impulsó a la denuncia de una Iglesia de pecadores, y terminó en arrogancia y moralismo sombrío.

En el siglo XII, un piadoso abad del sur de Italia, Joaquín de Fiore (1130-1202 aprox.), encarna la figura más fascinante de la nostalgia del Espíritu santo. Joaquín sentía hondamente los defectos de la Iglesia de su tiempo: el odio que enfrentaba a judíos y cristianos, al antiguo y al nuevo pueblo de Dios; la hostilidad entre las Iglesias de oriente y occidente; la envidia entre clérigos y laicos; la autocracia y ansia de poder de los eclesiásticos. De ahí le vino una persuasión: aquella no podía ser la forma definitiva de la Iglesia de Dios en la tierra; por tanto, antes de que Cristo regrese, antes del fin del mundo, nos aguardaría una acción de Dios en *esta* tierra, en esta historia. Joaquín ansiaba una Iglesia verdaderamente conforme al

Nuevo Testamento, a las promesas anunciadas por los profetas, en definitiva, a las más profundas aspiraciones de los hombres: una Iglesia en la que judíos y cristianos, este y oeste, clérigos y laicos vivieran en el espíritu de la verdad y del amor, sin prescripciones ni leyes, en la que la creatura humana ejecutase la voluntad de Dios. De ahí surgió su novedosa visión de la historia, su intento de interpretar el ritmo de esta partiendo de la imagen trinitaria de Dios: después del reino del Padre en el Antiguo Testamento, y del reino del Hijo en la Iglesia jerárquica, que había durado hasta entonces, advendría, quizás en 1260, un tercer reino, el del Espíritu santo, el reino de la libertad y de la paz universales.

Estas consideraciones eran para Joaquín más que mera especulación sobre el futuro, más que un consuelo para compensar el mal presente. A sus ojos, tenían un carácter muy práctico, pues creía haber averiguado que cada uno de esos periodos no sucedía al otro con una delimitación clara; veía intersecciones, por donde la aurora de lo nuevo penetraba ya en lo antiguo: para él, en el seno de la antigua alianza surge ya la nueva con la fe y piedad de los profetas; la Iglesia venidera surge en la Iglesia actual con el estilo monacal de vida. Eso significa dos cosas: primero, que se puede ir al encuentro de lo que adviene, subir ya a la escalera automática de una historia en movimiento que asciende hacia el futuro. Él mismo intentó hacerlo fundando una comunidad monástica que debía ser la precursora de los nuevos tiempos, abrir de par en par la puerta hacia ellos. Pero ahí se ve, en segundo lugar, cómo se figuraba él el futuro. El *evangelio eterno* del que hablaba, en conexión con Ap 14, 6, no venía a ser sino el evangelio de Jesucristo. Un cristianismo totalmente transido de espíritu consistiría en tomar el evangelio al pie de la letra, tal es su visión. Esa sería la acción del Espíritu santo y de su evangelio, más que la observancia, por fin perfecta, del primer evangelio, del sermón del monte.

La esperanza expresada por Joaquín de Fiore, invocando el advenimiento definitivo del Espíritu santo, no ha dejado ya a los hombres punto de reposo. Primero fueron los franciscanos, que vieron en el franciscanismo el comienzo de la nueva Iglesia. Pero en

las luchas desencadenadas precisamente por esta pretensión entre las diferentes tendencias de la orden, la esperanza perdió su brillo espiritual. Se hizo más dura, más belicosa, y en Italia comenzaron a operar con ella grupos de reforma política. No necesitamos aquí recorrer en detalle la historia posterior de esta idea. Pero vale la pena advertir que Hitler y Mussolini, a través de múltiples mediaciones, extrajeron los conceptos de «tercer Reich» y de «Führer» de la herencia de Joaquín de Fiore. También el marxismo ha tomado algo de su visión por mediación de Hegel: la idea de una historia que avanza triunfalmente, que en cuanto tal alcanza sin error su meta y, por consiguiente, instaura intrahistóricamente la salvación [2].

Compensa hablar tan por extenso de Joaquín de Fiore porque en él se iluminan las posibilidades y riesgos de la doctrina del Espíritu santo. En Joaquín hay un signo orientador: su presteza para iniciar, aquí y ahora, un cristianismo verdaderamente *espiritual* y buscarlo no más allá de la palabra, sino en la profundidad más honda de ésta. Y así, los primeros franciscanos, que veían la enseñanza de Joaquín como un anuncio profético de la figura de san Francisco, no erraban del todo. Pues de hecho Francisco dio a Joaquín la más hermosa respuesta, y aun la única respuesta correcta, y discernió con su vida, como ya no pudieron hacerlo sus sucesores, el Espíritu respecto de aquello que no lo es. Su lema era: *sine glossa;* vivir la sagrada Escritura sin raciocinios ni evasiones, sobre todo el sermón del monte; que la *Palabra* nos tome por la palabra. Lo que en Joaquín de Fiore resulta artificial por la multitud de especulaciones, en Francisco de Asís es completamente inequívoco, de ahí su fuerza luminosa siglo tras siglo: el cristianismo espiritual es el cristianismo de la palabra vivida. El Espíritu mora en la palabra, no en el alejamiento de ésta. La palabra es el emplazamiento del Espíritu, y la fuente del Espíritu es Jesús. Cuanto más penetremos en Jesús, tanto más realmente penetramos en el Espíritu y éste penetra en nosotros. Con ello queda igualmente demostrado lo falso en Joaquín: la utopía de una Iglesia superior que se aparta del Hijo; la espera irracional, que se hace pasar por programa real y racional.

¿No hemos esbozado ya con esto a grandes rasgos una teología del Espíritu santo? Hemos dicho que el Espíritu se nos muestra entrando en el Hijo, no apartándonos de él. Juan lo ha plasmado con una expresiva imagen, cuando relata la primera aparición del resucitado a los Once: el Espíritu es el aliento del Hijo. Recibimos el Espíritu aproximándonos tanto al Hijo como para que nos alcance su aliento: dejándonos insuflar por Jesús (Jn 20, 19-23). San Ireneo dio, pues, en el blanco de la lógica trinitaria de la historia mucho mejor que Joaquín. Para él, esa lógica no consiste en subir desde el Padre hasta el Hijo, y elevarse de ahí a la liberación, al Espíritu; intrahistóricamente, la trayectoria de la persona va en sentido completamente opuesto: el Espíritu se encuentra al comienzo, como un signo indicador apenas perceptible y como guía del hombre; él conduce hasta el Hijo y, a través del Hijo, hasta el Padre...

Con estas concepciones concuerda lo que los santos Padres intentaron decir sobre el ser del Espíritu santo: a diferencia de las designaciones de *Padre* e *Hijo*, el nombre de la tercera persona divina no expresa algo específico, sino que designa precisamente lo común a Dios en absoluto. Mas he aquí que resuena ahora lo *propio* de la tercera persona: esa persona consiste en lo común, en la unidad de Padre e Hijo, es la unidad en persona. Padre e Hijo son uno entre sí en cuanto que van más allá de sí; en el tercero, en la fecundidad de la donación, son un único ser.

Por supuesto, estas afirmaciones no pueden ser más que un tanteo panorámico: sólo por sus obras llegamos a conocer al Espíritu. La sagrada Escritura, según esto, nunca describe al Espíritu santo en sí mismo; dice sólo cómo viene a los hombres y cómo se hace discernir de otros espíritus.

Estudiemos algunos de estos textos. En el antiguo evangelio de pentecostés (Jn 14, 22-31), Judas Tadeo hace al Señor una pregunta, que todos nosotros hemos planteado también alguna vez. Judas ha colegido de las palabras del Señor que, después de que él resucite, sólo se manifestará a sus discípulos, a lo que Judas dice: «Señor, ¿cuál es la razón de manifestarte sólo a nosotros, y no al

mundo?» (v. 22). La respuesta de Jesús parece esquivar esa pregunta: «El que me ama, se mantendrá fiel a mis palabras. Mi Padre lo amará, y mi Padre y yo vendremos a él y viviremos en él» (v. 23). En verdad, esta es precisamente la respuesta a la pregunta del discípulo y a nuestra demanda del Espíritu. No se puede anunciar el Espíritu de Dios como una mercancía. Sólo puede verle quien le lleva dentro. El ver y el venir, el ver y el vivir pertenecen aquí inseparablemente lo uno a lo otro. El Espíritu santo habita la palabra de Jesús, y la palabra no se posee meramente hablando, sino poniéndola en práctica, viviéndola. En la palabra vivida vive el que es la vida de la palabra.

La Iglesia antigua ahondó este pensamiento sobre todo en conexión con el Salmo 68 (67), que leyó como himno a la ascensión de Cristo y al envío del Espíritu santo. Concatenando pasajes del Antiguo Testamento, veía una ascensión de Moisés y, prefigurados en ella, los sucesos de pentecostés. Moisés ascendió no sólo en lo exterior, sino también interiormente. Subió para exponerse a la soledad cara a cara con Dios. Esta altura, esta nube, tienen consistencia, y desde ella, desde el solitario cara a cara con Dios, pudo él traer a los hombres el Espíritu en forma de palabra orientadora. El Espíritu es fruto de su ascensión, de sus soledades. Por supuesto, considerada a la luz del Nuevo Testamento, esta acción de Moisés y su don espiritual, las palabras de la ley, son sólo siluetas y esbozo de lo que ocurrió en Jesús. Jesús llevó realmente la naturaleza humana, nuestra carne, hasta la reciprocidad con Dios, la elevó a través de la nube de la muerte hasta la faz de Dios. De esa ascensión vino el Espíritu. El Espíritu es fruto de la victoria de Jesús, fruto de su amor, fruto de la cruz.

Desde aquí podemos hacer un intento ulterior y expresar nuestras conjeturas sobre el misterio íntimo de Dios: el Padre y el Hijo se mueven en un dinamismo de regalo, de pura donación mutua. En ese dinamismo son fecundos, y su fecundidad es su unidad, su plena unión: no se sustraen uno a otro, ni se disuelven uno en otro. Entre nosotros los hombres, regalar, darse a sí mismo, es siempre

cruz. En el mundo, el misterio trinitario se traduce al misterio de la cruz: ahí está la fecundidad de donde viene el Espíritu santo.

Que el Espíritu no habita al lado de la palabra, sino que mora en ella, lo ha acentuado marcadamente Juan, al señalar el recuerdo como la actividad propia del Espíritu en la historia. El Espíritu santo no habla para exponer lo suyo propio, sino *lo-mío* de Jesús. Se le reconoce, pues, por su fidelidad a la palabra ya pronunciada. Juan ha construido aquí la cristología y la pneumatología de forma estrictamente paralela. Pues también Cristo se caracteriza porque puede decir: «Mi enseñanza no es mía» (7, 16). Esta generosidad suya, el hecho de no estar ahí para sí mismo, es lo que le acredita ante el mundo; al revés, el anticristo se reconoce como tal porque habla en nombre propio. Lo mismo vale para el Espíritu santo. Se demuestra como Espíritu trinitario, como Espíritu del único Dios en tres personas, precisamente porque no sólo no se presenta como separado y separable, sino que se oculta dentro del Hijo y del Padre. La imposibilidad de desarrollar una pneumatología aparte corresponde a su más genuina esencia. Juan acuñó estas fórmulas en medio de las luchas de su tiempo, como señal para distinguir el Espíritu de lo que no lo es. Los grandes promotores de la gnosis lograban atraer el interés precisamente porque hablaban en nombre propio, porque se crearon un renombre. Causaban una viva impresión porque, por encima de la palabra, tenían algo distinto y nuevo que decir, por ejemplo, que en realidad Jesús no había muerto, sino que bailaba con sus discípulos, mientras la gente lo creía clavado en cruz. Contra tales novedades gnósticas, contra estas declaraciones en nombre propio, el cuarto evangelio afirma conscientemente el plural eclesial: el que habla desaparece tras el *nosotros* eclesial; sólo ese nosotros da al hombre su verdadero semblante y le preserva de la ruina y de la nada. Este mismo modelo se observa en las cartas joánicas: el escritor se llama sólo *anciano;* su adversario es el *proagon*, el que se adelanta, el avanzado (2 Jn 9). Tanto el evangelio de Juan como sus cartas son un único acto de recuerdo; así, ese evangelio llega a ser el evangelio *espiritual*, pneumático. Precisamente por eso, porque no idea nuevos sistemas sino que *recuerda*, es decir, *interioriza* (*er-*

*innert*), es un evangelio fecundo, nuevo, hondo. La esencia del Espíritu santo, como unidad de Padre e Hijo, es la generosidad interior del recuerdo, que es la verdadera renovación. Iglesia del Espíritu es aquella Iglesia que sabe recordar con mayor profundidad, se compenetra más con la palabra y se hace así más viva y rica. Verdadera generosidad, alejamiento de sí mismo y aproximación a la totalidad, esa es, pues, la marca del Espíritu, el reflejo de su esencia trinitaria.

Echemos aún una breve mirada a los escritos paulinos. En la comunidad de Corinto, Pablo se ve frente a una alegría casi pueril por los dones espirituales, que sin embargo comienzan a amenazar lo esencial. Los favorecidos porfían unos con otros. La atención se concentra cada vez más en lo externo; poco a poco cunde el sectarismo. Pablo opone a ello una actitud: sólo un don importa, *el amor* (1 Cor 13). Sin éste, todo lo demás es nada. Pero el amor se prueba en la unidad: es lo opuesto a la secta. Se demuestra edificando y soportando. Lo que edifica es Espíritu santo. Pero donde se destruye, donde cunde la amargura, la envidia, la enemistad, allí no hay Espíritu santo. De él no proviene un conocimiento sin amor. Aquí se tocan el pensamiento paulino y el joánico, pues partiendo de Juan se puede decir: el amor se prueba por su permanencia. La doctrina de Pablo sobre el cuerpo de Cristo viene a enseñar eso mismo [3].

Pablo y Juan coinciden realmente todavía en otro punto. Juan llama al Espíritu *paráclito*, que significa abogado, auxiliar, defensor, consolador. Por eso se opone al *diábolos*, al acusador, al calumniador, «el que día y noche acusa a nuestros hermanos delante de nuestro Dios» (Ap 12, 10). El Espíritu es el sí, del mismo modo que Cristo es también el sí. A esto corresponde el énfasis que pone Pablo en la alegría. El Espíritu, podemos decir partiendo de ahí, es Espíritu de alegría, buena nueva. Una de las reglas fundamentales del discernimiento de espíritus podría rezar: donde hay tristeza, donde muere el humor, allí no está ciertamente el Espíritu santo, el Espíritu de Jesucristo. Al revés, la alegría es una señal de gracia. Quien se alegra profunda y cordialmente, quien ha

sufrido y no ha perdido la alegría, no está lejos del Dios del evangelio, del Espíritu de Dios, que es el *espíritu* de la alegría eterna.

## Notas

Notas de la Primera parte

[1] Cf. W. Kern, *Tod Gottes und technisches Zeitalter. Umfeld und Vorgeschichte des humanistischen Atheismus:* Stimmen der Zeit 190 (1972) 219-229. Se encontrará ahí la sucesión histórica y reproducción prolija de la leyenda, recogida por un escrito pseudoepigráfico del Languedoc que se remonta a los comienzos del siglo XIII y se atribuye al maestro misnaico Judá ben Bathyra. Kern demuestra que el punto de ateísmo que aquí aparece es único en la tradición polémica medieval cuando, de otro lado, el poder de recrear pasa precisamente por ser una demostración de la grandeza de Dios. Cf. asimismo G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, 234s y 209-259; H. Thielicke, *Der evangelische Glaube* I, Tübingen 1968, 328-331. En cuanto a la irrupción de la cuestión del ateísmo en las tradiciones religiosas, creo que hay otro ejemplo muy digno de consideración en el pequeño devocionario de la duquesa Dorotea de Prusia (1531), donde los versículos 7-8 del Salmo 6, «Estoy agotado a fuerza de gemir, baño en llanto mi lecho cada noche, inundo de lágrimas mi cama; mis ojos se consumen de pena, envejecen de tantas angustias», aparecen variados en esta forma: «Mucho más quisiera yo que no existieses, que tener tú que atormentarme así por más tiempo (Ich wolt schir liber du werest nit, dann das ich solt lenger also van dir geplagt sein)»; el sufrimiento impuesto por Dios se convierte en razón para desear la inexistencia de Dios. Texto en I. Gundermann, *Untersuchungen zum Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea von Preussen*, Köln-Opladen 1966, grabado II, hoja 39v del devocionario.

[2] Abundante material histórico-religioso sobre esto en R. Pettazzoni, *Der allwissende Gott*, Frankfurt a.M. 1957. Para la

problemática de la cuestión, E. Biser, *Atheismus und Theologie*, en J. Ratzinger (ed.), *Die Frage nach Gott, Freiburg* i.B. 1972, 89-115.

[3] El texto castellano de las citas bíblicas se toma de *La Biblia* de La casa de la Biblia, Madrid 62005 (N. del ed.).

[4] Cf. Th. Maertens, *Hetdnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Mainz 1965, 114-147.

[5] Cf. especialmente para esta interpretación R. P. Merendino, *Der unverfügbare Gott. Biblische Erwägungen zur Gottesfrage*, Düsseldorf 1969; Th. Schneider, *Plädoyer für eine wirkliche Kirche*, Stuttgart 1972, 24-31; A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg 21972; J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 122005, 99-115. La contraposición entre nombre y número me la sugirió mi discípulo C. del Zotto.

[6] Cf. sobre esto J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 297s.

[7] Cf. *Liturgia de las horas* III, Barcelona 1993, 1230s; O. Marcos, *Cartas y escritos de nuestro glorioso padre san Juan de Dios*, Madrid 1935; cf. la breve presentación de esta personalidad por H. Firtel en P. Manns, *Die Heiligen*, Mainz 1975, 481-484. Se mantiene aquí conscientemente, como recurso narrativo concreto, la referencia a san Juan de Dios, motivada por las circunstancias en que se pronunció esta meditación.

[8] Cita según *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 21952, 560. En el presente contexto no es preciso entrar en la problemática del texto, que agudamente destaca P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, 21ss.

[9] Lo que sigue se atiene estrictamente a mis explicaciones en *Palabra en la Iglesia*, 78-82 y 84-87.

[10] He fundamentado y expuesto más ampliamente lo aquí dicho en mi artículo *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche:* Internat.

Kath. Zeitschr. 5 (1976) 218-234, en especial 232ss.

[11] M. Buber, *Werke* III. *Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1963, 323.

[12] W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München 1969, 118; 293ss (versión cast.: *La parte y el todo: conversando en torno a la física atómica*, Castellón 2004).

[13] *Ibid*., 293.

[14] *Ibid*., 291; 294.

[15] *Ibid.*, 295. Cf. asimismo en relación con esto mi artículo, *Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde*, en W Sandfuchs (ed.), *Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Würzburg 1975, 13-24 (versión cast.: *Yo creo*, Madrid 1981).

[16] H. Rahner ofrece información primaria sobre Marción en *Markion:* LThk 2VII, 92s; J. Quasten, *Patrología* I, Madrid 1961, 555-557. Todavía resulta fundamental A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig-Berlin 21924; Id., *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig-Berlin 1923.

[17] Sobre el carácter revolucionario de la gnosis, H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 21954 (versión cast.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*, Valencia 1999); E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.

[18] Para las implicaciones de la teología de la creación, aquí apenas señaladas, cf. el sutil análisis de P. Schmidt, *Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde:* Internat. kath. Zeitschr. 5 (1976) 1-14; además G. Martelet, *Der Erstgeborene aller Schöpfung:* ibid., 15-29, y R. Buttiglione-A. Scola, *Von Abraham zu Prometheus:* Ibid., 30-41.

[19] Así describe Heb 9, 4 el ajuar del santo de los santos. Para la cuestión de su aspecto histórico efectivo en los diversos estadios del templo, cf. lo principal en Haag-van den Born-Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1964, art. *Santísimo*.

[20] Cf. en relación con esto lo dicho en la primera meditación, p. 16s.

[21] Repito aquí en parte lo ya expuesto en *Palabra en la Iglesia*, 247-252.

[22] Con estas indicaciones apenas se señala, no se agota, la profundidad teológica del sacrificio de Isaac y su extensión hacia Cristo. Más ampliamente, L. Massignon, *Die drei Gebete Abrahams:* Internat. kath. Zeitschr. 4 (1975) 19-28.

[23] Cf. Haag-van den Born-Ausejo, art. *Moloc*, incluye bibliografía.

[24] *Adv. haer.* IV, 20, 7.

Notas de la Segunda parte

[1] Para la historia y el contenido del credo niceno-constantinopolitano, cf. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 205-361; W. Beinert, *Das Glaubensbekenntnis der Oekumene*, Freiburg i.B. 1973; Id., en G. Baudler-W. Beinert-A. Kretzer, *Den Glauben bekennen*, Freiburg 1975, 34-91.

[2] Cf. en relación con esto N. W. Porteous, *Das Buch Daniel* (ATD 23), Göttingen 21968, 74-96, en especial 79s.

[3] En el texto veterotestamentario, se designa de ese modo *la esfera de la muerte, el reino de los muertos;* H. J. Kraus, *Los Salmos* I, Salamanca 1993, 641-651, cita en 645. El texto adquiere sólo su pleno realismo en el Nuevo Testamento, que lo relaciona con la muerte y resurrección reales de Cristo; la frase entra todavía en

una dimensión ulterior, cuando se retrotrae a la conversación intradivina que aquí acontece, previa a la encarnación.

[4] Sobre esto ofrece una buena panorámica histórica A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 716-736.

[5] Para esta cuestión, aquí sólo meditativamente circunscrita, no ahondada de modo filosófico, cf. el prolijo análisis de F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970.

[6] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 72001, 186: «Volver a hacerse niños significa: aprender de nuevo a decir *Abba*».

[7] S. Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, München 1975, 60s. El pasaje de *Timeo* 22b, donde un sacerdote egipcio conversa con Solón, tiene para mí otros ecos en el original, pero aquí no necesitamos discutir eso.

[8] H. Urs von Balthasar, *Haus des Gebetes*, en W Seidel, *Kirche aus lebendigen Steinen*, Mainz 1975, 11-29, cita 25ss.

[9] S. Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, 65.

[10] Th. Maertens-J. Frisque, *Guía de la asamblea cristiana* I, Bilbao-Madrid 31968, 146-147.

[11] Para la adolescencia de Jesús, cf. la impresionante exposición que extrae de la arqueología B. Schwank, *Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesu:* Erbe und Auftrag 52 (1976) 199-206. El artículo hace valiosas enmiendas a la idea corriente del judaísmo en tiempo de Jesús. También merece la pena la obra de R. Aron, *Die Verborgenen Jahre Jesu*, Frankfurt 1962 (versión cast.: *Los años oscuros de Jesús*, Bilbao 1992).

[12] M. Carrouges, *Carlos de Foucauld, explorador místico*, Madrid 1957.

[13] *Ibid*.

[14] Citado por M. Carrouges, *Carlos de Foucauld, explorador místico*.

[15] Cf. en relación con esto H. Urs von Balthasar, *Evangelium und Philosophie:* Freiburger Zeitschr, f. Philosophie und Theologie 23 (1976) 3-12.

[16] Abundante material sobre el *Codex Encyclius* y su contenido religioso teológico en A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, 283-300.

[17] Cf. en cuanto a esta presentación el documento de la Comisión teológica internacional, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 61-67, en especial 65ss (versión cast. en *Documentos de la Comisión teológica internacional* [1969-1996], Madrid 22002).

[18] Para este apartado, cf. L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973.

[19] En relación con esto, cf. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu*, Einsiedeln 1968, en especial p. 7; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 354.

[20] Sobre las primitivas colecciones cristianas de testimonios, cf. J. Daniélou, *Das Leben, das am Holze hängt*, en J. Betz-H. Fries (ed.), *Kirche und Überlieferung*, Freiburg 1960, 22-34.

[21] En cuanto a la cuestión que aquí surge acerca del descenso de Jesús al hades, cf H. Urs von Balthasar, *Teología de los tres días*, Madrid 2000; Id., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Einsiedeln 1974, 387-400.

[22] Cf. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis van der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966, 37-54; especialmente en cuanto al tercer día, K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrifi*, Freiburg 1968; J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 153-156, y en cuanto a la fe paulina en la resurrección en absoluto, 133-183.

Notas de la Tercera parte

[1] Sobre Manes y el maniqueísmo, cf. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Gütersloh 1965, 207-210; H. Ch. Puech, en LThK 2VI, 1351-1355.

[2] Acerca de Joaquín de Fiore y su influencia posterior, cf. E. Benz, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 136-147; A. Dempf, *Sacrum Imperium* (1929), Darmstadt 21954, en especial, 269-284. Para su penetración y transformación en la teología franciscana, cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959. Para el diseño histórico-teológico inverso que concibe san Ireneo, cf. R. Tremblay, *La manifestation et la vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon*, Münster 1976.

[3] Para estas afirmaciones, cf. mi artículo *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, en C. Heitmann-H. Mühler (ed.), *Erfahung und Theologie des heiligen Geistes*, Hamburg-München 1974, 223-238; por lo demás, quisiera llamar la atención sobre la totalidad de este volumen, con su multiplicidad expositiva en torno al tema del Espíritu santo. Para la pneumatología, importa ante todo M. J. Le Guillou, *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1976.

Joseph Ratzinger

# La palabra en la Iglesia

*A Hans Urs von Balthasar, con respeto y agradecimiento.*

Ediciones Sígueme, 1976 Salamanca


- Prólogo
- I. Para una teología de la predicación
  - La iglesia como lugar de la predicación
    - La configuración de los tipos fundamentales de predicación en el antiguo testamento
    - El cambio del nuevo testamento
    - La iglesia como sujeto de la predicación
    - Dos tesis sobre la unidad iglesia-palabra
    - Dos tesis sobre la contraposición iglesia-palabra
  - Normas para la predicación del evangelio en la actualidad
    - 1. El orden de las normas
      - a) La Escritura como norma
      - b) Confesión de fe y dogma
      - c) El magisterio
      - d) La fe del pueblo de Dios
    - 2. Inversión del orden
      - a) La fe del pueblo de Dios
      - b) El magisterio
      - c) Confesión de fe y dogma
      - d) La Escritura
  - ¿Cristocentrismo en la predicación?
    - 1. El sentido fundamental del cristocentrismo
    - 2. Cristocentrismo y teocentrismo
    - 3. El planteamiento concreto del cristocentrismo

        - 4. Palabra de Dios y palabra del hombre
            - a) Escritura y dogma
            - b) La estructura histórico-salvífica de la predicación
        - 5. Una observación final: verdad y veracidad
    - Teología y predicación en el Catecismo holandés
        - 1. Propósito y estilo del nuevo catecismo
        - 2. El logro del Nuevo catecismo
        - 3. Sus limitaciones
            - a) Lo problemático de su distribución
            - b) Jesús y Dios
            - c) La doctrina de la salvación
            - d) Cuestiones referentes a la doctrina de la eucaristía
            - e) Cuestiones diversas
        - Consideración final
- II. Algunos temas básicos de la predicación
    - Dios
        - El hombre de hoy ante la pregunta por Dios
        - Como predicar hoy sobre Dios
            - Primera tesis: Hay que predicar sobre Dios como Padre, Hijo y Espíritu santo
            - Segunda tesis: Hay que predicar sobre Dios corno creador y señor
            - Tercera tesis: Hay que hablar de Dios como logos
            - Cuarta tesis: Hay que predicar a Dios en Jesucristo
            - Quinta tesis: Hay que predicar de Dios en el espejo de ley y evangelio
            - Sexta tesis: La predicación. sobre Dios ha de orientarse por la palabra de la Biblia acerca de Dios, especialmente por las parábolas de Jesús, por las experiencias de los santos y por la reflexión de la fe que está relacionada con estas experiencias
            - Séptima tesis: La predicación sobre Dios tiene como punto de llegada y como punto de partida la oración
        - Hacer oración en nuestro tiempo
            - 1. Una consideración previa: visión del mundo y oración

        - 2. La oración de petición como primer momento de la actitud de oración
        - 3. La purificación de la oración
        - 4. El paso a la adoración y el carácter escatológico de la oración
        - 5. Observación final. La oración de los mudos
    - Cristo
        - ¿Qué significa Jesucristo para mi?
        - El seguimiento de Jesús
    - Creación-gracia-mundo
        - La fe en la creación y la teoría de la evolución
        - Gratia praesupponit naturam
            - 1. El problema
            - 2. Los distintos elementos de una respuesta
            - 3. Un intento de síntesis
        - El cristiano y el mundo de hoy
            - 1. ¿Qué significa «mundo»?
            - 2. Los signos del mundo de hoy
            - 3. El cristiano y el mundo de hoy
        - Sobre el concepto de persona en la Teología
            - 1. El concepto de persona en la doctrina sobre Dios
            - 2. El concepto de persona en la cristología
    - La Iglesia
        - Fundamentos antropológicos del amor fraternal
            - 1. El concepto sociológico y eclesiástico de los «círculos católicos para la protección de las jóvenes»
            - 2. Los presupuestos antropológicos
            - Conclusión: Una historia judía y un significado cristiano
        - La iglesia, lugar del servicio a la fe
        - Sentido y significado de templo
    - Escatología
        - Para una teología de la muerte
            - 1. Interpretación no cristiana de la muerte
            - 2. La comprensión cristiana de la muerte
        - ¿Que hay después de la muerte?

        - Resurrección y vida eterna
- III. Meditaciones y homilías
    - El año del Señor
        - Los cuarenta días
            - No se puede llegar a ser cristiano solo
            - Tiempo de ayuno
            - La iglesia peregrina por el desierto
        - Viernes Santo
        - El misterio de la noche pascual
        - La resurrección como misión
        - La pascua hoy
        - La ascensión de Cristo al cielo
        - La razón, el espíritu y el amor
        - Sobre el sentido del adviento
        - Tres meditaciones sobre la navidad
            - 1. Dios está más acá de nuestra frontera
            - 2. La luz de las tinieblas
            - 3. Cristo, el salvador, esté ahí
        - Meditación en la noche de San Silvestre
    - Communio sanctorun
        - La asunción de María
        - Sermón de la fiesta de San Agustín
            - La primera conversión
            - La segunda conversión
            - El corazón inquieto
        - Meditación en una primera misa
    - Epilogo
        - El postconcilio y la iglesia

# Prólogo

*El camino que lleva del dogma a la predicación se nos ha hecho muy penoso. Nos hemos quedado sin unos esquemas mentales e intuitivos capaces de transmitir a la vida diaria el contenido del dogma; y por eso el que ha de predicar se ve abrumado cuando tiene que recorrer él solo el camino que va de la formulación del dogma a su núcleo esencial, y luego reformular éste nuevamente en un lenguaje actual. ¿No sería mejor dejar el dogma a un lado? Una solución radical como ésta, que a muchos les parece la única salida, convierte la predicación en un discurso pronunciado en nombre propio, y le hace perder todo su interés* en *cuanto predicación. Así lo puso en evidencia Erik Peterson de un. modo contundente e irrefutable refiriéndose a las dolorosas experiencias de la decrépita teología liberal* (Was ist Theologie?, *Bonn 1926). La tensión interna de la predicación pende del arco* que *forman el dogma, la Escritura, la iglesia y la actualidad; y no puede quitarse ninguna de estas columnas sin que todo se derrumbe.*

*Siendo esto así, la teología no puede contentarse con reflexionar sobre la fe en un paraíso científico y dejar abandonado a sus propias fuerzas al que ha de predicar. Debe proporcionar indicadores de camino para llegar hasta la vida diaria y debe hallar modelos de transición de la reflexión a la predicación; la idea sólo es válida en tanto comunicable. El libro que presento intenta prestar un servicio a esta tarea de una kerigrnática material. Los fragmentos de que está compuesto nacieron entre diálogos con sacerdotes dedicados a la pastoral, y también en mis propios ensayos de actividad pastoral* en *homilías, radio o prensa. De este modo salió estructurado en reflexiones básicas sobre el camino a seguir por la predicación, disertaciones sobre temas concretos y, finalmente, intentos de aplicación concreta. En todo ello no podía conseguir más que un primer paso hacia una tarea más amplia; el realismo de las situaciones de las que surgió todo esto quizás pueda aportar algo en compensación a lo que el libro tiene de no sistemático y de incompleto.*

Joseph Ratzinger

# I. Para una teología de la predicación

## La iglesia como lugar de la predicación

Hablar de crisis en la predicación se ha hecho ya tópico: se han vuelto cuestionables por igual su contenido, su método y su lugar; se nos ofrecen intentos de reforma del más variado estilo, desde el refugio en el más estricto biblicismo hasta un nuevo diálogo entre los miembros de la comunidad, en el que los asistentes se limitan a intercambiar opiniones y, en todo caso, buscan directrices para una acción común, sobre la base de unas conclusiones elaboradas en comunidad[1]. Detrás de todo ello está la crisis de conciencia de la iglesia. Si la iglesia fue antes incuestionablemente regla y lugar de la predicación, aparece ahora casi como un obstáculo: parece que la predicación debe convertirse en correctivo crítico de la iglesia, en vez de someterse a ella y dejar que le dicte normas. En esta situación me parece necesario remontarnos al punto de partida histórico y objetivo de la predicación para, desde allí, poder establecer de nuevo su contexto. Es decir, ¿cómo se llega a la predicación? ¿cuáles son su origen y su finalidad?

### La configuración de los tipos fundamentales de predicación en el antiguo testamento

Con la pregunta que hemos planteado nos vemos obligados a ir más allá del nuevo testamento hasta el antiguo testamento, sin cuyo desarrollo histórico se hace incomprensible el mensaje neo-testamentario. En mi opinión, pueden comprobarse fundamentalmente tres raíces diferentes en la predicación del antiguo testamento. La primera está localizada en el ámbito de la Torá, de la regulación del culto y la vida de Israel. La liturgia clásica veterotestamentaria, tal como viene ejemplificada en Ex 24, 5-8, comprende dos partes: primero el holocausto y luego la lectura del libro de la alianza, es decir, la proclamación de la justicia divina para Israel. En Dt 38, 8s las palabras sobre Levi presuponen lo mismo; los sacerdotes ofrecen sacrificios y enseñan a Israel la justicia de

Dios[2]. La predicación como adoctrinamiento para llevar una vida por los caminos de Yahvé forma parte del ministerio sacerdotal, dentro del modo de adorar a Dios establecido por la ley divina. En Israel la adoración a Dios nunca tiene un carácter exclusivo de culto y de sacrificio, sino que también está referida al hombre en cuanto partícipe de la alianza; sólo viviendo su justicia se realiza el culto a Yahvé de una manera perfecta. La predicación como regulación de la vida entera, partiendo de la alianza y orientada a ella, forma parte del culto a Dios, es liturgia. Y a la inversa: la liturgia se realiza precisamente en la proclamación de la voluntad de Dios sobre el hombre, en la palabra, convertida en camino para el hombre.

A la vista del frecuente fracaso de la predicación sacerdotal, surge cada vez con más fuerza una segunda función de la predicación: la del profeta, llamado y despertado por Dios mismo, que tiene como misión inculcar el carácter verbal y real de la fe en Yahvé. A pesar de que aquí el elemento espontáneo y carismático surge con fuerza frente al institucional, sin embargo el profeta nunca es autónomo ni pierde la relación con la historia de la fe de Israel. También el profetismo tiene una especie de carácter institucional; precisamente la prueba de su legitimidad consiste en que está en continuidad con la fe de Israel y en que, frente a toda clase de «aggiornamento», hace valer con fuerza e intransigencia para Israel esta primigenia fe en la alianza. Tampoco actúa el profeta fuera de Israel sino que, frente al. Israel inauténtico de las respectivas situaciones históricas, hace valer al verdadero Israel, tal como éste se presenta en la fe de los padres; y precisamente así es como mantiene abierta al futuro la fe de Israel[3].

Un tercer componente aparece en los salmos llamados votivos, cuyo modelo podemos tomar en el salmo 21 (22). El justo, que se ve acosado frecuentemente, expone ante los ojos de Dios su desolación interna, y espera de él su salvación. El salmo, que comienza con el grito de auxilio del que se halla abandonado de Dios y arrojado al mundo del abismo, termina con la promesa de proclamar «en medio de la comunidad» las maravillas de Yahvé. Es, en principio, un motivo muy antropomórfico para mover a Dios a su

enaltecimiento: a Dios le compensa, por así decirlo, salvar al hombre; pues caso de que éste sucumba, él pierde un adorador («los muertos no te adoran»), pero en el caso de una acción salvífica el salvado proclamará por todas partes la fuerza de Yahvé, y su gloria aumentará y se extenderá hasta muy lejos. Pero este inicio antropomórfico conduce luego a algo más profundo: la experiencia del poder benéfico de Dios impulsa a la proclamación, a la comunicación de esa experiencia. Al igual que sucede con una gran felicidad, uno no puede retenerla para sí solo: impulsa a la acción de gracias en forma de proclamación. El modo como el hombre puede agradecer el poder de Dios es proclamarlo, comunicar la experiencia de su agradecimiento; y así les abre a los demás la posibilidad de hacerse partícipes de la fuerza salvadora de Yahvé haciéndose partícipes de la acción de gracias, de alegrarse con él por el poder de Dios. La proclamación de la predicación, en tanto acción de gracias (eucaristía), enlaza aquí con la adoración a Dios; en cuanto testimonio del poder salvífico de Dios es ya adoración a Dios, y con su testimonio llama a los hombres a esa adoración, y a la vez les otorga ya salvación y «redención»[4].

Este tercer tipo —predicación como agradecido relato de la acción salvífica de Dios en medio de la comunidad de los santos— adquiere especial importancia en el nuevo testamento. La iglesia primitiva, desde un principio e inducida a ello por el grito del salvador agonizante en la cruz, identificó con Jesucristo al justo paciente de los salmos, que sólo a través de la muerte es llamado a la vida y así se convierte en testimonio del poder de Dios. *Jesús* es el orante de esos salmos y sólo en él se ha cumplido realmente el destino de aquellos orantes. La comunidad de hermanos toma parte de su eucaristía para un despertar de la muerte, y en *ella* están enraizadas por igual su adoración a Dios y su predicación: en el fondo no es otra cosa que estar escuchando a la eucaristía y participar de *ella* con alegría. En esta reunión de hombres para escuchar y pronunciar la acción de gracias alcanza su plenitud aquel motivo antropomórfico que habíamos visto al principio: este es el modo como la humanidad entera conoce a Yahvé y se convierte en la comunidad de los que pueden escucharle y darle gracias.

## El cambio del nuevo testamento

Con esto estamos en la transición a la predicación propia del nuevo testamento, nos encontramos encaminados al punto central de nuestro tema; pero vamos a repasar las particularidades de este camino que hemos esbozado a grandes rasgos, para poder captar el tema con más exactitud. En el antiguo testamento los oyentes, los que configuran el lugar de la predicación, son los «hermanos», «la comunidad de los santos», es decir, los componentes del pueblo de Israel reunidos en el templo para el culto. El ámbito de la predicación viene dado previamente con el pueblo de Israel, y se traslada allá donde el pueblo esté reunido, en el templo o en la sinagoga. Ciertamente, siempre hay un rasgo universalista: al final *todos* escucharán la proclamación, pues hasta los cielos hablan de Yahvé[5]. Pero esto es aún una posibilidad dejada al buen criterio de Yahvé, y que aún no conforma la situación actual en la que es precisamente la geodesia», tal vez la «ecclesia magna» (Sal 21 [22], 26), la que forma el círculo de los oyentes. En el nuevo testamento se produce necesariamente un cambio, por cuanto el salmo y su situación salen de la forma hipotética e indeterminada en que los presenta la tradición y adquieren una realización histórica concreta: Jesús es el orante del salmo. Y por esto mismo el «todos escucharán», ese horizonte universal, ya no puede permanecer en la indeterminación anterior. Si ahora es ya una realidad el hecho de que Dios *ha* sacado a su justo del mundo del abismo, si ya ha tenido lugar el hecho que atañe al mundo entero y que ante éste identifica a Yahvé como el Dios verdadero, entonces es también ya éste el momento en que todos deben oírlo; es el momento en que no solamente la ecclesia —en el fondo siempre presupuesta y existente — del pueblo de Israel ya constituido ha de escuchar, sino que toda la humanidad ha de ser- convocada a la ecclesia, a esa reunión que pronuncia la eucaristía de Jesús, su acción de gracias.

Podría concretarse aún más en la historia de la tradición ese proceso por el que el ámbito universalista se convierte necesariamente de una afirmación hipotético-escatológica en una tarea que está apremiando concretamente en el aquí y ahora. La

predicación misma de Jesús se mantiene aún dentro del mareo de Israel, pero en una serie de parábolas deja ver claramente la posibilidad de un cambio de papeles[6]. Pero la realización concreta de la apertura fundamental de la ecclesia, es decir, de la tarea de recrearla como universal por medio de la palabra, viene como consecuencia de que la ecclesia de Israel se niega a escuchar la eucaristía del resucitado[7].

Esto produce un cambio trascendental en la forma de estar relacionada la ecclesia con el acontecimiento de la predicación: la ecclesia ya no existe previamente, sino que es creada por la palabra. La palabra está continuamente llamando a sí a los hora- -- bres y constituyéndolos en ecclesia. La ecclesia del nuevo testamento no es algo que tenemos sencillamente ahí: es una magnitud abierta, que aparece gracias a la palabra de la predicación, que existe con la continua tarea de dirigirse a todos, de conducir a toda la humanidad hacia la acción de gracias de Jesucristo para que se una a ella. Si es cierto que en este sentido hay que hablar de una caracterización dinámica del concepto de ecclesia, sin embargo, no debemos caer en un dinamismo sin meta; pues la palabra no es estéril, sino que crea ecclesia, y está con ella en una relación distinta a la que tiene con el círculo de los que aún están lejos de la palabra y a quienes ésta ha de llegar. Y esto significa que en el ámbito de la iglesia del nuevo testamento se da la predicación en dos formas fundamentales:

a) como predicación a los que ya se han reunido y que participan de la eucaristía de Jesús y viven de ella; aquellos que deben ser conducidos a ella siempre de nuevo y de ella reciben normas de vida;

b) como llamada que sobrepasa la frontera, que intenta reunir a los que están fuera para llevarlos a la ecclesia de los que escuchan la palabra y pronuncian la acción de gracias.

En ambos casos la ecclesia es el punto de referencia de la predicación, pero de distinta manera: en uno de ellos como la realización de la vida de la iglesia ya fundada y ya viviente; en el

otra, como el acto que la sobrepasa a ella misma y por el que es fundada por vez primera allí donde no existía. Es decisivo para la vida normal de la iglesia que en ella estén presentes ambas formas y además en justa interrelación. Por una parte tiene que darse la autorrealización interior de la fe, siempre renovándose y enriqueciéndose en un proceso vital de crecimiento. Por otra parte, ha de darse una continua superación del círculo cerrado, y la proclamación de la fe en un mundo nuevo, en el que esa fe ha de hacerse comprensible para poder atraer a los que aún le son extraños. Los dos aspectos son igualmente importantes: una iglesia que sólo predicase en su interior, que presupusiese siempre la fe como ya dada y sólo la transmitiese y desarrollase entre el círculo de los que ya creen, se volvería estéril y perdería fuerza, renunciaría al impulso del «todos deben oírlo» y con ello contradiría la apremiante realidad del acontecimiento de Cristo. Y, por el contrario, una iglesia que sólo mirase hacia afuera, que sólo intentase adaptarse a las posibilidades de comprensión de sus contemporáneos, y que no osase desarrollar una vida alegre y serena en el interior de la fe, a una iglesia así le vendría la muerte desde dentro, y al fin nada tendría que decir. Hay que dejar sitio, por tanto, para los dos aspectos, y la iglesia debe esforzarse por realizarlos, de modo que se compenetren mutuamente y alcancen su pleno sentido.

## La iglesia como sujeto de la predicación

Con estas consideraciones no hemos hecho más que perfilar uno de los aspectos que hemos encontrado en el problema de la predicación en la Biblia: identidad y diferencia de la ecclesia en el paso del antiguo al nuevo testamento. Habría que proseguir y preguntar qué consecuencias se deducen de otros hechos; así alcanzaríamos otros maticos partiendo de la cuestión de la finalidad de la predicación, y de quién está encargado de llevarla a cabo; distinguiríamos entre una predicación cuya función esencial es la de instruir, y otra que es esencialmente acción de gracias (anuncio de la gracia); llegaríamos, sobre todo, a la cuestión de aquella función correctiva que en el antiguo testamento venía desempeñada por la

predicación de los profetas, y nos preguntaríamos hasta qué punto debe seguir actuando en el nuevo testamento. Pero la idea de este pequeño ensayo no es llegar a un análisis categorial tan amplio de lo que es «predicación»; en su lugar nos fijaremos en un aspecto de ella que completa y redondea lo dicho hasta aquí.

Hasta ahora hemos considerado el tema «iglesia coma lugar de la predicación» desde el punto de vista del oyente, pero debemos analizarlo también desde el lado del predicador. Yo he intentado hacerlo en dos grupos de tesis, que ponen de relieve aspectos complementarios de la realidad, intentando de ese modo una descripción lo más completa posible y realizada desde distintas perspectivas, que, sin embargo, no deben perder su mutua relación.

## Dos tesis sobre la unidad iglesia-palabra

a) El que predica no lo hace por cuenta propia, ni en nombre de una comunidad particular o de cualquier otro grupo, sino que lo hace por encargo de la iglesia, -que es una en todo tiempo y lugar. Del mismo modo que la propia fe del que predica sólo puede subsistir en la iglesia, así la palabra, que despierta y sostiene esa fe, ha de tener carácter eclesial.

Da la impresión de que este punto de vista está desapareciendo de la conciencia de amplios sectores de la iglesia, y como consecuencia se producen reducciones del concepto de fe: o bien se tiene una comprensión puramente actual de ella, en la línea de algunos planteamientos de Bultmann y de Barth; y entonces la iglesia aparece como la organización de los creyentes, en el mejor de los casos como el soporte externo que les mantiene unidos; pero como tal iglesia nada tiene que ver con la fe, incluso se la considera un obstáculo a ésta; si a la fe, no a la iglesia; sí a Cristo, no a la iglesia.

O bien la fe aparece reducida a un saber en el que se han especializado los teólogos, y entonces el predicador se convierte en un especialista que pone sus conocimientos al servicio de la comunidad. También aquí resulta la iglesia más bien molesta pues

es un factor extracientífico. Si en el primer caso la legitimación del predicador se hace derivar de su decisión de fe personal, en este caso es consecuencia de su competencia científica; a esta su ciencia le proporciona la iglesia un espacio de actuación, pero nada más que esto: ni puede intervenir en esa actuación ni menos figurar como sujeto activo.

O también se le concede a la fe una función predominantemente social, y entonces la iglesia pasa a formar parte de los poderes establecidos, frente a los pie la fe ha de tomar posición crítica. Consiguientemente la fe se entiende en contraposición a la iglesia, y no en unidad con ella.

Todas estas concepciones contienen ciertamente un elemento de verdad, pero se hallan fundamentalmente fuera de la realidad de la fe de que el nuevo testamento da testimonio. Pues esta fe es esencialmente un proceso de reunión, y aceptarla significa dejarse reunir, convertirse en iglesia. La palabra ecclesia —tanto en su etimología como en su uso— significa precisamente eso: reunión. Esto mismo podríamos mostrar partiendo de la otra denominación fundamental que el nuevo testamento da a la iglesia: cuerpo de Cristo. Creer significa salir del aislamiento de la propia existencia y hacerse «un cuerpo» con Cristo, es decir, una unidad existencial con él. Y esto comporta siempre la unidad existencial ele todos aquellos que se han convertido en «un cuerpo». Sólo este «cuerpo» es el lugar de su «espíritu», y el sujeto de la palabra. E igualmente apunta a esa misma dirección la denominación que se da a las fórmulas en las que se concretaba el núcleo de la predicación: símbolo. Símbolo es el signo compartido; los que participan de él se reconocen y se sienten unidos en la correspondencia de los fragmentos, y sólo en esa correspondencia tienen la totalidad.

b) También la Biblia, en cuanto forma y norma fundamental de toda predicación, es palabra de la iglesia, y por tanto sólo en contexto eclesiástico es comprensible como tal Biblia. Querer situar a la Biblia en contraposición a la iglesia es en definitiva una ficción: pues ya en su nacimiento *es* una expresión de la fe común. La inspiración, lo

vemos cada día más claro, no es un proceso individual y carismático, sino esencialmente eclesial y espiritual, enmarcado dentro del proceso total de la tradición, la historia de las formas y la redacción. Esa tradición que cristaliza en la Biblia se origina únicamente en el proceso comunitario de una fe compartida y apoyada mutuamente, de una fe entroncada en la historia de Israel y en el cambio que en esa historia produce Jesús. Y el proceso es nuevamente el mismo en la formación del canon como un acontecimiento eclesial: escucha, observación y discusión crítica comunitaria de fragmentos de la más variada literatura. El sujeto humano de la Biblia es la iglesia; y ella es simultáneamente el lugar donde se da el paso del espíritu humano al «pneuma», al espíritu del cuerpo comunitario de Jesucristo. Y con ello se convierte en el lugar donde es posible la inspiración. Por eso, una ciencia desgajada de la iglesia puede obtener los más importantes conocimientos sobre aspectos particulares de la Biblia, pero ésta sólo puede ser entendida en cuanto tal dentro de la iglesia y entendiendo a ésta como su sujeto, sin el que no sería tal Biblia... [8]

## Dos tesis sobre la contraposición iglesia-palabra

La iglesia no es ella misma palabra de Dios, sino su receptora. En este sentido la palabra de Dios siempre está frente a la iglesia y es la continua base de su existencia. Por eso es también una continua instancia crítica a su forma de existencia concreta: es crisis en todos los ámbitos, es decir, juicio por el que debe regirse y reformarse.

Aunque no hay palabra de Dios fuera de la iglesia, sino que se comunica siempre y sólo dentro de la iglesia y por medio de ella, nunca se confunden iglesia y palabra de Dios. Esta se encuentra dentro-de-y-sobre-ella; no pudiéndose alcanzar sin ella, tampoco puede identificarse con ninguna de sus realizaciones concretas. La iglesia de un determinado tiempo y lugar siempre ha de tomar como punto de referencia la iglesia universal en el espacio y en el tiempo, y sobre todo la autoafirmación ejemplar *de* la fe en la biblia.

La iglesia no es la palabra, es el lugar en el que la palabra vive. Esto la obliga a ser auténtico espacio vital, y no espacio mortal para la

palabra. No puede dejar que la palabra caiga en habladurías impersonales o en los eslogans de moda, sino que ha de guardarla en su inconfundible identidad. Y para poder hacerlo, ha de vivirla y ha de sufrirla. Ha de someter al juicio de esta palabra las fuerzas vitales de una época, pero en esa misma medida está obligada a poner a disposición de la palabra nueva vida, vida humana en cuerpo y alma. Una mera conservación de la palabra equivaldría a la renuncia a traer la palabra hasta el presente por miedo al dolor. La iglesia debe encontrar el camino intermedio entre la momificación y la huida, para poder servir a la palabra y, sobre ella, crear la unidad de pasado, presente y futuro.

Resumamos: la predicación tiene que ver con la iglesia en un doble sentido. En primer lugar, la iglesia es un punto de referencia, y esto a su vez bajo dos formas: iglesia ya viviente y ya creyente, cuya fe debe crecer y hacerse más viva y más profunda; e iglesia aún por crear —la mirada universal de los salmos, dirigida a un mundo en actitud de escucha y de acción de gracias, sigue siendo una tarea inherente a la predicación—. Esta se halla encaminada a un cumplimiento de las palabras del salmo. Estas palabras, que alcanzan su plenitud fundamental en Jesucristo, han de alcanzar sus realizaciones concretas por medio del ministerio de la predicación.

Esta tensión interna de la predicación (que vive del *sí* pronunciado a la fe recibida ya como regalo, y que sin embargo sabe que esa fe aún está abierta, que aún no ha alcanzado su plenitud, que no la alcanzará mientras la predicación no pueda hacerse comprensible a todos los hombres) vuelve a aparecer en el segundo aspecto bajo el que se relacionan iglesia y predicación: la iglesia no solamente *es* punto de referencia de la predicación, sino que es a la vez su sujeto; es decir, aquellos que han oído la palabra de la buena nueva y se han congregado a su alrededor son los mismos que deben transmitirla. La tensión entre iglesia reunida e iglesia aún por reunir significa en este caso: el sujeto de la predicación es aquello ya universal que aparece en el credo y lo sostiene: yo creo en el Dios trino. Y esto significa, por una parte, la predicación debe ser

verdadera «sincronía», debe actualizar algo no adaptado al tiempo actual, de manera que se convierta en palabra dirigida a un *hie et nune;* esto es lo que viene exigido por el «omnes». Pero a la vez, y por esa misma exigencia, debe ser radicalmente diacrónica, es decir, no limitarse a reflejar lo que se dice hoy o lo que constituye el pensamiento actual de la iglesia, sino que debe hacer entrega de ese pensamiento y explicitarlo precisamente dentro de la fe universal del yo universal de la iglesia entera. Precisamente la auténtica universalidad podría llegar a constituir una norma que ayudase a aclarar la confusión que hoy existe: no es la opinión especial de este o aquel grupo, de este o aquel tiempo y lugar lo que cuenta; la autenticidad está en lo universal, en aquello que desde siempre perteneció a la totalidad.

En cierto modo incluso puede decirse que la razón de que la Biblia sea la norma central es que ella es el único libro universal de la cristiandad entera, del mismo modo que el credo en su núcleo —la resurrección del Señor, la salvación de los justos— es el credo universal. Decir que hay que tomar a la ecclesia como norma significa, pues, concretamente, que hay que tomar como norma la totalidad superando las propias fronteras. Tomar modelo de la ecclesia total significa siempre y necesariamente ser crítico frente a una ecclesia exclusivamente de hoy, una ecclesia que se encierre en lo puramente actual, tanto en su cabeza como en sus miembros. Aceptar la ecclesia como magnitud diacrónica significa, en definitiva, no sólo penetrar en la anterior historia de fe (que siempre fue y sigue siendo la prueba de la autenticidad del profeta); sino que simultáneamente significa aceptar, anticipándolo, junto con el impulso que nace de aquel «omnes», el futuro de la iglesia. Y entonces podría decirse: creer con autenacidad significa situar la propia fe dentro de la fe de toda la iglesia, y de este modo mantenerla abierta al camino que la iglesia ha de seguir. El auténtico sentido del carácter eclesial de la predicación sería, por tanto, hacer sincrónico lo que es diacrónico, hacer actual lo que es eterno y estar en continuo crecimiento *y,* de este modo, abrir críticamente el ahora a lo que tiene validez eterna, a la verdad. La verdadera eclesialidad de la predicación, que viene condicionada por lo que sea esa misma

iglesia, está lejos de consistir en una fijación de lo que en un momento dado tiene validez. Es, por el contrario, el ataque más decidido a todo intento de absolutizar los valores del hoy. Tanto al que predica como al que escucha les exige estar dispuestos a una superación de sí mismos. Conduce a la crisis del hoy, cuyo signo real es el justo crucificado; el justo y la cruz, el justo y el rechazo que sufre y le lleva al dolor y a ser blanco de contradicción, forman una unidad. Pero la perspectiva final de la predicación es optimista, afirmativa: el justo crucificado es el justo resucitado. Detrás de la condena del mundo se halla el sí de Dios. Este sí de Dios (por más que inseparable de la cruz, de la experiencia real de este mundo) es el contenido central y universal de la predicación. Este sí es el que, en medio de las sombras de la cruz, nos llama al agradecimiento y a la alegría.

## Normas para la predicación del evangelio en la actualidad

¿Qué es lo que hay que predicar? ¿Y qué tipo de predicación no vale? Esta cuestión, que el católico hasta hace poco creía poder dilucidar fácilmente, se ha convertido hoy en una verdadera pesadilla para el que ha de predicar. Es verdad que no han desaparecido las antiguas normas y que, en principio, pueden darse algunas respuestas con relativa facilidad. Pero estas normas han perdido su univocidad, y ahí reside el problema. El procedimiento que voy a seguir consiste en tratar primeramente en cuatro tesis los puntos de referencia de toda predicación que tienen valor permanente, luego trataré los problemas que se nos hayan planteado en relación con estas cuatro tesis, y después intentaré indicar qué caminos son hoy viables. Citemos, pues, en primer lugar, las normas que la fe ha impuesto a la predicación:

1) Norma de toda predicación es primero y ante todo la sagrada Escritura, en su unidad de antiguo y nuevo testamento[9].

2) Son norma de la predicación las confesiones en que la iglesia total ha expresado su fe de modo preceptivo; a ellas hay que añadir

los dogmas que, ordenados en su *hierarchia veritatum,* las complementan[10].

3) Norma de la predicación es el magisterio vivo de la iglesia viva.

4) Finalmente, es norma de la predicación la fe que la iglesia vive concretamente en sus comunidades: a esta fe se le ha prometido la *indefeetibilitas,* la permanencia en la verdad.

Cada una de estas cuatro normas parece ser clara y suficiente por si misma; el hecho de que sean cuatro apunta a un problema y plantea la cuestión de la relación mutua entre ellas. En realidad, cada una tornada por si sola sería insuficiente, por lo que se da esa superposición de fuerzas normativas: una exige la otra, y sólo todas juntas cumplen su cometido. Esta interdependencia constituye un problema, que vamos a considerar más detalladamente.

## *1. El orden de las normas*

### a) La Escritura como norma

La primera norma de la predicación es la Escritura; esto ya lo defendió con énfasis la teología patrística frente a los gnósticos. Lutero dio nuevo vigor a esta afirmación y habló con decisión sobre la claridad transparente *(perspieuitas)* de la sagrada Escritura, afirmando que es intérprete de sí misma y no necesita de ningún otro[11]. De nuevo esta conciencia ha hecho surgir en nuestro siglo el movimiento bíblico, y parecía que el camino seguro de las ciencias históricas ponía finalmente suelo firme bajo la tesis de la univocidad de la Escritura. Hoy hemos llegado al otro extremo, en una situación alarmante, por así decirlo: el problema hermenéutico absorbe la Escritura entera, y en la controversia entre historicistas y hermeneutas no ha quedado nada de aquella claridad que se iluminaba a si misma[12]. Ahí tenemos la diversidad, rica en contrastes, de una literatura surgida durante siglos y que origina la cuestión de un canon dentro del canon; cuestión a la que resulta insuficiente ya hace tiempo la respuesta concluyente de Lutero, que afirma que el canon interno viene determinado por la respuesta a

esta pregunta: «¿En qué consiste la acción de Cristo?»; Lutero mismo había identificado la cristología con su comprensión de la justificación, y con ello había hecho patente la ambigüedad de su criterio. Prosiguiendo la enumeración de puntos oscuros, habría que citar la diferencia entre fuentes y redacción, la diferencia entre diversas interpretaciones, y, sobre todo, la cuestión de la unidad del entonces y del ahora; en esta cuestión se halla encerrada toda la problemática de mundo y predicación que, por consiguiente, tiene la clave de la norma: este problema se convierte visiblemente en una escapatoria, tanto para evasivas apologéticas como para modas aventureras, que arreglan a su gusto la diferencia entre una afirmación y su exposición, sin sentirse obligados a una reflexión sobre las normas que han de regir estas diferenciaciones.

A la vista de todo esto podría perderse la esperanza de hallar alguna directriz en la Escritura. Yo personalmente estoy convencido, pese a esta jungla de problemas, de que hay una univocidad real de la Escritura, y que consiste en su «imagen» como una afirmación total que se ilumina a si misma: el que lee con paz y sosiego la Biblia como un todo, puede con toda serenidad hacerse algunas cuestiones, pues sabe distinguir enseguida a dónde conduce su camino y a dónde no. Pero esta univocidad no es un hecho que haya que aprender de un modo historicista o abstracta hermenéutica. Presupone, para ser percibido, la contemplación de la imagen como un todo y, por tanto, la contemplación está determinada por la imagen misma, por el nexo vivo existente entre fe e iglesia,

### b) Confesión de fe y dogma

Con esto hemos superado definitivamente aquel escriturismo *exclusivo* cuyo fracaso fue rotundo. La autoevidencia sin reservas que posee la Biblia y que brilla tan sólo gracias a conocimientos supuestamente históricos, es una fata morgana, no existe. Y esta es la razón de que la fe de la iglesia, del mismo modo y con la misma decisión fundamental con que halló la Escritura como tal y optó por ella, haya caracterizado desde un principia el eje de esa Escritura en

la formulación del símbolo, y con ella haya indicado el camino para una interpretación clarificadora.

Hay que considerar, por tanto, dos aspectos: los símbolos en cuanto forma fundamental y punto permanente de cristalización de eso que posteriormente se llamará dogma, no son un sobreañadido a la Escritura, sino el hilo conductor que la atraviesa, un canon explicitado dentro del canon; el hilo de Ariadna, para usar un ejemplo, que hace posible recorrer el laberinto y que facilita el conocimiento de su plano. Por consiguiente tampoco constituye una aclaración exterior, añadida a algo que no está suficientemente claro, sino que precisamente nos remiten a esa imagen que se ilumina a si misma; ponen de relieve esa imagen, dejando ver la claridad de la propia Escritura.

Dado que el símbolo se encuentra en un determinado punto espacio-temporal de la vida y del entendimiento humanos, necesita continuamente sucesivas ampliaciones y añadiduras para desempeñar sin interrupción su función clarificadora; pero eso le lleva poco a poco a ser una imagen confusa: compuesta de muchos estratos históricos que, a su vez, plantean la cuestión de su origen, unidad y relación al todo. El resultado es que una referencia al dogma aislada y simple cae hoy en el vacío. Pues lo que una vez fue norma clara del símbolo (incluida la posterior formación de los dogmas) se ha vuelto inseguro en una doble dirección:

1) La relación entre símbolo y Escritura se ha vuelto problemática. Se pone en cuestión si realmente el símbolo apunta al eje de la Biblia, o si no es más bien la canonización de un malentendido[13]. Lo cierto es que con preguntas como ésta se aparta uno de la realidad histórica del cristianismo y pone en su lugar una nueva creación, producida en la retorta de la razón histórica. Y de este modo, los más moderados conceden que aquellas interpretaciones pudieran tener validez total en su tiempo pero que cada época debe tener las suyas propias y no puede fijarse en otras pasadas. Lo que queda por ver es qué límites podría ponerle la fe al pensamiento de

una época, y dónde está lo peculiar de ella, lo que la hace digna de reflexión[14].

2) Aún me parece más difícil, por muchos conceptos, un segundo problema. En efecto, el que suprime la relación existente entre Escritura y símbolo, se queda con las manos vacías. Pero aceptando básicamente el ya citado nexo entre Escritura, confesión y dogma, nos damos cuenta enseguida de que también el sentido de dogma y de confesión se ha convertido en una cuestión a esclarecer. Y surge el mismo problema de historicismo y hermenéutica que veíamos en la Escritura. También el «dogma» es un proceso histórico en el que la cuestión del «entonces» y el «ahora», de la interpretación, de las fuentes y de la redacción, de la *hierarchia veritaturn* («canon dentro del canon») no tiene menos dramatismo que en la Biblia.

### c) El magisterio

Este problema se fue dejando sentir a medida que avanzaba la formación del dogma y se iba percibiendo la distancia que mediaba entre los inicios y el presente, y la tensión misma existente dentro del edificio que se iba construyendo. Llegó a su máxima gravedad con la aparición del historicismo. En la misma medida en que se plantea este problema, aparece un tercer factor, que siempre estuvo incluido en la idea de símbolo. La «transparencia» no procede en definitiva de un texto, sino del algo vivo, de la «viva vox» de la iglesia, que es siempre el sujeto viviente de la Escritura y de la fe que ésta custodia. No es casualidad el que al inicio de la época historicista, el Vaticano I intentase conseguir para esta nueva época algo idéntico a lo que para la primitiva iglesia supuso la formulación de los símbolos: crear la instancia en la que el yo de la iglesia se sabe representado y de acuerdo con la cual puede decidir concretamente la disputa por una forma concreta, disputa interminable si se parte sólo de los textos. Desde entonces hasta el Vaticano II, y frente a todos los otros factores de la tradición, surge cada vez con más fuerza éste: la autoridad del magisterio, que al dar respuestas, hace a la fe inequívocamente presente en su

tiempo. Casi más importante que las afirmaciones concretas de los papas me parece este principio formal como su más fuerte afirmación común: que en el magisterio podemos encontrar en todo tiempo la fe expresada de una manera concreta y unívoca.

Todos sabemos hoy cuán inseguro, y por tanto ineficaz, se ha vuelto este principio, que es tan claro en apariencia y que proporcionó a la iglesia de los cien últimos años una claridad, una seguridad, una unidad y una univocidad desconocidas hasta entonces: precisamente la historia de las declaraciones magisteriales de estos cien últimos años (pero no sólo ella) muestra más que suficientemente los límites de ese magisterio. Los errores en las decisiones que tomó la comisión bélica y también los errores en algunas decisiones papales (por citar algún ejemplo: en lo referente a los estados pontificios, a la libertad de conciencia o a la importancia del método histórico) están en la mente de todos (con frecuencia harto desorbitados e indiferenciados); el Vaticano II significó en muchos aspectos el triunfo sobre una teología construida unilateralmente a partir de las últimas encíclicas. Y así, en un cambio de actitud inesperado y sin embargo no incomprensible, ha irrumpido un escepticismo ante todas las manifestaciones del magisterio, que hace ineficaz su voz, o tal vez contraproducente: hay muchos que dan la impresión de ser incapaces de leer con una actitud relativamente libre de prejuicios cualquier declaración que venga de Roma: tan sólo el hecho de que haya sido pronunciada por el magisterio los predispone contra ella y, ciertamente, en ese clima están imposibilitados para ver con claridad.

### d) La fe del pueblo de Dios

¿Qué hay que hacer? El oscurecimiento de la Escritura y del dogma, junto con la exclusión del magisterio, han llevado al redescubrimiento de la fe de las comunidades como una nueva instancia. Bien es cierto que esto puede interpretarse de dos maneras muy diferentes: por un lado, y recordando el triunfo de la fe de la comunidad frente al intelectualismo teológico y a la diplomacia

oficial eclesiástica en el Niceno, puede verse en la fe de la comunidad el principio de la continuidad, de la estabilidad, de la conservación; una fe que está inmunizada contra todos los juegos intelectuales que arden como fuegos artificiales sin que quede nada de ellos. Pero hay una tendencia muy fuerte que entiende de muy distinta manera la fe de la comunidad: dado que ya no puede •darse fundamento ni expresión a lo comunitario y objetivo, se dice, la fe será en cada caso aquello que piense cada -comunidad y a lo que ha llegado por medio del «diálogo», consiguiendo así una convicción común. La «comunidad» viene a ocupar el lugar de la iglesia, y la experiencia religiosa de aquélla el de -la tradición eclesiástica. Con un punto de vista como éste se pierde no sólo el auténtico sentido de la fe, sino también y lógicamente la auténtica predicación y la iglesia misma; el «diálogo» que resulta no es una predicación, sino un monólogo en el eco de viejas tradiciones.

## *2. Inversión del orden*

¿Hemos aterrizado en el vacío? ¿Cómo continuaremos? En todo caso, de nada sirve limitarse a constatar la destrucción de la tradición y considerar Superados los razonamientos falsos con que hemos topado. El hecho de que puedan extenderse con tal profusión está indicando una situación que exige una respuesta. Realmente, después de todas las consideraciones que hemos hecho, no puede negarse que los últimos pensamientos expuestos son consecuentes de modo singular, y sólo sacando a la luz todo el nexo que hay a la base puede abrirse de nuevo un camino que nos lleve a los orígenes. Por tanto, intentaremos el recorrido inverso al que hemos realizado. Nos habíamos dejado llevar de instancia en instancia y de cuestión en cuestión, si bien dejamos entrever en un par de ocasiones que problematizar no siempre ha de ser señal de agudeza mental, sino que puede también ser expresión de una pereza intelectual y de una generalización fácil; es decir, que se debe intentar recorrer un camino, antes de declararlo intransitable. Y esto es lo que vamos a ensayar en este segundo recorrido, que parte del punto en el que nos habíamos detenido: la fe de la

comunidad; vamos a examinar nuevamente todo el edificio, esta vez de abajo arriba.

### a) La fe del pueblo de Dios

La realidad sobre la que gira todo es la «comunidad» y debemos considerarla con más precisión y detenimiento de lo que lo hace esa «teología de la comunidad» que acabamos de conocer, si queremos encontrar una respuesta mejor que la que ella aduce; no por ello habrá que renunciar a la complejidad de lo real para encerrarlo en fórmulas fáciles. Una comunidad es comunidad de la iglesia, una magnitud importante que supera a cualquier tipo de asociación privada, solamente en cuanto no es autónoma, cuando no se encierra en si misma. Su carácter eclesial descansa precisamente en su pertenencia al todo[15]. Por tanto, y de acuerdo con esto, es comunidad en la medida en que se desprende de sí misma, se libera de su voluntad particular y se integra en el todo. Se convierte en comunidad penetrando en el ámbito de la fe de la iglesia total, entendida ésta tanto sincrónica como diacrónicamente. Lo que le hace ser iglesia dentro de la iglesia es la superación de sí misma en la fe de la iglesia total. Por eso el «sentido de la fe», la «fe del pueblo», es una instancia dentro de la iglesia, en la medida en que, en el intercambio de experiencias intelectuales y en la confrontación de opiniones privadas, sea garantía de la estabilidad y de la comunidad, apoyada en la fuerza del Espíritu santo que se sirve para ello de las condiciones naturales de la actividad humana. En mi opinión la importancia de esto que acabamos de ver tiene un doble aspecto de cara a la predicación:

— Hay que hacer alusión en primer lugar a una realidad de carácter más bien psicológico, pero que ciertamente tiene trascendencia teológica. La fe sencilla del hombre sencillo merece el respeto del predicador; éste no tiene derecho a hacer gala de su superioridad intelectual sobre una fe que en un cierto sentido no se ha desarrollado pero que puede haber captado, en una especie de intuición que abarca todo, el núcleo central, y puede haberlo logrado mejor que una reflexión detenida y desmembrada en muchos pasos

y en muchos conocimientos parciales. En mi opinión, es fundamental no perder de vista que el paso del antiguo al nuevo testamento se realizó en la fe de los sencillos: fueron los pobres («Anawini.») los que no participaban ni del liberalismo de los saduceos ni de la ortodoxia al pie de la letra de los fariseos. Con una fe sencilla y en una intuición fundamental, vivían del núcleo de la promesa y de la doctrina;. por eso llegaron a convertirse en el lugar en el que podía acontecer el cambio del antiguo al nuevo testamento; eran Zacarías, Isabel, María, Jesús mismo[16]. La «fe de los pobres» sigue siendo lo más precioso de que dispone la iglesia; sobre ella dijo Jesús estas graves palabras: «El que escandalice (es decir: destruya su fe con operaciones intelectuales) a uno de estos pequeños, mejor sería que le atasen al cuello una piedra de molino y lo echasen al mar» (Me 9, 42). En este texto no se está hablando de niños cuya inocencia deba respetarse (como podría inducir a pensar el pasaje de Mateo), ni tampoco se refiere la frase directamente al escándalo sexual. Los «pequeños» son los hombres sencillos, los que creen con sencillez; se nos está hablando de la fe sencilla del hombre de la calle, de los pobres. Creo que estas palabras, que ya en la tradición del evangelio se dirigen al que ha de predicar, representan una advertencia terriblemente seria. Ningún predicador que sea consciente de la responsabilidad que tiene ante el evangelio puede tomar a la ligera estas palabras, y todos esos que se apresuran a servirse de fáciles hallazgos teológicos harían bien en escucharlas con temor.

— La fe común de las comunidades que forman la iglesia es, en una orientación fundamental, una auténtica instancia, porque en esa fe habla el verdadero sujeto, la iglesia. A esa orientación está sujeto el que predica, ya que él no está por encima de la iglesia, la «familia christianorum», sino dentro de ella. Opino que esto constituye una consistente teología del laicado, y sin embargo, precisamente en esta época, en medio de la revalorización de los laicos se la desprecia burdamente. El predicador tiende hoy más que nunca a salirse de la iglesia creyente para colocarse encima de ella — apelando no tanto a su orden sacerdotal cuanto a su ciencia—, y a decirle que aún está en pañales y mostrarle qué distinta es la

realidad[17]. Y es con esa actuación como yerra su función; él está, repitámoslo, en la iglesia, no sobre ella. Y por tanto predica *dentro* de la fe común, a la que también él está sujeto, en definitiva, constituye el lugar de su posibilidad de predicador.

Una cosa hay que tener en cuenta: la fe de la comunidad es, por su esencia y por su función, un factor conservador, no productivo. En cuanto se hace productivo hay que desconfiar de él, puesto que, como muestra la historia, está siguiendo las leyes de la fantasía popular[18]. Tiene carácter de instancia en aquello que mantiene comunitariamente, no en aquello que produce. Con esto ya hemos hecho alusión a la función crítica del predicador, sobre la que luego volveremos. De momento podemos decir: la fe sencilla de la iglesia viva representa una instancia para la predicación porque encarna la fe de la iglesia total, el auténtico sujeto del credo; en ella habla la iglesia una y total de todos los tiempos.

### b) El magisterio

A partir de estas bases es posible volver paso a paso a las otras instancias normativas de la fe y de la predicación que antes hemos visto. El magisterio, en cuanto representante de toda la iglesia, puede exigir el respeto e incluso la obediencia del que ha de predicar. De él proviene la norma orientativa, sin que por ello se le reste importancia a la conciencia del cristiano. En un caso concreto ésta puede llegar a la conclusión de que una indicación o una afirmación no son realmente representativas de la iglesia total. Según esto puede decirse que el peso de las declaraciones magisteriales se mide de acuerdo con su universalidad. Por tanto, la contradicción puede ser tanto mayor cuanto más particular —entendiendo particular en sentido espacial y temporal, sincrónico y diacrónico— sea la disposición de que se trata. Con esto ya hemos señalado el límite que tiene la obediencia al magisterio. Pero esto no puede conducir a que uno se autoerija en juez del magisterio. Antes de creer que puede tomarse otra decisión hay que esforzarse por llevar a cabo la que se nos ha propuesto. La actitud escéptica ante la propia razón y ante el pensamiento de los excesivamente

adaptados a la época es entre nosotros, por desgracia, muy poco frecuente. Y, sin embargo, debería ocupar un lugar preeminente, y tan sólo después de una observación libre de prejuicios y en todas las direcciones tiene sentido y es responsable una crítica de las decisiones tomadas por aquellos cuya misión es conservar la tradición.

La referencia al elemento diacrónico, que penetra necesariamente la totalidad eclesial, ilumina otro elemento que hasta ahora ha sido muy poco tenido en cuenta: el que hable de universalidad diacrónica debe observar que no sólo el pasado forma parte de ella, sino también, a su modo, el futuro. Creer diacrónicamente con toda la iglesia significa también: tomar la fe de la iglesia como una fe que está abierta hasta la venida del Señor, y que sólo en esa -venida alcanza su plenitud. Veamos con un ejemplo lo que esto quiere decir: cuando nos preguntamos por el significado de la protohistoria bíblica, condicionada de un lado por el historicismo, de otro por la ciencia actual, planteamos una pregunta nueva, a la que aún no se ha dado una respuesta universal. Existen algunas orientaciones para llegar a esa respuesta: de una parte, la realidad de la interpretación pneumática (cristológica) del antiguo testamento, que de entrada es un límite al sentido puramente literal; de otro, la convicción de que existe realmente la subordinación de la letra al pneuma, que se opone a una desvalorización total del texto. ¿Qué pasa cuando, partiendo de dos posturas opuestas, *se* ha llegado a una conclusión sobre el valor del sentido literal, que antes no podía mantenerse? En estas condiciones, ¿cómo se permanece fiel al credo universal? En esta situación existe indudablemente el peligro de una actitud conservadora equívoca, que absolutiza erróneamente el elemento sincrónico. Hay fe verdadera cuando, esa fe se mantiene dentro de la fe de la iglesia total y acepta un futuro para la iglesia en el que se revelará definitivamente la totalidad de su verdad. Esto significa de hecho que la posibilidad de fijar la fe y sus límites disminuye, que queda una cierta plasticidad dinámica y que, precisamente por eso, la fe se simplifica en su núcleo: se acerca a la «fe de los sencillos». O, dicho de otro modo, en definitiva lo único que pertenece al núcleo de la fe es lo sencillo...

### c) Confesión de fe y dogma

Prosigamos nuestra reflexión retrospectiva sobre las instancias normativas de la predicación: habíamos considerado las instancias «fe de la comunidad» y «magisterio» .a partir de la norma de la universalidad; y habíamos dicho que *son* válidas porque (y en la medida en que) representan a la iglesia total. Esto vale también para el ámbito normativo que cae bajo el concepto símbolo-dogma: el símbolo es norma porque en él se expresa la fe y la oración de la iglesia total. Y también la «jerarquía de verdades» puede establecerse partiendo de la norma de la universalidad. Bien es verdad que debemos precavernos de un peligro, de un malentendido: podría parecer que, con esta referencia a la universalidad, toda la problemática se desplaza a una cuestión de medida cuantitativa; y, en consecuencia, podría surgir la tentación de oponerle radicalmente una regulación cristológica de la fe y la predicación: la norma no viene de la extensión de la tradición eclesiástica, sino de su cima: él, sólo él.

Esta contraposición sería válida si la iglesia y su universalidad fuesen puros fenómenos estadísticos. Pero si es verdad que la iglesia es algo más que eso, si es el lugar posible de la presencia del Señor, entonces hemos de decir que se da iglesia allí donde ella es auténticamente ella misma, es decir, donde nos remite a él. Y entonces la consideración desde el punto de vista de arriba, desde la cristología, y la consideración desde abajo, a la que nos ha llevado nuestra problemática, no son más pie aspectos complementarios de una única realidad. No se puede renunciar a esa complementariedad: una consideración puramente eclesial, que quisiera construirlo todo a partir de la universalidad solamente, y no tomase en cuenta la presencia de Cristo en la iglesia y su ministerio, acabaría cayendo en el dogmatismo de la estadística; por el contrario, una consideración exclusivamente cristológica, que prescindiese de la norma concreta de lo universal y lo eclesial, se convertiría fácilmente en dogmatización de una opinión teológica particular. Ambos aspectos forman una unidad y están mutuamente relacionados.

En esta alusión a la solidaridad del aspecto cristológico y del eclesiológico no estamos obligados a contentarnos con aseveraciones abstractas. Podemos fácilmente comprobarla en realidades concretas. Las afirmaciones más universales son las que fundan la fe: *Jesús* ha resucitado, Jesús es el Cristo, el Señor, el hijo de Dios. En torno a estas afirmaciones fundamentales se agrupan gradualmente los otros contenidos de la fe[19]. No es casualidad que suceda así, que la mayor universalidad, la claridad más fuerte del sujeto «iglesia», que ora y habla, esté en su centro, pues la iglesia sólo es ella misma por y desde Cristo. Es tanto más ella misma cuanto más presente lo tiene a él y cuanto más vive de él. Por tanto, la universalidad es el equivalente de los distintos grados en que *se* extiende el centro cristológico, y a la vez el indicador concreto del camino hacia él[20].

### d) La Escritura

Desde donde ahora nos hallamos podemos volver al punto de partida de nuestras reflexiones y- decir: la Biblia tiene un valor normativo único porque únicamente ella es el libro de la iglesia en cuanto tal. Pero no lo es como un resultado estadístico, sino en razón de que el pneuma edifica la iglesia, y al mismo tiempo le confiere la manifestación central y universal de si misma, en la que no se expresa a si misma sino a aquel de quien ella proviene. *Y* esto evidencia una vez más por qué en última instancia no se puede tener una comprensión de la Biblia contraria a la iglesia, por más que en aquélla podamos llegar a conocimientos parciales sin la ayuda de ésta.

Una vez más tenemos que oponernos a cualquier simplificación fideísta; es éste otro de los puntos donde realmente vuelve a hacerse visible la función que dentro de la iglesia y para ella han de ejercer la razón y la reflexión críticas. La fe tiene que ser actualizada; si permanece a través del tiempo, su realidad debe ser traída al presente en el pensamiento y en la vida. De modo que en la iglesia hay necesariamente dos funciones que se complementan mutuamente: la de mantenerse en la fe una y común, y la de

actualizarse, abrirse. Siempre habrá falsas deducciones, falsas experiencias por ambas partes (magisterio eclesiástico y magisterio científico) y habrá que aceptar que se den y serán beneficiosas para la iglesia de Dios, si no pierden su orientación fundamental al centro del credo; este credo sólo puede subsistir comunitariamente y quiere desposeernos de nosotros mismos para entregarnos al Señor, devolviéndonos así verdaderamente a nosotros mismos.

Vamos a intentar resumir las conclusiones principales a que hemos llegado. Podemos decir que la auténtica fe de las comunidades que permanecen en la fe y la oración de la iglesia de todos los tiempos es una señal de validez. La norma de la predicación está en aquello que testifica la iglesia total de todos los tiempos. Instancia de este testimonio es el magisterio, que puede exigir respeto total cuando habla expresamente en nombre de toda la iglesia y de su Señor. La Escritura y el dogma hay que leerlos dentro de la fe viva de la iglesia total; ella les confiere carácter claro e inequívoco, al tiempo que recibe de ellos la orientación que ha de seguir. Mirar a la totalidad, y de este modo mirar hacia el Señor, es la primera norma a la que puede confiarse el que ha de predicar, y que luego le conducirá paso a paso en su propio caminar y orar en común con los demás.

## ¿Cristocentrismo en la predicación?

La predicación siempre es algo más que un problema meramente teológico. La teología es uno de los factores sobre los que se asienta, incluso uno de los principales, pero no el único. Por eso, todo discurso teológico sobre método y configuración de la predicación es necesariamente insuficiente e incompleto: dondequiera que acontezca la predicación, se trata de un regalo, algo a lo que no es posible llegar por medio de ninguna teoría, algo que simplemente o se nos concede o se nos deniega. Pues predicación significa acontecimiento pascual: en la medida en que los hombres se comprenden unos a otros, se encuentran interpelados en la palabra del prójimo; sí, en la palabra de un hombre perciben la palabra de Dios. En este sentido, la capacidad de la teología para llegar por sí sola a la predicación es siempre

limitada. Pero cuando percibe esta limitación, entonces tiene una importante tarea que cumplir: esclarecer la cuestión del contenido y estructura de lo que hay que enseñar en la predicación. A continuación intentaremos hacer unas reflexiones a este respecto, que no representan más que un intento muy incompleto de trazar unas líneas de pensamiento dogmático, en las que puedan resultar fecundos para la predicación algunos hallazgos recientes de la teología.

## *1. El sentido fundamental del cristocentrismo*

La pregunta por el cristocentrismo en el kerigma presupone un problema dogmático: si es adecuado, y en qué sentido lo es, hablar de cristocentrismo. Puede hacerse la seria objeción de que la propia predicación de Jesús no fue «cristocéntrica» sino que se centraba en el anuncio de la cercanía del «reino de Dios»[21]. El difícil problema que así se plantea precede, como hemos dicho, al planteamiento kerigmático, y por tanto no podemos tratarlo con más detalle en este contexto. Bastará con citar la solución, cuya formulación clásica procede de Orígenes, que llama a Cristo alrcoPaatkEla: el Señor mismo es la ya iniciada venida-a-nosotros del reino de Dios[22]. Esto es de una importancia decisiva tanto para la comprensión del «reino» como para la captación del mensaje bíblico sobre Cristo. Pues siendo esto así hay que decir, por una parte, que el reino de Dios no es un concepto indeterminado dentro del mensaje de Jesús, sino que tiene en Jesús mismo su inicio concreto, remite a él como su punto de partida; pero por otra parte también es cierto que para la primitiva predicación apostólica Cristo es el punto central en tanto en cuanto representa la irrupción del reinado de Dios en este mundo. Dicho de otra manera: en la predicación apostólica Cristo está en el centro del mensaje porque él es la actualización de la acción de Dios en el hombre.

Podemos profundizar en esta idea y concretarla a la vez en su importancia práctica formulando de otro modo la pregunta de la que partíamos: ¿Es posible realizar el cristocentrismo? El fracaso estará asegurado siempre que se trate del mero intento de hacer de un

personaje del pasado un ideal que entusiasme al presente, aderezándolo con algunas características propias de nuestra época. Aquel movimiento juvenil que atribuía al Señor rasgos de héroe germano, le hacía el más viril de todos los hombres, celebraba en él sus cualidades de dureza y combatividad, aún hoy nos deja mal sabor de boca, aunque lo veamos comprensible como reacción a aquella figura afeminada de Jesús que presentaban los nazarenos y en la que el ideal de bondad ilimitada había encontrado una forma de expresión que hoy nos repele. ¿Pero son mejores las figuras de Jesús con las que la teología intenta actualmente atraer a los jóvenes? Oyendo hablar de un Jesús cuya vida parece transcurrir entre comidas con publicanos y prostitutas, de un Jesús que todo lo comprendía y que (en contraposición a la iglesia) nada condenaba, ¿puede tomarse en serio esa imagen de Jesús? ¿Es realmente distinto de ese Jesús de los nazarenos, del que queríamos apartarnos? Y cuando conocemos a un Jesús revolucionario, marginado de la sociedad, que se alzó en favor de los oprimidos y fue ahorcado por los poderosos, ¿nos basta con esto para vivir? Teniendo en cuenta, además, que es dudoso que él pretendiese la revolución, y que no podemos encontrar un programa político suyo que pudiésemos poner hoy en práctica; y que, si existió ese programa, está claro que tuvo mucho menos éxito que otros judíos que lucharon por la libertad, antes y- después de él. Si solamente se busca un hombre ideal —para la ideología que sea—, ¿no es más seguro buscarlo en el presente que en las profundidades de una historia lejana? ¿No ofrecen ideales más palpables Ghandi, Martín Lultero Ming, Korczak o el P. Kolbe para unos, y Ho-Chi Minh o Ché Guevara para otros?

Esa actitud no es más que una evasiva sin posibilidades, trasunto de un cristocentrismo que no es fiel a sí mismo. Lo que hace importante a Cristo es Dios, su filiación divina. Si Dios se hizo hombres en él verdaderamente, entonces si tiene validez para los hombres de todos los tiempos; entonces, y sólo entonces, es insustituible; y entonces es cuando su humanidad adquiere importancia. Pues es entonces cuando esa humanidad muestra quién es Dios, es entonces cuando ese hombre es un camino.

Cristo, el hijo de Dios, hace de Jesús, el hijo del hombre, un hombre excelente y único. Quitar a Cristo no sólo equivale a dejar sólo al hombre Jesús, sino que también contribuye a diluirlo en aras de ideales propios. Por tanto, el cristocentrismo sólo tiene sentido cuando reconoce en Jesús a Cristo: cuando es teocentrismo. Y esto significa que Calcedonia, que dio la formulación eclesiástica definitiva de la filiación divina de Jesús, sigue siendo para la predicación y para la piedad el punto cardinal decisivo. En época reciente tuvo éxito una contraposición de cristología bélica existencial con la cristología ontológica de Calcedonia, de donde se sacaba la conclusión de que sólo el acontecimiento podía interesarnos, y el ser quedaba relegado en todo caso a una función de seguridad en el trasfondo. Hoy se hace patente que únicamente ha acontecido algo si Jesús *es* el hijo de Dios. Este ser es el acontecimiento sobrecogedor, del que todo depende. Todo lo demás: hechos ideas, programas, cae bajo el refrán de que no hay nada nuevo bajo el sol. Pero si se ha dado ese *«es»,* si realmente Dios *se hizo* hombre, entonces nos hallamos ante una irrupción, cuyas consecuencias son insuperables. Sólo entonces dejan de estar mundo y Dios eternamente yuxtapuestos, sólo entonces *ha actuado* Dios. El *ser* divino de Jesús es el *actuar* de Dios, su obra, fundamento de la «actualidad» de la predicación. En tanto ésta descansa sobre ese acto mantiene un interés objetivo; cuando prescinde de él se vuelve irrelevante por más que se haya revestido de un interés subjetivo.

Desde aquí puede plantearse más concretamente la cuestión del cristocentrismo en la predicación. No existe una relación vital con una persona muerta. Por eso un Jesús-hombre muerto, que solamente continuase viviendo en la prosecución de su ideal, sería una persona muerta, y muerta sería la relación con él. Pero si Jesús ha resucitado y yo puedo dirigirme en él, el hijo, a Dios-Padre, entonces la relación con él puede vivir y crecer en la oración. En este sentido, la cuestión del cristocentrismo está íntimamente ligada con la cuestión de la posibilidad y del sentido de la oración. En ésta tiene aquélla su presupuesto interno[23]. Y, simultáneamente, la cuestión cristológica esclarece la cuestión de la oración.

Poniéndonos en contacto con la figura de Cristo por medio de la meditación se nos revela quién es Dios y cómo es. Conociendo a Jesús conocemos a Dios. La divinidad de Jesús posibilita que nos dirijamos a él en la oración como a quien todo lo ve y todo lo oye. Y su humanidad hace posible que nosotros nos dirijamos a Dios, al convertirlo en un «tú» comprensible y accesible a nosotros.

A esto hay que añadir que su humanidad y su divinidad, tomadas cada una en sí mismas, están perfectamente separadas. El foso que separa la eternidad y el tiempo parece insalvable. Hasta ahora la teología no ha podido explicar cómo el eterno, sin perder eternidad, puede crear un ser temporal y acompañarlo amorosamente, ni, por otra parte, es posible imaginar de qué modo puede el hombre salir del límite de su temporalidad y llegar al corazón del eterno. Pero es que, además, tampoco es posible el acceso a un Jesús puramente histórico: no hay hermenéutica capaz de saltar por encima de los dos mil años y establecer una contemporaneidad entre él y nosotros... Y aquí surge la novedad: cuando la iglesia dice «yo creo» se reconoce como un «yo» colectivo que abarca y unifica todo el tiempo. Hay en ello un cierto paralelismo con el mundo normal de la experiencia: la «nación» sobrevive a los individuos particulares que pertenecen a ella, y gracias a la comunidad de lengua y de historia los enmarca en un contexto vital que, sin pretenderlo, les da un carácter especial que se extiende incluso hasta sus pensamientos y sus deseos. La iglesia no es ninguna nación, pero sí es un espacio histórico, cuya vida surge a partir de unas experiencias fundamentales bien concretas, que sustentan su existencia y que hacen que su identidad se mantenga a través de milenios[24]. Estas experiencias fundamentales están cimentadas en los sacramentos; en ellos el Señor se da a si mismo, de modo que la identidad de la iglesia descansa en la identidad de su Señor, que en los sacramentos la re-crea continuamente. Esta realidad tiene nuevamente una doble vertiente: sin la iglesia, Cristo se pierde en el pasado; sin Cristo, el resucitado, el hilo de Dios, la iglesia se convierte en mera organización sin unidad interior.

Para nuestro tema esto quiere decir que el cristiano no está solo en su búsqueda de Dios y de Cristo, sino que se sabe llevado por el yo colectivo de la iglesia, que lo convierte en contemporáneo de Jesucristo, y de este modo trae a Dios a la esfera de la temporalidad y lleva al cristiano a la esfera de la eternidad. Pablo expuso esto magistralmente en su imagen de la iglesia como cuerpo de Cristo: «Porque, aun siendo muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo» (1 Cor 10, 17). El seguimiento de Cristo exige la aventura personal de su repetida búsqueda y de su acompañamiento[25], e implica a la vez el cese del acorazamiento del yo, de la integración del yo en la unidad del «Cristo total», como dice san Agustín. «Tener relación con Cristo» significa, en primer lugar, salir del encierro del propio yo. De la fe en que hemos sido convertidos, por Jesucristo, en un hombre nuevo, nace la exigencia de romper el egoísmo de la existencia natural para entrar en comunidad con el hombre nuevo, Jesucristo. Esto es imposible de realizar si no se tiene una profunda relación con él, sin la atención constante a su palabra, sin la búsqueda de su camino; esto es imposible sin la fe común con la iglesia, con los santos, en quienes siempre puede reconocerse la verdadera faz de la iglesia.

De acuerdo con ello, y como conclusión de esta primera reflexión sobre el sentido fundamental del cristocentrismo, podemos formular afirmaciones: *El cristocentrismo* presupone *el acontecimiento de la encarnación de Dios,* y por eso *no es otra cosa, en definitiva, que teocentrismo. Presupone la presencia de Cristo, el resucitado, en la iglesia,* y *por eso exige tanto la actitud completamente personal de estar constantemente escuchándole, como la unidad en la fe, la oración y la liturgia de la iglesia.*

## *2. Cristocentrismo y teocentrismo*

Si hay que predicar a Dios a partir de Cristo, y a Cristo a partir de Dios, esto significa que hay que predicar a Dios como trinidad, pues sin el Espíritu, que une al Jesús histórico con la iglesia histórica y que es la unidad del Hijo con el Padre, no se puede hablar ni de Cristo ni de Dios. En este punto nos encontramos vacilantes: ¿No

rebasará la doctrina trinitaria la capacidad de nuestros oyentes? En cuanto es una especulación teológica, con toda seguridad; pero en cuanto tal, no pertenece a lo que hay que decir desde el púlpito. Pero si debe ser contenido de la predicación en cuanto realidad histórica, en la. que Dios se nos revela. Sobre esto habremos de hablar con más detalle en el próximo capítulo[26], por esto nos conformaremos ahora con una indicación. Preguntémonos: ¿En qué forma aparece en el nuevo testamento la doctrina sobre la trinidad?. No es bajo una forma magistral, sino como un hecho, del que puede deducirse *a posteriori* la realidad de la trinidad en Dios. En el antiguo testamento es sencillamente «Dios» quien se dirige a su pueblo; pero ahora aparece Cristo y se confiesa como el Hijo de aquel que en la antigua alianza *se* dirigió a los hombres. Cristo a su vez envía al Espíritu, que es la intimidad de Dios (I Cor 2, 10 s). En el nuevo testamento se mantiene, pues, el hecho de que Dios es uno (1 Cor 8, 4), pero por otra parte se da también el hecho de que existe un «Hijo de Dios», en el que Dios se ha hecho uno-con-nosotros y, finalmente, el hecho de que hay un «Espíritu de Dios» que actúa en nosotros, y gracias al cual somos aceptados en la intimidad de Dios. De esta doble serie de realidades podemos deducir retrospectivamente que el Dios uno es trino, lleva en sí la trinidad sin diluir la unidad; en el nuevo testamento no se habla, pues, especulativamente de la Trinidad, se habla de ella como de la forma que se ha dado a nuestra existencia o, a la inversa, se trata nuestra existencia en tanto ésta se ha hecho trinitaria, ya que se halla encaminada hacia el Padre por el Hijo con el Espíritu. Esto significa: la predicación de la Trinidad en la Escritura es idéntica con su cristocentrismo, con su mensaje de la acción de Dios en el mundo y en el hombre. Podemos decir aquí algo semejante a lo que decíamos en cristología: el carácter ontológico de la Trinidad es fundamental para la esencia del cristianismo, pero no se opone al carácter de acontecimiento que éste tiene; por el contrario, el carácter ontológico de la Trinidad tiene su base precisamente en la acción —acontecimiento— de Dios en nosotros.

Si reconocemos que la Escritura es el fundamento de toda predicación (sobre ello hablaremos más detalladamente), hemos de

decir, refiriéndonos concretamente a nuestro tema, que el anuncio, la predicación de: la Trinidad ha de ser predicación de la historia de la salvación. Nuestra predicación será auténticamente trinitaria si tiene por objeto el hecho de pie la Trinidad es determinante del modo de existencia cristiana, si parte del hecho de nuestro ser-en-Cristo por el Espíritu santo y de nuestro ser-hacia-el-Padre por Cristo; será trinitaria si hace concordar su estructura con la estructura de la existencia cristiana que da Pablo: «Por él tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2, 18). Por el contrario, nuestra predicación no será trinitaria si, sabiendo decir, toda ciase de especulaciones acerca de la Trinidad, olvida que la vida del cristiano está incrustada en esa Trinidad. También aquí vale algo semejante a lo que decíamos en cristología: el carácter ontológico de la Trinidad es fundamental para la esencia del cristianismo, pero no se opone al carácter de acontecimiento que éste tiene, sino que se basa precisamente -en la acción de Dios en nosotros. Según esto, una segunda tesis podría formularse así: *Predicación trinitaria es lo mismo que predicación cristo lógica, es decir, interpretación del camino de la existencia cristiana hacia el Padre por Cristo* en *el Espíritu.*

## *3. El planteamiento concreto del cristocentrismo*

Estas dos reflexiones fundamentales que hemos hecho sobre el sentido del cristocentrismo y del teocentrismo en la predicación, conducen a una misma realidad, que se nos muestra como el auténtico punto de partida de toda predicación. Pues la fórmula de la carta a los efesios «por Cristo en el Espíritu hacia el Padre» (2, 18), que era la fórmula fundamental de la predicación trinitaria, no tiene como finalidad una afirmación puramente doctrinal, sino que expresa la esencia del culto cristiano[27]. Y la frase de Pablo «siendo muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo» (1 Cor 10, 17) que veíamos en nuestras reflexiones sobre el cristocentrismo, es a su vez una indicación muy concreta del lugar en el que el cristiano puede tener un encuentro con Cristo que actúa y está presente: el culto de la iglesia, que se sienta a la mesa con el Señor resucitado[28].

Por tanto, si todo cristocentrismo tiene su planteamiento concreto en el culto cristiano, una predicación que quiera ser cristo-céntrica deberá partir siempre de él y reconducir a él. El lugar donde se hace realidad visible el cuerpo de Cristo es la mesa del Señor, a la que *se* sientan hombres de toda nación y condición y comen del mismo pan. Es el lugar de donde parte el quehacer cristiano, de donde se deriva la ética cristiana y en donde ésta queda simbolizada; es el lugar en el que se resume la fe cristiana en la salvación de Dios. La predicación cristiana no consiste en exponer un sistema de doctrinas, que se derivan unas de otras, sino en conducir hasta una realidad que es simultáneamente exigencia, dádiva y promesa. Pues el cristianismo no es un sistema metafísico que se deba exponer a las hombres: es una realidad en la que éstos deben ser iniciados.

Por otra parte, la predicación cristiana nunca es exclusivamente doctrinal, sino que tiene un *Sitz irn* Leben, el culto, con el que ha de permanecer unida, so pena de morir. Esta afirmación sólo es válida si no se pierde de vista que el culto cristiano se fundamenta en la vida y muerte de Jesús y, por tanto, sobrepasa lo meramente litúrgico, en efecto, está de por medio la muerte de un hombre, del Dios-hombre. Por eso no puede celebrarse tan sólo por medio de ritos, sino que su recuerdo es el móvil que nos hace superar el olvido y reconocerlo en aquellos en los que él sufre. El culto. cristiano se llama «ágape», y el descubrimiento de Jesús . en los que sufren es parte. tan real de este culto como el pan y vino.

Las antiguas festividades cristianas, que constituyen los puntos de cristalización de la predicación, muestran claramente esta orientación. Pacua, por ejemplo, es un acontecimiento cuyo significado reducimos con demasiada frecuencia al recuerdo exclusivo de la resurrección histórica del Señor. Esta interpretación es consecuencia de una cristología excesivamente retrospectiva, que retiene a Cristo en el pasado y descuida su presencia actual. En su origen la fiesta de pascua es, precisamente para recordar la resurrección histórica real de Jesús, una fiesta bautismal y, por tanto la actualización de la resurrección triunfal de Jesucristo. En la noche bautismal, en la que nace un pueblo nuevo para el Señor, en la que

surge la luz en medio de la oscuridad, en esa noche tiene lugar «hic et nunc» la resurrección triunfal de Jesucristo. Por eso, la resurrección se anuncia como algo que sucedió históricamente una vez, y que entonces se constituyó en fuente y fundamento de la realidad que acontece actualmente entre nosotros. Pascua es el punto final de la cuaresma; ésta, a su vez es tiempo de bautismo no en razón de la instrucción religiosa que durante ella reciben los bautizandos, sino en razón de la iniciación y vivencia del cristianismo que se les da por la palabra y la realidad[29]. Y no se nos diga que esta forma de vivir la cuaresma está ligada a situaciones históricas pasadas. Pues en aquellas épocas junto a los catecúmenos estaban los penitentes, que habían descendido al mismo plano que los catecúmenos. ¿Y no somos todos nosotros pecadores, necesitados año tras año de un nuevo catecumenado, de una iniciación al cristianismo y de un alejamiento de todo aquello que es exclusivamente mundano? ¿No somos todos nosotros pecadores, necesitados de renovar nuestra conciencia de estar bautizados, conciencia que nadie tiene plenamente viva antes de haber muerto plenamente con Cristo, de haber descendido con él a la muerte, para ser uno con él y vivir con él? (1 Rom 6, 1-12). En este camino hacia Cristo, en esta liberación de nosotros mismos, la cuaresma es también recuerdo, interiorización del sufrimiento salvífico del Señor, de su muerte y resurrección[30].

Algo semejante podemos decir sobre las otras dos grandes fiestas cristianas. *Pentecostés* tampoco se reduce exclusivamente a la conmemoración de un acontecimiento que sucedió hace tiempo en Jerusalén, sino que, en cuanto fiesta bautismal, es actualización del acontecimiento pentecostal; y la *epifanía* es, en cuanto fiesta bautismal, la actualidad de la «iluminación de los paganos», que comenzó con la adoración de los Magos y con el bautismo de Jesús; es la realización de la irrupción progresiva de la gloria de Dios, de su reino en el mundo, que comenzó con el milagro de Caná (Jn 2, 11) [31].

Navidad tiene un matiz diferente. El «hodie» navideño no tiene el mismo contenido real que el de pascua; navidad tiene una relación

bastante mayor con un hecho natural: la renovación del mundo en el solsticio de invierno, que aparece como representación simbólica de la renovación del mundo en la llegada de Cristo. Por eso, navidad tiende el puente que une el orden de la creación con el de la salvación; clara expresión de ello fue la identificación del día 25 de marzo, en que Cristo fue concebido, con el día de la creación del mundo[32]. Esto indica que el culto de los cristianos no crea un mundo pequeño y privado, en el que uno puede cobijarse huyendo de la dura realidad, sino que el acontecimiento aparentemente irrelevante que comenzó en Belén y se prolonga en la liturgia de la iglesia, es la fuerza decisiva que mueve el mundo; y éste no tiene otro Señor que aquel que se ha hecho hombre en Jesucristo.

Naturalmente navidad tiene también otro aspecto, que se refleja en el hecho de que las fiestas marianas son desmembraciones de la fiesta navideña. Si pascua es el alejamiento del mundo, que debe hacerse realidad en la vida de cada cristiano, en su seguimiento de la cruz y resurrección de Cristo, navidad es el enraizamiento de Dios en el mundo, del Dios que ha tomado humanidad real, que ha acampado entre nosotros en sus santos y que en su iglesia sigue acampando en medio del mundo. Si en el pensamiento teológico podemos constatar las dos grandes direcciones fundamentales (teología de la encarnación y teología de la cruz), navidad está más orientada a la primera, pascua a la segunda. Pero sin,olvidar que el punto de vista de orden superior es el pascual. Si Dios acampa entre nosotros no es para canonizar el mundo ni para fijar definitivamente su situación actual; el sentido del enraizamiento de Dios en el mundo consiste en que el mundo quede enraizado en Dios. Por eso, el cielo pascual tiene también en sí el momento escatológico la perspectiva de una superación definitiva del mundo por parte de Dios[33]. Las fiestas de los santos que se celebran a lo largo del año están subordinadas a estos dos misterios proclaman la venida de Dios al mundo, pero no menos el misterio pascual de la superación del mundo en Cristo.

Contestamos, pues, que la liturgia cristiana tiene un único y sencillo punto central: la comunidad de mesa con el Señor resucitado, en

una celebración que es comida y santo sacrificio. Los diversos ciclos del año confieren a esta liturgia su matiz concreto, su lugar en el peregrinaje que es la vida del hombre. Y al estar ligada la predicación a la realización litúrgica de lo que anuncia, puede desarrollarse de acuerdo con las diversas etapas del año litúrgico. La temática del tiempo anterior a la pascua estaría referida al bautismo, confirmación y penitencia, teniendo como fondo la doctrina de la salvación y de la gracia. Dado que pascua significa bautismo, *y* por tanto admisión a la eucaristía, entre pascua y pentecostés se colocaría en primer plano la eucaristía y la iglesia, .y así durante este tiempo que constituye el núcleo del año litúrgico se tocaría el tema central: el «Christus totus». El tiempo que va desde pentecostés a adviento quedaría libre para establecer las relaciones que existen entre el misterio de Cristo y las diferentes situaciones del hombre en el mundo actual. Podría dedicarse preferentemente a la instrucción moral, pero siempre dentro del tema fundamental de la pascua. El fin de este período da ocasión a iniciar el tema de la escatología. El ciclo de navidad podría dedicarse al tema de la creación y a la doctrina también recuerdo, interiorización del sufrimiento salvífico del Señor, de su muerte y resurrección[34].

Algo semejante podemos decir sobre las otras dos grandes fiestas cristianas. *Pentecostés* tampoco se reduce exclusivamente a la conmemoración de un acontecimiento que sucedió hace tiempo en Jerusalén, sino que, en cuanto fiesta bautismal, es actualización del acontecimiento pentecostal; y la *epifanía* es, en cuanto fiesta bautismal, la actualidad de la «iluminación de los paganos», que comenzó con la adoración de los Magos y con el bautismo de Jesús; es la realización de la irrupción progresiva de la gloria de Dios, de su reino en el mundo, que comenzó con el milagro de Cana (Jn 2, 11) [35].

Navidad tiene un matiz diferente. El «hodie» navideño no tiene el mismo contenido real que el de pascua; navidad tiene una relación bastante mayor con un hecho natural: la renovación del mundo en el solsticio de invierno, que aparece como representación simbólica de la renovación del mundo en la llegada de Cristo. Por eso, navidad

tiende el puente que une el orden de la creación con el de la salvación; clara expresión de ello fue la identificación del día 25 de marzo, en que Cristo fue concebido, con el día de la creación del mundo[36]. Esto indica que el culto de los cristianos no crea un mundo pequeño y privado, en el que uno puede cobijarse huyendo de la dura realidad, sino que el acontecimiento aparentemente irrelevante que comenzó en Belén y se prolonga en la liturgia de la iglesia, es la fuerza decisiva que mueve el mundo; y éste no tiene otro Señor que aquel que se ha hecho hombre en Jesucristo.

Naturalmente navidad tiene también otro aspecto, que se refleja en el hecho de que las fiestas marianas son desmembraciones de la fiesta navideña. Si pascua es el alejamiento del mundo, que debe hacerse realidad en la vida de cada cristiano, en su seguimiento de la cruz y resurrección de Cristo, navidad es el enraizamiento de Dios en el mundo, del Dios que ha tomado humanidad real, que ha acampado entre nosotros en sus santos y que en su iglesia sigue acampando en medio del mundo. Si en el pensamiento teológico podemos constatar las dos grandes direcciones fundamentales (teología de la encarnación y teología de la cruz), navidad está más orientada a la primera, pascua a la segunda. Pero sin olvidar que el punto de vista de orden superior es el pascual. Si Dios acampa entre nosotros no es para canonizar el mundo ni para fijar definitivamente su situación actual; el sentido del enraizamiento de Dios en el mundo consiste en que el mundo quede enraizado en Dios. Por eso, el ciclo pascual tiene también en si el momento escatológico: la perspectiva de una superación definitiva del mundo por parte de Dios[37]. Las fiestas de los santos que se celebran a lo largo del año están subordinadas a estas dos misterios: proclaman la venida de Dios al mundo, pero no menos el misterio pascual de la superación del mundo en Cristo.

Contestamos, pues, que la liturgia cristiana tiene un único y sencillo punto central: la comunidad de mesa con el Señor resucitado, en una celebración que es comida y santo sacrificio. Los diversos ciclos del año confieren a esta liturgia su matiz concreto, su lugar en el peregrinaje que es la vida del hombre. Y al estar ligada la

predicación a la realización litúrgica de lo que anuncia, puede desarrollarse de acuerdo con las diversas etapas del año litúrgico. La temática del tiempo anterior a la pascua estaría referida al bautismo, confirmación y penitencia, teniendo como fondo la doctrina de la salvación y de la gracia. Dado que pascua significa bautismo, y por tanto admisión a la eucaristía, entre pascua y pentecostés se colocaría en primer plano la eucaristía y la iglesia, y así durante este tiempo que constituye el núcleo del año litúrgico se tocaría el tema central: el «Christus totus». El tiempo que va desde pentecostés a adviento quedaría libre para establecer las relaciones que existen entre el misterio de Cristo y las diferentes situaciones del hombre en el mundo actual. Podría dedicarse preferentemente a la instrucción moral, pero siempre dentro del tema fundamental de la pascua. El fin de este período da ocasión a iniciar el tema de la escatología. El ciclo de navidad podría dedicarse al tema de la creación y a la doctrina sobre Dios, que en el cristianismo no se predica de un modo abstracto y filosófico, sino a partir de la figura de Cristo hecho hombre. ¡Qué distinto será el modo de hablar de la omnipotencia de Dios cuando en vez de concebirlo a partir de un tratado *de Deo* se mire al portal! ¡Qué distinto el modo de hablar de su fidelidad, si se habla de ella en la epifanía o en la fiesta de la candelaria![38]

Una estructuración básica como ésta contiene un material tan amplio que da suficiente tema para desarrollarlo con distintas variantes a lo largo de tres años, para luego recomenzar de, nuevo con los temas principales. Permaneciendo flexible conduce, lejos de una elección arbitraria o casual de los temas, a una conexión llena de sentido con las realidades previamente dadas en la liturgia. Si ahora intentamos formular en una tesis resumen los resultados de este tercer capítulo de reflexiones, podemos decir: *la predicación cristiana no es la exposición, de un sistema doctrinal, sino la iniciación a la realidad cristiana,* cuyo *punto de cristalización es la celebración eucarística.*

## *4. Palabra de Dios y palabra del hombre*

### a) Escritura y dogma

El dogma es interpretación de la Escritura. De modo que entre Escritura y dogma hay una relación mutua y una jerarquía. El que interpreta no está por encima, sino por debajo de lo que interpreta. Pero lo interpretado sólo vive por medio de la interpretación. No es de eso de lo que aquí vamos a tratar; nos interesa otro punto de vista: la diferencia de acento que puede constatarse a partir de la diferente función que tienen una y otro. Por lo que respecta a la cristología y a la doctrina trinitaria, el dogma se ha fijado en el carácter ontológico del acontecimiento, la Biblia muestra el acontecimiento. El dogma indica el rango del acontecimiento, por cuanto descubre la base y raíz del suceso que Dios *se ha hecho* hombre, que Dios mismo es —y no sólo aparece— Padre, Hijo y Espíritu Santo[39]. A partir de aquí puede entenderse la antigua fórmula de que el dogma es «la norma inmediata de la fe»; esto es: el católico utiliza la Escritura en la iglesia, como libro de la iglesia, y por tanto bajo la interpretación normativa de la iglesia. Del mismo modo que no le interesa un pretérito «Christus historicus», sino el «Christus Lotus» actualmente presente, tampoco le interesa una Escritura cerrada en sí misma y considerada un documento de tiempos lejanos, sino la sagrada Escritura dentro del mundo de la fe. Utiliza esa Escritura bajo la interpretación normativa realizada a través del dogma. Sentadas estas bases podemos decir: el dogma en cuanto tal no es inmediatamente kerigma, sino norma del kerigma. Por el contrario, la Escritura, a cuya comprensión se llega a través del dogma, es ya ella misma kerigma, es un libro kerigmático por completo. Esto significa que se da una especial inmediatez entre la Escritura y el kerigma, diferente a la relación que existe entre el kerigma y el dogma. El dogma es en muchos casos una norma más bien negativa: define los límites de la predicación. La Escritura, por el contrario, por ser un libro de proclamación, indica positivamente el camino de la predicación. Esquematizando un poco, podríamos formularlo así: el dogma regula lo dogmático del kerigma, la Escritura lo kerigmático. La Escritura, como forma originaria y normativa de toda predicación, indica a ésta el camino que debe seguir.

### b) La estructura histórico-salvífica de la predicación

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, dogma y kerigma están en estrecha relación, pero no se identifican; de modo que existe una diferencia clara entre la reflexión sistemática del dogma en la teología y la penetración concreta de la fe en la predicación; el principio sistemático de la dogmática no puede ser al mismo tiempo el principio ordenador de la predicación. Los dos deben atenderse mutuamente, pero los dos tienen *sus* propias leyes y, por tanto, su propio camino[40]. La meta de la dogmática es la unificación de las ideas particulares en el contexto de una estructuración lógica del pensamiento teológico y en confrontación con la situación intelectual de la época respectiva; la predicación, por su parte, pretende aprehender la lógica de la existencia humana para orientar al hombre hacia la fe y conducirlo a ella. Cuando llama a la fe está hablando de una realidad, y al dirigirse al entendimiento del hombre quiere conducirlo a la verdad, y no acosarlo hacia decisiones irracionales, por eso necesita del trabajo intelectual de la teología. Pero parque busca al hombre en su totalidad y quiere ayudarlo a vivir, no ansía una sistematización intelectual. En efecto, su meta es un acontecimiento radical: que el hombre diga sí al ofrecimiento de amor divino, que le sale al encuentro de Cristo. Y por su parte, da testimonio también de un acontecimiento: de ese acercamiento de Dios al hombre, y del nuevo movimiento que éste ha desencadenado en el mundo. Si en este mundo existe un «cuerpo místico de Cristo», es porque el proceso de la encarnación, de la incorporación del hombre a la realidad divina, no se ha detenido en el Jesús terreno, sino que desde él se ha extendido a todos los que tienen figura humana. El hecho de que un hombre haya sido elevado a la unión personal con Dios no limita su alcance a ese único hombre, sino que es un suceso que afecta a la naturaleza humana, que es la misma en todos los hombres. Es esa naturaleza humana común a todos los hombres la que ha sido alcanzada por el acontecimiento-Cristo, y puesta por él en movimiento hacia Dios. La naturaleza humana del hombre Jesús es la caña de pescar con que Dios ha pescado la naturaleza de todos los hombres. La existencia y el mensaje de Jesucristo han introducido una nueva dinámica en la

humanidad, y la iglesia no es otra cosa que ese dinamismo, ese ponerse-en-movimiento de la humanidad hacia Dios; es esencialmente pascua, transición, transformación del cuerpo de la humanidad en el cuerpo de Jesucristo[41]. Es la forma concreta de ese acontecimiento que nosotros denominamos historia de la salvación, que comienza con la elección de Abrahán y prosigue hasta el momento en que «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28), en que el proceso de transición se haya consumado. Cuando la predicación gira alrededor de este suceso, gira alrededor de Cristo.

Esto equivale por otra parte a que, en cuanto predicación cristocéntrica, es predicación de la historia de la salvación[42]. Los predicadores saben desde hace tiempo que *a* las historias se las escucha con una atención bastante mayor que cuando *se* trata de un sermón a base de doctrina. La predicación cristiana no narra historias, sino que anuncia como tal una historia, la historia de Dios y los hombres, el desarrollo de un proceso, de una santa transición que comenzó con la llamada de Dios a Abrahán: «Vete de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré» (Gén 12, 1); y cuya imagen plena la constituye la iglesia. En la predicación cristiana, las historias no son un mero adorno para una doctrina ahistórica, sino que el núcleo de esa doctrina es historia. Con esto queda claro qué clase de historias debe narrar primariamente el que predica: encontrará la fuente de su inspiración en el gran libro de historia de Dios, en el antiguo y el nuevo testamento[43]. El antiguo testamento contiene una abundancia inagotable de historias, que el predicador ha de interpretar como partes integrantes de esa única historia en la que los hombres tienen experiencia de Dios en Jesucristo. Y dado que la iglesia entera, como hemos puesto de manifiesto, forma una parte de esta historia real, el predicador puede recurrir también al rico tesoro de la vida de los santos, vida en la que esa historia adquiere una forma ejemplar. En este campo hemos sufrido un empobrecimiento en estos últimos años, que no es sino una falsa comprensión del «cristocentrismo». Si hoy vemos cómo en algunos sitios se colocan textos de Nietzsche y de Marx en el lugar de las lecturas bíblicas, podemos observar con qué rapidez un puritanismo falso se venga y

se convierte en su contrario. La singularidad del acontecimiento de Cristo no resta valor a la vida del hombre, sino que la hace partícipe de la fuerza de su propia actualidad. Los grandes creyentes, desde Policarpo al P. Kolbe, nos muestran qué es una vida en el seguimiento auténtico de Cristo, cuáles son sus anhelos y sus esperanzas. Todas esas vidas constituyen una interpretación de Jesucristo, en ellas toma éste una forma concreta. El que observa la vida de los santos encuentra una inagotable cantidad de historias que son algo más que ejemplos para una homilía: son respuestas a la llamada de Cristo a través de siglos llenos de sangre y de lágrimas. Sólo cuando redescubrimos a los santos reencontramos también a la iglesia, y con ella a aquel que permanece vivo en medio de la oscuridad, que ya no muere, que no nos deja huérfanos. Con esto hemos llegado a otra tesis: *la predicación cristocéntrica es una predicación histórico-salvifica sobre el trasfondo de la actuación de Dios en sus santos, desde los días de Abrahán hasta hoy.*

## *5. Una observación final: verdad y veracidad*

Habiendo hablado del cristocentrismo en la predicación, no es necesario detenernos en las diferentes clases de predicación que, según sea su estructuración, encierran diversos matices: el método de la predicación misionera es distinto del método de la que se realiza en el interior de la liturgia, si bien en este mundo nuestro con crisis de fe ninguna predicación puede prescindir por completo del acento misionero[44]. Pero para concluir me parece más importante resaltar otro aspecto: el de la verdad y la veracidad. Para que la verdad objetiva sea eficaz requiere de la veracidad subjetiva. No estoy de acuerdo con los que defienden una especie de donatismo de la palabra y actúan como si solamente pudiese predicar con eficacia aquel que posee una santidad personal extraordinaria, como si únicamente pudiese predicarse aquello que personalmente se vive. Es cierto que la santidad personal es meta obligada de todo predicador, como lo es de todo cristiano; es cierto que se distinguirá hasta qué punto la palabra va llena de vida y hasta qué punto es *sólo* palabra. Pero también es cierto que, igual que en los sacramentos, también en la palabra puede actuar Dios sirviéndose

de un instrumento indigno, y lo ha hecho con bastante frecuencia: en definitiva, siempre es Dios quien actúa, y no la santidad personal del predicador, por grande que ésta sea. Decir que uno sólo puede predicar aquello que él mismo ha vivido es una clara herejía; el predicador anuncia la totalidad del cristianismo, incluso aquello que aún no ha llegado a realizar, *y* su propia palabra, que le juzga y le sentencia a él mismo, debe, quemarle el alma, debe convertirse para él —como dice la Escritura— en espada de doble filo (Heb 4, 12), que corte no sólo a los demás, sino también a él. ¿A dónde habría ido a parar el cristianismo si algunos papas, obispos o sacerdotes no hubiesen predicado más que aquella parte de la realidad cristiana que ellos mismos eran capaces de vivir? No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús (2 Cor 4, 5), incluso cuando esto comporta una sentencia que nos aniquila. La santidad subjetiva del predicador siempre permanecerá en segundo plano, detrás de la santidad objetiva del mensaje que aquél ha de anunciar.

Lo que sí se debe exigir incondicionalmente de un hombre que va a predicar una verdad objetiva es la veracidad. El que manifiestamente está dispuesto a hablar en contra de su propia convicción no puede convencer a los demás. Si hay algo que uno mismo no lo vive, puede predicarlo, debe predicarlo; pero no puede hacer como si lo viviera. Hay que hacer valer todo el poder de justicia que la palabra lleva consigo, por más que los servidores de la palabra sean tan débiles como sus oyentes. Y aún más: tampoco puede decirse algo de lo que personalmente no se está convencido. Recuerdo un sermón pronunciado ante una concentración de jóvenes católicos en que con palabras persuasivas se ensalzaba la libertad del cristiano y se la oponía a la falta de libertad de los demás. Pero todos tenían la sensación de que nadie, ni el predicador ni los oyentes, creían en ella de *esa forma,* de que en realidad la situación en que se encontraba la libertad de los hijos de Dios en la iglesia era un tanto lamentable, y que en el fondo eran más libres los de fuera. No es raro este fenómeno en sermones que hablan de lo hermoso que es ser cristiano. Indudablemente existe la libertad de los hijos de Dios como una realidad cristiana, y también

es cierto que es muy hermoso ser cristiano; y no podemos dejar que los peligros a que están expuestas nos arrebaten ambas cosas de las manos. Pero tampoco podemos ni debemos silenciar ese peligro si queremos que los hombres de hoy alcancen a comprender la magnitud de las realidades de que aquí se trata[45]. Recuerdo también otro sermón en el que el predicador, que había cursado buenos estudios de dogma, explicaba a sus oyentes que el pecado, la muerte y el demonio han sido vencidos en la obra de salvación. ¿No es necesariamente ineficaz este himno a la victoria del Señor, puesto que la fuerza de estos poderes es demasiado clara? No puede hablarse de esta victoria si no se hace mención de ese «todavía no», cuya sombra pende sobre la existencia cristiana que se desarrolla a través del tiempo.

El mayor daño que se ha hecho a la predicación en las últimas décadas, e incluso siglos, tal vez sea esa poca credibilidad a que llegó, debida a una huera transmisión de fórmulas que ya no constituían una propiedad espiritual viva de aquellos que las proclamaban. Sólo así puede comprenderse el súbito cambio que ha experimentado la iglesia postconciliar, en que de repente, en lugar de aquellas fórmulas dogmáticas pronunciadas con énfasis han llegado ahora las frases secularizadas, pronunciadas con el mismo énfasis. En toda esa palabrería no reconoceríamos continuidad alguna de contenido; lo único que se ha mantenido igual a sí mismo en todo este rápido cambio parece quedar reducido, en muchos casos, al celo con que se repiten fórmulas que eran y siguen siendo ajenas.

Pero no se puede continuar así. La primera tarea del predicador consiste en hacerse previamente él mismo oyente de la palabra y percibir su realidad. Cierto que cada hombre y cada tiempo encontrarán puntos oscuros. Pero esto no importa mientras la intención básica sea permanecer en la fe de la iglesia en la palabra de Dios. Nadie sino la iglesia completa posee la totalidad; y en la medida en que nos hacemos iglesia, la poseemos con ella. Una actitud corno ésta, que junto a la iglesia total incluye también la iglesia de ayer y la de mañana, es amplia de miras, y la tolerancia

que engendra es fundamentalmente distinta de aquella actitud en la que el individuo se erige en árbitro de la palabra de Dios. Y el que esto hace, en definitiva se predica únicamente a sí mismo, lo que siempre resulta muy pobre[46].

## Teología y predicación en el Catecismo holandés[47]

Uno se siente tentado de aplicar al *Catecismo holandés* las famosas palabras de Schiller sobre Wallenstein: Su imagen, turbada por el favor y por el odio de los partidos, se va tambaleando a través de la historia. Durante mucho tiempo la reacción ante él no ha sido más que un entusiasmo encendido o un rechazo indignado. Pese a que ya se han calmado los ánimos, todavía no se ha llegado a un estudio científico y desapasionado sobre los logros y las deficiencias de ese libro[48]. A lo largo de las discusiones se llegó con demasiada frecuencia a una situación de partidos en lucha. A pesar de que las actitudes apasionadas se están dejando de lado, todavía está repercutiendo aquella situación. A este propósito es ilustrativo como ejemplo de ama toma de partido emocional lo ocurrido en la dieta de católicos de Essen: un participante de la asamblea general lanzó la pregunta de si con el *Catecismo holandés* no se había alcanzado el lenguaje de la predicación apropiado para hoy; obtuvo un aplauso atronador, aunque para esa época (otoño de 1968) con toda seguridad era mínima la parte del auditorio que había tenido el libro entre las manos[49].

### *1. Propósito y estilo del nuevo catecismo*

Para entender mejor la marejada que ha provocado el *Catecismo holandés* hay que partir en primer lugar del concepto mismo de catecismo, que encierra en si unas pretensiones bien definidas. El catecismo es un género literario hijo de la reforma, aunque naturalmente tiene sus correspondientes preludios en la baja edad media. El primer «catecismo» que apareció con este nombre fue publicado en 1528 por el protestante Althamer; siguió a éste en 1529 el *Pequeño catecismo* de Artero, que es el que, en cuanto

género literario, sirvió de modelo y fijó claramente los objetivos, hasta llegar a este *Catecismo holandés.* Entre los protestantes el catecismo pasó a ocupar el lugar que en la iglesia católica tienen el dogma y el magisterio: ofrece una interpretación normativa de la Escritura, que sirve de orientación del camino que ha de seguir el kerigma, y determina a cada cristiano un concreto eje de coordenadas de su fe, el «horizonte hermenéutico» de su interpretación de la Biblia[50]. Los catecismos católicos asumen a su modo estos objetivos: ser a la vez expresión de la doctrina eclesiástica y aplicación concreta del kerigma. Un objetivo como éste solamente es alcanzable limitándose a un estilo a base de preguntas y respuestas cortas. En cuanto se intenta ofrecer una exposición que esté bien fundamentada y que a su vez sirva de fundamento, hay que dar entrada a una exposición teológica más amplia y a todas sus ricas —aunque no definitivas—aportaciones; de esta manera, opiniones específicas de determinados grupos o escuelas teológicas, y que no tienen por qué ser compartidas por la iglesia total, confieren al texto un sello especial. La oposición con que ha tropezado el *Catecismo holandés* surge en gran parte de la discrepancia, casi inevitable, que hay entre el objetivo hacia el que su título apunta y la estructura, completamente diferente, que se ha otorgado a si mismo.

En todo caso no se puede negar que el libro, que apareció bajo el expresivo título de *El nuevo catecismo,* fue comprendido por los obispos en todo el alcance significativo de ese título: corno «confesión de fe» de la iglesia católica —reformada por el Vaticano II— en Holanda[51]; y no hay que perder de vista que el cambio producido por esta reforma fue en Holanda mucho más agudo que en ninguna otra parte. Recordemos un par de ejemplos representativos de la mentalidad de gueto que reinaba en Holanda en tiempos inmediatamente anteriores al concilio; en 1954 el episcopado holandés prohibía la afiliación a partidos socialistas; si alguien leía con cierta regularidad periódicos o revistas socialistas, o frecuentaba reuniones de ese partido, era excluido de los sacramentos y podía contar con la negativa de una sepultura cristiana[52]. Esto hizo que el cambio conciliar se sintiese allí con

mucha más fuerza que en otros países; y de ahí que naciese la decidida exigencia de una nueva presentación total del credo, tal como éste habrá de ser en una situación cambiada por completo.

Naturalmente, un libro como éste también podía haber aparecido al margen de esta situación especial. La sistematización tradicional de la teología y de la predicación se han puesto en cuestión bajo múltiples aspectos. El método histórico-crítico ha abierto nuevas puertas —y ha cerrado también otras— a la comprensión de la Escritura. Ha abierto unas, ya que gracias a las aportaciones de la exégesis captamos la palabra de la Biblia de un modo completamente nuevo en su origen histórico, en la multiformidad de una historia que avanza y que cambia, con sus tensiones y sus contrastes que suponen una riqueza inimaginable. Y ha cerrado otras, al convertir la Escritura en objeto de especialistas, sobre el que el laico ya no puede atreverse a opinar, ni tampoco el teólogo no exegeta; de este modo da la impresión de estar sustraído a la lectura y meditación piadosas, porque lo que éstas aporten no tendrá valor. La especialización se convierte así .en acotación de la Escritura, que queda vedada al no especializado. Además sucede que la Biblia, leída en sí misma y fuera del contexto de la tradición, se sitúa ante la teología exigiéndole de una manera nueva que acredite su veracidad, sin que pueda eludir esta exigencia ni salir intacta de ella. Se ha dado por otra parte, una total ampliación del horizonte histórico, y sobre todo se ha dado un cambio fundamental en las condiciones previas de nuestro pensamiento, producido por el mundo matemático-científico-técnico. La sistematización de la fe que se hacia hasta ahora había nacido condicionada por la vieja imagen del mundo, estática y geocéntrica, y dentro de un pensamiento ontológico considerado como natural; esta sistematización no resiste los planteamientos de una época «postmetafísica». Profundizando en esta cuestión se podrá discutir la posibilidad de que el hombre que pregunta por el sentido de su ser pueda prescindir de la metafísica. Pero no es erróneo hablar de una época postmetafísica, pues ya no hay una metafísica común y accesible a todos, la victoria de lo «positivo» nos ha alejado bastante de ella, y esto comporta necesariamente un

desplazamiento fundamental en el planteamiento religioso. El *Catecismo holandés* intenta eso que, en una situación como la nuestra, se ha convertido en una necesidad: una nueva estructuración del kerigma acorde con la estructura de nuestro pensamiento. Esto significa dos cosas:

a) Un si decidido a la continuidad y a la unidad de la fe. De otro modo ya no sería un catecismo «católico», sino solamente «nuevo». Pero al poner conscientemente la palabra «nuevo» en su título, cargando por consiguiente con una especie de contradicción interna con el concepto de catecismo, indica ya el modo como entiende la continuidad: como identidad dinámica. Al poner junto al concepto «catecismo» la palabra «nuevo» expresa la vivencia de agitación y de cambio que la iglesia de Holanda ha experimentado a raíz del Vaticano II.

En su prólogo al libro, los obispos holandeses caracterizan esa comprensión de la continuidad y de la unidad que se halla a la base de todo el libro:

> No entendemos por «nuevo» lo contrario de lo que quiere decir. No significa que algunos aspectos de la fe hayan sufrido cambio mientras todo lo demás sigue igual. En tal caso hubiese bastado con cambiar alguna página del catecismo anterior. Pero no; se trata precisamente de todo lo contrario. El mensaje completo, la fe entera, siguen siendo los mismos. Nuevo es el modo de acceder á la fe, nuevo es el aspecto del todo. Todo lo que vive permanece igual a sí mismo a la vez que se renueva.

La idea de cambio estructura el libro entero. El punto fijo en el que el nuevo catecismo tiene puesta su mirada es «algo que tiene vida y movimiento... no un sistema rígido, sino una voz viva»[53]. De este modo se ha fijado un programa amplio y convincente, cuya realización va a ser ciertamente muy difícil, pues ¿dónde habla esa «voz viva»? ¿cómo se la puede reconocer y distinguir de otras voces que vienen a suplantarla? Este concepto de voz viva no es nuevo en la teología; ya Lutero lo utilizó para caracterizar la vigencia

continua de la Escritura, intérprete de sí misma, del evangelio, que no necesita la confirmación del magisterio porque es claro e inconfundible; la teología católica por su parte se ha servido de ese término para referirse al hecho de que el evangelio viene a nosotros no sólo a través de una Escritura, sino también y sobre todo, a través de una voz viva, que es precisamente la del magisterio, voz viva que proporciona en todo tiempo actualidad dinámica a aquello que se testifica en la Escritura. Pero el *Catecismo holandés* no toma ninguno de estos dos planteamientos, sino que intenta seguir un camino intermedio entre el principio de la sola Escritura y la teología del magisterio, y cuyos contornos son imprecisos; con esto hemos llegado al problema fundamental de este libro, que tiende a un nuevo dinamismo sin reflejar claramente sus principios.

b) El *Catecismo* se sitúa con plena consciencia en la perspectiva de una época «postmetafísica». Esto significa que el pensamiento dominante en él es fenomenológico, descriptivo-narrativo. Se intenta descubrir una pregunta por el sentido y buscar su respuesta dentro del desarrollo de la vida humana y de los acontecimientos de la historia, situar la fe en un plano de comunicación de sentido. Intimamente unida a esta orientación histórico-salvífica hay en el catecismo un resuelto antropocentrismo, puesto claramente de relieve por Guus von Hemert, redactor principal del catecismo, cuando dice: «Nunca se pierde de vista la existencia humana. El *Catecismo* entero se mueve dentro del ámbito de la existencia humana»[54]. J. Dreissen, que se ocupa de la traducción alemana, agudiza esta postura al escribir: «Catequizar no quiere decir comunicar al niño verdades que hasta ahora desconocía... La oferta se rige por la demanda... La vida se cree y la fe se vive»[55]. Esto pone de relieve lo problemático de un antropocentrismo radical para la teología: ¿es cierto que la predicación cristiana no nos trae nada nuevo, nada que no conociésemos de antemano? ¿Su contenido se reduce realmente a la vida que ya estamos viviendo nosotros mismos? Por cierto que sea que la fe es una respuesta a nuestro cuestionar humano, ¿puede ya por eso meterse la catequesis dentro del esquema de la oferta y la demanda? ¿No deberá más bien liberar al hombre de cara a sus cuestiones auténticas y en contra de

las superficiales, en las que se encuentra enmarañado por culpa de la opinión dominante? ¿Debe limitarse a confirmar y a asegurar lo que ya existe, o debe aspirar a un esclarecimiento crítico de las obcecaciones de una situación concreta para llegar a la autenticidad?

## *2. El logro del Nuevo catecismo*

Lo que el *Nuevo catecismo* tiene de importante, al igual que lo que tiene de problemático, radica en la actitud fundamental que acabamos de esbozar. Es importante porque se dirige realmente al hombre, no adoctrinándolo sobre un sistema abstracto, sino recogiendo las preguntas del hombre y descubriendo qué lugar tiene la fe entre estas preguntas. En este refrescante humanismo del Catecismo veo yo su auténtica fuerza y grandeza, en un humanismo movido por una religiosidad profunda, auténtica y cálida. En este sentido tiene especial belleza la primera parte, en la que el misterio de la existencia, con todo lo que tiene de cuestionable y de maravilloso, se va abriendo paso a paso *y* sin cortes bruscos a una pregunta que ningún sistema intramundano puede responder: esa llamada al infinito que indefectiblemente surge del interior del hombre[56]. Difícilmente habrá alguien que pueda sustraerse al calor religioso y a la alegría humana que manan de este texto, uno se encuentra inmerso en el clima espiritual de ese país cuya piedad se ha dado a sí misma una expresión inimitable en el «seguimiento de Cristo», cuyo humanismo se hizo visible de un modo inolvidable en aquel hombre a quien la teología está redescubriendo: Erasmo de Rotterdam. Uno de los capítulos más hermosos y más impresionantes es para mí el que trata del pecado[57], en el que la gran seriedad que merece este tema no se pierde en un ápice, pero en el que quedan por completo superados el moralismo destructivo y la moral casuística, y ello facilita una nueva comprensión de lo que realmente es decisivo en esta cuestión. Este mismo clima de fe y de humanismo sencillos y alegres caracterizan la imagen de Jesús, que constituye el auténtico centro del libro. Una constante interrelación con el año litúrgico, con la actualización litúrgica de su vida, le confiere al libro su inmediatez y cercanía: el año litúrgico de la

iglesia se comprende desde su punto de partida, y a la inversa, por medio de la interpretación litúrgica se hace accesible en su actualidad lo que entonces sucedió. En mi opinión es innegable que estos rasgos hacen del libro uno de los hitos de la literatura religiosa de nuestro siglo. Su éxito no es sensacionalista, sino que tiene base en su contenido; por lo demás, Roma ha reconocido esto explícitamente.

## *3. Sus limitaciones*

### a) Lo problemático de su distribución

Es indiscutible por otra parte que el- verdadero problema del libro reside en su antropocentrismo y en su pensamiento puramente fenomenológico; las diversas objeciones que se le han hecho no son en el fondo más que síntomas de esta cuestión fundamental. Esto se puede apreciar ya en la distribución de los temas. No se le puede reprochar que haya elegido un esquema histórico-narrativo en lugar de una ordenación temática, pero esto hace temer que —igual que sucede con el manual de dogma *Mysterium salútis*— en el fondo haya una falsa comprensión de la historia de salvación[58]. Los límites de este planteamiento histórico se hacen patentes cuando se trata de integrar el elemento no histórico.

Se comienza, muy acertadamente, por la pregunta que el hombre representa para si mismo. Pero luego se prosigue simplemente de un modo histórico-narrativo: la prehistoria de la vida y del hombre, la historia precristiana, la historia de Israel, la historia de Jesús y la historia de la iglesia. Al llegar aquí se da un giro hacia la historia del individuo, y para ello se hace una exposición de los sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía, orden sacerdotal, matrimonio. Dentro de este esquema se introducen aquí y allá problemas de la teología moral, que se concluyen en el tratado sobre culpa y perdón (sacramento de la penitencia). A continuación aparece de nuevo el hilo de la narración: se habla del sacramento de la unción de enfermos y de la muerte del individuo. Y enlazando con ello se hace la exposición general acerca del tema de la muerte, la resurrección y el más allá. El libro termina con un capítulo dedicado a Dios que, de

este modo y dentro del contexto total, aparece como el «futuro absoluto».

Hay algo en esta estructuración que da la sensación de artificial, pero esto siempre es inevitable. Las limitaciones de una exposición meramente narrativa se hacen especialmente patentes en dos temas fundamentales de la teología cristiana: en la doctrina sobre pecado original y salvación (ambos temas se colocan después del tratado sobre el bautismo), y en la cuestión acerca de Dios. No carece de una cierta lógica el tratar la cuestión de Dios al final del libro, pero el modo como se lleva a cabo hace que sea poco convincente. No se aprecia lo más mínimo de esa importancia que ha vuelto a adquirir el terna de Dios. La palabra «Trinidad» falta —muy conscientemente— en el índice alfabético, muy detallado por lo demás; la única página del texto que habla de la Trinidad (552 s) es excelente, pero insuficiente para la importancia que esta cuestión debe tener incluso para una teología orientada históricamente. La estructura fenomenológico-histórica del *Catecismo* no deja sitio para aquellas realidades en las que no se narra una historia, sino que se descubren las raíces de la existencia humana, raíces que atraviesan todos los estadios históricos y que se refieren al ser mismo.

### b) Jesús y Dios

Esta dificultad externa es un nuevo indicio de los límites del método, que tienen una raíz más profunda y que se derivan del punto de partida que se ha elegido. La estructura narrativa del libro comporta, como ya se ha dicho, que la historia de Jesús —expuesta con mucho detalle— forme su núcleo. Para ello los autores se basan en el libro de G. Bornkamin y toman algunas ideas de los trabajos de J. Jeremias[59]. Pero se olvida toda reflexión sobre el significado teológico de la vida y mensaje del Jesús histórico, del modo y manera en que estas dos realidades sean o no determinantes para la predicación. En una palabra, se ha olvidado el planteamiento que Bultmann impuso a la teología de un modo insistente y decisivo: entre el Jesús histórico *y* la iglesia están la cruz y la resurrección; en estos dos acontecimientos-se manifiesta la ruptura que surgió del

fracaso de Jesús en su lucha por la fe de Israel. No vamos a darle la razón a Bultmann cuando dice que el Jesús histórico no pertenece a la teología neotestamentaria sino que es uno de sus presupuestos[60]. Pero la cuestión con motivo de la cual se sacó esta deducción no permite partir del Jesús histórico como centro de la teología. Además sólo es posible llevar a cabo un intento de ese tipo cuando se liman las aristas de la problemática exegética y se pinta una imagen de Jesús que le diga algo al hombre, pero ignorando las paradojas y los puntos flacos de la exégesis actual, y de este modo dé la impresión de que un acceso a una figura de Jesús que sea relevante para la fe es posible por medio de la historia exclusivamente. Desde el punto de vista científico hay que calificar como precrítico este desprecio del problema hermenéutico; pero es que además se pierde la posibilidad de descubrir el sentido del dogma y su función, que representa la respuesta eclesial a la pregunta de la hermenéutica[61]. Y así se produce la impresión de que en el fondo, fe y estudio de la historia son una misma cosa, y de que podemos encontrar la fe simplemente en el plano de la historia narrada. Esto es una reducción tanto del rigor de la investigación histórica como del de la exigencia de la fe. Se colocan dogma y exégesis uno junto a otro en una unión de compromiso que, en definitiva, ni satisface ni puede tomar en serio a ninguno de los dos. Pese a toda la minuciosidad de que se hace gala a la hora de relatar la vida de Jesús, la cuestión cristológica queda en una oscuridad que resulta inevitable cuando, por un lado, no se quiere rebasar el método descriptivo-fenomenológico y, por otro, se quiere dejar intacta la tradición eclesiástica.

De este modo, tanto la cuestión de Jesús como la de Cristo terminan sin respuesta satisfactoria; se tiene la impresión de estar ante una exégesis que prescinde de lo que pueda resultarle peligroso y que trata de armonizar lo más posible, y ante un dogma que trata igualmente de armonizar y que no quiere llevar las cuestiones demasiado lejos. Ocasionalmente pueden encontrarse expresiones más o menos de mal gusto como, por ejemplo, cuando se dice del niño Jesús, perdido en el templo a los doce años: «Un joven inteligente que descubre su vocación. Este es el modo como

Dios penetra en su templos (p. 102). La orientación antropológica conduce en este caso a la banalidad; el intento de atenerse estrictamente a los hechos relatados en la Biblia se convierte en un psicologismo acrítico. Una visión inaceptablemente trivial —pese a los muchos aspectos hermosos que ofrece—de la vida de Jesús tampoco puede suplir la función que el *Catecismo* quería otorgarle: ocupar el sitio de la doctrina sobre Dios y trazar la imagen de Dios concretamente en la historia de Jesús.

### c) La doctrina de la salvación

Nos hallamos ante el punto flaco más decisivo del *Catecismo holandés.* Para esclarecer aún más la importancia y las limitaciones de su punto de partida, voy a esbozar algunos otros puntos en los que resulta igualmente visible lo problemático que es el libro. En primer lugar echemos una mirada a la cuestión más importante —junto con la cuestión de Dios— de la teología cristiana: la doctrina de la salvación del hombre, que a su vez sirve de base a la doctrina de la eucaristía. En su totalidad la doctrina sobre la salvación en *el Catecismo holandés,* cuyo pensamiento parte del amor y del perdón de Dios, es impresionante y convincente. Frente a una perspectiva muy extendida hasta ahora, avanza un buen trozo de camino y elimina bastantes ideas defectuosas: el centro decisivo del tratado cristiano sobre la salvación no es la ira divina, sino su amor; no es el hombre quien se reconcilia con Dios, sino que es Dios quien, en una decisión libre y amorosa, perdona al hombre. Pero esta línea «catabática» del pensamiento, que comprende la salvación como un suceso que se produce de arriba hacia abajo, se desarrolla con una parcialidad que hace nuevamente que una parte de la realidad quede oculta. Es verdad que la salvación es primariamente, un proceso que viene de arriba hacia abajo, que no consiste en que el Dios enojado se aplaca por los méritos humanos, sino en que el Dios amoroso supera con la fuerza de su amor la resistencia de los hombres y se entrega a sí mismo. Jesucristo es en primer lugar esa entrega que Dios hace de si mismo a los hombres, y no el mérito que los hombres presentan a Dios. Su muerte es la entrega de Dios

por nosotros, no el precio que la humanidad gimiente paga al Dios ofendido.

Todo esto es verdad. Pero sin embargo, Jesús no es tan sólo el Dios que desciende, es también el hombre que asciende. *Jesús* no es tan sólo la epifanía del amor divino, considerada estrictamente de arriba hacia abajo, él es también el representante de la humanidad, en él la naturaleza humana hace entrega de sí misma, de lo más precioso y puro de si misma, a Dios. Su muerte en la cruz no es tan sólo la entrega que Dios hace de si mismo a los hombres; es también la entrega sin reservas que ese hombre que es Jesús hace de si mismo a Dios. Dicho de otro modo: esa muerte es simultáneamente don gracioso de Dios y sacrificio de la humanidad. La línea «catabática» (descendente) y la línea «anabática» (ascendente) van engranadas. Las dos son conformes a lo que dice la Biblia; y las dos son conformes a la realidad. La autoentrega de Dios a los hombres es tal que precisamente por medio de ella Dios atrae al hombre hacia Sí, le da la posibilidad de ser él mismo. Por eso Jesús es verdadero hombre, y no sólo la epifanía de Dios. Y estos dos aspectos están no uno frente al otro o el uno junto al otro, sino uno en el otro: el hecho de que en él se muestre Dios descendiendo a nosotros no aminora su autonomía como hombre, sino que le devuelve a sí mismo, de modo que se convierta, con el Dios que desciende, en el que co-asciende, con el Dios que se entrega, en el que responde y ofrece sacrificio. Pero el *Catecismo holandés* ha hecho de una fusión una contraposición, una disyuntiva: en el fondo sólo concede validez a la línea catabática, con lo que reduce en aspectos fundamentales el campo de la realidad cristiana. Y. de aquí proviene la concepción horizontal de la piedad, pues si sólo se admite la línea que desciende de Dios al hombre y desaparece la línea ascendente de la oración, no queda más que aceptar y transmitir el regalo de Dios. Afortunadamente no ha sido consecuente en la prosecución- de esa línea; las afirmaciones que hace sobre la oración abren una- perspectiva más amplia[62].

### d) Cuestiones referentes a la doctrina de la eucaristía

La repercusión de este planteamiento en la doctrina sobre la eucaristía es bien clara: no queda sitio para la idea de sacrificio. Por eso el texto inicial del *Catecismo holandés* decía al respecto: «Nuestro sacrificio fue ofrecido hace dos mil años; para nosotros han terminado todos los sacrificios». Tras la reunión conjunta de teólogos papales y teólogos del *Catecismo holandés,* mantenida del 8 al 10 de abril de 1967 en Gazzada, al norte de Italia, el texto fue reformado: «Pues nuestro sacrificio fue ofrecido ya hace dos mil años; en el fondo no ofrecemos otro sacrificio que el de Cristo, todos los demás han terminada para nosotros»[63]. Pero incluso tras esta corrección la formulación adolece de un extraño malentendido de la historicidad del cristianismo. Pues si la acción de Cristo es única e irrepetible, no quiere decir que para nosotros adquiera el carácter de algo ya pasado, algo que fue una vez en el tiempo. Lo que es esencial para el hombre no puede ser reducido a los límites de una fecha histórica, precisamente tanto menos cuanto que es «único» y «definitivo»: es definitivo precisamente porque sigue siendo «válido», sigue dentro de su categoría de ser algo decisivo y no puede caer en la categoría de algo que ya ha sido. Por eso el sacrificio de Cristo jamás es un mero hecho de una historia pasada, sobre la que podemos echar una mirada retrospectiva y cuyo resultado podemos recoger, sino que es una realidad decisiva aquí y ahora para la vida humana. El hombre siempre, no sólo hace dos mil años, vive del sacrificio, que para el hombre de hoy no es menos actualidad que para los que pudieron estar presentes en su momento histórico. Por eso, en la concepción de comida que el *Catecismo holandés* aplica de una manera exclusiva a la eucaristía se puede ver la doble debilidad de su planteamiento: la permanencia en un pensamiento histórico-descriptivo sin suficiente consideración del problema del ser y de la historia; un planteamiento parcialmente catabático que no toma suficientemente en consideración el doble aspecto del diálogo entre Dios y hombre, la capacitación y vocación del hombre a dar una respuesta.

Menos clara veo aún la cuestión de la presencia real del Señor en la eucaristía. La dificultad para el *Catecismo holandés* consistía en que tenía que arreglárselas sin términos técnicos, para una tarea difícil:

traer al lenguaje de hoy lo que había quedado encerrado en el lenguaje de la edad media. El reproche de que la doctrina sobre la presencia real se había diluido en una comprensión puramente funcional creció cuando los delegados del episcopado holandés en las conversaciones con los teólogos papeles en Gazzada explicaron que las especies eucarísticas dentro de la celebración de la cena *producían* en los que comulgaban la *presentía pérsonalis et intima Christi,* fuera de ella la *ofrecían,* pero en ningún caso la llevaban en *sí mismos.* Con esto se habría llegado prácticamente a la doctrina de Calvino. Pero hay que tener en cuenta que el texto del *Catecismo* no hay que entenderlo en ese sentido: el que lo lea desde un trasfondo de fe eclesial puede encontrar en él la expresión de -esa fe. Por lo demás hay que constatar que el problema de la traducción es en este punto especialmente difícil, ya que dentro de la teología misma apenas se ha iniciado la traslación de los conceptos desde una visión medieval a la nuestra actual, y tampoco el lenguaje científico dispone de la claridad necesaria para intentar el paso a la predicación.

### e) Cuestiones diversas

Dediquemos nuestra atención, finalmente, a algunas otras pequeñas cuestiones. En primer lugar se me hacen problemáticas algunas formulaciones relacionadas con la escatología. Por ejemplo, decir que los muertos «están siendo resucitados», ¿es la fórmula apropiada? (p. 525, cf. 527) ¿0 tal vez, que la cercanía de los santos representa un «estar más cerca de la resurrección»? ¿No será quizás que, huyendo del fantasma del dualismo, se esté avanzando hacia nuevas mitologías, incapaces de convencer a nadie? Otra cuestión que queremos tocar aquí de nuevo es la discusión sobre la virginidad de María, tema que en el ámbito católico fue puesto a discusión abiertamente por el *Catecismo holandés*[64]. No es inevitable la impresión de que la razón de que esta cuestión despertase en Holanda una expectación tan fuerte, comiste precisamente en que se estaba en un catolicismo cerrado en si mismo y de pronto surgió la confrontación con interrogantes que fuera del campo de la teología católica nada tienen de nuevos[65].

Lo sorprendente es que, pese a los relatos de la niñez en Mateo y Lucas, que tratan claramente el tema, se pone en cuestión el nacimiento virginal de Jesús, mientras que se quiere mantener a toda costa la virginidad después del parto, que *es* mucho más difícil de deducir de la Biblia (p. 87 s). También sorprende el hecho de que se cuestiona la formulación de las viejas confesiones de fe, que *se* pueden fundamentar en la Biblia, y por el contrario se da por supuesto que no hay que tocar los dogmas marianos de los siglos XIX y XX. Todo esto acusa un desequilibrio del pensamiento y una falta de reflexión en este asunto, que son de lamentar (p. 302 y 527).

En el capítulo dedicado a la historia de la iglesia se hallan algunas inexactitudes. Hay un pasaje en que por ello surge una primera pregunta: este capítulo dedica a la reforma sólo algunas líneas; la diferencia entre la comprensión que del cristianismo tienen el catolicismo y el protestantismo se trata en *una sola* página. Y para ello el *Catecismo* se atiene a la información que sobre el tema ha elaborado el convertido holandés W. van de Pol, y aun lo que él dice queda bastante confusa. Van de Pol dice que el catolicismo está más orientado al ámbito de la ontología, mientras el protestantismo lo está al de la palabra. En palabras del *Catecismo holandés:*

> Los cristianos católicos creen con más fuerza que fa salvación alcanza hasta los aspectos más cotidianos de la vida... Por el contrario, entre los reformados desde un principio está viva la convicción de que Dios no es tan accesible en los sacramentos y en la poderosa palabra de la iglesia. La salvación es más espiritual... A esto se añade una atención especial a la experiencia personal íntima[66].

Las cosas no son tan simples, desde luego; para esto sería mejor no hablar de este asunto. Por lo demás un tratamiento tan insuficiente del problema catalicismo-reforma resulta tanto más extraño cuanto que el libro debe servir precisamente al diálogo ecuménico.

## *Consideración final*

Resumamos. El *Catecismo holandés* es un libro importante. Ha allanada nuevos caminos a la predicación y le ha dado un nuevo lenguaje. Desde Mego resulta insuficiente en muchos aspectos, y no sólo en aspectos secundarios. Y algo podría haberse cambiado incluso sin alterar su planteamiento. Otros aspectos, sin embargo, muestran claramente los limites de su concepción: de su intento de no salirse de la historia narrativa, de la existencia humana tal como ésta se ofrece a nuestra experiencia; y es aquí donde debe sobrepasarse el marco fijado, y ello viene exigido por el asunto mismo que se trata. Hay también otros aspectos que descubren el dilema en que se encuentra hoy toda teología; no es un problema específico de este libro, es el hacerse patente el problema en que se ha convertido la teología misma, en un mundo radicalmente cambiado y en ininterrumpido cambio. El hecho de que, por ejemplo, haya deficiencias en la doctrina del pecado original, al igual que los fallos en la doctrina de la salvación y de la eucaristía se debe en parte al método elegido por el libro; pero en buena parte se debe también a la situación precaria de la teología ante estas cuestiones, que exigen una nueva reflexión fundamental y una nueva expresión, que se está buscando y que aún no se ha hallado de forma convincente. Naturalmente se pueden repetir las formulaciones clásicas, pero poco es lo que con ello se consigue. Lo que se debe hacer es buscar tras esas fórmulas lo que ellas querían expresar. Y esto sólo parece ser posible en un proceso de traducción del entonces al ahora, realizado dentro del ámbito de la reflexión teológica. Y esto exige como paso posterior e independiente la traducción al lenguaje de la predicación de lo que se ha captado en la reflexión. Con ello vienen exigidos dos procesos de traducción de gran dificultad y que en sí mismos encierran el origen de posibles errores. Sin embargo, esto no exime de la obligación de poner manos a la obra. La dificultad especial con que se encontraba el *Catecismo holandés* consistía en que debía intentar la segunda traducción antes de que se hubiese llevado a cabo la primera; por ello, al esforzarse en encontrar un lenguaje para la predicación, lenguaje que todavía no viene dado por la teología científica, penetraba en una tierra virgen; en tiempos pasados se ha elaborado la predicación con demasiada frecuencia a base de simplificar la

reflexión y su lenguaje, razón por la que no alcanzaba su objetivo específico. El problema de la «teología de la predicación», tan discutido entre las dos guerras mundiales, se hace de nuevo apremiante. Por eso tenemos que decir que, en general, el *Catecismo holandés* refleja la figura de la iglesia en una época de transición, con sus esperanzas y sus peligros. Tan insensato es glorificarlo como erróneo es rechazarlo en su totalidad, en lugar de enriquecerse con sus logros y sentirse espoleado por sus insuficiencias: pues éste es el único camino que conduce hacia adelante.

# II. Algunos temas básicos de la predicación

## Dios

### *El hombre de hoy ante la pregunta por Dios*

La situación del hombre ante la cuestión de Dios es en la actualidad precisamente de pregunta, de incertidumbre, allí donde Dios no *se* cuenta entre las cuestiones superadas ya par la conciencia del hombre. No podemos pasar por alto esta situación si queremos que nuestras palabras sobre Dios sean comprensibles, que lleguen a constituir para el hombre una respuesta por la que él se sienta alcanzado. La crisis que desde unos cien años venimos experimentando en la predicación y que va en aumento se debe en buena parte a que las respuestas dadas por los cristianos no tenían en cuenta las preguntas de los hombres; eran ciertas, pero resultaban ineficaces porque no se habían desarrollado a partir de la pregunta. Por eso un aspecto imprescindible de la predicación misma consiste en participar de la pregunta del hombre que busca, porque sólo así puede la palabra llegar a ser una respuesta.

I. De acuerdo con lo dicho, nuestro primer paso debe consistir en adentramos en esa incertidumbre acerca de Dios, tal como la experimenta el hambre de hoy, para que así podamos descubrir nuevamente a Dios en ella y hablar de el. Es verdad que el hombre de la calle no es consciente de los diversos aspectos de esta incertidumbre, tal como las vamos a desarrollar aquí; pero ellos determinan en conjunto el clima espiritual, que tiene una fuerza decisiva, incluso allí donde no se ven sus razones. Las raíces del alejamiento de Dios que hoy nos acucia están en ese cambio que con el inicio de la edad moderna se operó en la concepción del mundo, y que está olvidado por la teología y por la conciencia creyente. Hasta ese momento Dios tenía su sitio seguro en una estructuración graduada del mundo; se pedía percibir lo metafísico en la jerarquía de esferas, que iba desde lo más bajo, la tierra, hasta lo más alto y espiritual, y finalmente hasta la luz pura, el motor del

universo; *La divina comedia* de Dante es la ilustración clásica de una concepción del mundo, en la que la fe había tomado figura perceptible y en la que el cosmos en todos sus aspectos remitía a ella, era inimaginable sin ella. También la «historia de la salvación», con su centro en la encarnación del hijo de Dios tenía una palpable expresión: la tierra constituía, por una parte, el miembro inferior y más bajo de la cadena cósmica, era, por así decirlo, el suelo del universo, sobre el que se elevaban los cielos; pero por ser suelo era el fundamento del edificio en el que todo descansaba, y era por eso el escenario más apropiado para el encuentro de Dios con su creatura.

Con el cambio surgido desaparecen la orientación y los distintos lugares que habían estructurado la totalidad. Puede ser ilustrativa una nueva cita de Dante, que se encuentra en el infierno con Ulises (Oclysseus); éste le hace saber que tras su regreso al hogar ha vuelto a partir con nuevos compañeros, pero esta vez hacia el océano, a través de Gibraltar. Dante confiere por anticipado a su Ulises la figura del posterior aventurero de finales del siglo XV y del XVI; las palabras que Ulises dirige a sus acobardados compafieros recuerdan sorprendentemente a las que Colón dirigió a su tripulación desesperada. Unicamente el final es totalmente distinto: según Dante, Ulises se estrella con su barco contra el monte del purgatorio, que limita a la tierra por el oeste; lo terreno y lo metafísico están directamente entrelazados[67]. Pero el auténtico Ulises —Colón— no encuentra el purgatorio, sino América. Los cambios que frente a la mentalidad de la edad media trajeron consigo los descubrimientos de la edad moderna no podían hallar una ejemplificación más perfecta que la ofrecida por la historia misma. El mundo pierde sus contornos metafísicos; a dondequiera que vayamos se nos aparece como sólo mundo. Lo que hasta entonces había sido cielo, se descubre como nada más que mundo, con unas cualidades exactamente iguales, sin un arriba ni abajo, y en todas partes con la misma estructuración de la materia y las mismas leyes físicas. Ni la tierra es un centro o un fundamento, ni el cielo es un cielo: no hay más que «mundo». Y los motores inteligentes postulados antes, sin los que resultaba imposible de

explicar la rotación de los astros (para cada uno un ángel, y Dios para todo el universo) se vuelven superfluos, ya que el movimiento se puede explicar por las leyes de la materia misma. Como dijo Laplace de un modo irónico, la «hipótesis Dios» es innecesaria.

Tras todos estos cambios exteriores existen desplazamientos en las líneas directrices del pensamiento, que son las que otorgan a la totalidad su significación completa. Los resultados en el creciente descubrimiento del mundo material y de sus leyes se producen gracias a una aplicación cada vez más estricta y exacta de un método, cuya característica consiste en abarcar y relacionar entre sí observación, -experimentación y teoría matemática. Dentro de este método, que se limita a lo verificable y comprobable, consiguiendo así su certeza normativa y general, no hay sitio para la pregunta por la esencia de las cosas y su fundamento. Dado que Dios no es observable como un experimento que se puede repetir ni es calculable como en la teoría matemática, es imposible —por la esencia misma del método— que éste nos lleve a él. Nada hay que oponer desde la fe a este modo de interrogar a la realidad; por el contrario, en la medida que facilita al hombre verdaderos conocimientos y le proporciona una configuración mejor de su existencia, es acorde con la tarea de la creación, que le asigna al hombre el mundo como el lugar de su investigación y de su actuación. La situación crítica aparece cuando de ese método positivo y de su necesaria limitación nace una cosmovisión positivista, que sólo acepta como realidad lo que es accesible a este método, con lo que convierte en fundamental una limitación que no lo es más que en el método. Pero esta tentación es cada vez mayor desde la edad moderna, y hoy aparece como casi insuperable. Esto es debido en primer lugar a que sus limitaciones no se ven a *priori,* sino que por el contrario se está continuamente ensanchando de hecho el ámbito dentro del cual el método se puede aplicar con éxito. Por otra parte también es debido a que frente a la forma de certeza, e incluso de utilidad mensurable, que se alcanza aquí, todas las demás formas de certeza aparecen dudosas, con lo pie se propende fácilmente a excluirlas como insuficientes y a esperar a que aparezca una certeza parecida a la que hemos obtenido y que

sea válida para los ámbitos que antes habíamos puesto entre paréntesis. La creciente exclusividad de lo positivo, que es consciente en la ciencia, se extiende de. un modo grosero y bajo formas confusas a la conciencia en general, cuando ésta ve la ciencia positiva como una panacea universal y considera las aportaciones teológicas como «medievales» e inadecuadas a nuestro pensamiento moderno.

Con esto tocamos otro aspecto, que yo designaría como el carácter de proceso del pensamiento positivo. Como hemos dicho, el radio se ensancha cada vez más, de manera que al espectador le invade el pensamiento de que un día la realidad total deberá ser aprehendida con este método. Los ámbitos reservados a la teología y a una filosofía que se interroga por lo metafísico van desapareciendo progresivamente, incluso los procesos psíquicos y sociales se abren cada vez más a explicaciones positivistas. De este modo es casi necesario que las afirmaciones de la teología aparezcan como acientíficas, posibles aún gracias a la imperfección de la investigación positivista, pero con toda seguridad superables por ésta en un tiempo dado. Hay una voluntad de adaptarse cuanto antes a esta nueva situación tras todos los reveses de la teología, sin esperar a tener que ser forzado a ello por nuevos hallazgos.

A este desarrollo en el ámbito científico corresponde una línea de desarrollo en el ámbito de la historia y de la antropología. Del mismo modo que gracias a la investigación científica el «cielo» se convirtió en «mundo», la investigación histórica y el progresivo contacto de religiones y de culturas conduce a una situación en la que el cristianismo parece caer cada vez más dentro de una historia general de las religiones. El antiguo testamento pierde su carácter absoluto, se nos aparece completamente enmarcado en las culturas del oriente próximo, y la historia de Jesús se incluye igualmente en el marco de la historia religiosa del judaísmo tardío. A todo se le encuentran paralelismos, dentro de una humanidad que, tanto en su gloria como en su bajeza, en todas partes es la misma bajo formas cambiantes. Si siempre fue difícil reconocer a uno solo, a Jesucristo, como sostén de toda la historia y como destino de toda vida

humana, ahora resulta irrealizable reconocer el carácter absoluto de una única forma, visto todo lo que de puramente humano tiene la historia de la Biblia, y todo lo que las otras religiones tienen de imponente.

A todo esto añádese la progresiva desaparición de una filosofía autónoma que diese a la fe el espacio en el que ésta pudiese desarrollarse. Ya no existe una filosofía aceptada por todos, a no ser el cada vez más extendido positivismo, pero éste no deja sitio para la fe.

Con esto hemos trazado a grandes rasgos las cuestiones que hacen que para el hombre de hoy sea cada vez más inaccesible la realidad de Dios. ¿Qué nos queda entonces? ¿Cómo se puede encontrar una respuesta? Ante todo hemos de reconocer que ésta es una tarea para que la lleven a cabo varias generaciones.. La naturalidad con que Dios pareció hacerse perceptible en la edad media tampoco apareció de la noche a la mañana. La fe grabó, en un largo proceso de pensamiento y de vida, la imagen de las convicciones cristianas en el mundo de los antiguos, del que estaba completamente ausente la figura del Dios creador cristiano. Cuando, en la edad moderna esta síntesis fue deshecha pieza a pieza, los esfuerzos se encaminaron demasiado tiempo a la salvación de lo antiguo, en vez de ocuparse decididamente de las nuevas preguntas. De modo que ha quedado como una tarea a medio realizar una apropiación de la fe dentro de las nuevas condiciones del pensamiento.

Ciertamente, esto no puede satisfacer como respuesta. Pues la teología dispondrá de mucho tiempo, pero tiene que vivir y buscar su camino ahora. ¿Qué posibilidades se le ofrecen? Se pueden hacer diversos planteamientos. Se puede indicar que también hoy, y en cierto modo más que en otras épocas, debido a todo el saber matemático sobre el universo, este mundo con un cuño de espiritualidad remite al espíritu creador, sin el que sería inexplicable el espíritu que en él se objetiviza. Se puede indicar también que la libertad del hombre es indicio de la libertad creadora y primigenia de Dios; o que la inquietud humana por buscar y preguntar no puede

aquietarse en lo puramente positivista, por lo que sigue hasta el *tá* creador, sin el que el yo resulta inexplicable. En un caso se llega a una imagen de Dios más ontológica, en el otro más personal. Una consideración conjunta de los dos caminos nos remitiría a la imagen cristiana de Dios, a la síntesis de ser y de sentido que llamamos Dios[68]. Los dos aspectos me parecen de la misma importancia, si bien parece que es más urgente, desde el punto de vista psicológico, la limitación de la actitud positivista: el hombre que intenta vivir tan sólo dentro del positivismo, de lo que se puede medir y calcular, se ahoga; esto se puede observar con una claridad aterradora en nuestra sociedad actual. Reinhard Raffalt ha llamado la atención recientemente sobre esta realidad; nos da cuenta de la impresión que él tiene, de que la iglesia se preocupa cada vez más por realizar como primera misión una mejora de la situación material del hombre. Cuenta que un cardenal a quien él le había dicho que también hay que atender a la necesidad de salvación del hombre (referido este caso a Latinoamérica), le respondió: «Si, naturalmente también ha de llegar una nueva proclamación del evangelio»; y ante la propuesta que le hizo, de comenzar ya, se calló sonriendo cortésmente. «... Creo que la iglesia ha llegado a la conclusión de que, reuniendo todas sus fuerzas y colaborando con todos los que están animados por los mismos sentimientos, puede conseguir un perfeccionamiento de la vida temporal.:. No se le puede negar idealismo a una idea como ésta. Sólo cabe preguntar: el hombre, con toda la imperfección que su naturaleza lleva consigo, ¿es capaz de hacer del mundo algo distinto de lo que siempre ha sido: escenario de las prolíficas fuerzas del mal, de las que el bien tan sólo puede defenderse en el silencio, en la fe, el amor y la esperanza? ¿Es que ha habido alguna vez en la historia de la humanidad una situación en la que tuviese más necesidad que hoy de tomar en consideración las palabras de Cristo: "Mi reino no es de este mundo"? Pedirle a la época de cinismo que vivimos que tome estas palabras como punto de partida es pedirle demasiado. ¿Cierto que es pedirle demasiado? El hombre explotado, infamado, vejado, ¿no quiere en el fondo exactamente lo mismo que su hermano trastornado por el confort, el sexo y la droga, poder creer?»[69]. Tal vez se haya expresado de un modo demasiado simple. Pero es

incontestable que el hambre de eso que ningún positivismo puede dar, y por tanto —aunque muchas veces no se sepa— la pregunta por Dios, quema a los hombres de hoy. La presencia de Dios en los hombres de hoy está de hecho en forma de pregunta, y nuestra tarea es reconocer precisamente esa presencia y darle su nombre.

II. Interrumpo la reflexión en este punto, donde podrían trazarse las primeras líneas de un nuevo lenguaje sobre Dios, para llegar nuevamente a nuestro tema desde otro extremo: partiendo desde el interior de la imagen cristiana de Dios, que vamos a intentar ver en su peculiaridad.

¿Cómo se presenta Dios en la Biblia? ¿Existe en la Biblia también una pregunta por Dios, o existe sencillamente la certeza de un Dios que se revela? ¿Cómo es en ella el acceso a Dios? Naturalmente no podemos aquí examinar todas estas cuestiones por separado; baste con una pequeña observación sobre el acceso hasta Dios. La Biblia, a la que es ajeno el pensamiento de los griegos, no conoce ninguna «prueba de la existencia de Dios», por supuesto, pero si existe para ella una creación que transparenta al creador con creciente claridad, un clamor que resuena en todo el mundo, los cielos que narran la gloria de Dios (Sal 19 ). Esta elocuencia de la creación sigue existiendo y deberíamos esforzarnos sin fatiga por despertar en nosotros la capacidad de ver nuevamente el mundo como una figura que tiene algo que decirnos, y no simplemente como un entramada de funciones de las que podemos servirnos. Junto a esta presencia de Dios en la creación hay una segunda, a la que la Biblia le da más importancia: se llega al conocimiento de Dios por media de la historia. Esto está de acuerdo con la experiencia humana concreta, tal como la realizaron otros pueblos, y como la realizamos también hoy: nuestro primer acceso a Dios no sucede gracias a nuestra propia reflexión, sino al hecho de que crecemos en un medio religioso, que se sabe sustentado y mantenido por Dios y que por ello me pone también a mí en relación con él. Pero esto sucede en Israel de un modo especial. Roma expresó su experiencia del Dios que domina la historia en la fórmula de Jupiter Conservator. La palabra latina para designar al «Salvador, Mesías» es

«Conservator»: la salvación consiste en el mantenimiento de Roma, en preservar a aquello que ya existe de la guerra, de la destrucción. Cuando los cristianos comenzaron a anunciar a *Jesús* como el verdadero salvador se dieron cuenta de que no podían servirse de la palabra latina que era usual. Pues la salvación que traía Jesús no estaba encaminada a la conservación de la Roma existente. Era una salvación que significaba renovación,, cambio, que apuntaba al «eschaton», es decir, a algo completamente distinto. De este modo tuvieron que crearse su propio lenguaje, y formaran la palabra «Salvador» en vez de «Creator»[70]. Este pequeño suceso tiene para mí gran importancia: la experiencia de Dios como Dios de la historia tiene en la Biblia una relación no sólo con el pasado, sino que lleva consigo el signo de la esperanza, apunta sobre todo al futuro. Esto otorga a la imagen cristiana de Dios un matiz peculiar, matiz que de hecho siempre hemos dejado en segundo plano.

En este sentido, la imagen de Dios en el nuevo testamento es completamente conforme con la del antiguo testamento. Sólo se puede comprender bien la figura de Jesús y el cambio que significa para la imagen de Dios si no se pierde de vista esa conformidad. Es verdad que si nos viésemos obligados a dar una respuesta rápida y concisa a la pregunta de qué entiende el nuevo testamento por Dios, tendríamos que decir: Dios es el padre de Jesucristo; Dios es aquel o aquello a quien Jesús se dirigió con la palabra «padre». No se crea que con esto se ha producido una «reducción de la cristología» dentro de un personalismo estricto y de una pura concepción histórica que olvidase parte de la realidad; por el contrario, con esa respuesta se asume el planteamiento fundamental del antiguo testamento y a la vez la pregunta humana por Dios en toda su extensión. El antiguo testamento comenzó descubriendo a Dios como el Dios de alguien, como el Dios de los hombres; lo definió con relación a los hombres: el Dios de los padres[71]. Jesús *se* inserta lógicamente en esta tradición de fe. Para él Dios es el Dios de alguien, su Dios. Comprende a Dios como «su Dios» hasta tal punto que consecuentemente le llama «su padre», y ve a este «su» Dios, que para él es un Dios completamente personal, en identidad

con el Dios de los padres: su Dios, su padre, es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el creador de cielo y tierra.

Del mismo modo que la definición de Dios que recibió Moisés fue en relación con los hombres —el Dios de los padres— igualmente la pregunta de quién o qué es Dios la contesta el nuevo testamento a partir de un hombre, Jesús de Nazaret. Es decir, no da una respuesta directa a la pregunta por Dios, sino que esa respuesta pasa a través del hombre Jesús de Nazaret; no define a Dios, sino que remite a aquel que le llamó padre. Esta respuesta establece una relación, y hay que reflexionarla desde las dos partes que relaciona. Significa:

a) Que el hombre Jesús, tal como lo ve y lo conoce el nuevo testamento, sólo puede ser comprendido en relación con aquel a quien él llama padre y que le hace sentirse su «hijo». No se puede tener a Jesús si no se quiere tener a su padre, habría que decir contra las diversas formas de una piedad ateísta centrada en Jesús, que van desde Marción hasta Dorothee Sólle (ésta, en realidad, no hace más que tomar a su manera la estructura de Marción). En la definición de Jesús entra el Padre, no puede entendérsele sin la continua relación con el Padre. Un Jesús sin el Padre no tiene absolutamente nada en común con el Jesús histórico, ni tampoco con el Jesús del nuevo testamento.

b) Y a la inversa, quiere decir también que el nuevo testamento no habla directamente de Dios, no habla de un Dios solo y en cuanto tal, sino que lo conoce tan sólo concretamente como «Dios de alguien», sólo a través de la relación padre-hijo, y por mediación del hombre que se sabía en comunicación con él. Significa que el nuevo testamento no conoce a un Dios sin la relación de paternidad y sin la mediación del hombre Jesús. Considera posible el diálogo con Dios sólo a través del diálogo con Jesús. La relación es indisoluble desde uno y otro lado. Jesús no puede ser separado del Padre; pero Dios ya no es pensable sino es en relación con Jesús. Esta es la novedad, en esto consiste la importancia de Jesús, que no

pertenece al círculo de los «padres de Israel», sino que entra de lleno en el concepto de Dios, es Dios y hombre.

Esto implica que el conocimiento de Dios y la relación con él pasan por el hombre Jesús: el que es de los suyos puede llamar «padre» a Dios, como dice el Padrenuestro; la glosolalia y su balbuceo estático se interpretan según san Pablo como la exclamación «Abba», y por tanto como un poder del espíritu de Jesús que habla en nosotros y nos hace partícipes de la relación filial que Jesús tiene con Dios. La experiencia pneumática de los primeros cristianos se explica en su totalidad como una participación en la relación de Jesús con Dios. San Juan expresa esta posibilidad de acceso a Dios a través de y en Jesús con esta fórmula: El que me ve a mí, ve al Padre (14, 9); podemos interpretar la respuesta al «helenista» Felipe como respuesta al ansia de contemplación de los cristianos griegos: el encuentra con Jesús es la «contemplación» del Padre. La pregunta por el conocimiento de Dios tiene su respuesta en la llamada al seguimiento de Jesús. El conocimiento de Dios progresa con el seguimiento de Jesús. La interdependencia entre el conocimiento de Dios exclusivamente en cuanto padre, por tanto la real posibilidad de acceso a él, y por otro lado la comprensión de Jesús como «hijo», aparece en el nuevo testamento ya tan radical que el conocimiento de Dios y la relación Padre-Jesús, Padre-Hijo no están unidos por una mera necesidad de nuestra facultad cognoscitiva, como algo añadido y externo o irrelevante para Dios; esa relación se expone como esencial para Dios mismo, realizada por él mismo e inseparable de él, no como algo sobreañadido en consideración nuestra, sino como algo que le pertenece a él: Dios existe realmente en la relación Padre-Hijo, sólo es comprensible en esa relación; aquí se encierra el núcleo esencial y fundamental de la doctrina de la Trinidad y aparece claro su contenido central.

Partiendo de estas afirmaciones podrían hacerse una serie de preguntas fundamentales, como por ejemplo: si en el nuevo testamento se describe a Dios como padre de Jesucristo, ¿qué imagen de Dios se nos muestra allí? ¿Y qué más se nos dice acerca de Dios? Pero no podemos dedicarnos a estas preguntas en

particular. Indiquemos únicamente la dirección en que apunta la respuesta. En primer lugar podíamos decir sencillamente: sobre esto se nos dice en primer lugar que se encuentra en la relación padre-hijo. Que quiere decir: Dios es reconocible ante todo como persona. Esto es algo que no resulta obvio, sobre todo teniendo en cuenta el concepto hindú de Dios, o el griego, o las ciencias modernas y su repercusión en la conciencia del hombre actual.

Naturalmente habría que preguntar un poco más y decir: ¿qué significa que «Dios es reconocido como persona»? ¿Qué significa «persona»? Si, como sucedió históricamente, se intenta definir el concepto de persona a partir de aquí, entonces la respuesta es: persona es exactamente aquello que el nuevo testamento pone de relieve en la relación Padre-Hijo: una conciencia que es esencialmente relación, una relación creadora, amorosa. El Dios de la Biblia es no sólo conciencia, sino palabra, no sólo conocimiento, sino relación, no sólo fundamento del ser, sino poder que da sentido[72].

III. Deberíamos ahora dar un tercer paso y preguntar: en la situación del hombre actual que antes hemos descrito, ¿cómo pueden hacerse valer estas ideas y la concepción del mundo que hay tras ellas? ¿Cómo lograr que arraiguen en ese mundo? Pero el solo intento de esbozar una respuesta nos llevaría mucho más allá de los límites de esta ponencia. Nos conformaremos por tanto con contestar qué nociones sobre la vía del conocimiento de Dios se desprenden de lo que hemos visto en el nuevo testamento, y cuál es el hilo conductor de nuestro intento por encontrar un camino hacia Dios y mostrárselo a los demás. Pienso que de todo lo dicho hasta ahora podrían sacarse tres afirmaciones generales:

1) Dios es confesado por hombres que le conocen, se mantienen a su servicio, le dan cabida en el mundo. El camino hacia Dios pasa concretamente por el hombre que ya está con él. No es un camino a través de una especulación pura, sino a través del encuentro, que luego, en la reflexión, se profundiza, se hace comunicable. Si aquí

se aprecia en todo su peso la importancia del que ha de predicar, en la afirmación siguiente podemos ver los limites de nuestro esfuerzo.

2) Dios se da a conocer a sí mismo. Se da a conocer en el hombre Jesús, que pertenece al ser de Dios, es Dios mismo que se muestra. Dios no está sujeto a nuestros intentos, a nuestro éxito o nuestro fracaso: él es conocido gracias a si mismo.

3) El conocimiento de Dios es un camino: seguimiento. Un camino que no se abre a quien lo observa con una actitud neutral y sin tomar parte, sino que se abre en la medida en que uno lo recorre. Ahí está el límite de todo mero discurso; toda predicación que no sea a la vez expresión de un camino, expresión de un seguimiento, es en definitiva una predicación que no dice nada.

## *Como predicar hoy sobre Dios*

Ningún discurso humano puede expresar adecuadamente el misterio de Dios, y sin embargo no podemos guardar silencio sobre aquel que es fundamento y posibilidad de nuestra palabra. A continuación vamos a intentar ofrecer, en siete tesis, los aspectos esenciales a los que ha de atender todo discurso sobre Dios.

### Primera tesis: Hay que predicar sobre Dios como Padre, Hijo y Espíritu santo

El acto fundamental por el que uno se hace cristiano, el bautismo, que es también expresión de fe, nos ofrece la primera indicación sobre la predicación. El bautismo se hace en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo; y esto es algo más que una fórmula, es la designación del nuevo estado en que el hombre ha entrado con el bautismo. En éste no se trata tan sólo de la entrada de un nuevo miembro en una comunidad: en él se indica el contenido que da vida a esta comunidad, y se indica también el camino que el que se bautiza acepta para su vida. En una palabra, la meta del bautismo no es la comunidad, sino la verdad —eso sí: comunicada por medio de la comunidad—.

Por eso la fórmula bautismal quiere señalar el núcleo del cristianismo. Ese núcleo es la fe en el Dios trino. El bautismo interpreta teocéntricamente el ser del cristiano. Ser cristiano es ante todo, creer que Dios es. Esta es la opción fundamental, previa a toda historia de salvación y a toda eclesiología. El núcleo de la confesión de fe cristiana, el núcleo de la existencia cristiana está en la afirmación: Dios existe[73]. Y la primera tarea de toda predicación consiste en conducir hasta este acto fundamental. La primera palabra del mensaje cristiano —y el que libera al hombre— es «Dios»[74].

La frase «Dios existe» contiene en si muchas facetas. Significa en primer lugar la permanencia de la iglesia en la fe de Israel. No hay más que *un* Dios. El mundo no tiene muchos señores, pero el hombre se los crea, aunque no los llame dioses: también hoy pone el hombre dioses junto a Dios: el dinero, el sexo, el poder, la opinión de los demás. Adora la política o la historia, de las que espera un desarrollo hasta Dios. Pero Dios sólo hay *uno:* el Dios Creador, que está sobre el mundo y bajo el que todos estamos.

«Dios existe» significa, además, que él es real, es alguien con el que tenemos que ver. Es una fuerza que actúa, no un cerebro encerrado en sí mismo, cuya existencia en definitiva no tuviese importancia para el hombre.. «Dios existe» significa que tiene poder sobre los hombres y sobre el mundo, también hoy; el hombre tiene que ver con Dios, éste puede hablarle y escucharle. Dios puede amar al hombre, y éste puede recibir su amor.

De este modo llegamos a la afirmación trinitaria, que no es algo marginal en el cristianismo, sino precisamente su núcleo. Dios existe como amor, es decir: como Trinidad. En cuanto amor desde siempre, en sí mismo y por esencia, es encuentro fecundo entre un yo y un tú, y de esta manera, unidad suprema.

Dios es Padre. La experiencia de la paternidad humana puede hacernos entrever qué es Dios y cuál su actitud hacia nosotros. Nos estamos sirviendo del lenguaje humano, y con el de toda la realidad humana, para llegar al conocimiento de Dios. En cuanto desaparece

la paternidad, en cuanto no se tiene experiencia de auténtica paternidad, que es potestad varonil, justicia, confianza y bondad de corazón, la palabra sobre Dios se vuelve vacía; tal vez la crisis de nuestra imagen de Dios consiste en que no disponemos de la analogía con que poder expresarla. En este sentido, el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo es una exigencia muy concreta: abrirse a la posibilidad de estructurar la existencia del hombre de tal manera que pueda convertirse en analogía de Dios. Si añadimos que la Biblia junto a la imagen del padre toma en consideración con plena conciencia la idea de «madre», es decir, quiere presentar un padre en el que se realiza también la verdadera esencia de la maternidad, podemos observar otra exigencia del bautismo, tanto personal como social: viviendo del Padre debe el hombre convertirse él mismo en padre o madre y hacer al Padre visible y reconocible en el mundo; mantener en él esa unidad básica social que es la «familia» y que es el primer nombre de Dios.

También debemos decir que ninguna paternidad sobre la tierra puede bastar para reflejar la paternidad de Dios, siempre será más o menos equívoca. Cuando los griegos llamaban a su Zeus «Padre», no se referían en primer lugar al amor y la confianza, sino que más bien querían decir: este Zeus es un déspota caprichoso como lo son los padres humanos. La denominación de Dios como padre no es, en su forma cristiana, la proyección de una organización social terrena (concretamente, la patriarcal) en el cielo, no es el doble celeste de una estructura terrena, sino la crítica divina a todas las estructuras terrenas: en la relación de este Padre con su hijo experimentamos lo que es paternidad, lo que debería ser. Esta situación dialógica supone un nuevo baremo que deshace todas las analogías.

De este modo se puede observar una ley esencial a todo discurso humano sobre Dios: la Biblia recoge la analogía que tiene a mano, en un principio con todos sus inconvenientes (concretamente algunas descripciones del Yahvé veterotestamentario no están muy alejadas del dios-padre de los griegos). Pero hay que empezar así, para que se pueda llegar a decir algo. Pero luego, lentamente, esta

imagen de Dios va siendo purificada, retocada, y finalmente vuelta al revés: Dios es ahora el que le marca la norma a la analogía que ha posibilitado el discurso. Lo importante no es ahora que la paternidad humana nos dé una idea de lo que es Dios, sino a la inversa: el diálogo de Dios como Padre e Hijo determina lo que es y lo que debe ser la paternidad. Esto significa: el carácter de revelación que tiene la analogía de la paternidad humana, la comprensión de un discurso que Dios mismo nos ha puesto en la boca, no llega a su nieta hasta el momento en que la realidad total de la paternidad de Dios se pone de relieve en la relación mutua de Padre e Hijo; es decir, en el momento en que la paternidad es reconocida como perteneciente a Dios, como trinitaria.

Para hablar con plenitud de Dios Padre hay que hablar de Dios Hijo; y del Hijo no podemos hablar sino en su encarnación: en Jesucristo. Por tanto, el discurso cristiano sobre Dios tiene que tomar en cuenta la historia de la salvación. Ella posibilita también el mensaje sobre el Espíritu santo: Dios como fecundidad, como comunicación, como unidad, como amor y como paz.

Normalmente no es tarea de la predicación exponer una doctrina especulativa sobre la Trinidad. Pero lo que sí debe hacer es dar a conocer a Dios concretamente como Padre, Hijo y Espíritu santo para, precisamente, así, anunciar el Dios único que es uno en tanto es amor fecundo.

### Segunda tesis: Hay que predicar sobre Dios corno creador y señor

En la fórmula bautismal se da expresión a la orientación que distingue una existencia cristiana, y en su brevedad se concentra todo lo que contiene una decisión por el cristianismo. Pone de relieve y bien patente la estructura teocéntrica de esa existencia al tiempo que define como trinitaria la imagen cristiana de Dios. Es como un armazón que deja ver los elementos arquitectónicos esenciales. Pero al mismo tiempo nos remite a otras afirmaciones más amplias cuya estructura nos indica. De tal modo que los contenidos concretos de la predicación hay que tomarlos de las

confesiones de fe más detalladas, que se hallan tras esta «fórmula de la alianza», que podríamos llamar a la fórmula bautismal.

Lo dicho nos remite en principio a dos atributos de Dios: Dios creador, y Dios como «poder». Con la afirmación «Dios es creador» se abre la puerta al ámbito propio de la razón humana y al ámbito de las demás religiones. Podemos decir que el mundo deja transparentar a su creador; es cierto que la imagen de éste aparece muy desfigurada, pero aparece. No se nos debe escapar este punto de contacto del cristianismo con la intuición de todos los pueblos y con la razón humana en su superación de todo lo inesurable. La fe no es la ideología de una agrupación más o amenos importante: tiene que ver con la realidad total, con su fundamento último y con el fundamento último de toda existencia humana. Entra en relación con la razón y con la realidad, con la realidad total del cosmos; y una de sus tareas consiste en mantener viva, frente a la razón técnica, la razón que escucha, que contempla, que busca un sentido[75]. La fe, bien entendida, no aturde la razón, sino que la despierta: por medio de la fe nuestro entendimiento es capaz de ver la razón de las cosas y la razón creadora que se refleja en ellas y que es nuestro origen y nuestra meta. Solamente puede hablar de Dios aquel que no ha olvidado el contemplar, el admirar, el detenerse ante la realidad total, el atender a las profundas raíces del ser. Y sucede, a la inversa, que la mirada hacia Dios abre los ojos del hombre, ensancha su horizonte.

Anunciar a Dios como creador significa anunciarle como la fuerza de un «sí» universal. En la historia del cristianismo siempre surge bajo una forma u otra la tentación de Marción de enfrentar creación y salvación. Unas veces se niega la realidad del salvador crucificado, en aras de una naturaleza supuestamete pura y dionisíaca, a la que uno puede acercarse sin ningún tipo de reservas y a cuya plenitud se quiere regresar. Otras veces se vitupera al creador y se espera la única salvación de un cambio total de la realidad, condenada y desacreditada como «lo establecido». Frente a esto, la fe cristiana tiene conciencia de la unidad de Padre e Hijo, de creador y salvador. Lo que significa, que el mundo ha de ser cambiado, pero que no

puede ser negado. Significa confianza, alegría: el fundamento de toda la realidad es bueno, y no hay un poder opuesto a Dios, que tenga su misma dignidad y sea capaz de quitarle el mundo de las manos.

En cuanto creador, Dios es origen y medida de las cosas. Procedencia de todas las cosas de Dios significa simultáneamente dominio de Dios sobre ellas: en tanto creador, es señor. Este enraizamiento del señorío de Dios en su calidad de creador tiene una significación muy concreta: la creación remite a Dios no sólo en el ámbito de la razón teórica, sino también en el de la razón práctica. Se puede criticar bajo muchos aspectos el uso que en la historia se ha hecho de la idea de derecho natural y de ley moral natural, pero el núcleo del asunto permanece. En efecto, podemos reconocer esta medida con una premura nueva en la expansión del poder del hombre sobre la creación, que amenaza con convertirse poco a poco en un experimento para el hombre y el mundo. La realidad creada pone ella misma límites cuya superación conduce a la autodestrucción.

Este es el punto en el que llegan a unirse el aspecto universal de la creación y el personal de la conciencia: en la conciencia del hombre, en su serena conciencia con la razón íntima de la creación, está presente el creador —en cuanto tal creador— en el hombre. El Dios cristiano es un Dios de la conciencia: es el Dios totalmente interior porque es el totalmente universal. El es, en tanto señor, el centro profundo de nuestro ser. En cuanto señor es salvación.

### Tercera tesis: Hay que hablar de Dios como logos

Esto es solamente una ampliación del concepto «creador»: el relato neotestamentario sobre la creación (Jn 1, 1) resume el primer capítulo del Génesis en una frase: al principio era la palabra. Concentra la teología de la creación en la teología del logos. Prescinde de las imágenes y deja sólo el núcleo: todo lo que existe viene de la «palabra»; ésta es más fuerte que eso que llamamos realidades; o más exactamente: es la realidad de todas las

realidades. No son las relaciones las que producen el espíritu, sino que es el espíritu quien crea las cosas. El es la auténtica fuerza.

Pero ¿qué es este «logos»? En principio la palabra «logos» quiere decir «sentido». Según esto, la afirmación de que el mundo procede del logos quiere decir que el mundo tiene sentido, que es una creación del sentido que se expresa a sí mismo. Antes de que nosotros deduzcamos un sentido, está el presente; él nos rodea, nos incluye. El sentido no es una función de nuestra actividad creadora, sino que la precede y la posibilita. Es decir, la pregunta por nuestro «para qué» tiene su respuesta en nuestro «de dónde». La creación no se limita a darnos información sobre lo que sucedió una vez, sino que a la vez expresa cómo es el mundo aquí y ahora y habla de cómo será su futuro. El «de dónde» del mundo es simultáneamente la base de su esperanza. ( Dios es creador, el mundo es creación, yo he sido creado: esto que estoy afirmando no es una mera hipótesis sobre el proceso de la aparición del mundo y de la evolución del hombre —todo lo cual se desprende de la frase «Al principio era la palabra», que encierra todo un relato de la creación—. Con ello el reconocimiento de un creador se convierte definitivamente en una afirmación sobre lo que son mundo y hombre en su esencia: producto de un sentido creador, y por tanto capacitados ellos mismos para; una creación de sentido, en comunidad de ser con el sentido que; está ahí, presente.

En este contexto Romano Guardini hablaba de la primacía del *logos* sobre el *ethos:* el ser precede al actuar. Al principio existía no la «acción», sino la palabra, que es más fuerte que la acción. Y no, es el actuar el que crea sentido, sino éste a aquél. Esto hace que la fe cristiana esté en relación con la razón, no enfrentada a ella, sino exigiendo su presencia. Pero sobre todo, el hecho de que la fe cristiana esté en relación esencial y primigenia con la verdad. No es indiferente para el hombre lo que él crea, la verdad no puede sustituirse por la «buena fe». La pérdida de la verdad corrompe también las buenas creencias; y corrompe también el amor, que sin verdad es ciego, y por tanto no puede realizar su sentido auténtico, que consiste en desear y lograr para el otro el verdadero bien. Sólo

si sé qué son en verdad el mundo y el hombre puedo ser yo verdaderamente bueno. Bondad sin verdad puede producir justificación subjetiva, pero no salvación. La afirmación «Dios es la verdad» es un programa, una orientación fundamental para la existencia humana, que halla expresión en la fe en el creador.

En principio hemos traducido logos por sentido. El evangelio de Juan dice decididamente algo más. Hay que traducirlo más al pie de la letra: en la teología de Juan, logos significa no sólo *ratio,* sino verbum, no sólo «sentido», sino «locución». Es decir: el Dios cristiano es no sólo razón, sentido objetivo, geometría del universo, sino que es alocución personal, relación, palabra y amor. Es razón vidente, que ve y oye, a quien se puede llamar, y que tiene carácter personal. El sentido «objetivo» del mundo es un sujeto, que está en relación conmigo. En cuanto logos, Dios es palabra, no sólo creación sino revelación, que se dirige a mí y. espera mi respuesta. Con la denominación de Dios como logos viene dada la verdadera base para la teología cristiana de la oración. La respuesta a la palabra es la palabra. Por eso el logos de todas las cosas puede salir a mi encuentro con rostro humano, con el rostro de Jesús de Nazaret.

### Cuarta tesis: Hay que predicar a Dios en Jesucristo

Hablando del logos, el reconocimiento del creador se dirige al reconocimiento de Jesucristo; en él vemos al Padre (Jn 14, 9). Contemplando a Jesucristo es como llegamos a saber quién es Dios. El Hijo nos permite reconocer en el los rasgos del Padre. Es por eso por lo que en el discurso cristiano sobre Dios está en primer lugar el Jesús de los evangelios: no hay otro «Jesús histórico». El que viene del regazo del Padre (Jn 1, 18) nos ha explicado quién es Dios. Para la imagen de Dios son decisivos en primer lugar los capítulos centrales de la historia de Jesús: encarnación - cruz - resurrección - elevación a la diestra del Padre - envío del Espíritu santo.

Encarnación: Dios es de tal manera que puede hacerse hombre; y quiere hacerse hombre. Ambas cosas nos muestran que el ser del

hombre está tan cerca de Dios, que Dios puede ser hombre, que Dios piensa, habla y ama como hombre. Pero, a la vez, cuán lejos está de Dios, que en esta cercanía no lo reconoce.

La cruz: ahí es donde debemos aprender lo que significa omnipotencia. Omnipotencia que se une al amor sin renunciar a la verdad. La única razón de que no se llegue a un compromiso, a un acuerdo en aquello que todos quieren, es que la verdad permanece indestructible, que Dios mismo ni puede ni quiere aniquilarla. El amor se hace mortal solamente porque la verdad permanece. Es decir, la verdad sin amor no precisa morir, le basta con juzgar; el amor sin verdad tampoco precisa morir, le basta con ceder. Pero cuando ambos se juntan, se produce la cruz. La historia cristiana ha llenado estas afirmaciones de vivas experiencias de fe y de oración. La historia de las imágenes de la cruz y de la piedad que se centra en ella no se puede sustituir por ningún comentario erudito al misterio del viernes santo: es toda una interpretación de la realidad de Dios a partir de la experiencia del crucificado, una interpretación que nos habla también a nosotros, si estamos atentos a ella.

Resurrección de Jesucristo como revelación de Dios mismo. La primera idea que se desprende de esta realidad es que Dios es un Dios de la vida. Un Dios que otorga futuro, que es nuestro futuro. Y una vez más: un Dios pie es poder. Cierto: el creador no prueba su poder con milagros infantiles, sino en la permanente maravilla de un mundo construido lleno de sentido. Pero la ordenación llena de sentido que tiene ese mundo no está cenada al creador, sino que permanece constantemente en sus manos y él puede superarla más allá de las situaciones momentáneas. La constitución que tiene actualmente es la muerte; pero las manos de Dios no están atadas por ella. El puede actuar, él puede superar la muerte; y él ha actuado. La resurrección no es un milagro casual, sino el indicio del futuro definitivo del mundo. En cuanto tal, es la más fuerte interferencia en el mundo, y a la vez el testimonio más dramático de que Dios existe, de que él es realmente Dios. Es un fenómenos teológico: nos muestra a Dios, y por ello constituye nuestra esperanza.

Hablar de Dios en Jesucristo significa, finalmente, hablar de él como libertad. Es libre para actuar en el tiempo; es libre de hacer algo que no haya que convertir en necesidad eterna. Es tan libre, que su libertad produce escándalo a la filosofía y a la ciencia. *Y* sin embargo, esta libertad es todo lo contrario de arbitrariedad: está estrechamente relacionada con la verdad y con el amor en la unidad que éstos forman y sin la que no serían lo que auténticamente son. La medida de esta libertad no es la necesidad, pero sí la verdad y el amor. La libertad del hombre, en contra del resultado de nuestros cálculos sobre el universo, le remite al Dios libre, hace que lo intuya; es el núcleo de nuestro ser-imagen-de-Dios. Pero sólo libertad que remite a Dios en la medida en que se sitúa en la estructura trina y una de verdad, amor, libertad.

La fe en la vuelta de Cristo pertenece también a la cristología. En relación con lo que venimos diciendo, significa: en Jesús se ha revelado de modo irrevocable quién es Dios, pero no de modo completo. El sigue aún con nosotros; el espacio que Dios y hombre andan juntos aún no ha sido recorrido por completo. En el fondo ya nada puede cambiar. Quien ha entrado en unión con Jesucristo ha penetrado en el centro de la realidad divina. Pero en la esencia del hombre se ha de desarrollar aún lo que Dios ha hecho al tomar para sí el ser del hombre. Dios sigue siendo siempre el mismo, pero a la vez ha de ser descubierto siempre de nuevo hasta el fin de los días.

### Quinta tesis: Hay que predicar de Dios en el espejo de ley y evangelio

Quién es Dios y qué es Dios podemos verlo también en lo que el es para nosotros, lo que exige de nosotros y lo que nos da. Se hace visible en el espejo de la «historia de la salvación». Las etapas de la historia de la salvación son de un modo u otro etapas del camino que lleva a Dios. El antiguo testamento está borrado, no es simple pasado, conservado por siempre interés de anticuario. Sigue estando presente, ciertamente incrustado en una totalidad mayor producida gracias a Jesucristo. La unidad de ambos testamentos ha sido desfigurada en ciertas partes de la tradición cristiana —y en

contra de su significado original— por las palabras de Pablo sobre su lucha por liberarse de la ley. La ley no es (como aparece por ejemplo en Latero.) expresión de un Dios que se contradice y que aparece como su propio enemigo. No, son los dos juntos, ley y evangelio, los que revelan al Dios uno.

Desde un punto de vista estrictamente histórico hay que afirmar que el evangelio toma en sí a la ley. El evangelio sostiene que el hombre ha sido llamado por Dios, que tiene una tarea que cumplir y una responsabilidad. El evangelio no deja de lado estas realidades, sino que las agudiza. El sermón de la montaña no es mi mero espejo de la insuficiencia humana, quiere ser también una orientación para el hombre. Y a la inversa, la ley contiene rasgos del evangelio; la ley no es para el hombre del antiguo testamento una exigencia que le anonada, sino el camino por el que él da gracias a Dios, la luz que ilumina sus pasos y le ayuda a alcanzar la salvación.

Esto quiere decir que hablar de Dios —nos guste ello o no— tiene algo que ver con la obligación moral. Quien reduce la religión a la moral, le quita algo decisivo. Pero quien borra de la imagen cristiana de Dios la exigencia moral, se forma una imagen falsa de este Dios. Tal vez haya religiones sin moral, y hay con toda seguridad divinidades amorales. Pero el signo distintivo del Dios de Israel y del Dios de Jesucristo consiste precisamente en que él es una magnitud moral, más aún, la plenitud del valor moral como persona. Cuando al Dios de Israel se le llama «santo», a medida que va avanzando la historia va dejando de significar simplemente la cualificación del poder especial de Dios, para pasar a significar su cualidad moral como guardián de la justicia y personificación de los valores morales. Este Dios no es voluntad ciega, que hace lo que le parece de un modo imprevisible; la ley que le ha dado al hombre en los diez mandamientos, es a la vez expresión de su esencia inmutable. El decálogo es, pues, no sólo una exigencia dirigida al hombre, sino la revelación de Dios. Los valores morales constituyen uno de los más fuertes reflejos de Dios: en ellos se puede leer quién es el Dios de la Biblia. Con esto nos hallamos una vez más ante la universalidad de la fe cristiana y su significado para toda la humanidad, más allá de la

iglesia: las exigencias morales en que se expresa esa fe atañen a todos los hombres y son comprensibles para todos ellos. Han llegado a ser un factor decisivo en la educación de la humanidad, y siguen dependiendo de la imagen y la realidad de Dios. El Dios cuya santidad es moralidad interesa a todos los hombres. Y una de las principales muestras de la universalidad de un Dios entendido de ese modo consiste en que el es continuamente el destino de su propio pueblo, por cuanto tiene que entregarse a si mismo y se entrega cuando el pueblo contraría la ley moral. Nunca toma partido por ese pueblo, porque él es el partido de la verdad misma.

El evangelio no anula esta revelación de Dios; más bien viene confirmada por la cruz, por la aceptación de la muerte por parte de Dios a favor de su propia palabra, sobrepasando lo exigible. Dios puede perdonar sin destruir la verdad y los valores, porque él mismo ha sufrido por ellos. Que Dios pueda perdonar no significa, sin embargo, que se haya convertido en un abuelito, y es éste un malentendido y una desvalorización que se ha producido con demasiada frecuencia[76]. Tampoco significa que todo se haya vuelto indiferente. Dios perdona al hombre, pero no en contra de su obstinación. Solamente puede recibir respuesta el ansia viva de perdón. Y este ansia viva de perdón tiene una forma muy concreta: la propia disposición al perdón, el amor.

El hecho de que en la historia de Dios y el hombre surja primero la ley y luego el evangelio indica tal vez que todavía hoy existen, y seguirán existiendo, etapas del anuncio del mensaje que son irreversibles. A un hombre en quien la conciencia es muda y que desconoce los más corrientes valores morales no se le puede anunciar la Gracia. Para que ésta pueda hacer acto de presencia, tiene que saber él antes que es pecador. Esta primera conversión es una conversión a la «ley». Y dado que nos hallamos siempre al inicio, siempre estamos necesitados de la ley. Existe ciertamente un momento en el que llega una segunda conversión, tal como la podemos encontrar en la historia de los santos, desde Pablo hasta Newman: tanto el moralista autosatisfecho como el escrupuloso que se autodestruye deben aprender que existe un perdón. Los

escrúpulos, precisamente ellos, son una expresión de la autojustificación: no esperan a Dios, no quieren enterarse que el hombre es susceptible de perdón. Y en realidad lo que hacen es negar al Dios que ha sufrido por el pecador, y que en ese sufrimiento se ha revelado con no menos fuerza que en los relámpagos y truenos del Sinaí.

### Sexta tesis: La predicación. sobre Dios ha de orientarse por la palabra de la Biblia acerca de Dios, especialmente por las parábolas de Jesús, por las experiencias de los santos y por la reflexión de la fe que está relacionada con estas experiencias

A todo lo dicho se objetará con esta pregunta: Muy bien, pero ¿en qué lengua se puede hablar sobre Dios? *Y* la respuesta, a rasgos generales, es como sigue: naturalmente, tan sólo en nuestra lengua. Pero nuestra lengua es la lengua de un mundo secular, es una lengua secular; es decir, sólo se puede hablar de Dios de un modo secular. En una afirmación como la que acabamos de hacer entran en juego muchos problemas que no podemos tratar aquí: por ejemplo, la cuestión de qué es «hablar secular», y en relación con ella, la constatación de que la lengua está unida a la comunidad del que la habla, y de que no existe una lengua disponible a capricho para cada individuo[77].

Pero dejemos esto. El hecho de que se exija un modo de hablar sobre Dios secular parece ya justificado con la indicación de que también la Biblia habla de Dios de «modo secular». Recuérdense las comparaciones de los profetas. Isaías le expone a la gente la famosa comparación de la viña (1s 5, 1-7), un asunto mundano: esa es su manera de hablar de Dios. En todo caso, y para no quedarse sólo con la verdad a medias, hay que preguntar también: ¿Cómo se convierte la palabra secular en anuncio de Dios? La comparación se convierte en adivinanza, y esta adivinanza está estructurada de tal modo, que en el fondo no es ningún acertijo, sino que al final se convierte en un grito de indignación, de acusación a un pueblo que gozó de todo el favor de Dios, y que a cambio no fue más que una decepción para él. No obstante, se sigue tratando de una historia

profana en la que en principio no aparece la palabra Dios, y en la que los hombres pueden ver quiénes son ellos y quién es Dios; una historia que sobrepasa su marco y remite más allá de sí misma. Con lo cual se sobrepasa el marco de este mundo y esto se convierte en una llamada a los oyentes.

En Mc 12, 1-12, Jesús toma el núcleo de la historia de la viña *de* Isaías para una nueva narración: es la historia de los arrendatarios que se erigen en dueños, que rechazan todos los intentos de conciliación del señor, y que finalmente matan a su hijo. Con lo que en la comparación renovada se hace patente el misterio mismo de Jesús, su pasión, que en la historia de Isaías sólo de lejos quedaba aludida. Me parece importante hacer notar que Jesús con este texto entra dentro de la tradición profética en el modo de hablar sobre Dios, y que a la vez la actualiza. Por más que él es el Hijo, no comienza de cero, sino que habla en el marco de la tradición, tradición que él prosigue recreándola y llevándola a su meta.

Considero que nos hallamos ante dos aspectos importantes: La tradición de la Biblia en sus comparaciones remite en primer lugar a los límites de todo discurso sobre Dios: una comparación se queda siempre en pura comparación que introduce lentamente en la realidad, que pone al hombre en camino hacia esa realidad, sin poder alcanzarla del todo. Las comparaciones están ligadas a la experiencia histórica de Israel y relacionadas con ella. Por un lado toman la experiencia humana de Israel para convertirla en instrumento de su discurso sobre Dios; y por otra parte echan mano .de las experiencias religiosas ya acontecidas y las profundizan[78].

Para nosotros quiere decir esto, que la predicación ha de tomar la realidad en toda su extensión para que ésta deje ver a Dios. La tarea continua de la predicación es deletrear el alfabeto del mundo de tal forma que éste se convierta en palabra sobre Dios. Cuando se habla «secularmente» de esta forma sobre Dios, no se está permaneciendo encerrado dentro del mundo, sino que se abre el acceso a la trascendencia del mundo, que no puede quedarse

encerrado en si mismo. La fe ha de incluir bajo el señorío de Dios que todo lo abarca la realidad total.

En la palabra de Dios que ya se ha pronunciado con anterioridad encontrará la predicación una orientación para este proceso de conversión del discurso secular en discurso sobre Dios. Hemos comprobado que Jesús mismo no comenzó su predicación a partir de cero, sino que la desarrolló dentro de la tradición profética. De un modo análogo podemos decir que el nuevo testamento no proporciona imágenes y comparaciones definitivas, pero si indicativas, con las que continuamente hay que enlazar interpretándolas y reflejándolas. Al auténtico «escriba» se le distingue porque saca lo viejo y lo nuevo (Mt 13, 52), renueva el lenguaje, y lo mantiene como un lenguaje coherente, pero que no ha sido creado por él. Pero siempre, tanto al tomar lo viejo como al buscar nuevas posibilidades del lenguaje, se trata de aceptar la orientación de las imágenes bíblicas, de mantener la tensión interior de la imagen bíblica de Dios, que alcanza desde el león al cordero, desde el señor al siervo. El predicador de hoy no se halla solo ante esta tarea, no existe entre él y la Biblia una fosa de dos mil años: la interpretación viva de la experiencia de los santos será la relación interior que le sostenga, y sin la cual su manejo de los textos bíblicos se quedará reducido a puro historicismo.

### Séptima tesis: La predicación sobre Dios tiene como punto de llegada y como punto de partida la oración

Toda afirmación sobre alguien que no conocemos no pasa de ser pura teoría, afirmación de segunda mano. Sobre Dios tan sólo puede hablar con sentido aquel que le conozca; y todo el mundo puede conocerle, puede ser predicador de primera mano, pues en la comunidad de la oración cada uno de nosotros puede tener experiencia de él.

Cuando estaba esbozando estas ideas, topé en el *Leccionario litúrgico* B con la segunda lectura del domingo 25: Sant 3, I64, 3. En este texto Santiago se ocupa con palabras enérgicas de la crisis de la iglesia judeocristiana. Nos hallamos ante una crisis semejante a la

que puede verse tras el texto de Mt 23; este texto contiene un fuerte ataque al cuerpo. de «maestros», que aparecen bajo diversos nombres: rabí, catequeta, escriba, y además va dirigido también a los fariseos. Si Mateo transmite estas palabras del Señor en toda su extensión y dureza (y las desarrolla por su parte), podemos ver en ello un ataque al excesivo desarrollo del número de rabinos judeocristianos, que parece independizarse y elevarse a privilegios especiales apartándose de su responsabilidad pastoral y reduciendo su actividad a pura teoría. Relacionada con ella está la advertencia de Sant 3, I: «No os hagáis maestros tantos de vosotros»; no creáis que las principales obligaciones de un cristiano son la teoría y la enseñanza. Esa llamada de Santiago en contra de la fe como teoría y a favor de la acción podría tener su razón de ser en la situación concreta de su comunidad.

Es interesante para nosotros la descripción más detallada de la crisis de la comunidad que nos hace Santiago. A una erudición vacía, estéril y destructiva opone la verdadera sabiduría, que se muestra en el cambio, en- la acción, en la bondad. Y la inteligencia de aquellos a quienes se dirige no conduce a estas actitudes, sino a la confusión (3, 13 s). Santiago describe esta confusión y el espíritu de contienda que existe con tintes dramáticos: Matáis; sois envidiosos; combatís y hacéis la guerra. No hay que entender que se cometiesen asesinatos, sino que ellos se destrozaban unos antros, como decimos hoy, se hacían la vida imposible. Igualmente hay que entender por «guerra» el intento de dominar al otro y hacerlo callar.

Y Santiago pregunta: ¿Por qué sucede esto? Y como respuesta encuentra dos razones fundamentales. La una es: Sois esclavos de vuestros «placeres» (4, I). Estáis sometidos a la dictadura de vuestros instintos, de vuestra codicia, de vuestro egoísmo. Junto a esta razón, tenemos la otra: esto sucede porque no hacéis oración (4 2b). Es verdad que ellos hacen oración, lo dice él mismo en el verso siguiente (4, 3). Pero es una oración que no puede considerarse tal. La referencia a las oraciones que hacen no niega la primera afirmación, sino que la refuerza. La verdad es que ellos

no rezan. Según Santiago todo tendría otro aspecto si la comunidad, en vez de hablar los unos contra los otros en guerra fría, hablasen todos juntos con Dios[79].

La afirmación que acabamos de hacer es decisiva. La palabra acerca de Dios pierde su fuerza unitiva y se convierte en teoría vacía y divisoria cuando no proviene del contexto de la experiencia común de oración. La predicación sin oración se seca por sí sola.

## *Hacer oración en nuestro tiempo*

### 1. Una consideración previa: visión del mundo y oración

Nos resulta difícil rezar. La oración no casa con nuestra imagen del mundo y nuestra comprensión de la realidad. Se nos han vuelto dudosos su sentido y su razón de ser. ¿Es que acaso no pertenece a una comprensión mágica y animista de la naturaleza, que nosotros ya no compartimos? nos preguntamos. Y esto se nos hace más evidente en aquellas oraciones que están directamente relacionadas con las realidades dé este mundo: en las procesiones por las calles, en las rogativas, en las oraciones en que pedimos fertilidad, sol y lluvia para la tierra. Tales oraciones solamente parecen tener sentido en tanto en cuanto uno se imagina un mundo regido por causas animadas, que distribuyen viento y tempestad, lluvia y. sol, y que pueden ser contentadas o enojadas según la atención que les prestemos. Pero cuando se ha reconocido el nexo causal de tipo mecánico que existe en estos casos, se hace frente al problema con métodos racionales, es decir, con todo aquello que la naturaleza nos ofrece en cuanto a posibilidades de asegurar la vida. De modo que la oración se le aparece al pensamiento actual no sólo estéril e ineficaz, sino más bien una huida de la realidad: en lugar de una acción capaz de transformar el mundo, introduce una espera pasiva confiada en fuerzas del más allá. En este contexto se suele hacer alusión a la escena típica de *Madre Coraje* de B. Brecht, cuando los labradores inermes están orando a un Dios silencioso, mientras Kattrin, la muda, salva a la ciudad de Halle despertando a los guardianes con su tambor[80]. Realmente este pasaje es como una instantánea de la actitud actual ante la oración: lo que parece

adecuado al hombre no es una petición de ayuda que venga del más allá, sino el cuidado por la necesidad del más acá. Y según esto, sólo la acción humana y humanitaria sería auténtico culto a Dios, sólo el servicio del hombre al hombre sería religión. Y la oración podría subsistir en todo caso sufriendo un cambio, considerada como recogimiento y preparación para la acción. Detrás de todo esto hay una concentración del pensamiento y de la actuación en este mundo que tenemos a disposición, mientras se rechaza como ajeno a la realidad y como alienante el mundo de Dios, el «Eschaton».

En este punto se podría comenzar con una serie de preguntas: ¿qué es lo propiamente humano? ¿qué es un hombre? ¿cuándo está el mundo humanizado? ¿cuándo se puede decir que se ha hecho feliz a un hombre, que se le ha liberado de su miseria? etcétera. Pero volvamos al punto de partida que, al fin y al cabo, nos conducirá a estas cuestiones. El punto del que habíamos partido era la creencia de que la oración se ha vuelto carente de sentido en la imagen que nos hemos formado del mundo, porque se ha vuelto ineficaz, y se ha vuelto ineficaz porque conocemos la causalidad que rige nuestro mundo, una causalidad mecánica, no animista. En este punto hay que hacer una pregunta herética: ¿es que el animismo (es decir, la doctrina de que el mundo está dirigido por causas animadas) era en realidad *totalmente* falso? ¿O vamos a caer en el otro extremo, y vamos a pensar que no hay sino mecanicismo? ¿Es que el hombre, por ejemplo, no supone nada más? El hombre considerado como una totalidad orgánica, como un ser en el mundo que piensa, vive, siente (en sus sentidos y en su corazón), ¿no introduce en el mundo un nuevo factor, gracias a que se origina en él algo nuevo? Para decirlo aún más concretamente: ¿no existe lo específicamente humano? La confianza y la desconfianza, el miedo y la esperanza, el egoísmo y el amor, ¿no son fuerzas que cambian el mundo? ¿No puede hacer nada el amor, o por el contrarió es una fuerza que crea un mundo porque crea intuición, contemplación, escucha, y con ello libera fuerzas capaces de transformar el mundo? Pues entonces, si es cierto que hay una causalidad espiritual, que el amor es una realidad —y, por tanto, eficaz—, ¿por qué el diálogo con el amor,

que es quien conserva el mundo, no va a poder cambiar al hombre, y con él al mundo? A través de estas consideraciones podemos ver que una actitud positiva o negativa ante la oración no se limita a condicionar la realización u omisión de una acción accesoria, sino que supone toda una visión del mundo. En la cuestión de la oración, a la que hemos dedicado estas consideraciones, va siempre necesariamente implícita la cuestión de Dios y la comprensión fundamental de la realidad total. Por ello, la decisión a favor de la oración tiene consecuencias de largo alcance: orar significa reconocer que hay un amor creador del que vive cada uno de nosotros y que es accesible a todos; un amor creador del que procede el mundo y que, dado que es eterno, es coetáneo de cada uno de los individuos.

Lo que sucede es que, al hablar de el «más allá» —que es el término con el que frecuentemente designamos el mundo de Dios— más que descubrir el núcleo de la cuestión lo encubrimos; en efecto, con ello surge fácilmente la representación de un mundo espacio-temporal al que el cristiano debe relacionarse en perjuicio de la realidad concreta, Pero la alternativa auténtica es otra, como se desprende de las consideraciones que hemos hecho; la elección es entre una imagen del mundo estrictamente mecánica o una imagen personal. Si el mundo no es más que un sistema de procesos mecánicos, entonces la acción del hombre en él puede reducirse al golpe y contragolpe, al enfrentamiento de presiones opuestas. Pero si, por el contrario, el fundamento del mundo es espiritual, es decir, contemplación y amor, diálogo y amor, entonces el hombre como espíritu, es decir, como ser que contempla, dialoga y ama, está relacionado con ese fundamento, y el verdadero eje del mundo lo constituye el diálogo entre ambos. Y entonces la oración no es un deporte que uno se permite, pero que también: puede omitir, sino que es el centro de la realización humana: reconocimiento, y reconocimiento práctico, de que el hombre no está solo, sino que existe como ser contemplado y amado; y ha de aceptar esta situación de no aislamiento para no caer en una contradicción interna, para no quedar separado de lo que constituye su raíz. Esta característica esencial del hombre de no-poder-estar-solo, esta

apertura radical y total de su existencia, se convierte asá en la razón por la que él debe vivir con las puertas abiertas y relacionado con los demás. Esto nos da las directrices para una oración auténtica, cristiana, según el deseo de Cristo; y en ella deben producirse simultáneamente afirmaciones fundamentales sobre la existencia escatológica del cristiano. Pero detengámonos de momento en algo bien concreto, en la pregunta práctica: ¿Cómo se reza?

## 2. La oración de petición como primer momento de la actitud de oración

Al hacer esta pregunta tropezamos con una segunda barrera, que en ciertos aspectos esclarece la primera: nuestra crisis de oración es una crisis que toca lo fundamental, si, pero es también una crisis práctica; no sabemos cómo se reza, y todas las dificultades fundamentales no son tal vez más que una superestructura ideológica para justificar nuestra incapacidad práctica de orar. Como no podemos hacerlo, nos inventamos una teoría que nos dice que no podremos lograrlo porque ya no tiene sentido intentarlo. Por cualquier cabo por donde empecemos, encontramos dificultades: la oración de petición nos parece una falsa comprensión de nosotros mismos y de Dios; al fin y al cabo, Dios no es nuestro criado, ni el aliciente de nuestro egoísmo y nuestra vagancia, y nosotros deberíamos cumplir con nuestras obligaciones en vez de pedirle sus favores. Pero todavía nos resultan más difíciles la oración de alabanza y la adoración, y nos parecen un poco necias: ¿Qué puede representar para Dios una alabanza por parte nuestra, que es más bien una caricatura sobre él? ¿No debería consistir nuestra alabanza en un intento por nuestra parte de que algo de esa «imagen de Dios» que somos nosotros fuese reconocible? Con lo que estamos otra vez al punto de partida.

¿Por dónde debemos empezar, pues, para poder continuar? Digamos que la actitud primigenia del hombre en cuanto ser que fracasa, que se encuentra repetidamente desamparado, es la del grito de socorro, la petición de ayuda. De modo que no sólo la historia de la oración de el antiguo testamento comienza con la

exclamación «ayúdanos, Señor» (Sal 118, 25; Núm. 12, 13; 2 Sam 15, 31), con la protesta viva contra la necesidad, con el lamento por la lucha con Dios; también es una oración de petición la que Jesús nos enseña como tipo de toda oración y como respuesta a la pregunta: «Señor, enséñanos a orar». Y, a su vez, la misa comienza con el *Kyrie eleison,* el grito del ciego en el camino de Jerusalén a Jericó al saber que Jesús va a pasar por allí (Me 10, 47). No debería darnos reparo exponer ante Dios nuestra existencia tal como es; y la situación básica de esa existencia es la de necesidad de ayuda, necesidad de expresarse y confiarse a alguien, de poder mendigar. S. Agustín decía que el hombre es un mendigo de Dios, y sigue siendo verdad. ¿Por qué nos empeñamos en encerrarnos en una autarquía inexistente? ¿Por qué nos escondemos detrás de la grave máscara de la auto suficiencia, con lo cual ocultamos y reprimimos lo más propio de nuestro ser, esa necesidad fundamental que tiene el hombre de poder exclamar, hablar, suplicar? Esto constituye la represión fundamental de nuestra década y el núcleo de muchas neurosis: el punto céntrico que ha sido desplazado a la fuerza. S. Freud designó a la religión como neurosis universal, C. G. Jung tuvo que constatar como médico que el núcleo de todas las neurosis era el desplazamiento de Dios, y que la curación sólo podía venir por la solución de éste conflicto[81].

Entonces, ¿por qué no comenzar con el *Kyrie eleison,* como unos mendigos en el camino por el que sabemos que va a pasar Jesús? ¿Por qué no poner ante él nuestra existencia, incluida nuestra incapacidad para orar y para creer? Precisamente así se realiza la adoración: diciendo *Kyrie eleison* con autenticidad, llamando a Dios desde el fondo de nuestra miseria, reconocemos cuál es nuestra situación y adoramos la gloria de Dios. Pues con ello decimos: Mírame, Dios, no soy nada, pero tú lo eres todo; estoy lleno de necesidades, pero tú eres rico para poner salvación a las necesidades de todo el mundo; soy malo y pecador, pero tú estás lleno de amor pródigo; tú no amas como los hombres, que sólo aman a quien les es simpático, tú amas también al mendigo vestido de harapos, tú amas también al hijo perdido. Tú amas, no porque *nosotros* seamos buenos, sino porque tú eres bueno...

Pedirle a Dios no significa otra cosa que abandonarnos completamente en sus manos; significa reconocer humildemente su inmensa gloria, y reconocerla sin querer imitarla. Un mendigo que se comporta como si fuera un rico, que es altanero y orgulloso, es una figura tonta y ridícula. Un hombre que actúa como si no necesitase los dones de Dios, no lo es menos: y toda la ciencia sobre la causalidad en la naturaleza no puede cambiar en nada este hecho fundamental. Las cosas no son como nosotros creemos que deben ser, sino como Dios quiere. Un hombre que ya no es capaz de pedirle a Dios, no puede vivir auténticamente: se convierte en una caricatura de sí mismo, en un mendigo que en vano intenta hacerse pasar por millonario.

Pienso yo, pues, que el punto de partida más sencillo y humano para nuestra oración debería ser nuestra cotidiana confianza en Dios. Si hacemos esto, ese esfuerzo nos lleva por sí mismo un paso adelante. El proceso que estamos tratando podemos ilustrarlo una vez más con la liturgia de la misa: comienza con el triple *kyrie,* que es el fragmento que queda de unas peticiones que debían y deben reflejar las necesidades de cada día y de cada uno. El *Oremus* del sacerdote y la «Conecta» recoge todas las peticiones, dejando a un lado lo ocasional de cada día y de cada uno, y conforma la oración común de todos, la oración de la comunidad: aquello por lo que todos pueden pedir y que les remite a lo más auténtico, más allá de lo que ocasional y momentáneamente preocupa a cada uno.

### 3. La purificación de la oración

*Con* lo dicho hemos apuntado a una realidad fundamental: el diálogo con Dios ha de ser también un proceso en nosotros mismos y para nosotros mismos; un proceso en el sentido literal de la palabra, por cuanto hemos de avanzar, acercarnos a: Dios y alejarnos de nosotros mismos. Todo aquello que nos angustia, que nos preocupa, que nos priva de la libertad y de la alegría, todos nuestros deseos, aspiraciones, apetencias, quedan situadas bajo un control que las mide y las purifica en cuanto nosotros, en vez de pasar directa y sencillamente a la acción o de llevarlas a cuestas con nosotros

mismos, las convertimos en oración, las expresamos ante Dios y las comentamos con él. Y así nos vemos estimulados a prescindir de algunas cosas, o por lo menos a tomarlas con serenidad. Hay una vieja historia en la que. ya en tiempos de la antigüedad, se quería poner de manifiesto la falta de sentido de la oración. Una madre de dos hijas visita primero a una de ellas, que le encarga pedir a Zeus que llueva para que sus plantas crezcan; va luego a la otra, que le pide por favor que rece para que luzca el sol, pues tiene previsto un viaje. ¿Qué le va a pedir ahora la madre a Zeus? Las dos cosas a la vez son imposibles... El que se acerca a Dios con un ruego de este tipo, debe aprender a poner sus deseos junto a los de los demás, porque mirar a Dios significa mirar al Padre de todos en quien se unifican todas las peticiones. Quien así reza, no tiene que prescindir indefectiblemente de su deseo, pero tiene que ponerlo libremente a disposición, y ponerse a sí mismo a disposición, y en este ponerse-a-disposición tiene que dejarse convertir. La oración no es solamente un proceso de psicoterapia, de con versión del sujeto, pero precisamente porque no es solamente eso, es también eso: una porfía con Dios, tomada en serio y pensando en el «Dios divino», es siempre una porfía con nosotros mismos, una porfía por la liberación de nosotros hacia Dios.

El cambio que la oración produce en nuestras aspiraciones y en nosotros mismos aparece aún más claro cuando la oración se realiza con plena conciencia como oración con Cristo, en nombre de Cristo, como oración cristiana. En nuestras consideraciones puede ayudarnos una mirada a las palabras de despedida de Jesús. La oración hecha en nombre de Jesús encontrará oída incondicional, así se le ha prometido, todo se le concederá (In 16, 23 s; cf. Le 11, 9. 13). Pero es parte de esta promesa el hecho de que fue pronunciada a la vista de la cruz, es decir, en el momento en que, humanamente todo estaba perdido. La oración en nombre de Cristo es una oración que se realiza a la vista y bajo la condición de la cruz. La promesa de que todo será concedido, está paradójicamente junto a la negación total: el cáliz no pasará. Pero ¿qué es este «todo»; que a la vez parece un «No» total? Juan y Lucas han definido exactamente su contenido: en Lucas (11,e13) se trata del

Espíritu santo, el don de Dios es Dios mismo. Quien le pide a Dios menos que eso, le pide demasiado poco. El, su Espíritu santo, es el dan divino, el pan en el que él entrega «todo» lo suyo y en el que todo se nos concede. En Juan, el don que lo abarca todo recibe el nombre de «alegría». Sólo el hombre que lo ha dejado «todo», es decir, que se ha dejado a si mismo, puede encontrarlo todo, es decir la alegría indestructible que todo lo abarca. Sólo el que comienza a abandonar el aparente «todo» de sus deseos privados puede llegar a experimentar qué es propiamente el «todo» del hombre.

Pero retrocedamos un poco, pues habíamos anticipado un tanto temerariamente el fin de un proceso que sólo conocemos en su comienzo. En el punto en que nos hallábamos, es decir, en el momento en que la oración sirve para purificar y cambiar nuestras apetencias en amor, nuestro egoísmo en disposición de servicio, se reconoce el sentido de los textos .de oraciones elaboradas. No sólo sirven para ayudar a la debilidad de nuestra fantasía, a la incapacidad de nuestro pensamiento y nuestra palabra; sirven también para, metiéndonos a nosotros en la oración de los demás, realizar esa expropiación que por esencia debe ser una verdadera oración. Al integrarnos en la oración de los demás y objetivizar la nuestra, nos quitan de nuestro propio poder y nos ponen determinadas reglas, pues las peticiones dirigidas a Dios son exigencias dirigidas a nosotros mismos: exigencia de aceptar esas oraciones, de aceptarlas interiormente, de aceptarlas como nuestra auténtica oración. Las peticiones del padrenuestro son orientadoras: no se pueden convertir en *nuestras* peticiones sin un cambio en nosotros mismos. La quinta petición es la que nos hace tomar conciencia de esto de una manera más inmediata. Perdónanos así como nosotros perdonamos; ¡con cuánta frecuencia deberíamos callar y enrojecer ante esta petición! Pero en realidad para las demás peticiones vale lo mismo: la santificación del nombre de Dios, por ejemplo, ese nombre tan injurioso y desfigurado, ¿a quién le preocupa personalmente? Y así podríamos continuar hasta las dos -últimas. La penúltima («no nos dejes caer en la tentación») me recuerda siempre unas palabras de las *Confesiones* de san Agustín; él confiesa que en las tentaciones fuertes pedía la gracia de la

castidad, pero pensando en el fondo: por favor, no me la concedas de inmediato. Y la última petición: Himnos del mal: ¿En qué consiste el mal para nosotros? ¿Y en qué consiste esa necesidad portadora de salvación y que debe permanecer? Tal vez la verdad sea precisamente lo contrario de nuestros deseos: lo que nos es agradable puede ser malo, y lo que nos produce dolor puede servir para nuestra salvación. Y hay otras oraciones que nos sirven de regla, que nos disciplinan, que nos purifican. Recuerdo la oración, tan grande en su sencillez, de san Nicolás: «Sellar mío y Dios mío, quítame lo que me impide acercarme a ti y dame lo que me lleva a ti». ¡Qué purificación de nuestros deseos presupone la expresión auténtica por nuestra parte de esta plegaria!

### 4. El paso a la adoración y el carácter escatológico de la oración

En la medida en que nos sometemos a este proceso de expropiación que exige la oración, nos hacemos libres, libres de nosotros mismos y por tanto verdaderamente a disposición de los demás en Dios. Y en esa medida nuestra oración se hará adoración, y la adoración se nos hará comprensible, será para nosotros algo más que palabrería necia e incapaz de glorificar a Dios. Echemos una mirada una vez más a la liturgia de la misa. Entre la exclamación del *kyrie y* la reunión expropiadora de todos los *kyries* en el *oremus* común, está el gloria, con esta frase característica: «Te damos gracias por tu inmensa gloria». A primera vista parece una exageración darle gracias no por lo que él es para nosotros y por lo que nos ha dado, y darle gracias en cambio por lo que g es en sí mismo, por qué es y por cómo es. Y sin embargo, en una frase así se expresa la auténtica esencia del amor y su clarividencia: si el amor es el movimiento por el que el ser del hombre llega a su meta, entonces su manera de ver es la verdadera. Pero el amor sólo existe allí donde alguien ama al otro, ya no por algo, sino por si mismo; donde uno ya no se alegra por algo que ha recibido del otro, sino porque el otro es, y donde esto *se* puede sentir independientemente de la propia percepción de ese «es»: en una palabra, donde uno se alegra de que el otro exista,

independientemente de lo que él saque de ello. «¡Qué bueno es que existas!»: sólo cuando se es capaz de decir esto se se puede decir que se ama[82].

Francisco Javier formuló de una manera maravillosa este descubrimiento de Dios en la oración en su conocida plegaria (de una sorprendente semejanza con la piedad de los hindúes Bhakti) [83]: «¡Oh Dios! Te amo no porque puedas concederme el cielo o condenarme al infierno, sino simplemente porque eres mi Dios. Te amo no por tu cielo, sino porque tú eres tú». Y con esto basta. Pienso que aquí puede uno entender el sentida de las palabras de despedida de Jesús: «En aquel día no me preguntaréis nada» (Jn 16, 23). Bultmann hace notar que es una alusión a la «existencia escatológica»; y es cierto. Por más que nos parezca imprecisa e irreal, cada vez que oramos de verdad, se produce esa existencia escatológica: una existencia sin preguntas, que se ha olvidado de sí misma en el tú de Dios, y ya no pregunta por si misma; y de esa manera es libre para amar al otro «como a mí mismo»... Por eso, el camino de la oración y el amor a Dios y al prójimo se muestran en su punto de llegada como totalmente idénticos. Y adoración es libertad que proviene de las raíces de la verdadera libertad: de la libertad de si mismo. Por lo que es «salvación», «felicidad», o, como la llama Juan, «alegría». Y a la vez, disponibilidad total, entrega y servicio, tal como Dios me quiere.

Indudablemente es una meta a la que nadie llega por completo. Pues de lo contrario se hallaría ya en el «eschaton», que, a su vez, solamente podemos definir partiendo de estos presupuestos. Pero tampoco se trata de una meta que podamos suponer en algún sitio, allá a lo lejos, como una fata morgalla, sino una meta que está en cierta manera presente en el camino. De modo que la oración es penetración en el «eschaton» y su anticipación; es el modo y manera como el «eschaton» ha de convertirse en fuerza decisiva para nuestro presente; es promesa hecha realidad aquí y ahora. Es un acercamiento a la actitud que se describe en la carta a los hebreos, cuando se dice que Cristo, en su entrada en el cosmos, pronunció las siguientes palabras: «No quisiste oblaciones ni

sacrificios, pero me has dado un cuerpo... He aquí que vengo, oh Dios, a hacer tu voluntad» (Heb 10, 5 s). Estas palabras describen la encarnación como una oración en la que la propia voluntad se somete a la voluntad universal de Dios. Y este acto de disponibilidad total se concreta en la aceptación de un cuerpo, en la preparación de ese cuerpo como instrumento de servicio. Y a la inversa: esta encarnación, es decir, esta disponibilidad de su existencia entera, será de aquí en adelante *el* sacrificio ofrecido a Dios y *el* lugar de toda oración. El lugar en el que se produce la oración cristiana está caracterizado por las palabras: «Me has dado -un cuerpo». Orar es participar en este acto de encarnación, de puesta a disposición del «cuerpo», o lo que es lo mismo, puesta de la existencia terrenal a disposición de la voluntad universal de Dios en aquel que es la expresión de esta voluntad. En la medida en que esto sucede, es una oración en el nombre de Jesús: participación en la encarnación, y por tanto, participación en el «eschaton». Pues el «eschaton» no es otra cosa que el Cristo glorificado como primicia del nuevo ser del hombre: él es la verdadera «tierra prometida» del futuro.

## 5. Observación final. La oración de los mudos

Volviendo a afirmaciones bien concretas, me gustaría poner como final de estas consideraciones una historia que va muy bien con nuestra situación de incertidumbre, de silencio, de problemas, y que puede ilustrar las posibilidades de esta situación. Edmond Michelet cuenta en su libro *Die Freiheitsstrasse* el siguiente caso que le sucedió poco después de haber sido hecho prisionero por su actividad en la resistencia francesa durante la segunda guerra mundial: en una de las etapas del camino a Dachau conoció a dos jóvenes estudiantes judíos, uno de los cuales se confesaba con orgullo librepensador. Pocos días después, haciendo la instrucción, fueron los dos tan maltratados por los guardias, que sus compañeros los llevaron al campamento creyendo que estaban muertos. El ánimo de los prisioneros por la noche estaba decaído, e intentaron distraerse recitando uno tras otro alguna poesía de la que se acordasen.

> Ya nos dormíamos, cuando oímos desde la oscuridad una voz: «Yo también tengo una poesía para recitar». Se nos fue el sueña y nos quedamos sin saber qué decir; era la voz de nuestro pequeño judío librepensador, al que la noche anterior habíamos dado por muerto. «Es, continuó, *La virgen María a mediodía,* de Paul Claudel». Y comenzó a recitarla lentamente, acentuando cada uno de los versos:
>
> Veo la iglesia abierta a mediodía
> y me apetece entrar.
> No vengo, Madre de Jesucristo,
> a rezar;
> no tengo nada que ofrecerte
> ni que pedirte.
> Sólo vengo, ¡oh madre?,
> a mirarte,
> a verte, sólo a llorar de felicidad,
> porque yo sé que soy tu hijo,
> y que tú estás ahí.

Michelet continúa:

> No podemos ser arrogantes, y por eso no puedo decir si iré un día al cielo; pero tengo el presentimiento de que, sí se me concede esta gran gracia, encontraré allí a mi pequeño amigo, el librepensador judío del campamento de Neue Bremm, que murió con las palabras de Paul Claudel en los labios... [84]

Incluso la mudez de un hombre que no sabe decirle nada a Dios puede convertirse en oración si esa mudez es sostenida por el Dios que siempre escucha. Puede significar más que muchas fórmulas locuaces y ligeras, que no contienen nada del verdadero éxodo que comporta la oración. No hay situación humana alguna que no pueda convertirse en oración, que no esté en una presencia inmediata ante Dios. No necesitamos más que abrir la puerta, tomar la mano que siempre está tendida hacia nosotros. En mayor o menor medida todos participamos del enmudecimiento de nuestra generación ante Dios. Y esto es bueno porque, de esa manera, gracias a nosotros y

a nuestro esfuerzo, este enmudecimiento puede participar de la oración de todos los tiempos. Si no podemos hacer otra cosa que estar callados delante de Dios, hagámoslo y veremos que este silencio se cambia a sí mismo, y nos cambia a nosotros, y cambia al tiempo. Si tenemos tiempo para Dios, si dejamos que nuestro tiempo sea tiempo de Dios, abrimos el «eschaton», y haciendo esto servimos a los hombres. Y la tarea que nos está encomendada a los cristianos en esta hora histórica, y a la que debemos entregarnos tranquilos y pacientes, consiste en no dejarnos engañar por aquellos que no tienen tiempo, que usan toda el tiempo exclusivamente como suyo.

# Cristo

## *¿Qué significa Jesucristo para mi?*

A esta pregunta hay que responder en principio de un modo teórico: a partir de Jesucristo creo intuir qué es Dios y qué es el hombre. Dios es tal como él mismo se ha expresado en Jesucristo; Dios no es tan sólo el abismo infinito y la altura infinita, soporte de todo lo existente. Dios no es solamente distancia infinita, sino también cercanía sin fin. Podemos confiarnos a el y hablarle: él oye y ve y ama. Aunque él no es tiempo, sin embargo, tiene tiempo: y tiene tiempo también para mí. Dios se expresa en el hombre Jesús, pero sin ser absorbido por el, pues Jesús es uno con él y le llama «Padre». Dios sigue siendo aquel que sobrepasa infinitamente todo lo que vemos, y sólo podemos llegar a conocerle a través de la soledad de la oración de Jesús, de su palabra llamándole «Padre», palabra en la que Dios está estrechamente unido a nosotros.

La otra cara de la realidad es aproximadamente esta: el hombre es de tal manera que no puede soportar al hombre auténticamente bueno, al hombre justo, que ama y no comete injusticia. Sólo por un momento parece que se paga confianza con confianza, justicia con justicia, amor con amor; pero enseguida se convierte en un estorbo aquel que personifica esto. Y el hombre crucifica al hombre que lo es verdaderamente. Así es el hombre; y así soy yo también: éste es

el terrible descubrimiento que hacemos en Cristo crucificado. Junto a él hay otro: el hombre es un ser apto para convertirse en expresión de Dios; está hecho de tal manera, que Dios puede hacerse uno con él. El hombre, que en principio aparece como una criatura fatalmente deforme, es simultáneamente la máxima posibilidad a la que puede ascender lo que ha sido creado. Y esta posibilidad se ha realizado, por más que haya sido por medio del fracaso más triste de la humanidad.

Interrumpamos aquí un momento el hilo de las ideas que exponíamos, para constatar que estas afirmaciones básicas descansan en una historia real, que es la historia del modo y manera como Jesucristo ha entrado en mi vida. Mi encuentro con él no ha sido a un nivel literario o filosófico, sino en la fe de la iglesia; esto significa que desde un principio el fue para mí no un hombre grande de la antigüedad (como un Platón o un Tomás de Aquino), sino alguien que vive y actúa en el presente, alguien con quien uno puede encontrarse hoy: y significa, ante todo, que lo he conocido dentro de la historia de la fe que parte de él, y con la manera de ver que tiene la fe, tal como se formuló en Calcedonia. Calcedonia es para mí el modo más extraordinario e inteligente de hacer sencillo el complicado y extremadamente complejo hallazgo de la tradición, concentrándolo en un punto central que soporta todos los demás: Jesús es el Hijo de Dios, de la misma esencia que Dios y de la misma esencia que nosotros. Calcedonia, frente a otras muchas posibilidades que se intentaron a lo largo de la historia, ha interpretado a Jesús teológicamente; ahí veo la única interpretación capaz de hacer justicia a la tradición en toda su amplitud y de responder a toda la fuerza que contiene la realidad. Todas las demás interpretaciones tienen algún punto flaco. Cada uno de los demás conceptos capta sólo una parte de la realidad y excluye otra. Aquí y sólo aquí se capta la totalidad.

Y a partir de aquí, todo lo demás se deriva por sí solo. Primeramente el hecho de Jesús y la iglesia son para mí tan inseparable el uno del otro, como inconfundibles el uno con el otro. El sobrepasa siempre infinitamente a la iglesia. No fue el concilio el

primero en hacernos ver claramente que él, en cuanto Señor de la iglesia, es norma a la que ella debe atenerse. Siempre he percibido esta realidad como consuelo y a la vez como exigencia. Como consuelo porque sabíamos desde siempre que el escrupuloso legalismo nada tenía que ver con él, que es la generosidad infinita que viene a nosotros desde los evangelios como un fresco viento y derrumba como un castillo de naipes la adoración de la letra. Desde siempre sabíamos que la cercanía de él es totalmente independiente de la dignidad eclesiástica que uno posee, al igual que del conocimiento de detalles jurídicos e históricos. Esto me ha permitido observar la realidad exterior con cierta serenidad. Y por eso, de la figura de Jesús se desprendía para mí siempre un algo optimista y liberador. Pero por otra parte tampoco podía, pasar por alto que él exige más y en muchos más aspectos de lo que la iglesia puede hacerlo; que a unas palabras radicales como las suyas tan sólo se puede responder con decisiones radicales, tal como lo realizaron san Antonio o san Francisco de Asís en la aceptación total del evangelio. En caso contrario se queda uno con la conciencia de haberse refugiado en la casuística y con la intranquilidad de saber que se está equivocado, tal como lo estaba el joven rico cuando tuvo que tomar el evangelio en serio.

Si con estas palabras hago alusión al hecho de que aceptar a Jesucristo en el interior de la iglesia no significa en absoluto neutralizar aquel poder de su figura, que sobrepasa las formas eclesiásticas apuntando más allá de ellas, en una posterior reflexión se me hace consciente otro hecho, que, como el primero, puede parecer paradójico, cuando, en realidad, ambos responden a una profunda lógica. El hecho de que mi conocimiento de la persona de Jesucristo se base en Calcedonia no significa que haya de prescindir de una parte de la tradición, pensando que ésta tiene un aspecto poco divino y es difícil de armonizar con el dogma. Todo lo contrario: la tradición eclesial, en la que se ha mantenido vivo el impulso histórico que parte de Jesús, me acerca a la tradición bélica, que me ofrece más garantías de realidad que los intentos de reconstruir un Jesús puramente histórico. Tengo confianza en la tradición en toda su amplitud, y cuantas más reconstrucciones

históricas veo venir y marchar, tanto más fortalecido me veo en este sentimiento. Veo cada vez con más claridad que la hermenéutica de Calcedonia es la única que no se ve precisada a prescindir de algo, sino que toma la totalidad; todas las demás tienen que dejar de lado partes mayores o menores de la tradición, en nombre de *sus* supuestamente mejores y más razonables aportaciones. Pero la autoridad con que hacen esto no es más que la autoridad de una determinada corriente de pensamiento, cuyos condicionamientos históricos son con frecuencia fáciles de describir. Frente a estas autoridades parciales, la fuerza vital de la tradición tiene para mí un peso incomparablemente mayor; y por eso, la disputa en torno a la *ipsissima vox Jesu* no tiene ninguna importancia. Yo sé que el Jesús de los evangelios es el *Jesús* auténtico, y sé que puedo confiarme a él con mucha más tranquilidad de lo que podría hacerlo con las más eruditas reconstrucciones que se hagan de su persona, pues él las supera a todas. Toda la amplitud y colorido de la tradición evangélica me proporciona información sobre quién era y quién es Jesús; en esa tradición se da él a conocer siempre de nuevo.

Para concluir hay que decir que aquel que cree con la iglesia encuentra a Jesús en la oración y en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía. Pero al hablar de esto nos damos cuenta enseguida de que la disciplina del arcano de la iglesia primitiva era bastante más que una recepción momentánea de costumbres paganas; en efecto, nos remite a aquel ámbito, cuya expresión sólo es posible y adquiere pleno sentido en la experiencia de la fe.

## *El seguimiento de Jesús*

El libro más conocido y más extendido en el cristianismo, - después de la Biblia, lleva el título de *La imitación de Cristo.* En la actualidad ha sido arrinconado por otros libros, y hay que admitir que está demasiado influenciado por el espíritu de una época pasada, llena de miedo al mundo, como para poder ofrecer una imagen completa de la tarea del cristiano; y esto, por más que el espíritu de interioridad, de sencillez y de tranquilidad que respira, pueda atraernos en este siglo de actividad febril y de agitación. Sea cual

fuere el valor del famoso y discutido libro medieval, la cuestión que permanece y hay que plantear siempre de nuevo es: ¿En qué consiste propiamente la «imitación de Cristo»? ¿Sigue existiendo la posibilidad real para el hombre de hoy de llevar a cabo esa imitación? O tal vez sea *la* posibilidad de ser hombre y realizarse como tal, de manera que el cristiano no se ha de contentar con sostener que su existencia como tal sigue estando llena de sentido, sino que ha de ofrecer esa existencia como la posibilidad decisiva para el hombre.

I. Volvamos a nuestra pregunta: ¿Qué significa seguimiento, imitación de Cristo? El significado inicial de esta palabra era muy sencillo, no teórico: quería decir que los hombres se decidían a dejar su profesión, sus negocios, su vida cotidiana, y en sis lugar ir con Jesús. Se refería, pues, a una nueva profesión, la de discípulo, el contenido de cuya vida era ir con el maestro, el total abandono a su persona. De esta manera, el seguimiento es algo a la vez totalmente externo y totalmente interno. Externo, puesto que andaban detrás de Jesús en sus excursiones por Palestina; interno, puesto que la existencia recibe una nueva orientación, ya no tiene su norte en el negocio, la propia sustentación, el propio querer y pensar, sino que está entregada a la voluntad de otro, de manera que el auténtico ser del discípulo consiste en la compañía del maestro y su disponibilidad hacia él. Una pequeña escena entre Jesús y Pedro nos ilustra la renuncia a sí mismo que esto incluye: poco después de la multiplicación de los panes, que parece marcar un hito en la actividad pública del Señor, Jesús les anuncia por primera vez a los discípulos el misterio de su pasión; les habla de que él no será un mecías deslumbrante, como podrían esperar inducidos por la multiplicación de los panes, en la que parecía que finalmente se había revelado como el nuevo Moisés, capaz de renovar el milagro del maná; no, él sería cubierto por las oscuras sombras de la cruz, sufriría mucho y al final sería muerto. «Entonces Pedro le tomó aparte y comenzó a reprocharle», narra el evangelio. Pero Jesús se aparta y le increpa: Quítate de mi vista, Satanás, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres (Mc 8, 32 s). Pedro había intentado desechar el seguimiento e ir delante,

marcar él el camino. Pero se le pone en su sitio sin ninguna condescendencia. Seguimiento significa realmente ir detrás, aceptar el camino propuesto, aunque la dirección que sigue ese camino vaya directamente en contra de la propia voluntad.

Ahora se puede empezar a comprender el significado de la palabra «sígueme», que, referida a la vocación de los discípulos, describe la esencia del discípulo. Se trata, en primer lugar, de una invitación, a abandonar la profesión que el discípulo tenía hasta el momento de oír la llamada; pero además es una invitación a abandonarse a sí mismo y de ese modo existir completamente para *aquel* que quería existir completamente para la palabra de Dios, hasta tal punto que la reflexión de los que le siguieron pudo reconocer en él a la palabra misma de Dios hecha carne.

El contenido del seguimiento de Jesús, tal como lo hemos descrito, adquiere una concreción aún mayor a lo largo de la vida de Jesús. Su mensaje, en el que él pone ante los hombres la exigencia de Dios a éstos en toda su magnitud, pero también su misericordia hacia ellos, le había hecho entrar en conflicto con el Israel oficial: había sido expulsado de la sinagoga y su ejecución era prácticamente cosa hecha. En esta situación el ir-con-él adquiere una nueva característica, que cristaliza en esas palabras: Si alguno quiere ir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame (Mc 8, 34). También en el caso de esta frase el significado original tiene un matiz totalmente realista: el que se adhiere a Jesús se pone en compañía de un marginado; y tiene que contar con un juicio y un final en la cruz corno:: Jesús. Partiendo de ahí la iglesia primitiva entendió el seguí- miento de Jesús como martirio, y por tanto el mártir era el que colmaba hasta la plenitud el sentido del seguimiento: se entregaba a sí mismo como testimonio de la palabra.

II. La reflexión sobre los orígenes, que hemos emprendido, es tal vez más propicia, en una primera instancia, a desanimarnos que a ofrecer una orientación eficaz. De todos modos, el mensaje sobre *el* seguimiento parece estar bastante lejano del hombre actual. En

efecto, ya no tenemos la posibilidad de ir detrás del hombre Jesús, y el martirio por su parte no nos parece ya el modo normal de realizar la existencia cristiana; de este modo la orientación a una actitud ele disposición hacia el martirio tiene un carácter eminentemente teórico, prescindiendo de todas las otras cuestiones que se originan en este contexto.

Pero si nos detenemos a observar más de cerca la realidad, enseguida caemos en la cuenta de que las formas externas en las que cristalizó históricamente la imitación de Jesús en un principio, no son en absoluto lo más importante de este seguimiento. Lo decisivo es el cambio interior de la existencia, hacia el que han de conducir las formas externas. Este cambio, que es el contenido auténtico del seguimiento de Cristo, es a la vez expresión de su permanente posibilidad. Hemos visto cómo los relatos más antiguos dejan ver este proceso de cambio. El evangelio de san Juan y las cartas de san Pablo han trasladado su sentido a la situación de la iglesia después de la ascensión del Señor, es decir, a: *nuestra* situación. La palabra seguimiento aparece de nuevo en la parábola del buen pastor, en la que sale esta frase: «Cuando el pastor ha sacado a todas sus ovejas, va delante de ellas, y ellas le siguen, porque conocen su voz» (In 10, 4). Seguimiento significa aquí conocer la voz de Jesús, y en medio de la algarabía *de* voces con que nos rodea el mundo, seguir a esta voz. O, dicho más claramente, seguimiento significa confiarse a la palabra de Dios, ponerla por encima de la ley del dinero y del pan, con el fin de vivir de acuerdo con ella. En una palabra: seguimiento significa fe, pero fe entendida como una decisión fundamental entre dos y sólo dos posibilidades *de* la vida humana: entre el pan y- la palabra. El hombre vive no sólo de pan, sino también y *en* primer lugar de la palabra, del espíritu, del sentido. Sigue siendo la misma decisión ante la que se vieron los discípulos cuando se les dijo: «¡Sígueme!»; se trata de la decisión fundamental entre el provecho y la ganancia o la verdad y el amor; entre vivir para sí mismo o entregarse y desprenderse.

Así se hace patente el significado de cruz y de martirio. En el fondo es suficiente con leer el pasaje que en el evangelio de Marcos sigue a las palabras sobre tomar la propia cruz, para comprender esto: «El que quiera conservar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y por el evangelio, ése la salvará» (Mc 8, 35). El evangelio de san Juan explica esto con la maravillosa comparación del grano de trigo, que no puede fructificar si no cae en la tierra y muere (Jn 12, 24 s). Sólo perdiéndose puede el hombre encontrarse a sí mismo; sólo abandonándose llega a si mismo. Este martirio auténtico y decisivo, este verdadero perderse a si mismo es y sigue siendo la condición fundamental para el seguimiento de Cristo, incluso en los cómodos tiempos en los que el cristianismo, al amparo de la benevolencia del estado, podría estar tentado de olvidar las sombras de la cruz. ¿Será preciso que añadamos que el seguimiento de Cristo, entendido como se ha explicado, es no sólo la ley fundamental de la encarnación de Dios, del hacerse hombre de Dios, sino también expresión del auténtico hacerse hombre del hombre?

Con esto llegamos a un punto final, en el que amor y fe —que en la historia se han contrapuesto tan frecuentemente— se hacen una sola cosa. En la carta de san Pablo a los efesios podemos leer estas palabras: «Sed imitadores de Dios... y vivid en el amor, como Cristo os amó y se entregó por vosotros...» (Ef 5, 1). Seguir a Cristo significa aceptar la esencia *interior* de la cruz —el amor radical que *se* expresa en ella— y así imitar a Dios mismo, que se ha manifestado en la cruz como el que se da a si mismo sin limitación, el que entrega su gloria con el fin de existir para nosotros; como el que quiere regir el mundo no con su poder sino con su amor, y revela su *poder en* la cruz, un poder que actúa de muy diferente manera a como lo hacen los poderosos de este mundo. Es decir, seguir a Cristo, imitarlo, es penetrar en ese abandono de sí mismo que es el núcleo del amor. Es amar como Dios ha amado. Es así como san Pablo puede decir esta misteriosa frase: seguir a Cristo es imitar a Dios, participar de la actividad de Dios mismo. Dios se ha hecho hombre para que los hombres se hagan semejantes a Dios.

Seguimiento de Cristo no es, en definitiva, otra cosa que encarnación del hombre en el ser-hombre de Dios.

# Creación-gracia-mundo

## *La fe en la creación y la teoría de la evolución*

Cuando, a mediados del siglo pasado, Charles Darwin desarrolló la teoría de la evolución de todos los seres vivos, y con ello puso en cuestión la idea tradicional, de la permanencia de todas las especies creadas por Dios, puso en marcha una revolución en la imagen del mundo no menos profunda que la producida por Copérnico. Pese al cambio copernicano, que destronaba a la tierra y extendía las dimensiones del espacio cada vez más hacia lo infinito, el marco fijo de la antigua imagen del mundo permaneció en pie, visto globalmente; un marco que, en el aspecto temporal, terminaba en los seis mil años, que se habían calculado a partir de la cronología bíblica. Un par de referencias nos ilustrarán la naturalidad, incomprensible para nosotros, con que se mantuvo esta cronología bíblica:

En 1848 publica Jacoco Grimm. su *Historia de la lengua* alemana, y para él la cifra de seis mil años como edad de la humanidad era una realidad indiscutible y libre de cualquier duda. Del mismo modo opina W. Wachsmuth, que en 1850 publica su *Historia general de la cultura,* aceptada universalmente, y que no se diferencia en nada de la historia general del mundo y de los pueblos, publicada por Christian Daniel Beck en 1813 en su segunda edición. Podríamos multiplicar fácilmente los ejemplos[85]. Basten los aducidos para mostrar cuán estrecho era el horizonte en que se movía nuestra imagen de la historia y del mundo hace cien años, con qué seguridad se mantenía un pensamiento influido por la tradición de, la Biblia y caracterizado por la historia de la salvación judeocristiana, y, finalmente, qué revolución había de suponer el hecho de que ahora, tras una extensión inconmensurable del espacio, se apoderase del tiempo y de la historia una ilimitación semejante. En muchos aspectos las consecuencias de este proceso son más dramáticas que las del cambio copernicano. En efecto, la dimensión temporal alcanza la esencia del hombre en mucha mayor

profundidad que la espacial; incluso la representación espacial queda una vez más relativizada y cambiada al perder el espacio su imagen claramente definible y ser sometido a la historia, a la temporalidad. El hombre aparece como el ser que se ha constituido a través de cambios incontables, y las grandes constantes de la imagen del mundo bíblico —estadio original y estadio definitivo— desaparecen en lo incalculable, la comprensión fundamental de la realidad se cambia: en lugar del ser aparece el devenir, desarrollo, evolución, en lugar de creación, ascensión en lugar de caída.

Dentro del marco de estas consideraciones no podemos tratar todo el complejo de cuestiones que surgen inmediatamente; nos limitaremos únicamente a estudiar el problema de si las dos opciones fundamentales —creación y evolución—, en contra de lo que pueda parecer en un primer momento, pueden coexistir sin que el teólogo tenga que realizar un compromiso deshonroso y, por razones técnicas, pasar por encima de algo que antes había proclamado parte insustituible de la fe.

El problema tiene diferentes planos, que nosotros hemos de distinguir y valorar por separado. Tenemos un aspecto relativamente primordial, que sólo en parte es de naturaleza teológica: la idea de la permanencia de las especies, incuestionada antes de que Darwin expusiese su teoría, había recibido su legitimación de la idea de creación; cada una de las especies se consideraba como un dato de la creación que, desde el comienzo del mundo y gracias a la actividad creadora de Dios, existía como algo peculiar y diferente junto a las otras especies. Está claro que esta forma de fe en la creación contradice la idea de evolución, y está claro además que es hoy insostenible. Pero con esta purificación de la fe, sobre cuyo sentido y problemática volveremos más adelante, no se ha abarcado la totalidad del concepto de creación. Si negamos todos los actos creadores particulares y los sustituimos por la idea de evolución, aparece con claridad mucho mayor la diferencia que realmente existe entre estos conceptos; se hace patente que en su base hay distintas maneras de pensar, distintos planteamientos espirituales y distintos modos de enfocar el problema. La extensión del concepto

de creación a los seres particulares de la realidad pudo ocultar durante largo tiempo esta diferencia profunda, y con ello el problema de que se trata. La fe en la creación la emplea el problema del ser como tal, del hecho de que *algo* sea, en vez de que sea la *nada.* La idea de evolución, por el contrario, pregunta por qué existen precisamente estas cosas y no otras, qué es lo que las determina a ser como son, y qué relación tienen con las demás[86]. Desde un punto de vista filosófico se diría que la teoría de la evolución está en un plano fenomenológico, se ocupa de los seres particulares del mundo tal como aparecen, mientras que la fe en la creación se mueve en el plano ontológico, va más allá de las cosas particulares, admira la maravilla del ser y procura rendir cuenta del misterioso «es» que atribuimos por igual a todas las realidades. Podríamos formularlo también así: la fe en la creación se refiere a la diferencia entre algo y nada, el evolucionismo, por el contrario, entre algo y algo distinto de lo primero. Creación caracteriza al ser en su totalidad como ser procedente de algún sitio, mientras el evolucionismo describe la estructura interna del ser y pregunta por el origen específico de cada una de las realidades particulares. Es posible que para el científico el planteamiento de la fe en la creación aparezca como una cuestión no legítima, que el hombre no puede responder. En realidad el paso a la teoría del evolucionismo da el paso a esa ciencia positiva que se limita conscientemente a lo dado, lo que es captable y comprobable por el hombre, mientras que deja fuera del campo científico por estéril la reflexión sobre los auténticos fundamentos de la realidad. Por tanto, fe en la creación y evolucionismo denotan no sólo dos ámbitos diferentes, sino dos distintas maneras de pensar. De ahí proviene toda la problemática que aún se percibe incluso cuando se ha puesto de relieve su compatibilidad fundamental.

Con esto nos hemos situado en un segundo plano de la cuestión. Hemos aprendido a distinguir dos aspectos dentro de la fe en la creación: su concreta formulación en la representación de la creación de todas las especies por Dios, y el planteamiento que subyace a esa representación. Hemos comprobado que el primer aspecto, es decir, la forma, ha perdido vigencia debido al

evolucionismo; es un aspecto en el que el creyente ha de dejarse informar por la ciencia, que le demuestra que la forma en que había creído en la creación ya es insostenible, puesto que pertenecía a un mundo pre-científico. Pero en lo que se refiere al auténtico planteamiento del problema, a la cuestión del paso de la nada al ser, no hemos percibido, en principio, más que la diferenciación de dos maneras de pensar. Evolucionismo *y* fe en la creación pertenecen, a la vista de su última orientación, a dos mundos espiritualmente distintos, y no hay en absoluto interferencia alguna entre ellas. ¿Qué debemos opinar de esta aparente neutralidad a la que hemos desembocado? Este es el segundo plano de la cuestión, que vamos a desarrollar ahora. No es fácil avanzar, pues la comparación de diferentes maneras de pensar y el problema de su posible relación mutua son siempre algo muy delicado. Hay que intentar ponerse por encima de las dos formas de pensar, y se llega fácilmente a una tierra de nadie en la que uno se hace sospechoso a las dos partes y tiene la sensación de estar sentado entre dos sillas. Pese a todo hemos de intentar seguir adelante. En primer lugar constatamos que el planteamiento del evolucionismo es más limitado, más estrecho que el de la fe en la creación; por tanto, el evolucionismo no puede encerrar en sí mismo a la doctrina de la creación; y en este sentido puede calificarla de inútil para si. Es decir, la fe no puede hacer acto de presencia dentro del material positivo que ha de elaborar el evolucionismo. Pero simultáneamente ha de dejar abierta la pregunta, de si el planteamiento del problema que hace la fe no es posible y está justificado. Desde un determinado concepto de ciencia, puede tener este planteamiento por extracientífico, pero no puede decretar ninguna prohibición por la cual el hombre no pudiese plantearse la cuestión del ser en cuanto tal. Sucede, por el contrario, que tales preguntas últimas serán siempre imprescindibles para el hombre, que existe él mismo con la mirada puesta en lo último y definitivo y no puede ser reducido a lo que es científicamente comprobable. Nos queda ahora el problema de ver si la idea de creación puede admitir el evolucionismo como una prolongación de sí mismo o, por el contrario, éste contradice el planteamiento fundamental de aquél.

Hay razones de diversos tipos que parecen insinuar lo último; en definitiva, los científicos y los teólogos que pensaron así al principio no eran locos ni de malas intenciones. Por ambas partes tenían *sus* razones, y éstas hay que tenerlas en cuenta si no se quiere llegar a una síntesis precipitada, y por tanto insostenible o tal vez poco seria. En principio podemos decir que la fe en la creación ha recibido una primera expresión como fe en la crea; ojón particular de cada una de *las* especies y esto dentro de la representación de una imagen del mundo estática; de lo que podría deducirse que ahora, cuando eso se ha hecho insostenible, la fe no puede desprenderse de ese lastre, sino que se ha hecho inútil en su totalidad. Esta objeción, que hoy no nos parece muy seria, aumenta su gravedad cuando consideramos que la fe tiene que seguir exigiendo también hoy la creación de una determinada especie: el hombre. Pues si el hombre es solamente un producto de la evolución, el espíritu no es tampoco más que un resultado del azar. Y si el espíritu ha evolucionado, entonces es la materia lo primero y el origen suficiente de todo lo demás. Con lo que desaparecen Dios y la creación en cuanto tal. ¿Cómo puede el hombre —un ser entre otros muchos, por más que extraordinario y grande— salir de la cadena de la evolución? Todas estas reflexiones nos hacen ver que la creación de especies particulares y el concepto entero de creación no son tan fácilmente separables como parecería a primera vista. Pues, a lo que parece, se trata del siguiente principio: o todos los seres particulares son producto de la evolución, y por tanto también lo es el hombre; o bien no lo son. Como lo último queda excluido, nos queda sólo lo primero, que, como hemos visto, pone en cuestión toda la doctrina de la creación, porque elimina la primacía y la superioridad del espíritu, que son, de alguna forma, un presupuesto fundamental en aquella doctrina.

Se ha intentado solucionar este problema diciendo que el cuerpo del hombre puede ser un producto de la evolución, pero que el espíritu no lo es en absoluto: el espíritu ha sido creado directamente por Dios, puesto que el espíritu no puede proceder de la materia. Pero esta respuesta, pese a tener a su favor el hecho de que en realidad el espíritu no puede ser tratado con el mismo método científico que

la materia, no satisface más que de momento. Enseguida deberemos preguntarnos: ¿se puede repartir al hombre entre teólogos y científicos —*el* alma para los unos, y el cuerpo para los otros—? ¿no será esta solución intolerable para ambas partes? El científico, en su observación, cree que ve ir desarrollándose poco a poco la imagen total del hombre; percibe también campo de transición psíquico, en el cual se va diferenciando el comportamiento humano del animal, sin que se pueda trazar un límite preciso, para lo cual no dispone de suficiente material (lo cual, con frecuencia, no se admite tan fácilmente). -Y también para el teólogo pierde todo sentido esta partición, por cuanto está convencido de que el espíritu conforma al cuerpo, es el que determina que el cuerpo sea un cuerpo humano, de modo que la existencia del hombre es espíritu como cuerpo y cuerpo como espíritu y en espíritu.

El espíritu ha creado para sí un nueva cuerpo, con lo que ha quitado todo valor al evolucionismo. Parece que por ambas partes hemos llegado, en el tema creación y evolución a una estricta alternativa que no admite mediación alguna. Esto significaría en el estado actual de nuestros conocimientos el final de la fe en la creación.

La hermosa armonía que parecía perfilarse en el primer plano de la cuestión se ha disuelto por completo; nos encontramos de nuevo al principio. ¿Cómo debemos proseguir? Tenemos un plano intermedio, que habíamos tocado de pasada y que en un principio nos pareció carente de interés, pero que ahora podría convertirse en el punto central del planteamiento y punto de partida de una respuesta coherente. ¿Hasta qué punto está ligada la fe a la representación de la creación de realidades particulares por Dios? Este planteamiento, en principio algo periférico, puede remontarnos a un problema general que representa el plano intermedio de nuestra cuestión: ¿podemos conciliar la imagen de un mundo en devenir con la idea bíblica de la creación del mundo por medio de la palabra, en la que el ser proviene de un sentido creador? ¿La idea de ser que se expresa ahí, puede coexistir con la del devenir, tal como la entiende el evolucionismo? En estas preguntas se

encuentra articulada otra, fundamental: la cuestión de la relación entre fe e imagen del mundo. Por eso será bueno comenzar por ahí. Pues en el intento de pensar a una desde el punto de vista de la doctrina de la creación y del científico, es decir, evolucionista, se le proporciona a la fe una imagen del mundo diferente de la que hasta ahora se consideraba propia de la fe. Precisamente ahí está el núcleo de todo el proceso sobre el que estamos reflexionando: la fe se ve privada de su imagen del mundo y remitida a otra diferente. El problema es si se puede hacer esto sin quitarle a la fe su identidad.

Puede ser a la vez sorprendente y reconfortante que esta cuestión no se haya planteado por vez primera con nuestra generación. Los antiguos teólogos de la iglesia se vieron confrontados con la misma tarea, pues la imagen bíblica del mundo, tal como se expresa en los relatos de la creación del antiguo testamento, no se correspondía con la suya, les parecía tan acientífico como a nosotros. Es un error considerable hablar de la antigua imagen del mundo como si de una sola se tratase. A nosotros, con nuestra distancia, puede parecernos una unidad, pero a los de aquella época, las diferencias que hoy nos parecen sin importancia les resultaban decisivas. Los primeros relatos de la creación reflejan la imagen del mundo que se tenía en el antiguo oriente, en Babi lonja; los padres de la iglesia vivían en la época helenística, para la que aquella imagen del mundo era mítica, precientífica, insostenible en todos los sentido. Les sirvió de ayuda, y debería servirnos también a nosotros, el hecho de que los escritos de la Biblia abarcan un espacio de tiempo de un milenio. Comprende desde la imagen del mundo babilónica hasta la que es propia del helenismo; esta imagen del mundo del helenismo determina los textos referidos a la creación que se hallan en la literatura sapiencial, y en éstos se refleja un proceso de creación muy diferente del que nos tiene acostumbrados el Génesis, que a su vez contiene relatos distintos; en efecto, los capítulos primero y segundo del Génesis ofrecen cuadros bastante opuestos entre sí sobre el desarrollo de la creación. Esto implica que dentro mismo de la Biblia no son coincidentes fe e imagen del mundo; la fe *se sirve* de una imagen del mundo, pero no se identifica con ella. En el proceso de cristalización de los textos bíblicos constituía esta

diferencia algo natural; sólo así se explica que las diversas imágenes del mundo que representaban la creación cambiasen sin que ello pusiese en peligro lo que en realidad se quería transmitir, y esto no sólo a través *de* las diferentes épocas de la historia de Israel, sino dentro de un mismo período.

Esta extensión interna de la fe empezó a desaparecer de la conciencia cuando se impuso la llamada exégesis literaria y, en consecuencia, se perdió la idea de la importancia de la palabra de Dios frente a las diversas manifestaciones que puede adoptar. Por el mismo tiempo —a partir del siglo XIII, aproximadamente— se consolidó la imagen del mundo de una forma hasta entonces desconocida, a pesar de que en el fondo no era un producto del pensamiento bíblico, sino que, por el contrario, difícilmente podía armonizarse con los presupuestos fundamentales de la fe bíblica. No resultaría difícil descubrir las raíces paganas de esa imagen del mundo, del mismo modo que las suturas que permitirían reconocer que la fe se sirvió de ella sin identificarse con ella. Pero no se trata de eso aquí; nos hemos de limitar a la cuestión concreta de ver si la doctrina de la creación, que ha sobrevivido al cambio de tantas imágenes del mundo, y a la vez ha actuado en ellas como fermento crítico y como impulso del desarrollo, puede mantenerse dentro de la comprensión del mundo evolucionista- como una afirmación llena de sentido; teniendo bien claro que la fe, que no se ha identificado con ninguna de las anteriores imágenes del mundo sino que ha dado respuesta a una pregunta que va más allá de ellas, tampoco puede identificarse con la que tengamos nosotros. Sería insensato e inauténtico presentar bajo mano el evolucionismo como un producto de la fe, por más que ésta haya podido colaborar a la formación del horizonte que ha permitido que surja la cuestión de la evolución. Y aún más insensato sería contemplar la fe como una especie de ilustración del evolucionismo y querer confirmar éste por medio de aquélla. Los planos en que uno y otra preguntan y responden son bien distintos, como ya hemos visto. La tarea que nos proponemos consiste en comprobar si la pregunta fundamental que se hace el hombre puede recibir una respuesta, como la que se da dentro de la fe en la creación, bajo los presupuestos del pensamiento actual, y

en qué manera la imagen del mundo que posee el evolucionismo puede ser comprendida como expresión de la creación.

Para poder avanzar en este sentido hemos de analizar con mayor detalle tanto el relato de la creación como la idea de la evolución, aunque nuestro análisis no pueda ser tan profundo como debiera. Preguntemos, pues, en primer lugar: ¿cómo se entiende en realidad el mundo cuando se le comprende bajo el punto de vista evolucionista? Ciertamente es un elemento esencial el hecho de que ser y tiempo entran en una estrecha relación mutua: el ser no sólo *tiene* tiempo, el ser *es* tiempo. Sólo en el devenir existe y se desarrolla constituyéndose en si mismo. En consecuencia el ser se entiende de forma dinámica, como movimiento del ser, y con una orientación, es decir, no girando sobre lo mismo, sino avanzando. La aplicación del concepto de avance a la cadena de la evolución es discutida, máxime cuando no se dispone de una regla neutral que permita determinar qué hay que considerar como mejor y qué como peor, y en consecuencia, cuándo se puede hablar de un progreso. Tan sólo la especial relación del hombre con el resto de la realidad le autoriza a tomarse a si mismo como punto de referencia, al menos en la pregunta por sí mismo. De este modo queda clarificada la dirección de la evolución y su progreso, por más que no se pierda de vista el hecho de que en esa evolución hay callejones sin salida y que su camino está lejos de ser derecho; pero también los rodeos son caminos que llevan a la meta, como muestra la evolución misma. La pregunta de si el ser entendido así como camino —la evolución en su totalidad— tiene un sentido, sigue abierta, y no puede decidirse dentro del evolucionismo; para él se trata de una cuestión ajena a su método, mientras que para el hombre vivo es la pregunta fundamental. La ciencia actual, reconociendo sus límites, explica que esta pregunta insoslayable para el hombre no tiene respuesta científica, la respuesta a esta pregunta sólo puede darse dentro de un «sistema de fe». No vamos a preocuparnos del hecho de que muchos opinen que el «sistema de fe» cristiano no es el apropiado y que hay que encontrar uno nuevo, pues con esta afirmación reflejan algo interno a su decisión como creyentes y externo a su ciencia[87].

Con esto hemos llegado al momento de precisar el significado de la fe en la creación para una comprensión evolucionista del mundo. A la pregunta de si estamos ante el sentido o el sinsentido, que el evolucionismo no puede responder, la fe está firmemente convencida de que el mundo en su totalidad procede del logos, como dice la Biblia, es decir, procede de un sentido creador y representa la forma temporal de su autorrealización. Creación es, considerada desde nuestra comprensión del mundo, no un comienzo lejano ni un comienzo distribuido en diversos estadios, sino algo referente al ser como temporal y en devenir: el ser temporal está alcanzado en su totalidad por el acto creador de Dios; éste le proporciona una unidad en su parcialidad, y en ella se contiene un sentido, que nosotros no podemos verificar, porque no vemos la totalidad, sino que somos también partes. La fe en la creación no nos dice qué es este sentido del mundo, nos dice sólo que es: todo el proceso del ser en devenir es realización —libre y bajo el riesgo de la libertad— del pensamiento original creador del que aquél recibe su ser. De esta forma tal vez comprendamos mejor lo que la doctrina cristiana de la creación dijo ya siempre, pero que no podía hacer valer dentro de los modelos antiguos: no hay que considerar la creación como la obra de un artesano capaz de hacer toda clase de objetos, sino de la misma forma que el pensamiento es creador. Y también vemos ahora que la totalidad del movimiento del ser (y no solamente el inicio) es creación, y que igualmente esa totalidad (y no solamente lo venidero) es realidad y movimiento propios. Resumiendo todo ello podemos decir: creer en la creación equivale a comprender el mundo, que la ciencia nos ha mostrado en devenir, en la fe y como lleno de sentido, proviniente de un sentido creador.

Todo ello ayuda a perfilar claramente la respuesta a la cuestión de la creación del hombre, ya que la decisión fundamental cae juntamente con la presencia de espíritu y sentido en el mundo: la aceptación del mundo en devenir como la autorrealización de una mente creadora incluye su remisión a la actividad creadora del espíritu, al Creator Spiritus. En los escritos de Teilhard de Chardin podemos leer esta observación: «Lo que distingue a un materialista de un espiritualista

no es el hecho de que él admita la transición entre una infraestructura física y una superestructura psíquica, sino tan sólo el hecho de que pone el punto de equilibrio decisivo en la infraestructura, es decir, en lo que se desmorona»[88]. Se podrá discutir sobre detalles de este enunciado, pero en mi opinión se ha logrado expresar claramente lo decisivo: la alternativa entre materialismo y comprensión espiritual del mundo, entre casualidad y ser, se nos presenta hoy en la forma de la pregunta siguiente: ¿entendemos el espíritu y la vida en sus formas ascendentes tan sólo como un caballo eventual sobre la superficie de lo material (es decir, del ser que no se comprende a sí mismo), o como la meta de todo el proceso, y en consecuencia consideramos a la materia como la prehistoria del espíritu? Si nos decidimos por lo segundo, queda claro que el espíritu no es un producto casual de la evolución material, sino más bien el espíritu tiene el papel de ser un momento en la historia del espíritu. Y esto no es más que otra forma de expresar el hecho de que el espíritu ha sido creado y no es mero producto del desarrollo, aunque aparezca bajo la forma de evolución.

Hemos llegado al momento en que puede responderse la pregunta por la posibilidad de que la afirmación de la teología, que se refiere a una creación especial en el caso del hombre, puede coexistir con una imagen del mundo evolucionista, o, dicho de otra manera, qué forma puede adoptar esa afirmación dentro de esa imagen del mundo. Deberemos conformarnos con unas breves indicaciones, pues el tratamiento de toda esta cuestión detalladamente sobrepasaría los márgenes de este ensayo. Tendríamos que mencionar en primer lugar que la creación del hombre tampoco se refiere a un comienzo lejano, sino que hablando de Adán se refiere a cada uno de nosotros: cada hombre pertenece directamente a Dios. La fe no concede al primer hombre más que a cada uno de nosotros. Cada uno de los hombres es algo más que la suma de los factores hereditarios y ambientales, algo más que el resultado de los factores intramundanos calculables, el misterio de la creación está sobre cada uno de nosotros. Luego habría que hablar de que el espíritu no es algo extraño, añadido, una segunda substancia que

se une a la materia; la aparición del espíritu, según lo que hemos dicho, significa más bien que un movimiento progresivo llega a la meta que se le ha señalado. Finalmente, habría que decir que si hay algo que no podemos representarnos como una actividad artesanal por parte de Dios es la creación del espíritu. Si creación es equivalente a dependencia del ser, creación especial es dependencia especial[89]. La consideración de que el hombre ha sido creado por Dios de una manera más específica y más directa que el resto de las cosas significa, expresado de una forma menos plástica, simplemente que el hombre ha sido querido por Dios de una manera especial: no solamente como un ser que «existe», sino como un ser que le conoce; no sólo como figura en la que él ha pensado, sino como existencia que puede a su vez pensar en el. A esta manera especial del ser conocido y querido el hombre por parte de Dios la llamamos nosotros creación especial.

Y a partir de estos presupuestos podremos establecer un diagnóstico sobre la conformación del hombre: el barro se convirtió en hombre en el momento en que un ser pudo por vez primera, y aunque muy nebulosamente, formarse la idea de Dios. El primer tú que —tan balbuciente como fuese— fue dirigido a Dios por una boca humana señala el momento en que el espíritu se manifestó en el mundo. Era el paso del Rubicón en el proceso de formación del hombre. Pues no es el uso de armas o de fuego, no son los nuevos métodos de crueldad o de provecho, lo que hace el hombre, sino su capacidad .de inmediatez ante Dios. Esto es lo que mantiene firme la doctrina de la creación especial del hombre, y lo que constituye el centro de la fe en la creación. Y en ello reside la razón de que la paleontología no sea capaz de fijar el momento en que aparece el hombre en la tierra. Porque hominización es surgimiento del espíritu, y el espíritu no se puede desenterrar con la pala. El evolucionismo no suprime la fe. Pero le exige comprenderse a sí misma más profundamente y de ese modo ayudar al hombre a comprenderse a si mismo y convertirse cada vez más en lo que ya es: el ser que ha de decir tú a Dios eternamente.

## *Gratia praesupponit naturam*

(Consideraciones sobre el sentido y los limites de un axioma escolástico)

Las líneas que siguen fueron escritas hace unos diez años para la publicación en homenaje al 70 cumpleaños de Gottlieb Söhngen, en agradecimiento al maestro de teología cuya inspiración está tras este trabajo. Una breve observación a este respecto: frente a un optimismo total en la consideración de la naturaleza, optimismo que gusta de apelar a Tomás de Aquino y a su concepto positivo de la naturaleza, Söhngen recordó con insistencia la crítica de Karl Barth a este tipo de teología que gusta de armonizar, haciendo valer con ello lo positivo que hay en la crítica de los protestantes a la teología católica sobre la naturaleza. Los propios trabajos de Söhngen sobre la analogía del ser y de la fe están caracterizados por el esfuerzo en mantener toda la seriedad de esta crítica de fundamento bíblico, sin renunciar por ello a la afirmación de la dimensión ontológica que la teología católica expresa en su fe en la creación.

Las consideraciones que siguen están orientadas en esa misma dirección. Son un intento, frente a un tomismo recortado —y en consecuencia y en justicia blanco del ataque del pensamiento protestante—, de hacer recordar esa otra línea de la escolástica cuyo mejor representante sea tal vez Buenaventura. Pretende defender el derecho de la «naturaleza» en la fe, frente a la unilateralidad de Barth. Yo acentuaría este aspecto aún más: puesto que a Tomás de Aquino ya no se le puede dar por supuesto, deberían hallar expresión propia sus ideas en una confrontación con Buenaventura[90]. Sin embargo, nada tengo que cambiar en la orientación fundamental del artículo; ello puede justificar su inclusión en este volumen, tanto como la actualidad de la cuestión, que permanece vigente aunque nadie hable ya de axiomas escolásticos. Los dos aspectos del problema que aquí se desarrolla representan los dos aspectos principales de la crisis que afecta hoy al cristianismo. Por un lado ha sido fácil la unión de la negación teológica de la naturaleza con la escatología marxista, que no conoce ningún tipo de «naturaleza», sino tan sólo hechos que hay que cambiar para poder salvar el mundo. El tercer factor sería el

nihilismo existencialista de Sartre: el hombre no tiene esencia, tan sólo existencia; su esencia es ir haciéndosela continuamente. Lo que él es viene decidido por lo que él hace. Ante esta negación de la naturaleza hay que defender la realidad del Creador y de su creación, y esto no porque el pragmatismo que niega la esencia pueda llegar a hacer peligrar al individuo, sino por exigencia interna de la propia fe, cuya gracia no necesita la aniquilación de la creación —la naturaleza— para mantener su grandeza. Pero por otra parte hay un naturalismo, para el que la diferenciación entre naturaleza y gracia equivale al levantamiento de un mundo superior, carente de sentido, que hay que eliminar, por ser «ideología», en aras de lo único real: el cristianismo ha de interpretar qué es la vida, y nada más. Bajo el pretexto de eliminar la ideología, se abandona al hombre a si mismo y a las fuerzas y poderes que pueden hacerle creer que ellos son la realidad, la vida. En definitiva el naturalismo, que confunde la naturaleza con la gracia, conduce al mismo resultado que el sobrenaturalismo, que discute la existencia de la naturaleza y, al negar la creación, hace que la gracia carezca también de sentido: el fanatismo de los teólogos que se burlan de la naturaleza, suponiendo que a favor de la gracia, está siempre terriblemente cerca del cinismo de los ateos que se burlan de Dios a favor de su creación. Las reflexiones que siguen se asientan en el ámbito de esta problemática.

## 1. El problema

El axioma *Gratia praesupponit naturam* (o también: *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturant*[91]*)* se convirtió en la época del movimiento juvenil apostólico en una frase casi proverbial. Supuso una confirmación e impulso confortante para le sensibilidad religiosa de aquel tiempo. Irrumpió una nueva ética de la veracidad, una voluntad de naturalidad y sinceridad, que declaraba la guerra a todo convencionalismo y a todo aburguesamiento; en contra de las precauciones de los mayores, cuyo mundo fracasado acababa de revelar la profundidad de su abismo en la primera guerra mundial, se levantaba el sentimiento vital juvenil con su optimismo sin estrenar, su amor a la vida y al mundo con todo lo bello que hay en

él. No se quería seguir viviendo en el aire enrarecido de los viejos convencionalismos, se quería salir de él; se buscaba la libertad, se buscaba la naturaleza en toda su nobleza y dignidad. Sin duda alguna, había una buena dosis de ideas de Nietzsche en este ethos; la burla que dirigía a la virtud de los virtuosos, que con frecuencia era desgraciadamente ambigua, la claridad inexorable con que ponía al descubierto el vacío existente tras fórmulas que se procuraba mantener celosamente, la pasión con que tomó partido a favor del hombre: todo ello había prendido y acuñado el sentimiento vital de esta juventud. ¿A quién no habrían conmovido palabras como éstas?:

> ¡Mirad qué chozas se han construido los curas! Son cuevas perfumadas a las que llaman iglesias... ¿Quién se ha construido estas cuevas y esas escaleras penitenciales? No fueron aquellos que querían esconderse porque se avergonzaban ante el cielo puro. Sólo cuando este cielo puro pueda mirar a través de los techos derribados, hacia la verde hierba y las rojas amapolas junto a muros derribados, sólo entonces quiero dirigir de nuevo mi corazón a la casa de ese Dios. ¡Dieron el nombre de Dios a lo que les contradecía y les hacía daño; y realmente había mucho de heroico en su adoración! ¡Y no encontraron otra manera de amar a su Dios, si no era crucificando al hombre![92]

En esta situación, cuando parecía que el cristianismo iba a sucumbir con todos los convencionalismos, se redescubrió el axioma *Gratia praesapponit naturam* como una fuerza salvadora. Dio una posibilidad de conciencia cristiana completamente nueva: ser cristiano no equivalía a ninguna ruptura con la naturaleza, sino todo lo contrario, su dignificación y perfeccionamiento, como un gran sí. El catolicismo, que había traído este axioma, aparecía como la religión del *et-et;* espíritu y cuerpo, Dios y hombre, gracia y naturaleza: la gran armonía universal. Se trataba ahora de descubrir nuevamente este catolicismo auténtico, frente al estrecho ascetismo del siglo XIX, para reconocer que en él había habido siempre un sí alegre a la hermosa pureza de la naturaleza, un sí que ahora se

abría camino nuevamente en contra de un supranaturalismo que creía adorar a Dios crucificando al hombre. Se leyó con ojos nuevos la teología anterior; se prestó atención nuevamente a la teología de los padres griegos acerca de la consagración del mundo en Jesucristo, a la gran idea de Ireneo de la culminación. de todo el mundo en Cristo, de la recapitulación del mundo en el cuerpo del Señor. Se meditó de nuevo en el sagrado misterio de la encarnación, en esta realidad insondable de que Dios se ha hecho «carne» —es decir, «mundo»—, y por tanto, en adelante la carne, el mundo, es mansión donde habita lo divino, y en consecuencia la existencia religiosa ya no puede orientarse en una huida hacia el espíritu, sino que conduce directamente hacia lo corporal, en lo que Dios quiere encarnarse siempre de nuevo. Todo ello se recopilaba en el. axioma *Gratia praesupponit naturam,* en el que esa teología de la *analogía entis,* de la gran armonía «católica», encontró su perfecta expresión. Sí, la misma palabra «católico» parecía dar expresión a este pensamiento fundamental: la idea del sí universal, que todo lo abarca, la idea de la analogía del ser[93].

El curso paradójico de la historia quiso que, al mismo tiempo que en el catolicismo se abría paso esta idea, tuviese lugar una renovación en el protestantismo, pero bajo signo contrario. Fue en primera línea Karl Barth quien —movido también a su modo por el *patitos* revolucionario de Nietzsche— dio expresión a una experiencia completamente distinta de la relación Dios-hombre. Barth sabía también de una naturaleza en la que la gracia de Cristo «nos es interior y no exterior, natural y no extraña», que incluso podemos llamar nuestra «ley natural». Pero el hombre, tal como verdaderamente vive en la historia, el hombre con su autonomía frente a Dios y en la reflexión sobre si mismo, no vive de acuerdo con su verdadera naturaleza, sino que lo no natural se ha convertido en su naturaleza[94]. Proseguir y perfeccionar esa falsa naturaleza seria separar definitivamente al hombre de Dios, canonizar su perdición en lugar de llevarlo a la salvación. La gracia no puede ser para ese hombre continuación y perfeccionamiento, sino ruptura y paradoja. Así se explica el famoso juicio de Barth sobre la *analogia entis* en la introducción a su *Kirchliche Dogmatik:*

> Considero la *analogis entis* como *el* invento del Anticristo, y creo que es motivo para no convertirse al catolicismo. Si bien me permito considerar ingenuas y poco serias todas las demás razones que uno pueda tener para no hacerse católico[95].

Permítasenos una breve reflexión a fin de poder captar mejor esta idea, difícil de comprender dentro de la teología católica, y con ella la realidad que estamos tratando. Partiremos de la contraposición entre el concepto de pecado del catolicismo y el del protestantismo, tal como la ha expuesto acertadamente van de Pol, intentando así aportar un poco de luz a toda la cuestión[96]. Podemos decir que en general el católico entiende por pecado una acción que va en contra de la voluntad de Dios, es decir, una acción que se puede fijar claramente como un hecho individual de su vida, hasta tal punto que puede contar los pecados de su vida y enumerarlos en la confesión. Por el contrario, el cristiano reformado es de la opinión de que esta idea de pecado es excesivamente moralista y particular. Piensa que sacar de entre la vida de un hombre diversos puntos que son pecado, y actuar como si en el resto estuviese en orden, equivale a falsear la verdadera situación del hombre. Considera que esos actos particulares en los que se sobrepasa la ley divina no son más que síntomas del estado general del hombre. En esas transgresiones se expresa el *auténtico* pecado, que es previo a ellas. En este contexto, van de Pol cita unas palabras del libro *Fundamente und Perspektiven des Glaubens,* de la iglesia reformada holandesa:

> Pecado no es esta o aquella mala acción, sino la relación con Dios que está interrumpida, la falta de fe; es buscar la felicidad en nosotros mismos y en los otros poderes terrenos[97].

Si seguimos reflexionando en el significado de esta idea, podremos llegar a una formulación más general y más básica, como ésta: el pecado consiste en definitiva en que el hombre se busca a sí mismo en todo, en que el egoísmo es el impulso secreto de toda su actividad. Esto no excluye una moralidad normal, pero conlleva que las mejores actitudes y acciones morales del hombre están de algún modo dañadas por esa actitud fundamental egoísta, de la que el

hombre nunca se desprende. Siguiendo en esta línea podríamos decir que los fariseos, por ejemplo, desde un punto de vista estrictamente moral, estaban a cierta altura. Pero precisamente su caso prueba que la moral sola no basta porque no es capaz de eliminar ese misterio del egoísmo, que la tradición teológica un tanto erróneamente ha denominado *concupiscentia.* A esto dice la espiritualidad de los reformados que esa actitud fundamental, y previa a los actos particulares, de egoísmo es *«el pecado»* del hombre, y los pecados particulares no son más que sus manifestaciones externas. Y añade el protestantismo: esta actitud de egoísmo es la actitud «natural» del hombre, a causa del pecado original. Su «naturaleza» es ser egoísta, lo que significa que el hombre es pecador por naturaleza. ¿Acaso no dice Pablo que somos por naturaleza «hijos de la ira» (Ef 2, 3)? E igualmente los análisis de la existencia que hacen la filosofía y la psicología actuales ¿no confirman esta imagen del hombre, que vive en la «inautenticidad», en la «caída», en lo impersonal, en el abandono a sí mismo y en el miedo, del que tan sólo la decisión, continuamente repetida, de entregarse a sí mismo puede salvarle?[98]

## 2. Los distintos elementos de una respuesta

Todo esto nos plantea una cuestión que no es algo que se quede en pura palabrería de teólogos, sino que llega al corazón de la existencia cristiana en este mundo, es decir, la pregunta bien concreta por el modo de la existencia del cristiano en este mundo y en relación con él. En primer lugar hay que mencionar el hecho de que el concepto naturaleza significa algo completamente distinto en cada caso, en la teología de la *analogía entis* en la dialéctica estricta del primer Barth. En el primer caso se trata de lo opuesto a lo artificial, a lo que hemos hecho nosotros, es decir, es lo original, lo que está acorde a la creación; en el segundo caso es la esencia del hombre determinada históricamente, que lleva en sí los rasgos de su historia de perdición desde Adán. ¿Aclara algo esta consideración? ¿No respondería Barth a los teólogos de la *analogía entis* que ése es precisamente su error, creer en una naturaleza pura, acorde con la creación, que en realidad no existe, porque en

este mundo toda «naturaleza» queda modificada, desfigurada por su historia hasta volverse irreconocible? Para encontrar una respuesta hemos de ahondar un poco más y preguntarnos qué quería decir originariamente la escolástica con su axioma, y qué dice la sagrada Escritura a nuestra discusión sobre la «naturaleza» y lo «natural».

a) La compresión primigenia del axioma escolástico

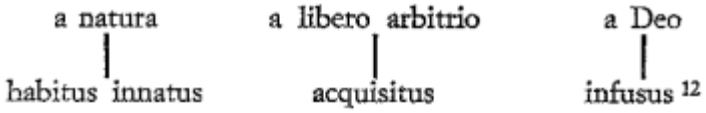
Nuestro axioma tiene en su primera aparición un sentido netamente ontológico. Quiere manifestar que la gracia no es ninguna creatura independiente, que se mantenga en sí misma, sino que representa la acción de Dios en una creatura ya existente, es decir, que no es sustancia, sino acontecimiento, que presupone *(praesupponit)* un soporte, un punto de referencia. Primariamente no contiene, pues, ningún juicio de valor sobre la naturaleza, sino que es tan sólo una afirmación acerca del lugar ontológico de la gracia.

Precisando esto, al modo como lo hace Buenaventura *(gratia praesupponit naturam sima aceidens praesupponit subiectum),* hemos avanzado otro paso[99]. La naturaleza es considerada aquí en su pura subjetividad, en su fundamental actitud formal para tener propiedades y *ser* destino de acciones ajenas. No se la contempla en sus determinaciones materiales de mayor o menor importancia, en su posible capacidad de determinar el «color» o el modo de actuar de la gracia. Buenaventura niega esto expresamente cuando dice: *«Ubi melior est natura, frequenter minor est gratia et qui hodie minor est in merito, eras fortassis erit mayor»[100]*. El y sus contemporáneos sabían muy bien de la paradoja del actuar divino, en cuyo poder los últimos pueden ser los primeros, y los primeros los últimos (Me 10, 31). Sabían también que Dios puede conceder el milagro de su gloriosa y creadora gracia a un hombre cuyas disposiciones «naturales» son limitadas y débiles, y que, a la inversa, un hombre bien preparado en lo «natural» puede fracasar ante él, que su fuerza natural se le puede convertir en una traba que le obstaculiza el camino hacia la sumisión de la fe. Cómo podrían olvidar esto mirando a aquella mujer que hablando de sí misma decía que Dios se ha fijado en la pequeñez de su esclava, ha

dispersado a los de corazón altivo, ha derribado de sus tronos a los poderosos y ha elevado a los humildes (Le 1, 48. 52 s), o pensando en las palabras de Pablo: «No hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios...» (1 Cor 1, 26).

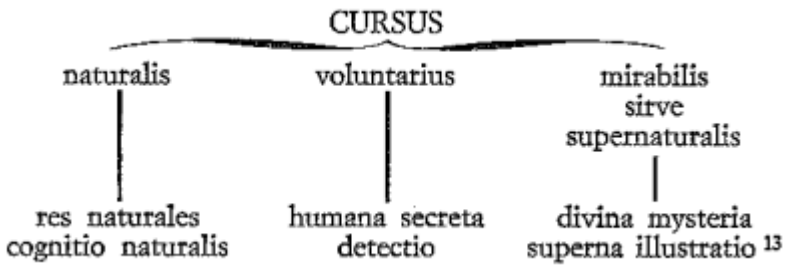
Comprobamos, pues, que la escolástica se refiere con el término «naturaleza» a la determinación formal de lo humano, o, dicho de otro modo, al hombre en cuestión en su ser hombre y, en cuanto tal, lugar del acontecimiento de la gracia. En principio no dice nada sobre las predisposiciones del hombre concreto ante la gracia. Pero no cabe duda de que los teólogos escolásticos tara-bien reflexionaron sobre ello. No podemos seguir aquí todas sus ideas, bástenos tomar un ejemplo de cierta importancia: las ideas de san Buenaventura sobre la «naturaleza» del hombre. Antes de adentramos en el problema, una observación. Buenaventura distingue entre un «curso natural» de las cosas del mundo y un «proceso maravilloso» con el que Dios interrumpe el «curso natural». Se hallan, pues, frente a frente la «naturaleza» con sus leyes normales y la libertad de Dios. Si se observan los textos con mayor ,atención, pronto se echa de ver que esta distinción se queda corta. Buenaventura, siendo exactos, conoce no dos, sino tres «decursos»: *cursos naturalis - voluntarios - mirabilis.*

Esto equivale a decir que la voluntad humana se sitúa como un orden intermedio entre la naturaleza pura y la libertad de Dios. Esto responde al hecho de que Buenaventura distingue en el hombre, cuando resume *sus* ideas, entre *natura y supernaturalia, natura* y *gratia,* pero cuando habla con más detalle atribuye al hombre tres clases de comportamiento:[101]




Entre el ámbito general *de* la naturaleza y el ámbito propiamente divino se introduce el espacio de lo propiamente humano. Cada uno de estos ámbitos

tiene su propio campo de realidades y su propia forma de conocimiento, de modo que podemos establecer el siguiente esquema:[102]




La «naturaleza» queda, pues, separada del comportamiento voluntario del hombre: el carácter personal del hombre no está incluido en el concepto general de naturaleza, sino que representa un orden propio e intermedio entre la actividad reveladora de Dios y lo meramente «natural». Esto lleva consigo una opinión acerca de los conceptos naturaleza y espíritu que queda clara en la respuesta a la pregunta de si la voluntad humana hubiese podido salir del pecado sin la ayuda de la gracia divina. Es claro que responde negativamente. Pero resulta instructivo el modo de fundamentar este no ante la objeción de que, si el cuerpo es capaz de superar por sí solo situaciones de enfermedad, con más razón debe poder superar el espíritu su enfermedad, el pecado, puesto que su rango es superior al del cuerpo. A esta responde el santo que la comparación falla, o, mejor dicho, no se trata en absoluto de una comparación real. Pues el principio de la curación corporal es la naturaleza, pero el principio de la curación espiritual es algo que está por encima de la «naturaleza» *(supra naturam):* la gracia. Si la naturaleza se mantiene en la enfermedad corporal, puede por tanto causar la curación, mientras que la gracia se pierde con el pecado, por lo que es necesaria la intervención del amor divino para devolverle la vida al espíritu[103]. Difícilmente puede sobreestimarse el peso de esta afirmación. Pues esto significa que, en la opinión de Buenaventura, con el espíritu del hombre se abandona el espacio de la mera naturaleza. Un espíritu meramente natural es impensable; es una característica esencial del espíritu no poder permanecer en sí mismo. Tiene que estar sostenido por aquello que es más que él mismo: lo «sobrenatural». No por ello deja este «sobrenatural» de

ser gracia concedida libremente (esto sólo podría temerse dentro de un naturalismo, que no se da cuenta de que la categoría del espíritu es precisamente libertad); no deja de ser «sobrenatural», es decir, imposible de derivar de la naturaleza pura. Pero por otra parte, la estructura especial del espíritu y su inmediatez ante Dios son tan reales que no puede existir si no es en ese estar sostenido inmediatamente por Dios; el espíritu sobrepasa en todo momento la naturaleza pura. Frente a todos los intentos pasadas y futuros de convertir al espíritu en algo natural, queda bien clara la estructura especial que tiene, en razón de la cual no puede existir sino en el diálogo y la libertad.

Si no, puede hacerse una determinación de la naturaleza del hombre prescindiendo de la libertad del espíritu, esto implica que tampoco puede prescindirse de su historia. Es decir, que una naturaleza humana sin historia no existe. Hay gran cantidad de ejemplos que podrían probar que Buenaventura conoce el sello especial de historicidad que lleva la naturaleza; señalaremos solamente los dos más importantes. Mientras la teología postridentina no conoce más que dos ámbitos normativos, ambos ahistóricos —la ley natural como ámbito de la *natura,* y junto a ella *la «supernatura»* con su ley sobrenatural—, Buenaventura, siguiendo la tradición, habla de tres ámbitos plenamente históricos: *tempus legis naturae - legis scriptae - legis gratiae.[104]*

La pura ley natural es un estadio histórico de la humanidad, su estadio más bajo; sigue teniendo su valor como la base que constituye, pero es superado gradualmente, hasta que la palabra de Dios a los patriarcas lo supera definitivamente trayendo el nuevo plana del diálogo directo entre Dios y el hombre, cuya máxima culminación es la gracia.

El otro ejemplo lo ofrece Buenaventura al tratar del pecado original: conectando nuevamente con la tradición, especialmente con Agustín y Anselmo, habla[105] de una *culpa non personalis, sed naturalis, y* en consecuencia de una *natura corrupta* del hombre; esto no le es obstáculo para distinguir en la cristología entre la «naturaleza» que

Cristo toma y el pecado, que no tomó sobre Sí[106]. Nuevamente se hace patente que la naturaleza del hombre está marcada por su historia, si bien brilla un núcleo íntimo de un orden establecido en la creación y que no se puede perder, que convierte a esta naturaleza en lugar de acción de la gracia, en lugar de la encarnación del hijo de Dios.

Si queremos conseguir una cierta plenitud en la exposición, hemos de añadir algo más. Junto a todas las consideraciones de la naturaleza hechas «desde abajo», Buenaventura conoce también la perspectiva desde arriba. Si se observa la naturaleza desde el verdadero punto de mira, desde Dios, se echa de ver que toda naturaleza es «gracia» —*hoc totum quod fecit, fuit gratia*[107]- y que también el *cursus naturalís* es en el fundo un cursus *voluntarius.* La naturaleza entera, en su más profunda intimidad, es producto de una voluntad, está estructurada por la voluntad primigenia creadora, gracias a la cual se mantiene.

Lo decisivo, que permanece, es que una doble libertad rodea a la naturaleza del hombre: la libertad de Dios y la propia libertad del hombre. Y una historia marca esa naturaleza: la historia que se deriva de la sociedad del hombre con Dios; por un lado, la llamada de Dios, que exhorta al hombre a salir de si mismo para alcanzar su auténtico ser, y por otro el rechazo del hombre, que no quiere ser más que hombre, que se niega a salir de sí mismo, con lo que falsea su propio ser. Dejemos la cuestión tal como está aquí,, ahora que empieza a perfilarse una clara respuesta a nuestra pregunta por el sentido de nuestro axioma, y escuchemos, antes de continuar, la voz de la sagrada Escritura.

b) La repuesta de la Escritura

Nos bastará con considerar el uso que hace Pablo de la palabra *physis,* puesto que todos los textos neotestamentarios en los que aparece esa palabra, usada en un sentido que sea relevante para el tema que tratamos, se concentran en las escritos del apóstol[108]. Una observación detallada permite agrupar los significados de esta

palabra en tres círculos distintos, aunque haya alguna interferencia entre ellos.

a) En primer lugar aparece un sentido biológico, o dicho de otra forma, racial, como corresponde a las raíces judías del pensamiento de Pablo. Para el judío la raza, es decir, el linaje de los descendientes de Abrahán, constituía una magnitud teológica: la salvación está unida fundamentalmente al grupo de los descendientes de Abrahán. Y para todo el resto, el concepto «raza» adquiere un significado teológicamente negativo: puesto que no desciende de Abrahán, no pertenece al pueblo ele la alianza, y no es destinatario de las promesas de Dios. Encontramos este concepto de naturaleza en los siguientes textos:

Rom 2, 27: *he ék physeos akrobystía:* los incircuncisos naturales, aquellos que por nacimiento no pertenecen a la clara *physis* = raza, descendencia por nacimiento.

Rom 11, 21: *tón kata physis kládon oidc'epheísato* = no perdonó a las «ramas» naturales. Todo el texto del olivo deja ver bien claro este concepto racial de la naturaleza: hay quienes, por naturaleza, por su origen según la sangre, pertenecen al olivo de Israel, y hay quienes han sido injertados posteriormente, las ramas que no han crecido de un modo «natural», que proceden de otra parte.

Gál 2, 15: *hemeis physei 7ouddioi kai oído éx "ethrtiin:* Yo soy judío «nacido», no pagano... (del mismo contenido que Gál 4, 8: *tois physei* TitZ *oftsin theois).*

Existe otro texto en el que Pablo aplica un concepto de naturaleza tomado de la filosofía estoica, y que no comprendía a la naturaleza en su dimensión biológica, sino en el sentido de una estructura racional del ser. No es una transmisión exacta de la imagen estoica, sino una caracterización popular y muy diluida de su sentido, pero ahí está, como síntoma de las raíces griegas del pensamiento paulino.

El texto, que aparece en Rom 2, 14, dice: *hótan gar éthne tá mé nómon ljonta physei tá tau nómou poiósin.* La naturaleza les proporciona la ley a los paganos. Aquellos que no son judíos según su *physis* biológica, pueden obtener la ley en una comprensión metafísica de la *physis.* La naturaleza es su ley.

Una aplicación concreta de este concepto de norma se encuentra en Rom 1, 26, donde se habla de la *physyké jrésis* y de la *para physin jresis,* del comercio sexual «natural» y del que es «contranatural», refiriéndose a la relación sexual normal entre hombre y mujer y a la homosexual respectivamente. Aparece clara una comprensión de la naturaleza del hombre y del comportamiento que ella prescribe como verdadera indicación de la conducta a seguir por el hombre. También en 1 Cor 11, 14 se encuentra este concepto, aunque muy debilitado y generalizado; allí se habla de nuevo de una realidad «natural» (el peinado diferente en el hombre y la mujer) como orientador de la conducta correcta («natural»).

Llama la atención el hecho de que en las dos aplicaciones concretas de este concepto —Rom 1, 26 y 1 Cor 11, 14— la influencia de la biología en la metafísica es muy fuerte: un dato biológico concreto proporciona la orientación a seguir. Por tanto, podemos decir que está clara la unión de significado con el primer uso del término que hemos estudiado.

Con el cristianismo surgió una nueva situación que hizo que el concepto biológico de naturaleza se convirtiese en un concepto teológico; este nuevo concepto parte de la historia concreta, y no de la biología ni de la metafísica racional, para su comprensión de la naturaleza: la historia en la que se ha desarrollado y se desarrolla la relación entre Dios y los hombres. Nos encontramos ante el proceso de diferenciación de lo cristiano, de formación de un pensamiento propio, que aún no dispone de categorías propias, pero que ya comienza a desarrollarse a partir de la realidad misma, introduciéndose en un concepto que estaba un tanto al margen.

En Ef 2, 3 s Pablo habla con sus paisanos, los judíos, y les hace notar que también ellos —desde su punto de vista: «nosotros»—

han pecado *Kai bietha tékna physei órgés hos kai hoi loipoí* = también nosotros éramos, como los demás, hijos de la ira por naturaleza. Es una afirmación inaudita para los judíos, e incluso contradictoria. «Por naturaleza», es decir, por nacimiento lo son los otros, los no judíos, hijos de la ira. Precisamente los judíos no lo son por naturaleza. Se observa que aquí *physis* pertenece al ámbito de la biología, y que significa «por nacimiento, por origen natural». Pero adquiere un sentido completamente nuevo, cuando Pablo explica al pueblo de salvación: no sólo los otros son hijos de la ira por naturaleza, sino también nosotros. Todos lo son. El carácter universal de esta afirmación elimina el contenido racial de algunas afirmaciones que lo son en su formulación e introduce un nuevo universalismo. Pablo, el cristiano, ya no parte de un suceso natural y racial: la fe proviene del suceso espiritual de la fe, y la existencia puramente natural está necesitada de salvación. Al perder sus notas biológicas y raciales el concepto de pueblo de Dios, las pierde también y necesariamente el de naturaleza. Por nacimiento, por origen natural, nadie está salvado, sino al contrario, todos necesitados de salvación. Esto significa que la naturaleza concreta, tal como tiene experiencia de ella el hombre en el nacimiento, no representa ningún orden de salvación. No sólo no es Dios, como en el estoicismo, sino que tampoco es expresión directa de la intención divina, porque no le llega al hombre directamente de Dios, sino que está marcada y desfigurada por una previa historia humana. No sólo está marcada por aquel que la creó, sino que lleva también, y en primer plano, las señales de los hombres, que han hecho mal uso de ella.

Si intentamos formular un resumen de la aportación paulina, podemos decir que el apóstol reconoce en la naturaleza indudablemente un cierto carácter normativo, pero en ningún caso le concede el rango de una norma clara y absoluta. El hombre recibe la verdadera iluminación de su ser no de la, naturaleza, sino en el encuentro con Cristo en la fe. La naturaleza puede *ser* una señal del creador, pero no lo es de una forma inalterada, porque es expresión de la arbitrariedad del hombre. Al igual que en Buenaventura, encontramos que la naturaleza del hombre se halla en el campo de

tensión de dos libertades, la de Dios y la del hombre. Pero aparece con mayor fuerza la discrepancia que surge de ahí, la tensión propia del ser humano, que se manifiesta en una naturaleza que tanto puede ser expresión de la llamada de Dios (Rom 2, 14) como de su ira (Ef 2, 3).

### 3. Un intento de síntesis

Según las reflexiones que hemos hecho, el axioma *Gratia praesupponit naturant* significa, completamente de acuerdo con la Biblia, que la gracia, el encuentro del hombre con Dios que lo llama, no destruye lo verdaderamente humano del hombre, sino que lo salva y lo lleva a su plenitud. Esta cualidad auténticamente humana del hombre, es decir, el hombre acorde con la creación, no ha desaparecido en ninguno de los individuos de la especie humana; descansa en el fondo de cada persona y actúa de forma muy diversa en la existencia del hombre como exigencia y como guía. Pero también es cierto que en ningún hombre se encuentra libre de deformaciones y falsificaciones, que se encuentra recubierta de esa sucia capa, a la que Pascal denominó acertadamente *seconde nature* del hombre. El hombre se ha otorgado una segunda naturaleza, cuyo núcleo es el egoísmo, la *concupiscentia.* De ahí el hecho de que tanto en las lenguas antiguas como en las modernas la palabra «hombre» posea una ambigüedad especial, en la que se mezclan lo elevado y lo bajo, lo noble y lo común. Este autorretrato de Goethe, medio irónico medio serio, refleja admirablemente esta ambigüedad:

> Reservado y obstinado de adolescente, pretencioso y suspicaz de joven, dispuesto a la acción, de hombre, caprichoso y frívolo de viejo. En tu tumba pondrán este epitafio: ¡Fue verdaderamente un hombre!

Aún mejor lo expresa una sentencia del cardenal Saliége, que leí en cierta ocasión:

> Diciendo «Eso es humano» lo excusamos hoy todo. Alguien se divorcia: eso es humano. Uno bebe: es humano. Otro hace

> trampas en un examen o en unas competición: es humano. Otro sumerge su juventud en el vicio: es humano. Si se trabaja con pereza: es humano. Se tienen celos: es humano. Se roba: es humano. No hay vicio que no se disculpe con esta frase. De modo que la palabra «humano» sirve para designar lo más débil y más degradado del hombre. Hay veces en que incluso es sinónimo de animal. ¡Qué lenguaje tan especial! Porque, en realidad, lo humano es lo que nos distingue de los animales. Humanos son la razón, el corazón, la voluntad, la conciencia, la santidad. Eso es lo humano.

¿Acaso esta ambivalencia de la palabra «hombre» no quedó absorbida, de manera realmente conmovedora, por el hombre que fue la norma, la meta y la perfección de todo ser humano, aquel que se llamó a sí mismo «hijo del hombre», uniendo en esta palabra lo alto y. lo bajo en una tensión que abarca desde la gloria de Dios hasta el abismo de la mayor marginación?[109]

Está claro que el camino de la gracia hacia el hombre pasa necesariamente por la *seconde nature,* por la ruptura de la dura costra del egoísmo, de la gloria propia, que quiere cubrir en él la gloria de Dios. Y esto quiere decir que no hay gracia posible sin cruz. Lubac dio acertada expresión a esta realidad:

> Todo el misterio de Cristo es un misterio de la resurrección. Pero es también un misterio de la muerte. Uno incluye al .otro, y ambos encuentran su expresión en una palabra: pascua, es decir, paso. Se trata de una separación de sí mismo, de la que nadie puede esperar librarse. Negación de todos los valores naturales en su ser natural, incluso renuncia a aquello que le permite al individuo ir más allá de sí mismo[110].

Sólo la humanidad del segundo Adán es verdadera humanidad, sólo la humanidad que ha pasado por la cruz nos revela en qué consiste el verdadero hombre. El humanismo que se basa en la mera nobleza del hombre termina en el orgullo y la autoidolatría del hombre y en el rechazo de la nueva realidad divina. Oigamos nuevamente a Lubac:

> El humanismo cristiano ha de ser un humanismo convertido. No se puede pasar del amor natural al sobrenatural sin ruptura. El hombre tiene que perderse para poder encontrarse. Es una dialéctica espiritual tan ineludible para la humanidad como para el individuo. Se trata de amar al hombre y a los hombres como a sí mismo. Es la ley del éxodo, la ley del éxtasis... [111]

Bien es verdad que no se puede perder de vista la otra cara de la. realidad. El orden de la creación a que pertenece la verdadera humanidad no es el mismo orden concreto de los hombres, pero no por ello es una abstracción, un mero hombre. Pese a todo, continuamente se deja sentir en la realidad. Quede esto como advertencia ante un espiritualismo excéntrico. Frente a éste existe algo así como el sentido común, en el que se hace notar la conciencia del orden de la creación, que ha de servirle al hombre siempre como correctivo e instancia que le haga pisar en la tierra. Esta conciencia de que lleva en si una fuerza procedente de la creación ha de proporcionar al cristiano en su *echos* de la cruz una saludable sobriedad que le proteja de todo fanatismo, excentricidad y extravagancia; ello perno tirá que un santo optimismo ilumine la vida del cristiano y guarde de toda melancolía el camino de la pascua, que tan duro resulta a veces, al tiempo que le marca con el gozo victorioso que corresponde a la esperanza de todo cristiano.

Incluso tal vez podamos dar un paso más. Hemos reconocido como la «naturaleza» del espíritu la propiedad de estar más allá de toda naturaleza, de estar en la superación de sí mismo. Es esencial al espíritu no bastarse a sí mismo, llevar en sí la flecha que indica más allá de sí mismo. La filosofía reciente reconoce cada vez con mayor claridad la esencia del espíritu como el estar-remitido-más-allá-de-sí-mismo; ésta *es* su primera y más importante característica[112]. Si esto es así, entonces el *Exi* con que comienza la revelación en Abrahán, esa ley fundamental del Éxodo que culmina en el misterio cristiano de la pascua y queda confirmado como la ley definitiva de la revelación, es también la ley fundamental del espíritu, la respuesta plena y auténtica a la llamada que surge del interior de su naturaleza. Y entonces la cruz no es la crucifixión del hombre en el

sentido en que lo decía Nietzsche, sino su verdadera salvación, que le hiera de su engañosa autosuficiencia; engañosa porque en ella tan sólo puede perderse, perder la gran promesa que hay en él, y todo ello en aras de su supuesta naturaleza. Entonces el paso de la pascua que supone la cruz, esa ruptura de todas las seguridades terrenas y de sus falsas satisfacciones es la verdadera salvación del hombre, la auténtica armonía cósmica, en la que Dios será «Todo en todos» (1 Cor 15, 28), en que toda la creación es un canto a Dios y al cordero pascual inmolado (Ap 5)[113].

## *El cristiano y el mundo de hoy*

(Reflexiones sobre la constitución pastoral del concilio Vaticano II)

Rara vez una palabra ha calado tan honda en los hombres de nuestro tiempo como la de *aggiornamento,* que Juan xxrrr lanzó al mundo con- ocasión del concilio que planeaba. Es difícil de traducir, pues el concepto de «adaptación» que sería el primero de que echaríamos mano, desplaza el punto de gravedad de tal forma, que dice a la vez mucho más y mucho menos que la palabra italiana. Dice demasiado, pues da la impresión de que la iglesia quisiera convertir a lo actual en norma de su ser y de su mensaje, cuando en realidad se trata de una nueva reflexión y una nueva expresión que hay que otorgar a la verdad y a la realidad única e- inmutable que la iglesia recibió de manos de su fundador y señor, dé manera que pueda llegar a los oídos y a los corazones de los hombres de hoy en toda su seriedad y en toda su grandeza, con la alegría y la exigencia que- lleva consigo. Pero dice demasiado poco, pues da la impresión de que tan sólo se trata de una- medida exterior y pedagógica que se adopta por razones de conveniencia y en una situación de seguridad, como si la iglesia no debiera penetrar, en su interior, en el proceso de traducción del mensaje del pasado a la actualidad, condición para que ese mensaje pueda ser vivido y anunciado en toda su autenticidad. En esa «traducción» a través de la corriente de los tiempos se realiza aquel paso que es a la vez la realización de la esencia de la iglesia, que vive del misterio pascual —del paso de la pascua—.

El entusiasmo que despertó la palabra y la- idea de la «actualización» (tal vez debiéramos traducirlo así) de lo cristiano, puede tener mil razones, entre ellas algunas que descansan en un malentendido. Pese a ello se aprecia que con esta idea se ofrecía una respuesta a una necesidad auténtica; se le había hecho difícil al hombre, incluso al que estaba bien dispuesto para la fe, vivir la antigua palabra del mensaje cristiano como la palabra para nosotros siempre nueva de la alianza de Dios con el hombre, de modo que se veía obligado a vivir simultáneamente -en dos mundos: en el pasado, e donde le remitía la fe, y en el presente, en donde le colocaba su profesión. El escándalo de la fe parecía quedar doblado por esta realidad: si siempre es difícil para el hombre elevarse por encima de lo terreno hacia el mundo de Dios, ahora se añadía el hecho de que eso solamente parecía posible internándose en un cierto anacronismo del pensamiento y de la contemplación frente a la realidad de la historia terrena. La esperanza que la palabra *aggiornamento* trajo, y por lo que llegó tan al corazón de los cristianos, consistía en la desaparición de ese anacronismo y con él del doble escándalo de la fe.

El concilio quería, de acuerdo con esta idea, ayudar a quitar el escándalo secundario. Y lo hizo con el intento de proporcionar a la liturgia una imagen más transparente y comprensible; con el esfuerzo por separar en la iglesia lo esencial de aquello que no lo era; intentó finalmente, en la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy, tomar en consideración los problemas específicos de los hombres de nuestro tiempo, y llevar hasta ellos la esperanza cristiana para su situación concreta. En toda esta labor el concepto «mundo» fue ocupando progresivamente el centro -de las reflexiones. Ya previamente al concilio se había extendido la idea de que el cristiano tenía que estar «abierto al mundo». Si al principio esto constituía una actitud moral, pronto adquirió carácter ontológico: la fe cristiana, se dijo, se basa en el hecho de que Dios se ha dirigido al mundo, que en la encarnación ha salido del interior de su gloria para hacerse hombre, y por tanto «mundo»; la secularización del mundo no sería tan sólo de hecho un resultado de la fe cristiana en la creación y en la encarnación, sino que incluso

respondería a la orientación esencial de esa fe: el cristiano habría de aspirar a un mundo secularizado, y no sacralizado, numinoso o divinizado, para poder ser fiel a la tarea encomendada por Dios; éste habría creado al mundo como mundo secular, y con Cristo habría desatado los lazos sacrales, poniendo su vida y su pasión era lugar del culto del templo, y servidores de la palabra y de la alegría en lugar de los sacerdotes del templo[114].

Con la idea de «mundo» iba unida la de historicidad: el mundo existe sólo en el tiempo; por tanto, el tiempo respectivo sería el verdadero signo de Dios. En consecuencia, el que quiera leer los signos de Dios ha de fijarse en el tiempo actual. Esto es a la vez expresión del hecho ele que no hay mundo como magnitud ya previamente existente, sino que hay que crearlo siempre de nuevo, y precisamente esto define al hombre: estar llamado a la temporalidad, y en consecuencia a la actividad creadora. Todo esto contribuyó a que «el mundo de hoy» se convirtiese en el tema central de esta constitución, la más extensa del concilio, en la que se intentaba determinar nuevamente cuál era el lugar del cristiano en el mundo. El dilema ante el que se hallaba este texto no era tan sólo el hecho de que el mundo actual representa una magnitud extraordinariamente diversificada, y en con secuencia difícil de definir; esta dificultad es común a todo aquel que —sea psicólogo, sociólogo...— quiera hacer una afirmación sobre la dirección general que va a tomar el mundo de hoy y de mañana. El texto había de poner en relación con las constantes de la tradición cristiana a ese mundo tan difícil de abarcar, para poder ayudar al hombre a orientarse y a tomar las decisiones realmente- prometedoras de cara al futuro. En esta tarea el optimismo de la teología de la secularización tropezó con las palabras de la sagrada Escritura, que dicen cosas muy diferentes respecto al mundo; había muchos que estaban dispuestos a juzgar la historia cristiana pasada como errónea, o al menos como resultado de una época determinada, lo cual ponía sobre el tapete una cuestión que no podía dejarse de lado si se quería mantener la fe de los apóstoles.[115]

En medio de esta controversia se escribieron las reflexiones que siguen; querían —y quieren— ayudar en primer lugar a hacer posible una clarificación de los conceptos, para desde allí contribuir a una clarificación del pensamiento, de la fe y de la acción.

## 1. ¿Qué significa «mundo»?

Nos será preciso buscar y usar conceptos claros, si queremos llegar a una respuesta que desde un principio esté libre de toda confusión y fuera de un servicio no crítico a aspiraciones más o menos modernas, en lugar de servir de purificación crítica de tales aspiraciones. Debemos preguntarnos en primer lugar: ¿qué significa en realidad la palabra «mundo»? Sin lugar a dudas, uno de los principales motivos de todos los malentendidos que hay en esta cuestión proviene de la falta de claridad que hay tras este término. Una observación detenida permite apreciar que el concepto «mundo» (en el contexto de la cuestión «el cristiano y el mundo»), abarca diversos planos, bien diferentes entre sí. Podemos diferenciar cuatro planos en los que puede aparecer:

a) Con la palabra «mundo» puede designarse en primer lugar el cosmos con el que el hombre se encuentra, que él no ha edificado, una realidad extrahumana y dada previamente. Si nos servimos de este significado para nuestra cuestión, la relación del cristiano con el mundo queda decidida clara e inmediatamente. Pues el cristiano concibe ese cosmos como creación de Dios, como pensamiento de Dios que ha adquirido figura, como plenitud divina volcada hacia afuera: en ese cosmos tiene lugar el encuentro del cristiano con su creador. Y como consecuencia de la fe en la creación, interpretará esta realidad a la vez como una tarea a realizar; en efecto, con la creación del hombre está unido en el relato bíblico de la creación el mandato de dominar la tierra (Gén 1, 28). El mundo creado se le ofrece al hombre como lugar no sólo de admiración sino también de su conformación. Todo lo que proviene del pensamiento y de la conciencia divinos ha de ser penetrado por el pensamiento y la conciencia de los hombres para comunicar así la plenitud de su sentido.

Naturalmente podríamos detenernos aquí y preguntarnos si el cristianismo ha respondido a este *ethos* que le confieren los dos testamentos y que, frente al del mundo griego, tenía en sí cierto carácter revolucionario. Para el griego, y pese a su actitud positiva ante el mundo, éste no está determinado como un todo, es la materia, aunque conformada por la idea, pero en cuanto material es esencialmente no espiritual, sino ajeno al espíritu, es la parte contraria al espíritu. Por eso, el pensamiento griego no conoce ningún Dios creador, conoce tan sólo una divinidad intermedia, el demiurgo, que confiere las formas a la materia; Dios mismo no se ensucia las manos en este mundo. A esto responde la valoración negativa del trabajo, que es característica de los antiguos: al igual que entre los dioses, también entre los humanos el trabajo sólo puede ser cosa de las capas más bajas. A los humanos libres les corresponde, al igual que a la más alta divinidad, dedicarse a la contemplación de la verdad eterna. En contraposición con esto aparece clara toda la fuerza revolucionaria del cristianismo, cuando Cristo en el evangelio de Juan apela al Padre en defensa de su «trabajo» en sábado, al Dios creador, que «sigue obrando todavía, y por eso obro yo también» (In 5, 17). Tras ello está la realidad, que constituye un escándalo incomprensible para los antiguos, de que Cristo, el hijo de Dios según la fe, vivía en el mundo como hijo de un trabajador *(tekton),* él mismo era un trabajador (Mc 6, 3; cf.. Mt 13, 35) y por eso fue despreciado por su propio pueblo.

¿Pero —debemos seguir preguntándonos—. cuánto tiempo pasó hasta que el cristianismo comprendió la inversión de valores que llevaba consigo? Precisó de impulsos procedentes del exterior, que en definitiva vivían de las nuevas realidades que traía la fe: los impulsos del mundo de la ciencia y del trabajo de los siglos XIX y XX. En este contexto no podemos dejar de mencionar el hecho de que, si bien la relación con el mundo que han desarrollado las ciencias de la naturaleza hubo de ganarse el terreno en disputa con la forma histórica de la fe, en realidad no hubiera sido posible sin el cambio en la comprensión del mundo que aportó la fe. Pues sólo el mundo que ya no está lleno de dioses sino que en cuanto creación es sólo «mundo», un mundo en el que la luna y el sol ya no son

señores divinos del cosmos sino meras luces colgadas por el creador (Gén 1, 14-18), tan sólo un mundo que proviene del logos como una totalidad, y por eso es «lógico», sólo ese mundo podía ser punto de arranque de una investigación científico-objetiva, investigación que no por casualidad surgió en las zonas de cuño cristiano[116]. Pero estamos nuevamente ante un ámbito en el que la cristiandad ha quedado muy por detrás de si misma.

b) Observando con mayor precisión la relación del hombre con el mundo que acabamos de mencionar, nos damos cuenta enseguida que bajo esa concepción sencilla del mundo como creación hay una cierta abstracción, cuya superación nos lleva a un segundo plano en el concepto de mundo. Pues «mundo» puede también significar la realidad ante la que se encuentra el hombre y que él ya ha conformado. Ahora es cuando llegamos a una cierta concreción, pues el hombre vivo histórico apenas tiene algo que ver con el solo mundo de la creación. El mundo con el que se encuentra y al que se refiere su conducta no es la pura creación de Dios, sino que es siempre mundo conformado y marcado por el hombre.

Cuando se intenta alcanzar una valoración del «mundo» bajo este aspecto realista, la cuestión aparece mucho más diferenciada que antes. Contentémonos de momento, ya que la pregunta nos volverá a surgir desde otra perspectiva, con una idea que surge mirando a la Biblia. La sagrada Escritura designa como fundador de la primera ciudad sobre la tierra al fratricida: Caín o a su hijo (esto no queda claro en el texto). La ciudad representa en este caso el mundo marcado por la acción humana, a la totalidad de la actividad civilizadora. En la misma línea la escritura coloca a los primeros inventores entre los descendientes de Caín. Y esto no por casualidad, sino como medio estilístico de que se sirve la Biblia para emitir una opinión sobre la técnica. Ve sus productos mareados por la arbitrariedad humana, como un producto híbrido de aquel que se quiere arreglar sin Dios. La historia de la torre de Babel (Gén 11, 1-9) repite de forma eminente este juicio.

Sin embargo la actitud de la Biblia en su totalidad no se puede calificar de hostil a la cultura. La sagrada Escritura concluye con la imagen de la ciudad santa descendiendo del cielo, y en esa imagen ve la plenitud del mundo. La actividad cultural humana aparece como la riqueza de la plenitud en la que ha de desembocar el mundo, como representación previa del amparo definitivo bajo el que se encontrará un mundo conformado definitivamente por el espíritu[117]. Por eso, el juicio sobre lo que nosotros llamamos técnica, cultura, civilización, sigue siendo discordante. Estas realidades son a la vez promesas Y peligros. En todo caso, la Biblia no ofrece motivos ni para una condenación ni para una glorificación unilateral de la técnica y de la civilización.

c) Todo se hace más claro si damos un tercer paso y tomamos conciencia de que el mundo marcado por la civilización tampoco existe por sí mismo, sino tan sólo en unión con los hombres que lo conforman. Esto implica que también nuestro segundo plano encierra una cierta abstracción, dado que hemos considerado en sí mismo al mundo mareado por el hombre, mientras ese mundo no existe más que en unión con esos hombres. «Mundo» incluye necesariamente a los hombres, no es en absoluto algo que se pudiera separar limpiamente de ellos y poner en frente;más bien significa un determinado complejo de conductas humanas en su relación con la realidad exterior y sometida a ellos. Podríamos definir al «mundo» como la totalidad de aquellas conductas birmanas en las que el hombre configura sus formas de existencia terrena. Se puede decir que cuando nos referirnos al mundo tenemos presente esta realidad: el mundo que existe en los hombres y en las relaciones hombre-mundo. Esta es una conclusión importante; pues si el «mundo» es inseparable de los hombres, esto implica que tampoco- puede ser separado tranquilamente de la iglesia y de los cristianos para contraponerlo a. ellos. El mundo existe en ellos mismos, ellos forman una parte de eso que llamamos mundo, y la relación del cristiano con el mundo es siempre una parte de la relación consigo mismo. El concepto mundo describe simplemente uno de los polos de su existencia; la pregunta por «el cristiano y el mundo» es en el fondo la pregunta por la polarización

interior de la existencia cristiana, es decir, la pregunta por el modo como se deben subordinar entre si en la vida del cristiano los dos polos de la configuración de su existencia terrena y de su concentración en lo eterno.

También me parece muy importante esta conclusión porque pone de manifiesto que lo cristiano nunca puede estar totalmente separado del mundo. Las apariciones concretas de lo cristiano tendrán lugar solamente en contextos relacionados con el mundo, ya que existe en hombres cuya conducta es «mundo». Este trabazón de lo cristiano con el mundo lleva frecuentemente a que en una aparente controversia entre fe y mundo lo que se defiende no es al cristianismo frente al mundo, sino en realidad una determinada forma histórica de la relación que debe adoptar el cristiano con el mundo frente a otra; croe por ejemplo estemos enfrentando aparentemente fe y mundo, cuando en. realidad lo que estamos enfrentando son los siglos XIII y XX entre sí, por culpa de una identificación errónea de la polarización de la existencia cristiana alcanzada en el siglo XIII con la fe misma. Habrá que estar atentos a estos peligros en las discusiones sobre la problemática fe-mundo, que siempre surgirán.

d) Nuestras reflexiones sobre el concepto mundo nos han llevado a otorgarle un carácter cada vez más antropológico y, en consecuencia, ético, y ahora comprobamos, que este concepto admite una última definición con una comprensión más estricta. Podemos entender por mundo, no ya las diferentes conductas referidas en general a la existencia terrena del hombre, como hemos hecho hasta aquí, sino exclusivamente aquella conducta en la que el hombre se decide por lo intramundano y en contra de lo divino y lo eterno. En este sentido aparece el concepto mundo con mucha frecuencia en el evangelio de Juan y en su primera carta. Podría definirse el mundo de que aquí se trata como el conjunto de las actitudes del hombre que contradicen a la fe. Cuando Juan habla de «este mundo» se está refiriendo a esta realidad que, a su modo, forma el «mundo»; y también se refiere a ella Pablo cuando habla

del actual eón o de Satán como el dios de este mundo (2 Cor 4, 4) [118].

El mundo, así entendido, es todo lo contrario de lo que la iglesia quiere y debe ser por su esencia, pero sin embargo no forma un ámbito cerrado que exista junto a ella aunque estrictamente separado de ella. En tanto en cuanto existe en nosotros la arbitrariedad, la tendencia a separarnos de Dios, a dejarlo a un lado, existe mundo en nosotros, es decir, en medio de los creyentes y en medio de la iglesia. Y, a la inversa, en tanto en cuanto existe en los no cristianos la sencillez de la obediencia a Dios, la paciencia de soportarse mutuamente, la veracidad y autenticidad, que no se preocupan del provecho propio, y la sencillez del verdadero amor, hay allí algo que no es mundo, sino que está presente la esencia de lo que debe ser la iglesia. De estas conclusiones se desprenden algunas consecuencias importantes para el esclarecimiento de nuestra cuestión:

— Una comprensión del mundo tal como la realizada, es decir, como el conjunto de las actitudes contrarias a la fe, como la contradicción esencial de la fe, es naturalmente un concepto negativo, que nos llama la atención sobre la necesidad de la cruz; sobre la ley del grano de trigo, que no puede dar fruto si no es enterrado en la tierra y muere.

— Este mundo así entendido no es, sin embargo, algo enfrentado a la iglesia y cerrado a ella, algo que existe fuera de ella y que hay que combatir; es, por el contrario, la fuerza de nuestro yo que está en nosotros y que continuamente intenta apartarnos de Dios y coloca a cada uno de nosotros bajo la ley de la cruz. La denominación de «mundo» para esta tendencia antidivina expresa su universalidad, en razón de la cual no se la puede contraponer a la iglesia, sino que debe ser valorada como una parte integrante de cada hombre, también del cristiano.

— El *ethos* cristiano ante las realidades terrenas no puede hacerse derivar de este concepto negativo del mundo, puesto que el punto de partida y el radio de este concepto apuntan en una dirección

completamente diferente. Esto creo que tiene una gran importancia y elimina una serie de confusiones de que frecuentemente adolece la discusión de esta cuestión. Inadvertidamente se pasa con mucha facilidad de los significados de mundo expuestos aquí en segundo y tercer lugar al último plano, con lo que se llega a callejones sin salida, que terminan o bien en una trivialización del peligro que el mundo representa para la fe, o bien en un pesimismo infundado, o en una mezcla de estas dos situaciones.

## 2. Los signos del mundo de hoy

Con lo dicho hemos alcanzado una cierta claridad en el concepto «mundo», tal como nos lo ofrece la tradición de la fe bíblica, pero ahora estamos ante la segunda mitad de nuestra tarea: la pregunta por las características del mundo de «hoy». Es imposible una descripción exhaustiva. Lo que si se puede intentar es llegar a unas ideas acerca de los rasgos especiales de la época que surge con el siglo XIX, y en comparación con otras épocas de la historia. Sin aspirar a una descripción completa, podemos citar dos características principales de la relación con el mundo propia de la edad moderna: la experiencia de la unidad del mundo y de su secularidad esencial, y la experiencia de la «maleabilidad del mundo»[119]. Vamos a intentar ahora una reflexión más detenida sobre el sentido de estas dos expresiones.

a) La experiencia de la unidad del mundo

El descubrimiento de América a principios de la edad moderna llevó a la «desmitologización» de la tierra y del océano. Se descubre la tierra como tierra, como el inundo uno del hombre uno. Una breve referencia a la historia ilustrará lo que queremos decir: en el canto 26 del «Inferno» nos narra Dante su encuentro con Ulises, quien le hace conocer sus últimos acontecimientos, de los que nada dice la *Odisea.* El aventurero, una vez regresado a su hogar, no aguantó mucho tiempo en casa, y partió nuevamente en un viaje excesivamente audaz. Atraviesa Gibraltar, sobrepasa las fronteras que cerraban el paso a los humanos, y que habían sido respetadas por el mismo semidiós Hércules, y se lanza a través del océano.

Este «viaje osado» (como le llama Dante) termina en el monte del purgatorio, contra el que se estrella Ulises en *su* barco: es el castigo por sobrepasar los límites que se le han impuesto al hombre[120]. El verdadero Ulises, Colón, que atravesó el océano siglo y medio después de la muerte de Dante, no se estrelló contra el monte del purgatorio, sino que descubrió América.

En esta contraposición hay algo más que una mera anécdota histórica. Es la expresión de una conmoción que sufrió el mundo, y cuyas consecuencias internas están lejos de ser superadas. El mundo, que al llegar a sus límites había pasado de un salto a lo metafísico y lo eterno con toda naturalidad, se descubre en la edad moderna como mundo uno y redondo. No es más que eso: mundo. A la desmitologización de la tierra iniciada por Colón sigue la desmitologización del cielo por obra de Copérnico. La astronomía nos descubre que el cielo que vemos sobre nuestras cabezas no es «cielo», sino que a su vez es tan sólo «mundo». No es tampoco como lo describe Dente, de acuerdo con la teología de su tiempo, un cosmos ascendente, cada vez más metafísico, hasta llegar al «Empyreum», la morada de Dios; es un mundo como el que nosotros habitamos[121].

A esta desmitologización espacial de la imagen del mundo se agrega, desde el siglo pasado y cada vez en mayor medida, una desmitologización temporal. Se concibe el mundo como un mundo en devenir, en el que la distribución en un antes y un después del pecado original y un antes y un después de la salvación no tiene lugar. El científico afirma que la estructura del mundo y el comportamiento de los seres vivos no muestran ninguna diferencia entre un antes y un después de la aparición del hombre. El historiador aduce que la estructura de la historia y „el comportamiento del hombre son idénticos a través de toda la historia. Ambos niegan el valor de las clasificaciones que componen el sistema de coordenadas de la imagen teológica de la historia. La concepción teológica ha desaparecido tanto de la «geografía» temporal como de la espacial. El mundo se ha convertido en un «mundo» uno e idéntico. Nada de esto destruye a la fe, pero supone

un cambio fundamental en los presupuestos bajo los que ha de desarrollarse e interpretarse a sí misma. En ambos casos una negación de los nuevos datos supondría un peligroso malentendido de la fe. Si la fe no quiere degradarse hasta lo anacrónico, debe tomar los nuevos datos coma condiciones previas a sus afirmaciones; y en esta tarea aún le queda mucho por hacer.

b) La experiencia de la maleabilidad del mundo

De la experiencia de la secularidad del mundo se deriva por sí mismo el conocimiento de su maleabilidad; este conocimiento introduce al comienzo del siglo XIX la segunda fase de la edad moderna: la fase de la conformación técnica del mundo. Por haber sido descritos con suficiente frecuencia, no necesitamos repetir aquí los cambios que la técnica ha introducido en la realidad total que sirve de punto de referencia al hombre, como en la orientación general de su existencia. Es evidente que la situación del hombre ha cambiado -cuando ya no se encuentra en ningún lugar con la naturaleza en sí, sino tan sólo consigo mismo, cuando ya no tropieza con el *ars Dei,* sino tan sólo con la *techne* del hombre, que se ha convertido en su espacio vital. Demos todo esto por conocido y dirijamos nuestra atención a las consecuencias que ha producido en la actitud espiritual del hombre, que"son extraordinariamente extensas.

—Ha cambiado la relación del hombre con su trabajo y con las tareas terrenas. Mientras la antigüedad contemplaba como verdadero ideal la liberación de toda preocupación terrena, para así poder llegar al «ocio para la verdad», mientras la ocupación en lo terreno le parecía una carga que alejaba al hombre de lo auténtico, el servicio al mundo es contemplado por el hombre de hoy casi con fervor religioso. El ocio tiene poco valor, y la huida del mundo, ninguno; la posibilidad auténtica del hombre consiste en cambiar la faz de este mundo, en agotar sus posibilidades, en aumentar su grado de habitabilidad[122].

—También ha cambiado la relación con la cultura y la ciencia. Tertuliano preguntó lleno de orgullo: «¿Qué tiene que ver Jerusalén

con Atenas?»[123]; esta pregunta si bien representa una actitud algo más exagerada que la del resto, es reflejo, sin embargo, de lo que se pensaba en la época. San Agustín por su parte, el gran maestro del occidente, en su programa de formación tan sólo concede valor a la ciencia en tanto en cuanto ayuda a la comprensión de la Escritura y a la edificación de la fe[124]. La palabra *curiositas* domina toda la edad media, y se refiere a esa curiosidad que en definitiva no hace sino apartar al hombre de lo auténtico, que no es ciencia, sino sabiduría. Y Buenaventura, respondiendo a sus colegas de la facultad de filosofía de París, que exigían la independencia de la ciencia, dice que de nada le sirve al hombre aprender a medir el mundo si se olvida de medirse a sí mismo[125]. La *Imitación de Cristo* insiste nuevamente, al final de la edad inedia, en el no a una actitud científica que prescinda del hecho de la salvación, actitud que es característica de la edad moderna y de su comprensión de la existencia humana. La dificultad que tiene el cristiano para orientarse hoy en el mundo de la ciencia tiene raíces profundas. Hablar de un largo error histórico sería fácil, además de superficial, como nos hace saber la primera carta a los corintios, cuando habla de la locura de la cruz y de la sabiduría del mundo, y dice que no se pueden unir fácil y alegremente en una síntesis. Por tanto la cuestión con que nos enfrentamos ha existido en cierto modo desde un principio; y en este mundo nuestro «cientificado» ha alcanzado una amplitud considerable.

— Finalmente, ha cambiado también la postura ante la comunidad humana. La antigüedad y la edad media intentaban dar una respuesta a la necesidad del prójimo preferentemente en forma de «caritas», es decir, con una solución momentánea a esa necesidad; pero esa solución momentánea no cambia en nada la situación general en cuanto tal, a la que se considera insoluble en un mundo que se encamina a su desaparición[126]. Por el contrario, hoy nos encontramos con una aspiración casi fanática a la justicia, a la implantación de nuevos estados y nuevos órdenes que garanticen a cada uno sus derechos, de modo que nadie esté ya necesitado de la limosna. Por eso al hombre actual la «caritas» de antes se le aparece más bien ambigua, ve en ella un intento de dispensarse de

la obligación de practicar la justicia, que es una condición de la *caritas* auténtica.

Entretanto va apareciendo lentamente una autocrítica de estos movimientos, en una situación en la que el desarrollo técnico se acerca a un punto de saturación que le puede llevar a la autodestrucción, a no ser pie deje que le fecunden y le limiten valores que se tambalearon hace tiempo y se consideran superados. Podría mostrarse fácilmente esto en cada uno de los tres puntos que hemos aducido como ejemplos de lis nuevas actitudes. ¿Qué es lo que hace crecer la habitabilidad del mundo? Cuando el confort técnico ha llegado a su mayor desarrollo, la nostalgia de la sencillez de lo original crece constantemente; el mundo que el hombre se ha hecho y del que está rodeado por todas partes se convierte en prisión, y hace surgir el grito por la libertad, por lo que es completamente diferente. Se hace patente que en lugar del ocio no viene la libertad, y que el ocio ha de ser distinto, si queremos que el trabajo conserve su sentido; y afirmar que el hombre, que agota para sí las posibilidades del mundo, al final destruye ese mundo y con él su propio espacio vital, no son palabras del romanticismo antitécnico, sino -una rendición de cuentas de la técnica sobre sí misma. De esta forma, una ciencia carente de juicios de valor pasa a ser un sueño, y a la vez el acusado de todo el desarrollo; la ideología triunfa donde no surge la aspiración a la sabiduría, a la contemplación, y a la libertad interior qué ella proporciona. Y, finalmente, está claro que un amor que haya de sustituir a la justicia no es tal amor; pero que una justicia que quiere hacer superflua a la caridad, es un fantasma de Satanás, queda aún más claro cuando se observan las sociedades que pretenden sanar al hombre tan sólo a partir del sistema, cambiando la moral por el fanatismo por el futuro y, en consecuencia, destruyendo al hombre.

En esta contraposición de experiencias y de conocimientos aparece claro el dilema del cristianismo de la edad moderna. Por una parte ésta se aleja de él bajo pretexto de ideales como libertad, humanización del mundo por la fuerza de la razón humana, y da la

impresión de que las fuerzas para este alejamiento de la iglesia se han tomado del núcleo del mensaje cristiano; da la impresión de que el más íntimo contenido de lo cristiano va a realizarse en este movimiento moderno, y que en consecuencia el cristiano debe irrumpir en él rápidamente, impulsarlo él también, para convertirse en un verdadero cristiano gracias a su solidaridad ilimitada con el espíritu de la edad moderna. Pero por otra parte surge la pregunta de si el cristiano no deberá tomar sobre si la tarea de ser un correctivo crítico, para proteger al hombre de si mismo. Por eso el camino que los cristianos han recorrido en esta época muestra un curioso zig-zag: en la época de la ilustración se subieron decididamente al tren moderno, después se retiraron asustados hacia la interioridad eclesial, tras la conmoción que supuso la revolución, con el nuevo robustecimiento se produjo una creciente anatematización del supuesto *ghetto* eclesiástico de esa época (con desconocimiento de los grandes impulsos que, precisamente entonces, tuvieron gran efectividad tanto en el aspecto social como en el formativo, en forma de fundaciones de nuevas órdenes y de movimientos apostólicos laicos), luego una nueva y más radical solidaridad con el espíritu contemporáneo, para llegar al dilema de situaciones actuales contrapuestas y de una iglesia interiormente dividida. La trágica unilateralidad de los últimos debates conciliares consistió en que estaban dominados por el trauma del atraso de la iglesia y por *el pathos* de una actualidad que se pretendía recuperar, y que se quedó ciego para ver la división interior del mundo de hoy y que debido a la reacción excesivamente doctrinaria de la oposición intraconciliar no pudo colocarse ante la seriedad real de la situación. Por eso, lo que no se solventó en los debates conciliares ha de ser resuelto en la iglesia postconciliar. Tal vez el único camino, la única posibilidad de salida sea sufrir comunitaria-mente la situación.

### 3. El cristiano y el mundo de hoy

Como inicio de una respuesta me parece importante hacer una diferenciación entre dos aspectos, que son complementarios, pero no idénticos, y que por tanto hay que examinar por separado.

a) El *ethos* del trabajo, de la ciencia, de la aspiración a un orden justo, expresa cómo son las relaciones del hombre de hoy con la realidad terrena. Constituye,- por tanto, el «mundo» con que se enfrenta el cristiano. La pregunta por la relación del cristiano con «el mundo de hoy» es la pregunta por su relación con estas realidades o, dicho de otro modo, con la totalidad de conductas que ellas manifiestan. Es obvio que en ese nuevo complejo de conductas pueden actuar en todo tiempo, y de hecho actúan en gran medida, elementos pertenecientes a la arbitrariedad del hombre y al rechazo de ésta hacia Dios, es decir, elementos del mundo en el sentido del concepto joánico «este mundo». Por tanto, el «mundo de hoy» exige a los creyentes atención. y sentido crítico. Pero me parece no menos claro que ese complejo de conductas,- que hemos visto que constituyen el contenido del «mundo de hoy», contiene en sí elementos cuya procedencia hay que buscar en el corazón del cristianismo. Todo eso a lo que aspira y debe aspirar el amor cristiano —proporcionar a todo hombre las mismas posibilidades de que uno disfruta, hacerle más llevadera la carga de su existencia, posibilitarle la plenitud de los dones que le ha otorgado el creador, unir a los hombres para que olviden sus discordias— todo ello no constituye la única fuerza actuante en el moderno mundo de la ciencia *y* del trabajo, un mundo en el que hay intereses fatales ocultos bajo hermosas máscaras, que debe desvelar no sólo la crítica marxista; pero esa fuerza está presente, y la crítica cristiana concreta y creativa al «mundo de hoy» debería consistir en purificar los «intereses» adecuándolos a esa fuerza.

Nos hallamos actualmente en la situación paradójica de tener que comprobar que precisamente la «curiositas» de la ciencia y del mundo que ella ha acuñado es capaz de llevar adelante el impulso de la «caritas» cristiana de un modo en muchos aspectos más radical que la caridad individual de la antigüedad y edad media cristianas. ¿Por qué va a avergonzarse la iglesia de confesar, y estar: agradecida por ello, que lo: que es peculiar suyo le viene ahora desde fuera, sometiéndola a una exigencia? La misión del cristiano debería consistir, no en estar en actitud negativa junto al mundo de hoy, sino en purificar, exorcizar y liberar con la *caritas*

cristiana el mundo actual de la ciencia y del trabajo. Viviendo y actuando así en el mundo, un cristiano puede ayudar a apartar de él lo que en todo momento sea acción de los poderes de «este mundo» (en sentido negativo). Si bien a la vista de la presencia innegable de este factor entre otros, el si del cristiano al «mundo de hoy» ha de ser un sí crítico, esto no quiere decir que ha de estar en el mundo sólo a medias, ya que de otro modo no puede ser. No significa que tenga que estar arrastrado, y no arrastrando él. Un corazón a medias no sirve, y la respuesta del cristiano a los problemas de hoy no puede consistir en una mitad de fe y otra mitad de dejarse arrastrar por un mundo del que no puede salir. Su respuesta debe consistir en creer por completo, y desde esa totalidad de la fe sostener la totalidad del mundo de hoy, es decir, actuar en la realización de las estructuras técnicas desde la responsabilidad del amor. Ese servicio a la tarea del mundo actual realizado de todo corazón no implica una infidelidad a la locura de la cruz y en aras de un optimismo ingenuo ante el progreso: es precisamente ese servicio así entendido el que exige —si la totalidad ha de ser comprendida desde el núcleo de la *caritas* cristiana— la disposición al cotidiano perderse-a-sí-mismo, sin el que no hay posible encontrarse-a-símismo. Las formas de la ascesis cristiana cambian, pero ella misma no se hace superflua. Y está claro que por más que la faz del mundo se transforme, el servicio del amor personal no se hace superfluo: sin él el impulso de la *caritas* cristiana, del que hablábamos, perdería su credibilidad.

El si crítico, que no excluye sino que exige el corazón entero, tendrá como consecuencia que el cristiano realizará de tal modo el mundo del trabajo, que lo convertirá en un medio para conseguir una mayor libertad. Esta es su auténtica meta, pero la libertad es algo vacío mientras *se* limite a ser un nuevo programa, es decir, una falta de libertad encubierta. La libertad sólo se realiza cuando se convierte en espacio de lo eterno; descargar física y. temporalmente al hombre por medio de la técnica para conseguir una auténtica «liberación» del hombre, es decir, para conseguir que sea libre para lo eterno, es aún una esperanza sin cumplir, ..y por ello una tarea de primer orden para: el cristiano.

b) En lo tocante a la tarea específica de la iglesia, la teología de los diez últimos años ha recorrido un camino curioso. Comenzó con la idea desarrollada por el movimiento apostólico juvenil de que había que «traer a casa» al mundo y sus valores; pero los valores «traídos a casa» fueron más fuertes que la casa, y eso produjo el cambio de la idea del mundo traído a casa en la idea del mundo secularizado: el cristianismo exige la secularidad del mundo, no su «cristiandad»; cristianizar equivale a secularizar, desacralizar, destabuizar, liberar al mundo para su peculiaridad. Y el paso siguiente realiza la inversión total del movimiento inicial: ya no se lleva el mundo a la casa de la iglesia, sino que ahora debe introducirse la iglesia misma en el proceso de secularización; su misión consistirá en actuar como crítica social, ser crítica institucionalizada frente a *las* demás instituciones. En definitiva, esta crítica adquiere su propio dogmatismo y la iglesia se convierte en magnitud política, en una parte de los movimientos políticos de liberación de este mundo.

En este esbozo del desarrollo de la teología en esta década se hace patente la pobreza de la teología concentrada en nuestro tema. Una de las tareas más apremiantes en la iglesia de hoy consiste en llevar a cabo una sólida discusión sobre esto, discusión que no podemos realizar aquí en estas reflexiones sobre el debate conciliar acerca de iglesia y mundo[127]. En su lugar haré tan sólo una breve observación que indica la orientación general que, en mi opinión, debería seguir el diálogo. Del evangelio se deduce fácilmente que la tarea de la iglesia en cuanto tal no consiste en incardinarse en las cosas terrenas de tal modo que se lograse edificar, bajo su batuta, algo así como un mundo católico especial. El mundo es único para todos los hombres, y la misión del cristiano (y por tanto del católico) no puede consistir en crearse un propio mundo para sí. Más bien lo que debe hacer es penetrar del espíritu de Jesucristo el mundo uno de todos los hombres. Lo que la iglesia ha de ofrecer al mundo no es un modelo de mundo particular, que en realidad se convertiría rápidamente en un mundo de nuevo típicamente humano; esto lo demuestran suficientemente todos los intentos que se han realizado en ese sentido a través de la historia. Lo que tiene que ofrecer al mundo es aquello que tan sólo ella puede dar: la palabra de Dios, de

la que el hombre vive no menos que del pan de esta tierra. El hombre es y seguirá siendo un ser en el que no sólo el estómago tiene hambre, sino también el espíritu y el corazón; mi ser, cuya hambre no sólo es de comida, sino de sentido, de amor, de infinitud, y que sin estos dones verdaderamente humanos (humanos, no; divinos) no puede vivir. Este hambre del hombre sigue existiendo en el mundo tecnificado, y la iglesia tiene para con ese mundo la obligación de no entretener ese hambre con la supuesta edificación de un mundo terreno mejor, que ella no puede llevar a cabo, sino de dar una respuesta a ese hambre y de recordarle al hombre su presencia, cuando éste la olvida. Este servicio a la palabra dará la medida en que la iglesia debe echar mano de instituciones y de la incardinación en las cosas terrenas. Aquí, en las necesidades del servicio a la palabra, y en ningún otro sitio, está la medida de las institucionalizaciones concretas y del compromiso terreno.

Con esto nos encontramos inopinadamente remitidos al punto de partida: a las tareas ante las que se vio el concilio que intentó elaborar un escrito sobre la iglesia en el mundo de hoy. Las respuestas balbucientes que se han intentado dar al final de este artículo han puesto de relieve la dificultad de esta tarea con claridad tal vez mayor que las preguntas que planteábamos al principio. Y sin embargo, no podemos olvidar que la misión de la iglesia no podía consistir (al presentarse en público en un concilio) en crear algo así como un modelo intelectual de mundo, una síntesis científica de todas las cuestiones vitales del hombre de hoy, que entusiasmase a todos. Mirando hacia atrás se le deberá reprochar al concilio que, olvidando la modestia de concilios anteriores, tuvo demasiadas aspiraciones en ese sentido y quiso lograr demasiado. Por eso, muchas afirmaciones hechas en un texto con nuevos propósitos y realmente muy provechosas, envejecerán más o menos rápidamente. Lo más importante es el intento de despertar las conciencias y llamarles la atención sobre su responsabilidad ante el Dios que se ha manifestado en Jesucristo como palabra y como amor; un amor que en la cruz se ha convertido en crisis y en esperanza para el mundo.

## *Sobre el concepto de persona en la Teología[128]*

El concepto de persona y la idea que hay tras él son producto de la teología, cristiana; dicho de otro modo: no creció hasta que el pensamiento humano no se hubo de enfrentar con los datos de la fe cristiana, sólo entonces entró este concepto en el camino de la historia. Nos encontramos, pues, en palabras de Gilson, ante una de esas aportaciones que la fe cristiana ha hecho al pensamiento humano. Conceptos que no crecieron en la actividad filosófica de los hombres, sino en el encuentro de la filosofía con los datos de la fe, y en especial de la sagrada Escritura. Más concretamente, el concepto de persona surgió de dos preguntas que desde un principio apremiaron al pensamiento cristiano como cuestiones centrales: la pregunta «¿Qué es Dios?» (el Dios que nos sale al encuentro en la Biblia), y la pregunta «Quién es Cristo?». Para resolver estas dos cuestiones, que surgieron inmediatamente con la reflexión sobre la fe, esta reflexión se sirvió de la palabra *prosopon* (persona), hasta entonces carente de relevancia filosófica e incluso muy poco usada; le dio un nuevo sentido y abrió una nueva dimensión al pensamiento humano. Si bien, con el correr de la historia, este pensamiento se ha alejado mucho de su origen desarrollándose muy por encima de él, sin embargo latentemente vive de ese origen. Por eso, en mi opinión, no se puede entender bien el significado del concepto persona si no se está en contacto continuo con este origen.

Por esta razón pido disculpas si, al ser preguntado en cuanto teólogo sistemático por el concepto de persona en el dogma, no propago las últimas ocurrencias de modernos teólogos, sino que intento reconducir al origen, a la fuente de la que surgió la idea de persona, y sin la que no podría seguir viviendo. Según lo que hemos indicada más arriba, la división que hacemos es obvia: por un lado el origen de esta idea en la pregunta por Dios, y por otro lado, su origen en la pregunta por Cristo.

### 1. El concepto de persona en la doctrina sobre Dios

a) El origen del concepto

La primera figura con que nos encontramos es la del gran teólogo de occidente Tertuliano. El fue quien hizo del latín una lengua teológica y quien supo elaborar enseguida y con una seguridad casi genial una terminología teológica que los siglos posteriores no pudieron superar ya que él acuñó fórmulas en el pensamiento cristiano cuya validez es permanente. De manera que también las fórmulas para la expresión del pensamiento cristiano sobre Dios se las proporcionó a occidente Tertuliano: Dios es *una substancia - tres personae,* una esencia en tres personas[129]. Aquí aparece por primera vez en la historia con todo su peso la palabra «persona».

Hubieron de pasar siglos antes de que esta palabra diese todo su fruto, antes de que se convirtiese en algo más que una expresión, en una penetración en el misterio, sin llegar ciertamente a comprenderlo, pero si a captarlo en cierto modo. Cuando nos damos cuenta de que Tertuliano fue capaz de acuñar el término, pera que éste se encontraba muy al inicio de sus posibilidades, se nos plantea esta pregunta: ¿cómo pudo encontrar esta palabra? Hasta hace poco esto constituía un enigma. Recientemente el historiador del dogma Carl Andresen, de Gotinga, ha podido aportar bastante luz, de manera que tenemos con cierta claridad ante nosotros el origen del concepto de persona, su verdadera fuente[130]. La respuesta a la pregunta: ¿cómo se llega al concepto de persona? es: su origen está en la llamada exégesis prosopográfica. ¿Qué quiere decir esto? Al fondo se halla la palabra *prosopon,* que es el equivalente griego para persona. Exégesis prosopográfica es una forma de interpretación que ya había sido desarrollada por la ciencia literaria de los antiguos. Se comprobó que los grandes poetas de la antigüedad, para darle más viveza dramática a un acontecimiento, no se limitaban a relatarlo, sino que hacían intervenir a personas para que éstas hablasen, hacían aparecer figuras de dioses en cuya boca ponían las palabras que relataban el drama. Es un truco literario con el que el poeta crea «roles» que hacen posible una representación verbal del suceso. El literata descubre este truco, pone de manifiesto que las personas han sido creadas como «roles»

para darle fuerza y vida dramática a lo que se quiere narrar (la palabra *prosopon,* que más tarde será persona, significa en un principio la máscara que se ponía el artista, su «rol»). Exégesis prosopográfica es, por tanto, una interpretación que saca a la luz este truco haciendo ver que el autor ha creado «roles» dramáticos, en diálogo, para darle vida a su poema o a su narración.

Los escritores cristianos, al leer la sagrada Escritura, se encuentran con algo igual. Observan que también aquí la narración avanza a través de diálogos. Lo que más les llama la atención es que Dios mismo habla en plural, o habla consigo mismo (piénsese en textos como *«hagamos* al hombre a nuestra imagen y semejanza», o. en las palabras de Dios en Gén 3: Adán se ha hecho como uno de *nosotros.* O en el salmo 110: Dilo el Señor a mi Señor, que en interpretación de los santos padres es un diálogo de Dios con su hijo). Los santos padres aplican a esta realidad, al hecho de que Dios aparezca hablando en plural o consigo mismo, las técnicas de la exégesis prosopográfica, que adquiere ahora un nuevo sentido. Ya en la primera mitad del siglo segundo dice Justino (165): El escritor sagrado ha introducido diversas *prosopa,* diversos «roles». Pero esta palabra en realidad ya, no significa lo mismo que «rol», parque gracias a la fe en la palabra de Dios ha adquirido una realidad completamente nueva; los Troles» que introduce el escritor sagrado son realidades, son realidades que dialogan. Con lo que la palabra *propopon* rol se encuentra en el paso que le lleva a dar a luz la idea de persona. Voy a citar un texto de Justino para evidenciar más este paso:

> Cuando oigáis que los profetas dicen frases como si hablase una persona *(hos ápó prosópou),* no creáis que esas frases son dichas por los que están llenos del espíritu (=los profetas): es el logos que los mueve quien las dice[131].

Justino, dice, pues, que los diálogos que escriben los profetas son algo más que recursos literarios. El «rol» existe en realidad, es el *prosopon,* el rostro, la persona del logos, quien está participando en un coloquio con el profeta. Aquí aparece con toda claridad cómo los

datos de la fe cristiana renuevan y cambian un esquema previo de exégesis de textos. El recurso literario de hacer aparecer «roles» que con su diálogo vivifiquen la acción, descubre al teólogo aquél que juega aquí el verdadero «rol», el logos, el *prosopon,* la persona de la palabra, que es algo más que «rol», que es persona.

Tertuliano, apenas cincuenta años más tarde, al componer sus escritos pudo echar mano de una rica tradición de exégesis prosopográfica cristiana, en la que la palabra *prosopon* había encontrado toda la realidad de su contenido. Me conformaré con aportar dos ejemplos. En *Adversus Praxean* escribe Tertuliano:

> ¿Cómo puede una persona sola decir en plural «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»? Debería haber dicho: «Yo voy a hacer a un hombre a mi imagen y semejanza», del mismo modo que habla quien existe como -uno solo y por sí. Pero Dios sigue bromeando y confundiendo en la frase: «Mira, Adán se ha hecho como uno de nosotros», que pronuncia en plural, aunque esté solo. Pero Dios no estaba solo, porque estaban junto a él el Hijo, su palabra, y una tercera persona, el Espíritu en la palabra. Ye por eso hablaba en plural: *«hagamos»,* y *«nosotros»*[132].

Aquí se observa cómo el fenómeno del diálogo intradivino hace aparecer la idea de persona, de persona en sentido auténtico. De manera parecida habla Tertuliano en su interpretación del salmo 110, 1:

> «Dijo el Señor *a* mi Señor». Observa —dice— «cómo el Espíritu, la tercera persona, habla del Padre y del Hijo»: «Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel a tus pies». Igualmente en Isaías: «Estas palabras dice el Señor a mi Señor Cristo»... Estos escasos pasajes ponen claramente ante nuestros ojos la distinción en el interior de la Trinidad. Por sí mismo existe aquel que habla, es decir, el Espíritu; además, aquel a quien habla, el Padre; y finalmente, aquel de quien habla, el Hijo[133].

No quiero descender a detalles históricos de estos textos, sino tan sólo resumir lo que de ahí se deriva para la cuestión del concepto de persona. En mi opinión, dos son las cosas que se comprueban. En primer lugar que el concepto «persona» surgió en relación con la Escritura, como una exigencia para su interpretación. Es un producto de la relación del hombre con la Biblia. Y en segundo lugar, que surgió de la idea de lo dialógico, es decir, como explicación del fenómeno de Dios que dialoga. Dicho de otro modo: la Biblia, con su fenómeno. del Dios que está *en* diálogo, ha ocasionado el concepto de. persona. Las exégesis de los santos padres, tomadas por separado, son contingentes y están superadas, pero la orientación general de todas ellas ha sabido captar la orientación espiritual de la Biblia, por cuanto el fenómeno fundamental ante el que nos sitúa es el fenómeno del Dios que habla y del hombre interpelado por Dios, el fenómeno de la amistad a la que Dios llama al hombre en la palabra para el amor. Con lo que sale a la luz el núcleo de lo que verdaderamente significa persona. Resumiendo todo lo anterior podemos decir: el concepto persona expresa, desde su origen, la idea de diálogo. Se refiere a Dios como un ser que vive en la palabra y se mantiene en ella como un Yo y un Tú y un Nosotros. Este conocimiento de lo que es Dios ha hecho conocer al hombre su propia esencia.

b) La personó como relación

Lo dicho hasta aquí es muestra del primer estadio en los esfuerzos- por alcanzar el concepto cristiano de Dios. Quisiera añadir una ojeada al segundo estadio, en el que el concepto de persona alcanza su total madurez[134]. Unos 200 años más tarde, hacia finales del siglo IV y comienzos del V, la teología cristiana está en condiciones de decir claramente y con conceptos fijos qué quiere decir la tesis «Dios es una esencia en tres personas». Se comprueba que hay que entender persona como *relación,:* las tres personas que hay en Dios son por su esencia —según Agustín y la teología de los últimos padres— relaciones. Es decir, no son sustancias que existen una junto a otra, sino que son verdaderas relaciones, y no otra cosa. Creo que esta idea de la teología de los

últimos padres es muy importante. En Dios persona quiere decir relación. El estar relacionado no es algo añadido a la persona, *es* la persona misma: ésta, por su esencia, no existe más que *corno* relación. Más concretamente: la primera persona engendra a la segunda no en el sentido de que ese acto de engendrar pusiese junto a una primera persona ya existente una segunda; sino en el sentido de que ella *es* el acto de engendrar, de entregarse y de prolongarse. Es idéntica a este acto de entrega. Podríamos definir a la primera persona como la entrega en el conocimiento y amor fecundo; no es el donante, en el que hay un acto de entrega, sino que es la donación misma, pura realidad actual. Hay aquí una anticipación de una idea que no surgió hasta la física moderna de nuestro siglo: que existe la actualidad pura. Sabemos que en nuestro siglo se ha intentado reducir la materia a onda, a pura actualidad de la corriente. Lo que aquí puede ser una idea frágil, lo dijo ya la teología de los siglos IV y V sobre las personas en Dios: que no son otra cosa que el acto de la relatividad de unas a otras. En Dios, persona es la pura relatividad del estar-dirigido-uno-hacia-otro, no descansa en el plano de la substancia —la substancia es una—, sino en el plano de lo dialógico, del estar relacionado uno a otro. Es así como san Agustín pudo intentar hacer comprensible, aunque fuese vagamente, la existencia simultánea de trinidad y unidad, cuando dice: «In Deo nihil secundum aecidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem» (en Dios no existe lo accidental, sino tan sólo substancia y relación). Aquí se erige la relación como una tercera categoría fundamental, entre la substancia y el accidente, con lo que la novedad cristiana de la idea personalista aparece ante nosotros en toda su claridad. Aquí se me aparece especialmente ostensible la aportación de la fe al pensamiento humano, consistente en la idea de la pura actualidad, de la pura relatividad que no descansa en el plano de la substancia, ni toca o comparte la substancia en cuanto tal. Trayendo a luz esta idea, trajo a luz el fenómeno de la persona.

Nos encontramos en un punto en el que la penetración especulativa de la sagrada Escritura, la apropiación de la fe por el pensamiento propiamente humano, parece haber alcanzado su culminación

máxima; por eso comprobamos con admiración que precisamente aquí se abre el camino que lleva de nuevo a la sagrada Escritura, que es quien, especialmente en la teología de Juan, hizo patente este fenómeno de la pura relatividad como esencia de la persona. En ella encontramos, por ejemplo, esta frase: El Hijo nada puede hacer por su cuenta (Jn 5, 19). Pero el mismo Cristo que sostiene esto, dice: El Padre y yo somos una misma cosa (Jn 10, 30). Esto quiere decir: precisamente porque él no puede hacer nada por su propia cuenta, porque no se sitúa junto al Padre como una substancia bien delimitada, sino que existe en una relación total con él, no representa otra cosa que esa relatividad, sin ninguna reserva de lo exclusivamente, propio, por eso son una misma cosa. Y esto se aplica a los discípulos —con lo que se da el paso a la antropología— cuando Cristo dice: Sin mí no podéis hacer nada (In 15, 5). Y simultáneamente pide «que sean uno, como tú y yo somos uno» (In 17, 11). Desde ahora pertenece a la esencia del discípulo lo no reserva de lo exclusivamente propio, la renuncia a formarse una substancia del «yo» encerrado en sí mismo, la relación hacia el otro y hacia Dios, para alcanzar de esa forma la plenitud de su autenticidad de su ser, entrando en unión con aquél con quien ya está en relación por su esencia.

Pienso que nos hallamos ante una luz que aclara profundamente lo que es Dios y lo que es el hombre, que aclara definitivamente lo que ha de ser la persona; no una substancia que se cierra a si misma, sino el fenómeno de la relación total, que naturalmente sólo puede alcanzar su plenitud en Dios, pero que indica la dirección a seguir por todo ser personal. Hemos alcanzado el punto en el que —como luego veremos— la doctrina sobre Dios se convierte en cristología y en antropología.

Podríamos seguir esta línea ele la relación y de la relatividad en Juan y ver que es una de las dominantes, si no la dominante, de su teología, y en todo-caso de su cristología. Solamente quiero aportar dos ejemplos. Juan enlaza con la teología de la misión de los sinópticos y del judaísmo tardío, en la que ya se expresa la idea de que el enviado no tiene ninguna relevancia propia en cuanto

enviado, sino que está en lugar del que envía, es uno con él. Juan extiende esta idea, en principio puramente funcional, del judaísmo tardío, describiendo a Cristo como *el* enviado, como el que es por esencia «el enviado». La sentencia judaica «el enviado de un hombre es como él mismo» adquiere un significado profundo y completamente nuevo, porque Jesús no tiene nada más que el ser enviado, es por su esencia «el enviado». Por ello precisamente es como el que le envía; el contenido del concepto joánico «el enviado» podría describirse diciendo que en este caso el ser consiste en «ser desde alguien y hacia alguien». El contenido de la existencia de Jesús es el «ser desde alguien hacia alguien», la simple apertura de la existencia sin reserva alguna de lo exclusivamente propio. Y nuevamente se produce una extensión de esta realidad a la existencia cristiana, cuando se dice de ésta: Como el Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros (Jn 20, 21). El otro ejemplo es el concepto de logos, el concepto de *palabra,* con el que se designa a Jesús. Juan echa mano de nuevo de un esquema ideológico muy extendido en el mundo griego y judío, y con ello toma una serie de contenidos que se han desarrollado en él, para aplicarlos a Cristo. Pero tal vez podamos sostener que lo característico nuevo que Juan pone en el concepto de logos consiste en que lo decisivo para él no era, como para los griegos, la idea de una racionalidad eterna o de toda clase de especulaciones que pueda haber habido, sino más bien la existencia como relación.

Pues sobre la palabra podemos decir como sobre el enviado: es algo que por esencia proviene de alguien y se dirige a alguien; la existencia de la palabra es totalmente camino y apertura. Algunos textos conjugan esta idea y la clarifican, como cuando, por ejemplo, Cristo dice: *«Mi* doctrina *no es* mía» (In 7, 16). Agustín hizo un comentario maravilloso a este texto, preguntando: ¿No es una contradicción? O es mi doctrina o no lo es. La respuesta la encuentra en esta frase: La doctrina de Cristo es él mismo, y él mismo no es propiedad suya, porque su yo vive totalmente del tú. Al pie de la letra, dice a continuación: *«Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuurrt quarn, tu =. ¿qué* te pertenece tanto como tu yo, qué te pertenece tan poco como tu yo?». Tu yo es por un lado lo más

propio tuyo, y a la vez aquello que en ti menos posees, lo que es más no-tuyo, lo que sólo puede ser un yo a partir de un tú.

Resumamos: en Dios hay tres personas, es decir, según la explicación de la teología: tres relaciones. Esto en principio no es más que una afirmación sobre la trinidad, pero también es la afirmación fundamental sobre aquello de lo que se trata en el concepto persona, es decir, la apertura del concepto de persona en el espíritu humano y el origen que lo sostiene.

Añadamos una observación final. San Agustín llevó a cabo —como hemos indicado— la aplicación explícita de esta afirmación teológica a la antropología, intentando describir al hombre como un reflejo de la trinidad y comprenderlo a partir de este concepto de Dios. Pero es una lástima que con ello recortase la realidad en algo decisivo, pues explica procesos internos del hombre a partir de las tres personas, haciendo corresponder determinadas potencias psíquicas a cada una de ellas, y entendiendo al hombre en su totalidad en correspondencia con la sustancia de Dios, de modo que el concepto trinitario de persona no se aplica a la realidad humana en toda su fuerza inmediata. Pero esto sólo a modo de indicación, más adelante volveremos sobre ello.

## 2. El concepto de persona en la cristología

Con ocasión de la cristología se originó por segunda vez la situación de precariedad de la teología, viéndose ésta obligada a echar mano nuevamente de la palabra persona e imponiéndole una nueva tarea al espíritu humano. El misterio que constituía la pregunta «¿Quién es y qué es este Cristo?» encontró esta respuesta teológica: tiene dos naturalezas y una persona, naturaleza divina y humana, pero persona sólo divina. Efectivamente, aparece nuevamente la palabra persona. Hay que decir que esta afirmación ha sufrido en occidente graves malentendidos, y que hay que ponerlos en claro para poder llegar al sentido auténtico del concepto ..cristológico de persona. El primero de ellos consiste en entender esta afirmación («Cristo tiene sólo una naturaleza, la divina») como un menoscabo a la integridad del ser humano de Jesús, cosa que sucede y ha sucedido

continuamente. Se reflexiona con toda simpleza: persona es la culminación del ser humano; falta esta culminación en Jesús, luego él no posee la totalidad del ser humano. La idea de que estamos ante una reducción de lo humano en Jesús ha sido el punto de partida de las más diversas falsificaciones y de algunos errores, por ejemplo en la teología de los santos y en la mariología. En realidad, lo pie afirma esta sentencia es precisamente que no falta nada en la humanidad de Jesús. Este hecho, que no falte nada humano en el ser de Jesús, ha habido que defenderlo palmo a palmo en la historia del dogma, pues el intento de mostrar lo contrario ha sido realizado ininterrumpidamente. Al principio fueron los arrianos y los apolinaristas, quienes afirmaron que Cristo no tenía *alma* humana; después los monofisitas le negaron la *naturaleza* humana. Cuando se hubieron superado estos graves errores, aparecieron formas debilitadas derivadas de ellos. Los monoteletas dicen que Cristo tiene el ser humano completo, excepto la voluntad humana como corazón de lo personal. Cuando se rechazó esta herejía, surgió el monoenergismo: Cristo tiene también voluntad humana, pero no la actualización de esta voluntad; es Dios quien dirige la voluntad. Todos ellos son intentos en el plano del psiquismo del concepto de persona. Uno tras otro son rechazados, para concluir: ésa no es la interpretación correcta de la frase, no falta nada ni está permitida ninguna substracción en la naturaleza humana de Cristo. Creo que cuando se sigue este procesa por conservar trozo a trozo, por así decirlo, la humanidad entera de Jesús, entonces se aprecia el esfuerzo enorme y el cambio espiritual que hay tras la elaboración de este concepto, que en ese sentido es completamente extraño al pensamiento judío y al griego: no se trata de una comprensión substancialista, sino --como hemos visto— existencialista. A partir de aquí hay que criticar, como inaceptable, el concepto de persona de Boecio, que se impuso en la filosofía occidental. Boecio, permaneciendo en el plano del pensamiento griego, definió a la persona como *naturae rationalis individua substantia,* es decir, como la substancia individual de una naturaleza racional. Se observa que este concepto descansa por completo en el plano de la substancia; esto no contribuye a clarificar nada ni en la doctrina sobre la Trinidad ni en la cristología; se trata de una definición que se queda en el

plano del espíritu griego, con su pensamiento substancialista. Al final de la edad media Ricardo de San Víctor desarrolló un concepto de persona tomado plenamente del cristiano, definiéndola como *spiritualis naturae incommunicabilis existencia,* como la existencia incomunicable de naturaleza espiritual. Vio correctamente que en la comprensión teológica persona no descansa en el plano de la esencia, sino en el de la existencia, con lo que dio un primer impulso para una filosofía de la existencia, cuando los antiguos nunca habían convertido a la existencia en cuanto tal en objeto del filosofar, habían limitado la filosofía exclusivamente al plano de la esencia. La teología escolar desarrolló a partir de esta aportación de la fe cristiana al espíritu humano categorías de la existencia; su única limitación consiste en haberlas aplicado tan sólo a la cristología a la doctrina sobre la Trinidad, en lugar de hacerlas fructificar en toda la amplitud de lo espiritual. También me parece una limitación la que sufrió Tomás de Aquino en este ámbito, que en la teología avanza en el plano de la existencia con Ricardo de San Víctor, pero tratándolo como una excepción teológica, mientras en la filosofía permanece fiel al planteamiento precristiano con el concepto de persona de Boecio. Con ello no se realiza la aportación de la fe cristiana a la totalidad del pensamiento humano, puesto que se queda en una excepción teológica, aunque el *sentido* de esta novedad consista en poner en cuestión la *totalidad* del pensamiento humano y conducirlo por nuevos caminos.

Con esto estamos ante el segundo malentendido consistente en la idea de que Cristo constituya una excepción ontológica irrepetible; considerándola, pues, como tal, es objeto de altas especulaciones intelectuales, pero su figura debe permanecer estrictamente delimitada en su calidad de excepción a la regla, sin mezclarla con el resto de temas con los que se ocupa el pensamiento humano. Creo que es útil a nuestro propósito traer a colación una idea que, en un campo muy distinto, desarrolló Teilhard de Chardin. Era en relación con la pregunta por la esencia de la vida: ¿es la vida tan sólo una pura casualidad que sigue la totalidad de la realidad?; como respuesta a esta cuestión aporta el ejemplo del descubrimiento del radio, y escribe: «¿Cómo había que clasificar al

nuevo elemento? ¿cómo una anomalía, cómo una, forma debilitada de la materia?... ¿cómo una curiosidad o cómo el inicio de una nueva física?». «La física moderna, prosigue Teilhard, no habría nacido si a los científicos se les hubiera metido en la cabeza considerar a la radioactividad como una anomalía»[135]. Estamos ante algo que, desde el punto de vista metodológico, es de importancia decisiva para cualquier ámbito de la ciencia: la excepción aparente es en realidad y con frecuencia el síntoma de que el hombre ha tropezado con los limites de su esquema actual, tropiezo que le ayuda a superar ese esquema y conquistar un nuevo ámbito de la realidad. La excepción le hace ver, por sí decirlo, que las casillas en que clasificaba la realidad se le han quedado pequeñas, y que ha de ensancharlas si quiere captar el todo. Este es el significado de la cristología desde su origen: en Cristo, al que la fe presenta como único e irrepetible, se revela no sólo una excepción; en realidad se revela en él lo que es en verdad el hombre. La Escritura expresa esta realidad hablando de Cristo como el último Adán, o del «segundo hombre»; lo califica de auténtica plenitud de la idea «hombre»: en él se nos muestra por vez primera y en su totalidad la dirección que sigue la esencia del hambre. Si Cristo no es, pues, la excepción ontológica, sino que su situación excepcional revela lo que es la esencia total del hombre, entonces el concepto cristológico de persona representa para el teólogo una indicación sobre cuál ha de ser la comprensión de la persona. En realidad este concepto de persona, esta nueva dimensión que hemos visto desde aquí, ha servido a lo largo de la historia para seguir impulsando la evolución, cuando él mismo había quedado en reposo en la teología.

Una vez superados estos dos malentendidos básicos, nos queda la pregunta par el significado positivo de la afirmación «Cristo tiene dos naturalezas en una persona». Ante todo, he de confesar que la respuesta teológica no está aún madura del todo. En la teología, en las grandes discusiones de los seis primeros siglos, se llegó a una conclusión sobre lo que no es persona, pero no se esclareció tanto el significado positivo del término. Por eso, no puedo sino intentar

dar una indicación de la dirección a seguir en esta cuestión, sobre la que hay que continuar reflexionando[136].

Creo que dos son las cosas que podemos comprobar:

— La esencia del espíritu, a grandes rasgos, consiste en el estar-en-relación, en la capacidad de verse a sí mismo y al otro. Hedwig Conrad-Martius habla de la retroscendencia del espíritu, de que el espíritu no está simplemente ahí, sino que vuelve sobre sí *mismo y* sabe sobre sí mismo, representa una existencia doble, que no sólo *es,* sino que se *comprende, se posee.* La diferencia entre espíritu y materia consistiría, según eso, en que la materia es «lo que ha quedado arrojado sobre sí mismo», y el espíritu, «lo que se proyecta a si mismo», en que el espíritu no está simplemente ahí, sino que es él mismo en la superación de sí mismo, en la mirada más allá de sí mismo hacia el otro, y en la mirada hacia sí mismo[137]. Cualquiera que sea el modo concreto de realizarse esto en cada caso —cosa que no necesitamos examinar aquí detenidamente—, la apertura, la relación a la totalidad, pertenecen a la esencia del espíritu, que llega a ser él mismo precisamente no por ser simplemente, sino por extender su brazo más allá de sí. Es en la propia superación como se posee; sólo estando con y en el otro llega a sí. O, por decirlo de otra forma, el estar-en-y-con-el-otro es su forma de estar en y consigo mismo. Esto nos recuerda a un axioma teológico que puede aplicarse aquí con toda propiedad; son las palabras de Cristo: «Sólo quien se pierde puede encontrarse» (cf. Mt 10, 36). Esta ley de la existencia humana encaminada a la salvación caracteriza la esencia del espíritu: sólo alejándose de sí mismo; sólo yendo hacia el que es diferente de él, puede llegar a sí mismo y alcanzar la propia plenitud.

Debemos dar un paso más. El espíritu es aquel ser que es capaz de pensarse no sólo a sí mismo y a la existencia en general, sino también al totalmente otro, a la trascendencia, a Dios. Tal vez consista en esto la diferencia del espíritu humano frente a otras formas de conciencia, como las que encontramos en los animales. En ese caso podemos decir: ese otro, a través del cual el espíritu llega a sí mismo, es en definitiva ese totalmente otro, a quien

nosotros de modo balbuciente llamamos Dios. Entonces podemos explicar- con mayor claridad dentro del horizonte de la fe lo que hemos visto más arriba, y decir: si es cierto que el hombre, cuanto más capaz es de ir más allá de si mismo, cuanto más está en y con el otro, tanto más está en y consigo mismo y tanto más en él mismo, entonces es tanto más él mismo cuanto más está en y con el totalmente otro, cuanto más está en y con Dios.

Dicho de otra forma: el espíritu llega a sí mismo en el otro, llega a la culminación de su ser estando con Dios, que es el completamente otro. Y aún podemos formular esta idea de otra manera, ya que me parece de suma importancia: el hombre se constituye por la relatividad hacia el otro. El hombre es el ser de la relatividad. Es tanto más él mismo cuanto más total y directamente llega esa relatividad a su meta definitiva, a la trascendencia.

— En este punto podemos atrevemos a hacer un segundo planteamiento y añadir: en Cristo hay, según el testimonio de la fe, dos naturalezas y una persona, la persona del logos. Esto quiere decir: en él se da con toda radicalidad el estar en y con el otro. La relatividad hacia el totalmente otro está dada a toda conciencia como el soporte de su existencia. Pero ese total-estaren-y-con-el-otro, tal como lo encontramos en él, no anula el estaren-y-consigo-mismo, sino que lo culmina. Naturalmente hay que admitir que la terminología elegida —*una persona, duce naturae*— sigue siendo accidental y problemática. Pera lo decisivo, lo que de ahí se deduce para el concepto de persona y para la comprensión del hombre, me parece que está perfectamente claro: en Cristo, el hombre que está completamente en y con Dios, no se ha suprimido su ser hombre, sino que ha alcanzado su máxima posibilidad, que consiste en la superación de sí mismo hacia el absoluto y en la incorporación de la propia relatividad en el absoluto del amor divino.

Con esto se origina una definición dinámica de hombre a partir de Cristo, el nuevo Adán. Cristo es la flecha indicadora qué muestra la dirección a la que tiende el hombre; éste, mientras dura la historia, no alcanza su perfección. Con lo que queda patente que una

definición del hombre como la que acabamos de ofrecer da prueba de la historicidad del hombre y de la persona. Si persona es la relatividad hacia lo eterno, con esa relatividad viene dada la situación de camino de la historia humana.

— Finalmente, y para concluir, una tercera idea. La cristología tiene, en mi opinión, otro aspecto relevante para la comprensión del concepto de persona en sentido teológico. A la idea de yo y de tú añade la de nosotros. Pues Cristo, a quien la Escritura llama el último Adán, es decir, el hombre definitivo, aparece en los testimonios de la fe como el amplio espacio en el que se reúne el nosotros de los hombres encaminado hacia el Padre. No sólo es un ejemplo tras el que debemos ir, sino que es el espacio que engloba a los hombres, en el que se reúnen en un nosotros dirigido hacia el Padre. Aquí aparece con suficiente claridad algo que no se ha visto bien en la filosofía moderna, incluso en la cristiana: en el cristianismo existe un principio diálogico, pero no simplemente en el sentido moderno de la pura relación yo-tú; y esto tanto por parte del hombre, que está situado en la continuidad histórica del pueblo de Dios, en el *nosotros* histórico que lo abarca y lo sostiene, como por parte de Dios, que a su vez tampoco es un yo simple, sino un *nosotros* compuesto de Padre, Hijo y Espíritu. En ambas partes no existe ni el puro yo ni el puro tú, sino que el yo está integrado en un nosotros más amplio. Precisamente esto último, el hecho de que Dios tampoco es un puro yo hacia el que tiende el ser humano, es una idea fundamental del concepto teológico de persona, que niega expresamente la monarquía divina en el sentido antiguo, que se opone expresamente a definir a Dios como pura monarquía y singular[138]; el concepto cristiano de Dios ha otorgado a la pluralidad la misma dignidad que a la unidad. Mientras para los antiguos la pluralidad es una degradación de la unidad, para la fe cristiana, trinitaria, se integra desde el principio en ella con la misma dignidad[139].

Este nosotros trinitaria., la realidad de que Dios existe también como un nosotros, prepara el terreno para el nosotros humano. La relación del cristiano con Dios no es, como la describe un tanto parcialmente

Ferdinand Ebner, yo y tú, sino que es, como nos reza la liturgia diariamente, *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem.* Cristo uno es el nosotros en el que nos reúne el amor, es decir, el Espíritu, que representa el lazo de unión de unos con otros y de todos con el tú del Padre uno. Esta realidad plural de Dios, que se hace manifiesta en el «por Cristo en el Espíritu santo hacia el Padre», nos introduce en el nosotros de Dios y en el nosotros de los hombres; pero la orientación antropológica de la teología de Agustín (que antes hemos comentado), dentro de la teología trinitaria, tuvo como consecuencia la exclusión de esta realidad de la piedad cristiana y supuso una serie de consecuencias perjudiciales para la iglesia de occidente; influyó decisivamente en la comprensión de la iglesia, y también en el concepto de persona, concepto que quedó encerrado en el estrecho marco individualista de la relación yo-tu, con lo cual, en definitiva, se pierde también el tú. Fue en realidad una consecuencia de la doctrina trinitaria de Agustín, el que las personas divinas quedasen por completó en la interioridad de Dios, el que Dios se convirtiese hacia el exterior en un puro yo, y como consecuencia el que la dimensión plural perdiese su lugar en la teología[140]; así la relación individualizada yo-tú se estrecha cada vez más, hasta que finalmente ya no se puede encontrar el tú, como por ejemplo en la filosofía trascendental de Kant. Precisamente esta nivelación del yo y del tú en una única consciencia trascendente abrió el camino hacia lo personal en Feuerbach (en donde menos cabía esperarlo), y dio el impulso hacia el origen de nuestro propio ser, tal como lo ha descubierto de una vez por todas la fe en la palabra de *Jesús,* el Cristo.

## La Iglesia

### *Fundamentos antropológicos del amor fraternal**[141]***

La conciencia cristiana experimenta hoy una crisis que no se detiene ni ante sus decisiones fundamentales. Cuestiones que hace tiempo conocía como objeciones puestas desde el exterior, le inquietan ahora dolorosamente desde su propia interioridad. La esperanza,

que fue durante muchos siglos la virtud más olvidada, es hoy la que mayor y más entusiasta aceptación recibe, a la vez que sufre un extraño alejamiento de la fe y la caridad: éstas, en comparación con la fuerza impulsiva de la esperanza, aparecen de repente un tanto desprestigiadas. El amor cristiano, en su orientación y en su práctica aquí y ahora, se dirige al individuo; y se objeta: ¿este amor en el aquí y ahora no es un refuerzo del ahora, un aliciente piadoso para renunciar al cambio de la totalidad al que estamos llamados? ¿no es una actuación conformista, que nubla la visión de lo terrible del sistema y, por tanto, hay que decir que, en líneas generales, es peligroso y perjudicial para el hombre, ya que consolida una fuerza que debería destruir? Más aún: esa manera de practicar el amor es válida para el individuo, pero se queda aislada colectivamente para la totalidad. ¿Ese amor al individuo no será una evasión del deber de justicia que tenemos ante la totalidad?

Las objeciones son más fuertes cuando se habla de «protección», de «misión» y de conceptos semejantes: en esos casos —se dice— se adopta una postura paternalista, el que es justo y- está seguro se sitúa frente al que no lo es y actúa con una superioridad que no pone en cuestión.

En una situación así es conveniente, mejor dicho, ineludible, reflexionar de nuevo sobre las bases de la propia actuación y verificar en qué dirección conduce. ¿Cómo llegaron a formarse los «círculos católicos para la protección de las jóvenes»? ¿Qué es lo que pretenden, y qué es lo que hacen? ¿Cuál es su relación con los datos básicos de la fe cristiana? ¿Y cuál es su relación con las nuevas realidades, en las que esa fe se ve puesta en cuestión en razón de la situación crítica actual?

## 1. El concepto sociológico y eclesiástico de los «círculos católicos para la protección de las jóvenes»

a) El punto de partida sociológico

Vamos a intentar seguir el orden de los acontecimientos. En 1895 Cyprian. Fralich tuvo la idea de fundar en Munich el «Círculo

mariano para la protección de las jóvenes», a semejanza del «Círculo de las amigas de las jóvenes», de confesión protestante y ya existente. Al *ser* rechazada por el comité nacional alemán de este último una fusión por motivos confesionales, aquél hubo de constituirse como círculo independiente. El objetivo que se proponían estas asociaciones era salvar a los jóvenes del peligro y la explotación a que se veían expuestos, sobre todo en el extranjero, y debido especialmente a la actividad de intermediarios sin escrúpulos. Se pretendía ofrecer una protección frente a estos abusos y una ayuda positiva para dominar las situaciones nuevas; progresivamente se ofrecieron servicios de asesoramiento y de colocación, residencias, al tiempo que se creaban centros de formación de diversa índole[142].

El contexto histórico de estas fundaciones podemos reconocerlo fácilmente en la «Misión del ferrocarril» *(Bahnhofsraission)[143]*, pie es la que mejor patentiza la percepción de estas tareas por parte de los cristianos. Es un intento de dar una respuesta a esa situación nueva del hombre de principios del siglo XX, que tiene en la estación de ferrocarril su primer y más notorio símbolo. La estación, en efecto, es el lugar en el que se encuentran los hombres de mundos distintos, donde se entrecruzan cercanía y lejanía; es lugar de encuentro, pero también de anonimato, de seres desconocidos, de una movilidad que borra y diluye las huellas del lugar donde estábamos enraizados. Todo esto se corresponde perfectamente con el hecho de que en muchas de nuestras ciudades la estación se ha convertido en el lugar de encuentro para los trabajadores extranjeros; para ellos es el lugar que los une en medio de extraños, la ventana abierta a su país, la promesa del camino que conduce a él; pero precisamente en cuanto trozo del propio país, es también expresión íntima de la nostalgia que sienten, símbolo de su calidad de extranjeros, de desarraigados.

Esta experiencia espiritual manifiesta bien a las claras la situación crítica de los comienzos del siglo XX, a la que la fundación del círculo intentaba dar una respuesta: la vieja civilización agraria se encamina a su fin, y también la ciudad con cultura de cuño

humanista entra en una fase de profundas transformaciones. Se acerca la era de la tecnópolis, como llama H. Cox a la nueva ciudad, y con ello a la nueva civilización y a la nueva comunidad humana; de momento están en procesó de formación y entretanto constituyen un problema para todos nosotros. Las características de esa tecnópolis, según Vidich y Bensman, a cuya opinión se adhiere Cox, son la movilidad, la concentración económica y la comunicación de masas. Con Cox, habría que añadir que la comunicación de masas tiene como consecuencia el anonimato del individuo y la impenetrabilidad[144]. La nueva forma de experimentarse a si misma y realizarse la humanidad, y en ella el hombre, lleva cada vez más marcado el cuño de la civilización técnica. El hombre se encuentra ante una nueva fase de su historia, en la que se ofrecen nuevas posibilidades, pero también está expuesto a nuevos peligros. Todo ello llega con una celeridad mayor o menor a cada uno de los distintos estratos de la sociedad. Como es natural, en los que socialmente están más débiles y desfavorecidos es donde más patente se hacen los nuevos peligros, que reclaman una protección que le guarde al hombre de sí mismo y le permita desarrollarse. Son aquellos que han sido lanzados desde la solidez del orden agrario a la movilidad y al anonimato de la nueva era, ya que han tenido que buscar nuevos medios de ganarse la vida; todo ello actúa con más fuerza sobre la mujer que sobre el hombre, debido a la posición más débil que en estos momentos la sociedad occidental le confiere a la mujer.

La fundación que llevaron a cabo Frülieh y la condesa de Preysing tomando como ejemplo la fundación evangélica que hemos nombrado, es en esencia sencillamente una respuesta a esta nueva situación del hombre, en el lugar preciso donde esa situación adquiere su forma más precaria. Trata de darle al hombre el lugar que necesita cuando está acuciado por esa movilidad de que hablábamos, y proporcionarle ayuda para resistir el cambio de un mundo agrario a una civilización técnica. Pero esta actividad no es tan sólo una respuesta a las exigencias de una determinada hora histórica que hacía oír su voz y su petición de ayuda bajo múltiples formas, tal como dijo el padre Cyprian en la reunión en que se

fundó; es respuesta también a la tarea que la iglesia tiene que llevar a cabo por exigencias de su ser, y es muestra de realización concreta de esa tarea aplicada a una situación histórica dada. En efecto, lo que aquí se intenta es crear una relación y una comunicación que sostengan y cobijen al hombre en medio de la movilidad en que se encuentra, que le defienda de los modernos salteadores de caminos, que abusan del hombre haciéndole objeto de *sus* negocios. Se intenta además garantizar la comunicación personal en medio del anonimato, ya que es en ella donde el hombre se encuentra y se realiza a sí mismo. Esto implica que la iglesia concreta de cada lugar se reconozca a sí misma y se ponga a disposición como la iglesia universal de todos los hombres. En la antigüedad la iglesia surgió como una comunidad de aquellos que por su situación se sentían extranjeros; es decir, si se quiere, en una especie de «misión del ferrocarril» de aquellos tiempos: no era en absoluto una sociedad cerrada, que lleva su vida comunitaria procurando no ser molestados por los otros, sino el espacio abierto de aquellos que, esparcidos por toda la ecumene, confiesan el nombre de Jesús y están todos a disposición unos de otros y de cualquiera que busque la verdad de la vida humana.

b) El modelo de la iglesia abierta como respuesta a la nueva situación

Esto significa que .la iglesia que está presente en diferentes lugares es siempre la iglesia una y la misma. Estamos viviendo hoy un redescubrimiento del carácter local de la iglesia. Surge de nuevo la conciencia de que la iglesia se constituye en un lugar y en él encuentra su realización más directa e inmediata. Junto a ello se descubren los planos intermedios en que se da esa realización: las conferencias episcopales y las diferentes divisiones territoriales eclesiásticas; tiene en todo ello gran influencia la patente y creciente importancia de las lenguas vernáculas en la liturgia. Todo esto tiene su relevancia en cuanto vivificación de las estructuras eclesiásticas y posibilidad de enmarcación de los diferentes pueblos y culturas dentro de la totalidad de la iglesia. Pero pueden tener sus consecuencias negativas cuando la comunidad se encierra en sí

misma y se basta a sí misma, es decir, cuando las comunidades de distintos países siguen su camino independientemente de los demás olvidando que son iglesia tan sólo teniendo a la totalidad como punto de partida y como meta. Si hace tan sólo diez años había que recordar constantemente que la comunidad (la parroquia) es algo más que una división administrativa, que es iglesia, hoy hay que hacer hincapié en que la iglesia total no es una mera cubierta organizativa sino que representa verdaderamente a la iglesia y que la comunidad es tan sólo iglesia si permanece dentro de la iglesia total. Pues es imposible tener exclusivamente para sí mismo al Cristo hecho hombre, que es la verdadera vida de la iglesia y que está en medio de nosotros cada vez que nos reunimos en su nombre haciendo iglesia de esa reunión. No se le puede tener fuera de la totalidad, y mucho menos contra ella. Por eso el criterio fundamental para saber si una comunidad está reunida en su nombre y es por tanto iglesia, consiste en ver si está en comunión con la totalidad. El criterio fundamental que distingue a la iglesia es su apertura a la totalidad de la iglesia, su no autonomía; que no quiera ser algo especial, sino que encarne en un lugar concreto a la iglesia que en todas partes es una y la misma.

¿Qué tiene que ver todo esto para nuestra cuestión? Quiere decir que los fundadores del círculo para la protección de las jóvenes y todos aquellos que han realizado su trabajo han realizado a su manera el modelo de iglesia abierta. En la sencillez y en el realismo de una fe que no hace muchas preguntas, pero que por eso vive mucho más y capta mucho más la realidad, han puesto de manifiesto —con hechos, no con teorías— que el modelo de iglesia primitiva en su unión de comunidad local y apertura universal ofrece una respuesta a la sociedad de hoy, caracterizada por la movilidad y la concentración, que sólo es preciso atreverse a vivir en la actualidad ese antiguo modelo y a aceptarlo en todas sus consecuencias. En medio de la confusa discusión acerca de la iglesia del futuro, de la iglesia en la era de la tecnópolis, tenemos aquí una conclusión ejemplar de cuyo valor para la actualidad aún no hemos tomado conciencia. La fundación de esta asociación es una muestra de cómo la iglesia local no se encierra en su

comunidad, sino que en cuanto iglesia en la estación (y en todos los otros ámbitos en que trabaja la asociación) se sabe y se vive como iglesia abierta a aquellos que no se han integrado. En medio del anonimato que nace de la movilidad, sabe que es la iglesia una que abarca todo el espacio de la movilidad humana, y en todas partes se ofrece como la iglesia una que es hogar en cualquier lugar extraño. Esta actitud dispuesta a comprenderse siempre como una iglesia abierta que no se divide según las lenguas o grupos étnicos, sino que está presente en un lugar concreto como la iglesia total y a disposición de todos, me parece fundamental y manifiesta una aportación de la iglesia a los problemas de nuestro tiempo: la movilidad sola no crea unión, del mismo modo que la concentración no crea comunicación por si sola. El ser cristiano incluye siempre una cierta trascendencia de la propia situación, del propio pueblo, de la propia lengua, del propio *status:* la realidad cristiana sólo alcanza su plenitud en la convergencia hacia la totalidad. La sociedad de hoy, móvil, anónima, concentrada. necesita para poder vivir ese elemento de la convergencia. Una convergencia que no tiene realidad como tesis ideal, sino tan sólo en la constancia de aquellos que se encuentran realmente en lugares de movilidad y de anonimato como hombres que dedican su vida a la realización de esa convergencia[145].

c) Un modelo de responsabilidad y libertad de los laicos en la iglesia

Otra cosa que me parece importante en el contexto en que nos movemos, es el hecho de que estamos hablando de algo que fue y es esencialmente una iniciativa de laicos que se han dado cuenta de la exigencia interior de la fe e intentan darle una respuesta en la libertad. Temo que hoy nos encontramos bastante alejados de realizaciones concretas y espontáneas como esta de las exigencias de la fe, y que en esa misma medida nos hemos enredado en una teorización casi sin salida, en la que es precisamente la teoría quien habla con gran insistencia sobre la necesidad de la praxis. A la vista de un movimiento de los laicos tan importante y tan ejemplar como éste, creo ineludible hacer constar que la forma en que se lleva a cabo en la iglesia el llamado descubrimiento de los laicos lleva

visiblemente una falsa dirección. En la actualidad se entiende cada vez más por teología de los *laicos* una nueva forma del *ministerio* eclesiástico, lo que constituye una contradicción. Pues un cristiano, o bien es laico o no lo es. Una teología del laicado que se propone establecer la proporción de miembros laicos en el gobierno de la iglesia es una caricatura de sí misma, aunque se quiera disimular este error con la idea de un régimen eclesiástico sinodal. Y por desgracia no se trata tan sólo de un error en la teoría, sino también de un fallo de las fuerzas de la iglesia y una falta a su misión: cuando la teología se convierte en teoría de la política eclesiástica y en la lucha por conseguir una participación en el gobierno de la iglesia, toda la fuerza se consume en el interior. La iglesia se ocupa tan sólo de si misma, con lo que hace, mal uso de sí misma. La fuerza que se le ha dado para servir, para estar a disposición de los demás, la usa en una disputa por el poder y para mantenerse en movimiento. Pero si la iglesia quiere entenderse y vivirse correctamente no ha de contemplarse a sí misma, sino que debe alejarse de sí misma y actuar para los demás[146].

Y precisamente esto es lo que sucede aquí. El laico da prueba de su libertad y de la necesidad de su presencia haciendo lo que la iglesia *debe* hacer, lo que es para ella una exigencia interna y que sólo puede darse cuando se hace por libre iniciativa. Y eso es lo que estamos precisando hoy urgentemente: que la iglesia se aparte de la ocupación consigo misma y se dirija a los hombres que la están esperando. La prosecución audaz y despreocupada de tales iniciativas, por más que las tendencias actuales las desconozcan y el ministerio eclesiástico no las favorezca excesivamente, es prueba de verdadera libertad del cristiano que, sin tener ministerio eclesiástico, vive de la fe. Pues entonces y sólo entonces se acredita la iglesia como la fuerza del futuro, como la iglesia que no se ve superada por la sociedad que avanza hacia la tecnópolis, sino que está necesitada nuevamente por ella.

En este contexto podemos mencionar una última característica: en la crónica del año 1902 se dice que el círculo recién fundado organizó en Ratisbona cursos nocturnos de taquigrafía, contabilidad,

correspondencia comercial, cálculo comercial, lengua francesa y mecanografía... con lo que «estimuló la formación de muchos círculos... pero se retiraba en cuanto un círculo se hacía autónomo»[147]. La iglesia en cuanto tal no es ningún instituto de ayuda social ni ninguna escuela. Pero en determinadas situaciones puede realizar la tarea subsidiaria de desarrollar las iniciativas necesarias que ayuden al hombre a andar su camino en la sociedad moderna, dejando esas iniciativas en otras manos en el momento en que la labor subsidiaria haya alcanzado su objetivo. No puede confundir su mensaje con un servicio social, pero la fuerza de ese mensaje hará brotar continuamente nuevas iniciativas, del mismo modo que superará el alcance de esas iniciativas, mirando a ese «algo más» que es y seguirá siendo una exigencia del hombre, también en la sociedad industrial.

Resumiendo las consideraciones que hemos expuesto, podemos decir: la labor del círculo para la protección de las jóvenes aplica la universalidad y la identidad de la iglesia en una situación concreta de la historia y la vida humanas, e intenta hacer de esa universalidad e identidad realidad de vida cotidiana.

## 2. Los presupuestos antropológicos

a) Fraternidad en el hermano Jesucristo

Hemos de avanzar un paso más que nos llevará a descubrir el fundamento interno de la universalidad y la identidad eclesiásticas y, al tocar el núcleo del tema —la pregunta por el hombre mismo— nos remitirá nuevamente a los problemas que nos habían servido de punto de partida. Pues la cuestión que ahora se nos plantea es: ¿de dónde toma la iglesia su identidad? ¿por qué razón es la misma iglesia en todos los lugares y tiempos y ayuda al hombre a alcanzar su identidad dentro de la movilidad? La razón, la base para todo ello está en lo que constituye su centro, en la fe en Jesucristo, el hijo de Dios, que es también el «último hombre», es decir, el modelo definitivo de hombre y la unión de todos los modelos humanos en su omega. Por Cristo sabe la iglesia que no hay más que un Padre común a todos los hombres. Por él conoce la identidad intocable del

ser humano, y por tanto la dignidad humana, propia de todos los hombres. Por razón de la existencia del Padre común conoce la fraternidad de todos los hombres, que por desgracia no se verifica en la historia real, pero que por eso mismo se convierte en un urgente imperativo para todos los creyentes, que no pueden darse por satisfechos con una fraternidad ontológica general (por más importante que ésta sea). Siguiendo el ejemplo de un Dios que ha creado la realidad y ha penetrado en la vida y el dolor de los hombres, debe preocuparse por la realidad fundamental: debe descubrir a los hombres que son hermanos, y vivir ella misma de este descubrimiento. El creyente debería vivir impulsado por la inquietud de una descubrimiento que ha de manifestar y realizar su potencialidad para cambiar la historia.

Esto es lo que admiramos y nos conmueve en las grandes personas que ha habido en la asociación: Cyprian Friihlich, la condesa Cbristiana von Preysing, Luise Fogt, la baronesa Marie von Hobenhausen, Ellen Amm an; en todos ellos se dejaba notar esa pasión del que ha descubierto algo que no le deja descansar y por lo que se consume; en ellos se puede apreciar que Cristo es para el hombre un descubrimiento, mejor dicho, el descubrimiento para el hombre de lo que él es. Qué mezquinas aparecen, junto a esto, todas las discusiones que hoy observamos; como si fuese heroico permanecer en el resentimiento y estar siempre contando las heridas que al correr de los tiempos se han recibido de la iglesia o luchando por ella.

b) El individuo y la totalidad

La fraternidad universal, nada más y nada menos, es lo que importa a la iglesia y lo que importa a esta asociación, cuya razón de ser es el impulso fundamental de la fe de la iglesia. En este punto, podríamos preguntarnos: ¿qué se ha alcanzado? y ¿para quién se ha alcanzado? A este respecto me parece importante un párrafo que se encuentra en la crónica del año 1903; dice:

> Es ridículo —le dijo una especie de rufián a una dama de la misión del ferrocarril, al saber el objetivo de la asociación—,

> usted consigue *una* mientras yo puedo conseguir diez y más en un día. Y se fue... Y esta *una,* respetables señoras..., ¿les sigue pareciendo ridículo esperar a esta una en la estación? Y aunque fuesen cien horas al mes, de forma que noventa y nueve de ellas pareciesen haber transcurrido en vano. ¿Pues quién es esta una? Es todo el precio de la preciosa sangre de Cristo. *Y* para ustedes, ¿qué es ella para ustedes? Crisóstomo les da la respuesta: «Nada hay en el mundo que tenga el valor de una sola alma»[148].

Esta frase, aunque en un lenguaje un tanto patético, dice algo decisivo y permanente, que en la actualidad, debido a la miseria de las masas que tenemos delante, y del impulso con que nos acucia el problema social, es muy fácil perder de vista. Al principio ya mencioné la objeción que se le hace a la práctica del amor cristiano, cuando se le hace notar que tal vez pase de largo ante la necesidad de mi cambio en las estructuras, que tal vez ayudando al individuo deje de lado el problema colectivo. La iglesia reparte paraguas —se dice— cuando lo que importa es parar la tormenta. Aunque esta comparación es apropiada para tomar conciencia de los límites de nuestro esfuerzo, la justificación del móvil principal no puede discutirse en absoluto. Sin duda alguna el objetivo consiste en construir la tecnópolis como una ciudad para los hombres, y para llevar a cabo esa tarea orientada al futuro hay que poner todos los medios que merece.

Pero el hombre no es un mero material para el futuro, tiene también una finalidad en sí mismo. Y nunca se diluye en puras relaciones, sino que siempre sigue siendo una pregunta nueva, que alcanza al infinito y exige una respuesta personal que nunca es totalmente previsible. Por eso nunca habrá relaciones ni estructuras que hagan superfluo el compromiso personal, cuidadoso y amoroso del hombre. Por eso, la preocupación por el futuro nunca puede convertirse en un aliciente que induzca a olvidar el presente, ni el esfuerzo por conseguir objetivos colectivos puede *sustituir* la preocupación por el individuo. Junto al esfuerzo planificador, e incluso combativo, por alcanzar un. futuro para todos, tiene que

estar ineludiblemente el esfuerzo por servir al hombre aquí y ahora, en las estructuras y dentro de las posibilidades del hoy, tiene que estar la preocupación por el individuo y por las necesidades y peligros que le trae el hoy. Planificación del futuro es, allí donde existe positivamente, amor al que está lejano, qué no excluye el amor al que está próximo, el amor al prójimo. Tal vez sea preciso que de ahora en adelante la planificación del futuro y el servicio concreto del amor al prójimo aquí y ahora estén en una relación más estrecha que hasta ahora. Pero el verdadero corazón del cristianismo es y sigue siendo el amor al prójimo. Pues cada individuo recibe de hecho el amor infinito de Dios y tiene ante él un valor sin límites. A cada uno de los hombres le dice Cristo —como llegó a captar Pascal—: En el momento de mi angustia mortal pensé en ti; estas gotas de sangre las derramé por ti[149]. La vida de un hombre ha merecido ser vivida cuando ha sido capaz de dar sentido con su amor a un prójimo, aunque sea uno solo. Y siempre y en todas las estructuras los hombres seguirán viviendo gracias al amor que reciban y les dé un sentido; ninguna reforma y ninguna revolución harán superfluo este regalo. Y lo mismo podemos decir a la inversa: en todas las relaciones y estructuras el encuentro con alguien que, en medio de un mundo de seres extraños y enemigos, surgió como un hermano fue un hecho salvador. Estos encuentros salvíficos, que ningún libro de historia relata, son la verdadera historia de la iglesia, su historia interior, que hoy más que nunca estamos olvidando. Sólo ayudando a salvar a los otros nos salvamos nosotros mismos; sólo protegiendo a los demás recibimos nosotros protección; sólo cuidándonos de los demás recibimos cuidado nosotros mismos. Si se reconoce esta doble faceta, se tendrá más precaución con el reproche del paternalismo: quien comienza en serio a preocuparse por la protección de los otros, pronto se dará cuenta de que eso le sirve también a él de protección, de que los demás le salvan a él cuando él salva a los demás. Tal vez la razón de que nuestro cristianismo sea tan estéril consista en que estamos intentando ayudarnos solamente a nosotros mismos...

## Conclusión: Una historia judía y un significado cristiano

Permítanme concluir con una de las clásicas historias *de* Martha Buber; es una historia que plantea en toda su agudeza la cuestión del amor que se basa en la fe Edifica, *que* se dirige al individuo en el aquí y ahora. En ella se narra que el rabbi Levi Jizehak von Berditschew se puso un día de acuerdo con los presidentes de la comunidad para que no le invitasen a las asambleas «más que cuando pensasen introducir *un* nuevo uso o un nuevo orden». Y prosigue:

> Una vez se le llamó a una reunión. Apenas hubo saludado, preguntó ¿cuál es el nuevo uso que queréis introducir? A lo que le respondieron: Queremos que en adelante los pobres no mendiguen a la puerta; haremos una caja, y todos los acomodados echarán dinero en ella, cada uno según sus posibilidades, y con eso atenderemos a los necesitados. Cuando el rabbí oyó esto, dijo: Hermanos míos, ¿no os pedí que no interrumpieseis mis lecciones por causa de un uso o un orden viejo? Los que presidían la reunión objetaron sorprendidos: Maestro nuestro, es algo nuevo lo que hoy estamos considerando. El dijo: Os equivocáis, es algo viejísimo, un uso antiquísimo de Sodoma y Gomorra. Acordaos de lo que se narra sobre una muchacha que en Sodoma dio un pedazo de pan a un mendigo: cómo la apresaron y la desnudaron y dejaron que la comiesen las avispas, a causa del grave crimen que había cometido: Quién sabe, tal vez tenían también ellos una caja común en la que los acomodados echaban su limosna para no tener que mirar a los ojos a sus hermanos pobres[150].

¿No estamos también nosotros en el peligro de proponernos ese antiguo uso pretendiendo implantar algo completamente nuevo? Esa especie de fanatismo que existe hoy por un futura perfecto, en el que unas estructuras nuevas habrán alejado para siempre toda miseria, toda necesidad de protección y de cuidado, ¿no será una evasión del presente, del individuo amenazado por ese presente, en cuyos ojos podríamos leer una acusación dirigida a nosotros, que somos sus coetáneos y nos hemos olvidado de él? Dios se ha

hecho hombre individual por nosotros, y en Cristo crucificado nos mira a los ojos a cada uno de nosotros. Esta mirada del Dios-hombre nos importa, es el punto de partida. especifico —teológico y antropológico a la vez— de la necesidad permanente del amor fraterno cristiano en todas sus formas.

## *La iglesia, lugar del servicio a la fe*

Hoy no nos suena bien la palabra iglesia. Nos pasa un poco como a los hombres del final de la edad media, cuya opinión sobre la iglesia se resumía en la llamada a una reforma en su cabeza y en sus miembros. Cada día oímos hablar de nuevas deficiencias en *sus* ministros: unas veces nos sentimos molestos por la terquedad de aquellos que defienden la tradición, otras veces nos hace mover la cabeza la arbitrariedad de aquellos que se creen en la necesidad de alarmar a todo el mundo por causa de *sus* problemas personales. Las instituciones de la iglesia nos parecen anticuadas, mezquinas muchas veces; sólo muy lentamente se está imponiendo ahora una conciencia jurídica moderna y una conciencia de las consecuencias sociales que lleva consigo el mensaje cristiano. A menudo tenemos la impresión de que exigencias de la iglesia que ya están superadas o que son perfectamente superables se defienden con una obstinación tal que, en lugar de liberar a los hombres, se les ponen cargas; entonces nos acordamos de las palabras condenatorias de Jesús para con los fariseos y los escribas, y tenemos la impresión de que no son menos apropiadas para los servidores de la iglesia que para los de la sinagoga. En otra dirección, observamos un oportunismo de la iglesia ante las corrientes actuales, que pronto se convierte en algo acomodaticio en situaciones en las que debería ser instancia crítica. y tenemos repetidamente la sensación de que se alía excesivamente con la mentalidad de determinados grupos que le impiden ser una fuerza para la unión y para la reconciliación, que es su verdadera misión. A todo esto se añade que los escándalos de la historia de la iglesia se colocan sobre el tapete uno tras otro. Palabras como inquisición, proceso de brujas, persecución de los judíos son corrientes hoy para todo el mundo, de manera que se generaliza la impresión de que la iglesia ha sido en todo caso

una empresa errónea, y que si merece la pena comprometerse con ella, habrá que echar un borrón sobre todo lo pasado y comenzar completamente de nuevo.

¿Pero se puede tener verdadera confianza en esas promesas de novedades? ¿Quién otorga garantía a esa iglesia del futuro? ¿Y en qué se apoya? Si de la obra de Jesús y sus apóstoles —podríamos argumentar— no pudo salir algo cuya bondad fuese duradera, ¿quiénes son los profetas en los que vamos a confiar ahora? Debemos concluir que un compromiso con una iglesia que a partir de ahora va a ser completamente diferente, aparece como un cambio a realizar sin garantía alguna, por lo que no hay nada convincente que nos estimule a intentarlo. A causa de todo esto, desaparece progresivamente el ánimo de dedicar toda una vida al servicio de la iglesia.

¿Qué diremos a esto? Tal vez sea bueno echar primero una mirada a la respuesta que la fe ha formulado desde su interior para tales preguntas. Esta respuesta dice que la iglesia es «fuerza en la debilidad», una mezcla de fallo humano y misericordia divina. Por tanto, pertenece a la esencia de la iglesia su carácter simultáneamente divino y humano, su riqueza y su pobreza, su claridad y su oscuridad. Dios se ha convertido en un mendigo y se ha solidarizado con el hijo perdido de tal manera que aparece idéntico a él, que él mismo es el otro, el perdido, sobre quien caen todos los vicios de la historia humana. La fe nos dice que la iglesia es, precisamente en cuanto pecadora, expresión de la misericordia de Dios, de la solidaridad de Dios con los pecadores. Esto implica que está degradada por todos los fallos humanos, pero que, por otra parte, hay algo en ella que otorga a los hombres esperanza y salvación, que proviene de Dios y que permanece en ella. La iglesia es, pues, por esencia «paradoja», mezcla de fracasos y de bendiciones.

Una pregunta nos urge en nuestro interior: ¿es esto cierto? Creo que se puede ver la veracidad de estas afirmaciones, si se miran con un poco de paciencia y sin prejuicios. Pues junto a la historia de

los escándalos de la iglesia, que tan machaconamente se nos repite hoy, hay también otra historia de la iglesia, una historia de la esperanza, una huella luminosa que sale de Jesús y se va haciendo unas veces más ancha y otras más estrecha, pero sigue a través de los siglos sin desaparecer. Recordemos tan sólo un par de detalles para arrancar del olvido esta historia. No podemos hacernos idea de lo que significaba en Roma en el año 217 que un esclavo llegase a ser papa. Según el derecho de la época, al esclavo no se le consideraba como una persona sino como una cosa; pero en la iglesia era un hermano, y por tanto igual que los demás. Esta particularidad de la iglesia, era tan fuerte en medio de aquella sociedad pagana, que podía manifestarse en hechos como el que comentamos, que no son más que un síntoma de la fuerza de la revolución cristiana; esta revolución significaba un cambio realizado desde el interior, no un régimen de terror. Cuando unos siglos más tarde seco:rabió el antiguo mundo bajo la invasión de los germanos, la fe cristiana se mostró como la verdadera fuerza conciliadora, capaz de realizar el encuentro entre un mundo joven de conquistadores y otro viejo, con una cultura mayor pero cansada, de manera que los conquistadores y los sometidos, los bárbaros y los herederos de la riqueza de la cultura antigua, se reconociesen como hermanos y fuesen capaces de construir conjuntamente un nuevo mundo: gracias al mensaje de la fe ambas partes aprendieron que pertenecían todos a un mismo Dios, y no a dioses distintos y enemigos, que todos eran amados por el mismo hermano, Jesucristo, en la misma medida, que él había sufrido para unos exactamente igual que para los otros. Agustín, que vio acercarse a África la invasión de los vándalos y murió en el sitio de su ciudad episcopal, había dicho en más de una ocasión que la paz de Cristo llega más lejos que el poder pacificador- del imperio romano, y que la fe puede y debe abarcar a romanos y a bárbaros en la misma medida.

En la alta edad media surge, en medio de una iglesia hecha rica e identificada con la sociedad, la figura pura de Francisco de Asís, un gran ejemplo de crítica cristiana a la sociedad: solidaridad voluntaria con los pobres y distinción entre fe y poder establecido forman una

de las caras de su programa; la otra, la idea de la paz, tanto hacia dentro, en contra del espíritu de lucha entre las diferentes capas de la sociedad medieval, como hacia fuera, contra la cruzada y a favor de la misión, de la aspiración a una unidad del mundo derivada de la unidad de Dios. Naturalmente las consecuencias políticas de estos impulsos fueron muy fragmentarias, pero lo importante es que ahí estaban, que eran fuerzas vivas que provenían de la fuerza de la fe que vive en la iglesia. Esto que decimos es válido también para las horas más oscuras de la historia de la iglesia: en medio de los crueles Sucesos de la colonización española en América surgieron hombres como el dominico. Las Casas, que lucharon inexorablemente por los derechos humanos de los oprimidos, y hay que decir que la corona española escuchó esas voces e intentó repetidamente promulgar un derecho colonial basado en el respeto al hombre, si bien le faltó la fuerza para hacer valer en la otra mitad de la tierra este derecho alimentado de espíritu cristiano. De estos esfuerzos fue fruto el concepto de derecho internacional, que nació en el escolasticismo español, mucho antes de la ilustración, y del que aún vivimos hoy. Es verdad que la fe de la iglesia se ha usado repetidamente como excusa para la satisfacción de las propias ansias de poder, pero también lo es que ha sido continuamente la sal profética que quemaba e inquietaba a los poderosos. La aspiración a la libertad, a la fraternidad y a la igualdad, que creció enormemente en la edad moderna, no puede comprenderse sin la fe conservada en la iglesia.

Hay otra expresión de la fe de la iglesia, para nosotros más difícil de ver, pero no por eso menos decisiva. El hombre vive no sólo de pan; esto deberíamos saberlo muy bien nosotros, que vivimos en una época en que el hombre comienza a sentir repulsión por su bienestar, en que los hombres hacen la revolución no sólo contra la pobreza, sino también contra el confort. El que está tan lleno y puede permitirse todo lo que quiere, se da cuenta de cuan poca cosa es todo eso. Cuando todos los hombres posean todo aquello que desean, les faltará mucho todavía para ser felices. El mundo occidental demuestra que es entonces cuando menos felices son, pues es entonces cuando comienzan sus problemas. Por tanto, la

salvación del hombre no es cosa de pan y dinero. El tiene hambre de algo más. El refugio en la droga, que hoy es fenómeno masivo, lo demuestra bien a las claras. El hombre necesita sentido no menos que pan. La iglesia a través de los siglos ha dado a los hombres una conciencia de su dignidad interior que nadie pudo arrebatarles; con la esperanza de la fe les ha dado un sentido que los ha hecho ricos y libres. La insensatez de llamar a todo esto «opio para el pueblo» se manifiesta en una situación en la que el pueblo toma verdadero opio porque vive en un bienestar que se supone debería hacer superfluo ese opio.

Aún hay más: figuras como la de Vicente de Paúl o de María Ward, o comoquiera que se llamen todos los que fundaron órdenes en la edad moderna, muestran que la fe cristiana no ha producido tan sólo una crítica negativa a la sociedad, sino que dio una fuerza positiva de servicio, sin la cual cualquier sociedad está condenada a sucumbir. Si actualmente hemos de traer de Yugoslavia, España e incluso de India y Corea (aunque Asia precisa de sus fuerzas de forma apremiante), enfermeras para nuestros asilos y hospitales, es que hay un déficit en nuestra sociedad, que tal vez tenga pronto mucho más peso que el déficit de formación tan cacareado, en el que se confunde formación con adiestramiento, olvidando al hombre a expensas de su producción. Muchas cosas se pueden comprar con el dinero, pero no el espíritu de desprendimiento y de servicio; este espíritu podremos tomarlo prestado de otras naciones durante algún tiempo, pero cuando falta del organismo de un pueblo durante mucho tiempo, éste se está apoyando en pies de barro y su derrumbamiento es inevitable a largo plazo. Vemos, pues, que un pueblo no puede vivir tan sólo de su producción (como supone el materialismo ingenuo de nuestra opinión pública), sino que para sostenerse precisa de fuerzas espirituales. Hay quien actualmente se sonríe o incluso se ríe abiertamente al oír decir que la iglesia ha despertado en todos los siglos el espíritu de servicio y ha sabido dar un sentido a ese servicio: virtudes .tan «ademocráticas» como la humildad, la paciencia, la voluntaria limitación de la libertad propia en bien de la libertad de los demás, muestran a nuestros progresistas coetáneos su carácter poco cristiano, o incluso se las

etiqueta como «forja de ídolos», pues se supone que solamente servían para favorecer a los poderosos; habría que responder que, por el contrario, redundaban en provecho de los que sufrían. Pero de todos modos es muy posible que pronto desaparezcan esas risas y sonrisas.

Volvamos sobre nuestro punto de partida. Tal vez estas observaciones que hemos hecho acerca de la «otra historia de la iglesia» suenen un tanto a apología. Bueno, de vez en cuando hay que recordar hechos silenciados y ocultados. La acusación de que «hacemos apología» es con mucha frecuencia consecuencia del interés que se tiene en mantener algo oculto. Hay veces en que no se quiere sacar a la luz todo lo que está confuso y oscuro: eso es hacer apología; pero hay otras veces en que sucede lo contrario: se quiere ver tan sólo lo confuso y oscuro, para liberarse así del pasado, y entonces se cae en la falsa ilusión y el autoengaño. Si queremos ser realistas hemos de reconocer que, por un lado, y como consecuencia de la debilidad humana, en la iglesia hay siempre algo oscuro y confuso y que, por otro lado, hay en ella también una esperanza que es necesaria al hombre para vivir. Podríamos decir que es como un campo fértil: si se cuida, crece en él el mejor trigo, pero si se descuida se convierte en tierra propicia para las malas hierbas. O, usando otro símil, es un pueblo con grandes aptitudes, que puede ser de gran provecho si las usa bien, pero en caso contrario será la perdición.

Ahí está nuestra responsabilidad para con la iglesia. Como nos dice la fe, es una plantación de Dios que nos ha sido encargada, con el riesgo de que los cardos y las espinas ahoguen al trigo. Pero el porvenir de la iglesia es algo que no puede dejarnos indiferentes como el de una asociación cualquiera, de cría de palomas, por ejemplo. Pues en la iglesia se conservan las fuentes de las que mana la fuerza espiritual necesaria para la vida del hombre y de la sociedad. Indudablemente la humanidad necesita, en la situación explosiva en que hoy vivimos, una gran aportación de inteligencia técnica para que la convivencia y la supervivencia sean posibles. Pero la inteligencia técnica por sí sola no salvará a la humanidad,

pues pone a disposición de los hombres nuevas posibilidades de producción y nuevas posibilidades de aniquilación al mismo tiempo. Si junto al crecimiento de inteligencia técnica se da en la humanidad un agotamiento de las reservas espirituales, se verá entregada a la autodestrucción. Necesita una vivencia llena de sentido que dé fuerzas para el servicio a los demás, que cree libertad interior frente al mundo y que confiera la capacidad de vivir y de actuar olvidándose de sí mismo, porque la esperanza del hombre tiene raíces más profundas que las esperanzas que tiene puestas en su carrera en el mundo. Todo esto no puede existir sin el poder de una fe viva. Por tanto, el servicio a la fe es hoy, y hoy más que nunca, una necesidad para la existencia del hombre. El técnico, que procura nuevas posibilidades para la existencia material del hombre, y el creyente, que está en servicio a la fe y procura nuevos caminos para la existencia espiritual, trabajan en dos aspectos de una única tarea común. No deberían dejar que se les enfrente, sino tenderse la mano uno a otro en bien de la tarea común a la que sirven. De todo lo dicho habrá quedado claro que no hacemos nada can una iglesia que pretendemos edificar nosotros mismos separándola de su base espiritual. Y no está menos claro que, por otra parte, la iglesia precisa de nuestro trabajo para sacar de su campo el mejor trigo, y que esto es una tarea de toda la humanidad en común.

## *Sentido y significado de templo*

¿Hay que seguir construyendo iglesias? Esta pregunta procede no sólo de los enemigos de la iglesia y de la fe; surge actualmente en la teología misma. Cristo crucificado ha borrado los límites entre lo sagrado y lo profano, la delimitación de una zona sagrada cae dentro de la religiosidad precristiana. En la cuestión que nos ocupa parecen unirse perfectamente lo más útil y lo teológicamente correcto: el local de varios usos, que por la mañana sirve para celebrar la misa, durante el día para conferencias y por la tarde para fiestas, parece la solución no sólo más barata, sino la más adecuada.

En este contexto .me interesó vivamente lo que Solschenitzym narra en su libro *El primer círculo del infierno,* en el capítulo «Catedrales mundanas». El autor nos habla del excomunista Rubin, que ni en las cárceles de Stalin ha olvidada nada de su incondicional fe marxista, .y sigue trabajando con su mente en el perfeccionamiento de la teoría marxista y de la sociedad que ésta debe conseguir. Uno de los proyectos que tiene en su cartera lleva el título de «catedrales mundanas»; Rubín se da cuenta de que en la sociedad atea la moralidad amenaza ruina y que el hombre para quien el partido ha pasado a ocupar el lugar que antes ocupaba Dios está en peligro de destruirse a. sí mismo. «Tal vez una cierta atención a las necesidades espirituales del pueblo sea para el estado soviético de mucha mayor importancia que la construcción del canal Volga-Danubio o la presa de Angara», piensa Rubin, y cree encontrar la solución en la construcción de catedrales mundanas: en ellas se celebrarían ceremonias solemnes, con participación de la comunidad y alusivas a momentos decisivos de la vida humana. «La estructura arquitectónica de la catedral deberá extender sobre todo un hálito de grandeza y de eternidad». Además deberá haber «servidores de la catedral, que, apoyados por el amor y la confianza del pueblo, estén dispuestos a llevar una vida digna, sin mancha ni provecho propio».

Solschenitzyn expone por medio de uno de sus personajes una idea en la que, en mi opinión, aparecen las cuestiones que preocupan al hombre moderno en mucha mayor medida que en las precipitadas teorías de la «desacralización». Pues estas teorías pertenecen a hombres que rompen los muros de una eclesialidad que se les ha quedado estrecha, llegando así a encontrarse con el moderno sentimiento del mundo; pero en la obra que nos ocupa oímos la voz de un hombre que ha recorrido el mundo de hoy y plantea las preguntas del mañana. El que observa el aspecto que ofrecen las grandes ciudades, percibiendo cómo el hombre queda abandonado al anonimato que le ahoga física y psíquicamente, no tiene más remedio que decir: si ya no existiese la idea de la catedral, del espacio del recogimiento, de la tranquilidad, el dedo que señala a lo

misterioso, a lo eterno..., habría que inventarla, pues tenemos necesidad de ella. Con palabras de Josef Pieper:

> Cuanto más amenazado está el hombre de que lo puramente utilitario se incaute de su existencia toda con carácter absoluto, tanto más necesita, para poder llevar una vida verdaderamente humana, de la posibilidad de salir del estruendo aclistico y óptico que le acosa («compra esto, bebe aquello, come lo de más allá, diviértete aquí, manifiéstate a favor o en contra») y penetrar en un lugar en el que reine el silencio y sea posible la verdadera escucha, la percepción de *la realidad* en la que descansa nuestra existencia y de la que continuamente se alimenta[151].

Es verdad que con todo esto hemos hecho una argumentación que parte del hoy, *de* lo que el hombre es y necesita hoy, cosa que, por otra parte, no carece de importancia para el cristiano. Sin embargo, para preguntar desde el verdadero punto de vista teológico hay que decir: qué nos dice a este respecto la Biblia, la fuente de donde mana el cristianismo? ¿es posible la idea de templo y, en caso afirmativo, cuál es su función? En este contexto actualmente se hace mención frecuente del hecho de que la cruz de Cristo significa en la fe del nuevo testamento el fin del antiguo templo, cuya destrucción a manos de los romanos unos años después no hace sino llevar a cabo de *facto* lo que ya había sucedido en el momento en que Jesús dio un grito y expiró. Los evangelios aluden a este acontecimiento cuando narran que en el momento de la muerte de Jesús se rasgó el velo del templo. Un primer significado de este hecho puede ser que ha desaparecido el velo *que* cubría al Altísimo, de forma que ahora la benevolencia de Dios está abierta patentemente a todos los hombres: el, el crucificado mismo, es ahora el Altísimo, que está en medio del mundo, sus brazos abiertos son el gesto de la benevolencia divina, que quiere «atraer a todos a si» (cf. Jn 12, 32). Pero también puede significar un símbolo de la destrucción del templo: desde que Israel ha repudiado al «hijo», el templo se ha convertido en una «cueva de ladrones», interiormente

vacía; Dios ya no está en él, sino que está en aquel que ha sido crucificado en las afueras de la ciudad[152].

Las dos interpretaciones llevan, para nuestra cuestión, a un mismo resultado: en el lugar del templo está Jesús, el crucificado y resucitado. O, dicho más claramente de cara a nuestra pregunta: lo que para el antiguo testamento era el templo, para la iglesia ya no es un edificio, sino que es un hombre: el Dios-hombre Jesucristo. Con esto queda claro en principio qué es correcto y qué es falso en las tesis de la «desacralización». Después de la muerte de Cristo ningún espacio tendrá en el mundo aquel carácter sagrado directo que era propio del templo de Israel según la legislación del Deuteronomio. Ni la basílica de San Pedro en. Roma, ni ninguna otra iglesia de la cristiandad puede significar para la comunidad de Jesucristo algo central e insustituible, como lo que significaba el templo para el pueblo de la antigua alianza. Todo templo nos remite en definitiva a él, el verdadero centro de la iglesia.

Pero no significa que la profundidad total haya pasado a ocupar el lugar que hasta ahora ocupaba la sacralidad. Ciertamente, Cristo crucificado es expresión de un amor que «va hasta las últimas consecuencias» (cf. Jn 13, 1); ya en la iglesia primitiva se interpretaron sus brazos abiertos como símbolo de lo que hoy se llama «dimensión horizontal del cristianismo»: son gestos de adoración (esa era la postura en que oraban los primeros cristianos), y son también gesto de abrazo a todos los hombres; y ambos gestos se entremezclan inseparablemente: Jesús glorifica al Padre manteniéndose abierto a los hombres[153]. Tal vez deberíamos aprender a apreciar este gesto de los brazos extendidos en todo el sentido que le otorgaba la teología primitiva, tal como nos lo recuerda el segundo los nuevos cánones eucarísticos. La razón por la que el amor radical de Jesús es el nuevo templo consiste en que es la revelación del amor de Dios, en que en él la esencia de Dios entra dentro de la esencia humana y se une a ella hasta en el abismo de la muerte. Esto implica que el amor de Jesucristo no es conmutable por un humanismo cualquiera, sino que es absolutamente único y, por tanto, exige participación y realización.

Con esto hemos llegado de nuevo a la cuestión del sentido del templo. Pues ahora podemos decir: la comunidad de Jesús vive gracias a su continua y renovada reunión en torno al Señor crucificado y resucitado. Esta reunión, que nosotros llamamos eucaristía, es el pulso de su vida. En ella rememora y reactualiza la comunidad aquel suceso central de la cruz y la resurrección. Tiene que reunirse para recordar y para recibir el don de la actualización, y para ello edificamos los templos. Como cristianos necesitamos una casa para reunirnos, si bien no puede haber reunión sin recogimiento interno. Para que los cristianos puedan reunirse, deben primero poder recogerse interiormente en la quietud y lejos de la distracción, pues la quietud y la tranquilidad no separan, sino que unen. En ninguna parte está el hombre tan enajenado de sí mismo y de los demás como en el ruidoso griterío de una manifestación, y nunca está tan cerca de sí mismo y de los otros como en el silencio comunitario, que posteriormente se abre en palabras llenas de sentido. Cuando se reflexiona sobre todo esto se ve cómo está unido este punto teológico con el impulso del hombre, que en todos los tiempos le ha llevado a la construcción de «edificios sacros», y aun en un mundo ateo despierta la idea de ((catedrales mundanas». El templo se construye para el recogimiento y la reunión en el Señor, que se hace presente en la celebración eucarística. Debe, por tanto, en sus rasgos arquitectónicos, expresar las ideas de «recogimiento» y «reunión», y debe expresar que en él se da la presencia de Dios. la penetración de la eternidad en el tiempo. Pero el templo no es de un modo directo el lugar de la presencia de Dios, como sucedía con los templos precristianos. Lo que hace es remitirnos a la reunión, de que el es lugar, simbolizarla y posibilitarla. Y por tanto, él mismo tiene en sí, indirectamente, algo de ella, lo que le hace de un modo nuevo, es decir cristiano, «sacro», digno de respeto y amor.

Para no ser unilateral habrá que seguir más allá de este punto central y. desarrollar por orden lo que se sigue de él, lo que es compatible con el y lo que está más allá de sus límites. A este respecto voy a dar tan sólo un par de indicaciones. En primer lugar podría preguntarse por los elementos arquitectónicos prácticos cuya

necesidad se desprende de lo dicho: una iglesia ha de estar hecha de tal forma que sean posibles el recogimiento y la reunión con vistas a la eucaristía. Desarrollando el contenido de esta idea, podemos proseguir: la reunión del pueblo de Dios se lleva a cabo en primer lugar con el bautismo, por tanto el templo debe ser apropiado para celebraciones comunitarias del bautismo y para mantener vivo su recuerdo. Y cuando el recuerdo del bautismo es real, siempre será en este mundo necesariamente «penitencia», por tanto la iglesia ha de ser también un lugar apropiado para ella. Y finalmente, recogimiento significa paz, significa conversión y significa oración. De modo que el templo debe ser un lugar que, más allá del culto comunitario, invita a la permanencia, a la oración, a estar ante el Señor, cuya cercanía eucarística permanece más allá de la celebración comunitaria.

En estos últimos tiempos me han comunicado amigos protestantes que les entristece encontrar durante el día vacías también las iglesias católicas, sin gentes que vayan a orar, personificando a lo,largo del día a la iglesia *viva* en el *edificio* del templo, manteniendo ese *espacio como iglesia,* manteniéndolo abierto («mantener abierto» en un sentido muy literal: cuando ya no existe la oración de los creyentes hay que cerrar las iglesias, pues se vuelven inseguras) como la casa paterna común por medio de su ir y venir. Algunos de esos amigos me dijeron que experimentan este dato como un empobrecimiento para ellos mismos: las iglesias abiertas se habían convertido en una propiedad de toda la cristiandad, en el aliento de lo eterno en medio de nuestra sociedad. Una iglesia puramente «funcional» ya no ejerce el papel específico que le corresponde: ser el lugar en el que entramos en la libertad de Dios saliendo del mundo de los objetivos fijos.

## Escatología

### *Para una teología de la muerte[154]*

Por la vida del hombre se preocupan el médico y el sacerdote. Uno y otro, cada uno en su plano, intentan que la vida del hombre sea

más rica, más plena, más alegre, en una palabra: que sea «vida» en mayor grado. Las palabras con las que el Señor describió su misión son también expresión de la tarea de aquéllos: «He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (in 10, 10). Pero precisamente la preocupación por la vida incluye necesariamente un encuentro con el fenómeno de la muerte. Dedicar sus esfuerzos a la vida del hombre es también enfrentarse a la realidad de la muerte, pues la vida humana lleva en su núcleo el sello de la muerte, lleva en sí misma su propia negación. Por eso, la conciencia de vida que los hombres de todos los tiempos tuvieron fue siempre también una conciencia de muerte o, por lo menos, de mortalidad. Las palabras de Gregorio Magno, padre de la iglesia, ponen esto de manifiesto: «Comparando la vida temporal con la eterna habría que llamarla más bien muerte. ¿Pues qué otra cosa que una muerte lenta y prolongada es la consumición y decadencia diaria del hombre?»; del mismo modo que lo expresa esta sentencia medieval: «En medio de la vida estamos rodeados por la muerte»; o las palabras de Heidegger, cuando dice que el hombre ha sido arrojado a la nada y que debe intentar atravesar el océano de la nada con una alegría dispuesta al combate. Pero tal vez la más impresionante sea la breve y maravillosa sentencia de Claude Bernard: *La vie, c'est la mort.* En ella se expresa una idea fundamental: que la muerte no es algo instantáneo que se encuentra al final de lo que, por su parte, sería *exclusivamente* vida, permaneciendo la muerte fuera de ella y tocándola desde su exterior, sino que el «vivir» mismo es «morir». La muerte es inmanente a la vida, el proceso de vivir es el mismo proceso del morir, de forma que la vida entera está impregnada de muerte. Por lo que comprender la vida humana es comprender la muerte.

Por *eso,* la vida plantea imperiosamente la pregunta por la. muerte. Es una cuestión ineludible para aquel a quien la vida le preocupa seriamente. Si la preocupación y el cuidado por la vida no son algo externo, si se la quiere llenar de sentido para que alcance su verdadera magnitud y desarrolle todas sus posibilidades, no se puede pasar de largo ante la pregunta por el sentido y el sinsentido de la muerte. En esta meditación voy a intentar mostrar brevemente

la respuesta de la fe cristiana a esta pregunta. Naturalmente no hay que olvidar que preguntas como la que se refiere a la vida y la muerte, en definitiva, nunca se pueden responder con una fórmula, que la verdadera respuesta sólo se halla en la apropiación vivida de la fórmula. Por eso, todo lo que aquí se *diga* lleva el sello de lo provisional.

## 1. Interpretación no cristiana de la muerte

*a)* La interpretación idealista

¿Qué es la «muerte»? Para entender en su estricta pureza la respuesta cristiana a esta pregunta previamente es necesario distinguirla de otra respuesta con la que se confunde con mucha facilidad y con mucha frecuencia. Me refiero a aquella interpretación que podemos denominar idealista y que generalmente se remite a Matón[155] (aunque sólo parcialmente es esto exacto). Para una comprensión idealista de la existencia como la del «platonismo» tardío el mundo entero de seres materiales es apariencia de ser, ser de ínfimo rango, mera sombra del ser. Esto comporta naturalmente una enorme desvalorización de todo el devenir y acontecer visibles, pero tiene sus mayores consecuencias en la interpretación de la vida y la muerte humana; pues en el hombre se da algo especial: el ser material y el ser espiritual se han reunido en una única esencia. Según la escala «platónica» de seres, lo material, es decir el cuerpo, no puede ser más que una inautenticidad de lo verdaderamente humano, de lo espiritual. En consecuencia, morir es liberarse para lo auténtico, es salvación. La muerte es entonces el «amigo» que saca al hombre de la cárcel del cuerpo permitiéndole alcanzar su existencia auténtica, el ser inmortal, puramente espiritual y eterno del alma (en este idealismo hay, pues, «salvación»: ¡la muerte!). Esta imagen de la muerte como un amigo, la visión idealista de la muerte, ha sido confundida a lo largo de la historia con la imagen cristiana de la muerte con no poca frecuencia; aunque es verdad que no se debe perder de vista que, pese a todos los fallos de la teoría, la mirada a la cruz ha hecha valer el verdadero sentido

cristiano de la vida y de la muerte, que no se puede alcanzar por medio de ningún razonamiento idealista.

Pero permanezcamos de momento en el acceso a lo teológico. Desde un punto de vista exclusivamente humano hay que hacer graves objeciones a la imagen idealista de la muerte: objeciones de la psicología, de la medicina y de la filosofía.

El *filósofo* preguntará: ¿es correcta esta comprensión del ser y del mundo? Admitido, la materia está por debajo del espíritu, pero ¿deja por eso de ser la buena obra de Dios? Desde el punto de vista de los griegos puede ser correcto tenerla en poco valor, pero ¿pueden estar de acuerdo con esto quienes creen en el que la creó y dijo que era buena? Y por otra parte, ¿es verdaderamente una cárcel el cuerpo del hombre, es cierto que el hombre está compuesto de dos partes en el sentido de que la una está tan sólo como huésped de la otra anhelando abandonar esa casa tan poco hospitalaria? ¿O acaso no es más bien una unidad viva de espíritu y cuerpo, un espíritu corporal y un cuerpo espiritual, tan unidos los dos que uno sin otro ya no sería en absoluto hombre, puesto que el hombre es precisamente el uno en el otro? Precisamente en el cuerpo es el hombre él mismo, existe «auténticamente»; ser hombre significa ser «en el cuerpo», el ser corporal es el ser propio del hombre. En este sentido, la muerte es más bien un ataque a la autenticidad del hombre, que, al destruir el cuerpo, destruye el instrumento de que se servía el. espíritu.

Desde el punto de vista *psicológico* se puede decir: esta imagen de la muerte como un amigo es una imagen «idealista», y por eso no es «realista». De hecho el hombre tiene experiencia de la muerte como de un enemigo, no como de un amigo. Lo que existe de hecho es el miedo a la muerte, por encima de toda ulterior consideración: incluso los santos no pudieron dominar ese miedo a la muerte. Recordemos las palabras de Teresa de Lisieux: «Nunca aprenderé a morir». Pero más profundo es el misterio del miedo a la muerte en Jesucristo mismo, del que la Biblia nos ofrece un relato conmovedor.

Podrá responderse, naturalmente: esto es debido a la inevitable diferencia entre el ideal y la realidad. Incluso si prescindimos de momento del miedo a la muerte que sintió el Señor, tendremos que decir por lo menos que, cuando la diferencia entre el ideal y la realidad es excesivamente enorme, se impone la pregunta de si el ideal no será falso y precisará de una corrección.

También la *medicina* opondrá objeciones a una imagen de la muerte como la idealista. En este caso hay que tener en cuenta que el médico se ocupa específicamente del cuerpo humano, y por eso el aspecto inmediato y corporal de la muerte le afecta de manera más directa que al filósofo, que opina sobre ella en una actitud especulativa; el componente corporal de la muerte alcanza al médico con una inmediatez tan poderosa, que fácilmente puede caer en la tentación de considerarlo como algo más que un componente, como lo único que acontece en la muerte. Pero incluso quien no va tan lejos no puede cerrar los ojos al papel fundamental que juegan los procesos que se dan en el cuerpo a la hora de la muerte. Un médico católico escribe estas palabras: «... la medicina ve en la muerte un fallo del cuerpo... La razón de la muerte no es que el alma abandone al cuerpo. La razón está en que ya no existen las condiciones necesarias para la vida corporal. Es el cuerpo el que abandona al alma y la deja libre»[156]. No es que el alma deje tras de si al cuerpo como una casa vacía. sino que el cuerpo deja de prestarle al alma el servicio que le prestaba. No es la marcha del alma la que le impide al cuerpo seguir actuando, es un fallo del cuerpo mismo el que hace que la vida termine; y el alma ya no puede tocar con un instrumento roto.

b) Las interpretaciones materialistas

La fragilidad interna de la imagen idealista de la muerte es una razón decisiva por la que en la edad moderna fue perdiendo terreno ante una interpretación materialista que, por otra parte, recibió un apoyo importante en los hallazgos exactos de la ciencia. Es una interpretación que elimina el componente espiritual y opina que en la muerte termina de funcionar un organismo del mismo modo que

antes había comenzado. A esta opinión pueden unirse interpretaciones éticas de las más variadas formas: desde Heidegger que, ante la nada total, propone llenar de sentido con responsabilidad y fuerza propias el sinsentido de la vida humana, hasta ese otro existencialismo trivial, cuyo slogan ya está citado en la Biblia: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15, 32; cf. Is 22, 13).

Que el materialismo no es cristiano, es algo claro. Pero creo importante acentuar que tampoco el idealismo coincide en absoluto con el cristianismo. Los dos son intentos *humanos* de dominar el problema de la muerte, y por tanto ambos se quedan fuera del evangelio, los dos pueden constituir una pregunta al evangelio y ser una *praeparatio evangelica.* Pero ninguno de ellos *es* el evangelio. El antiguo testamento —la *praeparatio evangelica* divina— toma en sus escritos tardíos elementos de la interpretación idealista de la muerte, pero confiere tanto a la concepción materialista como a la idealista un nuevo significado que proviene de su fe en el Dios uno.

## 2. La comprensión cristiana de la muerte

a) El antiguo testamento

La Escritura presenta a la muerte no como un amigo, sino como «el último enemigo» (1 Cor 15, 26), que es devorado en la victoria de Cristo (1 Cor 15, 55), y cuyo aguijón es el pecado. Pablo sigue la línea de la comprensión veterotestamentaria de la muerte. Para el antiguo testamento la muerte no es la separación del alma y del cuerpo, con la consiguiente liberación de aquélla. sino el final terrible del hombre, que es una sola cosa. «Un árbol tiene la esperanza, cuando ha sido cortado, de volver a retoñar y que no le falten sus brotes... Pero el hombre muere y desaparece; cuando un hombre expira, ¿dónde está? Igual que un río que desemboca en el mar, igual que una corriente que se sume y se seca, así es el hombre» (Job 14, 7; 10-12). La existencia en el *sheol* (mundo inferior) es una existencia en las sombras, cuya insignificancia encuentra expresión en el hecho de que Yahvé (que es un Dios de vivos y no de muertos) no se preocupa por él, ya que no tiene relación alguna con

él. «Pues no te alaba el *sheol* ni la muerte te glorifica» (Is 38, 18). «Salva mi vida, porque en la muerte nadie se acuerda de ti; en el *sheol* ¿quién te puede alabar?» (Sal 6; 6 s; frases parecidas son muy frecuentes en los salmos). Vemos que, en contraposición al idealismo, el antiguo testamento (y con él el nuevo) sabe del miedo humano a la muerte, porque entiende al hombre como un todo y la muerte es, en consecuencia, el colapso del ser humano. Incluso profundiza este miedo al entender la muerte como un juicio, lo que, por otra parte, ya aporta cierta luz.

El antiguo testamento afirma: la muerte es en primer lugar un suceso orgánico; pero no es sólo eso, sino que ese acontecimiento orgánico se da por decisión divina. Se trata de una decisión que no tenía que ser incondicionalmente así: en efecto, en el ser del hombre existe otra posibilidad, la posibilidad de ser inmortal. Esto no quiere decir que esta posibilidad se dé en el hombre tal como ahora existe en concretó. Pero la idea de hombre admite esa posibilidad; más aún, se trata en realidad de la posibilidad adecuada y pensada para él. Sólo que no llegó a ser efectiva. Dios dispuso que esta humanidad fuera mortal, y esto sucede sencillamente por necesidad biológica. Pero, por tanto, el origen del acontecimiento no está solamente aquí abajo, sino también en Dios, no sólo en la ley natural, sino también en la mano divina. En la muerte no es que se desmorone algo que ya no se sostiene, sino que Dios destruye algo que debe ser destruido. Todo lo cual no elimina ni la seriedad ni el terror de la muerte, pero si proporciona un poco de luz: la muerte no es pura fatalidad natural, sino que depende de la decisión espiritual de una voluntad libre y soberana. Y el antiguo testamento, realmente, va no pasa de aquí. No dice nada acerca de una inmortalidad del alma, y en cuanto a la idea de resurrección, sólo muy tarde y esporádicamente alude a ella. Deja abierta la cuestión en el modo en que la hemos descrito.

b) El nuevo testamento

El nuevo testamento enlaza con estas afirmaciones del antiguo. Deja intactos el terror y la seriedad de la muerte. Pero completa la

idea de juicio con la de la gracia. Es decir, comienza diciendo con el antiguo testamento: la muerte es en si un acontecimiento biológico, el destino fatal que pende sobre la vida; pero este acontecimiento, que con lo dicho queda totalmente explicado, es producto de una decisión espiritual, de la decisión de Dios, que representa un cambio en lo que fue su idea original acerca del hombre y de sus posibilidades; es, pues, producto de la decisión de Dios de destruir el ser humano, marcado e impregnado de egoísmo, de falsa sobrevaloración de si mismo. Hasta aquí la coincidencia del nuevo con el antiguo testamento; pero prosigue y añade: Dios ha decidido primeramente la muerte del hombre; luego ha tomado una segunda decisión, que no anula a la primera, pero que la cambia desde su interior: ha muerto él mismo, para resucitar y fundamentar así un nuevo comienzo. Dios destruye, pero no con la finalidad de destruir, sino de que surja algo nuevo. La muerte entera es un proceso de destrucción, pero ese proceso doloroso es la manera como Dios modela lo nuevo. Dios destruye (colectiva e individualmente) al viejo Adán, para hacer de él el nuevo, destruye pieza a pieza nuestra vanagloria con el fin de remodelamos para la libertad de su amor. La muerte es el inicio de la resurrección, el miedo a la muerte son los dolores de parto de una nueva vida.

Por supuesto, el nuevo testamento no niega que la muerte sea explicable en primer lugar como un fallo del cuerpo. Pero añade que este fallo del cuerpo se produce por decisión de Dios en calidad de juez. Este aspecto de la muerte no es posible reconocerlo en su desarrollo, sino que es una comprensión del fenómeno proporcionada por la fe. Y añade algo más el nuevo testamento: que esta decisión del juez divino ha adquirido en Cristo y gracias a Cristo una nueva valoración, de tal modo que de la ruina de lo viejo surge algo nuevo, que precisamente la ineludibilidad de la muerte, la destrucción de lo viejo, puede ser el comienzo de algo nuevo.

De ahí nace la afirmación ética y creyente del nuevo testamento. La ética se hace patente cuando se considera el hecho de que la muerte no es algo que se produce momentáneamente al final de la existencia del hombre, sino que es un suceso que acompaña el

desarrollo de la vida toda; se trata de una serie de pequeños colapsos, que todos juntos forman la muerte, y no son, por tanto, unos cuantos accidentes ciegos e incómodos dentro de lo estrictamente biológico, sino que en definitiva representan la actuación de Dios en nosotros, por la cual nos priva de nuestra existencia egoísta, para transformarnos a su imagen. Es decir, que el hombre no puede contemplar a la muerte como algo puramente biológico y externo —puesto que es algo que deja en él una marca decisiva—, sino que debe apropiársela espiritualmente para poder alcanzar la fecundidad que ese acontecimiento le proporciona. Esto quiere decir que lo que importa al hombre es integrar en su vida el proceso de la muerte, desde la situación de ridículo intrascendente hasta los desfallecimientos más graves (de tipo corporal o espiritual, como por ejemplo la muerte de seres amados, que es un trozo de nuestra propia muerte, o situaciones semejantes). Lo que importa lo ha descrito maravillosamente D. von Hildebrandt bajo los títulos «Dispuestos para el cambio» y «El verdadero perderse-a-sí-mismo»[157]. El hombre debe dar sentido concreto en su existencia al hecho de que la muerte no es un fenómeno puramente biológico dándole un significado espiritual, tomándola como destrucción de su egoísmo y como conversión a una nueva libertad de su espíritu y de su cuerpo, haciendo fructificar en su vida ese cambio que representa la muerte. De esta forma el destino fatal y ciego de la muerte puede convertirse concretamente en una iniciación a la verdadera libertad, el proceso por el que uno se convierte en un «hombre nuevo», es decir, en un cristiano.

Junto a esta afirmación ética y estrechamente ligada a ella se encuentra la afirmación de la fe. Esta dice: la aceptación y realización espiritual de la muerte que acabamos de describir es la aceptación y apropiación espiritual del bautismo. Porque ¿qué significa el bautismo? Como responde Pablo,. «hemos sido bautizados en la muerte de Cristo» (Rom 6, 3). Bautismo es unión de nuestra muerte a la muerte de Cristo. Significa que nos apropiamos del cambio de valoración que ha sufrido la muerte del hombre gracias a la muerte de Cristo. Nuestra muerte adquiere el valor de un nacimiento, valor que nosotros mismos no podemos

darle. El bautismo es participación de la muerte y resurrección de Cristo, es morir con él para tener parte en la resurrección, ya que ésta es el fruto de la muerte. En tanto acontecimiento sacramental en el que con-morimos con Cristo, es una anticipación de algo real: nuestra muerte, que atraviesa y marca nuestra vida entera como un continuo *processus mortis in vitam,* ya no es tan sólo nuestra propia muerte, sino que gracias al bautismo es acción de la gracia de Dios, nacimiento del nuevo Adán, resurrección iniciada. Esta metamorfosis de nuestra existencia hacia el nuevo Adán —nuestra muerte— es toda ella acción de la gracia divina... Por eso, nuestra muerte corporal definitiva no es otra cosa que la cima de nuestro bautismo. La teología del bautismo es teología de la muerte, y la teología de la muerte es teología del bautismo. Todo el proceso de nuestra muerte, si lo aceptamos en la fe, es nuestro bautismo real, que culmina en el lecho de muerte, en un ser cubierto por la cruz de Cristo, y, por tanto, por su vida. «El bautismo es tan serio como la muerte, y la muerte es tan alegre como el bautismo»[158].

c) Cristianismo e idealismo

La pregunta que ahora podría hacerse es si, en definitiva, esta respuesta cristiana al problema de la muerte no es la misma que la respuesta idealista. Evidentemente hay cierto parentesco, pero no hay que perder de vista que existen diferencias decisivas. También los cristianos tenemos una muerte «salvífica», la muerte de Cristo, y de ella participa nuestra propia muerte, pero esto significa algo muy distinto de lo que los idealistas piensan cuando dicen que la muerte es «salvación». También para nosotros la muerte está envuelta por el esplendor de la gracia, pero no es por eso nuestra «amiga», tal como lo entienden los idealistas. ¿Cómo se entiende esto? La muerte no es «salvación» porque la parte buena del hombre se libere definitivamente de la que es menos valiosa: una división del hombre de este tipo no existe en el cristianismo. La muerte es salvación, es don gracioso porque nuestra existencia caída en el pecado, no purificada, y por tanto inauténtica, se convierte en una nueva existencia. Es decir: la muerte sigue siendo la negación del hombre entero, algo que nos asusta, pero esta condición se

convierte en la condición previa para una nueva positividad: de la destrucción nace algo nuevo. De esta forma, el cristianismo no hace como el idealismo, que borra de la muerte lo que ésta tiene de terrible; esto sigue existiendo, pero se convierte en instrumento de la gracia y de la salvación, dentro de una inversión inimaginable por el hombre, sólo posible para Dios.

El aspecto veterotestamentario, «natural», de la muerte, que niega el dualismo, no desaparece en absoluto en el nuevo (como quieren hacer ver algunos predicadores que quieren dar consuelo de una forma equivocada), no queda invalidado, sino que permanece en todo su vigor; pero se ve incorporado en un marco más amplio. En este aspecto hay que corregir una idea falsa y muy extendida de la relación que existe entre los dos testamentos. No hay que entenderlos como en una pura sucesión temporal, de modo que con el comienzo del nuevo el antiguo no tuviese más valor que el de una pura reminiscencia histórica. Hay entre ellos una verdadera interrelaeión, de modo que el antiguo sigue viviendo en el nuevo, y éste sólo existe y puede existir de esa forma; la superación definitiva de lo antiguo .en lo nuevo pertenece al mundo venidero, no a nuestro mundo «dé transición». Aclaremos esto con el ejemplo de la relación existente entre el amor y el temor de Dios. Lo que hace el nuevo testamento no es borrar el temor a Dios; pero tampoco es que el temor exista, como un acto independiente junto al amor y con un:cambio proporcional en la intensidad de ambos: el temor quedaría minimizado y el amor aumentado. No existe esa yuxtaposición, sino que el acto de temor sigue estando como tal en el amor y le da su sentido peculiar; en otras palabras, el acto de amor penetra en el acto de temor, que le precede y abre camino, sin hacerlo desaparecer, cambiándolo y manteniéndolo en si como la «materia» real que lo posibilita. Dios sigue siendo, concretamente, la majestad ante la que tiembla el hombre pecador; pero precisamente el hecho de que Dios sigue siendo aquel que lo primero que despierta en el hombre es miedo, confiere todo su valor a otra realidad: ese Dios temible es el que dice al hombre «No temas». Estas palabras sólo tienen verdadero significado cuando Dios es temible, y quedan vacías cuando se niega la temible majestad de

Dios, como hacen repetidamente el idealismo y un cristianismo erróneamente idealizado. El temor es el contrapunto del amor; éste recibe de él su verdadero significado y su posibilidad, y los dos se determinan recíprocamente.

Lo mismo sucede con la muerte: la gracia, que nos hace libres tiene todo su valor precisamente porque la muerte nos atemoriza. Y precisamente ese carácter terrible de la muerte se convierte en Cristo en instrumento de la gracia y de la vida.

d) Consecuencias prácticas

*De* todo esto se desprende que las palabras cristianas acerca de la muerte no necesitan echar mano de recursos para suavizar su dureza. El cristiano reconoce en la muerte toda su seriedad; pero a la vez, puede anunciarla como el nuevo acontecimiento que se ha producido en Cristo: este acontecimiento es, por una parte, culto dado a Dios (desde el punto de vista del hombre), y por otra, acción graciosa en el hombre (desde el punto de vista de Dios) (Althaus). La muerte en su totalidad, es decir, aquel *processus moras in vitam,* que atraviesa toda nuestra vida, es nuestro bautismo, en el que se impone el nuevo Adán. Es culto, si reconocemos nuestra limitación y nuestra indignidad ante Dios, nuestra verdadera pequeñez, pues el culto siempre debe ser en definitiva reconocimiento de la propia pobreza y de la gloria de Dios. Es acción de la gracia en nosotros por cuanto Dios, en el juicio de la muerte, nos arrebata nuestra vida natural, egoísta, para darnos la nueva vida de la santidad y del amor. Todo esto está implícito en la afirmación de que la muerte (tomada en su totalidad) es la realización de nuestro bautismo. Al mismo tiempo se echa de ver en qué medida esta teología de la muerte enlaza con las más íntimas intenciones de la doctrina cristiana sobre la vida y la salvación del hombre. Si éstas consisten en amar a Dios y al prójimo como a sí mismo, se identifican con el destronamiento radical de sí mismo, con la liberación de los propios lazos, con el contenido espiritual de la muerte: este contenido y la entrega radical al amor son idénticos. Por eso da lo mismo decir: para el cristiano se trata de muerte y resurrección; que decir: para el

cristiano se trata tan sólo de amor; que decir: para el cristiano se trata tan sólo de la humildad de la fe. El cristiano es en su núcleo algo muy sencillo, su variedad de contenidos la recibe de las diversas realidades humanas, en las que se manifiesta repetidamente ese único núcleo.

Esta comprensión cristiana de la muerte marca la pauta a la actitud de los allegados al difunto. Si Agustín creía que no le estaba permitido llorar ante la tumba de su madre, su actitud era idealista, no cristiana. Desde el punto de vista idealista, la tristeza por la muerte no tiene sentido. El idealismo es la negación del dolor; pero el cristianismo no es eso: la actitud de los.: cristianos no es la ausencia de tristeza, tampoco lo es el desconsuelo, su actitud es el dolor lleno de consuelo.

El cristiano no adorna ni niega las sombras oscuras que rodean la existencia del hombre en este mundo. Y son, sin embargo, esas sombras mismas las señales de su esperanza, porque él cree, y en su fe sabe que esas sombras no serían tales si no existiese la gran luz que las proyecta. Y si el presente pertenece *a* las sombras, tanto más pertenecerá el futuro a la luz.

## *¿Que hay después de la muerte?*

La pregunta por un futuro más allá de la muerte ha ocupado siempre la atención de los hombres, y la seguirá ocupando. Cuando la experiencia de la vida es una experiencia de dolor, la idea de una continuación de la vida Más allá de la muerte puede convertirse en un sueño, como sucede en el budismo y en algunas formas de hinduismo. En esas religiones se tomó conciencia de que el hombre, a través de su obra, se arraiga profundamente en los asuntos de este inundo, de tal modo que aun después de su muerte siguen sus raíces en él: el producto de *sus* acciones sigue vivo en el mundo, y el se queda atenazado en la pasión del mundo; mientras el producto de su actividad, su «karman», siga contribuyendo a la pasión de este mundo, él mismo no será libre, seguirá (le algún modo inmerso en la tragedia de una vida que es dolor. En consecuencia, la meta

que se propone esta visión del mundo y de la vida es apagar la llama del ser terreno para alcanzar el nirvana, la bienaventuranza libre de dolor del que es «completamente-otro»; este nirvana es una contraposición tan grande a nuestro ser, a nuestro dolor, que podemos llamarlo «la nada».

En esta aspiración a diluirse en la nada existe también, aunque muy encubierta, la esperanza *de* alcanzar lo auténtico, de liberarse de un ser que es dolor. Si la esperanza del hombre toma aquí la forma de la aspiración a la nada, lo general y más frecuente es lo contrario: el hombre que ha saboreado el don del ser de la vida, se asusta ante la nada, a donde la muerte parece precipitarle, e intenta evadirse de ella. Tiene nostalgia de vida, de futuro; de tal modo está el hombre remitido al futuro, que aquel que ya no tiene un futuro ante si, tampoco puede soportar el presente (por eso no nos atrevemos, por ejemplo, a decirle a un enfermo incurable cuál es su situación). Es verdad que, si reflexionamos atentamente, nos damos cuenta de que no nos son extraños los sentimientos hindúes que hemos descrito. Nadie desea que la vida siga así indefinidamente; la infinitud de nuestra vida cotidiana no es una meta deseable, y por eso una inmortalidad lograda por la medicina no puede ser más que un sueño: el hombre no está espiritualmente preparado para una inmortalidad corporal, y la humanidad se derrumbaría a causa de las tensiones internas que surgirían como consecuencia de la coexistencia de diversas generaciones, que cada día se distancian en *sus* puntos de vista con mayor rapidez, al margen de los problemas económicos que se producirían en un mundo de ancianos.

El hombre se encuentra, pues, en la tensión de desear infinitud, temiendo la ausencia de límites para esta vida, de estar necesitado de futuro, no pudiendo soportarlo. Tendría que morir y seguir viviendo a la vez; este es el dilema ante el que le coloca la complejidad de su ser. Tendrían que seguir existiendo el precioso don de la vida, el amor, la alegría; tendría que desaparecer esa sucesión indefinida de días llenos de preocupaciones, en los que sólo de lejos y de vez en cuando llega a tocar eso que le parece de

verdad da vida». ¿Cómo alcanzar algo así? Si la orientación misma del deseo humano de futuro nos obliga a distinguir entre lo que tenemos delante y podemos palpar cotidianamente y la vida auténtica que se nos oculta, la pregunta por lo venidero hay que plantearla necesariamente más allá de lo palpable, en dirección al misterio. Por otra parte, cuando se trata de ser o no ser, el hombre necesita más que nunca de la certeza; si ésta no se le entrega por sí misma, él se preocupa de conseguírsela.

Los caminos que han seguido los hombres para alcanzar esto son aparentemente muy diversos, pero en el fondo se parecen extraordinariamente. En una visita a un cementerio podemos leer los nombres de los que han muerto en los últimos cincuenta años; los adornos de sus tumbas nos dicen que hay seres vivos que los recuerdan con cariño; sus hijos y amigos viven aún, hay quien todavía tiene ante los ojos su actividad y su imagen. Es decir, que siguen perteneciendo a este mundo en una especie de segunda vida. Un día morirán los últimos en acordarse de ellos, su lápida será sustituida por otra, su nombre y su retrato desaparecerán, es una segunda muerte que se produce cuando se apaga el recuerdo de quienes les hicieron durar más allá de la muerte física.

Esto nos permite observar dentro de nuestro mundo moderno un fenómeno que en las llamadas religiones primitivas es contenido expreso de la fe en la inmortalidad. En ellas se tiene la convicción de que después de la muerte no hay una supervivencia eterna, sino limitada temporalmente, de que el «espíritu» vive mientras permanece en el recuerdo de alguien, de que es ese recuerdo quien le da la vida, una vida disminuida, pues los muertos no son más que «espíritus». Visto así, el culto a los muertos que se profesaba en el antiguo Egipto es un intento grandioso de alcanzar la inmortalidad perdurable, haciendo imborrable el recuerdo del difunto, y construyéndose en la tierra una vivienda que dure a través de los tiempos. Actualmente han cambiado las representaciones de la vida del más allá, y con ellas las formas en que el hombre intenta dar una respuesta real a esa pregunta que le inquieta; pero la idea

fundamental que dirige todas esas formas, sigue siendo constante a través de los cambios de cultura.

Vamos a intentar captar con mayor precisión esa idea fundamental. Ello, mismo nos confrontará con la respuesta del cristianismo a nuestro problema. La primera experiencia del hombre es la de su mortalidad; observa que no tiene consistencia en sí ni por sí mismo. El arte médico puede hacer retroceder los límites de su vida, pero lo que no puede es darle consistencia, y aunque diese esperanzas de encontrar un día la hierba de la inmortalidad, de poco le sirve al hombre una promesa tan vaga. Por tanto, si no llene consistencia en sí mismo ha de buscarla fuera de si. Ha de confiar su existencia a lo que vendrá detrás de él; en un largo futuro. ¿Pero cómo sucederá esto? La primera solución de los llamados pueblos primitivos, y también del antiguo Israel, es el futuro alcanzado gracias a la descendencia. En los hijos sigue viviendo el propio nombre y la propia sangre, en ellos espera el israelita tomar parte del reino mesiánico, es decir alcanzar la época en que por fin habrá una vida auténtica, una vida que merece la pena vivirse por siempre, porque trae la plenitud de la alegría, que de momento sólo experimentamos en algunas ocasiones. Por eso, lo peor que podía sucederle a un hombre en Israel era no tener hijos, lo que equivalía a quedar definitivamente separado del futuro, de la vida. Observando atentamente, vemos que son dos los motivos que aquí juegan: por un lado, el recuerdo continuado a través del nombre; por otro, el intento de mantener vivo algo de la propia sustancia transmitiendo la vida. Los romanos, por su parte, dieron más importancia a la idea de la fama: confiarse a sus acciones y seguir viviendo en la humanidad gracias ..a ellas. En el fondo, nuestra época, que está fuertemente influenciada por el marxismo, no se halla muy lejos de estas formas de conseguirse un futuro. Para ella, futuro es una sociedad en la que ya no existan la opresión ni la injusticia; se pertenece al futuro, se posee el futuro, tomando parte en la lucha por conseguir esa sociedad. Es común a todas estas respuestas el hecho de que buscan el futuro del hombre en un tercero, que no es propiamente él mismo; pero sobre todo, en el hecho de que no dan la solución en una afirmación teórica, sino por medio de la propia actividad del

hombre, que se construye su futuro. Confían el futuro no a la fe, sino a la acción. Este parece ser el único camino viable para el hombre de hoy, que sólo acepta lo que es comprobable y está directamente relacionado con la praxis.

¿Pero es un camino digno de nuestra confianza? ¿La lucha actual producirá una sociedad justa para mañana, y esa sociedad será realmente futuro para nosotros? ¿Lo que sigue viviendo del hombre a través de sus hijos, de su nombre, de sus acciones, no son sombras irreales, que desaparecen pronto? Aquí precisamente enlaza la fe del nuevo testamento. Da toda la razón al hombre cuando éste dice que no tiene consistencia en si, y que, por tanto, sólo puede seguir viviendo en otro. Pero, hay que seguir diciendo con el nuevo testamento, este esfuerzo por vivir en otro sólo tendrá sentido si el otro, al que nos confiamos, no muere como nosotros mismos, sino que sigue existiendo realmente; sólo tendrá sentido si ese otro no es una mera sombra nuestra —nuestro nombre, nuestra herencia—, sino que es capaz de sostenernos a nosotros. Pero esto sólo es posible si *Dios* se acuerda del hombre: sólo *él* permanece, sólo su pensamiento es realidad. Y precisamente en eso consiste la certeza esperanzada que quiere otorgar la fe bíblica: en que el eterno se acuerda del hombre, en que el hombre vive en el pensamiento de Dios, y por eso vive verdaderamente él mismo, pues el pensamiento de Dios no es una sombra, sino realidad.

Ahora, cuando se ha hecho patente el contorno de la respuesta cristiana, comienzan de verdad las preguntas para nosotros, hombres de hoy. Sólo una de ellas puedo esclarecer un poco más detalladamente dentro de esta meditación. Hemos comprobado en las reflexiones precedentes que el hombre, a la largo de la historia y hoy más que nunca, ha intentado sacar del ámbito de la teoría y de la fe la pregunta por el futuro y convertirla en un asunto a resolver por la acción; de esta forma, la muerte se ha convertido en el más poderoso aguijón de la vida; la humanidad ha vivido siempre mucho más de su futuro que de su presente, y en la clase de obras que han dejado los diferentes pueblos podemos ver cuál era su esperanza y su comprensión de la muerte. ¿Pero qué hay de la respuesta

cristiana, vista en este contexto? ¿No nos remite a la pura pasividad de la espera, una espera que no le asigna ninguna tarea al hombre, desvalorizando así su vida? ¿Será por eso que resulta tan ajena a nuestra época activa y orientada a la praxis? Ciertamente la respuesta cristiana implica en todo caso una cierta reducción del poder del hombre. De hecho se le destruye el sueño de poder conferirse a si mismo inmortalidad. Se le obliga a vivir menos de la *propia fuerza y* más del *amor,* que por otra parte ha recibido como regalo. Esto nos lleva a la segunda parte de nuestra respuesta: según la fe cristiana, la inmortalidad está íntimamente relacionada con el amor. Lo único eterno es el amor; en cuanto *amor* Dios es eternidad. Y su amor es la eternidad del hombre: el amor eterno hace al hombre imperecedero. Y el hombre es amado porque él mismo puede amar: la medida y la forma de su eternidad dependen de la medida y la forma de su amor. Y si su futuro es su amor, futuro es tanto acción como recepción: lo más peculiar del hombre y lo que le ha sido regalado. La esperanza del hombre y de la humanidad es el amor; esta es la respuesta cristiana, realista y orientada a la praxis de la vida cotidiana, abierta a aquello de lo que no podemos disponer, que mucho más allá de nuestros merecimientos nos da lo que ningún hombre puede darnos: amor eterno.

## *Resurrección y vida eterna*

La época apocalíptica en que vivimos ha orientado las ideas del cristianismo con nueva fuerza al mensaje escatológico del nuevo testamento, que tiene su fuerza y viveza peculiares en la tensión ante el fin. El nuevo testamento no es primordialmente un relato de algo pasado, sino un libro de esperanza, y la religión que anuncia es una religión de esperanza, que mira hacia adelante, hacia el futuro, hacia el final, que es el auténtico comienzo.

Aunque estas ideas sintonizan bien con el sentimiento de nuestra época[159], el intento de superar en la conciencia de los cristianos la reducción individualista de la salvación —«salva tu alma»— poniendo en su lugar un horizonte universal, tropieza con serias dificultades. Es verdad que cada vez se va abriendo paso con mayor

fuerza la idea de que en el desarrollo histórico no se trata de la salvación del individuo o de muchos individuos, sino que lo primordial es la salvación del mundo. Pero al hombre de hoy le resulta demasiado difícil ver esa salvación del mundo, de toda la historia en la resurrección de la carne y mirar hacia ésta con viva esperanza. Las razones para ello son muy diversas, unas son típicamente modernas, pero otras las hemos heredado del tiempo en que el cristianismo se mezcló con el espíritu griego. Son dificultades propias de la edad moderna aquellas que se derivan, sobre todo, de la imagen del mundo, en razón de las cuales Bultmann opina que está «liquidada» la «escatología mítica», es decir, la esperanza en el regreso de Cristo y en la resurrección[160]. De hecho, la fe en la resurrección y el cambio del mundo parece estar estrechamente unida a una imagen del mundo que ya no es la nuestra. En opinión de los científicos actuales, el movimiento no es algo que venga añadido a una materia previa a él e inmóvil en sí, sino que la materia está en movimiento «por su constitución», el movimiento es una parte de su esencia misma[161]. Es decir que el movimiento, y por tanto el cambio continuo, pertenece a la esencia de las cosas. Esto tiene cómo consecuencia que el cosmos, que por esencia es temporal y está en movimiento, no puede ser concebido como ámbito en el que se desenvuelva la vida inmutable de un hoy eterno en la gloria de la resurrección, sin tomar en cuenta el hecho de que el cosmos comprendido en su materialidad estrictamente física es más difícil de poner en relación con realidades metafísicas que el cosmos de los antiguos, que era un cosmos comprendido cien por cien con categorías metafísicas[162]. El cuerpo de la resurrección cae bajo la misma problemática, a la que hay que añadir la cuestión de la identidad con el cuerpo terreno, cuya posibilidad fue siempre contemplada como una seria pregunta a la vista del cambio continuo de las cosas[163]. Junto a estas nuevas dificultades están las antiguas: el individualismo y el espiritualismo, que son la herencia grande y peligrosa del espíritu griego, han apartado desde un principio la atención de lo general y del todo, concentrándola en la salvación individual del alma. Por eso la resurrección de la carne, es decir, de la humanidad entera repuesta en su corporeidad, no podía aparecer más que como un anexo,

cuya importancia aún se volvería más problemática, debido a la creciente desvalorización ascética del cuerpo. De modo que el espíritu de los antiguos y el de los modernos, cada uno a su manera, están en oposición a la palabra de Dios en lo que se refiere a la resurrección de los muertos; la palabra de Dios irrumpe en el mundo como verdadera novedad, pero antes de encontrar acogida en él encuentra siempre resistencia en el marco del espíritu humano, y es percibida siempre por el hombre como un cuerpo extraño molesto, que quiere derribarle todo el edificio de su pensamiento tan meditado.

Puede intentarse ahora hacerle sitio a la palabra quitando pieza a pieza las dificultades que se le oponen, demostrando su nulidad. Es un camino muy importante que hay que recorrer siempre de nuevo, en interés de la honradez intelectual de la propia conciencia. Pero no puede ser suficiente tomado en sí mismo, pues queda en el aspecto puramente negativo, y el hombre es un ser de positividad, a quien nunca puede satisfacer la negación pura. Por tanto, hay que añadir algo nuevo: hay que intentar que la palabra de Dios ilumine desde su propio interior, para que así su propia fuerza positiva se enfrente a las negaciones del espíritu humano y las manifieste como tales. Este camino hacia el misterio de la resurrección es lo que vamos a intentar exponer, a grandes rasgos, en las lineas siguientes.

La Escritura tiene conciencia de la imposibilidad de exponer de un modo directo y comprensible las últimas realidades. Todo conocimiento humano tiene lugar en este mundo; si tiene que expresar qué no es «mundo», sólo puede hacerlo con los materiales de este mundo; por tanto, no puede captarlo en su propio ser, tal como es, sino solamente a través de semejanzas que hay dentro del mundo, es decir, en imágenes y comparaciones, «analógicamente». De Dios sólo se puede hablar por medio de analogías, y el nuevo mundo de la resurrección, que ya no será «este mundo», tampoco puede ser descrito más que con imágenes, que sin embargo hay que tomarlas de este mundo, y en consecuencia no pueden transmitirnos directamente en su propio ser al otro mundo, que está

por llegar. Por esta misma razón. esas imágenes no necesitan estar perfectamente delimitadas y ser desarrolladas de un modo totalmente lógico: lo que tienen de imprecisas y oscilantes manifiesta su insuficiencia y provisionalidad. Entre la multitud de estas imágenes se destacan claramente algunas que aparecen repetidamente. El mundo de la resurrección se describe con la imagen de la ciudad, con la imagen de la comida festiva, y con la imagen de una boda: la ciudad es la novia, la mujer del cordero (Ap 21, 9), y la comida festiva debe su esplendor al hecho de que es una comida nupcial (Mt 22, 1-14). Vamos a intentar indagar en estas imágenes y comprender qué es lo que descubrimos en ellas sobre el misterioso mundo de la resurrección, de la nueva vida.

Tenemos en primer lugar la imagen de la ciudad. Juan la describe en el último libro de la sagrada Escritura con todo el esplendor del lenguaje apocalíptico. «Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, de Dios, dispuesta como una novia, que se ha adornado para su marido» (Ap 21, 2). Es una ciudad de oro y piedras preciosas, es una ciudad de simetría perfecta, una ciudad cuya luz y cuyo templo es Dios mismo (21, 9-22, 5). Observando más atentamente *se* comprueba que en la descripción de la ciudad se mezclan tres planos distintos: la imagen de la tienda celestial, la del jardín del paraíso y la de la ciudad misma[164]. La idea de la ciudad encierra en sí la nostalgia del cielo estrellado con su belleza deslumbrante y la gran aspiración al paraíso terrenal, a una tierra llena de fecundidad, de riqueza y de vida. Cielo lleno de estrellas y paraíso, las dos grandes imágenes de un mundo salvado y mejor, han sido incorporadas a la descripción de Jerusalén, la ciudad eterna de Dios, que así las trasciende. El «misterio» de la ciudad ha acogido en sí al «misterio» del cielo y al «misterio» del jardín, de la tierra salvada. Esta mirada llena de esperanza a la ciudad santa, con que termina la sagrada Escritura, atraviesa como un *leit m,otiv* los libros del antiguo testamento. En el antiguo testamento se reúnen en la imagen «de la nueva Jerusalén todas las cape-ramas de salvación, las religiosas, pero también las étnicas y las políticas, como muestran, por ejemplo, Jer 4, 17; Is 60; Zac 2, 9 s; Ag 2, 7 S»[165]. En el nuevo testamento la imagen de la «ciudad amada»

(Ap 20, 9) se ve rodeada de respeto y, dentro de un temor santo, de un afecto casi cariñoso; junto al Apocalipsis, son las, cartas a los gálatas y a los hebreos los escritos que usan esta imagen (Gál 4, 25 s; Ileb 11-13)[166]. Sería ciertamente una tarea hermosa y fructífera seguir en un análisis histórico las formas de expresión que esta idea tiene a lo largo de toda la sagrada Escritura, su desarrollo y sus cambios, poniendo así de relieve el contenido espiritual de la imagen de la «ciudad»[167]. Pero, además, podemos plantear esta cuestión fundamental: ¿Por qué la Biblia usa precisamente la imagen de la ciudad para hablarnos de la idea de un mundo nuevo? ¿En qué consiste esa esencia de la «ciudad», que la hace apropiada para ser una imagen de ese futuro que nos promete la Biblia? Llama la atención que esta imagen aparece no sólo en el antiguo y nuevo testamentos, sino que juega también un papel parecido en la historia de las religiones no cristianas: es una recopilación de todas las esperanzas humanas[168]. Esto muestra que la experiencia de la «ciudad» fue para los hombres de todas los tiempos una experiencia con profundo sentido religioso. ¿Cuál es, pues, la realidad misteriosa e inmensa de la «ciudad», previa a todas las afirmaciones referentes a ella, y presente en todas ellas? El hombre antiguo experimenta la ciudad como la superación del estado bárbaro primitivo y como la forma cultural de su existencia, como la eliminación, en la regularidad de un orden seguro, del desamparo y la inseguridad que amenazaban al hombre primitivo, y por tanto como el lugar de salvación de su existencia[169]. Es la superación de la soledad, y proporciona cobijo al hombre allí donde éste puede: sentirse cobijado: en la comunidad con los demás hombres[170]. De modo que la ciudad representa en primer lugar la experiencia original del cobijo y de la comunidad. Es una ironía trágica el hecho de que en la última guerra los hombres tuviesen que aprender que la ciudad se había convertido en el .conjunto de todas las inseguridades y de todos los peligros del hombre. una experiencia sumamente dolorosa nuestra generación prendió nuevamente las palabras de la Escritura, que se harían visibles en las ruinas humeantes de Jerusalén: «no tenemos una ciudad permanente» (Hech 13, 14). Y sin embargo, incluso entre ruinas, los hombres no podían dejar de amar sus ciudades y atreverse a

reconstruirlas, muchas veces contra toda esperanza de éxito, y hoy reflejan de nuevo el esplendor festivo de una vida desbordada, la interrelación viva de una existencia rica y múltiple. Pues la riqueza de la existencia, la plenitud de vida, pertenecen a la experiencia original de la ciudad. Los elementos a partir de los cuales surge la experiencia total de la «ciudad» son las vivencias de cobijo y de comunidad, de riqueza y de plenitud. Pero del mismo modo que nosotros nunca olvidaremos que las ciudades se convirtieron en el conjunto de todos los peligros, así también tras todas las demás afirmaciones está el interrogante, el aspecto negativo;, pues si las ciudades son el lugar de la convivencia festiva de los hombres, son también el lugar de la soledad. Y esos mismos muros que encierran y proporcionan riqueza y plenitud mantienen y ocultan lo más terrible de la pobreza y la miseria. La experiencia de la «ciudad» está atravesada por una profunda ambigüedad, una división que nos permite comprender que esa Biblia que concluye con la mirada a la ciudad como imagen de la salvación permanente, es la misma que designa al primer asesino, Caín, como el fundador de la primera ciudad sobre la tierra (Gén. 4, 17), identificando la fundación de la ciudad con el comienzo de la historia de perdición de los hombres, e interpretando la ciudad como la obra del hombre altivo que se levanta contra Dios[171]. Pero es precisamente esta ambigüedad la que nos da esperanza. La ciudad sana, que no encontramos en este mundo y que concienciamos como una dolorosa nostalgia en nuestro interior, se nos dará en su plenitud; y entonces tendremos también esa sensación bienaventurada de «estar en casa», como la tienen los hombres que se saben en el lugar y la compañía de aquellos que forman su «hogar». ¿Quién negará que esta imagen de la ciudad, en la que pesan más los imponderables que todo lo que pudiéramos decir, significa mucho más que la mera esperanza en la bienaventuranza eterna del alma individual?

Junto a la imagen de la ciudad está la de los desposorios, del banquete nupcial. También estas figuras tienen un origen antiquishno. La imagen de Dios como el esposo de su pueblo, la certeza de que lo ama, y la exigencia de respuesta a ese amor Ijonlienzan con el profeta Oseas y atraviesan la Biblia entera. La

comida .festiva del mundo nuevo se anuncia en Is 25, 6 como un «convite de manjares frescos, de buenos vinos, manjares de tuétanos y vinos depurados» que Dios «hará para todos los pueblos» (cf. Is 34, 6 s; Jer 46, 10)[172]. Dios ya había puesto. él mismo la mesa para su pueblo Israel, en el desierto, y se habían sentado juntos a la mesa de los sacrificios del templo; Cristo repitió el prodigio del maná con la multiplicación de los panes, aludiendo con ella a su nuevo banquete, anticipación y anuncio del banquete eterno que debe mantenerse hasta el final de los tiempos. También aquí estamos ante unas imágenes que rebasan el marco bíblico y son comunes a las demás religiones, si bien bajo diferentes formas y con distintos contenidos[173]. En efecto, desposorios y banquete son experiencias de los hombres de todos los tiempos, que alcanzan profundidad religiosa. Y de nuevo se nos plantea la pregunta: ¿cuál es el contenido de estas celebraciones, que las hace apropiadas para servir de expresión de vida y salvación? Puede decirse en primer lugar que detrás de estos dos acontecimientos se hallan los dos instintos fundamentales del hombre: el de la alimentación y el sexual[174]. En ellos intenta humanizar estos instintos, elevándolos del plano de lo meramente instintivo y animal al plano de lo espiritual y humano. La toma de alimentos en una comida festiva pasa a ser, de una realidad puramente biológica, realización viva de la comunidad de los hombres entre sí. El hombre tiene experiencia de lo agradable de la vida cuando está en compañía de quienes se alegran con él. En la celebración de un banquete experimenta el hombre el carácter festivo de la vida, al tiempo que adopta la actitud de manos abiertas, de prodigar regalos, de alegría desbordada. Esta generosidad de la existencia, que es rica y se da a sí misma, es parte integrante de la experiencia del banquete. Algo semejante observamos en la celebración de una boda. En ella cristaliza y se confirma la elevación de la entrega del hombre del plano de la atracción sexual biológica al del acto espiritual del eros. Y nuevamente aquí el hombre tiene experiencia de los regalos de la tenia benevolente que le proporciona la maravilla del amor, algo que él no puede conquistar, sino que se le regala, se apodera de él y cambia su vida, y en los momentos supremos le permite intuir en un éxtasis otra vida más

plena y más luminosa que la cotidiana. En muchos aspectos la experiencia que hay tras las imágenes de la comida y de las bodas es mucho más importante y más potente que la que hay tras la imagen de la ciudad. Viene determinada en primer lugar por la imbricación mutua de instinto y espíritu, que hace penetrar en la corriente espiritual las poderosas fuerzas terrenas, creando así la unidad de lo real, en la que sus dos polos —materia y espíritu— se fecundan mutuamente: la materia recibe luz y claridad gracias al espíritu; éste a su vez recibe profundidad, calor materno y fuerza, gracias a lo corporal y terreno, que se une a el[175]. A esto se añade la experiencia de la existencia como benevolencia y don, que se acerca al hombre. Y la experiencia de la alegría festiva, que sobrepasa todas las fronteras y une a todas las creaturas en una comunidad fraternal. Y en lo más íntimo está el corazón de todo, la experiencia del misterio del amor.

Nadie cometerá el error de creer que todas estas experiencias no se dan intactas en la realidad humana concreta. La hermosura festiva de un banquete no nos puede hacer olvidar que para muchos hombres hermanos nuestros la mesa es excesivamente pobre, y por su parte degenera con excesiva frecuencia en-glotonería, y el instinto prevalece sobre el espíritu, en lugar de ennoblecerse al unirse a él. Y el comienzo festivo que representa una boda no puede hacernos olvidar que es un comienzo lleno de interrogantes y de peligros. Pero también aquí es la ambivalencia la que nos da la esperanza en aquella realidad pura que aquí brilla momentáneamente, en el verdadero banquete, que no tiene sombras, y en las verdaderas nupcias, que son pura alegría. No se trata más que de imágenes, pero éstas son capaces de transparentar lo inefable, que constituye el objetivo de la esperanza cristiana. Y en ellas podemos ver sin dificultad la promesa de una salvación con una magnitud y una extensión qué superan en mucho la mera esperanza filosófica en la inmortalidad.

Tal vez lo que deberíamos hacer es dejar esa promesa enmarcada en esas figuras con que nos la presenta la Biblia. Porque en definitiva es imposible de expresar en conceptos, en afirmaciones

exactas y libres de metáforas; sólo en la metáfora posee esa inmediatez que llega al corazón y que todos sentimos cuando leemos en el Apocalipsis la descripción de la nueva Jerusalén, o la parábola del banquete de bodas en el evangelio, o la de las vírgenes que esperan al esposo con sus lámparas llenas. Pero el hombre no puede negarse al intento de alcanzar una formulación conceptual en la que su entendimiento vea claro lo que ya su corazón ha entendido hace tiempo. Lo que se gana en exactitud conceptual, se pierde en viveza y profundidad. Si se tiene esto en cuenta, el análisis conceptual no sólo está justificado, sino que es una tarea necesaria.

Con estas reservas podemos plantear la pregunta sobre lo que podemos decir acerca del mundo de la resurrección, de acuerdo con lo que esas figuras nos transmiten, y sobre lo específico de la esperanza bíblico-cristiana en la resurrección frente a la doctrina filosófica acerca de la salvación del hombre. Sin duda alguna, lo primero que surge con fuerza es el carácter totalitario de la salvación cristiana. Entendiendo totalidad en un doble sentido: es el hombre *entero* el que alcanza la salvación, y es el mundo *entero* el que participa de ella. En primer lugar, el hombre entero: la importancia que concede la Biblia al dualismo de cuerpo y alma es mucho menor que la que le concede la filosofía griega. Mucho más importante que esta dualidad lo es otra en la Biblia: la dualidad de creador y creación. El «dualismo» de la Biblia (si es que se puede hablar así) no es ontológico, como el de los griegos, sino personalista. Es decir, que la línea divisoria decisiva para la Biblia no atraviesa el interior del hombre, sino que corre, en su exterior, entre el creador y la creatura. Frente a esta importante diferenciación, la diferencia de planos en el hombre pierde todo su peso. El hombre entero es creatura de Dios, y en cuanto tal, en su totalidad, está ante Dios, su creador, y de su relación con él le viene la salvación o la perdición. La salvación, pues, no proviene de la supervivencia de una substancia espiritual, liberada de la materia, con existencia propia y con una relación muy superficial con lo material que antes estaba unido a ella, sino que es la salvación del *hombre,* de esta creatura de Dios concreta, que, pese a su indiscutible composición

ontológica, es una auténtica unidad, una única obra del maestro divino. A la raíz de la doctrina bíblica sobre la creación se encuentra esta contraposición creador-creatura (tan distinta de la de cuerpo-alma), y determina el planteamiento totalitario —tan ajeno al pensamiento griego— que ha alcanzado una acertada expresión en la idea de la resurrección. De esta concepción totalitaria de la salvación se deriva una serie de consecuencias lógicas. Pues si en el lugar de la idea del «anima separata» ponemos la representación de la creatura «hombre», una e indivisible, ello incluye como consecuencia una serie de características necesarias a la esencia del hombre. En efecto, el «hombre» es por esencia «hombre-con-los-otros», y cuando el hombre alcanza en cuanto tal la salvación, esto debe suceder necesariamente en compañía de aquellos que junto con él constituyen la plena totalidad del ser humano. Por eso, Lubac tiene razón al afirmar que el «anima separata» se ve afectada por una doble separación: la separación del propio cuerpo, y la separación de la comunidad plena del cuerpo de Cristo[176]. Por eso se comprende fácilmente que la plenitud definitiva de este cuerpo, que se alcanzará al final de los tiempos, *en* el juicio final, no es algo que venga a añadirse a una bienaventuranza completa en sí misma desde tiempo atrás, sino que es más bien la realización verdadera y definitiva de esa bienaventuranza. Y hay algo más que queda claro en el planteamiento expuesto: para que se dé el ser del hombre no son sólo necesarios los otros hombres, es necesario también el «mundo». Por eso hay una salvación para el hombre en cuanto tal, para el hombre entero, éste no puede perder en ella todo el misterio precioso de las cosas; en la sinfonía de la alegría han de participar todos los instrumentos que Dios ha creado, si queremos una armonía perfecta. Y esto es precisamente lo que se sugiere en las parábolas que hemos contemplado. Rebosaban el misterio de la comunidad y el misterio del esplendor de las cosas, del «mundo», sin el que el hombre no puede ser totalmente hombre. Con eso quieren mostrarnos *que* hay un elemento en la totalidad del hombre, las «cosas», el «mundo», que estará también presente en la salvación definitiva, que esa salvación definitiva está también íntimamente relacionada con el mundo: de forma que todo lo que

era hermoso y agradable en el mundo creado por Dios reaparecerá transfigurado.

Acabamos de traducir en conceptos una serie de motivos presentes en las comparaciones que habíamos visto. Hay uno sobre todos que encontramos en la figura de la comida y del banquete nupcial: es la idea de la benevolencia, de lo que se nos regala, que se nos da gratuitamente. También el planteamiento de la realidad como contraposición creador-creatura contribuye a la comprensión de esa benevolencia. Pues si la dualidad primordial del cristianismo no es la de cuerpo-alma, el destino eterno del hombre no puede comprenderse a partir de la duración eterna y con base en si misma del alma espiritual, sino que tiene su razón de ser en esta contraposición creador-creatura. En lugar del monólogo del espíritu autosuficiente aparece el diálogo de Dios con el hombre; la caída culpable de éste significa la «segunda muerte», y su gran posibilidad consiste en convertirse en el diálogo eterno de amor, que es el corazón de todas las bienaventuranzas del «cielo»[177]. Esto supera todas las consideraciones anteriores, se trata del diálogo primero y definitivo del hombre con Dios; por eso *toda* salvación del hombre descansa en una «resurrección», en una acción graciosa de Dios, y nunca es la consecuencia lógica del desarrollo de una vida humana. No, la salvación descansa siempre en la benevolencia, en el regalo maravilloso del amor divino.

Si echamos una mirada sobre todo lo que precede, podemos decir que contemplando algunas figuras escatológicas de la sagrada Escritura se nos ha mostrado un núcleo íntegramente religioso de la fe bíblica en la resurrección, que fuera de toda problemática mundana se dirige al hombre en su peculiaridad humana y procura colmar su vida con el precioso misterio de la espera ova. Creer en la resurrección significa, en primer lugar, creer en una salvación fruto del diálogo con el amor de Dios, significa creer en una salvación total, que alcanza al hombre en cuanto hombre (no sólo en cuanto ser espiritual), y por tanto alcanza al hombre en su relación con los otros hombres y con el «mundo». Es cierto que el conocimiento de esta idea básica no nos resuelve todas las cuestiones dependientes

de la imagen del mundo. Pero hace que pierda importancia, y nuestra mirada queda libre para el futuro que se nos ha prometido, y del que hacemos profesión de fe cuando decimos —aunque, por desgracia, con un corazón tan tibio— Et *expecto resurrectionem mortuorum. Et vitara venturi saeculi.*

# III. Meditaciones y homilías

## El año del Señor

### *Los cuarenta días*

La palabra «tiempo de ayuno», con que se designa la cuaresma, los días que transcurren desde el miércoles de ceniza hasta pascua, es expresión sólo de una parte de lo que la iglesia pretende con este tiempo. En su origen era el tiempo en que se confería el bautismo, es decir, el tiempo en que se daba la conversión al cristianismo; era un proceso que no creían poder realizar en un momento, y por eso se prolongaba durante la cuaresma, como un camino de transformación, de «conversión», que el hombre recorría paso a paso. Luego se incluyó en este recorrido a los penitentes, y finalmente a la iglesia entera, dando así testimonio del convencimiento de que este camino no se puede recorrer de una vez para siempre, que es un camino que comprende nuestra vida entera, y por eso hay que anclarlo siempre de nuevo. La cuaresma busca mantener vivo y presente en nuestra conciencia y en nuestra vida, que el ser cristiano sólo se puede realizar en un constante hacerse cristiano, que no se trata nunca de un suceso acabado y dejado atrás, sino que exige siempre un ejercicio activo.

Preguntemos, pues, ¿qué significa hacerse cristiano? ¿cómo se produce ese suceso?

#### No se puede llegar a ser cristiano solo

En primer lugar me parece importante el hecho de que la iglesia no conciba el proceso por el que llegamos a ser cristianos como una instrucción pedagógica, sino como un sacramento. Lo cual significa: nunca se llega a ser cristiano por el propio esfuerzo, uno no puede. hacerse cristiano a sí mismo. No es un asunto del hombre (ni está capacitado para ello) elevarse por sí mismo a la nobleza de cristiano. Todo lo contrario: se comienza a hacerse cristiano cuando

se abandona la ilusión de la autarquía y la autosuficiencia; cuando se reconoce que el hombre no se ha creado a sí mismo, y que lo que debe hacer es dejar que se le conduzca hacia sí mismo.

Por eso, ser cristiano significa en primer lugar reconocer la propia insuficiencia, dejar que Dios actúe en uno mismo. Louis Evely ha hecho notar con acierto que el pecado de Adán no consistió propiamente en querer ser como Dios, pues en eso consiste precisamente la vocación que el creador ha puesto en el hombre; su fallo consistió más bien en el camino que eligió para su propósito y en la pobre imagen de Dios que se había formado; en la idea de que llegaría a ser como Dios cuando viviese de sus solas fuerzas, autosuficiente y orgulloso. En realidad una tal concepción ilusoria de Dios conduce a la autodestrucción, pues también Dios mismo, como nos dice la fe cristiana, es alguien que no se encierra en sí autárquicamente, sino que su divinidad es darse y recibir en el amor, entregándose y haciendo regalo de sí mismo. El hombre, pues, sao se hace semejante a Dios cuando entra él también en este movimiento de donación de sí mismo, cuando deja de querer crearse a sí mismo y que sea Dios que le cree. Pues sigue siendo verdad que el hombre no es una creación del hombre, que sólo puede llegar a ser él mismo en virtud de la acción creadora de Dios.

Todo esto tal vez nos suene algo anticuado. Sin embargo, creo que es precisamente en nuestra época cuando podemos descubrir y apropiarnos de nuevo toda la verdad de esa afirmación, descubrir cómo es válido para toda la humanidad todo cuanto hemos dicho del individuo. Esta humanidad, que se considera actualmente a sí misma como lo más grande todo de la realidad, que quiere crearse a sí misma como humanidad total, que no quiere confiar en otra ayuda que la que ella se presta a sí misma, se está destruyendo a sí misma. Predicando la humanidad total, sola y exclusiva, está diluyendo —lo experimentamos por todas pastes— esa misma humanidad. Tampoco la humanidad en su totalidad es autosuficiente, está remitida más allá de sí misma.

Llegar a ser cristiano, como llegar a ser hombre, es algo que no se consigue con las propias fuerzas. Por más que actualmente nos suene extraño, es para nosotros una necesidad abrirnos en la fe a la acción de Dios.

No se puede llegar a ser cristiano solo; esto quiere decir también que solamente se puede llegar en la comunidad de fe y de oración. Es verdad que también tiene que haber momentos de recogimiento privado «en la tranquilidad de tu aposento», como se nos dice en el evangelio, en donde uno purifica su propia fe en la presencia de Dios. Pero también es verdad que Dios viene al hombre a través del hombre. El hombre es un ser abierto, también en el ámbito espiritual, y que sólo puede existir siendo para los demás y recibiendo a su vez de ellos. Creo que deberíamos superar ya la moderna ilusión de que la religión es lo más íntimo, que podemos realizar nosotros solos, y por lo que no debe rebasar el ámbito de lo privado. Al reducir el campo de la fe a una espiritualidad irreal, le estamos quitando a la comunidad de los hombres lo más precioso que tiene. Cuando el hombre se reserva para sí mismo lo más profundo de sí, no puede darse una verdadera comunidad, en la que el individuo, permaneciendo él mismo, experimenta un verdadero encuentro con lo más humano de su prójimo. Por eso, el hombre, para poder ser él mismo, necesita de esa comunidad. Esto nos impone la tarea de hacer público lo más íntimo que hay en nosotros, de extenderlo en el mundo que nos rodea. Depende, pues, de nosotros el que el mundo no sea ateo; es nuestra fe la que ha de mediar entre Dios y el mundo.

## Tiempo de ayuno

Esta tarea que tenemos de hacer pública nuestra fe no disminuye en nada la otra, la de su crecimiento en nuestra interioridad. En este aspecto enlazamos con la tarea que viene expresada en la palabra alemana para la cuaresma: tiempo de ayuno. Para llegar a ser cristiano se necesita también la fuerza para resistir y superar la tentación de dejarse arrastrar. Se ha definido la vida, en su sentido más general, como «el trabajo de resistencia a la fuerza de

gravedad». Se dice que sólo donde se dé ese trabajo se da la vida, y ésta se acaba donde se acaba aquél. Si esto es verdad en el ámbito biológico, lo es mucho más en el espiritual. El hombre es el ser que no se constituye desde si y para sí mismo. No se llega a ser hombre dejándose llevar, abandonándose a la fuerza de gravedad de la propia vida, sino luchando contra ella, con la fuerza de la disciplina que sabe librarse de la presión de los instintos. Somos tan superficiales que tenemos el peligro de ver solamente aspectos parciales y no saber captar el todo, por eso tenemos que ejercitamos continuamente para liberarnos de la dictadura de lo superficial.

En el prefacio de cuaresma se dice esta curiosa frase: *Jejunio menten elevas,* por medio del ayuno elevas el espíritu. Cuando, hace 25 años, nos veíamos obligados a ayunar en contra de nuestra voluntad, esas palabras nos parecían casi irónicas, sentíamos cómo el ayuno impendía la libertad del espíritu para si mismo. Pero pensando hoy en aquellos tiempos, comparando la saciedad actual con el hambre de entonces, nos damos cuenta de la verdad tan grande que se encierra en esa frase. Nos damos cuenta de que en muchos aspectos éramos entonces más clarividentes que ahora. Tomamos conciencia de que el hombre que se ha saciado por completo, que ya no tiene más hambre, se vuelve ciego y sordo. No se ve más que a sí mismo. Y cuando nos hemos dado cuenta de esto, empezamos a comprender las figuras que usa la sagrada Escritura, y que luego ha tomado la liturgia bautismal: la figura del hombre, ciego ante Dios; del hombre sordomudo, incapaz de captarse a sí mismo ni al mundo. Tomamos conciencia de que necesitamos de esa realidad a la que se refiere la palabra «ayuno».

Actualmente se ayuna de muy diversas formas, y por distintos motivos: médicos, estéticos, etc. Lo cual es bueno. Pero un ayuno como ese no es suficiente para lo que necesita el hombre; pues la finalidad de todos esos ayunos sigue siendo el propio yo, y por eso no liberan al hombre de si mismo. Este necesita un ayuno, una abnegación que, liberándolo de sí mismo, le conduzca a Dios y le haga disponible para los demás. La llamada que el ayuno nos dirige

es ciertamente incómoda. Pero el que tiene cierta atención para la situación del hombre actual —para la propia situación— sabe también cuán necesaria nos es esta llamada a un ayuno real, desprendido del yo.

Si el ayuno cristiano ha de ser una liberación del propio yo, lleva consigo la exigencia de ser un tiempo fecundo en buenas obras. Cuando oímos esta expresión —«buenas obras»— aparece en nuestro rostro, según sea nuestro temperamento, una sonrisa o un ceño frucido. Pero no deberíamos tomar las cosas con tanta ligereza; si miramos a nuestro alrededor, a todos aquellos países del mundo en los que se pasa hambre, tal vez se nos hiele la sonrisa en los labios, pues entonces tomaremos conciencia de que no podemos tener un Dios misericordioso mientras, estando nosotros llenos, haya otros que pasan hambre.

## La iglesia peregrina por el desierto

Permítanme enfocar desde otro punto de vista estas reflexiones en torno a la cuaresma y que han partido de la realidad bautismal. La iglesia llama, en su lenguaje litúrgico *quadragessima* a este tiempo en el que entramos a partir del miércoles de ceniza. Es un número simbólico en cuyo significado quiere introducirnos. Cuarenta años duró la peregrinación de Israel a través del. desierto; cuarenta días anduvo de camino Elías para llegar al monte Horeb; también cuarenta días duró el ayuno de Jesús en el desierto. El contenido espiritual simbólico de este número *va* más allá de los tiempos bélicos, y la iglesia nos lo propone para que lo actualicemos.

Nuestra pregunta, pues, es: ¿a qué se alude con esta sucesión de cuarenta días? En Israel se tenían los cuarenta años de peregrinación por el desierto como los primeros tiempos del amor entre Dios e Israel, como los tiempos de la primera y gran revelación, como el tiempo en que Dios aún estaba con su pueblo cara a cara, hablaba con él y le daba indicaciones para cada jornada. En esos años se veía el tiempo en que Dios vivía en medio de su pueblo, le precedía en forma de nube o de columna de fuego, lo alimentaba diariamente con maná y hacía brotar para él agua de

las rocas. Por eso eran para Israel los años de la elección especial, de una cercanía especial con su Dios. Esto es, desde el punto de vista de la historia de las religiones, muy importante y contiene una gran verdad, pues al parecer la vida nómada fue el primer lugar en donde se descubrió el monoteísmo. Un mundo en el que el hombre no ve a su alrededor más que desierto y cielo, en el que no puede recogerse en ninguna casa ni en ningún cobijo, un mundo al que no puede divinizar ni adorar, sino en el que está cada día de nuevo expuesto al vacío y a lo desconocido, un mundo así obligó a un pueblo a buscar precisamente al Dios único que tiene en sus ruanos al mundo *entero,* que en cualquier sitio puede estar en compañía de los hombres, a quienes conoce y puede ayudar, dondequiera se encuentren, en virtud de su poder creador.

Tiempo de desierto: tiempo de una cercanía especial de Dios. Leyendo el relato del peregrinaje de Israel a través del desierto, se obtiene otra impresión. Allí aparece el tiempo de desierto como un tiempo en el que surgen los mayores peligros, como un tiempo en el que Israel protesta contra su Dios, está descontento de él, le gustaría regresar al paganismo; como un tiempo en el que se equivoca, da vueltas sin encontrar salida; como un tiempo en el que se hace sus propios ídolos, porque no tiene bastante con el Dios lejano.

Esta misma ambivalencia del tiempo de desierto la encontramos nuevamente en Jesús mismo. Después de su bautismo, en el que ha tomado sobre si el destino del siervo de Dios, el destino de aquel que se desprende de si mismo para estar a disposición de los demás, se va al desierta, en donde encontrará la inmediatez del Padre, para recibir, en la unidad del Padre, la libertad de sí mismo para los demás. Esto se repite a lo largo de toda su vida: se va al desierto, a estar solo con el Padre, para desde allí regresar a los hombres. Pero también para él este tiempo de especial cercanía de Dios es un tiempo en el que se ve expuesto a peligros, en el que le llega la tentación de renunciar al amor y a la palabra y, en su lugar, dar a los hombres lo que ellos quieren: pan, sensacionalismo y el

triunfo de poder político, en donde creen pie puede encerrarse su salvación.

Oyendo todo esto, hemos de decir que ahí está perfectamente descrita nuestra situación. La iglesia se encuentra actualmente metida en los cuarenta días, en el tiempo de desierto, de un modo completamente nuevo, después de haber perdido tantas seguridades y asilos terrenos. Nada de lo que parecía soportarla se aguanta. A su alrededor no hay más que desierto, que le obliga a un peregrinaje continuo, y Dios mismo no parece sino una lejana nube, que se deshace en cuanto queremos tocarla. Y esta iglesia de nuestro tiempo, esta iglesia del desierto, se ve acosada por las alucinaciones y las tentaciones.. Se ve tentada, ya que el Dios lejano se ha vuelto tan inaccesible, de intentarlo con los más cercanos, de declarar la secularidad en cuanto tal como cristianismo, de interpretar la disolución propia en el mundo como el verdadero servicio de Jesucristo, del mismo modo que el becerro de oro fue presentado como una imagen de Yahvé, como el verdadero culto que por fin se había encontrado para adorar al Dios lejano, ahora y gracias a él ya cercano. También la iglesia se ve tentada cada vez con mayor insistencia de cambiar esa salvación lejana e irreal que se consigue a través de la palabra por esa otra más segura que se consigue con el pan y por el camino seguro de la politización.

Iglesia en el desierto, iglesia en cuaresma: esta es nuestra experiencia; exposición a un mundo que parece haberse quedado sin palabras y sin imágenes y sin sonido desde el punto de vista religioso. Exposición a un mundo en el que el cielo aparece sobre nuestra cabeza oscuro, lejano e inaccesible.

Y sin embargo, este tiempo de desierto puede convertirse para nosotros, para la iglesia, en un tiempo de gracia, en el que de la pasión de la lejanía nazca un nuevo amor. Si a veces tenemos miedo de que el maná de nuestra fe no alcance más que para el día de hoy, debemos saber que se nos da cada día de nuevo, si nosotros sabemos aceptarlo. Y si tenemos que vivir en un mundo en

el que Dios solamente parece poder hacer acto de presencia como un muerto, hemos de tener presente que él puede hacer manar agua viva de una roca muerta.

Creo que la cuaresma es un tiempo apropiado para ejercitarse en la virtud de aceptar esta situación actual con fe y esperanza, seguir la dirección que nos marca ese Dios escondido y seguirla sin miedo. Si seguimos avanzando, pacientes y en la fe, puede salir, de esa oscuridad, un nuevo día para nosotros. Y recibiremos de nuevo el regalo de un mundo luminoso de Dios, del mundo lleno de imágenes y de sonido que habíamos perdido: un nuevo amanecer en la creación de Dios. Amén.

## *Viernes Santo*

Las grandes composiciones musicales en torno a la pasión que escribió Juan Sebastián Bach y que cada año escuchamos en la semana santa con renovada emoción, encierran en sí, rodeado de una belleza admirable, el misterioso acontecimiento del viernes santo. Estas pasiones no hablan de la resurrección —todas terminan con la sepultura de Jesús— pero su dignidad llena de pureza vive de la certeza de la pascua, de esa certeza de la esperanza, que ni siquiera en la noche de la muerte se apaga. De entonces a acá se nos ha vuelto curiosamente extraña esa serenidad de la fe llena de consuelo, a la que no es preciso hablar de la resurrección porque ésta alimenta su vida y su pensamiento. En la pasión del compositor polaco Krystof Penderecki desaparece esa tranquilidad de una comunidad de creyentes que vive de la pascua; en su lugar se oyen los gritos atormentados de los presos de Auschwitz, el cinismo, las voces brutales de mando de los dueños de ese infierno, y las de los colaboracionistas, que piensan librarse del terror, los latigazos de la fuerza de las tinieblas, anónima y presente en todo lugar, los gemidos desesperados de los que mueren.

Este es el viernes santo del siglo XX: el rostro del hombre infamado, escupido, roto por el hombre mismo. Desde las cámaras de gas de

Auschwitz; desde las aldeas arrasadas con niños torturados en Vietnam; desde los suburbios llenos de miseria de la India, de África, de Latinoamérica; desde los campos de concentración comunistas, que Solschenitzyn nos ha puesto ante los ojos: desde todas partes nos mira ese «rostro lleno de sangre y heridas, cubierto de dolor y de burlas», con un realismo que se burla de cualquier transformación estética de *ese* dolor. Si Kant y Hegel hubiesen tenido razón, la progresiva ilustración hubiese debido hacer a los hombres cada vez más libres, más razonables, más justos. En lugar de eso, esos demonios que nos habíamos apresurado a declarar muertos ascienden cada vez más desde *sus* abismos y enseñan a los hombres a tener miedo de su poder y de su impotencia: de su poder para destruir, y de su impotencia para encontrarse a si mismos y dominar la propia humanidad.

El momento más terrible de la pasión de Jesús es ciertamente cuando exclama, en el más extremo sufrimiento de la cruz: « ¡Dios mío! ¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Es una frase de un salmo, en el que Israel, doliente, torturado, despreciado a causa de su fe, le grita a su Dios a la cara su desgracia. Y este grito de oración de un pueblo al que su elección, su comunidad con Dios se le ha convertido en una maldición, alcanza todo su significado en la boca de aquel que es la misma cercanía salvífica de Dios entre los hombres. Si *él* se sabe abandonado de Dios, ¿dónde podremos encontrar a Dios? ¿No es esto el eclipse de sol histórico, en el que se apaga la luz de este mundo? Y hoy resuena en nuestros oídos el eco, redoblado, de este grito. Desde el infierno de los campos de concentración, desde la guerra de guerrillas, desde los barrios llenos de miseria, donde mueren de hambre seres sin esperanza, se oye decir: ¿Dónde estás Dios, tú que creaste un mundo en el que continuamente puedes observar cómo tus inocentes creaturas sufren terriblemente, que son conducidas como corderos al matadero y no pueden abrir la boca?

La vieja pregunta de Job se agudiza hoy más que nunca. A veces adopta un tono petulante y deja reconocer en el fondo una satisfacción maliciosa; así, por, ejemplo, cuando las publicaciones

estudiantiles escriben con gruesos caracteres aquello que previamente se les ha predicado: que en un mundo en el que se dan casos corno Auschwitz y Vietnam, no se puede hablar seriamente de un Dios que nos ama. Pero estos tonos, que se dan con demasiada frecuencia, no disminuyen en nada la autenticidad de la pregunta; en la hora actual parece que todos nos hallamos en aquel momento de la pasión de Jesús en que surge la exclamación: ¡Dios mío! ¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?

¿Qué diremos a esto? Se trata de una pregunta que no se puede responder con palabras y con argumentos, porque alcanza una profundidad que no pueden medir por, sí salas la razón y las palabras que ella inspira: todos aquellos que creen poder dar una respuesta a. esta cuestión con palabras e ideas inteligentes están necesariamente abocados al mismo fracaso que los amigos de Job. La única solución es resistirla y sufrirla con aquel y en aquel que ha sufrido por todos nosotros. Una solución presuntuosa —al estilo. de las revistas estudiantiles, o al estilo de las apologías teológicas— falsea su verdadero sentido. Lo único que se puede hacer por ese camino es dar algunas indicaciones. Y lo primero que hay que hacer notar, es que Jesús no constata la ausencia de Dios, sino que la transforma en oración. Si queremos integrar en el viernes santo de Jesús el viernes santo del siglo XX, tenemos que integrar el grito angustiado de éste en el de aquél, cambiarlo en una oración dirigida al Dios que, a pesar de todo, sigue estando cerca. Aquí podrían surgir nuevas preguntas: ¿se puede rezar honradamente antes de haber hecho nada para enjugar la sangre de los que sufren y secar *sus* lágrimas? ¿No es el gesto de la Verónica lo primero que debe hacerse, para poder hablar de oración? ¿Es que se puede orar solamente con los labios, o no es más bien el hombre entero quien reza?

Contentémonos de momento con estas alusiones, para reflexionar antes en un segundo aspecto: Jesús participó realmente de la angustia de los condenados, mientras que nosotros —la mayor parte de nosotros— no participamos de los horrores de este siglo más que como espectadores. Esto lleva consigo una consideración

de cierta importancia; pues lo curioso es que la idea de que Dios no puede existir, la desaparición total de Dios, se produce en aquellos que no son más que espectadores de los horrores que se dan, en aquellos que, acomodados en su sillón, contemplan lo terrible del mundo y creen haber cumplido con su obligación y haberse defendido diciendo: si existen tales horrores es que no hay Dios. Pero la reacción de aquellos que verdaderamente sufren es frecuentemente la contraria: precisamente en su sufrimiento descubren a Dios. En este mundo la adoración sigue saliendo de las hornos de los que fueron quemados, y no de los espectadores del horror. No es ninguna casualidad que el pueblo de la revelación, el pueblo que conoció a Dios y lo dio a conocer al mundo, haya sido el pueblo que más ha sufrido a lo largo de la historia, bastante antes de llegar a Auschwitz en los años 1940-1945. Y no es ninguna casualidad que el hombre más torturado, el que más sufrió —Jesús de Nazaret— haya sido el revelador, mejor dicho, haya sido y sea la revelación misma. No es ninguna casualidad que la fe en Dios provenga de un rostro lleno de sangre y herir das, de un crucificado, y que el ateísmo tenga su padre en Epicuro, en el mundo de los espectadores saciados.

De repente brilla en toda su claridad la seriedad misteriosa y para nosotros amenazadora de unas palabras de Jesús que muchos de nosotros habíamos apartado a un lado como inadecuadas: «Antes pasa un camello por el ojo de una aguja, que un rico entra en el cielo»; un rico, es decir, alguien a quien le va bien, que está saturado de bienestar y sólo conoce el dolor a través del televisor. Tomemos en serio estas palabras, que nos amonestan precisamente en el viernes santo. Es cierto que ni necesitamos ni debemos buscarnos el sufrimiento y la angustia nosotros mismos.

Dios manda el viernes santo donde y cuando él quiere. Pero debemos tener siempre presente —no sólo teóricamente, sino en la práctica de nuestra vida— que todo lo bueno es un don de él, del que hemos de responder. Y también debemos tener siempre presente —y nuevamente no sólo en teoría, sino en la práctica de nuestro pensamiento y de nuestra actuación— que junto a la

presencia real de Jesús en la iglesia gracias a los sacramentos, hay otra presencia real de Jesús en los más pequeños, en los que sufren en este mundo, en los que él quiere que nosotros sepamos encontrarle. Lo que cada año exige de nosotros la celebración del viernes santo es que renovemos en nosotros esta actitud.

Toda la pobreza humana, todo el desamparo humano, todo el pecado humano, se hacen visibles en la figura de Jesús crucificado, que está en el centro de la liturgia del viernes santo. Y sin embargo, a lo largo de toda la historia de la iglesia, ha despertado sentimientos de consuelo y de esperanza. El retablo del altar de Isenheim, pintado por Matthias Griinewald, y que es el cuadro de la crucifixión más conmovedor de toda la cristiandad, se encontraba en un convento en el que eran atendidos los hombres que habían sido atacados por aquellas terribles epidemias que azotaban a la humanidad en occidente en la baja edad media. El crucificado está representado como uno de ellos, torturado por el mayor dolor de aquel tiempo, el cuerpo entero plagado de bubones de la peste. Las palabras del profeta, cuando dijo que en él estaban nuestras heridas, encontraron su cumplimiento. Ante esta imagen rezaban los monjes, y con ellos los enfermos, que encontraban consuelo al saber que, en Cristo, Dios había sufrido con ellos. Este cuadro hacía que a través de su enfermedad se sintiesen identificados con Cristo, que se hizo una misma cosa con todos los que sufren a lo largo de la historia; experimentaron la presencia del crucificado en la cruz que ellos llevaban, y su dolor les introdujo en Cristo, en el abismo de la misericordia eterna. Experimentaron la cruz que debían soportar como su salvación[178].

Actualmente esta concepción de la salvación choca en muchos hombres con una profunda desconfianza. Siguiendo a Carlos Marx, consideran este consuelo celestial para el valle de lágrimas terrenal como mera palabrería, que no soluciona nada, sino que mantiene la miseria en el mundo, con lo que tan sólo ayuda a aquellos que están interesados en mantener la actual situación. En lugar de consuelo exigen cambio, que quite el dolor, y quitándolo lo redima: no se trata de salvar por medio del dolor, sino de salvar del dolor; la tarea no

consiste en esperar la ayuda de Dios, sino en humanizar al hombre a través del hombre mismo. Naturalmente, lo primero que se puede objetar, es que no se trata de una auténtica alternativa. Pues aquellos monjes de los que hablábamos, no veían en la cruz ningún pretexto que les eximiese de su tarea, que les librase de su actividad de ayuda humana bien dirigida y organizada. Con 369 hospitales en toda Europa habían construido una red de ayuda, en la que la cruz de Cristo se había convertido prácticamente en una llamada a buscarle en los que sufren y curar su cuerpo herido, es decir, a cambiar el mundo y poner fin al dolor[179]. Y podemos preguntar si hoy, con tantas palabras sobre el humanismo como estamos oyendo, existe realmente un impulso para el servicio y la ayuda como existía entonces. A veces se tiene la impresión de que queremos librarnos de la tarea que tenemos, y que se unos hace demasiado pesada, diciendo grandes palabras sobre ella: en todo caso, la realidad es que actualmente hemos de traer de otros países, más pobres, hombres que sirvan, porque en nuestro propio-pueblo el impulso para el servicio se ha debilitado sobremanera. La pregunta es: cuánto tiempo puede vivir un organismo social en el que falla un órgano decisivo, que no admite trasplantes.

Por tanto, las cuestiones en torno a la actividad necesaria para la conformación y la transformación del mundo habrá que observarlas de modo distinto a como sucede en esas contraposiciones que hoy están tan de moda. Esto no resuelve toda la cuestión de la que aquí se trata; pues los monjes, de acuerdo con el credo cristiano, no sólo predicaban la salvación de la cruz, sino también la salvación por la cruz, y así lo practicaban. Esto hace referencia a una dimensión de la existencia humana, que cada vez se va alejando más de nosotros, pero constituye el núcleo del cristianismo, desde el que se ha de comprender la actividad humana en este inundo.

¿Cómo podemos llegar a comprender esto? Voy a intentar ejemplificarlo en la evolución de la imagen de la cruz en la obra de un pintor moderno, no cristiano, pero atraído por la figura del crucificado, a cuya realidad se iba acercando cada vez más: Mare Chagall[180]. La primera vez que aparece el crucificado en su obra

es en un cuadro muy temprano, en 1912. Allí está representado como un niño, y expresa el dolor de los inocentes que es en este mundo un signo de esperanza. Después no vuelve a aparecer en 25 arios, hasta una Obra de 1937 en que cobra un significado distinto y más profundo.

Se trata de un triplico, que tiene un curioso predecesor en otro que Chagall destruyó después de haberlo pintado, pero del que queda un esbozo al óleo. Su título es «Revolución». A la izquierda aparece una multitud agitada, con armas y con banderas rojas: *es* una imagen de la revolución; a la derecha hay escenas de paz y alegría: sol, amor, música, la obra de la revolución será un mundo distinto, salvado; en el centro, uniendo las otras dos partes, se ve un hombre en posición invertida, apoyándose sobre las manos. Inmediatamente se piensa en Lenin; que simboliza la revolución, en la que lo de arriba cambia abajo; y lo de la izquierda a la derecha, un cambio total que conduce al mundo nuevo. Uno recuerda un texto gnóstico de los comienzos del cristianismo, en el que se dice que Adán, es decir, el hombre; se mantiene sobre su cabeza y por eso confunde lo de arriba con lo de abajo, lo de la derecha con lo de la izquierda; que por eso es necesario un cambio total de valores —la revolución —, para corregir hombre *y* mundo. A este cuadro de Chagall podría llamársele también retablo de teología política; del mismo modo que en 1917 había esperado la salvación de la revolución rusa, así también ahora la esperaba por segunda vez, después de la primera desilusión, del gobierno del frente popular francés, al que se había llegado en 1937.

El hecho de que destruyese el cuadro significa que enterró su esperanza por segunda y definitiva vez Volvió a pintar el tríptico, con la misma estructura: a la derecha la salvación venidera (más clara y más pura que antes), a la izquierda el mundo en agitación (ahora con más muestras de dolor que de lucha), y en el centro el crucificado. La presencia del crucificado en el lugar que había ocupado el símbolo de la revolución y su esperanza engañosa, es el cambio fundamental del cuadro, que confiere a las otras dos partes un nuevo significado. El rabino que —simbolizando al antiguo

testamento, a Israel— estaba sentado antes al lado de Lenin, aparece ahora a los pies del crucificado. La esperanza de Israel, la esperanza del mundo ya no es Lenin, sino el crucificado.

Aquí no nos importa examinar hasta qué punto Chagall tenía intención de acercarse a la interpretación cristiana del antiguo testamento, de la historia, del hombre. Quien vea los dos cuadros juntos podrá deducir de ellos un mensaje cristiano. La salvación del mundo no viene, en definitiva, del cambio que nosotros produzcamos, con una política que queremos divinizar. Hay que trabajar continuamente en ese cambio del mundo, humana, realista, pacientemente. Pero el hombre pide y pregunta por algo que sobrepasa en mucho todo cuanto puedan ofrecerle la política y la economía. Y la respuesta está en Jesucristo, en el hombre por el cual nuestro dolor descansa en el corazón de Dios, en el amor eterno. Pues el hombre tiene sed de este amor, sin el cual no es más que un experimento absurdo, por más transformaciones del mundo que lleve a cabo. Hoy más que nunca precisamos el consuelo de aquel en cuyas espaldas están marcados nuestros cardenales. El es el verdadero consuelo, lejos de toda palabrería. Dios quiera que nuestros ojos y nuestro corazón se abran a este consuelo; que seamos capaces de vivir en él y sacar fuerzas de él para seguir viviendo; que, en medio del viernes santo de la historia, recibamos el misterio pascual del viernes santo de Cristo y en él seamos salvados..

## *El misterio de la noche pascual*

En esta santa noche la iglesia intenta decirnos en su lenguaje —el lenguaje de los símbolos— cuál es el significado de la noche pascual, el misterio de la resurrección del Señor. Tres grandes símbolos dominan la liturgia de esta celebración: la luz, el agua y el «cántico nuevo», el aleluya.

Comencemos por la luz. Es uno de los símbolos más primitivos de la humanidad. Tanto en los países del norte, siempre sedientos de luz, como en los del sur, siempre ebrios de sol, la luz ha sido para los

hombres símbolo del misterioso poder divino, que sustentaba sus vidas. Ha sido incluso -más que un símbolo. San Agustín estaba tan impresionado por la gloriosa belleza de la luz, que pronunció estas palabras: «Si decimos que Cristo es luz, no lo decimos en el mismo sentido que cuando afirmamos que es la .piedra angular, pues esto último es una figura, mientras que aquello hay que entenderlo en su sentido real» *(De* gen *ad litt* IV, 28, 45). La luz terrena es el reflejo inmediato de la realidad divina, es lo que mejor nos hace intuir quién es aquel que vive en una luz inaccesible (1 Tim 6, 16). En las dos grandes noches santas del año eclesiástico —navidad y pascua— el simbolismo de la luz se mezcla con el de la noche. Las dos veces la iglesia ofrece en la contraposición simbólica de luz y noche el contenido de la fiesta que se celebra: el encuentro de Dios y mundo, la irrupción victoriosa de aquél y éste, que no quiere hacerle sitio, pero que finalmente no puede negarse a aceptarlo. El drama de Cristo, de luz y tinieblas, de mundo y Dios, que se encuentran frente a frente, comienza en navidad, cuando Dios llama a la puerta del mundo, y éste no lo recibe, aunque es su propiedad Un 1, 5..11); pero con ello no evita que venga. Dios mismo se hace «mundo» al hacerse hombre. Es algo así como una derrota de la luz, que se hace tinieblas, y sin embargo es su primera victoria, latente: el mundo no ha podido evitar que Dios venga, por más que haya cerrado cuidadosamente sus puertas. Ahora, en pascua, el drama alcanza su centro y su culmen. Las tinieblas han echado mano de su, última arma, la muerte. En un juicio ordinario ha declarado como principal culpable en la historia del mundo a la verdad y al amor, y ha condenado al que trae la luz. Pero la resurrección produce el gran cambio. La luz ha triunfado, y ahora vive ya invencible; y lo que es más importante; consigo se ha llevado un trozo de mundo y juntos han sufrido la misma transformación. El drama no ha terminado ahí. El final está aún por venir. Sucederá en la parusía del Señor. Ahora es todavía de noche, si bien es una noche en la que se ha encendido una luz; cuando él vuelva, será de día para siempre. Tras la liturgia del cirio pascual, con la que comienza nuestra celebración, está este gran drama de la historia, en el que participa .nuestra propia vida. El templo, oscuro en la noche, en donde no se ve nada, en el que tropezamos unos con otros, ¿no es

en realidad una imagen de nuestro mundo? De ese mundo nuestro, en el que pese a todos los avances científicos y pese a todos los descubrimientos sigue habiendo mucha oscuridad; a veces parece que esté más oscuro que nunca. Con tantos avances en parcelas individuales, se ha hecho más difícil captar el sentido de la totalidad, y esto afecta también al creyente, que frecuentemente se asusta de la aparente ausencia de Dios, a quien es tan difícil encontrar con tanta actividad mundana. ¿Quién no se siente profundamente emocionado al leer el libro de Reinhold Sehneider *Winter in Wien,* en el que se siente el intenso oscurecimiento de Dios? ¿Y quién negará que en medio de la comodidad diaria, que tapa todas las preguntas, no se siente acuciado de repente por ese oscurecimiento, que parece poner en cuestión todo a la vez? ¿Quién no ha tenido que rezar, en medio de la noche, con el cardenal Newman: «Oh Dios, tú, sólo tú, puedes iluminar la oscuridad»? Y quién no tiene experiencia de cómo los hombres tropiezan y se obstaculizan unos a otros en esta noche del mundo, que con frecuencia impide que veamos no sólo lo que es definitivo, sino también aquello que tenemos más cerca (¡el prójimo!). Si en la oscuridad de la iglesia esperamos la luz de la pascua, un consuelo vendrá sobre nosotros: Dios sabe que estamos en la noche: y en medio de esa noche ya ha encendido su luz: *Lumen, Christi, Deo gracias.* La noche es quien nos hace tomar conciencia de lo que es la luz; es claridad que permite ver, que indica el camino y orienta, que nos ayuda a. reconocer a los otros y a reconocernos a nosotros mismos; es calor que da fuerza y pone en movimiento, que consuela y alegra. Es, finalmente, vida, y esa pequeña llama es; como una imagen de ese maravilloso misterio al que llamamos «vida», y que de hecho depende en tan gran medida de la luz. Pronto resplandecerá el templo entero con: la luz clara de las candelas que todos tienen en sus manos; y eso ya no será una mera celebración de la resurrección, será una visión anticipada de la venida del Señor, al que saldremos a recibir con lámpara:» encendidas. Es visión anticipada de la luminosidad escatológica, de la mesa del banquete nupcial, que brilla con la luz de lámparas innumerables. En esta noche deberíamos percibir algo de esta alegría nupcial. Y. deberíamos preguntarnos: ¿Me sentaré yo a esa mesa? ¿tendrá

aceite mi lámpara- el día del banquete eterno? Pero tal vez sea más cristiano preguntar por el presente. El mundo está en tinieblas, sí; pero un cirio es suficiente para iluminar la más densa oscuridad. ¿No nos dio Dios en el bautismo un cirio con fuego? Deberíamos tener el valor de encender el cirro de nuestra paciencia, de nuestra confianza, de nuestro amor. En lugar de lamentarnos por la noche, deberíamos atrevemos a encender nuestra pequeña luz, esa luz que Dios nos ha dado: *Lumen Christi, Deo gracias.*

El segundo elemento pascual es el agua:. Al igual que el cirio, la vasija con agua se coloca en medio de los que celebran esta fiesta, rodeada de adornos y de palabras solemnes, basta el momento culminante en que se unen luz y agua, cuando se sumerge por tres veces el cirio pascual. Recuerda esos momentos preciosos, cuando el sol se refleja en el agua brillante y clara de un arroyo de la montaña, y cielo y tierra se hacen una misma cosa en el misterio de luz y agua. Al igual que la luz, también el agua es uno dé los símbolos primitivos de la humanidad. Los que estudian las religiones dicen que la luz es un símbolo «uránico», y la tierra «telúrico». Esto quiere decir que la luz personifica la gloria superior celestial, el poder grande, pero también peligroso, que está Por encima de nosotros y del que nunca podemos disponer, que se nos entrega .o se nos niega según su voluntad: el agua, por su parte, personifica lo más precioso de la tierra. Esto lo entenderá bien quien haya sufrido de sed, quien haya sufrido durante horas la fuerza abrasadora del sol, y de repente haya descubierto una fuente fresca, brillante: ése sabe que no hay nada tan precioso come ese agua clara. Por eso el agua despierta el recuerdo del paraíso y de la fertilidad. También aquí tiene que sentirse, su necesidad para poder admirar en todo su peso el maravilloso valor del agua. En el baño, del que el hombre surge como nacido de nuevo, se desprende éste del peso y el sudor del día. Egipto y Babilonia —los antiguos países que sufrían las crecidas de los ríos— desarrollaron, gracias a su experiencia, una especie de mística de la corriente de agua. Esta corriente es para ellos la fuerza que da vida, que sigue su camino con poder invencible y es capaz de convertir el desierto en tierra fértil. También en la esperanza de salvación que tenía Israel aparece

repetidamente la idea de la corriente de agua que da vida, tanto si mira hacia atrás, al paraíso, como si mira adelante, a la fuente del templo, que con su agua alegra la ciudad de Dios (Sal 45, 5; Ez 47, 1-12). Todo este misterio del agua está presente en la celebración de la fiesta pascual, entremezclado con ella y elevado a un plano superior; pues la liturgia de la noche pascual quiere decirnos que hay una fuente mucho más preciosa que cualquiera que haya habido sobre la tierra: la que manó del costado abierto del Señor (Jn 4, 10; 7, 37; 19, 34). La cruz de Cristo no es otra cosa que la radical entrega de si mismo, el último ofrecimiento del yo, que no se reserva absolutamente nada, sino que hace manar de sí una corriente para los otros. Así brotó en la cruz la fuente verdaderamente preciosa de la entrega pura, del amor de Dios que se derrocha a sí mismo. Ahí se condensa todo el valor del agua: el poder de purificación. la fertilidad, su fuerza refrescante, consoladora y vivificadora. En el bautismo mana esta fuente de la cruz de Cristo como una corriente poderosa que atraviesa la iglesia entera y «alegra la ciudad de Dios» (Sal 45, 5). En esa corriente somos lavados y nacemos de nuevo a la vida. Ella es quien continuamente convierte en tierra fértil este mundo desértico; pues hay desierto allí donde reinan el odio y el egoísmo, y sólo se puede vivir allí donde actúa el espíritu de amor y de servicio. Nunca deberíamos olvidar que la más preciosa fuente del mundo brota en la muerte y la cruz, mejor dicho, en la entrega radical de sí mismo. La triple inmersión del cirio pascual en el agua, las nupcias simbólicas de cielo y tierra, sugieren otra idea más: la pobre fertilidad de esta tierra ha de ser dignificada, ha de ser integrada en el gran misterio de la vida del reino de Dios. Nos deja intuir algo acerca del milagro de la divinización de la tierra: todo lo que sea valioso y elevado no desaparecerá, sino que, transformado, participará de la gloria eterna. En las aguas de esta tierra, que reflejan el brillo del sol, podemos percibir algo de la belleza del nuevo cielo y de la nueva tierra.

El tercer elemento de la liturgia pascual es «el nuevo cántico»: el aleluya. Es cierto que el cántico nuevo, en el sentido pleno, no lo cantaremos hasta que en el «mundo nuevo» Dios nos llame «por nuestro nombre» (Ap 2, 17), cuando todo haya sido creado de

nuevo.. Pero en la gran alegría de la noche pascual podemos percibir ya algo de eso. Pues el canto, y sobre todo el del nuevo cántico, no es otra cosa que la forma de expresar la alegría. Si de los santos del cielo se dice que cantan, esto es una imagen para decir que su ser entero está traspasado de alegría. De hecho el canto indica que el hombre abandona los límites de la sola razón y entra en una especie de éxtasis; pues lo que es mente racionales rara vez caen en la tentación de cantar. Esta casado con la sola palabra (por ese motivo las personas excesivamente razonables rara vez caen en la tentación de cantar). Esta esencia del canto, en el que más allá de los límites de la razón se expresa el hombre todo entero, encuentra su perfección en el aleluya, el himno en el que más puramente se refleja lo que es su esencia. La palabra «aleluya» tiene su origen en una expresión hebrea que viene a significar «alabad a Yahvé». Pero en la liturgia de la noche pascual este significado no tiene excesiva importancia; si la hubiese tenido, entonces se hubiera traducido la palabra, en lugar de tomarla tal cual. Pero no se trataba de algo que sea traducible; porque el aleluya es la alegría que se canta a si misma porque no tiene palabras para expresarse, porque está por encima de todas las palabras. Se asemeja a ciertas formas de júbilo que hay en todos los pueblos, como un milagro de alegría, de poder estar contentos, que los atraviesa a todos. Agustín escuchó ese cantar sin palabras en los campos y las viñas de su país, y predicó sobre ello de forma maravillosa. Tomando las palabras del salmo: *Bene cantate el cusir iubilatione* (Sal 32, 3), dice:

> ¿Qué quiere decir, cantar con *dubilatio»?* Quiere decir, no poder expresar con palabras lo que se siente en el corazón. Cuando los que recogen la cosecha en el campo o en la viña, se sienten alegres, sucede que, a causa de la inmensidad de su alegría, no encuentran palabras. Entonces renuncian a las sílabas *y a* los vocablos, y su cantar se convierte en *Jubilas.* El *Jubilus* es un sonido que indica que el corazón quiere proclamar lo que no es capaz de decir. ¿Y a quién corresponderá ese *Jubilas* con más motivo que a aquel que es inefable? E inefable es aquel a quien tus palabras no pueden

> abarcar. Y si tú no puedes expresarlo, pero tampoco puedes callarlo, ¿qué te queda más que el júbilo? Qué otra cosa te queda, más que la alegría sin palabras de tu corazón, y que la inconmensurable magnitud de tu alegría desborde todos los límites de las sílabas. Cantad con júbilo al Señor *(En 2 in ps 32 s 1,* 8).

Ese cantar se realiza plenamente en el aleluya. Este es expresión de una alegría que salta por encima de todos los diques al tiempo que los limpia. Si el canto del aleluya es el tercer elemento del drama simbólico de la liturgia pascual, este tercer elemento es en el fondo el hombre mismo, en el que se encuentra esta posibilidad primigenia del canto y del júbilo. Es como un primer descubrimiento de lo que seremos una vez: todo nuestro ser será una gran alegría. ¡Qué panorama tan maravilloso! ¿No debería ser motivo suficiente para que en esta noche olvidásemos todas nuestras minucias, que nos oprimen y nos atemorizan, nos dejásemos invadir por esa gran posibilidad, que en cuanto nuestro futuro ya está latente, en nosotros, y cantásemos de corazón: Aleluya?

## *La resurrección como misión*

Entre los relatos del nuevo testamento en torno a la resurrección de Cristo, ninguno tiene rasgos tan personales, ninguno está tan inmediatamente orientado a la vida del resucitado sobre la tierra y a sus encuentros con diversas personas como el del evangelio de Juan. Comienza ya con una curiosa carrera de dos discípulos hacia la tumba del Señor en la que podemos ver una anticipación .de la tensión entre carisma y ministerio,:y a la vez una indicación sobre cuál es la única competición que se puede dar entre ellos: la competición por conseguir más fe, más amor dispuesto al. servicio. La primera aparición del resucitado es a María Magdalena; la mujer, triste y desconsolada, ha comprobado que la tumba está vacía, pero no saqueada: los paños y las vendas están puestos en su lugar, sólo ha desaparecido el cadáver. No puede explicarse qué es lo que ha sucedido, y hace venir a los discípulos, que tampoco entienden nada. Luego ve a un hombre; tiene que ser el hortelano, piensa, y tal

vez sepa él qué ha pasado: «Señor, si te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, e iré a buscarlo», le dice (20, 15). Sólo al oír su voz lo reconoce. Esto ya es algo extraño; por otra parte, en todos los encuentros del resucitado sucede algo parecido: por ejemplo, los dos discípulos que se dirigen a Emaus van con el Señor sin reconocerlo; la interpretación de las escrituras que él les hace enciende su corazón, pero no es hasta que parte el pan cuando se les abren los ojos, y en el momento en que lo reconocen,, desaparece. Estas observaciones nos hacen notar que Jesús no es un muerto vuelto a la vida como Lázaro o como el hijo de la viuda de Naím; en *ese* caso no sería ningún problema reconocerlo pasados un par de días. Al resucitar no vuelve a enlazar con el punto en donde concluyó el viernes santo, para llevar de nuevo durante un breve espacio de tiempo una vida intramundana. Tiene una nueva forma de vida, y sin embargo sigue siendo el mismo. Pero sólo cuando lo ve el corazón pueden reconocerlo los ojos.

Esto es lo que queda muy claro en el diálogo que mantienen Jesús y la Magdalena. Su voz, al llamarla por su nombre, ha hecho que ella se despierte y vea; ahora hay que olvidar la cruz, le llama «maestro», y espera que todo sea como antes. Pero es rechazada: «no me toques», le dice el resucitado; tal vez seria más correcto traducir: «No intentes sujetarme, pues aún no he subido al Padre. Ve a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (20, 17). ¿Cuál es el significado de estas palabras? ¿Por qué el hecho de que Jesús aún no haya ascendido impide que se le toque? ¿Se le podría tocar si ya hubiese subido? ¿Es que tal vez tiene prisa en terminar la etapa terrena de su ascensión? Todo se hace aún más extraño si se añade a ello la historia de Tomás, en la que parece suceder todo lo contrario: Jesús ofrece sus manos y su costado a Tomás para que las toque, para darle la certeza de que realmente es él (20, 27). ¿Por qué aquí si es posible lo que se le niega a Magdalena? Mirando atentamente, es esta escena la que explica la otra. Lo que quiere Magdalena es volver, después de ese feliz encuentro de la mañana de pascua, a la antigua comunidad, dejar detrás de si la cruz como una pesadilla. Desea ver de nuevo a «su maestro» como en los días anteriores.

Pero todo esto va en contra de la esencia del acontecimiento que se ha producido; ya no se puede pretender tener a Jesús como su «rabí», olvidándose de la cruz. El es ahora el que ha sido elevado al Padre, y está abierto a todos los hombres. Ya sólo se le puede tocar como a aquel que está con el Padre, como el que ha sido elevado. La paradoja es clara: aquí en la tierra, en una cercanía meramente terrena, ya no se le puede tocar. Se le puede tocar si se le busca junto al Padre, si uno deja que él lo tome consigo y lo lleve de camino con él. Tocar significa ahora adoración misión. Por eso Tomás puede tocar: se le enseñan las heridas, no para que olvide la cruz, sino para hacerla inolvidable, se trata de una llamada a dar testimonio.. Y así, el acto de tocar de Tomás se convierte en un acto de adoración: «Señor mío y Dios mío» (20, 28). El evangelio entero desemboca en este momento, en el que el acto de tocar las heridas de muerte producidas por los poderes del mundo que lleva Jesús se convierte en el conocimiento de la gloria de Dios.

Esto hace comprensible el diálogo con María Magdalena: ya: no existe una amistad privada con Jesús, que sea puramente bu mana y se quede en el círculo cerrado de unos amigos. Después de su paso por la muerte, pertenece a todos. Sólo se le puede tocar si se adopta esa nueva actitud, si se sube con él y, de regreso del Padre y del Hijo, se encamina uno hacia todos los hombres. En lugar de intentar retenerlo, hay que escuchar la misión: ve a los hermanos (20, 17). Reconocer al resucitado significa ponerse en camino siendo él el punto de partida. La línea «horizontal» y la «vertical» no se contradicen, sino que se exigen mutuamente: él está con todos los hermanos porque ha subido, porque está con el Padre. Y si nosotros «subimos», si adoramos, entonces salimos de la limitación de nuestra propia existencia, dejamos que él nos envíe, y participamos de su expansión a nuestro modo. La fe, la adoración y el servicio se entrelazan aquí de manera inseparable y muestran el dinamismo de la existencia que sigue la indicación que nos da el resucitado de entre los muertos y subido al Padre para que transformemos el mundo.

Si observamos la otra escena que habíamos citado, la de los discípulos de Emaús, nos encontramos de nuevo con lo mismo: no es la mera compañía del Señor (la pertenencia externa a la iglesia, podríamos decir) la que hace que se le reconozca, sino la escucha de su palabra y la comunidad al partir el pan. El modo de encontrar al Señor es celebrar el culto- a Dios en la doble forma de palabra y sacramento; el amor, al comer con él, abre nuestros ojos. Y el que ha sido reconocido desaparece, impulsándonos así a que sigamos caminando.

Esto pone de relieve en qué se parece y en qué se diferencia nuestra situación como cristianos en la historia de la de aquellos primeros testigos. Sólo ellos pudieron ver al resucitado y convencerse, gracias a la- inmediatez, de la realidad corporal de aquella vida resucitada de la muerte; sin el realismo de este primer encuentro, su misión hubiera partido del vacío. Pero tanto para ellos como para los hombres de todos los tiempos tiene validez la afirmación de que el resucitado no es objeto de contemplación y curiosidad externa. Que sólo se le puede «tocar» si se sigue su camino, si se «sube»; que el acto de tocar ha de tomar la forma de adoración y de misión, teniendo como centro la fracción del pan y extendiéndose en el amor diario y el servicio que de él nace. Quien siga el camino de Jesús, quien le escuche, quien ame, ése puede también hoy —ciertamente de forma distinta .a la de los primeros testigos— tocar al resucitado: él está vivo y nos va precediendo. Para conocerle hay que seguirle.

## *La pascua hoy*

> Yo no, sé dónde pone su victoria el amor que se fue... ni dónde se guarda la sonrisa del niño que fue echada a las llamas para que jugasen con ella; pero sí sé que de ahí se nutre la tierra para hacer llegar su música hasta las estrellas al ritmo de los latidos de su corazón...

Estas palabras están sacadas de una poesía de Nelly. Sachs. Junto a ellas, pongamos estas otras, el hermoso poema de Bergengruen

«Un mundo salvado»:

> Cuando sufras momentos dolorosos y te sangre el corazón, ten presente que nadie puede herir al mundo; los arañazos no pasan de la piel. En lo profundo de su intimidad está sano y salvo. Y de esa intimidad sana y salva participas tú y toda la creación.

Cuán ajena a nosotros resulta esta confianza, y sin embargo cuán cercanos los sentimientos del primer poema, la incertidumbre: «No sé dónde pone su victoria el amor que se fue». ¿Es que existe ese lugar? En un mundo con Auschwitz, Argelia, Vietnam y Biafra podemos entender bien la realidad del viernes santo, podemos comprender al hombre crucificado;, degradado hasta ser semejante a un gusano, y abandonado de su Dios; esto podemos entenderlo bien, pero la realidad de la pascua se nos hace cada vez más extraña. La teología adolece de lo mismo, y con ello aumenta nuestro desconcierto, al decimos, por ejemplo, que la vuelta a la vida de un cadáver es un «milagro» que el hombre actual no puede admitir; y aunque hubiese sucedido en realidad --se nos dice— ¿qué sacaríamos de ello? De lo que se deduce que hay, que buscar en esa realidad otro sentido, otro contenido. por ejemplo que «siga adelante la obra de Jesús», a pesar de la cruz. Pero ¿ha seguido de verdad adelante? ¿O acaso tendrán razón aquellos teólogos que nos dicen que sus propios discípulos la han ahogado y la han convertido en lo contrario de lo que debió ser: el hermano se ha vuelto a convertir en señor y lo único que ha pasado es que la esclavitud ha cambiado de signo? El mensaje de la resurrección, al que *se* ha pretendido hacer más accesible simplificándolo de ese modo, despierta más dudas que el mensaje que la iglesia proclama en torno a la resurrección: ¿es que acaso no ha muerto y luego resucitado la *obra* de Jesús?

Con explicaciones triviales, para que todos puedan aceptarlas y ninguno se escandalice, no se consigue nada. Seamos capaces de aguantar el escándalo, pues sin su impacto no se consigue nada serio. Y luego preguntémonos si aún existe un mensaje sobre la

resurrección que nos interese directamente a nosotros, por el que merezca la pena arriesgarse. Esta pregunta se puede plantear desde muy diversos puntos de vista. Tomemos el que más cerca tenemos, antes de dirigir nuestra mirada a la figura de Jesús: la fiesta de «pascua». Los orígenes de esta, fiesta son muy antiguos, y ella es un punto de unión entre la fe cristiana, la historia de Israel y la historia de las religiones de la humanidad en general. En mi opinión, aquí como en los otros temas, sólo puede entenderse lo específicamente cristiano teniendo en cuenta su imbricación con el resto de los esfuerzos de los hombres por encontrar a Dios, por encontrar su salvación. Lo cristiano no es salto paradójico, como quería hacernos creer la teología dialéctica, por el contrario, está enmarcado en el contexto general de la historia humana, y lo incluye dentro de si, de forma que lo que existía antes de ella sigue manteniendo su valor dentro de un marco más grande y de un nuevo contexto.

El primer aspecto de esta fiesta pascual pertenece a lo que podemos llamar «religión natural»: se conmemora la resurrección de la luz, la resurrección de la vida. El sol que sube en el cielo y- la naturaleza que se despierta le dan al hombre la seguridad de que el poder de la muerte no es quien tiene la última palabra. Se celebra, pues, el triunfo de la vida, la resurrección, la certeza de que el oscuro misterio de la muerte está en función del misterio de la vida; que de la muerte sale la vida: «Nadie puede herir al mundo, los arañazos no pasan de la piel». El grano de trigo debe morir, para poder producir nueva vida: la muerte es un medio de la vida; la vida vive de la muerte, se renueva a través de ella, avanza año a año. El misterio de la muerte y la resurrección se convierte en el contenido central de todas las religiones. El conocimiento en torno a esta realidad aumenta al ver que el:mundo .se mantiene sobre la muerte, y que vive gracias a ella, que el mundo procede del sacrificio, que sólo el sacrificio es verdaderamente creador.

El mito de Purusa de los Rigvedas expone esto de forma impresionante: Purusa es sacrificado por los dioses como una víctima, y de sus miembros nacen los himnos y los cánticos del veda

(«Pero sí sé que de ahí se alimenta la tierra para hacer llegar su música hasta las estrellas al ritmo de los latidos de su corazón»), los animales, las cuatro castas de los hombres, el aire, el cielo, la tierra, el espacio y los dioses. Sólo el sacrificio es creador y el culto, al actualizar este mito y realizar aquí y ahora el sacrificio original, mantiene intactos el mundo y la tierra: de él depende la existencia del mundo.

Pienso que no es difícil apreciar que este estadio de la historia de las religiones y de la humanidad no se ha vuelto indiferente en absoluto, ni ha perdido actualidad. Y de ahí se derivaría una doble dirección en la orientación de la pascua: por un lado como la fiesta de la evolución, de la vida que crece a través de toda la destrucción que se produce, y que nos mantiene y la esperanza. ¿Y por qué no vamos a dejar que actúe en nosotros ese milagro, ese verdadero milagro, por el que de la materia surge la vida, y de la vida el espíritu; y que pese a todos los errores y fracasos el camino sigue adelante y, en medio de tanta destrucción como hay en nuestro mundo, en medio de este gran viernes santo que estamos viviendo a nuestro alrededor, nos da esperanza en un «omega», cuya magnitud comenzamos a intuir?

La otra dirección consistiría en la renovación de la conciencia de que el sacrificio ha sido y es la fuerza creadora que ha hecho comenzar todo de nuevo. ¿O es que vamos a ser incapaces de comprender lo que han visto los pueblos de la India —y no sólo de la India—: que sólo la entrega crea la vida, que sólo la renuncia permite el progreso, que el mundo se basa en esta realidad del «sacrificio»?

En Israel, junto a este significado natural de la fiesta de la pascua había otro de carácter histórico-político. En esa concepción, el hombre ya no recibe la vida directamente de la naturaleza, sino dentro del ámbito de su pueblo y de la historia de ese pueblo. La orientación histórica se sobrepone a la situación natural. Y la pascua *(passah)* se convierte en conmemoración de la liberación de Israel de su esclavitud en Egipto, que representa también su constitución

en pueblo. La concepción antigua sigue en vigor, pues se tiene conciencia de su constitución como pueblo surge del sacrificio, de que la nueva vida procede de la muerte: la muerte de la primogenitura egipcia, y la sangre del cordero, que preservaba los dinteles de los israelitas de la intervención del ángel exterminador. Y la celebración de la pascua consistía en la repetición de la muerte del cordero y del banquete del sacrificio. Año tras año se recibía de nuevo el acto fundador de su historia, la existencia como pueblo, en ese sacrificio inicial. En las muchas desgracias que sufrió Israel a lo largo de su historia tomó conciencia de que un pueblo no puede vivir solamente de su pasado, que sin futuro no existe salvación posible para el presente. De modo que la mirada se fue dirigiendo cada vez menos hacia la salvación pasada y cada vez más hacia la futura. El recuerda se convierte en esperanza; el recuerdo en el entonces pasado se convierte en súplica a Dios para que lleve a término lo ya comenzado, para que «salve» a Israel.

Nuevamente nos encontramos con que este aspecto de la pascua no pertenece en absoluto a una etapa ya superada de la humanidad. Pues también nosotros tenemos nuestra existencia, nuestra «salvación», dentro de una historia concreta, dentro de un orden político, y día a día nos damos cuenta de la estrecha relación que existe entre nuestra «salvación» y los cambios de *ese* orden político, que puede conducir a una catástrofe, pero que también puede proporcionar seguridad. El, que se queda en este plano desemboca, o bien en la «teología de la revolución» es decir, en la ideologización religiosa del futuro del hombre hecho por él mismo, o bien en alguna de las variantes de la teología del trono y el altar, es decir, en la sacralización religiosa de lo ya establecido. En todo caso, la alusión .a la existencia de estos dos caminos hace patente la actualidad de este estadio de la historia de las religiones, y su cercanía tan grande precisamente allí donde no la apreciamos. Y esto debería servirle al cristiano despierto de ocasión para hacerse crítico ante las pretensiones religiosas de la política, y para reflexionar de nuevo en que el hombre es el ser que está llamado a superarse a si mismo, y que-por eso se destruye cuando *se* niega a ello. Un futuro construido sólo por el hombre, siendo él quien

determina qué es lo humano, sería necesariamente un futuro inhumano; en este sentido debemos tomar conciencia de que un futuro «humano» tan sólo podemos recibirlo de Dios. Por eso, entendamos la pascua como tiempo de reflexión sobre nuestra historia, sobre la salvación y la esclavitud que aquélla representa para nosotros; celebremos la pascua como el día de nuestra esperanza en el futuro. Y cuando nos preguntemos qué puede ser motivo de esperanza para el hombre, no podremos detenernos en él, pues él es para sí mismo tanto motivo de peligro como de esperanza.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con la resurrección de Cristo, que es el auténtico contenido que se celebra en esta fiesta? La resurrección está en estrecha relación con los dos planteamientos de la historia de las religiones que acabamos de considerar. Cuanto más profundizó el hombre en su interioridad, tanto más se dio cuenta de que el triunfo de la vida, por el que la necesidad de la muerte se convierte en posibilidad de renovación, no es un triunfo del que el hombre particular saque provecho; pues, si es cierto que la vida continúa, eso no cambia en nada la realidad de que él, una vez muerto, permanece en la muerte. De este modo la conciencia del poder creador de la muerte toma una forma melancólica, diríamos que incluso trágica.

¿No es acaso la vida tan sólo un juego de la voraz muerte, con el que ella se entretiene? ¿No es en realidad la muerte la única que tiene poder, y la vida está a su servicio? Estas preguntas, y otras semejantes que se han formulado los hombres, han encontrado acertada expresión en la mitología hindú, así por ejemplo cuando dice: «Y en cuanto el hombre hubo creado el tiempo, quiso devorarlo, pero le resultaba escaso; entonces creó los hombres, los animales y las cosas y todos los devoró inmediatamente». No estamos, pues, ante una fuerza creadora, sino ante una fuerza destructora; ciega y cruel, que sólo deja surgir nuevos seres para devorarlos. Cuando se van abriendo camino estos sentimientos, las esperanzas e ideologías políticas tampoco pueden prestar mucha ayuda. Pues el futuro que prometen los movimientos políticos

tampoco es un futuro para el hombre que vive y sufre en este momento. Y la vida del hombre vale demasiado, su exigencia es tan definitiva, que no puede quedar satisfecha con la creación de unas condiciones que posibiliten el futuro, mientras él queda privado de su más alta aspiración.

La fe en la resurrección de Jesús viene a decir que hay un futuro para cada hombre, que la aspiración a la infinitud, viva en todos los hombres, tiene una respuesta. A través de Jesús podemos llegar a conocer dónde está la victoria del amor; él mismo es el lugar donde se encuentra esa victoria, y nos llama a que lo seamos también nosotros, con él y desde él. Nos llama a que mantengamos ese lugar abierto al mundo, para que él, el amor que se fue, pueda volver continuamente al mundo. Es verdad que no nos encontramos en un mundo sano y salvo. La figura de. Jesús crucificado se alza en contra de las palabras de aquel poema: «Nadie puede herir al mundo, los arañazos no pasan de la: piel», poniendo de manifiesto la realidad de un mundo que pudo herir a su mismo Dios. Pero el mundo tampoco es un juego sin sentido de la muerte voraz. Existe el lugar del amor que se fue, porque Dios ha venido al mundo gracias a la herida mortal de Cristo. Dicho en palabras de Teilhard de Chardin y desde la imagen evolutiva del mundo, el punto omega es una esperanza para nosotros porque podemos esperar ser asumidos por el; porque el espíritu y el amor son más fuertes que la muerte; porque existe la irrevocabilidad del hombre, de la persona, que ya no puede desaparecer, sino ser salvada de su soledad, entrando en la unidad del hombre definitivo. Llegados a este punto, tendríamos que comenzar de nuevo e intentar esclarecer el modo como esta afirmación confiere sentido a las ideas de la religión natural y a la religión política; el modo como nos impone una tarea al obligarnos a vivir ya de cara al «omega»; y el modo como nos libera al hacernos saber que el futuro del hombre no puede ser su propia obra.

Pero dejemos esto y hagamos una última reflexión. Mathias Grünewald en su impresionante cuadro de la resurrección pintó a Cristo resucitado como una teofanía: como la manifestación de Dios

en el hombre que pasó por el sacrificio. Así tradujo al lenguaje pictórico una idea fundamental de la teología de la Biblia y de la iglesia primitiva sobre la resurrección, le confirió una fuerza expresiva que no pueden alcanzar las palabras. En realidad eso es lo fundamental: que la resurrección de Cristo nos da la certeza de que existe Dios y de que es un Dios de los hombres, el Padre de Jesucristo. La resurrección de Jesús es la teofanía definitiva, la respuesta triunfal a la pregunta sobre quién reina realmente, si la vida o la muerte. El verdadero mensaje de la pascua es: Dios existe. Y el que comienza a intuir qué significa esto, sabe qué significa ser salvado, sabe por qué la iglesia en el día de hoy canta al término de sus oraciones un aleluya casi infinito, ese júbilo que no encuentra palabras, que es demasiado grande para ser articulado en palabras del lenguaje cotidiano, ya que abarca nuestra vida entera, tanto lo que podemos decir como lo que es inefable. Celebrar la pascua significa captar algo del sentido de esa alegría.

## *La ascensión de Cristo al cielo*

Entre las grandes fiestas del año litúrgico tal vez ninguna se encuentra tan lejos de la conciencia moderna como ésta de la ascensión del Señor: parece excesivamente ligada a una imagen mítica del mundo, que nosotros somos incapaces de compartir desde hace tiempo. Por eso muchos cristianos católicos se hacen hoy la pregunta que Bultmann planteó hace 25 años en su famoso artículo *Nuevo testamento y mitología:*

> ¿Que sentido tiene hacer confesión de fe de que «bajó a los infiernos» o de que «subió al cielo» si el que esto confiesa no admite la imagen del mundo dividido entre tres pisos que se halla a la base de esas fórmulas?

Sin duda nos parece que el famoso exegeta simplifica un tanto cuando prosigue:

> Ningún adulto se imagina a Dios como un ser que vive arriba en el cielo; porque el «cielo» en su sentido antiguo ya no existe

> para nosotros. Del mismo modo que tampoco existe, el infierno, el mundo mítico que está debajo del suelo que pisamos con nuestros pies. Con eso se han terminado las historias del descenso de Cristo a los infiernos y de su subida al cielo[181].

¿Pero qué es lo que aquí se ha simplificado? ¿Y cuál es el: contenido de nuestra fe en la ascensión del Señor, en una época en la que la representación de un cielo local encima de las nubes ha desaparecido definitivamente?

Si buscamos una respuesta que sea algo más que pura especulación, no podemos encontrarla más que escuchando atentamente lo que nos dice la Escritura, a la que hemos de interrogar, como al documento original de nuestra fe, por el significado de ese acontecimiento que el lenguaje litúrgico llama «subida del Señor», «elevación del Señor», y que nosotros acostumbramos a llamar «ascensión del Señor». Lo que acabamos de decir ya nos da una primera indicación: la liturgia y la Biblia usan rara vez la palabra «ascensión» (que en alemán, literalmente, se dice «subida —o viaje— al cielo»); con esta palabra el lenguaje popular se .ha imaginado una realidad que desde el principio va mucho más allá de lo que el término es capaz de indicar. La liturgia, hablando de «subida» y «elevación» enlaza con el evangelio de Juan, que describe con este concepto el suceso que hoy estamos celebrando, y que es quien lo expone con mayor profundidad. Más adelante volveremos sobre ello; por de pronto tiene importancia el hecho de que la respuesta a la pregunta por el sentido de la «ascensión» no nos viene de un solo texto, ni de un solo libro del nuevo testamento, sino que debemos encontrarla atendiendo al todo. Dado que se trata de una realidad, que no podemos imaginarnos, no puede ser expresada por una única fórmula, sino que hay que aludir a ella desde diversos aspectos, para hacerla así accesible a nuestra comprensión... Tenemos incluso que remontarnos más allá del nuevo testamento y comprobar que la palabra «elevar» tiene su origen en el antiguo, y está referida a la coronación del rey. Esto nos sitúa inmediatamente ante la primera

respuesta a nuestra pregunta por el sentido de «ascensión»: en cuanto fiesta de la elevación de Cristo significa la coronación del hombre Jesús crucificado como divino rey del mundo.

En los Hechos de los apóstoles, de donde está sacada la epístola de la misa de hoy, .da la impresión de que todo sucede de una manera muy gráfica y comprensible externamente. Pero observando más atentamente se echa de ver que los acontecimientos que allí se narran tienen una profundidad mayor que la que se aprecia a primera vista. La «ascensión» se presenta en forma pasiva: en primer lugar se dice que fue «levantado (v. 9), y luego que-fue «llevado» (v. 11). El suceso se describe, pues como *una* acción del poder de Dios, que se lleva a Jesús junto a él, y: no como un vuelo hacia arriba. La imagen de la nube, que parece apuntar en *esa* dirección, es en realidad una figura antiquísima de teología cultual veterotestamentaria: es un signo de la ocultación de. Dios, que precisamente en su ocultación es el poderoso y cercano a nosotros, que siempre está por encima de nosotros, y sin embargo continuamente en medio de nosotros, que se escapa a nuestros deseos de captarlo y disponer de él, disponiendo así de todos nosotros. Esta imagen de la nube integra la ascensión en la totalidad de la historia de Dios e Israel, comenzando con la nube del Sinaí, pasando por la que descendía sobre la tienda de la reunión, hasta la nube luminosa que proclama la cercanía de Dios en el monte de la transfiguración. La imagen del Señor oculto tras una nube alude en definitiva a lo mismo que la frase «está sentado a la derecha del. Padre», sobre la que el gran doctor de la iglesia de oriente, Juan Damasceno, hace notar que la derecha del Padre no es ningún lugar, sino simplemente expresión de su gloria y poder. Estar sentado a la derecha significa, en consecuencia, que Cristo ha pasado a participar, también en su ser de hombre, del poder de Dios que abarca todo el mundo *(De fide orth* 4, 2).

¿Qué significa, pues, la ascensión del Señor? Significa la fe en que la humanidad de Cristo, de la que todos participamos, ha entrado en la intimidad de Dios de un modo nuevo e inaudito; significa que el hombre ha encontrado en Dios un lugar para siempre. El cielo no es

un lugar que está por encima de las estrellas, es algo mucho más importante: es el lugar que el hombre tiene junto a Dios, que tiene fundamento en la unión de divinidad y humanidad en el hombre Jesús, crucificado y elevado. Cristo, el hombre que está en Dios, que es una misma cosa con él, es también la permanente cercanía de Dios para los hombres. El mismo es eso que nosotros llamamos «cielo», pues el cielo no es ningún lugar, sino una persona, la persona de aquel en quien Dios y hombre están unidos para siempre e inseparablemente. Y nos dirigimos al cielo, entramos en el cielo, en la medida en que nos dirigimos a Jesús y entramos en él. Por eso, la ascensión («viaje al cielo») puede ser algo que acontezca en medio de nuestra vida cotidiana.

Sólo así podemos entender lo que nos dice Lucas al final de su evangelio: que después de la ascensión los discípulos regresaron a Jerusalén «llenos de alegría» (24, 52). Lo que acaba de suceder no lo entendieron como una despedida, pues en ese caso difícilmente podían estar «llenos de alegría». Para ellos, ascensión y resurrección eran uno y el mismo acontecimiento: la certeza de que el crucificado vivía, de que se había vencido a la muerte, que separa al hombre de Dios, de su vida, la certeza de que se habían abierto para siempre las puertas de la vida eterna. Es decir, que para ellos la «ascensión» no significaba lo mismo que generalmente significa, erróneamente, para nosotros: la momentánea ausencia de Cristo de este mundo; significaba más bien la forma nueva, definitiva e irrevocable, de estar presente participando del poder real de Dios. Desde ahí pudo la teología joánica entrelazar formalmente la resurrección de Cristo y su segunda venida (por ejemplo, 14, 18 s) en la resurrección de Jesús, en virtud de la cual él está ya para siempre entre los suyos, ha comenzado ya su segunda venida. Y en la segunda lectura de hoy podemos apreciar que san Lucas no entendió las cosas de modo distinto en aquel pasaje en que Cristo rechaza las aspiraciones de los discípulos a una restauración del reino y les hace saber que en su lugar recibirán al Espíritu santo y serán sus testigos hasta los confines de la tierra. No deben quedarse mirando fijamente al futuro, esperando cavilosos la hora de su regresa; no, deben darse cuenta de que no cesa de estar

continuamente presente, y quiere estarlo cada vez más a través de ellos: la forma como Cristo estará presente desde ahora es el don del Espíritu y la misión de dar testimonio, de predicar, que tienen los discípulos. El mensaje dirigido al mundo entero, podemos decir, es en el tiempo que va de la resurrección a la segunda venida la forma de expresión del reinado de. Jesucristo sobre el mundo entero, un reinado que se ejerce en y a través de la palabra.

Cristo ejerce su poder a través de la palabra con la que llama a los hombres a la fe; esto nos recuerda una vez más la figura de la nube, en la que se dan a una la cercanía y la ocultación del Señor. El evangelista Juan expone esta imbricación mutua dándole un nuevo sentido a la palabra veterotestamentaria «elevación». Si hasta entonces no se había usado más que para designar la elevación a la dignidad real, en Juan se refiere también al acontecimiento de la crucifixión, en el que Cristo «fue elevado» sobre toda la tierra. De modo que para Juan son coincidentes el misterio del viernes santo, el de la pascua y el de la ascensión de Cristo al cielo. Con una ambigüedad misteriosa, la cruz aparece como el trono real desde el que Cristo ejerce su poder y atrae a los hombres hacia si, hacia el interior de sus brazos abiertos (cf. Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32 s). El trono de Jesús es la cruz, su elevación es aquello que a los que están fuera les parece la mayor infamia y degradación; en esta última interpretación del acontecimiento de la «ascensión» que nos proporciona la Biblia se encierra toda la exigencia de la fe a los hombres, al igual que su promesa. Pues el Cristo que se hizo rey del mundo gracias a la entrega total de sí mismo, en el desprendimiento radical de sí mismo en la cruz, el Cristo cuyo abrazo es suficientemente grande para alcanzar a todos los hombres, ese Cristo es la figura contrapuesta al primer Adán —es decir, a cada uno de nosotros— que quiso elevarse a sí mismo con orgullosa presunción, quiso divinizarse, y se destruyó y perdió a sí mismo. La elevación de Cristo, que entra en este mundo bajo el signo de la cruz, es expresión de la ley del grano de trigo, válida para todos nosotros: si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto (In 12, 24).

Si todo lo dicho confiere a la festividad de la elevación del Señor, que hoy celebramos, una seria gravedad, su rasgo fundamental sigue siendo, sin embargo, la esperanza, la alegría. Dios tiene espacio para los hombres: ¿no es esta una buena nueva que debería llenarnos de alegría, como llenó a los apóstoles, a su regreso a casa del monte de los olivos? Hay muchos que intentan convencernos de que no tiene sentido imaginarse que Dios, que abarca al mundo entero, pueda pensar en el hombre, preocuparse de él. Qué mezquina ha de ser su imagen de Dios, puesto que piensan en él con las propias categorías. Cuánto más comprendió la realidad de Dios ese desconocido a quien debemos aquella frase que Heilderlin escribió como lema sobre su Hyperion: «Ser divino es no poder ser abarcado por lo más grande, y abarcar hasta lo más pequeño». En Dios hay lugar para nosotros; refiriéndose a esto, Tertuliano, padre de la iglesia en África, pronunció hace más de mil quinientos años una frase que resume todo el sentida de la subida de Cristo al cielo y que tiene la misma vigencia que entonces: «Consolaos, vosotros que sois carne y sangre: pues en Cristo habéis tomado posesión del cielo y del reino de Dios» *(De Car Chr 17).*

## *La razón, el espíritu y el amor*

(Meditación sobre el amor)

¿Merece la pena que en los días de fiesta reflexionemos sobre su sentido y sobre el sentido de nuestra existencia, de sus incertidumbres, sus esperanzas y sus temores, o eso no es más que una costumbre burguesa, una necesidad de adornar y transformar piadosamente la vida, procedente de tiempos superados y a la que deberíamos renunciar definitivamente? Para muchos, pentecostés no es más que el nombre de un fin de semana con puente, un cambio de la vida cotidiana que discurre mecánicamente a la vida del tiempo libre; es una vida no menos agitada y nerviosa que la cotidiana, puede ser peligrosa, pero ofrece la ventaja del cambio, tal vez la ilusión de la libertad, y tiene incluso momentos de esparcimiento y satisfacción. Sería una insensatez mirar con

desprecio el fin de semana y el tiempo libre: cada uno de nosotros está satisfecho con la libertad de movimientos que nos ofrece, aunque discrepen las opiniones en torno al modo de emplearla. El que vive tomando conciencia de lo que está haciendo no se sentirá satisfecho dejándose llevar del trabajo al tiempo libre y del tiempo libre al trabajo; de vez en cuando se parará a pensar y se preguntará a dónde se encamina su vida, a dónde se enea-mina la realidad toda, los hombres y el mundo. Tendrá que percibir su parte de responsabilidad para este mundo y la dirección que tome, y no participará sin más de ese consumo cada vez más extendido sin preguntarse de dónde viene y a dónde va.

Entonces la reflexión sobre el sentido *de* la fiesta no le parecerá al que vive conscientemente tan anticuada y sin sentido como en un primer momento. Si en el calendario tenemos una fiesta de pentecostés, en primer lugar hemos de recordar que esta fiesta tiene algo que ver con eso que nosotros llamamos «espíritu». Aunque el acceso a la fe cristiana se haya vuelto difícil, esto le estimulará a la reflexión. ¿Qué significa en realidad «espíritu»? Actualmente lo encontramos sobre todo en forma de cálculo, de saber acumulado, recogido y manipulado en computadoras, como planificación, que nos convierte en partes de un aparato gigantesco, ya imprevisible para los hombres, que avanza haciendo cada vez más del hombre y su futuro un factor calculable de un todo más amplio. Cuando escuchamos esto y vemos las perspectivas del futuro que se nos acerca, el futuro de un mundo matemático en el que se han agostado los últimos restos de romanticismo, toda nuestra capacidad de esperanza no es suficiente para impedir que nos sintamos un poco incómodos. Aunque no podemos negar que la racionalización del mundo nos lo ha hecho más provechoso, más cómodo, más esperanzador, más grande y más libre, sin embargo percibimos espontáneamente el sentido de palabras como las que pronunció Jean Rostand: «Tengo tanto miedo a la ciencia porque creo sólo en ella»[182], o aquellas otras de Henri Bergson, cuando, refiriéndose al increíble desarrollo técnico que existía en nuestro siglo, decía que la humanidad tenía «una cabeza demasiado grande para su alma»[183].

La pregunta es, pues, ¿lo que acabamos de describir agota la realidad del «espíritu», o éste es algo más? ¿Existe el espíritu solamente en la forma «positiva» de las computadoras, o también existe en forma de aquello que Bergson llama alma? ¿O tal vez no se alcanza lo auténtico de eso que se llama y es espíritu, lo decisivo y salvador, hasta que no se va más allá del espíritu acumulable en computadoras? Esta cuestión nos sitúa ante una decisión a la que quiere llevarnos la fiesta de pentecostés: una decisión que lo primero que exige es pasar del mero fin de semana a la fiesta, del mero uso de la máquina de consumo a la reflexión sobre ella. Una decisión que implica pasar del espíritu constatable del saber planificar a algo que es más grande y también más oculto. Pierre Henri Simon propone que todo esto que hemos descrito hasta aquí reciba el nombre de «razón» en lugar del de «espíritu»: razón es la suma de las fuerzas de la conciencia receptivas, lógicas y pragmáticas, mientras que lo espiritual «en su sentido auténtico descubre el orden del mundo más allá de los hechos, descubre la libertad más allá de la ley, descubre una existencia que pone la justicia por encima del interés[184]. El espíritu, así entendido, ya no puede ser acumulado ni previamente calculado, por el contrario, se refiere directamente a lo incalculable: a una actitud «que colma la felicidad del *ego* destruyendo el egoísmo», es decir, algo que solamente puede llevarse a cabo con una decisión del corazón, del hombre entero.

Llegados a este punto no se puede decir que ya se haya alcanzado el mensaje cristiano sobre pentecostés. Pues esta decisión a favor del «espíritu», entendido como lo hemos expuesto, y en contra de lo meramente positivo, puede tomarse también desde presupuestos no cristianos. Sin embargo, se ha tocado el punto en el que puede hacerse accesible para el hombre de hoy la comprensión cristiana del espíritu creador que renueva la tierra. A los ojos de muchos contemporáneos nuestros, con frecuencia incluso de aquellos que quieren creer en la fe cristiana, el anuncio de pentecostés de la Biblia y de aquellos que la predican no es más que un balbuceo ebrio, algo así como los sonidos incomprensibles de unos soñadores que aún no se han dado cuenta de que ya estamos en la

claridad de la nueva época, en la que lo que ellos dicen ya no tiene sitio. No se dan cuenta de que en esa confrontación entre lo «positivo» y lo «espiritual», entre hombres que están tan sólo al servicio de la máquina, y aquellos que pese a todo creen en la contemplación y en el amor, en la verdad y en los valores permanentes, lo que en definitiva les sale al paso es la realidad pentecostal. En el fondo, estamos ante la pregunta de si el hombre puede ser salvado gracias al perfeccionamiento de la máquina, o si por el contrario siguen siendo válidas las palabras de Pascal, cuando dijo que «todos los cuerpos y todo los espíritus y todo lo que ellos puedan producir, no valen tanto como el más pequeño impulso de amor...»[185].

Pero preguntemos de una vez: ¿cuál es en realidad el mensaje cristiano de pentecostés, qué es el «Espíritu santo» de que nos habla? Los Hechos de los apóstoles responden a esto con una imagen; tal vez no haya otro modo de expresarlo, porque la realidad de ese espíritu se escapa a nuestra comprensión. Allí se narra que los discípulos fueron tocados por unas lenguas de fuego, de modo que hablaban y lo que ellos decían, a unos (los «positivos») les parecía resultado de la embriaguez, algo sin provecho y sin sentido, mientras que otros, gentes de todas las partes del mundo entonces conocido, los oían hablar cada uno en su propia lengua. El fondo de este texto está teñido por la descripción veterotestamentaria de la torre de Babel, junto a la cual los Hechos de los apóstoles forman un cuadro histórico-teológico muy conmovedor. El relato del antigua testamento cuenta que los hombres, ufanos de progreso, quisieron erigir una torre que llegase al cielo; esto significa que creían tender el puente que lleva al cielo con el poder de sus construcciones y sus planos, creían ser capaces de hacer el cielo accesible, de cambiar al hombre en un dios. El resultado fue la confusión de lenguas: la humanidad que se busca sólo a Si misma, que aspira a su salvación buscando la satisfacción del egoísmo de cada uno por medio del poder económico, sucumbe a la ley del egoísmo, cae en un enfrentamiento radical en el que nadie entiende a los demás, y al fallar la comprensión también el egoísmo queda insatisfecho. El relato de pentecostés del nuevo testamento toma esta idea; también

este relato es de la opinión de que la esencia del hombre actual es la desunión, el estar unos junto a otros y enfrentados, que descansa en la idolatría de sí mismo, que hace que todo caiga dentro de una perspectiva errónea, de modo que al final el hombre no comprende ni a Dios, ni al mundo, ni al prójimo ni a sí mismo. El «Espíritu santo» crea comprensión porque es el amor que nace de la cruz, del desprendimiento de Jesús de sí mismo. No es preciso que intentemos aquí explicitar en particular cada uno de los contenidos dogmáticos que surgen de aquí. Para nuestro propósito bastará que recordemos las fórmulas en las que Agustín intentó condensar el núcleo de la narración de pentecostés: la historia del mundo —dice — es una lucha entre dos clases de amor: amor a sí mismo hasta el punto de odiar a Dios, y amor a Dios hasta la renuncia a sí mismo. Este segundo amor es la salvación del mundo y del propio ser[186].

Pienso que se conseguirá mucho si los días de pentecostés nos hicieran tomar conciencia de nuestra responsabilidad, no quedándonos en un consumo inconsciente del tiempo libré; si nos llevasen, más allá de la razón, del saber planificable y acumulable, a descubrir al espíritu, la responsabilidad de la verdad, los valores de la conciencia y del amor. Pues aunque con ellos no lleguemos de una vez a alcanzar el contenido estricto de lo cristiano, sin embargo nos acercaríamos a Cristo y a su espíritu. Pues la «verdad» y el «amor» no pueden, a la larga, quedarse en un espacio vacío. Si ellos constituyen la norma permanente a la que debe atenerse el hombre, y también su esperanza, entonces no se puede decir que sean una parte de la historia cambiante, sino el punto de referencia del movimiento que ésta sigue; entonces no son ideas lejanas, sino que tienen un rostro; entonces nos dirigen una llamada; entonces son una persona; y entonces el «Espíritu santo» es realmente «Espíritu» en la plenitud de aquello que esa palabra siempre significará. Tal vez debamos orientarnos de nuevo hacia él desde un mundo profundamente cambiado, y a alguno le parezca imposible andar el camino hasta el final, hasta la «sobria embriaguez» de la fe pentecostal. Pero la cuestión apremiante de pentecostés, que nos despierta del temible «sueño de la conciencia» del que nos habla Pierre Henri Simon[187], debería llegar a todos nosotros: el viento

impetuoso de pentecostés nos interesa a todos, también y precisamente hoy.

## *Sobre el sentido del adviento*

El adviento y la navidad han experimentado un incremento de su aspecto externo y festivo profano tal que en el seno de la iglesia surge de la fe misma una viva aspiración a un adviento auténtico: la insuficiencia de ese ánimo festivo por sí solo se deja sentir, y el objetivo de nuestras aspiraciones es el núcleo del acontecimiento, ese alimento del espíritu fuerte y consistente del que nos queda un reflejo en las palabras piadosas con que nos felicitamos las pascuas. ¿Cuál es ese núcleo de la vivencia del adviento?

Podemos tomar como punto de partida la palabra «adviento»; este término no significa «espera», como podría suponerse, sino que es la traducción de la palabra griega parusía, que significa «presencia», o mejor dicho «llegada», es decir, presencia comenzada. En la antigüedad se usaba para designar la presencia de un rey o señor, o también del dios al que se rinde culto y que regala a sus fieles el tiempo de su parusía. Es decir, que el adviento significa la presencia comenzada de Dios mismo. Por eso nos recuerda dos cosas: primero, que la presencia de Dios en el mundo ya ha comenzado, que él ya está presente de una manera oculta; en segundo lugar; que esa presencia de Dios acaba de comenzar, aún no es total, sino que está en proceso de crecimiento y maduración. Su presencia ya ha comenzado, y somos nosotros, los creyentes, quienes, por su voluntad, hemos de hacerlo presente en el mundo. Es por medio de nuestra fe. esperanza y amor como el quiere hacer brillar la luz continuamente en la noche del mundo. De modo que las luces que encendamos en las noches oscuras de este invierno serán a la vez consuelo y advertencia: certeza consoladora de que «la luz del mundo» se ha encendido ya en la noche oscura de Belén y ha cambiado la noche del pecado humano en la noche santa del perdón divino; por otra parte, la conciencia de que esta luz solamente puede —y solamente quiere— seguir brillando si es sostenida por aquellos que, por ser cristianos, continúan a través de

los tiempos la obra de Cristo. La luz de Cristo quiere iluminar la noche del mundo a través de la luz que somos nosotros; su presencia ya iniciada ha de seguir creciendo por medio de nosotros. Cuando en la noche santa suene una y otra vez el himno *Hodie Christus natas est,* debemos recordar que el inicio que se produjo en Belén ha de ser en nosotros inicio permanente, que aquella noche santa es nuevamente un «hoy» cada vez que un hombre permite que la luz del bien haga desaparecer en él las tinieblas del egoísmo. Esa noche es un «hoy» cada vez que la «palabra» vuelve a hacerse «carne», es decir, obra. Por eso, el niño-Dios nace allí donde se obra por inspiración del amor del Señor, donde se hace algo más que intercambiar regalos.

Adviento significa presencia de Dios ya comenzada, pero también *tan sólo* comenzada. Esto implica que el cristiano no mira solamente a lo que ya ha sido y ya ha pasado, sino también a lo que está por venir. En medio de todas las desgracias del mundo tiene la certeza de que la simiente de la luz sigue creciendo oculta, hasta que un día el bien triunfará definitivamente y todo le estará sometido: el día que Cristo vuelva. Sabe que la presencia de Dios, que acaba de comenzar, será un día presencia total. Y esta certeza le hace libre, le presta un apoyo definitivo.

Con esto ya hemos dicho, en realidad, lo fundamental del adviento. Pero la iglesia sabe que el hombre no vive de verdades abstractas, sino de imágenes concretas, y por eso nos ha puesto ante los ojos el sentido del adviento en cuadros vivos. Se puede decir que la liturgia del adviento forma una especie de tríptico. En una de las partes de ese retablo tripartito está Juan el Bautista, como la gran figura dominante del adviento. La otra parte muestra a María, la madre del Señor. Las dos señalan hacia la parte que ocupa el centro: Cristo mismo. Juan el Bautista y María son los dos grandes tipos de vida de adviento; por eso son quienes dominan la liturgia de ese tiempo.

Contemplamos en primer lugar a Juan el Bautista.. Está ahí, ante nosotros, exigiéndonos y obrando en consecuencia: es quien nos

llama severamente a la metanoia, al cambio de mentalidad. Quien quiere ser cristiano, debe estar siempre «convirtiéndose». Nuestra actitud natural es siempre la de la propia afirmación, la de querer ser el centro. Quien quiere encontrar a Dios ha de estar en permanente conversión interior, ha de seguir otra dirección, ha de tener otra comprensión de la vida. Día tras día nos encontramos con el mundo de lo visible: penetra en nuestra vida a través de los carteles de las calles, de la radio, en todo lo que nos sucede a lo largo del día, con tal fuerza que estamos tentados de creer que no existe otra cosa. Pero en realidad lo invisible es más grande y tiene más valor que todo lo visible. Según una sentencia maravillosa de Pascal, una sola alma tiene más valor que todo el universo visible. Pero para poder reconocer esto en nuestra vida *es* necesaria la conversión, la superación de la ilusión de lo visible, la agudeza de los sentidos y de la inteligencia para captar lo invisible, para darle más importancia que a cuanto nos asalta con tanto ímpetu día a día. *Metanoiete:* convertíos, para que podáis recibir la presencia de Dios en el mundo; convertíos, para que en vosotros y por medio de vosotros Dios se haga presente en el mundo. Juan mismo no fue ajeno a este proceso de conversión, a esta «alquimia del espíritu», como la llama Lubac. Comienza por tener que anunciar en el desierto a aquel a quien él mismo no conoce. ¡Cómo se parece al destino del sacerdote, de todo cristiano, que anuncia, a Cristo! También nosotros, en la oscuridad de nuestro desconocimiento, hemos de dar testimonio de aquel a quien, por desgracia, conocemos tan poco. Pero la verdadera pasión de Juan, el verdadero proceso de conversión de todo su ser a Dios, comienza con la actuación de Cristo en la época en que él está en la cárcel. Las tinieblas de la prisión no fueron las más terribles tinieblas que Juan hubo de padecer. Su verdadera oscuridad fue aquella que Martín. Buber llamó «la oscuridad de Dios», esa repentina incertidumbre acerca de su misión y acerca de aquel a quien había intentado preparar el camino. Con palabras encendidas y poderosas había anunciado la llegada del juez y había descrito el gran día del Señor. Había presentado al mesías como un juez que tiene el bieldo en su mano, dispuesto a separar el grano de la paja y a arrojar ésta al fuego eterno. Lo había presentado como aquel que rechaza a esta

generación adúltera y que, si es preciso, puede convertir las piedras en hijos de Abrahán, que alaben a Dios en lugar de aquellos infieles que se dicen hijos de Abrahán; lo había presentado como aquel que ya ha puesto el hacha en el tronco del árbol de la humanidad para derribarlo. Pero sobre todo había esperado y anunciado la claridad en medio de la ambigüedad de este mundo, en el que nosotros andamos siempre a oscuras, había anunciado que por fin llega el día en que desaparece esa oscuridad pertinaz que hace ir al hombre de un lado para otro, sin que él sepa dónde se encuentra... Iba a llegar la claridad, de modo que el hombre ya no se vería rodeado de esa niebla insistente, vería con claridad qué es lo que Dios quiere de los hombres, cuál es la situación del hombre con respecto a Dios. Y entretanto había llegado aquel a quien por encargo divino había de señalar con su dedo profético: «¡He ahí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo!». La presencia de Dios había comenzado... pero cuán diferente a como él se la había imaginado. No caía del cielo fuego alguno que consumiese a los pecadores y sirviese de confirmación definitiva a los justos ni nada en el mundo había cambiado. Jesús pasaba por la tierra predicando y- haciendo el bien. La ambigüedad seguía existiendo; la vida humana seguía siendo el misterio oscuro que el hombre ha de afrontar valientemente dentro de las tinieblas del mundo con fe y esperanza. Esta manera de *ser* de Jesús, tan diferente a la que él había esperado, era la que más le atormentaba en las largas noches de su prisión. Era la continuidad de la oscuridad de Dios y de una historia del mundo que con tanta frecuencia quiere desmentir a la fe. Y angustiado por todo ello, Juan envía una embajada a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir, o hemos de esperar a otro?». Es una pregunta que también se nos ocurría a nosotros frecuentemente en los bombardeos nocturnos de la última guerra y en todas las desventuras de- nuestra vida: ¿eres tú realmente la salvación del mundo? ¿Eso era todo lo que Dios tenía que decirnos? Jesús, en su respuesta, remite al profeta Isaías, que había profetizado precisamente a ese mesías pacífico, que «no grita ni hace ruido en las calles», sino que va de un lado a otro predicando y haciendo el bien, dando con ello cumplimiento a las palabras: «Bienaventurado el que no se escandaliza de mí». Esto quiere decir que hay quien

puede escandalizarse de él, quiere decir que él no sitúa al hombre ante la claridad que resuelve toda cuestión y todo enigma, sino que el hombre, puesto ante él, *puede* escandalizarse. Y sin embargo: dichoso el que no se escandalice, es decir, dichoso el que deja de pedir señales y certeza definitiva. Dichoso el que sabe orientarse para andar su camino, precisamente en esta oscuridad, lleno de fe y esperanza. Esa fue la última tarea que se le impuso al Bautista en su prisión: llegar a ser bienaventurado en esa aceptación incuestionable de la oscura voluntad de Dios. Llegar a la situación en que ya no se pide claridad externa y visible, sino que se descubre a Dios precisamente en la oscuridad del mundo y de la propia vida, y se es así profundamente bienaventurado. De hecho no se puede ver a Dios del mismo modo que se ve un árbol o un anuncio luminoso, exteriormente y sin compromiso interno. Sólo se le puede llegar a ver haciéndose semejante a él, llegando al plano en el que él se encuentra, es decir, librándose de lo que es contrario a él: de la persecución del placer, de la riqueza, de la ganancia, libre, en una palabra, de sí mismo: al fin y al cabo, lo que se interpone entre Dios y nosotros es nuestro yo. Sólo *se* puede llegar a ver a Dios si uno se convierte, si uno deja de buscarle del mismo modo que busca los carteles de la calle y el dinero y comienza a apartar su mirada de lo visible y a dirigirla a lo invisible. Por eso Juan mismo debe realizar en la cárcel una vez más su propia exigencia de metanoia para llegar a reconocer a su Dios en medio de la noche terrena. «Dichoso el que no se escandaliza de mi». El cristiano de hoy tampoco tiene otro camino para llegar al acuerdo con Dios que el camino por el que se cesa en el empeño de conseguir la claridad externa y se comienza a dirigir la mirada a lo invisible: así se encuentra realmente al Señor, que sustenta nuestra vida. Así es como se ve el profundo significado de otras palabras del Bautista: «He de hacerme pequeño para que él sea grande». Llegaremos a conocer a Dios en la medida en pie nos liberemos de nosotros mismos. Con lo que nos hallamos en el punto central del tema del adviento: llegaremos a conocer a Dios en la medida en que hagamos sitio para su presencia. Y aquel que no continúe en su vida la presencia de Dios ya iniciada, pasará todos sus días buscando a Dios en vano.

El segundo cuadro del tríptico de adviento muestra a María, la pura sierva del Señor. Su mensaje es en principio muy distinto: no es modelo de actuación varonil, sino de femenina disponibilidad a la recepción. Todos los días en el oficio del *Rorate* escuchamos el evangelio de la anunciación a María y de la maravillosa concepción del hijo de Dios:

> El ángel Gabriel fue enviado por Dios a una doncella de una ciudad de Galilea de nombre Nazaret. Ella estaba prometida con un hombre llamado José, de la casa de David, y el nombre de la doncella era María. El ángel entró donde ella estaba y le dijo: «¡Salve, llena de gracia...!».

Es una de las horas estelares de la historia del mundo, pues entonces comenzó verdaderamente la presencia de Dios entre los hombres. Entonces hubo verdadero «adviento». Pero reflexionemos: esta hora estelar de la historia humana fue una hora silenciosa, una de las más silenciosas. Una hora olvidada, que no apareció en ningún periódico, y de la que ninguna revista hizo mención, ni la hubiera hecho, caso de existir en aquella época. Lo que aquí se nos comunica es un misterio de paz y silencio. Lo que es verdaderamente grande crece en la discreción, y el silencio a su debido tiempo es más fecundo que la actividad febril e ininterrumpida, que con excesiva facilidad se convierte en vacío espiritual. En esta época de «americanización» de la vida pública estamos todos poseídos de un desasosiego peculiar, que quiere ver en todo silencio y tranquilidad una pérdida de tiempo, una omisión de algo que debería hacerse. Se mide y se pesa cada gramo de tiempo, y se olvida el verdadero misterio del crecimiento y de la actividad: la paz... También en el ámbito religioso lo esperamos todo de nuestra actividad, intentamos acelerar nuestro crecimiento ante Dios con toda clase de ejercicios y propósitos. Y sin embargo, en lo religioso, .es tan importante la propia actividad como lo que se recibe. Esto nos lleva a un segundo punto de vista: el misterio de la anunciación a María es no sólo un misterio de silencio y de paz, es también un misterio de gracia. En efecto, hay que preguntarse: ¿por qué tuvo que nacer Cristo de una virgen? En sí hubiera sido

perfectamente posible que hubiera nacido en el seno de un matrimonio normal: esto no hubiera causado ningún perjuicio o detrimento a su calidad de hijo de Dios, que es totalmente independiente de su nacimiento de una virgen. No se trata de una desvaloración del matrimonio y de la comunidad conyugal, ni tampoco se trata de un intento de asegurar la filiación divina. ¿De qué se trata, entonces? Esto se llega a ver cuando se abre el antiguo testamento y se aprecia cómo el misterio de María está preparado en pasajes decisivos de la historia de la salvación. El inicio está en la madre de Isaac, Sara, que era estéril, y que por el poder de Dios concibió a Isaac, convirtiéndose así en madre del pueblo elegido, cuando ya era muy anciana y habían desaparecido sus fuerzas. Continúa con Ana, la madre de Samuel, que también da a luz siendo estéril. e igualmente le acaece a la madre de Sansón y a Isabel, la madre de Juan el Bautista. En todos estos casos, el significado de lo que sucede es lo mismo: la salvación no procede en absoluto del hombre y de su poder, sino de Dios, de su acción graciosa. Por eso, la actuación de Dios se da allí donde humanamente no cabe esperar nada: hace nacer del seno materno de Sara el destinatario de la promesa,- y sigue esta ley hasta el nacimiento del Señor del seno de la Virgen. En Is 54, 1 (Gál 4, 27) está enunciada esta ley:

> Grita de júbilo, estéril, que no das a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría, tú que no has tenido dolores de parto; que más numerosos son los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice el Señor.

Y esto significa —para decirlo una vez más— (y en Rom 4 queda bien patente) que la salvación del mundo es acción exclusiva de Dios, y por eso surge en medio de la debilidad y la incapacidad humanas. Desde el punto de vista bíblico, el nacimiento del seno de la Virgen no quiere expresar otra cosa que el carácter gracioso de lo que allí sucede. Es símbolo de la gracia, la más genuina realización de las palabras de María: «A los soberbios derribó de su trono y engrandeció a los humildes». Pero este misterio de la gracia que se produjo en María no la aleja de nosotros, no nos la hace inaccesible

y objeto de nuestra sola (y por tanto vacía y sin sentido) admiración, sino que la convierte en un confortante signo de la gracia: ella anuncia al Dios cuya luz iluminó a los pastores y cuya misericordia encumbró a los pequeños de Israel y del mundo. Anuncia al Dios «que es más grande que nuestro corazón» (1 Jn 3, 20) y cuya gracia es más fuerte que nuestra debilidad, a la que ya de antemano ha superado. Y si Juan es signo de la seriedad de la exigencia de Dios a los hombres, ella es señal de alegría recóndita, pero profunda. «Alegraos, una vez más os lo digo: alegraos». La alegría es fundamental en el cristianismo, que es por esencia evangelizan, buena nueva. Y sin embargo es ahí donde el mundo se equivoca, y sale de la iglesia en nombre de la alegría, pretendiendo que el cristianismo se la arrebata al hombre con todos sus preceptos y prohibiciones. Ciertamente, la alegría de Cristo no cs tan fácil de ver como el placer banal que nace de cualquier diversión. Pero sería falso traducir las palabras: «Alegraos en el Señor» por estas otras: «Alegraos, pero en el Señor», como si en la segunda frase se quisiera recortar lo afirmado en la primera. Significa sencillamente «alegraos en el Señor», ya que el apóstol evidentemente cree que toda verdadera alegría está en el Señor, y que fuera de él no puede haber ninguna. Y de hecho es verdad que toda alegría que se da fuera de él o contra él no satisface, sino que, al contrario, arrastra al hombre a un remolino del que no puede estar verdaderamente contento. Por eso aquí se nos hace saber que la verdadera alegría no llega hasta que no la trae Cristo, y que de lo que se trata en nuestra vida es de aprender a ver y comprender a Cristo, el Dios de la gracia, la luz y la alegría del mundo. Pues nuestra alegría no será auténtica hasta que deje de apoyarse en cosas que pueden sernos arrebatadas y destruidas, y se fundamente en la más íntima profundidad de nuestra existencia, imposible de sernos arrebatada por fuerza alguna del mundo. Y toda pérdida externa debería hacernos avanzar un paso hacia esa intimidad y hacernos más maduros para nuestra vida auténtica.

Así se echa de ver que los dos cuadros laterales del tríptico de adviento, Juan y María, apuntan al centro, a Cristo, desde el que son comprensibles. Celebrar el adviento significa, dicho una vez

más, despertar a la vida la presencia de Dios oculta en nosotros. Juan y María nos enseñan a hacerlo. Para ello hay que andar un camino de conversión, de alejamiento de lo visible y acercamiento a lo invisible. Andando ese camino somos capaces de ver la maravilla de la gracia y aprendemos que no hay alegría más luminosa para el hombre y para el mundo que la de la gracia, que ha aparecido en Cristo. El mundo no es un conjunto de penas y dolores, toda la angustia que exista en el mundo está amparada por una misericordia amorosa, está dominada y superada por la benevolencia, el perdón y la salvación de Dios. Quien celebre así el adviento podrá hablar con derecho de la navidad feliz bienaventurada y llena de gracia. Y conocerá cómo la verdad contenida en la felicitación navideña es algo mucho mayor que ese sentimiento romántico de los que la celebran como una especie de diversión de carnaval.

## *Tres meditaciones sobre la navidad*

### 1. Dios está más acá de nuestra frontera

Entre los teólogos y los predicadores de hoy se considera incluso de buen gusto ejercer una crítica más o menos mordaz a la forma en que se celebra la navidad y al agradable bienestar en que nos instalamos esos días, contraponiendo ese estilo a la dura realidad de la primera nochebuena. Oímos decir que estas fiestas se han comercializado por completo, que han degenerado en una actividad comercial sin sentido, que se ha trivializado el sentido piadoso que encierran: la celebración del misterio insondable de la encarnación del hijo de Dios se ha convertido en la contemplación romántica del recién nacido de rubios bucles, mezclada con la contemplación también romántica de la institución familiar y el culto a la satisfacción burguesa. De lo religioso no quedaría propiamente más que un hálito de sentimentalismo que nos invade una vez al año y nos hace recordar los tiempos de la niñez, días hermosos que ya quedan muy lejos.

Indudablemente esta crítica tiene plena justificación, incluso aunque olvide que tras la fachada del negocio y del sentimentalismo se

esconde una nostalgia por lo auténtico, que no ha desaparecido del todo; que ese marco sentimental encierra en sí un sentimiento grande y puro, que es demasiado tímido para mostrarse abiertamente a los demás. Teniendo todo esto presente, hemos de confesar que, sin embargo, la crítica a que apuntábamos tiene gran parte de razón; pero a la larga comienza *a* aparecer dudosa, pues el ideal de la celebración y de la piedad navideña que nos puede ofrecer da la impresión de estar excesivamente lejos de poder ser llevado a cabo. Al fin y al cabo, los críticos tampoco pueden prescindir de las realidades de nuestro tiempo, e incluso se sentirían un tanto empobrecidos y marginados si su idea imprevisiblemente llegase a realizarse. Por eso se nos ocurre buscar otro camino para llenar de sentido la celebración de la navidad. Lo que sí podemos hacer es considerar los puntos principales de la crítica, para alcanzar de ese modo el núcleo sano de lo que se ha criticado, lo que se quería en principio y tenía sentido, que todavía se encuentra latente en la celebración pero que se ha convertido en punto de partida para exageraciones y abusos. De este modo, y sin salirnos de los límites que nos condicionan, llegaríamos al planteamiento adecuado para lograr una comprensión auténtica de lo que estos días significan, y no precisaríamos de esa región —grandiosa pero demasiado lejana— de la espiritualidad en la que suponemos con razón que se encuentran las fuentes de una espiritualidad más pura y más auténtica.

Tomemos, pues, como punto de partida la comercialización de nuestras fiestas navideñas. Existe en esos días, efectivamente, una afanosa actividad comercial que con razón nos repugna y que de hecho resulta por completo inadecuada para la celebración del misterio de Belén, del misterio del Dios que por nosotros se convirtió en un pobre (2 Cor 8, 9); ¿pero no se encuentra detrás de ella la idea del regalo, es decir, -esa necesidad interna que tiene el amor de darse a los demás, de regalar lo propio? ¿No nos sitúa la idea de regalo, de don, en el corazón del misterio navideño? En la oración de las ofrendas de la misa de nochebuena pedimos a Dios que podamos recibir siempre llenos de alegría los dones sempiternos que nos trae la fiesta del nacimiento de Cristo. De ese modo, la idea

de don queda enclavada en el centro de la liturgia cristiana y tomamos conciencia del acto original de donación navideña: la voluntad divina de ser en esta noche un regalo para los hombres, la entrega de Dios a nosotros. Se trata del auténtico regalo navideño hecho a la humanidad, a la historia, a cada uno de nosotros: Jesucristo. Incluso el que no crea en, él como el hijo de Dios hecho carne tendrá que admitir que ha enriquecido interiormente a los hombres a través de las generaciones, y que más allá de la frontera que separa la fe de la incredulidad, sigue siendo uno de los mayores tesoros de la humanidad: Por eso, en todos los regalos que hacemos en navidad tendría que estar presente algo de ese regalo original que *es* Jesucristo, algo de ese gesto de amor divino, que en definitiva no podía ni quería entregar nada menos que a sí mismo. Importa poco á un regalo es barato o caro: quien no es capaz de entregar algo de sí mismo, siempre se queda corto.

Esto nos trae a nuestra actualidad. ¿No intentamos tal vez sustituir el corazón con dinero? ¿No intentamos soslayar el verdadero contenido del regalo? ¿No será que el comercio ha destruido el auténtico gesto del regalo? Cuando reflexionamos en la celebración de nuestra navidad, suenan en nuestros oídos aquellas palabras de Jesús: «Si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis? ¿No hacen lo mismo los publicanos? Y si sólo saludáis a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los paganos?» (Mt 5, 46 s). En realidad los regalos de navidad han degenerado en un negocio de intercambio, con lo que han perdido su sentido. Es cierto que la liturgia nos habla de un santo intercambio de Dios, pero se refiere al hecho de que Dios ha tomado nuestra naturaleza humana para regalarnos su ser divino, que ha elegido nuestra nada para darnos su todo. Si aprendiésemos a ver ahí el modelo de nuestro regalar, buscaríamos un modo más humano de hacerlo, y pensaríamos sobre todo en aquellos de quienes no cabe esperar que nos hagan a su vez un regalo.

Pero tomemos de nuevo el hilo de nuestra reflexión, en h que queríamos observar la crítica convencional a nuestra celebración de la navidad, para revisarla a su vez críticamente. Otro punto de esa

crítica dice que en la conciencia piadosa de hoy la navidad ha perdido el gran contenido que tenía y se ha degradado en un romanticismo en torno al niño-Dios. Nuevamente hay que admitir que esa crítica es sana y necesaria. No hace falta más que abrir los textos de la liturgia para ver qué lejos están de esa perspectiva minimizadora. La misa de la nochebuena está impregnada del cántico del salmo 23, que celebra la entrada de Yahvé como rey: «¡Puertas, levantad vuestros dinteles, alzaos, puertas eternas, para que entre el rey de la gloria!» (Sal 23. 7). El origen de este himno está en el acompañamiento del arca de la alianza en su entrada en el templo de Jerusalén; tal vez formaba parte de un acto litúrgico en el que se exhortaba simbólicamente a las puertas del templo a que se abriesen para el rey, para Dios. El acontecimiento de Belén aparece en la liturgia como la entrada festiva de Dios en el mundo mismo, la tierra entera es su lugar santo, a quien se exhorta a que abra sus puertas para que pueda entrar el creador. El himno de entrada y el cántico gradual de después de la epístola se sirven de las poderosas palabras con que Moisés anunció al pueblo el milagro del maná: «Hoy .vais a saber que el Señor viene a salvarnos, y mañana veréis su gloria» (Ex 16, 6). Cristo aparece como el verdadero maná, como la respuesta que no ven muy clara la aventura que deben emprender con Dios y preferirían regresar a la comodidad de una existencia asegurada pero esclavizada, libre de toda responsabilidad por el propio futuro. El *communio,* finalmente, describe lo que acontece en Belén con palabras tomadas del profeta Isaías, en las que brilla la gloria de Dios.

De hecho, sólo así se está en la perspectiva correcta: lo que sucede en Belén no es, pues, un pequeño y conmovedor idilio familiar, es un cambio que abarca cielo y tierra. Dios ya no está separado de nosotros por la cortina de hierro de *su* situación inalcanzable en el más allá, sino que ha pasado la frontera para convertirse en uno de nosotros. De ahora en adelante sale a mi encuentro en mi prójimo, y una adoración que pase de largo ante el prójimo pasará de largo también ante Dios, que ha tomado rostro humano. Si proseguimos estas ideas hasta el final, tomaremos conciencia de que detrás de esa pobre alegría en torno al niño-Dios se encuentra un contenido

cristiano más grande, que conduce de hecho al núcleo auténtico del misterio de navidad. Pues este consiste en primer lugar en la paradoja de que la gloria de Dios no quiso mostrarse en la entrada triunfal de un emperador que venía a someter al mundo, sino en la pobreza de un niño, que olvidado de la alta sociedad vino al mundo en un establo. La impotencia de un niño se convirtió en la verdadera expresión de la fuerza todopoderosa de Dios, que no usa de otro poder que el de la verdad y el amor. La benevolencia divina quiso salir a nuestro encuentro en un niño indefenso. Y de hecho, ¡cuánto consuelo se experimenta viendo esta tranquila serenidad de Dios en medio del triunfo de los poderes del mundo, y sabiendo que esa fuerza de Dios será la que venza al final y la que perdure más allá de todas las fuerzas y todos los ruidosos triunfos del mundo! ¡Cuánta libertad nace de la conciencia de esa realidad, y cuánta humanidad hay en ella!

Es mucho lo que podríamos reflexionar y decir en torno a ello, pero vamos a fijarnos en una última crítica a la forma actual de celebrar la navidad: la que denuncia la evasión del sentimiento religioso en un sentimiento hermoso que no dice nada. Nuevamente hay que decir que por desgracia es verdad que la religión se ha diluido para muchos en un sentimiento tras el que no se encuentra ninguna realidad, debido a que se ha apagado la fe de la que había surgido aquel sentimiento. Pero en ciertos aspectos tal vez sea más peligrosa la actitud de aquellos que se consideran del todo creyentes, y sin embargo, limitan la religión al ámbito del sentimiento y no le permiten el acceso a la vida cotidiana, en la que tan sólo se rigen por su propio provecho. Evidentemente esa actitud no es más que una caricatura de lo que en realidad es la fe; el inaudito realismo del amor divino, de que nos habla la navidad, la actuación de Dios, que no se conforma con palabras, sino que toma sobre sí la angustia y la carga de la vida humana, deberían estimularnos año tras año a rendirnos cuentas del realismo de nuestra fe y a intentar ir más allá del puro sentimentalismo. Si llegamos a darnos cuenta de esto, nos guardaremos de una anatematización desproporcionada del sentimiento. Nuevamente encontramos en la misa de la nochebuena unas palabras que pueden hacemos reflexionar. En la

oración final piden a Dios los creyentes, que les conceda respirar gracias a la celebración del nacimiento de su Hijo. No se dice más concretamente en qué consiste esa respiración, por lo que podemos tomar esas palabras en toda su humanidad y sencillez, tal como suenan: la fiesta ha de dejarnos respirar. Tan ocupados como estamos hoy con negocios, nos quedamos sin respiración y nos ahogamos en fechas; por eso se nos dice que la fiesta se nos da para que tengamos un poco de paz y de alegría. Se nos dice que debemos aceptar sin reparos y como un regalo de Dios el hermoso sentimiento de fiesta que nos ofrece. Tal vez se nos conceda entonces sentir en esa respiración un poco del aliento del amor divino, cuyo regalo es la santa navidad. Y por esa razón tal vez no deberíamos quitarles a aquellos que piensan que ya no creen ese sentimiento que les queda como último eco de su fe y que les permite participar de esa respiración del aire de la nochebuena que está impregnado de paz divina. Más bien deberíamos agradecer que les quede una última porción del regalo de Dios, e intentar celebrar todos juntos una santa navidad.

## 2. La luz de las tinieblas

Según el relato del evangelista Lucas, en la noche en que nació Jesús resonó por los campos de Belén el himno de los. ángeles: Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad. Con este relato Lucas se pone conscientemente en abierta contradicción con la filosofía política del imperio romano, que encontraba expresión en la fórmula «paz en la tierra» bajo la que el emperador Augusto ponía su reinado y en las palabras de Virgilio: «Hijo de Dios y portador de la edad de oro» que iban referidas al emperador. El evangelista quiere decir que la salvación del mundo no puede venir en definitiva de la fuerza de las armas de Roma, sino del amor de Dios, impotente desde el punto de vista terreno, aparecido en el niño de Belén[188]. Hoy, dos mil años después, las dos promesas producen en nosotros casi una misma impresión de ironía: el imperio romano fue incapaz de hecho de implantar una paz duradera, solamente al precio de continuas guerras pudo mantenerse, hasta que sucumbió a la presión de fuerzas más

poderosas que él. Pero —y esto nos agobia más— tampoco la fe en Jesucristo estuvo en condiciones de dar al mundo la paz. Ella misma se convirtió en ocasión de disputa y de lucha sangrienta; el mundo en el que vivimos no sólo se encuentra atemorizado por las amenazas de autodestrucción que sobrepasan en horror a cualquiera de las guerras anteriores, sino que experimenta la falta de paz en la existencia humana como una maldición implacable que se manifiesta de diversas formas, pese a todos los esfuerzos por alcanzar la paz. Las promesas luminosas de la navidad adquieren así un sonido extrañamente melancólico. La «salvación del mundo» de que nos hablan parece no encontrarse en ningún sitio: una parte de la humanidad pasa hambre, frío, gime bajo la injusticia social y bajo la falta de las mas elementales condiciones para una existencia humana digna, la masa de los desposeídos de derechos, de los olvidados, es cada vez mayor, y *sus* figuras nos inquietan, sin que sepamos encontrar el modo de ayudarles eficazmente. La otra parte de la humanidad vive en la sobreabundancia, que se convierte en su azote: no se trata solamente del hecho de que destruyamos lo que otros precisan, por razón de extrañas leyes económicas, que parecen subyugar al hombre de forma inhumana; no, es la riqueza misma la que azota al hombre, la que le hace insoportablemente vacía una vida que parecía colmar: se ha tenido todo, se ha disfrutado todo, y sin embargo todo es poco para poder proporcionar la paz, para poder dejar satisfecho. Lo que sucede es que todo eso deja tras de sí la repulsión, la conciencia de que siempre se fracasa. El que encuentra ya dispuesto todo aquello que quiere, se siente a su modo tan manipulado, maltratado, escarnecido, como aquel a quien todo se le niega. Hay una revolución contra la pobreza, pero existe también una revolución contra la esclavitud de la riqueza, del consumo; el sobresaturado y el hambriento se encuentran juntos de ese modo en una curiosa comunidad de la falta de paz.

En esta situación el cristiano titubea y encuentra dificultad a la hora de pronunciar la buena nueva de la navidad. ¿No aparece ante los pobres, ante los hambrientos, cuyo destino no cambia, como una burla de los poderosos, que hablan con tanta facilidad? ¿No es realmente un consuelo vacío, una evasiva, tras la que se esconde la

mala conciencia, que busca tranquilizarse de ese modo? ¿Y no es para los poderosos un sentimentalismo vacío, con el que intentan refinadamente dar un poco de brillo de santidad a su vida profana, por más que lo santo haya perdido para ellos todo carácter de real? ¿No deberemos, pues, renunciar a las palabras piadosas, y dedicarnos sencillamente a la actividad de cambiar el mundo? ¿Nos interesa de veras el niño de Belén, que no posee una fuerza terrena? Ante un cristianismo con un excesivo compromiso terreno, R. Raffalt ha planteado recientemente una pregunta, que debería hacernos reflexionar: «¿Es que acaso el hombre explotado, manipulado, maltratado, no quiere en el fondo exactamente lo mismo que su hermano destruido por el confort, el sexo y la droga: poder creer?»[189].

Al menos debería obligarnos esa pregunta a reflexionar seriamente de nuevo sobre la razón de nuestra fiesta de navidad, por qué nos atrevemos a celebrarla pese a la angustia, a la falta de paz, a la soledad, que siguen acosando al hombre y en vez de disminuir, siguen aumentando. ¿Cuál es el contenido auténtico de la navidad? En la respuesta podríamos comenzar de un modo muy humano, quedándonos aún en las inmediaciones de la fe.. y decir: se celebra el nacimiento de un hombre, Jesús de Nazaret, que ha vivido su ser humano puramente como ser para los demás, y que ha sellado con la muerte por los demás la pureza de su existencia, de su palabra, de su servicio. Al oír esto, surge, la siguiente pregunta: un hombre como éste, en medio de las tinieblas del ser humano, ¿no ha de ser como una luz que da esperanza? La esperanza de que la realidad del hombre pueda no ser un callejón sin salida; la esperanza de que en él puedan actuar las fuerzas de lo puro y de lo santo. Una esperanza así nos da ánimos para intentar seguir el camino y las palabras de ese hombre; nos da ánimos para intentar, si no convertir las tinieblas en luz, sí dejar como él señales de esperanza en el camino de la historia. Unas señales de esperanza que se entrelazan unas con otras como una cadena de luz y que son islas de esperanza y de comprensión en medio de las leyes inhumanas del desarrollo.

¿Y no se experimenta consuelo al ver cómo se prestó atención a su mensaje, pese a todos los malentendidos? De ese mensaje no sólo se desprendieron disputas, sino también *y* sobre todo el milagro de la comprensión, de modo que hay hombres que se encuentran en su nombre a través de los tiempos y de las culturas, es más, incluso por encima de las fronteras de las religiones. Desaparece la lejanía y surge la cercanía allí donde hace aparición ese nombre. ¿No representa nada todo esto? ¿Es que debemos arrojar la luz pequeña ya que queremos la grande?

Pero la fe afirma algo más grande y más profundo: este hombre, que está en la historia como una luz de paz y perdón y que ilumina a través de los siglos, cuya luz llega hasta las prisiones y hasta los barrios más pobres, ese hombre es la presencia de Dios en nuestro mundo. Es luz que procede de la luz, hijo de Dios, y Dios mismo. Dios es tal como es Jesús. Dios puede hacerse niño, y se ha hecho; puede sufrir y amar como un hombre entre los hombres, y así lo hizo. Como no podíamos ver con nuestros pobres ojos su luz en toda su autenticidad, nos la mostró en la luz de un hombre, en una luz que es verdaderamente *su* luz, en forma de luz para nosotros. Todo lo que previamente hemos dicho desde un punto de vista meramente humano, sigue siendo verdad, pero puesto en relación con la fe adquiere una profundidad completamente nueva y salvadora. Pues el contenido de la navidad, en medio de todas nuestras dudas y sobresaltos, es: Dios existe Y existe no como un poder infinitamente lejano, que a lo más puede llegar a atemorizarnos; no como el profundo fundamento del ser, que no sabe de sí mismo. Es un Dios que puede preocuparse de nosotros y ante cuyos ojos está presente todo lo que somos y hacemos. Unos ojos que son los ojos del amor. Para quien acepta esto en la fe ya no existe más soledad. *El* está ahí. La luz que se ha convertido en un hombre en la historia y para la historia, no es ningún azar carente de fuerza, sino que es luz que procede de la luz. La esperanza y el ánimo que nacen de esta luz, adquieren una nueva profundidad. Y precisamente porque se trata de una esperanza divina, podemos y debemos aceptarla y transmitirla como una esperanza profundamente humana.

Desde este punto de vista, celebrar la navidad significa aceptar una fiesta que no hemos hecho, nosotros mismos, sino que nos ha sido regalada por Dios. Esto es -lo que diferencia fundamentalmente a las fiestas religiosas del mero tiempo libre, del entretenimiento que se consigue uno mismo. La realidad de la navidad está ahí, aunque nosotros no la percibamos, aunque nosotros no la busquemos. Se nos ha regalado de una vez por todas con el nacimiento de un niño en el que Dios quiso convertirse en uno de nosotros. En navidad somos nosotros mismos los destinatarios del regalo, con anterioridad a todos los regalos que nos hacemos de unos a otros. En esto se basa el carácter salvífico de ese día, cuando es bien entendido: en que se nos regala aquello que ninguno de nosotros ha hecho por sí mismo ni ha sido capaz de imaginarse; en que sabemos que se ha pensado en nosotros antes de que existiésemos, y que no precisamos más que penetrar en la luz abierta de una fiesta que nos espera y que nos da la certeza de que el círculo de nuestras acciones no es la única realidad que existe. No tengamos reparo en complacemos en ello, en alegrarnos serenamente por ello, y así poder transmitir lo que ante todo y más que nada necesita la humanidad: la alegría interior que libera y salva y que da a los otros dones su verdadero sentido.

### 3. Cristo, el salvador, esté ahí

Las luces de navidad brillan de nuevo en nuestras calles, los comercios están repletos. En la nochebuena las iglesias se llenan a rebosar con gentes que durante mucho tiempo pasarán de largo ante sus pórticos como si en el interior hubiese algo extraño y lejano que no tuviese nada que decirles; pero en esa noche iglesia y mundo parecen reconciliadas por un momento. Y es algo hermoso: la luz, el incienso, la música, la mirada de la gente que aún puede creer y, finalmente, el misterioso mensaje del nacimiento de un niño en Belén a quien. se llamó salvador del mundo: «¡Cristo, el salvador, está ahí!». Esto nos conmueve, y sin embargo los conceptos que escuchamos —«redención», «pecado», «salvación»— suenan a nuestros oídos como palabras pertenecientes a un mundo desaparecido tiempo ha; tal vez fuera un mundo hermoso, pero no

es el nuestro. ¿O sí lo es? El mundo en el que hizo aparición la fiesta de navidad estaba dominado por unos sentimientos que son muy semejantes a los nuestros. Era un mundo en el que el «ocaso de los dioses» no sólo era una palabra, sino una realidad. Los antiguos dioses se habían convertido de pronto en algo irreal, habían dejado de existir, el hombre ya no podía creer en aquello que había sostenido y había dado sentido a la vida de generaciones enteras. Pero el hombre no puede vivir sin sentido, lo necesita como el pan; por eso, al apagarse unas estrellas, tuvo que buscar otras luces. ¿Pero dónde encontrarlas? Hubo una extensa corriente que ofreció una salida en el culto a la «luz invencible», al sol, que recorre día a día su camino por la tierra, seguro de su victoria y poderoso, semejante a un dios visible de este mundo. El 25 de diciembre, en medio del equinocio de invierno, había de celebrarse como el nacimiento anualmente renovado de la luz que renacía continuamente, lo que constituía una luminosa garantía de que en todos los ocasos de luces pasajeras se mantenía siempre encendida la luz y la esperanza que el inundo tenía en que de todos esos ocasos salía un camino que conducía a un nuevo comienzo.

Las liturgias de las religiones de culto al sol se habían apropiado de ese modo uno de los primigenios miedos y esperanzas del hombre. El hombre primitivo, que experimentaba la llegada del invierno en las noches cada vez más largas del otoño y en la cada vez más pequeña fuerza del sol, se había preguntado en cada ocasión lleno de miedo: ¿Muere en realidad este sol dorado? ¿Volverá de nuevo? ¿O será vencido por las malignas fuerzas de las tinieblas, sucederá que algún año ya no regresará? El saber que cada año se producía de nuevo el equinocio garantizó la certeza de su victoria, .de su segura retorno. Es, pues, la fiesta en la que se concentra la esperanza, la certeza de que las luces de este mundo no serán destruidas. Esa época, en la que los emperadores romanos intentaban, por medio del culto al sol, proporcionar a sus súbditos una nueva fe, una nueva esperanza, un nuevo sentido, en medio del derrumbamiento de los antiguos dioses, coincide con la época en que la fe cristiana intentaba llegar al corazón de los hombres greco-romanos; en el culto al sol encontró un adversario muy peligroso.

Pues ese signo aparecía excesivamente visible a los ojos de los hombres, mucho más visible y seductor que el signo de la cruz con que aparecían los predicadores cristianos. Y sin embargo triunfó su fe, su luz invisible. sobre el mensaje visible con que intentaba mantenerse el antiguo paganismo.

Muy pronto .los cristianos tomaron la fecha del 25 de diciembre, el día, del nacimiento de la luz invencible, como le fecha para celebrar el nacimiento de Cristo, en quien habían encontrado la verdadera luz del mundo. Decían a los paganos: el sol es bueno, y nosotros nos alegramos de su victoria repetida no menos que vosotros; pero el poder que tiene no lo tiene por si mismo; sólo puede existir y tener poder porque Dios lo ha creado; y de ese modo proclama ante nosotros a la verdadera luz, a Dios. Y hay que adorar al verdadero Dios, la fuente de toda luz, y no a su obra, que sería impotente sin él. Pero esto no es todo, ni siquiera es lo más importante. Pues ¿no habéis experimentado que hay una oscuridad y un frío contra los que el sol no tiene eficacia alguna? Son esa oscuridad y ese frío que provienen del corazón del hombre cuando está lleno de tinieblas: odio, injusticia, manipulación cínica de la verdad, crueldad y trato indigno del hombre... De repente, al llegar aquí, experimentamos cuán actual es todo esto, cómo el diálogo del cristiano con el romano adorador del sol es el mismo del cristiano de hoy con su hermano no creyente, el diálogo interminable entre fe y mundo. El miedo primitivo a que el sol pudiese morir un día, ya no nos preocupa; la física ha hecho desaparecer ese tipo de miedo. El miedo primitivo ha desaparecido, ¿pero ha desaparecido el miedo por completo? ¿O no sigue siendo el hombre un ser del miedo, hasta tal punto que la filosofía actual haga del miedo uno de los «existenciales fundamentales»? ¿Qué período de la historia humana ha podido sentir ante su propio futuro más miedo que el nuestro? Tal vez la razón de que el hombre actual viva tan sólo el presente haya que buscarla en que no resiste mirar al futuro a los ojos, ya que sólo de pensar en él tiene pesadillas. Digámoslo una vez más: ya no tememos que el sol pueda ser vencido por las tinieblas, de que pueda un día no regresar; pero tenemos miedo de la oscuridad que viene del hombre, con lo que hemos descubierto la verdadera

oscuridad, que en este siglo de inhumanidades es mucho más terrible de lo que las generaciones anteriores hubieran podido siquiera imaginarse. Tenemos miedo de que el bien pierda su fuerza en el mundo. De que poco a poco pierda su sentido intentar vivir en la verdad, la pureza, la justicia, el amor, porque de pronto reinará en el mundo la ley del más fuerte, porque la marcha del mundo va dando la razón a los que actúan sin consideración y con brutalidad, y no a los santos. Estamos viendo que la fuerza está en el dinero, en la bomba atómica, en el cinismo de aquellos para quienes no hay nada santo. Con cuánta frecuencia nos encontramos con que nos ha invadido el miedo a que al fin no exista sentido alguno en el desconcertado camino de este mundo, de que al final la historia del mundo no distinga más que entre tontos y fuertes... Impera la impresión de que los poderes de las tinieblas aumentan, de que el bien ha perdido su fuerza; cuando miramos al mundo nos viene una impresión muy semejante a la que tenían los hombres antiguos cuando creían que el sol luchaba por su supervivencia en el otoño y el invierno. ¿Resistirá? se preguntaban y nos preguntamos. ¿Mantendrá el bien su sentido y su poder en este mundo? En el establo de Belén se nos ha dado la señal que nos permite responder llenos de alegría: sí. Pues este niño —el hijo de Dios— ha sido puesto como señal y garantía de que Dios tiene la última palabra en la historia del mundo, él, que es la verdad y el amor. Ese es el verdadero sentida de la navidad: «día del nacimiento de la luz invencible», el equinocio de la historia, que nos da la certeza de que la luz no morirá, sino que ya tiene en sus manos la victoria definitiva. La navidad hace salir de nuestro interior el miedo que ninguna física puede hacer salir, el miedo por el hombre y el miedo al hombre mismo. Navidad es para nosotros la certeza divina de que la luz ya ha vencido en la historia, y que todos los progresos de las fuerzas del mal en nada pueden alterar esta realidad fundamental. En el nacimiento del niño de Belén se ha producido de modo irreversible el cambio equinocial de la historia.

Hay algo sin embargo en el nacimiento de esta luz, en esa penetración del bien en nuestro mundo, que nos llena de inquietud y de incertidumbre acerca de la realidad de que ese acontecimiento

grandioso se haya producido en Belén: el sol es grande y poderoso, de modo que a nadie- puede pasar desapercibido su triunfo renovado cada año, ¿por qué no es, en consecuencia, más poderosa y más inequívoca la llegada de su creador? ¿Es que ese auténtico amanecer de la historia no debería- inundar la tierra entera de un esplendor inefable? Yen lugar de eso... ¡qué pobre resulta todo lo que nos narra el evangelio! ¿O es que acaso esa pobreza, esa pequeñez intramundana constituye la señal con la que el creador quiere marcar su presencia? De entrada parece una idea inaceptable. Y sin embargo, el que observe en los escritos de la nueva y de la antigua alianza cómo es el misterioso proceder de Dios, encontrará una doble señal. Primeramente tenemos la creación, que con su grandeza y *sus* maravillas nos permite intuir la grandeza y la gloria, aún mayores, del creador. Pero junto a esta señal aparece cada vez con más fuerza la otra señal, la de la pequeñez intramundana con la que Dios se presenta como el totalmente otro frente al mundo entero para damos a entender que no se le puede medir con las medidas de este mundo, que está más allá de todas las clasificaciones. Esta contraposición en los dos modos de manifestarse de Dios, así como la segunda de las señales, la de la humillación, se entienden mucho mejor si se compara la predicación sobre el mesías de Juan el Bautista, y la realidad de Jesús mismo. Juan había descrito al que se esperaba en el antiguo testamento como aquel que ha puesto el hacha en la raíz de la humanidad, como un juez lleno de santa ira y de poder divino. ¡Qué aspecto tan diferente presentaba cuando llegó de verdad! Es el mesías que no grita ni hace ruido en las calles, que no rompe la caña quebrada ni apaga la mecha mortecina (Is 42, 2 s). Juan había sabido que el mesías iba a ser mayor que él, pero no había llegado a conocer el nuevo estilo de su grandeza: una grandeza que se basa en la humildad, en el amor, en la cruz. Son los valores ocultos, los valores pacíficos, que Jesús implanta en el mundo como los más importantes. Lo auténticamente grande no reside en definitiva en la magnitud de las dimensiones físicas, sino en aquello que esas no pueden medir. En realidad, lo que aparece como grande en razón de unas dimensiones físicas no es más que una forma muy pasajera de grandeza. Los valores auténticos y más altos entran en este mundo

bajo el signo de la humillación, de la ocultación, de la quietud. La grandeza decisiva de aquello de lo que depende la historia y el destino del mundo reside en lo que aparece pequeño a nuestros ojos. Dios, que eligió para sí al pequeño y olvidado pueblo de Israel, convirtió en Belén y de forma definitiva la señal de lo pequeño en señal decisiva de su presencia en este mundo. La decisión de esta noche santa —la fe— consiste en que lo aceptemos en esta señal y confiemos en él sin murmuraciones. Aceptarlo quiere decir someterse a si mismo a esta señal, someterse a la verdad y al amor, que son los valores más elevados y más cercanos a Dios, y a la vez los más olvidados.

Permítanme que para concluir les cuente una: historia de la mitología india, en la que se intuye de manera sorprendente este misterio de la presencia de Dios en lo pequeño. En uno de los mitos que existen en torno a la figura de Vishnú se dice que los dioses fueron vencidos por los demonios y se vieron obligados a contemplar cómo se repartían el mundo entre sí. Entonces se les ocurrió una solución: les pidieron a los demonios que les concediesen un poco de tierra, tan sólo la que pudiese ser cubierta por el pequeño cuerpo del enano Vishnú. Los demonios asintieron, pero no sabían que Vishnú, el enano, era la víctima que iba a impregnar el mundo entero, de modo que éste se iba a convertir en propiedad de los dioses nuevamente. Al oír esto se tiene la impresión de estar ante un sueño que deja intuir una realidad verdadera. De hecho, .la minúscula realidad del sacrificio, del amor vicario, es lo que al final se muestra más fuerte que todo el poder de los fuertes, y lo que impregna y hace cambiar al mundo entero. En el niño de Belén ha hecho su entrada en este mundo la fuerza invencible del amor divino; este niño es la única esperanza verdadera del mundo. Y nosotros estamos llamados a seguirle, a confiarnos al Dios cuya señal es lo pequeño y humilde. Por eso en esta noche una inmensa alegría ha de llenar nuestro corazón, pues, pese a todas las apariencias es y sigue siendo verdad que Cristo, el salvador, está ahí.

## *Meditación en la noche de San Silvestre*

Está llegando a su fin un año más; y esto siempre lleva consigo una hora de reflexión. Se hace balance sobre lo pasado y se planifica sobre lo venidero. Por un momento tomamos conciencia del tiempo, esa curiosa realidad de la que hacemos uso sin darnos cuenta. Sentimos la melancolía y el alivio del pasado. Muchas cosas que nos angustiaban, nos resultan difíciles y parecía que nos impedían seguir adelante, han desaparecido y se han vuelto insignificantes. Mirando hacia atrás, los días que fueron duros tienen un aspecto diferente, y el esfuerzo que hubimos de hacer y que casi hemos olvidado hace que nos sintamos más tranquilos y más serenos ante lo que ahora nos agobia, y que también pasará. El alivio del pasado (puesto que nada dura, por más que presente visos de mucha importancia), este alivio y este consuelo, que son la base de la paciencia, tienen en sí algo de tristeza y de desánimo. Nada permanece: con el viejo año se van no solamente las cosas duras y difíciles, sino también muchas hermosas; y cuanto más superada tiene un hombre la primera mitad de su vida, tanto mayor es la fuerza con que percibe el cambio en algo pasado de aquello que una vez se le presentaba como futuro y como presente. El hombre no puede decirle al momento pasajero «Quédate un poco más, ya que eres tan hermoso»; el tiempo se va igual que vino.

Frente al nuevo año sentimos la misma dualidad que frente al viejo: tenemos un nuevo comienzo, algo que es precioso, lleno de esperanza y de posibilidades intactas. «En cada comienzo hay algo maravilloso que nos ayuda a vivir y nos protege»: estas palabras las pronuncia el protagonista de una de las obras de Hermann Hesse en el momento en que, en edad avanzada, va a salir de un mundo al que ya se ha acostumbrado, para sentir de nuevo toda la esperanza, la emoción y la grandeza de un nuevo comienzo. Pero junto a esto existe también lo enigmático de un futuro cuyos caminos no conocernos, y la disminución progresiva de la parte de futuro que nos corresponde.

¿Qué hay que decir sobre esta hora de transición desde el punto de vista cristiano? El primer lugar hay que hacer eso tan humano a lo que nos mueve: aprovechar el momento de reflexión para conseguir

una perspectiva distanciada, libertad interior y decisión para seguir adelante. Un antiguo filósofo dijo que el hombre se distinguía del animal en que mantiene su cabeza por encima de la superficie del agua del tiempo: mientras los animales se encuentran dentro de ella como peces, que no hacen sino dejarse arrastrar por la corriente del tiempo, el hombre puede sacar la cabeza y mirar, y así dominar el tiempo. ¿Pero hacemos eso? ¿No somos también como peces en el mar del tiempo, arrastrados por sus corrientes, desconocedores de su origen y su destino? ¿No consumimos todo nuestro ser en la existencia cotidiana, yendo de fecha en fecha, de tarea en tarea, incapaces de tomar conciencia de nosotros mismos?

En ese caso, éstos deberían ser precisamente momentos en los que emergiésemos y por un momento intentásemos mirar el cielo y las estrellas que hay encima del mar y encima de nosotros, y así nos comprendiésemos también a nosotros mismos. Deberíamos intentar revisar el camino que hemos andado y luego enjuiciarlo; darnos cuenta de lo que estuvo mal hecho, de lo que nos obstaculizó el camino que lleva al conocimiento de nosotros mismos y de los demás. Deberíamos llegar a reconocer estas realidades para que el camino del nuevo año sea realmente un avance, un progreso. San Agustín dijo una vez a la gente de su época que se quejaba de los malos tiempos: nosotros mismos somos el tiempo.

De hecho cuando hablamos de una época —el barroco, la revolución francesa.— nos estamos refiriendo a los hombres que convirtieron esos años en una época histórica determinada. Los hombres en sus diferentes formas de ser forman el tiempo. ¿Pero puede realmente el tiempo seguir adelante, cuando los hombres no lo pueden? ¿Y avanzan los hombres cuando aumenta su confort, pero su corazón se detiene y se empequeñece? ¿Y puede avanzar el hombre si se desconoce a sí mismo? ¿Puede avanzar si tiene tiempo para lo que hace y para lo que posee, pero no para lo que él es? ¿Puede avanzar cuando él mismo está fuera del tiempo? ¿Cómo aprenderá a distinguir lo valioso de lo falso, a conservar lo uno y alejarse de lo otro? ¿Cómo podrá encontrar la dirección a

seguir si .no es más que un pez en el mar del tiempo y no se convierte en auténtico hombre con la cabeza erguida?

Los hombres somos el tiempo. Reflexionemos un poco más en estas extrañas palabras. Observamos que el hombre vive a lo largo de su vida en etapas bien diversas: infancia, juventud, edad adulta, ancianidad. Y hoy estas etapas son entre si más diferentes que nunca; es como si los mayores viviesen en otro tiempo que los jóvenes, y ambos grupos se lo disputan mutuamente. Observando más detenidamente la situación resulta aún más desconcertante. Por una parte han aumentado los años de vida del hombre, éste dispone de más tiempo que antes o, dicho más exactamente, se ha hecho más largo el espacio de tiempo que se le concede para que lo viva. Pero por otra parte la vida del hombre cambia con rapidez cada vez mayor, se consume cada vez más deprisa, de modo que la diferencia entre el presente y el pasado se hace cada vez más grande, el presente cada vez más corto, y lo pasado se aleja cada vez más deprisa de lo actual. Esto implica que el hombre queda reducido al pasado más pronto que antes y pertenece a cose pasado durante un tiempo cada vez mayor. Implica también que en un mismo tiempo han de coexistir tiempos cada vez más distintos entre sí y que, en un tiempo que en realidad no es más que un conjunto de tiempos contradictorios, existen tensiones cada vez más agudas que hay que superar. El hombre representa para sí mismo un problema cada vez más difícil. Y le resultará cada vez más difícil aceptar su temporalidad, porque la sensación que de ella tiene es una sensación de pasado cada vez más fuerte, una sensación de caída en el pasado y, por tanto, carente de esperanza.

El conflicto generacional que cada día estamos viviendo no es la única consecuencia ele esto; otra consecuencia es que el hombre niega su tiempo y no quiere saber más que de una edad: la juventud. En una época, cuyo sostén interior y cuya fuerza ordenadora era la tradición, la edad preferida era la ancianidad. Esto se puede observar aún en el lenguaje de la iglesia, en el que existe la palabra preste, que se deriva de la palabra griega *pres*byteros que significa «el anciano». El hombre vive en la actualidad, en cierto

sentido, con el reloj parado; las mascarillas cosméticas le ayudan con relativo éxito a mantener ante si y ante los demás este disfraz. Es una situación en la que se niega la totalidad de la vida, se disputa por la posesión del tiempo, y el hombre se engaña a sí mismo.

Los momentos actuales han de ser una ocasión para que reftexionemos en este sentido. Para que reconozcamos todos que el hombre nunca debe avergonzarse de su edad, si la acepta interior mente y la llena de sentido. En el momento en que, al final de un año y comienzo de otro, el tiempo se renueva convendría que aprendiésemos que el hombre, si quiere serlo de verdad, está necesitado de su totalidad, desde la infancia hasta la ancianidad. Deberíamos intentar una vez más aceptar la totalidad del tiempo del hombre y encontrar tolerancia, reconocimiento para los demás, sabiendo que todos tenemos algo que aportar. Digámoslo más concretamente:. ¿qué sería de un mundo y de una iglesia sin la fe alegre, ingenua e inocente de los niños, cuya niñez no debería diluirse en una madurez precoz, como sucede hoy con demasiada frecuencia? ¿Qué sería de un mundo y una iglesia sin la insistente inquietud, sin el preguntar constante de los jóvenes? ¿Qué sería de ellos sin la fuerza y la decisión de aquellos que se encuentran en la plenitud de la vida? ¿Qué sería de ellos sin la madurez y la experiencia, sin la paciencia tranquila de los ancianos? ¿Y qué sería de todos nosotros sin la confianza de unos hacia los otros, sin la disponibilidad para mirarnos a la cara y aceptarnos mutuamente? En esta época, dominada por el futuro y, tal vez por ello con los relojes parados a partir de cierto momento, tal vez sea lo más importante saber decir un sí sin reservas a los ancianos y de ese modo aprender a realizar el propio proceso de envejecimiento aceptando el tiempo y el futuro.

Los hombres somos el tiempo; con esta afirmación san Agustín no quiso únicamente superar el pesimismo de sus interlocutores, sino también y sobre todo demostrar la falsedad de una antiquísima tradición de las religiones paganas. Los paganos consideraban a Chronos, el tiempo, como la primera divinidad, que se comía

cruelmente a sus propios hijos. Parecidas ideas existen en la mitología india, y en ellas formula su comprensión pesimista del mundo visible: el tiempo es idéntico a la muerte; es el que hace surgir todas las cosas para luego tragárselas; la vida no es en realidad más que el juego de la muerte, consigo misma. De la divinización del tiempo no nace esperanza, sino desesperanza. Estos mitos están más cerca de lo que parece de nosotros, y en este sentido hemos de darle la razón a C. G. Jung: son expresión de arquetipos del alma humana y de sus muchas posibilidades; éstas encuentran realización práctica de las formas más diversas y aparecen enmascaradas hasta el punto de ser irreconocibles, pero sin perder nunca su identidad. El filósofo de Munich Helmut Kuhn hace notar en su obra sobre el estado que en Alemania con el triunfo del hegelianismo la filosofía de la historia ha pasado a ocupar el lugar de la ética y lo bueno se ha equiparado a lo que es propio de la época[190]. Prescindiendo del grado de responsabilidad que en ello tenga Hegel mismo, la afirmación de Kuhn me parece perfectamente correcta en cuanto a las consecuencias de la corriente de pensamiento que aquél puso en marcha. «Lo propio de la época es lo buenos: ¿no tiene también validez en la iglesia y en sus hombres esta afirmación? ¿Y no habrá que decir que unido a ello va Chronos ocupando su lugar como dios supremo, tras la muerte —por todas partes proclamada— del Dios cristiano? Y Chronos sigue siendo un dios cruel, tanto ahora como entonces. Quien venera a lo propio de la época como al bien, ¿cuántas cosas no habrá tenido que adorar y luego quemar en un corto espacio de tiempo? Tan sólo el olvido, que Chronos regala a los que le adoran, puede impedir que contemplen un juego cruel en su máximo grado de contradictoriedad. Hasta dónde alcanza ese grado, puede saberlo aquel que repase un poco los acontecimientos y compruebe todo lo que el hombre ha experimentado en este siglo como propio de la época. Cuando el tiempo se convierte en señor del hombre, éste se convierte en esclavo, aunque Chronos haga su aparición bajo el nombre de progreso y de futuro.

En la iglesia de san Kuniberto en Colonia se encuentra un curioso cuadro del siglo IX; en el aparece la divinidad Chronos con el

nombre de Annus —el año— rodeado de los símbolos del tiempo: el día y la noche, las cuatro estaciones, los doce signos del zodíaco; a este conjunto se le añaden los signos cristianos de alfa y omega, principio y fin, y Annus mismo está presentado como pontífice, como constructor de puentes, y equiparado a la figura de Jesucristo como sacerdote[191]. Esto puede ser una señal de un cristianismo excesivamente adaptado a la época, que interpreta la figura de Cristo según las corrientes de la época, lo equipara al tiempo, y hace dios a Chronos en lugar de a él. En realidad no es la primera vez que este peligro amenaza a la iglesia imperial hasta el movimiento de «Los cristianos alemanes» a la dictadura de la época, desde Constantino con su idea de una iglesia imperial hasta el movimiento de Los cristianos alemanes de 1933. Pero el cuadro del altar de Colonia puede ser también una flecha que apunta a la victoria sobre Chronos, victoria que es Jesucristo mismo: un hombre que tuvo tiempo para Dios.:y con ello libró a los hombres de la dictadura del tiempo. En este punto habría muchas cosas que decir y que reflexionar. Pero no vamos a hacerlo ahora, pues el sentido de lo que estamos celebrando es más bien disponemos a la reflexión, y por ello vamos a hacernos algunas preguntas más respecto de este cuadro, especialmente interesante en el momento presente. Decíamos antes que la medicina ha alargado el tiempo del hombre. Este tiene ahora más tiempo. ¿Pero de verdad tenemos tiempo? ¿O nos tiene el tiempo a nosotros? La mayoría, en todo caso, no tiene tiempo para Dios, necesita su tiempo para sí. ¿Pero es que de verdad tenemos tiempo para nosotros mismos? ¿No andamos más bien escasos? No vivimos pasando de largo por delante de nosotros mismos? ¿Y acaso no es el verdadero tiempo del hombre aquel tiempo que él tiene para Dios? Jesucristo tuvo tiempo para Dios, y en él Dios tiene tiempo ahora. ¿No deberíamos intentar una y otra vez conseguir liberar nuestro tiempo para Dios, hacer de nuestro tiempo su tiempo? Porque hay demasiadas pruebas de que un tiempo que no está abierto a Dios se convierte en Chronos, que nos devora a nosotros mismos, y de que tener tiempo para Dios es tener tiempo para los hombres, liberarse de la dictadura de Chronos. Esta libertad, y un año nuevo lleno de la felicidad que ella trae es lo que nos deseamos los unos a los otros.

# Communio sanctorun

## *La asunción de María*

El próximo día uno de noviembre se cumplirán dieciocho años desde que el papa Pío XII declaró como dogma de la iglesia católica la asunción de la virgen María, la madre del Señor, en cuerpo y alma en la gloria del cielo. Desde entonces ha habido muchos cambios; vivimos en un ambiente totalmente diferente al de entonces, hasta tal punto que no podemos entender el entusiasmo y la alegría que aquello produjo en amplios sectores de la iglesia católica. En aquella época nosotros, es decir, los hombres que intentábamos vivir en la fe y el pensamiento de la iglesia, estábamos entusiasmados por el hecho de que esa iglesia, en una época en que se descubría de nuevo, y a veces con una pasión que despertaba inquietud, el cuerpo humano, su hermosura, su grandeza, su dignidad, diese una respuesta bien lejana a una condena del cuerpo, a un intento de amortiguar y reducir en lo posible esta novedad, con una respuesta que era un himno al cuerpo humano, una alabanza del cuerpo, una respuesta más inteligente y más grande y de más alcance que cuanto pueda decir el hombre fuera de los límites de la fe. Estábamos entusiasmados de que en una época que había descubierto de nuevo la materia —las cosas corporales— y esta nuestra tierra, en una época que no quería saber nada más de huidas en el más allá, sino que se agarraba fuertemente a la tierra, quería conseguir la precioso que hay en ella y vivir de ella, en una época como esa la iglesia no respondiese otra vez con un anatema; en lugar del anatema entonó un himno a la tierra y a lo que en ella hay de no perecedero; de esa forma habló sobre la gloria de la tierra de forma más grandiosa y más fuerte de lo pie nosotros mismos nos hubiéramos atrevido. Estábamos entusiasmados de que en una época, llena de fe en el progreso, que no quería atarse al pasado ni ser medida por él, que no quería mirar atrás, en la que el hombre aparecía como un ser del futuro, cuyas posibilidades distan mucho de estar agotadas, que en una época como esa la iglesia no hiciese una llamada a volver la mirada hacia el pasado, como se hubiera

esperado que hiciese. Nos remitió al futuro, interpretando desde su fe al hombre como el ser que está por venir, como el ser que tiene un futuro infinito, que sólo puede ganarse a sí mismo en tanto en cuanto avance hacia adelante. Finalmente, estábamos entusiasmados de que en una época en la que también fuera del ámbito marxista existía por todas partes algo así como una revolución del proletariado, de los hasta ahora olvidados y despreciados, en una época en que ya no se quería saber nada más de diferencias de *status,* en la que ya no se estaba dispuesto a aceptar las viejas distinciones de clases, sino que se quería ver al hombre respetado en su dignidad de hombre, en esa época la iglesia acentuase fuertemente esa igualdad, haciendo mención de aquella mujer que se llamó a sí misma una pequeña servidora: en ella proclama la realización y plenitud, la grandeza inmensa de lo que, al margen de origen y *status,* puede significar ser hombre.

Desde entonces han cambiado muchas cosas, y aquel dogma que entonces tanto nos alegró, más bien nos estorba; nos preguntamos si con él no hemos puesto innecesarios obstáculos a nuestra reunificación con nuestros hermanos protestantes; si no sería mucho mejor que esta piedra no estuviese en el camino, puesta por nosotros en un pasado tan cercano. Nos preguntamos también si ese dogma no supondrá un peligro para la piedad cristiana; si no desviará su centro de gravedad, y en lugar de hacer que mire a Dios, el Señor, y a Jesucristo, el mediador, que es nuestro hermano .y es una misma cosa con Dios, desvíe su atención hacia santos, que parecen estar más cerca de nosotros, aunque pueden estarlo tanto como aquel que nos ha creado y que nos tiene en su pensamiento. Finalmente, y al margen de esas cuestiones nacidas en el interior de la fe, surge también, una pregunta nacida del pensamiento y del mundo de hoy, y muy humana. Resulta difícil aceptar el dogma de la asunción de la Virgen; nos preguntamos sino resulta insensato y desafortunado pensar que un hombre puede ser recibido en el cielo en alma y cuerpo. Pensamos que ese dogma pudo estar lleno de sentido hace dos mil años, e incluso hace doscientos, pero nuestra situación es completamente distinta; en efecto, sabemos con claridad meridiana que el cielo que vemos es

un trozo del mismo mundo en que vivimos. A esto hay que añadir el conocimiento que tenemos de los cambios continuos que se producen en el ámbito de lo corporal, de lo material. Por todo ello parece pretencioso querer afirmar que el cuerpo de un hombre ha sido elevado al cielo. ¿Dónde y cómo ha podido suceder eso? ¿No nos encontramos ante una ingenuidad extraordinaria?

Ciertamente, en todas estas preguntas que han surgido en estos dieciocho años que nos separan de aquel primero de noviembre de 1950, hay mucho de verdad. En ellas podemos apreciar cómo las cosas de este mundo, también las de la fe, tienen sus límites y sus insuficiencias cuando se las observa parcialmente y no dentro de la totalidad. Podemos darnos cuenta de que cada época mira con ojos distintos, y en consecuencia ve cosas distintas, al tiempo que pasa por alto otras, también distintas. Y podemos apreciar con claridad algo muy importante para nuestra fe: que no hay época alguna capaz de verlo todo a la vez y sin que queden zonas oscuras, que en cada época habrá algo que se comprende mejor y algo que queda más confuso; y como consecuencia de ello, veremos que la fe se orienta siempre a la totalidad, a lo decisivo, a la llamada que Dios nos hace, y esa confianza en la totalidad hará que no prescindamos de aquello que pueda parecernos más lejano, más inaceptable por determinadas razones.

La presente celebración no es el momento más apropiado para ir reflexionando sobre cada una de las preguntas que nos hemos hecho. Pero hay una que es natural que tomemos en consideración; todos tenemos conciencia de que al hablar de «cielo» en la festividad que hoy celebramos no nos referimos a un lugar por encima de las estrellas, sino a algo mucho más .grande y mucho más difícil de decir, estamos aludiendo al hecho de que Dios tiene sitio para los hombres y les hace participar de la eternidad. En nuestra propia vida tenemos experiencia de que un hombre, una vez muerto sigue viviendo de algún modo en el recuerdo de aquellos que le conocieron y le amaron; en ellos permanece vivo un pedazo de él mismo. Pero ciertamente no se trata más que de un pedazo, de una sombra, y un día morirán también esos hombres y con ellos

terminará la pervivencia que le otorgaban con su amor. Pero Dios nunca muere y todos nosotros existimos porque él nos ama, nuestra existencia se debe a su pensamiento creador. Por eso, nuestra eternidad se apoya en su amor: aquel a quien Dios ama ya no puede morir. En Dios, en su pensamiento y en su amor no sólo pervive una sombra:de nosotros mismos, sino aquello que constituye la totalidad y lo más propio de nuestro ser.

Su amor es lo que nos hace inmortales, y a ese amor creador de inmortalidad es a lo que llamamos «cielo». Por eso el cielo no es otra cosa que esa grandeza de Dios capaz de tener sitio para un ser tan pequeño como nosotros. Y el hombre Jesús, que también es Dios, representa para nosotros la garantía infinita de que ser-hombre y ser-Dios pueden mantenerse y vivir juntos eternamente. Creo que cuando se ha entendido esto se puede entender también un poco de lo que quiere decir esa extraña frase de la «asunción corporal en la gloria celestial». En ningún caso puede significar el hecho de que un par de huesos y un par de glóbulos sanguíneos se conservan eternamente en algún sitio. Se refiere a algo mucho más decisivo y mucho más profundo; se refiere al hecho de que lo que pervive de un hombre no es solamente una pieza a la que nosotros llamamos alma, una pieza desprendida de él mientras otras tantas desaparecen; significa que Dios conoce y ama al hombre entero tal como existe ahora; en consecuencia, lo que crece y se desarrolla en estos momentos en nuestra vida es inmortal; lo que actualmente se está desarrollando en este cuerpo nuestro, en el que sufrimos y amamos, en el que estamos alegres y esperanzados y en el que estamos tristes, en el que avanzamos a través de los tiempos, todo eso es inmortal. Es, pues, inmortal todo eso que nosotros hemos llegado a ser en nuestra corporeidad, todo lo que a lo largo de la vida crece y madura en nosotros. Es el «hombre completo», tal como ha existido, vivido, sufrido en este mundo, quien será tomado por Dios y en él tendrá eternidad. Esto es lo que en la festividad que celebramos nos ha de llenar de una profunda alegría. Lo que el cristianismo promete no es una mera salvación del alma en alguna parte del más allá, en donde todo lo que apreciamos y valoramos en este mundo desaparecerá como un escenario que pierde su función,

sino que promete la eternidad de todo aquello que acontece sobre esta tierra.

Nada de lo que apreciamos y valoramos desaparecerá. «Todos los cabellos de vuestra cabeza están contados», dijo Cristo una vez. El mundo eterno será precisamente la plenitud de esta tierra. Ahora aparece nuevamente visible aquello que ya decíamos al principio, que el cristianismo no es una religión del pasado, una religión que quiera atarnos para siempre a algo que existió una vez, sino una religión de la esperanza de lo futuro; una religión que nos abre el camino a lo venidero, a la plenitud de la creación. Y precisamente por ser cristianos estamos llamados a edificar este mundo, a construir su futuro, para que llegue a ser mundo de Dios, un mundo que superará en mucho todo cuanto nosotros seamos capaces de edificar. Reflexionando en todo esto pediremos hoy al Señor que nos abra los ojos para que sepamos descubrir en qué gran medida él nos sale al encuentro en las cosas de este mundo. Le pediremos que nos convierta en los hombres esperanzados que deben ser los creyentes, hombres que no miran al pasado sino que edifican para hoy y para mañana un mundo abierto a Dios. Le pediremos que haga de nosotros hombres alegres, que en medio de las dificultades cotidianas saben ver la belleza del mundo venidero, y a quienes la certeza de que ese mundo vendrá les da vida, fe y esperanza.

## *Sermón de la fiesta de San Agustín[192]*

En las iglesias barrocas de Baviera, los retablos del altar mayor están estructurados de tal forma que semejan una puerta, no el final de la iglesia, más allá del cual no hay nada, sino un nuevo comienzo que abre a la iglesia a algo más grande y más auténtico; en efecto, la eucaristía que celebramos en nuestros altares no está encerrada en sí misma, sino que es el dintel a través del cual la iglesia, que está en este mundo, tiene acceso permanente al mundo de Dios.

Del mismo modo, los santos que aparecen representados en esos retablos no son figuras que existen en sí mismas, no son, como dijo un historiador de las religiones, los sucesores de los dioses, a

quienes acudiríamos en la creencia de que Dios, el eterno, no tendría tiempo para nuestras preocupaciones o no las comprendería. No, esos santos no existen en sí mismos, ellos son también un puente, una ventana, que remite, más allá de si misma, a la eternidad de Dios. El mundo de los santos, que sale a nuestro encuentro a lo largo del año litúrgico, descompone la luz simple, e inalcanzable para nosotros, de Dios en el prisma de nuestra historia humana, haciendo que podamos encontrarnos eón la gloria eterna de Dios en medio de nuestro Mundo humano, en nuestros hermanos y hermanas humanos. Los santos son nuestros hermanos mayores en la familia de Dios que quieren tomarnos de la mano para llevarnos por el mundo, que nos dicen: si éste o aquél lo han logrado, ¿por qué tú no?

Esta última frase creyó oiría san Agustín, el santo cuya festividad celebramos, en la hora de su conversión, y fue uno de los últimos estímulos que necesitó para atreverse a dar el salto a la fe, al amor de Dios. Ningún santo sigue estando tan cerca de nosotros, tan comprensible, como Agustín, en cuyas obras podemos encontrar lo más profundo y lo más alto del hombre, todas sus preguntas y toda su búsqueda, todo lo que aún hoy nos sigue moviendo. No sin razón se le ha llamado el primer hombre moderno. Nació en una época que se asemejaba mucho a la nuestra en sus crisis y en sus cambios, en la que la fe no era algo que nacía espontáneamente, sino que debía ser buscada y encontrada a través de un largo camino por la propia interioridad.

San Agustín no fue cristiano por nacimiento, sino por conversión. Y en sus dos grandes conversiones, que configuran los dos grandes capítulos de su vida, nos pone ante los ojos la verdadera tarea y el verdadero sentido del cristianismo. Pues tiene toda su validez para siempre la afirmación de que no *se* llega a ser cristiano por nacimiento sino por conversión. Del mismo modo que las aguas de este mundo, siguiendo la ley de la gravedad, fluyen por si mismas hacia lo profundo y pueden ser orientadas en otra dirección por medio de la técnica, así también las aguas de la existencia humana fluyen por sí mismas hacia abajo, y sólo por medio de la conversión

en la fe, la esperanza y el amor pueden tomar esa nueva dirección que le permite al hombre adquirir su verdadera humanidad.

## La primera conversión

Decíamos que Agustín se hizo cristiano por medio de la conversión. Vamos a intentar dirigir nuestra mirada a las dos conversiones que realizó en su vida para ver nuevamente reflejada en ellas la tarea que hemos de llevar a cabo para ser cristianos.

La primera conversión es conocida a grandes rasgos. Cuando era niño, y siguiendo la costumbre de la época, si bien no había sido bautizado, había recibido la sal de los catecúmenos, lo que le había conferido una integración provisional en la iglesia. Había aprendido el nombre de Jesucristo y lo había amado, y había dirigido a él sus súplicas infantiles. Aún nos conmueve leer en sus confesiones cómo por las mañanas rezaba fervorosamente a su Dios para que a lo largo del día no recibiese azotes en la escuela.

Luego, cuando ya es estudiante, se encuentra con la ciencia de su tiempo, y desde el punto de vista de aquel gran saber de los antiguos la Biblia le parece un libro de historia bastante necio, indigno de su grande e ilustrada formación. Cae primeramente en el racionalismo maniqueo, después en el de la academia y los escépticos. Pero su corazón se queda vacío. Esto le produjo aquel desgarro interior, que concluyó por llevarle al jardín de la conversión, a aquel desgarro entre la aspiración a lo eterno que tenía su corazón y los frenos que le imponían su pasión y su escepticismo académico.

Nos cuenta cómo un día deja a su amigo Alipio para estar en el jardín a solas con su angustia, con su desgarro interior. En ese momento de máxima excitación cree oír la voz de un niño, que exclama repetidamente: *«Talle, lege!»: toma* y lee. Intenta recordar si en los juegas de niños hay frases semejantes. Al no encontrar nada semejante, se da cuenta de que esas palabras van dirigidas a él, que se trata del grito que va a cambiar su existencia. Se levanta,

encuentra la sagrada Escritura y en ella lee estas palabras: «Revestíos del Señor Jesús».

Esto supuso el cambio de su existencia. Cualquiera que sea la interpretación histórica de las palabras «toma y lee», él las convirtió en el programa de su vida, en aquel momento descubrió verdaderamente la palabra de Dios *y* desde entonces fue oyente de la palabra, que buscó siempre en la palabra de Dios la iluminación para su vida y la guía para su camino. En aquél vivió la situación de la decisión, la situación de Adán en el paraíso. Y en esa situación encontró en la palabra de Dios el árbol de la vida, que le proporcionó la cercanía de Dios, la comunidad con él, posibilidad que Adán echó a perder al querer llegar por su propia fuerza a ser igual a Dios.

Cuando ya empezaba a envejecer y estaba escribiendo la historia de su vida, las palabras infantiles *«Talle, lege!»* debían recordarle la voz de sus acólitos, de pie junto a él, el obispo, leyendo ante la comunidad de creyentes los trozos de la Biblia sobre los que él luego predicaba, y decía a los que le escuchaban: en las voces de estos acólitos que os leen la palabra de Dios suena también para vosotros aquel grito: *Tulle, lege!, toma y* lee; pues también vosotros os encontráis en la hora de la decisión, en el jardín de la decisión; la situación que vivió Adán la tiene que vivir luego todo hombre; esta voz infantil va dirigida a todos vosotros, y os dice dónde está el árbol de la vida: en la palabra de Dios.

San Agustín descubrió en aquella hora la palabra de Dios. Si reflexionamos ahora sobre nosotros mismos, para quienes todo eso sigue teniendo validez, tendremos que confesar que realmente es muy poco lo que nosotros hemos descubierto de esa palabra. ¡Cuánto tiempo dedicamos a la lectura de libros de segundo y tercer rango, de revistas y de Dios sabe qué, y qué poco nos preocupamos de la palabra de Dios! Si nunca hubiésemos oído hablar de ella, y de pronto supiésemos que existe un libro en el que la palabra de Dios viene a nosotros, ¿qué no haríamos para conseguir ese libro? Y sin

embargo, lo tenemos en medio de nosotros sin que nos despierte el menor interés.

Por eso esta hora ha de ser para nosotros como una llamada: *Tolle, lege!* Una llamada a encontrar en la palabra de Dios la luz de nuestros días y el árbol de la vida. El descubrimiento de la palabra, que supuso para él la decisión de su vida, fue también la decisión por lo invisible. Hasta aquel momento había estado tan dominado por las fuerzas de lo visible, que no se había atrevido a dar el salto a lo invisible. En aquel instante descubrió que lo invisible es lo real y verdadero y lo que nos sostiene.

Y nuevamente pienso que a nosotros nos pasa lo mismo. La presión de lo visible y lo audible aún ha aumentado en nuestra época. Los altavoces de nuestro tiempo se han hecho tan potentes, que apenas nos queda fuerza para percibir la tranquilidad de Dios. Y si a veces nos creemos que somos más listos y más sabios porque no tomamos en serio más que lo visible, hemos de admitir sin embargo que de hecho supone una disminución de la capacidad de nuestro corazón para ver el que no podamos mirar hacia lo invisible y eterno, sin lo que todo lo visible no podría consistir. Por eso, esta hora debería ser para nosotros una exhortación a confiar en lo invisible, a reconocer en ello lo auténticamente real y verdadero.

## La segunda conversión

Después de su conversión, Agustín regresó a África con *sus* hermanos y amigos. A ese regreso siguieron unos años de una alegría tranquila, en la que fundaron una especie de comunidad conventual y comenzaron a vivir totalmente de la palabra de Dios, de la hermosura de la verdad. Tan sólo la verdad, la escucha de la palabra de Dios, debía ser el contenido de su vida, lo que les daba la alegría. Pero nuevamente sucedieron las cosas de forma distinta a como las esperaba. Tuvo que seguir un camino bien diferente a causa de una visita que hizo a Hipona, el gran puerto del norte de África. Una vez allí fue a la iglesia y oyó el sermón del anciano obispo Valeria, quien entre otras cosas dijo que ya era anciano, y debido a su origen griego, le resultaba algo difícil la predicación, por

lo que desde tiempo estaba buscando un sacerdote apropiado para ayudarle. En ese preciso momento se levantó un tumultuoso griterío en el templo: ¡Agustín ha de ser nuestro obispo! Lo cogieron y lo llevaron a rastras hasta el altar. Todo su forcejeo, su llanto y su resistencia fue inútil. Valeria, el obispo, respaldó esta decisión. Y así, Agustín fue ordenado sacerdote en contra de su voluntad.

Poseemos un documento conmovedor sobre aquellos días, una carta que él escribió al obispo Valerio pocos días antes de su ordenación sacerdotal; en ella le pide unos días de descanso para poder prepararse para su nueva actividad; escribe: «Me da la sensación de que soy como un hombre que, sin haber aprendido a remar, va a convertirse de repente en timonel de un gran barco. Esa es la razón por la que lloré en silencio cuando fui ordenado sacerdote...».

Esto nos parece hoy muy raro: un sacerdote ordenado en contra de su voluntad, que llora durante la ceremonia. Pero la grandeza de Agustín reside precisamente en haber aceptado obedientemente el nuevo cambio en su vida y haberse entregado por completo a su nueva tarea. Pues desde ese momento se acabó la tranquilidad para oír la palabra, para dedicarse a la contemplación, aquella tranquilidad y aquella paz que había elegido para su vida. Desde la mañana a la noche y sin interrupción pasaba por su casa toda la gama de problemas humanos, continuamente estaba sonando la campana de la puerta de su casa: tenía que reconciliar a los que disputaban, consolar a quienes estaban tristes, hacer sencillamente todo aquello que es misión del sacerdote, y además, de acuerdo con la legislación de la época, era el juez en todos los pleitos civiles de su ciudad.

En sus escritos encontramos un texto en el que podemos darnos cuenta cómo dominó esta situación nueva para su espíritu. Reflexionando sobre unas palabras del Cantar de los Cantares, en donde se dice que el esposo llama bien entrada la noche a la puerta de la esposa y ésta no quiere abrir, diciendo: «Ya no quiero levantarme, ensuciarme los pies: ya me he acostado, ya no tengo

tiempo». San Agustín dice: el esposo y la esposa son una imagen de Cristo y la iglesia. Pero ¿cómo puede suceder que la esposa se ensucie los pies al abrirle la puerta a Cristo? ¿Cómo puede ser que la iglesia no tenga ganas de abrirle la puerta? Entonces se da cuenta de que esa iglesia que se ha retirado a descansar y no quiere ser molestada es la imagen de aquellos creyentes que sólo quieren gozar para sí de la palabra del Señor y no quieren ser molestados por la suciedad de este mundo.

Pero Cristo no nos permite esa tranquilidad. Cristo está llamando a nuestra puerta en todos los hombres que buscan, que andan errantes, que están necesitados, y nos dice: *Aperi mihi et praedica* me! Abreme la puerta y anúnciame. Y Cristo está llamando a la puerta de nuestra vida para que le abramos a él en los hombres en cuyas necesidades, en cuya rutina y banalidad él nos sale al encuentro, nos está esperando.Y por él hemos de atrevemos continuamente a ensuciarnos los pies en este mundo, hemos de estar siempre dispuestos a dejar la complacencia en la palabra, la satisfacción de lo particular y salir afuera, para que la palabra de Dios llegue también a los demás.

Nietzsche dijo una vez que no podía soportar a san Agustín por lo plebeyo y vulgar que le parecía. En la afirmación hay algo que es cierto, pero precisamente ahí reside la grandeza cristiana del santo. Hubiera podido ser un aristócrata del espíritu, pero por Cristo y por los hombres en quienes veía a Cristo abandonó la torre de marfil del espíritu elevado para ser del todo hombre entre los hombres, siervo de los siervos de Dios. Por Cristo, que no se avergonzó de abandonar la gloria divina y ser un hombre como nosotros, dejó toda su elevada formación y dirigió a los suyos la palabra de Dios de una forma cada vez más sencilla y accesible. Por Cristo fue él un hombre corriente en medio de sus hermanos, un servidor de todos, y de ese modo un verdadero santo. Pues la santidad cristiana no consiste en una naturaleza sobrehumana ni en unas capacidades extraordinarias y privativas de algunos individuos. La santidad cristiana es sencillamente la obediencia que se pone a disposición allí donde Dios la llama, esa obediencia que no confía en la propia

grandeza, sino que se abandona a la grandeza de nuestro Dios sabiendo que precisamente en el servicio y el abandono de sí misma es donde puede encontrarse a sí misma.

## El corazón inquieto

A esa actitud de fondo que se encuentra tras las dos conversiones, tras la conversión a la palabra y tras la conversión al servicio a los demás, a esa actitud la llamó en una ocasión el mismo «la inquietud del corazón», que no deja que los hombres se que den tranquilos encerrados en sí mismos, sino que les mantiene de pie en el camino que lleva a la eternidad, que es donde pueden encontrar la paz y la plenitud. De esta inquietud del corazón, que mira hacia lo eterno por encima de lo terreno, nos dejó una descripción inolvidable que escribió con ocasión de una vivencia que tuvo al poco tiempo de su conversión. Había ido con los suyos a Ostia, el gran puerto a la desembocadura del Tíber, para regresar a casa, a África. Una tarde se encuentra con su madre junto a la ventana de su villa, y los dos miran al ancho mar, que se une con el cielo azul en el infinito. En esta mirada llena de paz y de afecto hacia lo que había sucedido y hacia lo que había de venir, en esa mirada hablan madre e hijo de la eternidad de Dios. Hablan de cómo será cuando el mar y el cielo se hundan, cuando ya no exista pasado ni futuro, sino únicamente un hoy eterno de Dios. Agustín añade: en ese momento se nos concedió sentir por un instante el misterio de lo eterno, y allí dejamos las primicias de nuestro espíritu. Chico días más tarde la madre enfermó de malaria, una enfermedad que poco después convirtió a Ostia en una ciudad moribunda, y otros nueve días después cerró los ojos para siempre. Pero aquel cuadro de paz, de mirada común hacia el anchó mar y, a su través, hacia la eternidad de Dios, le quedó grabado en su alma cómo la promesa de lo perdurable, que nunca nos "puede ser. arrebatado.

Para nosotros Agustín mismo se ha convertido en una ventana, a través de la cual miramos hacia lo eterno. Y vamos a pedirle a Dios, el Señor, que también nos conceda sentir por un instante el misterio de lo eterno y que podamos depositar allí nuestro amor, para que

nuestro corazón esté siempre inquieto por la eternidad de Dios, que es el único lugar en donde puede encontrar la paz. Amén.

## *Meditación en una primera misa*

El día en que un joven consagra por vez primera el pan de esta tierra en el cuerpo del Señor sigue siendo una gran fiesta. Todavía seguimos recibiendo como un precioso regalo la primera bendición que nos da con sus manos recién consagradas. El sacerdocio sigue siendo un don, que esperamos nos sea concedido y por el que damos gracias llenos de alegría. Pero también sabemos que detrás de esta alegría festiva de hoy existe un fondo oscuro: nuestros seminarios, construidos y ensanchados aún hace poco tiempo, están casi vacíos; son cada vez menos aquellos que se atreven a dar el último paso hacia el altar, y cada vez más los que dudan sobre el sentido de su vocación y buscan otros caminos. Las sombras son cada vez mayores, la soledad más profunda, y más difícil la pregunta de los que se quedan, sobre cuál será su futuro. ¿Tiene sentido hacerse sacerdote en un mundo, en el que no existe otra meta que el progreso técnico y social? ¿Tiene futuro la fe? ¿Merece la pena jugarse la vida entera a esta única carta? ¿No es el sacerdocio una reliquia del pasado, ya superada, que ya nadie más necesita, pues todas las fuerzas deben ser aunadas para dominar la miseria y hacer crecer el progreso?

¿Pero es todo ello realmente así? ¿No sucede más bien que la humanidad, al hacer ir cada vez más deprisa la máquina del progreso, se está metiendo en un círculo mortal? El famoso aviador francés Antoine de Saint-Exupéry escribía en una ocasión a un general:

> En el mundo no hay más que un problema: cómo poder llegar a dar de nuevo a los hombres un sentido espiritual, una inquietud espiritual; dejar que surja de ellos algo semejante a un cántico gregoriano. Mire, no se puede seguir viviendo de frigoríficos, de política, de balances y de crucigramas. Ya no se puede seguir así.

Y en su libro *El pequeño príncipe:*

> Qué insensato es el mundo de los adultos, de la gente lista. Ya no entendemos más que de máquinas, de geografía y de política. Y ya no entendemos aquello que es más auténtico: la luz, las nubes, el cielo y sus estrellas.

El poeta ruso Solschenitzra nos habla del grito angustiado de un comunista encarcelado por Stalin: «Necesitaríamos —dice—otra vez catedrales en Rusia, que podrían dar un nuevo espacio al alma de los hombres de vida pura». Y es cierto que el hombre no vive sólo de frigoríficos y de balances. Cuanto más intenta vivir así, tanto más crece su desesperanza, tanto más vacía queda su vida. También hoy —y hoy más que nunca— necesitamos hombres que no se dedican a extender el uso de artículos de lujo ni a la propaganda política, sino que se preocupan por el alma del hombre, que le ayudan a éste a no perderla en medio del barullo diario. Necesitamos sacerdotes, tanto más cuanto más extraños resulten a este mundo de negocios y de política.

¿Pero cuál es la tarea del sacerdote? ¿Para qué recibe la ordenación? Los dos textos del nuevo testamento que acabamos de oír (1 Pe 5, 1-4; Mt 20, 25-28), describen su tarea con una parábola: él ha de ser el pastor. El ha de ser un servidor. Al fondo se halla la figura de Jesucristo, el verdadero pastor. En el antiguo oriente, la palabra pastor servía para designar al rey. De ese modo los reyes expresaban todo el desprecio que abrigaban hacia su pueblo y toda la ambición de poder por la que se regían: los pueblos no eran para ellos más que ovejas, de las que ellos como pastores disponían como mejor les parecía. Jesús, el hijo de Dios, es el verdadero pastor, al que pertenecen las ovejas porque son sus creaturas. Y las ama, porque le pertenecen; y quiere lo mejor para ellas. Las apacienta empleando para ello su propia vida. Dicho sin metáforas, quiere decir que Jesús ha mostrado a los hombres cómo han de vivir. Les ha mostrado la verdad, de la que el hombre tiene tanta necesidad como del pan. Les ha regalado la vida, de la que tienen tanta necesidad como del agua de cada día. Y como su palabra no

fue suficiente, se entregó a si mismo: garantizó su palabra con su propia sangre y su propia vida.

El sacerdote debe ser el pastor, igual que Cristo. ¿Cómo lo será? En primer lugar, el sacerdote no es un oficinista, encargado de registros y de decisiones administrativas. Es cierto que siempre tendrá que realizar tareas de este tipo, pero no son ésas las principales, no es eso lo suyo específico; otros podrán y deberán ayudarle en ese cometido. Ser pastor al servicio de Jesucristo es algo más. Es llevar a los hombres a Jesucristo, es decir, a la verdad, al amor y al sentido que necesitan en sus vidas. Pues el hombre tampoco hoy vive sólo de pan y de dinero. Y ese llevarlos hasta Jesucristo, hasta la verdad que les da sentido, sucede en la transmisión de las palabras de Jesucristo y en los sacramentos en los que el Señor nos sigue dando su vida.

Palabra y sacramento son las dos tareas principales del sacerdote; esto suena muy trivial, pero encierra una riqueza capaz de colmar una vida entera. Tenemos en primer lugar la *palabra.* Lo primero que se nos ocurre es preguntar: ¿y qué es la palabra? No cuentan más que los hechos, las palabras no son nada. Pero quien reflexione más detenidamente, verá la fuerza de la palabra, que produce realidades: una sola palabra falsa puede destrozar una vida antera, puede manchar de modo irrevocable el nombre de una persona. Una sola palabra llena de bondad puede cambiar la vida de un hombre, cuando ninguna otra cosa puede ayudarle. Por eso debemos tener bien claro que es muy importante para la humanidad que en ella no se hable tan sólo de dinero y de guerra, de poder y de provecho; que no exista tan sólo el parloteo de cada día, sino que se hable de Dios y de nosotros mismos, de aquello que hace del hombre un verdadero hombre. Un mundo en el que esto no suceda se convertirá en un mundo inmensamente aburrido y vacío, sin consuelo y sin camino. Hoy estamos experimentando cómo la vida se convierte para el hombre *en* aburrimiento y contrasentido por más que tenga cuanto pueda desear. Los hombres de hoy ya no saben qué han de hacer, ni qué deben dejar de hacer. El hombre se convierte en un ser sin sentido, incapaz de soportarse a si mismo.

Continuamente ha de estar encontrándose a sí mismo, y no tiene tiempo para hacerlo; no encuentra más que aburrimiento y mezquindad. Por eso se comprende lo que significa cuando decimos que nuestros niños han de aprender a vivir, no sólo a leer y contar. Pues todos los números y las letras de nada les servirán, si no saben para qué los aprenden, si no saben para qué estamos sobre la tierra, y ese saber les proporciona libertad, alegría y bondad.

La palabra de Dios no se oye solamente en la predicación, se oye también en la enseñanza en la escuela. Se oye también en el diálogo con los ancianos, con los abandonados, con los enfermos, con los hombres para quienes nadie tiene tiempo, para quienes la vida se ha hecho difícil y oscura. ¡Qué necesidad tan grande tenemos hoy de hombres que escuchen! Que estén al lado de los pie dudan, que puedan hablar con un enfermo en el ocaso de la vida y darle sentido y esperanza cuando se le apagan las luces de este mundo. De verdad, necesitamos la palabra de Dios como el pan de cada día; y necesitamos hombres que estén al servicio de esta palabra, precisamente debido a lo extraña que se nos ha vuelto. Deberíamos reflexionar en todo esto, cuando protestamos porque un sermón se nos hace demasiado pesado e irrelevante. Es difícil predicar la palabra de Dios en un mundo que está saturado de toda suerte de sensaciones. Es difícil predicar la palabra de Dios en un mundo en el que también el sacerdote ha de esforzarse para llegar a ella en la oscuridad, al tiempo que se encuentra ante la disyuntiva de decir lo que nadie entiende o tratar de traer a nuestro mundo algo que cae muy lejos de lo que es nuestra vida cotidiana. El servicio a la palabra se ha hecho muy difícil. A veces puede pasarle al sacerdote de hoy como al profeta Jeremías, que no recibió más pie disgustos a causa de su predicación profética, y que a veces protestaba fuertemente por la tarea que se le había impuesto: «Me has engañado, Señor», exclama en medio de su angustia, «déjame en paz». Le hubiera gustado desprenderse de la palabra que lo convertía en un solitario, en un loco, en alguien a quien se señalaba con el dedo y con quien nadie quería hablar. Pero hubo de soportar el peso de la palabra. Y ese fue el servicio que prestó a los hombres que no querían escucharle. En todo esto deberíamos reflexionar

cuando nos lamentamos de la pobreza de los sermones; en lugar de protestar, deberíamos rezar los unos por los otros: que Dios conceda a los que escuchan el don de escuchar- bien, a los que hablan el don de hablar bien, y a todos mucha paciencia para con los- otros; que en medio de todo siga dándonos su palabra, el pan de la verdad por el que nuestra alma está hambrienta, aunque no lo entendamos nosotros mismos.

Junto al servicio de la palabra está también el del *sacramento.* Los sacramentos abarcan la vida entera e intentan hacérnosla visible en las manos de la madre iglesia, en las manos del Señor. Goethe describió una vez, casi con melancolía, el modo como los sacramentos de la iglesia abarcan y transforman todos los momentos importantes de la vida, desde el nacimiento hasta la di« fiel hora de la última despedida. Precisamente por razón del sacramento se convierte el sacerdote en un acompañante a lo largo de todo el camino de la vida, que está presente en todas las grandes decisiones, que en definitiva sólo pueden ser bien tomadas si Dios nos da la mano.

Detengámonos ahora en dos sacramentos decisivos en la vida cotidiana del sacerdote: el sacramento de la confesión y el sacramento de la eucaristía. La práctica de la confesión ha disminuido notablemente; pero esto no cambia en nada el hecho de que hoy sigue habiendo culpa y seguimos estando necesitados de perdón. El hecho de que un hombre tenga que arrepentirse significa que a lo largo del año necesita de vez en cuando no echar la culpa a los demás sino reflexionar sobre si mismo; ver su culpa y confesarla; reconocer que es culpable, que .ha cometido faltas. Y el hecho de que exista perdón significa que se puede volver a empezar, que existe un poder con facultad para decir: vete, tus pecados te son perdonados. Y nosotros en ese perdón de Dios debemos aprender a perdonar, pues un mundo sin perdón no sería más que un mundo de destrucción mutua. Poder pronunciar las palabras del perdón es una de las más hermosas y más difíciles tareas del sacerdote: a veces es agobiante ser el lugar en el que se deposita toda la suciedad de la humanidad. Y sin embargo es una actividad llena de esperanza,

es saber que todo puede ser transformado, que el hombre puede transformarse.

El culmen diario de la vida sacerdotal es el sacramento de la eucaristía, la misteriosa fusión de cielo y tierra que en ella se produce. Dios nos invita a su mesa, quiere que seamos sus invitados. Y es él mismo quien se nos da, el don de Dios es Dios mismo. La eucaristía es la santa fiesta que Dios nos regala por más pobres que sean las condiciones exteriores: se trata de la ruptura de lo cotidiano, Dios está celebrando con nosotros una fiesta. Y esta fiesta de Dios es más que todo el tiempo libre de que dispongamos, tiempo libre que es vacío en cuanto no tiene una fiesta que nosotros mismos somos incapaces de hacer. Pero reflexionemos en esto: la fiesta procede del sacrificio; sólo el grano de trigo muerto produce fruto. El centro de la vida sacerdotal es el sacrificio de Jesucristo. Y nosotros somos necesarios para la celebración de este sacrificio, se precisa de la colaboración de nuestro sacrificio. Para el sacerdote esto significa que no puede realizar auténticamente su servicio sin sacrificio, sin el esfuerzo de la renuncia a sí mismo aprendida con paciencia: esto lo acabamos de oír en el evangelio. Seguir a Cristo significa seguir a aquel que ha venido a servir y a entregarse a sí mismo. Ahí está la grandeza y la dificultad de la tarea sacerdotal. Nunca la llevará del todo a cabo, pues el siervo no está por encima del señor. Y solamente podrá realizarla si está sostenido por una ayuda, la fe y la oración de los demás; pues, en efecto, nuestra vida de cristianos depende también de los demás y cada eucaristía es una llamada a ese ser-los-unos-para-los-otros.

Para terminar oigamos una vez más la palabra de Dios que se nos ha leído en la epístola de esta primera misa (1 Sam 3, 1-10). Es de noche. Helí, el sumo sacerdote, es anciano y comienza a perder la vista. Todo esto es simbólico para el momento en que Samuel fue llamado. Israel vive en la noche, ciego ante Dios. La vida se ha hecho rutinaria, los días pasan y Dios parece lejano, la vida cotidiana lo ha ocultado; es como si él no existiese, y en una época de paz y prosperidad nadie pregunta por él. Sin embargo, su lámpara no *se* ha apagado y la voz del Señor llama a este joven

cuyo corazón es puro y cuya alma permanece abierta. Dios se deja oír de nuevo en medio de la indiferencia humana. Sigue a los hombres incluso cuando éstos van a abandonarle. Pero él puede hacer oír su voz tan sólo porque en medio de la noche hay un hombre en Israel que puede oír, cuya vida no está saturada con las propias preocupaciones y los propios intereses. Samuel oye, y del oír nace la vocación, y de la vocación un peso que hay que soportar a lo largo de toda una vida; pero del peso nace la gracia para él mismo, cuya vida serena con ese servicio difícil, y para los hombres, que lentamente vuelven a encontrar a Dios y a encontrarse a sí mismos. ¡Cuán vivamente nos conmueve esta historia en esta hora oscura, en esta hora de tinieblas en que estamos viviendo! ¡Pidámosle a Dios que su lámpara tampoco se apague hoy! ¡Pidámosle que siga llamando a hombres? ¡Que también hoy despierte a hombres que puedan oírle! Y démosle gracias en estos momentos porque de nuevo envía a un joven con la misión de anunciar su palabra. Pongamos el camino que este joven hoy empieza en sus manos: el Señor Jesucristo, el buen pastor bendiga este comienzo, y lleve a la perfección lo que él ha iniciado. Amén.

# Epilogo

## *El postconcilio y la iglesia*

Hojeando viejos periódicos me encontré casualmente con el Ruhrwort del 13 de octubre de 1962. Allí se dice que el historiador y escritor francés Daniel-Rops afirmaba que el concilio iniciado tendría muy poco o nada de concilio doctrinal. A la pregunta de si se trata de la superación de una crisis, de si la iglesia necesita una «reforma» urgente como el siglo XV, responde: Con toda seguridad, no; y aporta para ello estas palabras del entonces cardenal de Milán, G. B. Montini: «A diferencia de otros muchos concilios, el Vaticano II se reúne en un momento de la vida de la iglesia impregnado de la búsqueda pacífica de la fe». Quien lee hoy esto, quien compara aquellas palabras del cardenal Montini con lo que hoy está predicando incansablemente el mismo hombre, ya papa, se da cuenta con cierto asombro qué largos pueden ser diez años.

Entonces nadie creía con una base sólida que la iglesia estuviese en crisis, mientras que hoy nadie lo niega, por más que las opiniones en torno a sus causas y su modo de ser sean muy diversas.

¿Qué ha pasado? ¿Es que el concilio ha originado una crisis ya que no tenía ninguna por superar? No pocos son de esta opinión. Ciertamente no es falsa del todo, pero no tiene más que una pequeña parte de verdad. Una interpretación así no basta para juzgar lo que ha pasado desde entonces y lo que hoy puede ayudar a seguir adelante. En este punto he de renunciar a esbozar las corrientes contrapuestas que habían surgido antes del concilio en la teología católica al enfrentarse con el problema de un mundo que cambia rápidamente, y que se habían unido bajo la bandera común del progresismo. La lenta aparición de su profunda incompatibilidad pertenece a los procesos que comenzaron a perfilarse al final del concilio, especialmente desde la elaboración de la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy, y que poco despees se desarrollaron con gran rapidez. Me parece importante sobre todo el hecho de que el final del concilio coincidió en la situación general de la humanidad, especialmente del mundo occidental, con un cambio de generación de una importancia decisiva: con el cambio de la primera a la segunda generación de postguerra. A medida que se va realizando ese cambio, la, conciencia ya no está determinada por el impulso de la reconstrucción de un mundo a partir de la nada, sino por la presión de un mundo ya acabado, en el que todo está hecho, pero que no ofrece ningún sentido. La teología de postguerra tuvo también su parte de culpa en este vacío de sentido. Se había refugiado, bajo la dirección del pensamiento existencialista, en la imposibilidad de objetivación de la fe y del sentido, abandonando el mundo de la pura objetividad. En la fase de reconstrucción se había considerado como provechosa la actitud de entregar el mundo a sus propias leyes; pero ahora la objetividad libre de valoraciones de la política y de la economía aparecía cada vez más dudosa, como una cubierta bajo la que se ocultaban intereses que era preciso sacar a la luz. Por eso en el momento en que parece haberse alcanzado el punto máximo de reconstrucción estalla la revolución en contra del

mundo acabado y, precisamente por acabado, carente de sentido: hay que destruir para poder volver a edificar. En un libro de propaganda sobre Canadá leí la poesía de un joven que describe cómo ve al mundo de la ciencia simbolizado en un atlas, en el que ya están marcados todos los caminos, todos los ríos, todos los vados y todas las colinas; no hay nada ya por descubrir, y por eso termina quemando el atlas para poder encontrar él mismo los caminos del mundo. Me parece un símbolo muy acertado para esta sensación de ahogo en un mundo que lo ha ofrecido todo menos un «para qué».

Después de la primera conmoción cristalizaron dos modelos de dominio de la realidad contrapuestos: uno, el neopositivista, en el que es decisivo el concepto de reforma racional, de desarrollo orientado objetivamente, y el otro el neomarxista; que los neopositivistas, no sin razón, apostrofar de cripto-teológico: *es* precisamente la objetividad positivista la que atacan como encubridora de ideologías e intereses, desarrollando la política, conscientemente, no de un modo objetivo, sino a partir de dogmas marxistas. En el intento de exponer el desarrollo postconciliar de la iglesia católica y su situación actual no podemos seguir más detenidamente la problemática política y económica de esos planteamientos, sino que nuestra tarea consiste en ver en dónde, encontró sus puntos de contacto con la fe y la teología el sentimiento vital de las generaciones marcadas por esos movimientos. Hay dos aspectos que me parecen característicos: el nuevo movimiento significa un adiós a la historia y un adiós a la metafísica.

Un adiós a la historia: ella representa en esta conciencia al mundo acabado, que aparece en lo profano bajo el nombre de *establishment* y en lo religioso bajo el de «iglesia oficial» como lo opresor, como el freno puesto a lo nuevo y como causa de los fallos presentes en el actual sistema. Por eso, la historia se considera un obstáculo, la fuerza del pasado que cierra el camino al porvenir; en ella no se pueden encontrar modelos para el progreso. Por eso, la apelación a la historia aparece como reaccionaria, y en

consecuencia, falsa. Sólo desde este trasfondo se explica la rapidez con que han caído en el olvido las verdaderas intenciones y afirmaciones del Vaticano II, para ser disueltas rápidamente primero con la utopía de un Vaticano III, y luego por los sínodos, que hacen valer en todo caso el «espíritu», pero nunca los textos del Vaticano u; y aquí se entiende por «espíritu» la orientación al futuro en cuanto campo de ilimitadas posibilidades. La historia sigue jugando un papel de dos formas, subrayando aún lo dicho hasta aquí:

1. La historia se hace relevante en cuanto historia observada, en el sentido de Marx y Hegel. Pero al observar, el observador se sitúa fuera de la historia que él toma para conducirla a su meta.

2. La historia puede ser conjurada como «memoria peligrosa» de la humanidad: la reserva de lo contra-histórico que se ha acumulado en la historia, se descubre como un potencial revolucionario que merece la pena despertar. Ernst Bloch ha exhortado a entender la Biblia desde este presupuesto, y en su opinión con la serpiente del paraíso comienza la cadena de aquellos que se encuentran en oposición a lo establecido, en oposición a los que dominan, y es esta levadura revolucionaria de la historia del mundo la que da su importancia a la Biblia y a la historia. De esta forma se pone a disposición para la interpretación de la Escritura y de la tradición un nuevo hilo conductor, que marca también la lectura del concilio Vaticano u; dado que sobre todo resuenan en los oídos las voces de las discusiones, de la oposición a la inmovilidad tradicionalista, resulta relativamente fácil leer la totalidad bajo esa orientación, y por sentirse dentro del espíritu del concilio precisamente alejándose de sus afirmaciones.

Pero un adiós a la historia es necesariamente un adiós al ser como constante realidad del hombre, una orientación al pragmatismo de lo que hay que hacer en cada momento. La escatología, la esperanza en el mundo venidero, ya no se ve dentro de la teología de la creación, sino que pasa a ocupar su lugar: el mundo real y digno de ser vivido está por crear, y ha de crearlo precisamente el hombre y en abierta contradicción a lo que ya encuentra dado. Esto significa

además que la praxis del trabajo humano ya no se encuentra en >el logos de la creación que ya tuvo lugar, sino que diluye ese logos. El hombre mismo es el creador escatológico, al que no precede logos alguno, sino que le seguirá: al principio no se encuentra la «palabra», sino la «acción».

Volviendo al punto de partida de nuestra reflexión, podemos resumir lo dicho hasta aquí del modo siguiente: la situación de la iglesia y del mundo de hoy tiene su explicación en la mutua imbricación de las conmociones anímicas y espirituales del paso a la segunda generación de postguerra con los movimientos ideales y teológicos que seguían el mismo camino. Esto implica que la lucha por conseguir alcanzar la verdadera herencia del Vaticano II no puede llevarse a cabo a partir de los textos únicamente. Será decisivo para su desarrollo el hecho de encontrar una protección espiritual, no sólo contra una interpretación contrahistórico-utópica del concilio, sino también contra una comprensión exclusivamente creativa en la unidad viva con la verdadera tradición. De ello depende también el que la iglesia y la teología tengan, a largo plazo, algo que decir a la humanidad. De modo que todo desemboca en la pregunta por las fuerzas con que actualmente se cuenta en la iglesia y en la teología. Yo veo principalmente tres:

En primer lugar hay que citar al progresismo postconciliar, cada vez más mezclado con ideas neomarxistas y, en consecuencia, más débil, que se está alejando de sus puntos de partida a grandes pasos. Su primer planteamiento se encontraba en la teología del mundo, desarrollada por J. B. Metz a partir del tomismo reinterpretado por K. Rahner desde un planteamiento de la filosofía trascendental, y mezclado con la interpretación del mundo que Gogarten, inspirado por Lutero, desarrolló. Esta teología del mundo, al encontrarse con Ernst Bloch, pasó a ser primeramente teología de la esperanza, y luego teología política. De este impulso inicial ha surgido un pragmatismo reformista pie va mucho más allá que sus maestros, diversificado en muchas corrientes, que desemboca en movimientos de escasa importancia. Precisamente su ahistoricismo hace de el la única fuerza de verdadero modernismo, que se

confunde cada vez más con la tendencia general neomarxista, por lo que deja de ser una verdadera fuerza crítica en la sociedad, una fuerza de la que pudiera surgir alguna esperanza, por más que intente hacerse valer bajo la etiqueta de la crítica y la esperanza. El principal campo de influencia de estas tendencias son las comunidades de estudiantes y, si bien más atenuadamente, grupos de sacerdotes; quien lea las publicaciones de la Unión de estudiantes católicos alemanes, la organización que coordina todas las comunidades de estudiantes, se sentirá trasladado a una filial marxista, en la que el vocabulario teológico y el político-económico logran una mezcla admirable en cierto modo. Allí se tiene una comprensión de si mismo como cristiano de «condición de posibilidad para una nueva iglesia», y a partir de esa conciencia de misión se intenta alcanzar aquella superación de la historia que traiga también a la iglesia la sociedad sin clases y su paraíso, conseguida por medio de la explotación revolucionaria de la iglesia.

En segundo lugar podríamos citar aquella actitud que ve la salvación únicamente en la retención más exacta posible de la teología y la filosofía escolásticas. Es una continuación de las fuerzas conservadoras que aparecieron en el concilio. En el ámbito de la teología no juega apenas ningún papel; por el contrario, resulta sorprendente con qué rapidez algunos de sus defensores se han pasado a la defensa de un vago modernismo. Mucho más importante es un movimiento de espiritualidad, que se siente traicionado y abandonado por la teología, y busca decididamente su camino al margen de la teología, o mejor dicho, en contra de ella. Bajo la intuición de la amenaza de una total falsificación y de un derrumbamiento inevitable de los valores existentes hasta el momento, se busca refugio en lo que se considera especialmente católico: una piedad mariana alimentada de visiones y de milagros, una lucha apasionada por la letra de la antigua liturgia, etcétera; sólo así se cree poder conservar la verdadera identidad del catolicismo. No hay que minusvalorar lo que aquí hay de fuerzas religiosas auténticas. Pero el peligro de una reducción a formas que conduzcan al sectarismo sigue siendo igualmente grande; aparece claramente reconocible en los intentos de presentar bajo sospecha

de herejía al mismo Vaticano II, con lo que se abandona el camino de la depedencia de la iglesia total.

En tercer lugar tendríamos que aludir a aquellas fuerzas que en realidad posibilitaron y conformaron el Vaticano ir, pero que poco después de concluido éste fueron arrolladas por una ola de modernismo, con la que sólo un error de base hubiera podido confundirlas. Se trata de una teología y una espiritualidad edificadas esencialmente sobre la sagrada Escritura, los padres de la iglesia y la gran herencia litúrgica de toda la iglesia. Lo que le importaba a esta teología en el concilio era alimentar la fe no sólo con el pensamiento de los cien últimos años, sino con toda la corriente de la tradición, para hacerla más rica y más viva, pero también más sencilla y más abierta. En un principio este intento parece fracasar, se quedó impotente frente a los programas que ocuparon su lugar; pero sin embargo crecen las señales de que el impulso de esa teología no cayó en el vacío. Hay muchas cosas que nos permiten esperar su resurgimiento, y allí veo yo la esperanza para la actual situación. Después de todos los experimentos litúrgicos que se han dado estamos viviendo una nueva aspiración a un encuentro más profundo y más personal con Dios, y a un culto en el que se reconozca de verdad la presencia de lo eterno. Estamos viviendo la nostalgia del hombre por Jesucristo, y aquella sencilla actitud que se abre a la acción del Espíritu santo, y no para huir del mundo sino para poder darle algo más que nuevos problemas. Me da la impresión de que cada vez hay más hombres que se dan cuenta de que el mero pragmatismo que busca reformas de estructuras eclesiásticas deja de lado precisamente aquello que habría que darle al hombre. El fanatismo de los que quieren reformar las estructuras es en realidad un nuevo clericalismo y un egoísmo clerical que pasa de largo por delante del hombre y se preocupa en primer lugar por los propios intereses. Las fuerzas opuestas a este progreso aparente aún son débiles, pero se están formando, y de esta fermentación informe en la que nos encontramos actualmente tal vez nazca lentamente runa renovación que merezca de verdad ese nombre.

Permítanme que, para concluir, les explique un poco más detalladamente esta esperanza y la orientación de la que nace. Una de las exigencias características de ese progresismo no clerical de que hablábamos es, por ejemplo, la de eliminar los espacios sagrados, la de terminar con una liturgia que nos saque de lo cotidiano: la liturgia —dicen— no puede ser más que la concentración de lo cotidiano, su representación en cuanto a la palabra es la discusión, en cuanto al sacramento una comida fraternal normal. A esto se une la exigencia de un ministerio «funcional», como se dice; el sacerdote ha de coordinar y, normalmente, dirigir la reunión en la discusión y en la celebración de la comida, pero su profesión ha de ser tan secular como otra cualquiera; si no está dirigiendo una comunidad no es sacerdote. Creo que estas exigencias aparentemente modernas no proceden de gente a quien pueda considerarse contemporánea de nuestro hoy y de nuestra angustia. Proceden de hombres que se encuentran profundamente unidos al ayer y que se sienten acomplejados por ello. Se sienten comprensiblemente oprimidos por la coraza de la eclesialidad en la que crecieron, e intentan liberarse de ella. Se revuelven contra *su* mundo pero ese es un mundo que ya no existe para la mayoría de los hombres de hoy. Sus gritos nacen, en gran parte, del hecho de que en absoluto sincronizan con el presente. Pues el problema del hombre de hoy no es que se encuentre oprimido por los así llamados tabúes sacrales; su problema es que vive en un mundo de una profanidad sin esperanza, que le programa despiadadamente hasta su tiempo libre. La verdadera amenaza que pende sobre nosotros no es el orden de la iglesia, sino la manipulación total que, con toda la libertad burguesa nos degrada cada vez más al rango de funcionarios de un sistema anónimo y hace que nos desesperemos y ahoguemos. ¿Y a esto vamos a añadir locales para diversos usos, en lugar de templos, ministerio funcional y liturgia profana? No, con toda seguridad no es eso lo que puede darle futuro a la fe.

Sólo quien vive aún en el ayer puede sentir la fe como opresión, como peligro. Sólo quien vive aún en el ayer puede disputarle el futuro. Quien abandona el ayer y se encuentra expuesto a un hoy

desligado del pasado descubre que el mundo necesita de lo santo. Sus noches oscuras preguntan por Dios. Y él sabe que la fe tiene futuro; no el futuro de los funcionarios y de los neoclericales, sino el futuro de Dios. El futuro del misterio, de la fe, de la oración, de la verdadera liturgia con toda su poesía procedente de la eternidad. La herencia del Vaticano Ir aún no se ha despertado, pero está esperando su hora. Y esa hora llegará, de ello estoy seguro[193].

1 G. Biemer (ed.) ofrece una panorámica de la discusión actual en *Die Fremdsprache der Predigt, Düsseldorf 1970.*

2 Cf. A. Deissler, *Das Priestertum im Altea Testament,* en A. DeisslerH. Schlier-P. Audet, *Der priesterliche Dienst* I, Freiburg 1970, 9-80.

3 Sobre el concepto y la misión del profeta, cf. especialmente *J. Scbarbert, Die Propbeten israelS,* Kóln 1965-1967.

4 Sobre los géneros de los salmos, A. Weisser, Die *Psalmen,* Gtittingen 71966, 35-62; H.-J. Kraus, *Psalmen* I, Neuklrchen 1960, XXXVII-LVI. La referencia a] esquema votivo de los salmos se la debo, sobre todo, a las lecciones sobre los salmos de E. Stummer, München 1949.

5 Cf. Sal 19 (18). La Vulgata introdujo este motivo también en Sal 21 (numeración de la Vulgata); en él dice el v. 32: Annuntiabitur domino generatio ventura, et annuntiabunt caeli iustitiam eius, populo qui nescetur, quem fecit Dominus. En el desarrollo que sigue dejo el concepto «ecciesia» sin traducir porque su traducción corriente por «comunidad» ha quedado de tal modo fijada que no facilita el acceso al significado del texto primitivo.

6 Cf. S. Ratzinger, *Steilvertretung,* en H. Fries, *Handbuch thealogischer Grundbegriffe* II, München 1963, 570 s. A los textos allí aludidos habría que añadir Mc 12, 1-2 (parábola de los viñadores homicidas); Mt 22, 1-14 (parábola del banquete nupcial); Mt 8, 5-13 (centurión de Cafarnaün); Mc 7, 29-30 (sirio-fenicia).

7 Cf. especialmente E. Peterson, *Theologische Traktate,* München 1951, 411429; H. Schlier, *Die ZeL der Kirche,* Freiburg 1965, 90-107.

8 Sobre la relación entre la iglesia y la formación del canon, cf. la interesante obra de 1. Frank, *Der sine der Kannonbildung,* Freiburg 1971.

9 Al citar el principio escriturario se pasa frecuentemente por alto el hecho fundamental de que la Escritura existe esencialmente tan sólo en esta unidad analógica. Cf. (con toda su buena voluntad) E. Przywara, *Alter und Never liund,* Wien 1956, especialmente 521-543; H. U. von Balthasar, *Sponse verbi,* Einsiedeln 1961, 306-316; Id., *Herrlichkeit* III, Einsiedeln 1967-1969; H. de Lubac, *Geist asir der Geschichte,* Einsiedeln 1968.

10 Sobre el tema «Confesión de fe», cf. mi *Introducción al cristianismo,* Salamanca 1976; sobre la jerarquía de verdades, H. Milblen, *Die Lehre des Vaticania fl über die hierarchia veritatum und ihre Bedeutung für den Ckumenischen Dialog:* Theologie und Glaube 55 (1965) 329-366; U. Valeske, *Hierarchia veritatum,* München 1968.

11 Las más importantes aportaciones a esta cuestión están reunidas en H. Beintker, *Die evangelische Lehre von der Hlg. Schrift und von der Tradition,* Lüneborg 1961, 125-139.

12 Cf., por ejemplo, la controversia de Kitsemann con j. jeremias en E. Kásemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* JI, Gottingen 1964, 36 s; ver también mi comentario a la constitución del Vaticano II sobre la revelación en *Das Zweite Vat. Konzil,* Freiburg 1967, 523 s.

13 Cf. H. Shlier, *Die Anfdnge des christologischen Credo,* en B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie,* Freiburg 1970, 13-58.

14 En esta orientación, E. Sillar, *Das Predigtgesprach, en* G. Bieraer, Die *Frerudsprache der Predi,g* (1970) 89-104.

15 Cf. J. Ratzinger-H. Maier, *Demokratie in des Kircbe,* Limburg 1970, 40 s; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* Düsseldorf 1970, 122 s.

16 Cl. 5. Raminger, *Die letzte Sitzungsperiode des Korads,* Kelln 1966, 76 s; H. U. von Balthasar, *Des Glaube der Eintiilti,gen, en Spiritus Creator,* Eeinsiedeln 1967, 51-75.

17 Cf. las referencias de J. Ratzinget-H. Majar, *Demokratie ira der Kirche,* 45 s.

18 Nótese la abundancia de devociones a las ánimas benditas, las exageraciones en el culto a los santos y demás. a todo caso hay que advertir que las exageraciones en mariología que R. Laurentin analiza en *La question maride,* Paris 1963, 66128, hay que cargarlas casi todas a la cuenta de los teólogos. Un estudio penetrante sobre el problema del sentido de la fe ha sido realizado por W. Beinert, en *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (Jensus*

*Jidri) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums:* Catholica 25 (1971) 271-303.

19 Para el desarrollo de la fórmula de la confesión de fe en Cristo, cf. el trabajo de Il Schlier citado en la nota 5.

20 La rapidez con que puede reducirse el baremo del cristocentrismo se refleja en la reducción de éste a la doctrina de la justificación, fenómeno que se perfila en Lutero.

21 Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich,* Freiburg 1959, especialmente 49 s y 181 s; Id., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testansentes,* München 1954, 3 s; sobre el problema que allí se plantea, I. Backes, *Ist das «Reich Gottes» oder ¡esas Christus die Zentralidee unserer Verkiindigung?:* TThZ .62 (1953) 193202. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glauhensverkiindigung,* Ratisbone 1963, abrió nuevos caminos a la cuestión kerigmática. Las ideas expuestas en aquel libro las ha seguido desarrollando en uno nuevo: *Glaubensverkiindigung ira Licht der Frohbotschaft,* Innsbruck 1963.

22 Orígenes en Mt tom XIV 7 (sobre Mt 18, 23); cf. las explicaciones de K. L. Schmidt en ThWNT I, 590 s; F. Mussner, *Die Bedeutung von Mk 1, 14 s,* acerca de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios: TThZ 66 (1957) 257-275, especialmente 372 s.

23 Cf. en este volumen el apartado «Hacer oración en nuestro tiempo».

24 Para la cuestión de la iglesia como sujeto comunitario de la fe y de la oración, cf. el volumen de la comisión teológica internacional sobre el pluralismo en la teología (Einsiedeln 1973); cf. también H. U. von Baltha.sar, *Wer ist die Kircbe?,* en *Sponse verbi,* Einsledeln 1960, 148-2021 H. de Lubac, *Gebeimnis aus dem wir leben,* Einsiedeln 1967, 49-82.

25 Cf. en este volumen el capítulo «El seguimiento de Jesús».

26 Cf. en este volumen el capitulo «Cómo predicar hoy sobre Dios».

27 Cf. J. A. Jungmantt, *Missarum sollemnia* I, Freiburg 1952, 486-492; 5. Pascher, *Eucharistia,* Münster-München 1947, 135-161, 243-254; sobre Ef 2, 18, H. Schlier, *Der Brie, así die Epheser,* Düsseldorf 21958, 122-140; K. L. Schmidt, ThWNT 1, 133 s.

28 Sobre el culto como comunidad de mesa con el resucitado, cf. especialmente J. Beta, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Wáter 1,* Freiburg 1955, 65-

68.

29 Cf. en este volumen el capitulo «Los cuarenta días».

30 Cf. J. A. Jungmann *Dar Gottesdienst der Kirche,* Innsbruck 1955, 199-223; A. W. Watts, *Easter its story and meaning,* London-New York 1959; B. FischerJ. Wagner (ed.) *Paschalis Sollemnia.* Studien zur Osterfeier und Osterfrümmigkeit (1959); también puede encontrarse material importante en H. Ralmer, *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Darmstadt 1957, 141-171.

31 Frank, Art. *Epipbanie* III (In der Liturgie): LThI( 2111 941-944.

32 Un resumen sobre el sentido de la navidad lo ofrece J. A. Jungmann en *Dar Gottesdienst der Kirche,* 228-238; H. Rabner, o. c., 172-199. Sobre la anunciación a Maria, E. G5ssmann, *Die Verkündigung an Maria,* München 1957, 23-26; A. G. Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft* II, Freiburg 1965, 291 s.

33 Sobre el cristianismo como Mysterium crucis, cf. H. de Lubac, *Glauben ase dar Liaba «Catholicisnie»,* Einsiedeln 1970, 328 s; J. Moltmann, *Der gekreuzágte Gots,* Munich 1972; M. J. Ie Guillou, *L'innocent,* Paris 1971.

34 G. J. A. Jungrnann *Der Gottesdienst der Kirche,* Innsbruck 1955, 199-223; A. W. Watts, *Easter its story and meaning,* London-New York 1959; B. Fischer-J. Wagner (ed.) *Paschalis Sollemnia.* Studien zur Osterfeier und Osterfr5mmigkeit (1959); también puede encontrarse material importante en H. Rahnet, *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Darmstadt 1957, 141-171.

35 H. Punk, Art. *Epiphanie* TH (In der Liturgie): LT11K'IXI 941-944.

36 Un resumen sobre el sentido de la navidad lo ofrece J. A. Jungmann en *Der Gottesdienst der Kirche,* 228-238; H. Rabner, o. c., 172-199. Sobre la anunciación a María, E. Güssmann, *Die Verkündigung an María,* München 1957, 23-26; A. G. Martimott, *Handbuch der Liturgiewissenschaft II,* Pteiburg 1965, 291 s.

37 Sobre el cristianismo como Mysterium crucis, cf. H. de Lubac, *Glauben aus de; Liebe «Catholicisme»,* Einsledeln 1970, 328 s; J. Moitmann, *Der gekreuzigte Gott,* Munich 1972; M. 3. Ie Guillou, *L'innocent,* París 1971.

38 Sobre la predicación realizada partiendo del misterio de la navidad, G. SShngen, *Die Ofienbarung Gottes in sainar Schópfung und unsere Glaubensverklindigung,* en *Die Einheit in der Theologie,* München 1952, 212-234; para las ideas sobre la predicación y el ciclo litúrgico aquí expuestas, cf. J.

A. jungreann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkiindigung,* 127-141; L. Bopp, *Liturgie und Kerygma.* Die liturgische Predigt nach Idee und Verwirklichung I-IV, Ratisbone 1952-1960.

39 J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* 133-159, 179-195.

40 Este era, creo yo, el núcleo exacto de una teología de la predicación, cuya discusión habría que iniciar de nuevo. Cf. J. A. jungmarm, *Katechetik,* Freiburg 1953, 299-305; Id., *Glaubensverkiindigung fin Licht dar Frohbotschaft,* Innsbruck 1963; W. Nastainzik, *Das alte Credo und die Glaubensunterweisung heute,* Freiburg 1970; Arnold-Rahner-Srfinutr-Weber, *Handbuch der Pastoraltheologie* II, Freiburg 1966, 133-145; III, 528-534, 535-548, 653-664. Por desgracia, este amplio manual parece estar interesado ante todo en instituciones y estados, y también en la pastoral de sacramentos, mientras que la predicación de palabras está reducida a una pobre existencia; además, las pocas referencias que se hacen quedan en un plano muy teorético y más bien negativo. Así, por ejemplo, en el volumen II, 145, los temas fundamentales que hemos tratado hasta aquí son puestos en cuestión en cuanto tales; mientras se nos remite a un capítulo posterior a la hora de dar una respuesta sobre «el principio unificador y selectivo que hoy debe regir la predicación»; pero en ese capítulo no se dice una sola palabra al respecto.

41 Cf. J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen,* Eine Vision der KirchenvIter, Salzburg 1971, 31-37.

42 De acuerdo con lo explicado más arriba, la cristología de Calcedonia presupone una «historia de salvación», o dicho de otro modo, Calcedonia, con su explicación de la encarnación de Dios, señala el núcleo de la historia de la salvación. La cristología calcedoniana constituye para mí la definición central del concepto de «historia de salvación». Cf. mi artículo *Die Cbristotogie irrs Spannungsfeld von altchrisaicher Exegese und moderner Bibelauslegurig, en* J. Tenzler, *Urbild und AbSanz* (edición conmemorativa dedicada a H. Doms, Ratisbone 1972) 359-367; además, *Heil, und Gescrichte: Watt* und Wabrheit 25 (1970) 3-14; 0. Cullmann, cl tuás significativo representante de la teología histórico-salvífica en la actualidad, ha expuesto de un modo resumido su comprensión de la historia de la salvación en su libro *Heil ais Geschichte,* Tübingen 1965.

43 Cf. H. Thielicke, *Das Bilderbuch Goces.* Reden über die Gleichnisse Jesú, Stuttgart 1957. Por otra parte, me alegra comprobar que estas notas escritas en 1960 tienen muchos puntos de contacto con la «teología narrativa» que recientemente postulaba J. B. Metz.

44 Cf. lo dicho más arriba sobre la iglesia como el lugar de la predicación.

45 Sigue mereciendo la pena leerse R. Egenter, *Von der Freiheit der Kinder Gastes,* Freiburg 1947; para la problemática de todo este capítulo es importante H. U. von Balthasar, Ver *jet* eta *Christ?,* Einsiedeln 1961, 87-91.

46 Cf. el capitulo precedente sobre las normas para una predicación del evangelio de hoy.

47 Conferencia pronunciada ante la comunidad de estudiantes de Tubinga el 28-10-1968, y repetida juego en Passau, Heidelberg, Ulm y ante un congreso ecuménico en Tubinga.

48 W. Bless-H. van Leeuwen, *Bildunsarbeit mit dem Holliindischen Katechismas,* Freiburg 1969, intentan únicamente hacer una adaptación práctica del catecismo para la formación de adultos. 3. Dreisse.n, *Diagnose des Holliindischen Katechismus,* Freiburg 1968, ofrece, aparte de algunos planteamientos críticos, una introducción a la obra con carácter apologético; contiene elementos muy provechosos, pero trivializa las cuestiones planteadas al reducirlo todo a los planteamientos que se produjeron en la renovación. de la teología alemana que tuvo lugar entre las dos guerras mundiales. Tuvo ciertamente *su* influencia, pero ya está superada por toda una generación, y resulta insuficiente para tratar las cuestiones planteadas en la actualidad. Por desgracia, la información en que se basa el Report *aiber den Hollandischen Katechismus,* 1969, es totalmente insuficiente. Que W. Dirks aparezca allí como representante de la prensa evangélica, pase; pero que la información sobre las sesiones celebradas en Nemi y en Roma se base en rumores, ya es algo más grave; todo ello, además, tiene lugar en un tono y una mentalidad de «guerra fría» dentro de la teología; ninguna opinión crítica tuvo cabida en el libro. Por otra parte, es también muy lamentable que Roma pusiese bajo secreto las reuniones de la comisión de cardenales y teólogos, CCM lo que puso serias trabas a una información plural y a una discusión abierta.

49 Cf. la crónica de Herderkorrespondenz 22 (1968) 465.

50 Cf. J. Hofinger, *Katechismus:* LThK VI, 40-50, y sobre todo el artículo de E. Lobse-H. W. Surkau, *Katechismus:* RGG III, 1179-1186, muy rico en material y que pone de relieve la relación existente. entre Latero y la tradición eclesiástica, como también su aportación creativa.

51 En 1968 elegí yo esta formulación, sin poder prever que la oposición al concilio pastoral regaría a formular una expresión parecida y precisamente con una intención expresamente polémica.

52 J. Dreissen, *o. c* , 80. Allí mismo pueden encontrarse más citas.

53 *Catecismo,* 411. Cf. J. Dreissen, *o. c.,* 114.

54 Artículo (muy instructivo) copiado en la obra de 5. Dreissen y titulado Zar *Struktur des rzeuen Katechismus,* 9-20, nota 9.

55 O.c. 25. Cf. también p. 63: «El catecismo quiere ser todo lo contrario de algo absoluto; es totalmente relativo. Quiere relajar el *status quo* de la iglesia en Holanda». ¿No debe aspirar un catecismo a algo más, aun sin pretenderse absoluto? ¿No debe intentar también set un corrector del *status quo?*

56 *Catecismo,* 3-27.

57 *Ibid.,* 498-504.

58 Cf. las observaciones críticas de M. Seckler, ThQ 148 (1968) 232-235, especialmente 234. En *J.* Dreissen, *o. c.,* 9 s, van Hennert analiza la estructura del *Catecismo holandés; cf.* especialmente p. 10. La sistematización que allí se ofrece es en parte algo artificial. Lutero, como se sabe, renunció a toda sistematización y se limitó al triple aspecto: mandamiento-credo-padrenuestro. Cf. Surkau, *o. c.,* 1180,1183.

59 G. Bornkarnm, *Jesús de Nazaret,* Salamanca 1975; *J.* Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu,* Gotingen 41956; Id., *Abba,* Gotingen 1966.

60 R. Bultmann, *Theologie des Necee Testamentes,* Tübingen 3195S, 1; Schlier, *Bessinnung auf das Neue Testament,* Freiburg 1964, pone de relieve la importancia que tiene esta tesis de Bultmann, también para la teología católica. También él, tras un minucioso análisis, formula el problema: «La historia de Jesucristo es un presupuesto, no una parte de la teología neotestamentatia» (p. 14).

61 Cf. R. Marlé, *Das theotogische Problem dei Hermeneutik,* Maguncia 1965, 107-142.

62 Sobre la interrelación de la línea «ascendente» y la «descendente», cf. Averbeck, Der *Opkrcharakter. des Abendmahis in der neueren evangelischen Tht-ologie,* Paderborn 1967, 776-805; E. J. Lengeling, *Liturgie,* en H. Fries, *Hand-buch theol. Grundbegriffe II,* München 1963,75-97.

63 Junto a esta concesión, el diálogo de Gazzada produjo otros dos pequeños cambio. Así, en la p. 296, hablando sobre el pecado original se dice después de Gazzada: «El comienzo es, pues, para nosotros menos importante que antes. Esto es cierto también con respecto al pecado. La importancia y significado del primer pecado merecería ciertamente una consideración más

profunda»; por el contrario, en si texto inicial se decía: no precisamos reconocer ninguna importancia especial al «primer pecado». Aparte de esto, en el capítulo sobre la planificación familiar se introdujo una cita de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (p. 450). A la comisión de teólogos reunida en Nemi y a la comisión de cardenales se les ofreció toda una serie de modificaciones (edición alemana de 1968, como manuscrito) que sólo aportaban nuevas formulaciones sin variar en nada la postura real, por lo que no podían aportar solución alguna.

64 Cf. mi controversia con W. Kasper y E. *J.* Steinmetz sobre este tema en: Hochland 69 (1969) 539-542. El hecho de que Herderkorrespondenz 24 (1970) 47 se burle de que yo me refugio en una hermenéutica de la fe «que no puede alcanzar la exégesis histórica», es tanto más extraño cuanto que es aparentemente el mismo crítico anónimo quien preconiza en la p. 45 una hermenéutica de lo moderno para la que la renuncia a lo histórico es algo que se da por supuesto.

65 Compárense tan sólo los materiales ofrecidos por H. M. Ktister, en H. *J.* Brosch-J. Hasenfuss, *fungfrauengeburt gestern und beute,* Essen 1969, 72-78. Sobre todo el texto de Harnack citado en p. *75* s, debería ser tenido en cuenta por todos aquellos que quieren decir algo sobre este tema. Expone claramente cómo la cuestión de la interpretación en el *Natas ex virgine* (que se refiere a un hecho histórico) es totalmente distinta que en el artículo sobre la clescensión y la ascensión; o también que en la resurrección y la parusía.

66 P. 254. Cf. W. H. van de Pol, *Das reformatorische Christentum,* Einsiedeln 1956, 259: «... porque... la diferencia fundamental consiste precisamente para los cristianos reformados en que *la* revelación tiene en el aquí y ahora el carácter de revelación por la palabra, mientras que para los católicos tiene el carácter de una revelación por la realidad».

67 *Werno* XXVI, 90-141; cf. el extraordinario comentario de A. Riiegg, Die *Jenseitsvorstellung von Dante III,* Einsiedeln 1945, 108-117. Cf. también el articulo *aristliches WeltverstIndnis.*

68 Cf. sobre este tema: J. Ratzinger (ed.), Die *Frage nach Gott,* Freiburg 1972, especialmente las aportaciones de B. Welte y B. Casper, así como E. Bieser (p. 89115). También son importantes H. Krings, *Freibeit.* Ein Vcrsuch, Gott zu denken: 2hil. Jahrbuch 77 (1970) 225-237; R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des li7ortes «Coto.:* Internat. Kath. Zeitschrift I (1972) 54-72.

69 *Das Ende des r5mischen Prinzips,* München 1970, 21.

70 H. U. Instinsky, *Die alta Kirche und das Heil des Staates,* München 1963, 28 s.

71 N. Loblink, *Bibelauslegung im T'andel,* Frankfure 1967, 107-128; A. Deissler, *Die Grundbotschalt des Men Testaments,* Freiburg 1972, 43-47, 61-69.

72 Cf. J. Ratzinger, *Einfahrung in dar Christentum,* München "1970, 115-150.

73 Cf. a este respecto las observaciones básicas de H. de Lubac, *La foi chrétienne.* Essai sur la structure du Symbole des apótres, Paris 2 1970.

74 Cf. R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des portes «GNI»:* Internat. Kath. Zeitschr. Communio I (1972) 54-72. Es una importante aportación sobre la necesidad de un concepto de Dios que no lo conciba de alguna manera como una función del hombre o del mundo.

75 Cf. mi *Introducción al cristianismo,* Salamanca 1976, 48-53.

76 Cf. los textos de H. Heine y R. Nietzsche en H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Madrid 1949, en los que se desfigura la metamorfosis de la imagen. de Dios del antiguo testamento a la del cristianismo.

77 Más detalles sobre esto en -mi artículo sobre las fórnanks breves del credo Internat. Katb. Zeitschr. Communio (1973).

78 Sobre el problema de las parábolas de Jesús desde el aspecto de la filosofía del lenguaje y de la teología sistemática, cf. E. Bieser, *Die Gleichnisse jesu,* Manchen 1965; Id., *Theologische Spracktheorie und Hermeneutik,* München 1970.

79 cf. la profunda interpretación del texto en F. Mussner, *Der jakobusbrief,* Freiburg 1964, 157-180.

80 B. Breicht *Gesammelte Werke* IV, Frankfurt 1967, 1432-1436.

81 C. G. Jung, *Die Beziehung der Psychotherapie sur Seelsorge,* Zürich 1948, 16.

82 Cf. J. Pieper, *Cher die Liebe,* Miincben 1972, 38 s.

83 A este respecto, cf. F. Raufmt, *Cebes der volkommenen Gottesliebe:* 25 (1952) 344-364. Sobre oraciones hindúes semejantes, Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichest Religiones,* Fteibutg 1950, 218-235.

84 E. Michelet, *Die Freiháitsstrasse,* Stuttgart 1955, 44 s. El texto completo del himno en P. Claudel, *Gedichte.* Con un epílogo de H. U. V012 Balthasar en *Ces. Werke 1,* Binsiecleln-Heidelberg 1963, 527 s.

85 Tomado de J. IDZirmann, *War Johann Jakob &chafen EvolutionisP:* And-1wpos 60 (1965) 1-48 y 23 s.

86 Cf. H. Volk, *SchUpfungsglaube snd Entwicktung,* Münster 1955.

87 Cf. W. Breicber, *Der Sinn von Evolution.* Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag, Düsseldorf 1967, 50-58.

88 Citado según Cl. Tresmontant, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardins,* Freiburg-Kluchen 1961, 45.

89 P. Smulders, *Theologie und Evolution.* Versuch iiber Teilhard de Chardin, Essen 1963, 96.

90 En este contexto me permito remitir a la tesis de mi alumno M. Marnaann, *Gratia praesuppaait naturam.* La indispensable aportación de Tomás a esta cuestión se estudia allí en confrontación con Agustín.

91 Sobre la historia de este axioma y las diversas formulaciones, ver J. Beumer, *Gratia supponit naturam.* Zuz Geschichte eines theol. Prinzips: Greg 20 (1939) 381-406, 535-552. También da una breve visión M. Scbmaus D Hm, 188-191. Sobre el contenido del axioma, E. Przywara, *Dar Grundnsatz Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturarn.* Eine ideen geschichtliche Interpretation: Scholastik 17 (1942) 178-186; J. Alfaro en LTEK, Freiburg 21960, 1169 s, con su bibliografía.

92 *Also sprach Zarathustra II,* «Von den Priestern», Obras editadas por A. Baumler IV, Leipzig 1930, 97 s.

93 Cf. fundamentalmente O. ICaler *jugendbewegung:* LTI,K V, Freiburg 21958, 1181 s; P. Messeschmid, *Kath. Jugendbewegung,* RGG 'III, 1020 s. Una reflexión teológica sobre *la analogia entis* la llevó a cabo especialmente E. Pizylvara, *Natur und übernatur,* en *Ringen der Gegenwart* I, Augsburg 1929, 419-422; Id., *Religionsphilosophie Kath. Theol.,.* München 1926; Id., *Analogia entis,* München 1932; Id., *Analogia entis; 1,711(* I, Freiburg 1957, 468-472.

94 Citas (de la primera edición del *Comentario* a *la carta a los romanos)* en H. U. von Balthasar, *Karl Barth,* leáln 1951, 73. Son fundamentales para la discusión sobre la *analogía entis* y la *analogía fidei* los diversos trabajos de Scihngen sobre este tema, especialmente *Analogía* Catholica 3 (1934) 113-136, 176-208; Id., *Die Einheit in der Theologie,* München 1952, 235-264.

95 KD I, 1 S. VIII s.

96 W. H. van de Pol, *Das reformatorische Christentum,* Einsiedeln 1956, 313 s.

97 *Fundamenten en Perspektieven von Belijden,* Gravenhage 1949. Art. 2 p. 19, citado en van de Poi, *o. c.,* 316 s.

98 Cf. R. Bultmann, *Neues Testan!~ und Mythologie,* en *Kerigma und Mythalogie,* Hamburg 1954, 33 s,

99 II Sent d 9 a un q 9 ad 2 (Bel. Quaracchi, II, 257b). Para más detalles sobre la perspectiva de la escolástica, véase el trabajo de Beumer citado en la nota 2.

100 *Ebd. corpus* (p. 257a). Cf. ad 2: ... *gratia nostra cantor-mis est gratiae angelorum, quamvis natura riostra non sit dusdem speciei cuna eorurn natura.* Se dice expresamente que la gracia hará de los hombres en el más allá una clasificación de órdenes que no se deriva de la naturaleza.

101 IV Sent d 4p 2 a2 q 2 c 114b). Pueden encontrarse más detalles sobre la interpretación del concepto de naturaleza en Buenaventura en mi ponencia: *Der Wortgebraucb von natura und die beginnende Verselbstiindigung der Metaphisik bei Bonaventura,* en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphisik irit Mittalalter,* Berlin 1963, 483-498.

102 II de 23 a 2 q c (II, 538).

103 II d 28 alcil ad 2 (II, 676b).

104 IV d8plal q2c (IV, 128a-b); *De myst trin q* 1 a 2 op 10 (53b, hasta *54a); De perf ev* q 2 a 1 c (V, 129a).

105 *Brev* p 3 c 6 y 7 (V, 235 s); d 31 a 2 q 2 c (II, 752b).

106 II d 2 a 2 q 1 ad 2 (III, 45b).

107 I d 44 a 1 q i ad 4 (I, 783b). En mi trabajo citado en la nota 12 se encontrarán más textos. a. J. Auer, Die *Entwicklung der Gnadenlehre iti der Hochscholastik* I, Freiburg 1942, 348-353.

108 Recopilación y un breve análisis de los textos *en* O. Kuss, *Der Reimerbrief,* Regensburg 1957, 72 s.

109 Sobre el concepto de «hijo del hombre» en los sinópticos ver J. Schmid, RNT 160 s; más detalladamente, O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1957, 138-198. Sobre la reciente controversia acerca del significado del título, cf. J. M. Robinson, *Kerygrna* und *historischer jesus,* Zürich 1960, 122-127.

110 H. de Lubac, *Katholizismus «Ir Gemeinschatt,* Einsiedeln 1943, 328.

111 *Ibid., 329.* Cf. van de Pol, *o. c.,* 324, donde se alude a opiniones parecidas de K. Barth. Sobre la ley del «Exodo», sobre todo, E. Przywara, *Alter zinc' Nenes Bund,* Wien 1956, 119.

112 Cf., por ejemplo, H. Conrad-IVIartius, *Das Sein,* München 1957, 118-141, especialmente 133. Ver también el planteamiento fundamental de la filosofía de Rahner en *IMrer des Wortes,* München 1940.

113 E. Przywara en la obra citada, que deberá tenerse más en cuenta que hasta ahora *(Alter und Neuer 13ud),* hace una exposición detallada de la perfección de la *analogía entis* en la cruz. Cf. mi recensión en Wort und Wahrheit 13 (1958) 220 s.

114 Cf. A. Auer, *Weltofiener Christ,* Düsseldorf 1963; J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano,* Salamanca 1972; Id., *Teología del mundo,* Salamanca 1971. Para esta orientación intelectual son fundamentales los trabajos de Fr. Gogarten, especialmente *-VerUngnis und Hoffnung der Neuzeit,* Stuttgart 1958; cf. tarabilla A. Y. Bauer, *Freiheit zar Vett,* Paderborn 1967. En relación con la discusión sobre el sacerdocio, a la que bogo breve mención en -el texto, remito al *Schreiben der deutschen Bischófe iiber das priesterliehe Amt,* Trier 1960.

115 En *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils,* KSIn 1966, 25-44, be expuesto detalladamente la problemática de esta discusión, que fue decisiva para el catolicismo postconciliar,

116 Cf. G. Sihngen, *Entgiitterung der Welt:* MThZ 6 (1955) 16-20; J. Frings, *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt,* 1(151n 1961; W. Goez, *Naturwissenschaft und Evangeliwn,* Heiclelberg 1954; es especialmente importante G. von Rad, *Das erste Buch Mose,* Gatingen 1964, 34-53.

117 Cf. el capítulo «Resurrección y vida eterna», al igual que mi articulo *SchiSpfung en* LThK IX, 460.466.

118 El mismo sentido tienen las expresiones joánicas sobre los príncipes de este mundo: Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11. Sobre el problema de los «poderes y potestades», ver H. Schlier, *Miiebte und GewaTten itn Neuen Testarada,* Freiburg 1958.

119 Cf. H. Freyer, *Theorie des gegenw"ártigen Zeitalters,* Stuttgart 1958, 15-31.

120 Sobre el cambio de la figura de Ulises en Dante, véase el extraordinario aná, lisis de A. Rilegg, *Die Jenseitsvarstellungen vor Dente:*11, Einsiedeln-Ktiln 1945, 108-117.

121 En mi artículo *Des Mensch und die Zeit im Denken des- Mg. Bonarenture,* en *L'homme et son destin d'apres les penseurs du moyen áge,* Lovaina-Paris 1960, 473-483, he intentado esbozar las características de la geografía celeste de la teología de la alta escolástica sobre las que se basa la imagen del mundo de Dante; cf. también P. Duhem, *Le systme du monde,* Paris 1913-1917.

122 Cf. los trabajos citados en las notas 1 y 3; además, R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit,* Wiitzburg 1950; H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Wien 1956; J. Ratzinget, *Neuheidentom,* en LThIC VII, 907-909. W. Haisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik,* Hamburg 1955, 7-23, muestra, desde los presupuestos del pensamiento científico, cómo la ciencia moderna confronta al hombre cada vez más sólo consigo mismo.

123 Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? Nostra instirutio de posticu Salomonis est qui et ipse tradideeant Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicuna et Platoniscum et dialecticum christianismum postulerunt. Nobis curiositate opus non est post Cluistuna Iesunt nec Inquisitione post evangelium. *De praeser. haer* VIII 9-12, CChr I 193.

124 *De doctrina christiana* II; cf. F. X. Eggersdorfer, *Der Hlg. Augustinus als Pdelagoge,* Freiburg 1907, 107-130.

125 *Coll in Ilex* I 24 (Ed. Quaracchi, V, 333a). Sobre los debates que se hallan detrás del texto, véase J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Hlg. Bonaventura,* München-Zürich 1959, 136-159:

126 J. Ratzinger, *Geschichte der kirehlichen Armenpllege,* Preiburg 1894, muestra que con esta afirmación se falsea la situación real de la edad media.

127 Cf. H. Peukert (ed.), *Diskussion zur politischen Theologie,* Mains-München 1969 H. Maier, *Kritik politischen Theologie,* Eeinsiecieln 1970; Id., *Kirche uad Gesellschaft,* München 1972; H. Kuhn, *Der Staat,* München 1967.

128 Conferencia pronunciada en un congreso sobre el concepto de persona en la pedagogía y en las ciencias auxiliares. Se ha conservado la forma de conferencia con pequeñas modificaciones; por ello se ruega comprensión para el estilo en que está redactado el texto.

129 C. Andresen, *Zur Entstebung und Geschichte des trinitariscben Perrosbegriffes:* ZNW 52 (1961) 1-38; los textos de los santos padres que aduzco a continuación han sido tomados del trabajo de Andresen.

130 La fórmula definitiva en occidente reza: *una essentia-tres personae;* Tertuliano había dicho: una *substantia-tres personae;* y Agustín: una *essentia-tres substantiae.*

131 Texto en C. Andresen, *o. c.,* ]2.

132 *Adv. Prax* 12, 1-3 C Chr II 1172 s, cf. Andresen, 10 y 11.

133 *Adv. Prez* 11, 7-10, *Ibid.,* 1172. En mi opinión sería interesante examinar los pasos previos de los rabinos en esta exégesis prosopográfica que conduce al concepto de persona. Puede encontrarse material interesante al respecto en E. Sjóberg. *Geist fin Judentem,* en ThWNT IV, 385 s. Sjiiberg muestra cómo los rabinos presentaban al Espíritu santo frecuentemente en categorías personales: & habla, grita, advierte, está triste, llora, se alegra, etc. Se le presenta también dirigiéndose a Dios. Sjóberg observa al respecto que «el recurso a la personificación y a la dramatización es típico de la literatura rabínica» y que «la reacción personal del Espíritu siempre está ligada a palabras de la sagrada Escritura» (p. 386). Un examen más detenido tal vez demostrase que la formación patrística del concepto de persona no tiene su punto de partida "en la rienda literaria de los antiguos, sino en esta exégesis rabínica.

134 Para el trasfondo histórico de esta exposición, cf. A. Grillmeier, *Person* II, en LTh1( VIII, 290-292, con la bibliografía allí indicada.

135 Citado según Cl. Tresmontant, *Einführung in das Denken Teilhard de Cbardin,* München 1961, 41 *s.*

136 Sobre lo que sigue, cf. el instructivo artículo de B. Welte, *Homoousios hernie,* en A. Grillmeier-11. Bacht, *Das Konzil vos Chalkedon* III, 117iirzburg 1954, 51-80; además H. Conrad-Martius, *Das Sein,* München 1957. Para la época patria-tica sería importante remitir a Máximo Confesor, que ha aportado la más amplia clarificación al concepto (cristológico) de persona; cf. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgia.* Das Weltbild Maximus des bekenners, Eeinsiedeln 1961, 232-253.

137 H. Conrad-Martius, *o. c.,* 133

138 Cf. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem,* en *Tbeol. Traktate,* München 1951, 45-147.

139 Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* Salamanca 1976, 97, 147 s.

140 Para, la doctrina trinitaria de Agustín hasta el 391, cf. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon St. Angustia,* Paris 1966; para el desarrollo posterior, M. Schmaus, *Die psychologische Trinit¿itslehm des Hlg. Augustinas,* Münster 21967. Mi opinión actual no es tan tajante como la que expreso en este artículo, dado que la «doctrina trinitaria psicológica» de Agustín es un intento de comprensión equilibrado por los factores de la tradición. Más radical fue el cambio que santo Tomás introdujo con su división en doctrina filosófica sobre el Dios único y doctrina teológica trinitaria: le llevó a considerar legítima la sentencia que afirmaba que Dios es una persona, y que en la antigua iglesia fue una sentencia herética (STh III q 3 a 3 ad 1). Sobre la temática del nosotros, cf. H. MOlden, *Der Hlg. Geist als Person,* Miinster 21967.

141 Conferencia pronunciada el 25 de abril de 1970 en Munich con ocasión de la fiesta que se celebró por los *75* años de existencia en Baviera de los «Mádchenschutzvereine» católicos (en 14 actualidad; «Verband far Miklehensozialarbeit»).

142 *1895-1955 Katholischer 1515cichensehutz.* Festschrift, 16 s.

143 Cf. K. Rahner, *Bahnhoismission* (conferencia pronunciada con ocasión del 60 aniversario de la asociación), *en Sendung un Gnade,* Innsbruck 1959, 427.

144 H. Cox, *La ciudad secular,* Barcelona 1968.

145 Cf. Cipriano, De *bono patientiae* 3: ... non loquisnut magna, sed vivimus (no discutimos mucho, sino que vivimos; hoy habría que decir a la inversa: discutimos mucho, pero apenas vivimos): CSEL III 1, 398, 21.

146 Cf. J. Ratzinger-H. Moler, *Demokratie in der Kirche,* Limburg 1970.

147 Publicación conmemorativa 1955 (cf. nota 2), 26 s,

148 *Ibid.,* 27.

149 Cf. E. Gilson, *Die Philosophie des hlg. Bonaventura,* Darmstadt 21960, 282.

150 M. Buber, *Werke* III, Manchen-Heidelen 1963, 345 s.

151 Cf. J. Pieper, *Sakrdit1t sed «Entsakralisierung»:* Hoehland 61 (1969) 481496; Id., *V7as unterscheidet den Priester?,* Zürich 1971.

152 Cf. Y.-M. Cangar, *Le mysare de temple,* Paris 1958, 139-180.

153 Cf. el prefacio del Canon II: «.. extendió sus brazos en la cruz». En la versión etíope de la *Traclitio apostolica* dice: extendit manus suas cura pateretur, ut

patiens liberaret qui in te speravernnt» (Ed. Bote, 14).

154 Esta breve meditación —que en principio fue una conferencia pronunciada ante el círculo católico de módicos «san Lucas» de Munich— debe algunas de sus ideas fundamentales al libro *Lehrbuch der Eschatologie,* de P. Althaus, *Die letzten Dinge,* GatetS1011 61956. Intenta desarrollar su pensamiento desde el punto de vista. de la teología católica. Espero poder desarrollarlo con más detalle y con más amplia bibliografía en un trabajo futuro sobre el dogma.

155 Para una crítica de la interpretación platónica, muy frecuente entre los teólogos, cf. 3. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit:* Cathoiica 13 (1959) 81-100.

156 A. Faiirr, *Biologiscbes vom Sterben und Tot:* Anima 11 (1956) 260-268, cita a p. 266.

157 *Ver:inderungsbereistschaft y Das wahre Sich-Verlieren,* en *Die Unagestaltung Cbistus,* Einsiedeln 3 1950, 11-29 y 326-338.

158 P. Althaus, *o. c.,* 86.

159 Piénsese, por ejemplo, en la filosofía de la esperanza de Gabriel Marcel; puede verse especialmente su planteamiento de una fenomenología y de una metafísica de la esperanza en *Horno viator. Philosophie der Hoffnung,* Dlisseldorf 1949, 28-87.

160 *Nenes Testament wad Mythologie, en Kerygma und Mythos* 1, Hamburg 1954,°16 s, Cf. especialmente p. 17: «La experiencia y el dominio del mundo se h...n desarrollado de tal modo en la ciencia y la técnica, que ningún hombre puede mantener seriamente, ni mantiene, la imagen del mundo que hay en el nuevo testamento... Se han terminado las historias de la subida al cielo *y* el descenso a los irfiernos de Cristo; se ha terminado la esperanza del «hijo del hombre» que ha de venir con las nubes del cielo, y de que los creyentes vayan a ser arrebatados con él en las nubes (1 Tes 4, 15 s)». En cuanto a la resurrección, cf. p. 20.

161 Véase a este respecto los trabajos de A. Mitterer, sobre todo *Konstituionedu Bewegung:* Wissenschaft und Weltbild 7 (1954) 241-250. Bibliografía de sus obras puede encontrarse en su libro *Die Daturicklungslehre Augustinus,* Wien 1956, 21-26.

162 Intenté exponer esto con mayor detalle en el artículo titulado *Gedanken zur Krise der. Verkiindigung:* Kierusblatt 38 (1938) 211 *s.*

163 Cf. mi artículo *Auferstehungsleib* en LThK 1, 1052 s, y la bibliografía que que se indica.

164 La imagen del paraíso, v. 22, 1 s. H. Stratlimann, en Art. nac.; del ThW IV, 532. estudia las reminiscencias de la antigua imagen de la tienda celestial.

165 H. Stratlimann, *o. c.,* 524.

166 Ibid.. 520 s; cf. especialmente 531, 537 s, donde observa, comentando la carta a los hebreos: «Repitiendo asta idea, y permaneciendo en esta imagen de la Jerusalén celestial con patetismo y veneración, pero. a la vez con amor y agradecimiento el autor nos muestra cuán importante es para él...».

167 Fundamental a este respecto el artículo citado de H. Strathmann. bife M. Sehmaus, *Katcb. Dogrnatik* 1V12, München 51959, 277-299.

168 Cf. M. Eliade, Die *Religionen and das Heilige,* Salzburg 1954, 424423: G. van der Leeuw, *Plaiinomenologie der Religion,* Tübitxgen 1956, 453 s; bibli, grafía sobre el concepto griego de -polis en H. Stratbmann, *o. c.* Cf; taMbi J. Ratzinger, *Volk and Haus Gottes in A.ugustins Lebre von der Kirche,* 1954, 255-276.

169 H. Strathmann, *o. c.,* 320; cf. G. van der Leeuw, a e.

170 G. van der Leeuw, *o. c.,* 270 s, habla muy bien sobre el significado: religioso de la soledad y la comunidad.

171 La historia de la torre de Babel está en la misma linea. Cf. G. von Rad, *1:20togía del antiguo testamento* 1, Salamanca 31975, 209 s; Tb. C. Vriezen, *Theol. Us Alter, Testaments in Grandiligen,* Neukstchen 1957, 42.

172 Cf. J. Bes, ThW II, 35; E. Stouffer, Art. Talán: ThW I, 646-655 J. Jeremias, Art. vü J ipi ThW IV, 1092-1099.

173 Sobre la imagen del banquete, véase especialmente F. Baramel, *Das beilige. Maht im Glauben der V51ker,* Gaterslob 1950. Sobre la imagen de las bodas, G. Van: der Leeuw, *o. c.* passim, especialmente 96 s y 218 s.

174 G. van der Leeusv, *o. c.,* 254: el impulso sexual y el de alimentarse son los dos grandes impulsos en los que el deseo de poder crece, sube hasta el cielo, y en los que surge luego la conciencia de impotencia. Comida y bebida por un comunidad sexual por otro, son no sólo los dos grandes símbolos de la comunidad con Dios, sino también los medios con los que acula la fuerza del hombre.

175 Cf. a este respecto las observaciones de R. Guardini sobre el concepto «corazón» en *Christliches Bewassisein,* Manchen 1950, 185-196, especialmente 187.

176 *Kathotizismus als Gemeinschaft,* EInsiedeln 1943, 116. Cf. LTIK 1, 1049.

177 P. Althaus, Die *Letzten Dinge,* Gütersloh 41956, 110 s, 114, estudia en estrecha relación con Lutero la comprensión dialógica de la inmortalidad; expone algunas cosas con parcialidad y exageración hasta hacerlas inadmisibles, pero esto no puede ser razón suficiente para rechazar la idea por completo. Mi artículo *Jeweils des Todes:* Internat. Kath. Zeitscirrift I (1972) 231-244, es un intento de análisis sistemático.

178 Cf. A. Zacharias, *Kleine Kunst,gesehichte abendUndischer Stile,* München 1957, 132,

179 Cf. K. Hofmann, LTEK 1, 677.

180 Cf. H.-M. Rotermund, *Marc Chagall und die Bibel,* Lahr 1970, 111-138.

181 R. Bultmatm, *Neues Testament und Mythologie,* en H. 117. Bartsch, *Kerygma und Mythos.* Ein theologisches Gespriich 1, Hamburg 1954, 17.

182 Citado en P. 11. Simon, *T'oran kh glaube,* Tübingen 1967, 176; a este importante libro debo *algunas* ideas decisivas de la presente meditación.

183 *Ibid.,* 180.

184 *Ibid.,* 175-183.

185 Pascal, *Pensées, §* 829, CR *Oeuvres complotes,* Paris 1954, 1341 s; cf. el detallado análisis de este texto en R. Guardini, *Christlicbes Bewusstsein.* Versuche über Pascal, München 1950 40 s y 101 s.

186 Sobre la valoración agustiniana de la confrontación de Babel:y pentecostés. cf. J. Ratzinger, *Die Einheit den Nationen,* Salzburg-ilainchen 1971, 71-106..

187 O. c , 190.

188 Cf. A. A. J. Ebrhardt, *Politiscbe 114.etaphysik volt Solon bis Augustin* I, Tübingen 1959, 295, 303; II, 27; A. Stdger, *Das Evangelium nacb Lukas* I, Düsseldorf 1964, 80 s.

189 R. Raffalt, *Das Ende des rdmischen Prinzips,* München 1970, 21.

190 H. Kuhn, *Ver Staat. Eine philosophische Darstellung,* München 1967, 29.

191 La alusión al cuadro y a su significado se la debo a W. Nyssen.

192 En cuanto a bibliografía, cf. especialmente F. van der Mece, *Augustinus dar Seelsorger,* Ktan 1951. Sobre la interpretación del pasaje del Cantar (en la *Segunda conversión), J.* Ratzinger,.*Die Kirche in dar Frtimigkeit des «g. Augusfines,* en J. Danieloo-H. Vorgrimmler, *Sentire ecclesiam,* Freiburg 1961, 152.175, especialmente 168 s.

193 Sobre esta cuestión cf. mi libro *Fe y futuro,* Salamanca 1970, especialmente el capítulo «Qué aspecto tendrá la iglesia del año 2000», p. 67 s.

Joseph Ratzinger

# Escatología

## La muerte y la vida eterna

Traducción de S. Talavero Tovar y R. H. Bernet

Herder 2007

A mis alumnos de Ratisbona (1969-1977)


- Prefacio para la nueva edición
- Prólogo a la primera edición
- Abreviaturas
- Introducción
  - § 1. La problemática
    - 1. Situación actual de la pregunta por la escatología
    - 2. Los presupuestos históricos de la situación actual
- Capítulo primero. El problema escatológico, cuestión esencial
  - § 2. El aspecto exegético
    - 1. Metodología
    - 2. Importancia del anuncio del Reino de Dios por parte de Jesús
    - 3. La proximidad de la parusía
  - § 3. Palabra y realidad en la perspectiva actual
    - 1. Panorama de las soluciones
      - a) Karl Barth
      - b) Rudolf Bultmann
      - c) Oscar Cullmann
      - d) C. H. Dodd
      - e) Teología de la esperanza. Teología política

        - 2. Balance provisional
- Capítulo segundo. Muerte e inmortalidad. Dimensión individual de lo escatológico
    - § 4. Teología de la muerte
        - 1. Planteamiento del problema
        - 2. Presupuestos histórico-filosóficos de la cuestión
            - a) La perspectiva dominante
            - b) Intento de revisión
        - 3. Desarrollo de la cuestión en el pensamiento bíblico
            - a) Antiguo Testamento
            - b) Explicación que ofrece el Nuevo Testamento sobre la muerte y la vida
        - 4. Conclusiones para la visión cristiana de la muerte
            - a) El sí a la vida en su totalidad
            - b) El sentido del sufrimiento
    - § 5. Inmortalidad del alma y resurrección de los muertos
        - I. Planteamiento del problema
        - II. El material bíblico
            - 1. La resurrección de los muertos
            - 2. La «situación intermedia» entre la muerte y la resurrección
            - 3. Resultados y consecuencias
        - III. Los documentos del Magisterio de la Iglesia
        - IV. El desarrollo en la teología
            - 1. La herencia de la Antigüedad
            - 2. El nuevo concepto de alma
            - 3. El carácter dialogal de la inmortalidad
            - 4. El hombre está destinado a la inmortalidad por su misma condición de criatura
            - 5. Resumen: rasgos determinantes de la fe cristiana en la vida eterna
- Capítulo tercero. La vida futura
    - § 6. La resurrección de los muertos y el retorno de Cristo
        - I. ¿Qué significa «resurrección de los muertos»?
            - 1. La problemática

        - 2. Material tradicional
            - a) Nuevo Testamento
            - b) Explicación de la fórmula «resurrección de la carne» en los tres primeros siglos
            - c) La disputa sobre el cuerpo resucitado en la historia de la teología
        - 3. ¿Qué significa «resurrección en el último día»?
        - 4. Cuestión sobre la corporeidad de la resurrección
    - II. Retorno de Cristo y juicio final
        - 1. El material bíblico
            - a) Los signos del retorno de Cristo
            - b) El retorno de Cristo
            - c) El juicio
        - 2. Valoración teológica
- § 7. Infierno, purgatorio, cielo
    - I. El infierno
    - II. El purgatorio
        - 1. Problemas que plantea el material histórico
        - 2. Lo permanente de la doctrina sobre el purgatorio
    - III. El cielo
- Epílogo. Para la 6.ª edición alemana
    - I. Sobre la disputa acerca de la resurrección y la inmortalidad
    - II. El radio más amplio del tema escatológico
    - Notas
- Anexo. Entre la muerte y la resurrección
    - I. Una declaración de la congregación para la doctrina de la fe sobre cuestiones de escatología
    - II. El trasfondo de las controversias modernas
    - III. Contenido y problemática de los nuevos intentos de solución
    - IV. Líneas fundamentales para un nuevo consenso
    - Notas

# Prefacio para la nueva edición

En el otoño de 1969, cuando acepté el llamamiento a ocupar una cátedra en la recientemente fundada Universidad de Ratisbona, me reencontré allí con el profesor Johann Auer, con quien me unían hermosos años de trabajo en común en la Universidad de Bonn. Auer había desarrollado ya en Bonn el proyecto de un Curso de teología dogmática (Kleine Katholische Dogmatik) que, publicado en su versión original en formato de bolsillo, debía poder ser para los estudiantes un «florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas» (como reza en el Prefacio común a todos los tomos de la obra). Él ya había terminado de escribir el 5.º tomo —titulado El Evangelio de la gracia, fruto de su trayectoria docente, iniciada en 1947— y lo había entregado a la editorial Pustet. También estaban avanzados los trabajos preparatorios para el resto de los tomos. A mi llegada a Ratisbona, Auer y el editor, doctor Friedrich Pustet, me insistieron en que participara en el proyecto, de modo que se tornara en un obra en común. Como yo ya había acordado con la editorial Wewel la publicación de una obra de teología dogmática, dudé en aceptar la propuesta, pero me dejé persuadir por la invitación de mi amigo. Finalmente, al terminar el primero de los dos fascículos que me correspondía redactar —éste sobre la escatología—, fui nombrado arzobispo de Múnich y Frisinga, de modo que el volumen, publicado por la misma fecha de mi consagración episcopal, terminó siendo mi única aportación a esta empresa común. La otra aportación para cuya elaboración se había pensado en mí —la introducción a la Teología— no llegó a escribirse porque el profesor Auer fue llamado en 1989 a partir de esta vida antes de que pudiese iniciar la labor de redacción.

Treinta años han transcurrido desde la primera edición de la obra, años en los que el desarrollo teológico no se ha detenido. Cuando se escribió el libro se estaban produciendo dos transformaciones muy profundas en el pensamiento acerca del tema de la esperanza cristiana. La esperanza comenzaba a concebirse entonces como

una virtud activa, como acción que modifica el mundo y de la que ha de surgir una nueva humanidad, el «mundo mejor». La esperanza adquiría así índole política, y su cumplimiento parecía haber sido puesto en manos del mismo ser humano. Según se afirmaba, el reino de Dios, en torno al cual está centrado todo en el cristianismo, iba a ser el reino del hombre, el «mundo mejor» del mañana: Dios no está «arriba, sino delante», se decía. Si en esta primera perspectiva el pensamiento teológico desembocaba en un torrente cada vez más caudaloso de reflexiones filosóficas y políticas, un segundo desarrollo pertenece, en cambio, enteramente al ámbito interno de la teología, aun cuando, a su modo, el contexto histórico cultural tuviese también efectos en él. La crisis relacionada con la tradición, que se hizo virulenta en la Iglesia católica a continuación del Vaticano II, llevó a que, a partir de entonces, se quisiese construir la fe estrictamente a partir de la misma Biblia y fuera de la tradición. En ese marco se constató que la Biblia no contenía el concepto de inmortalidad del alma sino sólo la esperanza en la resurrección. Por tanto —así se afirmaba—, había que descartar la «inmortalidad del alma» como un producto del platonismo que se había superpuesto sobre la fe bíblica en la resurrección. Con una curiosa filosofía de la atemporalidad que, según se afirmaba, reina después de la muerte, se explicaba entonces que la resurrección tenía lugar en la muerte. Esta teoría se introdujo también rápidamente en el lenguaje del anuncio cristiano, de modo que, en muchos lugares, la acción litúrgica de petición por un difunto pasó a llamarse «celebración de la resurrección».

Así pues, en mi Escatología tuve que enfrentarme con ambas teorías, aunque sin olvidar por ello los temas de toda la tradición de fe, de esperanza y de oración que se habían desarrollado a lo largo de la historia de la Iglesia, importantes como son para un libro de texto. En lo que respecta al primero de esos temas, me pareció importante no permitir que la escatología pasara a ser teología política, del tipo que fuese. Por eso creí poder limitarme en lo esencial a señalar el problema, y procuré poner de relieve el significado permanente de la esperanza en la acción propia de Dios en la historia, acción que otorga su marco de referencia interior al

actuar humano y eleva lo transitorio introduciéndolo en lo permanente.

En cambio, era ineludible un enfrentamiento más inmediato con la pregunta sobre la resurrección en la muerte, que constituye el contenido del § 5 de este libro. Ante todo es correcto que la Biblia no ofrece un aparato conceptual definitivo de antropología sino que se sirve de diferentes modelos conceptuales. También es correcto que el concepto central de esperanza en la Biblia es el de «resurrección». Pero igualmente seguro es que la Biblia desconoce la idea de una resurrección en la muerte, es más: la rechaza expresamente (véase 2 Tim 2,18). Por el contrario, sí conoce el «estar en el Señor» entre la muerte y la resurrección (véase, por ejemplo, Flp 1,23).

Intenté explicar que el desarrollo de un aparato conceptual antropológico con las expresiones cuerpo y alma, tal como se ha dado en la tradición y fue formulado en el Concilio de Vienne (DH 902), desarrolla de forma enteramente adecuada los elementos dados en la antropología bíblica. Estas afirmaciones suscitaron después de la publicación de mi libro una viva disputa en la que mi posición fue caracterizada simplemente como una defensa del platonismo. En los dos anexos agregados a la sexta edición alemana [1990] procuré exponer in extenso mi posición en esta disputa y reconocí también con agradecimiento las aproximaciones y mediaciones que se habían dado a través de la misma y que habían fecundado nuestra reflexión sobre las «postrimerías». La exposición más reciente que conozco acerca de la escatología (J. Wohlmuth, Mysterium der Verwandlungen. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn: F. Schöningh, 2005) ha hecho una elaboración de esa controversia en todos sus aspectos y ha creído constatar un amplio acercamiento de los puntos de vista (especialmente 169-179). No quisiera retomar aquí de nuevo toda esta controversia, pero sí acentuar una vez más cuál era y sigue siendo mi inquietud positiva. Ante todo, mi inquietud no está centrada en el aparato conceptual o en el tema del «platonismo»

sino —en el sentido de la enseñanza de Jesús— en una concepción estrictamente teo-lógica de nuestra vida más allá de la muerte, de nuestra «vida eterna». Vivimos porque estamos inscritos en la memoria de Dios. En la memoria de Dios no somos una sombra, un mero «recuerdo»: estar en la memoria de Dios significa vivir, vivir enteramente, ser enteramente nosotros mismos. A los saduceos, que intentaban declarar absurda la fe en la resurrección sirviéndose de una abstrusa historia, Jesús no les responde con consideraciones antropológicas de tipo alguno sino haciendo referencia a la memoria de Dios: «Y en cuanto a que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, cuando aquello de la zarza, cómo le dijo Dios: "Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob?". Él no es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis completamente equivocados» (Mc 12,26s; véase en este libro, pág. 136). Esta concepción teo-lógica es, justamente en cuanto tal, al mismo tiempo una concepción dia-lógica del ser humano y de su inmortalidad. Por eso, en el Anexo 2 de la sexta edición alemana pude resumir mi concepto de alma con la frase: «Alma no es otra cosa que la capacidad del hombre de relacionarse con la verdad, con el amor eterno» (aquí, pág. 302). La relación con aquello que es eterno, el estar en comunión con ello es participación en su eternidad. Esta concepción teo-dialógica de la vida eterna implica la concreción cristológica de nuestra fe en Dios: en Cristo se ha hecho carne el diálogo de Dios con nosotros. En cuanto pertenecemos al cuerpo de Cristo, estamos unidos al cuerpo del Resucitado, a su resurrección: «Con él nos resucitó y con él nos sentó en el cielo por Cristo Jesús» (Ef 2,6). A partir del bautismo pertenecemos al cuerpo del Resucitado y, en tal sentido, estamos ya fijados a ese futuro nuestro de no ser ya nunca más del todo «acorpóreos» —mera anima separata—, aun cuando nuestra peregrinación no pueda terminar mientras la historia esté aún en curso.

Con lo dicho se da también el cuarto elemento: la corporeidad de Cristo, que en la eternidad conserva su cuerpo, significa que se toman en serio la historia y la materia. Eso es lo que he intentado explicar en las páginas 210-217. Por último, me resulta importante

que, en nuestro discurso antropológico, justamente porque debe ser totalmente teológico y cristológico, permanezca abierta la capacidad de diálogo con la razón, el diálogo con la antropología moderna mediado a través de la filosofía. En ambos anexos a la sexta edición acentué conscientemente este punto. Entre tanto, la discusión ha seguido adelante. El artículo de T. Kläden titulado «Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele Problem» (Theologische Revue 102 [2006] 183-202; véase en el mismo número de la revista la recensión de F. A. Peters sobre E. Richter, Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologisch-erkenntniskritischer Sicht, Dunker & Humblot, Berlín, 2005) ofrece valiosas indicaciones acerca del estado actual de la discusión.

En el mencionado prefacio común a los diferentes tomos del Curso de teología dogmática, J. Auer decía que un breve libro de texto no puede ofrecer para cada tratado los conocimientos de un manual, que es resultado de las aportaciones de muchos colaboradores. Soy muy consciente de esta limitación de mi intento de 1977. No obstante, espero que, aun con toda su insuficiencia, dicho intento pueda ayudar a comprender mejor la esperanza que nos regala la fe en Cristo y a percibirla nuevamente como una promesa que se nos asegura en el presente. Quisiera agradecer a Friedrich Pustet, de la casa editorial homónima, el que se haya decidido a poner nuevamente esta pequeña obra en camino hacia los lectores.

JOSEPH RATZINGER – BENEDICTO XVI
Roma, en la Solemnidad de Todos los Santos, 2006

## Prólogo a la primera edición

Hace exactamente veinte años que enseñé por primera vez la Escatología en el ciclo de mis clases. Desde entonces he tenido que ocuparme periódicamente de las cuestiones que plantea. La escatología es junto con la eclesiología el tratado que más veces he expuesto y el primero que me atrevo a ofrecer al público como tal tratado. Con esta materia me ha ocurrido algo singular. Me atreví a empezar con las tesis —raras todavía en aquel entonces— que han

acabado imponiéndose hoy casi sin excepción en el campo católico. Es decir, lo que intenté fue elaborar una escatología «desplatonizada». Cuanto más me ocupaba de las cuestiones, cuanto más penetraba en las fuentes, con tanta más fuerza se me desmoronaban las antítesis elaboradas y con tanta más claridad se veía la lógica interna de la tradición eclesiástica. Por consiguiente, el resultado que hoy presento, fruto de dos decenios de trabajo, se contrapone, pero al revés de entonces, a la opinión hoy corriente. Hoy estoy enfrentado a la opinión general, pero en el sentido inverso a como lo estaba con mis primeros intentos. Y no es por espíritu de contradicción, sino porque el fondo mismo del problema me ha llevado forzosamente a ello. No hace falta decir que, también y justamente ahora, este reconocimiento determina mi visión de conjunto profundizándola, purificándola y aclarándola.

El marco de la exposición estaba determinado por la naturaleza misma del Curso de Teología Dogmática. Esto quiere decir que he tenido que renunciar a alguna que otra discusión detallada, cosa que en sí misma hubiera sido buena. Espero, con todo, que las cuestiones esenciales se hayan tratado suficientemente, teniendo en cuenta la naturaleza de un manual. El manuscrito se terminó en otoño de 1976. No he podido tener en cuenta la bibliografía que ha aparecido con posterioridad, ni tampoco, por desgracia, el voluminoso tratado de Escatología de Schütz-Groß-Schelkle-Breuning en Feiner-Löhrer, Mysterium salutis V (1976) 553-890. Por lo que he podido ver, tampoco esta obra me hubiera llevado a cambiar mi modo de ver las cosas. Inclusive es mejor y más útil que aparezcan estas dos exposiciones del mismo tema verdaderamente independientes la una de la otra y sin influencia mutua.

No quisiera omitir unas palabras de agradecimiento. Muchas gracias, ante todo, a mi secretaria, Elisabeth Anthofer, por la paciencia y el esmero con que ha cuidado el manuscrito en todos los sentidos. Mi agradecimiento también a Josef Zöhrer, cuya ayuda me ha sido muy útil para la búsqueda de la bibliografía y en la corrección de pruebas. A él y a mis dos asistentes, los doctores Stephan Horn y Siegfried Wiedenhofer, se deben los índices.

Finalmente muchas gracias por el trabajo editorial y en especial a Monika Bock por el interés puesto en los mil y un detalles de la edición.

El libro entra en prensa coincidiendo con mi asunción del ministerio episcopal. Con ello acaba la actividad docente que he desarrollado hasta ahora. Dedico, pues, el libro con un recuerdo agradecido a los alumnos de los años que he trabajado en Ratisbona.

JOSEPH RATZINGER
Pentling, Ascensión del Señor 1977

## Abreviaturas

| | |
|---|---|
| BGPhThM | NF Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, editado por L. Hödl y W. Kluxen, Neue Folge, Múnich 1970ss. |
| CA | Confessio Augustana, en: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, editado por el Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß, Gotinga $^{6}$1967. |
| CSEL | Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Viena 1866ss. |
| DH | H. Denzinger y P. Hünermann, El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum, Herder, Barcelona 1999. |
| DthCath | Dictionnaire de Théologie Catholique, dirigido por A. Vacant y E. Mangenot, continuado, por E. Amann, 15 vols., París 1903-50. |
| HphG | Handbuch philosophischer Grundbegriffe, dirigido por H. Krings y H.M. Baumgartner-Ch. Wild, 3 vols., Múnich 1973-1974. |
| CTD | J. Auer y J. Ratzinger, Curso de teología dogmática, 9 vols., Barcelona 1975ss. |
| KuD | «Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss. |

| | |
|---|---|
| LthK | Lexikon für Theologie und Kirche, 2.ª edición totalmente reelaborada, dirigida por J. Höfer y K. Rahner, 10 vols. y 1 de índices, Friburgo de Brisgovia 1957-1967. |
| MthZ | «Münchener Theologische Zeitschrift», Múnich 1950ss. |
| PG | Patrologia graeca, dirigida por J.-P. Migne, 161 vols., París 1857-1866, reimpresa varias veces. |
| PL | Patrologia Latina, dirigida por J.-P. Migne, 217 vols. y 4 de índices, París 1844-1855, reimpresa varias veces. |
| ThWNT | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, dirigida por G. Kittel, continuada por G. Friedrich, Stuttgart 193ss. |
| ThZ | «Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss. |
| WA | M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe («Weimarer Ausgabe»), 1883ss. |
| ZthK | «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tubinga 189 1ss. |

# Introducción

## § 1. La problemática

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: P. Althaus, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh $^{6}$1956 (1.ª edic. 1922); J. Alberione, The Last Things, Boston 1964; H. U. von Balthasar, «Eschatologie im Umriß», en: id., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410-455; J. Brinktrine, Die Lehre von den Letzten Dingen, Paderborn 1963; F. Buri, J.M. Lochmann y H.Ott, Dogmatik im Dialog, t. I: Die Kirche und die Letzten Dinge, Gütersloh 1973; J. M. Dufort, Á la rencontre du Christ Jésus. Précis d'Eschatologie chrétienne, París-Montreal 1974; A. C. Gigon, De novissimis, Friburgo $^{2}$1949; W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie, Múnich 1961; H. Lennerz, De novissimis, Roma $^{5}$1950; G. Martelet, L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières, París 1975; A. Piolanti (et al.), L'al di là, Turín 1957; C. Pozo, Teologia dell'aldilà, Roma 1970; K. Rahner, Escatología, en Sacramentum mundi, t. 2, Herder, Barcelona $^{2}$1976,

col. 653ss; id., Fundamentos de la fe, Herder, Barcelona 1979; A. Rudoni, Escatologia, Turín 1972; J. L. Ruiz de la Peña, La otra dimensión. Escatología cristiana, Madrid 1975; K. H. Schelkle, Teología del Nuevo Testamento, t. IV, cap. «Consumación», Herder, Barcelona 1978; M. Schmaus, Kath. Dogmatik IV, 2, Múnich $^{5}$1959 (trad. cast., Teología dogmática, t. VII, Rialp, Madrid 1965); id., El problema escatológico, Herder, Barcelona 1964; D. Wiederkehr, Perspektiven der Eschatologie, Einsiedeln 1974; A. Winklhofer, Das Kommen seines Reichs. Von den letzten Dingen, Fráncfort del M. 1959; J. Zahn, Das Jenseits, Paderborn 1916.

SOBRE § 1: H. U. von Balthasar, «Eschatologie», en: J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403-21 (citado: Balthasar I); F. J. Dölger, Sol salutis, Münster $^{2}$1925; U. Hommes y J. Ratzinger, Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich, Múnich 1975; H. J. Jaschke, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis, Münster 1976; E. Peterson, «Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung», en: id., Frühkirche, Judentum und Gnosis, Friburgo 1959, 1-14; id., «Das Kreuz und das Gebet nach Osten», ibid., 15-35; J. Ratzinger, «Eschatologie und Utopie», Internat. kath. Zeitschr. 6 (1977) 99-110; M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Berna-Tubinga 1941; D. Wiederkehr, Perspektiven der Eschatologie, Einsiedeln 1974.

## *1. Situación actual de la pregunta por la escatología*

La escatología, como «doctrina sobre las postrimerías», ha ocupado el último lugar de los tratados teológicos. Durante siglos ha estado durmiendo el sueño de los justos. Últimamente, y como consecuencia de la crisis histórica de nuestra época, ha pasado a ocupar el centro del pensamiento teológico. Hace unos 20 años que Hans Urs von Balthasar la calificó de «frente meteorológico» en la teología de nuestra época (Balthasar I 404). Hoy aparece como la señora de todo el espectro teológico. No hay más que fijarse, por

ejemplo, en el hecho de que el Sínodo de las diócesis de Alemania dio a su profesión de fe el título de «Nuestra esperanza», describiendo la fe desde la perspectiva de la esperanza.

¿Cómo se llegó a este cambio de perspectiva? ¿Cómo hay que considerarlo? Como dato exterior del cambio se pueden citar las obras de Johannes Weiß (especialmente Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes, 1892) y las primeras investigaciones exegéticas de Albert Schweitzer (Skizze des Lebens Jesu, 1901; Von Reimarus zu Wrede, 1906). Basada ya en el pensamiento científico moderno, se vislumbra aquí una idea que antes en la Ilustración sólo estuvo presente en gente un poco rara y que los demás apenas si tomaron en serio: todo el mensaje de Jesús había sido escatológico, su fuerza arrolladora había consistido en que Jesús anunció con autoridad el próximo fin del mundo, la irrupción del reino de Dios. En el vigor de esta esperanza habría consistido lo explosivo, lo nuevo, lo grande de Jesús, debiendo interpretarse todas sus palabras a partir de este centro. Para Jesús el ser del cristiano se resumiría en esta petición central del Padrenuestro: »Venga a nosotros tu reino», petición que se fijaría en el hundimiento del mundo y la irrupción de lo que únicamente Dios puede hacer. En esta perspectiva aparece toda la historia de la formación de la Iglesia como historia de la desescatologización, que es como de hecho intentó presentarla en todos sus detalles M. Werner.

A lo largo de nuestras reflexiones tendremos que ocuparnos con detalle de las tesis mencionadas. No hay duda de que éstas afectan no sólo al núcleo de la escatología, sino al del mismo cristianismo, cuya verdadera esencia se pone así a debate. Por ahora lo que nos interesa no es sino ver el contexto ideológico en el que nos movemos al plantear la cuestión escatológica. En la exégesis ha hecho acto de presencia una nueva conciencia escatológica, que sitúa cuanto la fe es y significa en la perspectiva de la esperanza. Esto no se puede explicar simplemente como resultado de métodos científicos depurados. Cuando al enfrentarse con fuentes históricas aparece un punto de arranque totalmente nuevo, eso es siempre signo de una conciencia diferente que mira la realidad con otros

ojos, recibiendo, por tanto, de esa misma realidad nuevas respuestas. Para nuestro caso no hay duda de que esta repentina atención que se presta a los tonos y subtonos del Nuevo Testamento va unida a la creciente crisis de la civilización europea. La nueva postura se relaciona con la conciencia de hundimiento que acosa cada vez más a los espíritus desde finales del siglo XIX como pudiera hacerlo el presentimiento de un terremoto inminente de proporciones mundiales. Esta conciencia de hundimiento recibió una primera confirmación trágica con la primera guerra mundial y fue agotando y horadando poco a poco la teología liberal que entonces dominaba, haciendo que se desmoronara su cristianismo cultural lleno de optimismo. Entonces la teología se pasó al existencialismo, filosofía de la disponibilidad, de la decisión, presentándose, al mismo tiempo, como explicación filosófica de lo que, en definitiva, quería decir el mensaje de Jesús sobre el final.

Entre tanto ha alcanzado a la teología una segunda corriente más fuerte y de un realismo mucho mayor: el marxismo. En su entraña se encuentra algo de la fuerza primitiva del mesianismo veterotestamentario, por supuesto que orientado ahora hacia lo antiteísta. El marxismo pide una fe incondicional en cuanto que el conjunto ha tomado la forma de la ciencia misma, de la explicación exacta del pasado, presente y futuro del hombre. Ante esa explicación cualquier objeción puede aparecer únicamente como un quedarse rezagado en el curso implacable de la historia. No se pueden cerrar los ojos al apasionamiento y la fascinación que despierta y que vienen de su raíz profética, que promete un mundo para cuyo advenimiento no se ve racionalmente ningún signo. Al lado de la guerra declarada a Dios y a las religiones históricas, y junto con ella, se da, pues, una pasión religiosa que es capaz de atraer hacia sí con poder casi magnético las energías religiosas de muchos hombres, las cuales se encuentran en gran medida a la deriva y privadas de un clima propicio. Es la misma pasión religiosa que muy a las claras invade también la teología, que en ello descubre y presiente una posibilidad de dar al mensaje escatológico un contenido visible y realista. Es algo raro y comprensible a la vez que, tras la radical separación de Barth entre fe y religión, la teología

se muestre ahora dispuesta a elegir la religión en vez de Dios, una vez que se ve ante la alternativa de escoger entre la fe en Dios y la pasión religiosa de cara al futuro.

Hoy la escatología se podría escribir enteramente como discusión (mostrándose de acuerdo o adoptando una postura crítica) con la teología del futuro, de la esperanza, de la liberación, como lo ha hecho D. Wiederkehr en sus Perspektiven der Eschatologie, en cuya visión no entra prácticamente ninguno de los temas clásicos de la doctrina sobre las postrimerías: no se habla del cielo ni del infierno, del purgatorio ni del juicio, de la muerte ni de la inmortalidad del alma. En la temática escatológica entra, sin duda, la cuestión del futuro y el presente y con ella todo lo referente a la esperanza y su práctica. Pero un esbozo de teología dogmática no puede aceptar tal desplazamiento de perspectivas. La razón de no poder hacerlo no es solamente que a un manual hay que exigirle información sobre los temas clásicos de una materia. El motivo profundo para no hacerlo es que estas cuestiones incluyen lo específico de la visión cristiana sobre lo futuro y su presente, siéndole al hombre tan necesarias como le es necesario lo cristiano, por más que por ciertos motivos pueda parecer algo pasado de moda en su configuración de fe.

## *2. Los presupuestos históricos de la situación actual*

¿Cómo se ha llegado a que este mensaje diga tan poco a los hombres de hoy con tanta frecuencia? A esta cuestión hay que responder, si es que ello es posible, sólo de modo concreto y detallado. Pero corre una respuesta muy extendida y sorprendentemente sencilla de la que tenemos que ocuparnos en la segunda parte de nuestras reflexiones sobre la situación del problema. Se dice que en el cristianismo oficial el mensaje escatológico se ha corrompido profundamente, que la historia de la escatología es una historia de apostasía. Se dice que el cambio que se hizo de una práctica de la esperanza hasta llegar a una doctrina de las postrimerías, significa una mutación trascendental de lo que

al principio se pensó. Si esto es verdad, entonces es absolutamente lógica la consecuencia que se saca en el sentido de que el mal únicamente se puede curar volviendo a los orígenes. Una vuelta así para restaurar la actualidad de lo originario es lo que con frecuencia pretenden ser las teologías de la liberación. Parece que las pruebas de la tesis de la mencionada apostasía se encuentran totalmente a la vista. Por ejemplo, hace mucho que se llama la atención sobre el contraste existente entre el Maranatha de los comienzos cristianos y el Dies irae de la Edad Media. En aquél aparece la alegre esperanza de que el Cristo llegará pronto, esperanza que aparece reforzada en esta petición de la Didaché (principios del siglo II): «Que venga la gracia y que pase el mundo» (10,6). En el Dies irae domina el miedo del juicio, miedo que mira el final con la perspectiva del pavor y de la salvación amenazada del alma. Un tercer apoyo para esas consideraciones gusta buscarse en las misiones populares de los siglos XIX y XX, cuyo lema era: salva tu alma. Ahí se quiere ver con claridad meridiana la individualización del cristianismo y, en consecuencia, la pérdida de lo que había constituido el núcleo de la escatología y del mensaje cristiano como tal: la esperanza confiada y comunitaria de la cercana salvación del mundo.

Las consideraciones históricas que se agarran a pocas fórmulas siempre han sido problemáticas, por más que hay ocasiones en que pueden presentar indicios. Por ejemplo, no se sabe con certeza cuál es el sentido exacto de la exclamación Maranatha. Lo mismo puede tratarse de una petición que de una afirmación. La traducción puede ser: ven, Señor Jesús, o: el Señor ha venido. No falta quien piensa que pudo tratarse de una especie de maldición en orden a proteger la santidad de la eucaristía: «Con la misma seguridad con que nuestro Señor ha venido...» (cf. K. G. Kuhn, ThWNT 4,470-475). Lo que con gran seguridad se puede decir es que el término hay que situarlo en el contexto de la celebración eucarística en el primitivo cristianismo, debiendo interpretarse a la luz de su modo de rezar. Esta oración es siempre, al mismo tiempo, de contenido presente y futuro. Se trata del anuncio alegre de que el Señor está ahí y también de la llamada al Señor presente para que venga, porque en su misma condición de presente continúa siendo el que ha de venir.

Para explicar esto puede servirnos el recordar lo que F. J. Dölger y E. Peterson nos han enseñado sobre la característica de la oración del primitivo cristianismo, por cuanto que ellos investigaron la manifestación sensible de esta oración. En la Iglesia primitiva rezaban conjuntamente cuerpo y espíritu. Gracias al cuerpo, la oración se inserta en el cosmos y su historia. Cuando el israelí rezaba, se volvía hacia el templo de Jerusalén, es decir, con ello insertaba su oración en la historia de salvación de Dios con Israel, historia que encuentra su actualización global en el templo. Reza al Dios que quiere ser glorificado en el templo, con lo que introduce asimismo su oración en la ley de fe de Israel, en el ordenamiento que Dios mismo ha puesto. La oración del primitivo cristianismo se dirige, por el contrario, hacia el Oriente, hacia el Sol que sale. Éste es el símbolo del Cristo resucitado, que de la noche de la muerte ha subido a la gloria del Padre, dominando sobre el universo. Pero el Sol naciente es, al mismo tiempo, el signo del Cristo que vuelve, el cual sale definitivamente de su ocultamiento y establece el reino de Dios en el mundo. La fusión de ambos simbolismos en la imagen del Sol que viene de Oriente puede también dar una idea de lo íntimamente unidas que se encuentran la fe en la resurrección y la esperanza en la parusía, puede dar una idea de lo enraizadas que se encuentran en la figura del Señor, que en cuanto resucitado ya ha vuelto, continúa viniendo siempre en la eucaristía, con lo que sigue siendo precisamente el que viene, la esperanza del mundo. Este volverse hacia el Oriente para orar, orientación que hace del cosmos el signo de Cristo y, consiguientemente, el lugar de oración, ese volverse hacia el Oriente, digo, se subrayaba haciendo una cruz en la pared oriental de los lugares de reunión de los cristianos, según lo ha probado Peterson. Esa cruz hay que entenderla como signo del Hijo del hombre que vuelve y también como amenaza escatológica de juicio en el sentido de Zac 12,10 y Ap 1,7: «[...] Lo verán todos, incluso los que lo traspasaron, y por él se lamentarán todas las tribus de la tierra». «[...] La cruz de los ábsides se debe a la costumbre litúrgica de orar volviéndose hacia el Oriente, donde se ponía una cruz, símbolo de la fe escatológica» (Peterson 32). En esta cruz se ve, por así decir, la marcha triunfal del Cristo que vuelve a la comunidad creyente, la cual, volviéndose hacia Oriente,

manifiesta que el templo ha sido abolido y que es Cristo el verdadero templo, como actualidad y futuro del mundo.

¿Qué se deduce de todo esto? Si la oración, el volverse a Dios por Cristo, fue entonces y sigue siendo hoy el centro propiamente dicho de la existencia cristiana como tal, quiere decir que es el análisis estructural de la oración el que ofrece la mejor posibilidad de conocer la estructura íntima del primitivo cristianismo. Tras estas breves noticias no es que queramos llegar a una conclusión final, pero sí podemos decir que en la oración de la Iglesia que se va formando, en la oración no dirigida ya hacia el templo sino hacia Oriente, puede verse una fuerte tensión escatológica. Pero inmediatamente hay que añadir que esta esperanza escatológica tiene que ver con la tensión espiritual de la oración y con el poder comunitario de la fe dentro de la unidad de la Iglesia, y que está unida a la experiencia de la presencia de lo definitivo en la celebración de la Eucaristía. Esto quiere decir, al mismo tiempo, que no se puede hablar de la esperanza cristiana como de algo de mañana o de pasado mañana. Podríamos expresarnos también así: la esperanza está personalizada. Su centro no se encuentra ni en el espacio ni en el tiempo, no está en la cuestión del dónde y del cuándo, sino en la relación con la persona de Jesucristo y en el ardiente deseo de su cercanía.

¿Ha mantenido la cristiandad esta tensión? ¿Cómo se ha podido llegar al cristianismo aburrido y aburridor que vemos en los tiempos modernos y que conocemos por experiencia propia? En primer lugar, y por lo que se refiere a la esperanza temporal de la llegada del final, hay que decir que existen altibajos. Hacia el año mil se observa una verdadera histeria escatológica (por utilizar aquí el término «escatológico»), todo ello a causa de antiguas dataciones tipológicas de la historia del mundo. En la tardía Edad Media vuelve a aparecer una agudizada espera del pronto fin del mundo. Pero en todo ello no se encuentra precisamente lo propio de la postura escatológica de la cristiandad. Lo mejor será tal vez intentar rastrear el centro de esa esperanza en una oración central. Por supuesto que para ello es poco apropiado el Dies irae, lírica religiosa con

rasgos muy subjetivos. Donde mejor se ve la verdadera oración del pueblo cristiano en su miedo y su esperanza comunitarios es probablemente en las Letanías de los Santos, que se fueron formando poco a poco desde la Antigüedad, a través de una historia todavía poco conocida. Estas letanías fueron incorporando todas las tribulaciones del tiempo, contraponiéndoles simultáneamente las razones de la esperanza con las cuales se confiaba superar estas dificultades.

La primera conclusión a que se llega es ésta: el hombre, acosado por peligros en este tiempo y en el más allá, se cobija en la comunión de los santos. El hombre congrega a su alrededor a los salvados de todos los tiempos, para encontrarse cobijado bajo su amparo. Esto significa que los muros entre cielo y tierra, pasado, presente y futuro no son porosos. El cristiano vive en la presencia de los santos como en su propio mundo y, por tanto, «escatológicamente». Es cierto que en todo ello tiene una importancia fundamental la Iglesia de los ya salvados, la historia de la fe que ya ha tenido lugar. En este sentido se podría decir que los acentos se cargaban más sobre el pasado que sobre el futuro o, dicho de modo más crudo: el consuelo y la certeza se buscaban en el pasado, el miedo venía del futuro. Pero la verdadera importancia que tiene esta entrada de los santos no se entendería bien con tales conceptos temporales. Lo verdaderamente interesante es saber que en ellos se ha confirmado ya la promesa cristiana. No se mira a los santos como algo pasado, sino como presencia del poder salvador del Señor.

Una segunda observación es que la última petición del Padrenuestro sobrepasa a la primera y la segunda, que es en esa última petición en la que se resume y culmina toda la oración. Lo que llega al corazón no es ya el «venga a nosotros tu reino», sino el «líbranos del mal», sin que se piense solamente en el maligno (como interpretan traducciones más recientes), pues el desarrollo del todo en diez peticiones muestra que todo el temor y las peticiones que se le contraponen se concentran en la última súplica. «El mal» del que pedimos se nos libre es la muerte, que aparece como el último y

definitivo enemigo, el que sigue a todos los demás, contra el que hay que buscar refugio y protección en el Señor en medio de los santos.

El tercer bloque de peticiones presenta los grandes acontecimientos de la historia de la salvación como fuerzas liberadoras, las cuales, gracias a la oración, se tienen que convertir en poderes protectores contra los peligros que amenazan. En este punto hay que observar de hecho algo inesperado. Los acontecimientos positivos de la historia de la salvación parecen totalmente concentrados en el pasado. La única petición que mira al futuro es: «En el día del juicio líbranos (sálvanos), Señor». El término adventus, traducción del correspondiente griego parusía, ha perdido toda su significación escatológica. Ese término se emplea dos veces: para la «venida» del Espíritu Santo, o sea, en relación con Pentecostés (acontecimiento tan trascendental en la cristiandad), y para la venida del Señor. Esta petición se encuentra entre la mención de la encarnación y la del nacimiento de Jesús, así que tiene que referirse indudablemente a su encarnación. ¿No nos hallamos, pues, con toda claridad ante un cristianismo que tiene la salvación totalmente a sus espaldas, mientras que ante sí no ve más que el juicio? ¿No descubrimos aquí una idea de lo cristiano para la que la gracia es pasado, no habiendo para el futuro sino la amenaza? ¿Y no es precisamente este cambio de rumbo la causa de la crisis del cristianismo? ¿No quiere decir eso que el cristianismo ha escogido como tiempo suyo el pasado, renunciando al futuro?

Ciertamente, no hay que negar un peligro en esta estructuración. Me parece innegable que, desde la tardía Edad Media, se fue imponiendo cada vez más un sentimiento respecto de la vida según el cual el cristianismo se aferró tanto a su pasado que perdió el presente y el futuro. Tampoco se deberá negar que una parte de la predicación contribuido lo suyo a este mortal cambio de rumbo, precisamente por haber cargado el acento unilateralmente en la amenaza del juicio. Pero hay que negar con toda energía que todo lo que se ha dicho dé la visión total de la realidad cristiana en la Edad Media. Lo primero que hay que recordar es que fue

precisamente la del juicio una de las ideas que comunicaron una fuerza especial también a la antigua Iglesia. Ya hemos visto que esa idea está inseparablemente unida tanto al Maranatha como a la cruz, exaltada por el volverse hacia el Oriente. Entonces habrá que recordar que, por la naturaleza misma de las peticiones, demandas de liberación, el aspecto del juicio tenía necesariamente que pasar al primer plano. Ante todo habrá que recordar que el Señor, el juez, es invocado aquí también como libertador, que puede cambiar el juicio en acto de salvación. Se podría decir que a él, el juez que viene, se le contrapone él mismo en cuanto salvador que ya vino. Su venida propiamente tal, todo cuanto hizo, padeció y dio, son las razones con las que el orante se presenta ante él: lo que le pone delante es a él mismo, y puesto que el orante no puede confiar en sí mismo, se sabe seguro por aquel que fue salvador y no puede dejar de serlo. En el aspecto que nos ocupa puede quizás ayudarnos también la estructura del Credo. La idea del juicio se ha puesto intencionadamente en la parte cristológica como cierre de la cristología, interpretando la pneumatología como puramente salvadora y concentrando en ella la perspectiva positiva hacia la esperanza cristiana (cf. H. J. Jaschke).

¿Qué podemos aprender de todo esto? Por una parte, que también aquí lo decisivo es la mirada dirigida hacia Cristo y que es de la fuerza de esta tensión de donde depende el sentido y el poder de la escatología, y no del grado que alcanzan las esperanzas temporales sobre el fin o el cambio del mundo. Además, hay que subrayar que la historia de lo cristiano que ya ha tenido lugar adquiere enorme importancia, desde luego tal y como la ve esta oración, puesto que la historia se ha incorporado como factor de esperanza y, por consiguiente, dotada sin duda de dinámica de cara al futuro. Resulta innegable, por último, que ha pasado muy a primer plano la amenaza totalmente personal que procede de la muerte y de los poderes que están a su servicio. La cuestión escatológica se convierte en la cuestión de mi destino personal en la muerte. Quiere decir que se hace acuciante la cuestión de la salvación personal, oscureciéndose la referente a la historia en su conjunto. Esto ha sido posible precisamente por el hecho de que uno se siente seguro

en una historia que lleva en sí misma las fuerzas de salvación y que, por lo mismo, no es puesta en cuanto tal en tela de juicio. Sería equivocado, pues, hablar de una pérdida de la escatología en la Edad Media o de un cambio radical de su contenido.

La constante propiamente tal es la cristología. De su integridad depende la integridad de lo demás, y no al revés. Sigue siendo innegable que se ha dado una transposición de acentos (cosa por lo demás observable igualmente en la cristología). Ese fenómeno tiene su aspecto positivo y su lado negativo. No se puede hacer desaparecer la pregunta por la muerte personal. Pretender hacer desaparecer u olvidar la progresiva profundización que dicha pregunta ha adquirido en la reflexión cristiana no significaría una vuelta a los orígenes sino una barbarización que no tardaría en vengarse. El hecho de que no se puede prescindir de esta cuestión se ve en las reacciones que se dan en el pensamiento marxista precisamente respecto de la cuestión de la muerte. De modo que la doctrina de las postrimerías fue desarrollada con una lógica interna en el marco de la escatología, doctrina que para ésta resulta imprescindible. Por supuesto, hay que decir, negativamente, que aquí acecha el peligro de la individualización y de un desplazamiento de lo cristiano hasta el más allá. Ambas cosas tienen que arrebatar a lo cristiano su fuerza vital histórica y es ésta la tarea del quehacer actual en el campo de la escatología: hay que trabajar por la integración de las perspectivas, integración que mira conjuntamente persona y comunidad, presente y futuro.

Intentemos, por último, delinear una vista de conjunto sobre el camino recorrido desde la Edad Media hasta la Edad Moderna y la actualidad. Un hecho decisivo tiene lugar en la obra del abad Joaquín de Fiore (h. 1130-1202), del sur de Italia, que, partiendo de la fe en el Dios trino, dedujo un desarrollo histórico en tres etapas: a la época del Padre (AT) y a la del Hijo (la Iglesia que se dio hasta el presente) seguirá la época del Espíritu Santo, una Iglesia en la que se cumplirá sin cortapisas ni recortes el sermón de la montaña gracias a la fuerza del Espíritu Santo que actúa en todos. Precedentes de lo dicho se dieron en el llamado quiliasmo

(milenarismo). Apoyándose en Ap 20,2-7, se espera que Cristo reinará mil años en la tierra antes del fin del mundo y del juicio final. Esta idea, que prácticamente había desaparecido desde el siglo IV, Joaquín la sistematizó a partir del concepto que se tenía de Dios e hizo de ella, en cierto sentido, un programa práctico en cuanto que este nuevo período se puede preparar mediante las correspondientes fundaciones de órdenes religiosas.

Comenzaron por hacer suya la esperanza de Joaquín una parte de los franciscanos, pero cada vez se fue haciendo más secular, hasta que acabó convirtiéndose en utopía política. Por hablar de alguna manera, puede decirse que el aguijón de la utopía se mantuvo clavado en la conciencia occidental como un reto, que no ha dejado de empujar el intento de realizarla, despertando, en consecuencia, la disponibilidad en orden a afrontar la utopía real, que desde el siglo XIX se fue convirtiendo cada vez más en la fuerza determinante del pensamiento político. Este proceso de secularización del pensamiento cristiano-escatológico ha ido privando progresivamente de fuerza a la conciencia cristiana, le ha ido quitando los impulsos de la esperanza histórica, cambiando esta esperanza en fe terrena en el progreso. Quiere decir que lo específicamente cristiano aparece cada vez más limitado al alma, con lo que se empobrece cada vez más en cuanto a su contenido de realidad.

La «salvación» que la fe promete se reduce, pues, a la «salvación del alma», de la que se arranca la «felicidad» que busca el hombre en su vida (para lo que vamos a decir, cf. Hommes y Ratzinger 33ss). «Salvación» quería expresar un todo, se refería a la salvación del mundo, la cual me hace feliz a mí también. En cambio, «salvación del alma» y «felicidad» indican cada una respectivamente sólo una parte, y muy pronto aparecen como enemigos naturales: la salvación futura del alma es lo opuesto a la felicidad actual; la promesa cristiana aparece como la reducción y amenaza contra la actualidad terrena. De esta contraposición mutua surge la amargura que se detecta también entre teólogos respecto de la escatología de las postrimerías: los enunciados escatológicos

llegan a considerarse hasta como condena de la felicidad humana y como su reducción mediante el fantasma de lo que ha de venir. Es cierto que, entre tanto, este estadio pertenece en gran medida al pasado por lo que a la opinión pública se refiere.

El desarrollo que ha llevado a esto es curioso. A medida que la «felicidad» se fue haciendo más libre respecto de sí misma, a medida que se fueron imponiendo sus exigencias contra la «salvación del alma», tanto más quebradiza y tanto más vacía fue resultando esa felicidad. Al no reconocer frente a sí posibilidad alguna de rectificación, tiene que exigirlo todo a cada momento y tiene que medir sus exigencias por las posibilidades supremas del hombre. La «pequeña felicidad» resulta insípida cuando se deja sola. La mayor felicidad de los otros y la insaciabilidad del propio gusto se convierten en sus nuevos enemigos desde el mismo momento en que se ha librado de la amenaza que le suponía la salvación del alma. Hay que cambiar el mundo para que sea posible la felicidad. Por tanto, en el momento mismo en que parece haber alcanzado su meta, la búsqueda de la felicidad da provisionalmente un paso atrás dando precedencia al futuro del mundo. «Felicidad» aparece como un pequeño sujeto aburguesado respecto de la «esperanza», que exige al hombre, lo mueve y se apodera de él en virtud de su tensión.

Al final de nuestras reflexiones hemos llegado nuevamente al punto del que habíamos partido, y quizás hayamos aprendido a entenderlo algo mejor: la atención prestada a lo escatológico se debe a que la cuestión del futuro del conjunto vuelve a hacerse candente. Construir el mundo nuevo es tarea que reclama para sí todas las energías. Es cierto que para ello se arrincona en el olvido a la antigua escatología bajo la etiqueta de «salvación del alma». Parece que esa escatología no representa contribución alguna para la praxis de una época nueva.

Y en medio de esta situación nos atrevemos a hacer escatología. Tenemos que tener ante los ojos la interpelación del presente pero ella no puede convertirse en el criterio de nuestros juicios. Lo que

tenemos que intentar es más bien, partiendo del núcleo de lo cristiano, integrar los factores contrapuestos, asignar correctamente los diferentes grados de importancia y aprender a entender con más profundidad lo que la fe verdaderamente promete.

# Capítulo primero. El problema escatológico, cuestión esencial

## § 2. El aspecto exegético

SOBRE EL APARTADO 1: K. Lehmann, «Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese», en: id., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 54-93; id., «Über das Verhältnis der Exegese als historisch-kritischen Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen», en: R. Pesch y R. Schnackenburg, Jesus und der Menschensohn (homenaje a A. Vögtle), Friburgo 1975, 421-34; M. Hengel, «Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments», en: KuD 19 (1973) 85-90; A. Grabner y Heider, «Historisch-kritische Theologie und Glaube», en: Internat. kath. Zeitschr. 3 (1974) 110-128; G. Maier, Das Ende der historisch-kritischen Methode, Wuppertal 1974; H. Riedlinger, «Buchstabe und Geist. Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche», en: Internat. kath. Zeitschr. 5 (1976) 393-405; P. Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie, Gotinga 1975; E. Coreth, Cuestiones fundamentales de hermenéutica, Herder, Barcelona 1972: R. Marlé. Hermenéutica y catequesis, Herder, Barcelona 1973.

SOBRE EL APARTADO 2: M. Buber, «Königtum Gottes», en: id., Werke II, Múnich-Heidelberg 1964, 485-723; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Gotinga $^{3}$1966; H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher, Gotinga 1965, 231-236; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971 (trad. cast., Teología del Nuevo Testamento I, Salamanca 1974); F. Mußner, Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes, Düsseldorf 1967; J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Ratisbona $^{2}$1950 (trad. cast., El Evangelio según san Marcos, Herder, Barcelona 1973); K. L. Schmidt, l3ao1?6~a, en: ThWNT 1, 579-595; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Friburgo 1959; K. H. Schelkle, Teología del Nuevo Testamento, t. IV. Herder, Barcelona 1978, 34-57.

SOBRE EL APARTADO 3: H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (1954), Tubinga $^{4}$1962; E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögegung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, Berlín 1957; D. A. Koch, «Zum Verhältnis von Christologie und Eschatologie im Markusevangelium», en: G. Strecker (ed.), Jesus Christus in Historie und Theologie (homenaje a H. Conzelmann), Tubinga 1975, 395-408; R. Pesch, Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13, Düsseldorf 1968.

## *1. Metodología*

a) Como vimos al principio, desde Johannes Weiß se plantea cada vez con mayor interés la cuestión de hasta qué punto el mensaje del Jesús histórico anunció la espera próxima del fin del mundo y el reino de Dios. Desde entonces quiere saberse si es tan central esta espera inminente para el conjunto de su predicación y, por consiguiente, en qué medida una fe que no quiera ser espera próxima de lo escatológico tiene algo que ver con el Jesús histórico. Por tanto, aquí ya no se trata de la cuestión relativamente primaria de si, en la concepción que Jesús tenía del mundo y en su imagen del futuro, había errores. Se trata más bien de aproximarse al carácter fundamental de este mensaje en cuanto tal. ¿Constituye su verdadero núcleo la espera escatológica próxima? ¿Sigue significando algo este mensaje, si se prescinde de esa espera?

Fijándose un poco, en esta cuestión están implicados dos niveles distintos cuya confusión destruye continuamente todo el debate. Es decir, por una parte, tenemos que vérnoslas con un problema histórico, o sea, con una cuestión de exégesis de textos: ¿qué puede extraer del Nuevo Testamento sobre la materia el historiador? ¿Qué nos dicen las fuentes sobre cómo se predicó realmente en aquel entonces? ¿Cuáles son los estadios más antiguos que pueden detectarse y qué desarrollos se han dado? El historiador (en este caso el exégeta) se interesa por la cuestión del entonces. Quiere llegar a saber, y debe intentarlo, con el mayor detalle posible «cómo fueron las cosas». Pero es totalmente distinta la cuestión

sobre lo que ese hallazgo del pasado significa para el hombre de hoy que tiene fe o que busca y se interesa por ella. La cuestión de cómo asimilar eso, la cuestión de cómo trasponerlo a la actualidad debe separarse con toda nitidez de los datos que se llegaron a detectar. Esta última cuestión ya no se puede realmente contestar con los métodos históricos, sino que requiere un instrumental metodológico totalmente distinto, teniendo que adoptar frente a ella una postura mental también distinta.

Ya el mismo hecho de presuponer que un texto de entonces siga diciendo algo válido hoy y que se pueda abrir hacia el presente mediante una trasposición, el presuponer tal cosa sobrepasa radicalmente los puntos de partida del método histórico. Esa extralimitación se da aquí por ambas partes. La extralimitación se da, por un lado, por parte de la teología, que se siente siempre inclinada a corregir los datos de origen con vistas al resultado. Pero el exceso se da igualmente por parte de la exégesis, que quiere llevar a cabo la transformación de cara al presente y es entonces cuando reivindica para sí la competencia del exégeta en orden a un trabajo que no se puede realizar de ese modo. Y no es raro tampoco que, entonces, se estilice demasiado el diagnóstico histórico por adelantado en orden a la trasposición que se pretende hacer.

Por supuesto que hay que conceder que el método histórico en su representación ideal, el mero examen de la realidad de entonces, es algo irrealizable respecto de textos cuyo contenido llega hasta lo profundo de las cuestiones humanas fundamentales. Los conceptos que se emplean hacen que el bagaje de comprensiones previas que ya posee el exégeta intervenga necesariamente, de tal manera que éste no puede entender absolutamente nada sin la ayuda de una comprensión que le sirva de soporte y con la cual echa en la balanza su propia visión de la realidad. Por ejemplo, la cuestión de qué quiso decir Jesús en realidad con la cercanía del reino exige que se sepa lo que significa tanto «cercanía» como «reino». El concepto que de eso se tenga no se va a poder separar totalmente de las adherencias que en uno tenga. Al historiador le resulta de todo punto imposible decidir si lo que Jesús dijo a este propósito fue

verdadero o falso. Lo que el historiador busca es interpretar acertadamente los textos, pero el llegar a la verdad como tal no se encuentra al alcance de su método.

Para nuestro tema puede resultar beneficioso analizar algo más en detalle la problemática de esta cuestión —verdad de la espera del reino— para comprender algo más concretamente los límites metodológicos del quehacer científico puro. Es decir, la cuestión de si se toma como verdadero lo que se dice sobre la proximidad del reino, depende de lo que se entienda en definitiva por realidad, depende de lo que un hombre tenga por real y de su misma situación interna en la realidad. Por ejemplo, en la Europa de hace 200 años, decir que la esperanza cristiana fue un engaño era una opinión totalmente absurda para la mayor parte de la gente. Tal juicio también se formuló, pero para la mayoría era algo sin contenido ni importancia, puesto que lo cristiano seguía estando presente como realidad palpable: el mensaje probaba continuamente su propia realidad, lo cristiano era realidad, una realidad por la que se podía vivir y morir. La alegría que brotaba de esa certeza en medio de muchas dificultades se expresa en la radiante belleza de las iglesias barrocas y de la música sacra del mismo género. Hoy nos encontramos ante el fenómeno exactamente contrario. Decir hoy que lo cristiano es una realidad que sirve de soporte al mundo es para el hombre corriente una afirmación gratuita. Para muchos, lo cristiano no es otra cosa que una avalancha de palabras piadosas que únicamente creen los ingenuos, tomándolas como un sustitutivo de la realidad. Esta o aquella postura hace que el texto se oiga de modo totalmente distinto. Lo oído representa siempre también al mismo oyente y no sólo lo que éste tiene frente a sí.

b) Para la valoración de la forma de conocimiento acerca de la que tratamos puede ser importante una segunda observación metodológica. Durante los últimos 150 años se ha considerado como el ideal del conocimiento el propio de las ciencias naturales, el cual se impone por la posibilidad de comprobación y por su aplicabilidad técnica, lo que lo hace seguro y útil. El método histórico

crítico intenta aplicar en la mayor medida posible al terreno histórico las formas cognoscitivas de las ciencias naturales intentando alcanzar una seguridad semejante a la que se da en estas últimas. Esto se ha conseguido en una parte no despreciable, por ejemplo, en lo referente a hallazgos arqueológicos, desciframiento de escrituras, datación de documentos, comprobación de falsificaciones, sucesión de acontecimientos. Pero el método mencionado tropieza con unos límites en la medida en que tienen que interpretarse textos con un contenido lleno de exigencias, sencillamente porque no es posible un modo de actuar semejante y porque prescindir del observador, ya imposible en las ciencias naturales, es aquí una completa ilusión. Pero, de hecho, los resultados histórico exegéticos se toman en gran medida según un modelo propio de las ciencias naturales, cuando realmente hay que concebirlos según un modelo histórico.

¿Qué significa esto? No hay ninguna duda de que los conocimientos propios de las ciencias naturales están vinculados en su origen y desarrollo a determinados presupuestos históricos e intelectuales. El hecho de que fueran los griegos quienes inventaran la geometría euclidiana, mientras que la no euclidiana tomó cuerpo sólo en el siglo XIX, depende de las respectivas posturas fundamentales en el terreno de lo intelectual, posturas que dominaban aquí y allá y que abrían la mirada para una cosa, mientras que la cerraban para otra. Pero una vez hallados tales resultados, se independizan fundamentalmente de la imagen que entonces se tenía del mundo y de los mismos condicionamientos históricos que llevaron al hallazgo. No se necesita, por ejemplo, ser un pitagórico para comprender y aplicar una doctrina pitagórica. Los resultados borran sus presupuestos históricos y conforman todos la base segura de un saber siempre creciente en el que la suma de los datos ciertos va creciendo continuamente desde Pitágoras hasta Einstein y forma un todo intelectual independiente a disposición de la investigación en el terreno de las ciencias naturales. La historia en la que se configura el pensamiento que sea no pertenece al núcleo del pensamiento mismo. Por lo que al pensamiento respecta, no es historia sino

únicamente prehistoria. El que se dedica a las ciencias naturales no la necesita.

En la práctica y con mucha frecuencia se opera con los conocimientos exegéticos ni más ni menos que conforme a este modelo ahistórico de las ciencias naturales, como si se tratara de una suma de resultados fijos, un saber adquirido de una vez para siempre, que hubiera dejado tras sí la propia historia como prehistoria y del que se pudiera disponer como se hace con unidades de medidas. Pero las medidas de lo espiritual son diferentes de las de lo corporal. Considerar a aquéllas como adquisiciones desprovistas de historia significa no tener idea de lo que son. Cualquiera que analice la exégesis a lo largo de un siglo se dará cuenta de que en ella se refleja toda la historia del mundo del espíritu en esa época. En seguida verá que el observador no tiene otra posibilidad de hablar de lo observado sino haciéndolo de sí mismo, y que sólo gracias a ese cambio de dirección analítica es como se manifiesta el contenido mismo. Esto no quiere decir, por supuesto, que aquí no se conozca, en definitiva, nada. Lo que ocurre es que este tipo de conocimiento es parecido —no igual, pero se puede comparar— al conocimiento que se da en filosofía. Su «resultado» histórico no es una suma catalogable de fórmulas, sino una serie de adentramientos hacia la profundidad del ser, según lo permiten las posibilidades de una época. La historia en la que se consiguió eso no es prehistoria sino que sigue siendo historia. Platón, Aristóteles, Tomás no se convertirán en «prehistoria» por más que progrese el filosofar, sino que se mantendrán en su condición de figuras originarias de un progreso continuo en dirección al fundamento mismo de las cosas. En lo originario de su figura de pensadores se refleja un aspecto de lo real, una cara del ser. Ninguno de los que hemos nombrado es la filosofía ni el filósofo como tal. En la rica expresividad de la historia toda y en el conjunto de su perspectiva crítica sale a flote la verdad, lo que posibilita, al mismo tiempo, conocimientos nuevos.

Algo parecido puede decirse tratándose de la explicación de un texto tan fundamental como la Biblia. Tampoco aquí, ni siquiera en lo

central, se da un resultado total y absolutamente seguro. Y la exégesis pasada jamás se convierte en prehistoria, si de verdad se ocupó del texto en profundidad. Por desgracia, la autocrítica de la razón histórica sigue estando en pañales. Con todo, ya sabemos con absoluta certeza que el tipo de conocimiento propio de las ciencias de la naturaleza sólo por equivocación puede aplicarse al ámbito del que hablamos. Ya no nos cabe duda de que únicamente escuchando la historia toda de la exégesis es como se puede llegar a esa purificación crítica exigida por el presente, purificación que promete el encuentro verdadero con el texto.

## *2. Importancia del anuncio del Reino de Dios por parte de Jesús*

La expresión «reino de Dios» (o «reino de los cielos»: βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν) se nos muestra como la auténtica palabra clave de la predicación de Jesús según el Nuevo Testamento. Es muy expresiva la estadística: en el Nuevo Testamento el término se emplea en total 122 veces, de ellas 99 pertenecen a los tres sinópticos, los cuales en 90 ocasiones lo ponen en boca de Jesús. Se ve claro que el término tuvo una importancia fundamental en la tradición referente a Jesús, pero perdió terreno rápidamente en la predicación pospascual. Tanto por el número como por el contenido se ve que pasó a segundo plano. Puede decirse que, mientras que la predicación de Jesús giró alrededor de la idea del reino de Dios, la predicación apostólica pospascual se centra en la cristología.

Este desplazamiento históricamente constatable (muestra, por otra parte, de la fidelidad a las palabras de Jesús) puede tomarse, sin duda, como signo de ruptura entre la predicación prepascual y pospascual y hasta como expresión de degradación. Pero también puede preguntarse si no es precisamente ese cambio en la palabra clave de la predicación el modo de que se mantenga el mismo tema en medio de condicionamientos distintos. Al menos para la primitiva generación cristiana fue precisamente la formación de la cristología la expresión de su fidelidad no sólo a la persona, sino también a la

palabra y obra de Jesús. El hecho de que la primitiva comunidad conservara el término en su forma primitiva a lo largo de la tradición evangélica quiere decir que tal palabra seguía siendo para ella actual y se podía continuar escuchando, sin que ello representara una ruptura con el cristianismo tal y como se vivía. Por este ejemplo se ve ya lo difícil que resulta la actualización de lo histórico. Lo que al lector de hoy tiene que parecerle necesariamente un cambio fundamental no lo era en la fe y en la vida de entonces. Pero si, de hecho, la cristología fuera la continuación natural del tema del «reino de Dios», esto indica naturalmente algo sobre el contenido primitivo de esta palabra y sobre la tensión espiritual que se ocultaba en ella. Y esto nos ayuda a descubrir algo de la relación con el tiempo y la realidad que halló expresión de esta manera.

Hay que mencionar otro dato terminológico. Mateo dice reino de los cielos, mientras que Marcos y Lucas escriben reino de Dios. Las dos cosas significan lo mismo. Tras la terminología de Mateo está la regla judía de que no sólo no se debe emplear el nombre de Dios, sino tampoco el concepto «Dios», por respeto a la grandeza del término. Sólo se puede hablar de ello mediante circunloquios. Es decir, aquí «cielo» no hace más que sustituir a «Dios». Esto es importante, porque se ve que Mateo, lo mismo que Marcos y Lucas, no hablan primariamente de algo del más allá. No se trata del más allá, sino de Dios, que es quien actúa. Se confirma esta observación si aceptamos que el término normalmente traducido por «reino» (βασιλεία) no representa para la mentalidad judía un lugar sino que se refiere a una realidad activa, pudiéndose traducir por «señorío, mando», etcétera. O sea que la expresión «reino de Dios» está remitiendo al dominio de Dios, al poder viviente de Dios sobre el mundo; tanto es así que, para J. Jeremias (Teología del Nuevo Testamento I 126), el anuncio «el reino de Dios está cerca» puede traducirse exactamente por «Dios está cerca». Al echar mano de ese término, Jesús no habla primariamente de algo que esté en el cielo sino de algo que Dios está haciendo y va a hacer aquí en la tierra.

El fijarnos en el sentido del lenguaje nos ha llevado ya de una manera directa al significado del contenido mismo. Para ser fieles a este contenido tenemos que mencionar que Jesús está situado con todo su mensaje en una tradición previa tanto de lenguaje como de pensamiento y en una historia de fe y oración. Lo nuevo de Jesús consiste en cómo toma, desarrolla y transforma esta tradición. La fe de Israel, en cuanto podemos conocerla hoy, se caracterizó desde el principio por el hecho de la promesa y, en consecuencia, por la tensión que conlleva la esperanza. Esta esperanza cristaliza en el desarrollo que se ve en los escritos del Antiguo Testamento, los cuales sufrieron diversas transformaciones. De eso no podemos hablar aquí sino de un modo resumido. A partir de la teología davídica de palacio, tal y como la conocemos de una manera central en la figura del profeta Natán, se llegó a la esperanza de la duración eterna del reino de David, y ésta, a su vez, desembó en la esperanza mesiánica, que aguardaba al rey de la casa de David que realizará el reino consumado de Israel. Surge aquí poco a poco una imagen de futuro cuyas esperanzas están fuertemente influenciadas por las inspiraciones políticas de la idea del reino davídico.

Las ásperas controversias de los grandes profetas con la casa reinante favorecieron una trascendencia acentuada de la esperanza: ésta se fija en muchas ocasiones en la directa intervención del mismo Dios, en el señorío directo de Dios sobre el mundo. Descendiendo a detalles, se descubren también concepciones diversas sobre la mediación que interviene en ese señorío: en Daniel se trata del Hijo del hombre, en el Deuteroisaías es la figura del Siervo de Yahveh, en Zacarías aparece la doctrina de los dos mesías: el sacerdotal y el real.

Más diferenciado es todavía el panorama que ofrece el llamado judaísmo primitivo. Normalmente se distinguen dos tipos principales de esperanza: la rabínica y la apocalíptica, las cuales se presentan en toda una serie de variantes que se entrecruzan entre sí (cf. Schnackenburg 23-47). El tipo rabínico sabe que Dios es siempre Señor del mundo y que lo rige, pero espera que Dios salga un día de su ocultamiento, mostrando a las claras su poder. Esto es lo que

llevó a la distinción de los dos eones. Como parte de este eón se consideran todavía los días del Mesías, el reino mesiánico intermedio, que representa el paso al eón futuro. Aquí es donde se separa el tipo celota, que pretende acelerar la llegada de este reino con medios políticos, politizando la escatología e interpretando la esperanza de Israel esencialmente como programa político. Otra forma distinta de realizar la esperanza es la que se da en aquellos rabinos que creen que se puede acelerar la llegada de la redención —los días del Mesías— mediante la penitencia, el cumplimiento de los mandamientos y las obras de misericordia (Schnackenburg 37). Es muy significativa al respecto una palabra de rabí Yohannan († el 279): «Dios dijo a los israelitas: Puesto que para el final he fijado un plazo concreto en el cual ha de llegar, hagan penitencia o no, llegará en el tiempo fijado; pero si hacen penitencia, aunque no sea más que un día, haré que llegue incluso (antes y) fuera del plazo fijado, como dice Sal 95,7: hoy, si escucharais mi voz» (Schnackenburg 38). A diferencia de lo expuesto hasta ahora, la esperanza apocalíptica acentúa con más fuerza la diferencia radical de los dos eones. La apocalíptica se desarrolla como expresión de la esperanza en situaciones minoritarias desesperadas, pero se entremezcla en casos concretos con los demás tipos de esperanza.

En este variado complejo se sitúa la predicación de Jesús. Lo nuevo que él ofrece no consiste tanto en ideas desconocidas sino en la plenitud de poder que caracteriza su misión, poder con el que separa el trigo de la paja. Está claro que las características davídicas dinásticas, que se mantienen y aparecen en la línea de los celotas, no tienen sitio ninguno en su mensaje. Por ejemplo, él nunca se calificó directamente de mesías. La primera vez que aparece el título de Mesías (Cristo) es en el letrero de la cruz, convirtiéndose en punto de partida de la profesión cristiana. Pero es indudable que, a causa del catalizador de la cruz, este título recibió un sentido totalmente nuevo (cf. F. Hahn 133-279, especialmente 193-218; Ratzinger, Introducción al cristianismo 175ss). Tanto más claro resulta, pues, que Jesús se encuentra en la línea de la esperanza profética. Eso se ve, por una parte, en el hecho de que el reino de Dios se promete a los pobres, precisamente a ellos, en el

amplio sentido de la palabra (cf., ante todo, J. Jeremias, Teología del nuevo testamento I 134-138). Esa claridad viene también, y no en menor medida, de que Jesús pone el reino en una relación indisoluble con la penitencia. Marcos lo ha expresado muy bien en el sumario del mensaje de Jesús, tal y como lo pone al comienzo del camino y de la actividad de Jesús: «Se ha cumplido el tiempo. El reino de Dios está cerca; convertíos (μετανοεῖτε) y creed en el evangelio» (Mc 1,15).

Este contexto se manifiesta de modo especialmente claro en toda su trascendencia en una serie de textos muy antigua que explica la misión de Jesús remitiendo a la figura del profeta Jonás (Mt 12,38-42; Lc 11,29s; Mt 16,4). Un grupo de escribas y fariseos le pidieron a Jesús un signo, a lo que éste respondió diciendo que a esta generación no se le dará otro signo que el de Jonás. No hay duda de que ya en la misma tradición primitiva no estaba del todo claro lo que la frase quería decir exactamente. El texto de Mateo (12,38-42) lo toma como indicio de la muerte y resurrección de Jesús, destino que se encuentra prefigurado en lo ocurrido a Jonás, que estuvo tres días y tres noches en el vientre del cetáceo, dirigiéndose luego a predicar la penitencia en Nínive. En Lucas, por el contrario, es la generación de Jesús la que directamente es comparada con los ninivitas, generación que no recibió otro signo que el mismo profeta y su predicación de la penitencia. Hay muchas razones para pensar que es esta última la versión verdaderamente primitiva.

Como quiera que sea, las dos vertientes de la tradición tienen dos cosas en común: el signo de Jesús es él mismo, encontrándose igualmente en el ofrecimiento que supone su mensaje. Pero este mensaje es llamada a la penitencia bajo el ahora de la salvación y del juicio. Analizando el signo de Jonás, es precisamente este contexto de penitencia y gracia, de penitencia y escatología, lo que resalta. De suyo Nínive había perdido la oportunidad de su salvación, habiendo merecido la destrucción. La gracia inesperada e inmerecida que se hace a la ciudad pecadora consiste en que se le envía al profeta en medio del olvido de Dios en que había caído. El profeta le expone la catástrofe que se le avecina y la oportunidad de

penitencia que se le ofrece. Y ocurre lo que no se esperaba: la ciudad hace penitencia. También ocurre lo que era más inesperado todavía y lo que no se merecía: la preservación indemne de la ciudad, lo que es un escándalo para el profeta, el cual protesta por ello. Es la penitencia misma la que aquí aparece como gracia. Su condición de tal radica, por una parte, en que es ofrecida y, por otra, en que se la acepta. En este entretejido se presenta la predicación de Jesús, que con autoridad llama a penitencia en cuanto gracia, dirigiéndose, por tanto, precisamente a los pecadores, siendo ellos ni más ni menos quienes la entienden.

A la situación expuesta corresponde el hecho de que el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios lleva la impronta de un ahora y no de un allí ni de un después. El terreno en que se mueve ese mensaje no son especulaciones sobre espacio y tiempo. Su centro lo ocupa la persona de Jesús, sus categorías son, en indisoluble unidad, gracia y penitencia, gracia y conducta moral (ethos). Lo que importa es precisamente esta interrelación. Pero a la exégesis actual le resulta muy difícil por su prehistoria entender esto. Con el fin de hacerse una idea de la multitud de las interpretaciones y de la amplitud del problema, vamos a exponer en paralelo dos explicaciones. Las dos se escribieron con poca diferencia en el tiempo, pero han adoptado posturas totalmente contrapuestas sobre el sentido del texto.

J. Schmid: «El hecho de que Jesús haga depender la entrada en el reino de Dios del cumplimiento de la divina voluntad y de una determinada posición y merecimientos por parte del hombre en cuanto individuo, da a su doctrina un carácter individualista [...] y expresamente moral [...] Jesús habla expresamente de supuestos religiosos y morales para la entrada en el reino [...] En el día del juicio serán las obras de amor que el hombre haya realizado o haya omitido las que decidirán si entrará en el reino o será excluido de él, para caer en la perdición eterna» (El Evangelio según san Marcos, Herder, Barcelona 1973, 55s). K. L. Schmidt escribe, por el contrario: «El reino de Dios está más allá de la ética. Quien se orienta por la ética, piensa consecuentemente en el individuo. Pero

para Jesús y sus apóstoles no es el individuo como individuo el que se encuentra bajo la promesa, sino únicamente la comunidad, siendo en su condición de miembro de ésta como el individuo alcanza la salvación [...] Hay que retener en toda su negatividad la afirmación negativa que dice que el reino de Dios no es otra cosa que un milagro. Esta afirmación negativa [...] es lo más positivo que se puede decir» (ThWNT 1,587-588).

La comparación de estas dos explicaciones puede ser sumamente provechosa para la comprensión del texto. Lo primero que se ve es que el resultado de la exégesis depende mucho del modo de preguntar y que refleja mucho también al mismo interrogador. Por otra parte, resulta claro que las dos explicaciones descubren algo que se encuentra en el texto, pero que ninguna de las dos abarca el todo. Para conseguirlo habría que entretejer ambas explicaciones, por decirlo de alguna manera. Con K. L. Schmidt (y, por supuesto, no contra J. Schmid) tendremos que decir que Jesús se contrapone a una justicia que intente conseguir ella misma el reino de Dios (por medios políticos o morales). A esa justicia hecha a la propia medida Jesús le contrapone una redención que es totalmente regalo y ante la cual el hombre no tiene que hacer sino recibir (cf. Mt 20,1-16; Lc 18,9-14; 17,7-10; 15,11-32; 15,1-10; 7,36-50; Mc 4,26-29). Pero tendremos que mantener igualmente que el reino de Dios se expresa en categorías morales (cf. Mt 10,16; 19,17; 7,21-33; 25,31-40).

El contexto a que nos venimos refiriendo aparece algo cambiado y, al mismo tiempo, profundizado en las bienaventuranzas del sermón de la montaña. En él desempeñan también un papel definitivo las categorías morales, puesto que los pobres, los últimos, los titulares del reino y, por tanto, los primeros, son presentados concretamente como los misericordiosos, los que tienen hambre de justicia, como los que ejercitan la caridad, son limpios de corazón, pacificadores y se exponen a la persecución por causa de la justicia. Aquí la gracia aparece como el cambio que introduce Dios en el orden desordenado de este mundo, como la subversión del mundo por Dios, subversión que abarca a los que ya estaban convertidos y

contrapuestos al mundo. Aquí la moral se toma como la locura de hacerse pobre, el salirse de las reglas de rendimiento del mundo, el encaminarse a la pobreza de Dios, abriéndose así para la riqueza que él da. Con estas contraposiciones se relaciona otra serie de cosas características para el reino de Dios en la predicación de Jesús: este reino aparece bajo el signo de la alegría, de lo festivo y de lo bello y también bajo las imágenes de la impotencia (por una parte, parábolas de boda y banquete; por otra, parábolas de pobreza: mostaza, levadura, red llena de peces buenos y malos, campo con trigo y cizaña). Esta paradoja es lo que más excluye cualquier explicación escatológica a corto plazo. Con esa paradoja Jesús se sale tanto del esquema apocalíptico como del rabínico. Su nueva imagen del reino es la victoria de Dios en la figura de lo falto de aparatosidad, en la pasión.

Todo esto nos lleva como consecuencia lógica al punto de partida, al tipo de Jonás. Jesús no anunció ninguna cristología explícita. Pero las líneas de su predicación están remitiendo a él como el signo escatológico de Dios, están apuntando a su suerte como el ahora de Dios. La persona misma de Jesús se encuentra en el fondo de lo que dice sobre el reino de Dios. Lc 17,20s es un texto para el que no hay una exégesis segura pero que, a la vista de la conciencia que de sí tenía Jesús, conciencia que se ve por todas partes, se puede considerar como un buen indicio del sentido hacia el que se encamina todo. Los fariseos le preguntaron cuándo llegaría el reino de Dios. Jesús respondió: «El reino de Dios no viene de modo que se le pueda observar (μετὰ παρατηρήσεως); ni se dirá: “Míralo aquí” o “allí”. Porque mirad: el reino de Dios ya está en medio de vosotros (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν)». La sentencia es enormemente difícil de traducir, de modo que cualquier versión es ya explicación. Pero precisamente por eso hay que decir que el texto refleja el claroscuro de todo el mensaje de Jesús sobre el reino. Ese mensaje como totalidad escapa al mero mirar, «observar», y sus «traducciones» son siempre explicaciones. El término «observar», empleado en nuestro versículo, nos es conocido en la antigüedad a través de la terminología médica en el sentido de la observación de síntomas. También aparece en el terreno de la auscultación del futuro

mediante la observación, como se daba, por ejemplo, en la astrología y en el culto pagano. Así que a ese modo de observación no se abre el misterio del reino. Su venida exige otro modo de mirar.

Pero ¿qué modo? En la historia de la exégesis se pueden distinguir tres tipos de explicaciones dadas al texto. Confrontándolas unas con otras se vuelve a ver que toda respuesta refleja inevitablemente al mismo que pregunta. Al primer tipo lo podríamos llamar el «idealista». Estuvo dominando prácticamente desde Orígenes hasta comienzos de este siglo y se presentaba, por supuesto, con los sentidos más diferentes. El «entre vosotros» se traduce por «en vosotros», lo que puede ser acertado desde el punto de vista meramente lingüístico. Entonces el texto diría: el reino de Dios no está fuera, se encuentra dentro; su lugar es la interioridad del hombre y es allí donde hay que buscarlo; se muestra sólo dirigiéndose hacia dentro. Pero habrá que preguntarse si se puede aceptar que Jesús formulara esa apoteosis de la interioridad. Porque no se olvide que tenemos palabras suyas como éstas: «Vosotros que sois malos...» (Mt 7,11 par), palabras en las que se ve con toda claridad su realismo respecto del hombre, es decir, que sabe que «únicamente Dios es bueno» (Mc 10,18).

Así que desde finales del siglo XIX y comienzos del XX se ha ido imponiendo cada vez más un segundo tipo de exégesis, al cual lo podríamos llamar el escatológico. El convencimiento fundamental de que Jesús pensó total y absolutamente que el final estaba a la puerta, que esperó el reino como un acontecimiento que acabaría radicalmente con lo existente en el futuro inmediato, ese convencimiento es el que se aplica precisamente a nuestro texto. La consecuencia que se saca es ésta: Jesús contrapone aquí el reino observable, el que viene lentamente, y el que irrumpe de repente. En este caso la traducción sería ésta: el reino de Dios estará repentinamente entre vosotros (así recientemente Jeremias, Teología del Nuevo Testamento I 125). Pero esta contraposición es, en realidad, demasiado superficial; la observación se elimina sólo por la idea de rapidez, mas el reino sigue considerándose como

realidad meramente externa. Hay que notar, ante todo, que en el texto no se dice nada de «repentinamente».

Hoy, por tanto, va ocupando cada vez más el primer plano una tercera explicación, que podemos llamar cristológica, debiendo incluir la pneumatología en la cristología. Jesús habla en presente, el reino de Dios no es observable, estando precisamente entre aquellos a los que habla. El reino se encuentra entre ellos, en él mismo. «Jesús en persona es el «misterio del reino de Dios dado por Dios a los discípulos»» (F. Mußner, Praesentia salutis 95). El futuro es hoy en él. El reino de Dios se encuentra en él, pero de tal modo que puede pasar inadvertido, fuera del alcance de la observación, que intenta medir síntomas o hacer cálculos con las constelaciones. Jesús es, como dijo bellamente Orígenes, la αὐτο-βασιλεία el reino en persona (cf. ThWNT 1, 591). La palabra que acabamos de citar coincide con otra todavía más clara que habla del reino en presente y se lee en Mateo y Lucas: «Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). Este versículo profundiza la cita anterior, aclarándola a partir de la lógica interna del Evangelio mismo. Jesús es el reino no meramente en su presencia física, sino mediante la irradiación del Espíritu Santo, que sale de él. Gracias a su actividad pneumática, que rompe la esclavitud del hombre bajo los demonios, es como se hace realidad el reino de Dios y Dios mismo se hace con el señorío sobre el mundo. Recordemos que reino de Dios es acontecimiento, no espacio. La actividad de Jesús, su palabra, su pasión rompe el dominio de la alienación que pesa sobre el hombre y lo libera, es decir, establece el señorío de Dios. Él es reino de Dios, porque el espíritu de Dios obra en el mundo por él.

En lo dicho se encuentra el fundamento de la unidad interna entre el mensaje prepascual y pospascual. El resucitado es la fuente del espíritu para el mundo. El tema del reino se convierte en cristología porque el Espíritu viene de Cristo, siendo el Espíritu el señorío de Dios.

## *3. La proximidad de la parusía*

No cabe duda de que en el Nuevo Testamento se encuentran indicios indiscutibles de que el fin del mundo se esperaba para muy pronto. ¿A qué se deben esos indicios? ¿Se remontan a Jesús? ¿Están remitiendo al núcleo mismo de su mensaje? Así es como piensa, al menos, la «escatología consecuente» desde Weiß y Schweitzer. A ellos se debe un modo de exégesis del Nuevo Testamento que ha dado lugar a la formación de un canon de desarrollo sumamente claro y que ofrece una orientación transparente para la sucesión de los estadios primitivos del mensaje cristiano. Este canon dice lo siguiente: cuanto más acentúe un texto la escatología próxima, tanto más antiguo es. Cuando Mateo y Lucas hablan en parábolas del «retraso de la llegada» del Señor o del Esposo (χρονίζει μου ὁ κύριος: Mt 24,48; Lc 12,45; cf. Mt 25,5), es la Iglesia expectante la que introduce en palabras antiguas de Jesús su experiencia del «retraso» de la parusía. En la segunda Carta de Pedro, a la acuciante pregunta: «¿Dónde está la promesa de su parusía?» (3,4), se le contrapone Sal 90 (89),4: mil años son para el señor como un día. Este hecho hace ver con la mayor claridad en qué medida una época tardía tiene que buscar un equilibrio entre proximidad y lejanía, debiendo preocuparse de explicar teológicamente la demora de la esperada parusía.

Los ejemplos mencionados deberían ser concluyentes en sí mismos. Muestran la lucha de la cristiandad por la figura de su esperanza dejando entrever los desengaños a los que esa esperanza había de dar una respuesta. A pesar de todo es dudoso que de ello se pueda deducir un canon general en cuanto a la datación de textos conforme al cual lo primero habría sido la escatología radical inmediata, que luego se fue recortando poco a poco hasta llegar al Evangelio de Juan, en el que Bultmann dice que se ha anulado la escatología temporal como tal en favor de una de tipo existencial. Según Bultmann, aquí ya no se espera nada más, temporalmente hablando (y sólo debido a la redacción eclesiástica se volvió a introducir una doctrina de los novísimos); lo escatológico pasó de ser una categoría de la temporalidad a ser una categoría de la autenticidad, una categoría existencial. Bultmann piensa que con este paso de tiempo a existencia se ha alcanzado lo peculiarmente

cristiano y considera el cristianismo joánico como la única explicación válida de lo cristiano. Y, por supuesto, ni siquiera duda de que Juan entendiera a Jesús mejor que el propio Jesús. Le resulta claro que Juan desmitologizó una profecía judía embebida de escatología inmediata hasta llegar a descubrir su profundidad existencial. Lo dicho plantea, de hecho, cuestiones metodológicas fundamentales de gran importancia: ¿puede acontecer que una exégesis posterior entienda más de lo originario que relatos más antiguos? ¿Es posible que una comprensión e interpretación originaria llegue más al fondo de los hechos que una mera reconstrucción histórica? Pero estas cuestiones en Bultmann se encuentran tapadas por el esquema de evolución, el cual hace que sólo lentamente vayan surgiendo de la escatología próxima ideas más profundas.

Pero la regla mencionada se ha visto agrietada por trabajos precisamente de la escuela bultmanniana. H. Conzelmann ha demostrado que en uno de los tres sinópticos, Lucas, se halla ya una concepción sin escatología próxima. Para él, Cristo no es fin, sino centro del tiempo. El camino no lleva inmediatamente a la parusía, sino a la Iglesia de los gentiles, la cual, en su condición de amplio espacio de lo que ha de venir, representa el horizonte de su Evangelio. E. Grässer resume el resultado a que llega Conzelmann en esta fórmula: «Es decir, Lucas caracteriza el presente no como situación de tránsito, sino como algo permanente» (183). Por lo que respecta a Mateo, que quizás se escribiera por el mismo tiempo que Lucas (o quizás algo más tarde), Grässer ha mostrado claramente que la escatología próxima se presenta sin recortes y hasta más acentuada que en Marcos (sobre la datación: W. G. Kümmel, Einleitung in das NT,[17]1973, 89s, 1 19s; un ataque total a las dataciones a que me estoy refiriendo puede verse en J. A. T. Robinson, Redating the New Testament, Londres 1975). Grässer dice al respecto: «Mateo sigue aferrado a la espera inmediata [...] El enigma de Mateo para nosotros es cómo, escribiendo después del 70, puede conciliar eso con los acontecimientos históricos reales» (217s).

De cuanto queda expuesto se deduce algo fundamental: por lo que respecta a la esperanza de escatología próxima no se da un desarrollo rectilíneo. El tiempo se encargó, conforme a las circunstancias, de resaltar o frenar la tensión temporal. Una espera temporal exagerada puede deberse incluso en ciertos casos a rejudaización, pues el judaísmo del tiempo de Jesús tenía fuertes, sólidas esperanzas de escatología próxima, esperanzas que en cuanto tales no pueden constituir lo específico de Jesús. El esquema de un desarrollo rectilíneo es irreal. El factor de la historia precedente no ofrece criterios claros en su apoyo. Cuanto se refiera a una escatología de inmediatez puede ser hasta lo tardío. Vamos a intentar profundizar esta idea echando mano del texto fundamental para el problema que estamos tratando, el discurso escatológico de Jesús en Mc 13 par. No nos interesa hacer una exégesis detallada sino preguntar solamente cuál es el indicador temporal con que se presenta el discurso sobre el «final».

Mt 24,15-22 Mc 13,14-20 Lc 21,20-23

describen la destrucción de Jerusalén. Una de las cosas específicas de la exposición lucana es que los tópicos apocalípticos se complementan con detalles concretos de la técnica que los romanos seguían para el asedio. Pero lo que especialmente hace Lucas es omitir la cita de Dan 12,11 (cf. 11,32; 9,27), que habla de la abominación de la desolación en el lugar santo, poniendo en su lugar la desolación de la ciudad, el encontrarse vacía. Además, siguiendo textos proféticos del Antiguo Testamento (Os 9,7; Jr 46,10; Dt 32,35), califica el acontecimiento como «días de venganza», cumplimiento de palabras de la Escritura. Con ello se frena en general el sabor apocalíptico, el suceso se hace historia y se encuadra en la historia de la salvación.

Mt 24,22 y Mc 13,20 hablan, cosa que no hace Lucas, de las terribles tribulaciones finales. Mt 24,23s y Mc 13,21-23 ponen en guardia contra anuncios falsos de parusía, llamando la atención sobre falsos profetas y falsos milagros, cosa que tampoco tiene Lucas. Sólo Mt 24,26-28 se refiere expresamente a lo repentino de

la «parusía del Hijo del hombre». De los evangelios es únicamente Mateo el que conoce el término parusía. En

Mt 24,29-31 Mc 13,24-27 Lc 21,25-28

a la predicación de la destrucción de Jerusalén sigue la mención sobre la vuelta del Hijo del hombre. Para nuestro problema, la pregunta decisiva es ahora cómo se consigue enlazar ambas partes, es decir, en qué sentido la destrucción de la ciudad santa, esperada para muy pronto, se relaciona temporalmente con la parusía. El modo de esta relación es característico para la diferente perspectiva de los tres evangelistas. Lucas lo hace mediante un versículo que le es propio, situado todavía en el marco de las predicciones sobre Jerusalén: «Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos a todas las naciones; Jerusalén será pisoteada por los gentiles (Zac 12,3; Sal 79,1; Is 63,18; Dan 9,26; 1 Mac 3,45.51), hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan (Dan 12,7; Tob 14,5)» (Lc 21,24). Con pocas palabras se abre aquí un amplio horizonte: el fin de Jerusalén no es el fin del mundo, sino el comienzo de una nueva etapa de la historia de la salvación. Introduce la diáspora de Israel, la época de los gentiles. Es la hora que acaba de sonar. El hoy no está señalando a la parusía, sino a la época de los gentiles, en la que, una vez destruida Jerusalén, la palabra se pone en camino hacia los pueblos. No hay «espera próxima» de parusía de ningún tipo.

A diferencia de lo dicho, en Marcos parece haberse construido una relación temporal directa entre ambos acontecimientos —destrucción de Jerusalén y fin del mundo— pues aquí el enlace dice: «Pero en aquellos días, después de aquella tribulación...». Pero si se tiene en cuenta la técnica redactora de Marcos, entonces se ve que el asunto es más complicado. La fórmula «en aquellos días» es una especie de coletilla típica en la redacción, una fórmula que sirve para el enlace de textos que han preexistido como unidades independientes. In illo tempore no tiene nada que ver con un dato temporal, sino que pertenece al esquema tradicional. No dice nada sobre el contexto real de tiempo y contenido. Comparando los dos

evangelios, podemos comprobar que Lucas esboza una visión explícitamente histórica, en la que el tiempo de los paganos se presenta como el futuro abierto del mundo, mientras que Marcos se conforma con entrelazar de modo meramente técnico los fragmentos redaccionales, dejando abierto el verdadero modo de relación entre ellos.

De una forma distinta ha solucionado el problema Mateo. Él comienza con estas palabras: «Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días...» (V. 29). Aquí el enlace es realmente temporal. El esquemático in illo tempore del segundo evangelista se ha convertido en un «inmediatamente después», que parece que hace seguir formalmente los acontecimientos del fin del mundo a la destrucción de Jerusalén. Por supuesto que habrá que tener en cuenta que este «inmediatamente después» incorpora el tenor de los versículos precedentes, que contraponen a la espera previsible el carácter de imprevisible y súbito del acontecimiento. Así que el griego εὐψύς se habría de traducir por «de repente» más bien que por «inmediatamente después», teniendo que interpretar el sentido de la frase a partir de esta perspectiva. Pero siempre tiene uno la impresión de que la tribulación en la destrucción de Jerusalén se relaciona temporalmente también con los acontecimientos del fin del mundo.

¿Qué decir sobre esta diferencia en la tradición sinóptica y sobre el problema que plantea? Tres cosas hay que decir, ante todo:

a) Lo primero es que el único Evangelio nos llega únicamente a través del cauce de los cuatro evangelios (Juan también). La palabra de Jesús no se da más que como palabra oída, como recibida por la Iglesia. Esta palabra no puede entrar en la historia sino en cuanto que se la oye y, al oírla, se la asimila. Todo oír y, por consiguiente, toda transmisión es insoslayablemente una explicación. Aclarando un aspecto, oscurece otro. Por eso tuvo razón la Iglesia en rechazar el intento de Taciano de hacer un Evangelio único. No hay intento literario que pueda ser el Evangelio mismo. A través de esa especie de tetralogía es como el Evangelio

se presenta y entrega de forma siempre nueva a la comprensión creyente.

b) Esto quiere decir que el Evangelio no existe frente a la Iglesia como «algo independiente» y cerrado en sí mismo. Ahí radica el error metodológico fundamental del intento consistente en reconstruir una ipsissima vox Jesu, que sería el criterio para juzgar tanto a la Iglesia como al Nuevo Testamento. El reconocimiento de este hecho no tiene por qué desembocar en el escepticismo, aunque es verdad que limita la visión del conocimiento histórico. El convencimiento de que aquella reconstrucción no es posible significa que el mensaje de Jesús nos resulta cognoscible también y precisamente a nosotros gracias al eco histórico que ese mensaje adquirió. Gracias a este eco se ven sus propias posibilidades, la riqueza de aspectos y matices que encierra. Ese eco dice más sobre la realidad que todas las reconstrucciones, cuyos criterios siempre seguirán siendo discutibles.

c) La idea más importante me parece ser ésta: en la literatura neotestamentaria queda abierta la diferencia entre esquema y realidad mucho más respecto de la cuestión aquí discutida. Incluso desde la perspectiva del mismo autor, la afirmación literaria es esquemática, no pudiendo relatar lo que ha de venir como lo haría con algo meramente pasado. El modo de aproximar esquema a realidad es diferente en los distintos autores, pero ninguno pretende una identidad entre ambos. La misma historia ya acontecida no se construye como contexto histórico genético, sino que se ofrece en agrupaciones esquemáticas sobre la base de entrelazados esquemáticos porque la cuestión del exacto decurso temporal y de una cierta causalidad del desarrollo no interesa, sino que lo verdaderamente dominante es la unidad interna del asunto. Sobre todo y especialmente respecto de lo que ha de venir se ve claro que no se puede hablar de ello en una exposición cronológica sin fisuras, sino que hay que ponerlo todo bajo el interés dominante del contenido. Para relacionar las diversas capas del contenido se dispone de las técnicas clásicas de narración, sin que se pueda hacer historia con lo todavía no acontecido ni experimentado.

El hecho de que lo que empíricamente no se puede narrar tenga que relatarse aquí mediante los medios acostumbrados en la técnica narrativa pone en claro, al mismo tiempo, que el carácter esquemático del enunciado no depende de una casual incapacidad de los evangelistas, que en sí misma sería superable. La diferencia entre esquema y contenido es esencial en este tema. No se puede superar de modo meramente literario, sino sólo haciendo que la progresiva realidad aclare ella misma la amplitud del esquema. Sólo por la superación histórica de la realidad se llena de contenido el esquema, saliendo a relucir tanto el significado como el contexto de los distintos aspectos. Ésta es la idea hermenéuticamente fundamental que aquí interesa: la historia posterior pertenece a la tensión del texto mismo. Esa historia no proporciona solamente comentarios posteriores, sino que en ella se revela la amplitud de la palabra misma, puesto que se manifiesta la realidad que antes no se veía. Por eso la explicación de estos textos sigue siendo esencialmente incompleta. A ello se debe el que Juan pueda penetrar auténticamente en la profundidad de la palabra una generación después, desvelando lo que ella quería decir de una manera más pura que como lo hicieron los anteriores. Por eso lo que dice no es mera adaptación posterior, dada una situación nueva, sino que representa el caminar interior en compañía de la palabra. Así que, por la naturaleza misma de las cosas, una reconstrucción que encierre el texto en su forma más antigua y sólo admita una exégesis partiendo exclusivamente de allí está fuera de lugar.

La tensión abierta entre esquema y realidad está clamando por la realidad e introduce en el texto la historia posterior. La palabra va adquiriendo su pleno sentido únicamente gracias a la incorporación de las experiencias históricas. Es sólo así como el esquema se va llenando de realidad. Se quedaría, por el contrario, en un vacío esquemático si se pretendiera deducir el contenido exclusivamente a partir del texto reconstruido en su forma más primitiva. De esa manera el lector mismo es arrastrado a la aventura de la palabra, no pudiendo comprenderla sino como copartícipe y no como mero espectador.

Por supuesto que hay que resaltar también la otra parte. El espacio que continúa abierto para la realidad creciente, espacio que mantiene abierta con toda claridad la diferencia existente entre esquema y realidad, ese espacio, digo, no significa que la palabra como tal no tenga contenido y esté a merced del capricho, como ocurre en las teologías que ponen la «situación» como fuente suprema de lo cristiano, convirtiéndola en su normativa. La senda de la verdadera asimilación de la palabra se mueve en la estrecha vereda existente entre arcaísmo y modernismo. Partiendo del Cristo crucificado y resucitado hay una dirección bien definida y lo suficientemente amplia como para poder incorporar toda la realidad, pero también lo bastante clara como para confrontarla con un criterio.

En cierto sentido hay que decir que la historia de la Iglesia continúa con lo que fundamentalmente ocurrió en la época de Jesús. Porque la diferencia entre esquema y realidad con la que nos las tenemos que ver tiene su forma radical en la diferencia existente entre la palabra del Antiguo Testamento y la realidad histórica de Jesucristo. En las palabras del Antiguo Testamento, en las que se concretizó la experiencia de fe de Israel con la palabra de Dios, se da en esbozo previo la historia de Jesús, la palabra viviente de Dios en este mundo. Y únicamente a partir de esta palabra es como resulta teológicamente comprensible la figura de Jesús, a partir de ella es él explicado, gracias a lo cual puede asimilarse como «palabra» toda su existencia. Pero por mucho que la palabra explique a Jesús previamente, en definitiva, sólo gracias a la figura real del Jesús que vino es como resulta visible lo que se mantenía oscuro en la mera palabra, lo que de modo puramente histórico no se podría reconstruir a partir de aquella palabra. La tensión que se da entre la palabra antigua y la nueva realidad continúa siendo la forma fundamental de la fe cristiana. Sólo a través de esa tensión es como se puede llegar a conocer la oculta realidad de Dios. Esto hace ver claro por qué es absurdo el intento de llegar a determinar una cronología rectilínea de la desescatologización o de la reescatologización. Las experiencias de los hombres con la palabra y el tiempo no discurren de modo rectilíneo.

Pero lo dicho nos hace también comprensible con mayor profundidad el hecho de que tenga que haber diferencia en las tradiciones de los evangelios, que forman, no obstante, una unidad. Aquí se aclara de manera definitiva que la unidad de la fe no puede basarse en una reconstrucción de lo supuestamente más antiguo. Esa unidad descansa en la unidad del sujeto creyente que es la Iglesia, sujeto que puede responder de las distintas experiencias con la única palabra, manteniéndolas vinculadas (cf. Comisión Teológica Internacional, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, La unidad de la fe y el pluralismo teológico, Einsiedeln 1973, especialmente 17-29, 36-42).

Si nos preguntamos, para finalizar y con los presupuestos expuestos, qué queda de todo lo dicho hasta ahora, podemos resumir brevemente y decir: Jesús predicó el mensaje del reino de Dios sirviéndose de múltiples parábolas y presentando ese reino como una realidad presente a la vez que futura. Podemos afirmar que la Iglesia en formación era consciente de ser fiel a este mensaje de los comienzos, anunciando a Jesús como Cristo, como quien actúa en el Espíritu y, en consecuencia, como la forma actual del reino. Podemos afirmar que la cristiandad, mirando al resucitado, conocía una venida que ya había ocurrido. Estaba convencida de que no anunciaba ya una mera teología de la esperanza, de que no vivía de un mero mirar al futuro, sino que podía llamar la atención sobre un ahora, puesto que la promesa se había convertido ya en presente. Por supuesto que precisamente este presente es esperanza, es un presente cargado de futuro.

Traducido al terreno espiritual, todo esto significa que los creyentes conocían, por una parte, la alegría de Dios, y que, por otra, padecían la tribulación de la violencia. Significa que sentían al Señor cerca, pero sabían igualmente que el Señor tiene su propio tiempo. Sabían que con su venida tiene que colmarse el tiempo concedido a los pueblos. Los creyentes mismos viven en esta edad de los pueblos que es, al mismo tiempo, la época en que se oprime a Dios en este mundo y en que el grano de trigo va dando fruto en todo el mundo. Todo esto quiere decir, por último, que la tensión entre

esquema y realidad representa, entonces como ahora, el lugar en que se desenvuelve la existencia del cristiano.

## § 3. Palabra y realidad en la perspectiva actual

SOBRE EL APARTADO 1: H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Colonia 1951; K. Barth, Der Römerbrief, Berna 1919, Múnich $^{2}$1922; F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche, Einsiedeln 1946; R. Bultmann, Glauben und Verstehen I-III, Tubinga 1933, 1952, 1960 (trad. cast., Creer y comprender, t. 1 y 2, Studium, Madrid 1974; 1976); id., Theologie des Neuen Testaments, Tubinga 1953, $^{3}$1958; id., Geschichte und Eschatologie, Tubinga 1958 (trad. cast., Historia y escatología, Studium, Madrid 1974); O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeitund Geschichtsauffassung, Zurich $^{2}$1948; id., Heil als Geschichte, Tubinga 1965; C. H. Dodd, The Para bles of the Kingdom, Londres 1935 (trad. cast., Las parábolas del reino, Madrid 1974); id., History and the Gospel, Welwyn 1938; G. Greshake y G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Friburgo 1975, $^{2}$1976; G. Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis, Essen 1963; M. Hengel, Jesús y la violencia revolucionaria, Salamanca 1973; F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, Gütersloh 1936; G. E. Kafka y U. Matz, Zur Kritik der Politischen Theologie, Paderborn 1973; F. Kerstiens, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Maguncia 1970; H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Maguncia 1968 (trad. cast., Teología del mundo, Salamanca 1970); J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, Múnich 1964 (trad. cast., Teología de la esperanza, Salamanca $^{2}$1972); id., El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana, Salamanca 1975; S. Wiedenhofer, Politische Theologie, Stuttgart 1976.

SOBRE EL APARTADO 2: H. U. von Balthasar. Theologie der Geschichte, Einsiedeln $^{4}$1959; id., Zuerst Gottes Reich, Einsiedeln 1966; J. Daniélou, «Christologie et eschatologie», en: A. Grillmeier y

H. Bacht, Das Konzil vom Chalkedon III, Wurzburgo 1954, 269-286; H. Schlier, Das Ende der Zeit, Friburgo 1971, especialmente 67-84.

La tensión existente entre palabra-esquema y realidad, que es, como vimos, la forma necesaria del discurso escatológico, resulta soportable siempre que en la Iglesia se responda de la palabra, es decir, siempre que la Iglesia se mantenga intacta en su condición de medio que garantice la conexión entre palabra y realidad. Esa situación no se hará, pues, insoportable, por más que el «contador Geiger» de la radiactividad escatológica vibre en uno u otro sentido conforme a las trepidaciones de un siglo determinado. Pero esa tensión se hará problemática y hasta insoportable desde el momento mismo en que la Iglesia, como espacio de la palabra, deje de ser fiable o se quiebre, mucho más si es también la época la que se resquebraja, mostrando sus hendiduras. En ese caso la palabra totalmente desnuda o pierde todo su significado o debe ser puesta nuevamente en relación con lo que entonces aparece como realidad. A esta situación es a la que ha llevado el ajetreo escatológico del siglo XX después del sueño de la Bella Durmiente habido en el XIX. En los distintos modelos exegéticos aparecidos se reflejan las experiencias del presente con la realidad abierta de la palabra. Hay que escuchar esos modelos a la hora de la asimilación de la palabra, por más que estén, en definitiva, a la intemperie si únicamente los apoya la autoridad de este o aquel teólogo. Si no se da la comunión con y en la Iglesia, única garantía de la permanencia de la palabra y de su futuro, entonces todas las explicaciones se quedan en predicciones sin autoridad. Pero no hay por qué negar que la mutua autocrítica de los esbozos puede ayudar y despejar el camino para una nueva asimilación de la palabra.

## *1. Panorama de las soluciones*

### a) Karl Barth

Johannes Weiß y Albert Schweitzer fueron ciertamente quienes proclamaron, como historiadores, el carácter estrictamente escatológico del mensaje de Jesús, pero no supieron hacer nada con ello en el terreno sistemático, sino que en el fondo se movieron

dentro de las coordenadas de la teología liberal. En este terreno el cambio definitivo se debe al Barth de los primeros tiempos. Su Römerbrief (Carta a los romanos) fue un trompetazo con el que se abre una nueva fase de la teología: «Un cristianismo que no sea total y absolutamente escatología no tiene que ver absolutamente nada con Cristo» (Römerbrief, 2.ª ed., 298). ¿Y cómo va a ser eso? Barth presupone la idea de E. Troeltsch. Para éste los novísimos no tienen relación alguna con el tiempo. Expresiones tales como «fin del tiempo», «después del tiempo» no son más que ayudas para nuestro modo de pensar, prisionero del tiempo, mientras que, en realidad, la eternidad, en cuanto lo distinto del tiempo, no es comparable con éste: de modo parecido pega cada ola del mar del tiempo contra la arena de la eternidad (cf. Braun 116). Así que, para el primer Barth, «esperar la parusía» no significa el cálculo de un acontecimiento temporal que alguna vez tendrá lugar, sino que se trata de algo sumamente actual para cada hombre. Significa mirar a la frontera contra la que choca mi existencia. Significa «tomar nuestra situación en la vida tan en serio como es» (Römerbrief 240); «resurrección es eternidad» (234); las concepciones de los últimos días representan lo absolutamente último en el sentido metafísico, es decir, la trascendencia absoluta de Dios (243, cf. Braun 114).

Comprender el cristianismo escatológicamente y de ningún otro modo, significa, con el trasfondo de tales ideas filosóficas, no considerarlo en absoluto como doctrina o institución, sino como acto de decisión, como exponerse a la total alteridad de Dios. «Escatológico» ha perdido aquí todo su contenido temporal, para convertirse en concepto existencial, que considera el cristianismo como acto de encuentro siempre nuevo.

La exigente seriedad de tales enunciados pudo despertar a toda una generación. Pero no podía constituir ciertamente una respuesta definitiva porque el actualismo informe no puede bastar a la larga, siendo a ese actualismo a lo que obligaría una actuación consecuente con el principio. De modo que la evolución tuvo que continuar su camino. Esa evolución lleva, por una parte, del primero al último Barth, a la Kirchliche Dogmatik, que se considera a sí

misma como teología radicalmente cristocéntrica (cf. H. Küng, K. Barth, 1951, 26). Ése es un camino en el que se vuelve a ver con claridad la lógica interna del desarrollo neotestamentario. Pero la evolución mencionada lleva, por otra parte, a la sistematización del principio existencial-filosófico-escatológico que se encuentra en Rudolf Bultmann.

### b) Rudolf Bultmann

Para Bultmann ser cristiano no quiere decir otra cosa que «existir escatológicamente». Pero el concepto de «escatológico» se despoja de toda connotación temporal. Escatológico significa lo contrario del «esquema sujeto-objeto», lo contrapuesto a la realidad que está ahí, con la cual podemos enfrentarnos como con un objeto y hacerla materia de análisis. Esta realidad «objetiva» es lo impropio. Cuando el hombre se somete a esa realidad, si llega a considerarla como la única realidad propiamente dicha, entonces pierde la oportunidad del encuentro con lo propio. Lo peculiar del hombre no radica ni se encuentra en las cosas que podemos contraponer a nosotros mismos, sino que se halla en el acontecimiento del encuentro. El ser humano es esencialmente poder-ser y se realiza en la decisión. Pero no es el hombre simplemente el que toma esta decisión, sino que se hace posible en el momento mismo en que el hombre se siente alcanzado por la llamada del tú. Sobre este trasfondo puede decirse que la importancia de Cristo consiste en que es «el acontecimiento escatológico». Así que ser cristiano significa: avanzar hacia la autenticidad en la fuerza de este acontecimiento del encuentro. En eso consiste el contenido de la «escatología», pues esto representa el escaparse del círculo sujeto-objeto, el salirse del tiempo, fin de ese tiempo, despojo radical respecto del mundo. La escatología se hace idéntica con el acto de la entrega, que sólo puede darse continuamente en cada ocasión. Si ese acto adquiriera el carácter de permanente, se convertiría él mismo en tiempo y no sería ya el fin de este tiempo (ejemplos en Hasenhüttl, especialmente 165-177).

La seriedad moral de esta teología filosófica es indudable, pero hoy nos parece llamativamente vacía. Su extraordinario influjo no se puede explicar, de hecho, sino por motivos circunstanciales propios de la época. Su fuerza consiste en que pareció que resolvía el dilema del cristiano moderno, que se ve ante la alternativa de recortar mucho su fe en consideración a la ciencia moderna, renunciando a su lealtad como cristiano, o de oponerse a las conquistas modernas por respeto a la integridad de la fe, con lo que se verá forzado a refugiarse en un terreno neutral que siempre será más que sospechoso. No hay duda de que ahí actuaba una fe radical que vive el cristianismo como un nuevo nacimiento, como el hecho de total alteridad de una entrega a la existencia escatológica. Precisamente este desentenderse de los compromisos de la teología liberal, precisamente esta rigidez de la fe fue lo que dio a la ciencia una libertad de movimientos ilimitada: ya no necesita, como era el caso todavía en Harnack, demostrar históricamente un mínimo de contenido cristiano porque todo lo palpable científicamente pertenece al mundo del sujeto-objeto, no teniendo por sí mismo nada que ver con la fe. Un encuentro de ambos ámbitos es, por definición, imposible, sencillamente porque el cristianismo hay que entenderlo escatológicamente. La escatología, que antes había planteado tantas dificultades, se convierte en la clave para desatar el nudo gordiano.

Sólo la sorpresa maravillada del momento pudo impedir que se viera el alto coste de la solución que se ofrecía. En efecto, ella conlleva nada menos que el trasplantar el cristianismo fuera de la realidad, poniéndolo en la punta de aguja que supone el momento. Una fe que no pueda chocar con la historia (con la realidad experimentable como tal) tampoco tiene nada que decirle a la historia. El vacío creado por el cristianismo que Bultmann había concebido «escatológicamente» fue uno de los presupuestos para la fascinación que ejercerían muy pronto dentro de la teología las promesas marxistas: al cristianismo desentendido del mundo es a donde vuelve con fuerza el mundo. Un concepto de fe meramente formal y actualístico falla a la hora de comprometerse por el hombre; donde el ímpetu de los sufrimientos y de las tareas del mundo

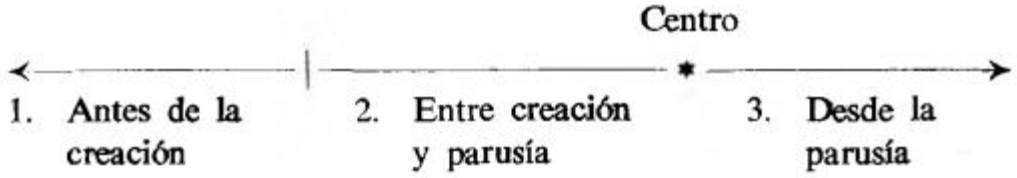
sacuden a una generación, allí se diluye esa fe, de acuerdo con su propia definición, en algo verdaderamente falto de objeto.

### c) Oscar Cullmann

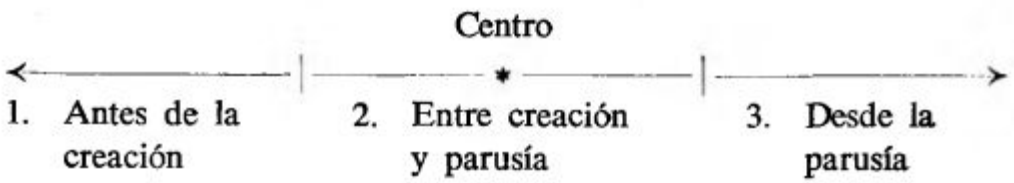
El exégeta basilense Oscar Cullmann ha desarrollado en sus obras una posición radicalmente contraria a lo que Bultmann piensa sobre el concepto de lo cristiano. Él se sitúa en la línea de la teología histórico salvífica que desarrollaron en el siglo XIX los teólogos de Erlangen. Para Cullmann la «historia de la salvación» constituye la esencia del cristianismo neotestamentario, lo mismo que Bultmann pensaba que lo era la «escatología». Esto quiere decir que para Cullmann lo esencial es precisamente lo que Bultmann excluía, o sea, la historia real, llena de contenido y continuamente progresiva.

Hay que comenzar por decir que Cullmann desarrolla su concepción no sólo en contraposición con Bultmann, sino que también lo hace, y no en menor medida, frente a la herencia griega, frente a la metafísica, que tiene una importancia decisiva especialmente en la teología católica. Cullmann comprueba que aquí se enfrentan dos conceptos de tiempo contrapuestos. El pensamiento griego entiende el tiempo de modo cíclico: tiempo es un círculo cerrado y, por consiguiente, retorno constante. Eso lleva a que el tiempo se tenga que tomar como esclavitud, como maldición. Pensando así, parece imposible que se pueda buscar la salvación en el tiempo. La salvación no podrá consistir sino en escapar del círculo del tiempo, habrá que buscarla en la huida hacia la eternidad atemporal (Christus und die Zeit 43ss). «Metafísica», es decir, la búsqueda de la salvación fuera del tiempo, se convierte, pues, en expresión de una negación del tiempo y, precisamente por ello (según Cullmann), en contraposición estricta de una visión fundamental de la fe cristiana. «El concepto originario en el cristianismo, que consideraba la historia de la salvación vinculada a una línea temporal ascendente, se transformó en metafísica. Esa suplantación es la raíz de la herejía, si por herejía entendemos el abandono del cristianismo primitivo» (op. cit., 47).

A diferencia del concepto cíclico de tiempo propio de los griegos, en la Biblia tenemos una interpretación lineal: el tiempo se ve en el contexto ascendente entre ayer, hoy, mañana. En cuanto línea ascendente ofrece el espacio en el que se puede realizar la verificación de un plan divino. Con otras palabras: la salvación se realiza en el tiempo; tiempo y salvación se relacionan mutuamente. Cullmann rechaza que se aplique el concepto de atemporalidad incluso al mismo Dios. «En este sentido, de un modo «simple», por tanto, su eternidad puede y debe calificarse de temporalidad infinita» (op. cit., 55). Todo esto lleva, pues, a una división ternaria del tiempo, en la que Cullmann descubre la concepción común al Antiguo y Nuevo Testamento. El autor la propone gráficamente de esta manera (op. cit., 71):




Con este trasfondo se ve claro, al mismo tiempo, lo nuevo del mensaje de Jesús, que también para Cullmann radica en la escatología, cuyo aguijón desaparece por el hecho de que la «escatología» aparece totalmente vinculada a la historia de la salvación. Para Cullmann, en el pensamiento judío existe sólo un hito fundamental en el tiempo después de la creación: la parusía, con la que comienza el nuevo eón. Este «centro» que separa los eones se sitúa en el futuro. Pero con su mensaje Jesús cambió de modo decisivo ese concepto fundamental de la partición de los tiempos, de modo que, ahora, el esquema sería éste:



El centro del tiempo no se sitúa ya en el futuro, sino en el pasado o en el presente de Jesús y de los apóstoles. «Su venida significa para él mismo el centro del acontecimiento ya durante su vida» (72). En su obra, aparecida al final de la segunda guerra mundial, Cullmann elige, para aclarar lo que piensa, el ejemplo de la guerra. En ésta puede pasar largo tiempo entre la batalla decisiva y el Victory Day y, sin embargo, el corte verdaderamente importante lo representa la batalla decisiva por mucho que se tarde en ver el resultado definitivo. No otra cosa ocurre con la actividad de Cristo: el cambio, el centro está ahí, pero no coincide con el fin efectivo de la historia mundial, que todavía puede seguir corriendo exteriormente largo tiempo. Sabiendo que era el centro, Cristo mismo enseñó una nueva visión de la historia de salvación. Con la separación entre centro y final, con el traslado del centro al pasado, se ha proclamado un tiempo nuevo, el período del ya y del todavía no, del centro que ya se dio y del final que se aguarda. Esta separación fundamental es cosa del mensaje mismo de Jesús. Frente a esta visión central, con la que Jesús crea un nuevo concepto de historia y escatología, es completamente secundaria la cuestión de la duración real de este tiempo intermedio. Con esto, el problema de la inmediatez de la parusía pierde toda su acritud porque lo decisivo del mensaje de Jesús no radica en la cuestión de que no medie mucho hasta la parusía, sino en que se resalta el hecho que el centro ya se ha dado. Con lo dicho crea el concepto y la realidad del «tiempo intermedio». Esta nueva fase de la historia de la salvación, que no aparece en el pensamiento judío, no contradice su mensaje, sino que es su producto, por más que su duración supere lo que se esperaba.

Estas concepciones de Cullmann tenían frente a lo desarrollado por Bultmann no sólo la desventaja de que no dan tanto espacio a la osadía crítica en la exégesis del Nuevo Testamento. Es que, además, lo que es más importante, tienen el gran inconveniente de que no llegaban sino mucho más débilmente a los sentimientos piadosos. El conjunto de sus pensamientos podía caer fácilmente bajo la sospecha de no ser sino apologética. Ante todo, se tenía la impresión de que se trataba de una filosofía «objetivista», en la que

la escatología se convierte en teoría sin que ofrezca orientación alguna para la existencia humana.

A estas acusaciones respondió Cullmann detalladamente en su obra Heil als Geschichte [Salvación como historia], publicada en 1965. Precisa, en primer lugar, el esquema anterior, llamando ahora a la «línea» movimiento ondulatorio, dando espacio en la continuidad a los altibajos, a la discontinuidad. Sobre todo, intenta presentar más claramente el contenido «existencial» que conlleva la «historia de la salvación». Fe significa, pues, solidaridad con la historia de la salvación, aceptación del «ya» histórico salvífico, actuando desde este «ya» en orden al «todavía no». Las categorías «existenciales» como fe, esperanza, amor, se traducen mediante las dimensiones de la historia de la salvación: fe es la aceptación de la historia realizada, la cual se traspone al presente mediante el amor, renovándose en la esperanza de lo que ha de venir (313). Historia de la salvación no es mero pasado, sino también presente y futuro, manteniéndose hasta la vuelta del Señor.

Es cierto que los vientos que soplan hoy en la teología no son favorables a un planteamiento basado en la «historia de la salvación», pero hay que decir que aquí se habla de un modo más concreto y acomodado a la Escritura de lo que se hace en los esbozos que hemos analizado hasta ahora. La contribución de Cullmann para traducir y asimilar la palabra es mayor que la de los otros. Con todo, la relación entre tiempo y eternidad, que aquí se toma de la Biblia, sigue siendo problemática desde el punto de vista del pensamiento y, exegéticamente, no convence. La cuestión de la interpretación (el problema hermenéutico) se ha descuidado demasiado en esa explicación, con lo que también se ignora el límite de las afirmaciones bíblicas, que de ningún modo intentan hacer determinaciones sobre conceptos filosóficos tales como tiempo y eternidad.

### d) C. H. Dodd

El inglés C. H. Dodd ha propuesto en su libro sobre las parábolas del reino de Dios, muchas veces reeditado a partir de su aparición

en 1935, una solución nueva. Se distingue totalmente de las que han dominado en Alemania. Para él lo característico del mensaje de Jesús se puede resumir en el lema: «Escatología realizada». Con la actividad de Jesús ha irrumpido la acción de Dios en la historia aquí y ahora (198). «Declaró que el orden eterno se encontraba presente en la situación actual y que ésta era la hora de la cosecha para la historia pasada» (207). La dramática de la predicación de Jesús no se debe a la espera especialmente tensa de que el fin está a la puerta, sino a la afirmación de que trae la presencia de Dios. Dodd vincula esta exégesis del mensaje del reino por parte de Jesús con una concepción cristológica y sacramental que enlaza con el desarrollo interno de la configuración de lo cristiano: Jesús dice que se esté alerta de cara a lo inesperado, que llegará pronto. En su anuncio se vale de parábolas. Cae el telón sobre la escena que se explicaba mediante las parábolas. Llega el golpe repentino y entonces Jesús ya no habla: actúa y sufre. Los discípulos, alcanzados y sorprendidos por el golpe, comprenden, a la luz de la resurrección, que el misterio del reino de Dios se reveló por fin en su muerte y resurrección (202). La Iglesia mira retrospectivamente hacia ese momento, en el que tuvo lugar lo decisivo. La Iglesia lo recapitula en el signo eficiente de la eucaristía, que para Dodd se podría llamar «sacramento de la escatología realizada» (203). La presencia de lo ocurrido en el sacramento de la Iglesia abre simultáneamente, y gracias a la unión con el Señor exaltado, la puerta que da al orden de lo eterno, orden que es nuestro destino «y no hay ojo que haya visto, ni oído que haya oído ni hombre que haya comprendido lo que el Señor tiene preparado para quienes lo aman» (210).

En realidad, Dodd, partiendo de la exégesis moderna, ha presentado así la síntesis eclesiástica en la que la fe de los siglos se había explicado a sí misma el entrelazado existente entre pasado, presente y futuro en el mensaje escatológico del Nuevo Testamento. La explicación dada por Dodd no encontró cabida alguna en la exégesis alemana ni en la teología que la sigue. Realmente, la metodología de esta síntesis tiene que elaborarse de nuevo. Pero al mismo tiempo debería quedar claro que la fuerza de lo cristiano, que

supera todos los conceptos académicos, proviene ayer lo mismo que hoy del hecho de que esta síntesis se sustenta, de que une mutuamente fe y vida de un modo real y efectivo, mientras que, sin este trasfondo, ni siquiera se hubieran podido formular el actualismo del primer Barth, ni el existencialismo teológico de Bultmann, como tampoco una teología formal de la historia de la salvación.

### e) Teología de la esperanza. Teología política

Al fijarnos en Cullmann y Dodd habíamos abandonado el terreno de lengua alemana, al que ahora debemos dedicarnos nuevamente. La escatología formal de la decisión por parte de Bultmann había fascinado porque unía mutuamente una piedad radical con una total entrega del mundo a la razón profana. Pero, al mismo tiempo, había privado a la fe de todo contenido, prescindiendo de la cuestión del sentido para el mundo y la historia. A la larga, esto no podía representar solución alguna. Su hora tocó a su fin en el momento mismo en que surgió la cuestión de nuevos cometidos y nuevas interpretaciones como consecuencia de la cuestión sobre el futuro, una vez que pasó la fase de la reconstrucción. La señal de cambio se produjo con la Teología de la esperanza, aparecida en 1964, seguida muy pronto por Metz con su programa de la teología política. Para Moltmann la escatología continúa siendo también el centro de la teología, pero, cambiando la perspectiva radicalmente, la escatología ya no es para él desentenderse del mundo, sino «el sufrimiento y la pasión que surgen al contacto con el Mesías» (12). Así que en la escatología no se trata ni del presente ni del «momento», tampoco del «centro del tiempo» ya pasado, ni de la eternidad, sino que el tiempo escatológico y, en consecuencia, el tempus cristiano es el futuro. La contradicción existente entre el mundo actual y la fe no se soluciona ni remitiendo al «momento», ni tampoco a la eternidad, sino que la contradicción se mantiene conscientemente como existente entre el futuro y el presente. Ser cristiano quiere decir hacer frente a las realidades del presente a partir del futuro. «Las doctrinas alcanzan su verdad en la correspondencia controlable respecto a la realidad existente y experimentable. Pero las esperanzas despertadas por la promesa

tienen que colisionar con la realidad que actualmente se experimenta. Esas esperanzas no se derivan de experiencias, sino que son la condición que posibilita nuevas experiencias. No pretenden iluminar la realidad existente, sino la que viene [...] No quieren ir cogiendo la cola a la realidad, sino ir delante alumbrándola» (13s).

Así que el nuevo programa era practicar el cristianismo como medio para cambiar el mundo, tomando como criterio la esperanza. La antorcha que se llevaba por delante de las realidades prendió rápidamente. Se convirtió en teología política, teología de la revolución, teología de la liberación, teología de la raza negra (cf. Greshake-Lohfink 30-34). La teología se hizo realista en una medida que ya no se creía posible tras las abstracciones de Bultmann. Se convirtió en teoría de la práctica con efectos universales. Por supuesto que el esbozo de Moltmann, tan variado y teológicamente rico, no se puede medir sin más por tales efectos ni se le puede rechazar globalmente por causa de ellos. Por lo demás, también en las distintas teologías de la liberación y de la revolución se encuentran algunas perlas especiales.

Todo esto no hay por qué negarlo, pero aunque no nos es posible en este contexto separar detalladamente el trigo de la paja, por lo que a nuestro problema se refiere, hay que plantear dos dificultades fundamentales en contra. Si el cristianismo se interpreta como estrategia de la esperanza, lo primero que hay que preguntar es de qué esperanza se trata. El reino de Dios no es un concepto político y, por consiguiente, tampoco un criterio político, conforme al cual se pueda construir inmediatamente una norma política o realizar la crítica sobre realizaciones políticas. La realización del reino de Dios no es un proceso político, y donde tal cosa se pretenda, se falsean ambas realidades: la política y la teología. Entonces surgen falsos mesianismos que desembocan en totalitarismos por su misma esencia y por la pretensión interna de lo mesiánico, que pisa aquí un terreno falso.

La primera dificultad consiste, pues, en que, cuando la escatología se cambia en utopía política, la esperanza cristiana pierde su potencia; mientras que aparentemente se cambia en algo realista, lo que se consigue es que la escatología pierda el contenido que le es propio, cambiándose sin darse cuenta en una sustitución engañosa. La segunda dificultad consiste en que con ello se falsea también lo político, puesto que se abusa del misterio del reino de Dios para justificar la irracionalidad política, convirtiéndolo, en consecuencia, en un pseudomisterio. El cambio de la naturaleza humana y, con ella, el de la totalidad del mundo es posible únicamente por un milagro de la gracia. Y donde ese cambio se haga punto de apoyo para toda acción política, o sea, donde lo imposible se convierta en guía de lo real, ahí harán su aparición necesariamente la violencia, la destrucción de la naturaleza y de lo humano junto con ella (cf. G. E. Kafka y U. Matz, Zur Kritik der Politischen Theologie, Padernborn 1973, 18ss).

Esto no significa de ningún modo que el anuncio del reino de Dios tenga que reducirse a algo carente de relevancia práctica, convirtiéndolo tácitamente en una justificación de lo existente. El reino de Dios no es norma política de lo político, pero sí que es norma moral de lo político. Esto se encuentra bajo normas morales por más que la moral en cuanto tal no sea política ni la política como tal tampoco sea moral. Con otras palabras: el mensaje del reino de Dios tiene importancia para la política, pero no a través de la escatología, sino mediante la ética política. La cuestión de una política bajo el influjo de lo cristiano no se puede meter en la escatología, sino en la teología moral, siendo a través de ésta como tiene que decirle algo decisivo el mensaje del reino de Dios. En la política, de lo que se trata es de lo no escatológico. En este sentido, una de las tareas fundamentales de la teología cristiana es mantener separadas la escatología y la política. Manteniéndose en esta separación es como sigue en el camino de Jesús y de su escatología, opuesta al celotismo. Y es así, por una parte, como se salva el contenido de esperanza en la escatología, preservándolo de caer en el contenido de horror de un Archipiélago Gulag. Ésa es también, por otra parte, la única forma de salvar la moral en la

política y, en consecuencia, su humanidad, porque cuando se confunden escatología y política, la moral desaparece por la sencilla razón de que se identifica con la cuestión de los métodos apropiados para alcanzar la meta absoluta, convirtiéndose ésta en la única norma (éste es el caso con toda claridad, por ejemplo, en S. Silva, Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung, Fráncfort 1973, 192-228).

## *2. Balance provisional*

¿Qué queda después de todo lo dicho? En primer lugar, el coraje de salir con más confianza al encuentro de las teorías, por más modernas que sean, sabiendo situarlas históricamente en el marco de una autocrítica de la razón histórica e interpretándolas en el conjunto de un movimiento histórico. El otro aspecto de este coraje debería ser la modestia de no creer que es ahora cuando, gracias a la genialidad propia, hay que descubrir el verdadero cristianismo. Y, tras esa modestia, podría aparecer algo aún más grande: la humildad de rendirse a la realidad, la humildad que no inventa la realidad cristiana, sino que la encuentra en la comunión sacramental de la fe de todos los tiempos.

También por lo que a los contenidos se refiere se debe de haber adquirido alguna claridad. Para desarrollar y profundizar lo dicho hasta ahora, volvamos otra vez al pensamiento central de O. Cullmann. Según él, la separación entre «centro» y «fin» es algo esencial al mensaje de Jesús. El cambio cósmico radical y la llegada del reino de Dios no coinciden ya. En esta separación radica todo nuestro apuro, en ella se basa nuestra impaciencia y nuestra inquietud, ella constituye el escándalo propiamente dicho. ¿Pero es que no quiso Cristo ser «escándalo», algo contra lo que se tropieza a fin de que se abran bien los ojos a lo esencial y de que, en el escándalo, en la «piedra de tropiezo», se descubra la piedra angular?

¿Qué significa, pues, esta separación? ¿Qué importancia reviste esta extraña posposición del Victory Day, retraso que nos obliga a decir que lo verdaderamente importante ya ha llegado pero que nos es imposible mostrar dónde? De todos modos, significa mucho más que algo meramente cronológico, mucho más que una división de tiempos más diferenciada. Eso vendría a decir poco. La separación entre centro y fin con la cual nos las tenemos que ver cambia radicalmente la idea y la realidad de la «salvación». Dicho más concretamente: ese retraso es el que nos obliga precisamente a darnos cuenta de la enormidad de las dimensiones que reviste la perdición. Los judíos de la época de Jesús esperaban la salvación gracias a un cambio radical de la situación que abarcaría todo el cosmos. Se figuraban la salvación como una especie de país de Jauja con base religiosa. Las tentaciones de Jesús, tal y como nos las trasmiten Mateo y Lucas, reflejan exactamente esta esperanza: pan del desierto, milagros sensacionales, poder político seguro sobre todo el mundo. El Mesías de las tentaciones del desierto —el Mesías de las esperanzas humanas— se definiría por la seguridad del consumo y del poder.

Mas a cualquiera que se pare a pensar sobre estas cosas le tiene que resultar claro que los «judíos» representan aquí a los hombres en general: si nosotros tuviéramos que esbozar redención para nosotros, para el mundo, no se fijaría esa redención en otra cosa; la propaganda política vive de esta clase de expectativas. La historia de la moderna fe en el progreso y su trasformación en el mesianismo marxista muestra ciertamente que no hay que pararse en ello. Libertad e igualdad entran en contradicción por necesidad inmanente y, sin embargo, ninguna de ellas puede satisfacer sin la otra. El consumo desenfrenado es, sin duda, lo que más al descubierto pone la trágica alienación existente entre mundo y hombre, entre hombre y hombre, viniendo a ser, por consiguiente, maldición destructora. A ello se debe que el programa se vaya haciendo por sí mismo más radical, y llegue a convertirse en ansia de una emancipación que, en el fondo, desemboca en la exigencia de la divinización del hombre. Esto quiere decir también que la fe en el progreso tiene que venir a parar en una dialéctica negativa: la

emancipación en el sentido descrito presupone la destrucción de lo que hasta ahora existía.

Esto es totalmente lógico y durante los cien años pasados la humanidad ha ido dando paso tras paso en esta cadena con una lógica implacable. El error de cálculo constructivo en el conjunto consiste solamente en que no hay duda de que el hombre es capaz de destruir, pero carece de la fuerza necesaria como para hacer surgir la emancipación a partir de la destrucción. Se ve, pues, que no puede bastar sino una meta: la liberación de las coacciones del mundo y la historia adentrándose en la igualdad con Dios. Mas, al mismo tiempo, se ve que esto es una meta imposible de alcanzar. ¿Qué queda entonces? ¿El hombre, el ser absurdo?

Aquí nos podría salir al encuentro nuevamente la figura de Jesucristo. Porque el reino de Dios prometido por él no consiste en situaciones terrenas cambiadas (lo que, en realidad, poco significaría según nuestras experiencias). El reino de Dios consiste en el hombre que ha sido alcanzado por el dedo de Dios y se deja hacer hijo de Dios (Lc 6,35; Mt 5,9.45). También se ve claro que eso sólo puede pasar a través de la muerte. En este sentido «reino de Dios», «salvación», en el pleno sentido del término, tiene que ver necesariamente con muerte. La semejanza entre las experiencias a que llevó nuestro siglo y el modelo fundamental del mensaje neotestamentario tiene en sí algo estimulante y también algo terrible para aquel que llega a tener tales experiencias. Porque esta semejanza va unida a una divergencia fundamental en lo espiritual.

El hombre quiere emancipación total, es decir, libertad sin limitaciones, e igualdad, una igualdad en la que desaparezca toda alienación y en la que se realice la perfecta unidad consigo mismo, con la naturaleza y con la humanidad: o sea, quiere la divinización. El Nuevo Testamento nos dice que tiene razón en esas aspiraciones, pero lo que ocurre es que lo busca precisamente por el camino equivocado. Hay un texto que habla de esto en una visión que resume toda la teología bíblica. Se trata del himno cristológico de Flp 2,5-11, que dice textualmente: «Tened entre vosotros los

mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús: el cual siendo de condición divina, no se encastilló en ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose en el porte exterior como hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó, y le concedió el nombre que está sobre todo nombre, para que, en el nombre de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra y en los abismos; y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre».

En estos versículos se ha incrustado un juramento divino que encontramos en Is 45,23: «Ante mí se doblará toda rodilla, jurará toda lengua diciendo: «Sólo en Yahveh están los actos justos y la fuerza»». Estas palabras proceden de finales de la época del exilio y en ellas se descubre la alegría victoriosa de Israel, que retorna de la deportación, un Israel que experimenta el triunfo de su Dios, el cual se sirve de los reyes poderosos —Nabucodonosor y Ciro— como de siervos suyos, probando que él es el verdadero señor de la historia, el rey de todos los reyes de la tierra, tanto en el exilio como al acabar éste, tanto en la victoria como en la caída de Babilonia. En realidad, todos los reyes están a su servicio. No obstante la experiencia del cumplimiento este versículo tiene que estar en el futuro. Es que los mismos gentiles no saben todavía que no llevan a cabo sus propios planes, sino que sirven a Yahveh. Todavía no ha llegado la hora de que profesen su nombre. Pero en la Carta a los Filipenses el futuro de entonces se ha puesto en presente: los cristianos viven ahora la alegría inaudita de que el futuro se haya convertido en presente, pues es ahora cuando ocurre lo inimaginable: los gentiles doblan realmente las rodillas ante Yahveh en la figura de Jesús, rezan su Credo, lo reconocen como el Dios de todo el mundo. La liturgia y la fe cristianas rezuman esta característica de alegría, de realización. Se ha cumplido la palabra.

Pero lo sorprendente es que esta victoria de Yahveh, la adoración de los gentiles, se realiza en la cruz, en la humillación suprema. Para aclarar esto, el himno deja al descubierto la perspectiva

antropológica universal de que se trata. El hombre quiere ser Dios, dice en el versículo 6 aludiendo a una variante del mito de Adán, que resuena en Job 15,8. Lo quiere y, en realidad, no le falta razón, pero lo intenta al modo de Prometeo: robando, arrebatando la igualdad con Dios. Pero él no es ningún Dios. Haciéndose Dios, se opone a la verdad, con lo que este experimento acaba necesariamente en la nada de la mentira. El verdadero hombre-Dios actúa exactamente del modo contrario. Es Hijo, lo que quiere decir que es el deberse y el entregarse totalmente. La cruz es en realidad ni más ni menos que la radicalización definitiva del comportamiento de hijo. El lugar en que se alumbra la divinización del hombre no es Prometeo, sino la obediencia del Hijo manifestada en la cruz. El hombre puede hacerse «Dios», pero no haciéndose tal a sí mismo, sino únicamente haciéndose «Hijo». Es ahí, en el comportamiento de hijo de Jesús, y en ninguna otra parte, donde alumbra el «reino de Dios». A ello se debe que los primeros sean los últimos y los últimos los primeros. Por eso también las bienaventuranzas sobre quienes representan la cruz en la vida y, por consiguiente, la forma de hijo. Por eso se da la alabanza de los pequeños, la exigencia de hacerse niño. Teresa de Lisieux volvió a descubrir en su teología de la infancia este misterio del Hijo: donde se acepta la forma del Hijo es donde se da la igualdad con Dios porque Dios mismo es Hijo y en cuanto Hijo es hombre.

El Hijo es la respuesta a la cuestión sobre el reino. En él se ha resuelto también la insoluble separación entre el ya y el todavía no. En él se han juntado muerte y vida, destrucción y ser. La cruz es la pinza que cierra la separación. Si es el Hijo la respuesta a la cuestión sobre el reino, entonces es indudable que el mensaje de Jesús tiene que oponerse decididamente a una escatología de las circunstancias. No hay que insistir en las circunstancias, sino en la persona. Entonces es claro también que la redención no viene por la satisfacción de los egoísmos, como se imagina nuestra silenciosa escatología privada. No puede venir la redención por la saturación del egoísmo, sino únicamente por la conversión, poniéndose en camino en otra dirección, volviendo la espalda al egoísmo. Por eso, la verdadera escatología tiene que ser universalista. Tiene que

dirigirse a todos. Ello explica que la época de los gentiles, que precede al fin, no sea un capricho positivista, sino una necesidad interna que se deriva de la esencia de la salvación. De ello se deduce también que ésta no se pueda imponer al hombre sencillamente desde fuera, como se le puede dejar una cantidad de dinero, sino que la salvación le exige al hombre como a sujeto.

Desde este punto de vista se hace explicable nuevamente la separación entre fin y cambio. Con su sí y su no, el hombre es sujeto en el plan salvífico de Dios, recibiendo por ello su tiempo. Pero repitámoslo: es sujeto no como productor del reino de Dios, sino sujeto a partir del tú, sujeto en cuanto hijo. El ser Dios, la «emancipación» en orden al reino de Dios, que acaba con toda alienación y con todo señorío extraño, no es algo producido, sino regalo, lo mismo que el puro amor que esencialmente no puede ser sino regalo. Precisamente así es «esperanza» el reino de Dios. En un laboratorio (así define Ernst Bloch el mundo) no hay nada que esperar. La esperanza existe únicamente donde se da amor. El hombre puede esperar, porque en el Cristo crucificado ha surgido el amor más allá y por encima de la muerte.

# Capítulo segundo. Muerte e inmortalidad. Dimensión individual de lo escatológico

## § 4. Teología de la muerte

SOBRE LOS APARTADOS 1-3: L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten-Friburgo 1962, $^{9}$1971 (trad. cast., El hombre y su última opción, Paulinas, Madrid 1972); K. Dirschauer, Der totgeschwiegene Tod, Bremen 1973; A. Faller, «Biologisches von Sterben und Tod», en: Anima 11 (1956) 260-268; G. Haeffner, «Leben angesichts des Todes. Philosophische Vorüberlegungen», en: Internat. kath. Zeitschr. 4 (1975) 494-501; J. Chr. Hampe, Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod, Stuttgart $^{2}$1975; H. Holz, «Tod», en: HPhG III (1974) 1514-1523; E. Jüngel, Tod , Stuttgart-Berlín 1971; E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart-Berlín 1969; id., Was können wir noch tun?, Suttgart-Berlín 1974; J. B. Lotz, Tod als Vollendung, Fráncfort 1976: G. Marcel, Présence et immortalité, París 1959; A. Paus (ed.), Grenzerfahrung Tod, Graz 1976; J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, Múnich 1968 (trad. cast., Muerte e inmortalidad, Herder, Barcelona $^{2}$1977); K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Friburgo 1958 (trad. cast., Sentido teológico de la muerte, Herder, Barcelona $^{2}$1969); O. B. Roegele, «Wie modern ist der Tod», en: Intern. kath. Zeitschr. 4 (1975) 502-517; A. M. Roguet (ed.), Das Mysterium des Todes, Fráncfort 1955; J. L. Ruiz de la Peña, El hombre y su muerte. Antropología teológica actual, Burgos 1971; Leben angesichts des Todes, Homenaje a H. Thielicke en su 60.º aniversario, Tubinga 1968; Cl. Tresmontant, El problema del alma, Herder, Barcelona 1974; H. Volk, Das christliche Verständnis des Todes, Münster 1958; F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, Friburgo 1970.

SOBRE LOS APARTADOS 2 Y 3: A. Ahlbrecht, Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Paderborn s. a. (1964); G. Beer, «Der biblische Hades», en: Theol. Abhandlungen für H. J. Holtzmann, Tubinga 1902, 1-29; E. Bickel,

Homerischer Seelenglaube. Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen, Berlín 1926; R. H. Charles, «A critical history of the doctrine of a future life in Israel», en: Judaism and Christianity, Londres 1899; U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970; J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche, Múnich 1954; P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster 1966; U. Kellermann, «Überwindung des Todesgeschicks in der atl. Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehunsglauben», en: ZThK 73 (1976) 259-282: J. Leipoldt, Der Tod bei Griechen und Juden, Leipzig 1942; F. Mußner, Die Auferstehung Jesu, Múnich 1969 (trad. cast., La resurrección de Jesús, Sal Terrae, Santander 1971); F. X. Durrwell, La resurrección de Jesús, misterio de salvación, Herder, [4]Barcelona 1979, ed. enteramente refundida; W. Marxsen, La resurrección de Jesús de Nazaret, Herder. Barcelona 1974; E. Rohde, Psyche. Tubinga [10]1925 (reedición, Darmstadt 1961, trad. cast. Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos, México 1948); P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tubinga [2]1934.

## *1. Planteamiento del problema*

A primera vista, en nuestra sociedad la relación respecto de la muerte aparece curiosamente contradictoria. Por una parte, se da el fenómeno de que la muerte es tabú, algo que es inoportuno y se debe mantener oculto a ser posible, desterrándolo del campo de la conciencia. Pero, por la otra, se da una exhibición de la muerte que representa una correspondencia exacta a la destrucción de todo pudor en los demás terrenos de la vida. ¿Cómo explicar esto? Fijándose un poco más, hay que hablar de una evolución en dos fases, que se entrecruzan ciertamente en muchos aspectos, pero que también se pueden diferenciar con toda claridad.

El mundo burgués oculta la muerte. Josef Pieper ha acumulado toda una serie de detalles significativos sobre el tema. Dice que en un

famoso diario americano no se puede imprimir la palabra «muerte». Las funerarias americanas hasta intentan, valiéndose de ciertas reglas de lenguaje, en la medida de lo posible silenciar el hecho de la muerte (18-19n.) Algo parecido ocurre en nuestros hospitales, donde a ser posible se oculta cuidadosamente el hecho de la muerte. La tendencia a disimular la muerte recibe un apoyo efectivo de la estructura de la sociedad moderna. En ella la vida común de la familia se sustituye cada vez más por la lógica de la producción y las especializaciones desarrolladas por ella. La familia, que con frecuencia se reduce a un mero lugar donde se duerme, desaparece durante el día. No puede ser el lugar protector que reúne a los hombres en nacimiento, vida, enfermedad y muerte. O sea que enfermedad y muerte se convierten en problemas técnicos especiales, que se tratan consecuentemente en las instituciones previstas al respecto. Por tanto, estos fenómenos humanos fundamentales se marginan no sólo por lo que se refiere a la concienciación, sino también sociológica y estructuralmente. Ya no son problemas fisicos y metafísicos que tienen que ser sufridos y superados en el ámbito de una comunidad de vida, sino que se reducen a meros cometidos técnicos que deben ser tratados técnicamente por los entendidos.

No hay duda de que el tabú de la muerte se ve apoyado por la mera estructuración exterior de la sociedad, pero también se inicia con estos comportamientos otra evolución, que hoy va apareciendo cada vez con más fuerza. En realidad no me refiero al empeño nihilista, del que habla Pieper igualmente. Más bien se trata de una postura elitista que se niega a participar en el juego general de esa especie de escondite, intentando superar el absurdo ni más ni menos que mirándole a los ojos. Pero se da una tercera postura cada vez más extendida, que también ha sido calificada por Pieper de «banalización» materialista de la muerte. En la televisión la muerte se ha convertido en espectáculo. Se la utiliza como excitante que se contrapone al aburrimiento generalizado de la existencia. Con esta cosificación de la muerte se intenta, en definitiva, lo mismo que en la postura burguesa del tabú: a la muerte hay que privarla del carácter de irrupción de lo metafísico. Su presentación trivial debe anular la

inquietante pregunta que surge de la muerte. Schleiermacher habló una vez de nacimiento y muerte como de «perspectivas en brecha» por las que el hombre puede mirar hacia lo infinito. Pero precisamente este infinito cuestiona su normalidad. Por eso intenta el hombre marginarlo: la marginación de la muerte se hace más efectiva posiblemente en la naturalización de esa misma muerte. Se tiene que convertir en algo tan objetivo, tan corriente, tan abierto que no le quede nada de cuestión metafísica.

Todo esto tiene repercusiones enormes para la relación del hombre consigo mismo y con la realidad en su totalidad. Las letanías de los santos explican la postura de la fe cristiana frente a la muerte en esta petición: A subitanea morte, libera nos, Domine (»De la muerte súbita, líbranos, Señor»). El que a uno se le arrebate súbitamente, sin poder prepararse, sin estar dispuesto, aparece como el peligro del hombre, del cual quiere ser salvado. Quisiera hacer con plena conciencia el último trecho del camino. Quiere morir él mismo. Si hoy se intentara formular una letanía de los no creyentes, la petición sería la contraria: Señor, danos una muerte repentina y desapercibida. Que la muerte venga repentinamente, sin tiempo para pensar ni padecer. Lo primero que esto demuestra es que no se ha conseguido anular plenamente el miedo metafísico. Se quisiera domesticar, preferentemente produciendo la muerte misma, haciéndola desaparecer como cuestión que supera la técnica y que atañe al ser hombre como tal. La importancia que indudablemente se da a la cuestión de la eutanasia se basa en que hay que anular la muerte como fenómeno que se me viene encima, sustituyéndola por la muerte técnica que yo mismo no necesito morir. Se intenta cerrarle la puerta a la metafísica, antes de que consiga entrar.

El precio que se paga por esa marginación del temor es alto: la deshumanización de la muerte desemboca insoslayablemente en la deshumanización de la vida. Reduciendo enfermedad y muerte al nivel de lo que técnicamente puede acontecer, también se hace eso con el hombre. Desde el momento en que la aceptación humana de la muerte resulta algo demasiado peligroso, el ser hombre también lo será. En el afán por retirar de la escena al ser humano como tal

convergen hoy curiosamente dos posturas contrapuestas: el hombre se opone tanto a un modo positivista y tecnocrático de ver el mundo como a la nostálgica añoranza de una naturaleza intacta, actitud que ve en el espíritu la auténtica perturbación de la paz y se dedica cada vez más a calumniar al hombre como el más desgraciado de los animales. Con la postura frente a la muerte se decide al mismo tiempo la que se toma frente a la vida. Consiguientemente, la muerte se convierte en la clave de la cuestión de qué es en definitiva el hombre. La brutalización que experimentamos hoy frente a la vida del hombre se entreteje profundamente con el rechazo de la pregunta por la muerte. Tanto la marginación como la trivialización pueden solucionar la cuestión únicamente suprimiendo al hombre mismo.

## *2. Presupuestos histórico-filosóficos de la cuestión*

### a) La perspectiva dominante

Cuando las respuestas positivistas y materialistas acaban por dejar al hombre desconcertado en este punto central, se podría quizás ver que la muerte y la vida no están entre las cuestiones solucionables por un progreso en la exactitud de la ciencia. En eso se podría ver quizás que hay una serie de cuestiones —las realmente humanas— en las que hay que tener en cuenta otros caminos en orden a dar con la respuesta: en este terreno sigue siendo un criterio central la experiencia atesorada en la sabiduría de la tradición. Pero si se interroga a los administradores profesionales de la tradición en el ámbito cristiano, a los teólogos, se encuentra uno con una situación bastante deprimente, mirada la tendencia dominante.

Por lo que a la evolución reciente de los problemas se refiere, hay que distinguir indudablemente dos fases, que, por supuesto, no se pueden separar netamente la una de la otra en el aspecto cronológico. La primera tendencia se da, ante todo, en los trabajos de P. Althaus y E. Jüngel. En su fondo se encuentra la antítesis entre el pensamiento bíblico y el griego, la cual ha impreso su

característica cada vez con más fuerza al quehacer teológico a partir del siglo XVI. Resumidamente puede decirse que la aplicación de este esquema a nuestro tema viene a ser más o menos ésta: la interpretación griega de la muerte, influida decisivamente por Platón, es idealista y dualista. La materia se considera como mala en sí misma y únicamente el espíritu, la idea es lo que se mira como lo positivo, como la realidad parecida a Dios, la realidad verdadera. En este modo de ver las cosas el hombre es el curioso producto en el que ambas realidades contrapuestas —materia y espíritu— se encuentran compenetradas. De modo que el hombre es un ser contradictorio, fatal: el espíritu, la llama de lo divino, ha sido arrojado en la cárcel del cuerpo. Por tanto, el camino del sabio consiste en tratar al cuerpo como sepulcro del espíritu, preparándose para la inmortalidad en esa enemistad respecto del cuerpo. Así que la muerte sería el gran momento en que las puertas de la cárcel se abren, y sale el alma prisionera a la libertad e inmortalidad que le competen por su esencia. La muerte aparece, pues, como el verdadero amigo del hombre, que lo libera del encadenamiento antinatural a la materia. Como exponente de esa sublimación idealista de la muerte aparece el Sócrates platónico, que va a la muerte como a una fiesta, encomendando en el momento de expirar que se ofrezca un sacrificio al dios de la vida, Apolo, e indicando así que la muerte es el verdadero nacimiento, el verdadero encaminarse hacia la vida.

Aquí se ve claramente una conclusión que tuvo una importancia enorme en el último decenio para la cuestión sobre la fe cristiana y su anuncio: la fe en la inmortalidad del alma, se dice, procede de este pensamiento platónico de tipo idealista, dualista y enemigo del cuerpo, no tiene nada que ver con el pensamiento bíblico. Porque en éste, muy al contrario, se mira al hombre en su totalidad y unidad indivisible como criatura de Dios, en la que no se pueden separar cuerpo y alma. A ello se debe que la muerte tampoco se interprete idealísticamente, sino que se experimenta como el enemigo destructor de la vida en su completo y crudo realismo. Y es únicamente la resurrección de Cristo la que trae una nueva esperanza, sin quitarle nada, sin embargo, a la totalidad de la

muerte, en la que no es el cuerpo sino el hombre quien muere, como lo expresa acertadamente el lenguaje: yo muero, y no «mi cuerpo muere». No hay que rebajar absolutamente nada a la totalidad de la muerte, que se traga al hombre como hombre completamente. Con todo, del Cristo resucitado viene la esperanza de que todo este hombre vuelva a resucitar a una vida nueva por obra de Dios. En cualquier caso la esperanza bíblica únicamente se puede expresar con el término «resurrección», que presupone la totalidad de la muerte. La idea de la inmortalidad del alma se ha de abolir sin contemplaciones como algo que se opone de la manera más radical al pensamiento bíblico. En el apartado siguiente volveremos a hablar con más detalle sobre el problema de la inmortalidad, mientras que por ahora lo que nos interesa es el problema planteado sobre cómo interpretar la muerte.

En sectores de la literatura teológica se comprueba hoy una radicalización de la tesis de la totalidad de la muerte, tesis en la que se prescinde claramente del aspecto bíblico de este modo de pensar (cf., ante todo, Concilium 11 [1975], cuaderno 5, especialmente el artículo de J. M. Pohier, 352-362). Se acepta de un modo consecuente y radical el punto de vista saduceo arcaizante del Antiguo Testamento, diciendo que éste no conoce ni inmortalidad ni resurrección y que esta idea aparece únicamente de modo marginal por influencia del pensamiento parsista. En la línea de este mismo planteamiento se sitúa una reconstrucción de la fuente de los dichos (logia) de Jesús, fuente que puede descubrirse en Mateo y Lucas y que se eleva, por así decir, a la condición de forma originaria del cristianismo jesuánico, en el que, según se afirma, no sólo falta el tema de la Iglesia, sino también los referentes a la muerte, la resurrección, el sacrificio y la expiación. Sólo en este modo de ver las cosas recibe la totalidad de la muerte su radical totalidad para el individuo. La resurrección queda en mero símbolo cuyos contenidos cambian conforme a las ideas filosóficas del autor. A estas consideraciones no se les puede negar una cierta actuación consecuente en cuanto que una resurrección que no tenga en cuenta la totalidad de la muerte se reduce a algo milagroso, no teniendo soporte alguno en ninguna concepción antropológica

aceptable. El nuevo modo de pensar recibe su fuerza de sugestiva atracción por el hecho de que, gracias a una hábil manipulación crítica literaria, se consigue un acuerdo total entre los datos bíblicos y las exigencias más acuciantes del espíritu de la época. Pero esto significa, al mismo tiempo, que la fe como cantera de una respuesta a las cuestiones últimas del hombre falla y remite a la ausencia de sentido que siente la generalidad, considerada como última palabra. Mas para esto no se necesita la fe.

### b) Intento de revisión

Si se intenta analizar en profundidad el dato histórico filosófico en orden a su consecuencia objetiva, se pone de manifiesto lo siguiente. En primer lugar se verá que la contraposición estática de culturas y maneras de pensar (aquí griega y bíblica) es absurda históricamente considerada. Las grandes culturas y el pensamiento que se da en ellas no son productos estáticos, perfectamente distinguibles unos de otros. La grandeza de una cultura se muestra en su capacidad de asimilación, en la fuerza que posee para dejarse enriquecer y cambiar. Su grandeza radica en que no se enquista en lo suyo propio, sino en que lleva en sí misma una dinámica de crecimiento para la que es esencial el intercambio de dar y recibir.

Para lo que aquí tratamos esto significa que con respecto a ello todos los ámbitos culturales y de pensamiento han sufrido un proceso de cambios cuyos estadios concretos tienen una gran semejanza. En el comienzo de todas las culturas se encuentra la seguridad en la muerte y el devenir alimentada por el mito, se menciona la aquendidad saciada, el deseo de una larga vida colmada de riquezas y su continuación en los hijos y sus descendientes. Esto no es únicamente patrimonio del mundo propio del Antiguo Testamento, sino que se encuentra también en el primitivo helenismo; así, Aquiles prefiere ser mendigo en este mundo que rey de las sombras, cuya vida es una no-vida. Lo mismo vale para la más espiritualista de todas las culturas, la india (cf., por ejemplo, H. von Glasenapp, Die fünf großen Religionen I, Düsseldorf 1952, 29; C. Regamey, en: F. König, Cristo y las religiones de la

tierra, Madrid 1951, I, 73ss; para el ámbito griego, P. Hoffmann, Die Toten in Christus 26ss).

Pero hay que añadir ciertamente que, a pesar de todo, nunca se considera la muerte como muerte total en el sentido estricto. Siempre y en todas partes se piensa que, de la manera que sea, la existencia continúa. La pura nada no resultó imaginable en absoluto. Este continuar viviendo, que no es vida sino una extraña mezcla de ser y no ser, se hace posible gracias a los ritos de la asistencia a los muertos, pero también es objeto de temor, porque el muerto y, por él, la nada podrían penetrar en la zona de la vida. De modo que los ritos funerarios son, al mismo tiempo, ritos de protección, que mantienen a los muertos en su mundo. Las formas de culto a los antepasados y la fe en la supervivencia de los muertos, como quiera que sean, son coextensivas con la humanidad como tal. Por el camino de los sepulcros nuestra senda lleva al pasado (Bachofen).

Esta convicción común a todas las culturas primitivas, para la que sólo la vida terrena es vida y la muerte es el ser en el no-ser, no se pudo imponer como definitiva en ninguna parte a lo largo del desarrollo cultural. A medida que se desmoronaba la protección que se creía encontrar en los conceptos de clan y a medida que cada uno tenía que enfrentarse con su destino absolutamente personal, aquel modo de pensar cayó en crisis de distintas maneras en todas partes, y también en Israel, como consecuencia de la «ilustración», que se interesaba de un modo nuevo por lo propio del hombre. Sólo en estos contextos es como resulta también plenamente inteligible la verdadera preocupación del pensamiento platónico.

En el modo tan humano de presentar a los dioses por parte de Homero se puede entrever ya algo de ironía y, sin duda, también de rebelión contra la arbitrariedad caprichosa de las potencias superiores. Sobre todo se ve esto en la tragedia griega: el Deus ex machina es también la forma teatral de la oposición contra el mundo real y sus dioses: si fueran dioses, tendrían que intervenir para salvar e imponer el derecho. Lo que se fue preparando así, todavía dentro del mundo mítico, adquirió en los sofistas la forma abierta de

crítica racional, convirtiéndose, al mismo tiempo, en programa de emancipación de la vida propia frente a los poderes preexistentes. En su lugar aparece el derecho natural, pero que no es sino el derecho del más fuerte, del que se logra imponer, cosa que, en realidad, se encuentra ya implicada en la figura homérica de Ulises.

Mas dondequiera que se desmorone de tal manera la confianza en la existencia y en la comunidad, quedando como orientación única la propia conveniencia, la comunidad se destruye. La crisis espiritual de los siglos VI y V a.C. representa, al mismo tiempo, la crisis política de la antigua Grecia. Platón y Aristóteles intentan responder a la crisis política, que, en realidad, es crisis espiritual, pero no lo hacen pretendiendo volver hacia atrás la rueda de la historia y restaurando el mundo mítico desmoronado, sino mirando hacia delante: se adentran ellos mismos en la ilustración y proceden al modo sofista para buscar, precisamente con ayuda de este método, fuerzas orientadoras que vuelvan a hacer posible la comunidad.

Apoyado en Sócrates, Platón contrapone al derecho natural del astuto fuerte el derecho natural del ser, en el que a cada uno corresponde un lugar en la totalidad. Él acepta también la idea del derecho natural, pero la interpreta no de modo individualista y racionalista sino como justificación del ser, que es la que da posibilidad de existir tanto al individuo como a la totalidad. Es importante para él que la justicia es la auténtica verdad y esta verdad la auténtica realidad; es, pues, importante que la verdad es más real que la mera vida biológica y el mero lograr imponerse. Aún más, frente a la justicia y la verdad, la mera existencia biológica aparece ni más ni menos que como irrealidad, como sombra. Quien se decide por la justicia, se decide por lo verdaderamente real. Esta idea, que contribuye a la restauración de lo político y vuelve a hacer posible la polis como comunidad, adquiere en él un fundamento religioso. Platón lo desarrolla a partir de la tradición religiosa, intentando al mismo tiempo con ello señalar, frente a la religiosidad superficial del mito ya agotado, la existencia de fuentes más auténticas de sabiduría. Su pensamiento no se encamina hacia una filosofía de la razón pura. Lo que quiere es más bien llevar la razón

a encontrarse otra vez a sí misma a partir de las tradiciones fundamentales que hacen posible la verdadera comunidad. Es en este contexto donde hay que situar el martirio filosófico de Sócrates, que es igualmente martirio político y representa la prueba del rango de realidad que corresponde a la justicia frente al mero bios (vida) (cf. J. Pieper, Über die platonischen Mythen, Múnich 1965; U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung 61-80).

Estas reflexiones se apartan aparentemente mucho de nuestro problema teológico, pero son necesarias porque muestran la inconsistencia del esquema platónico corriente, sobre el que se asientan muchos clichés teológicos. Se ignora totalmente la intención del pensamiento de Platón siempre que se le considere como un pensador individualista y dualista que se desentiende de lo terreno encaminando a los hombres a huir al más allá. El punto auténticamente focal de su construcción es precisamente el volver a hacer posible la polis, la refundación de la política. Su filosofía, que gira alrededor de la justicia, se desarrolla en la crisis de lo político y a partir del reconocimiento de que la polis no puede tener consistencia si la justicia no es realidad, verdad. El convencimiento de la fuerza vital de la verdad, que implica la idea de la inmortalidad, no es parte de una filosofía que huya del mundo, sino que es filosofía política en sentido eminente, convencimientos e ideas que son fundamentales también para los intentos actuales de teología política y de escatología política. Si tales intentos no se enfrentan con el problema de la muerte y de la justicia con la profundidad con que lo hizo Platón, entonces no harán sino desconocer y ocultar el núcleo mismo del tema.

Si queremos, pues, especificar el núcleo del pensamiento platónico, podríamos formularlo así: para poder vivir biológicamente, el hombre tiene que ser más que bios; tiene que poder morir para una vida más auténtica. La certeza de que la entrega a la verdad es entrega a la realidad y no un paso hacia la nada es el presupuesto de la justicia, que representa, por su parte, el presupuesto de vida de la polis, y es también, por último, la condición para la supervivencia biológica del hombre. Tendremos que hablar del bagaje mítico y

político de que se vale Platón para exponer sus pensamientos. Lo haremos al ocuparnos directamente de la cuestión de la inmortalidad del alma y de la resurrección de los muertos. Entonces se verá lo mucho que la fe cristiana tuvo que corregir y purificar. Se da, de hecho, una diferencia fundamental entre Platón y el cristianismo, pero esto no debe impedir ver que allí se daban posibilidades para la presentación filosófica de la fe cristiana, las cuales se basan en una profunda concordancia de las intenciones que se tenían.

## *3. Desarrollo de la cuestión en el pensamiento bíblico*

### a) Antiguo Testamento

La idea que Israel tiene de la muerte participa, en primer lugar, en toda su amplitud de las concepciones comunes a un mundo arcaico, que se sentía seguro en el marco del clan. Pero es muy poco a poco como se hacen sentir los cambios que se van operando de cara a la realidad y que tienen que seguirse de la negación de los dioses míticos y de la fe en la unicidad absoluta de Yahveh. Esos cambios se debaten dentro de la crisis de las escuelas sapienciales, que se pueden considerar como un paralelo judío respecto de la ilustración griega, volviéndose a hacer objeto de crisis en la conciencia judía, crisis que estuvo vinculada a la figura de Jesucristo y que llevó a la formación de lo cristiano.

Comienza por aparecer como la normal realización de la vida morir «viejo y saciado de vida», es decir, poder gustar la plenitud de la vida terrena, ver a los hijos y a los hijos de éstos, para participar en ellos del futuro de Israel y su promesa. El no tener hijos o la muerte demasiado temprana aparecen únicamente como ataque de la muerte, no explicable naturalmente, aparece como un castigo que alcanza al hombre y anula su participación en la vida. La explicación de tales acontecimientos parece posible a partir de la relación existente entre el obrar y cómo le va al individuo, es decir, esos acontecimientos se toman como consecuencia de pecado, de modo

que, en realidad, la vida y el concepto de su justicia permanecen intactos también aquí. En esta concepción global arcaica no aparece todavía lo verdaderamente característico de Israel y en ella se admite también que la muerte no equivale simplemente a destrucción: el muerto baja al sheol, donde lleva una existencia vacía como una sombra. Puede aparecerse, por lo que se le considera como inquietante y peligroso. Con todo, está separado del lugar de los vivientes, del lugar de la vida, echado a una zona donde la comunicación es imposible, zona que es destrucción de vida precisamente por la carencia de relaciones. El abismo de esa vaciedad aparece en toda su amplitud en el hecho de que Yahveh no se encuentra allí, de que allí no se le alaba: tampoco respecto de él se da allí comunicación absolutamente alguna. La muerte es, pues, prisión que jamás acaba, es ser y no-ser a un tiempo, un cierto ser-todavía y, sin embargo, un no vivir ya.

Fijándose más en este no-ser, que, por otra parte, no es la nada total, resulta de todo punto imposible el conformarse sencillamente con la muerte como si de algo natural se tratara. Esto explica que se desarrollara, sobre todo en la oración de Israel, una fenomenología de enfermedad y muerte, que interpreta ambas como fenómenos espirituales, pone al descubierto su razón y contenido espiritual más profundo, luchando, en consecuencia, con Yahveh, y situando así el sufrimiento del hombre ante Dios y con Dios en un nivel nuevo. La enfermedad se describe con calificativos de muerte: la enfermedad hace perder al hombre comunicación. La enfermedad se mira como destrucción de relaciones de vida; el tejido social se viene abajo como la estructura interna del cuerpo. Al hombre se le excluye del círculo de amigos, de la comunidad que alaba a Dios. Se encuentra entre las garras de la muerte y separado del país de los vivientes. Aquí se considera la enfermedad como la esfera de la muerte o, viceversa, se mira la muerte como la esfera que se introduce en la vida del hombre. Su esencia es el abandono, el aislamiento, la soledad y, en consecuencia, la entrega a la nada.

Esta fenomenología de la enfermedad, que, de hecho, lleva a la fenomenología de la muerte y a una clarificación de su contenido

espiritual, incluye una fenomenología de la vida: no cualquier clase de existencia es vida. Hay vida que es no-vida y prolongarla no sería inmortalidad sino perpetuidad de un tormento, de una contradicción. La vida humana no es simplemente vida por el hecho de su existencia, la vida propiamente tal la contactamos una y otra vez sólo para experimentar que nos es negada. La vida en el sentido propio existe ni más ni menos que donde la enfermedad, la soledad y el aislamiento no se dan: vida hay donde existe abundancia de plena realización, de amor, de comunidad, vida hay donde se contacta con Dios. La vida se llega a identificar, pues, con bendición, muerte equivale a maldición. Vida significa comunidad, mientras que la esencia de la muerte es la carencia de relaciones. La mera realidad física del existir o del desaparecer pasa a un segundo plano frente al fenómeno profundamente humano, social y, en definitiva, teológico de aquello por lo que la vida constituye al hombre en su condición de tal. Y un día tiene que plantearse la cuestión de si este hecho no está indicando en dos direcciones: si, por una parte, el hombre físicamente vivo puede estar «muerto», si puede encontrarse en la carencia de comunión con los demás, ¿no tiene que ser, por otra parte, más fuerte que la muerte física la fuerza de la comunión, al menos, de la comunión con Dios?, ¿no puede entonces continuar la vida más allá del hundimiento físico?

Con toda razón, F. Mußner (La resurrección de Jesús, 1971) ha llamado expresamente la atención sobre el hecho genuino de que a la fe en Yahveh se debe el paso a la fe en la vida eterna gracias a la fuerza de Dios. Teniendo en cuenta estas relaciones, no se puede precisamente decir que la asimilación de la fe en la resurrección sea una simple invasión de ideas extrañas. A lo que se llegará es, por el contrario, a decir que la concepción arcaica del sheol representaba una participación en un estadio rudimentario de esa conciencia generalizada. En ese estadio lo que se ve es que la fe en Yahveh no se había desarrollado aun en todas sus consecuencias inmanentes. Porque, objetivamente hablando, la idea de que la muerte es la frontera en que se para el ámbito de influencia de Yahveh es sencillamente una contradicción con la reivindicación global de la fe en Yahveh. Existe una contradicción en decir que él, que es la vida,

tiene que tropezar con un límite de su poder. Así ese estadio representaba una situación que no podía ser definitiva. A final de cuentas no podía ocurrir sino una de estas dos cosas: o desaparecía la fe en Yahveh o tenía que acabar por imponerse lo ilimitado del poder de Yahveh y, en consecuencia, la validez absoluta de la comunidad a que él dio comienzo.

Pero en contra de la tesis según la cual, del concepto mismo que Israel tenía de Dios, surge necesariamente la afirmación según la cual la comunión con Dios es indestructible, llegando, por tanto, a sostener como sentencia estrictamente teológica que la vida del hombre es eterna, existe una dificultad histórica de cierto peso. De toda una serie de textos del Antiguo Testamento se puede deducir claramente que en Israel, al igual que ocurría en las religiones circundantes, la fe buscó y amó la comunicación con los muertos; el pueblo conoció y cultivó la fe en la vida de los muertos más allá del sepulcro a la manera como la tenían los pueblos vecinos. Pero la religión oficial de Israel, tal y como se incorporó en la ley, en los profetas y también en los libros históricos, no asimiló esta fe ni sus prácticas. Es verdad que la religión oficial no niega sin más la «existencia» del sheol (cf. 1 Sam 28,3-25; material abundante en Hoffmann, Die Toten in Christus 6 1-73, 67ss), como tampoco negó al principio radicalmente la existencia de los dioses. Pero tampoco se ocupa de ello, al contrario: todo lo que tiene que ver con la muerte se considera «impuro», es decir, rechazable para el culto. Se opone a la comunicación con Yahveh. ¿No se da aquí una exigencia fuerte y específica de la fe en Yahveh en el sentido de que se prescinda de toda forma de fe en la inmortalidad, a diferencia de lo que hacen la religio humana et pagana? Sobre esto se pueden decir dos cosas:

a) La calificación cultualmente negativa de todo lo que se refiere a la «muerte» representa una oposición a cualquier clase de culto a los muertos. En otras palabras: el no a los cultos a los antepasados (que, por supuesto, se practicaban con profusión) es la razón fundamental para la naturalización de la muerte. Hay una gran corriente en la historia de las religiones por la que puede verse que

el culto a los antepasados fue absorbiendo toda la atención religiosa, desplazando de la conciencia al dios supremo, considerado como deus otiosus, como dios arrinconado e innecesario. En el culto a los antepasados existe un cierto poder de absorción, al que Israel tenía que oponerse, si es que no quería que su concepto de Dios se destruyera. La absoluta y excluyente exigencia de Yahveh, que connota la idea de que la comunión con Dios es indestructible, requería, en primer lugar, la exclusión radical de cualquier clase de culto a los muertos. Era necesario que previamente se desmitologizara la muerte para que resaltara el modo específico en que Yahveh es la vida de los muertos.

b) La descalificación cultual del ámbito de la muerte no se quedó sin consecuencias teológicas. Lo que se deduce es que la muerte y el pecado se vean en relación mutua. La muerte depende de que se vuelva la espalda a Yahveh, dejando a las claras lo que este desentenderse de Yahveh implica. Volveremos a encontrar repetidamente este motivo, el cual, a partir de la lógica primitiva de la relación entre actuación y sus consecuencias, va llegando a conclusiones que indicarán el camino hacia la cristología.

Podemos sacar algunas conclusiones. La fe veterotestamentaria mira preferentemente a la aquendidad de la vida. Esto se explica, por un lado, por el hecho de que una gran parte de su historia está metida en formas de vida arcaica, pero, por otro, se debe también a las especiales exigencias implicadas en su concepto de Dios, que requería el rechazo de los cultos a los muertos y de las ideas de inmortalidad a que obedecían. Pero ese mismo concepto de Dios impedía igualmente que la última palabra la tuviera esta idea de aquendidad de la vida. Nos hallamos, pues, ante un proceso histórico inestable y abierto que sería equivocado considerar como una carcasa estática y dogmática. Las exigencias que se le oponen y que se deben al concepto de Dios, mencionadas ya, no hicieron, por supuesto, fácil el camino a recorrer. La crisis definitiva de lo hasta ahora visto resulta innegable en los documentos de la «ilustración» israelita, en los libros sapienciales. Qohélet (Ecl) y Job hacen ver cada uno a su modo el fracaso de los reductos de

seguridad de que hasta entonces se había disfrutado, fracaso que, por decirlo de alguna manera, adquiere aquí figura canónica.

Ambos libros desembocan en una crítica radical al esquema obras-consecuencias: esa relación no existe. La vida y la muerte del hombre no tienen lógica alguna visible (Ecl 2,16s). En Qohélet esto lleva a un profundo escepticismo: todo es absurdo y vano. De ese escepticismo se hace cargo, como puede, una resignación que se debate entre aquél y la fe. Es una resignación que, a pesar del absurdo, está dispuesta a seguir viviendo y a confiar en un sentido desconocido, por más que no se reprime de plantear la cuestión de si el no haber nacido no sería preferible a la vida. La vida cae en la crisis. Job expresa de una manera más dramática todavía la disputa interna de las escuelas sapienciales y la condena de la sabiduría clásica de Israel en el esquema acción-consecuencias. La cima de esa disputa está representada, sin duda, por la apelación a Dios como salvador contra el Dios que se experimenta en las absurdas destrucciones (19,22-25): Job espera en el Dios creído en contra del Dios experimentado, confiándose al desconocido. Algo de esperanza en una vida definitiva parece entreverse en todo ello, por más que la confusa transmisión del texto no nos permita un juicio de hasta qué punto tales pensamientos han llegado a adquirir una forma clara.

Job y Qohélet son para nosotros los dos documentos de la crisis tras los cuales podemos vislumbrar las proporciones de aquella conmoción, que trajo consigo el desmoronamiento de la sabiduría doctrinal y vital en vigor hasta entonces. Pero a todo esto habían precedido pasos hacia lo nuevo, derivados de la experiencia de una piedad profética y de tipo totalmente personal. Esos pasos y tanteos fueron capaces de dar permanencia a la fe por encima de la crisis. El primer gran paso adelante se debió a la dolorosa experiencia del exilio, como se ha plasmado en los cantos del Siervo de Yahveh en el Deuteroisaías. Enfermedad, muerte y rechazo se interpretan como sufrimientos en sustitución de otros, con lo que a la realidad global de la muerte se le atribuye un aspecto nuevo, positivo: muerte y hundimiento en la enfermedad no son de suyo castigos por el

pecado, sino que pueden representar igualmente el camino de quien pertenece a Dios en cuanto éste, con su sufrimiento, abre a los otros la puerta que da a la vida y, en cuanto sufriente, se convierte en su salvador. El sufrimiento por Dios y en favor de los otros puede ser la manera suprema de hacer presente a Dios y de ponerse al servicio de la vida. Enfermedad y muerte no son ya el límite en que el hombre comienza a ser inútil y a carecer de sentido, inútil también respecto de Dios, al que ya no puede alabar. Ya no son el lanzamiento al vacío absoluto del sheol, sino que representan la nueva posibilidad del hombre, en la que puede hacer y ser más que en la guerra santa y que en el servicio cultual del templo, pudiendo ejercitar aquella misericordia de la que ya Samuel dijo que es más que los sacrificios.

Estas ideas son tan importantes porque la identificación fenomenológica de enfermedad y muerte, de enfermedad y sheol sigue en pie, pero la muerte ya no aparece como lo último, como vacío y castigo sin vuelta, sino como fuerza de purificación y cambio: enfermedad y muerte son, como queda dicho, camino y destino del justo, en el que el derecho se profundiza hasta la misericordia del servir en lugar de los otros. En realidad, es secundaria la cuestión de si en Isaías 53,9-12 se habla ya de resurrección propiamente dicha. Es secundaria la cuestión porque, en cualquier caso, la resurrección está implicada realmente: el sheol no retiene al que sufre de esa manera, sino que su sufrimiento es el modo como la vida propiamente tal y en plenitud se abre paso a través de una vida aparente.

La probada piedad personal de muchos salmos profundiza y madura a su modo las experiencias que resuenan aquí. La antigua situación del clan con toda su fuerza protectora para el individuo no se pudo restablecer tampoco tras la vuelta del exilio. Los piadosos fueron en muchos casos minoría frente a los cínicos y escépticos. Por tanto, tuvieron que encararse con la cuestión sobre el sentido de su vida religiosa sin contar con el apoyo del clan y en medio de un forcejeo personal con Dios. Voy a fijarme sólo en dos salmos que tuvieron su importancia para la reflexión cristiana.

En primer lugar vamos a mencionar brevemente un texto que fue básico para la primitiva predicación cristiana sobre la resurrección, el salmo 16 (especialmente V. 9ss). Apoyado en su profunda confianza en el poder salvador de Dios, el orante se atreve a decir: «Mi cuerpo reposa en el seguro. Tú, cierto, no abandonas mi vida ante el sheol, no dejas a tu amado ver la fosa [...] Contigo, la alegría hasta la hartura; a tu diestra, delicias sempiternas». Aunque aquí no se pensara todavía directamente en la fe en la superación de la muerte, sin embargo, se percibe la certeza de que Yahveh es, indudablemente, más fuerte que el sheol. El orante se sabe seguro en manos de Dios, que es el indestructible poder de la vida. «La base vital de Dios sirve de soporte al cuerpo del hombre en medio del ámbito de dominio de la muerte. Pero el hecho de que el poder vital de Dios lleve al hombre hacia una nueva vida a través de la muerte es una certeza que se halla todavía oculta en la palabra veterotestamentaria. Mas resulta innegable una misteriosa transparencia», piensa un exégeta tan comedido como H. J. Kraus (Psalmen I, Neukirchen 1960, 127).

A más profundidades llega el salmo 73, en especial los versículos 23-28 (salmo que, dicho sea de paso, fue uno de los preferidos de san Agustín). El orante se enfrenta a la misma problemática que vimos en Qohélet y Job. H. J. Kraus llama la atención, por cierto que con toda razón, sobre el hecho de que no se trata de un tratado sobre un problema, sino de «una situación tan apurada que le sitúa al borde de la locura» y de una experiencia que le sirve de respuesta (Psalmen I, 511). El salmista ve con sus propios ojos lo bien que le va a los pecadores, a los que nada les sale mal. Parecen ser hasta una especie de superhombres, ante los que todo pasa de largo (V. 4s). El mundo parece vuelto del revés y se tiene la impresión de que no hay más que una salida: vivir como ellos, desentenderse de Dios y hacer coro al cinismo de los poderosos, de los triunfadores, de estos «dioses», que no parecen ni mortales. «Con su boca se ponen en los cielos y recorren la tierra con su lengua» (V. 9). La vida de fe parece absurda, una absoluta necedad. Y de hecho, mientras se siga partiendo del esquema obras-consecuencias, mientras se siga considerando la religión desde el

punto de vista de la utilidad terrena, de la justicia terrena, lo único que queda es la desesperación o la apostasía. El salmista encuentra la respuesta en el templo, es decir, no gracias a la reflexión, ni en el fijarse en los otros, en la comparación establecida entre él y ellos, ni en el análisis del curso de las cosas en el mundo, que desemboca en la religión de la envidia. El salmista encuentra la respuesta mirando a Dios. Fijándose en él es como se da cuenta de lo aparente, vacía y miserable que es esa felicidad de los pecadores. Es así como se da cuenta de que el envidioso es un necio, como un animal (V. 22). Y ahora se da una experiencia que supera todo lo dicho hasta ahora: «Con tu aviso me guías para ponerme en dignidad. ¿Qué otro tengo yo en el cielo? Contigo nada ansío yo sobre la tierra. Mi carne y mis entrañas se consumen, mas el Señor es para siempre mi roca y mi porción» (V. 24-26). Con razón dijo Harnack que ya no se puede superar la fuerza de este versículo 25 (Wesen des Christentums, 1950, 28).

Sin ningún influjo exterior, sin esquemas filosóficos o mitológicos, y sí únicamente a partir de lo profundo de la comunión con Dios que experimenta el orante, ha surgido esta certeza: la comunión con Dios es más fuerte incluso que la destrucción del cuerpo. Esa comunión es la realidad propiamente tal, en comparación con la cual se ve que es pura apariencia y vaciedad todo lo demás que se considera tan enormemente real. «La vaciedad se encuentra llena gracias a una comunión con Dios que hace saltar toda esta aquendidad» (Kraus, Psalmen I, 520).

Antes dijimos que la comunicación es la vida y que la falta de comunicación es la muerte. Esta afirmación totalmente empírica ha llegado a sus últimas consecuencias en la experiencia concreta del orante: la comunión con Dios es la realidad. Es lo propiamente real. Esta comunicación, por ser lo propiamente real, es incluso más real que la muerte. Aquí no se describe, ni se especifica, ni se razona en la reflexión, ni se aclara absolutamente nada. En ello radica la deficiencia y la fuerza del texto. No da ninguna teoría de la inmortalidad. Solamente expresa una certeza que se ha experimentado, que el pensamiento se encargará de adornar y

explicar con los medios de que disponga. Pero los modelos desarrollados por el entendimiento se quedarán siempre a la zaga del núcleo originario de lo experimentado. Habrá que decir que éste es uno de los textos en los que el Antiguo Testamento se adentra más en lo nuevo y profundiza más en lo que le es propio. Es un texto que desarrolla una idea original sobre la superación de la muerte, idea que no se debe a modelos griegos ni persas. No opera ni con el concepto de alma ni con la idea de resurrección, sino que arranca única y exclusivamente del concepto de Dios y de la idea de la comunión o de la experiencia de comunión hasta llegar a esta conclusión. El mirar a Dios, el estar con él se ve como el lugar en que el hombre puede superar el sheol, presente siempre en su vida y amenazándole con tragárselo.

Para cerrar nuestro recorrido a través del Antiguo Testamento, tenemos que mencionar finalmente un tercer grupo de textos, el de la literatura martirial, que llega a la certeza de la vida en la experiencia del martirio, encontrando en él, al mismo tiempo, un modo nuevo de superar la muerte. En este marco se sitúa Dan 12,2: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: éstos, para la vida eterna, aquéllos, para el oprobio, para el horror eterno». Ésta es la formulación más clara de la fe en la resurrección en todo el Antiguo Testamento. Se relaciona con las persecuciones helenísticas contra los judíos, en las que fueron cobrando forma algunos de los testimonios más grandiosos de la fe de Israel. Recordemos la imagen de los tres jóvenes en el horno de fuego, símbolo supratemporal del sufriente pueblo de Dios, que en el horno de fuego entona la alabanza divina.

Junto a Daniel hay que mencionar los dos últimos libros del Antiguo Testamento, el de la Sabiduría y el segundo de los Macabeos. La relación de pensamientos y experiencias de ambas obras se ve especialmente clara en la descripción de los martirios en 2 Mac, que se podría resumir así: a la vista de la persecución el creyente se enfrenta con la cuestión de si debe preferir la justicia de Yahveh o su vida, su bios. Se encuentra ante la alternativa de escoger entre derecho y bios. El esquema relacional de obras-consecuencias no

ayuda nada aquí. Ocurre precisamente lo contrario: la fe, la justicia llevan a la pérdida temprana y cruel de la vida. La situación del Sal 73 alcanza su suprema gravedad. En esta situación el creyente llega a ver con toda claridad que la justicia de Yahveh es mucho más importante que su propia existencia biológica, y que quien muere dentro del derecho de Dios y por su causa no se hunde en la nada, sino que entra en la realidad propiamente tal, en la vida misma. Se hace visible que justicia y verdad de Dios no son únicamente ideas o ideales, sino «verdad» en el sentido de realidad, realidad propiamente tal. Quien se adentra en ella no desaparece en la nada, sino que penetra en la vida. El libro de la Sabiduría expresa esta certeza en 3,1ss y 16,13 (cf. también 2,3) valiéndose de pensamientos tomados de la cultura griega. Pero sería una necedad hablar aquí de una victoria del helenismo sobre el pensamiento hebreo. Lo que Sab 3 dice es, en el fondo, indudablemente religiosidad propia de mártires en la línea que va desde Is 53 hasta Sal 73. Pues ahora se ve claro que, en definitiva, todos estos textos, incluido Job, se deben a una situación parecida a la del martirio; resulta indudable que, en el camino recorrido por el Antiguo Testamento, precisamente el sufrimiento por el que se ha pasado y que se ha superado espiritualmente se ha convertido en lugar hermenéutico en el que se separan realidad y apariencia (no-realidad), lugar en el que la comunión con Dios se ha revelado como el lugar de la vida verdadera.

Frente a este hecho es completamente secundario el que, para expresar ese contenido, tanto 2 Mac como Daniel se sirvan más de modelos intelectuales del Oriente (resurrección), mientras que Sabiduría prefiere un bagaje originario de Grecia (el alma en las manos de Dios). Lo verdaderamente importante se encuentra, pues, más profundo: lo que se dice se deriva de la experiencia de que la comunión con Dios es vida indestructible por encima de la muerte. Esta idea surgida de la pasión de la fe tiene un paralelo íntimo en la experiencia de Sócrates, que muere por la justicia y de lo cual nos habla Platón. Ese paralelismo representó el lazo de unión propiamente dicho entre el pensamiento bíblico y el de la filosofía

platónica, siendo esto lo que hizo posible el encuentro de las tradiciones.

### b) Explicación que ofrece el Nuevo Testamento sobre la muerte y la vida

Si se echa una mirada de conjunto sobre la dramática lucha del Antiguo Testamento en toda su extensión, entonces puede apreciarse la unidad de los testamentos. El Nuevo Testamento no necesita formular pensamientos totalmente inéditos. Lo nuevo de él consiste en el hecho original, que incorpora y aúna todo lo que se dio hasta ahora, haciéndole alcanzar toda su plenitud: el martirio del testigo fiel, Jesús, y su resurrección. El martirio y la resurrección del Justo por antonomasia le dan todo su valor concreto a la visión del Sal 73 y a la confianza esperanzada de los Macabeos. Es en el Cristo resucitado donde se le da su respuesta a la fe atacada, que grita pidiendo auxilio.

Pero queda la cuestión de qué valoración se da a la muerte en esta nueva perspectiva. Lo primero que hay que decir al respecto es que el Nuevo Testamento mantiene claramente la dirección fundamental del antiguo. En el signo de la cruz no se ve, por ejemplo, glorificación ninguna de la muerte que sustituyera a la antigua alegría que se sentía por la vida. El sí a la vida y el juicio que se da sobre la muerte como lo antidivino vuelve a aparecer al final del desarrollo neotestamentario, como se ve de modo expreso otra vez en Ap 20,13ss: al final, el mar, imagen mítica del reino de los muertos, del mundo de la muerte, tiene que devolver a los muertos, siendo entonces cuando se arrojen y se quemen juntos para siempre en el lago de fuego la muerte y el infierno, es decir, el ser-muerto. Y ya no habrá más muerte. Ya sólo habrá vida.

En el fondo es lo mismo que se dice también en 1 Cor 15. Se quitará de en medio la muerte como «el último enemigo» (15,26). Su final significa el definitivo señorío sin competencia por parte de Dios, de la vida invencible, que aleja de sí la sombra de la muerte. En este sentido la postura cristiana fundamental, juntamente con la veterotestamentaria, se opone netamente a las explicaciones que

las otras grandes religiones dan de la realidad, tal y como las ha desarrollado, por ejemplo, la India en el conjunto de la piedad budista, cuyo principio supremo es apagar la sed de ser, la fuente más profunda de sufrimiento. El cristianismo va exactamente en la dirección contraria, puesto que dramatiza la sed de ser convirtiéndola en sed de Dios mismo, viendo en ello la plenitud de la salvación.

Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento se encuentra determinado por el hecho mencionado antes, el cual, al parecer y solamente al parecer, opera un desplazamiento de la opción fundamental: el Cristo mismo, el verdadero justo, es en cuanto justo un sufriente y un condenado a la muerte. El justo ha bajado al sheol, al país impuro, donde no se alaba a Dios. Con este descendimiento de Jesús es Dios mismo el que desciende al sheol: gracias a ello la muerte deja de ser el país de las tinieblas abandonado de Dios y el ámbito de la cruel lejanía de Dios. En Cristo es Dios mismo el que ha penetrado en el ámbito de la muerte, convirtiendo el espacio de la incomunicación en espacio de su presencia. Esto no es una glorificación de la muerte. Habiéndola visitado Dios por Cristo, la ha suprimido y la ha superado como muerte.

¿Pero de verdad que con esto no se han vuelto las tornas en las valoraciones? Antes se había considerado la vida misma como la salvación. Ahora es precisamente una muerte lo que al hombre se le convierte en vida. Como consecuencia del anuncio de la cruz como la salvación del hombre es la muerte la que pasa a ocupar el centro del mensaje de la fe. ¿No será verdad que esto representa una infravaloración de la vida y una glorificación de la muerte? Para hallar una respuesta tenemos que recordar la fenomenología de la muerte y la vida, fenomenología que había brotado en la lucha del Antiguo Testamento al respecto. Esta fenomenología es fácilmente verificable en la propia experiencia de la vida. Vimos que la vida, tal y como la encontramos día a día, en la mayoría de los casos no es sino sombra de vida, una especie de hades, en el que en ocasiones no hacemos sino meramente barruntar lo que en realidad sería la vida. A ello se debe que el hombre normalmente no tenga un

hambre acuciante de inmortalidad: a nadie le puede resultar deseable el alargar indefinidamente la vida tal y como es. Pero tampoco se llega a la consecuencia casi natural en el sentido de contar con la muerte, lo menos dolorosa y más tardía posible, como con algo totalmente normal, habiéndole sacado a la vida antes lo más que se haya podido. Contra esa conclusión se encuentra una especie de sentimiento originario que Nietzsche formuló de esta manera: todo placer quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad. Hay momentos que no deberían pasar jamás. Lo que en ellos se siente, no debería acabar nunca. La melancolía propiamente tal de la existencia humana consiste precisamente en que, sin embargo, pasa, y hasta en que sólo se experimenta en momentos.

¿Pero cuál es verdaderamente el momento en que el hombre experimenta qué es la vida? Es el momento del amor, que se convierte para él, al mismo tiempo, en el momento de la verdad, del descubrimiento de la vida. El ansia de inmortalidad no brota de la existencia aislada, cerrada en sí misma, la cual es insatisfactoria, sino que se debe a la experiencia del amor, de la comunidad, del tú. Ese deseo brota de la exigencia que el tú plantea al yo y viceversa. El descubrimiento de la vida incluye una superación del yo, un despojarse del yo. Ese descubrimiento acontece únicamente donde el hombre es capaz de salir de sí mismo y se deja caer. Si el misterio de la vida es idéntico con el misterio del amor, entonces se encuentra unido también a un acontecimiento de muerte.

De esta forma hemos llegado otra vez al mensaje cristiano de la cruz con su explicación de la muerte y la vida. El mensaje cristiano explica la muerte, enseñándonos a ver en ella más que el final de nuestra existencia biológica. La muerte se encuentra presente siempre en la provisionalidad, cerrazón y vacío de nuestra vida diaria. El sufrimiento físico, la enfermedad, cosas que anuncian la muerte, amenazan nuestra vida verdadera menos de lo que la amenaza el que nosotros mismos no tomemos en serio nuestra existencia, lo cual hace que la promesa de vida se degrade hasta lo trivial, desembocando al final en lo vacío.

Si intentamos ahora ordenar las reflexiones que hemos hecho, veremos que el fenómeno muerte se manifiesta en tres dimensiones muy distintas:

1. La muerte está presente como vanidad de una existencia hueca que se reduce a una vida aparente.

2. La muerte se halla presente en cuanto proceso físico de disolución que acompaña inseparablemente la vida, se manifiesta en la enfermedad y desemboca en la muerte física.

3. La muerte sale al encuentro en el arrojo del amor, que se abandona a sí mismo y se entrega al otro; la muerte se hace encontradiza en la renuncia a la ventaja propia en favor de la verdad y la justicia.

En consecuencia, se plantea la cuestión de qué relación tienen entre sí estas tres figuras de muerte y cómo aplicarlas a la muerte de Jesús. Al contestar a esta doble pregunta tiene que ponerse en claro la interpretación cristiana de la muerte. El punto de arranque para la solución tiene que hallarse en el punto dos, es decir, en el componente biológico de lo humano, componente en que la muerte tiene primera y principalmente su lugar propio. El dolor y la enfermedad pueden paralizar al hombre como hombre, destruyéndolo no sólo físicamente, sino también en el sentido psíquico y mental. Pero el dolor puede igualmente alejar el vano contento consigo mismo y el embotamiento del espíritu, llevando al hombre a encontrarse a sí mismo. El forcejeo con el sufrimiento representa el lugar propiamente tal en que se decide lo humano. Porque es ahí donde el hombre se ve confrontado de modo concreto e insoslayable con el hecho de que no puede disponer de su propia vida y de que esa vida no le pertenece.

A ello puede responder con la obstinación que intenta, con todo, imponerse a toda costa, echándose en manos de una ira desesperada como postura fundamental. Pero su respuesta puede consistir también en el intento de confiar en el poder ajeno, dejándose llevar sin miedo y sin mirarse a sí mismo por el temor que

siente. De esa forma su postura cara al dolor, de cara a la presencia de la muerte en la vida se funde con la actitud fundamental que llamamos amor. Porque ahora vemos lo siguiente: el hombre se enfrenta con la imposibilidad de disponer de su propia vida no sólo en el límite físico de la vida, tal y como se lo hace experimentar la enfermedad, sino que también se enfrenta con aquella imposibilidad en la misma esfera central de lo humano, en cuanto que está predispuesto para ser amado y se encuentra orientado al amor como el alimento propiamente dicho de su alma. Pero el amor, aquello que más necesita el hombre, no lo puede realizar él mismo, tiene que esperarlo y desde luego que no lo recibirá si se lo quiere procurar él mismo. Puede ser que se indigne contra esta dependencia, que quiera destruirla, que quiera reducirla a satisfacción de una necesidad que se consigue sin la aventura de la mente y el corazón. Pero también puede que admita la realidad de esa dependencia y que se mantenga abierto con la certeza de que el poder que ha querido así al hombre, tampoco lo engañará.

Esto quiere decir que la lucha con la muerte física hace que el hombre tenga que vérselas con la estructuración fundamental de su ser. Ella sitúa ante la alternativa de aceptar la estructura del «amor» o de contraponerle la del «poder». Pero esto plantea la siguiente cuestión fundamental: ¿se puede aceptar la dura realidad de la muerte física, continuamente presente en la vida, con una confianza que desemboca en la fundamental actitud del amor, o se juega uno los ofrecimientos mejores de la vida por el hecho de esperar una realidad que o no existe o no se da de la forma en que se la presupone? Si por lo que hemos dicho nos resulta clara la íntima relación de los tres significados de «muerte» que hemos establecido, quiere decir que ahora tenemos el camino abierto para adentramos en la cuestión cristológica. El Dios que muere en el mismo Cristo es el Dios que llena la estructura del amor más allá de cuanto se pudiera esperar, justificando la confianza, cuya única alternativa es, en definitiva, la autodestrucción. El cristiano muere en la muerte de Cristo. Esta fórmula tradicional adquiere ahora un sentido absolutamente práctico: el poder ilimitado, que en todas partes limita su vida, no representa una ley natural ciega, sino un

amor que se le ha puesto a disposición de tal forma que ha muerto por él y con él.

El cristiano sabe que puede fundir el despojo de sí que le acontece de continuo con la actitud fundamental de un ser creado para el amor, un ser que se sabe absolutamente seguro precisamente por la confianza en el regalo del amor, inalcanzable por uno mismo. La muerte, el enemigo del hombre, quiere robarle, quitarle la vida, pero es vencida cuando el hombre se opone a sus intentos expoliadores con la actitud del amor confiado, cambiando el expolio en más vida. La muerte como muerte está vencida en Cristo, en el que eso ocurrió por la fuerza de un amor ilimitado. La muerte es derrotada cuando se muere con Cristo y en Cristo. Por eso es por lo que la actitud cristiana se opone al deseo moderno de subitanea mors, que pretende reducir la muerte a un escueto momento, intentando así desterrar de la vida la presencia exigente de lo metafísico. En la transformadora aceptación de la muerte, que se encuentra continuamente presente en toda la vida, el hombre madura para la vida verdadera y eterna.

Si ahora combinamos estos pensamientos con lo que se vio en el marco de la evolución bíblica sobre el significado del martirio, entonces se abre otra dimensión. De la misma manera que la muerte del hombre no se reduce al momento de su muerte clínica, así tampoco comienza la participación en la martyria de Jesús sólo en el momento en que uno se deja ejecutar por ella. Su forma fundamental es también aquí muy normal y corriente: consiste en la disposición diaria que da la preferencia a la fe, la verdad, la justicia por encima de la ventaja del propio ponerse a salvo. Mirándolo con más detenimiento se ve que es esta precedencia de la verdad por encima del provecho del yo lo que hace al hombre comunicable con los demás. Pues ¿por qué razón y de qué manera pueden los hombres, en definitiva, comunicar con otros? Ni más ni menos que porque se da esta tercera realidad, el derecho, la verdad por encima de ellos en cuanto que les es común y que, al mismo tiempo, demuestra ser lo propio de cada uno.

Mas otra vez volvemos a encontrarnos con el hecho de que tal confianza en orden a la verdad es posible en toda su plenitud si es cierto que esa verdad existe y si ha contestado. En esto se funde el conjunto con lo que hemos dicho antes: el martirio con Cristo se identifica con el movimiento del amor en cuanto que ese martirio es proceso de la precedencia concedida a la verdad por sobre el mero yo. Si la muerte es esencialmente incomunicabilidad, entonces el movimiento que lleva a la «comunión» es, al mismo tiempo, el movimiento de la verdadera vida. Este proceso de autoenajenación descubre, pues, qué sheol, qué vaciedad y entrega a la nada ha representado nuestra autosuficiencia, nuestra voluntad de sobrevivir a costa del derecho, y entonces en este proceso de muerte culmina el proceso propiamente dicho de la vida.

Desde esta perspectiva puede llegar a entenderse qué es lo que significa la fórmula cristiana que habla de la «justificación» del hombre por la fe en el bautismo. La doctrina que habla de la justificación por la fe y no por las obras significa, pues, que se realiza por la participación en la muerte de Cristo, es decir, participando en el camino del «martirio», o sea, en el drama diario de preferir el derecho y la verdad al mero existir y todo ello gracias al espíritu de amor que se hace posible en la fe. Y viceversa, buscar la justificación por las obras significa que el hombre quiere salvarse a sí mismo por las propias fuerzas en el aislamiento del esquema obras-consecuencias. Esto puede tomar las formas más sutiles según los casos, pero siempre viene a parar al modelo fundamental. En definitiva, la justificación por las obras, por aquello que el hombre puede hacer por sí mismo, significa que el hombre se puede construir su propia pequeña inmortalidad, que quiere tomar de la vida tanto como le resulte suficiente. Pero tal pretensión no puede ser sino mera ilusión, cualquiera sea el nivel en que se mueva: sea en un nivel arcaico o en el plano científico más refinado hasta llegar al intento de anular la muerte mediante la investigación médica.

Con esa afirmación de sí mismo que, realmente, es también una negativa a la comunicación, el hombre equivoca la realidad y la propia verdad. Porque esta su verdad es que él es pasajero y

carece de consistencia en sí mismo. Cuanto más se aferra y se apoya en sí mismo, tanto más se apoya sobre la nada, tanto más se echa en manos de la nada, en la que necesariamente se convertirá si se toma a sí mismo de forma aislada. La comunicación, que es la vida, la encontrará únicamente entregándose a la verdad y al derecho. Es esencial a su vida el que no puede tenerla sino por otros, no pudiendo jamás alcanzarla a partir de sí mismo: lo que da vida no es la obra, sino la fe.

Resulta claro que el camino de la teología de la cruz, o sea, el de la doctrina paulina de la justificación, no implica en modo alguno una apología de la pasividad. Porque el orientarse a la verdad, al derecho y al amor es precisamente en cuanto fenómeno de recepción, al mismo tiempo, suprema actividad del hombre. Resulta también indudable que el no a las «obras» no es una negativa a la tarea moral del hombre, sino que exige, muy al contrario, el pleno sí a la vida como comunicación en la verdad, que halló su figura personal en el mártir resucitado que es Cristo.

Con lo dicho hemos llegado, finalmente, a un punto desde el que resulta clara la unidad y simplicidad más íntimas de lo cristiano. Porque ahora podemos afirmar lo siguiente: tanto si digo que en el cristianismo sólo se trata del misterio pascual de la muerte y la resurrección, como si sostengo que en él el núcleo exclusivo es la justificación por la fe, como si afirmo que lo único y el todo es en él el Dios unitario y, en consecuencia, el amor, resultará cierto que las tres afirmaciones son idénticas, pues mi pensamiento se proyecta en una sola cosa: la participación en la martyria Christi, participación en aquella muerte, que es fe y amor que yo asumo y que me dispensa en mi propia vida Dios, el cual no puede ser amor sino como trinidad y sólo como amor hace soportable el mundo.

Por último, en esta perspectiva, y justamente en ella, en la reflexión sobre lo más personal, sobre la muerte, se hace visible que la escatología cristiana no rehúye las tareas comunes de este mundo, escapándose al más allá, ni significa limitarse a la salvación privada del alma. Porque el punto de apoyo de esta escatología es

precisamente el comprometerse con el derecho común, tal y como nos está garantizado en aquel que sacrificó su vida al derecho de toda la humanidad, dándole con ello justicia. Además, se hace visible que la escatología significa el aliento y hasta la exigencia insoslayable de arriesgar la realización del derecho y la verdad. La exigencia del empeño de nuestra vida en pro de la verdad, el derecho y el amor es directamente el contenido de la escatología.

## *4. Conclusiones para la visión cristiana de la muerte*

### a) El sí a la vida en su totalidad

La fe cristiana está volcada hacia la vida. Cree en el Dios de los vivos. Su meta es vida y dice, por tanto, sí a la vida en todos sus niveles en cuanto don y reflejo de Dios, que es la vida. Dice sí a la vida aun cuando se encuentre oscurecida por el sufrimiento. Incluso entonces es don de Dios, incluso así sigue ofreciendo nuevas posibilidades de ser y de sentido. Para la fe cristiana no existe ninguna «vida inútil». Dondequiera que hay vida, sigue siendo, aun con todas sus sombras, don de Dios, don entregado y confiado a los que comparten la vida y que, por la exigencia de un amor servicial, puede hacerlos más ricos y más libres.

### b) El sentido del sufrimiento

La fe cristiana sabe que la vida humana es vida en un sentido más profundo y más completo que el que pueda apoyar la mera biología. Espíritu no quiere decir «competidor del alma», sino vida más abundante, más grande.

El hombre se encuentra a sí mismo en la medida en que acepta la verdad y la justicia como esfera de la verdadera vida, por más que esa apertura de la vida reciba siempre en la historia humana el carácter de martyria. La fe no busca el sufrimiento, pero sabe que la vida no llega a la integridad sin pasión, sino que se cierra ante la puerta de lo que sería su plenitud. Si la cumbre de la vida requiere

pasión, eso quiere decir que la fe rechaza el intento de la «apatía», del esquivar el sufrimiento, puesto que eso va contra la esencia del hombre.

Dada la importancia que asume el intento de esquivar el sufrimiento tenemos que detenernos aquí por un momento. El esquivar el sufrimiento se da en una doble vertiente. Se da una «apatía» hacia arriba, que adquirió formas impresionantes en el estoicismo y en la religiosidad asiática. A partir de sus convicciones espirituales el hombre adquiere un dominio tal que deja tras sí el dolor, lo cambiable del destino exterior, como algo extraño. El representante de la postura esquiva frente al dolor «hacia abajo» es Epicuro, que enseña al hombre una técnica del placer, con la que pone entre paréntesis el dolor en su vida.

Ambas formas se pueden elevar a un cierto virtuosismo, llegando a obtener un éxito más o menos completo. Pero ambas desembocan en un orgullo que niega el ser de hombre. Ocultamente implican una pretensión de divinidad que contradice la verdad del hombre. Mas lo que está contra la verdad es mentira, algo, en fin, vacío y destructor. En definitiva, esa técnica se cierra a la verdadera grandeza de la vida. Tales cosas comunes a ambas posturas no nos pueden impedir ver, por supuesto, la enorme distancia existente entre Epicuro y la «apatía» conseguida espiritualmente, la cual en sus formas más perfectas presupone el vencimiento del dolor.

Desde este punto de vista (y no por una superficial contraposición entre lo bíblico y lo griego) hay que interpretar la gran diferencia existente entre la muerte de Cristo y la de Sócrates. Cristo no muere con la noble serenidad del filósofo. Muere gritando, después de haber apurado toda la angustia del abandono. A la soberbia (hybris) del querer ser como Dios se le contrapone aquí la aceptación de la condición humana hasta las últimas consecuencias (Flp 2,6-11).

Hoy, y a la vista de las nuevas posibilidades de que el hombre dispone, el tema de esquivar el sufrimiento ha adquirido una importancia apenas conocida antes. El intento de eliminar el dolor mediante la medicina, la psicología y la pedagogía, mediante la

construcción de una nueva sociedad, se ha convertido en el gigantesco empeño de la salvación definitiva de la humanidad. Por supuesto que el dolor puede y debe ser reducido por todos estos medios. Pero el empeño de hacerlo desaparecer absolutamente se llegaría a identificar con el desprecio del amor y, en consecuencia, con la marginación misma del hombre. Tales intentos son seudoteología. Lo único que pueden conseguir es una muerte vacía y una vida vacía. El hombre que no se enfrenta con la vida se niega a vivir esa vida. Huir del sufrimiento es huir de la vida. La crisis de Occidente se debe, no en último lugar, a una educación y a una filosofía que quieren salvar al hombre rehuyendo la cruz, contra la cruz y, en consecuencia, contra la verdad. Vamos a repetirlo otra vez: el valor relativo de tales caminos es innegable. Pueden reportar una ayuda preciosa si se reconocen como parte de un todo más amplio. Pero, tomados aisladamente, desembocan en el vacío. Porque, en realidad, el hombre sólo se puede conformar con una respuesta, la que se hace cargo de la inabarcable exigencia del amor. La vida eterna y sólo ella es la respuesta suficiente a la cuestión sobre la existencia y la muerte humanas en este mundo.

## § 5. Inmortalidad del alma y resurrección de los muertos

SOBRE EL APARTADO I: P. Althaus, Die letzten Dinge, Gütersloh [6]1956; id., «Retraktationen zur Eschatologie», en: Theol. Lit. Ztg. 75 (1950) 253-260; J. Auer, «Auferstehung des Fleisches», en: MThZ 26 (1975) 17-37; 0. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?, Stuttgart 1962; G. Greshake, Auferstehung der Toten, Essen 1969; G. Greshake y G. Lohfink, Naherwartung-Auferstehung– Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Friburgo [2]1976.

SOBRE EL APARTADO II: R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tubinga [3]1958; id., Das Evangelium des Johannes, Gotinga [15]1957; id., Der zweite Brief an die Korinther, Gotinga 1976; A. Feuillet, «La demeure céleste et la destinée des chrétiens», en: RechSciencRel 44 (1956) 161-192; J. Gnilka, Der Philipperbrief,

Friburgo 1968 (cf. también J. Gnilka, Carta a los Filipenses, Herder, Barcelona $^{2}$1978); P. Hoffmann, Die Toten in Christus, Münster 1966; J. Jeremias, «παράδεισος», en: ThWNT V 763-77 1; R. Meyer, «κόλπος», ibid. III 824-826; K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, Múnich-Basilea 1958; B. Trémel, «Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament», en: Anima 11 (1956) 313-331.

SOBRE EL APARTADO III: G. Bianca, Pomponazzi e il problema della personalità umana, Catania 1941: J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche I, Múnich 1954; G. Hoffmann, Der Streit über die selige Schau Gottes, Leipzig 1917; G. Kretschmar, «Auferstehung des Fleisches», en: Leben angesichts des Todes. Homenaje a Thielicke, Tubinga 1968, 101-137; X. Le Bachelet, «Benedictus Deus», en: DThCath II 657-696; Ch. Munier, Les Statuta Ecclesiae Antiqua, Édition-Études critiques, París 1960; K. Schmöle, Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien, Münster 1974; A. Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957; H. A. Wolfson, «Immortality of the soul and resurrection in the philosophy of the Church Fathers», en: Harvard Divinity School 22 (1956-57) 5-40.

SOBRE EL APARTADO IV: U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970; P. Hoffmann, Die Toten in Christus (cf. ya en el II); A. Pegis, At the origins of the Thomistic Notion of Man, Nueva York 1963; id., «Some Reflections an Summa contra Gentiles II, 56», en: An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959, 169-188: J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, Múnich 1968 (trad. cast., Muerte e inmortalidad, Herder, Barcelona $^{2}$1977); H. Schlier, Das Ende der Zeit, Friburgo 1971; Th. Schneider, Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel «anima forma corporis» im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi (= BGPhThM, NF 8), Münster 1972 (citado como: Schneider); H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Friburgo 1973.

## *I. Planteamiento del problema*

En los últimos decenios se ha planteado la cuestión sobre la inmortalidad del alma y la resurrección más vivamente que antes. El problema ha cambiado cada vez más el panorama conjunto de la teología y la religiosidad. Difícilmente se podrá plantear la cuestión de modo más resumido y dramático que como lo ha hecho Oscar Cullmann, el cual escribe: «Si hoy le preguntamos a un cristiano corriente, sea protestante o católico, intelectual o no, qué dice el Nuevo Testamento sobre la suerte individual del hombre tras la muerte, con pocas excepciones la respuesta será: «La inmortalidad del alma». En esta forma, esta opinión representa uno de los mayores equívocos del cristianismo» (Unsterblichkeit 19). Y por supuesto que ahora sería una exigua minoría la que se atrevería a dar la respuesta que entonces era de lo más natural, porque la idea de que pensar eso ha sido una equivocación se ha introducido con una rapidez sorprendente hasta en las comunidades creyentes, por supuesto que sin que en su lugar se haya dado una nueva respuesta concreta. Predecesores de esta nueva situación fueron los teólogos protestantes Carl Stange (1870-1959) y Adolf Schlatter (1852-1938), a los que en gran medida se agregó Paul Althaus en su obra sobre la escatología, publicada por primera vez en 1922.

Apoyándose en la Biblia y en Lutero, se rechaza como dualismo platónico la idea de una separación de cuerpo y alma en la muerte, lo cual se presupone en la doctrina de la inmortalidad del alma. Lo único bíblico es, se dice, que el hombre en la muerte «sucumbe en cuerpo y alma», única manera de que se mantenga el carácter de juicio propio de la muerte, del que la Biblia habla de la manera más clara. Así, en cristiano no se podría hablar de inmortalidad del alma, sino únicamente de resurrección de todo el hombre. A la religiosidad corriente frente a la muerte con su escatología del cielo habría que contraponerle la perspectiva del juicio final como única esperanza cristiana.

En 1950 Althaus intentó introducir algunas correcciones en este modo de pensar, que por entonces comenzaba a extenderse:

también la Biblia conoce el esquema «dualista»; ella conoce no sólo la esperanza del juicio final, sino una especie de esperanza de cielo para el individuo; intentó probar que también Lutero vio así las cosas. «La escatología cristiana, escribía Althaus, no tiene, pues, que luchar contra la inmortalidad como tal [...] El escándalo a que con frecuencia hemos dado lugar con esta lucha en los últimos tiempos no es el escándalo del Evangelio» («Retraktationen» 256). Es cierto que en la discusión de entonces obtuvo gran apoyo (ib. 257-260), pero estas opiniones no tuvieron ningún peso para el diálogo que siguió adelante. La idea de que no es bíblico hablar del alma se impuso de tal manera que hasta el nuevo Missale Romanum de 1970 suprimió en la liturgia exequial el término anima, desapareciendo igualmente del ritual de sepultura.

¿Qué fue, en definitiva, lo que tuvo tanta fuerza como para acabar tan rápidamente con una tradición tan enraizada desde los tiempos de la antigua Iglesia, una tradición que se consideraba tan central? No hay duda de que la aparente evidencia del dato bíblico no hubiera bastado por sí sola para ello. La fuerza arrolladora de los nuevos puntos de vista se debió en gran parte, sin duda, al hecho de que lo que ahora se presentaba como bíblico, es decir, la absoluta indivisibilidad del hombre, concordaba con la antropología moderna, bajo la influencia decisiva de las ciencias naturales. Esta antropología halla al hombre totalmente en su cuerpo, sin ser capaz de imaginarse siquiera un alma separable de él. Así que el paso siguiente resultaba inevitable.

Por supuesto que la renuncia a la inmortalidad del alma suprime un posible conflicto entre fe y pensamiento moderno. Pero con eso no se salva la Biblia, pues el camino bíblico aparece para el hombre moderno todavía más intransitable. Unidad del hombre, conforme, pero ¿quién puede imaginarse una resurrección del cuerpo a partir de los actuales datos de las ciencias naturales? Esta resurrección presupondría una materialidad totalmente nueva, un cosmos radicalmente cambiado, que escapa por completo a nuestras posibilidades de imaginación. Y tampoco se puede suprimir sin más la cuestión de qué ocurre hasta el «fin de los tiempos». Aquí no

sirve de nada lo que Lutero dice del «sueño del alma». Y si no existe alma que valga, no habiendo, por tanto, nada que pueda dormir, entonces el problema que se plantea es éste: ¿quién es, en realidad, el que puede ser resucitado? ¿Cómo se realiza la identidad entre el hombre de antes y el que tiene que volverse a crear indudablemente de la nada? Y que no se diga que tales cuestiones son «filosóficas», porque eso será una cómoda manera de desentenderse de ellas, pero en nada contribuirá a aclarar las cosas.

Se ha visto, pues, con toda rapidez que el puro biblicismo no conduce a nada en el asunto que nos ocupa. Sin «hermenéutica», o sea, sin ocuparse en profundidad del dato bíblico no se puede conseguir nada, pero tal análisis puede hacer sobrepasar los mismos datos bíblicos gracias al estudio lingüístico y a la interrelación sistemática de las ideas proporcionadas por la Biblia. Si prescindimos de intentos radicales que quieren solucionar el problema desechando todas las sentencias «objetivantes» y no admitiendo más que explicaciones «existenciales», puede decirse que se intentó seguir adelante de dos maneras: mediante un nuevo concepto de tiempo y una nueva interpretación de la corporeidad.

Lo primero toca lo que dijimos en § 3,1a en relación con la espera escatológica próxima. Vimos que se intenta solucionar el problema de la escatología próxima diciendo que el «fin del tiempo» como tal ya no es tiempo o sea, que no se trata de un día que se retarda mucho, sino que sería precisamente no-tiempo, algo que se encontraría fuera de toda temporalidad y, en consecuencia, también al lado de cualquier tiempo. A esta idea se asoció con facilidad la de que también la muerte es un salir del tiempo y que desemboca en lo no-temporal. En el campo católico, ese modo de pensar adquirió importancia en la discusión sobre el dogma de la asunción corporal de María a la gloria celeste. Lo chocante de la afirmación de que un ser humano —María— ha resucitado ya corporalmente obligó de modo insoslayable a pensar de nuevo la relación entre muerte y tiempo así como la esencia de la corporeidad humana. Si fue posible entender el dogma mariano como modelo del destino

humano como tal, se aclararon, al mismo tiempo, dos problemas: por una parte, se superó el escándalo causado por el dogma en el terreno ecuménico e intelectual y, por otra, ayudó a corregir las opiniones corrientes hasta entonces sobre la inmortalidad y la resurrección, aproximándose a juicios más conformes con la Biblia y con la mentalidad moderna. Pero en la producción literaria es inútil buscar desarrollos claros y consecuentes del nuevo pensamiento. Con todo, puede decirse que, en general, se impuso esta idea: el tiempo es una forma de la vida corporal. La muerte significa el salirse del tiempo, penetrando en la eternidad, en su «hoy» uno y único. De modo que el problema de la «situación intermedia» entre la muerte y la resurrección es aparente. El «inter» no se da sino en nuestra perspectiva. El «fin de los tiempos» es, en realidad, atemporal. El que se muere, se adentra en la actualidad del último día, del juicio, de la resurrección y de la vuelta del Señor. «Por consiguiente, la resurrección se puede situar también en la muerte y no en el «último día»» (Greshake, Auferstehung der Toten 387). La idea de que la resurrección ocurre en el momento de la muerte se ha impuesto hasta tal punto que se recoge también en el Nuevo catecismo para adultos («Catecismo holandés»), aunque dicho con algunos rodeos: «Es decir que la vida después de la muerte es ya algo así como la resurrección del nuevo cuerpo» (453). O sea, lo que el dogma dice sobre María, valía de cualquier persona. A causa de la atemporalidad que reina más allá de la muerte, cualquier muerte es entrar en el nuevo cielo y la nueva tierra, adentrarse en la parusía y en la resurrección.

Pero aquí se plantean dos cuestiones. La primera dice: ¿no se trata, en realidad, de una velada restauración de la doctrina de la inmortalidad, que filosóficamente se asienta en presupuestos algo aventurados? Pues ahora se afirma la resurrección para el que todavía se encuentra en el lecho de muerte o es llevado al sepulcro. De pronto parece que ya no desempeña ningún papel la indivisibilidad del hombre y su vinculación a la corporeidad que acaba de sucumbir, la cual era precisamente el punto de partida de la construcción ideológica a que se había llegado. Es lo que se lee también en el Catecismo holandés: «El Señor quiere decir [...] que,

después de la muerte, puede salvarse algo, lo peculiar del hombre. Este «algo» no es el cadáver que dejamos [...]» (453). Greshake lo formula de modo más categórico: «La materia «en sí» (en cuanto átomo, molécula, órgano...) no puede llegar a lo perfecto [...] Por tanto, si en la muerte llega a su culmen definitivo la libertad del hombre, en su figura concreta de definitividad quedará asumido y superado definitivamente su cuerpo, mundo e historia [...]» (387).

Tales ideas pueden ser todo lo profundas que se quiera, pero uno se pregunta con qué derecho se puede seguir hablando de «corporeidad» si se niega expresamente toda relación con la materia y su participación en lo definitivo se mantiene únicamente en cuanto que la materia fue «momento extático del acto humano libre». En cualquier caso, también en este modelo el cuerpo es abandonado a la muerte, afirmándose, al mismo tiempo, que el hombre sigue viviendo. Así que la oposición al concepto de alma se hace incomprensible porque, como quiera que sea, se tiene que volver a mantener una realidad propia de la persona separada del cuerpo, y eso era ni más ni menos que lo que quería decir el concepto de alma. De modo que en la cuestión de la corporeidad y de la existencia del alma se da una extraña mezcla de opiniones, que ciertamente no se puede aceptar como la última palabra.

La segunda cuestión se refiere a la filosofía de la época y a la historia y es la verdadera palanca del conjunto: ¿es verdad que no existe más alternativa que o tiempo físico o no-tiempo, identificándose éste con la eternidad? ¿Es lógicamente factible trasladar al hombre al estado de pura eternidad, habiendo pasado como tiempo lo decisivo de su existencia? ¿Es que puede ser eternidad de verdad una eternidad que empieza? Algo que comienza ¿no es por eso mismo necesariamente no-eterno, temporal? ¿Y puede negarse que la resurrección del hombre tiene comienzo, concretamente, tras la muerte? Si esto se negara, a lo que, por sí misma, fuerza la lógica del pensamiento, entonces habría que situar al hombre en la esfera de eternidad en cuanto resucitado desde siempre, con lo que se suprimiría toda

antropología seria, cayendo, de hecho, en aquel platonismo caricaturesco que sobre todo se quiere combatir.

G. Lohfink, defensor de las tesis de la resurrección «en la muerte misma», se ha dado cuenta entre tanto de las contradicciones mencionadas y ha intentado darles una solución, remitiendo al concepto medieval del aevum, que (partiendo del análisis de la existencia angélica) intenta explicar la manera específica de relación entre espíritu y tiempo. Lohfink se da cuenta de que la muerte no lleva sin más a lo atemporal, sino a una nueva forma de temporalidad, como la que conviene al espíritu creado. Lo que principalmente pretende el autor es dar un sentido aceptable a la espera bíblica de un final próximo, a la cual considera como el núcleo del mensaje de Jesús. Así que le preocupa menos la problemática cuerpo-alma, a la que se debieron las especulaciones mencionadas, que la necesidad, que él extrae de los evangelios, de que se hable de una cercanía de la parusía siempre próxima temporalmente. Esto le parece posible si el hombre ya en la muerte entra en el tiempo específico del espíritu y, en consecuencia, en la plenitud de la historia. De modo que el concepto de aevum se convierte en camino hermenéutico para poder decir que parusía y resurrección se dan siempre en la muerte. La espera próxima de la parusía aparece, pues, identificada con la espera de la muerte, con lo que tal cosa se justifica para todos: «[...] Hemos visto que un concepto reflexionado de tiempo (que no parte sin más del supuesto de que el tiempo del más allá sea comparable con el tiempo material) tiene que llevar necesariamente a situar los éschata (novísimos) no sólo de cada individuo, sino también del mundo, en la muerte misma. Con ello, los éschata se nos han aproximado infinitamente. Entonces cada hombre vive en el “último tiempo” [...]» (Greshake y Lohfink, Naherwartung 77).

Indudablemente, es un progreso el que aquí se hable más diferenciadamente del concepto de tiempo. Pero con ello no se han despejado las cuestiones precedentes. Parece que el concepto de aevum se ha incrustado de una manera puramente externa en un todo ideológico preestablecido cuyo contenido era que, más allá de

la muerte, la historia ha llegado ya a su culmen y que el final de la historia espera ya siempre al moribundo. Y precisamente esto es inconciliable con la continuación de la historia, que simultáneamente se considera cerrada y continuando. Sigue sin aclararse, en definitiva, la relación existente entre los siempre nuevos comienzos de vida humana en la historia, entre su presente y su futuro, por una parte, y el pretendido perfecto no meramente individual, sino histórico, que domina más allá de la muerte: el aevum dice algo sobre la condición del que entra en la consumación, pero no por eso se hace atemporal. Este concepto tiene aquí su sentido preciso. Pero no dice absolutamente nada acerca de que la historia como totalidad, desde cualquier punto de vista que sea, se pueda considerar ya como consumada. Tiene que ser un poco extraño para un exégeta el que para apoyar esta especulación se apoye en que, por lo referente a Jesús, «según la interpretación del cristianismo de primera hora, a la muerte le siguió inmediatamente la resurrección de los muertos» y que afirme que ése será el «modelo real de la escatología cristiana», aunque en el primitivo cristianismo se olvidó aplicar el modelo también fuera de Jesús (80). Lo primero que no se debería ignorar aquí por completo es que el mensaje de la resurrección «al tercer día» pone muy claramente una distancia entre muerte y resurrección.

Ante todo, debería estar claro que en la primitiva predicación cristiana jamás se identificó el destino de los que mueren antes de la parusía con el acontecimiento especial de la resurrección de Jesús, que surge de su posición histórico salvífica única y singular, imposible de nivelar con el resto. Por lo demás, hay que rechazar aquí un platonismo exacerbado en un doble sentido: por una parte, en tales modelos el cuerpo se excluye definitivamente de la esperanza de salvación; en segundo lugar, con el aevum se lleva a cabo una hipostatización de la historia, que se queda por detrás de la doctrina platónica de las ideas, ante todo, por la falta de consecuencia lógica.

La exposición que antecede ha resultado quizás demasiado extensa para un manual. Pero parece necesaria en el momento, a la vista de

que tales ideas han acabado por imponerse casi completamente a todo lo ancho de la conciencia teológica. Se pretendía poner en claro que este consenso se apoya sobre un terreno extremadamente quebradizo. Con un corcusido hermenéutico tan complicado, lleno de grietas y fallas lógicas, no pueden trabajar a la larga ni la teología ni la predicación. Habría que procurar descartar lo más pronto posible un pensamiento que hace callar a la predicación, descalificándose de ese modo a sí mismo como manera de interpretación.

## *II. El material bíblico*

Después del esbozo sobre el planteamiento actual del problema vamos a investigar qué respuestas pueden hallarse en la Biblia respecto a los dos temas: resurrección e inmortalidad.

### 1. La resurrección de los muertos

El camino de la fe veterotestamentaria hacia la idea de la resurrección ya se ha descrito en el contexto de las reflexiones sobre la teología de la muerte. Por tanto, podemos comenzar inmediatamente con el testimonio del Nuevo Testamento. La doctrina de la resurrección de los muertos sólo se aceptó parcialmente en el judaísmo intertestamentario y, sin embargo, se convirtió en la profesión fundamental de los cristianos. No hay duda alguna de que la razón de este cambio es fundamentalmente el hecho de la resurrección de Jesús que experimentaron y trasmitieron los testigos. Por hablar de alguna manera, el Resucitado se convierte en el canon propiamente dicho dentro del canon, en medida desde la que se ha de leer la tradición: a partir de él, la lucha del Antiguo Testamento se interpreta como un único encaminarse hacia él, hacia el Sufriente, Crucificado y Resucitado. Es el mismo Antiguo Testamento el que se convierte en testimonio de resurrección.

Este nuevo hecho, que como tal significa el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, estaba preparado, interpretado con antelación

en la palabra de Jesús. Únicamente porque este hecho tenía ya antes y, en consecuencia, en sí mismo una «palabra», es por lo que, en definitiva, pudo alcanzar importancia histórica: los actos puros sin palabra, sin que se les dé un sentido, se hunden en el vacío como las meras palabras a las que no corresponde ninguna realidad. En este aspecto puede decirse con toda seguridad que un comienzo de predicación pascual sin el correspondiente mensaje de Jesús mismo resulta impensable. Sólo porque el acontecimiento tenía ya a partir de él una palabra es que se lo podía seguir trasmitiendo en palabras. Como texto fundamental al respecto se puede considerar la discusión de Jesús con los saduceos a propósito de la resurrección (Mc 12,18-27). Los saduceos argumentan de forma «fundamentalista», no reconocen otra Escritura que el Pentateuco, el que declaran como única regla de fe en el sentido de una estricta sola Scriptura. Pues frente a ellos tiene Jesús que probar su tema a partir de los libros de Moisés. Lo hace de una manera sorprendentemente sencilla y, por lo mismo, grandiosa: remite al concepto que Moisés tiene de Dios o a la presentación de sí mismo que hace Dios en la zarza ardiendo y que Moisés trasmite: «Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob» (V. 26). Es decir, los nombres mencionados por Dios están incluidos en el concepto de Dios mismo. Si se declara muertos a aquellos que pertenecen al que es la vida, equivaldría a hacer de Dios un Dios de muertos, poniendo al revés el concepto de Dios propio de la antigua alianza.

De este texto lo primero que se deduce es que Jesús, en medio de la controversia de aquel entonces sobre la interpretación judía de la fe, se situaba no en el campo doctrinal saduceo, sino, por principio, en el fariseo, que incluía la profesión de la resurrección. Pero en Jesús se nota algo totalmente nuevo: la resurrección se sitúa en el centro del credo, ya no es uno de los muchos enunciados de fe, sino que se identifica con el concepto de Dios. La fe en la resurrección se contiene en la misma fe en Dios. La gran sencillez de la primitiva fe de Israel no se oscurece con la añadidura de otras verdades obligadas, sino que se la profundiza gracias a una visión mejor. La fe sigue siendo sencilla: fe en Dios, pero se hace al mismo tiempo

más pura y más rica gracias a que se profundiza. Aquí se da un adelanto respecto al quehacer de la desmitologización: se deja de lado todo lo cosmológico, lo antropológicamente especulativo, lo psicológico, lo cronológico: la vida es Dios mismo, la comunión con él. Pertenecerle, ser llamado por él, significa hallarse en la vida indestructible.

La tarea de la Iglesia en formación tenía que consistir en repensar, a la luz del nuevo hecho de la resurrección de Jesús, la antigua tradición farisea, pero relacionándola con palabras y obras del Señor, un proceso que prosigue a través de todas las generaciones en la fe de la Iglesia, tomando como base lo que se conoció en los comienzos. En esta exposición no puede tratarse de una catalogación de los textos correspondientes, así que nos vamos a limitar a dos de los principales testigos dentro de los escritos del Nuevo Testamento, Pablo y Juan. Incluso en éstos nos limitaremos a algunos textos característicos, en los que se inicia el desarrollo del pensamiento.

De entre las cartas paulinas pueden resultar importantes ante todo dos textos: Rom 6,1-14 y 1 Cor 15. En la Carta a los Romanos, el bautismo se interpreta como incorporación a la muerte de Cristo: el bautismo significa un adentrarse en la participación del destino de Jesucristo, o sea, de su muerte. Pero esta muerte se encuentra desde dentro en camino hacia la resurrección. Por tanto, sufrir y morir con Cristo significa, al mismo tiempo, necesariamente participación en la esperanza de la resurrección. Aun más, el hombre se deja introducir en el sufrimiento de Cristo porque es éste el lugar de la resurrección que alborea. La concepción teológica de la resurrección que ya vimos en Mc 12 se concreta aquí en una de tipo teo-cristológico, tal y como corresponde a la ampliación cristológica del concepto de Dios: la comunión con Dios, que es el lugar de la vida indestructible, tiene su forma concreta en la participación en el cuerpo de Cristo. Pero como consecuencia de la configuración sacramental del pensamiento se incluye en la afirmación también el culto de la Iglesia y a ella misma en cuanto

responsable y soporte de lo cultual, con lo que la teo-cristología tiene también una dimensión eclesiológica.

A simple vista da la impresión de que con ello las cosas se complican en contraposición con la sencilla grandeza de las palabras de Jesús, pero lo que habría que decir más exactamente es que se concretan: el cómo se realiza esta pertenencia a Dios es lo que se va a describir con más detenimiento. Ante todo, la estructura fundamental de lo dicho ha permanecido intacta: la fe en la resurrección no aparece como parte de una especulación cosmológica o histórico teológica, sino que se encuentra vinculada a una persona, a Dios en Cristo. La teologización de la fe en la resurrección, de la que hablamos antes, se muestra asimismo como personalización.

En el segundo texto (1 Cor 15) hallamos a Pablo disputando con reinterpretaciones de tipo espiritualista de la fe en la resurrección. Evidentemente, aquí se cuestiona la resurrección como acontecimiento futuro, corporal, que afecta al cosmos y a nuestro propio futuro, aunque de las palabras de la carta no se puede deducir en favor de qué exégesis de lo cristiano se inclina el cuestionamiento. Sin embargo, algo importante es lo que se dice en este sentido en 2 Tim 2,18, donde se refiere una interpretación de lo cristiano según la cual se afirma que «la resurrección ha tenido ya lugar». Ignorando la antes expuesta presencia sacramental de la esperanza de la resurrección, se priva aquí al acontecimiento de la resurrección de su carácter de futuro, identificándolo con el hacerse cristiano o con el ser de tal. Es decir, la resurrección se reduce en clave «mística» o «existencial».

Ideas de este tipo se encuentran, sin duda, en el fondo de la negación corintia de la resurrección de los muertos. En contra de ello tiene que subrayar el Apóstol que la resurrección no es ahora meramente una promesa mística o existencial al cristiano (lo que, en definitiva, no significaría nada: la fe sería vacía, V. 17); más bien se trata de una promesa al futuro tanto del hombre como del cosmos y, en este sentido, una promesa a espacio, tiempo, materia. Historia y

cosmos no permanecen junto al espíritu para continuar corriendo hacia un eterno absurdo o hundirse en una nada sin sentido. Precisamente en la resurrección Dios se manifiesta como el Dios del cosmos y la historia. Desde este punto de vista, en este texto y desde su situación específica se introducen en la profesión cristiana los aspectos temporales y cósmicos de la idea judía de la resurrección, pero orientándose profundamente hacia la nueva estructura teológica y cristológica, en la que nada se cambia tampoco aquí por lo que a su sencillez íntima se refiere. Porque también ahora sigue siendo verdad que, si los muertos no resucitan, entonces tampoco ha resucitado Cristo (V. 16), o sea que la resurrección de Cristo y la resurrección de los muertos no son dos realidades sino una sola, que, en definitiva, no es otra cosa que verificación de la fe en Dios ante los ojos de la historia.

De la teología joánica vamos a citar también dos textos: Jn 6 y Jn 11. La historia de Lázaro (Jn 11) culmina en esta frase: «Yo soy la resurrección y la vida» (V. 25). La concepción teo-cristológica que vimos antes en Pablo ha llegado aquí a su forma más pura y consecuente. El evangelista ha vuelto a la plena sencillez de Mc 12,26, pero ha cambiado consecuentemente teología en cristología. «El que cree en mí, aunque muera, vivirá» (V. 25). La vinculación a Jesús es ya ahora resurrección; cuando se haya establecido la comunión con él, se habrá superado aquí y ahora la frontera de la muerte. Es desde esa realidad desde donde hay que interpretar el discurso eucarístico (cap. 6). En él se presenta la comida de la palabra y carne de Jesús, es decir, el recibir a Jesús por fe y sacramento, como un ser alimentado con el pan de la inmortalidad. La resurrección no aparece como un acontecimiento lejano, apocalíptico, sino como un suceso en el hic et nunc. Dondequiera que el hombre se introduce en el yo de Cristo, se ha metido ya ahora en el espacio de la vida definitiva. La cuestión de una situación intermedia entre muerte y resurrección, por ejemplo, una interrupción de la vida, ni siquiera se plantea, precisamente porque el yo de Jesús es la resurrección y, en consecuencia, la fe, que significa el contacto entre Jesús y yo, opera aquí y ahora el paso de la línea de muerte. Con esto se vuelve a hacer presente en el

cambio cristológico toda la herencia veterotestamentaria. Allí se había adquirido la conciencia de que la falta de comunicación es muerte en medio de la vida y que el amor es promesa de la vida. Ahora se ve claro que existe el amor que realmente es más fuerte que la muerte. El límite entre sheol y vida pasa por en medio de la existencia humana. El hombre en Cristo se encuentra en la vida y esto de modo definitivo.

Bultmann piensa que esta teología joánica es la expresión más perfecta de lo peculiarmente cristiano. Por supuesto que esto significa para él que resurrección se interpreta de modo totalmente «existencial». Los indicios de resurrección en el último día, que ciertamente los hay en Juan (6,39ss; 6,4.54; 11,24; 12,48), tienen que parecerle, pues, como añadiduras de una redacción eclesiástica posterior, que volvió a meter en la tosquedad de los moldes vulgares de lo eclesiástico las altas cimas alcanzadas por el evangelista. En realidad, una división semejante de lo dicho por el evangelista deshace también lo primero que se dijo. Porque desde luego que si el paso a la esfera cristológica no representa introducirse en una vida definitiva, que verdaderamente tenga su consistencia por encima de la muerte terrena, entonces es que, en realidad, no se ha dado paso ninguno, sino solamente un cambio dentro del insuperable absurdo de lo propio, cambio que no supera la vaciedad sino que la vuelve a confirmar.

Tenemos que hacer una advertencia a propósito del conjunto del dato bíblico: para el Nuevo Testamento la resurrección es un acontecimiento positivo, una palabra de esperanza. A partir de la fenomenología veterotestamentaria de las realidades «muerte» y «vida» no se puede llamar «vida» a un perderse de la existencia humana en lo antidivino, en el vacío del fracaso. Eso representa más bien el espaldarazo definitivo a lo que se llama «muerte». Queda abierta esta posibilidad, que, por supuesto, no se puede confundir con el retiro de la existencia. Después nos ocuparemos más extensamente de esto.

Intentando sacar una conclusión, diríamos: la fe en la resurrección es expresión central de la profesión cristológica en Dios. Esa fe se deduce del concepto de Dios. Su carácter específico no se asienta en una determinada antropología —antiplatónica o platónica—, sino en una teología. En este sentido puede esperarse que sea capaz de asimilar antropologías diversas, expresándose en ellas. Pero también hay que esperar que esa fe se contraponga a todas las antropologías como regla crítica. No hay que desconocer que, precisamente desde el radio de la idea de Dios, la fe en la resurrección implica por cierto también supuestos antropológicos, entre los que, reconociblemente, se cuentan, por una parte, el que la nueva vida comienza ya ahora para no volverse a interrumpir más y que, por otra, esa vida se ordena a la transformación de la vida, a la totalidad del hombre y a la totalidad del mundo.

## 2. La «situación intermedia» entre la muerte y la resurrección

Si el «último día» no se identifica con el momento de la muerte individual, sino que se considera verdaderamente como el final común de la historia, al individuo se le plantea la cuestión de qué es lo que hay «entre tanto». En la teología católica, tal y como se formó sistemáticamente en la alta Edad Media, esta cuestión se consideraba solucionada por aquello de la inmortalidad del alma. Es cierto que ya Lutero no quiso aceptar como válida esta respuesta. Él la consideraba como producto de la alienación de la fe por la filosofía. Lo que él mismo dice es ambiguo. La mayor parte de los textos se hace eco del modo de hablar bíblico que llama a la muerte «sueño», lo que él considera como acomodado en el fondo a lo que representa la situación intermedia: el alma descansa en la paz de Cristo y en el último día ella, lo mismo que el cuerpo, será resucitada. Pero también hay testimonios como, por ejemplo, el comentario que Lutero hace de la historia de Lázaro (Lc 16,19-31). Dice que la distinción entre cuerpo y alma, de la que se echaba mano para intentar explicar la vida de Lázaro en el seno de Abrahán, es «una porquería». «Hay que decir: Totus Abraham, el hombre todo debe vivir...» (WA Ti 5, 219; cf. Althaus, «Retraktationen» 255). De modo que se tiene la impresión de que lo

que le importaba a Lutero no era tanto la negación de la vida de los muertos como combatir la distinción entre cuerpo y alma, distinción que, por cierto, se sustituye por una nueva concepción que no se sabe a ciencia cierta cuál es. Se ha visto claro en el planteamiento del problema que la teología más reciente excluye una «situación intermedia». Con ello, esta teología sistematiza en definitiva planteamientos desarrollados primeramente por Lutero.

a) El material judío primitivo. ¿Y qué dice al respecto el material bíblico? Lo que se dijo antes sobre la idea neotestamentaria de la resurrección permite afirmar, en general, que no está en la línea de la Escritura una interrupción de la vida entre la muerte y el fin del mundo. Pero los textos nos permiten afirmaciones mucho más precisas, como las que destaca, ante todo, con mucho cuidado el magnífico trabajo de P. Hoffmann, Die Toten in Christus (Münster 1966).

Lo primero que hay que tener en cuenta es que tanto la Iglesia primitiva y Pablo como el mismo Jesús se mueven fundamentalmente en el terreno de la tradición judía. En las disputas que tenían lugar dentro de ésta, decidían ciertamente conforme al criterio fundamental que suponía la imagen de Dios que defendía Jesús (o sea, para nuestro asunto, Mc 12), lo que tenía que desembocar poco a poco en una remodelación de esta tradición o, dicho de otro modo, también en su profunda asimilación a lo cristológico. Así que lo primero que hay que hacer es conocer los datos que ofrece el judaísmo intertestamentario.

Para más detalles de esta materia tan amplia y variada hay que remitir a Hoffmann. Aquí vamos a conformarnos con un par de testimonios más importantes. El libro etiópico de Enoc (hacia el 150 a.C.) ofrece en el capítulo 22 una descripción del lugar donde permanecen los espíritus o las almas de los muertos. La idea del sheol, que antes se consideró generalmente como el lugar donde se llevaba una existencia como de sombras, aparece ahora dividida y diferenciada. Especialmente se determina ahora con más precisión: el mundo en que permanecen los muertos hasta el juicio final ya no

se encuentra en el interior de la tierra sino en Occidente, el reino del sol poniente, en un monte en el que ese mundo se muestra en cuatro lugares (cuevas) distintos. Ahora, justos y pecadores se encuentran separados; los pecadores esperan el juicio sumidos en la oscuridad, mientras que los justos (entre los que ocupan lugar preferente los mártires) viven en la luz, reunidos junto a una fuente vivificante. Esto muestra ya cómo tales ideas del «judaísmo primitivo» se asimilaron totalmente en la antigua Iglesia: el memento de difuntos de la misa romana (ahora es el canon I) reza por los que murieron en el signo de la fe y ahora «duermen el sueño de la paz». Concretamente se pide para ellos que Dios les dé el lugar de la luz, del agua fresca (refrigerii) y de la paz. Se mencionan las tres condiciones que al hombre mediterráneo le parecen la quintaesencia de una existencia feliz. Como se ve, esta concepción coincide totalmente con lo que el libro de Enoc dice sobre la suerte de los justos que murieron.

Un nivel ulterior en el desarrollo de la materia que nos ocupa está representado por el cuarto Libro de Esdras (hacia el año 100 d.C.). También aquí los difuntos viven en «cámaras» distintas, también aquí son las «almas» de los difuntos las que siguen viviendo. Coincide con Enoc al afirmar que el premio de los justos ya ha comenzado. Pero, mientras que para Enoc el castigo comienza sólo con el último juicio, en Esdras el sufrimiento de los impíos, como el premio, empieza ya en la situación intermedia, de modo que en algunos textos parece que lo que les ocurre representa ya el infierno definitivo. Más consecuente es todavía la distinción de destinos en el judaísmo rabínico: desde el juicio, que tiene lugar inmediatamente tras la muerte, comienzan dos caminos, el del jardín del Edén, el que lleva al paraíso (que desemboca o al Oriente de la tierra o se conserva en el cielo) y el que lleva al valle Gehinnom, el lugar de condenación. En lo referente al destino de los justos se da, además de la idea del paraíso, toda una serie de imágenes distintas: se habla del «tesoro donde se guardan las almas», de la espera «bajo el trono de Dios» y, finalmente, se menciona el hecho de que los justos —especialmente los mártires— encontrarían acogida en el seno de Abrahán (cf. Meyer, ThWNT III 825s; Trémel 318). También

en esto es clara la continuidad ininterrumpida entre las ideas judías y las del primitivo cristianismo: en la tradición neotestamentaria encontramos la idea del paraíso (Lc 23,43), la imagen del seno de Abrahán (Lc 16,19-29), como también la espera de las almas bajo el trono de Dios (Ap 6,9).

Antes de centrarnos definitivamente en esta tradición del Nuevo Testamento, permítasenos una palabra sobre los escritos de Qumrán. Mientras sólo se conocía el grupo del que proceden tales escritos, el grupo de los esenios, a través de Flavio Josefo, debía considerárselos como gente proveniente del judaísmo primitivo y perteneciente al tipo helenizante, al menos por lo que a nuestro tema se refiere, pues Josefo dice: «Entre ellos se ha impuesto la fe de que el cuerpo es corruptible y de que la materia de que está hecho no perdura, pero consideran que el alma es inmortal y perdurable, habitando en el éter más fino. Está revestida del cuerpo como de una cárcel, se une con él atraída como naturalmente, pero libre de los lazos de la carne, como si de larga esclavitud se tratara, emprende el alegre vuelo a las alturas» (Bellum 2,8,11; Ant. 18,15). Pero la idea que del grupo se tenía se corrigió con el descubrimiento de los escritos originales. Con respecto al texto que acabamos de citar de Josefo hace Schubert la siguiente observación: «Tal exposición probablemente no sería sino una concesión a sus lectores griegos [...] Porque los esenios no eran ningún grupo helenístico sincretista, sino un movimiento judío apocalíptico» (96). Con todo, se dan ideas de vida de ultratumba, por más que se las entienda de modo muy material, lo que lleva a Schubert a escribir «que los esenios de Qumrán creían también en una permanencia de la corporeidad, aunque contaban con una desaparición de los cuerpos» (98). Así que la descripción de Josefo quizás no se encuentre muy alejada de la verdad, porque también él atribuye a la secta una concepción material del alma, cosa que era corriente, por lo demás, en la filosofía estoica (cf. Hoffmann 41ss).

Esto muestra entonces, por una parte, lo variada que fue la mutua influencia existente entre el mundo helenístico y el judío, de modo que los esquemas que tanto gustan de distinguir entre «griego» y

«hebreo» se vienen sencillamente abajo ante la realidad histórica. Se ve, además, que no se puede mantener la fidelidad a la línea espiritual del Antiguo Testamento sencillamente aferrándose a concepciones estrictamente materiales. No es tan sencillo interpretar el núcleo de la opción que se introduce en la historia con la fe de Abrahán. Ciertos intentos actuales parecen hallarse desde este punto de vista en una especie de línea «esenia», desde el momento en que la cuestión de la materialidad tapa todo lo demás.

b) El Nuevo Testamento. En lo que hasta ahora hemos dicho se ha visto claramente la pertenencia de la fe neotestamentaria al mundo judío que acabamos de esbozar. Desde el punto de vista metodológico hay que presuponer aquí de modo general que Jesús y la Iglesia más antigua comparten la fe de Israel en su forma actual y lo que únicamente hacen es darle un nuevo centro en el sí a la conciencia que Jesús tiene de su misión. Es a partir de ese centro de donde poco a poco se van transformando los distintos elementos de la tradición, en primer lugar el concepto de Dios y lo demás poco a poco según la urgencia que se va notando. Las dos palabras de Jesús sobre el problema de la «situación intermedia»: Lc 16,19-29 y 23,43, mencionadas antes brevemente, se han conservado en la tradición sinóptica. Por supuesto que, por lo que se refiere a la historia de Lázaro, no hay duda de que la permanencia del pobre en el seno de Abrahán y la del rico en el infierno no pertenecen propiamente al contenido de la parábola, en la que lo único que hay que mantener como obligatoriamente enseñado es la advertencia sobre la peligrosidad de las riquezas. Pero resulta absolutamente claro que el narrador de la parábola considera como muy a propósito para describir el verdadero futuro del hombre esas ideas del más allá de que se sirve. En consecuencia el texto es un testimonio claro de que la primitiva cristiandad comparte la fe en el más allá propia del judaísmo de aquel tiempo. Esta conclusión es independiente de la cuestión de la ipsissima vox, problema que aquí no nos preocupa.

Algo parecido hay que afirmar sobre el diálogo entre el Crucificado y el buen ladrón. También aquí se ve claro el trasfondo judío: el

paraíso se considera como el lugar en el que el Mesías ya oculto espera su hora y al que volverá (Hoffmann 163s). Con todo, precisamente con este texto comienza la transformación cristiana de las antiguas tradiciones. El condenado, el que cuelga de la cruz, promete a uno condenado juntamente con él una cosa que el judaísmo consideraba exclusivamente destino de los mártires o, a lo más, de los justos privilegiados. El crucificado se presenta con poder para abrir el paraíso a los que están perdidos. La llave para eso es su palabra. De modo que el «conmigo» adquiere una importancia transformadora. A la luz de esta palabra el paraíso ya no se puede considerar sin más como un lugar ya preexistente, en el que se encuentre, ante todo, el Mesías (con otros muchos). El paraíso se abre en Jesús. Es inseparable de su persona. En este sentido tiene razón J. Jeremias al notar que de aquí parte una línea que llega hasta la petición que hace Esteban al morir: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Hch 7,59): «Con gran unanimidad resalta [...] el Nuevo Testamento la comunión con Cristo después de la muerte como la afirmación específicamente cristiana sobre la situación intermedia» (ThWNT V 769).

Se abre paso el reconocimiento de que Cristo mismo es el paraíso, la luz, el agua fresca, la paz segura, la meta de la espera y la esperanza de los hombres. Quizás se pueda llamar la atención en este contexto sobre el nuevo empleo que se hace de la imagen del «seno» de Abrahán, como se ve en el Evangelio de san Juan: Jesús no viene del seno de Abrahán, sino del seno del Padre (1,18). El discípulo, que se convierte en imagen del verdadero discipulado, reposa en el seno de Jesús (13,23); el cristiano, gracias a su amor creyente, se encuentra seguro en el seno de Jesucristo y, en definitiva, en el seno del Padre. Desde una nueva perspectiva se especifica claramente aquí qué se entiende con el «Yo soy la resurrección».

Fijémonos ahora en los escritos paulinos. En lo referente al desarrollo del pensamiento escatológico paulino se distinguen normalmente dos fases: en la primera, Pablo espera vivir para cuando acontezcan la resurrección y la parusía. Esta idea se

encuentra en 1 Tes 4,13-5,11 y 1 Cor 15,12-58. En una fase posterior, Pablo deja de lado esta esperanza después de haber sentido la proximidad de la muerte, y entonces adquiere una importancia mayor la cuestión de la situación intermedia. Hay muchas razones en apoyo de esta evolución en el pensamiento de Pablo. Pero P. Hoffmann ha probado que las ideas del Apóstol sobre la situación intermedia y la resurrección no sufrieron con ello, sino que continuaron siendo las mismas. Siendo así que, desde Lutero hasta el Catecismo holandés, desempeña una y otra vez un importante papel la imagen del «sueño», reviste aquí especial importancia en primer lugar el análisis que P. Hoffmann ha hecho de esta terminología. Se ve que en este eufemismo para indicar el morir, el estar muerto, eufemismo presente tanto en el ámbito judío como en el helenístico, se incluyen representaciones de diferente contenido: tanto la idea de la pérdida de la conciencia como representación positiva de la paz que disfrutan los justos a diferencia de los pecadores. Por lo que a Pablo se refiere, Hoffmann muestra con claridad que el término se emplea en su significación corriente en el ámbito judío y griego sin interés especial en cuanto al contenido, de modo que no es posible sacar consecuencias sobre la situación de los muertos (186-206).

Respecto del texto de Tesalonicenses es claro que se centra en algo diferente a lo que es el caso, por ejemplo, en Flp 1,23: hablando con los tesalonicenses, lo único que interesa es la cuestión de la resurrección futura. En la Carta a los Filipenses Pablo se fija en su suerte ante el peligro inminente de muerte y en lo que se dará después. Pero también la Carta a los Filipenses conoce las ideas de 1 Tes y, ante todo, ambas cartas argumentan a partir del mismo fundamento, a partir de Cristo, que es la garantía de la vida para los suyos. Después de una detallada exégesis de la fórmula «los muertos en Cristo» (1 Tes 4,16), Hoffmann llega a la siguiente conclusión: «No me parece improbable que se piense ya aquí en la comunión con Cristo que caracteriza la muerte del cristiano, idea que vemos en Flp 1,23» (237). La resurrección y la situación intermedia no se excluyen mutuamente en Flp ni tampoco en 1 Tes: ambas realidades se encuentran fuertemente entrelazadas, como

vimos, ya en el judaísmo (cf. Hoffmann 238). La profunda vinculación existente entre 1Tes y Flp me parece todavía más clara en 1 Tes 5,10: «[...] para que, [...] despiertos o ya dormidos, lleguemos a vivir en su compañía». Aquí se ve bien que la diferencia decisiva no es «estar despiertos» y «dormir», es decir, «vida» terrena o «estar muerto», sino que lo definitivo es más bien «vivir en compañía suya» o encontrarse separados de él.

El texto más difícil debatido en este contexto es 2 Cor 5,1-10: «Pues sabemos que si nuestra morada terrestre, nuestra tienda, se derrumba, tenemos un edificio hecho por Dios, una casa no fabricada por mano de hombre, eterna, situada en el cielo. Y por esto gemimos, anhelando ser sobrevestidos de nuestra morada celestial, porque así nos encontraremos vestidos, no desnudos. Los que estamos en esta tienda gemimos agobiados, no porque queramos ser desvestidos, sino sobrevestidos, de suerte que lo mortal quede absorbido por la vida. Y el que nos ha dispuesto para esto es Dios, que nos dio la fianza del Espíritu. Por lo tanto, siempre tenemos ánimo y sabemos que, mientras estamos domiciliados en el cuerpo, estamos exiliados lejos del Señor; pues por fe caminamos, no por realidad vista. Pero tenemos ánimo e incluso preferimos exiliarnos del cuerpo y vivir junto al Señor. Por eso también nuestra ambición es serle gratos, tanto si estamos domiciliados como si estamos exiliados. Todos nosotros tenemos que comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba lo merecido de todo lo que hizo mientras vivió en el cuerpo: bueno o malo.»

Ninguna de las muchas exégesis del texto satisface plenamente, tampoco satisface el análisis tan cuidadoso de P. Hoffmann (253-258) ni el de Bultmann en su comentario a 2 Cor (132-146), que, por lo demás, están de acuerdo en todo lo esencial. Por tanto, aunque una serie de cuestiones siempre será discutible, la exégesis general de Hoffmann y la de Bultmann parecen haber encontrado una pista fiable. Según esto, resulta claro que Pablo no se pronuncia ni positiva ni negativamente sobre la situación intermedia, sino que lo que hace es poner mucho interés en el anuncio de la esperanza de

salvación cristiana que se encuentra en el Señor resucitado y se centra en nuestra propia resurrección, esperanza que resalta y contrapone a las angustias (mencionadas especialmente en el capítulo 4). Así que el texto se excluye del contexto inmediato de la cuestión aquí tratada.

Pero indirectamente es importante una segunda consecuencia: Pablo, en contra de lo que muchos exégetas ven en el texto, no deja entrever miedo alguno ante la muerte o angustia de tener que morir antes de la parusía. Es cierto que se rechaza la idea gnóstica según la cual la «desnudez» del alma representa un bien de salvación, desestimándosela sin discusión alguna como inhumana y falsa. Pero en el texto no se ve precisamente miedo ante la «situación intermedia» en cuanto tiempo de la desnudez. «θαρρεῖν significa ni más ni menos que: animosos miramos de frente la muerte; εὐδοκοῦμεν μᾶλλον: ¡y hasta le damos la bienvenida! Nada mejor puede acontecernos [...] El celo sin angustias por servir al Señor no sólo no conoce miedo alguno a la muerte, sino que en ese celo también se aplaca el anhelo de que la muerte llegue» (Bultmann 144).

Por supuesto que aquí hay que plantearse la cuestión de si tal postura puede explicarse sin la certeza contenida en Flp 1,23, en el sentido de que morir —también ahora— significa «estar con Cristo». Me parece que se da una innegable y profunda proximidad estructural entre 2 Cor 5,6-10 y Flp 1,21-26, especialmente fijándose en 2 Cor 5,8 y comparándolo con Flp 1,21. Las dos veces se presenta como lo auténticamente deseable el encontrarse con el Señor ya ahora, tan pronto como sea posible. Pero en las dos ocasiones se ve también, como sostiene Bultmann, que la fe no sólo elimina el miedo a la muerte, sino también esa especie de anhelo por que la muerte llegue, precisamente porque al peso del desgaste diario (2 Cor 4,16) le confiere el brillo de poder agradar al Señor (5,9; Flp 1,24s). Lo que para nosotros hace especialmente oscuros estos textos, especialmente 2 Cor, es el hecho de que Pablo no hace esfuerzo ninguno por desarrollar una antropología que aclare esta esperanza y sus estadios diferentes, sino que desde la

perspectiva de Cristo argumenta sencillamente: Él es la vida ahora y en cada situación. A la vista de tal certeza no se presta atención al «substrato» antropológico. Se puede prescindir también tranquilamente de ello, porque Pablo da por supuestos los conocimientos corrientes en el judaísmo, con lo que no tiene que formular sino únicamente lo nuevo, la realidad cristológica como lo decisivamente importante.

Después de todo lo dicho podemos ser breves en el análisis de Flp 1,23: para Pablo «Cristo» es la vida en este mundo, pero la muerte es ganancia porque significa «estar con Cristo» sobre la base del «deshacerse» terreno. De saber eso surge la libertad interior: apertura libre de angustia y también de quejas frente a la muerte; más todavía: alegre disponibilidad para seguir sirviendo. Antes se pensaba que este texto únicamente se podía explicar aduciendo que la «helenización» se introdujo en el pensamiento del Apóstol. Pero hoy está más que probado que no hay ruptura alguna respecto de los principios más antiguos del Apóstol: « [...] en la 1 Tes hubiera podido anunciar lo que dice en Flp 1 si hubiera visto una ocasión para ello» (Gnilka, Der Philipperbrief 92). Aquí no se trata de que un «dualismo» griego desplace al «monismo» hebreo, sino de que, con toda obviedad, se centra cristológicamente la herencia judía de que se disponía. En el fondo se ha llegado ya a la convicción que Juan formularía luego diciendo: «Yo soy la resurrección y la vida» (11,25).

### 3. Resultados y consecuencias

Si intentamos formular un resultado, podemos decir en primer lugar que lo decisivamente nuevo, que distingue lo cristiano frente a lo judío, es la fe en el Señor resucitado, la fe en el ahora de su vida, que hace también de la fe un «ahora» y la llena al mismo tiempo con la certeza de la propia resurrección. Cada una de las ideas se toman sin solución de continuidad del ámbito judío, asimilándolas poco a poco al pensamiento cristológico fundamental. Gracias a la fe en el Resucitado, la «situación intermedia» y la resurrección se entrelazan mutuamente de modo más consecuente de lo que antes se podía hacer, pero siguen, sin embargo, siendo distintas. Respecto de la

situación intermedia, todas las imágenes desarrolladas en el judaísmo vuelven a aparecer en el Nuevo Testamento y en los padres: seno de Abrahán, paraíso, altar, árbol de la vida, agua, luz. Veremos que, por lo que respecta a las ideas escatológicas, la antigua Iglesia continuó siendo sumamente conservadora, no efectuando cambio ninguno de lo «semítico» a lo «helenístico», sino manteniéndose totalmente en el canon semítico del modo de expresarse. El arte de las catacumbas, la liturgia y la teología muestran esto mismo de manera unitaria. Pero se ve de modo cada vez más claro que todas estas imágenes no describen realmente lugar ninguno, sino que piensan en Cristo, que es la luz y la vida verdaderas, el árbol de la vida. De esta manera las imágenes pasan de ser ideas más o menos cosmológicas a constituir enunciados cristo-teológicos y, perdiendo peso, ganan en profundidad.

Eso hizo ver claro que la Biblia no dogmatiza ninguna antropología determinada, sino que ofrece únicamente la cristología de la resurrección como norma de fe para la cuestión escatológica. Fue esta cristología la que representó para el pensamiento el derecho y el deber de aprovechar sus posibilidades en orden a esclarecer los presupuestos antropológicos y las consecuencias de esta norma. De modo vacilante en la patrística y decidido en la Edad Media se comienza, partiendo de esa cristología, a aprovechar los instrumentos que ofrece el pensamiento griego recuperar en la reflexión lo que significa que no se nos conserva en ninguna clase de cuevas o cámaras, sino en aquella Persona cuyo amor nos abarca a todos.

Por consiguiente, de lo dicho hasta ahora se pueden sacar cuatro consecuencias, en las que, al mismo tiempo, se ve claramente el fruto sistemático de lo dicho, así como la tarea que ello representa para la teología sistemática.

a) Hablar de la muerte como de un sueño en el sentido de una situación inconsciente que va de la muerte al fin del mundo es un arcaísmo desafortunado sin apoyo en ningún texto del Nuevo Testamento. Pablo piensa siempre partiendo de la doctrina de los

fariseos (rabínica), la centra y profundiza cristológicamente, sin llegar a anularla. Los muertos en Cristo viven. Ésta es la certeza fundamental que pudo enlazar objetivamente con la conciencia judía contemporánea.

b) Esta certeza fundamental se instrumenta con las ideas provenientes del judaísmo, cosa que ocurre no sólo en la época del Nuevo Testamento, sino a lo largo del tiempo que dura la Iglesia antigua, que ciertamente incorporó otros materiales procedentes del ámbito cultural mediterráneo con el que tan vinculado se encontraba el acervo antes mencionado. La Edad Media intentó iluminar la exigencia interna de la idea fundamental de la vida a partir de la presencia de Cristo. Debería quedar claro que el rango de una imagen o de un concepto no se puede determinar por su antigüedad, sino que hay que juzgarlo por su correspondencia con la idea madre, que es la que hay que expresar. En este sentido, lo posterior —por ejemplo el análisis medieval— puede expresar esa idea madre mejor de lo que lo hacía lo precedente.

c) Si, por una parte, las imágenes exteriores se simplifican y concentran cada vez más en la cristología, también es claro, por otra parte, que el pueblo (el hombre, en última instancia) necesita sentir cerca las cosas, teniendo que volver a desarrollar las imágenes. No hay nada equivocado en esta recreación de imágenes y sería una locura intentar llegar a una religiosidad absolutamente desprovista de imágenes, lo que está en contradicción con la esencia del hombre. Mas es tanto más importante confrontar siempre las imágenes con lo que constituye su criterio, hacerlas volver siempre a éste, impidiendo que se diluyan en pura mitología al hacerse independientes. Y aquí sí que hay más que razones para criticar la historia de la piedad, en la que apenas si se actuó siempre con la debida decisión en esa confrontación con el parámetro auténtico. Por consiguiente, la tarea de la predicación no es acabar con las representaciones o imágenes, pero sí purificarlas una y otra vez.

d) En la medida en que la cristología adquiere toda su importancia, ganan significado cristológico las distintas imágenes escatológicas. Con ello pierde automáticamente peso el elemento temporal y cósmico histórico. La cuestión que indudablemente se hizo importante y precisamente hoy caracteriza la discusión de la problemática escatológica es ésta: hasta dónde puede y tiene incluso que ir la supresión de lo temporal y cósmico, sin suprimir por ello el contenido realista y universal de la promesa. En esto habrá que fijarse especialmente ahora.

## *III. Los documentos del Magisterio de la Iglesia*

Respecto de la formación del cuerpo de doctrina eclesiástico se pueden distinguir con claridad tres estadios. Es curioso el hecho de que en la Iglesia antigua no haya pronunciamiento doctrinal alguno sobre la inmortalidad del alma. No hubo motivo para ello, porque, por una parte, a partir de la raíz judía de lo cristiano resultaba indudablemente cierto que los muertos no se disuelven en la nada, sino que aguardan la resurrección en el hades de un modo proporcionado a la existencia que llevaron. Por otra parte, la fe cristiana no había formulado ningún enunciado específico en este sentido, de modo que no existía razón alguna para convertir algo así en punto propio de la regla cristiana de fe, en la que entraron únicamente los enunciados principales de lo cristiano en cuanto tenían de especial y nuevo.

Stuiber ha mostrado que, en Oriente, Clemente y Orígenes representan un cierto cambio, cuya importancia, por supuesto, está por investigar (cf. para Clemente, actualmente Schmöle). Es cierto que, también para estos dos maestros, e igualmente después de ellos, la situación de los difuntos sigue siendo una «situación intermedia», y que el tipo fundamental de fe comunitaria de impronta judía experimenta con ello ciertamente desplazamientos, sin que en modo alguno pueda decirse que se suprima sin más.

En Occidente no se da una cesura semejante, aunque el desarrollo que se operó a partir del siglo IV necesita investigarse todavía con

más detalle. En general hay que decir que, muy de acuerdo con la tradición judía, se continuó distinguiendo entre la suerte de los mártires y la de los demás difuntos. A aquéllos se les atribuye ya la gloria definitiva. La penetración del simbolismo antiguo en el arte sepulcral y en los usos funerarios (libaciones) no acaba con esta situación, sino que más bien la consolida y simplifica de forma burda. Por supuesto, el pensamiento de los grandes teólogos comienza poco a poco a transformar la idea del hades partiendo de las relaciones globales existentes entre cristología y antropología. Pero este movimiento se mantiene abierto. No se desarrolla tanto como para que hiciera posibles nuevos enunciados doctrinales. Por otra parte, se trata de un movimiento que no afecta a la conciencia general, de modo que tales enunciados no parecen tampoco necesarios.

Sobre el telón de fondo de estas convicciones poco aclaradas, pero que para la sensibilidad de los creyentes resultan lo suficientemente claras y seguras, y que se orientan sobre todo en la historia de Lázaro, se levanta el punto central de la profesión cristiana: la fe en la resurrección de la carne. De ella hablan todos los símbolos y «reglas de fe» (DH 2, 5, 10-64; especialmente importante es el símbolo [niceno-] constantinopolitano, DH 150; DH 76: Quicumique = Ps-Atanasiano). A diferencia de Oriente y también de Egipto, en Occidente no se habla de la resurrección de los muertos, sino de la resurrección «de la carne». Ello se debe, como ha probado Kretschmar, a que se sigue con la terminología judía de la resurrección, para la que la antigua fórmula «toda carne» (por ejemplo, Sal 136,25; Jr 25,31; Sal 65,3) se refiere a toda la humanidad. Pero también significa, al mismo tiempo, que se sigue fiel al influjo de la teología joánica, como consta especialmente en Justino e Ireneo. De manera que en la expresión mencionada no se piensa primordialmente en la corporeidad, sino en la universalidad de la esperanza de resurrección, pero incluyendo, por supuesto, el todo, la criatura llamada «carne» por contraposición a Dios. Es decir, se piensa igualmente en la corporeidad, interpretándola indudablemente a partir de la «carne» vivificadora del Señor, de la que habló Juan.

En los primeros siglos, de lo que se trató fue sencillamente de contraponer al sentimiento de vida que tenía el mundo de entonces así como a su conciencia científica —como también, por supuesto, a las reinterpretaciones cristianas de la resurrección debidas a la apertura a ese sentimiento y esa conciencia— el credo cristiano con toda su exigencia fundamental. Al finalizar la Edad Antigua, ante todo debido a la oposición contra la corriente origenista de la teología, la polémica se simplifica y se hace más tosca: lo que entonces se discute es qué materialidad tiene el cuerpo resucitado y cuál tiene que ser su relación con el cuerpo terreno. De esta cuestión nos ocuparemos detalladamente una vez que se hayan discutido las cuestiones correspondientes de la actualidad. Por ahora nos conformaremos con remitir a los símbolos posteriores, cuyo lenguaje al respecto es sumamente drástico.

La Fides Damasi, compuesta probablemente en el sur de las Galias a finales del siglo V, dice: «Limpios nosotros por su muerte y sangre, creemos que hemos de ser resucitados por Él en el último día en esta carne en que ahora vivimos» (DH 72). El Concilio de Toledo del año 675 se expresa en estos términos: «Por este ejemplo de nuestra cabeza, confesamos que se da la verdadera resurrección de la carne de todos los muertos. Y no creemos, como algunos deliran, que hemos de resucitar en carne aérea o en otra cualquiera, sino en esta en que vivimos, subsistimos y nos movemos» (DH 540). De las Galias del siglo V vienen los llamados Statuta Ecclesiae antiqua. En el examen de fe antes de la ordenación episcopal se tiene que preguntar al ordenando «si cree en la resurrección de la carne en la cual ahora vivimos y no de ninguna otra» (quam gestamus et non alterius; DH 325). Este texto invocó el papa León IX en 1053 cuando el patriarca antioqueno Pedro le preguntó por su profesión de fe: «Creo en la verdadera resurrección de la misma carne que ahora llevo (quam nunc gesto) y en la vida eterna» (DH 684). Esta tradición doctrinal vuelve a aparecer cuando el Lateranense del año 1215 dice contra los albigenses y cátaros: «Todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan...» (DH 801).

Las primeras manifestaciones doctrinales del Medievo en el campo de la escatología, que acabamos de ver, pertenecen, en virtud de la pregunta que plantean, totalmente a la Iglesia antigua. Un nuevo estadio del desarrollo doctrinal eclesiástico representa, por el contrario, la bula dogmática Benedictus Deus, publicada por el papa Benedicto XII el 29 de enero de 1336. El Papa dice ahí que las almas de los difuntos que no estén ya necesitadas de purificación no tienen que esperar en una situación intermedia después de la pasión, muerte y ascensión de Cristo, sino que «están y estarán en el cielo [...] aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal», de modo que «ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna» (DH 1000). ¿Cómo se llegó a este enunciado? ¿Cómo entronca con la herencia de la Iglesia antigua? Por lo que se refiere a los condicionamientos externos que llevaron a la bula papal hay que tener en cuenta que la universidad de París —que entonces era el «magisterio» en la Iglesia— llegó a una decisión muy parecida en el año 1241. El fondo enunciado se introdujo también en la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (DH 856-858), formulada en el segundo Concilio de Lyon (1274).

También el papa Juan XXII (1316-1334) había utilizado al principio tales fórmulas sin el menor reparo, pero luego le parecieron dudosas como consecuencia de un estudio más profundo de los padres. Allí se encontró con la doctrina del cielo que se aguardaba, la cual, como vimos, domina de hecho toda la patrística y sigue presente todavía de modo efectivo en Bernardo de Claraval (hacia 1090-1153) en toda una serie de textos (PL 183,375; 183,705 relacionados con 182,993 y 182,579). Ese descubrimiento dio pie al Papa para exponer en una serie de sermones su nuevo pensamiento sobre una fase intermedia estrictamente cristológica referente a la suerte de los difuntos. Sólo con el juicio universal y la resurrección es como se acaba esta situación intermedia, dando paso a la relación definitiva con la Trinidad: hasta el día del juicio los santos se encuentran bajo el altar (Ap 6,9ss), o sea, bajo el amparo y el consuelo que supone la humanidad de Cristo. Sólo después del juicio saldrían de la envoltura de su humanidad, llegando «sobre el

altar» a la inmediata visión de Dios. El paso de un estado al otro significaría la entrega del reino al Padre, según lo anuncia 1 Cor 15,24.

Tales ideas arcaizantes resultaban sumamente escandalosas para la conciencia general de fe, que hacía tiempo había cambiado. Tal escándalo supieron aprovecharlo también políticamente, ante todo, los enemigos franciscanos del Papa en la corte de Luis de Baviera en Múnich, capitaneados por Guillermo de Ockham, quienes llegaron a acusar al Papa de herejía. En su lecho de muerte, el Papa se retractó de sus opiniones, formulándolo todo con cautela. Le sucedió un franciscano salido de los ambientes universitarios, el cual, pocos años después de su elección, se decidió a acabar con la incertidumbre, formulando de modo definitivo y obligatorio la auténtica conciencia de fe de la Iglesia en la bula antes mencionada. Tendremos que volver a ocuparnos de la lógica interna del acontecimiento cuando investiguemos las evoluciones teológicas. Por de pronto puede decirse que, en su modo de presentar las cosas, el documento papal de 1336 representa indudablemente un distanciamiento de los padres. Pero al juzgarlo no se puede ignorar que el fondo del enunciado se apoya en la cristología, siendo, en realidad, una explicación de lo que en el fondo significa la «ascensión de Cristo», para desvelar al mismo tiempo el sentido de la pasión de Cristo, manifestado en la «ascensión». Según este texto, la ascensión del Señor es esencialmente un acontecimiento histórico antropológico. La ascensión significa, en definitiva, que el cielo ya no está cerrado. Cristo está en el cielo, lo que quiere decir: Dios está abierto respecto del hombre, y cuando éste en cuanto justificado, es decir, en cuanto perteneciente a Cristo y aceptado por él, pasa por la muerte, entonces se adentra en la apertura de Dios. En este sentido, la diferencia de Benedicto XII respecto de Juan XXII radica, ante todo, en una valoración diferente de la cristología. Esto muestra también que una igualación mecánica con las fórmulas de la teología patrística no basta para valorar acertadamente el contenido.

Hemos visto que las ideas tanto neotestamentarias como patrísticas sobre la vida de los difuntos entre la muerte y la resurrección representan la aceptación de las concepciones diferenciadas que en el primitivo judaísmo se tenían del sheol. Por supuesto que tales ideas se orientan ahora al centro cristológico, y son sometidas a un proceso de «cristologización» que, con todo, sigue siendo algo de segundo orden comparado con la tarea prioritaria de clarificar y asegurar el mensaje de la resurrección. Pero sí resulta claro que estas ideas no son definitivas ni están ya cerradas, sino que se encuentran en un proceso de cristianización, de incorporación a la cristología, cuya dirección en la época patrística resulta totalmente clara, aun cuando en ella no se llegue al culmen.

Los textos de los siglos XIII y XIV significan, en esta perspectiva, que la vinculación hasta ahora indeterminada entre los enunciados judíos de la época intertestamentaria y la profesión en Cristo llega a adquirir una forma totalmente clara. Ahora sigue manteniéndose una forma de «situación intermedia»: el purgatorio, que, una vez marginadas fundamentalmente las ideas del sheol, aparece como una realidad teológicamente clara, definiéndose con el concepto de «purificación». Como todo esto ocurrió tras la separación de las Iglesias orientales, se explica también que ya no se llegara a una idea común entre Oriente y Occidente. Se prescinde de los lugares en que hasta ahora se pensaba que aguardaban los justos y los pecadores, y se los sustituye, a la luz de la cristología de la ascensión, por situaciones provisoriamente definitivas: el infierno, que entra en vigor desde ahora para los condenados del mismo modo que para los justos se abre desde ya el cielo (DH 1002). Es cierto que la idea de provisionalidad pierde importancia por el carácter definitivo contenido en la «ascensión de Cristo», pero no se prescinde totalmente de aquella provisionalidad: según la Benedictus Deus sigue en pie lo provisional, puesto que todavía no ha llegado ni la resumptio corporum —la reunión con el cuerpo— ni el juicio universal. Por supuesto que no se dice qué significa en estas condiciones esa provisionalidad.

Lutero se distanció mucho de la idea de la inmortalidad del alma, cargando el acento en la resurrección, pero, por otra parte, atacó drásticamente esta idea de transitoriedad. En contra de los escolásticos y a propósito de la historia de Lázaro afirma: «Totus Abraham, todo el hombre es el que tiene que vivir. Pero arrancadme un trozo de Abrahán y decidme: esto debe vivir [...] Curiosa alma ha de ser, que, si estuviera en el cielo, estaría deseando el cuerpo» (WA Ti 5,219). El documento doctrinal del Medievo mantiene, por el contrario, la idea de la situación intermedia en cuanto que distingue entre la definitividad personal y la definitividad cósmica histórica de la cristología (y, en ella, del destino humano). En este sentido, el documento se puede considerar, de hecho, como síntesis del movimiento espiritual de la patrística.

Con un nuevo frente nos volvemos a encontrar en el último texto que vamos a mencionar: la bula Apostolici regiminis, datada el 19 de diciembre de 1513, durante la octava sesión del Lateranense V. Contra el aristotelismo renacentista (en especial contra P. Pomponazzi) se afirma aquí que no es lícito ni hablar de la mortalidad del alma espiritual ni afirmar que se trata no de algo individual personal, sino de una realidad colectiva, de la que participaría cada uno de los hombres. El texto es importante en cuanto que presenta la síntesis patrística medieval de lo griego y lo cristiano y la confronta con el espíritu del renacimiento, que rechaza precisamente esta síntesis, busca en su lugar otra vez lo griego en toda su pureza precristiana, iniciando con ello la época moderna. Significativamente, la reconstrucción de lo originariamente griego no lleva, por ejemplo, a resaltar unilateralmente el alma inmortal en contra de la resurrección del cuerpo, sino que hasta desemboca en la negación de la doctrina cristiana sobre el alma y de la esperanza correspondiente, que no se puede considerar griega.

## *IV. El desarrollo en la teología*

### 1. La herencia de la Antigüedad

A partir de las ideas históricas hoy corrientes, habría que decir, contra la doctrina de la Benedictus Deus, que aquí se ha llegado a

imponer la bisección griega en alma y cuerpo, pero no se puede decir tal cosa de los padres. A la vista de la enorme distancia temporal y espiritual entre el mundo griego y el siglo XIV, habrá que preguntarse, sin embargo, si esa diagnosis puede contar con alguna probabilidad, ante todo teniendo en cuenta que el nuevo encuentro con la primitiva herencia griega en el Renacimiento tuvo efectos totalmente distintos. Para juzgar la importancia real de la influencia griega sobre lo cristiano, pudiendo hablar también sobre sus propios desarrollos con conocimiento de causa, resulta de todo punto necesario pararse un poco a pensar cuál es en definitiva el pensamiento griego sobre nuestra cuestión.

En lo que dijimos sobre la muerte se habló ya de que aquí se da un cambio entre el mundo arcaico de Homero, para el que cuerpo y persona son equivalentes, y el pensamiento de Platón. Como inicio de lo nuevo se considera la religión de los misterios órficos, que adquirió importancia para la vida griega del pensamiento gracias a hombres como Pitágoras y Empédocles. Aquí se da la separación entre cuerpo y alma, la idea del cuerpo como cárcel (¿como sepulcro?) del alma. Ésta aparece como la sede del conocimiento de la verdad. Un importante papel desempeña, al mismo tiempo, la idea de culpa, purificación y juicio. No hay duda de que para Platón fue importante esta tradición religiosa al intentar una restauración de la polis griega. Igualmente seguro es que la tradición órfica continuó siendo algo más o menos esotérico, no pudiendo en ningún caso ser considerada como equivalente sin más a «griego» (y por su origen ciertamente no lo es, cf. Duchrow 71). Hay que tener también en cuenta que Platón cambió filosóficamente esta tradición religiosa, subordinándola a su tema fundamental, la justicia. Esto se ve, ante todo, en la forma que fue dando a su doctrina sobre el alma. En el hombre ve él la actuación de tres cosas: algo que en muchos aspectos reviste carácter animal, con muchas cabezas de animales mansos y salvajes, algo de león y el elemento humano. A esto último lo llama el «hombre interior» (Rep 589a7s), expresión que vuelve a aparecer en Pablo (Rom 7,22) y se remonta precisamente a Platón (Duchrow 61).

Con ayuda de esta terna se proyectan sobre el individuo los tres sectores de la sociedad aria (sacerdotes-sabios, guerreros, campesinos y comerciantes, cf. los trabajos de Dumézil, especialmente L'idéologie tripartie des Indo-Européens, 1958), considerando, por tanto, al hombre en perspectiva política, en orden a la polis. Por supuesto, estos tres aspectos del hombre se corresponden con las tres virtudes fundamentales —sabiduría, fortaleza, prudencia— y, en cuanto cualidades del hombre concreto, se encuentran también en relación con las antiguas tradiciones médicas en lo referente a su localización de los centros del hombre corporeoanímico. Para Platón es cometido del hombre reducir a unidad esta terna, lo que lleva a la cuarta virtud cardinal, la justicia. De modo que, en este punto central, la antropología dirige a la filosofía política, con la que está indisolublemente fundida.

Al mismo tiempo, se ve que Platón no conoce dualismo alguno por lo que se refiere a las fuerzas espirituales del hombre, puesto que su meta es precisamente la unidad íntima del hombre, reunir y purificar todas las fuerzas en la «justicia». Para él, de lo que se trata es de criar y ennoblecer los animales mansos, impedir que crezcan los salvajes y convertir al león en cooperador de la unidad. Pero también por lo que se refiere a la relación entre cuerpo y alma, la meta última de Platón es «la integración de los elementos dualistas para formar la unidad en la multiplicidad» (Duchrow 79).

Por lo demás, Platón reconoció conscientemente el misterio como misterio. Lo hizo fructífero en sus consecuencias antropológicas, pero, por otra parte, lo respetó como enunciado echando mano de parábolas, que, en definitiva, tienen que seguir siendo tales, sin que puedan traducirse en puras sentencias filosóficas. Es elocuente al respecto el final de las correspondientes reflexiones en el Fedón: »Cierto que no honra a un hombre el pensar que todo ocurre precisamente como yo lo he expuesto; pero me parece que está bien y merece la pena decir que esto o cosa parecida es lo que tiene que pasar con nuestras almas y sus moradas [...] Porque es un bello riesgo y hay que, digámoslo así, fascinarse con tales cosas» (114d). A ese respeto del misterio le corresponde el hecho de que Platón

cambie continuamente las imágenes (cf., por ejemplo, la grandiosa visión en Fedro 245c-250c), sobre las que se carga el acento de modo distinto según lo requiere la ocasión. No podemos seguir ocupándonos de estas cuestiones complicadas, lo que supondría una interpretación de Platón, pero algo hemos sacado ya en claro, lo cual no deja de ser importante para nuestra investigación.

En primer lugar podemos decir que la inmortalidad no es jamás un aserto puramente filosófico. En realidad, sólo se pudo llegar a afirmarla cuando, al mismo tiempo, entraba en juego una tradición religiosa con toda su autoridad, siendo reconocida y, luego, explicada intelectualmente. El aserto de la inmortalidad se encuentra también en Platón en un contexto religioso, que representa para él igualmente el punto de arranque de una filosofía de la justicia, que era la que esencialmente le interesaba con vistas a su pensamiento político. Las tradiciones dualistas aquí presentes se ponen al servicio de un pensamiento positivamente relacionado con el cosmos y la polis, perdiendo, en consecuencia, su agudeza dualista. Al menos por lo que nosotros podemos reconocer hoy, Platón no desarrolló una teoría filosófica unitaria de lo que el alma es en sí misma y en relación con el cuerpo. De modo que lo que dejó fue una rica problemática filosófica, y en absoluto un «esquema griego» que hubiera estado como en la calle y del que no se hubiera necesitado hacer otra cosa que echar mano.

En Aristóteles se anuló la herencia mítica, pero, al mismo tiempo, también se banalizó la imagen. Se introdujo en la tradición su definición del alma como entelequia, es decir, como «esencia en el sentido de forma del cuerpo natural, que tiene vida conforme a su posibilidad» (De anima B 412a19ss). Es decir, el alma se ha convertido en principio orgánico, como forma atada a su materia y con ella también pasajera. Lo verdaderamente espiritual radica ahora en el νοῦς, pero que no se entiende como algo individual y personal, sino como participación del hombre en un principio divino que lo supera (De generatione animalium B 736b28, 737a10, 744b22). Por tanto, aquí nos encontramos ante una estricta unidad no dualista de cuerpo y alma en el hombre, pero también ante un

principio espiritual impersonal, que irradia hacia el interior del hombre pero que no le es propio como persona. Ya comprobamos antes el hecho de que el estoicismo volvió a una concepción materialista del mundo. El alma, que se compone del más tenue de los elementos, el fuego, dando vida, por ende, a la mezcla cuerpo-alma, vuelve tras la muerte al fuego cósmico, como vuelve cada uno de los elementos a su lugar primigenio. La individualidad no tiene futuro alguno más allá de la muerte (Hoffmann 42).

Si nos fijamos ahora en el gran renovador de la filosofía platónica del siglo III, en Plotino, no encontramos nada que corresponda al esquema doctrinal corriente de los griegos: para Plotino todo el mundo se compone de tres sustancias: el uno, el νοῦς y el alma. Esta doctrina tri-sustancial es, al mismo tiempo, su cosmología y su teología, la «trinidad» neoplatónica. Como tal abarca también su antropología: si el alma mira hacia abajo dentro del proceso cósmico descendente, se multiplica en el espejo de la materia, y cuanto más mira hacia abajo, tanto más olvida su unidad. Y cuanto más se aparta de esa mirada, con tanta mayor fuerza se distancia de la vacía apariencia de los reflejos, reencontrando la unidad, la realidad y, en definitiva, la divinidad. La doctrina trisustancial de Plotino es, al mismo tiempo o hasta quizás primariamente, una doctrina espiritual que traslada en definitiva al hombre la contraposición entre descenso y ascenso, enseñándole a encontrar el cambio del ser al sacarlo de su deshacerse gracias a la concentración en la unidad; le enseña a volver a la unidad de su origen divino por la escalera de la realidad, siendo esa unidad, al mismo tiempo, la que anula la apariencia de individualidad.

Estas breves reflexiones pueden bastar para mostrar que la doctrina que recorre todos los recientes tratados teológicos, hablando del dualismo grecoplatónico entre cuerpo y alma, es pura fantasía de teólogos sin base en la realidad, y lo mismo pude decirse de la doctrina que habla de la correspondiente doctrina de la inmortalidad del alma. Existieron cultos mistéricos con promesas de inmortalidad, pero una concepción griega general en este sentido no se dio. La tendencia fundamental de la Antigüedad en la época de expansión

del cristianismo estaba dominada, por el contrario, por la desesperanza: «Sobre esta desesperanza de los paganos ofrecen concretamente un testimonio muy elocuente las inscripciones sepulcrales de aquel tiempo. O no se creía absolutamente en la supervivencia tras la muerte, o se aceptaba una triste existencia de sombras en el hades [...]» (F. Guntermann, Die Eschatologíe des hlg. Paulus, Münster 1932, 38, cf. Hoffmann 211). Lo confuso que estaba el panorama de opiniones sobre el tema del alma podemos verlo, para finalizar este recorrido, en un texto del comentario de Orígenes al «Cantar de los cantares»: «[Se pregunta] en qué consiste su sustancia, si es corpórea o incorpórea, si es simple o se compone de dos, tres o más, si fue hecha o no la hizo nadie y, en el primer caso, cómo se hizo; se pregunta si [...] su sustancia se contiene en el semen corporal y si su origen se transmite con el comienzo del cuerpo, o si viene completa de fuera y se introduce en el cuerpo, mientras se está formando en el seno materno. Y en este caso, si llega recién creada y sólo se hace cuando el cuerpo ya está formado [...] o si existe desde hace tiempo y viene a tomar el cuerpo por la razón que sea; [...] también se pregunta, si una vez se reviste con el cuerpo y, cuando se despoja de él, no lo sigue buscando o si [...] lo volverá a tomar; y si esto vuelve a ocurrir por segunda vez, se pregunta si lo conserva o volverá a separarse» (Comm. in Cant. 2, PG 13,126B-127A).

## 2. El nuevo concepto de alma

La herencia de la Antigüedad no proporcionó ninguna clase de idea clara sobre la suerte del hombre tras la muerte. Así que de ahí no pudo sacar la Iglesia antigua sus respuestas. De todo lo que hasta ahora hemos dicho e investigado podemos, más bien, formular de modo definitivo nuestra tesis central sobre esta cuestión: Las ideas que se desarrollaron en la antigua Iglesia sobre la supervivencia del hombre entre muerte y resurrección se apoyan en las tradiciones que sobre la existencia del hombre en el sheol se daban en el judaísmo y que se transmitieron en el Nuevo Testamento centradas cristológicamente.

Cualquier otra afirmación tiene que fracasar a la vista de las realidades históricas. Esto significa, al mismo tiempo, que la doctrina de la inmortalidad en la antigua Iglesia tiene dos aspectos: está determinada por el centro cristológico, en el que se asegura la indestructibilidad de la vida debida a la fe; esa doctrina entrelaza este enunciado teológico con las ideas del sheol, que son su trasfondo antropológico, apoyándose, en consecuencia, en una convicción humana universal, como vimos, que ciertamente se encontraba desarrollada en comparación con concepciones arcaicas, pero que no se había explotado plenamente en cuanto a sus implicaciones antropológicas. A ello se debe el que tampoco se dispusiera de una terminología unitaria. El sujeto del estar con Cristo, de la existencia permanente de la persona humana más allá de la muerte, se llama la mayoría de las veces, siguiendo la tradición judía, alma o espíritu (ambas designaciones se yuxtaponen, por ejemplo, en el Enoc etiópico, Hoffmann 125). Por otra parte, ambos conceptos estaban oscurecidos por los tan extendidos sistemas gnósticos, en los cuales la psyché (alma) se consideraba como grado inferior de la existencia del hombre frente a la de los «pneumáticos»; tales inconvenientes terminológicos actuaron mucho más allá del círculo de los simpatizantes del pensamiento gnóstico.

Así, se ve bien que las clarificaciones del instrumental antropológico se hicieron insoslayables desde el momento mismo en que se debió preservar la certeza central de que la existencia con Cristo no era destruida en la muerte y de que tal existencia no sería plena hasta que no llegara la definitiva «resurrección de la carne». También resulta claro que la fe cristiana presentaba exigencias a la antropología, que no podían ser satisfechas por ninguna de las antropologías existentes, pero para las que los conceptos de tales antropologías podían y tenían que aprovecharse, introduciéndoles los cambios necesarios. En efecto, en ese momento había que desarrollar una antropología que, por una parte, reconociera al hombre como criatura de Dios, creado y querido por él en su totalidad, pero que, por otra parte, distinguiera en este hombre lo pasajero de lo permanente. Tal distinción debía realizarse, a su vez,

de tal modo que se mantuviera abierta la aproximación a la unidad definitiva del hombre y la creación. Una antropología de tales características tenía, pues, que entrelazar aquello en lo que Platón y Aristóteles se contraponen. Tenía que incorporar la indisoluble unidad de cuerpo y psyché, como enseña Aristóteles. Pero la psyché no se debía interpretar como una «entelequia», vinculada a la materia de la misma manera que la materia viva depende de ella para ser lo que es. Más bien lo que había que intentar era poner de manifiesto el especial carácter espiritual de la psyché sin que por ello se disolviera en un espíritu universal.

A la vista de la dificultad que entraña tal tarea, no puede sorprender que esta síntesis no haya madurado sino con lentitud. Alcanzó primeramente su forma definitiva y convincente en Tomás de Aquino. Cuando Tomás, de acuerdo con Aristóteles, responde a la cuestión sobre la esencia del «alma», diciendo: anima fo rma corporis (el alma es la «forma» del cuerpo), realmente se ha dado en ello un cambio total del aristotelismo. Porque, para Aristóteles, esta fórmula significaba que la psyché está tan vinculada materialmente como la «entelequia», que es, en definitiva, el principio configurador de la realidad material, que él se imagina con una correlatividad estricta: la materia sin la «forma» se quedaría en mera posibilidad; la forma se hace realidad únicamente en la unidad con la materia. Si la psyché es forma, quiere decir que pertenece al mundo corpóreo, a su muerte y su devenir. Y viceversa, también quiere decir que el espíritu que no pertenece a este mundo, tampoco es algo individual ni personal, debiéndose únicamente a eso su condición de inmortal. Para Aristóteles hubiera sido de todo punto inimaginable decir que el espíritu es, al mismo tiempo, lo personal y la «forma» de la materia. Uno de los más importantes investigadores de la relación existente entre Tomás y los griegos, A. Pegis, escribe al respecto: «Desde este punto de vista la doctrina tomista de una sustancia intelectual como forma sustancial de la materia hay que considerarla como un momento histórico en el que conscientemente se utilizó una fórmula aristotélica para expresar filosóficamente una visión del hombre que la tradición aristotélica y

su mundo consideraban como una imposibilidad metafísica» (»Some reflections» 177, en Schneider 28, nota 71).

Aquí se ha llegado, pues, a una afirmación de tremenda magnitud: el espíritu es tan totalmente uno con el cuerpo en el hombre que se le puede aplicar con todas las consecuencias el término de «forma». Y a la inversa: la forma de este cuerpo es, al mismo tiempo, espíritu, haciendo, en consecuencia, persona al hombre. «El alma no es que sea sustancia y, además, también forma del cuerpo, sino que es sustancia en cuanto forma de un cuerpo y es en cuanto sustancia forma del cuerpo» (Schneider 23). «Va contra la propia naturaleza del alma separarla del cuerpo disminuyendo su semejanza con Dios creador. El ser en el cuerpo no es una actividad, sino la autorrealización del alma. El cuerpo es la visibilidad del alma, pues la realidad del cuerpo es el alma» (Ib. 27).

Es decir, con esto se ha conseguido lo que filosóficamente parecía imposible. Se han solucionado también las exigencias aparentemente contradictorias de la doctrina de la creación y las de la fe en el sheol modificada cristológicamente: el alma pertenece al cuerpo como «forma», pero eso que es «forma» del cuerpo es espíritu, convirtiendo al hombre en persona y abriéndolo de cara a la inmortalidad. Este concepto de alma es algo radicalmente nuevo frente a todas las antiguas ideas sobre la psyché. Ese concepto es producto de la fe cristiana y de las exigencias que plantea al pensamiento. Esto únicamente puede negarlo un desconocimiento liso y llano de la historia. Puesto que se trata de algo central, vamos a repetirlo de otra manera: El concepto de alma tal como lo hemos utilizado en la liturgia y la teología hasta el Vaticano II tiene tan poco que ver con la Antigüedad como la idea de la resurrección. Se trata de un concepto estrictamente cristiano, y sólo ha podido formularse de ese modo sobre el terreno de la fe cristiana, cuya visión de Dios, del mundo y del hombre es expresada por dicho concepto en el ámbito de la antropología.

En este sentido hay que conceder que no le faltó razón al Concilio de Vienne para defender en su tercera sesión del 6 de mayo de

1312 esta definición de alma, considerándola como concepto adecuado a la fe: «Además, [...] reprobamos como errónea [...] toda doctrina que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional [...] no es verdaderamente y por sí misma forma del cuerpo humano» (DH 902). Antes citamos la bula Benedictus Deus, que con su doctrina sobre la contemplación definitiva de Dios presupone esta explicación antropológica: donde esta idea llegó a madurar, la doctrina del sheol tenía necesariamente que adquirir una nueva luz, convirtiéndose en arcaísmo superado, lo que antes había sido plenamente aceptable.

### 3. El carácter dialogal de la inmortalidad

Contra todo lo que llevamos dicho se podría objetar que no se ha dado en el blanco de la discusión más reciente. Porque no se trata de defender o rechazar una antropología determinada, ni se discute consecuentemente el concepto de alma, sino que se apunta a negar una «sustancia» llamada alma, con poder sustancial en sí misma y con una inmortalidad que se deriva de ella misma, afirmando en contra de ello la supervivencia del hombre únicamente por la voluntad y la acción de Dios. «Dios nos mantiene, a los creyentes y a los otros, por encima de una muerte real, en la que somos arrebatados a nosotros mismos: él nos mantiene y —¡resurrección! — nos devuelve a nosotros mismos, para que comparezcamos ante su tribunal y para que vivamos» (Althaus, «Retraktationen...» 256). Ya hemos rechazado la acusación de «dualismo» en relación con el concepto cristiano de alma. Pues esa acusación de dualismo se refuerza con la idea de que cuando se habla de alma, se fundamenta la «inmortalidad» de forma sustancialista, a partir de la indivisibilidad de la sustancia espiritual, argumentándose, en consecuencia, de modo teológicamente equivocado. Vamos a conceder que en la conciencia general se hayan extendido concepciones algo simplistas. Pero en los grandes teólogos no he encontrado en ningún sitio una argumentación de la inmortalidad de tipo puramente «sustancialista», argumentación que Platón tampoco conoce.

Voy a elegir una homilía de san Gregorio de Nisa sobre las ocho bienaventuranzas. Se trata de un ejemplo clásico, en el que se ve el pensamiento fundamental tanto de la teología patrística como de la Edad Media, captándose al propio tiempo tanto la unidad como el cambio de la Antigüedad. Gregorio comenta la palabra del Señor (la predilecta sin más por parte de los padres de la Iglesia): «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). Luego viene la palabra de Jesús en la oración de sumo sacerdote: «Pues ésta es la vida eterna: que te conozcan...» (Jn 17,3). El anhelo griego de contemplación, el saber griego en el sentido de que contemplar es vida, de que el conocimiento, el desposorio con la verdad es vida, esta gran tendencia del espíritu griego hacia la verdad se encuentra aquí confirmada e incorporada. Pero esta palabra de esperanza y promesa tiene que convertirse para el hombre, tal y como está hecho, primeramente en palabra de desesperación, en expresión de lo absurdo de su existencia. Ver a Dios, en eso está la vida. Pero la originaria sabiduría de los pueblos, y lo mismo la Biblia desde el Pentateuco hasta Pablo y Juan, repiten: nadie puede ver a Dios. Quien ve a Dios, muere. El hombre quiere ver a Dios, pues sólo así podría vivir, pero su fuerza no le basta para ese ver. «Si Dios es la vida, el que no ve a Dios, no ve la vida. Pero profetas y apóstoles afirman que a Dios no se le puede ver...»

Así que la situación del hombre es como la de Pedro, que intenta andar sobre las aguas: quiere acercarse al Señor y no puede. Por hablar de alguna manera, el filósofo es Pedro en el mar; con sus especulaciones quiere acabar con la mortalidad y contemplar la vida. Pero no lo consigue. Acaba por hundirse. Al final no le basta para levantarse toda la fuerza de sus especulaciones sobre la inmortalidad. Las aguas de la caducidad superan su voluntad de contemplación. Lo único que puede salvar a Pedro —al hombre— que se hunde es la mano tendida del Señor. Y esta mano tendida nos agarra en la palabra: bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. El conocimiento filosófico se reduce a un caminar sobre las aguas, no puede ofrecer terreno firme. Sobre el mar de la caducidad nos puede mantener en pie únicamente aquel

que, en cuanto Dios hecho hombre, nos saca y mantiene con su fuerza. Y su promesa dice así: la visión de Dios, que es vida, no la alcanza la especulación del pensamiento sino la pureza del corazón sencillo, la fe y el amor que se confían a la mano del Señor. La idea platónica de la vida proveniente de la verdad se profundiza aquí gracias a su transformación cristológica hasta llegar a una concepción dialogal del hombre, la cual contiene al mismo tiempo afirmaciones muy concretas sobre lo que lleva al hombre por el camino de la inmortalidad, cambiando, por ende, el tema aparentemente especulativo en algo práctico: la «limpieza» de corazón que se da en la diaria paciencia de la fe y en el amor que de ella viene encuentra apoyo en el Señor, que hace posible la paradoja de caminar sobre las aguas, haciendo que alcance la plenitud de su sentido lo absurdo de la existencia humana (cf. Gregorio de Nisa, Or. 6, De beatitudinibus, PG 44, 1263-1266).

Este concepto fundamental, con sus distintas variantes, se ha mantenido como característico de la tradición del pensamiento cristiano. En Tomás aparece entretejido con una interpretación de la dinámica de toda la creación tendiendo a Dios. La anima, como vimos, pertenece, por una parte, totalmente al mundo material y, por otra, hace que este mundo se sobrepase a sí mismo. Pues según Tomás es en esa anima donde el mundo material encuentra su sentido, precisamente gracias a que en el hombre tiende hacia Dios. Tendiendo el hombre a Dios, «vuelven a su origen todas las corrientes de los grados naturales en el ser y valer» (H. Meyer, Thomas von Aquin, Paderborn $^{2}$1961, 269; Schneider 29). De esta forma se concibe al hombre como una esencia «capaz de conocer y amar a Dios y llamada a ello» (Schneider 29). Esto representa la asimilación del concepto dialogal debido a la visión cristológica del hombre, concepto que se asocia, al propio tiempo, con el problema de la materia, de la unidad dinámica de todo el mundo creado. A. Pegis ha formulado muy bien esta continuidad del punto de arranque antropológico: «Lo que san Agustín dijo valiéndose de elementos platónicos no era doctrina platónica alguna sobre el hombre, sino, directamente y ante todo, la concreción de una odisea espiritual [...], la historia de una irrupción creyente del hombre

cristiano, llamado a la verdad y a la felicidad. Y santo Tomás se mantuvo fiel a esa idea de hombre» (At the Origins [...] 58; cf. Schneider 50).

### 4. El hombre está destinado a la inmortalidad por su misma condición de criatura

Antes dimos por bueno sin el menor reparo el rechazo de una argumentación «sustancialista» de la inmortalidad humana. Pero al detenernos en la cuestión, se ve que detrás existe un problema del que nos tenemos que ocupar. Porque si aquí se determina dialogalmente la vida del hombre más allá de la muerte, y si lo dialogal se hace concreto a partir de lo cristológico, entonces no hay más remedio que preguntarse si con ello no nos echamos en manos de un supranaturalismo que, o no responde ya a las cuestiones comunes a todos los hombres, o amplía de tal modo la cristología a lo difuso que ésta pierde su especificidad. Si se toma la inmortalidad únicamente como gracia o hasta como un destino privativo de los buenos, entonces se la reduce a algo milagroso y pierde su importancia para el pensamiento. Así que hay que preguntarse: ¿qué relación existe entre las conclusiones alcanzadas hasta ahora y el hombre, esencia creada por Dios? ¿Hasta qué punto se trata puramente de afirmaciones de fe? ¿Hasta qué punto se siente interpelada la razón común, o sea, el pensamiento filosófico, a partir de la fe?

La respuesta está implícita en lo dicho hasta ahora. El encontrarse remitido a Dios, a la verdad misma, no representa para el hombre un mero placer intelectual. Si hay que interpretarlo a partir de la fórmula anima forma corporis, entonces esa fórmula representa el núcleo de su esencia. En cuanto criatura, por su misma esencia, el hombre está creado en una relación que implica la indestructibilidad. Teilhard dijo una vez que la esencia de la evolución consiste en que existan ojos cada vez mejores. A propósito de esto se podría decir que el hombre es ese grado de la creación, esa criatura, a cuya esencia pertenece el poder ver a Dios (o sea, el estar capacitado para la verdad en su más amplio sentido) y, en consecuencia, el participar

de la vida. Por tanto, si antes llegamos a la conclusión de que lo que hace al hombre inmortal no es el ser él mismo, careciendo de toda relación, sino, muy al contrario, su encontrarse referido a otro, la capacidad de su relación con Dios, entonces tenemos que añadir ahora que esta apertura de la existencia no representa una añadidura a un ser que existiera independientemente de ello, sino que constituye lo más profundo de la esencia humana: esa apertura es ni más ni menos que lo que llamamos «alma».

Desde otra perspectiva se puede llegar al mismo punto y decir, por ejemplo: un ser es tanto más él mismo cuanto más abierto se encuentra, cuanto más relación es. Esto, a su vez, lleva a la conclusión de que el hombre es un ser abierto al todo y a la raíz misma del ser, siendo, pues, un «yo», una persona. Tal apertura le es dada al hombre (y, en este sentido, es dependiente y no producto del propio esfuerzo). Pero se le ha dado de tal modo que ahora se encuentra en la mismidad del hombre: esto es precisamente lo que significa creación y lo que quiere decir Tomás al escribir que la inmortalidad es algo connatural al hombre. En el fondo se halla siempre su idea de creación, para la que tal naturaleza sólo existe por donación del Creador, pero esa donación, a su vez, sitúa a la criatura en su peculiaridad, atribuyéndole verdaderamente lo donado (Pieper, Muerte e inmortalidad 104).

En realidad con ello se responde a la pregunta que ahora se plantea: ¿Y qué pasa cuando el hombre vive en contra de su naturaleza, cerrado en vez de abierto? ¿Qué ocurre cuando niega su relación con Dios o no la toma en cuenta? Analizando esta cuestión se aclara la trascendencia de la idea de creación, determinándose, al mismo tiempo, dónde se apoya lo peculiar y lo nuevo del aspecto cristológico. Si recordamos lo que queda dicho sobre la teología de la muerte, resulta claro que el pensamiento bíblico está siempre girando alrededor de esta cuestión. El hombre tal y como existe quiere la inmortalidad a partir de sí mismo, quisiera fabricarla por sí mismo: Non omnis moriar (no moriré completamente), el monumentum aere penennius, lo que quede de mi propio esfuerzo tiene que conservar algo de mí mismo. Pero, en

última instancia, el hombre no puede menos que fracasar en el intento de alcanzar a pulso la eternidad. Porque lo que queda no es él mismo, a pesar de todo. Él se despeña en el no-ser y entrega su vida al no-ser, a la muerte: precisamente éste es el contenido de la amenaza de Gn 3,3: la asociación de pecado y muerte. Esa amenaza dice que una existencia en la que el hombre se quiere hacer Dios, en la que quiere ser autónomo, independiente, ser él mismo solamente, «como un Dios», se convierte en una existencia como la que se daba en el sheol, un ser en el no-ser, una vida en las sombras, que se queda fuera de la verdadera vida.

Pero esto no significa que el hombre pueda invalidar o suprimir la creación de Dios. El resultado no es la pura nada. El hombre, como cualquier criatura, sólo puede moverse dentro de la creación; no puede hacerla surgir ni jamás conseguirá hundirla en la pura nada. Así que lo que consigue con su comportamiento no es la invalidación del ser, sino una existencia en contradicción consigo mismo, una posibilidad negadora de sí misma: sheol. La radical referencia dirigida a la verdad, a Dios, que excluye el no-ser, sigue en pie, aunque sea como negada u olvidada.

Sólo aquí es donde comienza el enunciado propiamente cristológico. El fondo del acontecimiento de Cristo consiste en la supresión de esta autocontradicción gracias a la intervención de Dios, sin que por ello se destruya desde fuera la libertad del hombre por un acto arbitrario. La vida y muerte de Cristo significan que Dios mismo baja al sheol, que establece una relación en el país de la ausencia de relaciones, que sana al ciego (Jn 9) dando así vida a partir de la muerte, en medio de la muerte. Aquí se convierte en algo totalmente práctico otra vez la doctrina cristiana sobre la vida eterna. La inmortalidad no se debe al propio esfuerzo, y, aunque es don de la creación, no se trata de algo sencillamente dado en el plano natural; si, no obstante, se reduce a esto, entonces se convierte en perdición. La inmortalidad se apoya en una relación que se nos regala, y precisamente así representa una exigencia para nosotros mismos. La inmortalidad remite a una práctica receptiva, al modelo del descenso de Jesús (Flp 2,5-11) en contra del eritis sicut Deus,

contra la total emancipación en cuanto camino equivocado de salvación. Si la capacidad para la verdad y el amor por parte del hombre son el lugar donde surge vida eterna y donde ésta adquiere su plenitud de sentido, entonces esta vida eterna se hace tema del hoy, convirtiéndose en la forma corporis también en el sentido de que esa vida no aliena al hombre frente al mundo, sino que es precisamente lo que lo arranca del poder de la anárquica carencia de forma, dándole figura auténticamente humana.

## 5. Resumen: rasgos determinantes de la fe cristiana en la vida eterna

Después de este análisis de los aspectos históricos y de contenido de la fe cristiana en la vida eterna, podemos intentar describir la fisonomía peculiar y propia que caracteriza la visión cristiana en contraposición con otras concepciones. Pienso que esa fisonomía se puede resumir en tres ideas clave:

a) La comprensión cristiana de la inmortalidad parte de forma decisiva del concepto de Dios y tiene por eso carácter dialógico. Puesto que Dios es el Dios de los vivos y llama por su nombre a su criatura, al hombre, esta criatura no puede sucumbir. Este acto de asunción del hombre por parte de Dios en su propia vida ha tomado carne, por así decirlo, en Jesucristo: Cristo es el árbol de la vida, de quien el hombre recibe el pan de la inmortalidad. La vida eterna no se explica por la existencia individual aislada y por el poder de cada uno, sino por el estar relacionado, realidad que es constitutiva del hombre. Pero este enunciado sobre el hombre remite por su parte a la imagen de Dios, es el que en definitiva desvela el núcleo de la comprensión cristiana de la realidad: también Dios tiene inmortalidad o, mejor dicho, es inmortalidad en cuanto acontecer relacional de amor trinitario. Dios mismo no es «átomo» sino relación, porque es amor y, en consecuencia, la vida. Debido a ello, también la mutua referencia del amor humano posee una aureola del misterio de la eternidad. La orientación que surge de tal visión del ser, viene a decir esto: la relación hace inmortal; la apertura, no la cerrazón...

b) De la fe en la creación se desprende el carácter de totalidad de la esperanza cristiana. Lo que se salva es la criatura hombre, la totalidad y unidad de la persona que se manifiesta en nuestra vida corporal. «Los cabellos de la cabeza están todos contados» (Mt 10,30 par). Esto no significa que no haya nada caduco en el hombre. Pero sí quiere decir que precisamente en la superación de lo caduco es donde adquiere concreción lo permanente. La materia como tal no puede ser el factor de permanencia en el hombre: incluso durante la vida terrena se encuentra en continua mutación. En este sentido es insoslayable una dualidad que distingue lo constante de lo variable, dualidad exigida sencillamente por la lógica del asunto. Por esta razón resulta irrenunciable la distinción entre alma y cuerpo. Pero esta dualidad ha sido concebida de modo cada vez más consecuente en la tradición cristiana —terminando, como hemos visto, con Tomás y el concilio de Vienne—, de tal suerte que no conserva en sí misma nada de dualismo, sino que manifiesta precisamente la dignidad y unidad del hombre. Incluso en el progresivo «desgaste» del cuerpo es el hombre en su unidad, todo el hombre, el que camina hacia la eternidad, madurando como criatura de Dios en la vida corporal en orden a ver el rostro de Dios.

c) Dentro de la idea cristiana de eternidad hay que situar también el factor de relación humana. El hombre dialoga no en solitario con Dios, ni se adentra con Dios en una eternidad que le perteneciera de forma exclusiva, sino que el diálogo cristiano con Dios pasa precisamente a través de los hombres. Ese diálogo atraviesa la historia en la que Dios habla con los hombres; acontece en el nosotros de los hijos de Dios. Esto quiere decir, en definitiva, que ese diálogo se da en el «cuerpo de Cristo», en la comunión con el Hijo, comunión que es la que de verdad da al hombre la posibilidad de llamar a Dios su Padre. El hombre puede y debe realizar esto únicamente haciéndose hijo con el Hijo, lo que implica necesariamente hacerse uno con todos los demás que buscan al Padre. Sólo gracias a la reconciliación, que se llama Cristo, es como se suelta la lengua humana, haciéndose posible el diálogo que es la verdadera fuente de vida para el hombre. Se ve, pues, que en la cristología se funden una en otra la línea «teológica» y la

«antropológica» del diálogo, de la búsqueda del amor. En todo amor interhumano hay una exigencia de eternidad a la que ese amor no puede corresponder jamás. Dios se adentra en Cristo como hombre en esta búsqueda nuestra de la palabra del amor. El diálogo de Dios con nosotros se hace verdaderamente humano precisamente porque Dios lo realiza como hombre. Y viceversa: el diálogo de los hombres entre sí adquiere carácter de eternidad porque ese diálogo se introduce en el coloquio trinitario por la comunión de los santos. A ello se debe que ésta sea el lugar en que la eternidad se abre para el hombre. La vida eterna no aísla al hombre, sino que lo saca del aislamiento llevándolo a la verdadera unidad con sus hermanos y con toda la creación de Dios.

Todo lo dicho se apoya, en definitiva, en el convencimiento de que el Cristo resucitado es el lugar de la verdadera vida. Es Cristo, como ha dicho profundamente H. Schlier, el que lleva el tiempo a su plenitud, adentrándolo en el momento del amor. Donde la vida humana se vive con Jesús, esa vida se adentra, por así decirlo, en el «tiempo de Jesús», es decir, en el amor, que transforma el tiempo y abre la eternidad (Schlier, Das Ende der Zeit 71ss).

A pesar de todo lo dicho sigue abierta una pregunta importante. En contra de las teorías que esbozamos en el apartado I hemos podido poner en claro que la hipótesis de una resurrección en el momento de la muerte no se puede fundamentar ni lógica ni bíblicamente. Hemos visto que la forma eclesiástica de la doctrina de la inmortalidad del alma se desarrolló de modo consecuente a partir de la herencia bíblica misma, resultando irrenunciable a partir de las exigencias tanto de la tradición como de la lógica. Con ello no hemos respondido todavía a otra pregunta: ¿Qué es lo que pasa con la resurrección de los muertos? ¿Se da algo parecido a un acontecimiento material? ¿Sucede algo así como un acontecimiento que no es lícito situar sencillamente en la atemporalidad de lo eterno, sino que hay que relacionar con el final de la historia? ¿Se puede proponer siquiera algo así al pensamiento?, ¿No tendrá que buscar el pensamiento más bien un camino para hacer superfluas tales ideas? Con el planteamiento de estas cuestiones resulta

definitivamente claro que, por más que el punto de partida de las modernas teorías con las que hemos tenido que vérnoslas sea distinto, a lo que se oponen no es tanto a la inmortalidad del alma como a la resurrección, que sigue constituyendo el verdadero escándalo del pensamiento. En este sentido la teología moderna se encuentra más próxima a los griegos de lo que ella misma quiere reconocer.

Si ahora intentamos afrontar estos problemas, entramos metodológicamente en un terreno nuevo. Con la cuestión sobre muerte y resurrección nos hemos estado moviendo hasta ahora en un campo, que, ciertamente, con un saber puramente humano no resulta claramente abarcable, pero que puede verse respaldado por experiencias y conocimientos antropológicos fundamentales: de la vida futura podemos tener alguna idea en cuanto al hecho de que se da, por extrapolación y a partir de la vida presente; el mensaje de la fe puede echar mano de una cierta evidencia del pensamiento. Pero el qué de esta nueva vida está, por el contrario, absolutamente fuera de lo que nuestra experiencia abarca, siendo imposible conocerla a partir de nosotros. Al ocuparnos, en el último capítulo de este libro, de los enunciados de fe que nos dan una cierta idea de ese qué en sus posibilidades fundamentales a partir de la revelación de Dios, tenemos que ser muy conscientes de los límites de lo que decimos. La transmisión de la fe no tiene como finalidad la satisfacción de la pura curiosidad. Siempre que esa transmisión sobrepasa el ámbito propio de la experiencia humana, no se trata de entretener sino de orientar. El más allá se desvela únicamente en la medida en que es útil para orientar en el más acá. Esto hay que tenerlo en cuenta al ocuparnos ahora del último bloque de cuestiones de la escatología.

# Capítulo tercero. La vida futura

## § 6. La resurrección de los muertos y el retorno de Cristo

SOBRE EL APARTADO I: Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Fráncfort 1966 (trad. cast., Dialéctica negativa, Taurus, Madrid 1975); L. Audet, «Avec quel corps les justes ressuscitent-ils? Analyse de 1 Cor 15,44», en: Studies in Religion 1,3 (Toronto 1971) 165-77; id., Résurrection. Espérance humaine et don de Dieu (= «Hier et aujourd'hui» 8), París-Tournai-Montreal 1971; A. Bareau – W. Schubring – Chr. von Fürer-Haimendorf. Die Religionen Indiens III (C.M. Schröder, «Die Religionen des Menschheit» 13), Stuttgart 1964; W. Bieder, «Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?», en: ThZ 1 (1945) 105-20; M.R. Cadiou, La jeuneusse d'Origène, París 1936; G. Greshake, Auferstehung der Toten (cf. en § 5); G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit (cf. en § 3,1 y § 5); H.E. Hengstenberg, Der Leib und die letzten Dinge, Ratisbona 1955; G. Kretschmar, «Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel», en: Leben angesichts des Todes (homenaje a Thielicke), Tubinga 1968, 101-37; A. Michel, Les Fins dernières, París 1929; F. Mußner, Die Auferstehung Jesu, Múnich 1969 (trad. cast., La resurrección de Jesús, Sal Terrae, Santander 1971); K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Friburgo 1958 (trad. cast., Sentido teológico de la muerte, Herder, Barcelona $^{2}$1969); id., «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», en: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 401-28; K.H. Schelkle, «Die Auferstehung der Toten», en: Bibel und Leben 15 (1974) 54-65; Th. Schneider, Die Einheit des Menschen, Münster 1973; Ton H.C. van Eijk, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques, París 1974; A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970.

SOBRE EL APARTADO II: W. Beinert, Die Kirche, Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von

Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg (= BGPhThM, NF 13), Münster 1973; L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten / Friburgo 1962, [9]1971 (trad. cast., El hombre y su última opción, Paulinas, Madrid 1972); J. Daniélou, «Christologie et eschatologie», en: A. Grillmeier – H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon III, Wurzburgo 1954, 269-86; P. Glorieux, «Endurcissement final et grâces dernières», en: Nouv. Rev. Theol. 59 (1932) 865-92; E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, Berlín 1957; A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Friburgo 1975 (citado como Grillmeier); R. Guardini, Der Herr, Wurzburgo 1937, con reimpresiones (trad. cast., El Señor, Rialp, Madrid 1965); E. Käsemann, An die Römer, Tubinga 1973; K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953; Th. Maertens, Heidnische-jüdische Wurzeln der christlichen Feste, Maguncia 1965 (citado en breve: Maertens); E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Gotinga 1926; id., Die Einholung des Kyrios, en: «Zeitschr. syst. Theol.» 7 (1929-30) 682ss; J. Ratzinger, «Eschatologie und Utopie», en: Internat. kath. Zeitschr. 6 (1977) 97-110: H.D. Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus (BGPhThM, NF 9), Münster 1973; G. Scheltens, «Der Tod als Endentscheidung», en: Wissenschaft und Weisheit 29 (1966) 46-60; L. Scheffczyk, «Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion», en: Scholastik 32 (1957) 526-41; id., «Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menscheit und den Kosmos», en: Leb. Zeugnis 18 (1963) 66-87; B.G.J. Schüch, «Der Antichrist im NT», en: Bibel und Liturgie 39 (1966) 320-24; P. Schütz, Was heißt «Wiederkunft Christi»?, Friburgo 1972; E. Schweizer, «1Korinther 15,20-28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu», en:Jesus und Paulus (homenaje a W.G. Kümmel), Gotinga 1965, 315-33; A. Winklhofer, «Zur Frage der Entscheidung im Tode», en: Theol. und Glaube 57 (1967) 197-209.

## *I. ¿Qué significa «resurrección de los muertos»?*

## 1. La problemática

En el párrafo anterior tratamos la cuestión de la resurrección en primer lugar a partir de la comparación de los conceptos de «inmortalidad» y «resurrección». Se vio que el punto de arranque de las recientes corrientes teológicas hay que buscarlo en un radical rechazo de la «inmortalidad» y en un voto apasionado en favor de la «resurrección». Se comprobó, además, que en el curso de la reflexión el contenido del concepto «resurrección» se desplazó rápidamente; se vio que «resurrección» se había destemporalizado, es decir, se había trasladado al momento de la muerte; esta destemporalización tuvo como consecuencia una desmaterialización, puesto que resulta evidente que el hombre no resucita corporalmente en el momento de su muerte. A la vista de tales contradicciones internas criticamos el nuevo concepto que se había formado, rehabilitando una noción originariamente cristiana de inmortalidad a base de los datos suministrados por la tradición.

Ahora tenemos que ocuparnos del otro aspecto de la cuestión que había quedado sin tocar: ¿Qué es, pues, lo que pasa con la resurrección? Después de lo dicho hasta ahora, esta cuestión bastante general se reduce a dos problemas muy concretos. El primero dice: ¿Se da algo así como un final del tiempo? Más allá del «estar con Cristo», lo cual espera tras la muerte del creyente, ¿hay que poner algo más? ¿Hay que afirmar, ante todo, un final de la historia humana como tal y en su totalidad, un «último día» verdaderamente, y todo ello apoyados en la fe? La segunda pregunta es ésta: ¿Tiene que ver la resurrección algo con la materia o no? ¿Espera la fe un cambio de la materia y, en consecuencia, algo así como una corporeidad en la resurrección?

A ambas cuestiones se da con toda claridad una respuesta negativa por parte de las posiciones modernas de las que nos hemos ocupado en el último apartado. En su voluminosa obra Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (El Nuevo Testamento y el futuro del cosmos), y con una erudición impresionante, A. Vögtle ha intentado mostrar que el Nuevo Testamento no dice nada sobre un

futuro así. «Para ninguno de los textos citados puede probarse ni siquiera probabilidad de que intenten enseñar algo sobre la suerte futura del universo [...] Y por lo que respecta a Jesús y a la predicación del primitivo cristianismo tampoco puede probarse que se crea en un efecto futuro del acontecimiento de Cristo que llegara a cambiar el estado del universo [...] Desde el punto de vista propiamente cosmológico, el Nuevo Testamento renuncia a un enunciado doctrinal» (232s). Y aquí se plantean dos cuestiones: ¿Qué quiere decir «punto de vista propiamente cosmológico»? ¿Cuándo es «doctrinal» un enunciado y cuándo no lo es? Ambas cuestiones corresponden a decisiones sistemáticas fundamentales, no pudiendo como tales, por consiguiente, ser contestadas mediante un análisis meramente histórico (exegético). Así que, miradas las cosas más de cerca, a lo único que se llega es a que, dado un determinado concepto de «enunciado doctrinal», no pueden constatarse sentencias que reúnan las condiciones para coincidir con ese concepto. Para que este resultado fuera útil históricamente y en cuanto al contenido, habría que empezar por aclarar cómo ha llegado Vögtle a la adquisición de este concepto de «enunciado doctrinal» y si se puede aplicar con razón como criterio a las formas literarias del Nuevo Testamento. Como esto no se ha hecho, fuerza es convenir que los análisis de Vögtle se basan en una superposición de categorías históricas y sistemáticas cuya razón metodológica no está clara, de modo que el resultado sistemático sigue siendo en definitiva tan dudoso como la razón que hay para introducir lo sistemático en lo histórico.

Esto no quiere decir que se niegue el valor de muchas de las investigaciones concretas del libro. En cuanto al resultado global quizás se pueda afirmar que las imágenes utilizadas en el Nuevo Testamento no se deben tomar como enunciados de contenido, pecando de ingenuidad; habrá que tener presente que entre el esquematismo terminológico y la intención del contenido existe aquella diferencia de la que ya nos ocupamos detenidamente al tratar de la cuestión de la parusía. Si aquí no se diera también una diferencia así, el análisis sistematizador de Vögtle no hubiera hallado apoyo ninguno en el texto. Así que su libro representa una

llamada de atención sobre esta diferencia. Pero con el no apodíctico a los enunciados «cosmológicos» se ha ido más allá de lo que el método da de sí, mucho más teniendo en cuenta que se ha prescindido de la cuestión sobre el significado de «cosmológico» y «escatológico».

Lo que Vögtle intentaba probar desde el punto de vista exegético lo había formulado antes G. Greshake desde la perspectiva propia del teólogo. Desearía citar tres textos característicos de su libro: «La materia "en sí" (como átomo, molécula, organismo...) no puede ser llevada a plenitud. Del mismo modo como ella alcanza sentido y meta sólo como momento extático del acto libre humano, de la misma manera adquiere su perfección únicamente en cuanto momento concretizador de aquel acto» (Auferstehung der Toten 386s). «Si la resurrección corporal que acontece en la muerte se interpreta como la fidelidad vivificante de Dios sobre la existencia concreta que se hace definitiva en la muerte, entonces en esta concreción se encuentra perdurablemente unido un "fragmento" de mundo e historia [...] Si aquí se abre un futuro inimaginable de vida nueva en la comunión con Cristo, no es que llegue a plenitud una "subjetividad individual", sino, al mismo tiempo, la historia del mundo...» (393). «Si la consumación se considera como proceso infinito y dinámico del paso de "este" a "aquel" eón, entonces no es necesario postular un final» (410).

## 2. Material tradicional

### *a) Nuevo Testamento*

Para realizar nuestras reflexiones con los menos prejuicios posibles, será bueno enfrentarnos con la tradición, cosa insoslayable ahora, del modo más sencillo y modesto posible. Para poder seguir adelante, y partiendo de la lógica interna de los textos, se nos ofrecen dos puntos de partida. Hemos oído que todo el Nuevo Testamento conoce una «situación intermedia» del estar con Cristo, que se espera para inmediatamente después de la muerte como continuación de la vida con Cristo; en todo ello el Nuevo Testamento está de acuerdo con las creencias del mundo judío, introduciendo, al

mismo tiempo, un cambio cristológico. Ahora la cuestión que se plantea es ésta: ¿Hay alguna base para considerar esta misma situación intermedia como la resurrección, o se distingue de ella la resurrección en cuanto nuevo paso, que se sigue aguardando y que mantiene en pie la espera? Además, hay que preguntarse, si hay enunciados explícitos sobre la corporeidad de la resurrección que no haya que considerar como adornos literarios del modo de hablar tradicional en la escatología, sino que se digan de una manera conscientemente nueva a partir de lo cristiano.

Por lo que respecta a la segunda cuestión, la mirada se fija necesariamente en 1 Cor 15,35-53. Ahí se enfrenta Pablo con una postura que quiere reducir ad absurdum la idea de la resurrección, planteándole la cuestión: «¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vendrán?» (V. 35). En contra de esta postura ha tratado Pablo la cuestión de la corporeidad de la resurrección, precisamente aplicando a la interpretación de la resurrección de los muertos la experiencia de la nueva corporeidad del Señor resucitado, como ha probado F. Mußner (Die Auferstehung Jesu 101-20). Esto quiere decir que Pablo se enfrenta decididamente con la idea, dominante en el judaísmo, según la cual el cuerpo resucitado es totalmente idéntico con el terreno y el mundo de la resurrección es una simple continuación del terreno. El encuentro con el Resucitado, que siendo el totalmente otro escapaba al ver y conocer terreno, que no estaba sometido a las leyes de la materia, sino que se dio a ver al modo de la teofanía —un aparecer desde el mundo de Dios—, este encuentro, digo, acabó definitivamente con tales interpretaciones. «Pero os digo esto, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción» (V. 50).

Se acaba decididamente con toda interpretación naturalista y fisicista de la resurrección. Esto indica también que se desechan como superfluas las especulaciones que quieren determinar cómo lo caduco puede llegar a ser imperecedero, porque precisamente eso no ocurre según Pablo. Pero la determinación con que Pablo se opone a concepciones naturalistas no le impide seguir hablando de

resurrección del cuerpo, que es algo distinto de la vuelta de los «organismos corporales» conforme a este mundo. La negación del naturalismo no significa para él el abandono de la resurrección, sino más bien su correcta manifestación. Para él, cuerpo se da no sólo al modo adamítico de «cuerpo animado», sino también al modo cristológico debido a la resurrección de Jesucristo, en cuanto corporeidad gracias al Espíritu Santo. Al realismo fisicista se le contrapone no un espiritualismo, sino un realismo pneumático.

Con esta dialéctica el texto paulino recuerda no sólo todos los relatos de los evangelistas sobre la resurrección del Señor (Mußner 101-106), sino también la tensión interna inherente al capítulo eucarístico del Evangelio de Juan (cap. 6). Contra la volatilización espiritualista de fe, Iglesia y sacramento se levanta el duro realismo de sentencias como éstas: «Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él» (V. 55s). Y contra una concepción naturalista del Resucitado y su presencia en el culto de la Iglesia aparece una frase áspera que da la impresión de anular incluso lo anterior, pero que en realidad enseña a verlo en su verdadero significado: «Es el espíritu el que da vida, la carne de nada sirve» (V. 63). La «carne» de Cristo es «espíritu», y el espíritu de Cristo es «carne»: sólo en esta tensión es donde se ve el especial y nuevo realismo del Resucitado por encima de todos los naturalismos y espiritualismos.

¿Se puede preguntar algo más concreto sobre el cuerpo resucitado a partir del Nuevo Testamento? Basándose en 2 Cor 5,1, se podría uno sentir inclinado a deducir que, para Pablo, nuestro cuerpo resucitado está ya preparado en el cielo, es decir, que ese cuerpo nuestro está ya dispuesto en el cuerpo de Cristo. Esta idea parece encontrar apoyo en Ef 2,6, donde se habla de resurrección y ascensión del cristiano como de algo ya acontecido. En la misma dirección apunta Col 3,1-3: ahí se anima a los creyentes a que vivan orientados hacia arriba, cosa que se confirma, diciendo que su verdadera vida está oculta en Cristo y que su vida terrena, en realidad, ya ha perecido, que la han dejado atrás como algo antiguo.

Su vida propiamente dicha se encuentra fuera de ellos como lo suyo propio, razón por la cual el cristiano vive excéntricamente pues sabe que su verdadero yo habita fuera de sí mismo. Pero, en realidad, todos estos textos no son lo suficientemente claros como para permitir avanzar más allá de lo que ya pudimos constatar a partir de 1 Cor 15. Subrayan la novedad de la existencia de la resurrección, existencia que procede de arriba y no de abajo; resaltan el carácter cristológico de nuestra vida de resurrección, pero no representan teoría ninguna sobre la relación del cuerpo de Cristo y el cuerpo de los cristianos en la resurrección.

La valoración que se haga del material bíblico, debe realizarse con mucha cautela: las cuestiones que planteamos son cuestiones de nuestro pensamiento. La respuesta tiene que poderse mantener ante la Biblia, pero sin atribuírsela a la exegesis, puesto que las decisiones se toman al modo de nuestro pensamiento sistemático. Esta precaución a la hora de dar una respuesta es algo que se desprende de la estructura misma del enunciado bíblico: lo mismo que ocurre en el caso de la inmortalidad, el Nuevo Testamento ofrece un inicio, pero no una solución para el pensamiento. A partir de la cristología se da en uno y otro bloque de problemas un nuevo centro que tiene que empezar por buscarse su instrumental antropológico. La Biblia misma nos prohíbe en este sentido el biblicismo. Pero resulta indudable que Pablo, y lo mismo Juan, no identifican con la resurrección el actual estar con Cristo, que atribuyen ya a los difuntos.

A pesar de esta esperanza inmediata y en contra de todas las aporías de pensamiento, se pone mucho énfasis en afirmar la resurrección del final de los tiempos, la resurrección corporal. Este énfasis no permite en absoluto tal identificación. En cuanto a la materialidad de la resurrección queda abierto prácticamente todo. Se afirma su condición de lo totalmente distinto. No se puede decir a ciencia cierta qué significa positivamente su realismo pneumático, que se contrapone a las espiritualizaciones. La idea de que al final, y sea como sea, la totalidad de la creación de Dios entra en la salvación, resulta tan clara que cualquier sistematización reflexiva

sobre el material bíblico tiene que tener muy en cuenta esa idea (cf. especialmente 1 Cor 15,20-28; Ap).

### *b) Explicación de la fórmula «resurrección de la carne» en los tres primeros siglos*

La primera fase de la asimilación teológica de la herencia apostólica en la Iglesia antigua puede verse en la historia primitiva de la fórmula del credo occidental, que, como se sabe, no habla de «resurrección de los muertos», sino de «resurrección de la carne». G. Kretschmar ha probado que esta fórmula se tomó sin cambio alguno del judaísmo, encontrándose, por ejemplo, en el llamado Apocalipsis de Moisés, compuesto antes de la destrucción del templo (Kretschmar, Auferstehung des Fleisches 106s) y en la traducción griega de Job 19,26 utilizada por la 1Clem (ibídem 114). Aparece en Tertuliano como tradición recibida de Roma y se la puede perseguir hacia el pasado desde Hipólito hasta el Apostolicum. A la luz de su raíz judía, la fórmula remite a la salvación de la criatura hombre o de la creación como tal. Puesto que aun no se distingue expresamente entre la condición de criatura y la corporeidad del hombre, todavía no se responde expresamente a la cuestión de si la resurrección de la criatura hombre tiene que incluir su corporeidad. Pero en las discusiones de la primitiva Iglesia la terminología judía admitida sin discusión alguna choca con la nueva significación que el término carne había adquirido en Pablo. Partiendo del concepto que le es propio, Pablo había dicho: «La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios» (1 Cor 15,50). La disputa de la primitiva Iglesia se convierte así en una lucha entre la terminología paulina y la joánica y, en consecuencia, en una lucha por alcanzar el contenido concreto del realismo cristiano.

Para esta lucha sobre la amplitud y el límite del enunciado apostólico son característicos dos textos «gnósticos» que coinciden sorprendentemente con posiciones modernas. El evangelio valentiniano de Felipe, compuesto en Egipto en el siglo II o comienzos del III, representa un intento interesante de conciliar el

mensaje bíblico con los conceptos dominantes. El texto no niega «la resurrección de la carne», pero la interpreta de modo que desaparece el escándalo que constituye. «El Resucitado no está, de hecho, “desnudo”, pero no tiene ya su propia “carne”, sino la “carne de Cristo”» (Kretschmar 123). Aquí la fe en la resurrección se ha reducido estrictamente a la cristología. La resurrección de Cristo es también ya nuestra resurrección. Ahora bien, la carne y sangre de Cristo, las cuales serán nuestro único «vestido» y deberán justificar plenamente el hablar de la «resurrección de la carne», se identifican con Logos y Espíritu Santo (sentencia 23): únicamente esta «carne» es lugar de salvación, mientras que de toda otra carne vale lo dicho en 1 Cor 15,50: su exclusión de la salvación. El realismo pneumático se reduce aquí estrictamente a la cristología y ésta, a su vez, a la cristología de la Palabra y del Espíritu. Lo que esto significa se ve todavía más claro en la Carta de Regino (valentiniano, siglo II). Vuelve a desempeñar un papel decisivo 1 Cor 15,50ss, al que hay que añadir ahora Col 3,1ss.

Partiendo de ahí, el autor afirma que ya hemos entrado en el cielo con Cristo, que la resurrección ya ha tenido lugar. «Valentín pide al lector de su carta que “se considere como resucitado...”, es decir, la resurrección “en la carne” es una nueva auto-comprensión» (Kretschmar 127). Este sorprendente cambio se fundamenta en Valentín no sólo en términos biblicistas, sino que se reafirma incluso de modo sistemático: con la atemporalidad que, según él, domina más allá del caminar histórico. Como es atemporal la verdad más allá de la historia, o sea, la realidad definitiva allende la muerte, por eso allí la resurrección tiene que interpretarse necesariamente siempre en presente. En la medida en que nos comprendemos bien a nosotros mismos y la realidad, transcendemos el pasado y participamos en este presente verdadero, o sea, en la resurrección que ya ha tenido lugar. Gracias, pues, a la asimilación de una determinada corriente de textos bíblicos y a su combinación con una filosofía de tipo tiempo-eternidad, se puede, por una parte, mantener la fórmula de la «resurrección de la carne» y llevar a cabo al mismo tiempo la total espiritualización de la esperanza cristiana.

Me parece altamente sintomático el hecho de que la Iglesia antigua no haya tomado en cuenta esta tarea de síntesis, cometido que parecía hacer posible la perfecta compaginación entre la escandalosa resurrección de la carne y las exigencias del pensamiento griego. En la obra De resurrectione, probablemente de Justino, se encuentra, por el contrario, este maravilloso pensamiento: «Cuando al hombre se le anuncia el evangelio de la liberación, entonces es también a la carne a la que se le anuncia la liberación» (c. 8, cf. Kretschmar 134). Siguiendo la línea de esta palabra, Ireneo rechaza con toda energía la idea de que se dé una subida al cielo inmediatamente después de la muerte (Adv. haer. V 31,1). Es grandioso el modo que Justino tiene de explicar 1 Cor 15,50, situando este discutido lugar en un contexto totalmente nuevo: «Lo que Pablo quiso decir fue que es cosa de la carne el morir, y que ella no tiene otra cosa que esperar, mucho menos el reino de Dios. Porque, en esta herencia, el reino de Dios jamás es objeto, sino siempre sujeto. El reino de Dios es vida, y a esta vida le corresponde como herencia también el cuerpo, la carne» (Kretschmar 129). Por consiguiente, lo mortal no hereda, y lo contrario ocurre gracias a la paradoja de la poderosa misericordia de Dios: «Ahora es la vida la que toma como herencia lo mortal», dice literalmente Justino (citado por Kretschmar 129).

Tanto para Justino como para Ireneo, la razón definitiva de que esto sea así, no pudiendo ser de otra manera, radica en la actividad terrena de Jesús, en la realidad de la carne de Dios en Jesús, en su quehacer, relacionado precisamente con la carne sufriente del hombre. Pero esta actividad y existencia de Jesús se basa, por su parte, en el hecho de que no existe parte despreciable en la creación de Dios tanto como para tener que quedar eternamente imperfecta: «Quienes desprecian la carne diciendo que viene de la tierra y que obliga a pecar al alma no tienen ni idea de «la totalidad de la obra de Dios»» (Kretschmar 133). El no frente a Valentín se debe, finalmente, al convencimiento de que Dios es fiel a toda su creación, lo que se ha manifestado en la tarea salvadora de Jesús no en último término como fidelidad al cuerpo, a la tierra creada por Dios.

De estos análisis algo trabajosos podemos intentar hacer un resumen sobre el primer tramo recorrido por la fe respecto de la cuestión que nos ocupa. Se podría formular así: al final estaba claro que «resurrección de la carne» significa resurrección de las criaturas sólo en el supuesto de que quiera decir también resurrección del cuerpo. El aparente biblicismo valentiniano se vio que era una reducción de la fe a algunos textos paulinos, que, situados en un nuevo contexto de pensamiento, supusieron la palanca para la espiritualización de la fe cristiana. Así que partiendo del material joánico y del sinóptico hubo que defender el verdadero contenido de la idea paulina. En el experimento de un paulinismo aparentemente radical se vio con claridad que no se conserva ya el realismo pretendido por el apóstol si «toda carne» significa ahora explícitamente la criatura prescindiendo de su corporeidad. Se vio, además, que la exclusión de la corporeidad pone en peligro también la temporalidad, no quedando, en definitiva sino una nueva «autocomprensión». Siempre que se intente explicitar el contenido de «carne», es verdad que la primera y principal significación del término no puede ser «cuerpo», pero tampoco se le podrá excluir.

Es cierto que Kretschmar ha intentado relativizar las consecuencias a que llega, diciendo que las respuestas de Justino e Ireneo se encuentran indisolublemente vinculadas al quiliasmo de ambos autores. Van Eijk se ha encargado de probar de modo convincente que no se puede hablar así (170-178, donde también rechaza las insostenibles argumentaciones de Bieder). La clarificación a que se llegó en la disputa con Valentín en los siglos II y III se basa precisamente en la exclusión de argumentaciones apriorísticas del pensamiento y en permanecer firmes en la lógica interna del Nuevo Testamento, cuyos problemas se solucionan leyéndolo de modo consecuente como lo que es, como unidad. Se podría decir que la «filosofía» de los autores eclesiásticos consiste en el convencimiento de la unidad de toda la Biblia, teniendo como consecuencia una exégesis que se deja guiar por este convencimiento.

### *c) La disputa sobre el cuerpo resucitado en la historia de la teología*

Después de poner en claro que la resurrección de la carne incluye, en la forma que sea, el cuerpo, la primera pregunta que se tuvo que plantear fue: ¿Y qué es eso de «cuerpo resucitado»? El primer intento de solución lo tenemos en Orígenes († 253/254). Sus afirmaciones son discutidas. Como quiera que sea, distinguió en el cuerpo del hombre, por una parte, la materialidad siempre cambiante, que apenas será totalmente idéntica dos días seguidos, y, por otra, la forma permanente, en la que se expresa inconfundiblemente el individuo. Sin duda que la identidad del cuerpo resucitado no puede consistir en lo que por sí mismo cambia continuamente, sino en esta «figura», en este «carácter» al que el hombre da forma (Sel. in ps., Sal 1, PG 12, 1093 A – 1096 B). Estas expresiones, que quedan algo en el aire, se sistematizaron de un modo simplista en la escuela de Orígenes. Se comenzó a decir que no se trataba ni de una conservación del cuerpo antiguo ni de su imitación, sino de una producción de lo esencial. Se decía entonces que los cuerpos definitivos no se basan en la casualidad de las situaciones terrenas, sino que representan los cuerpos esenciales, los cuerpos ideales. Partiendo de aquí, también el espíritu griego pudo comprender que, al final, habría cuerpos, justamente los cuerpos ideales. La cuestión del cuerpo resucitado se convierte, pues, en problema matemático, en pregunta sobre la forma ideal del cuerpo, forma que se encuentra en la esfera.

La conciencia eclesiástica se elevó contra esta solución típica de escuelas con su característica mezcla de agudeza y ceguera. Aquella conciencia vio que la identidad del hombre y su humanidad desaparecía en un mundo así, ideal y matemático, considerando que se confundía el sentido de la fe en la resurrección. De tal reacción surgieron aquellas macizas formulaciones de distintas profesiones de fe sobre la identidad del cuerpo terreno con el cuerpo resucitado, formulaciones que ya vimos en § 5, III. Para la mirada retrospectiva, estas fórmulas son verdaderamente una enseñanza sobre el problema de una hermenéutica del dogma. Se reconoce

con toda claridad la insoslayable tarea que tenía que arrostrar aquí el magisterio eclesiástico, acuciado por la reacción de la fe sencilla: el magisterio tuvo que defender el realismo de la fe contra la exageración de las construcciones matemática. Tuvo que defender una resurrección humana contra otra de tipo matemático. Pero para llegar a formular esto, no disponía de terminología adecuada, por la sencilla razón de que la reflexión ya había equivocado el camino. Por tanto, no pudo menos de tener que expresarse en el lenguaje de un sensualismo ingenuo que no habría de representar la última palabra.

Algo muy parecido sucedió en la temprana Edad Media a propósito del realismo eucarístico, en el que el pensamiento todavía no había logrado abrirse camino entre espiritualismo y naturalismo, así que la profesión eclesiástica, para mantenerse realista, se inclinó por el naturalismo, en el que ciertamente lo permanente no podía ser sino sólo la intención de defender el «realismo». Ambos temas, el realismo eucarístico y el de la resurrección, están estrechamente unidos. Sólo vinculados el uno al otro es como pueden entenderse, por lo que no puede sorprender que el paso decisivo para solucionar el dilema se encontrara en ambos casos en el mismo contexto de pensamiento.

Para el descubrimiento de este camino fue decisiva la introducción de Aristóteles en el pensamiento cristiano, introducción que tuvo lugar en el siglo XIII. La herencia de Platón había mostrado ser una gran ayuda para captar el reto intelectual del mensaje bíblico. Pero esa misma herencia fue la que llevó al dilema mencionado entre espiritualismo y naturalismo. Por sí mismo no podía abrir ningún camino nuevo. A partir de Aristóteles, por el contrario, se podía llegar a formular un realismo de tipo no sensitivo, consiguiendo así encontrar una correspondencia filosófica respecto del realismo pneumático exigido por la Biblia. El paso decisivo lo supuso el nuevo concepto de alma, tal y como se lo formó Tomás de Aquino como consecuencia de su valiente transformación de la antropología aristotélica; de esto hemos hablado en § 5, IV 2. En efecto, este nuevo concepto de alma, derivado definitivamente a partir de lo

cristiano, condujo inexorablemente también a una nueva idea del cuerpo: conforme a la interpretación que Tomás da de la fórmula anima forma corporis, ambos son realidad a partir el uno del otro y por la referencia mutua en que se encuentran. Por más que no son lo mismo, sí que son uno y, en cuanto uno, forman al hombre como unidad; como expresión y expresividad representan una biunidad de naturaleza totalmente especial.

Para nuestra cuestión esto implica una consecuencia sorprendente, que se bifurca en una doble dirección. La primera de las consecuencias de lo dicho consiste en que el alma jamás puede desentenderse totalmente de la relación con la materia. Desde la perspectiva de Tomás es impensable la idea de Greshake en el sentido de que el alma incorpora en sí la materia como «momento extático» de la realización de su libertad, dejándola definitivamente como materia tras de sí en lo eternamente no perfectible. Si la esencia del alma consiste en ser «forma», entonces jamás podrá prescindir de su referencia a la materia, teniendo que acabar con el alma misma para quitarle esto. En este sentido se da aquí una lógica antropológica a la luz de la cual la resurrección es postulado de la misma condición de hombre.

Pero, por otra parte, esto significa también que los elementos materiales, constitutivos del organismo corporal humano, adquieren su cualidad de «cuerpo» únicamente gracias a que son organizados y determinados por la fuerza expresiva del alma. Se hace posible distinguir entre «organismo corporal» y «corporeidad», una distinción que ya había buscado Orígenes con su idea de la figura característica, pero que no pudo llegar a formularla con los medios intelectuales a su alcance. Los distintos átomos y moléculas no son «el hombre», ni depende de ellos la identidad de la «corporeidad». Ésta depende más bien de que la materia subyace a la fuerza expresiva del alma. Lo mismo que el alma se define a partir de la materia, así también se define el cuerpo totalmente a partir del alma: cuerpo, en cuanto tal cuerpo, es lo que el alma se construye como su expresión corporal. Precisamente porque la corporeidad es algo

tan indisoluble de la condición humana, es por lo que la identidad de la corporeidad no depende de la materia, sino del alma.

En Tomás de Aquino estos enunciados se explican a partir de la idea aristotélica de la materia prima y de la consecuente importancia de la forma. Según ese modo de ver, una materia que no se halle bajo el influjo determinante de una «forma», es materia prima, es decir, pura posibilidad. Sólo gracias a la actuación de la forma es como la materia prima se convierte en materia en el sentido físico. De modo que si el alma es la única forma del cuerpo, quiere decir que al desaparecer la relación con la forma, cosa que ocurre en la muerte, llega el hundimiento en la pura posibilidad, hundimiento que no hay que pensar que ocurra en un momento temporal, sino que tiene sólo el valor de enunciado ontológico. De hecho, en seguida hace su aparición una nueva «forma» en lugar de la anterior, de modo que pueda seguir existiendo la materia física, la cual, al estar determinada por otra forma, es algo totalmente distinto de aquello que «informaba» el alma. Entre el cuerpo vivo y el cadáver está el foso de la materia prima.

En este sentido, la doctrina tomista llevada a sus últimas consecuencias no puede probar identidad alguna entre el cuerpo antes y después de la muerte. De modo que lo que representa una ventaja para la cuestión de la resurrección, no carece, por otra parte, de consecuencias antropológicas y ontológicas que pueden parecer al menos sorprendentes. A esto se debió la fuerte oposición y las condenaciones eclesiásticas de que fue objeto la nueva antropología del Aquinate, que hablaba de anima unica forma corporis. Porque esto llevaba a la negación filosófica de la identidad del cadáver de Jesús con el Resucitado. También se plantea la cuestión de la concepción, de la verdadera paternidad, si es que el cuerpo no recibe su identidad de ningún modo de la materia, sino únicamente del alma no heredada (cf. el catálogo de los problemas en Schneider 59-63 y la exposición de la polémica en todo el libro). A ello se debió el que el mismo Tomás se asustara de las consecuencias de su tesis, recortándola en gran medida con añadiduras en lo referente a la cuestión de la resurrección. Fue

Durando de San Porciano (hacia 1275-1334) el primero que se atrevió a desarrollar estrictamente y con todas las consecuencias el comienzo puesto por el Aquinate, fundando exclusivamente la identidad del cuerpo resucitado en la identidad del alma. En la Edad Media, Durando se mantuvo casi aislado con su teoría. En el siglo XIX su tesis volvió a circular y la defendieron autores como Laforêt, Hettinger y Schell. En el siglo XX la mantuvieron, entre otros, Billot, A. Michel y D. Feuling.

Hoy nos resulta sencillamente inaceptable en su estructura original el concepto aristotélico tomista de materia y forma que sirve de base a la tesis de Durando. En este sentido no es ninguna solución la restauración global de un tomismo consecuente. Hay que realizar hoy de forma nueva la síntesis que llevó a cabo genialmente Tomás en medio de las condiciones de su siglo. Es la única manera de conservar aquello que verdaderamente interesaba al gran maestro. No hay duda de que Tomás no ofrece receta alguna cómodamente copiable, pero su pensamiento central sigue siendo un buen indicador de la dirección que llevaba: ese pensamiento se sitúa en la unidad de cuerpo y alma como arranca de la creación, unidad que, por una parte, implica una referencia insoslayable del alma a la materia, significando, por otra, que la identidad del cuerpo no hay que buscarla a partir de la materia, sino de la persona, del alma. El organismo se hace «cuerpo» con base en el núcleo mismo de la persona; corporeidad es algo distinto de la mera suma de órganos. Interrumpamos por ahora nuestras reflexiones en el lugar en que el dato histórico, sobrepasándose a sí mismo, remite a la discusión de fondo. Y vamos a ocuparnos de dos cuestiones que hoy se plantean: la referente al final del tiempo y la que se fija en la «materialidad» de la resurrección, cuestión relacionada con la primera.

### 3. ¿Qué significa «resurrección en el último día»?

Por lo que hemos dicho hasta ahora se ve con suficiente claridad que ni la lógica ni la Biblia ni la tradición autorizan a situar la resurrección en el momento de la muerte individual. Recordemos

otra vez la razón principal: una eternidad que tenga comienzo no es eternidad. Por tanto, quien haya vivido en un determinado tiempo y muera en un determinado tiempo, no puede pasar, sin más, de la categoría «tiempo» a la de «eternidad», atemporalidad. El recurso de G. Lohfink al concepto medieval de aevum, a pesar de ciertas precisiones, tampoco lleva a un resultado aceptable. Porque, en definitiva, el concepto de aevum está pensado para explicar el modo de ser del ángel, es decir, del espíritu puro, y no para el hombre. Éste no se convierte con la muerte en ángel, lo mismo que tampoco se hace un dios. Sigue siendo hombre, razón por la cual no se le pueden aplicar los conceptos que se refieren al ser del ángel o de Dios.

Para poder avanzar hay que profundizar la antropología y no abandonarla para refugiarse en otros modelos del ser. Dicho con otras palabras, hay que preguntarse de qué modo le es propio el tiempo al hombre en cuanto hombre y si, desde esa perspectiva, resulta imaginable un modo humano de ser prescindiendo de los condicionamientos físicos. Analizando esta cuestión, se ve que «temporalidad» se da en el hombre a distintos niveles y también de distintas maneras. La mejor y mayor ayuda para tal análisis se puede encontrar en el libro X de las Confesiones de Agustín, donde repasa los niveles de su propio ser, encontrándose con la memoria. En ella descubre reunidos de un modo original pasado, presente y futuro, que hacen posible, por una parte, hacerse una idea de lo que podría ser la «eternidad» de Dios y, por otra, facilitan el llegar a conocer la vinculación especial del hombre con el tiempo y su superioridad con respecto al tiempo. Agustín se da cuenta en su reflexión de que es únicamente la memoria la que crea esa realidad tan original que es el «presente», gracias a que introduce una porción determinada en el continuo fluir de las cosas, conjuntándola en el «hoy», siendo muy distintos, por supuesto, los presentes de cada uno de los hombres, según la magnitud de lo que la conciencia abarca. Pero en la memoria está presente igualmente el pasado, sin que haya que negar que esta actualidad del pasado es distinta de la actualidad de lo que consideramos «presente»: se trata de un

praesens de praeterito, el pasado está presente en su condición de pasado. También se da un praesens de futuro.

¿Qué significa esto para nuestra cuestión? Significa que el hombre, en cuanto que es cuerpo, participa del tiempo físico, que se mide con parámetros conforme a la velocidad de rotación de ciertos cuerpos, los cuales, por su parte, se mueven y son igualmente relativos. Pero el hombre no es sólo cuerpo, sino también espíritu. Puesto que ambas realidades son inseparables, su pertenencia al mundo corpóreo tiene su influencia en el modo de su realización espiritual. Pero ésta no se puede analizar meramente a partir de las realidades físicas. Su participación en el tiempo corporal imprime su impronta al tiempo de su conciencia, pero en cuanto a sus operaciones espirituales es «temporal» de una manera distinta y más profunda que los cuerpos físicos. Ya para el ámbito biológico la temporalidad tiene validez a un nivel distinto de lo que pudiera serlo el meramente físico. El «tiempo» de un árbol, que se ve por sus anillos, expresa su unidad vital especial y no sólo un número determinado por comparación con las rotaciones solares.

Los distintos niveles del tiempo se incorporan y trascienden en la conciencia humana, que de esa manera y a su modo se convierte en «temporal». Tiempo no representa meramente una cualidad física del hombre que le afectaría de modo puramente externo. Más bien, lo que ocurre es que le afecta en su condición de humano, que en cuanto tal es temporal por el conocimiento, el amor, el desgaste y la maduración. Su modo especial de temporalidad procede, no en último lugar, de su relacionalidad, es decir, del hecho de que únicamente se hace él mismo en virtud de su ser-con-otros y en orden a otros: su embarcarse en el amor o también su negativa a amar lo vinculan al otro y a su temporalidad especial, a su antes y después. La red de co-humanidad representa, al mismo tiempo, una red de co-temporalidad.

Dejemos estas reflexiones fragmentarias de tipo filosófico, que deberían ser suficientes para formular la diagnosis que nos interesa para nuestra cuestión: el hombre tiene tiempo no sólo física sino

también antropológicamente. Enlazando con Agustín, a este «tiempo humano» vamos a darle el nombre de tiempo de la memoria. Podemos añadir por nuestra parte que este tiempo de la memoria lleva la impronta de la relación del hombre con el mundo corpóreo, aunque no está totalmente atado a éste ni puede disolverse en él. Esto quiere decir que, cuando el hombre sale del mundo del bios (la vida), el tiempo de la memoria se desliga del tiempo físico, quedándose en puro tiempo de la memoria, pero sin convertirse en «eternidad». Ahí radica también la razón de que sea definitivo lo que se hizo en esta vida y de que exista la posibilidad de una purificación y de un destino último que tiene que llegar a su plenitud por una nueva relación con la materia. Éste es el único modo de entender la resurrección como nueva posibilidad del hombre y hasta como una necesidad que debe esperarse para él.

Esto implica otra cosa: el hombre que muere es cierto que sale de la historia, que para él se ha cerrado (¡provisionalmente!), pero no pierde su relación con ella, porque la red de la relacionalidad humana pertenece a su misma esencia. La idea de que la resurrección acontece en el momento de la muerte arrebata su importancia también a la historia, porque, en realidad, y desde otro punto de vista, la historia se ha cerrado. Pero el carácter de realidad de la historia que sigue adelante, y lo mismo el índice temporal de la vida después de la muerte, tienen una importancia fundamental para el concepto cristiano de Dios, tal y como se da en la cristología y, en consecuencia, en el cuidado de Dios por el tiempo en medio del tiempo. La mejor manera de decir lo que aquí estamos tratando, la he encontrado en Orígenes. Allí se dice:

«El Señor dijo a Aarón: “No bebáis vino ni licor alguno, ni tú ni tus hijos, cuando tengáis que entrar en la tienda de la alianza u os acerquéis al altar” [...] Mas a nuestro Señor y salvador lo llama Pablo “el sumo sacerdote de los bienes futuros”. Así que él es “Aarón” y sus “hijos” son los apóstoles [...] Veamos cómo podremos aplicar esto a nuestro Señor Jesucristo [...] y a sus sacerdotes e hijos, nuestros apóstoles. En lo primero que hay que fijarse es que este verdadero sumo sacerdote y sus sacerdotes beben vino

ciertamente antes de “acercarse al altar”, pero no vuelve a probarlo tan pronto como comienza a “dirigirse al altar” y a entrar en la tienda de la alianza [...] Antes de sacrificar bebió vino durante los tiempos del acontecimiento terreno de salvación [...] Pero al aproximarse el tiempo de su cruz y de tener que “acercarse al altar”, donde quería ofrecer el sacrificio de su carne, entonces, se dice, “tomó una copa, la bendijo y la dio a sus discípulos diciendo: tomad y bebed de ella”. Vosotros, dijo, podéis beber, puesto que no es inmediato vuestro “acercamiento al altar”. Pero él, como quien se “acercaba al altar”, dijo: “Os aseguro que no volveré a beber del fruto de la vid, hasta que lo pruebe con vosotros en el reino de mi Padre”.

»Pues si ahora alguno de vosotros se acerca con oídos puros, que vea un misterio inexpresable. ¿Qué significa eso que dice: “No volveré a beber” [...]? Mi salvador sigue triste por mis pecados. Mi salvador no puede alegrarse mientras me mantenga en mis malos pasos. ¿Y por qué no puede? Porque “él mismo es intercesor por mis pecados ante el Padre” [...] ¿Cómo va a poder beber el “vino” de la alegría, siendo intercesor por mis pecados, si lo entristezco con ellos? ¿Cómo podrá estar alegre quien se “acerca al altar” para expiar por mí, pecador, subiendo continuamente hasta él la tristeza de mis pecados? “Con vosotros, dijo, beberé en el reino de mi Padre.” Mientras no obremos de tal manera que subamos al reino, él solo no puede beber el vino que prometió beber con nosotros [...] Y el que “tomó sobre sí nuestras heridas”, padeciendo por causa nuestra como médico de las almas y los cuerpos, ¿se iba a quedar indiferente ante las heridas que se agravan? [...] Por consiguiente, espera que nos convirtamos, que sigamos su ejemplo, que nos guiemos por sus pisadas y se alegre “con nosotros”, “bebiendo con nosotros el vino en el reino de su Padre” [...] Así que somos nosotros quienes impedimos la llegada de su alegría, descuidando nuestra vida...

»Pero no descuidemos el detalle de que no es únicamente de Aarón de quien se dice que “no beba vino”, sino que también se aplica a “sus hijos”, cuando tengan que acercarse al santuario. Quiere decir que ni los apóstoles han recibido su alegría, sino que esperan a que

yo participe de ella. Porque tampoco los santos que parten de aquí reciben inmediatamente el premio completo de sus merecimientos, sino que nos aguardan, por más que nos retardemos, por más que seamos perezosos. Así que no tiene alegría plena, mientras se entristecen y lamentan por nuestros yerros y pecados. Quizás no me creas lo que te estoy diciendo [...], pero voy a poner un testigo, del que no puedes dudar, el "maestro de los pueblos" [...], el apóstol Pablo. Escribiendo a los Hebreos, y después de haber mencionado a los Santos Padres que alcanzaron la justicia por la fe, escribe: "Pero todos estos, que tienen el testimonio de la fe, no han alcanzado aún la promesa, habiendo previsto Dios algo mejor para nosotros, de modo que no alcanzaran la plenitud sin nosotros". ¿Te das cuenta, pues, de que Abrahán sigue esperando alcanzar la consumación? Aguardan también Isaac y Jacob, todos los profetas nos aguardan, para alcanzar conjuntamente con nosotros la plena felicidad. Aquí radica el misterio del juicio retrasado hasta el último día. Porque es "un cuerpo" el que aguarda la justificación. Es "un cuerpo" el que se levanta para el juicio. "Por más que son muchos miembros, forman, con todo, un solo cuerpo. No se le ocurre al ojo decirle a la mano: no te necesito." Ya puede estar sano el ojo y ser capaz de ver, pero si le faltan los demás miembros, ¿qué alegría va a tener el ojo?...

»[...] Por tanto, [no hay duda de que] te alegrarás, si partes de aquí como santo. Pero tu alegría se colmará, cuando no te falte miembro alguno. Porque tú tendrás que esperar, lo que mismo que te esperan a ti. Y si a ti, que eres un miembro, no te parece alegría plena mientras te falta un miembro, ¿no te parece que mucho más vale eso para nuestro Señor y salvador, cabeza y autor de este cuerpo, no pudiendo considerar alegría plena, mientras siga echando de menos ciertos miembros de su cuerpo? [...] Por consiguiente, no quiere recibir sin ti su alegría plena, es decir, sin su pueblo, que es "su cuerpo" y "sus miembros" [...]» (Orígenes, Homilia 7 sobre el Levítico, n.° 2, ed. Baehrens 374-380; aquí se toma de H. de Lubac, La fe cristiana, Fax, Madrid 1970, tr. al. Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 368-373).

No hay por qué negar que a este texto se le puede tachar de que se expresa «mitológicamente». Y puede decirse, sin duda, que está determinado por las ideas de una situación intermedia que fueron corregidas por los nuevos conocimientos antropológicos de la alta Edad Media. Pero estas dos innegables limitaciones no hacen desaparecer la profunda verdad humana y teológica que el texto implica. Esta verdad consiste, en primer lugar, en la indestructible relación de la vida humana con la historia. La condición de hombre por parte de Dios profundiza esto en el enunciado teológico de la permanente relación de Dios en el hombre Jesús hasta el interior mismo de la historia humana. Naturalmente que sobre esto siempre se podrá hablar sólo de modo inadecuado, «mitológico», en cierto sentido, pero de tal manera que se reconozcan contenidos antropológicos que no son mitos. Intentando nosotros hablar de ellos, podemos decir que la indisoluble relación con la historia se puede exponer desde dos perspectivas, y, con ello, de dos modos contrapuestos.

Por una parte, hay que plantearse esta cuestión: ¿Puede un hombre adquirir la perfección total y hallarse al final del camino mientras se siga sufriendo por su causa, mientras la culpa a él debida siga influyendo en la tierra y haciendo sufrir a gente? La doctrina del karma en el hinduismo y el budismo ha sistematizado y también ampliado a su modo este convencimiento humano originario (cf. C. Regamey, en: König, Diccionario de las religiones, Herder, Barcelona 1964, 798s). Pero este convencimiento expresa ni más ni menos que eso, un saber primitivo, que no tiene por qué desembocar en la negación de una antropología de la relación: una culpa que sigue actuando es una porción de mí mismo, alcanza hasta el interior de mi propio ser, siendo, en consecuencia, un aspecto de mi perenne exposición al tiempo en el que hay hombres que siguen sufriendo muy realmente por mi causa y que, por eso, se introduce en mi propio ser. Desde esta perspectiva, dicho sea de paso, habría que interpretar el contexto íntimo de los dogmas de la preservación inmaculada de María y de su asunción corporal al cielo: ella ha llegado plenamente al hogar porque no hay culpa que

haya salido de ella que haga sufrir a otros y siga actuando en el padecimiento, que es el aguijón de la muerte en el mundo.

Pero lo que dice Orígenes sobre el Cristo que se encuentra a la espera obliga también a la reflexión contraria: lo que impide el sentarse definitivo a la comida escatológica, a la fiesta radiane, no es solamente la culpa que se deja detrás de sí, sino también el amor que tiene que vencer la culpa. Si ésta es una atadura al tiempo, la libertad del amor es, por el contrario, apertura para el tiempo. Su esencia consiste en el «para», no pudiendo, en consecuencia, cerrarse ni contra ni sin los otros mientras el tiempo y su sufrimiento sean reales. Nadie ha expresado mejor estas relaciones que Teresa de Lisieux, al decir que el cielo es el desatarse del amor para inundar a todos. Pero de modo totalmente humano podemos decir también: ¿Cómo podría ser feliz totalmente y sin limitaciones una madre, mientras siga sufriendo uno de sus hijos? Podríamos referirnos otra vez al budismo, a su idea de Bodhisattva, que se niega a sumergirse en el nirvana mientras haya un solo hombre en el infierno. Con esa espera vacía el infierno, porque sólo acepta la salvación que le corresponde cuando el infierno esté vacío.

Detrás de esta idea impresionante de la religiosidad asiática el cristiano descubre la figura del verdadero Bodhisattva —Cristo—, en el que se hizo realidad el sueño de Asia. Este sueño se realizó en Dios, que del cielo bajó al infierno, porque un cielo sobre una tierra que es un infierno no sería cielo. La misma cristología implica la relación real del mundo de Dios con la historia. De un modo distinto para Dios y para el hombre. Pero mientras haya verdaderamente historia, ella sigue siendo realidad también desde allende la muerte sin que pueda decirse que esté asumida y suprimida en un último día eterno. Con estas ideas resulta inconciliable el intento de Greshake cuando dice que una historia que sigue corriendo sin fin resulta compatible con la esperanza de la vuelta de Cristo: la victoria de Cristo, dice, no tiene por qué representar un final, sino que puede «realizarse en una sucesión dinámica, ilimitada [...] Interpretada así, la historia que sigue su curso puede estar, por una parte, abierta; su futuro no está determinado ni decidido; pero para Dios esa historia

es una única marcha victoriosa» (Auferstehung der Toten 406). Tal marcha victoriosa de Dios implicaría algo cruel y despreciativo para el hombre. El Dios que llegamos a conocer en la cruz de Cristo es distinto. Para él la historia es tan real que lo lleva al sheol, es tan real que el cielo sólo puede ser verdadera y definitivamente tal cuando esté sobre una nueva tierra.

En principio, con estas ideas están resueltas las cuestiones que todavía siguen pendientes, por lo cual podemos ser más breves en lo que sigue. Por lo dicho se ve claro cuál es el verdadero contenido de la doctrina sobre el purgatorio; también se esclarece el sentido de la distinción que se hace entre «cielo» y perfección definitiva del mundo y entre el juicio particular y general. La culpa que todavía existe, el sufrimiento que sigue pesando como consecuencia de la culpa, a eso es a lo que se llama «purgatorio». Esto significa el sufrir hasta las últimas consecuencias lo que se ha dejado tras sí en la tierra, pero con la certeza de haber sido definitivamente aceptados, lo que no quita el ilimitado sufrimiento de verse privado de la presencia del amado. Pero cielo en el tiempo de un retraso del banquete definitivo, durante la dilación de la plenitud última, eso significa, por una parte, estar realmente metido en la plenitud de la alegría divina, que llena y sostiene infinitamente, representando saturación definitiva tanto por no poderse perder como por su pura plenitud. Ese cielo es, al mismo tiempo, la certeza de una justicia y un amor que se van completando, encontrándose fuera del alcance no sólo del propio sufrimiento, sino también del sufrimiento terreno que sigue adelante con todas las cuestiones que plantea; todo ello gracias al amor que se contempla, que es el poder definitivo y por eso no permite la persistencia de injusticia alguna. A modo de anticipación todo se encuentra superado en ese amor, en el Dios que ha sufrido. En este sentido existe ya verdaderamente el «cielo».

Pero, por otra parte, en esto tampoco se puede prescindir de la apertura del amor ya consumado cara a la historia que sigue siendo real, que sigue su curso realmente y que de verdad es una historia de sufrimientos. No hay que negar que gracias al amor contemplado el sufrimiento está ya anticipadamente suprimido. Es cierto que el

final ya está seguro, que se acabaron todas las preocupaciones y todo problema está resuelto. Con todo, la totalidad de la salvación no ha llegado todavía mientras sólo esté segura anticipadamente en Dios pero no haya alcanzado realmente al último de los que sufren.

A causa de la real interdependencia de todos los hombres y de toda la creación, el que la historia llegue a su plenitud no es para nadie algo meramente externo, que no le afecte realmente. Lo que la doctrina del cuerpo de Cristo hace es formular aquí hasta sus últimas consecuencias, gracias a la cristología, lo que de suyo hay que esperar a partir de la antropología misma: todo hombre existe en sí y fuera de sí; cada uno existe, al mismo tiempo, en los otros, y lo que acontece en cada individuo repercute en el conjunto de la humanidad; lo que se da en la humanidad, se da en él. Así que cuerpo de Cristo quiere decir que todos los hombres son un organismo, con lo que el destino del conjunto es también el del individuo. Es verdad que la resolución de su vida en la muerte está firme en el final de su actividad terrena. En este sentido se le juzga ahora, llegando a la meta su suerte. Pero su lugar definitivo sólo se puede determinar cuando todo el organismo esté completo, cuando toda la historia haya acabado de sufrirse y se haya consumado. La reunión del conjunto representa también un acto que tiene lugar respecto de él mismo, así que es sólo el juicio general y definitivo el que sitúa a cada uno en el conjunto, indicándole el lugar que le corresponde y del que sólo tomará posesión dentro de la totalidad.

### 4. Cuestión sobre la corporeidad de la resurrección

Antes dejamos la cuestión de la materialidad de la resurrección prácticamente en el punto a que había llegado Tomás de Aquino. La idea fundamental que emerge en Tomás ha recibido en Karl Rahner un aspecto nuevo cuando dice que en la muerte el alma no se hace a-cósmica sino universalmente-cósmica (Sentido teológico de la muerte 21s). Lo que quiere decir que le sigue siendo esencial la relación con el mundo material, aunque ya no sea en cuanto informa como entelequia a un organismo, pero sí en base a la relación con este mundo como tal y en su totalidad.

No es difícil relacionar este pensamiento con ideas de Teilhard de Chardin. Podríamos quizás decirlo de esta manera: relación con el cosmos implica necesariamente también relación con la temporalidad del universo, pues éste, la materia, es en cuanto tal de carácter temporal, un proceso del devenir. Esta temporalidad del universo, temporalidad que únicamente conoce ser en la forma de devenir, tiene, con todo, una dirección que se manifiesta en la progresiva construcción de la biosfera y la noosfera a partir de los momentos físicos y por encima de ellos. Esa temporalidad es, ante todo, un avanzar hacia unidades cada vez más complejas y llama con ello a la complejidad total, a una unidad que abarca todas las unidades existentes hasta ahora. La aparición de cada espíritu en el mundo de la materia representa, cósmicamente considerada, un momento en esta historia de la conjunción entre materia y espíritu. Y resulta lo bastante sorprendente y curioso que la exigencia de la materia en orden a la unidad se llene precisamente gracias a lo no material, gracias al espíritu, que de esa manera no contribuye a la destrucción de lo propiamente uno para llegar a lo dual sino la fuerza unificadora de lo que por sí mismo se desmorona y disgrega, fuerza imprescindible y necesariamente nueva, cualitativamente hablando.

«Último día», «fin del mundo», «resurrección de la carne» serían, pues, modos de expresar la llegada a su fin de este proceso, que ciertamente sólo se puede dar desde fuera gracias a lo cualitativamente nuevo y distinto pero que corresponde a la «deriva» más íntima del ser cósmico. Significaría que la búsqueda de unidad por parte del ser que se está haciendo llega a la meta que el ser mismo no puede conseguir aunque la persigue continuamente; querría decir que esa búsqueda alcanza la incorporación de todo en todo, en la que cada ser se hace él mismo precisamente porque se halla totalmente en el otro. Esa incorporación representaría, por su parte, que la materia será algo propio del espíritu de una manera totalmente nueva y definitiva y que el espíritu se unificará totalmente con la materia. Ese ser universalmente cósmico que se abre con la muerte desembocaría en un intercambio universal, en una apertura universal y, así, en la superación de toda alienación. Aquello de que

«Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28) adquiere su plena validez sólo cuando se dé esa unidad de la creación.

Esto quiere decir que hay detalles del mundo de la resurrección que resultan inimaginables. Contra tales intentos están tanto 1 Cor 15,50 como Jn 6,63, y también hay que dar totalmente la razón a Greshake en la medida en que arremete contra tales juegos mentales «fisicistas» (Auferstehung der Toten 386). Al respecto no podemos hacernos idea ninguna, ni tampoco la necesitamos. De hecho, habría que prescindir de una vez para siempre de tales intentos. Lo que queda por encima de todas las imágenes e independientemente de ellas es lo siguiente: una yuxtaposición eterna, carente de relación mutua y, en consecuencia, también estática del mundo material y del espiritual está en flagrante contradicción con la creación de Dios y con la palabra bíblica. Por tanto, y sin que esto signifique rebajar de alguna manera los méritos de Greshake, hay que rechazar esta sentencia: «La materia «en sí» [...] no puede ser llevada a plenitud» (386). En contra de lo que en otras partes se afirma, esto representaría una partición de la creación y, en última instancia, un dualismo definitivo en el que se excluiría de la meta de la creación el ámbito todo de la materia, convirtiéndola en una realidad de segundo orden.

No se ve razón ninguna para que los cristianos, que profesan en el credo la resurrección de la carne, se tuvieran que quedar por detrás de pensadores marxistas como Bloch y Marcuse, que con toda energía aguardan que de un mundo nuevo resulte también un estado nuevo de la materia. Para ellos este convencimiento obedece a que solamente así es como resultan superables de verdad las alienaciones históricas. En el pensamiento marxista tales enunciados son un mero postulado antropológico (cf. también el postulado de Adorno sobre la «resurrección de la carne» como condición para una verdadera justicia, en: Negative Dialektik 205, y también 393), postulado desarrollado como tal lógicamente. Lo ilógico en todo eso son únicamente las condiciones para su realización, obligando o a una política ilógica, destructora, o a una total resignación. El postulado resulta de hecho a partir de la

antropología, pero la realización resulta impensable a partir de sus propios principios.

Por consiguiente, si ya la antropología nos desafía a salir decididamente en dirección al mundo nuevo, no se puede decir que las ciencias de la naturaleza nos lo prohíban. Cierto que ellas no podrán jamás conocer eso por sí mismas. Pero tampoco hablan a favor de un mundo estático. El mundo que tienen ante los ojos, se caracteriza por un curioso antagonismo: por una parte, se trata de un mundo que se va gastando de acuerdo con el principio de la entropía, o sea, que camina imparablemente hacia la tibia nada; pero, por otra parte, es también un mundo que parece encontrarse en un proceso de devenir en orden a unidades cada vez más complejas y, en consecuencia, en un movimiento ascendente. La cuestión sobre en qué acabará este dilema de desmoronamiento y plenitud no puede responderse por sí misma, aunque hay más razones que hacen pensar en desmoronamiento que en plenitud. La posibilidad de decir algo distinto de eso sólo puede venir de un principio externo. El mensaje cristiano aguarda ambas cosas al mismo tiempo: el desmoronamiento como última etapa del camino propio del cosmos, la plenitud por la nueva fuerza que viene de fuera y que se llama Cristo. Claro que la fe no ve en Cristo algo meramente externo, sino el punto de partida propiamente tal de todo ser creado, que, en consecuencia, y viniendo «de fuera», puede llenar lo más íntimo del cosmos.

Como conclusión quedémonos con esto: no hay manera alguna de imaginarse el mundo nuevo. Tampoco disponemos de ninguna clase de enunciados concretos que nos ayuden a imaginarnos de alguna manera cómo el hombre se relacionará con la materia en el mundo nuevo y cómo será el «cuerpo resucitado». Pero sí tenemos la seguridad de que la dinámica del cosmos lleva a una meta, a una situación en la que materia y espíritu se entrelazarán mutuamente de un modo nuevo y definitivo. Esta certeza sigue siendo también hoy, y precisamente hoy, el contenido concreto de la creencia en la resurrección de la carne.

# *II. Retorno de Cristo y juicio final*

## 1. El material bíblico

### *a) Los signos del retorno de Cristo*

La cuestión referente a la relación entre la venida de Cristo y nuestro tiempo se refleja en el problema sobre los signos del final; es un preguntar que se está dando siempre de una manera nueva en la cristiandad desde los tiempos de los primeros discípulos de Jesús, partiendo de las cuestiones análogas que se planteaban en la apocalíptica judía. En una primera lectura del Nuevo Testamento tiene que sacarse la impresión de que se contraponen dos posiciones distintas.

Por una parte está el rechazo enérgico de la cuestión sobre los signos: el retorno de Cristo es incompatible con el tiempo de la historia, con las leyes a que obedece su propio curso como tal, así que esa venida jamás se podrá conjeturar de la forma que sea a partir de la historia misma. Cuando quiera que se hagan cálculos, lo que el hombre hace es poner en juego la lógica propia de la historia, con lo que está precisamente alejándose de Cristo, que no es el producto de la evolución ni representa un peldaño dialéctico en el proceso de la razón, sino que es el Otro, aquel que desde fuera llama a las puertas del tiempo y de la muerte. Así que en la historia misma no se puede datar su parusía. Respecto de la cuestión de los «signos» y la referente a cualquier intento de descripción de la venida de Cristo la única respuesta puede consistir, pues, en rechazar la pregunta, sustituyéndola por esta llamada: «Lo que a vosotros estoy diciendo, a todos se lo digo: velad» (Mc 13,37). El modo que el hombre tiene de corresponder a la relación especial del Resucitado con el tiempo de este mundo no es hacer filosofía o teología de la historia, sino «estar alerta».

Pero, por otra parte, parece que a esto se contrapone una corriente tradicional bastante fuerte, que indudablemente habla de signos que denotan el retorno de Cristo. En esta contraposición ve Jean Daniélou la supervivencia de las dos líneas distintas en la esperanza

del Antiguo Testamento, supervivencia que, por una parte, espera a un mesías humano, conociendo, por otra, la esperanza de un cambio radical de la historia a causa de la intervención directa y propia de Dios. Únicamente el misterio humano y divino de Jesucristo, tal y como lo definió el concilio de Calcedonia, es el que permite entender la íntima unidad de ambas líneas y la razón específica de cada una de ellas: en Jesucristo obra Dios como Dios de un modo inmediatamente divino, y en él actúa Dios como hombre en una mediación histórica. A ello se debe el que Cristo sea, al mismo tiempo telos y peras de la historia, como dice Daniélou, valiéndose de términos griegos cuya diferencia concreta en su contenido real no es fácil de expresar. Lo que se quiere decir es que Cristo es la plenitud (telos) de todo lo real, plenitud incompatible con el curso temporal del mundo y la historia, representando, con todo, igualmente el final (peras) cronológico de este tiempo. Así que su venida es, al mismo tiempo, la exclusiva acción de Dios, para la que no hay correspondencias históricas y a la que no puede alcanzar ninguna periodización de la historia. Pero esa venida representa también la liberación del hombre, que no se da gracias a al hombre pero tampoco sin su propia contribución, por lo que ciertamente no se puede calcular la llegada de esa liberación, aunque permite ver signos de ella (Grillmeier-Bacht, Chalkedon III 280-286).

Habrá que suscribir este modo de pensar, en el que, al mismo tiempo, se manifiesta la unidad íntima entre cristología y escatología. Su contenido resulta aun más claro si uno se fija algo más detenidamente en los signos del fin mencionados en el Nuevo Testamento. En el discurso escatológico de Mc 13 aparecen como señales precursoras de la cercanía del fin la aparición de pseudomesías (13,6.21-23), guerras por todo el mundo (13,7s), terremotos y hambre (13,8), persecución de cristianos (13,9-13), la «abominación de la desolación» en el lugar santo (13,14), abominación que por la construcción de la frase y por los textos de Daniel utilizados ahí (Dan 9,27; 11,31; 12,11) se ha de entender indudablemente en el sentido de que se trata de una persona, de un sujeto que profana el santo. Positivamente hablando, se menciona como condición previa interna del final el hecho de que antes tenga

que anunciarse el Evangelio a todos los pueblos (13,10). Las imágenes de catástrofes que se presentan luego (13,14-27), pertenecen ya a la descripción de la parusía de Cristo, de la que después tenemos que ocuparnos expresamente.

En los demás escritos del Nuevo Testamento se encuentran ya más concretizados algunos de estos signos. Se destaca, por ejemplo y ante todo, la figura del anticristo, en primer lugar —sin que se emplee todavía el término— en 2Tes 2,3-10. Para la interpretación de esta figura apocalíptica del «impío» (2,8, cf. 2,3) hay que tener en cuenta que Pablo lo caracteriza en cuanto al contenido, sirviéndose de dos textos del Antiguo Testamento: Dan 11,36 y Ez 28,2. El primero de los dos textos describe al gran perseguidor de la fe judía en la época helenística, Antíoco Epífanes; el segundo se refiere al mítico príncipe de Tiro, híbrido y, por ello mismo, caído. El hecho de que el futuro anticristo sea presentado mediante descripciones que originariamente se referían a otras dos figuras hace tiempo pasadas desde el punto de vista histórico le quita algo de su singularidad fuertemente definida. En definitiva, se coloca al anticristo final en una larga serie de predecesores en los que se encontraba realmente presente lo que en él llega a sus últimas consecuencias.

La misma tendencia adquiere mayor fuerza en 1 Jn 2,18-22 y 2 Jn 7, donde aparece el término «anticristo». En ambos textos se califica de «el anticristo» a los actuales herejes cristológicos, de lo que se saca la consecuencia de que ésta es «la última hora», que precisamente por eso pierde su contenido cronológico, convirtiéndose en expresión de una determinada interpretación espiritual, de una concreta proximidad interna respecto del fin. Esta misma línea se prosigue en las concepciones paralelas del Apocalipsis: la correspondencia íntima con el «anticristo» la representan aquí las dos fieras que proceden del mar y la tierra (13,1-18). En este texto se considera al anticristo muy concretamente también desde el punto de vista del tiempo y la historia, identificándolo con el Estado romano que se endiosa a sí mismo, tal y como se ve, por una parte, en la divinización del César y, por otra, en su sacerdocio. A la idea del anticristo se asocia

estrechamente una fuerte acentuación del concepto de persecución. Esa idea alcanzó su culmen en el Apocalipsis.

La temática del anuncio del Evangelio y de la efectividad universal de la salvación que viene de Cristo recibió una última profundización en la lucha del apóstol Pablo con el tema de Israel, puesto que Pablo anuncia la salvación definitiva de Israel para después que la Iglesia de los gentiles haya alcanzado su plenitud. En la historia exegética de Rom 9-11 se extrajo, por tanto, la consecuencia de que tiene que darse en la historia una conversión de Israel a Cristo como primer paso hacia el fin de los tiempos.

¿Hay que decir que, con tales enunciados, se ha dado al final un estatuto «cronológico» haciéndolo acontecimiento histórico tardío, calculable de algún modo? ¿O cómo se mira aquí realmente el balance sacado del misterio de Calcedonia, como hemos visto en Daniélou? Según eso, no hay duda de que el acontecimiento tiene su componente humano y, en consecuencia, sus presupuestos históricos, pero eso no quita el que siga siendo lo totalmente otro frente a la historia, algo a lo cual el hombre únicamente puede corresponder con la apertura a lo totalmente otro, con el «estar alerta».

Analizando con un poco más de detenimiento cada uno de los signos, se descubre la pista de una respuesta que permite reconocer la unidad íntima de los dos aspectos del pensamiento neo-testamentario. El primer grupo de signos, el más llamativo, se puede resumir con las palabras clave de guerra —catástrofes— y de persecución de la fe por parte del «mundo». Dos cosas tienen aquí que llamar la atención. Por una parte, está el hecho de que lo que prepara el paso al final no es, por ejemplo, una suprema maduración histórica, sino que, paradójicamente, lo que está remitiendo al sí de Dios es el desmoronamiento interno de la historia, su incapacidad frente a lo divino, su oposición. Pero, por otra parte, una mirada aunque sea superficial a la realidad de todos los siglos muestra que con estos «signos» se está señalando hacia la perenne condición de este mundo, porque éste se halla continuamente desgarrado por

guerras y catástrofes, y nada hace esperar que, por ejemplo, la «investigación sobre la paz» pueda llegar a cambiar fundamentalmente esta característica de lo humano.

A ello se debe el que todas las generaciones fueran capaces de sentirse interpeladas por estos signos, aplicándolos precisamente a su propia época. Por eso pudo hablar, por citar un ejemplo, Gregorio Magno de un mundo envejecido, «pues el que se levante pueblo contra pueblo y el que su angustia se abata sobre los países, lo estamos viendo en nuestro tiempo con más profusión de lo que leemos en los libros. También sabéis con cuánta frecuencia hemos oído que en otras partes del mundo ha habido terremotos que han devastado innumerables ciudades. Sobre nosotros se abate peste sobre peste. Es cierto que todavía no vemos claramente signos en el sol, luna y estrellas, pero el hecho de que no estamos lejos de eso, podemos deducirlo del cambio de clima que ya experimentamos» (Hom 1 in ev., PL 76, 1077s). Por eso se puede decir también al contrario: «Cuando estén diciendo: «Paz y seguridad»», entonces, de repente, se abatirá sobre ellos la calamidad, como los dolores de parto sobre una mujer encinta; y no habrá manera de escapar» (1Tes 5,3). De una manera muy parecida se expresa un texto al parecer muy antiguo en el Evangelio de Lucas: «Y como ocurrió en los tiempos de Noé, así sucederá también en los días del Hijo del hombre: comían y bebían, ellos y ellas se casaban, hasta el día en que Noé entró en el arca, llegó el diluvio y acabó con todos. Otro tanto sucedió en los tiempos de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; pero, el día en que salió Lot de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre y acabó con todos. Lo mismo acontecerá el día en que el Hijo del hombre se manifieste» (Lc 17,26-30; cf. Mt 24,37-39).

Al menos tal y como nosotros los hemos analizado hasta ahora, los signos no permiten datar el final. Es verdad que lo ponen en conexión con la historia, pero es en el sentido de que obligan siempre a estar alerta. A la vista de esos signos hay que decir precisamente que siempre es el tiempo final, que el mundo está

siempre tocando lo totalmente otro, lo totalmente otro que una vez pondrá fin al mundo en su totalidad en cuanto khronos (tiempo).

A este modelo fundamental no escapan los demás signos: ya Pablo pudo llegar a pensar que había anunciado el evangelio a todo el mundo. Con la generación de los apóstoles —con «esta generación» (Mc 13,30, cf. 9,1)— pareció que ya se había cumplido con la exigencia de anunciar el evangelio a todo el mundo (Mc 13,10). Sin embargo, esa exigencia sigue en pie mientras haya hombres en este mundo. Por lo que se refiere al anticristo, ya hemos visto que se presenta en el Nuevo Testamento con las características respectivas de este tipo de tiempo y que resulta difícil reducirlo a un solo individuo, ya que para cada generación sigue siendo el mismo pero con muchas máscaras diferentes. Acertó, pues, Gerhoch de Reichersberg (1093/94-1169) al decir que el anticristo es como una especie de principio de la historia de la Iglesia, «el cual se concreta no en una figura sino en muchas E...] Acaba de una manera radical con la idea tradicional de que se ha de entender alegórica y no históricamente. Al anticristo hay que tomarlo literalmente. Merece ese nombre todo el que sea Christo Filio Dei contrarius [...] Con otras palabras, anticristo es todo aquel que destruye el ordo y siembra la confusio» (Beinert 347). Vamos a conceder que el pesimista preboste Gerhoch se haya pasado de la raya con las últimas expresiones generalizadas, pero es acertada la idea fundamental de que el anticristo es uno solamente en la pluralidad de sus manifestaciones históricas, ante las que cada época se siente amenazada a su modo.

Del conjunto de la temática de los signos se deduce algo para lo dicho por Pablo en Rom 11,25-32. Ahí escribe que, como consecuencia de la entrada de la totalidad de los pueblos, se convertirá también Israel. Esta conversión no se puede tomar como acontecimiento empírico que permitiera un cálculo manifiesto de la llegada de la parusía. En realidad, Pablo no ha puesto la conversión de Israel entre los «signos», sino que la ha descrito proféticamente a partir del núcleo mismo de su fe en la salvación como realidad perteneciente al centro del misterio cristológico (Käsemann 299-

304). Esto excluye todo intento de explicación empírica, intento que falsearía radicalmente la profecía, convirtiéndola en especulación sin contenido.

Para finalizar, podemos, pues, colegir que gracias a la cristología se han fundido, de hecho, las dos líneas de espera que estaban separadas en el judaísmo. En el hombre Jesús, Dios viene de una manera divina y humana al mismo tiempo. Así que su venida supera la lógica de la historia, pero tiene que ver con toda ella. Obliga al hombre a realizar sin recortes todo lo concreto que tiene que hacer (2 Tes 3,10ss), pero abriendo a su existencia y, en consecuencia, al mundo una nueva dimensión con la disponibilidad vigilante que se mantiene abierta de cara al Cristo que viene, impidiendo que la historia se cierre en sí misma, lo que condenaría al hombre a vivir sin sentido y sin meta. Martin Heidegger dejó una entrevista que se puede considerar como una especie de testamento. Ahí dice que, a la vista de la situación en que se ha metido la humanidad, únicamente puede salvarnos un dios. Luego dice que la única posibilidad que nos queda es «preparar el terreno para la aparición del dios». En ese modo de hablar poscristiano pagano se puede entrever quizás algo de lo que, en definitiva, se trata: la «disposición de la espera» es en sí misma algo que transforma, y el mundo es distinto si adopta la postura de alerta o si se niega a ello. La disposición, por su parte, es también distinta según que espere cara al vacío o se encamine hacia aquel que reconoce en sus signos, de modo que esa disposición adquiere la certeza de la proximidad del esperado precisamente en el desmoronamiento de las propias posibilidades.

### *b) El retorno de Cristo*

Sólo por medio de imágenes se puede describir en su propia esencia la llegada del Señor. En orden a esa presentación, el Nuevo Testamento tomó el material al respecto de lo que el Antiguo Testamento dice sobre el día de Yahveh, ideas estas que son deudoras, por su parte, de elementos más antiguos de la historia de las religiones. Además, se dan ahí conceptos provenientes de los

cultos políticos (epifanía del soberano, etcétera, cf. Peterson; Grässer 121ss) y de sus propias liturgias. Resulta, pues, claro que el día de Yahveh es, en concreto, el día de Jesucristo. Al mismo tiempo, a la pretensión cósmica y universal del poder político —en la práctica, de Roma— se contrapone el señorío ilimitado de Jesucristo, que no es el Dios cultual de una asociación privada sino el verdadero emperador del mundo. Desde esta perspectiva es como resulta posible valorar auténticamente el lenguaje cósmico de los símbolos en el Nuevo Testamento. Se trata de una lengua litúrgica, pues la liturgia imperial de Roma se expresa mediante símbolos cósmicos porque para ella el césar, conforme a las tradiciones del antiguo Oriente, es una figura cósmica —cosmocrator—, el cenit del mundo y su punto de contacto con la divinidad (Grillmeier 406).

Pero también la liturgia veterotestamentaria habla y piensa cósmicamente. Por ejemplo, el «clamor», uno de los términos clave de toda descripción escatológica (Mt 25, 1ss), pertenece tanto a la liturgia política como a la del Antiguo Testamento, donde en la fiesta jubilar (año nuevo, luna nueva) desempeña un papel decisivo juntamente con la «trompeta» (Maertens 41-44). Pero la descripción de la parusía incluye, al mismo tiempo, características de la epifanía del soberano y de la fiesta de año nuevo y su liturgia. De dos modos se presenta aquí a Cristo como el derrocamiento de las antiguas potestades de este mundo: su irrupción es la aparición del verdadero emperador y su llegada significa la caída de los elementos del mundo (Gál 4,3.9; Col 2,8.20, referidos a la actual situación de los cristianos; escatológicamente Mt 24,29-31; 2Pe 3,10, etcétera). Los dos elementos mencionados «proporcionaron el material para las antiguas fiestas de los novilunios y de año nuevo» (Maertens 42). Al mismo tiempo, significa la irrupción de un nuevo año de Dios, del eterno banquete de boda que él come con los suyos.

De este análisis se puede sacar una doble consecuencia: de los elementos cósmicos en las imágenes del Nuevo Testamento no se puede concluir nada en orden a una descripción cósmica del curso

de acontecimientos futuros. Todos los intentos en este sentido se han equivocado de camino. Estos textos son más bien una exposición del misterio de la parusía valiéndose del lenguaje de la tradición litúrgica. El Nuevo Testamento oculta y desvela lo que para nosotros resulta inexpresable de la venida de Cristo. Lo hace sirviéndose de palabras de aquel ámbito que, por antonomasia, debe expresar en este mundo el lugar del contacto con Dios. La parusía representa el culmen y la realización suprema de la liturgia. La liturgia, por su parte, es parusía, acontecimiento de parusía en medio de nosotros. También se ve, por otra parte, que esta Iglesia, que en la liturgia parece mirar totalmente hacia el interior, avanza, en definitiva, hacia el centro motor del cosmos, contribuyendo a su cambio liberador. No se deben malinterpretar los símbolos litúrgicos como si se tratara de descripciones naturalistas, ni se les debe quitar tampoco la exigencia real cara al cosmos, exigencia que en modo alguno es adorno pomposo, sino que forma parte del fondo mismo del asunto.

De esta manera resulta clara, además, otra cosa: el entrelazado del ahora y del más adelante, entrelazado que representa lo peculiar de la actualidad de lo cristiano y de su tendencia hacia lo futuro. El derrocamiento de los elementos del mundo, el apagarse del Sol, la Luna y las estrellas, es algo que ya ha ocurrido (Gál 4,3; Col 2,8) y, sin embargo, todavía tendrá que venir; la trompeta de la palabra convoca ya desde ahora a los hombres, pero se trata de algo que todavía tendrá que hacer. Cada Eucaristía es parusía, venida del Señor, y cada Eucaristía es, con todo, preponderantemente tensión del anhelo de que revele su oculto resplandor. La profundización de la idea de la parusía, tal y como se realiza en el cuarto Evangelio, no es algo totalmente distinto y nuevo respecto de los sinópticos. Lo que en el cuarto Evangelio ocurre es que esa profundización manifiesta de una manera más clara su peculiar relación con el tiempo del mundo, relación que se manifiesta sólo en sus comienzos.

Aquí habría que analizar cuidadosamente los conceptos «ir» y «venir» en los discursos de despedida, para llegar a ver la madurez

que la idea de la parusía alcanza al final del desarrollo neotestamentario y que se trasmitió a la antigua Iglesia. Pero tal cosa sobrepasaría el marco de lo que aquí nos hemos propuesto. Con todo, podemos decir que «ir» (cruz) y «venir» (resurrección) se entrelazan desde su mismo interior. En cuanto crucificado Jesús sigue siendo el que se va y, en cuanto traspasado con los brazos extendidos, es, al mismo tiempo, el que viene continuamente: en el amor que cumple sus mandamientos se da su venida en medio del mundo como «acontecimiento escatológico» (cf. especialmente Jn 14,15-31). Tocando al resucitado, la Iglesia toca la parusía del Señor, pide y vive, por así decirlo, dentro de la parusía, cuya revelación representa la definitiva revelación y plenitud del acontecimiento pascual (R. Guardini, Der Herr 542-548; los comentarios, de Bultmann y Schnackenburg).

Para este modo de ver las cosas el tema de la parusía deja de ser una especulación sobre lo desconocido. En realidad, se convierte en una explicación de la liturgia y de la vida cristiana en su contexto íntimo y en su entretejimiento continuo. La parusía se convierte en obligación de vivir la liturgia como fiesta de la esperanza y de la presencia en orden al cosmocrator que es Cristo. Se tiene que convertir en punto de partida y de coincidencia de aquel amor en el que el Señor puede habitar. Por su cruz el Señor se ha ido provisionalmente para prepararnos un sitio en la casa del Padre (Jn 14,2s); en la liturgia, la Iglesia, como caminando con él, tiene que prepararle morada el mundo. El tema de permanecer alerta se profundiza, por consiguiente, en la tarea concreta de convertir en realidad la liturgia hasta que el Señor mismo le dé esa plena realidad que, por ahora, sólo se puede buscar en imágenes.

### *c) El juicio*

Lo mismo que ocurre con el retorno de Cristo, así escapa también el juicio a nuestros intentos por imaginárnoslo. El núcleo de lo que con esto se quiere decir, se descubre, ante todo, cuando preguntamos quién es para la Biblia el sujeto del juicio. A primera vista, la respuesta no parece que sea única. Como juez se menciona, en

primer lugar, a Dios (2Tes 1,5; 1 Cor 5,13; Rom 2,3ss; 3,6; 14,10; cf. también Mt 10,28 par; Mt 6,4.6.15.18). Se dice igualmente que es Cristo (Mt 25,31-46; 7,22s; 13,36-43; Lc 13,25-27; 1Tes 4,6; 1 Cor 4,4s; 11,32; 2 Cor 5,10); finalmente, en Mt 19,28 par se les dice a los Doce que, cuando llegue la «regeneración», ellos se sentarán, sobre doce tronos y juzgarán a las doce tribus de Israel. Este enunciado aparece ampliado en 1 Cor 6,2s: «O ¿es que no sabéis que los fieles han de juzgar al mundo? [...] ¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? ¡Con cuánta mayor razón los asuntos de esta vida!» (cf. al respecto Dan 7,22; Sab 3,8; Ap 3,21).

Finalmente, en Juan el juicio se ha trasladado al presente de esta vida, de esta historia nuestra; ese juicio tiene lugar ya en la decisión que se toma por la fe o la incredulidad (3,17s; 9,39; 12, 47s). Esto no quiere decir que se suprima, sin más, el juicio final, pero sí que se le da una nueva relación con la cristología. De Cristo se dice: «Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por su medio» (3,17). «...No he venido a condenar al mundo, sino a salvarlo» (12,47). «El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien lo condene: la palabra que yo he anunciado, ésa lo condenará en el último día» (12,48). La distinción que se hace entre la actividad propia de Cristo y el efecto de su palabra permite aquí una purificación definitiva de la cristología y del concepto de Dios. Cristo no condena a nadie, él es pura salvación, y quien se encuentra en él se halla en el lugar de la liberación y la salvación. La perdición no la impone Cristo, sino que se da donde el hombre se ha quedado lejos de él; la perdición se debe a la permanencia en lo propio. La palabra de Cristo, como oferta de salvación, pondrá de manifiesto que fue el condenado el que puso la frontera y se separó de la salvación.

Fijándose un poco se ve que detrás de la diferencia externa de conceptos existe una unidad fundamental. Con su muerte el hombre sale a la realidad y verdad manifiestas. Toma posesión del lugar que de verdad le corresponde. Ha pasado la mascarada de la vida; ya no hay lugar para esconderse tras posturas y ficciones. El hombre es lo que en verdad es. El juicio consiste en la caída de las

máscaras que implica la muerte. El juicio es sencillamente la verdad misma, su revelación. Esta verdad por supuesto que no es algo neutro. Dios es la verdad, la verdad es Dios, es «persona». Una verdad juzgadora, definitiva, sólo puede darse si tiene carácter divino. Dios es juez en la medida en que es la verdad misma. Pero Dios es la verdad para el hombre como el que se ha hecho hombre, en quien él mismo es la medida del hombre. Así que Dios es medida de la verdad para el hombre en y por Cristo. En eso consiste el cambio salvador de la idea de juicio, que para la fe cristiana significa esto: la verdad que juzga al hombre ha salido en su busca para salvarlo. Le ha dado al hombre una nueva verdad. Como amor se ha puesto en lugar del hombre, dándole una verdad especial: la verdad de ser amado por la verdad. Se da, pues, un desarrollo cristológico de la idea de juicio, desarrollo que surgió con necesidad insoslayable de la relación que en el primitivo cristianismo se dio entre la fe en Dios y la profesión en Cristo. De ese desarrollo se deducen de modo totalmente lógico las demás amplificaciones de la idea fundamental, que vimos antes en el testimonio del Nuevo Testamento.

Si las cosas son así, el límite escatológico no se atraviesa sólo en la muerte, sino ya en el acto de fe. Lo que dijimos a propósito de la teología de la muerte vuelve a imponerse en relación con la cuestión del juicio. Dijimos que la verdadera línea entre muerte y vida pasa propiamente no por la muerte biológica, sino que discurre entre el estar con aquel que es la vida y el aislamiento que se niega a este estar con él. No es necesario que tratemos aquí expresamente el hecho de que, para aquél que sin culpa suya no ha podido encontrarse con la palabra de Cristo, ese estar-con puede consistir sencillamente en la «disponibilidad dispuesta» (Heidegger), en el gesto abierto de la expectación. En este sentido es el hombre, en definitiva, el que se convierte en juicio para sí mismo: Cristo no impone condena alguna; únicamente el hombre puede poner una barrera a la salvación.

Finalmente, tenemos que recordar que Cristo no se encuentra aislado, pues el sentido todo de su vida terrena consistió en

edificarse un cuerpo, en hacerse su «plenitud». Su cuerpo le pertenece. Por eso se da el encuentro con Cristo en el encuentro con los suyos, en el encuentro con su cuerpo. Nuestro destino, nuestra verdad, precisamente entendida teológica y cristológicamente, depende por ello de nuestra relación con su cuerpo y sus miembros sufrientes. En este sentido «juzgan» los «fieles». Cuando hablamos de la resurrección en el último día (§ 6, I 3) vimos ya que desde esta perspectiva se aclara también la relación entre juicio particular y juicio universal: por más que con la muerte se decide la definitiva verdad de este hombre, será algo nuevo cuando se haya purgado totalmente toda culpa del mundo y cuando, en consecuencia, reciba su puesto en el conjunto de modo definitivo, después de que se hayan agotado y conservado todos los efectos de lo que el hombre hizo. De manera que la llegada del conjunto a su fin no es algo exterior al individuo, sino que representa una realidad que le afecta y concierne del modo más íntimo.

En este contexto, y para acabar, tenemos que referirnos a la «hipótesis de la decisión final», que primeramente desarrolló Glorieux y luego amplió de modo impresionante L. Boros. Éste la ha formulado de esta manera: «Con la muerte se da la posibilidad para el primer acto totalmente personal del hombre. Quiere decir que la muerte es el lugar preferido por excelencia para hacerse consciente, para la libertad, el encuentro con Dios y la decisión sobre el destino eterno» (Mysterium mortis 9). El motivo central en el desarrollo de esta tesis debe de ser, sin duda, la sensación de que la libertad del hombre, quebradiza y siempre ensombrecida de tantas maneras como se da durante su vida terrena, es demasiado pobre y limitada como para que pueda depender de ella un destino eterno e irreversible. El punto de partida que movió a Glorieux a ocuparse de la idea mencionada fue, de hecho, el fijarse en que Tomás de Aquino en lugares importantes cita esta sentencia de Juan Damasceno: «La muerte es para el hombre lo que la caída fue para los ángeles.» El Aquinate parece comparar la muerte del hombre con la situación de decisión con que se enfrentaron los ángeles (cf. Boros 181). No hay duda de que en el fondo emerge la idea de que, en realidad, sólo la libertad de un ángel basta para decidir un

destino eterno. Pero ahí radica también lo problemático de la tesis: quisiera hacer, en realidad, del hombre un ángel, considerando tácitamente como inaceptable la específica condición humana.

Con esta crítica, a la que habría que añadir la falta de indicios empíricos y la carencia de una convincente tradición teológica, no quiere decir que se anule la trascendental cuestión que se halla tras tales reflexiones. Para una sentencia de validez eterna ¿no se tendría que exigir, de hecho, otra libertad? Habrá que conceder que la idea tradicional en este sentido ha pensado de modo demasiado parcial. La verdad del hombre, que se hace definitiva en el juicio, es la verdad que en el todo de su vida y sus caminos se convirtió en pauta fundamental de su existencia. Pero es cosa de Dios únicamente el decidir cuál es la dirección última en la suma de las decisiones que constituyen toda una vida. Sólo Dios puede decidir si en esa vida, a pesar de todas las equivocaciones, sigue existiendo un último atisbo de disponibilidad o si la negación decidida llega hasta la raíz. Es Dios quien conoce mejor que nosotros las sombras de nuestra libertad. Es él también quien sabe del llamamiento y de las posibilidades de que dispone el hombre. Puesto que conoce la insuficiencia del hombre, se ha hecho como verdad redención sin perder la dignidad de la verdad.

## 2. Valoración teológica

¿Puede seguir siendo importante en el mundo de hoy la esperanza cristiana que hemos descrito hasta ahora? Esta cuestión se hace tanto más acuciante cuanto que la historia para nosotros hoy ya no es, como antes, lo preestablecido, que sigue implacablemente su camino. Entre tanto la historia se ha convertido aparentemente en algo dirigible. Somos nosotros mismos su sujeto decisorio. Ya no aparece como dispuesta por Dios o impuesta por un sino, sino que se ve única y exclusivamente como el resultado de nuestra razón planificadora, que no hay duda de que tiene poder sobre la tierra. A la Providencia la ha sustituido la planificación, lo que vale tanto más si se tiene en cuenta que la historia se ha convertido realmente en historia universal en la que todas las historias parciales han

desembocado en el único e indivisible destino de la humanidad, que tiene que cargar con la responsabilidad de sí misma. En un período en el que el hombre tenía que considerar el curso de las cosas como obra de poderes superiores, tenía su razón de ser que se aguardara esperanzadamente su misericordia y que el hombre se preocupara de la benevolencia de esos poderes. Pero una cosa así parece en las actuales circunstancias un anacronismo peligroso e irresponsable: lo único adecuado tiene que ser, pues, el paso de una esperanza de fe a una estrategia de esperanza apoyada por un cálculo teórico detallado. Es la esperanza que enseña el marxismo.

En realidad, aquí hay que distinguir con mucha precisión. Siempre ha existido el ámbito de la propia responsabilidad del hombre respecto de su historia, ámbito que se ha ido extendiendo cada vez con más rapidez de acuerdo con la expansión del radio histórico y el desarrollo de los conocimientos y del dominio práctico del ser humano en la época moderna. La sentencia aquella: «El que no quiere trabajar, que no coma» (2Tes 3,10), tiene que completarse hoy con el concepto de «trabajo» tal y como se toma en la época de la técnica. La fe no suplanta la racionalidad, sino que la exige. Pero atribuir a la necesaria planificación del presente y del futuro una importancia de tal calibre, como si esa planificación pudiera traer la salvación al mundo, eso significa ni más ni menos que el abuso y el oscurecimiento de la racionalidad.

Lo dicho vale en dos sentidos. La planificación del presente y futuro humanos no puede ser exclusivamente cosa del saber técnico, porque este saber en cuanto tal no conoce metas ningunas sino sólo posibilidades. Precisamente los valores humanos no caen bajo su método. La planificación técnica tiene que recibir su sentido direccional de valores que ella misma no puede proporcionar. Donde todo estuviera planificado, el hombre se encontraría vendido. El hombre no vive únicamente de pan, lo que, aplicado a nuestra situación, quiere decir: el hombre no vive sólo del saber que planifica técnicamente, sino antes que ello, y en lo más íntimo de su ser, del sentido que tiene que provenir de otro tipo de percepción. Junto a esa primera limitación del saber planificador se da otra: el

radio de acción de la planificación humana cara al futuro no puede jamás anticipar la generación siguiente con sus propios esbozos y conocimientos nuevos. Ese radio no puede sobrepasar esencialmente la experiencia que del presente tienen los que planifican. No se puede referir a lo que está lejos, sino sólo a lo inmediato y próximo. Sólo hasta ahí alcanza el poder del hombre.

Ambas cosas a la vez caracterizan el límite de lo factible, cuya razón más profunda nosotros no hemos hecho sino insinuar. Para llegar a captar esa razón tenemos que echar una mirada, aunque sea breve, a las bases históricas de las estrategias actuales de esperanza. Porque la esperanza de un mundo totalmente justo no es ningún producto del pensamiento técnico, sino que se basa en la espiritualidad judeocristiana. Otras culturas han echado mano de la idea del eterno ciclo o de la liberación a través del nirvana para defenderse de la desesperación que tenía que provocar siempre el mero presente con su dolor y sus injusticias. Quizás no sea exclusiva del ámbito judeocristiano la idea de la salvación futura y definitiva, pero sí que es ahí donde con más fuerza y energía se la ha formulado. Los acentos importantes e intramundanos que esa salvación tiene dentro del Antiguo Testamento llevaron en la primitiva cristiandad a introducir un complemento en la esperanza trascendente del reino de Dios a través de la idea del quiliasmo, es decir, la idea de un reino de Cristo y de los con él resucitados que duraría un milenio, en esta tierra (cf. Ap 20; de entre los padres, ante todo, Justino, Dial 80,1s e Ireneo, Adv. haer. V 31ss).

La cuestión que con eso se planteaba sobre la realización terrena de las promesas, se convirtió en problema acuciante para la cristiandad occidental a través de Joaquín de Fiore (hacia el 1130-1202). Joaquín estaba convencido de que la idea que tiene Dios respecto de su criatura, el hombre, sólo habrá llegado a tener éxito, si triunfa también en la tierra. Decía, pues, que el tiempo de la Iglesia, tal y como se había experimentado desde los apóstoles, no puede ser todavía la forma propia de la salvación. La antigua subdivisión de la historia en períodos basados en el esquema semanal de los siete días Joaquín los transformó, asociándolos con

la doctrina de la Trinidad, en la idea de 3 x 7 días de historia. Así llegó al convencimiento de que podía calcular la tercera semana de la historia, la época del Espíritu Santo. Su proximidad representaba al mismo tiempo la obligación de trabajar en orden a ella, cosa que él hizo con su fundación monástica. Lo que puede observarse ya en el ámbito judío del Antiguo Testamento, a saber, la mezcla de planificación racional con metas suprarracionales, adquiere ahora forma sistemática y, muy pronto, traspasando los sueños espirituales del abad, se adentra en la historia política de Europa: el resultado es un mesianismo planificado, proyectado, que fascina los espíritus con tanta más fuerza cuanto más poderosa se hace, por un lado, la planificación y cuanto más impotente se torna, por el otro, la religión, aun a pesar de que los anhelos y esperanzas de esa religión imprimen insoslayablemente su impronta al hombre.

La lógica histórica de Hegel y la planificación de la historia por parte de Marx son el último estadio de estos comienzos. Las metas mesiánicas con las que fascina el marxismo descansan sobre la mala síntesis de religión y razón que le subyace, pues la planificación se proyecta hacia metas que le son desproporcionadas. Con eso se estropean y corrompen ambas cosas: la meta y la planificación.

Ya en la antigua Iglesia el quiliasmo desapareció progresivamente como consecuencia del esfuerzo realizado por alcanzar la forma auténtica de la herencia bíblica. La lucha que tuvo lugar a propósito de Joaquín llenó el siglo XIII y, en parte, el XIV también, acabando con un nuevo rechazo de esta forma de esperanza cara al futuro. Las actuales teologías de la liberación se sitúan dentro de este contexto histórico del problema. ¿ Por qué se rechazó el quiliasmo, que hubiera permitido convertir en un quehacer práctico la restauración de situaciones de parusía? El no al quiliasmo significa que la Iglesia rechaza la idea de una plenitud definitiva de tipo intrahistórico o la idea de una posibilidad de perfeccionamiento interior de la historia en sí misma. Esto quiere decir que la esperanza cristiana no implica concepto alguno de una plenitud interior de la historia. Esa esperanza expresa, por el contrario, la

imposibilidad de que el mundo llegue a la plenitud interior. Los distintos elementos conceptuales que sobre el fin del mundo proporciona la Biblia tienen en común precisamente el representar un rechazo de la esperanza de una situación salvífica definitiva de tipo intrahistórico.

Esta postura es totalmente acertada incluso considerada racionalmente porque la idea de una consumación definitiva en la historia no cuenta con la apertura permanente de la libertad del hombre, siempre expuesta a fallar. Por tanto, esa idea de consumación expresa, en realidad, una profunda equivocación antropológica: la salvación del hombre no se espera de su dignidad moral ni de lo más profundo de su personalidad moral sino de mecanismos planificados, con lo que se prescinde de lo propiamente humano. De ese modo se invierten los valores que sirven de base al mundo. Una salvación planificada es la salvación propia de un campo de concentración y, en consecuencia, el final de la humanidad.

La fe en el retorno de Cristo es, pues, primariamente el rechazo de la posibilidad de que el mundo llegue a una plenitud intrahistórica, representando en cuanto rechazo precisamente la defensa del hombre frente a la deshumanización causada por él mismo. Si este enunciado negativo fuera lo único a ofrecer (por más que sea racionalmente acertado), entonces la última palabra la tendría la resignación. Pero es que la fe en el regreso de Cristo representa, además, la certeza de que el mundo alcanzará la plenitud, naturalmente que no gracias a la razón planificadora, sino a partir de la fuerza indestructible del amor, que ha vencido en el Cristo resucitado. La fe en el retorno de Cristo es la fe en que, al final, la verdad juzga y el amor triunfa, por supuesto que únicamente gracias a la superación de la historia hasta entonces existente, superación que, en realidad, está pidiendo esta misma historia. La historia sólo tiene posibilidad de llegar a la consumación desde fuera de sí misma, y cada vez que se acepta esto, cada vez que se la vive orientada hacia su propia superación trascendental, la historia se abre a su plenitud.

De esta manera la razón recibe su propio terreno con la obligación de trabajar según sus fuerzas. Así es también la esperanza la que recibe su propio ámbito de acción, no encerrándose como en un laboratorio. La salvación del mundo se apoya en que es trascendido como mundo. El Cristo resucitado es la certeza viviente de que esa superación trascendente, sin la cual el mundo es un absurdo, no se hunde en el vacío y de que, por eso, la historia se puede vivir positivamente y nuestro limitado y pobre actuar racional tiene sentido. El «anticristo» es, desde este punto de vista, la cerrazón absoluta de la historia en su propia lógica como antítesis respecto de Aquél cuyo costado abierto, según Ap 1,7, mirarán al final todos los ojos.

## § 7. Infierno, purgatorio, cielo

SOBRE EL APARTADO I: B. Albrecht, Eine Theologie des Katholischen. Einführung in die Werke A. von Speyers, I Einsiedeln 1972, 90-127; II Einsiedeln 1973, 135-148; H.U. von Balthasar, Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1970; id., «Christlicher Universalismus», en: id., Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 260-275; id., «Über Stellvertretung», en: id., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 401-409; G. Bardy y otros, L'enfer, París 1950; J. Daniélou, Origène, París 1948; G. Fessard, «Enfer éternel ou salut universel?», en: E. Castelli (ed.), Le mythe de la peine, París 1967, 223-264; H. de Lubac, L'intelligence de l'écriture d'après Origène, París 1950; tr. al., Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; A. Winklhofer, Das Kommen seines Reiches, Fráncfort 1959,82-108,315-322.

SOBRE EL APARTADO II: J.P. Arendzen, Purgatory and Heaven, Nueva York 1960; H.U. von Balthasar, «Eschatologie», en: J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1971, 403-421 (citado: Balthasar I); id., «Eschatologie im Umriß», en: id., Pneuma und Institution (cf. ap. I) 410-455 (citado: Balthasar II); Y. Congar, Außer der Kirche kein Heil, Essen 1961, 75-83; J.A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche I, Múnich

1954; E. Fleischhack, Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt, Tubinga 1969; J. Gnilka, Ist 1Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung, Düsseldorf 1955; J. Guitton, Le purgatoire, profond mystère, París 1957; J. Jeremias, «γέεννα» en: ThWNT I 655s; M. Jugie, Il purgatorio, Alba 1960; J.N. Karmiris, «Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirchen», en: P. Bratsiotis, Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Stuttgart $^{2}$1970, 15-120 (especialmente 112-120); Kl. Schmöle, Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien, Münster 1974; E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart $^{4}$1948; A. Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellungen des Zwischenzustandes und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957.

SOBRE EL APARTADO III: Th. Bogler (ed.), Tod und Leben. Von den letzten Dingen, Maria Laach 1959; E. Krebs, Was kein Auge gesehen, Friburgo $^{14}$1940; K. Rahner, La resurrección de la carne, en: Escritos de teología II, Madrid $^{3}$1967, 217-231; M. Schmaus, Kath. Dogmatik IV-2, Von den Letzten Dingen, Múnich $^{5}$1959, 565-690 (trad. cast., Teología dogmática, t. VII, Rialp, Madrid 1965); A. Winklhofer, Das Kommen seines Reiches (cf. ap. I) 133-162.325-330.

## *I. El infierno*

No hay sutilización que valga: la idea de una condenación eterna, que se formó visiblemente en el judaísmo de los dos últimos siglos antes del cristianismo (materiales en LThK V 445s), está firmemente arraigada tanto en la doctrina de Jesús (Mt 25,41; 5,29 par; 13,42.50; 22,13; 18,8 par; 5,22; 18,9; 8,12; 24,51; 25,30; Lc 13,28), como en los escritos apostólicos (2Tes 1,9; 2 Tes 2,10; 1Tes 5,3; Rom 9,22; Flp 3,19; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15; 4,3; 1Tim 6,9; Ap 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8). En este sentido el dogma está sobre terreno firme cuando se habla de la existencia del infierno (DH 72, 76, 858, 1351) y de la eternidad de sus penas (DH 411).

Un enunciado así choca con todas nuestras ideas de Dios y del hombre, de modo que su aceptación no podía realizarse sin grandes conmociones. Orígenes (según fragmentos trasmitidos por Justiniano y el Ps.-Leoncio) fue el primero que en su gran intento de sistematización del pensamiento cristiano (Περὶ ἀρχῶν) dijo que, al final, se tiene que llegar a una reconciliación universal. Para ello se apoya en la lógica de Dios con su historia. Por supuesto, había querido poner todo este esbozo bajo el signo de lo hipotético. Quería dar impulso hacia una visión universal que no pretende, sin más, corresponder a la realidad misma. Puede decirse que, aquí, el pensamiento neoplatónico había cargado el acento con exceso sobre la idea de que lo malo es propiamente vacío y nada, siendo Dios la única realidad. Pero luego el gran alejandrino atisbó con mucha más profundidad la insondable realidad de lo malo hasta el punto de que puede hacer sufrir y hasta matar a Dios. Con todo, no pudo renunciar totalmente a la esperanza de que precisamente en este sufrimiento de Dios la realidad del mal fue sujetada, dominada, y perdiese su validez definitiva. Toda una serie de grandes padres lo siguió en esta esperanza: Gregorio de Nisa, Dídimo, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Evagrio Póntico, y, por algún tiempo, también Jerónimo.

La gran tradición de la Iglesia se dirigió por otro camino. Tuvo que conceder que la esperanza de reconciliación universal es algo que se deduce del sistema, pero no del testimonio bíblico. Sin embargo, durante siglos se ha seguido percibiendo un eco cada vez más apagado de los pensamientos de Orígenes en distintas variaciones de la llamada doctrina de la misericordia. Este modo de pensar quisiera excluir totalmente a los cristianos de la posibilidad de la condenación o conceder a todos los condenados alguna suerte de suavización respecto de lo propiamente merecido por ellos, basándose en la misericordia de Dios.

¿Qué decir a todo esto? En primer lugar, que Dios respeta absolutamente la libertad de su criatura. Se le puede regalar el amor y, en consecuencia, el cambio de toda la miseria que le es propia. El hombre no tiene tampoco que «crear» el sí a ese amor, sino que es

el mismo amor el que capacita para ello con su propia fuerza. Pero sigue en pie también la libertad, la posibilidad de negarse a dar este sí y de no aceptarlo como propio. Ahí radica la diferencia entre el bello sueño de Bodhisattva (cf. § 6, 1 3) y su realización: el verdadero Bodhisattva, Cristo, va al infierno y sufre hasta dejarlo vacío, pero no trata a los hombres como menores de edad, que no pueden, en definitiva, ser responsables de su propia suerte, sino que su cielo descansa en la libertad, que hasta a los condenados les deja el derecho de querer su condenación.

Lo especial del hecho cristiano se muestra en su convencimiento de la grandeza del hombre: la vida del hombre va en serio. No se procede con la argucia de las ideas a convertir en definitiva todo en un momento de los planes de Dios. Se da lo irreversible y también la destrucción irremediable. El cristiano tiene que vivir con este jugárselo todo y con la conciencia de que está sucediendo así. La seriedad absoluta de la existencia y la acción humanas adquiere toda su concreción en la cruz de Cristo, que arroja luz sobre nuestro tema desde una doble perspectiva. Dios sufre y muere. Lo malo no es para él lo irreal. Para él, que es amor, el odio no es pura nada. Él supera el mal no por la dialéctica de la razón universal, que puede convertir todas las negaciones en afirmaciones. No supera el mal en un viernes santo especulativo, sino en uno totalmente real. Dios se adentra en la libertad de los pecadores y la vence gracias a la libertad de su amor, que desciende hasta el abismo. Y cuando la realidad del mal y de sus consecuencias se hacen muy concretas, entonces la cuestión que se plantea es si la respuesta divina no se hace también visible, la respuesta que puede cambiar para sí la libertad como libertad. La respuesta se encuentra oculta en la oscuridad del descenso de Jesús al sheol, en la noche que padeció su alma, dentro de la cual no hay hombre que pueda mirar o, a lo más, sólo puede mirar en la medida en que se adentra también él en esa oscuridad mediante una fe que sufre.

Así se explica que la realidad del infierno haya adquirido una importancia y una forma totalmente nuevas en la historia de los santos especialmente de los últimos siglos: en Juan de la Cruz, en

la religiosidad carmelitana y, con mayor profundidad aun, en Teresa de Lisieux. Para ellos no se trata tanto de una amenaza que lanzan contra los demás, cuanto, más bien, de una exigencia de sufrir profundamente en la oscura noche de la fe la comunión con Cristo precisamente como comunión con lo oscuro de su descenso a la noche. Para ellos representa la exigencia de acercarse a la luz del Señor compartiendo su oscuridad y de servir a la salvación del mundo dejando atrás su propia salvación por los demás. En esa religiosidad no se quita nada a la terrible realidad del infierno. Es tan real que se adentra en el propio ser. La única posibilidad que hay de mantener la esperanza frente a esa realidad es la de apurar el sufrimiento de su noche al lado de Aquél que vino a trasformar con su sufrimiento la noche de todos nosotros. La esperanza no viene de la lógica neutra del sistema, de no tomar en serio al hombre, sino de la renuncia a construir bagatelas y de hacer frente a la realidad al lado de Jesucristo. Pero esa esperanza no se convierte en reafirmación propia, sino que pone su ruego en las manos del Señor, dejándolo allí. El dogma mantiene su contenido real. La idea de la misericordia que lo acompañó en una u otra forma durante toda la historia no se convierte en teoría sino en oración de la fe que sufre y espera.

## *II. El purgatorio*

### 1. Problemas que plantea el material histórico

La doctrina católica sobre el purgatorio adquirió su definitiva concreción eclesiástica en los dos concilios medievales que intentaron rehacer la unión con las iglesias orientales. La doctrina se volvió a formular resumidamente en el concilio de Trento, al rechazar los movimientos reformadores. Lo dicho deja entrever el lugar histórico de la doctrina y su problemática ecuménica. En el § 5 (especialmente III y IV 1 y 2) vimos que el Nuevo Testamento no desarrolló totalmente la cuestión de la «situación intermedia» entre muerte y resurrección, sino que la dejó abierta, situación que pudo aclararse poco a poco con el desarrollo de la antropología cristiana y su relación con la cristología. En este proceso de clarificación se

sitúa la doctrina del purgatorio, en la cual la Iglesia ha conservado algo de la idea de la «situación intermedia»: ciertamente que la decisión tomada en la vida se cierra de modo definitivo con la muerte (DH 1000; cf. § 5, III), pero eso no quiere decir necesariamente que el destino definitivo se alcance en ese momento. Puede ser que la decisión fundamental de un hombre se encuentre recubierta de adherencias secundarias y lo primero que haya que hacer sea limpiar esa decisión. Esta «situación intermedia» recibe en la tradición occidental el nombre de «purgatorio».

La Iglesia oriental no siguió el camino de la teología occidental que llevó a las precisiones mencionadas sobre el destino del hombre en el más allá Ella mantuvo más bien la idea de la situación intermedia en el punto a que llegó Juan Crisóstomo († 407), de modo que la doctrina sobre el purgatorio apareció como algo controvertido en los intentos de unión de Lyón (1274) y Ferrara-Florencia (Bula de Unificación de los Griegos, 6-7-1439). Por supuesto que la diferencia era otra que la existente en Trento en la disputa con los reformadores: los griegos rechazan la doctrina de un castigo y una expiación en el más allá, pero tienen en común con los latinos la plegaria por los difuntos, que se puede llevar a cabo con oraciones, limosnas, buenas obras y también, y de modo especial, ofreciendo la eucaristía por ellos (Karmiris 116s). Los reformadores ven en ello, y en especial en la «misa por los difuntos», nada menos que un ataque contra la suficiencia universal expiatoria de la muerte de Cristo en la cruz (cf. CA XXIV), y, desde luego, no pueden admitir ninguna clase de expiación a causa de su doctrina sobre la justificación.

Antes de ocuparnos de los presupuestos o condicionamientos históricos de la cuestión, intentando aclararla desde esa perspectiva, tenemos que exponer brevemente qué es lo que realmente la Iglesia católica propuso como doctrina suya en los tres concilios mencionados. Lo primero que quizás sería bueno notar es que los textos oficiales no conocen la idea de «fuego purificador» contenida en la palabra Fegefeuer con la que se designa en alemán

el purgatorio. Evitan el término «fuego» y hablan sencillamente de poenae purgatoriae seu catharteriae (castigos purificadores: DH 856, cf. 1304) o también de purgatorium (DH 1580 y 1820; traducido normalmente como «lugar de purificación», aunque el término «lugar» falta en el texto latino, pero sí que está implicado en la expresión: in purgatorio).

Los tres concilios antes mencionados hacen en sus enunciados al respecto una «relectura» de lo dicho con anterioridad, con lo que se consiguen formulaciones cada vez más sencillas y precisas. La fórmula tridentina, por ejemplo, es la más breve: «La Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las sagradas Letras y en la antigua tradición de los padres ha enseñado en los sagrados Concilios y últimamente en este ecuménico Concilio que existe el purgatorio (purgatorium) y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar» (DH 1820). Trento añade, además, una exhortación expresa a los obispos para que se opongan con energía a las cuestiones meramente sutiles, a la curiosidad y la superstición. Se acepta la protesta reformadora contra la práctica dominante y sus abusos y se traduce en un encargo de reforma. Se rechaza la impugnación de la doctrina oscurecida por los abusos así como el correspondiente modo de actuar por parte de los creyentes.

Las primeras raíces de la doctrina sobre el purgatorio, y lo mismo se diga de toda la cuestión referente a la situación intermedia, nos remiten al ámbito del judaísmo primitivo: en 2 Mac 12,32-46 (siglo I a.C.) se relata el hallazgo de amuletos paganos en los cuerpos de los caídos judíos. Su muerte se interpretó como castigo por el apartamiento de la ley. El relato nos dice que se tuvieron preces cultuales por los caídos, volviéndose a la «oración para pedir que el pecado cometido fuera totalmente borrado». Además, se procuró que se ofreciera en Jerusalén un sacrificio expiatorio. El autor alaba ese modo de proceder como expresión de la fe en la resurrección de los muertos. Pero el texto no dice absolutamente nada sobre el efecto purificador de las preces ni cómo se imagina una «situación intermedia» de los pecadores muertos.

Más explícito es el respecto al apócrifo de la Vida de Adán y Eva (siglo I d.C.), que habla de tristeza de Set por la muerte de Adán y de la misericordia de Dios, anunciada por Miguel: «Levántate de junto al cuerpo de tu padre, ven a mí y mira lo que Dios ha determinado sobre él. Es su imagen y por eso ha tenido misericordia de él.» Pero esta misericordia implica, con todo, castigo. «Y entonces vio Set que Dios tenía a Adán en su mano extendida, entregándolo a Miguel, al tiempo que le decía: que esté en tu mano hasta el día de la manifestación, que se le castigue hasta los últimos años, cuando yo cambie su sufrimiento en alegría. Entonces se sentará sobre el trono de aquel que le echó una zancadilla» (cap. 47). Strack-Billerbeck han recogido materiales que, en parte, se han de datar en el siglo II d.C. (IV 2, 1044-47; 1050-1056; 1101s). Ahí se ve con toda claridad un gehinnom intertemporal interpretado como purgatorio en el que el sufrimiento expiatorio de las almas representa la preparación para la salvación definitiva. Lo judío se relaciona aquí íntimamente, como en tantas otras ideas del más allá, con ciertas corrientes de la religiosidad contemporánea grecorromana, que conoce la plegaria por los difuntos como posibilidad de salvación (Schmöle 136). De modo que también aquí se ve que las zonas de transición entre los elementos primitivos del judaísmo y del cristianismo eran difusas y se situaban en la continuidad de una misma tradición.

Dejemos por ahora de lado la debatida cuestión sobre indicios de la idea de purgatorio en el Nuevo Testamento a fin de investigar primeramente los distintos caminos por los que cobró forma la tradición eclesiástica en Oriente y Occidente. Esta tradición se encuentra representada ya en el siglo II por dos figuras tan grandes como Tertuliano en Occidente († después del 220) y Clemente de Alejandría en Oriente († antes del 215). Tertuliano entró en la historia de la doctrina sobre el purgatorio ante todo por la Pasión de santa Perpetua, compuesta por él o, al menos, por gente que le estaba próxima. Perpetua ve en sueños a su hermano pequeño Dinócrates, que había muerto prematuramente de cáncer. Le ve sucio y pálido, con la herida del cáncer de que había muerto, sediento en medio de un calor sofocante y ante un estanque

demasiado alto como para poder beber de él. Perpetua entiende lo que quiere decir el sueño y reza día y noche por su desgraciado hermano, hasta que, muy pronto, vuelve a verlo limpio, bien vestido, con la herida cicatrizada, sacando y bebiendo agua tranquilamente y hasta jugando satisfecho. Con A. Stuiber se puede decir que este texto refleja con sencillez las ideas antiguas sobre la triste suerte que llevan en el más allá los que habían muerto prematuramente, pero que no tendría nada que ver con la doctrina del purgatorio, puesto que esa suerte no se debe a culpa, por lo que la pena tampoco puede considerarse como castigo o expiación (Refrigerium interim 61 ss).

Pero hay que preguntarse si no se está midiendo aquí con la vara errónea. Se puede juzgar de esa manera si se piensa que el único modo posible de hablar sobre el purgatorio está dado por las definiciones ya terminadas de Lyon-Florencia-Trento en toda su amplitud. Pero, juzgando de ese modo, se priva uno al mismo tiempo, de la posibilidad de entender algo sobre la estructura de la idea así como sobre la progresiva acumulación de sus elementos a lo largo de la historia. Así que es más acertado decir con J. A. Fischer que ahí se vislumbran ya elementos esenciales de la doctrina sobre el purgatorio, basados en la antigua tradición judeocristiana; es central la idea de que por la oración se puede suprimir el sufrimiento de los difuntos en el más allá, aunque, por cierto, la culpa del que sufre aparece fundada todavía en clave «histórico-religiosa», no «ética» (259s).

En la obra ya montanista de Tertuliano Sobre el alma se ha dado el paso a un «purgatorio» propiamente tal, aunque, como es obvio, no se lo puede identificar sin más con la concepción de los concilios medievales. Tertuliano se apoya en aquella parábola en la que Jesús dice al hombre que se ponga de acuerdo con su querellante cuando todavía van de camino al juez, porque, de lo contrario, te echarán a «la cárcel. Te lo aseguro: no saldrás de allí hasta que pagues el último céntimo» (Mt 5,26 par). Era más fácil aplicar el texto al destino del hombre en el más allá puesto que el término griego para expresar cárcel, φυλακή, era una de las expresiones

corrientes para indicar el hades (Stauffer 196 y 296, nota 697; cf. también G. Bertram, en: ThWNT IX 237-40; W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Berlín [5]1958, 1726, s. v. φυλακή 3). Para Tertuliano, que ya se había hecho rigorista, el texto dice que el tiempo que va de la muerte a la resurrección es época de cárcel, durante la cual el alma tiene oportunidad de pagar «el último céntimo», liberándose para la resurrección. Quiere decir que aquí la permanencia en el hades adquiere una nueva fundamentación teológica, «que convierte el interim en un purgatorio necesario para todos» (Fischer 258).

Cipriano († 258) libró la idea de Tertuliano de la adherencia rigorista y le dio una nueva forma a partir de las tareas especiales de un pastor durante la persecución. En Cipriano se eliminan los elementos paganos y se elabora una figura propiamente cristiana de aquella convicción fundamental que se había extraído de las raíces judías de la Iglesia y que se había revestido inicialmente de concepciones grecorromanas. Así, el esbozo de Cipria-no pudo adquirir fuerza plasmadora para el ulterior camino de la Iglesia en Occidente. Cipriano afirmó que los muertos en la fe, especialmente los mártires, alcanzaban una salvación definitiva inmediatamente después de la muerte, sin desconocer, por el otro lado, la existencia del infierno definitivo. Su principal problema pastoral lo representaban los de buena voluntad pero débiles, los cristianos corrientes, los que durante la persecución no habían tenido la fuerza para arrostrar el martirio, habían cedido a las exigencias del culto estatal y, consecuentemente, habían negado públicamente a Cristo, pero que querían seguir siendo cristianos y pedían la reconciliación con la Iglesia. Para Cipriano, Mt 5,26 representaba la base para pensar en la posible prosecución de la penitencia eclesial en el más allá, lo que le da pie para conceder a esos débiles la readmisión en la comunión de la Iglesia, en contra de las voces de los rigoristas. Es cierto que, tal y como son, ellos no pueden entrar en la plena comunión con Cristo. Se opone a ello su anterior negación, su falta de decisión. Pero son capaces de purificarse. La penitencia eclesiástica como camino de purificación se da no sólo aquí, sino también en el más allá. Con esta exégesis de la purificación en el

otro mundo se ha llegado a formular claramente la idea fundamental de la doctrina occidental sobre el purgatorio (Ep 55,20, CSEL III 2,638; Fischer 267s).

Hemos esbozado la historia primitiva de la doctrina que nos ocupa en Occidente. Tal doctrina se desarrolló prácticamente sin relación con la antigua filosofía, manteniendo la conexión sólo con la antigua fe popular y con la antigua fe cristiana de impronta judía. En Clemente de Alejandría la situación es totalmente distinta. El alejandrino desarrolló su idea en disputa con la gnosis valentiniana y, en consecuencia, también en diálogo con la gran tradición filosófica del mundo griego, en especial del platonismo y del estoicismo. Clemente explica la cuestión que nos ocupa y hasta el significado de la existencia cristiana en su conjunto echando mano de la gran idea griega de la «educación» (παιδεία). En ella incluye él la idea gnóstica (y antes grecorromana) del fuego del juicio después de la muerte y enlaza al mismo tiempo con 1 Cor 3,10-15, donde, de un modo que luego veremos más en detalle, aparece también la idea del fuego como consecuencia del juicio. Los valentinianos piensan que el gnóstico es inalcanzable por el fuego, que el mismo no puede afectarle porque lleva en sí los dos medios de extinción que son el agua del bautismo y el espíritu (viento), que lo protegen infaliblemente. Pero al hombre corriente, al «hílico» (material), sí que lo alcanza el fuego, que posee una función salvadora y otra destructora. Para referirse a este doble aspecto Clemente habla de una fuerza «purificadora» y otra «educativa» del fuego (Schmöle 60s) y transforma la idea más bien naturalista de la gnosis en algo humano y espiritual: el proceso de la purificación pneumática del hombre, de su decantación en orden a lo divino, comienza con el bautismo y llega hasta la eternidad.

Clemente ha conseguido resumir aquí todo el drama de la existencia cristiana —vida y muerte, inmortalidad, resurrección, último día— en una síntesis de gran poder de convicción. Dice que, en el «ascenso» que aquí se da, el alma se transforma en un soma (cuerpo) de una perfección pneumática cada vez mayor. Se trata de una concepción que no deja lugar ninguno para la distinción entre alma y cuerpo

glorificado. Ambos componentes se funden mutuamente hasta la identidad en el sujeto transfigurado. La idea de la purificación después de la muerte «se revela en este contexto en cierto modo como un eslabón metafísico entre el concepto platónico de inmortalidad del alma y la resurrección» (Schmi5le 135). Gracias a su idea de la transformación ascendente del hombre, Clemente puede asegurar su rango al concepto del cuerpo resucitado, y la dimensión eclesial de la existencia cristiana adquiere también el lugar claro que le corresponde: el proceso de purificación es en todos sus estadios igualmente un proceso de la preocupación mutua de los unos por los otros. «Incluso más allá del umbral de la muerte, el gnóstico perfecto puede seguir preocupándose de aquellos» que están por bajo de él y lo necesitan (Schmi5le 138). La transformación de la visión naturalista en otra de tipo antropológico personal da también un nuevo sesgo a la cuestión sobre el último día: el verdadero gnóstico convierte en día del Señor aquel día en que se desprende de la mentalidad mala haciendo suya la gnóstica y honrando con ello la resurrección del Señor (Schmi5le 140). De esta forma Clemente no cae en la idea de la atemporalidad, que antes hemos rechazado, sino que llega más bien a un concepto de tiempo profundamente antropológico que le lleva a decir: cuando para el que sube se da el grado supremo de la corporeidad pneumática, el «pléroma», entonces se ha llegado a la consumación (συντέλεια) y, por ende, al escatológico «día de Dios», al hoy eterno.

No podemos discutir aquí la síntesis grecocristiana que se ha realizado en esta concepción del alejandrino. No hay duda de que tendría algo que decir a los esfuerzos actuales por asimilar el mensaje bíblico en su sentido y contenido, sin que haya por qué negar que esa síntesis depende de un mundo cuyas ideas en muchos casos no podemos hacer propias. Para nosotros es importante el hecho de que, en un contexto totalmente diferente, volvemos a encontrar los dos elementos fundamentales sobre el purgatorio que vimos cristalizarse poco a poco también en Occidente: la disciplina penitencial eclesiástica representa también en Clemente el punto de partida concreto desde el cual construye su pensamiento; este modo de actuar es también para Clemente un

proceso que puede extenderse más allá del umbral de la muerte y que, en muchos casos, así tiene que hacerlo. Este modo de actuar pone para él de manifiesto igualmente la diferencia existente entre la decisión fundamental válida del hombre, entre el haber sido básicamente aceptado en orden a la gracia, y la posesión radical de toda la persona por esta decisión, cosa que todavía no ha llegado. En segundo lugar, podemos afirmar que la radicación eclesial del hombre ni se interrumpe ni se suprime ante el umbral de la muerte, sino que, más bien, los hombres se pueden llevar y sobrellevar, pueden dar unos a otros, pueden sufrir unos por otros y recibir unos de otros por encima del límite existente entre el aquí y el más allá.

Con más claridad de lo que ocurre en la tradición occidental se ve que esta concepción se basa en la idea paulino-joánica (Flp 1,21; Jn 3,16-21) según la cual el límite propiamente dicho no discurre entre la vida terrena y la no vida sino entre el estar con Cristo y el estar sin él o contra él. De modo que es en el bautismo donde se traspone propiamente ese límite, un paso cuya decisión se hace ciertamente definitiva e inconmovible con la muerte terrena, pero cuyo desarrollo y purificación en el paso a través del fuego juzgador de la cercanía de Cristo y en el estar abrazado por la comunidad de la Iglesia puede extenderse más allá de la muerte.

La concepción de Clemente fue desarrollada con las correspondientes modificaciones por Orígenes y se la mantuvo en aquellos lugares en los que se sentía un compromiso con el modo de pensar del gran alejandrino. Por última vez expuso esa explicación —sin apenas cambios en su núcleo— Gregorio Nacianceno († hacia el 390; cf. Gnilka 27s). Su pertenencia al ámbito doctrinal origenista resultó fatal a esta sentencia, puesto que se vio introducida en la disputa en torno a Orígenes y desapareció con la herencia de éste. El paso decisivo lo dio en toda esta cuestión Juan Crisóstomo († 407). En sus homilías sobre 1 Cor 3,1-17 rechaza la idea de la restauración universal (ἀποκατάστασις), que se había asociado a la de purificación por el fuego. Con ello, Crisóstomo se convirtió en el fundador de la doctrina que sigue manteniéndose hoy en las Iglesias orientales. Los intentos de los

alejandrinos se habían caracterizado por la síntesis entre el pensamiento griego y el bíblico; rechazado eso, domina en Oriente desde entonces un concepto bastante arcaico: entre muerte y resurrección, todos se encuentran en una situación intermedia, en el hades, el cual, de acuerdo con los distintos grados de la justificación y santificación terrenas, incluye «diferentes grados de felicidad y desventura». Los santos interceden por sus hermanos que siguen viviendo en la tierra y son invocados para que ejerzan tal intercesión. Los vivos pueden conseguir «descanso y refrigerio» para las almas retenidas en el hades ofreciendo la eucaristía, orando y dando limosnas. Pero la «aflicción» que puede aliviarse de ese modo no se considera como sufrimiento purificador o expiatorio (Karmiris 113-17).

## 2. Lo permanente de la doctrina sobre el purgatorio

Después del recorrido histórico que acabamos de hacer, sigue en pie esta cuestión: ¿Cuál es el núcleo válido de la doctrina sobre el purgatorio? ¿Cuáles son sus fundamentos? Al ocuparnos de los padres, nos hemos encontrado con que se remite a 1 Cor 3, 10-15. Ahí se dice que, sobre el único fundamento que existe —Jesucristo — los unos edifican con oro, plata o con piedras preciosas, mientras que los otros lo hacen con madera, heno o paja. El día del Señor sacará a la luz qué es lo que cada uno construyó, «porque éste se revela en fuego, y el fuego (mismo) pondrá a prueba la calidad de la obra de cada uno: si subsiste la obra construida por uno, éste recibirá el salario; si se quema la obra de alguno, éste sufrirá daño; él, desde luego, se salvará, pero como quien escapa del fuego». J. Gnilka ha mostrado que este fuego probador está señalando al Señor mismo que viene, lo cual (enlazando con Is 66,15s) «representa la majestad del Dios que se revela [...] la imposibilidad de acercarse al Santísimo» (126). Así que, para Gnilka (en contra de J. Jeremias, ThWNT I 656,24s), queda excluida toda explicación en el sentido del purgatorio porque no se trata de fuego alguno, sino que se remite al Señor. Ya no hay tiempo ninguno porque se trata del encuentro escatológico con el juez. No hay lugar a purificación

ninguna en ese texto, sino únicamente el enunciado de que tal hombre «se salvará con mucha dificultad» (LThK IV 51).

Precisamente si se sigue esta exégesis, habrá que volver a preguntarse si es acertado el modo de enfrentarse con la cuestión y si no será demasiado estrecho el criterio que se le aplica. Desde luego que, si se presupone un concepto de purgatorio ingenuamente objetivador, en el texto no se puede encontrar nada de eso. Pero ¿no será precisamente el caso lo contrario, es decir, que el «purgatorio» adquiere su sentido estrictamente cristiano si se le entiende cristológicamente y se dice que es el mismo Señor el fuego juzgador, que transforma al hombre haciéndolo «conforme» a su cuerpo glorificado (Rom 8,29; Flp 3,21)? ¿No estará la verdadera cristianización de la idea del primitivo judaísmo sobre el purgatorio precisamente en el reconocimiento de que la purificación no se realiza a través de una cosa, cualquiera sea, sino gracias a la fuerza transformante del Señor, que acrisola y refunde nuestro corazón cerrado de modo que pueda insertarse perfectamente en el organismo viviente de su cuerpo? ¿Y qué quiere decir, en realidad y en concreto, Gnilka al escribir que los hombres se salvarían sólo «con gran dificultad»? ¿En qué consiste esa gran dificultad? ¿No se convierte esto en un enunciado mítico, si no dice algo sobre el hombre mismo, sobre el modo de su camino a la salvación, de modo que esta «gran dificultad» no signifique algo fuera de sí mismo sino lo difícil que resulta que su corazón tan débil en la fe se adentre en el fuego del Señor, fuego que arranca al hombre de sí mismo y lo purifica levantándolo hacia él?

Finalmente, no se podrá objetar tampoco mediante la afirmación de que sólo se trata del acontecimiento del último día, pues esto no sería sino una simpleza hermenéutica en sentido inverso respecto de los intentos con los que nos habíamos enfrentado en §§ 5 y 6: si bien el hombre no suprime su temporalidad para convertirse en sólo «eterno», Cristo juez es el éskhatos, lo que a partir de él no permite distinguir entre el juez del último día y el de después de la muerte; el adentrarse del hombre en el ámbito de su realidad manifiesta significa su entrada en la suerte definitiva y, por ende, el ser

introducido en el fuego escatológico. El «momento» transformante de este encuentro escapa a las medidas terrenas de tiempo. Ese momento no es eterno, sino un paso, pero el intentar calificarlo de muy breve o de largo de acuerdo con criterios procedentes de la física sería igualmente ingenuo y, en cuanto a la cosa, absolutamente lo mismo. Su «medida temporal» radica en la profundidad de los abismos de esta existencia, que son sobrepasados, transformados por el fuego. Comparar tal «tiempo de existencia» con el tiempo propio de este mundo equivale a desconocer lo específico del espíritu humano en su relación con el mundo y en su diferenciación destacada respecto de él (para esto es fundamental Balthasar I 411).

Con lo dicho se nos pone en claro el significado esencialmente cristiano del purgatorio: no se trata de una especie de campo de concentración en el más allá (como ocurre en Tertuliano), donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positivista. Se trata más bien del proceso radicalmente necesario de transformación del hombre gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la communio sanctorum. Cualquiera que mire al hombre de un modo un poco realista se dará cuenta de la necesidad de tal acontecimiento, en el que la gracia no es sustituida por obras, sino que llega solamente así a su triunfo pleno como gracia. El sí central de la fe salva, pero esta decisión fundamental se encuentra en la inmensa mayoría de nosotros realmente tapada por mucho heno, madera y paja. Sólo a base de mucho esfuerzo es como esa decisión logra mirar hacia arriba a través de las rejas del egoísmo que el hombre no ha podido suprimir. El hombre recibe misericordia, pero tiene que cambiar. El encuentro con el Señor es esta transformación, el fuego que lo acrisola hasta hacerlo esa figura libre de toda escoria que puede convertirse en vaso de eterna alegría (cf. al respecto Balthasar 1443).

Esta conclusión se opondría a la doctrina de la gracia sólo en el supuesto de que se considerara la penitencia como antagónica a la gracia y no como su forma, como la posibilidad concedida que brota

de la gracia. En la identificación entre purgatorio y penitencia eclesial, según piensan Cipriano y Clemente, es importante que la doctrina cristiana sobre el purgatorio, que adquiere su forma a partir de la cristología, tiene su base en la gracia cristológica de la penitencia y se sigue por necesidad intrínseca de la idea de penitencia, de la disposición transformadora de aquél que ha recibido el regalo del perdón.

Y ahora se vuelve a plantear una cuestión importante. Hemos visto que la oración por los difuntos, en sus distintas formas, es uno de los datos primitivos de la tradición judeocristiana. Pero ¿no presupone esta oración que lo del purgatorio representa una especie de castigos exteriores, que pueden ser perdonados por la gracia o pueden ser asumidos por otros en virtud de una especie de intercambio espiritual? Pero ¿es que alguien puede mezclarse en el acontecimiento sumamente personal del encuentro con Cristo, de la transformación de un yo por el fuego de su cercanía? ¿No se trata en cada caso de algo respecto de este hombre concreto, lo que no permitiría ni sustitución ni representación? ¿No descansa la espiritualidad de asistencia a las almas benditas del purgatorio en el hecho de que el sufrimiento de estas almas se considera como un «tener», mientras que, según lo dicho antes, se trata de su «ser», de lo insustituible?

Aquí hay que decir en seguida que precisamente el ser del hombre no es en modo alguno una mónada cerrada, sino que se encuentra referido a los demás en el amor y en el odio y está inmerso en ellos. El propio ser se encuentra presente en los otros como culpa o como gracia. El hombre no es meramente él mismo. Más exactamente: es él mismo en, con y por los otros. Y el que los otros lo maldigan o lo bendigan, lo perdonen y cambien su culpa en amor, forma parte de su propio destino (cf. § 6, I 3). El decir que también los santos «juzgan» (§ 6, II 1c), significa que el encuentro con Cristo es encuentro con todo su cuerpo, con mi culpa contra los miembros sufrientes de este cuerpo y con su amor que perdona, un amor que brota de Cristo. «La intercesión de los santos ante el juez no es [...] algo meramente externo, cuyo éxito quede pendiente del

imprevisible parecer del juez. La intercesión es, ante todo, un peso interno que se echa en la balanza y que puede hacerla ladearse de su parte» (Balthasar II 441). Esta intercesión es un aspecto fundamental de su «juzgar». Precisamente por el juicio que ejercen es por lo que están dentro de la doctrina sobre el purgatorio en su cualidad de orantes y salvadores, y dentro igualmente de la práctica cristiana correspondiente. «J'espère en toi pour moi», espero en ti por mí, ha dicho maravillosamente Péguy (cf. LThK V 422). Precisamente cuando se trata del yo, se apela al tú como esperanza.

Habrá que decir que este segundo complejo de ideas es más importante que el primero, que descansa, para nuestro modo de ver las cosas, en el concepto de penitencia. El amor vicario es un dato central en el cristianismo, y la doctrina sobre el purgatorio dice que para este amor no existe la frontera de la muerte. Las posibilidades de ayudar y beneficiar no se agotan para el cristiano con la muerte, sino que abarcan a toda la comunión de los santos de este y del otro lado de la muerte. La posibilidad y hasta el deber de corresponder a ese amor que va más allá de los sepulcros constituyen incluso el dato verdaderamente radical de esta corriente de la tradición, que se expresa tan claramente en 2 Mac 12,42-45 (y quizás ya en Eclo 7,33). Este dato fundamental no constituyó jamás materia de discusión entre Occidente y Oriente y (sin duda debido a una práctica en parte muy corrompida) sólo se dudó de él en las confesiones de la Reforma. Al menos por lo que se refiere a Oriente y Occidente, el camino ecuménico en nuestra cuestión quizás debiera situarse aquí: lo verdaderamente fundamental es la práctica del poder y deber orar. La explicación que se diera a su realización respecto del más allá no tendría por qué ser obligatoriamente única para llegar a la unión, aunque se ha de reconocer, como se ha mostrado, que la forma y los fundamentos de la doctrina occidental están enraizados en una tradición más antigua y en motivos centrales de la fe.

## *III. El cielo*

Del término «cielo», que refleja de modo natural la fuerza simbólica del «arriba», de la altura, se sirve la tradición cristiana para expresar la plenitud definitiva de la existencia humana gracias al amor consumado hacia el que se encamina la fe. Esa plenitud no es para el cristiano simple música de futuro, sino que es pura representación de lo que ocurre en el encuentro con Cristo y está ya presente de modo fundamental en cuanto a sus componentes esenciales. Por eso, hablar del «cielo» no significa perderse en fantasías exaltadas sino conocer con más profundidad la oculta presencia que nos hace vivir de verdad y que, sin embargo, continuamente dejamos que nos la tape lo aparente, apartándonos de ella.

Por consiguiente, el cielo es algo primariamente cristológico. No es un lugar ahistórico «al que» se llega. El hecho de que haya «cielo», se debe a que Jesucristo existe como Dios hombre y ha dado al ser humano un lugar en el ser mismo de Dios (cf. Rahner, Escritos II 228). El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que se encuentra con Cristo, con lo que halla el lugar de su ser como hombre en el ser de Dios. Así que cielo es primariamente una realidad personal que lleva para siempre la impronta de su origen histórico en el misterio pascual de muerte y resurrección. De este centro cristológico se pueden deducir todos los demás componentes del cielo mencionados en la tradición. Del enunciado cristológico se deduce en primer lugar uno de tipo teológico: el Cristo glorificado se halla en la permanente entrega al Padre y hasta es esta entrega. El sacrificio pascual es en él presencia permanente. Por tanto, el cielo en cuanto uno con Cristo tiene el carácter de adoración. En él llega a su plenitud el sentido implicado en todo culto: Cristo es el templo escatológico (Jn 2,19), el cielo es la nueva Jerusalén, el lugar donde se rinde culto a Dios. El movimiento de la humanidad unida a Cristo en camino hacia el Padre encuentra su respuesta en el movimiento contrapuesto del amor de Dios regalado al hombre. De modo que el culto en su plenitud celestial implica la inseparable inmediatez entre Dios y hombre, inmediatez que la tradición teológica llama visión de Dios. La cuestión, discutida entre tomistas y escotistas, sobre si este acto fundamental se debería llamar mejor visión de Dios o amor depende del punto de partida antropológico que se adopte. En

realidad, siempre se trata de lo mismo: de la pura penetración de todo el hombre por la plenitud de Dios y de su radical apertura, que deja que Dios sea «todo en todo» y hace que el hombre mismo pueda ser ilimitadamente pleno.

Pero el enunciado cristológico implica también un aspecto eclesiológico: si el cielo se basa en el existir en Cristo, entonces implica igualmente el estar con todos aquellos que en conjunto forman el único cuerpo de Cristo. En el cielo no cabe aislamiento alguno. Es la comunión abierta de los santos y, de ese modo, también la plenitud de todo co-existir humano, plenitud que es consecuencia de la pura apertura al rostro de Dios, y no concurrencia hacia ella. En ese convencimiento se basa la veneración cristiana de los santos, que no presupone una omnisciencia mítica de los santos sino sencillamente la apertura sin fallas de todo el cuerpo de Cristo en la referencia mutua de sus miembros y, al mismo tiempo, la cercanía insuperable del amor, que está cierto de alcanzar a Dios en el otro y al otro en Dios. Esto lleva a un componente antropológico: la fusión del yo en el cuerpo de Cristo, su utilidad para el Señor y para los demás en mutua correspondencia no equivale a una disolución del yo sino a su purificación, que, al mismo tiempo, plenifica sus posibilidades más altas. Por esta razón el cielo es algo individual para cada uno, cada uno ve a Dios a su modo, cada uno recibe el amor del conjunto en su unicidad no intercambiable: «Al que venza, le daré el maná escondido y le daré una piedrecita blanca, y sobre esta piedrecita habrá escrito un nombre que nadie conoce sino el que lo recibe» (Ap 2,17b).

Desde este punto de vista hay que interpretar el hecho de que el cielo en el Nuevo Testamento (como en toda la tradición) se llame, por una parte, «premio», lo que equivale a respuesta a este camino, a esta vida, a este hombre con su actuación y sus sufrimientos, pero que, al mismo tiempo, el cielo sea gracia absoluta de un amor regalado. La escolástica ha seguido sistematizando estas ideas. Habla (incorporando en parte tradiciones muy antiguas) de una «corona» especial para mártires, vírgenes y doctores. Hoy somos

más cautos respecto de tales manifestaciones. Basta con saber que Dios llena a cada uno a su modo y de una manera total. Así que lo que se deduzca de tales reflexiones no puede consistir en privilegiar este o aquel camino, sino la tarea de ampliar el vaso de la propia vida, lo que, a su vez, no se debe hacer para asegurar, por así decirlo, una provisión lo más grande posible de riqueza para uno mismo en el más allá, sino para poder repartir más, porque en la comunión del cuerpo de Cristo la posesión sólo puede consistir en dar, y la riqueza de la plenitud sólo en hacer partícipes a los demás.

La dimensión cósmica del enunciado cristológico nos ha ocupado ya extensamente en reflexiones anteriores. La «exaltación» de Cristo, es decir, la entrada de su existencia humana en el Dios trinitario por la resurrección no significa realmente su partida del mundo sino un nuevo modo de estar presente en él: la manera de existencia del Resucitado se llama, de acuerdo con el lenguaje de los antiguos símbolos, «estar sentado a la derecha del Padre», es decir, participación del poder regio de Dios sobre la historia, participación que es real incluso estando oculta. De modo que el Cristo exaltado no está «des-mundanizado», sino por encima del mundo y, de ese modo, referido al mundo.

«Cielo» quiere decir participación en esta forma de existencia de Cristo y, en consecuencia, plenitud de lo que comienza con el bautismo. El cielo, por tanto, no se puede localizar en un sitio, ni fuera ni dentro de nuestro espacio, pero tampoco se le puede desvincular sencillamente del cosmos, considerándolo como mero «estado». Cielo quiere decir, más bien, ese dominio sobre el mundo que le compete al nuevo «espacio» del cuerpo de Cristo, a la comunión de los santos. Por tanto, el cielo no está espacial sino esencialmente «arriba». En este contexto hay que determinar el derecho que hay para utilizar el lenguaje tradicional y los límites que le son inherentes: las imágenes utilizadas siguen siendo verdaderas si expresan y respetan la supremacía, la libertad frente a imposiciones mundanas y el poder del amor, conectado con el mundo. Las imágenes se hacen falsas si separan totalmente el «cielo» del mundo o si de alguna manera lo meten en él, como si de

su piso superior se tratara. De acuerdo con esa limitación del lenguaje, la escritura no ha tolerado jamás la exclusividad de una sola imagen, sino que ha mantenido abierta la perspectiva de lo inexpresable, echando mano de toda una serie de expresiones. Y es ante todo anunciando un nuevo cielo y una nueva tierra como la Escritura ha expresado claramente que toda la creación está destinada a convertirse en vaso de la gloria divina. Toda la realidad creada se vincula a la bienaventuranza celestial. Los escolásticos dicen que el mundo, criatura de Dios, es un fragmento «accidental» de la alegría definitiva de los que se salvan.

El cielo en cuanto tal es realidad «escatológica», manifestación de lo definitivo y totalmente otro. Su definitividad procede del carácter definitivo del amor de Dios, amor irrevocable e indivisible. Su apertura cara al éskhaton pleno proviene de la apertura de la historia todavía en camino de realización tanto en lo referente al cuerpo de Cristo como a toda la creación. El cielo habrá alcanzado verdaderamente su plenitud sólo cuando se encuentren reunidos todos los miembros del cuerpo del Señor. Esta plenitud del cuerpo de Cristo incluye, como hemos visto, la «resurrección de la carne». Se la llama parusía en cuanto que con ella llega a consumarse la presencia de Cristo, que hasta entonces no había hecho sino comenzar, y que al final abarcará a todos los salvados y, con ellos, a todo el universo. Así que el cielo comprende dos estadios históricos: la exaltación del Señor pone la base a la nueva existencia en la unidad entre Dios y los hombres, o sea, al cielo. La plenitud del cuerpo del Señor hasta llegar al pléroma de «todo el Cristo» le hace alcanzar su real totalidad cósmica. Repitamos para finalizar que la salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino que los unos con los otros son el cielo en cuanto el Cristo único. Entonces toda la creación será «cántico», gesto generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo y, al mismo tiempo, penetración del todo en lo individual, alegría en la que toda pregunta se resuelve y alcanza la plenitud.

# Epílogo. Para la 6.ª edición alemana

La primera edición de este libro, publicada en 1977, ha sido objeto, especialmente en el ámbito de habla alemana, de un animado debate sobre el problema cuerpo-alma y sobre la cuestión de la inmortalidad del alma. En publicaciones mías de data temprana yo había luchado ya con la pregunta acerca de si una antropología teológica determinada por la Biblia debía servirse del concepto de alma o si, tal vez, por el contrario, debería renunciar a dicho concepto para hablar solamente de la resurrección. El estudio de las fuentes y la reflexión sobre su correcta interpretación me condujo después, poco a poco, a los reconocimientos que he intentado exponer en este libro. Se trata de los siguientes: la visión, introducida en la época patrística y llevada a una cierta culminación en Tomás de Aquino, quien, partiendo de la fe en la creación, describe al hombre como un ser formado por una biunidad de cuerpo y alma, ha sido desarrollada a partir de la lógica de origen. Quien quiera permanecer fiel al origen no puede retroceder respecto de ella. El intento de prescindir del concepto de alma no renueva la fe bíblica sino que destruye su lógica interna. Así pues, si con mis publicaciones anteriores me encontraba un tanto adelantado respecto de los desarrollos contemporáneos en la teología católica, ahora me encontraba de nuevo en oposición a la opinión imperante, que se había decidido por la idea de una resurrección en la muerte y rechazaba el discurso acerca del hombre formado por cuerpo y alma como un dualismo a-bíblico. Dos años después de la aparición de mi Escatología —o sea, en 1979—, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó en Roma, para sorpresa mía, una declaración en la que se establecía que el concepto de alma era imprescindible para el lenguaje y la reflexión de la fe. Tomé tal pronunciamiento como ocasión para explicar y precisar una vez más mi posición en un análisis de las reacciones suscitadas por mi libro y publicadas hasta ese momento, con la esperanza, entre otras cosas, de poder abrir, a través de una reflexión sin ánimo polémico sobre las intenciones que guiaban los diferentes esbozos teológicos, el camino para un nuevo acuerdo. Como el trabajo que surgió del mencionado análisis

aclara y fundamenta afirmaciones importantes contenidas en el libro, se adjunta a esta edición como segundo anexo.

Desde entonces han pasado otros diez años. Por eso, en este epílogo quisiera esbozar a grandes rasgos y a modo de complemento el curso ulterior del debate y agregar algunas referencias más sobre otros ejes de la temática escatológica que tuve en cuenta al escribir el libro y que, según mi modo de ver, deben tenerse en cuenta en el diálogo teológico.

## I. Sobre la disputa acerca de la resurrección y la inmortalidad

La producción de literatura sobre escatología se ha incrementado rápidamente en los últimos años en el ámbito de habla alemana. Autores como H. Küng, H. Vorgrimler, F. J. Nocke, J. Auer, y M. Kehl[1] han presentado nuevas exposiciones de conjunto sobre el tema. En el gran tríptico teológico de estética teológica, teo-dramática y teológica en el que Hans Urs von Balthasar describe de forma nueva la visión de la fe en diálogo con la sabiduría del mundo, el último tomo de la Teodramática está dedicado al «último acto».[2] No se trata por cierto de un manual de escatología, pero, con sus profundos análisis sobre la esencia de la esperanza cristiana y sobre el dolor de Dios, sobre el juicio y sobre la plenitud, esta obra hace una aportación fundamental para una profundización de la temática escatológica, que, teniendo en cuenta esos aspectos, podría ser liberada de una reducción antropológica así como de una consideración demasiado puntual de las preguntas clásicas de la escatología. Por último, y aun cuando este resumen se limita esencialmente a la literatura de habla alemana, quisiera hacer referencia a la segunda edición de la obra de escatología del teólogo español C. Pozo,[3] publicada en 1980. Pozo se ocupa con inusual extensión y cuidado de la disputa sobre la escatología en el ámbito de habla alemana. Su obra, que aboga con énfasis a favor del carácter imprescindible del concepto de alma y de la «situación intermedia», podría contribuir sustancialmente, a través de su

riqueza de información y de su cuidadosa argumentación, a aclarar la discusión.

En términos generales, las obras en alemán que acabamos de mencionar consideran que deben seguir sosteniendo, aunque con diferentes variaciones, una solución «monista» para la explicación más detallada de las cuestiones escatológicas. H. Küng es en este punto totalmente apodíctico: «El hombre muere entero, con cuerpo y alma, como unidad psicosomática [...]».[4] El mérito del teólogo de Tubinga consiste en que manifiesta abiertamente una consecuencia que, en general, suele pasarse por alto: si las cosas son así, entonces la oración por los difuntos no tiene sentido. Desde luego, el peso espiritual de una afirmación semejante y la ruptura con la tradición de fe que ella implica son tan tremendos que el mismo Küng se ve motivado a formular una leve atenuación: «Lo indicado no es un rezo pusilánime y vitalicio de oraciones (y la costosa celebración de las llamadas “misas de ánimas”) por algunas “almas benditas del purgatorio” en particular, como tampoco la —poco menos que ininteligible— oración “con” los muertos y “a” los muertos. Lo oportuno es más bien rezar por los moribundos y acordarse de los muertos con profundo respeto y amor, encomendándolos a la gracia de Dios: en la viva esperanza de que los muertos estén definitivamente con él: “Requiescant in pace!” – ¡ “Descansen en paz!”.[5]

Sustancialmente más matizado resulta H. Vorgrimler, que lo intenta con un regreso a las ideas de K. Rahner sobre el alma, que en la muerte no se hace acósmica sino universalmente cósmica. Su relación con el mundo, dada ya desde siempre a través de la propia corporeidad, se interpretaría así como un tipo nuevo de corporeidad que le adviene con la muerte. En la fase temprana de su pensamiento, Rahner intentó ciertamente desarrollar una suerte de comprensión procesual del juicio y de la resurrección. Pero la forma en que el maestro teólogo resumió todo el asunto en sus años tardíos muestra con nitidez más que suficiente qué poco claro quedó el concepto en sus detalles. Posiblemente, éste sea también el motivo por el cual Rahner, incluso en contra de la postura de la

generación que le sucedió, no estuvo dispuesto a determinar de manera definitiva su posición en el tema. Prefiere formular la cuestión de manera condicional: «Quien sostenga la opinión de que la plenitud única y completa del ser humano en cuanto al “cuerpo” y al “alma” se presenta de forma inmediata con la muerte, y que la “resurrección de la carne” y el “juicio universal” acontecen “a lo largo” de la historia temporal del mundo, y que ambas cosas coinciden con la suma de los juicios particulares de cada uno de los hombres, no está en peligro de defender una herejía».[6] El lector del presente libro reconocerá con facilidad que yo he asumido aquello que en estas ideas lleva realmente hacia adelante, pero intentando al mismo tiempo corregirlas de acuerdo con los datos esenciales de la fe. En este punto no puedo evitar hacer un comentario personal: en toda la disputa de los últimos decenios me ha llamado siempre de nuevo la atención la extrema y burda simplificación polémica a la que han sido sometidas mis ideas, al punto de que, a menudo, no he podido reconocer allí mis verdaderas afirmaciones.

En M. Kehl no he podido encontrar nada esencialmente nuevo que vaya más allá de las afirmaciones de Rahner y Greshake sobre el particular. También Kehl sostiene que en la muerte del individuo «se produce ya [...] el retorno del Señor, la resurrección y el juicio».[7] También él sigue el cliché histórico según el cual la comprensión dogmática de la muerte como «separación de cuerpo y alma» debería calificarse de dualista. Según Kehl, tal comprensión proviene de una antropología neoplatónica (¡cuántas veces hemos tenido que oír ya esta afirmación!) y contradice la visión integral de la Biblia. Siempre según Kehl, la superación de este dualismo obliga a sostener la nueva comprensión de la muerte. El hombre muere «todo» (totus) pero no «totalmente» (totaliter). La «idea bíblica apocalíptica» de, por ejemplo, el «juicio final», el «último día», la «parusía del juez» debe ser «rechazada».[8] También aquí se escucha el resonar del pensamiento de Rahner, cuando se afirma que la parusía no se produce en los signos apocalípticos del juicio y del cataclismo sino que es «el acabamiento del proceso de perfección universal en el que todos los hombres (dispuestos a ello)

mueren para renacer en la vida resucitada».[9] A estas afirmaciones tendremos que regresar después, puesto que en ellas sale a relucir una explosiva consecuencia de la nueva escatología: el intento de relacionar de una manera nueva el actuar secular del hombre y la llegada del reino de Dios.

Por último, quisiera hacer todavía referencia a J. Auer, que intenta resolver el problema mediante un recurso a la filosofía de H. E. Hengstenberg, distinguiendo junto con él entre el fenómeno concreto del «cuerpo» y la «corporeidad» como principio metafísico constitutivo del ser humano. Mientras que el cuerpo muere, la condición metafísica de la «corporeidad» sigue en pie como realidad que determina esencialmente al hombre. La distinción entre «cuerpo» (físico) y «corporeidad» (metafísica) es sin duda en cuanto tal justificada y útil. Pero no resuelve la cuestión del sujeto concreto de esa «corporeidad» y, por eso, tampoco el problema del que aquí se trata. En efecto, el hecho de que la «corporeidad» pertenezca metafísicamente al hombre también después de la muerte muestra la persistencia de una constitución metafísica pero no el acontecimiento de la «resurrección». De ese modo, habrá que sostener y aprovechar tal distinción, pero de ella no se puede deducir el derecho a afirmar una «resurrección en la muerte».

A pesar de que, sobre la base de lo dicho, hay que constatar con cierta resignación que, en las exposiciones de conjunto de la escatología, la opinión imperante ha permanecido ampliamente inmóvil y se ha mostrado bastante inaccesible frente a una nueva reflexión, en el debate específico hay no obstante muchas cosas que se han puesto en movimiento. Quisiera precisar aquí brevemente tres sectores de la disputa: la discusión propiamente teológica; los esfuerzos realizados en torno a la cuestión por la filosofía, la historia de la filosofía y las ciencias humanas; y el diálogo ecuménico.

En el ámbito teológico, el tratado de R. Schulte titulado Cuerpo y alma se ha convertido en el inicio de una consideración más cuidadosa de la cuestión. Si bien Schulte no formula tesis

claramente perfiladas sobre la cuestión de la inmortalidad, puede reconocerse con nitidez que, por una parte, existe una permanencia del alma en la muerte y que, por la otra, no es preciso hablar de una pérdida total de referencia corporal del alma sino que sigue en pie «la referencia esencial del alma a su (total y definitiva) corporificación».[10] Aquí, el planteamiento de la pregunta está reordenado nuevamente de manera correcta: la resurrección, que desde la perspectiva de nuestra experiencia se presenta justamente como lo improbable y lo no esperable, tiene que hacerse comprensible a partir de la esencia del alma y de la totalidad interior de la condición humana. No se debe invertir ese ordenamiento buscando, a partir de una resurrección considerada como evidente, si acaso se puede necesitar un alma o no. En enero de 1985, la jornada de la Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen (Grupo de Trabajo de Teología Dogmática Fundamental Católica) se dedicó al tratamiento del siguiente tema: «El alma. Concepto problemático de la escatología cristiana». Las ponencias fueron publicadas en la serie Quaestiones disputatae.[11] Si bien entre los ponentes predominaban también los teólogos que creían tener que seguir sosteniendo el dudoso tópico de la resurrección en la muerte, se articularon asimismo voces más reflexivas. El teólogo fundamental H. J. Verweyen y el exégeta E. Haag intentaron claramente aperturas hacia una «rehabilitación» del alma. Pero el decidido abogado de tal rehabilitación fue el filósofo G. Haeffner, hecho que no resulta para nada casual puesto que, con la impugnación de la existencia del alma y con la doctrina de la resurrección en la muerte, la teología entra en un terreno fideísta y se priva a sí misma de un lenguaje filosófico. Un progreso constituyó el que G. Greshake considerase entonces el término «alma» como una palabra primordial de la humanidad a la que el cristianismo no puede renunciar. Puede reconocerse validez a la advertencia de este autor acerca de que seguir hablando de forma irreflexiva sobre el alma resulta peligroso, pues persistir en un discurso irreflexivo es algo malo tanto en este como en cualquier otro tema. El mismo año de publicación del mencionado volumen misceláneo, 1986, Greshake publicó junto con el exégeta J. Kremer un libro sobre la resurrección que confirmó su aproximación a una posición más

diferenciada y la reasunción del concepto de «alma».[12] Desde luego, también aquí insistió de nuevo en la «resurrección en la muerte». Su colega friburgués H. J. Verweyen comentó al respecto en una recensión de tono en general positivo: «Pero, aplicada sin una amplia cautela, la fórmula “resurrección en la muerte” evoca, con todo, considerables malentendidos. Con facilidad aparta la mirada de los polos decisivos —comienzo y plenitud de nuestra participación en la resurrección de Cristo— en cuanto sugiere la plenificación del individuo en el momento de la muerte, cosa que, justamente, no es su intención expresar».[13] No puedo más que coincidir con esa valoración. En la prosecución del debate se hace cada vez más claro que la auténtica función de la idea de la inmortalidad del alma es seguir sosteniendo una resurrección real de la carne. En efecto, la tesis de la resurrección en la muerte desmaterializa la resurrección: ella implica que la materia real no tiene participación en el acontecer de la plenificación. De ese modo, esta tesis confiere a la esperanza cristiana un carácter individual: si en la muerte los individuos alcanzan el fin ya como individuos, la historia en cuanto tal queda fuera de la salvación y no alcanza plenitud alguna. Los frentes están justamente invertidos respecto de lo que parece ser a primera vista: la negación del alma y la afirmación de la resurrección en la muerte significan una teoría espiritualista de la inmortalidad que no considera posible una real resurrección y salvación del mundo como totalidad. La doctrina de la inmortalidad, que nos dice que nuestro yo está como fijado a Dios a través de Jesucristo resucitado y que, de ese modo, está tendido hacia la resurrección futura, sólo se salva a través del realismo de la Biblia.

Entre tanto, el tema del cuerpo y del alma ha hallado nueva atención en la filosofía. Por supuesto, la intención de este resumen no puede ser presentar un informe completo sobre esa disputa filosófica: sólo quisiera referirme a algunos avances del pensamiento que, desde la perspectiva del teólogo y, en general, del hombre que se plantea preguntas, me parecen especialmente útiles. El mismo año de 1985 en que los expertos católicos en teología dogmática y fundamental se enfrentaron con la pregunta por el alma, también la sección

filosófica de la Görres-Gesellschaft colocó su labor bajo el título de «Cuerpo y alma. Un problema viejo y nuevo de la filosofía». El director de la sección, el filósofo H. M. Baumgartner, de Bonn, resumió el resultado de las ponencias de la siguiente manera: «El resultado de las consideraciones condujo a la convicción, compartida por la generalidad, de que no se puede sostener ni una eliminación ni una reducción, sea real o lingüística, de lo que se entiende por alma: ni desde la perspectiva filosófica ni desde la perspectiva de la teoría de las ciencias ni desde la de las ciencias naturales es posible hacerlo».[14] En este caso, una escucha atenta por parte de los teólogos para con lo dicho por los filósofos sólo podría ser beneficiosa.

El segundo anexo considera brevemente los importantes trabajos de J. Seifert y remite asimismo a los significativos conocimientos obtenidos por J. Eccles, que abren nuevas perspectivas en la frontera entre ciencias naturales y filosofía. Entre tanto se tiene acceso en versión alemana a dos nuevas obras de este estudioso: The wonder of being human: our brain and our mind,[15] y The human mystery: the Gifford lectures University of Edinburgh 1977-1978.[16] >En nuestras páginas sólo es posible hacer una breve referencia al abundante material de conocimiento y reflexión que se ofrece en estas dos obras, pero un diálogo teológico serio con esa aportación me parece urgente en interés tanto de la teología como del recto conocimiento del ser humano en nuestro tiempo. Resulta estimulante ver cómo, en medio del inmenso crecimiento del conocimiento empírico, «el misterio del hombre se hace aún más grande».[17] Justamente porque esa humildad del verdadero sabio caracteriza la obra entera de Eccles, ésta abre nuevas perspectivas a la filosofía y la teología sin desdibujar los límites de los propios métodos: «Los filósofos medievales hablaban a menudo de la razón como de una «fe que se purifica a sí misma». El devoto del escepticismo presta un servicio esencial a tan noble misión. Nos obliga a purificar al máximo nuestra fe, aun cuando sepamos que, en definitiva, ella conservará la cualidad de fe y no se tornará en razón con otro nombre».[18] Del otro lado de ese territorio fronterizo entre las ciencias naturales y la filosofía se encuentra el importante

opúsculo de H. Jonas sobre el problema cuerpo-alma, que apareció en 1981 como complemento de su gran planteamiento de una ética repensada desde el principio de la «responsabilidad».[19] El punto donde Jonas plantea su pregunta no es la inmortalidad sino la posibilidad de un actuar moral libre, la coexistencia de espontaneidad de espíritu y causalidad mecánica. Justamente desde este ángulo de visión, Jonas llega a reconocimientos que no sólo tienen que ver con el problema de la moralidad y la libertad sino también con toda la pregunta del la «imagen» moderna del mundo, tal como se hace visible en su crítica a Bultmann, donde Jonas —discípulo de Bultmann— retoma la «lucha por la posibilidad de creer» y, con refrescante apertura, hace saltar en pedazos el dogma de la imagen del mundo que constituye propiamente la fundamentación de tantas afirmaciones del exégeta de Marburgo.

Un intento de elaborar una nueva concepción filosófica sobre la base de los conocimientos de las ciencias humanas contemporáneas digno de ser tenido en cuenta es el que ha presentado recientemente Albert Shalom.[20] Sin hacer el híbrido intento de resumir en un par de renglones los sutiles análisis de esta obra, quisiera advertir, por lo menos, que el autor, a través de una profunda reflexión sobre la esencia del «tiempo», intenta avanzar hacia una nueva visión de la subjetividad y de la personalidad. La mutua relación entre internalization y deployment es para él la clave para explicar el singular ser-doble del hombre, que por una parte está incorporado en el curso exterior del mundo biológico, pero, por la otra, lo supera en el carácter constante de una interioridad que permanece idéntica a sí misma. Esta relación de ordenamiento mutuo de exterior e interior, de curso biológico y recogimiento en un centro interior, reemplaza para él la fórmula cuerpo-alma que, por supuesto, él sólo pone en consideración en la forma estática y dualista que Descartes había dado a la idea de la relación cuerpo-alma. En el rechazo del dualismo cartesiano me siento en coincidencia con Shalom. En realidad, en ese dualismo se pierde la unidad interior de la creación que tiene en el hombre su auténtico punto nodal. Además, estoy convencido de que la fórmula antropológica fundamental de deployment e internalization

desarrollada por Shalom puede ampliar y profundizar de manera esencial la antropología clásica. Su libro ofrece importantes elementos nuevos para el diálogo filosófico (y teológico) con las ciencias humanas. No obstante, no creo que la versión bien entendida de la idea de cuerpo y alma, tal como ha madurado a partir de la Biblia a lo largo de la historia cristiana (y en ninguna otra parte), pueda ser reemplazada por este modelo. Esa concepción sigue siendo imprescindible. Sin embargo, trasladada a las categorías de la temporalidad y ampliada por ellas, la concepción cristiana puede ser mejor protegida de malentendidos y ser captada de una manera más pura en su verdadero significado personalista. [21]

Con esto llego a otro punto de la discusión sobre el mismo tema: la búsqueda de una correcta comprensión del alma, la inmortalidad y la resurrección se vio dificultada y hasta casi bloqueada a lo largo de todo el debate por una comprensión totalmente esquematizada de la relación entre pensamiento griego y pensamiento bíblico. La disposición positiva hacia el cuerpo que era propia de la cultura griega se olvidó en la discusión del mismo modo que su intensa orientación hacia la polis y la justicia comunitaria. El pensamiento griego fue identificado con el dualismo cuerpo-alma y contrapuesto a una aquendidad hebrea afirmada con igual ausencia de perspectiva. En este punto, la tesis de habilitación presentada por H. Sonnemanns acerca de la antropología y la escatología griegas y cristianas ha significado una aclaración que ha podido colocar nuevamente en la conciencia teológica aspectos que se habían olvidado.[22] Lo que yo sólo había podido delinear con breves insinuaciones en mi Escatología se expone aquí con amplitud. Por eso me permito remitir a Sonnemanns como complemento del aspecto histórico de mis exposiciones sobre el tema.

Otras clarificaciones importantes han llegado recientemente de un sector del cual no lo habría esperado: el teólogo evangélico Fritz Heidler ha investigado nuevamente «la doctrina bíblica de la inmortalidad del alma» desde la perspectiva de la teología luterana. En este importante libro, Heidler se opone asimismo enérgicamente

a los padres evangélicos de las doctrinas de la muerte total y de la resurrección en la muerte, en los cuales se basan ampliamente también los teólogos católicos: se trata de Karl Barth, Helmut Thielicke y Eberhard Jüngel.[23] Heidler muestra detalladamente que sólo se puede corresponder al contenido íntegro de la teología bíblica profesando la inmortalidad del alma y expone de manera convincente que esto corresponde asimismo a la verdadera tendencia de la teología luterana.

Más allá de ello, H. J. Verweyen ha llamado la atención sobre nuevas aportaciones realizadas por A. Köberle y F. W. Kantzenbach que apuntan en la misma dirección.[24] Por último, quisiera hacer referencia al erudito y original artículo de H. Bauer a propósito de nuestra cuestión, que ofrece a todos los interlocutores en la discusión gran cantidad de material para la reflexión.[25] Aunque, al final, Bauer no llega a decidirse por un reconocimiento del «alma», muestra de manera brillante a partir de las fuentes el error en que caen las críticas corrientes al pensamiento de Platón y pone al descubierto la real «coincidencia entre “inmortalidad” y “resurrección”».

Para concluir este resumen quisiera colocar la publicación que a mi juicio es la más útil y equilibrada entre las que se han hecho sobre todo este ámbito temático. Me refiero a la tesis doctoral presentada en 1986 en Leipzig por G. Nachtwei y titulada Dialogische Unsterblickheit (Inmortalidad dialógica), en la que el autor ha emprendido un análisis de mi escatología en el contexto de todo mi trabajo teológico.[26] Pienso que este libro ofrece la valoración de conjunto más global y objetiva de la discusión desatada en el ámbito de habla alemana por mi Escatología. Uno de los méritos esenciales del autor es haber devuelto a la cuestión su verdadera amplitud y profundidad. En efecto, mi intento no fue simplemente renovar alguna teoría «griega» o neo-escolástica sobre el cuerpo y el alma sino que, en el contexto de una antropología dialógica concebida a partir de la Biblia y de los Santos Padres, me esforcé por asignar a esos conceptos su lugar correcto. Como Nachtwei restaura ese marco positivo, se resuelven las reducciones de la polémica y las

contraposiciones pierden dureza. También es valioso que el autor trace la línea hasta llegar a las consecuencias pastorales. Él advierte que, sin estaciones intermedias temporales y conceptuales, las tesis escatológicas más modernas habían llegado a menudo de manera inmediata a la predicación y la catequesis. Así, la rendición de cuentas acerca del modo en que deben darse las transposiciones al anuncio del mensaje se ha tornado en una tarea del mismo tratado dogmático. Realmente, la pérdida del lenguaje del anuncio era para mí justamente el criterio para discernir que nos encontrábamos en un camino equivocado: para la teología, el anuncio no es, en definitiva, una forma diminutiva secundaria de presentar su lenguaje científico. Las cosas son más bien a la inversa: el kerygma es punto de partida y meta de la teología. Si en el camino de su reflexión el kerygma e diluye, no ha fracasado el kerygma sino la teología.

Con esto llego a otro punto que me resulta importante. Tal como he indicado más arriba, antes de la publicación del gran trabajo de Nachtwei, el debate sobre mi Escatología se había limitado, para mi tristeza, casi exclusivamente al problema cuerpo-alma, de modo que hasta podía generarse la impresión de que, en mi planteamiento, la escatología se reducía a esa cuestión.[27] Nada más alejado de mí propósito que semejante cosa. Debo admitir que, a través de mis experiencias con la crisis del anuncio, la disputa en torno al tema del alma ha adquirido para mí una importancia central. Como teólogo pienso que no se trata en definitiva de una disputa filosófica sino, por un lado, de una controversia en torno a la capacidad kerygmática de la fe y, por el otro, de una disputa en torno a la resurrección. Paradójicamente, y como acabo de insinuar, justamente del «alma» depende el realismo de la resurrección: el realismo de la fe en el poder de Dios, que abarca también la materia. De ello depende, por tanto, la fe en la salvación del mundo y de la historia y, por último, también la posibilidad de orar por nuestros muertos de una forma que tenga sentido. La filosofía no es para mí, como teólogo, un fin en sí mismo de carácter último. Pero en este punto se pone una vez más de manifiesto cómo de la exactitud del pensamiento filosófico depende la integridad de la fe, y

por eso un filosofar cuidadoso es una parte insoslayable de un buen trabajo teológico. Dicho de otro modo: a partir de este tipo de motivaciones teológicas ha adquirido importancia para mí la pregunta filosófica y antropológica, la cual, no obstante, he intentado tratar como teólogo e insertar en el esbozo de conjunto de una escatología teológica.

En este contexto quisiera subrayar también, una vez más, un reconocimiento metodológico que he mencionado al final del artículo que se agrega como anexo a esta edición bajo el título de «Entre la muerte y la resurrección». En el siglo XIX, el cardenal Newman y Vladimir Soloviev remitieron con insistencia a la categoría de desarrollo como concepto clave de un pensamiento teológico ordenado al dogma católico. Tal reconocimiento no ha llegado a ser fecundo en la teología moderna porque no se ha resuelto el problema de la relación entre exégesis, Iglesia y dogma. En un tratamiento de textos históricos que trabaja según métodos de las ciencias naturales, el sujeto «Iglesia» que se mantiene a lo largo de los cambiantes tiempos ha dejado de ser un tema. Pero también ese sujeto vive en el juego alternante de deployment e internalization. No obstante, cuando la mirada se centra exclusivamente en la sucesión de fenómenos (de textos), la fuerza unitiva de la internalization se deja fuera de consideración. Sólo queda la mera sucesión de estadios contradictorios de la fe y de la vida eclesial. Entre la Biblia, los padres, la Escolástica y la Edad Moderna no se ve ya más relación vital: se está ante una sucesión de textos sólo parcialmente relacionables entre sí. Frente a esa discontinuidad del lenguaje de la fe, a la teología actual sólo le queda el recurso a los textos más antiguos. Si uno se atiene a esa restricción, con seguridad no se podrá hablar de resurrección en la muerte (planteamiento totalmente ajeno a la Biblia), y tampoco la «inmortalidad del alma» será en ese caso una fórmula sostenible. En el fondo sólo queda el esfuerzo de componerse una filosofía medianamente convincente sobre la base de aquello que se considera antiguo y «jesuánico». Es evidente que sobre esa base no puede fundarse una fe capaz de sostener la vida. Así, la caída del tema de la resurrección-inmortalidad es sólo un ejemplo entre otros

de que, para la teología, todo depende de ir más allá de la fijación en el deployment, de reencontrar la identidad cohesionadora de la Iglesia y, de ese modo, concebir la fe en la dinámica viviente de un desarrollo en el que la identidad no tiene nada de rígido sino que, por el contrario, es tanto más profunda.

## II. El radio más amplio del tema escatológico

En la redacción de mi libro, junto a la pregunta por la fundamentación antropológica de la escatología cristiana tuve otras varias inquietudes fundamentales que no me resultaban menos importantes. Mi formación teológica a fines de la década de 1940 estuvo esencialmente marcada por el predominio de una exégesis que, aun con todas las nuevas sutilezas metódicas, seguía adherida en lo sustancial a la concepción de Albert Schweitzer sobre la radical impronta de la predicación de Jesús por la escatología próxima. La pregunta propiamente excitante no es, en ese contexto, si Jesús se equivocó en un detalle de sus representaciones cronológicas sino si el mensaje originario es insostenible en su núcleo y sólo puede hacerse aprovechable a través de interpretaciones para nuestra vida. Con ello se tocan dos cuestiones fundamentales de la teología actual. La primera estriba en el problema acerca de cómo podemos llegar a la recta comprensión de la Escritura. ¿Hemos de atenernos a la opinio communis de los exégetas, o ella es sólo un elemento, uno importante, pero no el único en el trato con la Escritura? Si no hubiese instancia alguna más allá de la opinio communis de la generación de exégetas de cada momento histórico, por lo menos las últimas dos o tres generaciones, tendríamosy tenemos que partir de la base de que el mensaje de Jesús en cuanto tal no es susceptible de apropiación, sino que sólo a través nuestro puede ser llevado a una forma que tenga sentido. La segunda cuestión consiste en que es imposible escapar a una posición en que la razón histórica y su expresión en la exégesis se consideren irrelevantes para la fe. Tal huida de la razón contradiría la esencia de la fe cristiana desde sus fundamentos. Por eso me he esforzado, por una parte, en captar con exactitud la posición de la exégesis actual en sus rasgos

fundamentales, pero, al mismo tiempo, en preguntar dónde ella desemboca en la hermenéutica de la fe. El enfrentamiento con la problemática de la espera próxima y, en ella, con el problema de la recta interpretación de la Escritura ha sido y es una inquietud central de mi libro.[28] Para mí, y tal como lo expresa el título del primer capítulo, la pregunta escatológica es al mismo tiempo la pregunta por la esencia del cristianismo en general. El enfrentamiento inmediato con este problema se da en los §§ 2 y 3 del libro; no obstante, desde la perspectiva de la temática misma, toda la obra está escrita desde este punto de vista, que se incorpora de nuevo sobre todo en el § 6. Mucho me interesaría que, justamente este problema central del cual las preguntas por la inmortalidad y la resurrección sólo pueden constituir un fragmento, sea retomado y se continúe profundizando a través del diálogo.

Otra cuestión que resultó importante en la elaboración de mi escatología fue la pregunta ecuménica. La teología de la muerte (§ 4) era para mí ante todo un esfuerzo por una antropología realista. El hombre, cada uno de nosotros, es un ser que sufre. La finitud no cae sobre nosotros sólo en el momento de la muerte. Cada día se nos deposita en el cuerpo y en el alma. Tenemos que poder con nuestra limitación, que cada día se convierte de forma más o menos consciente en sufrimiento. Aquí se trata de una pregunta radicalmente humana a la que intenté exponerme de la forma más concreta posible: no con mi propia sabiduría sino en el esfuerzo por entender la sabiduría de la Biblia y hacer que pasara a ser la mía, la nuestra. Al hacerlo descubrí que, en este punto, está en juego la tensión entre las distintas confesiones: la pregunta acerca de qué valen las «obras» del hombre y de dónde está su límite. Y me parece que la controversia en torno a la justificación por las obras o por la fe, que en su forma clásica reviste hoy casi solamente interés histórico, se hace en este punto concretamente humana y, al mismo tiempo, puede ser llevada a su solución. En tal sentido, este capítulo quiere ser también un diálogo con la cristiandad proveniente de la Reforma. De forma semejante he intentado desarrollar de nuevo la cuestión del purgatorio a partir de la Biblia y de los Santos Padres y he procurado colocarla en un contexto ecuménico. Me alegraría que

también esta parte de mi obra pudiese estimular la discusión y la continuidad de la reflexión.

Finalmente, tenía presentes otras dos dimensiones de la cuestión escatológica que hoy se han vuelto especialmente importantes. Una de ellas es la relación de las expectativas cósmicas concretas de la fe para con nuestra actual imagen del mundo. Ya nadie deja de reconocer hoy en día qué importante es cuidarse de un falso fisicismo y mantener el límite de una afirmación esencialmente religiosa. Pero con ello se ha agrandado el peligro de retirar por completo la fe de la realidad material y terminar así en un nuevo docetismo, que comienza en la cristología y termina en la escatología: en gran medida, de la figura de Cristo sólo se considera importante su palabra, no su carne (sostener su nacimiento virginal y su real resurrección de la tumba es visto por no pocos como algo directamente indecoroso: tan fuerte ha llegado a ser la presión de este docetismo en algunos lugares). Naturalmente, en ese caso tampoco nuestro cuerpo puede contar ya con la resurrección, y el mundo puede seguir tranquilamente su curso puesto que, ahora, cada uno resucita en la misma muerte. Para la historia y la materia no queda ya promesa alguna. Encontrar aquí la senda correcta entre el fisicismo y el docetismo era una de mis inquietudes principales.

Por último, la escatología se interna en el problema de la utopía. Su punto de controversia más propio es hoy en día la oposición entre la esperanza cristiana y la fe moderna en un mundo mejor, que, también en la conciencia cristiana y en el discurso eclesiástico, suplanta cada vez más la fe bíblica. J. Bauer ha mostrado en breves trazos, de manera impresionante, cómo se manifiesta en Fichte por primera vez un resurgimiento que extrae una nueva certidumbre a partir de la fuerza de la acción modificadora del mundo.[29] La mística se convierte en utopía, la inmortalidad esencial es descartada en favor de una actividad de género futuro.[30] Los movimientos intelectuales que siguieron han descartado cada vez más al sujeto individual en favor de realidades más generales —la humanidad, la clase, la sociedad— y han orientado la esperanza

hacia aquello que el mismo hombre puede producir. «Siempre se trataba del cambio orientado hacia el futuro, impulsado por un sujeto que había que definir ya sólo en términos colectivos.»[31]

Estas tendencias irrumpieron de diferentes maneras como una caudalosa corriente en el ámbito teológico con las teologías políticas. En las obras sobre escatología escritas en alemán que hemos mencionado, quien más se ha detenido en la cuestión es M. Kehl. El intento de Rahner de entender la resurrección como un proceso que «acontece a lo largo de la historia temporal» ofrecía un punto de partida sorprendentemente poco utilizado hasta ese momento para relacionar la esperanza cristiana con el pensamiento de la filosofía moderna de la historia y con sus promesas. Kehl retoma este modelo de pensamiento y puede construir de ese modo la historia social y cultural de la humanidad como condición o requisito del reino de Dios. Ambas esperanzas se aproximan estrechamente: la esperanza que apuesta por la fuerza de la acción transformadora del mundo y la fe en la resurrección, que parte de la dependencia del hombre pero, ahora, es traída al proceso intrahistórico sin identificarse, desde luego, por completo con él.

Más radical es la idea desarrollada por el teólogo P. M. Amaladoss, de India. Su planteamiento teológico está relacionado al mismo tiempo con una teología de las religiones y con una cristología cósmica: el misterio del Cristo cósmico tiene para él alcance universal y abarcador. La Iglesia, que proviene del Jesús histórico, es sólo una parte del cosmos religioso, en el que todos tienen la tarea comunitaria de preparar el reino de Dios. Una cita puede indicar la dirección de su pensamiento: «Dios me ha revelado el misterio que opera en el mundo. Sus dimensiones son tan amplias como el mundo y sus formas de actuación son variadas. Creo que este misterio está relacionado de manera especial con Jesús. Pero por experiencia he aprendido que la vinculación a Jesús en la Iglesia no es el requisito previo para la participación en el misterio. Dios llama a todos los hombres a participar en su plan de salvación. A algunos los llama en la Iglesia. Estoy llamado con todos los hombres a construir una nueva humanidad».[32] En nuestro contexto

tenemos que dejar de lado la problemática cristológica y eclesiológica que se entrevé en estas afirmaciones, a pesar de que, por supuesto, con el resto forman un todo indivisible. Lo importante es que, ahora, esta nueva humanidad aparece como la verdadera meta de la esperanza, que esta nueva humanidad es pensada como reino de la justicia y de la amistad, como «liberación», y que ocupa el lugar del «reino de Dios», más aún, que es ese reino de Dios. La fascinación del mundo mejor ha suplantado de hecho ampliamente en la cristiandad la esperanza en el Señor que ha de volver. A ello corresponde una nueva orientación fundamental de nuestra existencia, que no se dirige ya hacia Dios, sino que confía en el rendimiento de nuestra propia acción. El hecho de que, en medio de ello, el individuo asuma como costo la pérdida de su esperanza personal, más aún, que ni siquiera se dé cuenta de tal pérdida, se basa en que nuestra acción está totalmente integrada en la red colectiva del saber hacer técnico, que de alguna manera absorbe en sí misma nuestro yo. No obstante, al mismo tiempo se produce la venganza del yo, que reclama con tanta mayor avidez libertades y satisfacciones que, en realidad, sólo podría garantizarle el reino de Dios — Dios mismo.

La pregunta acerca de si la esperanza cristiana es una esperanza para el hoy se plantea aquí con una radicalidad totalmente nueva. En tal sentido se hace visible en este punto el núcleo de la controversia escatológica tal como se debe llevar adelante en la actualidad. En la introducción a mi libro he intentado tomar posición frente a este contexto del discurso escatológico actual y he procurado señalar por qué no considero correcto transformar la escatología en un tratado de teología política o en una teología general de la esperanza. Pero al mismo tiempo me he esforzado por reflexionar lo propio y permanente de la fe cristiana en la salvación, justamente en este horizonte que estamos visualizando. En definitiva, la disputa en torno al alma no es sino una parte de ese esfuerzo. En efecto, por más que en el pensamiento se impongan de manera dominante la disolución de la individualidad, el ignorar el poder desconocido del Dios desconocido y el apostar por nuestras capacidades, por lo históricamente alcanzable, no deja de ser al

mismo tiempo profunda la desesperación por lo absurdo e insuficiente de todas estas promesas. Por una parte, no parece haber escapatoria a esta manera de existir y de pensar, pero, al mismo tiempo, se suscita una rebelión contra ella, una rebelión que espera una palabra de redención. En mi libro Iglesia, ecumenismo y política[33] he intentado retomar esta disputa, por así decirlo, desde el otro ángulo, desde los problemas políticos y eclesiológicos. En tal sentido, lo que allí he dicho complementa mi Escatología. Pero queda claro que la disputa sobre el tema debe continuar, pues se trata del centro mismo del cristianismo: de si el cristianismo sigue siendo también en la actualidad «evangelio», si también hoy en día esa palabra «es la que puede salvarnos» (cf. Sant 1,21).

## Notas

1. H. Küng, ¿Vida eterna? Una respuesta al gran interrogante, traducción de J. M. Bravo Navalpotro, Cristiandad, Madrid 1983 (original: Ewiges Leben?, Múnich 1982). – H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie, Friburgo de Brisgovia 1980. – F. J. Nocke, Escatología, traducción de X. Moll, Barcelona: Herder, 1984 (original: Eschatologie [Leitfaden Theologie, 6], Düsseldorf 1982). – J. Auer, «Siehe, ich mache alles neu». Der Glaube an die Vollendung der Welt, Ratisbona 1984. – M. Kehl, Escatología, traducción de M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca 1992 (original: Eschatologie, Wurzburgo 1986).

2. H. U. von Balthasar, Teodramática, t. 5: «El último acto», traducción de A. Martínez de Lapera, Encuentro, Madrid 1997 (original: Theodramatik IV. Das Endspiel, Einsiedeln 1983).

3. C. Pozo, Teología del más allá, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid $^{2}$1980.

4. Küng, op. cit., 233.

5. Ibid., 236.

6. K. Rahner, Theologie aus Erfahrung des Geistes (= Schriften zur Theologie XII), edición a cargo de K. H. Neufeld, Ensiedeln 1975, 456; véase Vorgrimler, op. cit. (nota 2) 153, donde, sin embargo, no se cita el contexto condicional.

7. Kehl, op. cit., 159.

8. Ibid. 230s.

9. Ibid., 247s.

10. R. Schulte y J. L. Ruiz de la Peña, Cuerpo y alma (= F. Böckle et al. [eds.], Fe cristiana y sociedad moderna, SM, Madrid 1985-1989, t. 5) 14-66; esta cita: 66 (original: Leib und Seele [= F. Böckle et al. (eds.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 5, Friburgo de Brisgovia 1980]).

11. W. Breuning (ed.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Friburgo de Brisgovia 1986. Véase también el volumen misceláneo —de orientación predominantemente filosófica — G. Pöltner y H. Vetter (eds.), Das Leib-Seele-Problem, Viena 1986.

12. G. Greshake y J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986.

13. H. J. Verweyen, recensión sobre el libro de Greshake y Kremer, en: Theologische Revue 83 (1987) 313-316. Esta cita: 316.

14. Jahres- und Tagungsbreicht der Görresgesellschaft, Colonia 1986, 118. El informe general se encuentra en las páginas 114-118.

15. J. C. Eccles y D. N. Robinson, The wonder of being human: our brain and our mind, Nueva York-Londres 1984, publicado en alemán bajo el título Das Wunder des Menschseins – Gehirn und Geist, Múnich 1985.

16. J. C. Eccles, The human mystery. The Gifford lectures University of Edinburgh 1977-1978, with 89 figures, Berlín-Nueva York, 1979, publicado en alemán bajo el título Das Rätsel Mensch. Gifford Lectures 1997-1978 Universität Edinburgh, Múnich-Basilea 1982.

17. Eccles, The human mystery, 236.

18. Eccles y Robinson, The wonder of being human (véase también la nota 19), 172.

19. H. Jonas, Macht und Ohmacht der Subjektivität? Das Leib-SeeleProblem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung, Fráncfort del Meno 1981. Versión en español: Poder o impotencia de la subjetividad, introducción [y traducción] de I. Giner, Paidós Ibérica / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 2005. Con los análisis de Jonas convergen desde el ámbito de las ciencias naturales los conocimientos alcanzados por D. B. Linke / M. Kurthen, Parallelität von Gehirn und Seele. Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem, Stuttgart 1988.

20. A. Shalom, The body-mind conceptual framework & the problem of personal identity: some theories in philosophy, psychoanalysis & neurology, Atlantic Highlands (Nueva Jersey) 1985.

21. Aquí podría resultar de ayuda el artículo de D. Connell «Sustance and the Interiority of Being», en: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 25 (1983) 68-85. En un enfrentamiento con concepciones afines a H. Bergson, el autor muestra que «interioridad» (interiority) exige sustancialidad.

22. H. Sonnemanns, Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Friburgo de Brisgovia 1984. Para el análisis del camino del pensamiento griego desde los comienzos hasta Platón sigue siendo fundamental W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953 (versión en español: La teología de los primeros filósofos griegos, Fondo de Cultura Económica, México

1952, traducida por J. Gaos de la versión inglesa titulada The theology of the early greek philosophers, Oxford 1947).

23. F. Heidler, Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele: Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie, Gotinga 1983. No obstante, hay que advertir aquí que Thielicke, a consecuencia de mi Escatología, avanzó en el desarrollo de su posición y la llevó a una amplia coincidencia con la mía. «“Alma” [...] es el hombre en su ser interpelado por la palabra de Dios. “Alma” sería entonces la suma y esencia de esa relación con Dios, de esa incorporación en su historia con nosotros [...] Lo único que parece estar firmemente establecido es que el concepto de “alma” sigue siendo de hecho irrenunciable si es que hay que hablar de la muerte corporal y, al mismo tiempo, se quisiera afirmar que la historia de Dios con nosotros, que ya se ha iniciado, no se trunca [...]»: Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik III: Theologie des Geistes, Tubinga 1978, 550. En ibíd. 552, Thielicke pone de manifiesto la coincidencia de la concepción que él desarrolló a partir de Lutero con «lo que J. Ratzinger entiende por inmortalidad dialógica».

24. H. J. Verweyen, «Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie», en: W. Breuning (ed.), op. cit. (véase nota 15) 15-30; en relación con este punto, véase 17ss. También el teólogo metodista G. Wainwright se distancia claramente de Greshake y de Kremer y funda en un preciso discurso argumental la necesidad del «alma» y de la «situación intermedia» a partir del testimonio bíblico: G. Wainwright (ed.), Keeping the Faith. Essays to Mark the Centenary of Lux Mundi, Filadelfia 1988; allí, el apartado escrito por el mismo Wainwright titulado «The last things», 311-370, en especial sobre este punto: 356-358.

25. J. Bauer, Einsicht und Glaube. Aufsätze, Gotinga 1978. Para la cuestión que estamos tratando son importantes las páginas 7-49, en especial el apartado titulado «Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten», 25-49.

26. G. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie, Leipzig 1986.

27. Así, H. Vorgrimler, op. cit. 10s nota 1 presenta mi libro a sus lectores con las siguientes palabras: «Este libro no se esfuerza, como los otros volúmenes de la serie (el Curso de Teología Dogmática), en ofrecer una presentación completa de un tratado. El autor procura hacer una valoración positiva del platonismo y se enfrenta con la teología política y con las hipótesis de G. Greshake y G. Lohfink». Se trata de un malentendido acerca de mi libro que me resulta difícilmente comprensible, siendo así que, en la brevedad de manual introductorio a la que debió ceñirse, mi libro procura tratar todos los temas esenciales de la escatología.

28. Para las preguntas relacionadas, permítaseme remitir aquí a la Quaestio Disputata titulada Schriftauslegung im Widerstreit, Friburgo de Brisgovia 1984, cuya edición estuvo a mi cargo. Véanse allí mis consideraciones en las páginas 7-44 (versión en español en: J. Ratzinger et al., Escritura e interpretación: los fundamentos de la interpretación bíblica, edición y prólogo de L. Sánchez Navarro y C. Granados, Palabra, Madrid 2003, 14-54).

29. J. Bauer, op. cit., 41.

30. Ibid., 45.

31. Ibid., 41.

32. M. Amaladoss, «Faith meets Faith», en: Vidyajyoti 49/3 (1985) 109-117. Esta cita: 115.

33. Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología, traducción de B. Parera, J. L. Legaza y G. Haya, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1987 (original: Kirche, Ökumene, Politik, Einsiedeln 1987).

# Anexo. Entre la muerte y la resurrección

Reflexiones complementarias sobre la cuestión de la «situación intermedia»

## I. Una declaración de la congregación para la doctrina de la fe sobre cuestiones de escatología

Con fecha del 17 de mayo de 1979, la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Santa Sede publicó con aprobación papal una «Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología» dirigida «a todos los obispos miembros de las Conferencias Episcopales». Esta carta parte de una convicción que, según afirma, ha cristalizado con creciente claridad en los recientes Sínodos de los Obispos en el sentido de que la Iglesia de hoy se encuentra frente a dos necesidades: por una parte, tiene que mantener fidelidad perfecta a las verdades fundamentales de la fe; y, por la otra, está el hecho de que, en medio de los revolucionarios cambios espirituales de esta época, la tarea de la interpretación se ha hecho especialmente urgente a fin de que la fe una y única llegue a ser comunicable también en la actualidad. Interpretación y fidelidad pueden entrar en una cierta tensión entre sí, pero, justamente en tal tensión, forman una unidad indisoluble. Sólo permanece fiel a la verdad quien hace que la verdad sea nuevamente accesible, quien la transmite realmente; pero, al mismo tiempo, sólo quien permanece fiel a ella la interpreta correctamente. Una interpretación que no sea fiel no es ya interpretación sino falsificación. Por eso, la insistencia en la fidelidad no representa una negativa a la interpretación, no es una invitación a una «reiteración estéril de fórmulas» sino, muy por el contrario, la exigencia más decidida de realizar una interpretación que haga justicia a la cosa misma. Si al final de mi interpretación ya no puedo seguir sosteniendo con honestidad la palabra que he estado interpretando, si ya no puedo pronunciarla sinceramente, he fallado en mi interpretación. «Hay que dejar en pie la palabra» dice una conocida sentencia de Martín Lutero que podría escribirse como encabezamiento para designar la

tarea fundamental de toda interpretación que quiera hacer justicia a su propia exigencia.

La fidelidad de la que habla la mencionada carta se refiere a las «verdades fundamentales de la fe». ¿Qué son tales verdades, propiamente hablando? La carta de Roma remite para ello al símbolo bautismal. En una bella formulación, la carta lo designa como una descripción que reseña el camino del designio de Dios desde la creación hasta la plenitud en la resurrección de los muertos. La referencia al símbolo bautismal no sólo es objetiva y está llena de sentido porque puede invocar como respaldo a la Biblia y a los Santos Padres,[1] sino porque hace visible la relación indisoluble que existe entre fe y vida, entre fe, oración y culto: las «verdades de fe» no son un bagaje ideológico que el cristiano tenga que cargar sobre sus espaldas junto a otras cosas. Uno llega a ser cristiano a través del bautismo, pero el bautismo es un ser entregado y un entregarse a la forma comunitaria de la fe en el Dios Trino. Por eso, la condición de miembros de la Iglesia se realiza concretamente en la oración comunitaria de la profesión de fe, que es al mismo tiempo una presencia del bautismo y un encaminarse hacia el Señor que está presente. Si ya no puedo rezar más con una actitud interior afirmativa el Credo o algunas de sus partes, se ve afectado el mismo contenido de la fe, la misma pertenencia a la comunidad de oración y de profesión de fe de la Iglesia. La profesión de fe, que de ese modo es colocada en el centro, no es a su vez una colección de proposiciones sino (como también lo indica la declaración romana) una estructura en la que se expresa la «coherencia» interna, la unidad de lo que se cree como una totalidad única. De ese modo, no se pueden tachar ciertas partes sin destruir el conjunto.[2]

Partiendo de estos presupuestos, la carta romana aborda el artículo del Credo que tiene que ver con la esperanza en la vida eterna y dice sobre él: «Si el cristiano no está seguro del contenido de las palabras «vida eterna», las promesas del Evangelio, el sentido de la creación y de la redención desaparecen, e incluso la misma vida terrena queda desposeída de toda esperanza (cfr. Heb 11,1)». Pero

justamente ése es el peligro que la Congregación para la Doctrina de la Fe ve en la actualidad: «¿Cómo no ver que la duda se insinúa con sutileza en lo más profundo de los espíritus?». La carta hace referencia a que, hoy en día, se tratan abiertamente cuestiones de controversia de la teología cuyo objeto y peso la mayoría de los fieles no puede estimar. «Se oye discutir sobre la existencia del alma, sobre el significado de la supervivencia; asimismo, se pregunta qué relación hay entre la muerte del cristiano y la resurrección universal. Todo ello desorienta al pueblo cristiano, al no reconocer ya su vocabulario y sus nociones familiares.» Aquí se pone de manifiesto otro aspecto característico del texto romano: como otorga importancia a la comunicabilidad de las ideas en el lenguaje, tiene que otorgarla también a la continuidad sincrónica y diacrónica del lenguaje y a la relación entre el lenguaje de la oración (que en la Iglesia es esencialmente diacrónico y, así, «católico») y el lenguaje de la teología. Como las «verdades fundamentales de la fe» pertenecen a todos los fieles, es más, como constituyen el contenido concreto de la unidad de la Iglesia, el lenguaje fundamental de la fe no puede ser un lenguaje especializado, y el lenguaje como portador de la unidad no puede ser manipulado arbitrariamente. La teología como ciencia necesita del lenguaje especializado; en cuanto interpretación, intentará traducir siempre de nuevo los contenidos de su objeto de investigación. Pero tanto una como otra cosa están relacionadas con el lenguaje fundamental de la fe que sólo puede seguir desarrollándose comunitariamente en la serena continuidad de la Iglesia orante y no puede soportar discontinuidades abruptas. La carta romana menciona con gran énfasis las dos tareas —nuevamente, no contradictorias sino complementarias— que aquí se plantean: por una parte, la teología debe investigar, discutir, experimentar; por la otra, ella no puede darse su propio objeto sino que está siempre referida a la «esencia de la fe», que es fe de la Iglesia. Penetrar en esa esencia, desarrollarla, y no modificarla o reemplazarla es la tarea de la teología, una tarea que precisamente así es de veras suficientemente exigente.[3]

El texto romano desarrolla a partir de estas actitudes metódicas su afirmación, cuyo contenido esencial puede resumirse en dos puntos:

1. La resurrección de los muertos que profesamos en el Credo abarca a todo el hombre; «para los elegidos no es sino la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres».

2. Para la situación intermedia que se da «entre» muerte y resurrección rige que «la Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo "yo" humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra "alma"». La carta romana no ignora que la palabra «alma» aparece en la Biblia con diferentes significados, pero constata al respecto «que no se da razón alguna válida para rechazarla»; antes bien, considera «que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos». Así pues, la palabra «alma» como portadora de un aspecto fundamental de la esperanza cristiana se cuenta aquí como parte del lenguaje fundamental de la fe anclado en la oración de la Iglesia, el cual resulta imprescindible para la comunión en la realidad que es objeto de la fe y que, por eso, tampoco está simplemente a disposición de los teólogos.

El magisterio de la Iglesia ha intervenido con esta carta en una disputa teológica en la que consideró tocada la frontera de la teología: la disolución del concepto de alma que se perfilaba con creciente nitidez desde hacía una década y media no se presenta más como una mera disputa interna en el seno de la ciencia. Aquí se toca el sustrato lingüístico de la fe, su lenguaje fundamental, y, con él, se alcanza también el límite donde, más allá de la interpretación, corre peligro de perderse también el mismo contenido interpretado. ¿De qué se trata aquí? Por supuesto, en el restringido marco de un artículo no puede visualizarse todo el panorama de las cuestiones relacionadas, con sus múltiples niveles: sólo cabe tratar de señalar algunas líneas de tendencia.

## II. El trasfondo de las controversias modernas

Tal como he indicado anteriormente, el Nuevo Testamento no contiene un concepto firmemente delineado de «alma». Él mira más bien desde la resurrección del Señor hacia nuestra propia resurrección, en la que nuestra suerte se hará definitivamente una con la del Resucitado. Pero el Nuevo Testamento advierte también (en total continuidad con la fe del judaísmo contemporáneo) que, entre muerte y resurrección, el hombre no se hunde en la nada. Las descripciones de esa situación intermedia, que antes habían operado con palabras como paraíso, seno de Abrahán, estar bajo el altar, permanecer en el «lugar del refrigerio», etc., son integradas ahora visiblemente en el contexto de la cristología: quien muere permanece junto al Señor; quien permanece en el Señor no muere. Dos cosas quedan claras:

1. El hombre sigue viviendo «junto al Señor» también antes de la resurrección.

2. Esta permanencia en la vida no es todavía idéntica con la resurrección, que sólo llegará «al fin de los días» y que será la plena irrupción del señorío de Dios sobre el mundo.

Al comienzo nadie se preocupó mucho por el instrumental antropológico de estas afirmaciones. Sólo en un proceso muy lento se fue formando a partir de esos datos fundamentales de la fe el concepto cristiano del hombre integrado por cuerpo y alma. Así, el «alma» pasó a describirse como la portadora de esa «situación intermedia». Se puede decir que la configuración de estos conceptos sólo llegó a una cierta conclusión con Tomás de Aquino, o sea, en la alta Edad Media. Por supuesto, ya desde la época de los Santos Padres la palabra «alma» se había convertido en un vocablo fundamental de la fe y de la oración de la cristiandad en el que se expresaba la certeza de la indestructible continuidad del yo humano, que perdura más allá de la muerte. Así se desarrolló una imagen del hombre en la que la «inmortalidad del alma» y la «resurrección de los muertos» no son afirmaciones contrapuestas

sino complementarias para los grados de una única certidumbre de esperanza. Un primer asalto a esa certeza se dio con Lutero, para quien la utilizabilidad del concepto de alma se hizo dudosa justamente por las mismas razones que en nuestro siglo han traído consigo la crisis de dicho concepto también en la Iglesia católica. Hasta entonces, el lenguaje de la esperanza había crecido en la comunidad de la fe, que en su unidad diacrónica había garantizado al mismo tiempo la identidad del objeto de nuestra fe en el proceso del paulatino desarrollo de las palabras y en la formación de una visión integral de la realidad en la que se basa la fe: desarrollo e identidad no eran polos contrapuestos porque el sujeto común de la Iglesia los mantenía unidos. Pero, para Lutero, la Iglesia no era ya garantía alguna de identidad sino, por el contrario, la arbitraria corruptora de la pureza de la palabra. Ahora, la tradición ya no es más la vitalidad permanente de lo originario sino su antagonista. El verdadero sentido del comienzo debe buscarse en la comprensión histórica de la Biblia en contra de la comprensión viva de la Iglesia. El desarrollo ya no es categoría alguna porque falta su portador. Con ello se hace ineludible la fijación a la terminología bíblica así como también el rechazo del concepto de alma, que había expresado una síntesis de elementos particulares de la concepción bíblica que no está verbalmente presente en la Biblia misma. Con esa separación de origen y tradición se relaciona en Lutero una resistencia interna contra lo griego, contra el elemento filosófico dentro de lo cristiano. El cristianismo histórico se basa en una fusión de la herencia bíblica con el pensamiento griego.[4] Ahora hay que deshacer de nuevo esa síntesis y buscar un cristianismo no helénico.

Como en muchos otros ámbitos, también aquí la radicalidad de Lutero demostró ser una anticipación en la historia del espíritu que sólo mucho tiempo después habría de desarrollar plenamente su acción. En un principio, en la ortodoxia luterana siguió vigente en gran medida la figura de la tradición eclesiástica de la fe, aunque con signo diferente y con determinadas modificaciones. Sólo con la gran crisis de la tradición que significó la Ilustración y con la victoria del historicismo que se fue imponiendo paulatinamente durante el

siglo XIX llegó a desplegar ampliamente su acción el cambio de postura ante la tradición en el que el historiador se coloca fuera del sujeto vivo de la tradición, no lee más la historia hacia adelante sino hacia atrás y, de ese modo, procura preservar puro su sentido originario. En la teología católica, la crisis estaba preparada desde la asunción de la interpretación histórico crítica de la Biblia, que fue legitimada asimismo por la encíclica bíblica de Pío XII.[5] La filosofía tradicional escolástica no estaba pertrechada para procesar los problemas filosóficos planteados por esa nueva exégesis. La crisis se puso abiertamente de manifiesto a partir del concilio Vaticano II, en el que, bajo la impresión de una innovación total, el continuum de tradición que había regido hasta ese momento terminó convirtiéndose en el ámbito abandonado de lo «preconciliar». Se suscitó así la impresión de que había que esbozar de nuevo el cristianismo en todos los campos. De ese modo, las preguntas pendientes que también había en el campo de la escatología adquirieron el ímpetu de las fuerzas de los elementos, que casi sin esfuerzo alguno sacaron de en medio el conjunto estructurado de la tradición. Expresión elocuente de la rapidez de este proceso es el hecho de que el Catecismo holandés —publicado sólo un año después de concluido el Concilio— dejara tras de sí la doctrina de la inmortalidad del alma humana y, en lugar de ella, hablara de una (muy insuficientemente aclarada) antropología de los grados de la resurrección.[6] Incluso el misal de Pablo VI sólo se atreve tímidamente aquí y a allá a hablar sobre el alma, mientras que elude lo más posible articular la idea. El ritual de exequias alemán deja totalmente de hablar del alma, por lo menos hasta donde yo puedo verlo.

El hecho de que un elemento tan hondamente arraigado y tan central de la fe y de la oración cristianas pudiese desaparecer tan rápidamente no puede sino suscitar asombro. Tal proceso no debe atribuirse en primer término al cambio de la visión acerca del hombre, sino que (como en el caso de Lutero) es antes que nada expresión de una relación radicalmente modificada para con la tradición. En tal sentido se hace aquí visible una crisis general de lo católico, caracterizado esencialmente por una determinada relación

con la tradición. Justamente esta relación propia de lo católico con la tradición se hace aquí incomprensible. Pero hay que proseguir: se hace incomprensible porque se encuentra en contradicción con la comprensión de la historia propia del mundo tecnificado y con su racionalidad antihistórica. Por el otro lado se comprende a su vez la eficacia de la nueva visión y la singular pérdida de lo católico en el mundo moderno.

Intentemos captar la idea desde otra perspectiva. Aplicando a otro terreno una imagen de Kolakowski[7] podría decirse que el trato del método histórico crítico con el objeto puede compararse con una suerte de necrofilia: los datos singulares son mantenidos en su particular punto histórico concreto y fijados a su posición de entonces. Como se ha dicho, se intenta alcanzar una preservación lo más pura posible de los puntos del pasado en cuanto puntos. En relación con la fe cristiana, esto significa que se procura aislar la forma más antigua respecto de sus configuraciones posteriores a fin de alcanzar por fin el mensaje de Cristo en su «pureza». Una vez encontrado el Jesús de la fuente de los logia, todo lo demás se declara como agregado humano cuyos factores de surgimiento pueden combinarse después. El verdadero administrador de llaves de tal mensaje comprendido arqueológicamente sólo puede ser el historiador. Que en la historia pueda haber un sujeto continuo en el que desarrollo sea fidelidad y que posea potestad en sí mismo queda aquí fuera del campo visual.

Para una actitud semejante, la síntesis antropológica en la que la tradición cristiana unió los diferentes elementos de la fe bíblica tiene que perder su significación y hasta volverse sospechosa. De hecho, en el Nuevo Testamento no puede encontrarse literal y unitariamente el concepto tradicional de alma. Para la orientación que ha asumido el pensamiento teológico después del Concilio han sido decisivos otros dos motivos. En primer lugar hay que hablar del reforzado retorno de un sentimiento antihelénico, que en la historiografía de los dogmas se había convertido prácticamente desde sus inicios en su categoría expositiva fundamental.[8] Su contenido, su significado y sus límites nunca han sido propiamente

elaborados. La actitud negativa ante lo griego se ha visto favorecida por dos actitudes fundamentales presentes en la actualidad: por una parte, el escepticismo contra la ontología, contra el discurso sobre el ser, que resulta contrario y hasta parece inaceptable para la actitud tanto funcional como activa del pensamiento actual. En la teología se ha contrapuesto de buen grado al pensamiento ontológico, denunciado como estático, la actitud histórica y dinámica de la Biblia. También se ha contrapuesto lo ontológico como objetivo a lo dialógico y lo personal. A ello se ha agregado como segundo momento un temor, casi un pánico, ante el reproche de dualismo. Considerar al hombre como un ser compuesto de cuerpo y alma, creer en una supervivencia del alma entre la muerte del cuerpo y su resurrección parecía una traición al reconocimiento bíblico y moderno de la unidad del ser humano, de la unidad de la creación. Decir semejante cosa se consideraba visiblemente como una caída de la idea bíblica de creación hasta un dualismo griego que divide el mundo en espíritu y materia.

## III. Contenido y problemática de los nuevos intentos de solución

Pero ¿qué esperanza le queda propiamente al ser humano más allá de la muerte si se niega la posibilidad de separación (y de distinción) de cuerpo y alma? La idea de Lutero estaba orientada a presentar al ser humano entre la muerte y la resurrección como dormido. Pero entonces cabe preguntar: ¿quién es el que duerme? Al cuerpo, que poco a poco se descompone, no puede aplicarse el concepto de «dormir». Y si existe algo que subsista y pueda diferenciarse del cuerpo, ¿por qué no se le puede llamar alma? A la inversa, si el dormir es una expresión de la provisional interrupción de la existencia del ser humano, entonces ese hombre no existe más en su identidad. La resurrección es entonces una nueva creación, y el hombre resucitado podrá ser igual, pero no ha de ser el mismo que el difunto, que, consecuentemente, en la muerte termina definitivamente en cuanto ser humano individual y concreto. Pero entonces no se ha mantenido justamente la doctrina de la resurrección en cuya defensa se había salido. Por lo demás, hoy

sabemos que, con la expresión del «dormir», la Biblia no designa en modo alguno un estado de inconsciencia ni menos aún la interrupción de la existencia del muerto. Esa expresión era simplemente una palabra corriente que podía llenarse de diferentes contenidos y que los cristianos llenaron con la representación de la vida (consciente) con el Señor.[9]

Frente a tales aporías del pensamiento, algunos teólogos católicos, comenzando en la década de 1950 y más fuertemente a partir del concilio Vaticano II, se pusieron en búsqueda de una salida diferente. Siguiendo ideas de E. Troeltsch y de K. Barth, esos teólogos enfatizan la completa inconmensurabilidad de tiempo y eternidad. El que muere sale del tiempo, entra en el «fin del mundo», que no es el último día del calendario sino justamente lo «otro» respecto de los días de este eón. Barth había intentado explicarse con estas consideraciones la espera de Jesús y de los primeros cristianos del inminente fin del mundo: el fin de los tiempos linda muy inmediatamente con el tiempo y se introduce en medio del tiempo. Tal planteamiento se utilizó entonces para explicar la resurrección: si en la muerte se sale al no tiempo, al fin del mundo, se entra con ello en el retorno de Cristo y en la resurrección de los muertos. Por tanto, no hay «situación intermedia» alguna, no se necesita alma ninguna para seguir sosteniendo la identidad del hombre. Consecuentemente, el «estar con el Señor» y la resurrección de entre los muertos son lo mismo. Parecía haberse descubierto el huevo de Colón: la resurrección acontece en la muerte.

Pero, aun así, surge una pregunta. Según esas consideraciones, el hombre es simplemente indivisible. Sin el cuerpo, no hay hombre. Tal era, precisamente, la razón por la que había que buscar este camino de pensamiento. Pero, después de la muerte, el cuerpo del hombre se queda indudablemente en el tiempo y el espacio. No resucita sino que es colocado en la tumba. Por tanto, para el cuerpo no rige la destemporalización que reina del otro lado de la muerte. ¿Para quién rige, entonces, si es que nada en el hombre puede separarse del cuerpo? ¿O hay, entonces, algo que siga siendo

distinguible del cuerpo en su descomposición espacio-temporal y que salga fuera del tiempo, de ese tiempo que en la muerte toma por fin plena posesión del cuerpo? Ahora bien: si existe un «algo» semejante, ¿por qué no llamarlo alma? Y ¿con qué derecho puede llamársele cuerpo, siendo manifiesto que no tiene nada que ver con el cuerpo histórico del hombre y con su materialidad? ¿Cómo es que no se trata de un dualismo si, después de la muerte, se postula la existencia de un segundo cuerpo (¿acaso es preciso hacerlo?) cuyo origen y modo de existir siguen estando, por lo demás, en la oscuridad?

Pero surge todavía un segundo grupo de preguntas. ¿Cómo es que la historia puede haber terminado ya en algún lugar (fuera de Dios mismo) mientras que, en realidad, está todavía en camino? ¿No se ha malentendido y simplificado indebidamente aquí la idea de la inconmensurabilidad entre «tiempo de este mundo» y «tiempo del otro mundo», en sí misma correcta (puesto que de «eternidad» sólo debería hablarse con relación a Dios mismo)? ¿ Qué futuro puede esperarse entonces para la historia y el cosmos? ¿Llegan éstos alguna vez como totalidad a la plenitud, o sigue en pie un dualismo eterno entre el tiempo y la eternidad, a la que el tiempo jamás llega? Las respuestas dadas a estas preguntas no son unitarias y tienden a dejar la cuestión abierta.[10] Pero la lógica interna de todo el argumento tiende a considerar superfluo un fin también temporal de la historia y una plenificación del cosmos. Si la resurrección ya ha tenido lugar y, en ella, el individuo ha entrado ya en el fin del mundo, que ya se ha producido, las consecuencias mencionadas son lo único lógico.

Pero si se empieza a sopesar las ganancias y pérdidas de toda esta operación intelectual, el resultado no puede ser sino dudoso. En el fondo, con el rechazo del alma cae también la resurrección, pues una resurrección que no alcance también la materia y el mundo concreto de la historia no es resurrección alguna. Y si se quiere dotar a una palabra de tantos instrumentos hermenéuticos adicionales como para poder utilizarla al final en contra de su sentido literal inmediato, entonces palabra e idea no están en una

recta relación. El lenguaje (y eso se muestra aquí concretamente) no es ilimitadamente manipulable. No discuto en absoluto que, con las nuevas reflexiones cuya orientación fundamental he intentado resumir aquí brevísimamente, se han impulsado reconocimientos particulares de importancia. Desde muchos puntos de vista ha sido también totalmente provechoso y justificado hacer alguna vez el experimento argumental de comprobar si se podían describir los contenidos en cuestión con una terminología nueva y renunciando al concepto de alma. Pero quien considere imparcialmente el resultado deberá admitir que no es posible. No se puede retroceder simplemente dos mil años y situarse en el lenguaje de la Biblia. Felizmente, G. Lohfink ha expresado esto como exégeta de manera inequívoca: el biblicismo no constituye posibilidad alguna.[11] Además, también el nuevo camino va lingüística y conceptualmente mucho más allá de la Biblia, y hasta forma su terminología de manera mucho más incisiva de lo que lo hacía la tradición. Por esa vía no podía obtenerse la «palabra pura» de la Biblia ni tampoco la mejor lógica del pensamiento. Y para eso perdió su lenguaje el anuncio de la palabra. En efecto: si bien por último se puede enseñar a los fieles que no hay inmortalidad del alma, el que su amigo muerto haya resucitado al momento es algo que ningún lenguaje del anuncio de la fe puede hacer inteligible, porque la utilización de «resurrección» es una típica lingua docta, un lenguaje erudito historicista, y en modo alguno una expresión posible de una fe creída y entendida en común. Y todo esto sin mencionar que las vueltas hermenéuticas que son necesarias como telón de fondo para la inteligibilidad de la fórmula nunca podrían entrar en el anuncio de la fe: con ello, el teólogo se interna, también como erudito, en un gueto teológico del lenguaje y del pensamiento en el que nadie comulga con él, ni lingüística ni conceptualmente. Por eso, la referencia hecha por la Congregación para la Doctrina de la Fe a un irrenunciable «sustento» lingüístico dado en la palabra «alma» respecto de su significado es objetivamente forzosa. Por eso también es correcto que la Congregación intervenga aquí para defender al mismo tiempo la resurrección de todo el hombre y la inmortalidad del alma como magnitudes que se pertenecen una a otra.[12]

## IV. Líneas fundamentales para un nuevo consenso

En el ámbito de la actual discusión filosófica, el temor al concepto de alma y el miedo concomitante a un veredicto de dualismo se ha quedado ya hace mucho tiempo sin objeto. J. Seifert ha analizado con agudeza los equívocos contenidos en la expresión «dualismo» y ha elaborado ocho diferentes posiciones que suelen colocarse a la fuerza dentro de esa denominación y que de ese modo son hechas objeto de una sospecha que no puede guardar correspondencia con lo que cada una de ellas quiere decir.[13] Entre los desarrollos más importantes que se han producido en la discusión filosófica de la cuestión se cuenta el hecho de que el notable neurofisiólogo J. Eccles (premio Nobel) y el filósofo C. Popper, considerado como positivista, hayan coincidido en el rechazo del monismo y del materialismo neurofisiológico. El rechazo de esa forma de ver, que el primero ha realizado en los términos de las ciencias naturales y el segundo a través de un análisis estrictamente lógico, ha conducido a la elaboración de una «marcada posición dualista» en la que, sin embargo, la palabra dualismo se entiende, sin carga valorativa alguna, como expresión de la relativa autonomía de la conciencia y de su instrumento corporal.[14] Los autores han publicado su obra con el elocuente título El yo y su cerebro: ya en ese título se destaca la tesis del libro, según la cual el yo posee el cerebro como su substrato fisiológico y lo utiliza como su instrumento. Como es correcto en el sentido de su método, Eccles deja abierta la pregunta por la inmortalidad del yo: «El surgimiento al igual que la desaparición de nuestra existencia son, tal como se reconoce en el último plano del problema cuerpo-alma, las dos caras del mismo misterio. ¿Qué se hace de nuestra conciencia después de la muerte del cerebro? Su maravilloso instrumento se descompone y no responde más a su toma de contacto cognoscitivo. ¿Se renovará nuevamente el yo en otra forma de manifestarse? Esta pregunta está fuera de lo que la ciencia puede conocer, y un científico debería cuidarse de pronunciar aquí precipitadamente un no definitivo».[15] Sin duda, un teólogo que defienda hoy en día en el sentido de la tradición cristiana la existencia y la inmortalidad del alma se

encontrará con oposición desde muchos flancos. Pero no está postulando cosas que filosófica o científicamente carezcan de sentido y no puedan sostenerse. Por el contrario: frente a las toscas simplificaciones intelectuales y a la desmemoria histórica que amenazan con extenderse ampliamente, aboga por un pensamiento más preciso y universal y puede estar seguro de que no está solo en ello. Por el contrario, con la teoría de la resurrección en la muerte derriba los puentes de la comunidad de pensamiento que comunican con la filosofía del mismo modo que destruye a los que conducen a la historia del pensamiento cristiano: la modificación de la relación entre fe y razón así como la modificación de la relación con la tradición, con la unidad interna de la historia de la fe, es incluso el verdadero trasfondo metódico de ese modo de proceder.

En la primera mitad de nuestras consideraciones hemos visto la ruptura de la continuidad de la tradición como problema fundamental en el trasfondo de la revolución producida en algunos temas teológicos particulares: la historia ya no es presencia transmitida de forma fiable a través del continuum de la tradición, sino que debe ser reencontrada a partir de lo pasado por un proceso de reconstrucción realizado según el método histórico. Y ahora se muestra como segundo aspecto de la crisis la pérdida de seguridad en la relación entre fe y razón. Así como el método histórico pretende destilar hasta la pureza lo pasado y fijarlo en su figura primigenia, así lo teológico debe ser liberado de los agregados filosóficos. La desconfianza de la razón histórica hacia la razón filosófica desempeña aquí el papel decisivo. A todo ello, sólo raras veces se toma conciencia de que en ambos casos se trata de la razón, y de que, en consecuencia, la reconstrucción histórica no puede, justamente, presentar la fe de forma «pura» ante la mirada intelectual. Desde luego, esta pregunta no se puede ni se pretende discutir aquí en sus detalles. Permítaseme intentar hacer dos comentarios sobre la pregunta que aquí se plantea acerca de si la vinculación de la fe en la resurrección con la fe en la inmortalidad del alma no se basaría en una inapropiada asunción de la filosofía dentro de la fe.

1. Desde el punto de vista histórico se puede documentar de forma inequívoca que el concepto de alma de la tradición cristiana no constituye en modo alguno una simple asunción del pensamiento filosófico. Independientemente de la tradición cristiana, dicho concepto no se encontraba en ninguna parte en la forma en que tal tradición lo ha concebido. Ese concepto ha asumido conocimientos preexistentes, elementos conceptuales y lingüísticos de diferente tipo, los ha purificado y transformado a partir de la fe y los ha refundido en una nueva unidad que surgió a partir de la lógica de la fe e hizo que esa misma lógica pudiese articularse. Lo novedoso de lo cristiano halló su expresión más fuerte en la fórmula del «alma como forma del cuerpo». Tomás de Aquino tomó esa fórmula de Aristóteles pero la llevó a un significado fundamentalmente nuevo respecto del pensamiento del Estagirita. Así, el concilio de Vienne pudo encontrar en la fórmula de Tomás la expresión válida de la antropología cristiana y la defendió en medio de los enfrentamientos de la época como una forma del lenguaje de la fe.[16] Desde la fe en la creación y desde la correspondiente esperanza cristiana se ha alcanzado aquí una posición situada más allá del monismo y del dualismo, que debería contarse entre los elementos fundamentales inamisibles del saber antropológico. Por lo demás, un cristiano (y un pensador, en general) no debería considerar el monismo como una postura menos peligrosa y fatal que el dualismo. Partiendo de la fórmula antropológica de Tomás puedo coincidir totalmente con la afirmación de Greshake —si se la entiende correctamente— donde dice: «[...] para mí, el concepto de un alma exenta de cuerpo es un no concepto».[17] El hecho de que el hombre se «interioriza» como materia durante toda su vida y que, consecuentemente, no se desprende de esa relación tampoco en la muerte sino que la lleva en sí mismo es para mí algo totalmente claro desde este punto de partida; sólo así adquiere sentido también la relación con la resurrección.[18] Pero porque así sea no es necesario negar el concepto de alma ni reemplazar el alma por un nuevo cuerpo. No hay tipo alguno de cuerpo que retenga el alma, sino que el alma, que subsiste, retiene interiorizada en sí misma la materia de su vida y está así tendida hacia Cristo resucitado, hacia la nueva unidad de espíritu y materia que en él se ha inaugurado.[19] En consecuencia,

lo único apropiado desde la lógica del lenguaje es hablar de una supervivencia del alma. El concepto cristiano de alma incluye necesariamente los elementos que Greshake critica. Gustoso admito que es preciso traerlos siempre de nuevo a la memoria.

2. Pero por más que se justifique traer a la memoria la permanente integración en el alma de la materia convertida en cuerpo, los acentos se desplazan si es que todo parece indicar que esa misma es la condición propia y esencial de la vida eterna. Tal cosa es errónea. La materia es ante todo la condición de la muerte para la vida. Pero ¿en qué se basa, entonces, el que esperemos una vida eterna para el hombre? ¿Qué factor puede garantizarla? Esta pregunta central ha terminado por quedar totalmente fuera del campo visual a través de las disputas en torno al dualismo y el monismo. También podríamos preguntar de la siguiente manera: ¿qué lleva al ser humano a tener el ansia de perdurar? No es el yo aislado sino la experiencia del amor: el amor quiere la eternidad del amado y, por eso, también la propia eternidad. Así, la respuesta cristiana a nuestro problema es: la inmortalidad no anida en el hombre mismo sino en una relación, en la relación hacia lo que es eterno y lo que otorga sentido a la eternidad. Esto permanente que puede dar vida y dar plenitud a la vida es la verdad, es el amor. El hombre puede vivir eternamente porque es capaz de tener relación con lo que da eternidad. Y a aquello que da sustento a esa relación en el hombre lo llamamos «alma». El alma no es otra cosa que la capacidad del hombre de relacionarse con la verdad, con el amor eterno. Ahora se ve correctamente la sucesión de las realidades: la verdad, que es amor, y que se llama Dios, da al ser humano eternidad; y porque en el espíritu del hombre, en el alma humana, está integrada la materia, ésta alcanza en él la posibilidad de ser plenificada en la resurrección.

En este contexto la relación de la fe con la filosofía que la precede puede ilustrarse con un ejemplo. Platón reconoció que la inmortalidad sólo puede provenir de lo que es inmortal, de la verdad, y que, por eso, la esperanza de vida eterna para el hombre se funda en su relación con la verdad. Pero la verdad seguía siendo, en

definitiva, un concepto abstracto. Mas cuando entró en el mundo Aquél que podía decir de sí: «Yo soy la verdad» (Jn 14,6), se modificó también desde sus mismas bases el significado de las afirmaciones platónicas. La fórmula de que la verdad otorga inmortalidad podía seguir en pie sin cortapisas, pero pasaba a fundirse con otra fórmula: «Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mí, aunque muera, vivirá...» (Jn 11,25). La fórmula se había convertido en un camino: en la relación con Cristo puede amarse la verdad y, por eso, el «estar con el Señor» es vivir, «sea que estemos despiertos o dormidos» (véase 1 Tes 5,10; Rom 14,8).

Y porque así es, la fe en la inmortalidad y en la resurrección es en última instancia idéntica con la fe en Dios, sólo puede fundarse en ella y adquiere también a partir de ella su carácter plenamente lógico. Y porque, para nosotros, Dios sólo se hace concreto en Cristo, nuestra esperanza sólo se hace concreta en la fe en Cristo. Pero eso no hace superflua la razón sino que une las tantativas e intentos propios de la razón y les da sustento. Sin embargo, la relación con Cristo no surge a partir de las reconstrucciones de la razón histórica sino por la potestad de la historia comunitaria de fe, es decir, en la Iglesia. Este hecho no hace tampoco superflua la razón histórica sino que otorga a los conocimientos que ella adquiere un centro integrador. Para el futuro de la teología será fundamental que ella entre nuevamente en una relación positiva con la unidad viviente de la historia cristiana en la Iglesia. Sólo entonces tratará sobre algo viviente. Sólo entonces podrán subsistir juntos desarrollo e identidad, y sólo donde el desarrollo es posible en identidad hay vida. Pero entonces volverá a hacerse claro que el lenguaje de la fe que ha crecido en la comunidad de fe es una realidad viva que no puede reemplazarse arbitrariamente. Sólo quien puede hablar en comunidad puede vivir también en comunidad.[20]

## Notas

1. Véase Rom 6,17: el bautismo como un ser entregados a la «forma de doctrina», con la que se hace referencia a la profesión de

fe o a un resumen de los contenidos más importantes de la fe, semejante a un catecismo. Véase E. Käsemann, An die Römer, Tubinga 1973, 171s; H. Schlier, Der Römerbrief, Friburgo de Brisgovia 1977, 208ss; J. Ratzinger, «Kirche und wissenschaftliche Theologie», en: W. Sandfuchs (ed.), Die Kirche, Wurzburgo 1978, 83-95, especialmente 91ss.

2. Véase al respecto H. de Lubac, La fe cristiana, traducción de C. Ruiz Garrido, Fax, Madrid 1970, 57-91.

3. El texto romano dice expresamente al respecto: «No se trata ciertamente de limitar, ni menos aún de coartar la investigación teológica de la que tiene necesidad la fe de la Iglesia [...]». En la última parte de la declaración se afirma una vez más: «Las dificultades inherentes a estos problemas crean graves deberes a los teólogos, cuya misión es indispensable. Tienen ellos también derecho a nuestro estímulo y al justo espacio de la libertad que exigen legítimamente sus métodos».

4. Esto mismo ha sido puesto de relieve —aunque unilateralmente— por W. Kamlah en Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums, Stuttgart 1951.

5. Encíclica Divino afflante Spiritu, del 30-9-1943. Pasajes extractados de la encíclica pueden leerse en DH 3825-3831.

6. Instituto Superior de Catequética de Nimega, Nuevo catecismo para adultos, versión castellana de D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1969, 452-458. Resulta significativo lo dicho en la pág. 454: «Están para resucitar»; en la pág. 455 se habla de un «estar más adelantado en la resurrección». La declaración de la comisión de cardenales del 15-10-1968, que tomó posición de forma crítica ante algunos puntos, no dijo nada sobre este particular. Hasta dónde se había impuesto la represión del concepto de alma podrá verse en el hecho de que incluso el catecismo Botschaft des Glaubens, Donauwörth-Essen 1978, publicado bajo la responsabilidad de los obispos de Aquisgrán y de Essen y que por su fidelidad a la tradición produjo verdaderas cascadas de ira, evita una afirmación

clara acerca de la inmortalidad del alma (pág. 368, unidad doctrinal 547). Un factor que tuvo una profunda repercusión fue seguramente la amplia capitulación de los encargados de la reforma litúrgica ante la nueva terminología.

7. L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, Múnich 1973, 95s; aquí en referencia al trato técnico-racional del hombre con la naturaleza.

8. Véase sobre este tema el ensayo de A. Grilmeier, tan lleno de material y de perspectivas, titulado «Hellenisierung – Judaisierung als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», en: id., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Friburgo de Brisgovia 1975, 423-488.

9. Véase la sólida y profunda exposición de estos aspectos en P. Hoffmann, Die Toten in Christus, Münster 1966, $^{3}$1978.

10. Así lo hacen, más claramente que antes, G. Greshake y G. Lohfink en la tercera edición de su quaestio disputata titulada Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Friburgo de Brisgovia 1978, en especial 151-155 (Lohfink), 178 (Greshake). W. Pannenberg pone convincentemente de relieve el carácter irrenunciable de la idea de un fin real de la historia como el lugar para la resurrección de los muertos en su obra Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen (Eichstätter Hochschulreden, 10), Múnich 1978, 14-18.

11. Así lo afirma, por ejemplo, en op. cit., 145.

12. Más allá de ello, en una aplicación radical de este modelo se torna problemática también la resurrección de Cristo. En efecto, si se afirma que a todo cristiano le sucede lo que sucedió con Cristo en su resurrección, se sugiere también una descorporalización y deshistorización de la resurrección del Señor.

13. J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, Darmstadt 1979, 126-130. Allí se remite

a más literatura filosófica sobre el tema.

14. J. Eccles, «Hirn und Bewußtsein», en: Mannheimer Forum 77/78, 9-65, cita: 15; id., The human mystery, Berlín-Heidelberg-Londres-Nueva York 1979; C. R. Popper y J. C. Eccles, El yo y su cerebro, traducción de C. Solís Santos, Labor, Barcelona 1977; $^{2}$1993 (original: The Self and its Brain. An Argument for Interactionism, Berlín-Heidelberg-Londres-Nueva York 1977).

15. «Hirn und Bewußtsein», 65.

16. Véase Th. Schneider, Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel «anima forma corporis» im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannes Olivi, Münster 1972; véase antes, págs. 168-171.

17. Greshake, op. cit., 179. Si Greshake ve en este punto una «diferencia objetiva» respecto de mi posición, diferencia en la que él «quisiera mantener» «a toda costa» (180) su propia posición, habría que restringir una vez más el punto de esa diferencia. Siempre he enseñado a partir de la fórmula anima forma corporis la perenne relación que tiene con el cuerpo el alma, que se ha manifestado en el cuerpo y, de ese modo, ha integrado en sí misma la corporeidad. Pero que esa relación permanente haya «llegado a su plenitud» ya con la muerte (180) lo considero inconciliable con la apertura de la historia, en la que, justamente, la resurrección todavía no ha tenido lugar, tal como acentúa con énfasis 2 Tim 2,18.

18. Véase Greshake, op. cit., 170ss.

19. Véase Greshake, op. cit., 172ss, donde hace referencia a un texto importante de L. Scheffczyk, Auferstehung, Einsiedeln 1976, 290s.

20. El mismo problema de método se da también en la disputa en torno al tema del sacerdocio. Un método de reconstrucción arqueológica tiene que negar, desde las constataciones terminológicas del Nuevo Testamento, el sacerdocio en la Iglesia, y

sólo puede ver en su existencia una restauración de lo veterotestamentario o de lo pagano. El hecho de que aquí exista un elemento cristiano nuevo surgido en un desarrollo vivo a través de una síntesis de los diferentes elementos neotestamentarios, el hecho, pues, de que el sacerdocio cristiano haya crecido no entra de ese modo en el campo visual. Algo semejante sucede con el concepto de sacramento (véase J. Ratzinger, Zum Begriff des Sakraments [Eichstätter Hochschulreden, 15], Múnich 1979). Más aún: de ese punto dependen la fundamentación y la posibilidad misma de una teología católica en cuanto católica.

Joseph Ratzinger

# La Eucaristía, centro de la vida

Dios está cerca de nosotros

Edicep, Madrid 2003


- Introducción
- 1. Dios está con nosotros y entre nosotros
  - «Se encarnó de María, la Virgen, por obra del Espíritu Santo y se hizo hombre»
  - 1. Gramática y contenido de la expresión del Credo
  - 2. El fundamento bíblico de la expresión
  - 3. Las huellas de Dios
- 2. El sí de Dios y su amor también se mantienen en la muerte
  - El origen de la Eucaristía en el misterio pascual
- 3. Fuente de vida surgida del costado abierto del Señor en su entrega amorosa
  - La Eucaristía, centro de la Iglesia
- 4. Comida de la reconciliación-fiesta de la resurrección
  - Sobre la correcta celebración de la Santa Eucaristía
- 5. La proximidad de Dios en el Sacramento
  - La presencia real de Cristo en el sacramento de la Eucaristía
- 6. La actualización de la presencia del Señor en la vida cotidiana
  - Sobre la cuestión del culto y el carácter sagrado de la Eucaristía
- 7. El Señor está cerca de nosotros: en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal en la Eucaristía
  - Homilía sobre Dt 4,7
- 8. Estar ante el Señor-ir con el Señor-arrodillarse delante del Señor
  - En la fiesta del Corpus Christi
  - Un cuerpo

- 9. Todos formamos un solo cuerpo, un mismo pan (1 Co 10, 17)
  - Eucaristía e Iglesia
- 10. La paz del Señor
  - La paz como uno de los nombres del sacramento de la Eucaristía
  - La fe cristiana como movimiento de paz
- 11. Iglesia de todos los lugares y de todos los tiempos
  - Celebración en comunión con el Papa
- 12. La Iglesia subsiste como liturgia y en la liturgia
  - Homilía sobre Hch 2, 42
- 13. Mi gozo es estar a tu lado
  - Sobre la fe cristiana en la vida eterna
  - 1. Fe en Dios y esperanza en la vida eterna
  - 2. ¿Qué significa «vida eterna»?
  - 3. «Todo lo mío es tuyo»
  - 4. Interrogantes específicos de la escatología cristiana
- Fuente de los artículos originales
- Notas

# Introducción

En la teología de Joseph Ratzinger la Eucaristía ocupa un lugar central desde el principio, y en especial su comprensión de la Iglesia está en dependencia de ella: «La Iglesia surge de y consiste en que el Señor se comunica a los hombres, entra en comunión con ellos y los lleva a comunión mutua entre ellos. La Iglesia es la comunión de Dios con nosotros, que crea simultáneamente la verdadera comunión de los hombres entre sí» [1]. Ya para su tesis doctoral: «Pueblo de Dios y Casa de Dios en la doctrina sobre la Iglesia de San Agustín», eligió Ratzinger como lema «*Unum panis unum corpus sumus multi*» –porque nosotros, que somos muchos, somos un solo pan, un solo cuerpo–.

Existe un hilo conductor ininterrumpido que lleva desde los tiempos preconciliares hasta el momento actual y que hace referencia a la comprensión de la Eucaristía y de la Iglesia, tal como prueban las publicaciones y las lecciones de J. Ratzinger. Esta eclesiología eucarística encuentra su expresión en los mismos textos del Concilio.

Para Ratzinger la alta estima de la tradicional piedad eucarística que se muestra en procesiones, conmemoraciones, meditaciones ante el Santísimo –todo lo cual encuentra expresión también en el presente libro– no es una reliquia irreflexiva del tiempo preconciliar, sino que con el transcurso de los años se ha revelado cada vez más la importancia de estas formas de piedad como expresión de la comunión personal con Cristo.

Presupuesto para la *communio* es una comprensión de Dios según la cual «el Absoluto» no es solamente una impersonal «ley que rige la realidad», sino que se trata de Palabra, de Sentido y de Amor, es decir de comunidad viva [2]. De este modo, los desarrollos sobre la Eucaristía están condicionados por dos referentes que iluminan su horizonte, un horizonte que es mucho mayor: en primer lugar el hecho de que el Dios trinitario ha venido hasta nosotros, ha llegado

a ser el Dios con nosotros y el Dios entre nosotros; y, en segundo lugar, esto supone también que nosotros, en definitiva, no corremos hacia el vacío, sino que la cercanía de Dios nos proporciona un gozo definitivo.

Las contribuciones al tema de la Eucaristía que aquí se presentan están en su mayor parte redactadas *a posteriori* en base a registros magnetofónicos de sermones, que fueron pronunciados en situaciones concretas y en determinadas circunstancias, y se ha mantenido intencionadamente su carácter de lenguaje oral. No obstante nos parece ver en los textos escogidos importantes impulsos para una comprensión más profunda del misterio de la cercanía de Dios a nosotros en la Eucaristía.

Nuestro agradecimiento, en primer lugar, al autor, que se ha puesto al servicio de la tarea iluminadora de la fe cristiana y a la transmisión de su mensaje con una dedicación incansable, y a menudo llegando a los límites de lo que es humanamente posible.

También agradecemos al servicio de prensa del arzobispado de Munich por la amable grabación de los sermones del cardenal Joseph Ratzinger en su etapa de Munich, así como al Sr. Helmuth Brandner por su desinteresada ayuda y patrocinio.

A la Erich Wewel Verlag el agradecimiento por la autorización para la impresión de cuatro sermones publicados en 1978 bajo el título de «Eucaristía, Centro de la Iglesia».

Y no en último lugar estamos agradecidos a la Sankt Ulrich Verlag, a cuya iniciativa se remonta este libro. En particular vaya nuestro agradecimiento al lector, señor Michael Widmann, el cual leyó una innumerable colección de sermones del cardenal Ratzinger y aconsejó la publicación, así como a la señora Anja Beck, que se ocupó de la elaboración del texto y de la maquetación con una gran dedicación.

# 1. Dios está con nosotros y entre nosotros

## *«Se encarnó de María, la Virgen, por obra del Espíritu Santo y se hizo hombre»* [3]

El Credo niceno es, como todos los grandes Símbolos de fe de la antigua Iglesia, desde sus propios cimientos una confesión del Dios trinitario. Su contenido esencial es una afirmación del Dios vivo como Señor nuestro, del cual procede nuestra vida y hacia el cual ella misma revierte. Es una confesión de fe. Pero, ¿qué significa para nosotros decir de Dios que es un Dios que vive, un Dios «viviente»? Con ello queremos decir que este Dios no es una consecuencia última de nuestra razón, que nosotros situamos por encima de las demás con la certeza que nos otorga nuestra capacidad de conocer y nuestro entendimiento; si solamente se tratara de eso este Dios seguiría siendo un pensamiento humano y cualquier esfuerzo por entregarse a él quizás pudiera ser una búsqueda de esperanza y de aliento, pero tal intento sólo conduciría a algo difuso, indeterminado. El hecho de que hablemos de un Dios «viviente» significa que este Dios se nos manifiesta, observa el tiempo desde la eternidad y establece una relación con nosotros. No nos corresponde a nosotros definirlo de cualquier modo posible; él mismo se ha «definido» y, de esa manera, ahora está, como Señor nuestro, delante de nosotros, sobre nosotros y en medio de nosotros. Ese «mostrarse» Dios, en base al cual él no es pensamiento nuestro sino nuestro Señor, constituye con todo derecho el punto central del Símbolo de la fe.

La confesión de la historia divina en medio de la historia humana no sólo surge de la simplicidad de la confesión de Dios sino es su condición interna. Por eso el centro de todos nuestros Credos es el «sí» a Jesucristo: «Se encarnó de María la Virgen por obra del Espíritu Santo y se hizo hombre». Ante esta frase nos arrodillamos, porque en este punto el Cielo, el Velo que cubre lo oculto de Dios, ha sido rasgado y el misterio nos ha acariciado sin más intermediarios. *El Dios lejano se ha convertido en Dios nuestro, en «Emmanuel» –«Dios con nosotros»–* (Mt 1, 23).

Los grandes maestros de la música sacra han sabido dar siempre a esta frase, más allá de sus expresivas palabras, melodías siempre nuevas a través de las cuales aquello que no puede ser expresado en palabras ha llegado a impresionar nuestros oídos y nuestro corazón. Tales composiciones son una «exégesis» del misterio, mucho más profunda de lo que alcanzan todas nuestras interpretaciones racionales; pero como fue la Palabra la que se hizo carne, nosotros tenemos que intentar siempre traducir de nuevo esta Palabra creadora original, que «estaba junto a Dios» y que «era Dios» (Jn 1, 1) a nuestra palabra humana para que así en nuestras palabras escuchemos *la* Palabra.

## 1. Gramática y contenido de la expresión del Credo

Cuando, para empezar, consideramos esta frase según su estructura gramatical, observamos que incluye cuatro sujetos. Son citados expresamente el Espíritu Santo y la Virgen María; pero también está la tercera persona del «se encarnó». Este «él» (elíptico) ya había sido designado antes con diversos nombres: Jesucristo, «Hijo único de Dios..., Dios verdadero de Dios verdadero..., de la misma naturaleza que el Padre», de modo que en este «él» –e inseparable de él– está incluido otro «yo»: el Padre, con el que es consustancial de forma que puede ser llamado Dios de Dios. Esto significa: el sujeto primero y propio de esta frase es Dios (en realidad, no podíamos esperar que fuera de otra manera después de lo dicho), pero Dios en la Trinidad de sujetos, que sin embargo sólo constituyen uno: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La tensión de la frase se sitúa ahora en que no hace una declaración de eternidad sobre el ser de Dios, sino una declaración funcional, la cual vista más de cerca puede presentarse incluso como una declaración de «padecimiento», como un *pasivo*. A esta declaración funcional, en la que participan las tres divinas personas, cada una a su manera, pertenece el *«de María, la Virgen»,* del que pende la tensión dramática del conjunto; pues sin María la entrada de Dios en la historia no llegaría a su meta, por cuanto no alcanzaría la declaración del *Credo:* que Dios no es únicamente un Dios en sí y

para sí mismo, sino un Dios con nosotros. Así pues, la mujer, que se califica a sí misma como humilde, es decir como mujer anónima (Lc 1, 48) [4], se sitúa en el punto esencial del *Credo* del Dios «viviente», y tal *Credo* es absolutamente inconcebible sin ella. Ella está unida de modo irrenunciable a nuestra fe en el Dios vivo y activo. La palabra se encarnó, el eterno fundamento del sentido del mundo penetró en él. No sólo lo contempla desde fuera, sino que él mismo actúa en él. Para que pudiera suceder así necesitó a la Virgen, la cual puso la totalidad de su persona, y con ello su cuerpo, a su disposición para que llegara a ser el habitáculo de Dios en el mundo. La encarnación requería aceptación; solamente así pudo acontecer realmente la fusión de Logos y Carne. «El que te creó sin ti, no quiso salvarte sin ti» dijo san Agustín al respecto [5]. El «mundo», al que vino el Hijo, la «carne» que asumió, no está en cualquier lugar ni es de cualquier manera; este mundo, esta carne es una persona concreta, un corazón abierto. La carta a los Hebreos ha interpretado el proceso de la encarnación a partir de los Salmos como un diálogo real intradivino: el Hijo le dice al Padre «Tú me has preparado un cuerpo» (Hb 10, 5). Pero esta preparación de un cuerpo se ha llevado a cabo porque también María dice: tú no quieres sacrificios ni ofrendas, tú me has preparado un cuerpo... Mira, aquí estoy para hacer tu voluntad (Hb 10, 5-7: Sal 40, 6-8). Al Hijo le ha sido preparado el cuerpo porque María se ha entregado por completo a la voluntad del Padre y así ha puesto su cuerpo disponible como tienda del Espíritu Santo.

## 2. El fundamento bíblico de la expresión

Para comprender en toda su profundidad esta expresión central del símbolo de la fe, tenemos que retroceder a las fuentes del *Credo:* la Sagrada Escritura. El Símbolo de la fe se presenta a este respecto, y con una mirada más profunda, como una síntesis de los tres grandes testimonios bíblicos sobre la encarnación del Hijo: Mt 1, 18-25; Lc 1, 26-38; Jn 1, 13 y ss. Sin necesidad de entrar en un detallado análisis de estos textos, intentemos penetrar en ellos para tener presente cómo contribuyen de forma peculiar y propia a la comprensión de la encarnación de Dios.

***Mateo 1, 18-25***

El evangelio de Mateo se inscribe en un ambiente judío y judeocristiano. Su intención es establecer la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: el Antiguo Testamento conduce a Jesús, en él se cumplen las promesas. La interna conexión entre espera y cumplimiento constituye la prueba directa de que aquí actúa verdaderamente Dios y de que Jesús es el Salvador del mundo enviado por él.

Este punto de vista condiciona, en primer lugar, que Mateo desarrolle la historia de la infancia de Jesús partiendo de la figura de san José, para mostrar que Jesús es hijo de David, el heredero prometido que otorga perpetuidad a la dinastía davídica y la transforma en el Reinado de Dios sobre el mundo.

El árbol genealógico sitúa a José como descendiente de David. El ángel se dirige en sueños a José como hijo de David (Mt 1, 20). Por eso será José quien ponga nombre a Jesús: «La aceptación de alguien como hijo se realiza en el hecho de ponerle el nombre...» [6].

Precisamente porque Mateo quiere mostrar la conexión entre promesa y cumplimiento, introduce la figura de la Virgen María junto a la de José. La promesa hecha por Dios a través del profeta Isaías al incrédulo rey Acab, el cual ni siquiera ante el asedio de los ejércitos extranjeros reunidos quiere pedir un signo divino, todavía no había sido cumplida ni comprendida. El Señor, «por su cuenta os dará un signo: Mirad, la Virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa Dios-con-nosotros» (Is 7, 14). Nadie puede decir lo que esta señal pudo significar en aquel momento histórico para el rey Acab, si se cumplió o no, y en qué consistió; pero la promesa se extiende más allá de aquel momento y sobrepasó la historia de Israel como luz de esperanza, que alumbraba hacia un futuro todavía desconocido. Y para Mateo con el nacimiento de Jesús de la Virgen María el velo ha sido levantado: es ahora cuando se cumple aquel signo. Con el cumplimiento de la promesa desde esta nueva dimensión, ahora va ligado también un

nuevo nombre, que da al nombre de Jesús toda su auténtica importancia y toda su profundidad. Al recibir el niño de la promesa isaiana el nombre de Emmanuel el marco de la promesa davídica queda automáticamente desbordado. El reinado de este niño se extiende mucho más lejos de lo que la promesa davídica podía esperar: su reinado es el reinado del mismo Dios, participa de la universalidad del poder de Dios, porque en él es Dios mismo quien ha entrado en la historia. Este anuncio, presentado ya en la historia de la concepción y el nacimiento de Jesús, sólo será recogido de nuevo en los últimos versículos del evangelio. Así, mientras durante su vida carnal Jesús se sabe estrechamente ligado a la casa de Israel y todavía no se considera enviado al resto de pueblos de la tierra, después de su muerte en cruz, cuando ya ha resucitado, dice: «Haced discípulos de todos los pueblos... Mirad, yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 19ss.). Ahora se presenta ya como el Dios-con-nosotros, cuyo nuevo reinado incluye todos los pueblos, porque Dios es uno y universal. Consecuentemente, Mateo altera las palabras de Isaías en el relato de la concepción de Jesús en un lugar: ya no dice «ella (la Virgen) le pondrá por nombre Emmanuel», sino «le pondrán por nombre Emmanuel, Dios con nosotros». En este «ellos» [los que le pondrán por nombre Emmanuel] se incluye la futura comunidad de los creyentes, la Iglesia, que llamará a Jesús de esa manera [7]. En el relato de Mateo todo está dirigido hacia el Cristo, porque todo está dirigido hacia Dios; así lo ha comprendido justamente la profesión de fe y así lo ha transmitido la Iglesia. Pero precisamente porque ahora Dios está con nosotros, también tienen una importancia esencial los hombres portadores de la promesa: José y María. A José le corresponde hacer presente la confianza en la promesa del Dios de Israel, mientras que María encarna la esperanza de la humanidad. José es el padre según la ley, mientras que María es madre con su propia carne: de ella depende que ahora Dios haya llegado a ser, realmente, uno de nosotros.

***Lucas 1, 26-38***

Echemos ahora una mirada a la representación lucana de la concepción y nacimiento de Jesús, no para explicar aquí este riquísimo texto como tal, sino únicamente para captar su particular contribución al símbolo de la fe. Voy a limitarme a la perícopa del anuncio del nacimiento de Jesús por parte del arcángel Gabriel (Lc 1, 26-38). Lucas deja deslizar el misterio trinitario en las palabras del ángel, dando así al suceso un lugar teológico central, presentándolo como referencia para toda la historia de la salvación, y, por tanto, también para el Credo. El niño que nacerá será llamado Hijo del Altísimo, Hijo de Dios; el Espíritu Santo, fuerza del Altísimo, actuará misteriosamente en su concepción. Así, de este modo, se habla del Hijo, indirectamente del Padre, y también del Espíritu Santo. Lucas, para significar la acción del Espíritu Santo en María emplea aquí la palabra «cubrir con su sombra» (versículo 35); con ello se refiere al relato veterotestamentario de la nube sagrada, que se colocaba sobre la Tienda del Encuentro señalando la morada de Dios. De este modo está designando a María como la nueva Tienda de Encuentro, como el Arca viva de la Alianza. Su «sí» es el lugar del encuentro, en el cual Dios halla su morada en el mundo. Dios, que no habita en edificios de piedra, vive en este «sí» expresado con cuerpo y alma; aquél, a quien el mundo no puede contener, puede habitar sin restricciones en una persona. Este motivo del nuevo Templo, de la verdadera Arca de la Alianza, es introducido por Lucas muchas otras veces, y especialmente en el saludo del ángel a María: «Alégrate, llena de gracia. El Señor está contigo» (Lc 1, 28). Hoy apenas discute nadie que estas palabras del ángel transmitidas por Lucas corresponden a las de la profecía de Sofonías 3, 14 que las aplica a la hija de Sión y le anuncia la morada de Dios dentro de ella; así, por medio de este saludo, María aparece como la hija de Sión en persona e, igualmente, como lugar de habitación, como Tienda sagrada, sobre la que se hace presente la nube de Dios [8]. Los Santos Padres han recogido esta idea, que también ha determinado la iconografía de la antigüedad cristiana. San José es caracterizado como Sumo Sacerdote por medio de su vara florida, como prototipo del obispo cristiano; María, por su parte, es la Iglesia viva, hasta ella llega el Espíritu Santo, y de este modo se constituye como el nuevo Templo. José, el justo, es designado administrador

de los misterios divinos, padre de familia y defensor del santuario formado por la esposa y el Logos que habita en ella. Por eso es imagen del obispo, al que le es confiada la esposa; porque ella no está a su disposición sino a su custodia [9]. Todo aquí está orientado hacia el Dios trinitario, pero justamente por ello su presencia en la historia a través del misterio de María y de la Iglesia se hace especialmente evidente y accesible.

Todavía hay un punto de la historia del anuncio lucano que me parece importante para nuestra pregunta. Es el siguiente: Dios solicita el sí del hombre y no hace una simple exhibición de su poder. En el hombre creado Dios se ha creado un interlocutor libre y necesita ahora la libertad de ese ser creado para que su reinado, que no se fundamenta en el poder externo sino en la libertad, pueda hacerse realidad. Bernardo de Claraval ha expuesto en forma dramática en uno de sus sermones esta espera de Dios y de la humanidad: «El Ángel esperaba tu respuesta, pues es hora de volver a quien le ha enviado... Oh, Señora, responde a la palabra, a la que esperan la tierra, los abismos y el cielo. Del mismo modo que el Rey y Señor se prendó de tu belleza, así ansía tu respuesta complaciente... ¿Por qué tardas? ¿Por qué tienes miedo?... Mira, el ansiado por todos los pueblos de la tierra llama a la puerta. ¡Ay, si pasara de largo porque tú vacilas! ¡Levántate!, ¡abre! ¡Que te levante tu fe, que te dé alas tu entrega, que tu aceptación te lleve a abrir!» [10]. Sin este libre consentimiento de María, Dios no puede encarnarse. Ciertamente, este «sí» de María es todo gracia; el dogma de la inmaculada concepción de María, en realidad, ha de hacer patente este único sentido: mostrar que ningún hombre por su propio poder pone en marcha la salvación, sino que su «sí» está sumergido en un primigenio y previo amor divino, que le abarca desde antes de que nazca. «Todo es gracia»; pero la gracia no anula la libertad, sino que la crea. Todo el misterio de la salvación se hace presente en esta historia concentrándose en la figura de la Virgen María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38).

***El Prólogo de Juan***

Vayamos ahora al prólogo del evangelio de Juan, en cuyo texto se apoya la confesión de fe. También en este caso sólo querría extraer tres ideas. «El Verbo se hizo carne y acampó entre nosotros» (1, 14). El Verbo se hace carne: nos hemos acostumbrado tanto a esta frase que ya no nos sorprende la gigantesca unión por parte de Dios de lo que está separado de modo aparentemente insalvable, síntesis en la que los Santos Padres han profundizado paso a paso. Aquí se situó y se sitúa la auténtica novedad cristiana, que resultaba inconcebible e impensable para el espíritu griego. Lo que aquí se dice, no procede de una determinada cultura, sea la semita o la griega, como hoy tantas veces se afirma de modo precipitado; pues se sitúa al margen de toda forma de cultura conocida por nosotros.

Aunque por razones distintas, estaba tan lejano de los judíos como de los griegos y de los hindúes; e igualmente lejano del espíritu moderno, al que la síntesis del mundo de los fenómenos y del mundo de los *noumenos* le parece completamente irreal y en conflicto con la plenitud de la autoconciencia de la racionalidad moderna. Lo que aquí se dice es «nuevo», porque procede de Dios y solamente puede ser realizado por el mismo Dios. Para cualquier historia y cualquier cultura es lo nuevo y extraño, en lo que podemos introducirnos por medio de la fe, y únicamente por medio de ella, y es eso lo que nos abre un horizonte de pensamiento y de vida completamente nuevos.

Pero la pretensión de Juan tiene también un acento peculiar. La frase sobre el Logos que se ha hecho *sarx* (carne), apunta hacia el capítulo sexto del evangelio, el cual desarrolla en su totalidad este medio versículo [11].

Allí Cristo dice a los judíos y al mundo: «El pan que yo daré (es decir, el Logos, que es el verdadero alimento para el hombre) es mi carne para la vida del mundo» (6, 51). En la palabra encarnada está ya incluido el carácter de entrega para el sacrificio, el misterio de la cruz y el misterio del sacramento pascual que surge de ella. La Palabra no quiere simplemente encarnarse en cualquier carne, para alcanzar un nuevo estado, sino que el hecho de la encarnación

supone la dinámica de la ofrenda: de nuevo están latentes las palabras del Salmo: «Me has preparado un cuerpo...» (Hb 10, 5; Sal 40). Así, esta breve frase contiene todo el evangelio; se incita al recuerdo de las palabras de los Padres: el Logos se ha contraído, ha llegado a ser pequeño. Y esto en un doble sentido: el Logos infinito ha llegado a ser pequeño, un niño. Pero además: la Palabra inconmensurable, la plenitud absoluta de la Sagrada Escritura se ha concentrado en esta única frase, en que están compendiadas la Ley y los profetas [12]. Ser e historia, culto y ética están, pues, ahora unidos y fundidos en el centro de la cristología.

La segunda indicación a la que quiero referirme, puede ser tratada brevemente. Juan habla de la morada de Dios como consecuencia y meta de la encarnación. Él usa para ello la palabra «tienda» y se refiere así de nuevo a la tienda del encuentro veterotestamentaria, a la teología del Templo, que alcanza su plenitud en la encarnación del Logos. Pero en la palabra griega para tienda –*Skene*– resuena también la palabra hebrea *Schekhina,* es decir, la forma como el primitivo judaísmo designaba la nube santa que era en aquel tiempo sinónimo del nombre de Dios y anunciaba «la presencia graciosa de Dios al lado de los judíos reunidos para la oración y el estudio de la Ley» [13]. La verdadera *Schekhina* es Jesús, a través del cual Dios está entre nosotros, cuando nos reunimos en su nombre.

Por último, tenemos que dirigir todavía una mirada al versículo 13. El Logos da a aquellos que lo aceptan el poder de ser hijos de Dios: «a aquellos que creen en su nombre, los cuales no han nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad humana, sino de Dios». Hay para este versículo dos traducciones distintas en los testimonios textuales, y hoy ya no puede decidirse cuál es la original; ambas son igualmente antiguas y de idéntico peso. Existe la versión en singular: «[él] que no nació de la sangre, ni de voluntad carnal, ni de voluntad humana, sino de Dios»; y junto a ella la redacción corriente en plural: «los cuales... han nacido de Dios» [14]. Esta duplicidad de tradiciones es comprensible, porque el versículo, en cualquier caso, se refiere a ambos sujetos; de esta manera, tenemos que leer siempre a la vez ambas tradiciones,

porque solamente el conjunto de las dos nos presenta toda la riqueza del texto. Si partimos de la usual versión en plural, el discurso trata de los bautizados, a los que gracias al Logos les ha sido deparado el nuevo nacimiento en Dios. Pero el misterio del nacimiento virginal de Jesús, el origen de ese nacimiento nuestro en Dios, deja entrever esto de forma tan clara que solamente un prejuicio puede negar esta filiación. Sin embargo, también cuando consideramos la versión en singular como la original, es evidente la relación con «a todos aquellos que lo reciben». Está claro que la concepción divina de Jesús, la novedad de su nacimiento, tiene como objetivo el que nosotros lo recibamos y nos proporcione a nosotros un nuevo nacimiento.

Del mismo modo que el versículo 14 con su discurso sobre la encarnación del Logos predispone para el capítulo eucarístico del evangelio, también aquí el preconcepto apunta inequívocamente a la conversación con Nicodemo del tercer capítulo. Cristo dice a Nicodemo que no basta con el nacimiento carnal para entrar en el Reino de Dios; se precisa un nuevo nacimiento de lo alto, renacer del agua y del espíritu (3, 5). Cristo, que por la fuerza del Espíritu Santo fue concebido de la Virgen, es el principio de una nueva humanidad, de una nueva forma de existencia. Ser cristiano significa ser incorporado a este nuevo comienzo; ser cristiano es algo más que adherirse a nuevas ideas, a una nueva ética, a una nueva sociedad. El cambio que aquí sucede posee la radicalidad de un nacimiento real, de una nueva creación. De este modo, de nuevo se encuentra la Virgen-Madre en el centro del acontecimiento salvífico; ella garantiza con todo su ser la novedad obrada por Dios. Solamente si esa historia suya es verdad y se sitúa en el principio, vale lo que dice Pablo: «El que está en Cristo es una criatura nueva...» (2 Co 5, 17).

## 3. Las huellas de Dios

Dios no está ligado a edificios de piedra, sino que ha querido vincularse a hombres vivos. El «sí» de María le abre el terreno en el que puede instalar su tienda; ella misma se constituye en su tienda,

y por eso ella es el comienzo de la santa Iglesia, que, a su vez, apunta a la nueva Jerusalén, en la que ya no habrá ningún Templo, porque Dios mismo habitará en ella. La fe en Cristo, que los bautizados confesamos en el Credo, es por ello una espiritualización y purificación de todo aquello que a través de la historia de las religiones se ha expresado y esperado con respecto a la presencia de Dios en el mundo. Pero, al mismo tiempo, es una concreción y «corporalización» del ser divino con los hombres que supera todo lo esperado. «Dios es carne», esta unión inseparable de Dios con su creación constituye el centro de la fe cristiana. Si se admite esto, es entonces comprensible que los cristianos, desde el principio, también tuvieran por sagrados todos los lugares, en los que tal acontecimiento había sucedido; tales lugares se convirtieron en garantía permanente de la venida de Dios al mundo: Nazaret, Belén y Jerusalén pasaron así a ser sitios en los que se puede ver las huellas del Salvador, en los que el misterio de la encarnación de Dios nos toca de cerca hasta rozarnos. En lo que concierne a la historia de la anunciación, el *Protoevangelio de Santiago,* que se remonta al siglo segundo, y que a pesar de sus abundantes elementos legendarios parece haber conservado recuerdos auténticos, divide este acontecimiento en dos partes. «María cogió un cántaro y se fue a llenarlo de agua. Mas he aquí que se dejó oír una voz que decía: “Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres”. Y ella se puso a mirar en torno, a derecha y a izquierda, para ver de dónde podía provenir esta voz. Y, toda temblorosa, se marchó a casa, dejó el ánfora, cogió la púrpura, se sentó en su escaño y se puso a hilarla. Mas de pronto un ángel del Señor se presentó ante ella, diciendo: “No temas, María, pues has hallado gracia ante el Señor omnipotente y vas a concebir por su palabra”» (11, 1s.) [15]. A esta tradición de duplicidad de lugares corresponden los dos santuarios: el santuario oriental de la fuente y la basílica católica, construida alrededor de la gruta de la anunciación. Ambos tienen un sentido profundo. Orígenes señaló cómo el motivo de la fuente marca toda la historia de los patriarcas del Antiguo Testamento [16]. Allá donde llegan buscan una fuente; el agua es el elemento de la vida. Así, la fuente será cada vez más símbolo de la vida hasta llegar a la fuente de

Jacob, en la que el mismo Jesús se revela como la fuente de vida eterna, ansiada por la profunda sed de la humanidad. La fuente, el manantial de agua, se convierte en signo del misterio de Cristo, que nos alcanza el agua de la vida, y de cuyo costado abierto fluye sangre y agua. La fuente se convierte en anuncio de Cristo. Pero, junto a la fuente, está la casa, el lugar de reunión y de oración. «Cuando quieras rezar ve a tu aposento...» (Mt 6, 6). Lo más personal, el anuncio de la encarnación y la respuesta de la Virgen, requiere la discreción de la casa. Las investigaciones de P. Bagatti han traído a la luz que ya en el siglo segundo, en la gruta del saludo del ángel a María en Nazaret, una mano escribió en lengua griega: Ave María [17]. Gianfranco Ravasi, muy hermosamente, hace notar al respecto: Este testimonio del investigador nos confirma «que el mensaje cristiano no consiste en una colección de tesis teológicas abstractas sobre Dios, sino en el encuentro de Dios con nuestro mundo. con la realidad de nuestras casas y de nuestra vida» [18]. Precisamente de eso se trata aquí, en la casa santa de Loreto y en el año de su gran jubileo [19]: nos dejamos alcanzar por la concreción del obrar divino, para confesar con renovado agradecimiento y certeza: se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre...

## 2. El sí de Dios y su amor también se mantienen en la muerte

### *El origen de la Eucaristía en el misterio pascual* [20]

Hace algunos años Gonsalv Mainberger –entonces todavía miembro de la Orden de Predicadores– asustaba a sus oyentes en Zurich y más tarde a sus lectores de toda Europa con la frase: «Cristo murió inútilmente».

En cierto modo no quedaba del todo claro lo que quería decir con ello; probablemente quería traducir a un eslogan fácil lo que se puede leer en Bultmann en el difícil lenguaje de los especialistas.

Dice Bultmann: no sabemos cómo Jesús asumió su muerte, cómo la afrontó: tenemos que dejar abierta la posibilidad de que haya dudado [21]. Para comprender esto debe considerarse cómo esboza Bultmann la propia figura de Jesús. Partiendo de la consideración de que, en cualquier circunstancia, solamente puede suceder aquello que es probable, de que es imposible históricamente un milagro del «completamente-otro», elimina de Jesús todo lo inusual, lo extraordinario, lo divino [22]. En definitiva, no quedaría sino un Rabí mediocre, tal como es concebible en cualquier época. Pero entonces se hace incomprensible cómo este Rabí es conducido súbitamente a la cruz, porque a un profesor intrascendente no se le crucifica. Desde luego, el Jesús real no titubea en la cruz, pero este Jesús imaginario sí. Desde la cruz es bien visible que Jesús era un hombre que no puede comprenderse según los parámetros habituales, sino que está por encima de ellos. De lo contrario no sería comprensible cómo en ella se pueden poner de acuerdo súbitamente todos los poderes enemigos: judíos y romanos, devotos y ateos, para eliminar a ese extraño profeta. Él no entra en ninguno de los esquemas elaborados por los hombres, y por ello tiene que ser quitado de en medio. Con ello se manifiesta una vez más que nosotros no podemos reconocer al auténtico Jesús cuando lo presentamos según nuestros patrones; el único Jesús es el Jesús de sus testigos. No hay mejor posibilidad para nosotros de conocerle que atender a la palabra de quienes vivieron con él, de quienes recorrieron a su lado el camino de su vida carnal.

Si interrogamos a estos testigos, veremos –y, propiamente, la cosa se explica por sí misma– que no se ha dirigido a la cruz por sorpresa y desprevenido; no podía ignorar la tormenta que iba a desatarse sobre él, dada la fuerza de las contradicciones, de la enemistad y del rechazo que iban convocándose alrededor de él. En su itinerario evidente hacia la cruz un factor importante fue el hecho de que vivió centrado en la fe de Israel y que compartía la oración de su pueblo: los Salmos, la piedad de Israel inspirada por los profetas, están profundamente influenciados por la figura del justo sufriente, que por voluntad de Dios ya no encuentra lugar en este mundo, y su propia fidelidad le sumerge en el sufrimiento. Jesús ha apurado hasta sus

raíces esa oración, que vemos cómo se presenta una y otra vez y cómo va adquiriendo profundidad, desde los Salmos y las profecías del Siervo de Yahvé del Deutero Isaías, hasta Job y los tres jóvenes arrojados al horno encendido; él la ha llevado a cumplimiento, se ha mostrado él mismo disponible, y con ello ha abierto definitivamente la llave de esta súplica [23].

Podemos, pues, decir que todos los caminos de su evangelio apuntan al misterio de aquel que se mantiene fiel a su amor y a su mensaje en medio del sufrimiento. La suprema formulación de esto nos la ofrecen las palabras pronunciadas en la Última Cena; porque ellas no son algo absolutamente inesperado, sino pre-formadas y pre-formuladas en todos esos avatares suyos; aunque, por otro lado, sólo entonces alcanza plena luz lo que ellas significaban: la institución de la Eucaristía es anticipación de la muerte, consumación espiritual de la muerte; pues Jesús se da a sí mismo, se entrega como alguien dividido y roto, desgarrado, en cuerpo y sangre. Así, pues, las *palabras de la Última Cena* de Jesús son la respuesta a la pregunta de Bultmann relativa a cómo Jesús encaró su muerte; en ellas se hace presente de modo espiritual la plenitud de la muerte o, mejor dicho, en ellas **Jesús transforma el hecho de la muerte en un acto espiritual de afirmación, en el «Sí», en el acto del amor que se entrega**, en acto de adoración por el que el hombre se pone a disposición de Dios, constituyéndole en origen y meta de su entrega.

Ambas cosas se interpenetran: sin el acontecimiento de la muerte las palabras de la Cena serían, por así decir, una moneda sin garantía; por otra parte, sin estas palabras la muerte sería una mera ofrenda, sin ningún sentido apreciable. Pero ambas asociadas constituyen este nuevo acontecimiento en que el sin sentido de la muerte llega a tener un sentido, lo ilógico se transforma en lógico y la aniquilación del amor, significada por la muerte en sí misma, se convierte precisamente en su preservación, en su perenne presencia. Si, pues, queremos saber realmente lo que el mismo Jesús ha pensado respecto a su muerte, cómo la ha asumido, lo que significó para él, entonces tenemos que meditar esas palabras

y, también, verlas siempre marcadas por su testimonio de ser precio en sangre.

Antes de ir más lejos dirijamos nuestra atención a la gran visión que san Juan ha desarrollado en el capítulo 13 de su evangelio, en el relato del lavatorio de los pies. El evangelista concentra en esta escena la totalidad de la palabra, la vida y la pasión de Jesús. Tal como sucede en una visión, aquí se hace visible en qué consiste esta totalidad [24]: en el lavatorio de los pies se representa quién es Jesús y cómo actúa Jesús. Él, que es el Señor, se rebaja, se despoja del manto de su gloria y se convierte en esclavo, en el que está a la puerta y realiza en favor nuestro la tarea servicial de lavarnos los pies. Éste es el sentido de toda su vida y de su pasión: inclinarse ante nuestros pies sucios, ante la suciedad de la humanidad, limpiarla, purificándola con su amor inconmensurable. La tarea servicial de lavar los pies tenía el sentido de hacer a los hombres capaces de sentarse a la mesa, de modo que pudieran estar juntos alrededor de ella. Jesucristo nos hace iguales ante Dios y nos hace capaces de compartir la mesa y la comunidad fraterna. Nosotros, que nunca podemos soportarnos unos a otros; nosotros que no nos ocupamos de Dios, somos aceptados por él. Él se viste con el traje de nuestra pobreza, por así decirlo, y en la medida que nos asocia a él nos hace capaces de Dios, nos alcanza el acceso a Dios. Estaremos limpios en la medida que queramos reposar en su amor. Este amor significa que Dios nos acepta sin condiciones previas, incluso cuando no somos dignos de él ni capaces de llegar hasta él; y lo hace porque él, Jesucristo, nos transforma y se convierte en hermano nuestro. Ciertamente el relato de Juan muestra que allí donde Dios no pone límites, el hombre puede ponerlos; y de ello se desprenden dos consecuencias. La primera se hace patente en la figura de Judas: existe el «no» de la codicia y de la ambición, de la vanagloria, que no acepta a Dios. Existe ese no, que incluso pretende crear el mundo y que no está dispuesto a aceptar el regalo del amor divino. «Es mejor permanecer culpable que contar con una moneda que no lleva nuestra imagen –así lo quiere nuestra soberanía», dijo Nietzsche en una ocasión [25]. El camello no pasa por el ojo de la aguja, su joroba se levanta

orgullosa y no está dispuesta a atravesar las puertas de la bondad y la misericordia. Pienso que en este momento histórico todos nosotros debemos preguntarnos si nosotros mismos no somos como aquéllos cuya soberbia, cuya vanagloria nunca está dispuesta a consentir en dejarse limpiar, dejarse cuidar por el amor sanador de Jesucristo. Junto a este rechazo, fruto del orgullo y la codicia humana, también existe el peligro del piadoso, del que es muestra Pedro: la falsa humildad, que no admite la grandeza de que Dios se incline ante nosotros; la falsa humildad, en la que también anida la soberbia de no querer el perdón sino pretender purificarse por el propio esfuerzo; ni la arrogancia falsa, ni la falsa modestia pueden aceptar la misericordia de Dios. Pero Dios no quiere esa falsa modestia que pretende corregirle, sino la humildad que consiente en dejarse lavar y ser purificado. Él se nos da de esta manera.

Vayamos más allá de las palabras de la Última Cena transmitidas por los tres primeros evangelios e interroguémonos por lo que nosotros experimentamos allí. Primeramente, allí están esas palabras insondables, que han quedado para siempre en el centro de la Iglesia, en el centro de la celebración eucarística, palabras de las que vivimos nosotros, porque son la presencia del Dios vivo, la presencia de Jesucristo en nuestro corazón y de ese modo arrancan nuestra vida de su insoportable tedio, indiferencia, pesadez y maldad. *«Esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre»*: son términos del lenguaje sacrificial de Israel, con el que se designaban las ofrendas que se dedicaban a Dios en el Templo [26]. Cuando Jesús pronuncia estas palabras está designándose **a sí mismo como la ofrenda real y definitiva** en la que alcanzan su cumplimiento todos los vanos intentos del Antiguo Testamento. En él se alcanza todo lo que aquél pretendía y nunca consiguió. Dios no quiere ofrendas de animales, porque todo le pertenece; y tampoco quiere ninguna ofrenda humana, porque ha creado a los hombres para vivir. Quiere algo mejor: quiere el amor, que transforma a los hombres y los hace susceptibles de ser divinizados, de abandonarse a Dios. Todas las hecatombes de sacrificios, que habían sido ofrecidos en el Templo de Jerusalén y todas las ofrendas a lo largo de toda la historia humana, esa vana y eterna preocupación humana por alcanzar

justicia ante Dios, se revelan ahora como superficiales; y, sin embargo, a la vez, son algo así como la ventana a través de la cual se transparentaba provisionalmente la realidad ahora alcanzada. Todo lo que allí se pretendía: entrega a Dios, unión con Dios, sucede en Jesucristo: en él, que no le ofrece nada a Dios, sino que se da a sí mismo, se entrega a él y a nosotros.

Pero ahora hemos de mirar las cosas más de cerca y preguntarnos: ¿cómo sucede esto?, ¿cómo hablar de ello? Y entonces tropezamos con un segundo elemento: a las dos frases consideradas, surgidas de la teología del Templo de Israel, es decir, de la conclusión de la Alianza en el Sinaí, Jesús les añade una palabra, procedente del libro de Isaías: «Esto es mi cuerpo, *que se entrega por vosotros;* esta sangre, *es derramada por vosotros y por todos*». Estas palabras proceden de los cantos del **Siervo de Yahvé**, que encontramos en Isaías 53 [27] y para comprender todo su sentido hemos de considerar brevemente su origen. Israel había perdido su Templo con el exilio en Babilonia: ya no podía honrar a Dios, ni ofrecerle su alabanza, ni aportar la ofrenda por su pecados, y ahora le surgía el interrogante por lo que debía hacer allí: cómo debía mantener la relación con el Dios vivo, cómo podrían seguir manteniéndose en orden las cosas de este mundo. Pues, en último término, de lo que se trataba con el culto era de mantener en su justo término la relación entre Dios y el hombre, ya que sólo entonces el eje de lo real permanecía en su punto correcto. En esa pregunta, surgida necesariamente durante el periodo carente de culto, Israel concibió una nueva experiencia vital: no podía celebrar ninguna liturgia ligada al Templo, *sólo podía sufrir por voluntad de Dios.* Sus mayores genios, los profetas, comprendieron por inspiración divina que este *sufrimiento del Israel* que se mantenía fiel era la auténtica ofrenda, el nuevo servicio divino a través del cual todos los hombres, el mundo entero, eran conducidos ante el Dios vivo.

Sin embargo, quedaba aún una brecha abierta: Israel era el siervo de Dios que acepta a Dios en medio de su sufrimiento y está ante él en beneficio del mundo; pero, por otro lado, también es culpable y

está manchado, también egoísta y está perdido; él no puede asumir por completo la figura del siervo de Dios. Por eso estos extraordinarios cantos permanecen en una singular incertidumbre: por un lado, hablan del destino del pueblo sufriente y lo interpretan, ayudan al hombre a aceptar su padecimiento como un «sí» al Dios justo y misericordioso. Pero también, por otro, se abren *esperanzados hacia Aquél,* en el cual esto sucederá verdaderamente en plenitud, *Aquel que será realmente el testigo de Dios* en nuestro mundo y que permanecía aún innominado. En la Última Cena Jesús pronuncia estas palabras: él sufrirá por muchos y mostrará con ello que en él se ha cumplido la esperanza, que en su pasión tiene lugar ese gran culto de la humanidad a Dios. Él mismo, si queremos decirlo así, es pura entrega, «ser-para», aquel que no vive para sí, sino para llevar a todos a Dios.

Y aquí quisiera mencionar una cuestión sobre la que algunos han disputado con gran vehemencia: la traducción alemana no dice *«por muchos»*, sino *«por todos»*; además se sabe que en el Misal latino y en el Nuevo Testamento griego, o sea en el texto original a traducir, figura *«por muchos».* Esta diferencia ha provocado intranquilidad en algunos; ha surgido la pregunta de si aquí no se ha falsificado el texto bíblico, si no se ha introducido algo falso en el lugar más sagrado de nuestro culto a Dios. Querría decir tres cosas al respecto.

1. En todo el Nuevo Testamento y a lo largo de toda la tradición de la Iglesia ha estado siempre claro que Dios quiere salvar a todos, y que Jesús no ha muerto por una parte de la humanidad, sino por todos; que Dios por sí mismo –así lo habíamos dicho– no pone fronteras. Él no traza una línea divisoria entre aquellos que no le agradan, a los que no querría salvar, y los otros, a los que habría preferido; Dios quiere a todos, porque a todos nos ha creado. Por tanto, el Señor ha muerto por todos. Así consta en la carta a los Romanos de san Pablo: «Dios no perdonó a su Hijo, sino que lo entregó a la muerte por *todos* nosotros» (8, 32); y en el capítulo quinto de la segunda carta a los Corintios dice: «Él, uno, murió por *todos*» (2 Co 5, 14). También en la primera carta a Timoteo se dice:

«Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por *todos*» (1 Tm 2, 6). Esta cita es particularmente importante, porque se reconoce, por su formulación y por el contexto, que se trata de la cita de un texto eucarístico. Por eso sabemos que ya entonces, en un determinado círculo de la Iglesia se utilizaba en la Eucaristía la fórmula de la entrega *«por todos»*; y en la tradición de la Iglesia esta comprensión se ha mantenido sin abandonarse nunca. En el Misal antiguo el relato de la Última Cena del Jueves Santo era introducido con las siguientes palabras: «El cual, hoy, la víspera de padecer por nuestra salvación y la de todos los hombres...» Desde esta concepción de las cosas y de modo significativo, en el siglo XVII fue juzgada una tesis de los Jansenistas que afirmaba que Cristo no había muerto por todos [28]. Esta limitación de la salvación fue considerada como doctrina errónea de modo tan solemne porque estaba en contra de la fe de toda la Iglesia. La doctrina de la Iglesia dice justamente lo contrario: Cristo murió por todos. No podemos comenzar a poner límites a Dios; faltaría al núcleo de nuestra fe quien la mantuviera únicamente como recompensa para unos, mientras que otros serían «premiados» con el infortunio. «Una tal reflexión que necesita el castigo de los otros, no ha asumido la fe desde dentro, ella se ama a sí misma y no a Dios el Creador a quien sus criaturas pertenecen». Tal concepción sería la de aquellos que no podían soportar que los trabajadores de la última hora recibieran también un denario; así como la de aquellos que solamente se sentirían premiados si los demás hubieran recibido menos que ellos. Es el sentimiento del hijo que se quedó en casa y no podía soportar la bondad indulgente del padre. Es dureza de corazón en la que se manifiesta que sólo nos buscamos a nosotros mismos, y no a Dios; en la que se manifiesta que no apreciamos nuestra fe, sino que nos limitamos a soportarla como una carga pesada. Tenemos, finalmente, que llegar a no pensar nunca más que es mejor vivir sin fe, como los trabajadores en paro paseando arriba y abajo por la plaza todo el día, y que sólo en la hora undécima son contratados; tenemos que librarnos de la ilusión de que la «carencia del trabajo de la fe» sea mejor que la vida desde la Palabra de Dios. Tenemos que aprender a vivir y a reafirmar de tal modo nuestra fe, que descubramos en ella la alegría proporcionada no porque entonces

son otros los perjudicados, sino porque estamos llenos de agradecimiento a los demás y deseamos ser generosos con ellos. Así, pues, lo primero a decir es: la declaración de que el Señor murió por todos es una declaración fundamental del mensaje bíblico; los celos por la salvación no son cristianos [29].

2. Hay que añadir también, en segundo lugar, que Dios no impone a nadie su salvación, sino que acepta la libre opción humana. No se trata de un mago que al final conduce todo lo que había a un «Happy-End», sino que es realmente un padre, un creador que afirma la libertad, incluso cuando ella lo rechaza. Por eso la voluntad salvífica universal de Dios no supone que todos los hombres lleguen realmente a salvarse; existe la capacidad de rechazo. Dios nos quiere y nosotros sólo necesitamos tener la humildad de dejarnos querer. Pero también tenemos que estar siempre preguntándonos si no seguimos teniendo la soberbia de querer lograrlo por nosotros mismos; si no le estamos arrebatando, tanto al hombre creado como al Dios creador, su grandeza y su dignidad, en la medida que quitamos su seriedad a la vida humana y degradamos a Dios hasta considerarlo como un mago o un «abuelito», para el que todo es igualmente valioso. Es precisamente la grandeza incondicional del amor divino la que no anula la libertad del rechazo ni la posibilidad de no salvarse.

3. Así, pues, ¿qué se debe opinar de la nueva traducción? Escritura y tradición atestiguan ambas fórmulas: tanto «por todos», como «por muchos». Cada una de las dos expresa un aspecto de la cuestión: por un lado el carácter salvífico universal de la muerte de Cristo, el cual sufrió por todos; por otro la libertad para rechazarla como límite del acontecimiento salvífico. Ninguna de las dos fórmulas puede afirmarlo todo: cada una de ella requiere la interpretación y la referencia a la totalidad del mensaje. Yo dejo abierta la pregunta de si fue oportuno elegir aquí la traducción «por todos» y con ello mezclar traducción con comentario, ya que allí, en cualquier caso, el comentario era inevitable [30]. De hecho, no se da ninguna falsificación, pues si se toma una u otra fórmula, en cualquier caso, tenemos que atender a la totalidad del mensaje: que el Señor,

verdaderamente, quiere a todos y murió por todos. Y a la vez, lo otro: que él no desplaza nuestra libertad a una especie de magia caprichosa, sino que, en su gran misericordia, nos deja decir «sí».

Retomemos el discurso y analicemos todavía una tercera palabra del texto de la Cena: «Esta es la *Nueva Alianza* en mi sangre». Hemos visto cómo Jesús, en la aceptación de su muerte, aúna en sí mismo y concentra todo el Antiguo Testamento: en primer lugar la teología sacrificial, todo lo que sucedía en el Templo y en torno al Templo, y en segundo lugar la teología del exilio, del justo suficiente. A esto se añade, en tercer lugar, una cita de Jeremías (31, 31), en la que el profeta prevé la Nueva Alianza, que ya no estará ligada a la descendencia de Abraham según la carne, ya no más al imperio de la Ley, sino que surgirá del amor renovado de Dios, que nos da un corazón nuevo. Esto es lo que asume aquí Jesús: allí donde él padece y muere, se hace realidad lo esperado, su muerte es conclusión de la Alianza. Ello significa de alguna manera hermandad de sangre entre Dios y los hombres. Ya había sido ésta la idea bajo la cual fue promulgada la Alianza en el Sinaí; allí Moisés había puesto el altar, como signo de Dios, y enfrente doce piedras, como signo de las doce tribus de Israel, y las aspergió con sangre, para que Dios y los hombres se fundieran en uno en el compartir la ofrenda. Lo que allí sólo fue un intento balbuciente, aquí ha sucedido. Él, que es el Hijo de Dios y que es también hombre, se ofrece al Padre en su muerte y así se manifiesta como quien **nos incorpora a todos al Padre**. Es ahora cuando queda realmente establecido por él una hermandad de sangre, **comunión de Dios y el hombre**; él abre las puertas que nosotros, los humanos, no podíamos abrir. Sólo a tientas podemos invocar a Dios, y cuando está entre nosotros no sabemos si va a contestar.

Y esto es lo trágico, la sombra que planea sobre tantas religiones, el hecho de que son un grito cuya respuesta permanece oscura, porque sólo el mismo Dios puede aceptar ese grito. Jesucristo, el Hijo de Dios y a la vez hombre, que llevó su amor hasta la muerte, y transformó la muerte en un acontecimiento de vida y de verdad, él es la respuesta: en él se fundamenta la Alianza.

De este modo aparece claro cómo ha surgido la Eucaristía, cuál es su auténtica fuente. No bastan las solas palabras de la institución; tampoco es suficiente sólo la muerte; e incluso ambas reunidas todavía no bastan, sino que también tiene que producirse la resurrección, en la que Dios acepta esa muerte y la convierte en puerta que introduce en una nueva vida.

Es de todo en su conjunto: del hecho de que él transforme su muerte, lo absurdo, en un sí, en un acto de amor y de adoración, de donde proviene la aceptación por Dios y que, de ese modo, él pueda entregarse a sí mismo. En la cruz Cristo ha mantenido su amor. Junto a todas las diferencias que hay entre los relatos de los evangelistas, hay un acuerdo: que Jesús murió rezando y que en el abismo de la muerte cumplió el primer mandamiento, tuvo presente a Dios [31]. De una muerte tal proviene este sacramento, la Eucaristía.

Nos queda, finalmente, volver a la pregunta del principio: ¿es Jesús un fracasado? Ciertamente, no fue un triunfador en el sentido de César o Alejandro Magno. Visto con los ojos de este mundo es, desde luego, un fracasado: murió casi abandonado, fue condenado por su predicación. A su propuesta su pueblo no respondió con un «sí» masivo sino con la cruz. Dado ese final hemos de reconocer que el éxito no es uno de los nombres de Dios y que no es cristiano codiciar el éxito público y el número; los caminos de Dios son otros: *su éxito tiene lugar a través de la cruz y siempre se encuentra bajo ese signo.* Sus verdaderos fieles a través de todos los siglos son aquellos que han aceptado este signo. Si nosotros hoy dirigimos de nuevo la mirada a la historia pasada, hemos de decir: no nos impresiona la Iglesia de los triunfadores, la Iglesia de los Papas, que fueron señores de este mundo, la Iglesia de aquellos que supieron aliarse con el mundo; sino lo que nos da fe, lo que siempre permanece, *lo que nos llena de esperanza, es la Iglesia de los que sufren.* Ella se encuentra hasta el día de hoy como signo de que Dios existe y de que el hombre no es solamente una cloaca, sino que puede ser salvado. Esto vale desde los mártires de los primeros tres siglos hasta Maximiliano Kolbe y los innumerables testigos

anónimos, que en las dictaduras de nuestros días dieron su vida por el Señor; sea que murieron en ellas, sea que viviendo en ellas año tras año y día tras día, se dejaron pisotear por su causa. La Iglesia de los sufrientes lo testimonia: ella es el triunfo de Dios en el mundo, el signo que nos da fuerza y esperanza, el signo del que nos llega constantemente la fuerza de la vida, fuerza que nos lleva más allá del simple éxito humano y con ello purifica al hombre. Dios abre la puerta para entrar en este mundo. Nos queremos, pues, dejar interpelar por Jesucristo, el cual en la cruz alcanzó el triunfo de Dios. Él, como grano de trigo muerto, ha llegado a ser fructífero a través de los siglos: se ha transformado en el árbol de la vida, en el que los hombres tienen que poner su esperanza también hoy.

## 3. Fuente de vida surgida del costado abierto del Señor en su entrega amorosa

### *La Eucaristía, centro de la Iglesia* [32]

El evangelista Juan ha situado el drama de la pasión de Jesús entre dos escenas significativas en las que presenta resumido todo el significado de su vida y de su pasión, para así presentarla también como el origen de la vida cristiana, origen y sentido de los sacramentos. Al comienzo de la historia de la Pasión se encuentra el relato del lavatorio de los pies; al final la solemne y conmovedora narración de *la herida del costado.* Además, Juan ha puesto también gran cuidado en datar con exactitud el día de la muerte de Jesús [33]. De su evangelio se desprende que Jesús murió exactamente a la hora en que eran sacrificados en el Templo los corderos para la fiesta de Pascua; y de este dato sobre el momento de la muerte se desprende que él es el verdadero cordero pascual, el que pone así término a la serie de los otros corderos, pues con él ha llegado el Cordero. Para el «costado» de Jesús, que es traspasado, abierto, Juan usa la misma palabra que se encuentra en el relato de la creación de Eva, que normalmente traducimos como «costilla» de Adán [34]. Juan nos dice de esta manera que Jesús es el nuevo Adán, que se sumerge en la noche del sueño de la muerte y en ella inaugura una nueva humanidad. De su costado, de ese costado

abierto, dispuesto a una entrega amorosa, surge una fuente que fecunda la historia entera. Su entrega a la muerte hace brotar sangre y agua, Eucaristía y Bautismo como fuentes de una nueva sociedad.

El costado abierto es el lugar de origen de la Iglesia y los sacramentos. Es, pues, a través de esta imagen como presenta el evangelista, también visiblemente, lo que nosotros intentamos captar en una primera impresión. Para la institución de la Eucaristía no basta el hecho de la Cena, sino que las palabras pronunciadas por Jesús son anticipación de su muerte, convierten el hecho de la muerte en un suceso de amor, transforman su sin-sentido en el nuevo sentido que se nos abre. Pero entonces esto significa también que estas palabras no son meras palabras, sino que fueron descifradas gracias a la realidad de su muerte, que les dio trascendencia y les otorgó una capacidad creadora que supera la temporalidad. Si la muerte lo hubiera precipitado en el vacío, sus palabras hubieran quedado en mera pretensión sin confirmar; no se hubiera podido presentar como algo verdadero que su amor es más fuerte que la muerte, que el sentido tiene más poder que el sin-sentido; la muerte hubiera sido el vacío y las palabras hubieran quedado en nada, si no hubiera llegado la resurrección. En ella se hizo visible que estas palabras habían sido pronunciadas desde la plenitud divina, que su amor, de hecho, es lo suficientemente fuerte como para extenderse más allá de la muerte. Así, quedan mutuamente enlazadas la Palabra, la Muerte y la Resurrección; y a esta trinidad de palabra, muerte y resurrección, que nos permite captar algo del propio misterio del Dios trino, la llama la Tradición cristiana el misterio pascual. Los tres, mutuamente unidos, constituyen la única totalidad; sólo las tres, simultáneamente, tienen realidad verdadera; y este único misterio pascual es el origen del que surge la Eucaristía.

Esto, por tanto, significa: la Eucaristía esta lejos de ser una simple comida, porque ha costado una muerte, y la majestad de la muerte está presente en ella. Y cuando nosotros la celebramos tenemos que considerar la seriedad de tal misterio, el terror ante el misterio

de la muerte, que se hace presente entre nosotros. Ciertamente también se hace presente el hecho de que la muerte ha sido vencida por medio de la resurrección, y que nosotros, por tanto, podemos celebrar esta muerte como la fiesta de la vida, como la transformación del mundo. En último término, los hombres de todos los tiempos y de todos los pueblos en sus fiestas han intentado siempre abrir las puertas de la muerte: toda fiesta que no toca ese último interrogante se mantiene en la superficialidad, queda en mero esparcimiento y evasión. La muerte es el interrogante de todos los interrogantes y allí donde es evitada no puede abordarse ninguna respuesta definitiva. El hombre sólo puede llegar a ser libre y hacer fiesta verdaderamente, si responde a esa pregunta. Y la fiesta cristiana, la Eucaristía, desciende hasta el abismo de la muerte. No es mero pasar el tiempo piadosamente ni evasión, como si se tratara de cierto maquillaje religioso o un adorno para el mundo, sino que alcanza ese abismo más profundo que llamamos muerte, y que abre el camino a una vida que supera la muerte. Pero eso significa que ya desde ahora podemos adelantar aquello sobre lo que queremos tratar en esta reflexión y lo que la tradición resume en la frase: *la Eucaristía es sacrificio, actualización del sacrificio de la cruz de Jesucristo.* Cuando escuchamos estas palabras surgen en nosotros objeciones, y ello ha ocurrido en todas las épocas. Surge la pregunta: al hablar de sacrificio, en realidad, ¿no se presenta una imagen indigna, o al menos ingenua, de Dios?, ¿no está oculta la pretensión de que nosotros, hombres, podíamos obsequiar con algo a Dios, y que por ello hemos de hacerlo? ¿No refleja el parecer de que somos, de alguna manera, interlocutores de Dios, iguales en rango, que hacemos un intercambio con él: le damos para que nos dé? ¿No ignoramos así la grandeza de Dios, que no requiere nuestros dones, porque Él mismo es el dador de todo don? Pero, por otro lado, también persiste siempre la duda: ¿no estamos todos en deuda con Dios, no sólo como deudores, sino siendo culpables, ya que no solamente es que le debemos nuestra vida y nuestro ser sino que nos hemos convertido en culpables contra Él?, ¿cómo podíamos llegar a ser inocentes a su lado? No le podemos dar nada, y, a pesar de ello, tampoco podemos tranquilamente suponer que Él trata la culpa como si no fuera nada, que no se la toma en

serio, que sólo contempla a los hombres como si se trataran de un juego.

Justo a esta pregunta viene a responder la Eucaristía.

Lo primero que nos dice es: **es Dios mismo quien nos da para que nosotros podamos dar**. La iniciativa en el sacrificio de Jesucristo procede de Dios. Al comienzo es él, él mismo, quien desciende: «Tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo» (Jn 3, 16). Cristo no es primordialmente un don que *nosotros* los hombres ofrecemos a un Dios encolerizado, sino que el hecho de que exista, que viva, sufra y ame, es ya obra del amor de Dios. Él es el descenso a nosotros del amor misericordioso, el amor que se nos inclinó delante; el Señor se hizo esclavo por nosotros, tal como hemos visto en la consideración precedente. En ese mismo sentido, en la segunda carta a los Corintios se nos dirige como llamada del Señor esta palabra: «Dejaos reconciliar con Dios» (2 Co 5, 20). A pesar de que *nosotros* hemos provocado la disputa, aunque no fue Dios quien se hizo culpable ante nosotros, sino nosotros ante él, él se dirige a nosotros e implora en Cristo el perdón como cualquiera. Él mismo verifica lo que el Señor dice en la parábola de la ofrenda en el Templo, donde afirma: «Si al llevar tu ofrenda al altar te acuerdas allí que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda ante el altar y vete antes a reconciliarte con tu hermano; después vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5, 23s.). Dios mismo nos ha precedido en este camino por medio de Cristo: él, a nosotros, sus hijos todavía irreconciliados, nos ha conducido adelante como peregrinos, sacándonos del Tempo de su gloria para alcanzarnos la reconciliación.

Esto mismo ya podíamos observarlo cuando mirábamos retrospectivamente el comienzo de la historia de la fe: en definitiva, Abraham no sacrifica algo que él mismo ha preparado, sino que ofrece el carnero que le ha sido entregado por Dios. Así, en este sacrificio originario de Abraham se inicia una visión que atraviesa milenios: este cordero atrapado en las zarzas, que Dios le ha dado, es también el primer anuncio de aquel cordero, Jesucristo, que será

coronado con las espinas de nuestras culpas; es el cordero que ha entrado en la espinosa historia humana, para así regalarnos eso mismo que nosotros hemos de ofrecerle. A quien comprenda correctamente la historia de Abraham no puede sucederle como a Tilman Moser en su inquietante libro *Gottesvergiftung,* en el que Moser presenta un Dios cruel, como si se tratara de un veneno que amarga toda nuestra existencia [35]. También cuando Abraham se puso en camino y no conocía todavía el misterio del carnero, pudo decir a Isaac con un corazón confiado: «Deus providebit» (Dios proveerá). Como él conocía a este Dios, sabía, aún en la oscuridad de su incapacidad de comprenderlo, que era alguien que ama; por ello pudo también, cuando ya nada resultaba comprensible, apoyarse en él, sabiendo que justamente aquel que en apariencia le agobiaba era en realidad el que le amaba. Desde esa interiorización, a la que tan lejos llegó su corazón, con la que se introdujo en el abismo de la confianza y se arriesgó en la oscuridad del Dios incomprensible, fue capaz de recibir el carnero y de comprender a Dios, que nos concede dones, para que nosotros podamos ofrecerlos. Pero Abraham nos habla a todos: cuando miramos solamente desde fuera, solamente desde fuera y solamente considerando un obrar justiciero de Dios; contemplamos, en consecuencia, a Dios como un tirano que juega caprichosamente con este mundo nuestro. Pero cada vez que caminamos con él, cuanto más nos acercamos confiadamente a él en la noche de la incomprensión, más nos convencemos de que precisamente ese Dios que aparentemente nos tortura, es el que en verdad nos ama, aquél en quien podemos confiar incondicionalmente. Cuando más profundamente descendamos a la noche de la incomprensión con la confianza puesta en él, con más intensidad lo encontraremos y encontraremos, en él, el amor y la libertad que nos guiarán a través de cualquier noche. Dios nos da, para que nosotros podamos ofrecerle. Ésta es la esencia del sacrificio eucarístico, del sacrificio de Jesucristo; y así lo expresa también el Canon Romano desde los tiempos más remotos: *De tuis donis ac datis offerimus tibi* (te ofrecemos de los mismos bienes que nos has dado).

También la segunda parte de la fórmula –**te *ofrecemos*** (nosotros)– es válida en toda la extensión de su verdad, y no se trata de algo ficticio. La pregunta ahora sería: ¿cómo es posible que, por una parte no tengamos nada que ofrecer por nosotros mismos y sea Dios mismo quien nos provee de algo para ello; y, por otro lado, que con ello no seamos meros objetos pasivos, cuya única actitud posible sería la de avergonzarse, sino que podamos hablar en verdad de que ofrecemos algo a Dios? Para comprender esto tenemos que retrotraernos de nuevo a la historia de Israel, en cuyo transcurso los hombres firmes en la fe han luchado apasionada y profundamente por aquello que es propiamente un sacrificio y por cómo pueda realmente realizarse de un modo acorde a la dignidad de Dios y apropiado al hombre. A través de esa lucha ha madurado progresivamente en la piedad de los Salmos y los profetas cada vez con mayor profundidad y llegado a una intuición que puede expresarse en las siguientes palabras: «El verdadero sacrificio ante ti es un espíritu quebrantado». «Suba nuestra oración como incienso en tu presencia». «Nuestra oración ante ti vale más que miles de carneros cebados».

Israel comienza a entender que la única ofrenda adecuada a la majestad divina es el hombre, creado a imagen de Dios, y que, por tanto, la oración, la alabanza agradecida a Dios, en la que nos entregamos nosotros mismos a él (y con ello también nos renovamos a nosotros y al mundo) es la auténtica ofrenda. El germen del culto en Israel fue siempre aquello que en palabras latinas llamamos *memoriale:* el **memorial**. En la celebración de la Pascua, antes de comer el cordero, el padre de familia recitaba la Haggada pascual, es decir, un relato de alabanza por las grandes acciones de Dios en favor de Israel. El padre de familia proclamaba la historia de Dios con su pueblo para que la escucharan sus descendientes; pero la contaba no como una historia pasada, sino que celebraba la presencia de Dios en ella, pues él nos toma a su cargo y nos conduce, actuando en favor nuestro y haciéndose presente a nuestro lado. En tiempos de Jesús había crecido progresivamente la conciencia de que esta Passahaggada era en realidad el auténtico centro de la liturgia de Israel, la auténtica

ofrenda a Dios. En este punto coincidió la piedad israelita con la nueva piedad que se había ido desarrollando en el mundo gentil, en el que igualmente había irrumpido cada vez con más fuerza la idea de que el verdadero sacrificio es la palabra, o, mejor aún, el hombre, el cual por medio de la palabra de acción de gracias se espiritualiza a sí mismo y al mundo, se purifica y accede a la correspondencia con Dios.

Jesús ha dejado inmersas las palabras de su Última Cena en esta Passahaggada, en la oración de acción de gracias, la cual, de esta manera, traspasando la forma que había alcanzado su desarrollo en Israel, estableció un centro de referencia completamente nuevo. Antes había sido mera palabra, con el peligro de convertirse en simple discurso; mera palabra en una historia en la que la victoria de Dios no era evidente, a pesar de todas sus grandes gestas; solamente Jesucristo da a esta plegaria el núcleo central, capaz de abrir las puertas que habían sido cerradas: este núcleo central es su amor, en el que Dios triunfa y vence a la muerte. El Canon Romano de la Misa ha surgido directamente de esta oración judía de alabanza; es el heredero inmediato y la continuación directa de esta oración de la Última Cena de Jesucristo, y con ello el núcleo de la Eucaristía; él es, con toda propiedad, el portador del sacrificio, ya que en él Jesucristo ha convertido su muerte en palabra –en oración– y de este modo ha transformado el mundo [36]. Así, pues, esto tiene como consecuencia que esta muerte es capaz de actualizarse, porque está viva en la plegaria y la plegaria ahora se transmite a través de los siglos. Y va todavía más lejos en sus consecuencias: esta muerte es mediadora, porque nosotros mismos estamos incluidos en esta plegaria transformadora y podemos ser co-orantes. Este es, pues, el nuevo sacrificio que nos ha regalado, en el que nos admite a todos: como él hizo de la muerte palabra de gratitud y de amor, puede ahora, a través de los tiempos, hacerse presente como fuente de vida y nosotros podemos convertirnos en compañeros de oración con él. Por decirlo de alguna manera, él integra en esta súplica la miseria de nuestras penas, de nuestro amor, de nuestra esperanza y nuestra espera para hacerla una gran corriente de vida compartida, de modo que en él nosotros somos

realmente co-oferentes. Es decir, Cristo no está aislado, al margen de nosotros; él ha muerto en la soledad como semilla de trigo, pero no resucita solo sino que en su resurrección es espiga que reúne consigo la comunidad de los santos. Desde que ha resucitado Cristo ya no está solo nunca más, sino que es –como dicen los Santos Padres– «caput et corpus»: cabeza y cuerpo al que podemos incorporarnos todos nosotros. Así hace realidad su promesa: *cuando sea elevado en la cruz atraeré todas las cosas hacia mí* (Jn 12, 32); por eso no hemos de dejarnos atrapar por ese miedo que motivó la protesta de Lutero contra la idea católica de sacrificio de la Misa, porque con ello se dañaría el honor de Cristo, puesto que el «sacrificio de la Misa» se vincularía a la idea de que el sacrificio de Cristo no había bastado y nosotros todavía podríamos y tendríamos que aportar algo para completarlo. Esta opinión errónea que ha podido darse, no tiene nada que ver con el sentido real de la idea del sacrificio de la Misa. La grandeza de la obra de Cristo consiste, precisamente, en que él no permanece en un plano distinto y aislado, enfrente de nosotros, lo cual nos remite a la mera pasividad; no, él no solamente nos soporta sino que carga con nosotros, se identifica de tal modo con nosotros, que se apropia nuestros pecados, mientras nosotros nos apropiamos de su ser. **Nos acepta realmente y nos toma consigo, de modo que con él y desde él llegamos a ser incluso activos, incluso colaboradores y así co-oferentes, participantes en el misterio.** Así puede ser fructífera nuestra vida y nuestro sufrimiento, nuestra esperanza y nuestro amor en esa nueva centralidad, que él nos ha regalado.

Recapitulemos todo lo que llevamos reflexionado: el Canon en tanto que es continuación del relato pascual (Passahaggada), es propiamente el núcleo de la Misa como «Eucaristía» (es decir, como transformación de ser en Acción de Gracias). La propia liturgia lo denomina *rationabile obsequium,* ofrenda en forma de palabra. Ella presupone también ante todo el círculo espiritual de los profetas, de los justos sufrientes de Israel, pero también la piedad del mundo griego que en su madurez progresiva se le aproxima. Pero, sobre todo, ella sabe que también la palabra humana sólo pudo llegar a ser verdaderamente oración y ofrenda cuando fue impregnada por la

vida y el sufrimiento de quien es la propia Palabra. La transformación de la muerte en amor que llega a plenitud en su palabra todopoderosa, funde por ello la palabra humana con la Palabra del amor eterno, que es el Hijo, que se ofrece perpetuamente al Padre en amor. Por eso es posible a esta Palabra lo que es sólo deseo al amor humano: abrir por medio de la muerte las puertas de la resurrección. Así, el Canon es «verdadero sacrificio», al ser palabra de la Palabra; en él habla la Palabra que es vida. Al poner en nuestros labios esa palabra suya nos permite «hablar con él», nos hace co-oferentes: su palabra es la nuestra, su súplica es la nuestra, su sacrificio es el nuestro.

Según esto tendremos ahora que fijar nuestra atención en la estructura del Canon. Además hay que hacer notar, que las nuevas Plegarias Eucarísticas poseen la misma estructura del Canon Romano; por lo cual lo que digamos sobre él nos sirve como modelo y puede también ser dicho de ellas. Así, pues, si nos fijamos en el llamado Canon Romano, nos sorprende en primer lugar algo curioso: en modo alguno se limita a hablar sólo de Dios y de Cristo, de su muerte y de su resurrección; habla de personas y pronuncia sus nombres: Sixto, Clemente, Cipriano; nos da la libertad de añadir otros nombres, los nombres de personas a las que queríamos y que nos han precedido en su llegada al otro mundo; los nombres de personas a las que estamos agradecidos o cuyas cargas quisiéramos compartir. Sí, el Canon va más allá y habla de toda la creación, pues cuando dice al final *por él bendices todos estos dones,* dirige su mirada a todo lo que nosotros hemos recibido de las manos amorosas de Dios; cada *comida* nuestra debe ser también referida a esta nueva *comida* que Cristo nos regala, debe traer consigo algo de su Acción de Gracias al Dios-Creador. También debemos (dicho sea de paso) renovar constantemente esta conciencia de que todas nuestras comidas reciben su vitalidad de la bondad creadora de Dios y enlazan con el supremo *Banquete* en el que accederemos no ya a cosas carnales sino a la misma misericordia divina. Debemos proponernos hacer de nuestras comidas cada vez más momentos sagrados: comenzarlos y concluirlos con la oración. Ese modo de obrar aportará a nuestros

hogares un clima nuevo: allí donde compartiremos la oración, donde recibimos agradecidos los dones de Dios, surge un nuevo centro que incluso nos transforma.

Decíamos que en el Canon aparecen personas, y esto tiene un motivo muy sencillo: solamente hay *un* Cristo, y dondequiera que se celebra una Eucaristía, allí está Él con plena presencia. En la más humilde iglesia de un pueblo, cuando se celebra la Eucaristía se hace presente el completo misterio de la Iglesia, su centro vital, el Señor. Pero este Cristo total es, por otro lado, solamente uno; por eso solamente podemos compartirlo con todos los demás. Es el mismo aquí o en Roma, en América, en Australia o en África; y porque es único sólo podemos recibirlo en la unidad; donde actuáramos contra la unidad no podríamos encontrarnos con él.

Por esta razón cada celebración eucarística tiene la estructura del «Communicantes», de la comunión no sólo con el Señor, sino también con la Creación y con los hombres de cualquier lugar y tiempo. Y también deberíamos tener siempre presente en nuestra alma que no podemos estar en comunión con el Señor, si no estamos en comunión unos con otros; que si estamos unidos a Él también tenemos que estar unidos unos a otros, tenemos que formar una unidad. Desde estos supuestos no se trata de un simple accidente externo, sino de una necesidad interna el hecho de que en la celebración de la Eucaristía sean nombrados el Papa y el Obispo; pues la celebración de la Eucaristía no es sólo es un **encuentro entre el cielo y la tierra**, sino también **encuentro entre la Iglesia de entonces y la de hoy, entre la de aquí y la de allí**; la Eucaristía presupone la entrada visible en su unidad visible y manifestada. Los nombres del Papa y del obispo significan que celebramos realmente la *única* Eucaristía de Jesucristo, y que solamente podemos recibirla en la *única* Iglesia.

Y se evidencia una última cosa: el centro del Canon lo ocupa el relato de la víspera de la Pasión de Jesús. El sacerdote, cuando lo pronuncia, no cuenta una historia pasada, un mero recuerdo de lo que sucedió entonces, sino que entonces es actualizada: la

expresión «Esto *es* mi cuerpo» se dice en presente actual, pero se trata de una palabra de Jesucristo. Ningún hombre puede decirla por sí mismo; nadie puede por sí mismo proponer su cuerpo como el cuerpo de Cristo, presentar este pan como su cuerpo identificándose con el «yo» de Jesucristo. Este «yo» –«*mi* cuerpo»– sólo puede ser pronunciado por Él mismo. Si un hombre se atreviera por propia iniciativa a considerar su yo como el yo de Cristo, ello podría considerarse como una blasfemia; nadie puede arrogarse tal poder, ninguna otra persona puede dárselo, ninguna comunidad se lo puede proporcionar. Únicamente le puede ser otorgado por la totalidad de la Iglesia, de la única Iglesia, a la que el Señor se ha entregado a sí mismo. Por esta razón la celebración de la Misa necesita de aquel que no habla en su propio nombre, no actúa como si se tratara de una tarea propia, sino que representa a toda la Iglesia, a la Iglesia de cualquier tiempo y lugar, a la Iglesia que le ha transmitido a él lo que ella misma ha recibido. El hecho de que la celebración de la Eucaristía esté ligada al orden sacerdotal no es, como oímos a veces, una invención de la Iglesia, que con ello se atribuye toda clase de derechos y ahoga el espíritu; sino que se desprende de la esencia más íntima de esta Palabra, que ningún hombre tiene el derecho de arrogarse; se sigue del hecho de que esta Palabra sólo puede ser pronunciada en el sacramento de la totalidad de la Iglesia, en la plenitud que sólo ella tiene como unidad y totalidad. A este regalo, que conlleva también el encargo recibido por la totalidad de la única Iglesia, le llamamos orden sacerdotal.

Debemos intentar por todos los medios encontrar una nueva mística del misterio eucarístico, porque en él tiene lugar el suceso más extraordinario que nos es dado realizar. Su grandeza no depende de nuestra disposición, sino que toda nuestra celebración nunca puede ser otra cosa que intento de someternos a la grandeza que nos precede y que no ha sido creada por nosotros. Hemos de aprender de nuevo que la Eucaristía nunca es la simple acción de una comunidad, sino que hemos recibido del Señor lo que le ha sido regalado a la única Iglesia. No dejan nunca de conmoverme esos relatos de los campos de concentración o de las prisiones rusas, en los que muchas personas tenían que privarse semanas y meses de

la Eucaristía y, sin embargo, no tomaron la iniciativa de consagrar por sí y para sí mismos, sino que esperaban la Eucaristía con impaciencia de modo solemne y anhelante confiando en el Señor, el único que puede darse a sí mismo. En esas Eucaristías de deseo tales personas maduraron de una forma nueva para recibir su regalo; y lo recibían, del todo renovados, cuando en alguna ocasión un sacerdote encontraba un trozo de pan y algo de vino.

Partiendo de ahí debemos hacernos la pregunta por la inter-comunión con la debida humildad y paciencia. No es asunto nuestro, tomar la iniciativa, como si hubiera unidad allí donde no la hay. La Eucaristía nunca es un medio que podemos usar a voluntad; es don del Señor, el núcleo mismo de la Iglesia, del que no disponemos nosotros. No se trata aquí de amistad personal, de diversos grados de una fe subjetiva, que en ningún modo podemos medir, sino de mantenerse en la unidad de la única Iglesia y de nuestra humilde espera hasta que el mismo Dios quiera otorgárnosla. Aquí, en lugar de experimentar y arrebatar al misterio su grandeza y profanarlo haciendo de él un simple instrumento en nuestras manos, debemos también aprender a celebrar la Eucaristía con deseo ferviente y marchar hacia una nueva forma de unidad con el Señor compartiendo una misma oración y una misma esperanza.

El relato de san Juan sobre la muerte del Señor concluye con las palabras: *Mirarán al que traspasaron* (Jn 19, 37 = Za 12, 10). Su misterioso Apocalipsis comienza con estas mismas palabras (Ap 1, 7), las cuales se encuentran allí como el pórtico del día del juicio, aquel día en el que definitivamente el atravesado se elevará sobre el mundo como su juicio y como su vida. Sin embargo, a nosotros nos manda dirigir ya ahora nuestros ojos a él, para así convertir el juicio en salvación. *Mirarán al que traspasaron.* Ésta podría ser la descripción de la dirección íntima de nuestra vida cristiana, que aprendiéramos a dirigir nuestra mirada hacia él cada vez con mayor atención, mantener fijos en él los ojos de nuestro corazón, contemplarlo y llegar a ser humildes: reconocer nuestros pecados, reconocer cuánto le hemos ofendido, cómo lo hemos herido en nuestros hermanos; dirigir nuestros ojos hacia él y tener esperanza,

porque el herido es precisamente el que nos ama; dirigir nuestros ojos hacia él y encontrar allí el camino de la vida. ¡Señor, concédenos dirigir hacia ti nuestra mirada y en ti encontrar la vida verdadera!

## 4. Comida de la reconciliación-fiesta de la resurrección

### *Sobre la correcta celebración de la Santa Eucaristía* [37]

*He oído decir que, cuando os reunís, hay divisiones entre vosotros, y en parte lo creo; y hasta es conveniente que haya divisiones entre vosotros para que se sepa quiénes son de virtud probada. Cuando os reunís en común, ya no es eso comer la cena del Señor. Porque cada cual se adelanta a comer su propia cena; y mientras uno pasa hambre, otro se emborracha. ¿Es que no tenéis vuestra casa para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios y queréis dejar en vergüenza a los que no tienen? ¿Qué os voy a decir? ¿He de felicitaros? En esto no os puedo felicitar.*

*Pues yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que Jesús, el Señor, en la noche que fue entregado, tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía». Después de cenar, hizo lo mismo con el cáliz, diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; cada vez que la bebáis, hacedlo en memoria mía». Pues siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva. Por eso, el que come del pan o bebe del cáliz del Señor indignamente será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Por tanto, examine cada uno su propia conciencia, y entonces coma del pan y beba del cáliz. Porque el que come y bebe sin considerar que se trata del cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación* (1 Co 11, 18-29).

La reprimenda de san Pablo a la comunidad de Corinto también nos concierne a nosotros, pues también entre nosotros ha irrumpido el

conflicto por causa de la Eucaristía; también entre nosotros el enfrentamiento entre facciones amenaza con oscurecer el núcleo sagrado de la Iglesia. En este conflicto en torno a la Eucaristía se enfrentan dos partidos opuestos: uno, le llamaremos el de los progresistas, dice que la Iglesia, con su celebración tradicional de la Misa se ha alejado enormemente de la voluntad original del Señor. El Señor celebró una simple comida fraterna con sus discípulos y dijo: «Haced esto en memoria mía»; pero la Iglesia no hizo esto en modo alguno, sino que, por el contrario, ha hecho de ello una acción cúltica sagrada, y lo ha readaptado todo en referencia a la Misa: para ello se han levantado fastuosas catedrales y la solemnidad de una liturgia deslumbrante, y de este modo lo esencial y sencillo, lo que Jesús había encomendado, lo ha desfigurado hasta hacerlo irreconocible. La consigna que se deriva de tal visión es: des-sacralización. La Cena del Señor debe volver a ser una simple comida cotidiana y humana. De aquí surgió, por ejemplo, la consecuencia final de que la construcción de iglesias no es correcta, sino que sería preciso un local multiusos, polivalente, para que así se tratara realmente de la Cena del Señor en el espacio profano cotidiano, sin que fuera elevada al espacio cultual. Y por eso se produjo la exigencia de abandonar las formas litúrgicas y las vestiduras litúrgicas, y la pretensión del simple regreso a la forma habitual de nuestra vida cotidiana. Cuanto más alto sonaban esas voces y era mayor su grado de realización, con más fuerza surgió la oposición contra la reforma litúrgica general. La reforma de la liturgia fue tildada de puritanismo, pobreza, iconoclastia. Se dijo que la Misa había sido relegada a tiempos anteriores al protestantismo y que se había destruido lo propiamente católico en ella. Así la Iglesia había dejado de ser católica en su propio centro; así, la Eucaristía se tenía que celebrar al margen de ella y contra ella, porque en ella ya no se celebraba válidamente la Eucaristía. Intentaremos responder a estas cuestiones en nuestra reflexión.

Comencemos por la primera: Jesús no pretendió ninguna acción cultual, ninguna liturgia, sino únicamente una comida fraterna cotidiana, en la que dijo: ¡Haced *esto*! Por muy plausible que parezca esta objeción, si consideramos un poco más de cerca la

Sagrada Escritura y no nos conformamos con una mirada superficial, su falsedad se manifiesta en seguida de forma evidente. Pues Jesús no ha mandado a sus discípulos que repitan la Última Cena como tal cena en su totalidad; cosa que, además, no hubiera sido posible dado su carácter de cena pascual [38]. Porque la Pascua es una fiesta anual con una fecha determinada de modo estricto según el calendario lunar, y que acontece exclusivamente una vez cada año: Del mismo modo que no puedo celebrar la Navidad a mi arbitrio, tampoco la Pascua es una fiesta repetible sucesivamente sin más. Jesús no ha encomendado la repetición de la totalidad de esa liturgia judía que él había compartido y celebrado con su pueblo; lo cual, como he dicho hubiera sido imposible; el mandato de repetición se refiere a lo nuevo que él ofrece, al don de sí mismo, que él ha introducido en el venerable conjunto de la liturgia de Israel. Con ello está dado lo *esencial,* aunque todavía no haya encontrado la nueva forma cristiana. Sólo en el momento en el que, a través de la muerte y resurrección, y la consiguiente historia, la Iglesia surja como comunidad autónoma nueva procedente de Israel, podrá encontrar también su nueva forma este nuevo regalo. Así surge la pregunta: en realidad, ¿de dónde ha recibido la Misa su forma, si no era posible repetir la Última Cena como tal en su totalidad? ¿Dónde pudieron acudir los discípulos para encontrar esta forma?

Los intérpretes de la Sagrada Escritura dan hoy principalmente dos posibles respuestas. Un conjunto de ellos dice que la celebración eucarística de la Iglesia incipiente tiene una relación de continuidad con las comidas habituales de Jesús con sus discípulos; otros piensan que la Eucaristía es la *continuación de las comidas con los pecadores* que también él celebró [39]. Esta segunda opinión ha llegado a ser para muchos una idea fascinante de consecuencias riquísimas, pues esto significaría que la Eucaristía es la mesa de los pecadores en la que se sienta Jesús; una convocatoria a la que son invitados todos, sin excepción. De ello se seguiría entonces necesariamente una profunda crítica a la Eucaristía tal como la celebra la Iglesia, pues se declara taxativamente que la celebración eucarística no puede exigir requisitos previos ligados a la confesión

religiosa, ni siquiera al bautismo: ha de ser la mesa abierta en la que todos pueden encontrarse con el Dios universal sin condiciones, sin límites y sin presupuestos confesionales. Sin embargo, esa idea tan seductora contradice el testimonio bíblico: la Última Cena de Jesús no fue una de tantas comidas de las que él mantuvo con «publicanos y pecadores»; sino que él mismo la sometió al esquema fundamental de la Pascua, que afirma que esa comida debe celebrarse en el ámbito de la comunidad familiar; y, así, él la hizo con su nueva familia, con los Doce, con aquéllos a quienes había lavado los pies, a los que por medio de su palabra y por este lavatorio que ofrecía el perdón (Jn 13, 10), había preparado para que establecieran una comunión de sangre y un solo cuerpo con él [40]. La Eucaristía no es por sí misma el sacramento de la reconciliación, sino que presupone ese sacramento; ella es el **sacramento de los reconciliados**, sacramento al cual invita el Señor a quienes han llegado ser-uno con Él; y éstos, aunque ciertamente, siguen siendo pecadores y débiles, como le han tendido la mano han llegado a constituir su propia familia. Por eso, desde el principio. la celebración de la Eucaristía va precedida de cierta capacidad de discernimiento, y nosotros ya lo hemos visto en san Pablo: «quien come indignamente, come y bebe su propia condenación, porque no considera que se trata del cuerpo del Señor» (1 Co 11, 27 ss.). La *Didajé* (Doctrina de los doce apóstoles), uno de los más antiguos escritos inmediatamente posteriores al Nuevo Testamento, de comienzos del siglo segundo, recoge esta tradición apostólica y hace decir al sacerdote antes de repartir el sacramento: «quien sea santo, tómelo; quien no, haga penitencia» [41]. La Eucaristía es –repitámoslo– el sacramento de quienes se han dejado reconciliar por el Señor, forman parte de su familia, y así se ponen en sus manos; por eso exige unas condiciones para participar en ella: presupone que ya se ha dado la incorporación al misterio de Jesucristo.

Pero la conexión con las *comidas fraternas cotidianas de Jesús* con sus discípulos –la otra opinión citada– tampoco convence, pues sabemos que la Eucaristía, al principio, solamente se celebraba los domingos. Se sustrajo, pues, del carácter usual diario y de la forma

cotidiana de la comida en común. El punto de arranque para el desarrollo cristiano del legado de Jesús lo ofreció la resurrección; ella constituyó el fundamento que hizo posible que ahora, realmente, anulados y superados los límites del cuerpo material de Jesús, se haga presente y pueda entregársenos, hacernos partícipes de su misma persona. Sin embargo, la resurrección tuvo lugar el primer día de la semana, lo cual entre los judíos significaba también el primer día de la creación, y para los discípulos de Jesús se convirtió en el día en el que comenzaba un nuevo mundo, el día en el que una nueva creación encontró su principio, irrumpiendo desde la muerte. Fue el día en el que Jesucristo entró nuevamente en el mundo, ahora como el resucitado, y, con ello, hizo de este primer día, del día de la creación, *su* propio día, el «día del Señor». Así se le llama ya en el primer siglo. En el enigmático libro del Apocalipsis (1, 10) recibe este nombre; y ya en los Hechos de los Apóstoles (20, 7) y en la primera carta a los Corintios (16, 2) encontramos el testimonio de este día como el día de la Eucaristía. El Señor había resucitado el primer día de la semana; este día pasó a ser ahora, semana tras semana, el día del memorial de aquella novedad acontecida entonces. Los discípulos no tenían para ello que volver la vista atrás y recordar la resurrección como algo pasado; porque el resucitado vive, y, en consecuencia, el día de la resurrección fue por sí mismo el día de su *presencia,* el día en el que Él los reunía, en el que ellos se reunían alrededor de Él. El domingo, como día de la resurrección, fue el principio interno, el centro neurálgico para la celebración de la Eucaristía en la Iglesia naciente; y de aquí recibió su forma, que será extraída del terreno de la Pascua judía para ser injertada en el contexto de la resurrección: será **fiesta de la resurrección**, y ésa será, a partir de ahora, su esencia propia. Ya a comienzos del siglo II Ignacio de Antioquía designa a los cristianos como aquellos que «viven en referencia al domingo» [42], es decir, que viven a partir de la resurrección, de su actualización en la celebración eucarística. De este modo, se colocó el fundamento para el desarrollo novedoso de la fiesta de la Eucaristía. *Después* de la comida material, en la asamblea de los creyentes se celebraba la actualización de la muerte y resurrección del Señor como acción de gracias y alabanza.

A partir de la Última Cena ha llegado a constituirse por necesidad interna una celebración festiva vinculada al espíritu de alegría; tenemos noticia clara, ya desde los Hechos de los Apóstoles, de que los cristianos celebraban la Eucaristía con cánticos de alabanza, y a partir del capítulo 5 de la carta a los Efesios (5, 19; cfr. Col 3, 16) y de otros muchos lugares, sabemos que oraban ensalzando al Señor con salmos, himnos y cantos [43]. A través de su inserción en el nuevo contexto de la resurrección, sin el cual la Eucaristía sólo sería recuerdo de una despedida que no cuenta con el regreso, surgió espontáneamente algo nuevo: la veneración y la alabanza, es decir, el carácter cultual, así como el gozo causado por la glorificación del resucitado.

Pero con ello todavía no había concluido el proceso de desarrollo de la celebración de la Eucaristía, la forma que adoptaría la liturgia de la Iglesia. Hemos de considerar que el culto judío tenía dos facetas: una era el culto sacrificial en el Templo, donde eran presentadas las diversas ofrendas según las prescripciones de la Ley. Pero, junto a este culto en el Templo, que solamente tenía lugar en Jerusalén, porque solamente podía celebrarse allí, se desarrolló cada vez con mayor intensidad una segunda modalidad de culto: la sinagoga, que podía establecerse en cualquier lugar. En ella se celebraba el oficio divino de la Palabra: se leían las Escrituras Sagradas, se proclamaban los Salmos, se alababa conjuntamente a Dios, se interpretaba su palabra y se le dirigían las súplicas. Después de la resurrección de Jesús sus discípulos dejaron de participar en el culto sacrificial del Templo; ya no podían seguir haciéndolo porque el velo del Templo había sido rasgado, es decir: el Templo quedó ahora vacío [44]. El Templo ya nunca más sería un edificio construido con piedras, sino que ahora es el Señor, que se ofrece a sí mismo al Padre como templo vivo, y por medio del cual el Padre ha tenido acceso a la humanidad. El lugar del Templo lo ocupará la Eucaristía, pues Cristo es el verdadero cordero pascual; en él se ha cumplido todo lo que anteriormente se realizaba en el Templo. Pero mientras que los discípulos, por este motivo, nunca más participaron en los sacrificios cruentos del Templo, sino que, en su lugar, celebraron el *nuevo* cordero pascual, sí que siguieron participando, antes y

después, en el culto de la sinagoga. La Biblia de Israel es también la Biblia de Jesucristo, y ellos sabían que la totalidad de estas Sagradas Escrituras, la Ley y los Profetas, hablaba de él. Desde esta comprensión intentaron leer junto a Israel este libro sagrado de sus padres en referencia a Jesús, y, de este modo, conducir el corazón de Israel hacia Jesús; más aún, rezaron los salmos junto a los israelitas para así rezarlos con Jesús e incorporarlos a la Nueva Alianza, comprendiéndolos de un modo nuevo a partir de Él. Sin embargo, también podemos rastrear en los textos del Nuevo Testamento aquella trágica senda en la que, progresivamente, se quebró esa unidad que se había mantenido con Israel. No se logró conducir a todo Israel a la lectura de la Biblia como Palabra interpretada desde Jesucristo y encaminada hacia él. La sinagoga se negó claramente a tal interpretación de la Sagrada Escritura, y hacia finales del siglo primero se consumó la división: ya no fue posible comprender la Escritura en la sinagoga, como había hecho Jesús; y, así, desde ahora Israel y la Iglesia quedaron separados. La Iglesia llegó a ser de modo pleno una entidad con personalidad propia, y, puesto que ella ahora ya no podía participar en el culto de Israel, tuvo que establecer por sí misma un culto propio. Esto implicaba, necesariamente, que las dos partes del culto divino, que hasta ahora habían permanecido separadas, convergieran en una unidad nueva. El culto de la Palabra se unió al culto eucarístico; y, a partir de entonces, allí donde tal culto se desarrollaba enteramente como un culto exclusivamente cristiano y, consecuentemente, la Iglesia se reunía específicamente como Iglesia, la totalidad de esta celebración unificada se fue desplazando a la mañana del domingo, a la misma hora en que había tenido lugar la resurrección: la lógica de la resurrección había llegado a su meta. Con ello alcanzó su forma cristiana específica, que, en lo esencial, se mantiene hasta el día de hoy en nuestro modo de celebrar la Eucaristía de la Iglesia. Ahora se presentaba así: al principio la liturgia de la Palabra, compuesta de lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento, cantos y salmos, oraciones renovadas y saludo fraterno en el Señor, el Kyrie, que transforma la antigua invocación de homenaje al emperador en invocación de homenaje a Cristo como el verdadero Señor del mundo [45]. A continuación sigue la liturgia propiamente

eucarística, de la que vimos en la anterior reflexión cómo surgió el Canon directamente a partir de la oración de Israel y de Jesús, tomada como una amplia «ofrenda de la Palabra», y ahora completada con un nuevo centro constituido por el relato de la Última Cena y su actualización, así como por la comunión. Así, pues, de la propia lógica interna del don del propio Jesús, se llegó a la configuración de la Misa. Ella se formó sin rupturas, como cumplimiento del encargo original; y ahora, puesto que ya poseía entidad propia, también estaba ya lista para asumir la riqueza del Templo, la riqueza de los pueblos. Naturalmente, eso requiere una constante purificación, y ésta es la tarea a lo largo de los siglos. En este gran proceso se da también lo que ha sido dicho, no por primera vez, a mediados de siglo. Vale, por un lado, aceptar la riqueza de la oración, de la esperanza y de la fe de los pueblos; pero, por otro lado, hay que purificarlo para que no oculte el núcleo central, para que permanezca visible en su pureza y en toda su grandeza el misterio propio de Jesucristo. Quien haya entendido esto, sabe que el desarrollo histórico de la Eucaristía que celebra la Iglesia no es alejamiento de su origen, sino su auténtico fruto. Esos intentos que pretenden enseñarnos cómo «volver» a una simple comida profana, a espacios multiusos y similares, son recuperación del origen sólo en apariencia. En realidad, son un paso atrás a situaciones previas al **cambio que supuso la cruz y la resurrección**, es decir, al margen de lo que es, propiamente, el fundamento de la novedad cristiana. En tal caso no se recupera el origen, sino que se anula el misterio pascual y con ello el núcleo del misterio cristiano.

Y con ello podemos abordar ya la segunda cuestión, que cada vez se oye con más fuerza: ¿Acaso con la reforma litúrgica no se ha destruido este crecimiento? No queremos ocuparnos de abusos de detalle, que sin duda se han dado y se darán siempre; al respecto sólo quisiera ahora decir esto: tenemos que ser todos de nuevo conscientes de que la Eucaristía no está a disposición del sacerdote ni de una comunidad concreta, sino que es el regalo de Jesucristo a toda la Iglesia, y que solamente conserva su grandeza cuando asumimos su carácter no arbitrario. Todos los supuestos éxitos que

pretendemos a primera vista, cuando damos rienda suelta a nuestras fórmulas en lugar de respetar su dinámica propia, quedan en espejismo y en agua de borrajas, porque ocultan que en la Eucaristía real de la Iglesia lo que tiene lugar es algo mucho mayor de lo que nosotros podríamos desarrollar por nosotros mismos. No hablemos, pues, más de abusos, que son cuestión de detalle, y que tenemos que intentar superar en una fe común; hablemos de los ataques que se presentan a la forma oficial de la reforma litúrgica. En nuestra primera reflexión ya hemos hablado sobre el conflicto en torno a la traducción «por muchos» o «por todos».

Hay otras tres objeciones principales. Una dice que con el cambio del ofertorio ha sido destruido el carácter sacrificial de la Misa, y que con ello ha dejado de ser católica. La segunda se dirige contra la forma de comulgar: en la mano. Y, naturalmente, sigue siendo conflictiva también la cuestión de la lengua.

Comencemos con la primera. Un sociólogo que enseñaba en Saarbrücken ha querido presentar con un gran aparato de erudición la tesis de que para cualquier religión, y de un modo especial para la católica, es esencial que haya una *presentación del sacrificio* [46]. Sin embargo, ahora se han incorporado oraciones de alabanza; y de este modo, como ya no hay sacrificio, la Eucaristía después del concilio ya no es la Misa de la Iglesia católica. Pero basta un ligero conocimiento del catecismo más simple para saber que la idea de sacrificio nunca ha tenido su sitio en el «Ofertorio», sino en la Plegaria eucarística, en el «Canon»; pues no se trata de que nosotros ofrecemos a Dios esto o aquello; la novedad de la Eucaristía es la presencia del sacrificio *de Cristo*. Por eso el sacrificio tiene lugar allí donde se pronuncia su Palabra, Palabra compuesta de palabras, en la que él ha transformado su muerte en un acontecimiento de esa Palabra y del Amor, para que nosotros, así, en la medida en que lo podemos aceptar, seamos introducidos en su amor, en el amor trinitario en el que se entrega eternamente al Padre. Allí donde se escucha la voz de la Palabra y, de ese modo, nuestros dones se convierten en suyos, y a través de ellos se entrega él mismo, *allí* tiene lugar el sacrificio de la Eucaristía.

Lo que nosotros llamamos «ofertorio» tiene otro sentido. El término alemán Ofertorio procede del latín *offerre* o, más probablemente, de *operari* [47]. *Offerre* no significa sacrificar (en latín sería *immolare*), sino que quiere decir proporcionar, traer [48]. Y «operari» significa actuar; pero aquí también puede significar preparar. Con toda sencillez se pensaba que ése era el momento en que el altar tenía que prepararse para la Eucaristía, y que para ellos era preciso «operari», es decir, realizar diversas acciones, de modo que las luces, las ofrendas, el pan y el vino estuvieran convenientemente dispuestos para la Eucaristía.

Al principio se trataba, pues, de una sencilla preparación externa para el acontecimiento propio. Pero muy pronto se le dio una interpretación más profunda y se imitó el gesto del padre de familia judío, que elevaba el pan ante el rostro de Dios, para recibirlo nuevamente de él. En ese gesto de levantar los dones hacia Dios, en ese compartir con Israel dicha actividad de «arreglarse» para Dios, el aliño externo se valoró cada vez más como la disposición interna para acercarse al Señor, el cual por medio de nuestras ofrendas quiere llegar hasta nosotros mismos. Hasta los siglos IX-X estos gestos preparatorios, que habían sido tomados de Israel, se realizaban en silencio, y entonces se tuvo la impresión de que en el cristianismo cada uno de los ademanes requería también la palabra. Así, alrededor del siglo X se crearon las oraciones de presentación de las ofrendas de la Misa antigua, que los más viejos de nosotros conocemos y apreciamos, y que tal vez mezclamos en la nueva forma de la Misa. Eran unas oraciones bellas y profundas, pero, sin embargo, también hemos de reconocer que en ellas latía una determinada comprensión de la Misa. Esas oraciones progresivamente fueron siendo formuladas como anticipación de lo que constituía el acontecimiento propio del Canon; y, así, ambas cosas: la preparación y la definitividad del sacrificio de Cristo se entrelazan en sus formulaciones. Sin embargo, es cierto que lo que tiene su sentido correcto en el mundo de la fe y es perfectamente comprendido desde el interior de esa fe –el hecho de que nosotros en nuestro dirigirnos hacia Cristo estamos siempre, ya de antemano, precedidos por su iniciativa que nos impulsa– puede conducir

también a errores de comprensión en aquellos que están en actitud escrutadora y mirando las cosas desde lejos. Y que tal es el caso lo muestran bien las reacciones que comentamos.

Por este motivo los autores de la reforma litúrgica quisieron en primer lugar retrotraerse a la situación previa al siglo IX y eliminar las palabras del rito de elevación de las ofrendas. Fue el Santo Padre, el Papa Pablo VI quien decidió con una gran determinación personal que también aquí las palabras de la oración tenían que permanecer. Él mismo tomó parte en la confección de las oraciones. En gran medida han tomado su forma de las oraciones de mesa de Israel. Y por eso hemos de considerar que todas las oraciones de mesa de Israel, estas bendiciones –como se llaman–, se mueven alrededor del misterio de la Pascua, tienen en su punto de mira la Pascua israelita, pues están pensadas y vividas desde ella. Esto significa que son como un sosegado anticipo del misterio pascual de Jesucristo, y podemos, indistintamente, considerar su carácter de adviento y, a la vez, denominarlas pascuales. Hacemos memoria, sobre todo, de que también la Sagrada Familia, Jesús, José y María, rezó de esta manera en su huida a Egipto, en un país extranjero, y posteriormente en su casa de Nazaret; y que también Jesús oró así con sus discípulos. Probablemente también ya entonces era válida la norma judía de que al atardecer la madre encendiera las velas y que fuese ella la que presidiera la oración de la familia. De modo que nosotros, ahora, en estas bendiciones estaríamos escuchando la voz de María y rezando con ella. Todo el misterio de Nazaret, este dirigirse en camino desde adviento hacia el acontecimiento pascual, está ahí presente. De este modo le ha llegado a la liturgia una nueva riqueza: nosotros también en los gestos de la preparación comenzamos en Nazaret y, partiendo de allí, llegamos –en el centro del Canon– hasta el Gólgota para, finalmente, introducirnos en el momento de la comunión en el propio acontecimiento de la resurrección [49]. Creo que si somos capaces de escuchar de esa manera estas antiguas oraciones ahora renovadas, llegarán a ser para nosotros un tesoro maravilloso en nuestra tarea de incorporación de la vida terrena de Jesús, de identificación con la

oración paciente de Israel, y de caminar unidos de Nazaret al Gólgota y al momento de la resurrección.

La segunda objeción que queremos tratar se plantea alrededor de la comunión: de pie o de rodillas, en la mano o en la boca. Ante todo quiero decir que ambas actitudes son posibles y ello exige a todos los sacerdotes ser tolerantes y aceptar la forma que cada uno elija; más aún, desearía pedir a todos ellos que practicaran un espíritu conciliador que no abrigue ninguna sospecha hacia quien ha decidido una forma determinada de entre ellas. Pero preguntarán: ¿es que la tolerancia es una buena respuesta en esta cuestión?, ¿o es una falta de consideración al Santísimo? Sin embargo sabemos que hasta el siglo IX la comunión se tomaba de pie y en la mano. Por supuesto, esto no significa que siempre tenga que hacerse así, pues grande y hermoso en la Iglesia es que crece y madura, comprendiendo cada vez con mayor profundidad el misterio. Por ello el nuevo desarrollo, que comenzó después del siglo noveno como expresión de respeto, tiene su razón de ser y sus buenos motivos. Pero también hemos de decir, a la inversa, que es imposible que la Iglesia hubiera celebrado indignamente la Eucaristía a lo largo de 900 años.

Cuando leemos los textos de los Santos Padres comprobamos la actitud tan respetuosa con que comulgaban. En Cirilo de Jerusalén, en el siglo cuarto, encontramos un texto especialmente hermoso. En sus catequesis bautismales indica a los que van a comulgar cómo deben hacerlo: deben adelantarse, formar con sus manos un trono colocando la derecha sobre la izquierda para que siendo un trono para el rey representen al mismo tiempo una cruz. Acerca de este lenguaje simbólico, lleno de profundidad y de belleza dice: las manos del hombre forman la cruz, que se convierte en trono, al que desciende el rey. Las manos extendidas, abiertas, pueden considerarse signo de cómo el hombre se presenta ante el Señor, y le abre sus manos para que ellas sean el instrumento de su presencia, trono de su obrar misericordioso en este mundo [50]. Quien piense en esto tendrá que reconocer que es un error discutir sobre esta o aquella actitud. Nuestra discusión tiene que limitarse a

aquello que ha alcanzado a hacer la Iglesia tanto antes como después del siglo IX, es decir al respeto profundo rendido al misterio de Dios al ponerse él en nuestras manos. Y no debemos olvidar el hecho de que no sólo son impuras nuestras manos, sino que también lo son nuestra lengua y nuestro corazón, y con frecuencia pecamos más con nuestra lengua que con nuestras manos. La mayor osadía, y a la vez expresión de la bondad misericordiosa de Dios, es que no sólo manos y lengua, sino nuestro propio corazón puede tocarlo; que el Señor entra en nosotros y vive en y con nosotros, desde el centro más íntimo de nuestra vida y quiere transfigurarla.

Finalmente, digamos unas palabras sobre la cuestión de la **lengua**. También aquí hay que considerar dos cosas, que dejan un amplio campo de juego para las diversas decisiones y realidades distintas. Por un lado el Canon Romano designa el acontecimiento de la Misa con el solemne lenguaje del mundo griego «rationale obsequium» un acontecimiento de la Palabra, en el que toman parte el Espíritu y la Razón. La Palabra de Dios quiere dirigirse al hombre, quiere ser comprendida por él y provocar en él una respuesta razonable. Por eso en el transcurso del siglo III en Roma, cuando ya la lengua griega había perdido su dominio y la gente no la comprendía, el texto oficial de la Eucaristía, que hasta entonces estaba en griego, se tradujo al latín [51]. Pero hay una segunda cosa: Posteriormente la Iglesia ha titubeado mucho a la hora de introducir en la liturgia las nuevas lenguas nacionales que iban formándose en Europa. En primer lugar, porque durante mucho tiempo no alcanzaron la profundidad y el carácter unitario que hicieran posible celebrar la Eucaristía conjuntamente en un local grande; pero también porque la Eucaristía se oponía a cualquier nacionalización de su misterio, ya que ella, quería expresar también a través del lenguaje su carácter universal, abarcante, que se extiende más allá de los límites de lugar y tiempo. Así, pudo mantener como lenguaje litúrgico el latín –lengua universal–, porque sabía que, ciertamente, en la Eucaristía *también* se trata del entendimiento, pero se trata de mucho más que del entendimiento: aquí se alcanza una comprensión mayor, más madura y más abarcante que la del mero

entendimiento; esta comprensión tiene que incluir también el corazón.

Después de lo dicho, hay que afirmar que el lenguaje materno está perfectamente justificado. Sería peligroso únicamente si con ello la Eucaristía se convirtiera en algo nacional; sería peligroso si quisiéramos traducir de tal manera que nos quedáramos en la mera comprensión banal de las cosas cotidianas que nuestro entendimiento capta de modo inmediato. En una tal traducción se tendría que estar en una tarea de corrección continua hasta conseguir expresar lo propio. Y como las cosas son así, debemos aceptar agradecidos ambas cosas: la forma normal de la Eucaristía es la lengua materna, pero no podemos dejar de rezarla y apreciarla en el lenguaje universal de la Iglesia a lo largo de los siglos, para que así en este mundo, que es movimiento continuo, y en el que las naciones se encuentran unas a otras sin cesar y se interrelacionan, sea también siempre celebración colectiva en la que podamos conjuntamente alabar al Dios vivo. También aquí hemos de saber superar el estéril conflicto y llegar a ser uno en la diversidad que el Señor nos ha regalado; uno en reconocer y apreciar lo razonable y comprensible, pero uno también en reconocer y apreciar aquello que nos abarca a todos y que se extiende más allá de lo que nuestra razón comprende de inmediato.

Como conclusión permítaseme contar una breve historia de Martin Buber. En ella se evidencia el valor de la inteligencia para la comprensión de las cosas, pero es también un gran alegato en favor de las posibilidades mucho mayores de un corazón humano comprensivo. Martin Buber dice, que el rabbi Levi Jizchak de Berditschew llegó un día a un albergue en el que pernoctaban muchos comerciantes. Por la mañana ellos hicieron la oración de la mañana. Se apercibieron de que únicamente había una filacteria, que, sin embargo, según la tradición judía, se tenía que llevar para que pudiera recitarse la oración matinal. Así, se la pasaron de uno a otro sucesivamente, y como esto llevaba mucho tiempo, oraba cada uno tan de prisa en atención al siguiente, que apenas pudo apreciarse una palabra comprensible. El Rabbi observaba esto con

una sorpresa cada vez mayor; cuando todo pasó se dirigió a dos jóvenes y les dijo simplemente: «Ma-ma-ma, wa-wa-wa». Ellos lo miraron asombrados y le dijeron: «¿Qué quieres?»; él les dijo de nuevo: «Ma-ma-ma, wa-wa-wa». Ante esto, lo tomaron, comprensiblemente, por un loco; pero él les dijo: «¿Cómo no entendéis la lengua si acabáis de hablarle en ella al Señor Dios?». Tras un momento de sorpresa le contestó uno: «¿No habéis visto a un niño en la cuna, cuando todavía no puede articular la voz?, ¿no habéis escuchado cómo cualquier sonido de su boca dice Ma-ma-ma, wa-wa-wa? Ningún sabio ni entendido puede entenderlo; pero si se acerca su madre, ella sabe enseguida lo que esa voz dice» [52]. Esta historia no es palabrería inútil; nos permite captar que hay un conocimiento del corazón, que supera el conocimiento verbal. Es este conocimiento del corazón el que debemos buscar por encima de todo, para que también nuestras palabras tengan plenitud de sentido y así veneremos dignamente al Dios vivo.

## 5. La proximidad de Dios en el Sacramento

### *La presencia real de Cristo en el sacramento de la Eucaristía* [53]

*Dijo Jesús: «Yo soy el pan de la vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Éste es el pan que baja del cielo; el que come de él no muere. Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente; y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo». Los judíos discutían entre ellos: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?». Jesús les dijo: «Os aseguro que si no coméis la carne del hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él. Como el Padre que me ha enviado vive y yo vivo por el Padre, así el que me come vivirá por mí. Éste es el pan que ha bajado del cielo; no como el que comieron los padres y murieron. El que come este pan vivirá eternamente». Dijo todo esto enseñando en la sinagoga de Cafarnaún* (Jn 6, 48-59).

Santo Tomás de Aquino en su sermón del día del Corpus tomó del quinto libro del Pentateuco el texto en el que se expresa la alegría de Israel por su elección, por el misterio de la Alianza. El texto dice: «¿Qué nación hay tan grande, que tenga dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros nuestro Dios?» (Dt 4, 7) [54]. Se puede apreciar cómo Tomás convoca a una alegría triunfal porque estas palabras del Antiguo Testamento solamente han encontrado su pleno cumplimiento en la Iglesia, el nuevo Pueblo de Dios. Pues si Dios en Israel, a través de su Palabra había descendido hasta Moisés, acercándose a su pueblo, lo que ha sucedido ahora es que él mismo se ha encarnado, se ha hecho hombre entre los hombres, y se ha quedado entre nosotros de tal manera que se ha puesto en nuestras manos y en nuestro corazón a través del misterio del pan consagrado. Partiendo de esta alegría de que verdaderamente

somos el «pueblo de Dios», de que Dios está tan cerca de nosotros que es imposible aproximarse más, surgió en el siglo XIII la fiesta del Corpus como un himno apropiado de agradecimiento por tal suceso. Pero todos sabemos que aquello que propiamente es motivo de alegría (y debe serlo), también es piedra de tropiezo, punto de crisis, y eso desde el principio. Pues en la lectura del evangelio de san Juan hemos escuchado cómo ya en este primer anuncio de la Eucaristía muchos murmuraron y se rebelaron. Desde entonces esa murmuración se ha mantenido a través de los siglos y ha llegado también a herir profundamente a la Iglesia de nuestra generación. No queremos a Dios tan cercano, no lo queremos tan pequeño, inclinándose; lo preferimos grande y lejano. Por eso surgen cuestiones que pretenden mostrar la imposibilidad de tal cercanía. Si en esta meditación consideramos alguna de estas cuestiones, no se trata de dejarse llevar por un afán de polémica, sino de profundizar cada vez más en nuestra afirmación de fe, volver a experimentar su alegría y, de ese modo, renovar una vez más tanto nuestra oración como nuestro conocimiento de la Eucaristía. Hay tres cuestiones principales con las que se enfrenta la fe en la presencia real del Señor. La primera es: ¿puede realmente decirse que la Biblia lo sostiene?, ¿nos lo presenta así, o es más bien una ingenua incomprensión de tiempos posteriores, que aminoran la excelencia y la espiritualidad del cristianismo transportándola a lo pequeño y eclesial? La segunda cuestión sería: ¿puede ser realmente verdad que un cuerpo material se manifieste en cualquier tiempo y lugar?, ¿tal cosa no contradice de modo palmario los límites esenciales de la corporalidad? La tercera pregunta puede formularse así: ¿la moderna ciencia natural, con todo lo que ella entiende bajo el término «sustancia» y acerca de la materia, no ha superado los correspondientes dogmas de la Iglesia de tal manera que, en un mundo científico, hemos de arrojarlos definitivamente como chatarra, pues ya no son conciliables con el pensamiento actual?

Vayamos con la primera cuestión: ¿se dice eso en la Biblia? Ya sabemos que en el siglo XVI este conflicto se presentó, desgraciadamente, como conflicto en torno a una palabra, la palabra

«es»: «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». Este «es», ¿significa realmente la presencia corporal en toda su intensidad?, ¿o tiene sólo un sentido figurado, de modo que debería traducirse como «Esto representa mi cuerpo y mi sangre»? Durante mucho tiempo los estudiosos han discutido incansablemente sobre esta palabra, y han comprendido que la discusión sobre una sola palabra, sacada del contexto, sólo puede conducir a un callejón sin salida: pues, así como en una melodía el tono sólo conserva su importancia con ensamblaje de todo, y solamente puede comprenderse desde el conjunto, así también las palabras de una frase sólo pueden entenderse desde la totalidad de sentido del conjunto de ella, en la que cada una tiene su lugar; o sea, hemos de preguntarnos por el conjunto. Hagamos, pues, eso y veremos que la respuesta de la Biblia está muy clara. Acabamos de escuchar las dramáticas palabras de Jesús en el evangelio de san Juan, cuya claridad es insuperable: «Quien no come mi carne ni bebe mi sangre, no puede tener vida... mi carne es verdadera comida...» (6, 53. 55). Cuando surge la murmuración de los judíos el enfrentamiento hubiera podido fácilmente evitarse con unas simples palabras tranquilizadoras del estilo de: Amigos, no os alteréis, sólo era un discurso simbólico, la carne únicamente representa la comida, ¡pero no lo es! Sin embargo, nada de esto aparece en el evangelio: Jesús rechaza tal suavización y dice, con mayor énfasis aún, que este pan tiene que ser comido corporalmente. Afirma que la fe en el Dios encarnado cree en un Dios corporal, y que esta fe solamente es verdadera y plena, solamente llega a ser auténtica cuando es carnal, cuando es acontecimiento sacramental en el que el Señor en persona asume nuestra existencia corporal. Pablo compara el momento de la comunión con la unión corporal entre el varón y la mujer para expresar toda la intensidad de esta fusión, y refiere a la comprensión de la Eucaristía las palabras del relato de la creación: «los dos (varón y mujer) son una sola carne» (Gn 2, 24); añadiendo: «Quien se une al Señor es un solo espíritu con él (es decir, una nueva existencia única, que surge del Espíritu Santo)» (1 Co 6, 16).

Cuando escuchamos esto, experimentamos ya de inmediato algo de lo que hemos de entender como presencia de Jesucristo. Esa

presencia no es algo pasivo, sino una fuerza que nos atrapa y nos absorbe, queriéndonos introducir en ella [55]. San Agustín, en su devoción a la comunión, lo comprendió perfectamente. En el tiempo anterior a su conversión, en sus cavilaciones sobre la corporalidad del misterio cristiano, que le resultaba completamente inaccesible desde el idealismo platónico, tuvo una especie de visión en la que escuchaba una voz que le decía: «Yo soy el pan de los fuertes, ¡cómeme! Pero no serás tú el que me transformes a mí, sino que seré yo quien te transformaré a ti en mí» [56]. En las comidas habituales el hombre es el más fuerte: es él quien toma las cosas y es él quien las asimila, de modo que llegan a formar parte de su propia sustancia: ellas se transforman en él construyendo su cuerpo material, su propia existencia. Pero en nuestra relación con Cristo sucede a la inversa: el centro es él, él el protagonista. Cuando comulgamos verdaderamente, eso quiere decir que somos despojados de nosotros mismos y asimilados por él, que somos hechos uno con él y, a través de él, con la comunidad de los hermanos.

Alcanzamos así nuestra segunda cuestión: ¿puede realmente suceder que un cuerpo material se haga presente de manera que esté en la multitud de hostias, y que superando cualquier tiempo y lugar sea siempre ese mismo cuerpo? Ahora bien, ante todo hemos de ser bien conscientes de que nunca podremos comprender plenamente esto, pues lo que aquí sucede proviene de la realidad de Dios y de la realidad de la resurrección; y nosotros no vivimos en esa realidad, sino que vivimos a este lado de la frontera de la muerte. Así, nosotros podríamos imaginar una figura que no tuviera tres dimensiones (longitud, anchura y altura), sino solamente dos y fuera solo extensa, una superficie, pero tal esencia bidimensional nunca podría imaginar la tercera dimensión, por el simple hecho de carecer de ella; solamente podría intentar pensar más allá de sus límites, sin poder con ello realmente abarcar en su comprensión la plenitud de eso otro supuesto. Justamente eso mismo nos sucede aquí a nosotros: vivimos en el mundo de la muerte y podemos pensar más allá de él, intentando aproximaciones al mundo de la resurrección; pero éste seguirá siendo siempre el otro, que nunca

lograremos entender del todo. Este mundo nuestro sigue estando en los límites de la muerte, en la que estamos inmersos y dentro de la cual vivimos.

Pero podemos intentar aproximaciones; y una de ellas se nos abre cuando caemos en la cuenta de que la palabra «cuerpo» («Esto es mi cuerpo»), en el lenguaje bíblico no significa simplemente el cuerpo, en oposición al espíritu. En el lenguaje bíblico la palabra «cuerpo» significa más bien la totalidad de la persona, en la cual lo corporal y lo espiritual son inseparables. Por eso, «esto es mi cuerpo» significa: esto es la totalidad de mi persona en la medida en que se actualiza en la corporalidad. Sin embargo, conocer la índole de esa persona es algo que experimentamos a partir de las palabras que siguen: «que se entrega por vosotros»; es decir, el ser de esa persona es ser-para-los-demás; su esencia más íntima la constituye el entregarse. Y por eso, como se trata de la persona en su integridad, y como ella misma desde su interioridad consiste en «estar abierta», en entregarse, también puede ser compartida.

Podemos comprender esto algo más desde la experiencia de nuestra propia corporalidad. Si meditamos sobre el significado del cuerpo para nosotros, notaremos que éste conlleva una cierta contradicción. Por un lado, es la barrera que nos separa de los demás: donde está mi cuerpo no puede haber ningún otro; y si estoy en un lugar, no puedo estar simultáneamente en otro. De este modo, el cuerpo es el límite que nos separa a unos de otros, y ello implica que, de un modo u otro, seamos extraños unos para otros. Nuestra mirada no es capaz de penetrar en el otro; la corporalidad vela su interior, que nos permanece oculto; incluso podemos decir que somos extraños para nosotros mismos. Porque tampoco podemos descender a nuestra propia profundidad interna. Por un lado, pues, esto: el cuerpo es la barrera que nos hace mutuamente opacos, impenetrables, que nos coloca a nosotros enfrente de los demás y nos impide ver y palpar el reducto íntimo del otro. Pero también es cierta una segunda cosa: el cuerpo es, además, un puente, pues a través de él nos encontramos unos a otros, a través de él comulgamos con la materia universal de la creación; gracias a él

podemos vernos, sentirnos, estar próximos unos de otros. En los gestos corporales se revela quién es el otro y cómo es; en su forma de mirar, de observar, de actuar, de entregarse, lo percibimos; el cuerpo nos conduce a unos hacia los otros. El cuerpo es, a la vez, limitación y comunión. Por eso la corporeidad puede ser vivida de diversos modos: se puede vivir encaminándola prioritariamente al aislamiento o hacerlo en dirección a la comunión. Porque la corporalidad uno puede dirigirla, dirigiendo con ello su persona, a la cerrazón, para vivir en el egoísmo, replegado en sí mismo, y conservando únicamente las barreras separadoras, sin abrirse a ningún encuentro con los demás. Tendríamos entonces lo que Albert Camus describió una vez como la trágica situación de la relación humana: es como si dos personas estuvieran separadas por la pared de cristal de una cabina telefónica: ellos se ven, están muy próximos, y, sin embargo, está esa pared que los hace mutuamente inaccesibles. Es como un vidrio opalino que sólo nos permite suponer esbozos. El hombre puede, por tanto, vivir centrado en el «cuerpo material» y cerrarse egoístamente de tal manera que su cuerpo solamente sea obstáculo y barrera que excluya la comunión y en el que no se encuentra realmente con nadie, porque no permite a nadie el acceso a su interior, que mantiene clausurado. Pero la corporeidad también puede vivirse del modo contrario: como abrirse, como expresión de libertad del hombre, que se entrega. Todos sabemos que esto también se da, que también nosotros traspasamos los límites y nos aproximamos los unos a los otros, accediendo al interior de los demás. Eso mismo que llamamos telepatía no es sino el caso más superficial de lo que de modo mucho más profundo se da en todos nosotros: sentirnos tocados en nuestro centro más íntimo, estar cerca del otro a pesar de la distancia. En realidad, hablar de resurrección significa, simplemente, que desaparece el cuerpo como obstáculo y que permanece todo lo que hay en él de comunión. Jesús pudo resucitar, resucitó, porque él, como el Hijo que mantuvo su amor en la cruz, llegó a ser absoluta entrega de sí mismo. Y haber resucitado significa ser susceptible de comunión, significa estar «abierto», ser el que se regala. Comprenderemos así también que Jesús, en el discurso eucarístico transmitido por Juan, reúna Eucaristía y resurrección, y

que los Santos Padres digan que la Eucaristía es la medicina de la inmortalidad [57]. Comulgar es entrar en comunión con Jesucristo y significa entrar por él, el único que pudo superar los límites, a un horizonte de apertura y, así, con él, desde él mismo, ser capaces de resucitar.

Pero de todo esto se desprende algo más: lo que nos es dado aquí no es un ejemplar corporal, una cosa material, sino que es él mismo, el resucitado, la persona que se nos ha entregado a través de su amor, un amor atravesado por la cruz. Y esto quiere decir que comulgar es siempre un acontecimiento personal. Nunca es un simple rito comunitario que desarrollamos como cualquier otra de las actividades comunitarias; porque en la comunión entro en comunión con el Señor que se me entrega. La comunión sacramental tiene por ello que ser siempre también comunión espiritual, y por eso la liturgia previa a la comunión pasa del «nosotros» litúrgico al «yo» [58]. Ahora se me exige a mí mismo, soy yo ahora quien tengo que ponerme en marcha, yo quien le sale al paso, quien le llama. La comunidad eucarística de la Iglesia no es ningún colectivo en el que la comunidad se consigue a través de llegar a un mínimo común denominador, sino que ella se constituye en tal comunidad porque nos mantenemos por completo tal como somos. No supone la disolución del yo en favor de la colectivización, sino que surge porque nos abrimos a ella manteniendo nuestra integridad personal al formar parte de esa nueva comunidad; solamente así surge algo distinto a una mera colectividad; solamente así crece realmente tanto en sus raíces como en su centralidad y en profundidad, la mutua y enriquecedora referencia de los hombres unos a otros. Y porque sucede así, la incorporación personal a Cristo, la plegaria individual, debe preceder a la comunión; y por eso también exige después un momento de calma en el que hablemos íntimamente con el Señor que está presente. Quizás esto es algo que todos hemos olvidado demasiado en los últimos decenios. Hemos redescubierto la comunidad, la liturgia como fiesta del compartir, y esto es importante; pero también hemos de descubrir de nuevo que la comunidad supone una exigencia personal. Tenemos que volver a

apreciar esa oración tranquila previa a la comunión y ese sereno hacernos uno con el Señor, ese abandonarnos a él.

De aquí surge, finalmente, por sí mismo, una tercera cosa: lo que nosotros recibimos es, y así lo decimos, persona. Y esta persona es el Señor Jesucristo, a la vez Dios y hombre. La antigua devoción a la comunión de siglos pasados probablemente olvidaba en exceso al hombre Jesús y pensaba demasiado en Dios. Pero nosotros estamos en el peligro contrario, solamente considerar al hombre Jesús y olvidar que en él, que se nos ha entregado materialmente, palpamos también al Dios vivo. Y como esto es así, comulgar es también siempre, al mismo tiempo, oración.

Ya en cualquier forma del genuino amor humano encontramos algo de este rendirse ante la dignidad otorgada por Dios al otro, que es un retrato de Dios. Porque el amor humano auténtico no significa que adquirimos y poseemos al otro; más bien implica que reconocemos respetuosamente la peculiaridad, el carácter único de la persona del otro, que nunca puede pretenderse sea tomada en posesión, nos consideramos mutuamente y nos unimos. En la comunión con Jesucristo esto alcanza una nueva altura, pues en ella se sobrepasa necesariamente el «partenariado» humano. La palabra del Señor como «partenaire» nuestro aclara, ciertamente, muchas cosas, pero encubre todavía más. Ya no estamos en el mismo terreno. Es el completamente otro, con él llega hasta nosotros la majestad del Dios vivo. Unirse a él significa inclinarse y con ello abrirse a su grandeza. Y esto también se ha expresado siempre en la devoción a la comunión, en cualquier época. San Agustín dijo una vez en una plática a sus comulgantes: Nadie puede comulgar, sin haber rezado antes. Teodoro de Mopsuestia, un contemporáneo suyo, que vivía en Siria, contaba que cada uno de los comulgantes, antes de tomar el don sagrado pronunciaba una palabra de súplica. Y es especialmente conmovedor lo que se nos cuenta de los monjes de Cluny en los alrededores del año 1000: cuando iban a comulgar se descalzaban; sabían que aquí está la zarza ardiente, que el misterio ante el cual Moisés cayó de rodillas, estaba aquí presente [59]. Las formas cambian, pero lo que debe

permanecer es el espíritu de oración, que significa despojarnos sinceramente de nosotros mismos, comulgar, liberarnos de nosotros y así encontrar también realmente la comunidad humana.

Y llegamos a la tercera y última cuestión: La doctrina sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ¿no ha sido superada y contradicha por las ciencias de la naturaleza?, ¿no se ha ligado excesivamente la Iglesia con su concepto de «sustancia» –pues habla de «transubstanciación»–, a una ciencia primitiva y ya superada, que hoy ya no puede tener ninguna vigencia?, ¿acaso no sabemos hoy de qué modo está constituida la materia: de átomos, los cuales a su vez están formados de partículas elementales?, ¿no sabemos que el pan no es ninguna sustancia y, en consecuencia, tampoco puede ya mantenerse todo lo demás? Ahora bien, tales objeciones son, en el fondo, completamente superficiales. No podemos ahora tratarlas en detalle y, además, no es preciso que cada vez reflexionemos sobre todas las cuestiones que la Iglesia ha logrado concentrar aquí. Lo único importante es que se mantenga la estructura del pensamiento, que nos ayuda a vivir más intensamente y sin angustia el propio núcleo de la fe, fundamentado en él. Nos conformaremos, pues, con un par de observaciones. La primera: con la palabra sustancia la Iglesia, en realidad, eliminó la ingenuidad de mantener que se refiera a lo comprensible y lo mensurable. En el siglo doce el misterio de la Eucaristía estuvo amenazado de ser desgarrado entre dos grupos, que cada uno a su manera, tergiversaban su núcleo central. Los unos estaban completamente imbuidos de la idea de que Jesús está realmente presente ahí. Pero «realidad» significaba para ellos únicamente lo corporal. En consecuencia llegaron a la expresión: en la Eucaristía masticamos la carne del Señor. Con ello mantenían una falsa y perniciosa comprensión, pues Jesús ha resucitado; nosotros no masticamos carne humana, como si se tratara de antropofagia. A causa de esto surgieron con todo derecho otros, que se rebelaron contra un «realismo» tan primitivo; pero también ellos cayeron en el mismo error fundamental, puesto que mantuvieron como real únicamente lo material, lo sensible, lo visible. Dijeron: como Cristo no puede estar en una corporalidad susceptible de ser comida, la Eucaristía

únicamente puede ser símbolo de Cristo; el pan solamente puede significar el cuerpo, pero no ser tal cuerpo. Para resolver este conflicto la Iglesia se ayudó de una profundización en el concepto de realidad. Tras una lucha difícil el conocimiento fue expuesto del siguiente modo: «real» no es, simplemente, lo que puede medirse; lo real no son simplemente los «Quantas», las cosas cuantitativas; por el contrario, éstas siempre son meras apariciones del misterio oculto, propio del ser. Pero aquí, donde se encuentra Cristo, se trata de eso propio; eso es a lo que se refiere la palabra «sustancia» [60]. No se piensa en los quantas sino en el fundamento profundo y propio del ser. Jesús no está ahí como un trozo de carne, no en el ámbito de lo mensurable y cuantitativo. Quien comprende así la realidad, se equivoca sobre ella y, por tanto, sobre sí mismo. Pero de ese modo vive en el error. Por eso no se trata de ningún conflicto entre estudiosos, sino de nosotros mismos: ¿cómo hemos de mantenernos en la realidad?, ¿qué es real?, ¿cómo tenemos que ser nosotros mismos, para que correspondamos a la realidad? En referencia a la Eucaristía se nos dice: se transforma la sustancia, es decir, el propio fundamento del ser. Se trata de él y no de su apariencia, a la que se refiere todo lo mensurable y aprensible. Pero si bien con esta reflexión hemos dado un buen paso adelante, sin embargo todavía no está todo resuelto, pues ahora sabemos lo que no significa, pero aún no hemos contestado a la pregunta de cómo podemos hacernos una idea de ello. Nuevamente nos bastarán unas indicaciones, ya que los límites de nuestro enfoque sólo nos permiten aventurarnos a tientas en el misterio.

a) Primero. Lo que siempre fue importante para la Iglesia es el hecho de que aquí tiene lugar realmente una transformación. En la Eucaristía acontece realmente algo. Hay algo nuevo que antes no existía. El conocimiento de la transformación pertenece a los datos originarios de la fe eucarística. Partiendo de esto tampoco puede ser que el cuerpo de Cristo se añada al pan, como si pan y cuerpo de Cristo fueran dos cosas simultáneas, que de idéntica manera pudieran estar una junto a la otra como dos «sustancias». Si la carne de Cristo, es decir Cristo, el resucitado-en-su-cuerpo, viene, entonces él es el mayor, es otro, de un modo distinto al pan. Hay

una transformación, que afecta y cambia a nuestras cosas por medio del ingreso de su propia esencia en un orden superior, incluso si eso no puede ser medido. Cuando cosas materiales son ingresadas como alimento en nuestro cuerpo, especialmente cuando la materia llega a formar parte de un organismo vivo, ella permanece como tal y, sin embargo, es transformada en sí misma como parte de algo nuevo [61]. Del mismo modo suceden las cosas aquí. El Señor se posesiona del pan y del vino, e igualmente los saca del quicio de su ser habitual introduciéndolos en un nuevo orden; y, si bien permanecen iguales en su pura consideración física, han llegado a ser, en profundidad, otros.

Esto tiene una consecuencia importante, que a la vez nos permite expresar lo dicho todavía con mayor claridad: cuando Cristo se hace presente, no se puede permanecer después como si no hubiera pasado nada. Allí donde él ha tendido su mano, algo nuevo ha acontecido. Esto remite de nuevo a que ser cristiano supone transformación, tiene que significar conversión y no añadir un simple adorno al resto de nuestra vida. Nos afecta en lo más íntimo y profundo, y nos permite llegar a ser nuevos desde lo más profundo de nosotros mismos. Y en la medida en que, como cristianos, más intensamente lleguemos a renovarnos desde las raíces, en esa misma medida mejor podremos comprender el misterio de la transformación eucarística. Y finalmente, tal transformación de las cosas nos hace caer en la cuenta de que el mismo mundo es transformable, y que en su totalidad llegará a ser un día la nueva Jerusalén, Templo, recipiente de la presencia de Dios.

b) Segundo: lo que tiene lugar en la Eucaristía es un acontecimiento objetivo para la misma cosa y no un mero acuerdo previamente establecido por nosotros. Si ocurriera esto último, la Eucaristía sería únicamente un acuerdo entre nosotros; una ficción en la que convinimos en valorar «esto» como «algo distinto». Y en ese caso se trataría de un juego, no de una realidad; y su celebración tendría entonces el carácter de un juego. Los dones cambiarían de «función» sólo de modo pasajero, con una finalidad cultual. Pero frente a esto nosotros damos validez a algo distinto: lo que aquí

sucede no es «cambio de función», sino transformación real; la Iglesia lo llama transubstanciación. Tocamos con ello un conflicto que en los años sesenta levantó una gran polvareda. Se dijo entonces que la Eucaristía tenía que entenderse más o menos del siguiente modo: imaginemos que tenemos un trozo de tela, que es considerado ahora bandera nacional o bandera para un regimiento. Como tejido permanece el mismo, pero como ese trozo de tela se ha convertido ahora en símbolo de la nación o de este regimiento, ahora hemos de descubrirnos delante de él. No es nada distinto, pero significa algo distinto. Más tarde se guardará en un museo y concentrará en ella toda la historia de su tiempo. Al cambio sufrido por esa tela se le daría el nombre de trans-significación, cambio de significado, cambio de «función». Yendo un poco más lejos tal ejemplo nos puede ayudar a entender que la integración en un nuevo contexto obra un cambio [62]. Pero este ejemplo es insuficiente. Lo que en la Eucaristía sucede con el pan y el vino va mucho más lejos; es mucho más que cambio de «función». La Eucaristía sobrepasa el terreno de lo funcional. Ciertamente es la pobreza de nuestra época la que nos hace pensar y vivir en perspectivas funcionales, la que encasilla a las personas según su valor «funcional», y la que a todos nosotros únicamente nos asigna funciones y funcionariados, donde se niega el «ser». Y la importancia de la Eucaristía como sacramento de la fe consiste precisamente en que se escapa de lo funcional y se refiere al fundamento de la realidad. El mundo de la Eucaristía no es un mundo fantasioso; no se refiere a convenciones acordadas por nosotros y que podemos repetir a discreción, sino que se trata de la realidad y de su fundamento más profundo. Éste es el punto decisivo cuando la Iglesia rechaza el mero concepto de «cambio de función» («transsignificación») por estimarlo insuficiente y mantiene el de «transubstanciación»: la Eucaristía tiene una realidad mayor que las cosas de las que habitualmente estamos rodeados. En ella está la auténtica realidad. En ella se encuentra la medida, el centro: en ella encontramos aquella realidad con la que debemos aprender a medir toda otra realidad.

c) Y de aquí surge una última cuestión: si las cosas son así, es decir, si el pan y el vino no reciben de nosotros otra función, sino que a través de la oración de la Iglesia el Señor mismo actúa y obra algo nuevo, eso significa que su presencia permanece, y como permanece, podemos dirigir nuestra oración al Señor en la hostia. No hay objeciones a esto. Ya hemos dicho que no las hubo en el primer milenio, y al respecto lo primero que hay que decir es, sencillamente, que la Iglesia crece y madura a lo largo de la historia. Y se ha de añadir que siempre ha custodiado las sagradas especies, para llevarlas a los enfermos. Tal práctica tiene su razón de ser en la conciencia de que la presencia del Señor perdura en ellas. Y por eso las especies han gozado cada vez de mayor consideración. Se presenta una segunda objeción: el Señor se ha entregado en el pan y en el vino; que son cosas comestibles. Así ha mostrado claramente lo que quiere con ello y lo que no quiere. El pan no es para contemplarlo sino para comerlo, y eso fue formulado de modo adecuado. En esencia esto es correcto, y también el concilio de Trento lo dijo así [63]. Pero volvamos a recordar: ¿qué quiere decir eso de «recibir al Señor»? Nunca se trata solamente de un proceso material, como cuando comemos un trozo de pan. Por eso nunca puede tratarse aquí solo de lo sucedido en un instante puntual. Recibir a Cristo significa acceder a él, dirigirse a él en la oración. Por esta razón la recepción, la comunión, puede extenderse más allá del momento de la celebración eucarística, incluso tiene que hacerlo. A medida que la Iglesia fue profundizando en el misterio eucarístico, fue comprendiendo cada vez mejor que la comunión no puede celebrarse por completo en los minutos circunscritos a la Misa. Solamente cuando la luz de lo eterno prendió en las lámparas de las iglesias y el sagrario fue colocado junto al altar, simultáneamente brotó la semilla del misterio y con ello la plenitud del misterio eucarístico fue asumida por la Iglesia. Allí siempre está el Señor. La Iglesia no es sólo un espacio en el que muy temprano sucedía algo puntualmente, mientras el resto del día permanecía vacío, «sin función». En ese espacio sagrado de las iglesias siempre está la Iglesia, porque el Señor siempre se entrega, porque el misterio eucarístico permanece, y porque nosotros, al

llegarnos a él, estamos incluidos siempre en el culto de la Iglesia entera que cree, ora y ama.

Todos sabemos la diferencia que hay entre una Iglesia orante y una Iglesia que se convierte en museo. Hoy nos encontramos ante el grave peligro de que nuestras iglesias lleguen a serlo y que suceda en ellas como en los museos: si no están cerradas las desvalijan. Ya no hay vida allí. La medida de la vitalidad de la Iglesia, de su apertura interna, se manifiesta en que puede tener sus puertas abiertas, ya que es Iglesia en oración. Les pido por tanto a todos, de todo corazón, que tomemos nuevos ánimos para ello. Volvamos a recordar aquello de lo que vive la Iglesia, que el Señor en ella sale constantemente a nuestro encuentro. La Eucaristía, y su trato, será más plena cuanto más nosotros en la oración sosegada ante la presencia eucarística del Señor, nos dirijamos a él y seamos de verdad gentes de comunión.

Tal oración es siempre más que un mero hablar abstracto con Dios. Contra esto se podría dirigir siempre la objeción siguiente: también puedo orar en el bosque, al aire libre. Y ciertamente, se puede hacer así; pero si solamente se diera esto la iniciativa de la oración sería solamente nuestra, y Dios sería en ese caso un postulado de nuestro pensamiento, y aunque él contestara, aunque quisiera y pudiera contestar, el horizonte permanecería abierto. Pero la Eucaristía significa que Dios ha respondido y que la propia Eucaristía es Dios hecho respuesta, ella es su presencia que responde. Ahora la iniciativa de la relación entre Dios y el hombre ya no se encuentra en nosotros, sino en él, y por eso solamente ahora podemos considerarla realmente en serio.

Por ello la oración en el marco de la adoración eucarística alcanza una dimensión completamente nueva: sólo ahora reúne los dos planos y solo ahora es realmente auténtica. Ciertamente, ahora no solamente reúne los dos planos, sino que abarca la totalidad: si oramos ante la presencia eucarística nunca estamos solos, con nosotros siempre estará orando toda la Iglesia que la celebra. Estamos entonces orando en el ámbito de la aceptación, porque

oramos en el ámbito de la muerte y la resurrección, y por tanto, allí donde es atendida la auténtica súplica que encierran todas nuestras súplicas: la súplica por la superación de la muerte, la súplica por ese amor que es más fuerte que la muerte [64].

En esta oración ya no estamos ante el recuerdo de un Dios, sino ante el Dios que se nos ha entregado realmente; ante el Dios que se ha hecho «comunión» para nosotros, y que de esa manera nos libera de nuestros propios límites para que estemos en comunión y nos conduce a la resurrección. Hemos de redescubrir nuevamente esa oración. Fruto de la Cuaresma debería ser que de nuevo nos convirtiéramos en Iglesia orante y así en Iglesia abierta; porque solo la Iglesia orante está abierta. Solamente ella vive e invita a los hombres: ofrece compañía y a la vez espacio de serenidad.

De todo lo considerado se deduce todavía una última reflexión: el Señor se nos da en persona. Por eso también nos corresponde darle nosotros una respuesta personal. Y esto significa, por encima de todo, que la Eucaristía tiene que extenderse más allá de los templos, en las múltiples formas del servicio a la humanidad y al mundo. Pero también significa, que nuestra devoción, nuestra oración, reclama expresión corporal. Porque el Señor resucitado se nos entrega corporalmente, hemos de responderle con cuerpo y alma. Todas las posibilidades espirituales de nuestro cuerpo necesariamente se encauzan a la Eucaristía: cantar, hablar, guardar silencio, sentarse, estar de pie, arrodillarse. Quizás en tiempos pasados hemos desatendido demasiado el canto y la plática y nos manteníamos exclusivamente callados, unos al lado de otros; hoy, por el contrario, tenemos el peligro de olvidar el silencio. Pero los tres en conjunto –canto, discurso, silencio– son la única respuesta en la que la plenitud de nuestra corporalidad espiritual se abre al Señor. Y esto mismo es válido para las tres actitudes corporales básicas: sentarse, estar de pie, arrodillarse. También en este caso quizás antiguamente se olvidó demasiado el estar de pie y en parte el sentarse, como expresión de un escuchar relajado, y se atendía con demasiada exclusividad al arrodillarse; y también aquí nos encontramos hoy con el peligro contrario. Y, sin embargo, también

aquí es necesaria la expresión propia de las tras actitudes. A la liturgia le es propia la escucha atenta, sentados, a la Palabra de Dios; también el mantenerse de pie como expresión de disponibilidad, tal como Israel comía de pie el cordero pascual, para hacer patente su estar presto para la salida, guiado por la Palabra de Dios. Y, más allá de esto, mantenerse en pie es también expresión de la victoria de Jesucristo: el final de un desafío queda el vencedor, que se mantiene en pie. Su importancia surge de que Esteban antes de su martirio ve a Cristo de pie a la derecha de Dios (Hch 7, 56). Nuestro permanecer de pie durante el Evangelio supera, pues, la gesta del Éxodo, que compartimos con Israel, nos mantenemos de pie junto al resucitado, confesando su victoria. Finalmente, también es esencial el arrodillarse: como cuando estamos de pie en actitud corporal de oración, estamos listos, dispuestos, pero a la vez nos inclinamos ante la grandeza del Dios vivo y de su nombre. Jesucristo mismo, según el relato de san Lucas, oró de rodillas las últimas horas antes de su pasión en el huerto de los olivos (Lc 22, 41). Esteban cayó de rodillas, cuando antes de su martirio vio el cielo abierto y a Cristo de pie (Hch 7, 60). Ante él, que está en pie, Esteban se arrodilla. Pedro rezó arrodillado, para suplicar a Dios la resurrección de Tabita (Hch 9, 40). Pablo, después de su gran discurso de despedida ante los presbíteros de Éfeso (antes de su partida hacia Jerusalén y caer en cautividad) rezó arrodillándose con ellos (Hch 20, 36). Del modo más intenso se expresa el himno cristológico de la carta a los Filipenses (Flp 2, 6-11), que traslada a Jesucristo la promesa isaiana del homenaje que rinde toda la creación arrodillada ante el Dios de Israel: Jesús es aquél a «cuyo nombre doblan su rodilla los seres del cielo, de la tierra y del abismo» (Flp 2, 10). De este texto se desprende no sólo el hecho de que la primitiva iglesia se arrodillaba ante Jesucristo, sino también su razón: ella le rinde homenaje públicamente a él, al crucificado, como el Señor del mundo, en el que la promesa del dominio del mundo por el Dios de Israel se ha cumplido. Con ello da testimonio frente a los judíos de su fe en que la Ley y los Profetas hablan de Jesús cuando se refieren al «nombre» de Dios; y, frente a las pretensiones totalitarias de la política, mantiene sometido el culto al emperador al nuevo orden del

universo establecido por Jesús, el cual pone sus límites al poder político. En resumen, ella expresa su sí a la divinidad de Jesús. Nos arrodillamos con Jesús; y con sus testigos –a partir de Esteban, Pedro y Pablo– nos arrodillamos ante Jesús; y esto es expresión de la fe en él que desde el principio fue inseparable de su consideración como testimonio visible en este mundo de su relación con Dios y con Cristo. Ese arrodillarse es la expresión corporal de nuestro sí a la presencia real de Jesucristo, que como Dios y hombre, en cuerpo y alma, con carne y sangre está presente entre nosotros.

«¿Dónde habría un pueblo cuyos dioses estuvieran tan cerca de él como lo está nuestro Dios de nosotros?» Pidamos al Señor que despierte de nuevo en nosotros la alegría por su cercanía, que nos impulse de nuevo a la oración. Sin oración no hay transformación del mundo.

## 6. La actualización de la presencia del Señor en la vida cotidiana

### *Sobre la cuestión del culto y el carácter sagrado de la Eucaristía* [65]

En la liturgia de esta víspera del Jueves Santo se incluye la consagración de los Santos Óleos que serán empleados en el Bautismo, la Confirmación, el Orden sacerdotal y la Unción de enfermos. Todos estos sacramentos que son administrados en nuestra diócesis proceden, pues, del único acontecimiento pascual. Debe sernos, por tanto, bien visible que todo obrar sacramental tiene su origen en el misterio pascual de la muerte y resurrección del Señor. Pero, a la vez, a través de ello, también los sacramentos son integrados en la unidad de este lugar que es nuestra iglesia diocesana, y por medio de ella en la unidad de la Iglesia católica, en la unidad de todo el episcopado, en la unidad de la gran cadena de la imposición de manos, que nos retrotrae hasta la llamada al primer apóstol, a aquella hora junto al lago de Genesaret, a la sala de la

Última Cena y de la posterior resurrección del Señor. Todos hemos sido ungidos en el Bautismo y la Confirmación. Y hoy queremos intentar incorporarnos de corazón a la gran unidad constituida por el cuerpo de Cristo, integrarnos en el misterio pascual, del que procede nuestra salvación; pedir al Señor que nos ayude a vivir cada vez con mayor autenticidad nuestro Bautismo y nuestra Confirmación, así como también ser cada día más dignos de su presencia eucarística.

La Misa crismal que hoy celebramos surge del misterio pascual que integra todo lo cristiano, especialmente el ministerio sacerdotal, el cual, como todos los sacramentos, tiene su origen y su fundamento perenne en la cruz y la resurrección de Jesucristo. Un año más el Santo Padre ha dirigido una carta a los sacerdotes, carta que debe ayudarnos a comprender de nuevo nuestro ministerio a la luz del misterio pascual y así vivirlo con mayor profundidad, en unidad con toda la Iglesia [66]. Porque la reflexión de este día la realizamos en comunión con todos los creyentes, ya que a ellos pertenece nuestro servicio: por eso también cuando hablamos del sacerdocio, precisamente entonces, no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo crucificado, a cuyo servicio estamos.

En su escrito de este año el Santo Padre se plantea interrogantes sobre el sacramento eucarístico; y ello, ciertamente, con plena consciencia de que en tales cuestiones estamos amenazados de cierta unilateralidad. Se trata, tal como hoy se diría, de una especie de revisión de vida, de hacer un alto en nuestro camino, para encontrar de nuevo nuestro rumbo y aportar claridad. Esta tarde yo desearía tomar dos cuestiones fundamentales de la carta del Papa y meditarlas junto a vosotros ante el Señor: la cuestión de la adoración a la santísima Eucaristía y la de su carácter sagrado.

En primer lugar la adoración eucarística. El Concilio nos descubrió con nueva claridad que el centro del sacramento eucarístico es la celebración festiva del misterio sagrado, misterio en el cual el Señor reúne a su pueblo, lo une y lo edifica como pueblo suyo; y misterio en el que él incorpora este pueblo a su ofrenda y se le entrega,

permitiendo que nosotros lo recibamos. La Eucaristía, así lo volvimos a ver, es reunión en la que el Señor trata con nosotros y nos congrega. Todo esto es cierto, y seguirá siéndolo. Pero con frecuencia esta idea de la asamblea se simplificaba, se desvinculaba de la otra idea de ofrenda y la Eucaristía quedaba reducida a un mero signo de comunión fraterna. La concentración en el carácter festivo de la Eucaristía conducía igualmente a que la fe y el sacramento perdieran relieve entre nosotros. Incluso ya externamente podía percibirse esto en la construcción de muchas iglesias, en las que el lugar para la adoración quedaba oculto como una reliquia del pasado en un sitio marginal cualquiera. Aún más decisivo fue que la Eucaristía en sí misma quedaba reducida al breve espacio de una media hora, y que ya no podía crear el clima adecuado ni impregnar el tiempo. Reducida al instante del acto cultual, se convirtió en una minúscula isla temporal al margen del resto del día, el cual permaneció en su totalidad preso de la profanidad, del ajetreo de nuestros quehaceres y de nuestros deseos mundanos. Si hoy volvemos la vista atrás observando ese desarrollo, reconoceremos que la adoración del sacramento no entra en competencia con una celebración festiva de la comunidad, sino que es su condición, su espacio vital imprescindible. Solamente en un clima de adoración, la celebración eucarística puede tener vitalidad; solamente cuando la casa de Dios y con ello la comunidad en pleno está siempre imbuida de la presencia interpelante del Señor y de nuestra serena disponibilidad para responderle, la invitación a la reunión puede encaminarnos a la hospitalidad de Jesucristo y de la Iglesia, que es el presupuesto para la invitación.

El Papa ha aclarado aún más este contexto con una serie de reflexiones. La primera la hemos iniciado ya con lo que llevamos dicho: el culto eucarístico es la dimensión vertical, en la que se instala el sacerdocio, tanto general como ministerial. Si en la Misa llega a expresarse, por encima de todo, el objeto de ambas dimensiones, entonces puede decirse que en el culto se hace visible la compenetración: en este sacramento todos somos receptores. Nadie de nosotros puede mantenerse en su presencia, si no lo hace rindiéndole culto. También la plenitud del sacerdocio tiene que ser,

en definitiva, cultual: proceder del culto y desembocar en el culto. Y con ello se hace visible algo más: comunión y adoración no están una al lado de la otra o una enfrente de la otra, sino que forman una unidad sin posibilidad de separación. Pues comulgar significa entrar en comunión. Comulgar con Cristo significa formar comunidad con él. Por ese motivo comunión y contemplación se encuentran mutuamente implicadas: un hombre no puede comulgar con otro hombre sin conocerlo; tiene que estar abierto a él, escucharle y verle. El amor o la amistad siempre lleva consigo también el momento del respeto, de la admiración. Y desde esa base, comulgar con Cristo requiere mirarlo y dejarse mirar por él, escucharle, conocerle. La admiración es, sencillamente, el aspecto personal del comulgar. No podríamos comulgar sacramentalmente, si no lo hiciéramos también personalmente. La comunión sacramental queda vacía y se convierte en juicio, cuando ya no es realizado por nosotros con una vinculación personal. Las palabras del Señor en el Apocalipsis no valen solamente para el tiempo final: «Mirad, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa, cenaré con él y él conmigo» (Ap 3, 20). Ésta es también la descripción del contenido profundo de la piedad eucarística. Solamente puede haber verdadera comunión cuando escuchamos la voz del Señor, cuando le respondemos y le abrimos. Entonces él entra a nuestra casa y come con nosotros. Y como eso es así, quiero subrayar especialmente dos ideas del escrito del Papa: «Ningún tiempo dedicado a la oración es en vano... nuestra oración no debe acabar nunca» [67]. Y, unido a ello, esto otro: el Papa acentúa con gran intensidad la confianza personal en Cristo como germen de la devoción eucarística [68]. En la muerte de Jesucristo, dice el Papa, cada uno de nosotros ha sido amado hasta el extremo [69]. Sin embargo, con frecuencia, una concepción demasiado estrecha de la humanidad de Jesucristo nos ha impedido percibir esto: el Señor me conoce también a mí, y como me ha conocido, también ha sufrido por mí.

Y en relación con esto hay otro punto de vista en la carta del Papa. La devoción al Señor en el sacramento también es una escuela para madurar nuestras conciencias. «Cristo viene a nuestros corazones y

visita la conciencia de nuestros hermanos y hermanas» [70]. La insensibilidad de la conciencia es la puerta de entrada de la violencia que devasta el mundo. Quien dirige su mirada al rostro del Señor, rostro al que escupieron los siervos del Sanedrín y de Pilato, al que golpearon y abofetearon, ve en ese rostro el reflejo de nuestra violencia, el reflejo de lo que es el pecado, y recibe aquella purificación de la conciencia que es también el presupuesto de toda reforma social, de toda mejora de los asuntos humanos. Porque la reforma de las relaciones humanas consiste por encima de todo en el fortalecimiento del poder moral. La moralidad es la única fuerza que puede poner freno a la violencia y al egoísmo, y allí donde ella pierde su influencia, el perdedor siempre es el propio hombre, en primer lugar el débil.

Por eso nos dice también el Papa que la adoración eucarística «es una escuela eficaz de amor al prójimo» [71]. En la Eucaristía no sólo veneramos, sencillamente, a Dios: «La veneración a la Eucaristía no es tanto la veneración a una trascendencia inaccesible como, muy por encima de eso, la veneración a la humillación de Dios» [72]. En ella nos sale al paso la ofrenda corporal de Jesucristo, y en él el mismo amor. Pero el amor sólo puede comprenderse como amor compartido». No sólo aprendemos a reconocer el amor, sino que nosotros mismos comenzamos a amar. Por eso el culto eucarístico es el punto de encuentro entre lo personal y lo sacramental, lo sacramental y lo social, punto en el que también están ancladas tanto la vitalidad apostólica y espiritual de la Iglesia como la de nuestro servicio» [73].

Vayamos ahora al segundo de nuestros temas, al **carácter sacral** de la Eucaristía. En los últimos quince años hemos estado demasiado condicionados por la idea de «desacralización». Estuvimos bajo el impacto de las palabras de la carta a los Hebreos: «Cristo murió fuera de los muros de la ciudad» (13, 12). Además esto se puso en conexión con el otro pasaje donde se dice que en el momento de la muerte del Señor el velo del Templo se rasgó en dos: el Templo, ahora, ha quedado vacío. Lo sagrado, la santa presencia de Dios, ya no se oculta en él; está fuera, en el exterior, frente a la

ciudad. El culto se ha trasladado desde la «casa sagrada» a la vida, pasión y muerte de Jesucristo. Él fue presencia auténtica de Dios ya durante su vida. Al rasgarse el velo del Templo, pensábamos, han sido desgarrados los límites entre lo sagrado y lo profano. El culto ya no será más algo segregado de la vida cotidiana, sino que lo santo habita en la cotidianeidad. Lo sagrado ya no será más un dominio particular, sino que estará en todas partes, se hará real precisamente en el ámbito de lo profano.

De aquí se han extraído consecuencias muy prácticas, incluso para la vestidura de los sacerdotes, y para la forma del culto litúrgico y la construcción de iglesias. Este perfeccionamiento de lo esencial debe realizarse en todas partes, vida y culto nunca más deben separarse uno del otro. Pero partiendo de una comprensión atinada del mensaje del Nuevo Testamento se llegó finalmente a un malentendido esencial; porque Dios no se aisló del mundo, para abandonarlo a su mundanidad, ni tampoco confirmó al mundo en su mundanidad, como si fuera ya sagrado por el hecho de ser mundo. En la medida que el mundo no ha llegado a plenitud, persiste en él la diferencia entre sagrado y profano, pues Dios no le priva de la presencia de su santidad, pero tampoco esa santidad suya lo ha asumido ya en su totalidad.

La Pasión de Jesucristo fuera de los muros de la ciudad y la rasgadura del velo del Templo no significa que ahora todo espacio sea templo o que absolutamente nada lo pueda ser ya. Esto solamente ocurrirá en la nueva Jerusalén. Estos acontecimientos significan, más bien, que con la muerte de Jesucristo los muros entre Israel y los pueblos gentiles han sido destruidos. Significan que la promesa de Dios superando el estrecho marco de la Antigua Alianza y de su Templo se ha proyectado al amplio horizonte de todos los pueblos de la tierra. Significan que en lugar de la santidad solo aparente de las imágenes del Antiguo Testamento, se ha alcanzado lo realmente sagrado, que es el Señor, santo en su amor encarnado. Significan, finalmente, que ahora la tienda de Dios, la nube de su presencia, se encuentran allí donde se celebra el misterio de su cuerpo y de su sangre, allí donde hay hombres que

se despojan de sus propias obras y se incorporan a la comunidad suya. Ello quiere decir, que ahora la sacralidad es mayor y más potente, porque es más auténtica de lo que lo era en la Antigua Alianza; y también quiere decir que se ha hecho más vulnerable y requiere de mayor atención y respeto por nuestra parte: no solamente pureza ritual, sino también una completa preparación del corazón.

Ello requiere de nosotros vivir orientados hacia la nueva Jerusalén: conducir al mundo a la cercanía de Jesucristo purificándolo para ello; e introducir la presencia de Jesucristo en la vida diaria transformándola adecuadamente. Y el respeto no se convierte en algo más superficial, sino en algo aún más expresivo. Y como el hombre está formado por cuerpo y alma, y además es un ser sociable, también necesitamos siempre la expresión visible del respeto, las reglas de juego de su carácter colectivo, de sus signos visibles en este mundo todavía no salvado y no-santo. El hombre no solamente está constituido de dentro a fuera, sino que también hay una línea de fuerza de fuera a dentro, y negarla o pasarla por alto es un espiritualismo que siempre se toma su venganza con extraordinaria rapidez. Lo santo, el Santo, existe en este mundo, y si la fuerza pedagógica de su expresión visible desaparece, esto conduciría también a la superficialidad y al embrutecimiento de la humanidad y del mundo.

En su carta a los sacerdotes el Santo Padre ha recordado un signo particularmente expresivo de respeto de la liturgia Romana: las manos del sacerdote son ungidas. Quizás en ninguna parte del cuerpo se expresa tanto la peculiaridad humana respecto al resto del mundo como en las manos: despegadas del suelo ellas muestran la verticalidad de su esencia: con la mano damos y tomamos, con nuestras manos sanamos y golpeamos. A lo largo de todos los pueblos los hombres elevan sus manos cuando rezan dirigiéndose a aquel que está por encima de ellos. Nuestras manos son ungidas: están comprometidas con el Señor. Podemos tocarlo. Qué sagrada obligación para todo nuestro ser y nuestra voluntad, qué cambio podría y tendría que darse, si nosotros día tras día nos

supiéramos exigir de acuerdo con ese signo y dirigir por él. Pidamos al Señor que este signo de la unción de las manos se haga realidad cada vez más en nuestra vida, que nuestras manos sean cada vez más instrumento de bendición, que nosotros por su misericordia seamos una bendición y así recibamos la bendición.

## 7. El Señor está cerca de nosotros: en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal en la Eucaristía

### *Homilía sobre Dt 4,7* [74]

En la lectura de hoy encontramos un texto maravilloso, en el que se contempla toda la alegría que experimentaba Israel por su salvación:

> *¿Qué nación hay tan grande,*
> *que tenga dioses tan cercanos a ella,*
> *como lo está de nosotros el Señor, nuestro Dios,*
> *siempre que lo invocamos?* (Dt 4, 7).

Santo Tomás de Aquino tomó este texto para la meditación de la fiesta del Corpus Christi [75]. Quiso mostrar así que nosotros, los cristianos, en la Iglesia de la Nueva Alianza podemos expresar nuestro agradecimiento con mayor razón y alegría que Israel; y también mostró así, que el sentido de estas palabras ha experimentado en la Iglesia de Jesucristo una profundización nunca imaginada antes: Dios en la Eucaristía llega a ser realmente compañero de nuestra vida. Se hizo carne, para poder ser pan. Se ha introducido en el «fruto de la tierra y del trabajo del hombre»; se ha puesto en nuestras manos y se ha introducido en nuestro corazón. Dios no es el gran desconocido, al que sólo podemos confusamente vislumbrar. Nosotros no hemos de temer, como los gentiles, que él tal vez sea caprichoso o cruel, demasiado grande o demasiado lejano para escuchar a los hombres. Él está ahí y nosotros sabemos siempre dónde podemos encontrarlo, dónde se deja encontrar y nos espera. Hoy nos debe penetrar de nuevo en el

alma esto: Dios está cerca de nosotros. Dios nos conoce. Dios nos espera en Jesucristo, presente en el santo sacramento. ¡No le hagamos esperar en vano! No pasemos de largo ante lo más importante y grandioso que se nos ha ofrecido en nuestra vida, debido a nuestra distracción y a nuestra pereza. Con esta lectura de hoy hemos de dejarnos recordar de nuevo el misterio admirable que esconden los muros de nuestros templos. No pasemos descuidadamente de largo por ellos. Tomémonos también algún tiempo durante la semana, entremos al pasar y permanezcamos un momento ante el Señor, que está tan cerca. Nuestras iglesias no deberían ser durante el día casas muertas, que están ahí, vacías y aparentemente sin ninguna finalidad. Siempre sale de dentro de ellas una invitación de Jesucristo.

Siempre habita en ellas esa santa vecindad nuestra, que siempre nos está llamando e invitando. Lo más hermoso de las iglesias católicas es justamente que en ellas siempre hay liturgia, porque en ellas siempre permanece la presencia eucarística del Señor.

Y una segunda cosa: no olvidemos nunca que el domingo es el día del Señor. Y no es capricho de la Iglesia que reclame de nosotros la asistencia a la misa dominical; no se trata de una obligación impuesta desde fuera, sino que participar con el Señor de la reunión pascual, del misterio pascual, es el derecho regio de los cristianos. El Señor convirtió el primer día de la semana en su día, en el cual él viene hasta nosotros, pone la mesa para nosotros y nos invita a llegarnos a él. Del fragmento del Antiguo Testamento que hoy nos ocupa deducimos que los israelitas consideraron la cercanía de Dios no como una carga, sino como la razón de su orgullo y de su alegría. De hecho la reunión dominical con el Señor no es una carga, sino gracia, regalo, que ilumina toda la semana; y nos engañamos a nosotros mismos si nos privamos de ella.

«¿Qué nación hay tan grande, que tenga unos dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros el Señor nuestro Dios siempre que le invocamos?». Este pasaje de la Antigua Alianza ha encontrado su definitiva y profunda realidad en la presencia eucarística del Señor.

Pero con ello no ha perdido su anterior importancia, sino que solamente se ha purificado y se ha ampliado. Vamos a observarla todavía ahora para comprender lo que el Señor quiere decirnos con ella. En el capítulo del libro del Deuteronomio al que pertenece este fragmento la cercanía admirable de Dios se descubre, por encima de todas las cosas, en la Ley, que ha dado a Israel por medio de Moisés. Por medio de la Ley también se somete constantemente a todas las preguntas de su pueblo; y por medio de ella está siempre dispuesto a hablar en favor de Israel: le puede llamar y él dará respuesta. Por la Ley da a Israel la posibilidad de instaurar un orden político y social, que le oriente; por la Ley concede sabiduría a Israel y le muestra cuál debe ser el horizonte de la vida si se quiere vivir rectamente. En la Ley Israel experimenta la proximidad de Dios; él, a la vez, ha retirado el velo del enigma de la vida humana y han recibido respuesta las preguntas que inquietan a los hombres de todos los tiempos: ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Qué hemos de hacer?

A nosotros nos maravilla este gozo por la Ley, porque nos hemos acostumbrado a verla como una carga que oprime al hombre. Pero Israel, en sus mejores tiempos, vio en la Ley precisamente la liberación que le conducía a la verdad; la liberación del peso de la ignorancia, la gracia del camino seguro. Y, de hecho, hoy sabemos que el hombre moriría si tuviera que forjarse continuamente a sí mismo, si tuviera que crear de nuevo el ser humano. La voluntad de Dios respecto al hombre no es un poder extraño, que llega desde el exterior, sino el sentido de su propia esencia. Por eso la revelación de la voluntad de Dios es la revelación de aquello que es el deseo de nuestra propia esencia, y es gracia. Debemos, pues, aprender de nuevo a ser agradecidos porque en la palabra de Dios nos ha sido dado a conocer tanto la voluntad divina como el sentido de nuestra propia esencia. La presencia de Dios en su palabra y su presencia en la Eucaristía se implican mutuamente de modo inseparable. El Señor de la Eucaristía es también, él mismo, la palabra viva. Sólo cuando vivimos en el ámbito de la palabra de Dios podemos también comprender rectamente el don de la Eucaristía y recibirlo adecuadamente.

El evangelio de hoy [76] nos lleva a fijar nuestra atención todavía en un tercer punto: la Ley se convirtió en una carga desde el momento en que ya no fue vivida desde dentro, sino que fue tomada como una serie de obligaciones externas y de cara al exterior. Así, el Señor nos dice con firmeza: La auténtica Ley de Dios no es algo externo, sino que vive en nosotros mismos. Es el sentido íntimo de nuestra vida, creada por voluntad de Dios y fundamentada en él. Y nos habla en la conciencia. La conciencia es la cercanía interior del Señor, que sobre todo nos dispone para recibir la cercanía eucarística. Por eso dice también el mismo libro del Deuteronomio, del que está extraída nuestra lectura de hoy, en otro lugar: «Pues la palabra está muy cerca de ti; está en tu boca, en tu corazón, para que la pongas en práctica, (30, 14; cfr. Rm 10, 8). La fe en Jesucristo no hace más que traernos de nuevo a la expresión oral lo más íntimo de nuestro ser, la conciencia. El Santo Padre Juan Pablo II dice al respecto: «En la obediencia del hombre a su conciencia se encuentran las llaves de la grandeza moral del hombre y el fundamento de su “dignidad real”... La obediencia a la conciencia es... participación del cristiano en el “oficio real de Cristo”. La obediencia a la conciencia... hace que “servir a Cristo” signifique de verdad “reinar”...» [77].

El Señor está cerca de nosotros en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal en la Eucaristía: Esto es honra y alegría para los cristianos. Por eso queremos estar contentos y esta alegría se expresa en la alabanza a Dios. Hoy vemos que la cercanía de Dios también conduce a los hombres unos a otros y los acerca: porque tanto en Munich como en Roma tenemos al mismo Señor Jesucristo; formamos, por encima de las fronteras un único Pueblo de Dios, unidos en la voz de la conciencia, unidos en la Palabra de Dios, unidos con Jesucristo por medio de la comunión, unidos en la alabanza a Dios, que es nuestra alegría y nuestro salvador.

## 8. Estar ante el Señor-ir con el Señor-arrodillarse delante del Señor

## *En la fiesta del Corpus Christi* [78]

Cuando queremos comprender el significado de la fiesta del Corpus Christi, es recomendable dirigir sencillamente nuestra mirada hacia la forma litúrgica, por medio de la cual la Iglesia expresa y celebra el sentido de esta fiesta. Muy por encima de lo que es común en todas las fiestas cristianas hay, por encima de todo lo demás, tres elementos de construcción que constituyen la particularidad de la celebración festiva de este día.

Está en primer lugar eso que nosotros hacemos en ese momento de la reunión general alrededor del Señor: ese **estar delante del Señor**, a su disposición, y, de esa manera, estar unos al lado de otros. Está, a continuación, como un paso más, el **ir con el Señor**, la procesión; y, finalmente, lo que en todo lugar se piensa que constituye el centro y el momento culminante de ella: el **arrodillarse delante del Señor**, la adoración, el homenaje y la alegría por su cercanía. Estamos delante del Señor vamos con el Señor y nos arrodillamos delante del Señor, éstos son los tres elementos que construyen este día, lo que ahora vamos a considerar con más detalle.

## Un cuerpo

**Estar delante del Señor:** la Iglesia primitiva lo expresaba con la palabra *statio*. Y al pronunciarla yo ahora, tocamos también las más primitivas raíces de lo que celebramos en el Corpus y de lo que el Corpus nos dice. Cuando el cristianismo se extendió por todo el mundo, sus misioneros concedieron desde el principio el mayor valor al hecho de que en cada ciudad hubiera un único obispo, solamente un altar. Ello debía ser expresión de la unidad del único Señor, que en el abrazo de la cruz nos reúne a todos superando las barreras de nuestra vida corporal para que lleguemos a formar un solo cuerpo. Y éste es sin duda el sentido más profundo de la Eucaristía: que nosotros, cuando recibimos el pan *único,* entremos a formar parte de ese *único* medio y así constituyamos un organismo vivo, que sea *el único* cuerpo del Señor.

La Eucaristía no es un asunto privado en el círculo de amigos que forman un club de personas afines y en el que se buscan unos a otros recíprocamente; no se trata, por tanto, de algo entre personas que ya están de acuerdo entre ellas y se reúnen unas con otras; sino que, del mismo modo que el Señor se sometió a la cruz públicamente, fuera de los muros de la ciudad, ante la vista de todo el mundo, y sus manos se extendieron abrazando a todos, así también la celebración de la Eucaristía es la pública asamblea cultual de todos aquéllos a quienes convoca el Señor, sin que le importe cuál sea su composición. A este culto pertenece, ciertamente, lo que el Señor vivió anteriormente en su vida humana, es decir, que los hombres de cualquier partido, de cualquier posición y de cualquier opinión sean congregados al momento culminante de su palabra y de su amor. Así pues, en el mundo mediterráneo en el que se introdujo originariamente el cristianismo, fue propio de la Eucaristía el que en ella tomaran asiento, uno al lado del otro, el aristócrata, que ha descubierto el cristianismo, y el estibador del puerto de Corinto, el esclavo pobre que, según el derecho romano no es considerado plenamente persona, sino que está sometido al estatuto de «cosa». Es propio de ella el que el filósofo tome plaza junto al analfabeto, la prostituta convertida y el publicano arrepentido junto al asceta, que ha encontrado su camino hacia Jesucristo. Y a partir de los textos del Nuevo Testamento, todavía podemos observar, cómo continuamente hubo personas que se oponían a esto y pretendían mantenerse en su círculo. Sin embargo, se mantuvo este sentido de la Eucaristía: su sentido de reunión, de superación de barreras y de conducir a los hombres a una nueva unidad, anclados en el Señor.

Cuando el cristianismo creció en número, ya no se mantuvo en las ciudades esta forma externa. Ya en los tiempos de persecución fueron construidas las iglesias titulares alrededor de Roma como anticipo de lo que posteriormente serían las parroquias. Es cierto que aquí también se mantuvieron unidos la dimensión pública y el carácter indiscriminado de los hombres que tomaban parte en el culto, pues de lo contrario no hubieran llegado a reunirse. Pero la apertura de un recinto ya no era suficientemente visible. Se procedió

por ello a la fundación de las *Statio*. Es decir, el Papa, como único obispo de Roma, especialmente a lo largo de la cuaresma, celebraba la Misa para todos los romanos sucesivamente en cada una de las iglesias titulares. Los cristianos se reunían, iban juntos hacia la iglesia, y entraban en una sola iglesia; todo resultaba visible y todos se congregaban en una. Esta idea original es recogida en el Corpus Christi. Es statio urbis: abrimos las iglesias parroquiales, abrimos todos los diversos rincones y los extremos de esta ciudad para reunirnos junto al Señor, para ser uno con él. También aquí estamos uno al lado del otro, eliminando los límites establecidos por los partidos y por la posición de cada uno, gobernantes y gobernados, trabajadores manuales e inquietos intelectuales, hombres con una u otra orientación. Y esto es justamente lo esencial, que nosotros estamos aquí reunidos por el Señor, que él es quien nos ha conducido a unos hacia los otros. De este momento ha de surgir la llamada a aceptarnos mutuamente de corazón, a abrirnos, a caminar unos hacia otros, a que también en la dispersión de la vida cotidiana, y a pesar de ella, mantengamos a través del Señor ese interno sentido de unidad.

Todos sabemos que nuestras ciudades se han convertido en lugares de soledad, de una soledad que nunca se conoció antes; y en ninguna parte están tan solos los hombres y tan abandonados como en esos grandes bloques donde la mayor parte se ven empujados a vivir colectivamente. Me contaba un amigo cómo él, que vivía en una gran ciudad en el Norte, al salir de su bloque saludó a un vecino suyo del bloque, que le miró sorprendido y solamente le dijo: «¡Usted se equivoca!». Allí donde los hombres no son más que masa, el saludo se convierte en un error. Pero el Señor nos reúne y nos hace capaces de aceptarnos unos a otros, de escucharnos unos a otros, de aprender a estar con los demás al estar con él. También la *Marienplatz* experimenta de esta manera su destino más profundo. Cuántas veces nos odiamos unos a otros pasando por aquí. Hoy esta plaza debe ser lugar del encuentro que se nos encomienda llevar adelante como tarea y como regalo. Ciertamente se dan muchos encuentros, pero sin embargo muy a menudo se refieren más a decidir contra quién se está, que a determinar con

quién. Y casi siempre se hacen de manera que recogen un interés dirigido contra otros intereses. Pero hoy a nosotros no nos une ningún interés privado de uno u otro grupo, sino el interés que Dios se toma por nosotros, en el cual ponemos nosotros todos nuestros intereses. Estamos delante del Señor. Y cuanto más acudimos al Señor y estamos delante de él, más estamos los unos con los otros y vuelve a surgir la fuerza para entendernos, para reconocernos unos a otros como personas, como hermanos y hermanas, y de ese modo fundar y hacer posible una humanidad y una vida en unidad.

El estar unidos junto al Señor y con el Señor ha hecho surgir desde el principio, como por necesidad intrínseca, el **ir hacia el Señor**. Pues en sí mismo no están unidos. La statio podía llevarse a cabo solamente porque previamente se reunía la gente y caminaba en procesión, uno al lado del otro. Ésta es la segunda convocatoria del Corpus: sólo podemos estar juntos si previamente caminamos unidos bajo la guía del Señor. Solamente podemos llegar hasta el Señor a través de este *procedere,* en este salir y caminar hacia adelante, en el que superando nuestros propios prejuicios, nuestras barreras y bloqueos, partimos y llegamos hasta él; y nuestro objetivo es llegar allí donde nos podemos encontrar reunidos. Esto vale tanto en el ámbito eclesial como en el civil. Hoy conocemos también en la Iglesia –y Dios lo lamenta– el desgarro, el enfrentamiento, la desconfianza. Processio, procedere, debe ser para nosotros una invitación a que vayamos adelante, a que le precedamos y, unidos, nos ajustemos a su norma, y con una fe compartida en Aquel que se hizo hombre y que se nos ofrece como pan, volvamos también a confiar unos en otros, nos abramos unos a otros y, unidos unos con otros, nos dejemos conducir por él.

La procesión, que pertenecía al culto estacional ya en la antigua Roma, ciertamente ha recibido una nueva dimensión y una mayor profundidad en el Corpus Christi, pues la procesión del Corpus ya no es un mero ir hacia el Señor, acudir a la fiesta de la Eucaristía, sino que ahora es incluso una parte de esa celebración festiva, una dimensión del acontecimiento eucarístico. El Señor, que se ha convertido en pan nuestro, es así precisamente señal, es justamente

así también nuestro camino, el que nos guía. La Iglesia, de esta manera, ha interpretado de modo nuevo la historia del Éxodo, la peregrinación de Israel por el desierto, cuya lectura escuchábamos previamente. Israel avanza por el desierto y puede encontrar camino en el desierto porque Él lo dirige como nube y como luz. Puede vivir en el desierto y en lo inhabitable, porque no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. De ese modo en esta historia de Israel por el desierto se pone al descubierto lo más profundo de cualquier historia humana. Este Israel encontró una tierra y pudo volver a poseerlo después de haberlo perdido, porque no vivía solamente del pan, sino que encontró en la Palabra la fuerza de una vida, que le condujo a través de los siglos superando toda falta de camino y toda falta de patria. Y por eso es permanentemente un signo levantado para todos nosotros. El hombre encuentra el camino solo cuando se deja conducir por aquel que es Palabra y pan en uno. Sólo caminando con el Señor podemos mantener el peregrinaje de nuestra historia. Así, el Corpus expresa en qué consiste toda nuestra vida, toda la historia de este mundo: peregrinación hacia la tierra prometida, cuya dirección solamente se puede mantener cuando se camina con Aquel que está en medio de nosotros como pan y como Palabra. Sabemos hoy, mejor que en los tiempos antiguos, que de hecho toda la vida de este mundo y la historia de la humanidad es movimiento, un incesante transformarse y seguir caminando. A la palabra progreso se la ha dotado de una aureola casi mágica. Pero también sabemos que progreso sólo puede ser un concepto razonable si sabemos hacia dónde queremos ir; el mero movimiento sin más no supone ningún progreso. Porque puede significar un súbito descenso al abismo. Para que sea progreso tiene que preguntarse cuál es su escala de referencia y cuál su meta; y, en cualquier caso, ciertamente, no puede serlo el simple crecimiento en productos materiales. Corpus desarrolla la historia: le da a nuestra peregrinación por el mundo la referencia de Jesucristo, el encarnado, el *eucaristizado,* que nos muestra el camino. Ciertamente que con ello no están resueltos todos los problemas. Tampoco es ésta la pretensión del obrar de Dios; para eso nos da nuestra libertad y nuestras fuerzas: para que nos esforcemos,

luchemos y encontremos. Pero la referencia fundamental ya está puesta. Y cuando nosotros encontramos en él la medida y la meta de nuestros caminos, entonces recibimos la medida que nos permite distinguir el camino verdadero del falso: vamos con el Señor como signo y como tarea de este día.

Y llegamos, finalmente, al **arrodillarse delante del Señor**: la oración. Como es Él mismo quien se hace presente en la Eucaristía, en ella se dio siempre, por necesidad, la oración. Incluso aunque esta gran formulación festiva sólo se llegó a desarrollar en la Edad Media, no hay, sin embargo, ningún cambio ni ninguna pérdida, ningún elemento extraño, sino sólo el completo desarrollo de aquello que ya estaba ahí. Pues si el Señor se nos entrega, recibirlo solamente puede significar inclinarse ante él, adorarlo, invocarlo al mismo tiempo. Y tampoco hoy está en contra de la dignidad, de la libertad ni de la grandeza del hombre el inclinar la rodilla, ser obediente frente a él, suplicarle y adorarle. Pues si, para no tener que rezarle, lo negamos, entonces ya solo queda la eterna necesidad de la materia; y entonces careceremos realmente de libertad, seremos únicamente una porción cualquiera de polvo cósmico, que es molida en el gran molino del universo e intenta en vano convencerse de su libertad. Solamente si Él es el creador, el fundamento de todas las cosas, será la libertad y podremos ser libres. Y en la medida en que nuestra libertad se incline ante él, no será suprimida, sino verdaderamente aceptada y dotada de definitividad. Pero en este día acontece todavía algo: aquél a quien nosotros rezamos –ya lo decía antes– no es una fuerza lejana. Él mismo se ha arrodillado delante de nosotros para lavarnos los pies; y esto le da a nuestra oración plenitud, esperanza y alegría. Porque nosotros nos arrodillamos ante aquel que se ha arrodillado él mismo; porque nosotros nos arrodillamos ante el amor que no esclaviza, sino que transforma. Así queremos pedirle al Señor que se digne concedernos tal conocimiento y tal alegría, y que a partir de hoy nos ilumine lejos indicándonos el horizonte de nuestra tierra y de nuestra vida cotidiana.

## 9. Todos formamos un solo cuerpo, un mismo pan (1 Co 10, 17)

### *Eucaristía e Iglesia* [79]

En un sermón a los nuevos bautizados en la vigilia pascual [80], san Agustín resume la comprensión de lo que es la Eucaristía, de modo escueto, con las siguientes palabras: «Debe quedaros claro lo que es esto que habéis recibido. Escuchad, pues, brevemente, lo que el apóstol o, aún mejor, Cristo por medio del apóstol dice sobre el sacramento del cuerpo del Señor. “Todos formamos un solo cuerpo, un mismo pan” (1 Co 10, 17). Daos cuenta: esto es todo. Os lo he dicho muy brevemente; ¡pero sopesad las palabras, no las contéis!».

En esta única frase del apóstol se encuentra a su parecer la totalidad del misterio que reciben. No son muchas palabras, pero son de mucho peso. Aquí es evidente dónde se sitúa el centro de gravedad de la doctrina sobre la Eucaristía: la Eucaristía es el acontecimiento a través del cual Cristo reedifica su cuerpo y nos incorpora a nosotros mismos a un único pan, a un único cuerpo. El contenido, el acontecimiento de la Eucaristía supone la reunión de los cristianos desde su separación en la unidad del único pan y del único cuerpo. La Eucaristía se comprende, por tanto, como plenitud dinámico-eclesiológica; es el acontecimiento vivo a través del cual la Iglesia renueva constantemente su carácter de iglesia.

La Iglesia es comunidad eucarística. Ella no es simplemente un pueblo: constituida por muchos pueblos se transforma en *un solo* pueblo gracias a *una sola* mesa, que el Señor ha preparado para todos nosotros.

La Iglesia es, por así decirlo, una red de comunidades eucarísticas y permanece siempre unida a través de un único cuerpo, el que todos comulgamos.

## 10. La paz del Señor

## *La paz como uno de los nombres del sacramento de la Eucaristía* [81]

La gracia y la paz de Dios, nuestro Padre, y de Jesucristo. Ésta es la tarea de sacerdotes y obispos: invocar continuamente la gracia y la paz del Señor para nuestros tiempos. Es, primeramente, una llamada plenamente humana el que nosotros seamos unos con otros hombres portadores de la gracia y de la paz, personas que no pretenden estar pidiéndose cuentas eternamente, sino que de una vez por todas pueden marcar un punto final; que no están mirando las deudas insatisfechas, que no se dejan dominar por el veneno del resentimiento, sino que no tienen en cuenta nada de eso y buscan un nuevo comienzo. La palabra griega gracia «charis», procede de la palabra alegría y también significa ser feliz, alegría, e incluso belleza, satisfacción, simpatía. Donde exista esto: en primer lugar, dejar de lado aquello que tal vez podíamos aún legítimamente conseguir; comenzar de nuevo; generosidad de corazón, que no se limita a algo que reside en un rincón de la memoria para poder aplicarlo en ocasiones posteriores; allí crece la alegría, surge la belleza, se irradia la luz de la bondad al mundo, y se consigue la paz.

Es cierto que nuestro humano querer y actuar nunca llega hasta el final; pero el sacerdote tampoco es nunca solamente un predicador de moral, sino que anuncia lo que nosotros, los hombres, no podemos concedernos: la nueva realidad, que llega a nosotros desde Dios por medio de Cristo y que es más que una simple palabra o una declaración de intenciones. Detrás de la palabra paz la iglesia primitiva percibía el misterio de la Eucaristía, y «paz» se convirtió muy pronto en uno de los nombres del sacramento eucarístico, pues en él sucede que Dios nos sale al paso, nos libera y, aunque somos culpables ante él, nos toma en sus brazos y se nos ofrece. Y mientras nos conduce hacia él en la comunión de su cuerpo, nos introduce en la misma morada de su amor, nos nutre con el mismo pan, y también nos entrega los unos a los otros como hermanos. La Eucaristía es la paz que proviene del Señor.

## La fe cristiana como movimiento de paz [82]

Al comienzo de la era cristiana los creyentes formaban un grupo marginal sin ninguna importancia política. Ni siquiera podían colaborar activamente en la gestión de los asuntos públicos. Sin embargo, la paz de Cristo no era para ellos algo exclusivamente interno ni algo solo perteneciente al futuro. Las primeras palabras del resucitado a sus desconcertados discípulos fueron: «Paz a vosotros» (Jn 20, 19). En cada asamblea eucarística se repetía para ellos el acontecimiento de la tarde de Pascua: el resucitado entraba donde estaban reunidos sus discípulos y les decía: Paz a vosotros. En esta celebración pascual de ellos, de la que propiamente vivía la Iglesia, experimentaron que la palabra del apóstol era cierta: Cristo es nuestra paz (Ef 2, 14). Aquí encontraban el nuevo espacio de paz, en el que la fe les había introducido: la reconciliación entre esclavos y libres, griegos y bárbaros, judíos y gentiles (cfr. Ga 3, 28). Ellos, que en la sociedad de entonces, estaban profundamente separados, formaban aquí una unidad: el nuevo hombre Jesucristo, que los unía unos a otros con la fuerza del Padre (cfr. Ga 3, 17.28). Por eso la celebración de la Eucaristía muchas veces era denominada, simplemente, como «Paz»: porque ella era la presencia de Cristo y, con ello, espacio de una nueva paz, espacio de una hospitalidad superadora de todas las barreras, y en la que cualquiera se encontraba en casa. Los obispos de toda la tierra anunciaban unos a otros su elección por medio de cartas de paz. Quien en cualquier lugar iba a los cristianos con una carta de paz, se encontraba en familia en todas partes, como hermano entre hermanos. De ese modo, precisamente con lo más profundo de su fe, con la asamblea eucarística, hicieron los antiguos cristianos algo que también tiene una gran importancia política: crearon espacios de paz y, igualmente, sendas de paz en un mundo carente de paz [83].

# 11. Iglesia de todos los lugares y de todos los tiempos

## *Celebración en comunión con el Papa* [84]

En la oración fundamental de la Iglesia, la Eucaristía, no solamente se expresa el centro de su vida, sino que se consuma día tras día. En la Eucaristía se trata, en profundidad, sólo de Cristo. Él pide por nosotros y pone su oración en nuestros labios, ya que solamente él puede decir: esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre. Él nos introduce así en su vida, en el acto del amor eterno, en el que él se entrega al Padre, de modo que nosotros, con él, somos ofrecidos al Padre, y por medio de él llegamos a ser ahora, junto al mismo Jesucristo, ofrenda a él. La Eucaristía es sacrificio de este modo: es entrega a Dios en Jesucristo y con ello, igualmente, ofrenda junto al don de su amor; porque Cristo es, a la vez, el oferente y la ofrenda: por él, con él y en él celebramos nosotros la Eucaristía.

En él se hace presente constantemente y de modo verdadero lo que hoy nos dice la epístola: Cristo es la cabeza de la Iglesia, que él ha adquirido por su sangre. Simultáneamente, en cada celebración de la Eucaristía pronunciamos las palabras de una tradición antiquísima: celebramos, juntamente con nuestro Papa... Cristo se da en la Eucaristía y está enteramente en cualquier lugar, por tanto en cualquier lugar en que se celebra la Eucaristía está presente el completo misterio de la Iglesia. Pero Cristo es también, en cualquier lugar, un único Cristo, y por eso no se le puede recibir al margen de los otros, no se le puede recibir sin los otros. Justamente porque en la Eucaristía se trata del Cristo total, el que ni está dividido ni es divisible, justamente por eso, la Eucaristía solamente puede celebrarse correctamente, si se celebra con toda la Iglesia. A Él solamente lo tenemos si lo tenemos con los demás. Y porque en la Eucaristía solamente se trata de Cristo, precisamente por eso, ella es el sacramento de la Iglesia. Y por el mismo motivo sólo puede ser celebrada en unidad con toda la Iglesia y contando con su autorización.

Por eso aparece el Papa en la plegaria eucarística, en la celebración de la Eucaristía. La comunión con él es comunión con la totalidad, sin la cual no se puede dar la comunión con Cristo. Es propio de la

oración cristiana y del acto de fe cristiano la referencia a la totalidad, la superación de las barreras de lo particular. La liturgia no consiste en celebraciones de un club, de un círculo de amigos; nos llega desde la totalidad y hemos de celebrarla desde la totalidad y hacia la totalidad. Nuestra fe y nuestra oración sólo son correctas, cuando en este acto pervive sin interrupción la autosuperación, la autorenuncia a aquello que nos es propio, la cual nos conduce hasta la Iglesia de cualquier lugar y tiempo: ésta es la esencia de la catolicidad. De eso se trata cuando nosotros, por encima del terreno de lo propio, nos unimos al Papa y, de ese modo, nos incorporamos a la Iglesia de todos los pueblos.

## 12. La Iglesia subsiste como liturgia y en la liturgia

### *Homilía sobre Hch 2, 42* [85]

*Señor, Dios nuestro, tú que nos has fortalecido con este santo sacramento, concédenos que, perseverando en la fracción del pan y en la doctrina de los apóstoles, tengamos un solo corazón y una sola alma, arraigados firmemente en tu amor. Por Jesucristo nuestro Señor.*

(Oración final de la Misa de la solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo)

La oración final de la liturgia de hoy recoge la imagen de la Iglesia naciente que Lucas ha esbozado en los Hechos de los Apóstoles y la convierte en oración. Pedimos que la Iglesia, hoy y siempre, llegue a ser de nuevo tal como ella comenzó a ser entonces. Ello está en consonancia con la voluntad original de este texto, que muestra el modelo de Iglesia para todos los tiempos y simultáneamente quiere decirnos que la Iglesia surge cada vez de nuevo a partir de la oración, quiere que el Señor se complazca en ella nuevamente cada vez.

¿Qué se dice ahí sobre la Iglesia? Leemos: «Perseveraban en la doctrina de los apóstoles y en la vida común, en la fracción del pan y en la oración» (Hch 2, 42). En ello podemos ver una descripción de los fundamentos del culto cristiano primitivo, que se inicia con la enseñanza del apóstol, es decir, con el anuncio y la escucha de la fe de la Iglesia, de la Palabra de Dios que vive en ella y a partir de la cual se construye una comunidad litúrgica y viva. Su punto culminante lo encuentra en la asamblea eucarística con el Señor, que se nos da en el pan y concluye con el canto de alabanza. La Iglesia es oración. El texto viene a decirnos que la Iglesia subsiste como liturgia y en la liturgia. Ella es el templo vivo que, tras la destrucción del sagrado templo de Jerusalén, edificado sobre roca, crece sobre la piedra angular que es Cristo.

Sin embargo aquí no se trata, de ningún modo, de una ilusión estética o litúrgica y de una consideración estrecha de la condición y de la esencia de la Iglesia. Pues la forma del culto cristiano es también **modelo para el camino y para un modo de vida humano**. La vida humana es por encima de todo búsqueda de **sentido**, búsqueda de una palabra que pueda mostrarme un camino y ofrecerme una orientación. Y la vida es, en su sentido propio, búsqueda de **comunidad** que nos sostenga, pues el hombre está creado orientado hacia un nosotros. La vida es ansia de amor, que lleva a compartir, enseña a confiar y es fiel hasta las últimas consecuencias de la entrega mutua. Y, así, es anhelo de que el mundo, por medio del amor, se convierta en un **canto de alabanza**: la oración incluye al mundo entero y el mundo está comprendido en la oración.

Pero con esto está ya claro de igual modo que la Iglesia vive como comunidad a partir de la oración y del servicio fraterno del oficio sacerdotal, tal como Cirilo de Jerusalén remarcó muy bellamente, cuando se refirió a que la palabra «ecclesia», Iglesia, se encuentra en la Biblia por vez primera allí donde Aarón es investido del oficio sacerdotal [86]. Sacerdocio e Iglesia han nacido a la vez y están en referencia mutua, son inseparables. Esta descripción de la Iglesia es también, por idéntico motivo, una aclaración de aquello que es el

germen y el sentido de la tarea sacerdotal: *Perseveraban en la doctrina de los apóstoles y en la vida común, en la fracción del pan y en la oración.*

Si queremos considerar estas palabras más de cerca, vemos que en ellas se muestran los dos puntos candentes del ministerio sacerdotal: el servicio a la palabra y el servicio al sacramento; pero en ambos se trata de servicios que van de Dios al hombre y, simultáneamente, del hombre a Dios.

Está, en primer lugar, el servicio a la Palabra. Al sacerdote le es encomendado presentar a los hombres constantemente las señales de la Buena Noticia, para que se mantenga la verdad de las palabras del Salmo, que dice: «Tu palabra es luz para mis pasos». Pero es importante ver cómo Lucas denomina aquí a esta Palabra de Dios, que ha de ser anunciada en la Iglesia. Probablemente deberíamos esperar que la llamara Evangelio; pero aquí no lo hace así, quizás porque él ya conociera entonces el abuso de esta palabra, que nosotros hoy encontramos tan a menudo. Pues allí donde se reclama con énfasis el Evangelio en contra de la Iglesia, con ello se apropia uno de Dios para sí mismo, y hace de su palabra un asunto privado y, con frecuencia, al final, lo convierte en rechazo de la voluntad de Dios. Pues se dice: como Evangelio significa Buena noticia, tiene que serlo, y, en consecuencia, no puede contener nada que me sea desagradable, incómodo o demasiado exigente y difícil.

Con ello se olvida que esta palabra «evangelio» en el mundo antiguo significaba el anuncio del emperador, el cual era, en sí mismo, buena noticia, porque procedía del Señor del mundo, porque todo lo que procede del Señor del mundo es salvación para el mundo. Referido a los antiguos emperadores, resultaba ser la mayor parte de las veces puro cinismo; pero cuando es aplicado a Jesucristo la palabra alcanza entonces su auténtico sentido: el «evangelio» es anuncio imperial, por medio del cual el verdadero Señor del mundo, el creador desciende hasta nosotros y habla con nosotros. Que el auténtico Señor, el Creador, no es realmente tan

grande como para no humillarse descendiendo hasta nosotros, que él nos conoce, que es capaz de aceptarnos a nosotros, y quiere hacerlo; solamente esto es «mensaje de salvación», solamente esto supera el aislamiento, la niebla de la incertidumbre, la oscura soledad, y deja penetrar la luz. Pero como este Señor del mundo, que es su verdad y es amor, incluso ha llegado a morir por los hombres, el mensaje que procede de él es la verdadera buena noticia, buena incluso cuando nos arranca de nuestra comodidad burguesa, de nuestra obstinación y de nuestro recluirnos en nuestras propias ideas, para encaminarnos hacia la grandeza de la verdad y del amor auténticos, que a menudo son dolorosos en su comienzo.

Pero Lucas no ha empleado aquí la palabra «evangelio», sino que habla de la perseverancia en la doctrina del apóstol. El Señor ha cedido la palabra a los apóstoles, a los Doce, por eso su palabra es ahora palabra apostólica, palabra de aquellos que únicamente como grupo, como «los Doce», han recibido de él su misión de servicio y nos la han transmitido como grupo. Los apóstoles representan, por un lado, el futuro pueblo de Dios, pero, simultáneamente, también su estructura futura. Así, llega a sernos claro que la palabra de Dios nunca puede ser propiedad privada, posesión particular mía, sino que siempre pervive en el «nosotros» de la Iglesia, en el Pueblo de Dios edificado sobre los apóstoles. La Palabra no nos llega nunca en privado, la recibimos a través de la tradición viva de la Iglesia, en la que nosotros creemos y vivimos juntamente con ella y en el seno de una comunidad viva.

Solamente cuando la Palabra vive en el seno de la comunidad viva, está a salvo de hundirse en la simple literatura y en el mero pasado; solamente entonces permanecen unidas la confianza y el dinamismo, solamente entonces puede llegar más lejos, puede mantenerse como palabra viva, sufriente y experimentada, y puede mantener la confianza hacia lo que no nos es posible conseguir por nosotros mismos, sino que nos es regalado. Recibimos la palabra de Dios de la Iglesia apostólica por medio de su fe. Perseverar en la doctrina de los apóstoles, ésta es vuestra tarea, queridos candidatos

al sacerdocio: mantener la Palabra viva que procede de la Iglesia viva, y transmitirla. Y esto sólo puede hacerse si se convive con ella, se vive orientado a su propio centro, si en ella se encuentra el sustrato de su propia vida y desde ahí puede transmitirse siempre de nuevo a los hombres.

Muchas veces he tenido la impresión, y hoy mantengo la sospecha, de que junto a una pastoral de la fe, o incluso frente a ella, hay que poner una pastoral de la mera inteligencia humana, que, en realidad, ya no confía en que la fe atraiga al hombre de hoy y pueda convocarlo a la unidad. Como ella, pues, ya no cree que la fe sea capaz de nada, tiene entonces, por así decirlo, que ganar con su propia astucia a Dios y a los hombres, y partiendo de lo propio construir colectivamente algo. ¿Cómo puede mantenerse esto? Porque al principio quizás pueda parecer más fácil; pero se queda en nuestro propio yo y permanece en la debilidad de lo propio humano. En una ocasión un obispo de un país gobernado por el marxismo me dijo: lo propio y característico de este mundo que ya no se permite el estar abierto a ningún tipo de trascendencia, es su increíble aridez, el tedio de un mundo, que ya no puede esperar nada distinto a sí mismo, el horror de una vida cotidiana siempre plomiza y sin aliciente, en el que finalmente no puede darse nada distinto, porque lo único que hace el ser humano es reproducirse a sí mismo. En tal aridez, en tal horror de una vida sólo orientada a sí misma, aflora ahora la nostalgia porque se manifieste lo «totalmente otro». Wladimir Maximow, el emigrante ruso, partiendo del mismo sentimiento dijo: «Ya hemos hablado demasiado sobre el hombre, dejadnos, finalmente, volver a hablar sobre Dios».

El mundo no se necesita sólo a sí mismo. Los hombres no necesitan una dispersión en el desierto, que en último término les vuelve a causar desazón, sino que ansían el misterio, incluso cuando no lo reconocen en sí mismo. Necesitan la señal del «totalmente-otro», de la Palabra viva de Dios, que penetra activamente en este tiempo nuestro de un modo fiable y sin falsificaciones. Éste es el gran encargo que vosotros aceptáis en estos momentos, enraizados en la estructura apostólica de la Iglesia, perseverar en su Palabra, y

hacerlo así para producir frutos: introducir en el mundo la grandeza, la capacidad de transformarse y todas las demás cosas, sin las cuales sólo podía convertirse en un horrible tedio.

Y, junto a la Palabra, se encuentre el **sacramento**. Lucas lo pronuncia derivándolo también de su centro: ellos perseveraban en la fracción del pan. La Iglesia vive, en última instancia, de la Eucaristía, de esta presencia real del Señor que se le regala. Sin este encuentro, siempre nuevo, con él, se marchitaría sin remedio. Por eso nuestro sacerdocio vive también de la comunión eucarística con el Señor, ya que la Eucaristía es el centro constante y la fuerza de nuestra vida. Quien se entregue siempre a ella, y en ella confíe, será transformado. No se puede ser constante en el caminar con el Señor, ni decir siempre de nuevo esas palabras infinitas *Esto es mi cuerpo y éste es mi sangre,* no se puede tocar constantemente de nuevo el cuerpo del Señor, sin dejarse llamar y encontrar por él, sin ser transformado y conducido por él. Ciertamente, puede uno volver a quedarse detrás de él y hacerlo siempre así una y otra vez, pero a la larga sólo hay dos posibilidades reales: o renunciar a la Eucaristía y a la exigencia y fuerza que ella instaura en la vida, o bien entregarse a ella, apoyarse en ella. Quien se vincula al Señor, no es abandonado por él. Quien combate constantemente a su lado con serenidad y paciencia, humilde y confiadamente, será guiado por él, y no le negará su luz.

Perseveraban en la fracción del pan. Un párroco de nuestra diócesis, que murió este año, me contó una vez de un modo excitante, cómo esta palabra se convirtió para él en una experiencia personal. Había participado como soldado en la invasión de Creta y buscaba alojamiento en una casa. Allí notó cómo el hombre que estaba enfrente de él luchaba consigo mismo, porque sufría por esta invasión de su casa y porque sabía que él mismo se ponía en peligro si en tal situación mantenía la hospitalidad. Pero, finalmente, vio cómo el hombre se venció a sí mismo en esa lucha, le ofreció un puesto en la mesa, tomó un trozo de pan, lo partió y le ofreció el pan partido. Y notó cómo esto era más que un simple gesto y que realmente significaba esto: yo te acepto como huésped, como

hermano; ésta es mi vida, y tú estás ahora protegido por mi vida, del mismo modo que acepto mi propio peligro. El notó, cómo aquel hombre en el partir el pan realmente daba participación en su propia vida, le daba la suya sin considerar el propio riesgo. Y todavía, después de cuarenta años, cuando contaba esto, temblaba de emoción por esta experiencia de la vida compartida en el pan.

Cristo, verdaderamente, se ha repartido, se ha dado en el pan partido. Es esto lo que constituye un acontecimiento inaudito, y que siempre sucede de nuevo: el hecho de que su vida sea la nuestra. En ello estriba la grandeza de la Eucaristía y por eso ella no es un juego, sino una realidad. Donde penetra la muerte se termina el juego. El hombre está situado ante la verdad; pero solamente cuando este encuentro se enfrenta con la muerte puede aflorar la verdadera esperanza para los hombres. Cristo se reparte a sí mismo entre nosotros. Tengamos siempre presente esto en nuestro corazón, para que podamos compartirlo; simultáneamente será visible que sólo podemos perseverar en la fracción del pan si nosotros mismos nos convertimos en quienes rompen el plan en el sentido más pleno de la palabra. Partiendo de aquí la Eucaristía es también el motor de toda transformación social del mundo. Desde Isabel de Turingia, pasando por Klaus de Flüe y Vicente de Paul, hasta la madre Teresa es bien visible: en cualquier lugar donde la acción del Señor rompiendo el pan ha sido asumida, el pan ha de ser partido en la vida cotidiana. Entonces ya no hay un forastero que no me pide nada, sino hay un hermano que me llama y que espera que parta el pan, para encontrar alojamiento en su mismo amor.

Lucas, en su relato de la Iglesia naciente, añade todavía: ellos perseveraban en la **oración**. Esto quiere decir: tomaba parte a lo largo del día en la recitación de los Salmos que hacía Israel, lo cual significa también que en este sentido la oración del Breviario tiene un origen apostólico. La Eucaristía, la puerta abierta de nosotros a Dios y de Dios a nosotros, no se puede limitar a una exigua media hora en la mañana. Tiene que tener consecuencias en la vida; tiene que alumbrar a lo largo del día. No puede haber una planificación horaria que fuera tan fija, tan inalterable, que no quedara espacio en

ella para incluir siempre el aliento vital de la oración, que procura la salud del cuerpo y del alma y, con ello, la adecuada transformación de este mundo.

Por eso yo os pido que acojáis este aliento vital de la oración en vuestra actividad sacerdotal de cada día tal como vosotros debéis también ser importunados, no llegar a un estado de reposo. Necesitamos de la oración como respirar; veréis lo fructuosa que es. Extended la oración a las comunidades; porque, para que la Eucaristía sea viva, ellas necesitan este espacio de la oración, que se abre por medio de la alabanza divina, que nos hace posible el rezo común de las vísperas. Rezo del Rosario y Vía Crucis, necesitamos de nuevo todo lo que en la riqueza de la fe cristiana ha florecido como forma de oración. Lo necesitamos precisamente en un mundo que se aburre a pesar de lo sofisticado de sus entretenimientos, y que no solamente es una cuestión de sí mismo, sino que quiere ser tocado por aquel que es el único capaz de dar sentido a nuestra vida.

*Perseveraban en la doctrina de los apóstoles y en la vida común, en la fracción del pan y en la oración.* Amor, mis jóvenes amigos, retened esta palabra de la liturgia de hoy, es lo que hoy os pido que introduzcáis como una consigna en vuestra vida sacerdotal. Sed verdaderos servidores de la Palabra, vivid de ella y de acuerdo a ella, para que pueda actualizarse. Sed servidores de la Eucaristía y del amor del Señor contenido en ella, y sed así servidores de la alegría, que revertirá en vosotros. Pero todos nosotros, que nos hemos reunido aquí, que con vosotros podemos celebrar este sacramento, en estos momentos pedimos de corazón por vosotros: el Señor, que os ha conducido hasta aquí, no os abandone, que el os guíe, os penetre con su palabra y su amor y os conceda la plenitud del evangelio, la plenitud de la alegría, que procede de la Buena Noticia.

## 13. Mi gozo es estar a tu lado

### *Sobre la fe cristiana en la vida eterna* [87]

*Espero en la resurrección de los muertos y en la vida del mundo futuro.* Esto decimos cada domingo en la liturgia tal como lo expresa el Credo apostólico de la Iglesia. Pero, ¿esperamos realmente esa resurrección? ¿Y la vida eterna? Las estadísticas nos dicen que muchos cristianos, incluso muchos feligreses, han abandonado la fe en la vida eterna o cuanto menos la tienen por algo en verdad dudoso. Las cifras todavía serían más dignas de consideración si nos refiriéramos a preguntas como por ejemplo: ¿tal esperanza tiene alguna incidencia práctica en nuestra vida? ¿Consideramos la posibilidad de la vida eterna como algo hermoso y consolador o permanece para nosotros como algo demasiado nebuloso e irreal, tal vez no del todo tan deseable? Hans Urs von Balthasar presentó la cuestión de esta manera: «Es como si al hombre moderno le hubiera sido cortada una amarra, de forma que ya no pudiera correr más hacia la antigua meta, como si le hubieran cortado las alas, como si se hubiera atrofiado en él el órgano espiritual para la trascendencia. ¿Dónde está el origen de esto?» [88]. Ciertamente una ausencia tan completa, como parece a primera vista, al considerar la vida más allá de la muerte, tampoco se da hoy. El deseo de volver a ver a las personas queridas también hoy permanece vivo; la aspiración de que pueda haber un juicio y de que mi vida tendrá que someterse a él definitivamente, nos viene inevitablemente ligada a la cuestión del sentido, cuando estamos tentados a hacer algo que nosotros mismos reconocemos como injusto.

## 1. Fe en Dios y esperanza en la vida eterna

Cada vez más, se insiste en que el sentido de la vida eterna en el hombre moderno, también en el cristiano actual, ha llegado a ser sorprendentemente débil: sermones sobre el cielo, el infierno y el purgatorio sólo difícilmente alcanzamos hoy a escucharlos. Preguntemos de nuevo: ¿Dónde está el origen de esto? Yo creo que tiene que ver de un modo esencial con nuestra imagen de Dios y de su relación con el mundo, que se ha infiltrado también a partir de una conciencia generalizada en aquellos que quieren ser cristianos y hombres de fe sin renunciar a ella. Apenas podemos ya

imaginarnos que Dios haga realmente algo en el mundo y en los hombres, que él mismo sea un sujeto que actúa en la historia. Eso nos parece algo mítico y premoderno. Hoy se ha convertido en completamente normal considerar los milagros del Nuevo Testamento no como tales milagros, sino reinterpretarlos como percepciones de sucesos condicionadas por el tiempo en que surgieron; y también el nacimiento virginal de Jesús y su resurrección real, que privó a su cuerpo de la descomposición, son, en el mejor de los casos, privados de importancia, vistos como proposición de cuestiones marginales: parece molesto que Dios deba haber intervenido en fenómenos biológicos o físicos. El mundo una vez hecho está concluido, firme en sí mismo y en sus cadenas causales, incluso aunque la imagen que de él tiene la física moderna ya no posea la evidencia definitiva, que en anteriores siglos se creía posible alcanzar. Hoy pensamos que el acontecer del mundo se explica exclusivamente por medio de factores internos a él. Nadie se ocupa de él al margen de nosotros mismos, y por ello tampoco esperamos nada de nadie, al margen de nosotros mismos, que nos sabemos, ciertamente, de nuevo en completa dependencia de las leyes de la naturaleza y de la historia. Dios ya no es –digámoslo ya– un sujeto que actúa en la historia; es, en el mejor, de los casos una hipótesis al margen.

El abandono de la esperanza en la eternidad es, pues, simplemente la otra cara del abandono de la fe en el Dios vivo. La fe en la vida eterna sólo es la aplicación a nuestra propia existencia de la fe en Dios. Y, en consecuencia, solamente podrá revitalizarse si encontramos una nueva relación con Dios, si de nuevo aprendemos a comprender a Dios como alguien que actúa en el mundo y en nosotros mismos. «Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro», esta expresión no es una exigencia de fe, yuxtapuesta a nuestra afirmación de fe en Dios y que nos lleva más lejos que ésta; sino que se trata, simplemente, del desarrollo de lo que significa creer en Dios, en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La vida eterna no la descubrimos a través del análisis de nuestra propia existencia, ni observándonos a nosotros mismos, con nuestras esperanzas y con nuestras necesidades; al hombre que

está centrado en sí mismo siempre se le escapa la vida eterna. Es en la entrega a Dios donde se muestra por sí mismo, que él, en quien Dios se ha fijado, y a quien ama, tiene parte en su eternidad. Orígenes expresó una vez esta convicción de forma bellísima, cuando dijo «que cada una de las esencias que participan de aquella naturaleza eterna permanece continuamente en su ser..., para que la eternidad de la bondad divina pueda expresarse...». Y añade: «¿No parece impío suponer que un espíritu que es susceptible de ser divinizado, pueda morir según su sustancia?» [89].

Esta interna interrelación entre la imagen de Dios y las representaciones de la vida más allá de la muerte también se confirma cuando echamos una mirada a la historia de las religiones, por breve que sea. Tan lejos como seamos capaces de observar en la historia humana, apenas se ha dado alguna imagen de que con la muerte todo llegue a su fin. Prácticamente encontramos en todas partes alguna idea de juicio y de vida posterior; e incluso donde todavía no se considera el poder del Dios único que transforma el mundo, sin embargo también existe la imagen vaga y nebulosa de la otra vida. Hay un ser en el no-ser, una existencia en un mundo de sombras, que es interpretada estableciendo una relación misteriosa con el mundo de los vivos. Por una parte, los espíritus en el reino de las sombras necesitan la ayuda de los todavía vivos para poder subsistir; se les tiene que alimentar, preocuparse de ellos para hacerles posible, cuanto menos, una inmortalidad limitada en el tiempo. Pero, por otra parte, como espíritus han llegado a poseer poderes, que son propios del mundo sobrenatural, que trasciende todo. Pueden ser amenaza, y también ayuda. Se teme el regreso de los espíritus y se busca protegerse de ellos con todo tipo de ritos. Por otro lado, son también, sin embargo, precisamente los espíritus de los antepasados, que defienden su clan y que son venerados para asegurarse su ayuda. El culto a los antepasados es un fenómeno originario en la vida común de las tribus; expresa la conciencia de una comunión humana que no es interrumpida ni siquiera por la muerte.

La doctrina de la reencarnación que se ha desarrollado sobre todo en el mundo asiático, tiene que ser considerada como un intento de explicar el enigma de la injusticia en este mundo de una forma no-teísta: en una existencia plagada de sufrimiento la primitiva injusticia es expiada, y de ese modo, tras la aparente injusticia de un mundo en el que triunfan los culpables y padecen los inocentes, se manifiesta la implacable justicia que reconcilia todo y lo arregla todo. Pero allí donde absolutamente toda la existencia de este mundo se experimenta como infortunio, tales escapatorias del alma no son suficientes: la meta de todas las purificaciones y transformaciones es entonces el liberarse de las cadenas del aislamiento, del completo y falso círculo del ser, el sumergirse y regresar a la identidad del origen, que es simultáneamente la nada y el todo. Y no es, ciertamente, ningún azar el hecho de que hoy, con el debilitamiento de la fe en el Dios vivo, regresen todas estas imágenes arcaicas que ciertamente han perdido su inocencia y su grandeza moral. La reencarnación, que hoy nuevamente es afirmada por muchos, ya no es plenitud de un poder absolutamente misterioso de justicia, sino más bien una forma de aplicación de la ley de conservación de la energía: la energía del alma no puede sin más disolverse, sino que necesita otras realidades corporales en las que encarnarse. En la continua reaparición de tales modelos interpretativos y otros similares se expresa la firme conciencia del hombre de que la muerte no es la última palabra de nuestra existencia; esta conciencia busca otros caminos, a menudo bastante extraños, donde el poder del Dios que ama, y que nos impide caer, se pierde de vista. Y por eso se describe paulatinamente lo que tiene que suceder, para que podamos decir de nuevo con convencimiento: espero la vida eterna. Simplemente, hemos de dejarnos penetrar de nuevo por el Dios vivo y por su amor; y entonces comprenderemos que este amor, que es eterno y es poderoso, no nos deja caer. Pero antes de que desarrollemos con más detalle esta idea y así veamos cómo ella recoge también los fragmentos individuales de las esperanzas humanas, tenemos que fijarnos todavía en las dificultades del hombre moderno, ése que somos nosotros mismos.

Hay, pues, aparte del motivo principal, que es la extinción de la imagen de Dios, también otras causas de nuestras dificultades con la esperanza en la resurrección. Lo primero que nos impide tener una esperanza viva en la vida eterna, es que ya no somos capaces de imaginar nada al respecto. En tiempos antiguos era más sencillo llegar a tener una serie de referencias, imaginando el cielo como un lugar donde encontrar la plenitud de la belleza, la alegría y la paz; pero la imagen moderna del mundo ha eliminado sin contemplaciones tales pilares de la imaginación. Pero de aquello que uno no puede tener una imagen, tampoco puede poseer esperanza, porque el pensamiento humano necesita alguna forma de visibilidad. Se añade, finalmente, el que un horizonte eterno para nuestra existencia no nos parece deseable: ella ya es bastante lastimosa, y si todo fuera bueno, entonces la idea de eternidad nos parece como una condenación al aburrimiento; en pocas palabras, como demasiado para soportarlo el hombre. Pero frente a esto hemos de poner ahora la pregunta contraria: ¿Es cierto que no esperamos nada más? Porque si fuera así, entonces el «principio esperanza», que Ernst Bloch sitúa como la esencia del marxismo, no habría podido encontrar tantos seguidores; entonces no se habrían sumado tantos hombres a la fe en las utopías políticas. Un hombre que no espera nada, tampoco puede vivir. La existencia humana está por su propia esencia impulsada a algo más grande.

Pero, en realidad, ¿qué esperamos? La esperanza originaria que anida en el hombre y que no le puede ser arrebatada, puede expresarse de muchas formas. Una de sus manifestaciones esenciales es que tenemos esperanza en la justicia. No podemos, simplemente, conformarnos con que siempre tenga razón el fuerte y someta al débil; no podemos contentarnos con que el inocente tenga que padecer, con frecuencia de un modo espantoso, y que al culpable parezca caerle en suerte toda la dicha del mundo. El ansia de justicia, que tan intensamente se ha manifestado a lo largo de la historia en la lucha del hombre que piensa y que sufre, tampoco puede sernos arrebatada. Tenemos ansia de justicia, y por eso tenemos también ansia de verdad. Vemos cómo la mentira se extiende, se introduce, y que apenas es posible salirle al paso; pero

esperamos que esto no permanezca así, que la verdad alcance su derecho. Pretendemos que la habladuría sin sentido, la crueldad y la miseria desaparezcan; deseamos que las tinieblas de la incomprensión que nos divide, que la incapacidad para el amor se extinga y que sea posible el auténtico amor que libera toda nuestra existencia de la cárcel de su soledad, la abre a los demás, a lo infinito, sin destruirnos a nosotros. Podíamos decir también: ansiamos alcanzar el verdadero gozo. Todos nosotros.

## 2. ¿Qué significa «vida eterna»?

Justamente todo esto es lo que queremos decir cuando hablamos de «vida eterna», que no expresa tanto una larga duración sino una cualidad de la existencia, en la que la duración entendida como una infinita sucesión de momentos desaparece. Quiere esto decir también, naturalmente, que si el anhelo de eternidad se convierte en obstinación en contra de la eternidad, manteniendo una terca finitud; que cuando alguien de tal modo se identifica con la injusticia, con la mentira y con el odio, que para él la llegada de la justicia, de la verdad y del amor sería negación de su existencia; entonces, puede sentirse amenazado por ella hasta lo más hondo; entonces, donde se diera una existencia tal, tenemos que denominarla perdición. Donde la mentira y la injusticia han llegado a ser marcas de identidad de una vida, la vida eterna, es, ciertamente, la negación de esta identidad negativa. La salvación se convierte en condena, porque el hombre se ha amarrado a la perdición y su vida íntegra se derrumba en la negación.

Volvamos a esta consideración del último interrogante del hombre, formulándolo en forma positiva: la vida eterna no es una sucesión infinita de instantes, en los que se tendría que intentar superar el aburrimiento y el miedo a lo infinito. Vida eterna es aquélla nueva categoría de existencia, en la que todo confluye simultáneamente en el ahora del amor, en la nueva cualidad del ser, que está rescatada de la fragmentación de la existencia en el sucederse de los instantes. En esta vida temporal nuestra, por un lado, cada momento es demasiado corto porque con él parece escapársenos la

vida misma antes de que podamos comenzar a vivirla; pero igualmente, cada momento es para nosotros demasiado largo, porque sus múltiples instantes, siempre repetidamente iguales unos a otros, nos llegan a ser penosos. Es, pues, evidente, que la vida eterna no es simplemente «lo que viene después» y de lo que nosotros ahora no podríamos formarnos ni la más remota idea; pues, como se trata de una forma de existencia, puede ya estar presente en el seno de nuestra vida material y de su fluyente temporalidad como lo nuevo, lo otro, lo mayor, si bien siempre sólo de modo fragmentario e incompleto. Pero los límites entre vida temporal y eterna no son de ninguna manera exclusivamente de naturaleza cronológica: nosotros, por lo general, pensamos que los años previos a la muerte serían la vida temporal y el tiempo infinito posterior sería lo eterno. Pero como la eternidad no es simplemente tiempo sin fin, sino otra forma de existencia, entonces una tal diferencia, meramente cronológica, no es suficiente. La vida eterna existe en medio de la temporalidad, allí donde nosotros alcanzamos el «cara a cara» con Dios; a través de la contemplación del Dios vivo se puede llegar a algo así como el fundamento originario de nuestra alma. Como un amor poderoso, ya no nos puede ser arrebatado a través de las vicisitudes de la vida, sino que constituye un centro indestructible, del que procede el impulso y la alegría para ir avanzando hacia delante, incluso cuando las condiciones externas son dolorosas y difíciles. Tal como lo habíamos imaginado, podemos dirigir nuestra atención muy plásticamente al Salmo 73 (72), en el que de modo fulminante y con una apropiada fuerza turbadora es plasmada tal experiencia de sufrimiento y de lucha en un creyente. El salmo es la oración de un hombre «que sufre en su vida tormentos y enfermedad» [90], un hombre de fe que siempre se ha preocupado de vivir de acuerdo con la Palabra de Dios, pero al que ahora toda su existencia se le ha convertido en dolor y en pura contradicción. La antigua Sabiduría del Antiguo Testamento había enseñado que Dios premia a los buenos y castiga a los malos; pero el mundo en el que vive el salmista habla con despecho de tales imágenes: la experiencia que encuentra su expresión aquí es la experiencia de Job, la experiencia del Qohélet, la experiencia de todos los justos sufrientes del Antiguo Testamento. La vida parece

premiar a los cínicos, los orgullosos, que dicen: Dios no se ocupa de los sucesos de este mundo; no reacciona ante ellos. Estos hombres, que se constituyen a sí mismos en dioses, hablan del mismo modo del cielo, que está muy alejado por encima de ella. El pueblo acepta ávidamente sus palabras jactanciosas y sus explicaciones del mundo. Ellos no padecen ningún sufrimiento; tienen buena salud, están orondos; no conocen las preocupaciones de la vida. El justo sufriente está en peligro de extraviarse: ¿acaso el mundo no le da la razón al cínico? ¿Carece realmente de sentido seguir manteniendo la confianza en Dios, vivir según sus leyes? ¿Es en verdad cierto que él no reacciona respecto a nosotros? La solución conduce al orante al ámbito de lo sagrado, es decir, a la entrega en la oración al Dios vivo, en la que él supera el carácter privado de sus preguntas y de su lucha. En su acceso a lo sagrado se orienta a la comunidad de fe, a los signos de salvación, a la comunidad itinerante de la historia divina, y, desde ahí, alcanza la visión del mismo Dios. Y entonces cambian las perspectivas: la visión del mundo procedente de una actitud envidiosa pierde toda razón de ser, e igual sucede con las pretensiones de los arrogantes. Resulta patente el carácter engañoso de tal felicidad, la cual desaparece como un sueño al despertarse.

Es entonces cuando surgen de nuevo las verdaderas perspectivas de la realidad: «Yo estoy siempre contigo, me has agarrado de mi mano derecha; con tus consejos me diriges y me llevas hacia un final glorioso. ¿A quién tengo yo en el cielo sino a ti? Si estoy contigo, no me gusta ya la tierra. Mi cuerpo y mi corazón ya languidecen; el sostén de mi corazón, mi patrimonio, es Dios por siempre... Para mí lo mejor es estar con Dios» (Sal 73, 23-26.28). Por medio del contacto del alma con Dios el hombre aprende a ver las cosas en forma adecuada. Aunque tuviera todas las propiedades posibles en el cielo y en la tierra, ¿de qué le servirían? La satisfacción del simple éxito, del mero poder, del sólo tener, es siempre una satisfacción engañosa; una simple mirada al mundo actual, a las tragedias de esas personas triunfadoras y poderosas, cuyas almas y cuyos bienes han sido comprados y están vacíos, nos muestra la profunda verdad de esta afirmación. Pues los

grandes interrogantes, para combatir a los cuales en vano son dirigidos todos los refinamientos de las pasiones y de sus satisfacciones, no se dan entre los pobres y los débiles, sino entre aquellos que aparentemente no conocen el infortunio en la vida. Todo quedaría vacío en el cielo y en la tierra si Dios no existiera, y él se ha puesto para siempre de nuestra parte. «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo», dice el Señor en el evangelio de Juan (17, 3). Es, justamente, la experiencia del salmo 73. El salmista contempla a Dios y tiene la experiencia de que ya no necesita nada más, porque en el contacto con Dios le es dado todo aquello en lo que consiste realmente la vida. «Sin ti nada me alegra, ni en el cielo ni en la tierra, pues aunque mi cuerpo languidezca, mi gozo es estar en tu presencia». Donde tiene lugar ese encuentro, hay vida eterna.

La línea de separación entre vida temporal y eterna atraviesa nuestra vida temporal. Juan distingue el *bios,* como la vida incesante de este mundo, de *zoë,* el contacto con la vida auténtica, que irrumpe en nosotros cuando nos encontramos con Dios dentro de nosotros mismos. En este sentido dice Jesús en el evangelio de Juan: «Quien escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna... y ya ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24s.). En el mismo sentido se pronuncian las palabras de la historia de Lázaro: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá, y el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11, 25). La misma experiencia se expresa de múltiples formas en las cartas paulinas, así cuando Pablo, prisionero y encadenado, escribe a los filipenses: «Para mí la vida es Cristo, y la muerte una ganancia». Él prefería morir y estar con Cristo, pero reconoce que es más necesario para su comunidad que permanezca (1, 21-24). «Si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor. Así que, vivamos o muramos, somos del Señor» (Rm 14, 8s.).

## 3. «Todo lo mío es tuyo»

### *El carácter comunitario y la actualidad de la vida eterna*

Vemos, por tanto, que la vida eterna es aquella forma de vida, en el centro de nuestra existencia terrena actual, que no es afectada por la muerte, porque se extiende más allá de ella. En medio del tiempo vive lo eterno, y ésta es, por tanto la primera invocación del artículo del Credo del que hemos partido. Si vivimos de esa manera, la esperanza de la comunión eterna con Dios llegará a ser una gozosa espera que caracterice nuestra existencia, porque entonces también crece en nosotros una representación de su realidad, y su belleza nos transforma interiormente. Se hace, pues, evidente, que en este cara a cara con Dios no hay nada egoísta, ningún retorno a lo mero privado, sino precisamente aquella liberación del «yo», que da plenitud de sentido a la eternidad. Una sucesión infinita de momentos puntuales sería insoportable; la concentración de nuestra existencia en el único instante del amor de Dios no solamente transforma la finitud en eternidad (en el hoy de Dios), sino que, simultáneamente, significa la comunión con todos aquellos que son acogidos por ese mismo amor. En el Reino de amor del Hijo no existe, según un texto de san Juan Crisóstomo, «la fría palabra mío y tuyo» [91]. Como el amor de Dios nos es común a todos, todos nos pertenecemos unos a otros. Donde Dios es todo en todos, también nosotros estamos todos en todos y todos en uno, somos un único cuerpo, el cuerpo de Cristo, en el que la alegría de uno de los miembros es la de todos los miembros restantes, del mismo modo que el sufrimiento de un miembro es sufrimiento de todos los miembros. Y esto significa dos cosas:

a) Presente y eternidad no se encuentran uno junto al otro y en mutua oposición, como el presente y el futuro, sino que se interpenetran. Ésta es la verdadera diferencia entre utopía y escatología. Durante mucho tiempo se nos ha ofrecido un horizonte de utopía, es decir de espera de un mundo futuro mejor, en lugar de escatología, en lugar de vida eterna. La vida eterna sería irreal, solamente nos arrancaría del tiempo; sin embargo, la utopía sería una meta real, a la que nos podríamos dedicar con todas nuestras fuerzas. Pero esta idea es una conclusión errónea, que nos conduce a la destrucción de nuestra esperanza. Pues este mundo futuro, para cuya construcción se utilizaría el presente, nunca nos afecta a

nosotros mismos; únicamente existe para una futura generación todavía desconocida, que nunca llega. Algo así como el agua y los frutos ofrecidos a Tántalo: el agua le llegaba al cuello y los frutos estaban siempre delante de su boca; pero si llevado por la sed que le atormentaba quería beber, el agua se retiraba y le resultaba inaccesible; y si quería probar los frutos, martirizado por el hambre, sucedía lo mismo. Esta antigua representación de la condenación del orgullo como el pecado propiamente humano, refleja bien aquella *hybris:* la sustitución de la escatología por una utopía autoconstruida, es decir, pretender llevar a plenitud la esperanza humana por sus propias fuerzas y sin la fe en Dios.

La utopía siempre parece estar al alcance de la mano, pero no llega nunca, porque el hombre sigue siendo siempre libre y por ello nunca puede detenerse en un estado definitivo. La lucha que mantiene al mal dentro de sus límites tiene que ser mantenida de nuevo por cada generación y ninguna puede privarse de ella por medio de una institución creada por generaciones anteriores. La afirmación de una lógica interna en la historia, que al final, inevitablemente hiciera surgir la sociedad perfecta (por tanto para todos los hombres), es un mito primitivo, que quiere sustituir la idea de Dios por la de un poder anónimo, cuya creencia de ningún modo puede estimarse como algo ilustrado, sino como palmariamente ilógico. En el mundo moderno, la fe en la utopía puede sustituir tan extensamente a la esperanza en la vida eterna porque cumple las dos condiciones fundamentales de lo moderno: se trata de algo hecho por nosotros mismos, por lo que no requiere de ningún Dios trascendente (aunque, ciertamente, sí de una historicidad divina inmanente). Como se trata de algo realizable, este mundo futuro también es imaginable: siempre tan cercano como los frutos de Tántalo y a la vez siempre tan lejano como ellos. Deberíamos despedirnos definitivamente, como de un mito, de la pretensión de construir en el futuro una sociedad ideal, y, en lugar de ello, trabajar con todo nuestro empeño en fortalecer las energías que se oponen al mal en el presente, y que, de ese modo, también pueden ofrecer una primera garantía para el futuro más próximo.

b) Pero esto sucede precisamente, cuando la vida eterna llega a tomar impulso en el seno del tiempo. Pues eso significa, que se haga realidad la voluntad de Dios «en la tierra como en el cielo». La tierra llega a ser el cielo, el Reino de Dios, cuando la voluntad de Dios se hace realidad en ella como sucede en el cielo. Por eso lo pedimos, porque sabemos que no está en nuestro propio poder hacer descender el cielo. Pues el Reino de Dios es *su* Reino y no el nuestro, no nuestro dominio; y por eso es fiable y definitivo. Pero, en todo caso, siempre está muy cerca del lugar donde se acepta la voluntad de Dios; pues allí surge la verdad, la justicia y el amor. El Reino de Dios está mucho más cerca que los frutos de Tántalo de la utopía, porque no es ningún futuro cronológico, ningún «más tarde» en el tiempo, sino que describe lo completamente distinto a todo tiempo, que precisamente por ello se puede introducir en el tiempo, asumirlo por completo en sí mismo y hacerlo puro presente. La vida eterna, que comienza aquí y ahora en la comunión con Dios, rasga este aquí y ahora y lo abre al terreno de lo que nos es propio, y ya no será dividido por el fluir del tiempo. En ella tampoco puede ya darse la impenetrabilidad entre el yo y el tú, que está estrechamente ligada al tiempo. De hecho, quien incluye su voluntad en la voluntad de Dios, lo hace presente allí donde tiene su lugar cualquier voluntad buena; nuestra voluntad se funde además con la voluntad de todos los demás.

Y allí donde sucede esto se hacen verdad estas palabras: «Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí». El misterio de Cristo, que según las bellas palabras de Orígenes, es el Reino de Dios en persona, es el centro determinante para la comprensión de la vida eterna.

Antes de seguir más lejos con esta idea, quisiera todavía añadir una referencia final al realismo de la esperanza cristiana en lo absolutamente otro, en el Reino eterno de Dios. La fuerza con que la fe en la vida eterna opera en el presente, quizás no pueda observarse en ningún autor de un modo tan impresionante como en Agustín, que tuvo que experimentar el hundimiento del imperio romano y de todas sus normas civilizadoras, y por tanto, una historia

llena de angustia y de sobresaltos. Pero él supo y vio, que una nueva ciudad iba creciendo, la ciudad de Dios. Cuando él habla de eso, se nota cómo le quema en su interior: «Si la muerte ha sido absorbida por la victoria, entonces ya no existen estas cosas; y habrá paz, completa y eterna paz. Estaremos en una especie de ciudad. Hermanos, cuando yo hablo de esta ciudad, y también cuando las contrariedades aquí son grandes, puedo entonces pedirme a mí mismo ya no habitarla más...» [92]. La ciudad futura lo lleva porque en cierto modo es también ya una ciudad actual, allí donde el Señor nos reúne en su carne y hunde nuestra voluntad en la voluntad divina.

La vida compartida con Dios, la vida eterna en nuestra vida temporal, es posible, porque la convivencia de Dios con nosotros se ha dado: Cristo es Dios compartiendo su ser con nosotros. En él Dios ha experimentado la temporalidad por causa nuestra, el suyo es para nosotros tiempo de Dios, y así también es la apertura del tiempo a la eternidad. Dios ya no es el Dios lejano e indeterminado al que ningún puente puede dar acceso, sino que es el Dios cercano: el cuerpo de su Hijo es el puente para nuestras almas. Por medio de él, la relación con Dios de cada uno de nosotros se funde en una única relación con Dios, de forma que dirigir nuestra mirada hacia Dios ya no supone retirar nuestra vista de los demás hombres y del mundo, sino fusión de nuestra mirada y de nuestro ser con la única mirada y el único ser del Hijo. Como él ha descendido a las profundidades de la tierra (cfr. Ef 4, 9s.), Dios ha dejado de ser un Dios de las alturas, y ahora nos rodea desde arriba, desde abajo y desde dentro: él es todo en todos, y por eso formamos parte todos de todos: «Todo lo mío es tuyo». El que Dios «sea todo en todos» ha comenzado con el vaciamiento de Cristo en la cruz; y será completo cuando el Hijo entregue definitivamente al Padre el Reino, es decir la humanidad reunida y la creación asumida por ella (cfr. 1 Co 15, 28).

Por eso ya no puede darse más la simple privacidad del yo aislado, sino que «todo lo mío es tuyo». Esas palabras conmovedoras del padre al hijo perdido (Lc 15, 31), con las que más tarde describió en

la oración sacerdotal su propia relación al Padre (cfr. Jn 17, 10), es válida para todos nosotros y mutuamente en la persona de Cristo. Todo el sufrimiento asumido y todavía oculto, toda resistencia firme al mal, la superación interna, cualquier iniciativa del amor, toda renuncia para la dedicación seria a Dios, todo esto será realmente incluido en el todo: nada bueno se perderá. El poder del mal, que invade por completo la estructura de nuestra sociedad como los tentáculos de un pulpo, y amenaza con ahogarla en un abrazo mortal, se enfrenta ahora a esta serena revolución de la auténtica vida como fuerza liberadora, en la que el Reino de Dios, aunque todavía no ha asumido todo, tal como dice el Señor, ya está en medio de nosotros (cfr. Lc 17, 21). Es por medio de esta revolución como se hace presente el Reino de Dios, porque la voluntad de Dios se realiza en la tierra como en el cielo.

## 4. Interrogantes específicos de la escatología cristiana

Después de todo lo dicho, hemos de esbozar ahora en grandes líneas, lo que expresa la fe cristiana con las palabras cielo e infierno [93]. También la importancia del «purgatorio» se puede comprender fácilmente desde ahí. El lugar del purgatorio es, en último término, el mismo Cristo. Si nos encontramos con él sinceramente, llegará a suceder por sí mismo de tal manera que toda la miseria y la culpa de nuestra vida, que en la mayoría de los casos habíamos mantenido cuidadosamente oculta, aparece punzante ante nuestra propia alma en ese instante definitivo de presencia de la verdad. La presencia del Señor transforma todo lo que en nosotros es complacencia en la injusticia, en el odio y la mentira, y actúa como una llama ardiente. Ella se convertirá en dolor purificador, que consume en nosotros todo lo que es irreconciliable con la eternidad, con la vitalidad transformadora del amor de Cristo. Y también nos es así comprensible el significado del juicio. Podríamos decir otra vez: el juicio es el mismo Jesucristo, que es la verdad y el amor en persona. Él ha entrado en este mundo como la íntima referencia para toda vida individual. Que el juicio lo constituye el encarnado, crucificado y resucitado, incluye dos aspectos mutuamente

dependientes: significa, en primer lugar, lo que nosotros ya hemos considerado: todo lo vil, desviado y pecaminoso de nuestra existencia es puesto al descubierto por este centro de referencia; y a través del dolor de la purificación hemos de liberarnos de ellos. Pero hay también una segunda parte. Romano Guardini, que en su predisposición a la melancolía con frecuencia experimentó dolorosamente lo temible y lo triste de este mundo como una carga que le había sido impuesta a él de forma completamente personal, dijo a menudo que él sabía que Dios le preguntaría por su vida el día del juicio. Pero él esperaba el juicio, para, también a su vez, hacer preguntas a Dios: la pregunta por el por qué de la creación y por todo lo incomprensible que, como consecuencia de la libertad para el mal, ha surgido en ella. El juicio significa que se hace a Dios esta pregunta. Han Urs von Balthasar lo expresa así: Los defensores de Dios no convencen, Dios tiene que defenderse a sí mismo. «Él hizo esto una vez, cuando el resucitado mostró sus llagas... Dios mismo tiene que plantear su teodicea. Tiene que haberla formulado ya, cuando ha dotado a los hombres de libertad (y con ello de tentaciones) no para él, para proclamar su ley» [94]. El día del juicio el Señor, en vista de nuestras preguntas, mostrará sus llagas y nosotros comprenderemos. Pero, entretanto, él espera simplemente que nosotros vayamos hacia él y confiemos en el lenguaje de esas heridas suyas, incluso si no somos capaces de comprender la lógica de este mundo.

Nos queda todavía una última pregunta: ¿Qué ocurre propiamente con el alma? Y ¿debemos esperar una resurrección realmente corporal de los muertos y un nuevo mundo? La palabra alma ha sido relegada durante los últimos 25 años a la lista de palabras prohibidas; se intenta evitarla siempre que es posible.

Se nos ha intentado convencer de que se trata de una invención gentil (griega), que no puede tener un lugar en el cristianismo, porque con ella se supone una división del ser humano, que no es conciliable con la unidad del creador y de su creación. Ambos supuestos son igualmente falsos. La palabra alma existe en todas las culturas, con una tendencia general semejante en todas, pero

con un desarrollo distinto en cada una. Tal como es empleada en la tradición cristiana, es fruto de la fe, que de esta forma no es posible que quede ajena al mensaje de Jesucristo y nunca sucede así. Expresa la peculiaridad del ser humano querida por el Creador: el hombre es aquel ser de la creación en el que coinciden espíritu y materia y se reúnen en un conjunto único. Si dejamos de lado la palabra alma, caemos inevitablemente en un materialismo craso, que no acrecienta el valor del cuerpo, sino que le arrebata su dignidad. Cuando dicen muchos que un alma sin cuerpo entre la muerte y la resurrección sería algo absurdo, hay que decir que ellos no han atendido correctamente a la Sagrada Escritura. Porque después de la Ascensión de Cristo ya no existe el problema del alma sin cuerpo: el cuerpo de Cristo es el nuevo cielo, desde ahora abierto para siempre. Si nosotros mismos nos transformamos en miembros del cuerpo de Cristo, entonces nuestras almas están sujetas a ese cuerpo, que se convierte en cuerpo *de ellas,* y así están a la espera de la resurrección definitiva, en la que Dios será todo en todos. Esta resurrección al final de la historia es, sin embargo, algo realmente nuevo. No podemos imaginárnosla, porque no conocemos ni las posibilidades de la materia ni las del Creador. Pero desde la resurrección de Cristo sabemos que no sólo se salvan las individualidades, sino que Dios quiere salvar toda su creación y puede hacerlo. La creación, que fue sometida por Adán y progresivamente por él trabajada, está en espera de las criaturas de Dios. Donde están ellas, la creación también se renueva. Quiero acabar con unas palabras de un sermón de san Agustín, en el que me parece extraordinariamente claro la dinámica interna de lo que significa esperar la vida eterna en medio de la vida actual: «Una joven dice tal vez a su prometido: “No te pongas ese abrigo”. Y él no se lo pone. Le dice durante el invierno: “Preferiría que fueras con una túnica corta”, y entonces él prefiere helarse antes que ofenderla. Sin embargo, ¿es seguro que ella no tiene ningún poder para obligarlo?... No, porque, ciertamente, él únicamente teme una cosa que ella le diga: “De lo contrario no quiero verte nunca más”» [95]. Esperar la vida eterna significa esto: no querer perder ya más la mirada de Dios, porque él es nuestra vida.

# Fuente de los artículos originales

**Dios está con nosotros y entre nosotros** [*Gott mit uns und unter uns. «Er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden»*]. Publicado originalmente con el título «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine», en la revista «30 Tage in Kirche und Welt» 5 (1995), n. 4, pp. 59-67; y en «Klerusblatt» 75 (1995), pp. 107-110.

**El sí de Dios y su amor también se mantienen en la muerte** [*Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod. Der Ursprung der Eucharistie im Ostergeheimnis*]. En «Eucharistie-Mitte der Kirche», München 1978, pp. 9-20, 67s.

**Fuente de vida surgida del costado abierto del Señor en su entrega amorosa** [*Quelle des Lebens aus der in liebender Hingabe geöffneten Seite des Herrn. Eucharistie: Mitte der Kiche*]. En «Eucharistie-Mitte der Kirche», München 1978, pp. 21-32.

**Comida de la reconciliación-Fiesta de la resurrección** [*Mahl der Versöhnten-Fest der Auferstehung. Von der rechten Feier der heiligen Eucharistie*]. En «Eucharistie-Mitte der Kirche», München 1978, pp. 33-47, 68-70.

**La proximidad de Dios en el sacramento** [*Die Nähe des Herrn im Sakrament. Die wirkliche Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament*]. En «Eucharistie-Mitte der Kirche», München 1978, pp. 49-66, 70s.

**La actualización de la presencia del Señor en la vida cotidiana** [*Die Gegenwärtigkeit der Nähe des Herrns in den Alltag hinein. Zur Frage der Verehrung und Sakralität der Eucharistie*]. Sermón del arzobispo de Munich-Freising, cardenal Joseph Ratzinger en la Misa Crismal del Miércoles Santo (2 de abril de 1980) en la catedral de Munich.

**El Señor está cerca de nosotros: en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal en la Eucaristía** [*Der Herr ist*

*uns nahe in unserem Gewissen, in seinem Wort, in seiner persönlichen Gegenwart in der Eucharistie. Homilie über Dtn 4, 7*]. Sermón del arzobispo de Munich-Freising, cardenal Joseph Ratzinger en su iglesia titular de Santa Maria Consolatrice, en Roma, el 2 de septiembre de 1979.

**Estar ante el Señor-Ir con el Señor-Arrodillarse delante del Señor** [*Stehen vor dem Herrn-Gehen mit dem Herrn-Knien vor dem Herrn. Zur Feier des Fronleichnamsfestes*]. Sermón en la fiesta del Corpus Christi el 25 de mayo de 1978 en la Marienplatz, publicado en: «Ordinariats-Korrespondenz» 03-14/1978 del 1 de junio de 1978, n. 19, pp. 1-4.

**Todos formamos un solo cuerpo, un mismo pan** [*Ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen (1 Kor 10, 17). Eucharistie und Kirche*]. El primer párrafo está sacado del epílogo a la lección «Die Lehre von der Eucharistie» (SS 1963), pp. 74 ss., reproducido muchas veces en forma manuscrita. El segundo párrafo es un extracto de la primera carta pastoral como arzobispo de Munich-Freising de 19 de junio de 1977, publicado en «Ordinariats-Korrespondenz» 03-8/77.

**La paz del Señor** [*Friede vom Herrn her. Friede als einer der Namen des eucharistischen Sakraments*]. Extracto del sermón de 3 de diciembre de 1978 en la catedral de Munich con motivo del 70 aniversario de Ernst Tewes. Extracto del sermón de año nuevo de 1981.

**Iglesia de todos los lugares y de todos los tiempos** [*Kirche aller Orten und Zeiten. Feier in Gemeinschaft mit dem Papst*]. Sermón en el «domingo del Papa» el 10 de julio de 1977 en St. Michaels-Kirche de Munich, publicado en «Ordinariats-Korrespondenz», 03-10/77.

**La Iglesia subsiste como liturgia y en la liturgia** [*Kirche besteht als Liturgie und in Liturgie. Homilie zu Apg 2, 42*]. Sermón del arzobispo de Munich-Freising, cardenal Joseph Ratzinger en la ordenación sacerdotal del 28 de junio de 1980 en la catedral de Freising; publicado en «Ordinariats-Korrespondenz» 03-10/80, de 2 de julio de 1980, n. 26.

**Mi gozo es estar a tu lado** [*Mein Glück ist, in deiner Nähe zu sein. Vom christlichen Glauben an das ewige Leben*]. Conferencia ante la Academia Cristiana de Praga el 30 de marzo de 1992. Publicada bajo el título «Dass Gott alles in allem sei». Vom christlichen Glauben an das ewige Leben, en «Klerusblatt» 72 (1992), pp. 203-207.

## Notas

[1] J. RATZINGER, «Gemeinde aus der Eucharistie», en *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientirungen. Texte aus vier Jahrzehnten,* editado por Schülerkreis, Freiburg 1997, p. 35.

[2] Cfr. J. RATZINGER, *o.c.,* pp. 17-24.

[3] Publicado con el título «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine» en: *30 días en la Iglesia y en el mundo* 5 (1995), Nr. 4. pp. 59-67; y en *Klerusblatt* 75 (1995), cuaderno 7, pp. 107-110.

[4] Cfr. F. MUSSNER, *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament* (St. Ottilien 1993), 45s.: «... *tapeiyos* significa fútil, pequeño, pobre infeliz, insignificante... "desde ahora" eso queda transformado por completo: María ya no será más la intrascendente "anónima" mujer; su nombre, al contrario, será eminente en todas las generaciones...».

[5] SAN AGUSTÍN, *Sermón 169,* c. 11, n. 13 (PL 38, 923); cfr. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio,* p. V, c. 3.

[6] J. GNILKA, Das *Matthäusevangelium* I (Freiburg 1986), 19.

[7] J. GNILKA. *o.c.,* 21.

[8] Cfr. S. M. IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia,* II (Madrid 1986), pp. 149-160; J. RATZINGER «*Du bist voll der Gnade*», en J. RATZINGER / P. HENRICI, *Credo* (Köln 1992), 103-116, esp. 105-109.

[9] Me apoyo aquí en un trabajo, no publicado, de A. THIERMEYER, *Josef als Ideabild des frühchristilichen Bischofs und Priesters* (Roma 1989), que ofrece una explicación detallada de la iconografía del Arco de Triunfo de Santa María la Mayor a partir de los textos patrísticos contemporáneos.

[10] SAN BERNARDO «*In laudibus Virginis Matris*», Homilías IV, 8, *Opera omnia,* ed. Cisterc. 4 (1966), 53s.; tomo IV de la edición latino-alemana editada por G. WINKLER (Innsbruck 1993), p. 112: «Quid tardas? Quid trepidas?... In hac sola re ne timeas, prudens Virgo, praesumptionem... Aperi, Virgo beata, cor fidei, labia confessioni, viscera Creatori. Ecce desideratus cunctis gentibus foris pulsat ad ostium. O si, te morante, pertransierit... Surge, curre, aperi!...».

[11] Cfr. SCHNAKENBURG, *Das Johanesevangelium* I (Freiburg 1965), 243: *El evangelio según san Juan,* Herder 1987.

[12] Cfr. H. U. VON BALTHASAR, «*Das Wort verdichtet sich*», en la revista *Communio* 6 (1977), 397-400. A los textos de Orígenes, Gregorio Nacianceno, Máximo el Confesor, a los que se refiere Balthasar, podía añadirse como formulación occidental típica de idéntico motivo san Agustín, *Tratado sobre el evangelio de san Juan,* 17, 7s., CCL 36, 174s.

[13] SCHNAKENBURG, *Das Johannesevangelium* I, 245.

[14] SCHNAKENBURG decía aún en 1965 (*o.c.,* I, 241): «Ambas lecturas son antiguas, sin embargo la que usa el plural debe tenerse como la original». Mantuvo idéntica posición frente a J. Galot en su primer suplemento al primer volumen, 3ª edición de 1972 (*o.c.,* IV, 191); en el segundo suplemento (en la 4ª edición de 1978), en vista de las publicaciones de M. Vellanikkal, I. de la Potterie y de P. Hofrichter, dejó abierta la cuestión.

[15] Texto alemán en *Neutestamentliche Apokryophen, I Evangelien,* editado por E. HENNECKE / W. SCHNEEMELCHER (Tübingen 1959), 280-290. Cita 284. Es importante la introducción de O. Cullman en las pp. 277-279. [Edición española de SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* (BAC, Madrid 1996), 120-170. La presente cita: pp. 148-149, NT].

[16] Ver los sublimes textos en la *Homilías sobre el Génesis* 13, 1-4, GCS 29, Bachrens, Orígenes VI, 113-121: traducción alemana de H.

U. VON BALTHASAR, *Origenes, Geist und Feuer* (Einsiedeln 1991), 39-44. Cfr. también J. CORBON, *Liturgie aus dem Urquell* (Einsiedeln 1981), 17s.

[17] G. RAVASI, *I Vangeli di Natale* (Società san Paolo 1992), 45 y 54.

[18] *Ibidem,* 54.

[19] El texto fue redactado como introducción al congreso mariológico con motivo del 700 aniversario del santuario (marzo de 1995).

[20] *Eucharistie, Mitte der Kirche,* München 1978, 9, 20. 67ss.

Prólogo (p. 7):

En la crisis de fe que atravesamos aparece cada vez más como punto candente la recta celebración de la Eucaristía, así como su correcta comprensión. Por ello voy a aprovechar con muchísimo gusto la invitación a predicar las cuatro charlas cuaresmales, que me había hecho el padre jesuita Wagner de la Iglesia St. Michaels de Munich, para desarrollar una catequesis fundamental sobre este sacramento, en la que se aborden tanto los problemas principales de la forma litúrgica y su reforma, como las cuestiones dogmáticas centrales. De esta manera se pondrán los acentos en las cuestiones propias de nuestro tiempo; aunque espero que no dejen de atenderse ninguno de los temas fundamentales de una catequesis católica sobre la Eucaristía.

El texto aquí presentado responde al registro magnetofónico de los sermones, cuya cuidadosa elaboración agradezco cordialmente a la oficina de prensa del arzobispado de Munich. Para la impresión he retocado el estilo del texto así como también lo he completado mínimamente en varios lugares, pero permanece deliberadamente intacto el carácter propio del discurso oral. No es preciso, pues, decir que no se trata de ninguna disertación académica, sino simplemente de una catequesis para adultos, la cual, ciertamente,

supone una adaptación cuidadosa y científica de la materia. Por ello las notas se limitan a presentar los textos citados, sin pretender introducir en el amplio terreno de la discusión científica. Así, pues, la única intención de este librito sigue siendo mostrar las normas de la iniciación en la fe y del mismo sentido de la fe, que nos presenta la fe de la Iglesia en todos los tiempos. Espero prestar con ello un humilde servicio a todos aquellos que se preocupan por la actualización de la fe en nuestro tiempo.

Joseph cardenal Ratzinger, Roma, fiesta de la Asunción de María, 1978.

[21] R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlitchen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960). Para la actual discusión exegética: K. KERTELGE (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Freiburg 1976); H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod* (Freiburg 1975).

[22] Cfr. el importante artículo de H. SCHLIER, «*Zur Frage: Wer ist Jesus?*», en: J. GNILKA (ed.), *Neues Testament und Kirche. Für R. Schnackenburg* (Freiburg 1974), 359-370; el cual significaría un cambio de orientación en el tratamiento del tema.

[23] Un valioso material al respecto en H. J. KRAUS, *Psalmen* I y II (Neukirchen 1960); H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* III, 2: *Alter Bund* (Einsiedeln 1967).

[24] Cfr. H. SCHÜRMANN, *Der Geist macht lebendig* (Freiburg 1972), 116-125; así como *Die Johanneskommentare* de R. BULTMANN y R. SCHNAKENBURG.

[25] *Fröhliche Wissenschaft* 3, 252; citado por J. PIEPER en *Über den Begriff der Sünde* (München 1977), 120.

[26] J. JEREMÍAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1960³); J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* II 1: «Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nac dem NeuenTestament» (Freiburg 1961).

[27] Cfr. J. SCHARBERT, *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in orientalischen Ritualtexten,* en: *Bibl. Zeitschrift,* 1958, 190-213; del mismo «Die Rettung der "Vielen" durch die "Wenigen" im Alten Testament», en *Trierer theol. Zeitschrift* 68 (1959), 146-161.

[28] Denzinger / Hünermann, n. 2005.

[29] He desarrollado con más detalle esta idea en mi librito: *Vom Sinn des Christseins* (München 1965), 39 y ss.

[30] La consideración de que en hebreo la expresión «los muchos» sea equiparable a «todos», está aquí fuera de lugar, ya que en nuestro caso no se trata de un texto hebreo traducido, sino de uno latino (la liturgia Romana), que tiene como referente directo un texto griego (el Nuevo Testamento). Los relatos neotestamentarios de la institución no son de ningún modo simples traducciones (o traducciones falsas) de Isaías, sino una fuente independiente.

[31] E. KÄSEMANN apuntó esta idea en una conferencia en el Deutschen Evangelischen Kirchentag, en 1967 (publicada bajo el título «Die Gegenwart des Gekreuzigten», en su obra *Kirchliche Konflikte,* tomo I, Göttingen 1982, 76-91, esp. 77 y 80s.).

[32] *La Eucaristía, centro de la Iglesia,* München 1978, pp. 21-32.

[33] No vamos a tratar aquí la cuestión del conflicto sobre la exactitud histórica de la cronología en los relatos de la Pasión de los sinópticos y de Juan. Para ello consultar R. PESCH, *Das Markusevangelium* II (Freiburg 1977), 32-328.

[34] Cfr. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964), 177-205; para el fundamento judío A. TOSSATO *Il matrimonio nel Giudaismo Antico e nel NuovoTestamento* (Roma 1976), 49-80.

[35] Cfr. al respecto la hermosa contribución de O. H. STECK, «Ist Gott grausam?», en: W. BÖHME (ed.) *Ist Gott grausam? Eine*

*Stellungnahme zu T. Mosers «Gottesvergiftung»* (Stuttgart 1977), 75-95.

[36] He elaborado más detalladamente esta relación en mi trabajo «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier», en la revista *Communio* 6 (1977), 385-396; impresa de nuevo con dos apéndices en J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes* (Einsiedeln 1981, 1993³), 31-54.

[37] *Eucharistie-Mitte der Kirche,* München 1978, pp. 33-47. 68-70.

[38] Esto parece lo más probable, dada la diferencia entre la cristología de los sinópticos y de Juan. Véase R. PESCH, *Das Markusevangelium* II (Freiburg 1977), 323-328. 354-377; R. SCHNAKENBURG, *Das Johannesevangelium* III (Freiburg 1975), 38-53. Además Juan presupone de tal manera los elementos rituales de la cena pascual (Pesch II, 326), que de ello se desprende también la imposibilidad de una directa repetición por parte de la comunidad cristiana.

[39] Más detalles en mi artículo «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier», en *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1993³), pp. 31-54.

[40] Ver sobre esto especialmente Jn 13, 8, donde se habla de «participar» en Jesús y, por una parte, resuena una terminología eucarística, mientras que por otra se reconoce su profundidad esencial. Cfr. SCHNAKENBURG. *o.c.,* II 21; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1957[15]), p. 357 nota 3; material importante para este tema en K. HEIN, *Eucharist and excomunication. A study in early Christian doctrine and discipline* (Frankfurt 1973).

[41] *Didajé* X, 6.

[42] *Carta a los Magnesios* 9, 1.

[43] Cfr. E. PETERSON, «Von den Engeln», en: *Theologische Traktate* (München 1951), pp. 323-407; J. RATZINGER, *Theologische Problemen der Kirchenmusik* (Rottenburg 1978).

[44] Cfr. W. TRILLING, *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien* (München 1969), 191-211; Y. CONGAR, *Le mystère du temple* (París 1957), 158-180.

[45] TH. SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier* (Freiburg 1976), 73-78.

[46] W. SIEBEL, *Freiheit und Herrschaftsstrukture in der Kirche. Eine soziologische Studie* (Berlin 1971), 20-52.

[47] TH. SCHNITZLER, *o.c.,* 117 ss.

[48] Para conocer el campo lingüístico que abarca *offerre* véase el importante estudio de R. BERGER, *Die Wendung «offerre pro» in der römischen Liturgie* (Münster 1965); cfr. también sobre la cuestión: J. A. JUNGMANN, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia* (Freiburg 1970), 60-67.

[49] Cfr. para el conjunto las bellas exposiciones de TH. SCHNITZLER, *o.c.,* 117-129, esp. 122; L. BOUYER, *Frau und Kirche* (Einsiedeln, 1977), 17.

[50] *Catequesis mistagógicas* V 21, ed. a. Piédagrel (*Sources chrétiennes* 126, 170 ss.); trad. y notas [alemán] de G. Röwekamp, Freiburg 1992 (*Fontes Christiani,* tomo 7, p. 162 s); cfr. J. A. JUNGMANN, *Missasrum Sollemnia* II (Freiburg 1952), 469; sobre los gestos rituales de la comunión de los fieles a lo largo de la historia, pp. 463-486.

[51] Cfr. TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte* (Bonn 1965), 23-28.

[52] M. BUBER, Werke III, *Schriften zum Chassidismus* (München/Freiburg 1963), 334.

[53] *Eucharistie - Mitte der Kirche,* München 1978, pp. 49-66. 70s.

[54] Sermón del arzobispo de Munich-Freising, cardenal Ratzinger, en su fiesta titular de Santa María Consolatrice en Roma el 2-9-1979.

[55] Sobre la presencia real en Pablo véase el persuasivo artículo de E. KÄSEMANN, «Anliegen und Eigenart der paulinische Abendmahlslehre», en su obra *Exegestische Versuche und Besinnungen* I (Göttingen 1960), 11-34, 28, como resumen del análisis textual precedente: «La expresión "presencia real" corresponde por tanto precisamente a lo que Pablo pensaba, cosa que siempre se le objetaba». Sobre Jn 6: H. SCHLIER «Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie», en *Das Ende der Zeit* (Freiburg 1971), 102-123.

[56] *Confesiones,* VII 10, 16.

[57] Ignacio de Antioquía, *Efesios,* 20, 2.

[58] Ver sobre esto la bella contribución de K. LEHMANN «Gebet in der Eucharistiefeier», en la revista católica internacional *Communio* 6 (1977), 401-406.

[59] Podemos encontrar los textos en J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* II, 467 ss.

[60] Sobre la transubstanciación J. A. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía,* BAC 386 (Madrid 1976); E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart* (Düsseldorf 1967); A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie* (München 1973); J. BETZ, «Eucharistie als zentralen Mysterium», en J. FEINER / M. LÖHRER, *Mysterium salutis* IV 2 (Einsiedeln 1973), 185-311, esp. 289-311; J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient,* 2 vol. (Frankfurt 1975).

[61] Cfr. J. MONOD, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (München 1973[5]), 79-123.

[62] Sobre las teorías de la transfinalización y de la transsignificación J. A. SAYÉS, *o.c.,* 192-274; J. WOHLMUTH, *o.c.,* esp. 14-52 y 453-461; W. BEINERT, «Die Enzyklika "Mysterium Fidei" und neue Auffassungen über dir Eucharistie», en *Theol. Quartalschr.* 147 (1967), 159-177. El ejemplo de la bandera lo formuló por primera vez B. WELTE (en: M. SCHMAUS, *Aktuelle Fragen der Eucharistie* [München 1960]), pero con una intención que supera lo funcional y se orienta a lo ontológico.

[63] *Denzinger / Hünermann,* n. 643.

[64] He intentado exponer la misma idea de base en el opúsculo *Sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Freising 1966) 26 ss. El texto esbozado, que fue redactado antes del surgimiento de la polémica posconciliar sobre la Eucaristía, condujo al malentendido de que yo en él quería negar la presencia real y la adoración al Santísimo. Espero que con la explicación dada aquí tal malentendido haya perdido su base de apoyo.

[65] Sermón del arzobispo de Münich-Freising, cardenal Joseph Ratzinger en la misa Crismal del Miércoles Santo (2-4-1980) en la catedral de Munich.

[66] *Sobre el misterio de la santísima Eucaristía y su adoración* (1980).

[67] N. 3, último párrafo.

[68] N. 4, párrafo 2.

[69] N. 3, párrafo 3.

[70] N. 6, párrafo 2.

[71] N. 6, párrafo 1.

[72] N. 7, párrafo penúltimo.

[73] N. 4, último párrafo.

[74] Sermón del arzobispo de München-Freising, cardenal Joseph Ratzinger en su iglesia titular de Santa Maria Consolatrice en Roma el 2-9-1979.

[75] Santo Tomás de Aquino. «Officium de festo Corporis Christi» (S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia,* ed. R. Busa S.I., Stuttgart / Bas Canstatt 1980, tomo VI, 581 = 112 DSG ps. 3 n. 3; ps 5 n. 3).

[76] Domingo XXII del Tiempo Ordinario, Leccionario B: Mc 7, 1-8.14-15.21-23.

[77] Juan Pablo II, Zeichen des Widerspruches. Besinnung auf Christus (Zürich 1979), p. 162s. (Hay versión española: *Signo de contradicción,* editada por la BAC).

[78] Sermón para la fiesta del corpus del 25-5-1978 en la Marienplatz; publicado en OK 03-14/1978 del 1-6-1978 n. 19, pp. 1-4.

[79] El primer párrafo está tomado de la lección reproducida en forma de manuscrito «La doctrina de la Eucaristía» (SS 1963), p. 74.

[80] *Tractatus de dominica sanctae Paschae* (E.D.G. Morin, Miscellanea Agostiniana vol. I, Roma 1930, pp. 462-464).

[81] Extracto del sermón del 3-12-78 en la catedral de Munich con motivo del 70 aniversario de Ernst Tewes.

[82] Extracto del sermón de Año nuevo 1981.

[83] Cfr. sobre esto H. DE LUBAC, *Quellen christlicher Einheit* (Einsiedeln 1974); L. BOUYER, *Die Kirche* (Einsiedeln 1977), 19-37; L. HERTING, «Communio und Primat», en: *Una Sancta* 17 (1962), 91-125.

[84] Sermón en el domingo del Papa el 10-7-1977 en la iglesia St. Michaels de Munich, publicado en OK 03-10/77.

[85] Sermón del arzobispo de Munich-Freising cardenal Joseph Ratzinger, en la ordenación sacerdotal celebrada en la catedral de Fresiing el 28-6-1980; publicada en OK 03-10/80, de 2-7-1980, n. 26.

[86] Cirilo de Jerusalén, *Catequesis a los catecúmenos* XVIII, 24 (PG 33, 1046).

[87] Conferencia entre la Academia Cristiana en Praga el 30-3-1992. Publicada bajo el título «DASS GOTT ALLES IN ALLEM SEI». Vom christlichen Glauben an das ewige Leben, en *Klerusblatt* 12 (1992), pp. 203-207.

[88] «Der Mensch und das Ewige Leben» en la revista *Communio* 20 (1991), 3.

[89] *Peri Archon* IV, 4, 9, Koetschau V (K22), 362; PG 11, 413; ver también la edición bilingüe [alemán-griego] de H. Görgemanns / H. Karpp (Darmstadt 1976), 816/7. Sigo la traducción de H. U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer* (Einsiedeln/ Freiburg 1991³), Texto 54, p. 67.

[90] H.-J. KRAUS, *Psalmen* I (Neukirchen 1960), 506; para lo que sigue ver la explicación del salmo hecha por Kraus en las pp. 503-511.

[91] BALTHASAR, *o.c.,* (nota 1), 11.

[92] *Enarrationes in psalmos* 84, 10, CCL XXXIX 1170; cfr. P. BROWN, *Augustinus v. Hippo,* v. J. Bernard (Leipzig 1972), 261-273.

[93] Para la fundamentación y los detalles concretos remito a mi *Escatología* (Regensburg 1990⁶).

[94] *O.c.,* (nota 1), 9.

[95] *Sermo* 161, 10. Ver BROWN, *o.c.,* (nota 5), 215.

Joseph Ratzinger

Hans Urs Von Balthasar

# María, Iglesia naciente

1999 Ediciones Encuentro, S. A.


- **Joseph Ratzinger**
- I. «Mi palabra no volverá a mí vacía»
  - Primera lectura: Isaías 55,10-11 Evangelio: Mateo 6, 7-15
- II. Consideraciones sobre el puesto de la mariología y la piedad mariana en el conjunto de la fe y la teología
  - 1. Trasfondo y significado de las afirmaciones mariológicas del concilio Vaticano II
  - 2. La función positiva de la mariología en la teología
  - 3. El lugar de la mariología en el conjunto de la teología
  - 4. Mariología, antropología, fe en la creación
  - 5. Piedad mariana
- III. El signo de la mujer
  - Intento de introducción a la encíclica «Redemptoris Mater»
  - I. Aspectos metodológicos
    - 1. Leer la Biblia como un todo
    - 2. La línea femenina en la Biblia
    - 3. Una mariología histórico-dinámica
    - 4. ¿Bimileranismo?
  - II. Cuatro puntos esenciales de contenido
    - 1. María, la creyente
    - 2. El signo de la mujer
    - 3. La mediación de María
    - 4. Interpretación del año mariano
- IV. «Llena eres de gracia»

    - Elementos de una piedad mariana bíblica
    - María, la Hija de Sion, la madre de los creyentes
    - María, profetisa
    - María en el misterio de la cruz y la resurrección
- V. «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine...»
    - 1. Gramática y contenido de la frase de la confesión de fe
    - 2. El trasfondo bíblico de la frase
        - 2.1 Mt 1,18-25
        - 2.2 Lc 1,26-38
        - 2.3 El prólogo de Juan
    - 3. Las huellas de Dios
- **Hans Urs von Balthasar**
- I. María en la doctrina y la piedad de la Iglesia
    - Introducción
    - I. Relación de María con la persona y la obra de su Hijo
        - 1. Un aspecto nuevo
        - 2. Las dimensiones del sí mariano
        - 2. Preparación de María para la maternidad eclesial
        - 4. Prototipo de la Iglesia
        - 5. Jesús y María
    - II. María en la piedad de la Iglesia
        - 1. Veneración de María
        - 2. Veneración e imitación
        - 3. Precedencia de María en la comunión de los santos
- II. El cuño mariano de la Iglesia
    - Dar gracias por sí mismo en el ámbito de la creación
    - Dar gracias por sí mismo en el ámbito de la gracia: Cristo
    - Dar gracias por sí mismo en el ámbito de la gracia: el cristiano
    - La Iglesia y María
    - Tipo y prototipo
- III. Concebido por obra del Espíritu Santo nacido de la Virgen María
- IV. Lo católico en la Iglesia
    - Catolicidad antropológica
    - Catolicidad cristológica

# Joseph Ratzinger

# I. «Mi palabra no volverá a mí vacía»

## Primera lectura: Isaías 55,10-11 Evangelio: Mateo 6, 7-15

¡Queridos hermanos en el ministerio episcopal! ¡Queridos hermanos y hermanas en el Señor!

«Mi Palabra no volverá a mí vacía». Cuando el profeta Isaías dijo estas palabras, no eran en modo alguno la declaración de una evidencia, sino más bien una contradicción respecto a lo que cabía esperar. Pues, efectivamente, las frases de la primera lectura forman parte de la historia de la pasión de Israel, en la cual las llamadas de Dios a su pueblo fracasan una y otra vez, en la cual esa Palabra queda una y otra vez sin fruto, en la cual Dios está —sin haber vencido— en el escenario de la Historia.1 Pues todo lo que sucedió como signo —el milagro del mar de las cañas, el auge de la época de la monarquía, el regreso de Israel del exilio—, todo eso se pierde de nuevo; la semilla de Dios en el mundo parece no tener ningún efecto. Así, estas palabras de Dios son —en medio de una nube de tiniebla— un estímulo para todos los que, no obstante, creen en el poder de Dios; los que creen en ese poder de Dios de tal manera que el mundo entero no es nunca sólo piedra en la que no puede tener cabida esa semilla; los que creen que este mundo no es nunca sólo tierra superficial donde los gorriones de la cotidianeidad picotean y se comen inmediatamente la parte de semillas caída en ella (cf. Me 4,1-9).

Para nosotros, los cristianos, estas frases son una promesa de Jesucristo, en quien la Palabra de Dios ha entrado ahora realmente en la tierra y se ha hecho pan para todos nosotros: semilla que da fruto a lo largo de los siglos; respuesta fructífera en la cual las palabras de Dios están vivamente enraizadas en este mundo. Difícilmente habrá otro punto donde el misterio de Cristo esté

vinculado con el misterio de María de forma tan sensible y estrecha como en la perspectiva de esta promesa: pues, si se dice que la Palabra, o la semilla, da fruto, esto significa que no cae a la tierra como una pelota que rebota de nuevo, sino que se hunde realmente en la tierra, que asume y transforma en sí las fuerzas de la tierra, y que así actúa de forma realmente nueva, llevando ahora en sí mismo la tierra y haciéndola fructificar. La semilla no queda sola, a la semilla pertenece el misterio materno de la tierra —a Cristo pertenece María, la tierra santa de la Iglesia, como tan bellamente la llaman los Padres de la Iglesia—. El misterio de María significa precisamente esto, que la Palabra de Dios no quedó sola, sino que asumió en sí lo otro —la tierra—, se hizo hombre en la «tierra» de la madre, y así, fundido con la tierra de toda la Humanidad, pudo regresar de un modo nuevo a Dios.

La lectura del Evangelio, en cambio, parece hablar de algo totalmente diferente. En ella se trata de nuestra manera de orar, de la forma correcta, de los contenidos correctos, de la actuación correcta y de la interioridad correcta: por tanto, no de lo que hace Dios, sino de lo que nosotros los hombres hacemos respecto a él. En realidad, ambas cosas están estrechamente unidas; en efecto, se puede decir que en la lectura evangélica se explica cómo los hombres pueden convertirse en terreno fructífero para la Palabra de Dios. Pueden hacerlo preparando, por decirlo así, los elementos orgánicos con los que puede crecer y madurar la vida. Lo hacen viviendo ellos mismos de eso orgánico, transformándose incluso, impregnados de la Palabra, en la Palabra; llevando su vida a la oración, y por consiguiente a Dios.

Con ello, este Evangelio se encuentra con la instrucción en el misterio mariano que nos da san Lucas cuando en varios lugares dice de María que «guardaba» las palabras en su corazón (2,19; 2,51; cf. 1,29). Por decirlo así, reunió los torrentes de Israel; orando llevó en sí la aflicción y la grandeza de esa historia y así se dejó convertir en terreno fructífero para el Dios vivo. Claro que, como dice el Evangelio, orar significa mucho más que parlotear, que pronunciar palabras. Ser tierra para la Palabra significa que esta

tierra se deja asumir por la semilla, que se asimila a la semilla, se entrega para construirla como vida. La maternidad de María significa que ésta le da la sustancia de sí misma, cuerpo y alma, para que pueda crecer nueva vida. La predicción de la espada que le atravesará el alma (Le 2,35) significa, en efecto, mucho más que cierto tipo de tormento, algo mucho más profundo y más grande: María se pone completamente a disposición como tierra, se deja usar y desgastar para ser transformada en aquel que nos necesita para poder llegar a ser fruto de la tierra.

En la oración colecta de hoy se habla de que hemos de llegar a ser deseo de Dios. Los Padres de la Iglesia dicen que orar no es en realidad otra cosa que llegar a ser un deseo que tiende a Dios. En María, esa súplica ha sido atendida: ella es, por decirlo así, la cascara abierta del deseo, donde la vida se convierte en oración y la oración en vida. San Juan aludió maravillosamente a este proceso al no mencionar nunca en su evangelio a María por su nombre. Sólo se le llama «la madre de Jesús» (cf. I. de la Potterie, «La mère de Jesus...», Marianum 40 [1978] 41-90; en este caso, p. 42). Por decirlo así, María se desprendió de lo personal para mantenerse sólo a disposición de Él, y precisamente así llegó a ser persona.

En mi opinión, esta conexión del misterio de Cristo y de María que las lecturas de hoy nos ponen delante es muy importante en nuestra época de activismo, en la que la mentalidad occidental se ha desarrollado hasta el extremo. Pues en el mundo actual de la cultura sigue en vigor sólo el principio masculino: el hacer, el rendir, la actividad, que incluso puede planificar y crear el mundo, que no quiere esperar nada de lo que después sea dependiente, sino que se apoya únicamente en la propia capacidad. A mi parecer, no es casualidad que en nuestra mentalidad masculina occidental hayamos separado cada vez más a Cristo de su Madre, sin comprender que María como madre pudiera significar algo para la teología y la fe. Todo nuestro modo de comportarnos con la Iglesia queda marcado por esto. La tratamos casi como un producto técnico que queremos planificar y fabricar con enorme sagacidad y despliegue de energías; nos admiramos cuando, entonces, sucede

lo que san Luis María de Grignon de Montfort comentaba a propósito de unas palabras del profeta Ageo: «¡Hacéis mucho, pero sacáis poco provecho!» (1,6). Cuando el hacer se independiza, ya no podemos soportar las cosas que no se han de hacer, sino que están vivas y necesitan madurar.

Así, nos hace falta salir de esta parcialidad de las perspectivas occidentales y activistas, para no degradar también a la Iglesia convirtiéndola en obra de nuestra creación y planificación. La Iglesia no es un producto hecho, sino una semilla viva de Dios, que ha de crecer y madurar. Por eso la Iglesia necesita el misterio mariano, por eso es ella misma misterio mariano. La fecundidad sólo se puede dar en ella cuando se pone bajo este signo, cuando se convierte en tierra santa para la Palabra. Debemos asumir el símbolo del terreno fructífero, debemos convertirnos de nuevo en hombres que esperan, recogidos hacia dentro, que en la profundidad de la oración, el deseo ardiente y la fe, dan lugar al crecimiento.

En esta santa Misa recordamos al cardenal Josef Frings, fallecido el pasado adviento, quien durante largo tiempo fue presidente de la Conferencia Episcopal Alemana. Murió en adviento, que desde antiguo es el verdadero tiempo mariano de la Iglesia. Me parece que en ello podemos ver una expresión del camino y dirección de su vida. El cardenal Frings encomendó a la solicitud maternal de María la Iglesia de Dios en Alemania, la consagró a María. En medio de un activismo cada vez mayor, la quiso introducir en la ley de un humilde fructificar para la Palabra. En el Concilio, cuando el movimiento litúrgico, cristológico y ecuménico se enfrentaban al mariano, y ambos bandos amenazaban con convertirse en alternativas irreconciliables, dirigió un llamamiento suplicante a los Padres conciliares a encontrar el centro común. Se resistía enérgicamente a una disyuntiva corta de miras y precipitada, según la cual la Iglesia debía decidir entonces si quería ser moderna, bíblica, litúrgica y ecuménica, o seguir siendo «anticuada» y mariana. Su deseo personal era conectar ambas cosas, dar a la liturgia la hondura cordial de la piedad mariana, y abrir para lo mariano el gran aliento de la tradición litúrgica. Éste fue uno de los llamamientos más

personales que se dirigió a los Padres en el Concilio desde la pasión de la fe. Esta llamada se encuentra ante nosotros —especialmente en este momento— como un indicador del camino, para que una vez más reconozcamos y aceptemos el misterio de la tierra, y así la Palabra dé fruto en nosotros. Amén.

# II. Consideraciones sobre el puesto de la mariología y la piedad mariana en el conjunto de la fe y la teología

## 1. Trasfondo y significado de las afirmaciones mariológicas del concilio Vaticano II

La cuestión del significado de la mariología y la piedad mariana no puede prescindir de la coyuntura histórica de la Iglesia en que se plantea. La profunda crisis en que han caído el pensamiento y la conversación sobre María y con María en los años posteriores al Concilio sólo cabe entenderla y darle respuesta correctamente si se contempla en el contexto de la evolución más amplia en que se encuadra. Además, se puede dar por sentado que el período que se abrió con el final de la primera guerra mundial y llegó hasta el concilio Vaticano II quedó determinado intraeclesialmente por dos grandes movimientos espirituales que, en cierto sentido, tenían rasgos «carismáticos» —aun cuando de manera muy diferente—: ya desde las apariciones marianas de mediados del siglo XIX se había desarrollado cada vez con mayor fuerza un movimiento mariano que encontraba sus raíces carismáticas en La Salette, Lourdes y Fátima, y que alcanzó su punto culminante, comprendiendo a toda la Iglesia, con el pontificado de Pío XII. Por otro lado, en el período entreguerras se desarrolló, especialmente en Alemania, el movimiento litúrgico, cuyos orígenes se han de buscar en la renovación del monacato benedictino que procedía de Solesmes, pero también en el pensamiento eucarístico de Pío X. Sobre el trasfondo del movimiento juvenil, el litúrgico se extendía cada vez más entre el pueblo fiel —al menos en Centroeuropa—. Con él se vinculaban claramente el movimiento ecuménico y el bíblico en una

gran corriente unitaria. Su meta fundamental, la renovación de la Iglesia desde las fuentes de la Escritura y la forma primitiva de la oración eclesial, encontró igualmente en tiempos de Pío XII una primera confirmación oficial.

Cuanto más peso alcanzaban en el conjunto de la Iglesia estos movimientos, más palpable resultaba también el problema de su mutua relación. En muchas ocasiones parecían directamente contrarios, tanto desde el punto de vista de sus posturas fundamentales,como desde el de su orientación teológica. El movimiento litúrgico gustaba, incluso, de calificar su piedad de «objetivamente» sacramental; frente a él, saltaba a la vista la marcada acentuación de lo subjetivo y lo personal en el movimiento mariano. El movimiento litúrgico hacía hincapié en el carácter teocéntrico de la oración cristiana, que se dirige «a través de Cristo al Padre»; el mariano, con su lema «per Mariam ad Jesum» parecía caracterizado por una idea distinta de la mediación, por un quedarse en Jesús y María que dejaba la clásica referencia trinitaria más bien en segundo término. El movimiento litúrgico buscaba una piedad que se orientara estrictamente según la Biblia o, a lo sumo, según la Iglesia antigua; la piedad mariana, en la que encontraban eco las apariciones de la Madre de Dios en nuestra época, estaba configurada mucho más intensamente por la tradición de la Edad Media y la Edad Moderna: seguía otro estilo de pensamiento y de sensibilidad. En esto había, sin duda, peligros que amenazaban el núcleo sano y lo hacían aparecer, para los defensores apasionados de la otra dirección, incluso cuestionable.

En todo caso, entre las tareas de un Concilio celebrado en esta época tenía que estar la de determinar la relación correcta entre estos dos movimientos divergentes y la de conducirlos a una fecunda unidad (sin eliminar simplemente la tensión). De hecho, el forcejeo de la primera mitad del Concilio —la disputa sobre la constitución relativa a la liturgia, sobre la doctrina de la Iglesia y el correcto ordenamiento de la mariología, sobre la revelación, la Escritura, la Tradición y sobre el ecumenismo— sólo se puede entender correctamente desde la relación de tensión de estas dos

fuerzas. En todas las discusiones mencionadas se desarrolló de hecho, aun cuando tal cosa en modo alguno estaba en primer plano de las conciencias, la lucha acerca de la correcta relación de estas dos corrientes carismáticas que, por decirlo así, constituían para la Iglesia, desde dentro, «los signos de los tiempos». Después, el trabajo en la constitución pastoral había de traer la discusión en relación con los «signos de los tiempos» que empujaban desde fuera. Dentro de este drama, a la famosa votación del 29 de octubre de 1963 le corresponde la trascendencia de una divisoria de aguas espiritual. Se trataba de la cuestión de si la mariología se debía presentar en un texto aparte, o se debía incluir en la constitución sobre la Iglesia-, con ello había que decidir sobre el peso y coordinación de ambas líneas de piedad y, por consiguiente, dar la respuesta decisiva a la situación interna de la Iglesia en ese momento. Ambas partes comisionaron como relatores a hombres de grandísimo peso para ganarse al pleno: el cardenal König abogó por la integración de los textos, lo que de hecho significaba una anteposición de la piedad y la teología litúrgico-bíblicas; el cardenal Rufino Santos, de Manila, defendió la independencia del elemento mariano. La votación, con una proporción de 1.114 votos frente a 1.074, mostró por primera vez una división de la asamblea en dos grupos casi de igual amplitud. De todos modos, el sector de Padres conciliares marcado por el movimiento litúrgico y bíblico obtuvo la victoria, aunque por un estrecho margen, y con ello ocasionó una decisión cuya importancia había de tener una trascendencia difícil de sobrevalorar.

Desde el punto de vista teológico, sin duda hay que darle la razón a la mayoría encabezada por el cardenal König movimientos carismáticos no se pueden considerar contrarios, sino que se deben tratar como complementarios, se requería una integración que desde luego no podía reducirse a la absorción de uno por el otro. La apertura interior a lo mariano por parte de la piedad y la teología bíblico-litúrgico-patrística había quedado demostrada convincentemente en los años posteriores a la segunda guerra mundial, sobre todo a través de los trabajos de Hugo Rahner, A. Müller, K. Delahaye, R. Laurentin y O. Semmelroth; en estos

trabajos se realizó un ahondamiento de las dos direcciones hacia su centro, en el que ambas podían encontrarse y desde el que, no obstante, podían conservar y desarrollar de forma fecunda su impronta especial. Verdad es que, de hecho, en el capítulo mariano de la constitución sobre la Iglesia, sólo en parte se consiguió dar forma de manera convincente y vigorosa a esas indicaciones. Además, el desarrollo posconciliar estuvo marcado en gran medida por una interpretación errónea de las declaraciones conciliares sobre el concepto de tradición, que fue promovida decisivamente por la reproducción sim-plificadora de las disputas del Concilio en las publicaciones periodísticas acerca de éste: el debate entero quedó reducido a la pregunta de Geiselmann sobre la «suficiencia» de la Escritura en cuestión de contenidos; y dicha pregunta, a su vez, era interpretada en el sentido de un biblicismo que condenaba a la insignificancia toda la herencia patrística, y con ello socavaba también el sentido previo del movimiento litúrgico. Pero, en la coyuntura de la situación académica moderna, el biblicismo se convirtió automáticamente en historicismo; al mismo tiempo se habrá de admitir que ya antes el movimiento litúrgico no había estado completamente libre de esto. Si se releen hoy los materiales bibliográficos donde se exponía, se evidencia que estaba demasiado determinado por un pensamiento arqueológico basado en un esquema de decadencia: lo que surge tras un determinado momento histórico parece, ya por esa razón, como de menor valor, como si la Iglesia no siguiera en todos los tiempos viva y, por tanto, capaz también de desarrollo. Todo esto condujo a que el pensamiento de cuño litúrgico se limitara a ser biblicista-positivista, se encerrara así en un movimiento retrógrado y no dejara ya ningún espacio al dinamismo de la fe que se desarrolla. Por otra parte, la distancia del historicismo conduce necesariamente al «modernismo»; puesto que lo puramente pasado no vive, deja solo al presente y conduce así al experimento de la fabricación casera. A eso se añadía que la nueva mariología eclesiocéntrica resultaba extraña, y siguió resultando extraña en gran parte, para aquellos Padres conciliares que sobre todo habían sido portadores de la piedad mariana. El vacío así creado no se pudo colmar tampoco con la introducción del título «Madre de la Iglesia», que Pablo VI propuso

conscientemente al final del Concilio como respuesta a la crisis que ya se vislumbraba. De hecho, la victoria de la mariología eclesiocéntrica condujo ante todo al derrumbamiento de la mariología en general. Me parece que la transformación del rostro de la Iglesia en Latinoamérica tras el Concilio, la transitoria concentración del afecto religioso en la transformación política, también se ha de entender sobre el trasfondo de estos hechos.

## 2. La función positiva de la mariología en la teología

La nueva reflexión fue puesta en marcha ante todo con el documento apostólico de Pablo VI sobre la forma correcta de venerar a María, del 2 de febrero de 1974. De hecho, como hemos visto, la decisión de 1963 condujo a la absorción de la mariología por parte de la eclesiología. Una reflexión nueva sobre el texto conciliar debe partir, por tanto, de que este efecto histórico suyo está en contradicción con su propia interpretación. Pues el mariano capítulo VIII fue creado con la intención de establecer una íntima correspondencia con los capítulos I-IV, que presentan la estructura de la Iglesia, y de encontrar en la armonía de ambas cosas el equilibrio correcto en que las fuerzas del movimiento bíblico-ecuménico-litúrgico y las del movimiento mariano se remitieran de forma fecunda las unas a las otras. Digámoslo de forma positiva. En relación con el concepto de Iglesia, una mariología bien entendida desempeña una doble función de clarificación y ahondamiento.

Al planteamiento masculino, activista y sociológico de «populus Dei» (pueblo de Dios), le sale al paso el hecho de que «Iglesia» —Ecclesia— es femenino. Es decir: se abre a la dimensión del misterio que obliga a ir más allá de lo sociológico, dimensión que es la única en la que se pone de manifiesto el verdadero fundamento y la fuerza unificadora en que se apoya la Iglesia. Iglesia es más que «pueblo», más que estructura y acción: en ella vive el misterio de la maternidad y del amor nupcial, que hace posible la maternidad. La piedad eclesial, el amor a la Iglesia, sólo es posible, en realidad, si se da esto. Donde la Iglesia se considera sólo de forma masculina,

estructural, de teoría de las instituciones, no se tiene en cuenta lo propio de la Ecclesia —eso central de lo que tratan siempre la Biblia y los Padres cuando hablan de la Iglesia—.

Pablo expresó la differentia specified de la Iglesia neotestamentaria respecto al «pueblo de Dios peregrino» de la Antigua Alianza con el concepto «Cuerpo de Cristo»: la Iglesia no es organización, sino organismo de Cristo; en realidad, sólo por la mediación de la cristología se hace «pueblo», y dicha mediación se produce a su vez en el sacramento, en la eucaristía, que por su parte presupone la cruz y la resurrección como condición de su posibilidad. Por eso no se habla de la Iglesia cuando se dice «pueblo de Dios» sin decir (o al menos pensar) a la vez «cuerpo de Cristo». Pero también el concepto de cuerpo de Cristo requieren explicación en el contexto del lenguaje actual para evitar interpretaciones erróneas: se podría interpretar fácilmente en el sentido de un cristomonismo, de una absorción de la Iglesia, y, por tanto, de la criatura creyente, en la unicidad de la cristología. Pero, desde el punto de vista paulino, la expresión del «cuerpo de Cristo» que somos nosotros siempre se ha de entender sobre el trasfondo de la fórmula de Gn 2,24: «[Los dos] se hacen una sola carne» (cf. 1 Cor 6,17). La Iglesia es el cuerpo, la carne de Cristo, en la tensión espiritual del amor, en la que se cumple el misterio matrimonial de Adán y Eva, por tanto, en el dinamismo de una unidad que no elimina la reciprocidad. Esto significa que, precisamente el misterio eucarístico-cristológico de la Iglesia, que se enuncia en la expresión «cuerpo de Cristo», sólo se mantiene en su justa medida cuando encierra el misterio mariano: la esclava oyente que —hecha libre por la gracia— pronuncia su fiat y con ello se convierte en novia, y, por tanto, en cuerpo.

En ese caso, la mariología nunca puede quedar simplemente disuelta en lo objetivo de la eclesiología: el pensamiento tipológico de los Padres se malinterpreta profundamente cuando se reduce a María a una pura (y, por tanto, intercambiable) ejemplificación de hechos teológicos. El sentido del tipo sólo se sigue percibiendo, más bien, cuando la Iglesia es reconocible en su forma personal a través de la insustituible figura de María. En teología, no es la persona la

que se ha de atribuir al hecho, sino el hecho a la persona. Una eclesiología puramente estructural hará degenerar a la Iglesia en un programa de actuación. Sólo mediante lo mariano se concreta también plenamente el ámbito afectivo en la fe, y con ello se alcanza la correspondencia humana a la realidad del Logos encarnado. En este punto veo yo la verdad de la expresión «María, vencedora de todas las herejías»: donde se da ese enraizamiento afectivo, existe la vinculación «ex toto corde» —desde el fondo del corazón— con el Dios personal y su Cristo, y resulta imposible la refundición de la cristología en un «programa de Jesús» que puede ser ateo y puramente material: la experiencia de estos últimos años corrobora hoy de manera asombrosa lo acertado de estas viejas palabras.

## 3. El lugar de la mariología en el conjunto de la teología

Con lo dicho queda claro también el lugar de la mariología en la teología. G. Solí, en su imponente volumen sobre la historia de los dogmas mariológicos, resultado de su análisis histórico, ha defendido la coordinación de la doctrina sobre María con la cristología y la soteriología, frente a una elaboración a partir de la eclesiología. Sin rebajar el extraordinario mérito de esta obra, ni el peso de sus resultados históricos, yo, al contrario que ese autor, considero acertada la decisión de los Padres del Vaticano II, tomada en otro sentido, y ello tanto desde la perspectiva sistemática, como desde la histórica global. Es ciertamente indiscutible el hallazgo de la historia de los dogmas de que al principio las declaraciones sobre María resultaron necesarias, y se desarrollaron en su estructura, desde la cristología. Pero se debe añadir que todo lo que así se dijo no constituía, ni podía constituir, una auténtica mariología, sino que seguía siendo una explicación de la cristología. Por el contrario, en la época de los Padres, en la eclesiología quedó esbozada toda la mariología, desde luego sin mencionar el nombre de la Madre del Señor: la Virgo Ecclesia, la Mater Ecclesia, la Ecclesia immaculata, la Ecclesia assumpta..., todo lo que será más tarde mariología, fue primero pensado como eclesiología. Aunque, por supuesto, tampoco la eclesiología se puede separar de la cristología, la Iglesia, no

obstante, tiene una relativa independencia respecto a Cristo, como hemos escuchado hace un momento: la independencia de la novia, que en el «devenir un solo espíritu» del amor sigue siendo, no obstante, interlocutora de Cristo. Sólo la confluencia de esta eclesiología por el momento anónima, pero configurada de forma personal, con las declaraciones sobre María preparadas en la cristología, confluencia que empezó desde Bernardo de Clara val, reveló la mariología como totalidad propia dentro de la teología. Así pues, no se puede coordinar, ni sólo con la cristología, ni sólo con la eclesiología (y tampoco puede ya en modo alguno quedar absorbida en ella como un ejemplo más o menos superfluo).

El tratado sobre María señala más bien el «nexus mysteriorum», el intimo entrelazamiento de los misterios en su reciprocidad y su unidad. Si el nexo de Cristo y la Iglesia en los pares de conceptos novio-novia, cabeza-cuerpo, está a la vista, esto queda ciertamente superado en María, porque, en efecto, ella no es respecto .i Cristo primeramente esposa, sino madre. En este punto se puede descubrir la función del título «Madre de la Iglesia»: expresa el desbordamiento del marco eclesiológico en la doctrina sobre María, y al mismo tiempo la coordinación de dicha doctrina con él.

Por consiguiente, en la cuestión de las coordinaciones tampoco se puede argumentar fácilmente que María sea imagen de la Iglesia sólo por haber sido primero Madre del Señor. Con ello se simplificaría indebidamente la relación entre orden del ser y orden del conocimiento. Frente a tal punto de partida, se podría preguntar, pues, atinadamente, haciendo referencia a pasajes como Me 3,33-35 o Le ll,27s, si entonces la maternidad corporal es en realidad teológicamente significativa. La desviación de la maternidad a lo puramente biológico sólo se puede evitar si la lectura de la Sagrada Escritura permite partir de una hermenéutica que excluya esta división y reconozca como realidad teológica la correlación de Cristo y su Madre a partir del planteamiento del entender. Esta hermenéutica fue desarrollada, desde la Escritura misma y a partir de la experiencia íntima de fe de la Iglesia, en la personal, aunque anónima, eclesiología patrística que acabamos de mencionar.

Significa, dicho brevemente, que la salvación realizada por el Dios trinitario en la Historia, el verdadero centro de toda la Historia, es «Cristo y su Iglesia», la Iglesia como fusión de la criatura con su Señor en el amor nupcial con el que se cumple su esperanza de divinización por el camino de la fe.

Si, según esto, Cristo y Ecclesia son el centro hermenéutico de la Escritura como relato de la historia de salvación de Dios con el hombre, entonces y sólo entonces queda fijado el lugar donde la maternidad de María se hace teológicamente significativa como última concreción personal de la Iglesia: en el instante de su sí, María es Israel en persona, la Iglesia en persona y como persona.

Ella es sin duda esa concreción personal de la Iglesia porque en virtud de su fíat se convierte corporalmente en Madre del Señor. Pero este hecho biológico es una realidad teológica debido a que es realización del fondo espiritual más profundo de la alianza que Dios quiso establecer con Israel: esto lo da a entender maravillosamente Lucas con la consonancia de 1,45 («Feliz la que ha creído») y 11,28 («Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan»). Así, podemos decir que las afirmaciones de la maternidad de María y las de su representación de la Iglesia están en mutua relación como factum y mysterium facti, como el hecho y el sentido que le da su significado. Ambas cosas son inseparables: el hecho sin su sentido quedaría ciego; el sentido sin el hecho, vacío. La mariología no se puede desarrollar a partir del hecho desnudo, sino sólo desde el hecho entendido en la hermenéutica de la fe. Esto tiene como consecuencia que la mariología nunca puede ser puramente mariológica, sino que está situada en la totalidad de la estructura fundamental de Cristo y la Iglesia, es expresión concretísima de su mutua conexión.

## 4. Mariología, antropología, fe en la creación

Si esta idea se lleva hasta sus últimas consecuencias, se demuestra quena mariología, por un lado, expresa el núcleo de lo que es «historia de la salvación»», pero, por otro, supera un pensamiento

puramente histórico-salvífico. Si se reconoce como parte esencial de una hermenéutica de la historia de salvación, esto significa que un «solus Christus» mal entendido se opone a la verdadera grandeza de la cristología, que debe hablar de un Cristo que es «cabeza y cuerpo»», esto es, que abarca también a la creación redimida en su relativa independencia. Pero esto extiende al mismo tiempo la mirada más allá de la historia de salvación, porque, frente a una mal entendida eficiencia solitaria de Dios, pone de manifiesto la realidad de la criatura, que está llamada y capacitada por Dios para una respuesta libre. En la mariología se hace visible que la doctrina de la gracia no va a dar en una retirada de la creación, sino que es el sí definitivo a la creación: la mariología se convierte así en la garantía para la independencia de la creación, en la fianza de la fe en la creación y en el sello de una doctrina de la creación correctamente pensada. Aquí se plantean cuestiones y tareas que apenas se han acometido aún.

a) María aparece en su reciprocidad creyente ante el llamamiento de Dios como representación de la creación llamada a dar respuesta, de la libertad de la criatura que no se disuelve, sino que se perfecciona, en el amor. Es esa representación del ser humano redimido y liberado, pero precisamente como mujer, es decir, en la determinación corporal que es inseparable del ser humano: «Hombre y mujer los creó» (Gn 1,27). En su figura, lo «biológico» y lo humano son inseparables, lo mismo que son inseparables lo humano y lo «teológico». Por una parte, todo esto está en contacto muy estrecho con los movimientos concretos de nuestra época, pero al mismo tiempo los contradice también de forma fundamental. Pues, si el programa antropológico actual gira en torno a la «emancipación» con una radicalidad no conocida antaño, con ello se busca una libertad que aspira a «ser como Dios» (Gn 3,5). A este concepto de «ser como Dios»» pertenece, sin embargo, el desligamiento del ser humano respecto a su condicionamiento biológico, respecto al «hombre y mujer los creó»: esta diferencia, que pertenece al ser humano como una realidad biológica incancelable y lo marca en lo más hondo, es expulsada —como una insignificancia perfectamente irrelevante, como una «obligatoriedad

de los roles» inventada históricamente— al ámbito «puramente biológico», que en absoluto concierne propiamente a los seres humanos. Esto significa que eso «puramente biológico»» es puesto a disposición del ser humano como un objeto, al margen de los criterios humanos y espirituales (llegando hasta a disponer libremente sobre una vida que se está haciendo); tal cosificación de lo «biológico» aparece además como una liberación en la que el ser humano somete el Dios, lo utiliza de forma libre y es, independientemente de él, por lo demás, simplemente ser humano, no hombre ni mujer. Pero, en realidad, con ello se encuentra en lo más hondo de sí mismo, y se envilece a sí mismo, porque de hecho sigue siendo, pese a todo, ser humano como cuerpo, ser humano como hombre o mujer. Si convierte esta determinación fundamental de sí mismo en una pequeñez despreciable, que se puede manejar como una cosa, él mismo se convierte en pequeñez y en cosa; la «liberación» se vuelve rebajamiento a lo factible. Donde se sustrae lo biológico a la humanidad, se niega la humanidad misma. Así, en la pregunta de si el hombre puede existir como hombre y la mujer como mujer, se trata de la criatura en general. Puesto que esta determinación biológica de lo humano tiene en la cuestión de la maternidad su realidad menos ocultable, una emancipación que niegue el *bios* es especialmente un ataque a la mujer: la negación de su derecho a poder ser mujer. En tanto que, por el contrario, la conservación de la creación está vinculada de manera especial con la cuestión de la mujer, aquella en la que lo «biológico» es «teológico», a saber, maternidad divina, es de manera especial la encrucijada en la que los caminos se separan.

b) Lo mismo que la maternidad, la virginidad de María es confirmación de la humanidad de lo «biológico», de la totalidad del ser humano ante Dios y de la inclusión de su condición humana como hombre y mujer en la aspiración escatológica y en la esperanza escatológica de la fe. No es casualidad que la virginidad —aun cuando como forma de vida también es posible al varón y le está destinada— se formule primero, no obstante, desde la mujer como auténtica guardiana del sello de la creación, y en ella tenga su

determinante figura plena, susceptible sólo de imitación, digámoslo así, por parte del hombre.

## 5. Piedad mariana

A partir de las conexiones esbozadas de este modo, se puede aclarar, finalmente, la estructura de la piedad mariana. Su lugar tradicional en la liturgia eclesial es el adviento, y después en general el ámbito de las fiestas asociadas al ciclo de la navidad: la Candelaria, la Anunciación de María.

En las reflexiones que hemos hecho hasta este momento, hemos considerado como lo característico de lo mariano que es personalizador (la Iglesia, no como estructura, sino como persona y en persona), que es encarnatorio (unidad de bios, persona y referencia divina, autonomía de la creación con respecto al Creador, del «Cuerpo» de Cristo en coordinación con la Cabeza) y que, por ambas cosas, incluye el ámbito del corazón, el ámbito afectivo, y así fija la fe en las raíces más profundas de la condición humana. Estas caracterizaciones remiten al adviento como lugar litúrgico de lo mariano y a su vez se aclaran ulteriormente desde él en su significado. La piedad mariana es de adviento, está llena de la alegría de la expectación, agregada a lo encarnatorio de la cercanía del Señor, que es regalada y se regala. Ulrich Wickert habla de forma muy bella de que Lucas esboza a María como la mujer del doble adviento: al principio del evangelio, cuando aguarda el nacimiento del Hijo, y al comienzo de Hechos de los apóstoles, donde aguarda el nacimiento de la Iglesia.

Pero en el curso de su evolución se ha añadido cada vez más intensamente un segundo elemento. Ciertamente, la piedad mariana es ante todo encarnatoria, vuelta al Señor que viene: intenta aprender con María a permanecer junto a él. Pero la fiesta de su Asunción al cielo, que cobró nueva importancia con el dogma de 1950, también pone de relieve la trascendencia escatológica de la encarnación. Al camino de María pertenece la experiencia de ser rechazada (Me 3,31-35; Jn 2,4), que, junto con el ser entregada

junto a la cruz (Jn 19,26), se convierte en participación en el rechazo que Jesús mismo tuvo que experimentar en el Huerto de los olivos (Me 14,34) y en la cruz (Me 15,34). Sólo con tal rechazo puede suceder lo nuevo; sólo mediante la partida puede tener lugar la verdadera venida (Jn 16,7). Así, la piedad mariana es también necesariamente piedad de la pasión; en la profecía del anciano Simeón de la espada que traspasa el corazón (Le 2,35), Lucas ha anudado estrechamente desde el principio encarnación y pasión, los misterios gozosos y los dolorosos. María aparece en la piedad de la Iglesia, por decirlo así, como el velo vivo de la Verónica, como la imagen de Cristo que lleva a éste al presente del corazón humano, traduce su imagen a la contemplación del corazón y así la hace comprensible. En la mirada a la Mater assumpta, la Virgen-Madre llevada al cielo, el adviento se extiende hasta lo escatológico; la encarnación se convierte en el camino que en la cruz no se retrae del haberse hecho carne, sino que le da carácter definitivo.

En este sentido, la expansión medieval de la piedad mariana, más allá del adviento, a la totalidad del misterio de la salvación, corresponde enteramente a la lógica de la fe bíblica.

De ahí se puede sacar como conclusión una triple tarea para la instrucción en la piedad mariana:

a) Se debe tratar de mantener lo propio de lo mariano precisamente debido a que siempre se realiza en su estrecha referencia a lo cristológico, y de esa manera ambas cosas adoptan su verdadera fisonomía.

b) La piedad mariana no se puede recluir en aspectos parciales de lo cristiano, ni tampoco reducir lo cristiano a aspectos parciales de sí mismo; debe abrirse a la amplitud total del misterio y convertirse en camino hacia dicha amplitud.

c) La piedad mariana estará siempre en tensión entre racionalidad teológica y afectividad creyente. Pertenece a su esencia, y a ella le incumbe precisamente no dejar atrofiarse ninguna de las dos: no olvidar en el afecto la sobria medida de la ratio, pero tampoco

ahogar con la sobriedad de una fe inteligente al corazón, que a menudo ve más que la pura razón. No en vano tomaron los Padres Mt 5,8 como centro de su doctrina del conocimiento teológico: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios», el órgano para ver a Dios es el corazón purificado. A la piedad mariana podría corresponderle provocar el despertar del corazón y realizar su purificación en la fe. Si la miseria del hombre actual es desmoronarse cada vez más en puro bios y pura racionalidad, dicha piedad podría contrarrestar tal «descomposición» de lo humano, y ayudar a recuperar la unidad en el centro, desde el corazón.

# III. El signo de la mujer

## Intento de introducción a la encíclica «Redemptoris Mater»

Una encíclica sobre María, un año mariano, suscitan poco entusiasmo en el catolicismo alemán en general. Se teme un empeoramiento del clima ecuménico; se ve el peligro de una piedad demasiado emocional, que no pueda cumplir criterios teológicos serios. Ahora bien, es verdad que la aparición de tendencias feministas ha puesto en juego un inesperado elemento nuevo, que amenaza con embrollar algo los frentes. Por un lado, la imagen de María dada por la Iglesia se tacha en dichas tendencias de canonización de la dependencia de la mujer y de glorificación de su sometimiento: con la glorificación de la virgen y madre, de la que sirve, obediente y humilde, quedó fijado a lo largo de los siglos el papel de la mujer; la glorifica, para reprimirla. Pero, por otro lado, la figura de María ofrece, no obstante, el enfoque para una lectura nueva y revolucionaria de la Biblia: los teólogos de la liberación hacen referencia al «Magníficat», que anuncia el derrocamiento de los poderosos y el ensalzamiento de los humildes; se convierte en texto clave de una teología que considera su misión conducir a la subversión de los órdenes existentes.

La lectura feminista de la Biblia ve en María a la mujer emancipada que, libre y consciente de su misión, se enfrenta a una cultura dominada por varones. Su figura — junto con otros indicios aparentes— se convierte en clave hermenéutica que debe remitir a un cristianismo originariamente del todo distinto, cuyo empuje liberador fue pronto, según tal lectura, tapado y cegado de nuevo por la estructura de poder masculina. Lo tendencioso y violento de tales interpretaciones resulta fácil de percibir, pero bien podrían tener la única ventaja de hacernos aguzar de nuevo el oído a lo que la Biblia tiene que decir de hecho sobre María. Así, éste podría ser también el momento de escuchar con más atención que la habitual una encíclica sobre María, una encíclica que precisamente intenta dejar hablar a la Biblia.

Para acercar el escrito doctrinal del Papa a nuestro entendimiento, y facilitar su lectura, quisiera comenzar con algunas observaciones que pongan de manifiesto algo de la peculiaridad metodológica de este texto. En una segunda parte se pondrán después de relieve cuatro puntos esenciales de su contenido.

# I. Aspectos metodológicos

## *1. Leer la Biblia como un todo*

La encíclica se presenta en amplias secciones como una meditación bíblica. Presupone la interpretación histórico-crítica de la Biblia, pero da a su vez un paso más, a una interpretación verdaderamente teológica. ¿Qué significa esto? ¿Cómo es posible? Su regla fundamental se encuentra en el capítulo tercero de la constitución del concilio Vaticano II sobre la revelación: «La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe» (nº 12).

Presupuesto fundamental de una interpretación teológica es, por tanto, en primer lugar la convicción de que la Escritura —sin perjuicio de sus muchos autores humanos y de la larga historia de su formación— es, no obstante, un solo libro, una íntima y verdadera unidad con todas sus tensiones. Este presupuesto descansa a su vez sobre el convencimiento de que la Escritura es, en definitiva, obra de un único autor que tiene un aspecto humano y otro divino: procede del único sujeto histórico que es el pueblo de Dios, el cual en ninguna de las vicisitudes de su historia perdió, pese a todo, su identidad interior consigo mismo. Donde no habla incidental ni superficialmente, sino desde el centro de su identidad, habla de su historia, y lo hace por etapas, pero no obstante como uno y el mismo. Con ello nos encontramos junto al aspecto divino del todo: esa identidad íntima descansa sobre la guía del único Espíritu. Donde el núcleo de dicha identidad se hace notar, ya no habla simplemente un hombre, un pueblo: allí habla Dios con palabras humanas, el único Espíritu que es el poder íntimo y permanente que conduce a ese pueblo a través de su historia.

Interpretar la Escritura teológicamente significa, por tanto, no sólo escuchar a los autores históricos que se yuxtaponen y contraponen, sino buscar la única voz del todo, la identidad íntima que sostiene y aúna dicho todo. Si un método puramente histórico pretende, por decirlo así, destilar en toda su pureza el instante histórico del devenir, con lo cual lo deslinda de todo lo demás y lo fija en su instante, la interpretación teológica no elimina ciertamente de su lugar tal esfuerzo, pero lo supera: pues el instante no es precisamente para sí; forma parte de un todo, y tanto más correctamente lo entenderé también en sí, cuanto más lo entienda desde el todo y con el todo. En ese sentido, el enfoque metodológico del que aquí se trata es en último término muy fácil: la Escritura es interpretada mediante la Escritura. La Escritura se interpreta a sí misma. Esta escucha de la propia interpretación íntima de la Escritura por medio de la Escritura es algo muy característica de esta encíclica. No pretende explicar los textos bíblicos en sus elementos individuales mediante las voces de fuera, que pueden aportar mucho colorido histórico, pero no pueden, pese

a ello, abrir su interior. Intenta escucharlos plenamente en su propia polifonía, y comprenderlos, por tanto, desde sus articulaciones internas. Leer la Escritura como unidad supone, por consiguiente, un segundo principio: significa leerla como presente; no buscar en ella conocimiento sobre lo que fue ni lo que se pensaba en otro tiempo, sino sobre lo que es verdad. Tampoco esto puede ser inmediatamente el propósito de una interpretación histórica estricta: en efecto, mira hacia el instante pasado de su origen, y, por tanto, lo entiende necesariamente en su condición de pasado. De ello también se puede aprender, como de todas las historias, pero sólo superando la distancia de lo pasado. Plantear la cuestión de la verdad como tal resulta totalmente ajeno a la ciencia moderna por su misma esencia. Es una cuestión ingenua, no científica. Pero es la auténtica cuestión de la Biblia como Biblia: «Qué es la verdad» —para el ilustrado Pilato, ésa no es una pregunta; plantearla significa ya apartarla, y lo mismo nos sucede a nosotros—. Esa cuestión sólo tiene sentido si la Biblia misma es presente, si desde ella habla un sujeto presente y si dicho sujeto contrasta con todos los demás sujetos vivos de la Historia por estar en contacto con la verdad y, por tanto, poder darla a conocer en lenguaje humano.

Creer esto constituye la esencia de una exégesis teológica. El Papa habla con la Biblia con esta actitud. Toma sus palabras, según éstas se derivan de su totalidad de sentido, como verdad, como conocimiento del modo en que están realmente las cosas respecto a Dios y al hombre. Así, la Biblia nos concierne realmente; así, sin actualizaciones artificiosas, es por sí misma, en el más alto grado, «actual».

## *2. La línea femenina en la Biblia*

El llamado evangelio de los Egipcios, del siglo II, atribuye a Jesús estas palabras: «He venido a destruir las obras de la mujer». Con ello se expresa un tema fundamental de la interpretación gnóstica de lo cristiano que —con orientación algo diferente— se encuentra de nuevo en el llamado evangelio de Tomás: «Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar... lo de arriba

con lo de abajo, y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra;... entonces podréis entrar [en el Reino]». Así, se dice también allí, en clara contraposición a Ga 4,4: «Cuando veáis al que no nació de mujer, postraos sobre vuestro rostro y adoradle: El es vuestro padre».

En este contexto es interesante que Romano Guardini señalara, como signo de la superación del esquema fundamental gnóstico en los escritos joánicos, «que en la estructura global del Apocalipsis lo femenino se encuentra en esa igualdad con lo masculino que Cristo le dio. Es verdad que el elemento de lo malo, lo sensual y lo femenino van juntos en la figura de la prostituta babilónica; pero esto sólo respondería a una mentalidad gnóstica si, por otro lado, el bien sólo apareciera en figura masculina. En realidad, encuentra una expresión radiante en la aparición de la mujer rodeada de estrellas. Pero si se quisiera hablar de una preponderancia, ésta correspondería más bien a lo femenino; pues la figura en la que se compendia definitivamente el mundo redimido es la... 'de la novia'».

Con esta observación, Guardini puso el dedo en la cuestión fundamental de la correcta interpretación de la Biblia. La exégesis gnóstica se caracteriza por su identificación de lo femenino con la materia, lo negativo y lo vano, que no puede pertenecer al mensaje de salvación de la Biblia; es verdad que, con ello, tales posturas radicales también pueden caer en el otro extremo, en la revuelta contra tales valoraciones y en su completa inversión.

En la Edad Moderna, y por otros motivos, lo femenino se vio excluido del mensaje bíblico de forma menos radical, pero no menos eficaz: un forzado «solus Christus» obligaba a rechazar, como una traición a la grandeza de la gracia, toda colaboración de la criatura, toda importancia independiente de su respuesta. Así, desde Eva hasta María, nada de la línea femenina de la Biblia podía ser teológicamente relevante: lo que los Padres y la Edad Media habían dicho sobre ello fue estigmatizado inexorablemente como un retorno de lo pagano, como una traición a la unicidad del redentor. Los

feminismos radicales de hoy ciertamente se han de entender sólo como el estallido de la indignación, largamente contenido, contra tal unilateralidad, estallido que ahora llega, desde luego, a posturas verdaderamente paganas o neo-gnósticas: la anulación del Padre y del Hijo que en ellos se realiza afecta a la esencia del testimonio bíblico.

Más importante es leer la Biblia misma y leerla entera. Entonces se muestra que en el Antiguo Testamento, junto a la línea de Adán, hasta los patriarcas y el siervo de Dios, discurre la línea de Eva, hasta figuras como Débora, Ester, Rut y finalmente la Sabiduría, pasando por las matriarcas: un camino que no se puede equiparar teológicamente, aun cuando es tan abierto, tan inacabado, como el Antiguo Testamento entero, que sigue a la espera del Nuevo y de su respuesta. Pero, lo mismo que la línea adánica recibe su sentido de Cristo, así a la luz de la figura de María, y en la posición de la Ecclesia, se hace claro el significado de la línea femenina en su indivisible entrelazamiento con el misterio cristológico. La desaparición de María y de la Ecclesia en una corriente importante de la teología de la Edad Moderna indica la incapacidad de ésta para leer la Biblia en su totalidad. El apartamiento de la Ecclesia lleva en primer lugar a la desaparición del lugar de la experiencia en el que tal unidad se hace visible. Todo lo demás se sigue después por sí solo. Así, por el contrario, para la percepción de la estructura global se presupone la aceptación del lugar fundamental eclesial, y con ello también la negativa a una selección histórica desde el Nuevo Testamento, selección en la que lo supuestamente más antiguo se declara lo único válido, con lo que tanto Lucas como Juan quedan desvalorizados. Pero sólo en la totalidad encontramos la totalidad. El significado actual de la encíclica consiste, a mi parecer, no en último término, en que nos conduce a descubrir de nuevo la línea femenina en la Biblia con su propio contenido de salvación, y a aprender que, ni la cristología elimina lo femenino, o lo restringe al ámbito de lo sin importancia, ni, al revés, el reconocimiento de lo femenino rebaja la cristología, sino que sólo en su correcta reciprocidad se pone de manifiesto la verdad sobre Dios y sobre nosotros mismos. Los radicalismos que desgarran nuestra

época, que sitúan la lucha de clases hasta en la raíz de la condición humana —en la reciprocidad de varón y mujer—, son «herejías» en el sentido literal de la palabra: selección que se niega a la totalidad. Sólo la recuperación de la totalidad de lo bíblico puede devolver al hombre a ese centro en el que él mismo está completo. Así, el drama de hoy podría ser beneficioso para entender, mejor de lo que parecía posible hace bien poco tiempo, la invitación a una lectura también mariana de la Biblia; por otro lado, necesitamos esta lectura para acabar con la provocación antropológica de hoy.

## *3. Una mariología histórico-dinámica*

Para entender la peculiaridad del pensamiento mariológico que encontramos en la encíclica, puede resultar útil una observación lingüística. En el siglo XIX y principios del XX, el pensamiento mariológico estaba orientado ante todo a explicar los privilegios de la Madre de Dios que se compendiaban en sus grandes títulos. Después de que el de Assumpta quedara asegurado con el dogma de la asunción corporal de María al cielo, pasó a primer término la disputa sobre los títulos «mediadora» (*Mediatrix*) y «corredentora» (*Corredemptrix*). Hasta donde se me alcanza, en la encíclica no aparece en absoluto el título «corredentora»; encontramos el título «mediadora» muy raramente, más bien de pasada y en citas. Por el contrario, todo el peso estriba en la palabra «mediación» (*mediazione*). El acento se pone en la acción, en la misión histórica; el ser sólo resulta visible a través de la misión, a través de la actividad histórica.

En este desplazamiento lingüístico resulta visible el nuevo planteamiento de la mariología que ha escogido el Papa: no se trata de desplegar ante nuestra contemplación asombrada misterios que descansan sobre sí mismos, sino de entender el dinamismo histórico de la salvación, que nos engloba, nos asigna nuestro lugar en la Historia, dando y exigiendo. María no está, ni simplemente en el pasado, ni sólo en lo alto del cielo, asentada en el ámbito reservado de Dios; está y sigue presente y activa en el actual momento histórico; es aquí y ahora una persona que actúa. Su vida

no está sólo detrás de nosotros, ni simplemente sobre nosotros; como el Papa subraya continuamente, nos precede. Nos explica nuestro momento histórico, no mediante teorías, sino actuando, mostrándonos el camino a seguir. En este trenzado de acciones es verdad que también se hace visible entonces quién es ella, quiénes somos nosotros, pero sólo debido a que nos metemos en el sentido dinámico de su figura. En la segunda parte habremos de ocuparnos más detenidamente de cómo de ese modo la mariología se convierte en teología de la Historia y en imperativo de actuación.

## *4. ¿Bimileranismo?*

Ya en la primera encíclica del Papa, «Redemptor hominis» (1979) empezó a sonar un tema que después volvió intensificado en su encíclica de 1986 sobre el Espíritu Santo, y que ahora ocupa de nuevo un lugar importante en el escrito doctrinal sobre la Madre de Dios: la perspectiva del año 2000, de la gran conmemoración del nacimiento de Cristo en la «plenitud de los tiempos» (Ga 4,4), al que debe preceder un adviento de la Historia y de la Humanidad. En realidad, se podría decir que la finalidad de estas dos últimas encíclicas es preparar dicho adviento. El adviento es en la liturgia de la Iglesia un tiempo mariano: el tiempo en el que María albergó en su seno al redentor del mundo, fue portadora de la espera y la esperanza de la Humanidad. Celebrar el adviento significa: hacerse mariano, entrar en esa asociación con el sí de María que es continuamente el ámbito del nacimiento de Dios, de la «plenitud de los tiempos». La marcada insistencia en el año 2000 y la interpretación de nuestro momento histórico desde este pensamiento suscita también críticas, como es natural. Se plantea la cuestión de si esto es una especie de nuevo milenarismo, una mística numérica que pierde el plano propio del acontecimiento de Cristo, único e irrepetible en su dimensión histórica, que con su poder salvífico es desde entonces contemporáneo de todas las épocas y las abre al siempre de lo eterno. La verdadera respuesta a estas objeciones se ha tocado con lo que se acaba de decir: en efecto, Cristo, el Resucitado, es contemporáneo de todas las épocas y, en cuanto tal, todas las épocas son iguales ante él. Pero existen,

no obstante, momentos privilegiados del recuerdo: la fiesta. Lo mismo que, pese a la omnipresencia de Dios y pese a la presencia sacramental de Cristo encada sagrario del mundo, hay una «geografía de la fe», a la que el Papa se refiere en un breve excurso sobre los grandes lugares de peregrinación, así también existen distribuciones del tiempo que invitan de manera especial a la reflexión, al acompañamiento del tiempo humano de Dios y, de ese modo, a la experiencia de su contemporaneidad con nosotros.

Raniero Cantalamessa ha hecho referencia en este contexto a una idea útil que Agustín desarrolla en su teología de la fiesta. El gran doctor de la Iglesia dice en una de sus cartas que hay dos clases de celebraciones festivas: aquellas en las que sólo se trata de la conmemoración anual, el retorno de una fecha determinada, y aquellas que se celebran en forma de misterio. En las primeras se encuentra en primer término una determinada fecha que suscita el recuerdo; en la segunda clase no se trata de la fecha precisa, sino de la entrada en la realidad íntima de un acontecer exterior y del hacerse uno con dicha realidad.

Desde esta perspectiva podríamos decir que, en el jubileo del año 2000, no está de ninguna manera en primer término la fecha perfectamente determinada, como si ésta, con una especie de automatismo, lo mismo que un reloj al que se ha dado cuerda, debiera producir por sí misma determinados efectos. Resulta decisiva la referencia intrínseca que se encuentra en nuestro cómputo del tiempo como un todo y que en ese momento se debería recordar de nuevo: la referencia a aquel que tiene el tiempo en sus manos. Él es «mysterium» que a la vez toca y supera el tiempo; así, él es para nosotros la posibilidad de encontrar fundamento en el tiempo que se desmorona y se deshace, y de realizar en el transcurrir temporal lo permanente.

## II. Cuatro puntos esenciales de contenido

### *1. María, la creyente*

La actitud fundamental desde la que se articula la figura de María en la encíclica es la fe. Si Jesús es la Palabra hecha carne y habla desde lo profundo de su ser uno con el Padre^, el ser de María y su camino están marcados decisivamente por el hecho de que es creyente. «Feliz (tú) la que ha(s) creído»: esta aclamación de Isabel a María (Le 1,45) se convierte en la palabra clave de la mariología. María queda así incorporada a la exaltación de los grandes creyentes de la Historia, con la que el capítulo 11 de la carta a los Hebreos dio su lugar teológico al recuerdo de los testigos. Ese pasaje bíblico fundamental no se abandona en toda la encíclica, y se debe tener siempre presente para su correcta comprensión. Con ello, la encíclica se convierte también en una catequesis sobre la fe, sobre la relación fundamental del hombre con Dios. El Papa ve la actitud de María en conexión con la figura de Abraham: lo mismo que la fe de Abraham se convirtió en el comienzo de la Antigua Alianza, así la fe de María inaugura la Nueva en la escena de la Anunciación. La fe es en ella, como en Abraham, confiar y obedecer a Dios hasta en medio de un camino oscuro. Es un dejarse caer, ofrecerse y ponerse, en manos de la verdad, de Dios. Así la fe, en el claroscuro de los caminos inescrutables de Dios, se convierte en conformación con él (n° 14).

El Papa ve el sí de María, su acto de fe, explicado también en los pasajes sálmicos que la carta a los Hebreos entiende como el sí del Hijo a la humanación y la cruz:

«Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo... He aquí que vengo..., a hacer, oh Dios, tu voluntad» (Hb 10,5-7; Sal 40,6-8; encíclica, n° 13). Con su sí a que de su propio seno nazca el Hijo de Dios por la fuerza del Espíritu Santo, María pone su cuerpo, todo su yo, como lugar a disposición de la presencia de Dios. De ese modo, en este sí, la voluntad de María coincide con la voluntad del Hijo. En la armonía de este sí, «me has formado un cuerpo», se hace posible la humanación en la que — como dijo Agustín— a la concepción corporal de María precedió su concepción en el espíritu.

El carácter de cruz de la fe, que Abraham hubo de experimentar de forma tan radical, se manifiesta también a María primeramente en su encuentro con el anciano Simeón, y de nuevo cuando Jesús, con doce años, es perdido y encontrado de nuevo. El Papa subraya con mucha insistencia las palabras del evangelista: «Ellos no comprendieron la respuesta que les dio» (Lc 2,48-50; n° 17). En la cercanía más íntima a Jesús, el misterio sigue siendo, pese a todo, misterio que ni siquiera María toca de otro modo que en la fe. Pero precisamente así permanece ella de verdad en contacto con esa nueva autorrevelación de Dios que es la encarnación. Justamente por pertenecer a los «pequeños», que aceptan el criterio de la fe, a ella va destinada la promesa: «Padre..., has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños...Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre» (Mt 11,25.27; n° 17).

La meditación sobre la fe de María encuentra su punto culminante y su compendio en la interpretación de María de pie junto a la cruz. Como creyente, conserva fielmente en su corazón todas las palabras recibidas (Lc 1,29; 2,19.51). Pero al pie de la cruz, la promesa que se le hizo, «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre... y su reino no tendrá fin» (Le 1,32-35), parece definitivamente desmentida. La fe entra en su kénosis más extrema, permanece de pie en la oscuridad total. Pero precisamente así es participación total en el anonadamiento de Jesús (Flp 2,5-8). El círculo se cierra conectando con el principio: «Me has formado un cuerpo, he aquí que vengo»; ahora esta expresión de disponibilidad se asume, y precisamente la oscuridad de María es la consumación de esa comunión de voluntad de la que nosotros habíamos partido. La fe —como se puede ver desde Abraham— es comunión de cruz. Así, sólo junto a la cruz llega a ser completa. Así, y no de otro modo, es el ámbito del «dichoso» que viene de Dios. «Las has revelado a los pequeños...».

## *2. El signo de la mujer*

La catequesis sobre la fe contiene la idea del camino, y con ella también la de la Historia. Así, no resulta sorprendente que en una

segunda línea de pensamiento de la encíclica se haga referencia a María como indicador para la Historia, como signo de los tiempos —de nuevo en estrecha conexión con la palabra bíblica—. En el capítulo doce del Apocalipsis se habla del signo de la mujer, que se da en un momento preciso de la Historia para determinar en lo sucesivo la conjunción de cielo y tierra. Este texto contiene una referencia patente a la narración bíblica del comienzo de la Historia, a aquel misterioso texto al que la Tradición denomina «Protoevangelio»: «Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo: él te pisará la cabeza, mientras hieres tú su calcañar» (Gn 3,15).

En esta imposición del castigo a la serpiente tras la caída en el pecado, los Padres vieron una primera promesa del redentor: una referencia al descendiente que aplasta la cabeza de la serpiente. No hubo en la Historia ningún instante sin Evangelio. En el momento de la caída comienza también la promesa. Para los Padres también era importante que, ya en este primer comienzo, el tema cristológico y el mariano estuvieran inseparablemente entrelazados. La primera promesa de Cristo, que está en la penumbra y en realidad sólo se puede descifrar desde la luz posterior, es una promesa a la mujer, a través de la mujer.

El hecho de que la revelación es un camino y sólo habla desde su totalidad queda claro también en el análisis de este texto. El tema de la Historia futura se presenta con tres actores: la mujer, el descendiente, la serpiente. Desde el descendiente se anuncia victoria y liberación: le pisa a la serpiente la cabeza. Pero la maldición y la servidumbre conservan su poder: la serpiente le hiere en el calcañar. Bendición y maldición pueden equilibrarse, el resultado de todo ello sigue siendo incierto. En el Apocalipsis aparecen una vez más en escena los mismos tres actores. El drama de la Historia ha llegado a su momento decisivo. Pero tal decisión tuvo ya lugar con antelación en lo que sucedió en Nazaret: «Alégrate, llena de gracia», había dicho allí el ángel a María, que en ese momento aparece como la mujer definitivamente bendecida.

De acuerdo con su principio de que la Escritura se explica a sí misma, el Papa esclarece el significado de esta bendición desde la fórmula introductoria de la carta a los Efesios, que emplea el mismo vocabulario, y de ese modo puede poner de manifiesto su sentido: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo... eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo... para alabanza de la gloria de su gracia» (Ef 1,3-6; encíclica n° 7-11), La expresión «llena de gracia» hace referencia a ese carácter definitivo de la bendición de la que se habla en la carta a los Efesios, donde es también visible que el «Hijo» decidió definitivamente el drama de la Historia en favor de la bendición. Por eso es María, la que lo dio a luz, realmente «llena de gracia»: se convierte en el signo de la Historia. Según el saludo del ángel está claro: la bendición es más fuerte que la maldición. El signo de la mujer se ha convertido en el signo de la esperanza, es indicador de la esperanza. La decisión de Dios en favor del hombre, que allí se hace visible, «es más fuerte que toda experiencia de mal y de pecado, que toda la 'enemistad' por la que está marcada la historia de los hombres...» (n° 11).

El año mariano significa, desde este punto de vista, que el Papa quiere presentar en nuestro momento histórico el «signo de la mujer» como el «signo de los tiempos» esencial: por la pista que señala este signo vamos, tras la estela de la esperanza en Cristo, quien dirige los caminos de la Historia mediante ese indicador.

## *3. La mediación de María*

El siguiente punto de vista al que quisiera referirme es la doctrina de la mediación de María, que el Papa desarrolla muy ampliamente en su encíclica. Sin duda, éste es el punto en el que se concentrarán más la discusión teológica y la ecuménica. Es verdad que ya el concilio Vaticano II mencionó también el título «mediadora» y habló de hecho de la mediación de María, pero este tema nunca se había expuesto hasta ahora en documentos magisteriales de forma tan

amplia. La encíclica no va de hecho más allá del Concilio, cuya terminología hace suya. Pero ahonda los planteamientos de éste y les da con ello nuevo peso para la teología y la piedad.

Ante todo quisiera aclarar brevemente los conceptos con los que el Papa delimita teológicamente la idea de la mediación y previene contra malentendidos; sólo entonces se podrá comprender también convenientemente su intención positiva. El Santo Padre subraya con mucha insistencia la mediación de Jesucristo, pero esta unicidad no es exclusiva, sino inclusiva, es decir, posibilita formas de participación. Dicho de otro modo: la unicidad de Cristo no borra el «ser para los demás» y «con los demás» de los hombres ante Dios; en la comunión con Jesucristo, todos ellos pueden ser, de múltiples maneras, mediadores de Dios unos para otros. Éstos son hechos simples de nuestra experiencia cotidiana, pues nadie cree solo, todos vivimos, también en nuestra fe, de mediaciones humanas. Ninguna de ellas bastaría por sí misma para tender el puente hasta Dios, porque ningún ser humano puede asumir por su cuenta una garantía absoluta de la existencia de Dios y de su cercanía. Pero, en la comunión con aquel que es en persona dicha cercanía, los hombres pueden ser mediadores los unos para los otros, y de hecho lo son.

Con ello, primeramente la posibilidad y frontera de la mediación queda delimitada de forma universal en la coordinación con Cristo. A partir de allí desarrolla el Papa su terminología. La mediación de María se funda sobre la participación en la función mediadora de Cristo; comparada con ésta, es un servicio en subordinación (n 38). Estos conceptos están tomados del Concilio, lo mismo que la siguiente frase: esta tarea fluye «de la sobreabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, depende completamente de ella y de ella toma toda su eficacia» (n° 22; LG 60). La mediación de María se realiza, por consiguiente, en forma de intercesión (n° 21).

Todo lo dicho hasta aquí vale para María lo mismo que para toda colaboración humana en la mediación de Cristo. En todo ello, por

tanto, la mediación de María no se diferencia de la de otros seres humanos. Pero ú Papa no se queda allí. Aun cuando la mediación de María está en la línea de la colaboración creatural con la obra del redentor, es portadora, no obstante, del carácter de lo «extraordinario»; llega de manera singular más allá de la forma de mediación fundamentalmente posible para todo ser humano en la comunión de los santos. La encíclica desarrolla también esta idea en estrecha conexión con el texto bíblico.

El Papa pone de manifiesto una primera noción de la especial forma de mediación de María en una detenida meditación del milagro de Cana, en el que la intervención de María hace que Cristo anticipe ya entonces en el signo su hora futura —como sucede continuamente en los signos de la Iglesia, en sus sacramentos—. La verdadera elaboración conceptual de lo especial de la mediación mariana tiene lugar después, principalmente en la tercera parte, de nuevo con una vinculación sublime de diferentes pasajes de la Escritura que en apariencia distan mucho entre sí, pero que precisamente juntos —¡la unidad de la Biblia!— generan una sorprendente luminosidad. La tesis fundamental del Papa dice así: el carácter único de la mediación de María estriba en que es una mediación materna, ordenada al nacimiento continuo de Cristo en el mundo. Esa mediación mantiene presente en el acontecer salvífico la dimensión femenina, que tiene en ella su centro permanente. Desde luego, no queda espacio alguno para eso allí donde la Iglesia sólo se entiende institucionalmente, en forma de actividades y decisiones mayoritarias. Ante esta ostensible sociologización del concepto de Iglesia, el Papa recuerda unas palabras de Pablo demasiado poco meditadas: «por (vosotros) sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros» (Ga 4,19). La vida surge, no por el hacer, sino dando a luz, y exige, por tanto, dolores de parto. La «conciencia materna de la Iglesia primitiva», a la que el Papa hace referencia aquí, nos interesa precisamente hoy (n° 43).

Ahora bien, desde luego se puede preguntar: ¿cómo es que debemos ver esta dimensión femenina y materna de la Iglesia concretada para siempre en María? La encíclica desarrolla su

respuesta con un pasaje de la Escritura que a primera vista parece decididamente contrario a toda veneración de María. A la mujer desconocida que, entusiasmada por la predicación de Jesús, había prorrumpido en una alabanza del cuerpo del que había nacido aquel hombre, el Señor le opone estas palabras: «Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28). Con ellas conecta el Santo Padre una palabra del Señor que va en la misma dirección: «Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,20s.).

Sólo en apariencia nos encontramos aquí ante una declaración anti-mariana. En realidad, estos textos declaran dos nociones muy importantes. La primera es que, además del nacimiento físico único de Cristo, hay otra dimensión de la maternidad que puede y debe continuar. La segunda noción es que esta maternidad, que permite nacer continuamente a Cristo, se basa en la escucha, guarda y cumplimiento de la palabra de Jesús. Pero ahora bien, precisamente Lucas, de cuyo evangelio están tomados estos dos pasajes, caracteriza a María como la oyente arquetípica de la Palabra, la que lleva en sí la Palabra, la guarda y la hace madurar. Esto significa que, al transmitir estas palabras del Señor, Lucas no niega la veneración de María, sino que quiere conducirla precisamente a su verdadero fundamento. Indica que la maternidad de María no es sólo un acontecimiento biológico único; que, por tanto, ella fue, es y seguirá siendo madre con toda su persona. En pentecostés, en el momento en que la Iglesia nace del Espíritu Santo, esto se hace concreto: María está en medio de la comunidad orante que, mediante la venida del Espíritu, se convierte en Iglesia. La correspondencia entre la encarnación de Jesús en Nazaret por la fuerza del Espíritu y el nacimiento de la Iglesia en Pentecostés no se puede pasar por alto. «La persona que une ambos momentos es María» (n° 24). En esta escena de pentecostés, quisiera ver el Papa la imagen de nuestro tiempo, la imagen del año mariano, el signo de esperanza para nuestra hora (n° 33). Lo que Lucas hace visible con alusiones entretejidas, el Santo Padre lo encuentra plenamente explicado en el evangelio de Juan: en las palabras del Crucificado a su madre y a Juan, el discípulo amado. Las palabras «Ahí tienes a

tu madre» y «Mujer, ahí tienes a tu hijo» han fecundado desde siempre la reflexión de los intérpretes sobre el cometido especial de María en la Iglesia y para la Iglesia; con razón son el centro de toda meditación mariológica. El Santo Padre las entiende como el testamento de Cristo pronunciado desde la cruz. Allí, en el interior del misterio pascual, María es entregada al ser humano como madre. Aparece una nueva maternidad de María que es fruto del nuevo amor madurado a los pies de la cruz (nº 23). Queda así visible la «dimensión mariana en la vida de los discípulos de Cristo... no sólo de Juan... sino de todo discípulo de Cristo, de todo cristiano». «La maternidad de María, que se convierte en la herencia del hombre, es un regalo que Cristo hace personalmente a cada ser humano» (n° 45).

El Santo Padre da aquí una explicación muy sutil de la palabra con la que el evangelio cierra la escena: «Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa» (Jn 19,27). Ésta es la traducción a la que estamos habituados; pero la profundidad del acontecimiento —así lo acentúa el Papa— sólo se pone de manifiesto cuando traducimos de forma totalmente literal. Entonces el texto dice, en realidad: él la acogió dentro de lo suyo. Para el Santo Padre, esto significa una relación absolutamente personal entre el discípulo —todo discípulo— y María, un dejar entrar a María hasta lo más íntimo de la propia vida intelectual y espiritual, un entregarse a su existencia femenina y materna, un confiarse recíproco que se convierte continuamente en camino para el nacimiento de Cristo, que realiza en el hombre la configuración con Cristo. Así, no obstante, el cometido mariano arroja luz sobre la figura de la mujer en general, sobre la dimensión de lo femenino y el cometido especial de la mujer en la Iglesia (n° 46).

Con este pasaje se agrupan en adelante todos los textos de la Escritura que se entretejen en la encíclica hasta formar un tejido unitario. Pues el evangelista Juan, tanto en el episodio de Cana, como en el relato de la cruz, llama a María, no por su nombre, ni «madre», sino con el título «mujer». La conexión con Gn 3 y Ap 12, con el signo de la «mujer», queda así establecida desde el texto, y,

sin duda, en Juan tras esta denominación está la intención de elevar a María, como «la mujer» en general, al plano de lo universalmente válido y de lo simbólico. El relato de la crucifixión se convierte así simultáneamente en interpretación de la Historia, en la referencia al signo de la mujer que, de forma materna, toma parte en la lucha contra los poderes de la negación y en este punto es signo de la esperanza (n° 24 y nº 47). Todo lo que se sigue de estos textos, la encíclica lo resume en una frase del credo de Pablo VI: «Creemos que la santísima Madre de Dios, la nueva Eva, Madre de la Iglesia, prolonga en el cielo su tarea materna en favor de los miembros de Cristo, cooperando en el nacimiento y fomento de la vida divina en las almas de los redimidos» (n° 47).

## *4. Interpretación del año mariano*

Con todas estas contribuciones ensambla el Papa a continuación su interpretación del nuevo año mariano. Mientras que el año mariano de Pío XII estuvo ordenado a los dos dogmas marianos de la Inmaculada Concepción y la Asunción corporal de María al cielo, en esta ocasión se trata de la referencia a la presencia especial de la Madre de Dios en el misterio de Cristo y su Iglesia (nº 48). El nuevo año mariano no quiere sólo recordar, sino preparar (nº 49); tiene una tendencia que remite dinámicamente hacia delante. El Papa recuerda el milenario del bautismo de san Vladimir, que se ha de considerar como el milenario de la conversión de Rusia a la fe cristiana, y conecta esto con el bimilenario del nacimiento de Cristo. Tales fechas no exigen sólo recuerdo, sino también una renovada atención a nuestra verdadera identidad histórica y humana, que se expresa en esas fechas. Tal orientación reiterada de nuestra Historia hacia su fundamento es el sentido más profundo del jubileo, y ¿quién podrá poner en duda que, en nuestro momento histórico, con los nuevos conocimientos que se acumulan rápidamente y con la crisis simultánea de todos los valores culturales, precisamos urgentemente de tal orientación de nuestra existencia?

El encuadre que el Papa ha dado al año mariano subraya muy claramente su interpretación íntima. Comienza con pentecostés. La

escena de pentecostés, como ya se ha dicho, debería convertirse en la imagen de nuestra identidad, y con ello de nuestra verdadera esperanza. La Iglesia debe aprender nuevamente de María su condición de Iglesia. Sólo con la atención al signo de la mujer, a la dimensión femenina bien entendida de la Iglesia, se produce la nueva apertura a la fuerza creadora del Espíritu, y con ello la configuración con Cristo, cuya presencia es la única que puede dar a la Historia centro y esperanza. El año mariano concluye con la fiesta de la Asunción corporal de María al cielo, y con ello remite al gran signo de la esperanza: a la Humanidad ya salvada en María, en la que a la vez se hace visible el lugar de la salvación, de toda salvación.

En el epílogo de la encíclica, el Papa efectúa aún una concreción emocionante de la orientación de nuestro presente, y con ello del objetivo del año mariano. En el contexto de su comprensión de nuestra hora como un adviento, explica él el antiguo himno de adviento «Alma redemptoris mater», y subraya especialmente sus palabras «ven, ayuda a tu pueblo, que se esfuerza por levantarse de la caída». El año mariano está asentado, por decirlo así, en el punto neurálgico que media entre el caer y el levantarse; en la media luz existente entre el herir la cabeza de la serpiente y el ser herido del vulnerable calcañar del hombre. En este punto nos encontramos aún constantemente y siempre de nuevo.

El año mariano quiere ser para toda conciencia un acicate a seguir el camino de la no caída —a aprender de María cuál es dicho camino—. Ha de ser, por decirlo así, un único grito en alta voz: «Ayuda, sí, ayuda a tu pueblo, que cae» (nº 52). El año mariano, como explica la encíclica, dista mucho de ser una devoción simple y sentimental. Es un llamamiento implorante a nuestra generación para que reconozca el cometido de esta hora histórica y tome el camino de la no caída en medio de todas las amenazas.

## IV. «Llena eres de gracia»

### Elementos de una piedad mariana bíblica

«Desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada»: estas palabras de la madre de Jesús que Lucas nos ha transmitido (1,48), son a la vez profecía y misión para la Iglesia de todos los tiempos. Así, esta frase del Magníficat, de la oración de alabanza llena del Espíritu de María al Dios vivo, es uno de los fundamentos esenciales de la veneración cristiana de María. La Iglesia no inventó nada realmente nuevo cuando comenzó a ensalzar a María; no cayó de la altura de la adoración del único Dios a la alabanza del ser humano. Hace lo que debe hacer y lo que le fue encomendado desde el principio. Cuando Lucas puso por escrito este texto, vivía ya la segunda generación cristiana, y a la «generación» de los judíos se había añadido la de los paganos, que habían llegado a ser Iglesia de Cristo. La expresión «todas las generaciones» comenzó a cumplirse en la realidad de la Historia. El evangelista ciertamente no habría transmitido la profecía de María si ésta le hubiera parecido indiferente o superada. En su evangelio quería consignar ^diligentemente» lo que los «testigos oculares y servidores de la Palabra» habían trasmitido «desde el principio» (1,2-3), para con ello dar a la fe de la cristiandad, que entraba en la historia universal, un indicador fiable. La profecía de María pertenecía a esos elementos que él había investigado «diligentemente» y que consideraba lo bastante importantes como para transmitirlos integrados en su evangelio. Esto presupone que esas palabras habían permanecido, no sin garantía, en la realidad: los dos primeros capítulos del evangelio de Lucas permiten reconocer un ámbito de tradición en el que el recuerdo de María se cultivaba, en el que la Madre del Señor era amada y alabada. Presuponen que la exclamación aún un poco ingenua de la desconocida, «¡Dichoso el seno que te llevó!» (Le 11,27), no había enmudecido, sino que en la comprensión más profunda de Jesús había encontrado a la vez una forma más pura y válida. Presuponen que el saludo de Isabel, «Bendita tú entre las mujeres» (1,42), que Lucas califica de palabra pronunciada en el Espíritu Santo (1,41), no se había quedado en un episodio único. La exaltación de María, existente al menos en una corriente de la primitiva tradición cristiana, es el fundamento de la historia lucana de la infancia. Con la consignación de esa palabra en el evangelio, esta veneración de

María pasa, de ser un hecho, a erigirse en cometido de la Iglesia de todos los lugares y todos los tiempos.

La Iglesia descuida algo de lo que le fue encomendado cuando no alaba a María. Se aleja de la palabra bíblica cuando en ella enmudece la veneración de María. Entonces ya no glorifica a Dios de manera satisfactoria. Pues a Dios lo conocemos, por una parte, a través de su creación: «Lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad...» (Rm 1,20). Pero conocemos a Dios, por otra parte, y más de cerca, a través de la Historia que él ha ido haciendo con los hombres. Lo mismo que la esencia de un ser humano se manifiesta en la historia de su vida y en las relaciones que establece, así Dios se hace visible en una historia, en hombres a través de los cuales se vislumbra su propia esencia, hasta el punto de que puede ser «denominado» a través de ellos, puede ser reconocido en ellos: el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Mediante su relación con unos hombres, mediante los rostros de unos hombres, se ha explicado y ha mostrado su rostro. Dejando a un lado esos rostros, no podemos pretender tenerlo sólo a él mismo, en su figura pura, por decirlo así: eso sería un Dios inventado, en lugar del real; purismo soberbio que tendría los propios pensamientos por más importantes que los hechos de Dios. Ese versículo del Magníficat nos indica que María es uno de los seres humanos que de manera totalmente especial quedan incluidos en el nombre de Dios, hasta el punto de que no lo podemos alabar correctamente si la pasamos por alto. Al hacer tal cosa, olvidamos algo de Dios que no se debe olvidar. ¿Qué exactamente? Su maternidad, podríamos decir para empezar, que se muestra, en la Madre del Hijo, más pura y directa que en ningún otro sitio. Pero esto es, naturalmente, una información demasiado general. Para que alabemos correctamente a María, y de ese modo glorifiquemos correctamente a Dios, hemos de escuchar todo lo que la Escritura y la Tradición dicen sobre la Madre del Señor, y considerarlo en nuestro corazón. La riqueza del conocimiento mariano, entretanto, se ha hecho casi incalculable mediante la alabanza de «todas las generaciones». En esta breve reflexión quisiera ayudar a meditar de nuevo sólo algunas palabras

clave que san Lucas nos ha proporcionado en el texto inagotable de sus relatos de la infancia.

## María, la Hija de Sion, la madre de los creyentes

Comencemos con el saludo del ángel a María. Para Lucas, ésta es la célula primitiva de la mariología que Dios, mediante su mensajero, el arcángel Gabriel, quiso transmitirnos propiamente. Traducido de forma literal, el saludo suena así: «Alégrate, llena de gracia. El Señor está contigo» (1,28). «Alégrate»: a primera vista, esto no parece ser otra cosa que la fórmula de saludo habitual en el ámbito lingüístico griego, y la tradición también se ha atenido a la traducción «Salve». Pero, desde el trasfondo veterotestamentario, esta fórmula de saludo cobra un significado más profundo, cuando consideramos que la misma palabra que encontramos aquí, en Lucas, aparece cuatro veces en el texto veterotestamentario griego, y siempre es el anuncio de la alegría mesiánica (So 3,14; Jl 2,21; Za 9,9; Lm 4,21)2. Con este saludo comienza en sentido propio el evangelio, su primera palabra es «alegría» —la nueva alegría procedente de Dios, que quebranta la vieja e inacabable tristeza del mundo—. María no es saludada sin más de una manera cualquiera; el hecho de que Dios la salude, y en ella al Israel que aguarda, a la Humanidad, es una invitación a alegrarse desde la profundidad más íntima. La razón de nuestra tristeza es la inutilidad de nuestro amor, el predominio de la finitud, de la muerte, del sufrimiento, de la maldad, de la mentira; nuestra condición de abandonados en un mundo contradictorio en el que las enigmáticas señales luminosas de la bondad divina, que nos llegan a través de sus rendijas, se ven puestas en tela de juicio por un poder de las tinieblas que, o recae sobre Dios, o lo hace aparecer como impotente. «Alégrate»: ¿por qué ha de alegrarse María en un mundo así? La respuesta es: «El Señor está contigo». Para entender el sentido de este anuncio, debemos recurrir una vez más a los textos vetero-testamentarios que le sirven de base, especialmente a Sofonías. Contienen siempre una doble promesa dirigida a Israel, la Hija de Sión: Dios vendrá como salvador y habitará en ella. El diálogo del ángel con María retoma esta promesa y realiza al mismo tiempo una doble

concreción. Lo que en la profecía se dice a la Hija de Sión va dirigido ahora a María: es equiparada a la Hija de Sión, es la Hija de Sión en persona. Paralelamente, Jesús, al que María ha de dar a luz, es equiparado a Yahvé, el Dios vivo. La venida de Jesús es la venida y habitación de Dios mismo. Él es el salvador; eso significa el nombre «Jesús», que, por tanto, se explica desde el corazón de la promesa. Rene Laurentin ha demostrado con análisis minuciosos cómo profundizó Lucas el tema de la habitación mediante sutiles alusiones verbales: ya en las tradiciones primitivas aparece que Dios habita «en el seno» de Israel —en el arca de la Alianza—. Ahora, este habitar «en el seno» de Israel se hace realidad de forma absolutamente literal en la virgen de Nazaret, que así se convierte en la verdadera arca de la Alianza en Israel, por lo que el símbolo del arca recibe de la realidad una fuerza inaudita: Dios en la carne de un hombre, que ahora se convierte en su morada en medio de la creación... El saludo del ángel, que constituye el centro —no ideado por hombres— de la mariología, nos ha conducido al fundamento teológico de ésta. María es identificada con la Hija de Sión, con el pueblo esponsalicio de Dios. Todo lo que se dice sobre la ecclesia en la Biblia, se aplica a ella, y viceversa: la Iglesia experimenta concretamente lo que es y debe ser al mirar a María. Ella es su espejo, la medida pura de su ser, porque es totalmente a la medida de Cristo y de Dios, está 'plenamente habitada' por él. ¿Y qué sentido tiene el que exista una ecclesia, si no es el de convertirse en morada de Dios en el mundo? Dios no actúa con abstracciones. Es persona, y la Iglesia es persona. Cuanto más nos hacemos personas, cada uno de nosotros, persona en el sentido de habitable para Dios, de Hija de Sión, tanto más nos hacemos uno, y más somos Iglesia, y más es la Iglesia ella misma.

Así pues, la identificación tipológica entre María y Sión lleva a una gran hondura. Este tipo de conexión entre Antiguo y Nuevo Testamento es mucho más que una interesante lucubración histórica mediante la cual el evangelista conecta promesa y cumplimiento, y explica de forma nueva la Antigua Alianza a la luz del acontecimiento de Cristo. María es Sión en persona, lo cual significa que ella vive plenamente lo que se quiere decir con ««Sión». No

construye una individualidad cerrada que depende de la originalidad del propio yo. No quiere ser sólo este ser humano único que defiende y preserva su yo. No ve la vida como un acopio de cosas de las que se quiere tener las más posibles para el propio yo. Vive de manera que es permeable, «habitable» para Dios. Vive de manera que es un lugar para Dios. Vive según la medida común de la historia sagrada, de manera que desde ella nos contempla, no el yo estrecho y encogido de un individuo aislado, sino Israel entero y verdadero. La «identificación tipológica es una realidad espiritual, vida vivida desde el espíritu de la sagrada Escritura; enraizamiento en la fe de los Padres y al mismo tiempo extensión hasta la altura y anchura de las promesas venideras. Se entiende que la Biblia compare continuamente al justo con el árbol cuyas raíces beben de las aguas vivas de lo eterno y cuya copa capta y transforma la luz del cielo.

Volvamos una vez más al saludo del ángel. María es llamada la «llena de gracia». La palabra griega que significa «gracia» (charis) procede de la misma raíz verbal que las palabras «alegría», «alegrarse» (chara, chairein). Así, aquí se hace una vez más visible, de otro modo, la misma conexión con la que nos encontramos ya a partir de la comparación con el Antiguo Testamento. La alegría proviene de la gracia. Quien está en la gracia puede alegrarse con la alegría que llega a lo más profundo y permanece. Y al revés: la gracia es la alegría. Ante nuestro texto se impone la pregunta: ¿qué es la gracia? En nuestro pensamiento religioso ciertamente hemos cosificado demasiado este concepto, hemos considerado la gracia como algo sobrenatural que llevamos en el alma. Y, puesto que de ella no podemos sentir gran cosa, o nada en absoluto, se nos ha ido convirtiendo paulatinamente en irrelevante, en una palabra vacía de la jerga cristiana que ya no parece guardar relación alguna con la realidad vivida de nuestra cotidianeidad. En realidad, «gracia» es un concepto relacional: no expresa nada sobre una propiedad de un yo, sino sobre una conexión entre yo y tú, entre Dios y hombre... «Llena eres de gracia» lo podríamos haber traducido también como «estás llena del Espíritu Santo», estás en conexión vital con Dios. Pedro Lombardo, de quien procede el manual de teología que se utilizó de

forma generalizada durante unos trescientos años en la Edad Media, formuló la tesis de que gracia y amor son lo mismo, pero el amor «es el Espíritu Santo». La gracia en el sentido propio y más profundo de la palabra no es «algo» procedente de Dios, sino Dios mismo. La redención significa que Dios, en su actuación propiamente divina con nosotros, se da nada menos que a sí mismo. El don de Dios es Dios, él que como Espíritu Santo es comunión con nosotros. «Llena eres de gracia»», por tanto, significa de nuevo que María es un ser humano completamente abierto, que se ha abierto de par en par, se ha puesto en manos de Dios de forma audaz y sin límites, sin temor por su propio destino. Significa que vive completamente desde y en la relación con Dios. Es un ser humano que escucha y ora, cuyo espíritu y alma están despiertos a las múltiples y tenues llamadas del Dios vivo. Es un ser humano orante, totalmente tendido hacia Dios, y, por esa razón, un ser humano que ama con la amplitud y magnanimidad del verdadero amor; pero también con su capacidad de discernimiento no susceptible de engaño y con la disposición al sufrimiento propia del amor.

Lucas ha iluminado además este estado de cosas desde otro ámbito de temas: a su manera sutil, establece en la historia de María, mediante una serie de alusiones, un paralelo entre Abraham, el padre de los creyentes, y María, la madre de los creyentes. Estar en gracia significa ser creyente. La fe contiene los elementos de la firmeza, la confianza absoluta, la entrega, pero también el de la oscuridad. Si la relación del hombre con Dios, la apertura del alma a él, se caracteriza con la palabra «fe»», en ello mismo queda expresado que, en la relación del yo humano con el tú divino, la infinita distancia entre creador y criatura no se borra. Significa que el modelo de la «colaboración», que tan caro nos resulta, respecto a Dios falla, porque no permite expresar suficientemente la sublimidad de Dios y lo oculto de su actividad. Precisamente el ser humano abierto del todo a Dios llega a aceptar la alteridad de Dios, lo oculto de su voluntad, que puede convertirse para la nuestra en espada que atraviesa. El paralelo entre María y Abraham comienza con la alegría de la promesa del Hijo, pero se prolonga hasta la hora

oscura de la subida al monte Moría, es decir, hasta la crucifixión de Cristo, y después, claro está, también hasta el milagro del rescate de Isaac —hasta la resurrección de Jesucristo—. Abraham, padre de la fe: con este título se delimita el puesto único del patriarca en la piedad de Israel y en la fe de la Iglesia. Pero ¿no es maravilloso que —sin suprimir el puesto de Abraham— el nuevo pueblo encuentre ahora al principio una «madre de los creyentes», y que de su imagen pura y excelsa reciba nuestra fe continuamente su medida y su camino?

## María, profetisa

Con esta explicación contemplativa del saludo del ángel a María hemos fijado, por decirlo así, el lugar teológico de la mariología; hemos respondido a la pregunta: ¿qué significa la figura de María en la estructura de la fe y de la piedad? Ahora me gustaría ilustrar aún esta idea fundamental con dos aspectos de la figura de María que nos encontramos igualmente en el evangelio de Lucas. El primer aspecto se relaciona con la oración de María, con su carácter meditativo; podríamos decir también: con el elemento místico de su ser, que los Padres acercan mucho a lo profético. En este punto pienso en tres textos donde este aspecto se pone claramente de manifiesto. El primero se halla en el contexto de la escena de la anunciación: María se asusta ante el saludo del ángel —es el temor santo que asalta al hombre cuando le toca la cercanía de Dios, del Totalmente Otro—. Se asustó, y «discurría qué significaría aquel saludo» (1,29). La palabra que el evangelista utiliza para decir «discurrir» está formada a partir de la raíz griega «diálogo», es decir: María entabla un coloquio interior con esa palabra. Mantiene un diálogo íntimo con la palabra que se le ha dado, la interpela y se deja interpelar por ella, para penetrar en su sentido. El segundo texto correspondiente se encuentra tras el relato de la adoración de Jesús por parte de los pastores. Allí se dice que María «guardaba», «confrontaba» y «componía en su corazón» todas esas palabras (=acontecimientos) (2,19). El evangelista atribuye aquí a María ese recordar comprensivo y meditativo que en el evangelio de Juan desempeñará después un papel tan importante para el despliegue

que el Espíritu realizará del mensaje de Jesús en el tiempo de la Iglesia. María ve en los eventos «palabras», un acontecer que está lleno de sentido, porque procede de la voluntad de Dios, dadora de sentido. Traduce los acontecimientos en palabras y profundiza en las palabras introduciéndolas en el corazón —en ese ámbito interior del entendimiento, donde se comunican sentido y espíritu, razón y sentimiento, contemplación exterior e interior, y, más allá de lo individual, se hace visible la totalidad y comprensible su mensaje—. María «combina», «confronta» —une lo individual al todo, lo compara y examina, y lo guarda—. La palabra se convierte en semilla en tierra buena. No es captada rápidamente, no queda encerrada en una primera comprensión superficial y después olvidada, sino que el acontecer exterior recibe en el corazón el ámbito de la permanencia y así puede ir desvelando paulatinamente sus profundidades sin que el carácter único del evento quede difuminado. Más tarde se vuelve a decir algo parecido, en conexión con la escena en la que Jesús, con doce años, es encontrado en el Templo. Primero se afirma: «No comprendieron la palabra que les dio» (2,50). Tampoco para el hombre creyente, totalmente abierto a Dios, son comprensibles y razonables desde el primer momento las palabras de Dios. Quien exige del mensaje cristiano la comprensibilidad inmediata de lo banal, cierra el camino a Dios. Allí donde no existe la humildad del misterio asumido, la paciencia que alberga en sí lo incomprendido, lo lleva y lo deja abrirse lentamente, la semilla de la palabra cae sobre piedra; no encuentra tierra. Tampoco la Madre entiende en este momento al Hijo, pero de nuevo conserva «todas las palabras en su corazón» (2,51). Desde el punto de vista lingüístico, la palabra «conservar» no es exactamente la misma que la empleada después de la escena de los pastores: si en esta se subrayaba más el «con», la visión unitaria, ahora se pone en primer plano el aspecto del mantener y el retener.

Tras esta descripción de María es visible la imagen del hombre piadoso del Antiguo Testamento, tal como la presentan los Salmos, especialmente el gran salmo de la palabra de Dios, el 119. La imagen del hombre piadoso que allí se hace visible se caracteriza porque ama la palabra de Dios, la lleva en su corazón, reflexiona

sobre ella, la medita día y noche, está totalmente impregnado y animado por ella. Los Padres compendiaron esto en una imagen bella y expresiva, que, por ejemplo en Teodoto de Ancira, encontramos formulada así: «Dio a luz la Virgen... dio a luz la profetisa... Por el oído concibió María, la profetisa, al Dios vivo. Pues el camino natural del habla es el oído». La maternidad divina y la apertura permanente a la palabra de Dios se ven aquí entrelazadas: al oír el saludo del ángel acoge en sí al Espíritu Santo. Convertida del todo en escucha, concibe a la Palabra tan completamente, que ésta se hace en ella carne. Ahora bien, esta comprensión de la escucha, la meditación, la acogida, es considerada juntamente con el concepto y la realidad de lo profético: María es profetisa en cuanto que escucha desde el fondo del corazón, se hace realmente consciente de la Palabra y puede darla nuevamente al mundo. Alois Grillmeier comenta así estas reflexiones de los Padres: «En la imagen de 'María la profetisa', p. ej., no vemos huella alguna de una mántica pagana. María no es una pythia. Contemplando a la vez la escena de la anunciación... y el encuentro en casa de Zacarías, se manifiesta en lo profético un desplazamiento de acento, de lo extático, a lo interior de la gracia... Si a María le corresponde un puesto en la historia de la mística, su figura tiene en ella... el solo significado de que en ella todo pasa, de lo periférico, a lo esencial e interior». Así, en ella queda patente la comprensión nueva y propiamente cristiana del profeta: la vida en la claridad de la verdad, que es la verdadera instrucción de cara al futuro y la única interpretación válida de todo presente. En ella se hace visible la verdadera grandeza y la profundísima simplicidad de la mística cristiana: no consiste en cosas extraordinarias, ni en arrobamientos y visiones, sino en el permanente intercambio de la existencia creatural con el Creador, de manera que la criatura se haga cada vez más permeable a él, unida con él realmente en santo desposorio y maternidad.

No se debe intentar considerar la Biblia en exceso desde el punto de vista psicológico. Pero quizás podamos, no obstante, buscar con la vista, en la imagen bíblica de María, las leves huellas en las que se concreta esta forma de ser. En mi opinión, la historia de las bodas

de Cana, p. ej., es uno de esos casos. María es rechazada. La hora del Señor todavía no ha llegado, pero la hora fijada, el tiempo de la actividad pública de Jesús, exige a María retirarse y callar. Parece extraño, casi contradictorio, que ella se dirija, pese a todo, a los sirvientes: «Haced lo que él os diga» (Jn 2,5). ¿Acaso no es simplemente la disposición interior a dejarlo actuar, la sensibilidad interior para el misterio oculto de la hora? El segundo ejemplo es pentecostés. El tiempo de la actividad pública de Jesús había sido el tiempo de los rechazos, el tiempo del ocultamiento de María. La escena de pentecostés, sin embargo, retoma de nuevo el comienzo de Nazaret y establece el nexo de la totalidad. Lo mismo que en otro tiempo Cristo había sido dado a luz por el Espíritu Santo, así ahora la Iglesia nace por el Espíritu Santo. Pero María está en medio de los que oran y aguardan (Hch 1,16): ese recogimiento de la oración, que hemos reconocido como lo característico del ser de María, se convierte de nuevo en el ámbito en el que el Espíritu Santo puede entrar y realizar una nueva creación. Finalmente, quisiera aún hacer referencia al Magníficat, que me parece un resumen de todos estos aspectos. En él sobre todo, María se presenta para los Padres como la profetisa llena del Espíritu, especialmente en la predicción de la alabanza de María por parte de todas las generaciones. Pero esta oración profética está totalmente tejida con los hilos del Antiguo Testamento. En qué medida existían de ella niveles preparatorios pre-cristianos, o en qué medida el evangelista participó en su formulación, son en última instancia cuestiones totalmente secundarias. Lucas y la tradición que está detrás de él oyen en esta oración la voz de María, la madre del Señor. Saben que ella habló así. Vivió tan profundamente en la palabra de la Antigua Alianza, que ésta se convirtió de forma totalmente automática en su propia palabra. María oraba y vivía tan plenamente la Biblia, la «confrontaba» tanto en su corazón, que en su Palabra veía su vida y la vida del mundo; era tan suya propia, que con ella era capaz de responder a su hora. La palabra de Dios se había convertido para ella en palabra propia, y su propia palabra estaba contenida en la palabra de Dios: las fronteras se habían suprimido, porque su existencia consistía en vivir la vida según la Palabra en el ámbito del Espíritu Santo. «Engrandece mi alma al Señor»: no como si a Dios

le pudiéramos añadir algo, comenta sobre esto san Ambrosio, sino de manera que lo dejamos ser grande en nosotros. Engrandecer al Señor significa no querer engrandecerse a sí mismo, el propio nombre, el propio yo, desplegarse y reclamar un lugar, sino dejarle lugar a él para que esté más presente en el mundo. Significa llegar a ser más verdaderamente lo que somos: no una mónada cerrada, que sólo se representa a sí misma, sino imagen de Dios. Significa liberarse del polvo y del hollín que hacen opaca la imagen, la ocultan, y ser verdaderamente ser humano en la pura referencia a él.

## María en el misterio de la cruz y la resurrección

Con ello he llegado al segundo aspecto de la imagen de María que quería señalar. Engrandecer a Dios significa, hemos dicho, abrirse a él; significa ese auténtico éxodo, esa salida del hombre de sí mismo que Máximo el Confesor describió de forma única en su exégesis de la pasión de Cristo: el «paso de la oposición a la comunión de ambas voluntades», que «pasa por la cruz de la obediencia». El aspecto de cruz de la gracia, de la profecía, de la mística, lo encontramos por primera vez en Lucas referido a María en el encuentro con el anciano Simeón. Éste dice a María con palabras proféticas: «Éste está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para ser señal de contradicción —¡y a ti misma una espada te atravesará el alma!—...» (2,34s.). Me viene a las mientes a este propósito la profecía de Natán a David tras el pecado de éste: has matado a Urías con la espada de los ammonitas. «Pues bien, nunca se apartará la espacia de tu casa» (2 S 12,9s.). La espada que pende sobre la casa de David, hiere ahora el corazón de María. En el verdadero David, Cristo, y en su madre, la Virgen inmaculada, la maldición es repartida y vencida.

La espada atravesará su corazón: esto hace referencia a la pasión del Hijo, que se convertirá también en pasión de la Madre. Dicha pasión comienza ya con su siguiente visita al Templo: María debe aceptar la precedencia del auténtico Padre y de su casa, del Templo; debe aprender a dejar libre a aquel al que dio a luz. Debe

llevar hasta el final el sí a la voluntad de Dios que la hizo llegar a ser madre: retirarse y ponerlo en libertad para su misión. En los rechazos de la vida pública y en esta retirada se da un paso importante que se consumará en la cruz con la palabra «Ahí tienes a tu hijo»: desde ese momento, su hijo ya no es Jesús, sino el discípulo. La aceptación y la disponibilidad es el primer paso que se exige de ella; el dejar y el dar libertad es el segundo. Sólo así se hace completa su maternidad: el «Dichoso el seno que te llevó» sólo se hace verdad donde forma parte de la otra bienaventuranza: «Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan» (Lc ll,27s.). Así, María está preparada para el misterio de la cruz, que no termina simplemente en el Gólgota. Su Hijo sigue siendo signo de contradicción, y así ella sigue sumergida en el dolor de dicha contradicción, el dolor de la maternidad mesiánica.

Especialmente cara para la piedad cristiana se ha hecho precisamente la imagen de la Madre sufriente, convertida totalmente en com-pasión, con el Hijo muerto sobre el regazo. En la Madre que com-padece han encontrado los dolientes de todos los tiempos el reflejo más puro de esa com-pasión divina que es el único consuelo verdadero. Pues todo dolor, todo padecer es, en su esencia última, aislamiento, pérdida del amor, dicha destrozada de quien ya no es aceptado. Sólo el «com-» puede curar el dolor.

En Bernardo de Claraval se encuentra esta palabra maravillosa: Dios no puede padecer, pero puede com-padecer. Bernardo pone con ello cierto punto final a la disputa de los Padres acerca de la novedad del concepto cristiano de Dios. Para el pensamiento antiguo, a la esencia de Dios pertenecía la impasibilidad de la pura razón. A los Padres les resultaba difícil rechazar esta idea y concebir «pasión» alguna en Dios, pero por la Biblia veían perfectamente, no obstante, que la «revelación de la Biblia» «hace estremecer... [todo] lo que el mundo había pensado sobre Dios». Veían que en Dios hay una pasión muy íntima, que incluso es su genuina esencia: el amor. Y porque ama, el padecimiento no le es ajeno en la forma de com-pasión. «En su amor al hombre, el Impasible ha sufrido la com-pasión misericordiosa», escribe

Orígenes a este respecto. Se podría decir que la cruz de Cristo es la com-pasión de Dios por el mundo. En el Antiguo Testamento hebreo, el com-padecer de Dios al hombre no se expresa con un término del ámbito psicológico, sino que, como corresponde a la modalidad concreta del pensamiento semítico, se designa con un vocablo que en su significado básico denota un órgano corporal, a saber *rahamim*, que en singular significa el claustro o seno materno. Lo mismo que «corazón» equivale a sentimiento, y «lomos» y «riñones», a deseo y a dolor, así el seno materno se convierte en la palabra que denota la solidaridad con otro, en referencia muy honda a la facultad del ser humano de existir para otro, de asumirlo en sí mismo, de soportarlo y, soportándolo, darle la vida. El Antiguo Testamento nos dice, con una palabra del lenguaje del cuerpo, cómo Dios nos contiene en sí, nos lleva en sí con un amor que com-padece.

Las lenguas en las que el Evangelio entró con su paso al mundo pagano no conocían tales formas de expresión. Pero la imagen de la Pietà, la Madre que padece por el Hijo muerto, se convirtió en la traducción viva de esta palabra: en ella queda patente el padecer materno de Dios. En ella se ha hecho visible, tangible. Ella es la compassio de Dios, representada en un ser humano que se ha dejado implicar plenamente en el misterio de Dios. Pero, puesto que la vida humana es en todos los tiempos padecer, la imagen de la Madre que padece, la imagen de los rahamim de Dios, ha llegado a ser muy importante para la cristiandad. Sólo en ella llega a su término la imagen de la cruz, porque ella es la cruz asumida, que se comparte en el amor, la que nos permite ahora experimentar en su com-pasión la com-pasión de Dios. Así, el dolor de la Madre es dolor pascual que ya manifiesta la transformación de la muerte en la solidaridad redentora del amor. Con ello, sólo en apariencia nos hemos alejado mucho del «Alégrate» con el que comienza la historia de María. Pues la alegría que le es anunciada no es la alegría banal que se concreta en el olvido de los abismos de nuestro ser, y por eso está condenada a caer en el vacío. Es la verdadera alegría, que nos hace arriesgarnos al éxodo del amor hasta el interior de la ardiente santidad de Dios. Es esa verdadera alegría que con el dolor

no se destruye, sino que llega a su madurez. Sólo la alegría que se mantiene firme ante el dolor y es más fuerte que el dolor, es la verdadera alegría. «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada». Llamamos bienaventurada a María con palabras tomadas del saludo del ángel y del saludo de Isabel; con palabras, por tanto, que no fueron ideadas por hombres, pues sobre el saludo de Isabel dice el evangelista que lo pronunció llena del Espíritu Santo. «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno», dijo Isabel, y nosotros lo decimos como ella. Bendita tú: en este punto, al comienzo de la Nueva Alianza, resuena una vez más la promesa a Abraham, a quien Dios había dicho: «Sé tú una bendición... por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gn 12,2-3). María, que asumió la fe de Abraham y la llevó a su meta, es ahora la bendecida. Ella se ha convertido en la madre de los creyentes, por ella se bendecirán todos los linajes de la tierra. En esa bendición nos incluimos nosotros cuando la alabamos. Entramos en tal bendición cuando con María nos hacemos creyentes y engrandecemos a Dios, porque él vive entre nosotros como Dios con nosotros: Jesucristo, el verdadero y único salvador del mundo.

## V. «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine...»

El credo niceno, como todas las grandes profesiones de fe de la Iglesia antigua, es desde su estructura fundamental una confesión del Dios trino. En su contenido esencial es un decir sí al Dios vivo como nuestro Señor, del que viene nuestra vida y al que ésta vuelve. Es una confesión de Dios. Pero ¿qué significa llamar a este Dios «Dios vivo»? Con ello se quiere decir que ese Dios no es una conclusión de nuestro pensamiento, que presentamos ahora ante los demás con la certeza de nuestro saber y entender; si se tratara sólo de eso, ese Dios seguiría siendo un pensamiento humano, y todo intento de dirigirse a él podría ser perfectamente un tanteo lleno de esperanza y expectativa, pero no conduciría más que a algo indeterminado. El hecho de que hablemos del Dios vivo significa que este Dios se nos muestra, que él mira el tiempo desde la eternidad y

establece una relación con nosotros. No lo podemos definir a voluntad. Él mismo se ha «definido», y, así, ahora está ante nosotros, sobre nosotros y en medio de nosotros, como nuestro Señor. Este mostrarse de Dios, en virtud del cual él no es una idea nuestra, sino nuestro Señor, constituye, por tanto, con razón, el punto central de la confesión de fe: la confesión de la historia de Dios en medio de la historia del hombre no cae fuera de la simplicidad de la confesión de Dios, sino que es su condición intrínseca. Por eso el centro de nuestras profesiones de fe es el sí a Jesucristo: «Y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre». En esta frase doblamos la rodilla, porque en este lugar el cielo, el velo del ocultamiento de Dios se rasga, y el misterio nos toca inmediatamente. El Dios lejano se convierte en nuestro Dios, se hace Emmanuel, «Dios con nosotros». Los grandes maestros de la música sacra han distinguido esta frase, más allá de todo lo expresa-ble con palabras, y siempre de formas nuevas, con el tono mediante el cual lo inefable toca nuestro oído y nuestro corazón. Tales composiciones son una «exégesis» del misterio que llega más hondo que todas nuestras interpretaciones racionales. Pero, puesto que fue la Palabra la que se hizo carne, debemos intentar también, no obstante, traducir continuamente esta Palabra, primaria y creadora, que «estaba con Dios» y «es Dios», a nuestras palabras humanas, para escuchar en las palabras la Palabra.

## 1. Gramática y contenido de la frase de la confesión de fe

Si escuchamos la frase primeramente según su estructura gramatical, se pone de manifiesto que encierra cuatro sujetos. Se mencionan explícitamente al Espíritu Santo y a la Virgen María. Pero además está presente también el sujeto elíptico de «se encarnó», él. Este «él» es denominado antes con diferentes nombres: Jesucristo, Hijo único de Dios,... Dios verdadero de Dios verdadero..., de la misma naturaleza del Padre. Así, en este «él» está incluido —inseparablemente— otro yo: el Padre, con el que él es una sola naturaleza, de manera que se puede llamar «Dios de Dios». Esto significa que el sujeto primero y propio de esta oración

es —como no podíamos esperar otra cosa tras lo que acabamos de considerar— Dios, pero Dios en la trinidad de los sujetos que, no obstante, son sólo uno: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ahora bien, el dramatismo de la frase estriba, no obstante, en que no hace una declaración de eternidad sobre el ser de Dios, sino una declaración de actividad, que en una observación más detenida se evidencia incluso como una declaración de padecimiento —como un passivum. A esta declaración de actividad, en la que las tres personas divinas participan cada una a su manera, pertenece el «ex Maria Virgine», en efecto, del que depende el dramatismo del conjunto. Pues, sin María, la entrada de Dios en la Historia no habría llegado a su meta, no habría llegado, por tanto, precisamente adonde llega en la confesión de fe: a que Dios sea Dios con nosotros y no sólo un Dios en sí y para sí mismo. Así, la mujer que se califica a sí misma de esclava, o sea, de anónima (Lc 1,48) está en el punto central de la confesión del Dios vivo, y dicha confesión en modo alguno se puede concebir sin ella. Pertenece de forma irrenunciable a nuestra fe en el Dios vivo y activo. La Palabra se hace carne: el fundamento eterno del sentido del mundo entra en él. No sólo lo ve desde fuera, sino que él mismo se convierte dentro de dicho mundo en actor. Para que esto pudiera suceder, se precisaba de la Virgen, que pusiera a disposición toda su persona, esto es, su cuerpo, a sí misma, a fin de convertirse en el lugar de la morada de Dios en el mundo. La encarnación precisaba de la aceptación. Sólo así se produce realmente la unificación de Logos y carne. «El que te creó sin ti, no quiso salvarte sin ti», dijo Agustín a este respecto. El «mundo» al que viene el Hijo, la «carne» que acepta, no es un lugar y una realidad indefinidos: este mundo, esta carne, es un ser humano, es un corazón abierto. La carta a los Hebreos interpretó desde los Salmos el acontecimiento de la humanación como un auténtico diálogo intradivino: me has preparado un cuerpo, dice el Hijo al Padre. Pero esta preparación del cuerpo se produce porque también María dice: no quieres sacrificios ni ofrendas, me has preparado un cuerpo... He aquí que vengo a hacer tu voluntad (Hb 10,5-7; Sal 40,6-8). El cuerpo es preparado para el Hijo gracias a que María se entrega totalmente a la voluntad del Padre, y así pone su cuerpo a disposición como tienda del Espíritu Santo.

## 2. El trasfondo bíblico de la frase

Para entender la frase central de la confesión en toda su profundidad, debemos remontarnos más allá del credo, hasta su fuente: la Sagrada Escritura. Ante un examen más detenido, la confesión de fe se evidencia en este lugar como una síntesis de los tres grandes testimonios bíblicos de la encarnación del Hijo: Mt 1,18-25; Le 2,26-38; Jn I,13s. Vamos a intentar, sin entrar en una explicación detallada de estos textos, dejar patente algo de la aportación propia y especial de cada uno de ellos a la comprensión de la encarnación de Dios.

### *2.1 Mt 1,18-25*

Mateo escribe su evangelio dentro del ámbito judío y judeo-cristiano. Así, su objetivo es poner de relieve la continuidad entre la Antigua y la Nueva Alianza. El Antiguo Testamento apunta a Jesús, en él se cumplen las promesas. La conexión íntima de espera y cumplimiento se convierte a la vez en la prueba de que allí actúa realmente Dios, y de que Jesús es el salvador del mundo enviado por Dios. Este punto de vista condiciona, en primer lugar, que Mateo desarrolle los relatos de la infancia desde la figura de san José, para demostrar que Jesús es Hijo de David, el heredero prometido que da estabilidad a la dinastía davídica y la transforma en el reinado de Dios sobre el mundo. El árbol genealógico, como propio de David, conduce a José. El ángel se dirige en sueños a José como hijo de David (Mt 1,20). Por eso es José quien pone el nombre a Jesús: «La adopción de un hijo se realiza con la imposición del nombre...». Precisamente porque Mateo quiere mostrar la conexión de promesa y cumplimiento, junto a la figura de José aparece la Virgen María. Todavía estaba en el ambiente, inexplorada y misteriosa, la promesa que Dios había hecho mediante el profeta Isaías al escéptico rey Ajaz, que ni siquiera ante el apuro provocado por los ejércitos enemigos que se acercan quiere pedir signo alguno de Dios. El Señor mismo «va a daros una señal: He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel (Dios con nosotros)» (Is 7,14). Nadie puede decir lo que esta señal

quería decir en el momento histórico del rey Ajaz —si fue dada o en qué consistió—. La promesa llega mucho más allá de ese momento. Siguió estando sobre la historia de Israel como estrella de la esperanza que señalaba hacia el futuro —a lo todavía desconocido —. Para Mateo, el velo se alza con el nacimiento de Jesús de la Virgen María: en ese momento se da esa señal. La Virgen que como virgen dio a luz por la fuerza del Espíritu Santo: ella es la señal. Ahora bien, con esta segunda línea de promesa se vincula también un nuevo nombre, que sobre todo da al nombre de Jesús su pleno significado y su profundidad. Si el niño de la promesa de Isaías se llama Enmanuel, con ello se ensancha al mismo tiempo el marco de la promesa davídica. El reinado de este niño llega más lejos de lo que la promesa davídica permitía esperar: su reinado es el reinado mismo de Dios; participa de la universalidad del señorío de Dios, pues en él Dios mismo ha entrado en la historia del mundo. El anuncio que así se manifiesta, en la historia de la concepción y nacimiento de Jesús, es retomado en los últimos versículos del evangelio. Durante su vida terrena, Jesús se supo estrechamente ligado a la casa de Israel, todavía no enviado a los pueblos del mundo. Pero tras la muerte en la cruz, como resucitado dice: «Haced discípulos a todas las gentes... Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,19s.). Allí se presenta en ese momento como el Dios-con-nosotros cuyo nuevo reino abarca a todos los pueblos, porque sólo hay un Dios para todos. De acuerdo con eso, en la historia de la concepción de Jesús, Mateo modifica la palabra de Isaías en un punto. Ya no dice: ella (la virgen) le pondrá por nombre Emmanuel, sino: lo llamarán Emmanuel, Dios con nosotros. Con ese «ellos» elíptico se alude a la futura comunidad de los creyentes, la Iglesia, que invocará a Jesús con ese nombre. Todo en el relato de san Mateo está orientado a Cristo, porque todo está orientado a Dios. Así lo entendió con razón la confesión de fe y así lo ha transmitido a la Iglesia. Pero, puesto que ahora Dios está con nosotros, también son de importancia esencial los portadores humanos de la promesa: José y María. José responde de la fidelidad de Dios a la promesa hecha a Israel, pero María personifica la esperanza de la Humanidad. José es padre según el derecho, pero María es madre con su propio cuerpo: de

ella depende que ahora Dios se haya hecho realmente uno de nosotros.

## *2.2 Lc 1,26-38*

Echemos ahora un vistazo a la presentación lucana de la concepción y nacimiento de Jesús —no para explicar aquí este riquísimo texto como tal, sino sólo para comprender su aportación especial a la confesión de fe—. Me limito a la perícopa de la anunciación del nacimiento de Jesús por medio del arcángel Gabriel (Lc 1,26-38). Lucas deja traslucir en las palabras del ángel el misterio trinitario, y así da al acontecimiento ese centro teológico al que también se ve remitida, en la confesión, toda la historia de salvación. El niño que ha de nacer será llamado Hijo del Altísimo, Hijo de Dios; el Espíritu Santo originará su concepción misteriosamente como fuerza del Altísimo: así, se habla del Hijo, e indirectamente del Padre y del Espíritu Santo. Para denotar la venida del Espíritu Santo sobre María, Lucas utiliza aquí la palabra «cubrir con su sombra» (versículo 35). De ese modo alude a los relatos veterotestamentarios de la nube sagrada que, con su permanencia sobre la tienda del encuentro, indicaba la habitación de Dios. Con ello, María es caracterizada como la nueva tienda sagrada, el arca viva de la alianza. Su sí se convierte en el lugar del encuentro, en el que Dios recibe alojamiento en el mundo. Dios, que no habita en las piedras, habita en este sí dado con cuerpo y alma; aquel al que el mundo no puede abarcar, puede hacer morada plenamente en un ser humano. Este tema del nuevo Templo, de la verdadera arca de la alianza, lo hace resonar Lucas de forma reiterada, especialmente en el saludo del ángel a María: alégrate, llena de gracia. El Señor está contigo (1,28). Hoy apenas se discute ya que esta palabra del ángel transmitida por Lucas recoge la promesa de So 3,14, que está dirigida a la Hija de Sión y le anuncia que Dios habitará en medio de ella. Así, mediante este saludo, María aparece como la Hija de Sión en persona y, al mismo tiempo, como lugar de la habitación, como la tienda sagrada sobre la que está la nube de la presencia de Dios. Los Padres hicieron suya esta idea, que después también determinó la antigua iconografía

cristiana. San José, con la vara florida, queda acreditado como sumo sacerdote, como arquetipo del obispo cristiano. En cambio, María es la Iglesia viva. Sobre ella viene el Espíritu Santo, y así se convierte en el Templo nuevo. José, el justo, es mencionado como administrador de los misterios de Dios, como padre de familia y guardián del santuario que es la esposa, y el Logos en ella. Así se convierte en imagen del obispo, al que es confiada la esposa; ella no está a su disposición, sino bajo su protección. Todo en este punto está orientado al Dios trinitario, pero precisamente por eso su presencia en la Historia se hace especialmente manifiesta y palpable en el secreto de María y la Iglesia.

Hay otro punto del relato lucano de la anunciación que también me parece importante para el tema que nos ocupa. Dios pide el sí del ser humano. No echa mano simplemente de su poder. Se ha creado en la criatura humana un interlocutor libre, y ahora necesita la libertad de esa criatura para poder hacer realidad su reino, que no se basa en el poder exterior, sino en la libertad. Bernardo de Claraval expuso de forma dramática en uno de sus sermones esta expectación de Dios y la expectación de la Humanidad: «El ángel aguarda tu respuesta, pues ya es tiempo que se vuelva al Señor que lo envió... Oh Señora, responde la palabra que la tierra, que el cielo y que el infierno, incluso, aguardan. Lo mismo que el Rey y Señor de todo deseó tu belleza, así anhela tu respuesta afirmativa... ¿Por qué tardas? ¿Qué recelas?... Mira que el deseado de todas las gentes está llamando a tu puerta. Si te demoras en abrirle, pasará adelante... Levántate, corre, abre. Levántate por la fe, corre por el amor, abre por el consentimiento». Sin este asentimiento libre de María, Dios no se puede hacer hombre. Ciertamente, este sí de María es pura gracia. El dogma de la libertad de María respecto al pecado original en realidad sólo tiene este único sentido: mostrar que ningún ser humano en absoluto pone en marcha la salvación por su propio poder, sino que su sí está totalmente inmerso en la siempre antecedente iniciativa del amor divino, que lo envuelve ya antes de que nazca. «Todo es gracia». Pero la gracia no elimina la libertad, sino que la crea. Todo el misterio de la redención está presente en esta historia y se concentra en la figura de la Virgen

María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

## *2.3 El prólogo de Juan*

Pasemos ahora al prólogo del evangelio de Juan, en cuyo texto se apoya la confesión de fe en su formulación. También en este caso quisiera sólo entresacar de forma alusiva tres ideas. «La Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros». El Logos se hace carne: estamos tan acostumbrados a esta expresión, que ya no nos llama en absoluto la atención esa prodigiosa síntesis divina de lo separado, aparentemente de forma irreconciliable, en la que los Padres se fueron metiendo paso a paso con su reflexión. Aquí se encontraba y se encuentra la auténtica novedad cristiana que al espíritu griego le parecía absurda e inconcebible. Lo que aquí se dice no procede de una cultura determinada, la semítica, por ejemplo, o la griega, como hoy se afirma continuamente de forma irreflexiva. Contrasta con todas las formas culturales que conocemos. Para los judíos era tan desatinado como, por motivos totalmente distintos, para los griegos o para los hindúes, o bien para el espíritu moderno, que tiene esta síntesis del mundo fenoménico y nouménico por totalmente irreal, y la pone en tela de juicio con toda la autoconciencia de la racionalidad moderna. Lo que se dice aquí es «nuevo», porque viene de Dios y sólo podía ser realizado por Dios mismo. Para la Historia entera y para todas las culturas es lo absolutamente nuevo y extraño, aquello a lo que podemos acceder en la fe y sólo en la fe, y lo que nos abre además un horizonte completamente nuevo de pensamiento y de vida.

Juan, sin embargo, tiene aquí en mente otro acento distinto, totalmente especial. La frase del Logos que se hace sarx (carne), remite anticipadamente al capítulo sexto del evangelio, que desarrolla este medio versículo en su totalidad. Allí dice Cristo a los judíos y al mundo: «El pan que yo le voy a dar (es decir, el Logos, que es el verdadero alimento del hombre) es mi carne por la vida del mundo» (6,51). Al hablar de la carne se expresa ya juntamente la entrega al sacrificio, el misterio de la cruz y el misterio del

sacramento pascual de allí derivado. La Palabra no se hace simplemente carne de cualquier modo para tener una nueva condición. En la encarnación está incluido el dinamismo del sacrificio. Está de nuevo oculta la palabra del salmo: «Me has formado un cuerpo...» (Hb 10,5; Sal 40). Así, en esta pequeña frase se contiene todo el Evangelio; vienen a la memoria las palabras de los Padres: el Logos se condensó, se hizo pequeño. Esto es válido en dos formas: el Logos infinito se hizo pequeño, un niño. Pero también: la Palabra inconmensurable, toda la plenitud de la Sagrada Escritura, se condensó en esa sola frase, en la que están reunidos la Ley y los Profetas. Ser e historia, culto y ethos, están allí unidos y presentes, sin verse disminuidos, en el centro cristológico.

La segunda referencia que me interesa puede ser breve. Juan habla del habitar de Dios como consecuencia y meta de la huma-nación. Utiliza para ello la mención de la tienda y con ello remite de nuevo a la veterotestamentaria tienda del encuentro, a la teología del Templo, que se cumple en el Logos encarnado. En la palabra griega que significa «tienda», skene, resuena también, sin embargo, la palabra hebrea sekiná, que es la denominación dada a la nube sagrada en el judaismo primitivo y que después se convirtió directamente en el nombre de Dios y anunciaba «la presencia benévola de Dios junto a los judíos reunidos para la oración y el estudio de la Ley». Jesús es la verdadera sekiná, mediante la cual Dios está entre nosotros cuando estamos reunidos en su nombre.

Finalmente, debemos echar también un vistazo al versículo. A quienes lo recibieron, él —el Logos— les dio el poder de convertirse en hijos de Dios: «a los que creen en su nombre, los cuales no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nacieron de Dios». De este versículo hay dos tradiciones diferentes en los testimonios textuales, y en la actualidad ya no se puede distinguir cuál es la original. Ambas aparecen prácticamente igualmente antiguas y con igual peso. De hecho existe la versión en singular: «el cual no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios». Junto a ella, está la lectura corriente para nosotros, con el plural: «los cuales...

nacieron... de Dios». Esta doble forma de la tradición resulta comprensible, porque el versículo se refiere en los dos casos a ambos sujetos. En este punto, a decir verdad debemos leer siempre juntas las dos tradiciones, porque sólo juntas ponen de manifiesto todo el punto de vista del texto. Si partimos de la habitual versión en plural, se habla de los bautizados, a los que gracias al Logos se les ha dispensado el nuevo nacimiento divino. Pero el misterio del nacimiento virginal de Jesús, origen de este nacimiento nuestro divino, se da aquí a entender tan claramente, que sólo una postura parcial puede negar esta conexión. Pero, aun cuando consideremos la redacción en singular como la original, queda manifiesta la relación con «todos los que lo recibieron». Está claro que la concepción de Jesús desde Dios, su nuevo nacimiento, se da para incorporarnos, para darnos un nuevo nacimiento. Lo mismo que el versículo 14, al hablar de la encarnación del Logos, hace referencia de antemano al capítulo eucarístico del evangelio, así aquí es evidente que se anticipa el diálogo con Nicodemo en el capítulo tercero. Cristo dice a Nicodemo que el nacimiento de la carne no basta para entrar en el reino de Dios. Es necesario un nuevo nacimiento de lo alto, un nacer de nuevo del agua y del Espíritu (3,5). Cristo, al que la Virgen concibió por la fuerza del Espíritu Santo, es el comienzo de una nueva Humanidad, de una nueva forma de existencia. Hacerse cristiano significa ser introducido en este nuevo comienzo. Hacerse cristiano es más que volverse a unas ideas nuevas, a un nuevo ethos, a una nueva comunidad. La transformación que en ese hecho se produce tiene la radicalidad de un auténtico nacimiento, de una nueva creación. Así, de este modo la Virgen-Madre vuelve a estar en el centro del acontecimiento de la redención. Ella garantiza con todo su ser lo nuevo que Dios ha realizado. Sólo si su historia, es verdadera y está al comienzo, es válido lo que dice Pablo: «Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación...» (2 Cor 5,17).

## 3. Las huellas de Dios

Dios no está ligado a las piedras, sino que se compromete con hombres vivos. El sí de María le abre el espacio donde puede

plantar su tienda. Ella se convierte para él mismo en tienda, y así comienza la santa Iglesia, que por su parte señala anticipadamente a la nueva Jerusalén, en la que ya no hay templo alguno, porque Dios mismo habita en ella. La fe en Cristo, que confesamos en el credo de los bautizados, es de ese modo una espiritualización y purificación de todo lo que la historia de las religiones dijo y esperó sobre la habitación de Dios en el mundo. Pero es también, al mismo tiempo, una materialización y concreción del estar de Dios con los hombres que supera todo cuanto cabía esperar. «Dios está en la carne»: precisamente este vínculo indisoluble de Dios con su criatura constituye el centro de la fe cristiana. Si las cosas son así, resulta comprensible que los cristianos consideraran desde el principio santos también aquellos lugares en los que este acontecimiento había tenido lugar. Éstos se convirtieron en la garantía permanente de la entrada de Dios en el mundo. Nazaret, Belén y Jerusalén se convirtieron así en lugares en los que se podían ver, por decirlo así, las huellas del redentor, en las que el misterio de la encarnación de Dios nos toca muy de cerca. En cuanto a la historia de la anunciación, el Protoevangelio de Santiago, que se remonta al menos al siglo II y, pese a sus numerosos elementos legendarios, también puede haber conservado algún recuerdo auténtico, ha repartido este acontecimiento entre dos lugares. María «cogió... un cántaro y se fue a llenarlo de agua. Mas he aquí que se dejó oír una voz que decía: 'Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres'. Y ella se puso a mirar en torno, a derecha e izquierda, para ver de dónde podía provenir esta voz. Y, toda temblorosa, se marchó a su casa, dejó el ánfora, cogió la púrpura, se sentó en su escaño y se puso a hilarla. Mas de pronto un ángel del Señor se presentó ante ella, diciendo: 'No temas, María, pues has hallado gracia ante el Señor omnipotente y vas a concebir por su palabra'» (11,ls.). A esta doble tradición corresponden los dos santuarios, el oriental del pozo y la basílica católica, que está construida en torno a la gruta de la anunciación. Ambas tienen un sentido profundo. Orígenes llamó la atención sobre cómo el motivo del pozo determina toda la historia de los patriarcas del Antiguo Testamento. Allí adonde llegaban, abrían pozos. El agua es el

elemento de la vida. Así, el pozo se convierte cada vez más en el símbolo de la vida en general, hasta llegar al pozo de Jacob, junto al que Jesús se revela como el pozo de la verdadera vida, aguardado por la sed más profunda de la Humanidad. El pozo, el agua que mana, se convierte en signo del misterio de Cristo, que nos alcanza las aguas de la vida y de cuyo costado abierto brotaron sangre y agua. El pozo se convierte en la anunciación de Cristo. Pero junto a él está la casa, el lugar de la oración y el recogimiento. «Cuando vayas a orar, entra en tu aposento...» (Mt 6,6). Lo sumamente personal, la anunciación de la humanación y la respuesta de la Virgen, exige la discreción de la casa. Las investigaciones de P Bagatti han puesto de manifiesto que ya en el siglo II una mano grabó en griego en la gruta de Nazaret el saludo angélico: Ave María. Gianfranco Ravasi comenta muy bellamente a propósito de esto que ese testimonio del investigador nos confirma «que el mensaje cristiano no es una colección de tesis teológicas abstractas sobre Dios, sino el encuentro de Dios con nuestro mundo, con la realidad de nuestras casas y de nuestra vida». Precisamente de esto se trata aquí, en la santa casa de Loreto, y en el año de su gran jubileo: dejémonos tocar por la concreción de la actividad divina para confesar con renovada gratitud y certidumbre: se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre...

# Hans Urs von Balthasar

# I. María en la doctrina y la piedad de la Iglesia

## Introducción

El puesto de María en la doctrina de la Iglesia, especialmente su veneración, y la piedad católica empapada de elementos marianos, constituyen ya hace mucho tiempo, pero con más intensidad que nunca en estos últimos decenios, un motivo de tensiones dentro de la Iglesia. Para unos vale el principio «de María nunca bastante»; los otros barruntan allí un doble peligro: para la jerarquía de las verdades cristianas, en cuyo centro están Cristo y el Dios trinitario, de donde procede toda gracia (mientras que María, por su parte, pertenece a las criaturas agraciadas); y para el diálogo ecuménico con las comunidades eclesiales procedentes de la Reforma, a las que en su mayoría (salvo excepciones significativas) la veneración de María les parece una excrecencia peligrosa en el organismo de la piedad cristiana. (Por el contrario, no constituye ninguna tensión respecto a la Iglesia oriental; dicha tensión surgiría sólo si restringiéramos la veneración mariana).

Ahora bien, ambas tendencias intraeclesiales podrían haber caído en cierta parcialidad: el lema de unos («de María nunca bastante») por supuesto no se puede entender de forma cuantitativa, como si una simple multiplicación de los dogmas, o de las devociones y fiestas, fuera una meta digna de esfuerzo; el «nunca bastante» se puede relacionar a lo sumo con la profunda comprensión del puesto de María en la obra divina de salvación y con su dignidad, correspondiente a dicho puesto, con lo cual cada vez destacaría más claramente su inclusión en las verdades cristoló-gicas y trinitarias. A la vacilación crítica de los otros le ha de hacer pensar, no obstante, el hecho de que en toda la Sagrada Escritura, de ninguna otra mujer se hable de forma tan amplia y tan variada (y no en la forma episódica en que se nos habla de Judit o Ester), pues cada escena está en estrechísima conexión con la humanación de

Cristo, su infancia, su actividad pública, su pasión, su vivir prolongado en la Iglesia. Si las escenas individuales que hablan de María están también dispersas en los evangelios, forman, no obstante, cuando se consideran más profundamente, una red de relaciones cuyos aspectos individuales — como en un salón de espejos— se iluminan, multiplican y ahondan recíprocamente hasta lo infinito.

Resulta innegable que precisamente esta abundancia de aspectos de los misterios marianos dificulta el hablar sobre María y provoca el peligro de formulaciones unilaterales; pero, ¿acaso no sucede lo mismo en el misterio aún mayor de su Hijo? Si María puede ser llamada la Reina del cielo, de los ángeles, de la Iglesia, es ciertamente en virtud del hecho de que, en su calidad de «esclava humilde del Señor», encontró gracia ante Dios. Pero ¿acaso ambos aspectos no están ya unidos de forma germinal en la única auto-declaración que poseemos de ella: «Ha puesto los ojos en la humildad de su esclava, por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1,48)? Nadie que reconozca la autoridad de la Escritura se puede sustraer a la pretensión de esta afirmación (de los ojos puestos en la esclava humilde) y esta promesa (de la alabanza que no cesará nunca). Tampoco en el ámbito del pensamiento cristiano resulta incomprensible una paradoja así: pues también el Cordero de Dios, que está victorioso sobre el trono de su Padre, será eternamente el «Cordero como degollado» (Ap 13,8), y, después de todo, también el Apóstol expone detalladamente que su fuerza apostólica descansa en su configuración con el Crucificado: «Cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Cor 12,10).

De esta tensión aparente de las verdades mariológicas podemos decir aún más profundamente: cuanto más entregado está un hombre a Dios y más abismado se encuentra en él, tanto más puede Dios, cuando quiera, ponerlo de relieve en su independencia. Si Jesús dice de sí mismo «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12), y lo hace con una exclusividad sublime, nada le impide, sin embargo, designar a su vez a sus discípulos, que le están completamente

entregados, diciendo: «Vosotros sois la luz del mundo... Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,14.16). De nuevo habría que recordar a Pablo, cuya luz propia quedó completamente extinguida primero, a las puertas de Damasco, para que Cristo encendiera en él su luz y ésta iluminara grandemente el orbe.

En esta primera parte queremos intentar profundizar en las leyes de esas relaciones — por tanto, en la doctrina cristiana sobre María—, para a partir de allí, en una segunda parte, poder deducir la forma correcta de la veneración y piedad marianas de la Iglesia. Ambas cosas, doctrina y piedad, deben poseer, conforme al carácter definitivo y escatológico de la misma revelación neotestamentaria, un núcleo definitivo, cuya existencia se ve plenamente confirmada por la historia de la mariología y de la piedad mariana. Por otro lado, la Iglesia, junto con su interpretación de la revelación, camina a lo largo de los períodos de la Historia universal en constante cambio; surgen nuevos aspectos, mientras que otros se desvanecen, se busca compensar las perspectivas parciales, pero éstas no rara vez son sustituidas por extremos contrapuestos; así, también hoy existe el deber de expresar lo válido de forma nueva y acorde con los tiempos, y de incluir además lo permanente, pero de la forma más mesurada posible.

# I. Relación de María con la persona y la obra de su Hijo

## *1. Un aspecto nuevo*

Antes de entrar en lo específicamente mariológico, puede que sea útil hacer referencia a un aspecto de la relación entre los seres humanos, especialmente entre madre e hijo, que sólo las nuevas filosofía y sociología dialógicas han puesto correctamente de relieve. Esto sucedió de dos formas: con la superación definitiva de una opinión antigua, procedente del pensamiento griego, pero no superada con la suficiente energía por el cristiano, según la cual en

el nacimiento del hijo, el papel activo sólo le correspondía al padre, mientras que el de la madre era únicamente pasivo; y además mediante la consideración de la situación de especial desvalimiento del recién nacido (a diferencia de los animales), que en ese momento sólo acaba su desarrollo intrauterino. Y algo aún más fundamental: el hombre en devenir está (una vez más al contrario que el animal) tan orientado a la solidaridad con otros hombres, que sólo a través de los demás, normalmente a través de la madre, despierta a su autoconciencia. En la sonrisa de ella comprende que hay un mundo en el que él es acogido, en el que es bienvenido, y en esta experiencia primigenia sabe por vez primera de sí mismo. Este acontecimiento que funda toda existencia humana, y cuya trascendencia total sólo en nuestra época ha sido objeto de la atención que merece, acompaña a las restantes funciones del crecimiento y la educación: la alimentación y cuidado del niño, su introducción en el entorno y en su tradición histórica. Mucho antes del aprendizaje del lenguaje se desarrolla el diálogo mudo entre madre e hijo en virtud de la solidaridad que constituye a todo ser humano consciente.

Ahora bien, esto quiere decir que también Jesús debe su auto-conciencia humana particularmente a su madre, a no ser que admitamos que, en cuanto niño prodigio sobrenatural, Jesús no le debía dicha conciencia a ser humano alguno. Pero esto pondría en peligro su condición humana auténtica. Ya de esta idea se deduce de nuevo la exigencia de una pureza totalmente única de la esencia materna de María. Se deduce una vez más cuando se considera que ella introdujo a su Hijo en el sentido y las honduras de la religión de Israel, no importa lo sencillas que fueran las palabras con las que lo hizo. El «Magníficat» indica hasta qué punto vive ella del centro de esa tradición, que se fundamenta en la promesa a Abraham y su descendencia y se evidencia continuamente como las «maravillas» «misericordiosas» de Dios, que derriba lo poderoso y ensalza lo humilde. La introducción de Jesús a la tradición debió tener tanto éxito, que, gracias a ella, él se vio en situación de reconocer su propia misión a partir del espejo de la promesa. Por mucho que su oración personal y el Espíritu Santo que habitaba en él le hicieran

deducir cada vez más profundamente esta misión, en ningún caso se puede infravalorar la contribución humana realizada particularmente por María, pues también esto contravendría el proceso de aprendizaje de un niño humano normal. Ese primer contacto fundacional y esa simbiosis de madre e hijo, precisamente a la luz de la reflexión moderna sobre la solidaridad, el «ser con», en modo alguno son algo puramente biológico; lo esencial más bien tiene lugar precisamente en el plano espiritual. Por eso la vida espiritual única de este niño puede sugerir también la de su madre, igualmente única, con lo cual encontramos un enlace nuevo y reforzado con razonamientos tradicionales.

## *2. Las dimensiones del sí mariano*

Existe acuerdo en afirmar que la respuesta final de María al ángel, y a través de él a Dios, «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra», fue la expresión plena de la fe de Abraham y de todo Israel. Ya a Abraham se le había reclamado una obediencia entusiasta de fe cuando se le exigió devolver a Dios en el monte Moría precisamente el don que Dios le había hecho por su fe, el hijo de la promesa, en un sacrificio espiritualmente completo, sólo interrumpido en su materialidad. En el caso de María, Dios irá hasta el final de esa fe cuando, en la cruz, junto a la cual está ella de pie, no interviene ningún ángel rescatador, y ella debe devolver a Dios a su Hijo, el Hijo del cumplimiento, en una oscuridad de fe incomprensible e impenetrable para ella.

Pero ya en la concepción de Jesús se exige un acto de fe que supera infinitamente al de Abraham (y con mayor razón el de Sara, que se rió incrédula). La Palabra de Dios, que quiere tomar carne en María, necesita un sí receptivo que sea pronunciado con la persona entera, espíritu y cuerpo, sencillamente sin restricción alguna (ni siquiera inconsciente), y que ofrezca la totalidad de la naturaleza humana como lugar de la humanación. Recibir y consentir no tienen por qué ser algo pasivo; respecto a Dios son siempre, cuando se realizan en la fe, suprema actividad. Si en el sí de María hubiera habido siquiera la sombra de un reparo, de un «hasta aquí, pero no

más lejos», a su fe se habría adherido una mácula, y el Hijo no habría podido tomar posesión de toda la naturaleza humana. Esta carencia de reparos del sí de María se revela quizás más claramente allí donde María aprueba también su matrimonio con José y deja en manos de Dios su compatibilidad con su nueva tarea.

Lo mismo que esta cualidad del sí de María está condicionada totalmente desde la cristología, también lo están las dos declaraciones dogmáticas conectadas con ella, acerca de su virginidad y su condición libre del pecado original común. Esto último, su «concepción inmaculada», no significa otra cosa que aquello imprescindible para la carencia de límites de su sí, pues quien de algún modo estuviera afectado por el pecado original y sus consecuencias, no podría llevar a cabo tan inocente apertura a toda disposición de Dios. La virginidad, por el contrario, asegura el hecho cristológico de que Jesús sólo reconoce como suyo a un Padre, el del cielo, como resulta visible claramente por la respuesta que da con doce años («Tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando». «¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?» Le 2,49). Es imposible que un hombre tenga dos padres, dice ya con precisa brevedad Tertuliano, por eso la Madre debe ser virgen. Esta virginidad motivada cristológicamen-te tiene su sentido fundamental, no en una integridad sólo corpórea, hostil al sexo, que poseería importancia religiosa tomada en sí misma, sino en la maternidad de María; para poder ser la madre del Hijo mesiánico de Dios, que no puede tener ningún otro padre salvo Dios, ella debe ser cubierta por la sombra del Espíritu Santo, y además esto significaba pronunciar su sí que abarcaba la totalidad de su persona, alma y cuerpo. También la virginidad dentro de la Iglesia será oportuna más tarde sólo con ese mismo sentido, para, en un seguimiento lejano de María, poder ocuparnos «sin división», como dice Pablo, «con cuerpo y alma santos» (es decir, consagrados a Dios), «de las cosas del Señor» (1 Cor 7,34), en una especie de maternidad espiritual que Jesús mismo prometió a los que escuchan y cumplen la palabra de Dios con fe pura (Lc 8,21 par).

Hay otra cosa digna de consideración en la escena de la anunciación: ésta no es sólo una escena cristológica en su conjunto, sino además una escena trinitaria. Su estructura es, de forma totalmente espectacular, la primera revelación de la Trinidad de Dios. Las primeras palabras del ángel a María la llaman la agraciada por antonomasia, le traen el saludo del «Señor», Yahvé, el Padre, al que como creyente judía conoce. Ante su reflexión sobre lo que podía significar este saludo, el ángel le revela en una segunda intervención que de ella nacerá el «Hijo del Altísimo», que al mismo tiempo será el mesías para la casa de Jacob. Y a la pregunta acerca de lo que se espera de ella, el ángel le desvela en una tercera explicación que el Espíritu Santo la cubrirá con su sombra, de manera que su Hijo se habrá de llamar con razón Santo e Hijo de Dios. A lo cual María responde que se cumpla todo en ella, la esclava. La Trinidad de Dios se debe dar a conocer en la humanación del Hijo, pero no con una explicación sólo verbal, como se promulgaron las leyes de Dios en el Sinaí, sino además con un cumplimiento existencial en el ser humano perfecto y arquetípicamente creyente. Es la fe veterotestamentaria que arranca de Abraham la que en su consumación participa en esta experiencia trinitaria que, por consiguiente, ha de convertirse en el punto de partida de una experiencia de fe neotestamentaria y eclesial, y eso en la existencia de María misma. Por ese motivo, paralelamente a la vida de Jesús, existe también una vida de María en la que, desde la intimidad del aposento de Nazaret, ella va siendo preparada para el papel que le habrá de tocar en suerte junto a la cruz: ser prototipo de la Iglesia.

## *2. Preparación de María para la maternidad eclesial*

Al principio, la Madre tenía que educar al Hijo para su función de mesías introduciéndolo en la Antigua Alianza; pero no fue ella, sino el propio conocimiento que el Hijo tenía en el Espíritu Santo acerca de la misión del Padre, lo que le había indicado quién era él y lo que tenía que hacer. Y así se invierte la relación: en lo sucesivo el Hijo educará a la Madre para la grandeza de su propia misión, hasta que

esté madura para permanecer de pie junto a la cruz y, finalmente, para recibir orando dentro de la Iglesia al Espíritu Santo destinado a todos.

Esta educación está desde un principio bajo el signo de la espada vaticinada por Simeón, que ha de atravesar el alma de la Madre. Es un proceso sin miramientos. Todas las escenas que se nos han transmitido son de un rechazo más o menos brusco. No es que Jesús no fuera obediente durante treinta años, cosa que se asegura explícitamente (Lc 2,51). Pero, de forma soberana y desconsiderada, hace saltar por los aires las relaciones puramente corporales a las que tan estrechamente seguía ligada la fe en la Antigua Alianza: en lo sucesivo, ya se trata sólo de la fe en él, la Palabra de Dios humanada. María tiene esta fe —esto resulta especialmente claro en la escena de Cana, en la que dice sin desconcertarse: «Haced lo que él os diga»—; ella, la que cree perfectamente, debe aguantar, sin embargo, como objeto de demostración para el Hijo y su separación respecto a la «carne y sangre» (desde el sí de ella se puede dar forma a todo) y ser preparada precisamente así para la fe abierta y consumada. Como hemos visto, brusca resulta ya la respuesta del adolescente, que contrapone su Padre al supuesto padre terreno; ahora sólo cuenta el primero, lo entiendan o no sus padres terrenos. «No [lo] comprendieron» (Lc 2,50). Inexplicablemente áspera es la respuesta de Jesús a la delicada insinuación suplicante de su madre en Cana: «¿Qué tengo yo contigo, mujer?». Tampoco esto lo debió de entender ella. «Todavía no ha llegado mi hora» (Jn 2,4), presumiblemente la hora de la cruz, cuando la Madre recibirá el derecho pleno a la intercesión. Su fe inquebrantable —«Haced lo que él os diga»— obtiene, no obstante, una anticipación simbólica de la eucaristía de Jesús, lo mismo que la multiplicación de los panes la prefigura. Casi intolerablemente dura nos parece la escena donde Jesús, que está enseñando en la casa a los que lo rodean, no recibe a su madre, que se encuentra a la puerta y quiere verlo. «Éstos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,34s.). ¡Cuánto se alude aquí sobre todo a ella, aunque no sea

mencionada! Pero ¿quién lo entiende? ¿Lo entendió ella misma? Hay que acompañar espiritualmente a María en su regreso a casa y hacerse cargo de su estado de ánimo: la espada hurga en su alma; se siente, por decirlo así, despojada de lo más propiamente suyo, vaciada del sentido de su vida; su fe, que al comienzo recibió tantas confirmaciones sensibles, se ve empujada a una noche oscura. El Hijo, que no le hace llegar noticia alguna sobre su actividad, ha como escapado de ella; no obstante, ella no puede simplemente dejarlo estar, debe acompañarlo con la angustia de su fe nocturna. Y una vez más es colocada como alguien anónimo en la categoría general de los creyentes: cuando aquella mujer del pueblo declara dichosos los pechos que amamantaron a Jesús —esta fémina da ya comienzo a la prometida alabanza por parte de todas las generaciones—, Jesús desvía la bienaventuranza: «Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28).

El sentido de esta continua ejercitación en la fe desnuda, y en el estar de pie junto a la cruz, a menudo no se comprende suficientemente; uno se queda asombrado y confuso ante la forma en que Jesús trata a su madre, a la que se dirige en Cana y en la cruz llamándola sólo «mujer». Él mismo es el primero que maneja la espada que ha de atravesarla. Pero ¿cómo, si no, habría llegado a madurar María para estar de pie junto a la cruz, donde queda patente, no sólo el fracaso terreno de su Hijo, sino también su abandono por parte del Dios que lo envió? También a esto tiene que seguir diciendo sí, en definitiva, porque ella asintió a priori al destino completo de su hijo. Y, como para colmar la copa de amargura, el Hijo moribundo abandona además explícitamente a su madre, sustrayéndose a ella y encomendándole en su lugar otro hijo: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» (Jn 19,26). En ello se suele ver ante todo la preocupación de Jesús por el ulterior paradero de su madre (con lo cual queda patente al mismo tiempo que María evidentemente no tenía ningún otro hijo carnal, pues, de haberlo tenido, habría sido innecesario e improcedente entregarla al discípulo amado); pero no se debe pasar por alto además este otro tema: lo mismo que el Hijo está abandonado por el Padre, así él abandona a su madre, para que ambos estén unidos en un

abandono común. Sólo así queda ella preparada interiormente para asumir la maternidad eclesial respecto a todos los nuevos hermanos y hermanas de Jesús.

## *4. Prototipo de la Iglesia*

Las ideas acerca de este tema, incansablemente meditadas y ahondadas por la tradición católica, son tan ricas, que aquí sólo se puede aludir a ellas brevemente. Pero no se pueden tildar de insignificantes y superadas, como desgraciadamente se hace con frecuencia en la reflexión actual sobre la Iglesia. María es encomendada por su Hijo a la protección de uno de los apóstoles, por consiguiente a la Iglesia apostólica. Con ello Jesús regala a la Iglesia ese centro o cima que encarna de forma inimitable, pero a la que siempre hay que aspirar, la fe de la nueva comunidad: el sí inmaculado, ilimitado, a todo el plan divino de salvación para el mundo. En este centro y cima, la Iglesia es, no sólo en la eternidad venidera, sino ya ahora, la «esposa sin mancha ni arruga», la «inmaculada», como la llama Pablo explícitamente (Ef 5,27).

Pero este miembro preeminente de la Iglesia no posee sus cualidades especiales a título privado, para sí mismo, sino, con una fecundidad nueva derivada de la gracia de la cruz, en favor de la comunidad en su conjunto y de cada uno de sus miembros. Sólo el pecado da al hombre la mentalidad de lo privado, pues lo despoja (en latín privat) del espíritu comunitario y de la voluntad de compartir de forma desinteresada. En cambio, cuanto con mayor pureza recibe un hombre la gracia de Dios, más evidente es su disposición a no retenerla para sí, sino a hacer participar de ella a todos los demás. Por eso la madre de Jesús, que gracias a su Hijo pudo recibir la suprema disponibilidad creyente y amorosa, es simultáneamente el prototipo preeminente y el modelo que se ha de imitar y que presta su ayuda en esta empresa: la representación popular del manto de gracia de la madre de Jesús, que se extiende en torno a todos los miembros de la Iglesia, expresa a la vez las dos caras de una misma verdad. Por lo cual, siempre se ha de tener presente que esta imagen no descansa en sí misma, María no es la

remodelación de una diosa protectora pagana, sino que da su perfecto sí eclesial a la persona y a la obra del Hijo, el cual sólo puede ser comprendido como uno de la Trinidad de Dios. Por consiguiente, como habrá que indicar después, no puede haber una piedad eclesial que se detenga en María; si dicha piedad es eclesial y es mariana, inmediata y necesariamente continuará por María a Jesús, y por éste en el Espíritu Santo al Padre.

En el carácter modélico de María dentro de la Iglesia se encuentran ocultos varios conceptos y consecuencias importantes para nuestro tiempo. En primer lugar, el de que la Iglesia en su núcleo perfecto se ha de considerar femenina, cosa que no puede sorprender a nadie que conozca la Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento. Ya la Sinagoga era descrita respecto a Yahvé ante todo como femenina —como novia o esposa—, igual que la Iglesia de la Nueva Alianza en su relación con Cristo (cf. sólo 2 Cor 11,ls.), llegando hasta la boda escatológica entre el Cordero y su esposa engalanada para la unión. Esta feminidad de la Iglesia es lo abarcador, mientras que el ministerio de servicio desempeñado por los apóstoles y sus seguidores varones es una pura función dentro de eso abarcador. Esta relación se debería tener mucho más presente cuando hoy en día se entablan discusiones sobre la eventual participación de la mujer en el ministerio de servicio. Visto con mayor profundidad, con tal cambio la mujer entregaría más por menos.

Una segunda cosa conectada con esto atañe a las realizaciones sacramentales de la Iglesia. ¿Quién en la Iglesia puede captar verdaderamente toda la gracia ofrecida en un sacramento, y responder a ella, fuera de la Ecclesia Immaculata? Pero, puesto que los receptores imperfectos son miembros de la Iglesia, tras su recepción, con frecuencia tan deficiente, está la que recibe con el sí perfecto. Pongamos dos ejemplos. En primer lugar, la santa Misa. ¿Qué cristiano sabe el sacrificio que supone ofrecer al Padre, tras la transustánciación, al Hijo como redentor del mundo? Sin embargo, quien medita sobre el gesto sacrificial de María, recibe un barrunto de por qué, pese a todas las objeciones, se puede y se debe calificar la celebración eucarística de sacrificio (no de Cristo sólo,

sino también de la Iglesia). ¿Y quién de nosotros recibe en la santa comunión al Hijo tan perfectamente como él se ofrece? Con razón oramos «No mires nuestros pecados, sino la fe de tu Iglesia»: ese acto perfecto de fe que en ningún lugar fue tan indiviso como en María. El otro ejemplo: ¿quién al confesarse puede abrir su corazón de manera que los pliegues más secretos de su culpa queden al descubierto? Nadie puede hacerlo salvo aquella que, sin ninguna culpa propia, abrió de par en par su alma hasta en sus rincones más secretos: tras el penitente imperfecto está una vez más la Iglesia prototípica con su total transparencia ante Dios.

Finalmente, el tema que ha ocupado a los teólogos desde el segundo siglo cristiano: lo mismo que virginidad y maternidad están en María indisolublemente unidas, y se condicionan e iluminan mutuamente, así también en la Iglesia. Porque María y la Iglesia se orientan virginalmente sólo hacia la unión con Cristo en el Espíritu Santo; porque ninguna de las dos cometen adulterio con ningún ídolo —por emplear el lenguaje veterotestamentario—, ni caen en ninguna tentación ideológica —por hablar un lenguaje acorde con los tiempos—, por eso son verdaderamente fecundas: por Dios y por su gracia en ellas, por la fe que ama y espera, que ofrecen a esa gracia, mediante la participación que se les ha regalado en la voluntad divina de salvación para todos los hombres. Y así, en este punto, la imagen del manto de gracia de María puede ser también trasladada, en cierto sentido, a la fecundidad virginal y materna de la Iglesia: ese manto se extiende sobre toda la Humanidad, hasta donde llega la voluntad salvífica de Dios, y con este manto se significa, tanto la acción apostólica exigida categóricamente de la Iglesia, como también la oración que incluye a todos los hombres y el sufrimiento de la Iglesia ofrecido por el mundo en su conjunto. Si en este momento volvemos con el pensamiento a la escena de Cana, donde María, pese al rechazo de Jesús, habla a los criados con una fe firme: «Haced lo que él os diga» (Jn 2,5), queda patente con qué certeza de ser escuchada puede presentar su súplica y sacrificio la Iglesia que ora y sufre por la redención del mundo.

## *5. Jesús y María*

Para concluir la parte doctrinal de nuestra exposición, se puede hacer referencia una vez más a la unidad que en la fe neo-testamentaria forman el Hijo y la Madre. Lo dicho antes no debe causar la impresión de que la figura de María desaparece sencillamente dentro de la Iglesia, que en lo sucesivo asumiría en solitario el papel de testigo de Cristo en la Historia universal. La Iglesia sigue siendo a lo largo del tiempo de la Historia Iglesia de los pecadores, y sus santos son los primeros en confesarse tales. Un san Agustín encarecía a toda la Iglesia la necesidad de orar diariamente pidiendo «perdona nuestras ofensas», mientras dure el tiempo del mundo. La Iglesia que se puede encontrar concretamente no ha estado a la altura de sus tareas en ningún lugar de forma continua, tampoco en los representantes del ministerio del servicio. Por eso está obligada, ante todo, a levantar los ojos a su Señor pidiendo auxilio, pero también a su propio prototipo de respuesta al Señor, a aquella que ha sido la única capaz de decir el sí incondicional. Ésta sigue siendo una persona histórica perfectamente tangible, que fue un miembro de la Iglesia y, por tanto, junto con todos los miembros de la Iglesia puede responder a la gracia y ejercitar de la manera correcta el decir sí; pero, como persona histórica, sigue siendo, no obstante, la escogida, la virginal Madre de Cristo, que fue sacada de la continuidad de culpa de todos los hijos de Adán y puesta del lado de su Hijo, para, junto con él, poder ser aún más profundamente solidaria con todos aquellos que habían de ser redimidos.

Así, el Hijo y la Madre constituyen juntos una unidad; por eso también desde el principio fueron designados como el nuevo Adán y la nueva Eva, aun cuando sabemos perfectamente que Jesús, en su calidad de Hijo del Padre eterno, está en un plano totalmente distinto que María, la cual es un simple ser humano. Pero, si la condición santa e inmaculada de María depende totalmente de la gracia salvífica de Dios y de Cristo, no se puede pasar por alto, sin embargo, lo que ya subrayamos al comienzo de esta sección doctrinal: la intensidad con que el Hijo quería depender de la Madre, la medida en que quería darle gracias por sí mismo. Juntos, ambos muestran plásticamente cómo Dios y el hombre se relacionan entre

sí en la Alianza que el Dios eterno quiere establecer en libertad con los hombres: el hombre agradece a la pura gracia divina el poder corresponder a la oferta de Dios; pero Dios en su soberana libertad no desdeña entregarse a la dependencia del hombre, por cuanto creó a éste libre, y en la alianza de gracia toma en serio la libertad creada.

## II. María en la piedad de la Iglesia

Lo que se insinúa como aplicación práctica de las ideas expuestas se deduce ahora casi por sí solo. Primeramente, quien quiere escuchar y observar el Evangelio, debe tomar las numerosas escenas en que aparece María tan en serio como todo lo demás. Y debe tener también la voluntad de unir efectivamente las piedras dispersas del mosaico que van juntas, para ver iluminarse la imagen global de María, de su persona y de su función. Quien descuida esto de forma deliberada o por costumbre difícilmente puede ser calificado de oyente atento de la Palabra. Pero, como hemos dicho, la imagen que surge de tal visión de conjunto no está aislada en sí misma, sino que en todas sus partes y por todos conceptos hace referencia continuamente, tanto a Cristo, como a la Iglesia. De ello se deduce de forma inmediata que cualquier piedad mariana, si quiere ser católica, tampoco se puede aislar, sino que debe tener una inserción y orientación cristólogica (y con ello trinitaria), y también eclesiológica.

No se objete que esto es difícil, que parece casi absolutamente imposible en vista de la tendencia dominante en muchos aspectos de la piedad popular. Conocemos todas esas tendencias que primeramente causan la impresión de que el pueblo orante ve en María algo así como el símbolo personificado o el arquetipo de la gracia divina maternalmente solícita y misericordiosa, de que con ello María es ensalzada a la esfera de Dios, y se pasa por alto la obra decisiva de Cristo. Pero, por una parte, esta impresión puede inducir totalmente a error (ante todo en regiones católicas con suficiente instrucción catequética): los orantes y peregrinos son perfectamente conscientes del contexto dogmático global; se

sienten como una parte de la Iglesia intercesora que implora la gracia, y se vuelven a aquella cuyo poder intercesor junto a Dios consideran —con razón— supremo. Las oraciones marianas empleadas en la mayoría de los casos hacen además continuamente referencia al nexo, tanto con Cristo y Dios, como con la Iglesia. Por otro lado, dicha impresión puede ser acertada en pueblos no tan bien catequizados: para ellos, María es con frecuencia una especie de encarnación de toda la salvación. En este punto tiene que empezar la evangelización tan encarecidamente reclamada por el Sínodo de los obispos y el Papa, y se han de llevar a cabo, con prudencia, las necesarias rectificaciones. En todo caso, la medida correcta en la piedad mariana práctica no se puede considerar como algo imposible, si es verdad que también el hombre sencillo es capaz de percibir las medidas y articulaciones esenciales de la fe cristiana tal como la expresa el credo apostólico. La piedad mariana, sin embargo, irá fundamentalmente por buen camino si de algún modo es siempre acceso y ejercicio de la correcta comprensión de todos los artículos de la fe.

## *1. Veneración de María*

La veneración de un ser humano en modo alguno se ha de confundir con la adoración que se tributa sólo a Dios. Al final del Antiguo Testamento, por ejemplo, vemos la veneración que los judíos piadosos profesaban a sus grandes antepasados, los patriarcas, Moisés, los profetas (cf. Si 44-50), sin por ello acercarse en lo más mínimo al culto debido a Dios. En la Nueva Alianza, como veremos, la relación con las personas realmente dignas de veneración es más estrecha todavía, debido a la ley misteriosa de la «comunión de los santos». En cuanto especial regalo de gracia que Dios hace a la Iglesia, corresponde a éste un agradecimiento elogioso, que sólo se puede manifestar cuando el regalo como tal es debidamente valorado y, en caso de que éste sea una persona, venerado. María sabe de esta ley con perfecta naturalidad cuando en el Magníficat alaba la proeza de Dios en ella, que será reconocida por todas las generaciones debido a que ella, María, será la bienaventurada por antonomasia. El papa Pablo VI, en su

exhortación apostólica «Marialis Cultus», trató detenidamente los modos eclesiales correctos de la veneración mariana, mostrando en primer lugar el puesto de María en la liturgia eclesiástica renovada; después presentando a María como modelo del verdadero culto a Dios; finalmente, dando las líneas directrices para una correcta renovación de la veneración mariana: ésta debe estar orientada a la Trinidad, a Cristo, a la Iglesia, apoyarse en fundamentos bíblicos y ser con ello ecuménicamente admisible; por último, tampoco debe descuidar los acentos antropológicos especiales del momento presente. La mayor parte de estos puntos de vista los hemos tratado, de pasada al menos, en lo ya dicho; también el referido al ecu-menismo, pues la Escritura es común a todas las confesiones cristianas. El litúrgico señala la veneración mariana íntima, y, sin embargo, siempre de tinte bíblico, de la Iglesia en su culto divino oficial. En lo concerniente a la antropología, María se muestra ciertamente como la mujer fuerte que (con las demás santas) persevera en el lugar horrendo del que habían escapado la mayoría de los varones discípulos de Jesús. Pero difícilmente se descubrirán en ella rasgos de la mujer emancipada en sentido militante: vive igual de plenamente para el servicio a su Hijo, y se pone a su disposición como él lo necesita y quiere. Pero tal servicio es cosa de todas las épocas cristianas, por mucho que pueda cambiar también en ellas la imagen de la mujer.

La veneración de María es el camino más seguro y más corto para llevarnos a una cercanía concreta a Cristo. En la meditación de su vida en todas sus fases aprendemos lo que significa vivir para Cristo y con Cristo en lo cotidiano, con un realismo que está privado de toda efusión, pero conoce una perfecta intimidad. Contemplando la existencia de María, nos doblegamos también a la oscuridad que se impone a nuestra fe; aprendemos, no obstante, que siempre hemos de estar preparados cuando Jesús exige repentinamente algo de nosotros.

Las oraciones marianas más usadas nos conducen siempre a esta cercanía concreta al Señor y al misterio entero de la redención. Vamos a mencionar sólo tres de dichas oraciones. El avemaría está

compuesto, hasta la súplica final, sólo por palabras de la Sagrada Escritura: el saludo del ángel («Dios te salve, llena eres de gracia, el Señor es contigo») e inmediatamente después las maravillosas palabras de Isabel, que nos muestran a la vez lo que es una correcta veneración mariana («Bendita tú eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre»). La súplica final añadida, que, juntamente con el concilio de Éfeso, da a María el título cristológico de «Madre de Dios», formula lo más sucintamente posible el deseo del cristiano pecador en la Iglesia: la súplica de intercesión ahora y en la hora de la muerte que todo lo decide.

Tampoco el ángelus da ningún paso más allá de las fórmulas bíblicas ya existentes; las tres breves frases son cristocéntricas: mensaje de la encarnación, asentimiento de la Virgen, cumplimiento de la humanación como tal. Las tres avemarias añadidas nos hacen permanecer junto al ser humano en el que se realiza el milagro de la humanación, y con ello penetrar incluso, por decirlo así, en el ámbito de irradiación del milagro. Todo cristiano que reza esta oración sabe que la encarnación de la Palabra le atañe igualmente de forma inmediata, se debe cumplir también en él si es que quiere llevar el nombre de cristiano.

Finalmente el rosario. Ciertamente, una oración no siempre fácil y que no le cae a todos de la misma manera; pero que, no obstante, entrelaza la oración mariana con todo lo histórico-salvífico: la actualización de los misterios de la vida de Jesús, de su infancia, del final de su vida pública en la pasión, de su resurrección y consumación, en la que él envuelve también a María como prototipo de la Iglesia; actualización, además, de la oración de Cristo al Padre y, finalmente, glorificación reiterada de la Trinidad; el conjunto, introducido por la completa confesión de fe. En la sucesión de las avemarías se abre, para quien ora contemplando, un ámbito casi infinito del mundo de la oración, un ámbito que se puede recorrer en todas direcciones; pero, para que nadie se pierda, María está dada como punto fijo en el que, como hemos señalado, el misterio de la Trinidad se pone de manifiesto por primera vez; ella acompaña después al Dios humanado desde la cuna a la tumba y más allá,

hasta la vida transfigurada, y queda incluida en su camino como ninguna otra persona, llegando hasta la asunción corporal al cielo, que ella recibe regalada como la primera de los creyentes, los cuales han de seguirla un día. Ciertamente, una oración compuesta de palabras y aspectos puramente bíblicos, que por eso a lo largo de los siglos ha sido recomendada continuamente a los cristianos para la oración comunitaria lo mismo que para la personal.

## *2. Veneración e imitación*

Una veneración a distancia sería inútil, si la actitud de María no estimulara también inmediatamente a la imitación, y hasta en cierto sentido a la comprensión desde dentro. Aquí se podría manifestar la objeción de que, no obstante, —cómo dice Pablo— únicamente debemos seguir e imitar a Cristo, y que la imitación de otra persona interferiría en ello como una perturbación. Pero no es así. Si en María todo se apoya en el sí a Dios y se desarrolla consecuentemente a partir de allí, este sí no es, sin embargo, otra cosa que el eco humano perfecto del sí divino-humano de Jesús al Padre: «He aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad» (Hb 10,7), «he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» (Jn 6,38). El padrenuestro contiene las mismas declaraciones para todos los cristianos: «Hágase tu voluntad», la súplica que en el Huerto de los olivos Jesús se arranca en su angustia mortal. El centro del sí mariano estriba precisamente en el centro del sí del Hijo, pero no desaparece en él. Pues María lo pronunció primero para co-posibilitar ante todo la humanación, y su sí sigue siendo para nosotros, los hombres de la Iglesia, la respuesta fundamental y perfectamente válida a las exigencias del Señor. El sí de Cristo y el sí de María están completamente entrelazados uno con el otro, con lo cual sigue siendo siempre verdad que María expresa su disponibilidad creyente desde una gracia cristológica, en definitiva; pero el Hijo, por otro lado, nunca niega lo que ha de agradecer a su madre. Una disyunción excluyente entre Cristo y María es tan imposible y absurda como una disyunción excluyente entre Cristo como Cabeza y la Iglesia como su Cuerpo. Si Cristo es desligado artificialmente de su madre

o de su Iglesia, pierde en la piedad cristiana su condición histórica tangible, se convierte en algo abstracto, en alguien que cae del cielo como un aerolito y después asciende de nuevo al cielo sin enraizarse concretamente en la tradición pasada y futura de los hombres.

Dado que el sí de María es tan inmaculado y perfecto, su imitación veneradora tampoco constituye ningún tipo de espiritualidad especial. Se debe decir, por el contrario, que en la Iglesia ninguna espiritualidad aprobada puede permitirse querer encontrar a Dios al margen de este modelo de perfección cristiana, no ser también mariana. Pues en todo el ámbito de la Iglesia no hay ningún otro punto en el que resuene más alto, y sea vivida más consecuentemente, la respuesta de fe esperada de la Iglesia. Tampoco hay ningún tipo de perfeccionamiento cristiano que no se encuentre en el acto de disponibilidad ilimitada, tal como ha sido definido continuamente a lo largo de los tiempos: como «ausencia de pasión» (apatheia) por los Padres; por la Edad Media, como «serenidad» (es decir, no quedarse enganchado en las cosas mundanas); por Ignacio de Loyola, como «indiferencia» (es decir, estar contento de antemano con todo lo que Dios disponga de nosotros). Todo esto son sólo variantes de lo que en el sí de María se ha realizado ya para todos los cristianos y para todos los hombres. Naturalmente, este sí, esta serenidad e indiferencia en el cristiano no es otra cosa que el acto de fe viva, que ama y espera, en la que la disponibilidad obediente de Abraham puso la primera piedra. Ese acto fundamental único tiene muchas posibilidades de acentuación, y en ese sentido deja margen para espiritualidades de muchas clases, pero todas ellas proceden del mismo centro y deben encontrar el camino de vuelta a él: al único sí de Cristo, de María y de los hombres de Iglesia, al designio salvífico del Padre sobre todos y cada uno; la unidad entre la disposición paterna y el sí que responde, sin embargo, la efectúa el Espíritu Santo.

Naturalmente, para la imitación del sí mariano queda todavía abierto un amplio abanico de posibilidades, pues María nos sale al encuentro en muchas situaciones diferentes: como la mujer valerosa

en la huida a Egipto, como la modesta y eficaz ama de casa, la contemplativa en el silencio que, como la Escritura subraya dos veces, conserva y remueve en su corazón todos los acontecimientos referidos al Hijo (Le 2,19.51), como la intercesora en favor de los pobres que ya no tienen vino, como la que acompaña la actividad del Hijo en su ministerio con oración solícita y sufriente, como la transformada con el supremo dolor en la Iglesia prototípica (en este aspecto está absorbida por la visión del Apocalipsis de la mujer que grita con los dolores del parto), como la que desaparece dentro de la oración y la acción de la Iglesia. En todos los casos se trata de entradas; cada individuo y cada grupo en la Iglesia puede elegir la suya: todas conducen al mismo centro.

## *3. Precedencia de María en la comunión de los santos*

De lo dicho debe desprenderse claramente que María nunca puede ser separada de la comunión de los santos. Se le puede llamar «Madre de la Iglesia» porque es la madre de Cristo y, con ello, de todos sus miembros místicos; no obstante, sigue siendo nuestra hermana, y quiere serlo. Pero la comunión de los santos no es comparable con una aglomeración humana corriente, en la que los individuos están uno junto a otro, aun cuando todos avancen en una misma dirección o estén animados por un mismo objetivo. Más bien se trata, en virtud de la abnegación del amor cristiano, de una especie de comunismo de los bienes espirituales, y cuanto más perfectamente desarrolla en sí un cristiano este amor abnegado, tanto más pueden todos los demás vivir de sus bienes como si fueran propios de ellos. Los individuos no sólo son transparentes unos para otros, también irradian, por decirlo así, lo suyo propio a los demás, con lo cual sólo en sentido lato se puede hablar de «propio», porque la plena abnegación y transparencia no es otra cosa que la vida de Dios y de Cristo en sus criaturas. María, como la más pura de todas las criaturas, irradia lo suyo más ampliamente; todo el mundo dentro de la comunión de los santos tiene en sí algo mariano.

Ahora bien, como conclusión, se debe llamar la atención sobre algo peculiar que en apariencia no se armoniza con lo que acabamos de decir. En todas las épocas ha habido en la Iglesia apariciones de María; sin embargo, es llamativo que a partir del siglo XIX —con la aparición a Catherine Labouré, y después especialmente con las de Bernardette (Lourdes), Mélanie (La Salette), los niños de Beauring y Fátima, por mencionar sólo las más conocidas— se acentúa una precedencia de María. No juzgamos aquí de la autenticidad de las apariciones singulares; tampoco es éste lugar para prevenir contra las numerosas ocasiones en que éstas son indudable o manifiestamente inauténticas. Podemos limitarnos al acontecimiento de Lourdes, reiteradas veces probado y aprobado. Nos sorprende por el hecho de que «la hermosa dama» da a la sencilla muchacha una especie de definición de sí misma que ésta no entiende en absoluto, pero que repite continuamente ante todos-. «Yo soy la Inmaculada Concepción». No vamos a ocuparnos ahora del contenido del misterio —en efecto, había sido solemnemente definido pocos años antes—, sino del hecho de esta autopresentación. En otras apariciones hay algo análogo. ¿No resulta casi escandaloso ver a la esclava baja y humilde adelantarse en nuestros tiempos y referirse directamente a sí misma? ¿Se puede compaginar eso con la imagen que tenemos de ella?

Ciertamente habrá que decir dos cosas. La humildad de María no es la de la pecadora arrepentida, sino una humildad gozosa, inocente e infantil, a la que nunca se le ocurriría que algo en ella sea propiedad suya, y no más bien regalo de Dios. «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada»: estas palabras muestran ya el tipo especial de su humildad. Cuando ella se adelanta para señalar a través de sí a la gracia de Dios, dice de forma muy semejante a Cristo: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado» Jn 7,16), y: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Sin el lenguaje humano de la Palabra divina nunca habríamos comprendido el corazón del Padre: el Hijo era necesario para explicar al Padre, al que nunca vio ojo alguno. Esto nos lleva a lo segundo que se ha de decir: quizás justo en nuestro tiempo sea especialmente necesario ver a María. Verla así, como ella se

muestra, no como nosotros gustamos de imaginarla; y verla, después de todo, para no olvidar su papel esencial en la obra de salvación y en la Iglesia. En realidad, ella se muestra y se define como la Iglesia prototípica, según cuya figura tendríamos que modelarnos nosotros. Nosotros, es decir, cada cristiano, y quizás más aún: nuestra concepción de lo que es la Iglesia. Estamos incesantemente dedicados a transformar y mejorar esta Iglesia según las exigencias de la época, según las críticas de los adversarios y nuestros propios modelos; pero, ¿acaso con ello no perdemos demasiado de vista la única pauta perfecta, justamente el prototipo? En nuestras reformas, ¿no deberíamos mantener la mirada constantemente fija en María, no para multiplicar en nuestra Iglesia las fiestas, devociones o quizás definiciones marianas, sino sencillamente para saber incluso lo que son en realidad la Iglesia, el espíritu eclesial, el comportamiento eclesial? ¿Nos trasladará esto, del duro presente, a una esfera irreal? Pero, ¿acaso la breve expresión de María «No tienen vino», y después «Haced lo que él os diga», no es suficiente para calificarla también de prototipo de la Iglesia, que se encarga de los pobres, de su pobreza oculta, avergonzada? ¿Acaso no vive ella en medio de la ley básica de la revelación, según la cual Dios derroca del trono a los poderosos y ensalza a los humildes, sacia a los hambrientos y despide vacíos a los ricos? En los sentimientos de María encontramos de nuevo nuestro deseo serio y grande, pero como parte de algo mucho mayor: el deseo de su Hijo, de que el nombre de Dios sea glorificado en la tierra, de que venga su Reino y se haga su voluntad, como en el cielo, así en la tierra.

## II. El cuño mariano de la Iglesia

La veneración de los santos, y en ella de forma fundamental la veneración de María, pasa por ser, sobre todo en el ámbito protestante, como uno de los brotes secundarios sin base bíblica con los que la Iglesia católica se ha enriquecido a lo largo de los siglos. Esta opinión no es legítima, por cuanto el mismo fenómeno es comprobable en las Iglesias ortodoxas, en las que, todavía más escandalosamente, toda una pared de imágenes con figuras de los

santos separa al pueblo que celebra de la acción sagrada. El iconostasio, tampoco fácil de entender del todo para los católicos —como quiera que lo fundamenten los teólogos ortodoxos—, debe aclarar a la comunidad que no encontramos a Cristo, y al Dios trino que en él nos sale al encuentro, de otro modo que en la «comunión de los santos» y juntamente con ella. No hay, pues, ningún hombre que exista sólo para sí, fuera de la comunión humana-, un principio que, si Cristo es verdaderamente hombre (sea lo que sea además: Hijo de Dios, redentor de toda la Humanidad), sin duda también es válido para él.

Con esta idea hemos llegado a un punto en el que podemos intentar, si de ello se trata, facilitar a los hombres de hoy, que quizás se han alejado mucho de las ideas antaño familiares para los creyentes cristianos, primero una precomprensión de estas verdades alejadas. Alejada de nosotros está, en todo caso, esta noción que era plenamente evidente para los primeros siglos cristianos: que la Iglesia es nuestra Madre y que esta maternidad se hace clara y visible en el hecho y la manera de ser María la madre de Jesús. Para destacar lo permanente en esta idea desde los condicionamientos y el ensimismamiento de la época, y poner de manifiesto su significado existencial para el creyente, tal vez el mejor método sea empezar con experiencias humanas universales.

## Dar gracias por sí mismo en el ámbito de la creación

Verdad es que hoy existe en el hombre un anhelo secreto (o bien abiertamente expresado) de ser comienzo absoluto desde su propia libertad; por tanto, de no tener que agradecerse a nadie en última instancia. La filosofía idealista contribuyó a tal imagen del hombre, y el marxismo y el freudismo percibieron e interpretaron la fastidiosa dependencia como una ligazón alienante, y describieron el aumento del «ser uno mismo» como proporcional a la disminución del «ser desde otro».

Pero un sentido sano de la esencia de la existencia humana, no falseado por ideología alguna, reconoce espontáneamente que el agradecerse del hombre respecto a sus principios originarios no es normalmente una carga o represión, sino algo gozoso y constructivo.

Allí están en primer lugar los padres: «Honrarás a tu padre y a tu madre» es un mandamiento que, para toda cultura primitiva o superior sanas, es expresión de las relaciones humanas más elementales; con ello, ni está exclusivamente en el horizonte el puro acto sexual fisiológico a través del cual surge un nuevo ser humano —sino la plena responsabilidad personal que ambos progenitores asumen para la educación del hijo (sólo así es humano lo sexual)—, ni se significa exclusivamente una dependencia perpetua respecto a sus padres del joven que alcanza la mayoría de edad y es responsable de sí, sino más bien una actitud de «honrar» que persiste también en la mayoría de edad, pues en ella el elemento del agradecimiento por uno mismo no se debilita objetivamente. También un hijo adulto, si es sencillo, seguirá comprendiendo una fiesta como el «día de la madre», y no pondrá dificultades a recoger en su casa a su madre anciana y viuda.

Si el hombre es creyente, estará continuamente admirado ante el misterio del engendramiento de un hijo: ¿cómo puede un proceso puramente fisiológico producir una persona humana con su libertad, espiritualidad e inmediatez respecto a Dios? ¿Cómo, si no interviene también el origen que todo lo engendra, Dios mismo? Todo hombre que simplemente sea religioso de algún modo se agradecerá toda la vida, además de a sus padres, a Dios, que, antes que todos los demás bienes mundanos, le ha regalado como bien supremo y primordial a él mismo. Aun cuando se insista en calificar de «autónoma» a la libertad humana (lo cual es defendible en cierto sentido restringido), se trata, no obstante, de una autonomía procedente del tesoro originario de la absoluta libertad divina: a ella tendrá que remitirse siempre el hombre libre para saber cómo se utiliza la libertad, cómo se penetra hasta una libertad superior, cómo se realiza el bien. Pero se debe observar fundamentalmente que

ambas direcciones de quien se agradece —a los padres y a Dios— se mantienen una junto a la otra, con la otra y en la otra, sin competencia alguna, en tanto que el hombre reconoce (ya por el acontecer natural en su conjunto) que Dios ha delegado a los seres vivos del mundo algo de su poder creador y fecundidad. Pero los padres que creen en Dios saben sin más que ellos solos nunca jamás pueden ser principio adecuado de la generación de un ser humano; rinden tributo a Dios y le dan gracias por el hijo que se les ha regalado, lo mismo que el hijo se agradece a ellos, y con ellos juntamente a Dios. En una antropología sana, por tanto, ambas cosas están indisolublemente conectadas: el hecho de que la fecundidad de los padres no se escinde en un ámbito puramente fisiológico y otro espiritual-moral separado de él —ambos aspectos forman una unidad humana igual que el hombre es inseparablemente corporal y anímico-espiritual—, y el de que no se busca separar la causalidad humana de la divina. Sería un grave error decir que los padres producen «sólo el cuerpo» del hijo, y que Dios aporta el alma (si fuera tan simple, los animales tendrían, en efecto, mayor poder generador que el hombre). Resulta ocioso pretender distinguir entre el «alma espiritual» (procedente de los padres) y la «persona», procedente de Dios; el hombre es uno, padres y creador colaboran en su generación de una manera inescrutable.

Para el ámbito de la creación debemos añadir una idea más. Se agradece lo que se recibe regalado; en la generación de un ser humano se encuentra —al menos objetivamente— una intención de regalar. Los padres éticamente sanos y responsables no engendran y dan a luz a un hijo primordialmente de forma egoísta, para sí, sino que se entregan al gran movimiento de la vida que se sigue regalando y está de acuerdo cuando lo que ha devenido nuevo se hace independiente, «deja a su padre y a su madre y se une a su mujer» y se convierte a su vez en alguien que regala. Engendrar a uno que puede engendrar se encuentra en la intención creadora más profunda de Dios. Él entrega continuamente algo de su poder creador, y el correcto agradecimiento del hombre supone que éste no se queda paralizado, por decirlo así, en el acto de

agradecimiento retrospectivo y respetuoso, sino que demuestra haber entendido el gesto del regalo divino aceptándolo y convirtiéndose a su vez en un regalador: no sólo en el engendramiento de hijos, sino en toda forma de comunicación y fecundidad humanas.

## Dar gracias por sí mismo en el ámbito de la gracia: Cristo

Ahora bien, el ámbito de la naturaleza contrasta marcadamente, desde luego, con el ámbito de la gracia específica, que eleva al hombre en Cristo a la inmediata filiación del Padre divino, lo hace «nacido de Dios» y lo libera de los enredos de la culpa en la que vive apartado de Dios. Ambos ámbitos se sustentan mutuamente de forma muy íntima en lo concreto mediante la humanación de Dios en Cristo, y lo hacen en la misma proporción en que por principio no se pueden identificar.

Ese mantenimiento del estado puro del ámbito de la gracia, que, en virtud de una nueva generosidad libre procedente únicamente de Dios, se abre para nosotros, es ante todo el deseo de las confesiones protestantes. Pero, además, puede suceder que el camino escogido por Dios para su comunicación de la gracia —la perfecta humanación y absorción de todas las actitudes humanas fundamentales— se quede corto. Entonces se puede llegar a cierto atomismo en el ámbito de la gracia: el creyente individual quiere agradecerse únicamente a Dios, o a Dios en un Cristo entendido de forma atomista, y con ello pasa por alto que Cristo, como dice Pablo, es «el nuevo Adán», que como el antiguo constituyó una comunión humana procedente de su fecundidad.

Ahora bien, si nosotros ante todo consideramos a Cristo seriamente como hombre perfecto sin restricción alguna, también para él se abren las dos dimensiones expuestas del agradecimiento por sí mismo, y con ello entramos en la misteriosa esfera que constituye el objeto de nuestras investigaciones, a saber, la relación entre María, la madre de Jesús, y la realidad que Pablo denomina su «novia» y

su «cuerpo», la Iglesia. Jesús no sería, en efecto, ser humano si no tuviera que dar gracias por sí mismo a un ser humano, a su madre. Y, precisamente en este caso único, esa relación puede menos que nunca quedar limitada a lo puramente biológico, pues en la concepción, nacimiento y crianza de ese Hijo, se trata de una responsabilidad personal, completamente singular, de la madre, a la que acapara en cuerpo y alma. Y más aún, ciertamente, si tomamos en serio y literalmente la frase del credo apostólico: «Nació de María, la Virgen». Esta frase contiene una verdad cristológica, a saber, que Jesucristo estaba en una relación con su Padre divino incomparable con la de todos los demás hombres; lo llama con la palabra filial «abba», «papá», y es sencillamente inconcebible que él hubiera dirigido esta palabra primero y de forma plenamente válida a un hombre (llamado José) y sólo en un segundo momento (¿o incluso simultáneamente?) la hubiera transferido a su Padre celestial. Si fuera así, la segunda invocación habría que entenderla, en el mejor de los casos, como la de todos los demás hombres, que han de dar también gracias por sí mismos al Dios creador, además de a sus padres. Pero de ahí nunca sería deducible esa relación divina única de Jesús, que lo distingue en sus palabras y en todo su proceder, y de la que finalmente (mediante su cruz y resurrección y la donación del Espíritu Santo) hace partícipes por pura gracia a los hombres —como de un privilegio personal suyo. Cristo, por tanto, «nacido de mujer», da gracias por sí mismo a su madre para con este acto ser, en resumidas cuentas, hombre. No vamos a reflexionar aquí expresamente sobre todas las cualidades que debe poseer la Madre de un Hijo tan único para que, de manera absolutamente directa y serena, éste pueda ser introducido en la religión de sus padres y ejercitarse en la actitud de «fe» de Abraham, totalmente abierta a Dios, y también para que su agradecimiento pueda ser total, no limitado por ninguna reserva. Esta reflexión nos conduciría a las implicaciones del asentimiento creyente de María a la inaudita exigencia de Dios de que sea madre de ese Hijo único, a ese acto de fe ilimitado, que abarca cuerpo y alma, expresado con las palabras: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra». Esta reflexión, llevada consecuentemente hasta el final, conduciría a la aceptación de un

«estar perfectamente de acuerdo ya desde el principio» con los caminos de Dios; por tanto, a la libertad de toda «concupiscencia», porque es libertad de la implicación de todo el género humano en un egoísmo apartado de Dios (dogma de la «inmaculada concepción»). Pero no hemos de reflexionar detenidamente sobre esto aquí, sino sólo en la medida en que es la escueta presuposición para que ese Hijo pueda dar gracias a esa Madre por sí mismo sin reservas, en el acto mismo en que él se agradece también a su Padre celestial, que le «permitió» hacerse hombre para llevar al mundo de vuelta al Padre.

Pero tampoco el hombre Jesús puede quedarse en una actitud retrospectiva, agradeciendo incesantemente el regalo que es él, sin a su vez hacerse activo, donador, fecundo, único modo en que cumple su misión en el mundo. Desde la precomprensión humana resulta inteligible el dogma procedente de la doctrina de la gracia, de que toda gracia también implica siempre una misión (lo mismo que no puede haber misión alguna sin gracia); la comunicación de la «semilla de vida de Dios» contiene la expectativa divina de que dicha semilla se haga a su vez fecunda. Ahora bien, en este punto es donde se sitúa la enseñanza evangélica de la Iglesia, en la cual y junto con la cual Cristo quiere cumplir su misión en el mundo y dar su fruto. Surgen ante nosotros las palabras paulinas y joánicas que definen a la Iglesia como la «novia» entregada a Cristo, que es conducida hasta él, es purificada por él, lo llama anhelante, como la «esposa del Cordero», que le es escatológicamente entregada como la «carne de su carne» (lo mismo que Eva surgió de la «herida» del costado de Adán y fue después reconocida por él como la compañera adecuada), como esa unidad existente desde él y en él, que se edifica y se mantiene mediante la unidad de su carne y sangre entregadas (en figura de pan y vino). Por consiguiente, como algo que nace enteramente de él, que se debe a su obra redentora en la cruz; y, sin embargo, algo que también le responde, «hecho» interlocutor, dentro de lo cual puede derramar, desplegar y mostrar su plenitud y fecundidad.

Todas estas afirmaciones tienen base bíblica. Constituyen la parte que en el ámbito de la gracia corresponde a la fecundidad natural del hombre que da gracias por sí mismo en el ámbito de la creación. Se entiende que Pablo en lo sucesivo califique la fecundidad natural en el matrimonio de «gran misterio-, y lo haga respecto a la relación sobrenatural de Cristo y la Iglesia. Ahora bien, aquí surgen ineludiblemente las preguntas de cómo se ha de pensar la relación entre María y la Iglesia. Estas preguntas se plantean ya en el siglo II (en Justino e Ireneo), donde hubo que movilizar una reflexión teológica sobre el concepto de la «nueva Eva», sin la cual era impensable el «nuevo y definitivo Adán» —en efecto, decíamos al principio, no hay ningún hombre aislado—, y se planteó la cuestión de si María o la Iglesia, o eventualmente ambas, ocupan este puesto reflejándose mutuamente.

## Dar gracias por sí mismo en el ámbito de la gracia: el cristiano

Pero, antes de abordar esta cuestión, es conveniente extender también el agradecimiento de Cristo por sí mismo al cristiano que ha de seguirlo. En lo sucesivo se habla del ámbito de la gracia, y se pregunta a quién se ha de agradecer el cristiano individual. Sin duda, fundamentalmente a aquel que, como dice Pablo, «me amó y se entregó por mí». Y tras esta entrega de sí mismo por parte de Cristo está su ser entregado por el Padre con la colaboración del Espíritu Santo; la gratitud del cristiano se dirige al Padre en el Cristo entregado mediante el Espíritu Santo. Pero la autoentrega de Cristo «se crea» a la Iglesia como su «cuerpo» y su «novia», el recipiente para su plenitud (que en sí pertenece ya a dicha plenitud), esa Iglesia a la que está confiada su palabra y por la que son administrados sus sacramentos.

Esto último ya no es evidente para el hombre moderno: la Biblia le parece un libro entre millones, que es adquirido en la librería y después me pertenece como cualquier otro que adquiero. Y los sacramentos han perdido en gran medida la evidencia de su «necesidad para la salvación»: ¿no son simplemente sustituibles por

una vida honrada, moralmente responsable, llevada en el servicio al mundo y al prójimo? Pero ambas cosas descansan en una especie de ilusión óptica. Se olvida que la Biblia (de la Nueva Alianza) no cuenta una historia neutral, sino que fue redactada por cristianos creyentes como testimonio de su fe articulada eclesialmente, y que la selección de las Escrituras («canónicas») que pertenecen a la Biblia (de entre un gran número de otros escritos) fue llevada a cabo en virtud de la autoridad de la Iglesia. La Escritura y su contenido pertenece a la Iglesia; ella se sabe su auténtica intérprete. Así mismo, en la autocomprensión de la Iglesia se encuentra que ella puede probar a los que desean incorporarse a ella —mediante el bautismo—; que puede integrar plenamente en sí como Cuerpo de Cristo a aquellos que se deciden en ella a una verdadera vida cristiana de fe —en la admisión a la eucaristía—; que está facultada para excluir de su comunión a quienes no responden a su imagen de la vida cristiana. También todo esto, y especialmente lo último, está perfectamente fundamentado en el Nuevo Testamento. Todo lo que pertenece a la Iglesia, pertenece también al cristiano individual, siempre que éste tenga la intención de vivir en la Iglesia y conforme a sus normas transmitidas por Cristo. Pero ningún cristiano puede tomar para sí estos bienes prescindiendo de la Iglesia. Por ejemplo (en circunstancias normales, no hablamos aquí de casos de necesidad), no puede servirse una hostia del sagrario cuando le plazca. Tampoco puede darse a sí mismo una absolución sacramental.

Ahora bien, esto significa que él, como Cristo, también ha de dar gracias a la Iglesia. Su condición cristiana se la debe a la instrucción de ella en la fe correcta; le debe la gracia sacramental y la vida en el intercambio de la comunión eclesial. Así, y sólo así, puede él entonces llegar a ser también alguien que no recibe de forma puramente pasiva, sino que, como miembro de la Iglesia, como Iglesia, es fecundo en la fe y genera vida cristiana en el mundo. Esta fecundidad pertenece a los misterios centrales de la fe, que son tan fundados como insondables. Ciertamente, también tiene su precomprensión: el modo mejor en que el hombre natural da gracias por sí mismo es entregándose a su vez enteramente al servicio de

los demás hombres, en la tarea de la construcción humana en su conjunto. Este servicio sigue siendo de algún modo perceptible. Por el contrario, lo que la abnegación del cristiano obtiene en el mundo de la gracia en el seguimiento de Cristo —que murió por todos— nadie puede percibirlo. Sólo cabe decir que, cuanto más abnegada y generosamente sirva un cristiano y pugne en favor de la obra universal de Dios en Cristo; cuanto más puedan Dios, la Iglesia, los demás hombres, disponer de él; cuanto más abierto esté su corazón a las necesidades de los demás; cuanto más importante sea para él sólo el deseo de Cristo, la salvación de todos, y no sólo la salvación y el bien propios; cuanto más umversalmente incluya su oración a Dios a toda la Humanidad, y precisamente a sus miembros más abyectos; cuanto más se ofrezca él mismo a Dios y esté a disposición de la voluntad salvífica de Dios con su vida, y en caso necesario con su muerte: tanto más fecundo será alguien así en el reino de la gracia; tantos más frutos pueden Dios y la Iglesia y los hombres individuales recoger en su árbol; tanto más espaciosa y accesible para todos será su existencia; entonces podrá ir creciendo de algún modo hasta las dimensiones de la Iglesia, identificarse con sus intenciones; se convertirá, como dicen los Padres, en un «hombre de Iglesia», en un «anima ecclesiastica».

Desde esta perspectiva resulta claro que dentro de la Iglesia hay un escalonamiento, desde aquellos que se contentan pasivamente con recibir sus tesoros de gracia y agradecerse a Dios y a ella, hasta aquellos otros que, recibiendo continuamente, se agradecen mejor comunicando activamente, junto con la Iglesia, la gracia recibida —esto es el «sacerdocio común»—, haciéndola seguir fluyendo a través de sí mismos hacia el mundo. No se interesan por el hecho de que mediante tal agradecimiento uno no se empobrece, sino que se enriquece. También de este escalonamiento hablaron los Padres de la Iglesia: los que han llegado más al centro de la Iglesia, y con ello se han vuelto miembros activos suyos en sentido eclesial, atraen hacia el centro a los situados todavía más en la periferia, que se contentan con una recepción pasiva. Para caracterizar esta «eclesialización» de los más activos y fecundos, no basta la comparación paulina de los diferentes miembros de un mismo

cuerpo; tampoco el hecho de que él distinga entre miembros más honorables y menos honorables (en otros lugares, fuertes y débiles). La eficacia del individuo se debería comparar más bien con las ondas circulares que se extienden y se entrecruzan en el agua cuando se arroja en ella, por ejemplo, un puñado de guijarros. Si entre ellas se encuentra una más poderosa, describe sus círculos a través de las demás sin eliminarlas; pero, no obstante, también se ve afectada en su esfera por las otras, menores. Nadie da solamente, sin recibir; y si así son las cosas, es sólo porque todo se recibe de Cristo y todo nuestro dar es sólo respuesta a esa recepción, efecto de ella.

La diferente amplitud de los efectos de las ondas circulares —por seguir con la misma imagen— depende de dos factores: de la «magnitud» de la respectiva misión y de la calidad de la recepción que responde. Así, la «magnitud» de la misión de Pablo, por ejemplo, es totalmente distinta que la de la misión de un cristiano normal de una de sus comunidades, y él es también claramente consciente de esta diferencia. Y lo es de forma totalmente objetiva, sin por eso ensoberbecerse subjetivamente; como persona es, en efecto, sólo un «esclavo de Cristo», y además un «parto tardío». Sólo la extensión de su misión le permite «trabajar más que todos ellos (los demás apóstoles)»; pero añade él: «no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo» (1 Cor 15,10). Lo que Pablo quizás no podía saber es que también más tarde habría en la Iglesia misiones tan vastas como la suya —podemos pensar en un Agustín, un Francisco de Asís o un Ignacio de Loyola—, de las que nuevamente habían de derivarse efectos eclesiales seculares. Pero a esto se debe añadir el segundo factor: la mayor disponibilidad posible a la acogida y realización de una misión eclesial así —todas las misiones cristianas son eclesiales—; pues, cuando esta disponibilidad falta, cuando el enviado es negligente o nada abnegado, o entremezcla en su misión otros móviles y ambiciones personales, también pueden fracasar misiones importantes, y el daño para la Iglesia es tanto mayor. Pero si concurren ambos aspectos, el objetivo y el subjetivo, surgirá una vida cristiana que puede ser presentada, esto es, «canonizada» por la Iglesia, como

modélica y digna de imitación, porque refleja mucho de la santidad de Dios y de Cristo.

En este punto hay que añadir una última cosa. Existen grandes misiones que se dan para la actividad exterior en la Iglesia, aunque nunca pueden perdurar sin la intensidad interior de la entrega y la oración: ésas son con frecuencia más fáciles de reconocer. Pero también puede haber grandes misiones para la pura entrega, con o sin gracias extraordinarias de oración, que, sin ser reconocidas ni canonizadas, pueden tener en la Iglesia y el mundo un efecto igual de grande, aunque escondido y anónimo. Si Juan de la Cruz no hubiera escrito nada, ciertamente casi nadie sabría de él; el alcance de su actividad interior en modo alguno está determinado por el de sus escritos.

Esta ley escondida no carece de precomprensión en el ámbito puramente humano. Todo el que conoce un poco el mundo se ha encontrado personalidades que, por su perfecta sencillez y veracidad, por su iluminar interiormente a todos los de alrededor, le han causado una impresión imborrable, sin que sepa definir exactamente qué era lo fascinante en esa persona, o lo que imponía respeto. Su vida cotidiana era de lo más normal, y para muchos quizás no había, después de todo, «nada especial» en él. La novela de Solzhenitsin «La granja de Matrjonas» presenta a uno de esos hombres en una frontera difícil de precisar entre lo puramente humano y lo cristiano, aun cuando ciertamente se hace referencia ante todo a esto último.

## La Iglesia y María

Sólo ahora, cuando vemos la esencia del «anima ecclesiastica», del ser humano cuyo agradecimiento y actitud interior coincide asintóticamente con los de la Iglesia, tal como Cristo la quiere y «se la crea», podemos plantear convenientemente la cuestión de la relación entre María y la Iglesia, entre la Madre del Señor y su «novia purificada e inmaculada en su sangre».

La cuestión es sutil por la siguiente razón: según todas las apariencias, Cristo se agradece a su madre de un modo distinto a como se agradece —si es que se puede hablar así después de todo — a su Iglesia, también en cuanto ésta es una Iglesia santa, modelada según Cristo. María como madre parece poseer en este punto un prius inalcanzable. Pero tengamos muy en cuenta que no posee dicho prius en virtud de una maternidad fisiológica aislable, sino gracias a toda su actitud personal de fe perfecta dispuesta al servicio. Y ¿de dónde le viene esto, sino, una vez más, de la gracia que Dios ha comunicado al mundo a través de Jesucristo? Ella, por tanto, es tan redimida como todos los demás, sólo que de una manera especial, que se fundamenta en su misión de tener que ser la madre de Jesús. Ella está «pre-redimida», para poder dar a luz al redentor. Y Jesús ha pensado en resaltar la consecuencia: «¿Quién es mi madre?... La que hace la voluntad de mi Padre». Y ante la mujer que ensalza a su madre: «Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan».

Así, ¿permanece, no obstante, como prius en primer lugar sólo la maternidad corporal de María? Sí y no; no, porque nadie como ella necesitó recibir, y de hecho recibió, en beneficio de esta misión de la maternidad corporal, tal abundancia de disponibilidad de fe. Y precisamente dicha abundancia la hace ocupar también el primer lugar, el prototípico, en las palabras aparentemente niveladoras de Jesús. Nadie como ella ha «oído la palabra de Dios y la ha guardado»: hasta en la última fibra de su cuerpo, de manera que en ella la fe de Abraham en la promesa de Dios se elevó hasta el cumplimiento mismo; su fe era encarnación que cumplía la promesa divina; naturalmente, sólo porque Dios mismo, con soberana libertad, quiso hacerse hombre en ella, la esclava humilde.

Por eso María, en cuanto esclava del Señor, está de algún modo nivelada dentro de la Iglesia —todo el que como ella es esclava o siervo de Dios, puede ser madre de Jesús, puede hacer que la Palabra de Dios se convierta en carne personificada—, y, sin embargo, no se le puede nivelar perfectamente en medio de los demás creyentes, porque sólo ella fue la madre corporal de Jesús y,

por tanto, la «pre-redimida». Echemos mano, una vez más, reflexionando desde abajo, de la imagen de las ondas circulares que se entrecruzan: María es, en medio de todos los demás círculos, el mayor, cuyo radio atraviesa y encierra en sí todos los demás; ella, dicho con otras palabras, coincide en su extensión con la Iglesia, en cuanto es Iglesia de los santos, «novia sin mancha ni arruga».

Esto es verdad ya desde el primer instante de la encarnación. La consecuencia de esto para nuestro tema y para la concepción entera de la Iglesia es sumamente importante: desde la humanación hubo ya Iglesia, ciertamente no institucional —Jesús llamará mucho más tarde a sus doce discípulos y los dotará de autoridad para la predicación y la administración de sacramentos—, pero, en cambio, una Iglesia perfecta («immaculata» Ef 5,27) como nunca lo será más tarde. La idea realizada de la Iglesia está en el comienzo; todo lo que viene después, incluido el ministerio con sus funciones salvíficas, es secundario respecto a ella, aun cuando no de poca importancia, pues en la Iglesia se trata de recoger y salvar al mundo pecador. En María está ya personificada la Iglesia, antes de que esté organizada en Pedro. La Iglesia es primero —y este «primero» es permanente— femenina, antes de que con el ministerio eclesial reciba el lado masculino complementario.

La Iglesia es primero femenina porque su realidad primera y completa es su agradecimiento por sí misma, recibiendo y dando a su vez. Y sólo para que no olvide esta su primaria feminidad, sólo para que se convierta siempre en receptora, nunca en poseedora ni en disponente de sí, se le ha instituido en su interior el ministerio masculino, que tiene que representar al dadivoso Señor de la Iglesia (pero dentro de su recibir femenino). Desde un determinado punto de vista, la Iglesia está estructurada primariamente de forma matriarcal, y sólo secundariamente de forma patriarcal, aun cuando estas categorías sociológicas sólo se le aplican impropiamente. Se utilizan aquí porque un afán de la mujer por el ministerio eclesial sólo puede darse desde un desconocimiento de su propia posición de dignidad dentro de la Iglesia (como Iglesia), desde un desconocimiento que, nivelando, elimina el misterio de las

generaciones, en lugar de gestarlo en su abierta y plena tensión y fecundidad.

## Tipo y prototipo

Ahora se puede comprender el conocido principio de Scheeben (Dogm. V, n. 1819), de que el misterio de María y el de la Iglesia se penetran e iluminan recíprocamente en pericóresis, cada uno de ellos precisa del otro para ser correctamente situado y esclarecido. Sería fácil recorrer, partiendo de este principio, toda la historia, ricamente articulada, de esta doble realidad; con ello, las diferentes acentuaciones se podrían evidenciar y poner en su lugar. No es nuestro propósito, ni está a nuestro alcance, hacer aquí tal cosa, sino sólo arrojar sobre este vasto campo, a modo de conclusión, un par de destellos.

De importancia decisiva es, en primer lugar, que, desde que los teólogos han reflexionado sobre la figura de María, esto ha sucedido siempre directamente con la mirada en Cristo y la Iglesia. Para Cristo, María es la segunda Eva, que mediante su obediencia repara lo que la primera había estropeado con su desobediencia; así, ella es la verdadera ayudante para la obra de Cristo y el recipiente de la Iglesia (Ambrosio), y lo es, como prefieren subrayar los Padres, precisamente en cuanto es virgen y madre a la vez: virgen, pues preserva su cuerpo para la encarnación de su fe, o de la Palabra divina, con esa fe mediante la cual precisamente llega a ser madre de manera inimitable. Naturalmente, los Padres ven la desemejanza en esta analogía: sólo María dio a luz al Hijo de Dios corporalmente; todos los demás cristianos deben imitarla haciéndolo espiritualmente (Agustín suele insistir especialmente en esta desemejanza dentro de la semejanza). Pero están obligados a relativizar estos límites —en sí mismos infranqueables— desde dos ideas: la de que María es tipo de la Iglesia, no como pura «prefiguración» (al modo en que los tipos veterotestamentarios prefiguran la verdad de la Nueva Alianza), sino como prototipo, es decir, idea perfecta e insuperablemente realizada; y la de que ella, por ese motivo, es también individualmente en su actividad personal dentro de la

comunión de los santos perfectamente adecuada y congruente respecto a la actividad de la Iglesia como «ayudante» de Cristo.

Aquí se queda la Iglesia oriental: en esta pericóresis, contempla a la Iglesia preferentemente en su prototipo, la Panbagia, pero tampoco conoce ni venera después a ésta de otro modo que como este prototipo, con lo cual sabe, naturalmente, del poder intercesor de esta Iglesia materna y Madre eclesial. No alejarse internamente de esta pericóresis será importante para todo diálogo ecuménico con la Iglesia oriental, que se opone muchas veces al «exceso» de dogmas occidentales posteriores sobre María. La medida de la veneración mariana individual que se generaliza en la Edad Media y el sentido de los dogmas de la «Inmaculada» y de la «glorificación corporal» se deben entender y explicar, realmente y de buena fe, en el contexto cristológico-eclesiológico, lo cual, después de todo lo dicho es fácil y hasta evidente. (La Iglesia oriental, además, no tiene propiamente doctrina alguna sobre el pecado original; por eso se le debe explicar el dogma de la Inmaculada directamente desde Ef 5).

Contra una veneración mariana personal, como la que se generalizó en la Edad Media occidental y condujo a diversas exageraciones y desviaciones, no hay nada que objetar mientras se tenga presente que todas las personas reciben en la comunión de los santos un ámbito de colaboración concedido por el único redentor Cristo, cada una según su peculiaridad y el carácter especial de su misión. Ahora bien, la misión de María estriba precisamente en su maternidad, y así es claro que ella en verdad no es corporalmente «también la madre de los miembros de Cristo, sino que lo es evidentemente de forma espiritual, pues mediante su entrega de amor colaboró para que los creyentes fueran dados a luz en la Iglesia» (Agustín, De virgin. 6, 6). Esta dimensión personal-espiritual se puede añadir sin más a la eclesiológica, siempre que se tenga presente la concepción fundamental de la «comunión de los santos» y no se trate a los creyentes, especialmente a los santos, como átomos desligados.

Si se está dispuesto a ello, también para nosotros los hombres de hoy puede resplandecer de nuevo en el rostro de la Iglesia ese

rasgo y expresión maternal, que tan evidente y enriquecedor fue para los primeros siglos. Para nosotros, que nos hemos alejado largo tiempo de ese punto de vista, ha quedado expresado por el actual Papa mediante el título de María «Madre de la Iglesia». Dicho título es legítimo, en tanto que la Iglesia es vista precisamente como la reunión de los creyentes individuales y la entidad social estructurada que nosotros estamos hoy habituados a considerarla. Si nos resolviéramos a ir más allá de esta comprensión de la Iglesia, hasta un plano más profundo, desde luego podríamos volver a ser conscientes también de la «identidad prototípica» entre María y la Iglesia, y el «de la» situado entre «Madre» e «Iglesia» podría —al menos por unos instantes— desaparecer.

Desde la fe perfecta de María como fruto último de la Antigua Alianza, desde su perfecta condición de sierva, su bajeza que es ensalzada por Cristo (exaltevit humiles), también cabría la posibilidad de un diálogo con las Iglesias nacidas de la Reforma. En él se debería poder encontrar comprensión para el lado más soteriológico del misterio de María: mediante la acentuación de la condición redimida real de María (como todos los demás hombres) por Cristo, lo mismo que de hecho en Ef 5 se dice explícitamente que Cristo ha purificado a su novia la Iglesia, «mediante el baño del agua, en virtud de la palabra», para «presentársela resplandeciente a sí mismo» (w. 26-27). Y finalmente habría que sacar también las consecuencias dentro de la Iglesia católica y remodelar la figura de la Iglesia en su conjunto y también, más en concreto, lo ministerial en ella, de manera que ella emane como maternidad completa (lo cual ciertamente no significa relajación), esa condición femenina que no se pone a sí misma de relieve, sino que, mediante su acción servicial y puramente doméstica, prepara al Señor en los corazones, en la sociedad en general, un lugar donde pueda reclinar la cabeza.

Todos los creyentes están obligados a colaborar en esa imagen renovada de la Iglesia. La simple exigencia de la piedad y las devociones marianas no basta para ello. La esencia mariana, que desde siempre marca objetiva y totalmente a la Iglesia en sus mejores miembros, también debe quedar expresada en lo posible

por la «Iglesia de los pecadores», que formamos nosotros, como el prototipo del servicio a Cristo y a su obra en el mundo, en la esperanza de que el Espíritu que cubrió con su sombra a la Virgen, también socorra nuestra debilidad.

## III. Concebido por obra del Espíritu Santo nacido de la Virgen María

I

Es descortesía interrumpir a una persona cuando habla; con razón se defiende contra ello y dice: «¡Pero déjame hablar!». Igual de descortés es interrumpir al Nuevo Testamento cuando habla y cortarlo con el cronómetro en algún plano de su reflexión sobre el fenómeno de Jesucristo mientras está a punto de pensar y expresar hasta el final una frase coherente. Tal descortesía cometen algunos exegetas, y muchas personas repiten cosas de ellos que no están meditadas a fondo.

Todo el mundo sabe que el Nuevo Testamento fue proyectado y llevado a cabo desde la resurrección. Si no se hubiera regalado la certeza de fe de la resurrección, certeza que lo trastornó todo, no habría merecido la pena en absoluto fundar una comunidad cristiana, escribir una carta de Pablo ni un evangelio. Desde la resurrección, la luz cae retrospectivamente sobre el enigma y las singularidades de la existencia del hombre de Nazaret; ante todo sobre el naufragio de su trayectoria entera, la crucifixión, que parecía desmentir todas sus expectativas y promesas. La luz cae primero sobre este acontecimiento catastrófico producido hacía tan sólo tres días, y, por decirlo así, crea de la nada, como en un engendramiento originario, la célula nuclear de la fe cristiana: está encerrada en dos palabritas, «por nosotros», que Pablo se encontró ya en la Iglesia primitiva como un firme avance: «Fue entregado por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación» (Rm 4,25).

Si se quisiera detener la reflexión de la fe sobre este conocimiento, sería ya demasiado tarde; todo lo que sigue se encuentra aquí ya germinalmente. Cae la luz sobre lo hecho la noche antes de su pasión: «Comed la carne, que es hecha pedazos por vosotros, bebed la sangre que es derramada por vosotros». Y la luz cae más atrás, sobre lo inexplicable de su talla vital, que debía de dejar perplejos a todos: allí estaba, por un lado, esa terrible sublimidad, esa pretensión sobrehumana en todas sus palabras y obras, y, por otro lado, la igualmente terrible bajeza e indefensión, el sentimiento, que él no silencia, de ir al encuentro de una ignominiosa ruina; y, acto seguido, de nuevo la promesa de que vendría para el juicio sobre las nubes del cielo. Nada en esa existencia parecía cuadrar; tras cada decisión que se intentaba tomar acechaba una contradicción. «Muchos... decían: 'Éste es verdaderamente el profeta'. Otros decían: 'Éste es el Cristo'. Pero otros replicaban: '¿Acaso va a venir de Galilea el Cristo?'... Se originó, pues, una disensión entre la gente por causa de él» (Jn 7,40ss.). Tampoco los discípulos escogidos, que lo conocían más de cerca, entendían nada, como reconocen abiertamente. Tampoco hubieran podido entender nada si hubieran sido mucho más inteligentes de lo que de hecho eran. Se les podían explicar las parábolas tanto como se quisiera, pero ¿qué era, pues, en definitiva ese reino de Dios del que todas ellas trataban y que supuestamente se acercaba, y hasta había llegado ya del todo? Había curaciones de enfermos, se podía repartir pan a una gran multitud de hambrientos, incluso expulsar demonios. ¿Era eso el reino de Dios? Pero cuando pensaban estar sobre la pista de la solución del enigma, se vieron de nuevo amonestados: «No os alegréis de eso» (Le 10,20). En una ocasión prometió a algunos de los presentes que antes de morir verían llegar el reino de Dios con su poder (Me 9,1); después se dice de nuevo que, puesto que «creían ellos que el Reino de Dios aparecería de un momento a otro» (Le 19,11), él les contó la historia del hombre que se va lejos y deja a sus siervos encargados de administrar sus bienes. No, los enigmas no se podían resolver, todo lo más cabía (en tanto que no se le tenía por loco, como hacían sus parientes) perseverar junto a él, con la esperanza de que en algún momento él resolvería su propio enigma. Y lo resolvió con la unidad de fracaso y

victoria, de crucifixión y resurrección. Entonces quedó clara la unidad de sublimidad y bajeza: la unidad de misión divina y obediencia perfecta a la voluntad del Padre, también la unidad de presente y futuro, del «ya» y el «todavía no», de la actividad incesante y la espera paciente de la hora del Padre. En la historia de los discípulos de Emaús se indica maravillosamente cómo el sol de la resurrección sale sobre la tierra en tinieblas de la vida de Jesús: «¡Oh insensatos y tardos de corazón...! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?... Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí» (Lc 24,25s.44).

Y en ello queda también incluida explícitamente la resurrección (Lc 24,46), ese cumplimiento exuberante de todas las promesas de Dios, de que la alianza entre la vida eterna de Dios y la vida mortal del hombre se cumpliría perfectamente un día, y el hombre mortal sería partícipe de la vida eterna divina.

Cuando esta inmensa luz pascual amaneció sobre la vida de Jesús, ya no se podía parar: se debía plantear simplemente la pregunta de quién era en realidad ese hombre, después de todo, de qué ámbito procedía originariamente; y con ello se plantea la cuestión de su origen, a la que da respuesta la frase del credo que ahora queremos considerar: «Concebido por obra del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María».

## II

Ahora bien, en la vida de Jesús había un tema muy claro, gracias al cual cabía aventurarse, hasta en esa oscuridad, con algo así como un hilo de Ariadna, podríamos decir: el tema de su relación única, que todo lo dominaba, con su Padre del cielo. No sólo en Juan; ya en los sinópticos aparece la imponente frase: «Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». Con este Padre, al que él solía llamar «abba», «papá» —la Iglesia primitiva transmitió esta llamativa palabra siempre en ara-meo—, forcejea Jesús en su hora más penosa: «'Papá', decía, 'todo es posible para ti; aparta de mí

esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú'» (Me 14,36).

Ante tales textos, que representan a otros muchos, preguntamos ahora de forma totalmente abrupta: ¿podía este hombre que estaba en una relación tan única con el «Padre del cielo», al que él a todas luces se agradecía, confiaba y devolvía,... podía él, decimos, agradecerse también simultáneamente a otro padre? ¿Podía, dicho toscamente, tener dos padres, lo que humanamente le hubiera obligado a dar gracias por sí mismo a los dos? Pues él no vivía, ciertamente, en nuestra supuesta «sociedad sin padre», en la que el cuarto mandamiento parece anulado hasta la completa desaparición, y la relación entre padres e hijos ya no consiste en una relación humanamente total de solicitud y amor respetuoso y reverente, sino que está reducida a un casual acto sexual que no obliga al hijo a nada esencial respecto a los padres; no, este hombre vivía en la sucesión generacional judía, en la que —precisamente por la esperanza mesiánica, pero también por el origen del primer padre, Abraham— la relación padres-hijo sostenía la existencia entera. La relación exclusiva de Jesús con su Padre celestial ¿no habría debido de afrentar profundamente al artesano José, en caso de que éste hubiera sido su padre físico? Y ¿acaso podía Jesús, que precisamente inculcaba la observancia de los diez mandamientos (Me 10,19), transgredir él mismo este mandamiento de importancia tan vital para todas las culturas antiguas? Y, en el caso de que él lo hubiera querido observar, porque tenía que dar gracias por sí mismo al hombre José tanto como a su Padre celestial, ¿no habría quedado desgarrado interiormente por esta doble paternidad? A menos que se suponga —ésta sería la única salida— que él se agradece al Padre celestial del mismo modo que cualquier otro hombre, cuya alma inmortal procede del creador, quien hunde dicha alma dentro del germen de vida en el acto de engendramiento de los padres. Entonces, este Jesús de Nazaret sería, es verdad, un hombre piadoso que honra a sus padres y además da también gracias al creador, pero no sería en nada mejor ni peor que nosotros, y en modo alguno podría haber dicho estas palabras: «Nadie conoce bien al Padre sino el Hijo». Tampoco

podría ser el capacitado para introducir a los demás hombres, mediante su comunicación, en una relación completamente nueva con su Padre celestial, sino sólo alguien que simplemente (como expone Harnack) les puso ante los ojos algo más gráficamente lo ya conocido y dado desde siempre. Así, por una vez debo contradecir una frase de Joseph Ratzinger, que ha sido repetida ávidamente por doquier: «La doctrina de la condición divina de Jesús no se vería afectada si Jesús hubiera nacido de un matrimonio cristiano normal» (Der christliche Glaube, 1968, p. 225). Pero precisamente la relación humana padres-hijo es más que un simple acontecimiento fisiológico.

Si no lo era —y la vida entera de Jesús, especialmente iluminada desde la resurrección, lo testimoniaba— era razonable ver en Jesús el punto culminante de un camino iniciado en el Antiguo Testamento, el cumplimiento exuberante de una promesa en la que los escalones ascendentes estaban ya tallados de antemano.

La historia de la fe había comenzado con Abraham, quien primero había recibido de la fecunda Agar un hijo corriente, Ismael; pero, cuando tenía cien años, Dios le prometió otro hijo, el hijo de la promesa, Isaac, de su esposa infecunda, Sara. El mismo signo se repite en el nacimiento de Sansón, una vez más en el nacimiento de Samuel de la hasta entonces infecunda Ana, y por último en Isabel, la cual, igualmente infecunda, concibió al precursor Juan mediante un expreso prodigio de Dios. «Mira, también Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el sexto mes de aquella que llamaban estéril, porque ninguna cosa es imposible para Dios» (Lc 1,36s.). Este motivo que se mantiene desde el principio hasta el final de la Antigua Alianza no dejó al pensamiento judío paz alguna, la reflexión hacía resaltar que Dios mismo era quien tenía el protagonismo en esos engendramientos y concepciones; la fuerza de Dios dio vida a la semilla extinguida y al seno infecundo. Pablo decía de Abraham que había engendrado por la fe en «Dios, que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean... No vaciló en su fe al considerar su cuerpo ya sin vigor... y el seno de Sara, igualmente estéril» (Rm 4,17ss.). Y también Pablo

dice de Isaac que fue engendrado «en virtud de la promesa» (Ga 4,23), «nacido según el espíritu *(trata pneuma)* (Ga 4,29).

Pero mientras nos movemos dentro de la Antigua Alianza, la relación del padre humano con su hijo sigue siendo decisiva, pese a toda la actividad de Dios. El padre de Isaac no es el Espíritu Santo, sino de manera eminente Abraham. Cuando peregrinaron juntos al monte Moría, «dijo Isaac a su padre Abraham: '¡Padre!'. Respondió: '¿Que hay, hijo?' — 'Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?'» (Gn 22,7). — Antes del nacimiento de Sansón, es verdad que el ángel del Señor se aparece primero a la mujer, cuyo nombre no se llega a mencionar, pero la discusión decisiva tiene lugar con el marido, con *Manóaj* de *Sorá,* de la tribu de Dan (Je 13,2-24). También la historia de la infecunda Ana comienza con una detallada presentación de su marido Elcaná, hijo de Yeroján y natural de Ramatáyim, quien peregrinó hasta Silo con su mujer para ofrecer sacrificios. Y tras la suplicante oración de Ana pidiendo un hijo, se dice de ambos: «Se levantaron de mañana y, después de haberse postrado ante Yahvé, regresaron, volviendo a su casa, en Rama. Elcaná se unió a su mujer Ana, y Yahvé se acordó de ella» (1 S 1,1-19). Y en el capítulo primero de Lucas, el sacerdote Zacarías, de la clase sacerdotal de Abías, prevalece muy claramente sobre su mujer: es a él a quien se le aparece el ángel, mientras hace la ofrenda del incienso, y quien recibe la detallada promesa sobre el hijo que, lleno del Espíritu Santo, preparará los caminos del Señor con el poder de Elías.

Es Zacarías quien, debido a su incredulidad, se ve afectado por la mudez, quien más tarde es interrogado a la hora de ponerle nombre al hijo, y finalmente quien canta el Benedictus: «Zacarías, su padre», se dice, «quedó lleno de Espíritu Santo, y profetizó diciendo: 'Bendito el Señor, Dios de Israel'» (Lc 1).

A tenor de estas introducciones, cabía esperar que se nos dijera algo sobre José, el hombre de la estirpe de David, de quien depende toda la promesa. Pero la escena entera de la anunciación, tanto en Mateo como en Lucas, lo pasa por alto y se desarrolla sólo

con María. En este caso, el ángel del Señor se dirige por vez primera a una mujer, y ella es la que da a su vez el Espíritu recibido a otra mujer, su prima Isabel, que sólo entonces queda llena del Espíritu y recibe el signo del hijo que se mueve en su seno. Sólo María canta su Magníficat. Es totalmente claro que la cuestión que aquí se trata es mucho más que la «de un engendramiento biológico»: es la decisiva aparición de Dios como el único Padre que excluye en Jesús cualquier otra relación paterna, lo mismo que la relación nupcial de Jesús con su novia la Iglesia excluye en él toda otra relación matrimonial.

Los lomos de Abraham habían sido bendecidos por el Espíritu Santo como fuentes de vida nuevamente despertadas, el viejo criado Eliezer debía tocarlos para prestar el juramento de que iría a buscar una novia a Isaac. ¡Cuánto habrían debido ser bendecidas las fuentes de vida de José, de las que ahora finalmente debía nacer el anhelado vastago de David!

Pero no. Todo el proceso de engendramiento físico, y hasta la cuestión como tal de si un hombre o una mujer son fecundos o infecundos, pasa a carecer de importancia en la Nueva Alianza. José cruza el umbral de la Nueva Alianza sólo como alguien que renuncia. Como tal, se convierte en el padre nutricio de aquel que a su vez será virgen y alumbrará, mediante su renuncia más radical, una fuente de vida totalmente distinta. Su cuerpo crucificado será en su totalidad capaz de engendrar y, según Pablo, se creará a su inmaculada esposa sin arruga ni mancha, la Iglesia.

Con la preponderancia de la renuncia sobre el engendramiento humano, nos encontramos junto al umbral de nuestra confesión de fe; verdad es que dicho umbral no se ha traspasado todavía, queda por dar el paso de la infecunda Isabel a la virgen María. ¡Pero qué significativo es para el origen del motivo del nacimiento virginal en la Biblia que el ángel de la anunciación ponga la mano de María en la mano de su prima Isabel, que con ello derive muy claramente de la promesa veterotestamentaria el origen de dicho motivo y de sus razones! Todo en el relato de la concepción y nacimiento de Jesús

en Mateo y en Lucas es enteramente comprensible desde la Antigua Alianza; por contra, nada hace referencia a la mitología pagana, a paralelos egipcios ni helenísticos, donde los descendientes de los faraones o algunos héroes eran engendrados de una virgen por dioses. Lo más que aquí se podría conceder sería que tales paralelos lejanos (¡pero las diferencias son mayores!) aluden a una vaga expectativa de la Humanidad de que un gran hombre podía proceder directamente del mundo divino. Pero en este punto debemos rectificar inmediatamente: de acuerdo con el concepto judío de Dios, no se puede hablar en absoluto de una filiación divina física.

Por un lado, el relato de Lucas remite directamente a la promesa de Isaías, de que la joven (*almah)* concebirá y dará a luz un hijo al que pondrá por nombre Enmanuel (Is 7,14). La palabra hebrea «joven» se traduce en la Biblia griega con parthénos, que significa «virgen», y, por consiguiente, constituye la transición al acontecimiento de Nazaret. Pero la virginidad en el judaísmo no estaba rodeada de esplendor alguno; al contrario, toda la atención se centraba en la mujer fecunda. Por eso es veterotestamentario, una vez más, el momento en que María, en su cántico de alabanza, hace referencia a que Dios «ha puesto los ojos en la humildad de su esclava».

Además, la expresión «el Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra» vuelve a remitir también plenamente al Antiguo Testamento: en ningún lugar se une allí Dios en «boda santa» con un ser humano, sino que, desde su altura inaccesible, hace que la fuerza de su Espíritu traduzca en hechos su voluntad. Y, sin embargo, también aquí traspasamos el umbral de la Antigua a la Nueva Alianza — ¡se trata, en efecto, de un nacimiento virginal!—, y no debiéramos vacilar en ver en este «Espíritu Santo» a esa fuerza divina que en la reflexión cristiana sobre los acontecimientos se denominó tercera hipóstasis o persona divina. El hecho de que pneuma esté aquí sin artículo (como a menudo en el Nuevo Testamento), mientras que en otros lugares se dice 4opneuma» con artículo, no es una objeción decisiva a eso (los textos cambian a veces de un versículo al otro, por ejemplo en el

bautismo de Jesús: «Él os bautizará con Espíritu Santo... Vio [Jesús] que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma bajaba a él... A continuación, el Espíritu le empuja al desierto» Me 1,8.10.12). Mucho más importante es que, precisamente en la escena de la anunciación, en la triple intervención del ángel se distingan por vez primera las tres hipóstasis de la divinidad: «El Señor está contigo» (Yahvé, el Dios de Israel, al que Jesús llamará su Padre), «darás a luz al Hijo del Altísimo», «el Espíritu Santo te cubrirá con su sombra». Si el Padre permanece en la altura como el que gobierna el universo; si, por otra parte, el Hijo se deja llevar al seno de la Virgen, y por consiguiente deja que tenga lugar su humanación, no la realiza activamente, el Espíritu Santo como la tercera hipóstasis divina sigue siendo el verdaderamente activo, como lo será siempre en las oraciones, sacramentos y carismas de la Iglesia.

III

Queda aún una sola cosa, el recipiente que acoge la fuerza del Altísimo, la Virgen. De ella se dice que está prometida con un hombre llamado José; esto significa que, según el derecho judío, ya estaba desposada legalmente con él, pero todavía no convivía con él. Consumar el matrimonio ya tras los esponsales se tenía por deshonroso entre los judíos. Por eso pregunta María también al ángel: «¿Cómo será esto, pues (por el momento) no conozco varón?». El vínculo con José, sin embargo, es para la teología neo-testamentaria sencillamente decisivo, porque sólo José era de la estirpe de David, portadora de la promesa mesiánica, y el padre legal decidía la pertenencia a la estirpe. Si se considera esta conexión tan sutilmente equilibrada, no se podrá menos de declarar que la filiación divina de Jesús es un hecho mucho más profundamente fundado, mucho más esencial, que su mesianidad, a la que él concedió poco valor, al menos en lo que concernía a la comprensión habitual de la misma. Cuando Pedro lo proclamó como el Mesías, él desvió la conversación y habló del Hijo del hombre y del Siervo de Dios que tenía que padecer mucho; pero ningún judío

de aquel entonces se podía imaginar a un Mesías sufriendo seriamente como el Siervo de Dios.

Queda la Virgen, con su misterio en el corazón, en profunda soledad. En un silencio que al desconcertado José casi lo lleva a la desesperación. La humanación de Dios significa condescendencia, rebajamiento y, porque somos pecadores, humillación. Y ya él implica también a su Madre en esta humillación. ¿De quién habrá tenido ese hijo? La gente habrá hablado, y tampoco más tarde se quedará callada. Debió de ser duro, cuando a José no se le ocurrió una salida mejor que la de repudiar a su novia en secreto. La condición humana de Dios comienza con el mismo rigor. A aquel con quien él se compromete, y a quien se compromete con él, no se le trata con consideración. Debe ir acompañado de la sospecha y la ambigüedad de la que uno no puede excusarse. Y la cosa se hace cada vez más ambigua, incluso, hasta la cruz, donde la madre puede ver lo que ella ha causado con su sí, y debe escuchar también la burla cáustica que se eleva y llega hasta su Hijo.

En la tragedia griega existe el coro que comenta los acontecimientos, con aflicción o alabanzas. En el drama cristiano de la navidad, los ángeles que cantan el Gloria constituyen este coro que comenta la verdad divina de la pobre escena terrena en el establo. La gloria corresponde a Dios en lo alto del cielo, la paz, por el contrario, es regalada en la tierra a los hombres que se alegran de su beneplácito. El primero de ellos es ese nuevo ser humano, su Hijo. Y después, en el entorno del Hijo, todos los que le son entregados: la Virgen, que se ha prestado a ser su madre; el hombre que por voluntad de Dios renunció a ser su padre; los pastores que hacían vela por la noche y a quienes cae en suerte la gracia de ser los primeros en ver el signo de salvación. El Hijo llamará a sus propios pastores y sus propias ovejas. Ojalá también estos pastores pasen el tiempo de navidad velando sobre sus rebaños (Lc 2,8) y anuncien a todos los que les están confiados el signo que el Dios de la gracia ha realizado por todos nosotros.

## IV. Lo católico en la Iglesia

«El que se gloríe, gloríese en el Señor». Quien formule deseos de bendición y de dicha, que lo haga igualmente en el Señor. Él es el que mediante sus pastores reparte sus dones a la Iglesia como quiere, y dichos dones siguen siendo en su mano, gracias a Dios, *suyos*. Si fueran nuestros, sucumbiríamos al sentir nuestra impotencia. Él nos ha llamado y nos ha edificado sobre el fundamento del negador Pedro y del perseguidor Pablo, de manera que nosotros —entre lágrimas y con corazón contrito, de los que el ministerio no se ha de separar— podemos hablar y actuar con franqueza y con la alegría del Espíritu Santo.

Sólo somos administradores, doblemente expropiados: para el Señor, que nos envía, y para la Iglesia, a la que nos envía y a la que amamos porque es su novia. ¿Cómo no hablar en esta fiesta de este objeto de nuestro amor? ¿Acaso no es el tema más grato? La Iglesia; pero esta vez no en su fallo, sus escándalos, su discordia, en el agua que le llega hasta el cuello, sino la Iglesia en cuanto es invulnerable e insuperablemente amplia, por lo cual nosotros la saludamos como católica.

Así, nuestro tema debe titularse:

LO CATÓLICO EN LA IGLESIA

La catolicidad de la Iglesia seguirá siendo siempre una paradoja y, para muchos, un escándalo: ¿cómo una estructura delimitada, más aún, tan falible como esta Iglesia empírica, puede postular para sí una universalidad según la cual no le es ajeno, no sólo nada humano, sino tampoco nada divino: ¡universalidad de la verdad viva, de la vida verdadera!?

Si uno no es creyente, objetará: la universalidad sólo se podría encontrar en la suma de todas las experiencias auténticas de la Humanidad, de todas las culturas y las épocas de la Historia, ¡y la Iglesia católica es a fin de cuentas sólo una pequeña parte de ella que va desapareciendo! Si uno es creyente, su objeción reza: la universalidad podría reivindicarla, en el mejor de los casos, el hombre-Dios, al que no se puede acusar de ningún pecado, en

quien habita corporalmente la plenitud de la divinidad, en quien está recapitulado todo lo del cielo y la tierra, pero no la Iglesia, que sólo con una blasfemia se puede identificar con su Señor.

De ahí podemos deducir de antemano dos cosas: una Iglesia que quiera ser católica deberá tener una relación completamente especial con la experiencia universal de la Humanidad y una relación completamente especial con el hombre-Dios; sólo en virtud de esta doble relación (cuya posibilidad no vemos por el momento) no será una secta cristiana, sino que podrá ser llamada católica.

Vamos a considerar brevemente la primera relación, para después, avanzando desde allí, ocuparnos más a fondo de la segunda.

## Catolicidad antropológica

La fe bíblica es una: desde Abraham hasta Jesús y Pablo. No hay dos formas de fe. Abraham es el arquetipo al que Israel subordinó su historia: salida de lo propio, con confianza ciega en el Dios que promete maravillas, pero no muestra ninguna de ellas; peor aún: pone el comienzo, regala al hijo de la promesa y después, en el monte Moría, exige que se le devuelva lo regalado. Dios tiene en tal medida la supremacía, que no sólo exige fe, sino fe ciega, fe que no se desconcierta cuando Dios parece contradecirse abiertamente. Más tarde, en la peregrinación por el desierto, todo un pueblo es ejercitado en esa confianza, y la peregrinación del desierto perdura también después de la conquista de la tierra, en el exilio y aun después: Israel es continuamente ejercitado por los profetas en este desasirse, no aferrarse, confiar y esperar.

Jesús no trae otra cosa que esta fe, pero encarnándola en sí como «el que inicia y consuma la fe». Él en persona es la confianza pura, hasta en la noche en que el Padre lo abandona, sin seguridad, en el no comprender ya, en la preferencia absoluta de la voluntad ajena. Lo que él hace y deja acontecer lo anuncia y comunica con autoridad. Su predicación es sólo la ejercitación en este acto fundamental que exige del hombre y que a la vez suscita en él:

«Creo, ayuda a mi poca fe». Atrae al salto y para ello extiende fortalecedor la mano. Y así se percibe que en él se puede saltar, que él mismo es el salto: del hombre a Dios, y por eso, ya antes, de Dios al hombre. «In Deo meo transiliam murum» (2 S 22,30). «Nihil cepimus; in Verbo tuo autem laxabo rete» (Lc 5,5). Tras la resurrección, los discípulos lo reconocen realmente por primera vez. Dios mismo le ha tendido la mano; más aún, él es la mano misma de Dios tendida a los hombres. Si en adelante Pablo vive y predica «en Christo», no anuncia ninguna novedad extraña, sino precisamente, como él mismo sabe, la consumación de la fe de Abraham en Jesús el Cristo. Éste es justamente ambas realidades: la Palabra de Dios y su cumplimiento, por consiguiente la Nueva y eterna Alianza entre Dios y hombre.

Ahora bien, en este cumplimiento se encuentran dos cosas: en primer lugar es cumplimiento del acto fundamental de la criatura en general, y en segundo lugar es cumplimiento de las promesas de Dios.

El acto fundamental de la criatura es la religio: el volverse hacia lo Absoluto, que no soy yo, que tampoco conozco y mucho menos domino, al que, sin embargo, me agradezco y que prefiero a todo no Absoluto. «Je préfere l' Absolu» (Claudel) es el origen de la sabiduría de la India, de China, en definitiva de la religión de todos los pueblos, que en su sabiduría han entendido que la obstinación, la polémica contra Dios, que siempre tiene razón, es pura necedad.

La *religio* está a menudo enturbiada de magia, pero incluso ésta puede tener algo conmovedor: la suposición de que, cuando el hombre se encuentra en un apuro, la divinidad no puede permanecer impasible. Ninguna cosmovisión que no tenga su origen en este acto fundamental, y se despliegue a partir de él, es merecedora del nombre de amor a la sabiduría, filosofía. La fe bíblica no está, como piensa una secta cristiana, en contraposición a este acto fundamental de la naturaleza espiritual, sino que es su perfeccionamiento único —suscitado y posibilitado desde Dios—. La Iglesia católica tiene un primer derecho a su título porque reconoce

el enraizamiento de su fe en la catolicidad de la razón religiosa. Pero se añade un segundo elemento.

En realidad, Dios no conduce a Abraham de vuelta al alfa del origen (re-ligio), sino al omega de la consumación futura. Israel es hoy, como siempre, la alternativa a la religio: esperanza en el Dios que viene. Éste es el otro polo de la experiencia religiosa de la Humanidad, y no existe un tercero. Verdad es que hoy en día un amplio sector de Israel ha abandonado al Dios que guía, y sólo ha retenido lo profético, la partida hacia el futuro, la superación histórica en lo utópico.

Jesucristo es llamado alfa y omega: no sólo nos ha vinculado de nuevo con el comienzo perdido, con el Padre, sino que nos ha puesto en movimiento hacia su futuro absoluto. Sólo él es la fuerza que vincula principio y fin, que puede reconciliar en sí, como el tercero más elevado, las dos cosmovisiones que tienden a separarse: pasado y futuro, budismo y marxismo. Pues sólo en él es Dios presencia, y sólo él puede ser el camino de vuelta al origen y desde allí a la consumación. Si Buda, con la pura/e, prefiere el origen perdido y pasado a todo lo presente, que sólo es en apariencia; si Marx, con la pura esperanza, prefiere la meta absoluta a todo lo presente que es realmente, sólo Cristo establece el amor absoluto, que desde la presente condición mundana, que es aprobada por Dios, abarca al mismo tiempo el principio y el fin.

En esta síntesis única, no imitable por nadie, radica lo universal, lo católico del mensaje y fundación de Cristo; y esta síntesis tiene éxito sólo porque el doble salto, del hombre a Dios y de Dios al hombre, tiene éxito y se convierte en un único salto: los ángeles suben y bajan sobre el Hijo del hombre, tierra y cielo están reconciliados en el hombre-Dios. En la fe en Cristo, el que es y el que viene, incluye la Iglesia, no sólo la religio de los paganos, sino también la esperanza utópica de los judíos: el horizonte católico total del pensamiento religioso de la Humanidad.

## Catolicidad cristológica

Pero esta síntesis del acto religioso de la Iglesia, ¿acaso le da ya a ésta el derecho a llamarse católica? ¿No es la síntesis de Cristo como alfa y omega tan única, que se excluye a priori una participación en su catolicidad? Pues, ¿qué es Cristo, qué es la Nueva Alianza? ¡Verbum Caro! Ya no se trata de la antigua contraposición: «Omnis caro foenum... Verbum autem Domini manet in aeternum» (Is 40,6.8), ya no se trata de una palabra que sólo habla a los hombres, sino Palabra-carne. Y por eso también fe-carne. La carne tiene ahora la Palabra. No es sólo el espíritu el que pone ese acto de fe que prefiere a Dios y espera en él, sino el hombre entero hasta el fondo de la materia.

## I

«Carne» significa infaliblemente hombre y mujer, nupcias, madre e hijo. De lo contrario no está presente la realidad de la carne. Quien quiera considerar la encarnación de la Palabra de Dios, debe buscar con la vista a la mujer. Ahora se trata del acto fundamental, que no es sólo fe en un palabra, esperanza en una promesa, sino amor al origen que se abaja amorosamente: asentimiento del hombre entero hasta las ínfimas fibras de su carne. Si éstas no fueran disponibilidad vibrante, ¿cómo podría la Palabra hacerse carne? Si se hace carne, debe surgir hacia arriba desde lo más bajo de los fundamentos de la vida. Y esto más bajo lo debe recibir, no como abismo vacío, de forma puramente pasiva, sino con la disponibilidad activa con que el seno materno recibe el semen masculino.

El acto fundamental —pensemos un instante en él de nuevo— era la preferencia por el Absoluto: éste tiene razón en todo caso, hay que dejarle imponerse (¡zen!). Actualmente está en curso una necia disputa sobre el primado de la ortodoxia o la ortopraxis. ¿Qué está en el origen, qué es lo decisivo? Digámoslo con franqueza: ninguna de las dos. Ni doxia ni praxis, ni un simple «tener por verdadero», ni un precipitarse a la acción. En el principio está la Palabra de Dios que quiere hacerse carne: suya es la praxis, mío es el dejar hacer en mí, la conformidad, el sí hasta la carne más inferior: desde luego esto es acción, pero acción como respuesta al hacer de Dios; y

desde luego es fe, pero no en un dogma, sino en la actuación personal de Dios en mí. Y si este sí hasta lo inconsciente no fuera libre, completamente libre, no sería un asentimiento humano. Pero ¿de dónde podría sacar el hombre un sí tan libre, sin mancha ni arruga, sin la más mínima reserva inconsciente? ¿De dónde, sino como don recibido de la mano de Dios?

Pero ¿no se trata de dos actos distintos: la concesión de la libertad por Dios (¿quizás a una pura pasividad?) y después la apropiación y actuación de dicha libertad? Algo así como la distinción que hacen los protestantes entre justificación y santificación: en aquélla, Dios actúa (in Christo) soberanamente sobre mí; en ésta, su actividad penetra (en el Espíritu Santo) en mí. Algo así puede ser el caso en el pecador, pero no en la encarnación originaria. En ésta, Dios necesita desde el principio, para hacer que su Palabra se haga carne, el sí que lo autoriza todo.

Y es realmente alguien quien, con perfecta libertad creada, se convierte en seno, novia y madre del Dios que se hace hombre: este acto fundamental no es, ni abandono del propio ser no libre al abismo de lo Absoluto —al modo budista—, ni autodotación de libertad —al modo marxista— para que el hombre se convierta en su propio creador, sino donación —por parte del Dios que se da incondicionalmente— de la libertad para recibirlo sin condiciones.

*En este acto fundamental en el aposento de Nazaret, sólo en él, se fundamenta la Iglesia de Cristo como católica. Su catolicidad es el carácter incondicional del «Ecce Ancilla», cuya determinación previa de espacio infinito es la correspondencia creada al amor de Dios que se regala infinitamente.*

Quien fija el comienzo de la Iglesia más tarde, por ejemplo con el llamamiento de los doce o la concesión de autoridad a Pedro, ya ha errado en lo esencial; siempre llegará tan sólo hasta una realidad empírico-sociológica que no se *puede* distinguir *cualitativamente* de la Sinagoga. También la «infalibilidad» del ministerio queda entonces colgando en el aire, amenazada, pues no se puede

enraizar en ningún otro lugar que no sea la falibilidad del hombre que es su portador.

¿Dónde queda ahora esa novia «sin mancha ni arruga» (Ef 5,27), esa «casta virgen» que ha de ser desposada con Cristo (2 Cor 11,2), si el sí universal, católico, que se debe esperar de ella, no es real en algún lugar, y no simplemente ideal y aproximativo (como todos nuestros síes) o escatológico (de manera que la Iglesia sólo sería verdaderamente católica en la eternidad)? ¿Dónde surgiría entonces ella, la católica, si desde el primer instante de la Nueva Alianza no estuviera creada en su realidad más íntima, como la Madre del Hijo, que debe ser virgen en carne y espíritu, para poder ser la conformidad encarnada, católica, con el impulso incondicionado de la Palabra divina a entrar en la carne?

De antemano se pueden sacar tres conclusiones:

1. El acto fundamental mariano o católico está, en su originalidad, más allá de la contemplación y la acción. El «sí» que fundamenta la Iglesia, y toda la existencia cristiana en ella, es, tanto oración a Dios, como cumplimiento de la misión de Dios para el hombre. La oración en la Iglesia debe tender a ser expresión exacta de este sí: como adoración, como acción de gracias, como súplica que se mueve dentro de la voluntad graciosa de Dios y la concreta, y al mismo tiempo como conformidad concomitante con todo lo que Dios hace en el mundo, disponibilidad a ser utilizado y desgastado en su obra.

El acto fundamental mariano o católico está más allá de la minoría de edad. Originariamente debe ser menor de edad, esto es, puramente receptivo y dependiente, porque, en efecto, sólo los «menores de edad» son bendecidos, mientras que para los sabios y entendidos y mayores de edad el misterio del Padre permanece oculto. Y precisamente estos menores de edad, que no están cubiertos por la sombra de su propio espíritu, sino por el Espíritu Santo, son cristianamente fecundos y mayores de edad, cargan con una responsabilidad no propia, sino divina, actúan, no en su tarea personal, siempre limitada, cubierta con anteojeras, sino dentro de la ilimitada, universal y católica misión de Jesucristo.

El acto fundamental mariano o católico está más allá del no comprender y el comprender. Quien dice incondicionalmente sí a Dios no tiene idea de hasta dónde lo conducirá dicho sí; seguramente, más allá de lo que él puede suponer y valorar, seguramente a una participación en el fracaso y el escarnio, la cruz y el abandono de Dios; pero ¿hasta dónde y en qué forma? Simultáneamente, este sí es el único presupuesto indispensable de todo comprender cristiano, de toda teología y sabiduría eclesial; junto al sí no crece comprensión alguna respecto a ese Señor en el cual «todas las promesas hechas por Dios han tenido su sí» (2 Cor 1,20); la verdad cristiana es esotérica en cuanto que sólo puede ser conocida desde dentro, en el cumplimiento creyente y actuante, no desde fuera, desde un asiento de palco en el teatro. Tampoco en virtud de una identificación parcial (con las reservas que ésta encierra), sino justamente a partir de una identificación total, universal, y, por tanto, católica, con los caminos de Dios en la carne.

## II

La Iglesia católica, cualitativamente fundada en la casa de Nazaret, adquiere su dimensión exterior visible en el curso de la vida, muerte y resurrección de Cristo. El tema de la encarnación es fijo y relevante para ella desde Nazaret. Una Iglesia puramente espiritual, una Iglesia ideal, una Iglesia invisible, son a priori no católicas, porque en ellas no se llega a tomar en serio la totalidad del hombre, que es ambas cosas: barro de abajo, aliento insuflado desde arriba.

En Nazaret estaba lo peculiarmente neotestamentario: la fe en la carne. Ahora bien, puesto que debe surgir una Iglesia de Cristo que preserve la herencia de la Palabra encarnada y garantice su presencia y actualidad para todas las épocas, primero se debe clavar un clavo palpable, realmente grueso, imposible de minimizar o de pasar por alto, una estaca en la carne de la Historia universal, dolorosa como un clavo de la cruz, una advertencia para todas las épocas de que la Palabra de Dios se hizo carne, no simplemente palabra en la conciencia del individuo, ni simplemente papel que se puede comprar en la librería, ni simplemente un programa de acción

ético-político, que cada generación puede formular de manera nueva según sus necesidades. Un punzón en la carne, una lección inculcada, un clavo tan profundamente clavado que ya no se puede sacar de la carne de la Historia. En ese clavo se puede colgar después todo lo demás. Dicho clavo es el ministerio.

Sería hermoso poder «des-historizar» el Evangelio, fundarlo sobre una base humana universal: «El cristianismo libre de misterios» (John Toland), «El cristianismo tan antiguo como la creación» (Mathew Tindal), el cristianismo como religión idealista de la razón (desde Lessing hasta Hegel y desde Strauß hasta Harnack). Pero hoy, no obstante, sabemos dos cosas: que no podemos desvincular a Jesús de la cultura de su tiempo y del horizonte histórico de ésta —desde Overbeck hasta Albert Schweitzer se nos ha instruido sobre esto—; y, al mismo tiempo, que sólo conocemos a Jesús a través de los testimonios de la Iglesia primitiva; que una abstracción de los testimonios de fe de los primeros cristianos conduce al vacío y la oscuridad; que, por tanto, la imagen de Jesús idílica, profesoral, supuestamente objetiva, se ha acabado.

Tomemos, pues, gustosamente en serio esta idea desengañadora y deprimente para la ciencia: ¡que no se puede tener a Cristo sin la Iglesia! Que sólo ella guarda su imagen y legado, una imagen que ha sido impresa en ella, la novia, por el novio, y que ha acuñado el Espíritu del novio a partir de la fe de ella. La relación Cristo-Iglesia es tan indisoluble en su reciprocidad, como la relación madre-hijo.

Al sí encarnado de María corresponde en la Iglesia el ministerio encarnado. En la elección y habilitación de los doce, con Pedro a la cabeza, todo pende como de un clavo. Sobre el hecho de que él fue clavado por el Jesús histórico no cabe duda alguna: los doce, humillados por la traición, la negación, la huida, se encuentran de nuevo tras la pascua en la obediencia, completan las filas diezmadas, asumen la misión encomendada. Después sobreviene el poderoso fenómeno de Pablo, y, en su lucha de amor con la comunidad de Corinto, sienta el arquetipo de una Iglesia que funciona con el espíritu de Cristo: en el conflicto y la reciprocidad

entre ministerio y comunidad. Pablo, que entra en una tradición ya formada y la transmite a su vez explícitamente —fe y costumbres—, ciertamente no es ningún innovador en su manejo de la autoridad ministerial. Los innovadores son los carismáticos de Corinto, y Pablo los llama al orden con todos los esfuerzos imaginables, con toda su existencia misional consagrada a Cristo.

Las grandes cartas paulinas tienen dos puntos neurálgicos. En primer lugar, la disposición de la redención in Cbristo: doctrina de la justificación y la salvación, predominante en las cartas a los Gálatas y a los Romanos. En segundo lugar, la disposición de los redimidos en la Iglesia constituida ministerialmente: eclesiología en el dramático conflicto entre ministerio y comunidad, predominante en las cartas a los Corintios. Los reformadores se apropiaron sólo la primera mitad del paulinismo; pero, desgraciadamente, la Contrarreforma no se aprovechó de toda la fuerza de la segunda mitad.

Hoy en día, su drama es más actual que nunca; pero, en los ataques al principio del ministerio, en las protestas de los modernos carismáticos, clérigos y laicos, no hay nada esencial que no estuviera de antemano considerado y puesto en su sitio en las manifestaciones teológicas de Pablo sobre la Iglesia (especialmente al final de la segunda carta a los Corintios). Pablo ordena y encauza las relaciones eclesiales, establece un derecho eclesial, regula la relación de los fuertes con los débiles y, ante todo, señala que el plano de lo carismático se debe trascender continuamente en respuesta a la unidad del Señor, para poder ser tenido por católico. Y el ministerio tiene la función de reclamar y conseguir esta trascendencia: como «servicio a Cristo» en la Iglesia, es el signo eficaz puesto por Cristo de que el cuerpo sólo está vivo cuando es regido y vivificado desde más arriba de sí por la cabeza.

La Iglesia es un cuerpo vivo, y un cuerpo tiene una estructura. La estructura de la Iglesia, sin embargo, es esencialmente el ministerio en su función en favor del organismo. Es perfectamente absurdo quitar valor a la estructura de un cuerpo vivo con la designación

«institución». Cuanto más superior es un organismo, tanto más desarrollada y complicada es su organización. Lo rígido, el esqueleto, está al servicio de la flexibilidad; la carne viva sería un conglomerado desvalido sin las partes duras y resistentes.

La Iglesia no es primordialmente una entidad sociológica, sino la carne viva de Cristo, alimentada por su eucaristía. Así, también es pneumático el ministerio dentro de ella y todo lo que a él pertenece: los sacramentos, la tradición, la Biblia, el derecho canónico, la disciplina eclesiástica, etcétera. Resulta absolutamente evidente que en el Nuevo Testamento el pneuma no se contrapone a la encarnación, más bien es su causa y también, por otro lado, su efecto permanente. El cristiano debe, pues, reflexionar en un momento dado por qué no agradece todos los bienes cristianos inmediata o mediatamente a lo que él quizás rechaza con desprecio como «institución» o «*establishment*». Todos los verdaderos santos lo sabían, y es característico de ellos que siempre permanecieron dentro del organismo eclesial, del que vivían y al que añadieron nuevo tejido orgánico.

La objeción de que la estructura eclesial presentada en las cartas de Pablo ya no es ejemplar en la época post-apostólica, porque los posteriores portadores del ministerio ya no ostentaban el poder apostólico pleno, no es sólida. Si lo fuera, una parte vital del canon neotestamentario sólo tendría para nosotros un valor arqueológico. Pablo da importancia a designarse junto con sus colaboradores y posteriores seguidores como «servidores de Cristo-, «colaboradores de Dios», y exige para ellos (precisamente en Corinto) la misma aceptación respetuosa y la misma obediencia que para él. Y entre las cartas pastorales, en las que vemos a esos seguidores activos en el ministerio, y la magnífica carta de Clemente, en la que este mismo ministerio es activado con fuerza y con delicada discreción desde Roma frente a Corinto, apenas hay distancia temporal. Naturalmente, los seguidores ya no tienen las funciones fundantes ni sus poderes especiales; tampoco los necesitan, porque la estructura está ya en pie, y sólo hay que mantenerla viva. Así, también el fundador de una orden tiene facultades especiales en

relación con su misión única, lo cual no impide que hayan de seguirlo abades u otros superiores.

El ministerio está al servicio de lo carismático: existe para suscitar y fomentar la vida cristiana personal y social, para recortar también en aras del crecimiento, para exigir de ella sacrificio, lo mismo que el viñador «a todo sarmiento... que da fruto, lo limpia para que dé más fruto» (Jn 15,2). Pablo lo hace explícitamente cuando exige a los llamados «fuertes» este penoso sacrificio: no sólo deben soportar benévolamente a los débiles, sino postergar el propio juicio donde se trata del bien del conjunto al que también pertenecen esos débiles. «Nosotros, los fuertes, no... debemos buscar nuestro propio agrado... pues tampoco Cristo buscó su propio agrado, antes bien, como dice la Escritura: Los ultrajes de los que *te* ultrajaron cayeron sobre *mí*. En efecto, todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra (de los fuertes) (Rm 15,1-4). Y con todos, especialmente con los carismáticos arrogantes, está Pablo dispuesto a utilizar sus armas, que no son terrenas, sino verdaderamente (es decir, pneumáticamente) poderosas, para con ellas deshacer «sofismas [pseudoteológicos] y toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios, y reducir a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo (2 Cor 10,4-5); y esto —nótese bien— «conforme al poder que me otorgó el Señor para edificar y no para destruir» (2 Cor 13,10). Pues, si Pablo «reduce a cautiverio todo entendimiento» para conducirlo a la «obediencia de Cristo», reconduce el pensamiento teológico que vaga en supuesta libertad con ese sí de la fe perfecta que, en la docilidad encarnada a la Palabra de Dios que se encarna, regala la única libertad cristiana verdadera.

Precisamente en este punto se hace visible la catolicidad ministerial, el ministerio es aquel principio donado a la Iglesia que impide esencialmente que la necesaria particularidad de un carisma o de una asociación de carismas se cierre en sí misma; más bien fuerza a éstos a abrirse a algo que es indeterminadamente mayor que el club carismático, y que por eso tiene las dimensiones formales del sí

mariano: todo, realmente todo lo que Dios quiere, aun cuando todavía desborde en mucho mi horizonte.

De nuevo sacamos de lo dicho las tres conclusiones siguientes:

1. El ministerio, en cuanto clavo clavado en la Historia del que pende la Iglesia, en cuanto garantía de su condición carnal, es a lo largo de todos los tiempos la presencia actual del origen. Es más que su recuerdo: es presentación inmediata. Más que memoria: verdadera presencia. Como servicio puro, como desaparición dentro de la función, para precisamente así poder actuar y hablar con la autoridad de Cristo. Como Cristo mismo se convirtió en el siervo de Dios y de todos, para actuar y hablar con la autoridad del Padre, así el ministerio tiene la tarea de representar en medio de la estructura articulada del Cuerpo la unidad de la Cabeza. No ser ella, sino encarnarla eficazmente en virtud de su establecimiento. Pero sin el ministerio unificador de Pedro, esta representación seguiría siendo históricamente algo abstracto, no encarnado. Solowiev comprendió esto exactamente. Los grupos individuales e Iglesias particulares (cada una con o sin un jefe) deben convergir unas con otras en una convicción común. Se puede hacer de la necesidad ecuménica virtud y decir que este punto de convergencia es el Cristo exaltado sobre la historia entera de la Iglesia y su pluralismo; intrahistóricamente, aquí y ahora, el punto de la unidad sigue sin encarnar, y las grandes palabras fundacionales que se encuentran en Mateo (16,18), Lucas (22,32) y Juan (20,3 10; 21,1-19) están aún sin realizar. Pero entonces quedaría también sin realizar la única garantía histórica de que el necesario pluralismo de las Iglesias singulares, de las escuelas teológicas y los usos pastorales, de los carismas atizados por el Espíritu, puedan integrarse seriamente en una unidad concreta y se puedan entender como estructuración del único Señor. El ministerio para la unidad compendiado en el Papa es, por consiguiente, la garantía y el criterio de que la inabarcable multiplicidad de las manifestaciones vitales cristianas es la plenitud de una unidad universal, católica.

2. El ministerio es, como hemos dicho, autoridad como puro servicio, por tanto como referencia permanente desde sí mismo al Señor. Al desaparecer, deja aparecer al Señor. Por eso es sumamente equívoco llamar al sacerdote «*alter Christus*», pues sólo hay un Cristo. Actuando sacramental y pastoralmente, deja al único Cristo la palabra y la acción; pero él tiene la autoridad para poderlo hacer. Y también la enseñanza, la predicación y la formulación dogmática siguen siendo siempre referencia, explicación fragmentaria. Nunca dominación de toda la verdad, que es Cristo. Pero precisamente por eso pueden ser auténtica protección del depósito contra la petulancia de quienes racionalizan teológicamente la verdad viva de Cristo, como si se tratara de un sistema filosófico susceptible de dominación. El Magisterio no protege un tesoro de fórmulas, sino el misterio al que cada fórmula sólo puede hacer referencia. Pero no sería un ministerio instituido, establecido, si sólo pudiera actuar con signos vagos, y no fuera, en los momentos decisivos de peligro, un indicador seguro del camino, «infalible», en la niebla.

3. Al hacer referencia representando, el ministerio mismo queda remitido esencialmente al punto hacia el que señala. Pero señala, tanto a Cristo (y al Dios trinitario que en él aparece), como a la novia sin tacha de Cristo y el recipiente puro del Espíritu Santo: la Iglesia absolutamente santa en María.

Pedro y María no son idénticos. Así, Pedro, antes de tomar posesión de su ministerio, debe ser humillado eficazmente por el Señor, para que no se confunda. Y así, Pedro y todos los demás servidores ministeriales deben escuchar siempre al Espíritu que actúa y crea en la Iglesia mariana, y obedecer también a ese Espíritu que habla desde los santos y los auténticos carismáticos.

En la conclusión del cuarto evangelio sigue habiendo, aun después de la solemne concesión del ministerio a Pedro, una diastasis entre él y el discípulo al que Jesús amaba, cuyo destino permanece como un misterio indescifrable dentro del designio exclusivo del Señor. El evangelio del amor desemboca en un gran homenaje al ministerio

petrino, pero pone este ministerio al servicio de un amor nunca plenamente previsible para él.

El dualismo María-Pedro, santidad subjetiva del corazón y santidad objetiva de la estructura, mantiene de pie en la catolicidad de la Iglesia la distancia entre el cuerpo y la cabeza. Y así, en la Iglesia empírica hay dos instancias críticas: el ministerio que examina y hace la crítica de los carismas de acuerdo con su catolicidad, y la santidad, que, desde el puro espíritu del Evangelio, desde el sí de María, también puede y debe criticar al ministerio.

Hemos visto en la fe católica una catolicidad antropológica (en la primera parte): el acto neotestamentario fundamental de la fe que espera y ama recoge en una síntesis única todas las posibles actitudes religiosas fundamentales de la Humanidad: la ligazón retrospectiva que se remite al origen, y la apremiante búsqueda hacia delante de la prometida consumación futura. En la segunda parte hemos visto en la vida eclesial una catolicidad cristológica en su sentido más profundo, con la cual la Iglesia marianopetrina, en la pura disponibilidad a la recepción y en el puro servicio que representa, podía convertirse verdaderamente en la plenitud del que lo llena todo en todo (Ef 1,23). Ambos principios de la catolicidad eclesial, sin embargo, se compenetran y completan mutuamente: la «esclava» mariana vive, en efecto, en el puro servicio y, por consiguiente, tiene la misma forma fundamental que el ministerio petrino; también éste debe ser pura referencia al Señor, lo mismo que la existencia entera de María señala a él. Ambos servicios son sobrenaturalmente fecundos. Y ambos tienen como forma interior la vida de Cristo encaminada a la cruz, aun cuando desde la gracia de la resurrección. Pero con todo esto se podría demostrar una cosa: que la doctrina mariana y la magisterial no son capillas laterales de la teología dogmática católica, sino aspectos integrantes fundamentales de la catolicidad eclesial.

La Iglesia, vista desde fuera, es una sociedad de individuos de fe igual o parecida, que se someten a determinadas exigencias y reglas de juego sociológicas. Vista desde dentro, es la *communio*

*sanctorum*, fundada en la eucaristía, que la hace un solo cuerpo y un solo espíritu, y la eucaristía se funda a su vez en la *communio y circuminsessio* trinitarias de las personas divinas en una sola naturaleza. Este fundamento último del ser, que cimienta a la Iglesia, supera —sin amenazar ni eliminar a las personas humanas — la pura coordinación de los individuos en pueblos y Estados en favor de una osmosis de destinos, de influencias, que se hacen tanto más universales, católicos, cuando más cerca están del destino de Cristo. El cuerpo entero está de esa forma arrastrado, en último término, al seguimiento del destino de su cabeza. Y en este cuerpo no hay nada abstracto, «principios», «estructuras», «instituciones», que lleven una existencia ideal sin destino fuera de las personas en las que están materializadas.

María es, como persona, principio de todo decir sí, de toda fecundidad obediencial, y como tal es la madre con la espada en el corazón, la parturienta que grita entre el cielo y la tierra. Está realmente de pie junto a la cruz —en contacto con la Iglesia petrina a través de Juan—.

Pedro recibe el ministerio tras llorar lágrimas amargas, y más tarde se le considera digno del camino de la cruz (esa amargura permanece). Puede padecer en forma inversa la muerte del Maestro. Precisamente por eso el ministerio atraerá magnéticamente los ultrajes, hasta el punto de que el ministro se convierte para todos en una cloaca: peripsema heos arti (1 Cor 4,13). Lo persigue, no sólo el odio del mundo, sino también el de los carismáticos eclesiales; lo mismo que en otro tiempo en Corinto se llamaba «destino de Pablo>», se llama siempre, y hoy de nuevo, «destino de Roma». «El morir de Jesús... en nuestro cuerpo». Y eso, en todo caso, en representación vicaria: «De modo que la muerte actúa en nosotros, mas en vosotros la vida» (2 Cor 4,10s.).

El principio del ministerio está encarnado en cada uno de los ministros: en ellos, la vida se inclina hacia la muerte y la ruina, sin que la puedan vencer las puertas del infierno. El barco de Pablo naufraga, y, sin embargo, todos llegan a salvo a tierra sobre

tablones. Es bueno que el ministerio pueda portar hoy esta faz denigrada, que Judas lo traicione de nuevo en todos los sentidos, y que muchos supuestamente fieles huyan del fantasma del establishment. Cuanto más reconociblemente se trasluzca a través de la faz del ministerio la cabeza llena de sangre y heridas, tanto más pura interiormente será la existencia ministerial y tanto más creíble se hará de nuevo para su tiempo.

La Iglesia sólo puede entenderse en su Señor. No existe auto-comprensión alguna de la Iglesia. María se entiende en el Hijo. Pablo se entiende «en Christo». Verdad es que el mundo busca hoy su autocomprensión dándose sentido a sí mismo. La Iglesia nunca podrá hacer esto. Dejará siempre que su Señor le regale su sentido, y se percatará cada vez más profundamente de dicho sentido, con amor humilde, en el sí y en el servicio: «respexit humilitatem ancillae suae».

Joseph Ratzinger

# La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica

Desclée de Brouwer. 1999


- Prólogo
- Primera parte. Cuestiones fundamentales de una teología de la liturgia
  - La fundamentación teológica de la oración y la liturgia
    - I. ¿El fin de la religión?
      - 1. Una discusión moderna sobre el fin de la Religión
      - 2. ¿Dónde queda la Biblia?
      - 3. Objeciones a la oración
      - 4. La religiosidad sin el Dios que escucha
    - II. Estructura y forma de la oración cristiana
      - 1. La estructura formal de la oración cristiana
      - 2. La estructura del contenido de la oración cristiana
      - 3. La escucha
  - Forma y contenido de la celebración eucarística
    - Planteamiento del problema: la categoría de «firma»
    - Evolución de la forma de la Eucaristía en el devenir de la Iglesia
    - La forma definitiva
  - Epílogo 1
  - Epílogo 2
  - La estructura de la celebración litúrgica
    - 1. La esencia de la celebración litúrgica
    - 2. La correspondencia subjetiva a la esencia objetiva de la liturgia
- Segunda parte. Aplicaciones
  - ¿Es la liturgia variable o invariable?

        - Una entrevista con la redacción de la Revista Internacional Católica "Communio"
    - El fundamento teológico de la música sacra
        - Introducción: aspectos esenciales de la polémica pos-conciliar sobre la música sacra
        - La música sacra como problema teológico en la obra de Santo Tomás de Aquino y de su autoridad
            - 1. Cuestionamiento de la música sacra por las “Auctoritates" de la Teología
            - 2. Motivos y antecedentes de la crítica teológica de la música
            - 3. Fundamentos teológicos de la música sacra
            - 4. El significado positivo de la crítica musical teológica
        - Conclusión: principios en la crisis del presente
    - ¿Qué significa Corpus Christi para mí?
        - Meditación I
        - Meditación II
        - Meditación III
    - Observaciones sobre el problema de la orientación de la celebración
    - La vida litúrgica en las comunidades parroquiales quince años después del Concilio
        - Sermón en la conferencia episcopal de Fulda

# Prólogo

Ante las crisis políticas y sociales de nuestros días y las exigencias morales que éstas plantean a los cristianos, bien podría parecer secundario el ocuparse de problemas como la liturgia y la oración. Pero la pregunta de si reconoceremos las normas morales y si conseguiremos la fuerza espiritual, necesarias para superar la crisis, no se debe plantear sin considerar al mismo tiempo la cuestión de la adoración. Sólo cuando el hombre, cada hombre, se encuentra en presencia de Dios y se siente llamado por Él, se ve asegurada también su dignidad. Por este motivo, el preocuparnos por la forma adecuada de la adoración no sólo no nos aleja de la preocupación por los hombres, sino que constituye su mismo núcleo.

Partiendo de estas consideraciones, me pareció oportuno recopilar en este pequeño libro algunas contribuciones a la cuestión de la liturgia cristiana. Unas provienen directamente de mi ministerio de predicación y otras de la reflexión a la que tal ministerio incita. Todas han sido revisadas y reelaboradas para esta compilación. Aun así, no pueden ser más que fragmentos, que llevan la huella de las situaciones específicas de nuestro tiempo, y que tienen por ello un carácter limitado, pero que, quizá precisamente por eso, puedan ser una ayuda para hacer frente a nuestra época. La cuestión decisiva tratada en todos los artículos es siempre la misma: cómo podemos, en nuestros días, rezar y unirnos a la alabanza de Dios en el seno de la Iglesia, cómo la salvación de los hombres y la gloria de Dios pueden reconocerse y experimentarse como un todo.

*Múnich, Miércoles de Ceniza, 1981*

# Primera parte. Cuestiones fundamentales de una teología de la liturgia

## La fundamentación teológica de la oración y la liturgia

# *I. ¿El fin de la religión?*

## 1. Una discusión moderna sobre el fin de la Religión

Hace algunos años, en un debate recogido en el periódico alemán "Süddeutsche Zeitung", se ofreció a todo observador interesado por la polémica sobre el cristianismo una imagen distorsionada, pero al mismo tiempo característica. El padre dominico Anselm Hertz escribió un artículo titulado "¿Estamos ante el fin de todas las religiones?"[1]. En él presentaba la evolución de la historia en un esquema que, si bien está muy extendido, no deja de ser absurdo. Según él, la religión había sido el vínculo público y privado de la sociedad y del individuo con Dios o con los dioses. Este vínculo se había manifestado en los comportamientos de la devoción y el culto. Pero es mera retórica intentar aclarar este asunto, como hace el autor (incluso haciendo referencia a San Agustín) ciñéndose a la oración comunitaria para conseguir la victoria o para firmar la paz, de manera que para el lector la oración y la guerra aparecen como cosas casi idénticas. Del mismo modo, también tiene que parecerle lógica al lector una consecuencia que va necesariamente asociada al fenómeno de la guerra, pero que en este esquema, por lo visto, pretende alcanzar una validez más universal: "La relación metafísico-trascendental de todas las causas se ha destruido; y cuando no se pueden interpretar las causas de manera metafísica, desaparece también la interpretación metafísica de las consecuencias"[2]. Del postulado general vuelve rápidamente al motivo concreto, induciendo así a una peculiar consecuencia indirecta: "La oración por la victoria o la paz ha perdido su sentido, aunque se sigan bendiciendo de vez en cuando los ejércitos y las armas"[3].

Según el esquema histórico del Padre Hertz, tras la desaparición de la religión pública, la devoción privada pudo mantenerse mucho más tiempo. Dios ya no se encargaba "del desarrollo de la guerra, sino sólo de la destreza de sus fieles". Resulta fácil calificar de esquizofrénica esta fase de la historia de la religión y transmitir al lector la idea de que también el tiempo de la devoción privada ha

terminado[4]. Aquí se retorna y amplía además el tema de la guerra, utilizado anteriormente para apoyar la argumentadón: el Dios que era visto fundamentalmente como "Dios del tiempo atmosférico, protector y benéfico" ha desaparecido y eso significa al mismo tiempo: un Dios que es la trascendencia (y como tal contrapuesto a la inmanencia) forma parte de la "motivación mágico-mítica de la religiosidad humana", la cual "hoy en día está casi completamente superada"[5]. Y así se presenta la nueva forma de la religión, la tercera fase de su esquema histórico, en la cual el hombre contemporáneo se puede ver a sí mismo situado en un estadio que está muy por encima de las equivocaciones y desaciertos del pasado: el criterio que define la religiosidad ya no es la "forma que toma la unión de los hombres con Dios, sino la capacidad y disponibilidad del hombre para trascenderse a sí mismo"[6]. Sin duda, todos los hombres pueden atribuirse esta capacidad y disponibilidad, pero no queda nada claro en qué consiste ese trascender. Lo único que parece evidente es que no tiene carácter obligatorio y que también su significado puede ser interpretado libremente.

Mientras que el padre intentaba consolar con delicadeza al lector por tener que despedirse de un Dios personal —si bien utilizando el truco fácil de explicar el asunto de la oración a partir de las plegarias de la guerra—, el politólogo Lobkowicz desenmascaró las argumentaciones algo confusas del dominico. Él preguntaba sin rodeos qué significa exactamente trascender: "¿Nos hace Hertz realmente un favor al pedir que transcendamos? Aquí conviene señalar que casi siempre suelen hablar de la Trascendencia los que tienen una opinión de sí mismos demasiado elevada, como para poder hablar sobre Dios de modo inocente y concreto... Supongamos que yo hubiera trascendido y hubiera encontrado a 'esa última instancia omnicomprensiva' que se manifiesta en el mundo siempre que el hombre 'busca el sentido permanente de su existencia'. Y entonces, ¿qué pasa?, ¿le digo respetuosamente `Buenas, instancia' y después regreso a la dura vida cotidiana, o bien se transforma ese encuentro en una vivencia fundamental que me hace verlo todo, y en consecuencia también actuar, de otra

manera?".[7] Lobkowicz puso de manifiesto con una claridad refrescante que "toda teología que no admita la oración de súplica ni de acción de gracias es un fraude"[8].

Este drama de una teología que sigue hablando, aunque el Dios que puede hablar y escuchar se convirtió hace tiempo en un mito, es especialmente apasionante, porque parece estar difundiéndose y porque se presenta exenta de cualquier tono herético, como si fuera la cosa más natural del mundo.

No podremos leer sin sobrecogernos la "oración", reflejo de esta actitud, con la que G. Hasenhüttl termina su "Introducción a la Teología"; una oración que ya no va dirigida a nadie, pero que intenta desesperadamente autoconvencerse de que existe un sentido y un amor en la vida del hombre y de que experimentar esto es para el hombre "Dios". Escuchemos unas líneas, para ver lo que significa "trascender" en esta teología: un diálogo triste con la nada, que se tiene que animar a sí mismo y que llama rezar a esa acción:

> "Era fácil rezar, cuando yo tenía un corazón sencillo y todavía me podía arrodillar, y cuando suponía al Señor en el cielo, mirándome. Podía exponerle a Dios mis necesidades y alegrías y sabía que Él me atendía, aunque yo no pudiera percibirlo siempre.
>
> Hoy vivo en un orden social en el que debería anularse de una vez la dualidad señor y siervo, y yo ya no puedo concebir a Dios como Señor, ni me puedo sentir como un siervo inútil. El caer adorando con lágrimas en los ojos de alegría o tristeza ha dejado de tener sentido. Es difícil llamar tú a Dios, porque sólo me encuentro con un tú humano con toda su ambigüedad. Soy compañero de los hombres de mi comunidad, pero Dios no es mi compañero.
>
> Y sé, que en contra de lo que se pueda pensar, también hoy soy aceptado, que hay un sentido en el absurdo de la vida, un sentido que me hace feliz. Soy aceptado cuando doy amor, cuando trabajo por la siempre provisional sociedad futura. Así

puedo exclamar hoy como el salmista hace siglos: "Sí, es Él; yo soy aceptado; Dios existe". Y si quieres renunciar a la palabra Dios, hazlo, pero no dejes vacío ese espacio, déjalo abierto, porque la realidad vendrá a ti, te obligará a decidirte, y en el amor descubrirás y tendrás que proclamar: "¡Mirad, Dios está con los hombres cuando se aman!

Por eso en nuestros días a menudo ya no podemos llamar a Dios, porque no es el Señor todopoderoso, ya no podemos esperar un futuro paradisiaco, porque se trata tan sólo de una idea de los hombres; pero podemos dar las gracias y rezar sabiendo que, a pesar de todas nuestras caídas, el hoy nos da esperanza para el futuro, en el hoy creemos en nuevas posibilidades, hoy queremos y podemos amar, porque sólo hoy podemos experimentar a Dios, puesto que sólo hoy está cerca".[9]

## 2. ¿Dónde queda la Biblia?

No debemos juzgar, sino respetar las experiencias, la angustia y las decisiones humanas que se esconden en esas lineas. Pero sí que hay que negar firmemente que esto sea teología cristiana. Porque lo característico de la fe cristiana es precisamente la fe en Dios. Y a su vez lo que singulariza a la imagen cristiana de Dios es que Él es Alguien que habla personalmente y con quien los hombres pueden hablar. Lo que distingue a este Dios es la revelación, es decir, la palabra y la obra, por las cuales se dirige a los hombres. La revelación va destinada a provocar una respuesta, osea, un hablar y actuar de los hombres, por el que la revelación se transforma en un diálogo entre Creador y criatura, que lleva a los hombres a la unión con Dios.[10] Por eso la oración no es, ni mucho menos, algo secundario en el concepto cristiano de Dios, sino precisamente su característica principal. Toda la Biblia es diálogo: por un lado, revelación, palabra y obra de Dios y, por otro, respuesta del hombre que acepta la palabra de Dios y se deja guiar por Él. Suprimir la oración, el diálogo, es como suprimir la Biblia entera.

Pero no se trata en ningún caso de que la Biblia siga sumergida, por así decir, en una imagen mítica del mundo, de la que debería liberarse para poder seguir su propio rumbo, aún incompleto. Todo lo contrario: la filosofía griega había constatado que no se puede rezar a Dios, porque el ser eterno, debido a su eternidad, no puede entrar en relación con el tiempo. Así, estableció una separación entre filosofía y religión, entre razón y devoción, que dio comienzo al fin de las religiones antiguas. Más adelante intentó abiertamente salvar las religiones antiguas dotándolas de un sentido desmitificado, parecido al que hoy en día le otorgan algunos teólogos al dogma y a los sacramentos. En estos esfuerzos se reconoce una nostalgia final del desmoronado mundo de las religiones, un intento de salvar lo perdido, aunque sin aceptar su sentido originario. Esta reacción romántica quizás pudo retardar la caída de los dioses, pero no impedirla. Para haberlo conseguido, le faltaba simplemente la verdad.

La fe cristiana adoptó en este proceso, en el que ya se planteaban muchas preguntas que siguen siendo actuales, una posición muy singular. En relación con el concepto de Dios se puso de parte de los filósofos de la ilustración: Los dioses son apariencia, no existen. Pero al mismo tiempo los cristianos también llamaron Dios precisamente a lo que los filósofos llamaban el Ser, el Origen (o a veces incluso Dios). No tuvieron reparo en decir que sólo el Dios de los filósofos es su propio Dios. Lo inaudito de su posición es que le atribuyen a ese Dios de los filósofos la cualidad fundamental de los dioses de las religiones: la relación con los hombres, si bien ahora en una forma absoluta, puesto que le llaman el Creador.

Precisamente en esta relación paradójica reside la síntesis cristiana, aquí se encuentra lo nuevo y original, pero también lo más expuesto y difícil de la posición cristiana en la historia de la religión: sólo "lo absoluto" es Dios, pero este absoluto tiene al mismo tiempo la característica de ser "relativo", *relatio,* Creador y revelador, o, como dice la tradición posterior, "Persona". Alguien que se dirige a la criatura y a quien la criatura también se puede dirigir. Esta síntesis diferencia a la fe cristiana tanto de las religiones "míticas" como de

las religiones orientales y la vincula al Judaísmo y al Islam. Si bien también aquí toma una forma propia y característica, la de la fe en la Trinidad. En última instancia, todos los problemas se pueden atribuir a la enorme tensión que conlleva *esta* síntesis. La modernidad no ha aportado nada nuevo en este sentido. Naturalmente la cuestión de si se puede admitir esta síntesis no depende en definitiva de consideraciones filosóficas, sino de si la tensión espiritual, que corresponde a la tensión del concepto cristiano de Dios, resulta de un don.[11]

### 3. Objeciones a la oración

Nuestro afán por esclarecer el fundamento teológico y antropológico de la oración no puede consistir en demostrar la legitimidad de la oración cristiana, desde el punto de vista de una racionalidad neutral. Se trata sólo de poner de manifiesto la lógica interna de la fe y, de esta manera, dejar clara su propia racionalidad. Por supuesto es necesario preguntarse, en primer lugar, cuáles son las razones esenciales que parecen oponerse a la racionalidad de la fe cristiana. Yo veo tres tipos de razones, las cuales aparecen naturalmente en diferentes variantes y pueden combinarse de maneras diversas.

a) Una primera razón reside en un rechazo general del pensamiento metafísico, que se muestra en la tendencia principal de la espiritualidad contemporánea. Karl Jaspers le ha dado, en su filosofía, una forma religiosa a ese rechazo. Por eso su pensamiento se presta perfectamente a continuar la religión sin metafísica, o incluso a legitimar el adiós a la metafísica, considerándolo la mejor forma de la fe y la piedad. Pero lo que sucede aquí es algo muy diferente a lo que la Biblia y la fe de la Iglesia habían querido decir y hacer, como espero que haya quedado claro en mis anteriores consideraciones. Lo propio de la fe cristiana es que se comunica con el Dios real y existente, con el Creador de todas las cosas y la razón de todo ser, y que este, a su vez, también nos ha hablado. Quien niega la metafísica, niega la creación y con ella el propio concepto del Dios cristiano. Y a la inversa, la fe en la creación sigue siendo el fundamento racional más fuerte del concepto cristiano de

Dios y de sus implicaciones metafísicas. El consecuente pensamiento de J. Monod deja este aspecto absolutamente claro. [12]

b) Aun cuando no se nieguen de un modo categórico las preguntas metafísicas, sigue quedando una segunda objeción contra el Dios de la revelación. Objeción que ya fue formulada por la filosofía clásica, pero que cobra su verdadera fuerza en nuestro mundo, dominado por la ciencia y la técnica. Esta objeción se podría formular así: un mundo construido racionalmente está determinado por la estructura racional de causas. La idea de una intervención personal adquiere en ella un carácter mítico y contrario al sistema. Si se piensa así, hay que ser, por supuesto, consecuente. Pues lo que vale para Dios también vale para los hombres. Si sólo existe *una* especie de causalidad, también el hombre queda suprimido como persona y se ve inmerso de nuevo en la causalidad mecánica, es decir, en el reino de la necesidad. Así la libertad en su totalidad se declara elemento mítico. En este sentido se puede decir que la personalidad de Dios y la de los hombres no se pueden separar la una de la otra. Si, partiendo de la realidad, la personalidad no es posible o no existe, tampoco puede existir en ningún otro sitio. La libertad o es posible partiendo del fundamento de la realidad o bien no existe. Por eso la temática de la oración y de la libertad van estrechamente unidas: contestando a la pregunta sobre la oración se da respuesta también a otra cuestión: si el mundo tiene que ser entendido exclusivamente como "casualidad y necesidad", o si la libertad y el amor también son momentos determinantes en él.

c) Finalmente existe una objeción verdaderamente teológica contra un Dios que se manifiesta en la creación y la revelación. Aristóteles fue el primero en formularla con toda claridad, pero ha estado siempre presente en la teología cristiana y aún no ha podido ser refutada completamente. La objeción dice que la eternidad por definición no puede entrar en relación con el tiempo y que el tiempo, siguiendo la misma lógica, no tiene la posibilidad de influir en la eternidad; porque la eternidad encierra en su naturaleza la inmutabilidad, la posesión del ser total y acrónica. El tiempo es en

su esencia lo cambiante, lo variable. No puede hacer de la eternidad algo nuevo, porque entonces ésta se transformaría en tiempo. Y la eternidad no puede someterse a lo cambiante del tiempo, ya que entonces perdería la condición de lo eterno. No podemos analizar aquí en detalle si en estas ideas, que en sí mismas son convincentes, el término de eternidad ha sido bien definido y aclarado. La discusión que han suscitado todavía no ha dado resultados concluyentes y tendrá que continuarse. Sobre todo será necesario profundizar en el concepto de ["]relación" para seguir avanzando. Pero también será importante superar un concepto de la eternidad entendida como intemporalidad de un modo meramente negativo, en vez de en un sentido positivo en cuanto poder temporal.[13]

Tenemos que introducir una nueva perspectiva, que nos lleva directamente a la respuesta cristiana. Yo me atrevo a formular la tesis de que un monoteísmo no trinitario apenas puede refutar la objeción de Aristóteles. Tendrá que admitir los conceptos de eternidad y tiempo como contradicciones irreconciliables. Pero si ambos no son conciliables, es decir, si no puede existir una relación efectiva entre tiempo y eternidad, entonces tampoco es relevante para los hombres la existencia de la eternidad. Porque esa eternidad no tiene ningún poder sobre el mundo y sobre la vida de los hombres. Como consecuencia de tal sensación se extinguió el monoteísmo latente de las religiones arcaicas dando paso a la idea de un "Deus otiosus". Este Dios, pensaban, existe pero está separado de los hombres por un abismo infranqueable. Puesto que para los hombres Dios no era poderoso, tampoco podía ser importante. La separación de filosofía y religión, que hemos observado en la Antigüedad, procede de este sentimiento. Y partiendo de esta base, el concepto de Dios, reducido a un monoteísmo racional, tiene que desaparecer necesariamente en un mundo racional, pierde su importancia. El monoteísmo que la Ilustración pretendía mantener, una vez caído el misterio cristiano, no pudo sostenerse. El deísmo no es una nueva creación de la Ilustración. Es un resurgir del "Deus otiosus" de las religiones míticas. Este "Deus Otiosus" o bien hace surgir a los dioses, o bien

constituye la etapa previa a la renuncia definitiva a la idea de Dios (por lo menos a una religión que reza) y supone el paso a una religiosidad del "trascender". En mi opinión la crisis de la religión que hemos observado en autores como Hertz o Hasenhüttl encuentra aquí su razón más profunda. Se ha llegado a dudar del misterio cristológico y trinitario, que —en cuanto producto exegéticamente problemático de la helenización— se desplaza a aquella época, un misterio que era entonces necesario, pero no comprensible hoy día. Ahora bien, la vuelta a un monoteísmo defendible de modo racional es siempre solamente una etapa provisional. La consecuencia resultante es la renuncia a las categorías relacionales de creación y revelación. Y así Dios acaba convirtiéndose en "trascendencia".

Como no es posible pensar en una oración que pueda ser escuchada, la fe se convierte en un trascender".

### 4. La religiosidad sin el Dios que escucha

Antes de pasar a la parte positiva de nuestras reflexiones, es necesario explicar qué posibilidades le quedan a la religión, si partimos de un Dios que no es capaz de relacionarse. Hasta ahora la hemos caracterizado como "trascender", basándonos en Jaspers y en otros teólogos influidos por él. Pero la historia nos ofrece también en esta cuestión una información más precisa. Podemos diferenciar dos posibilidades básicas.

a) Aristóteles concede importancia a la oración que no alcanza a Dios, interpretándola como "el cuidado de lo mejor de nosotros mismos"[14]. Es en el fondo lo mismo que lo que los teólogos modernos denominan "trascender". Según Karl Barth habría que llamar a esto "religión", que es un concepto opuesto al de fe. Y lo más curioso es que mientras en la etapa de recepción de la obra de Bohnhoffer, hace escasamente dos décadas, se defendía por doquier una fe sin religión, hoy en día las cosas han dado un giro de 180 grados. Se tiende a salvar la religión y la religiosidad, aún cuando lo que hasta ahora constituía su contenido, la fe, se considera insostenible. Mucha consistencia no podrá tener ese tipo de religiosidad, ya que su contenido es demasiado versátil, porque

no se orienta por la verdad, sino que es una mera "relación"; relación, por otra parte, que está dirigida exclusivamente a aquello que no tiene ningún nexo con nosotros. Pretende ser "relatio pura", que ya no contiene nada objetivable[15]. Pero en realidad esta "relación pura" precisamente es cuestionable como relación, porque una relación sin reciprocidad no tiene ningún valor.

b) Por el contrario, el camino seguido por las religiones orientales parece consecuente desde un punto de vista lógico y rico en religiosidad. Éstas parten de una última identidad de la profundidad del yo, que en realidad ya no es el yo, y de la profundidad divina del mundo. La oración se convierte así en un acto de búsqueda de la identidad, por el que encuentro mi identidad secreta junto con el origen de todo lo que existe más allá de las apariencias, y de este modo consigo liberarme de la falsa identidad del yo individualizado. La oración consiste en sumergirse en lo que realmente soy, y al mismo tiempo en desprenderse de aquello que se presenta ante el yo dividido como si fuera real. Es liberación mediante la anulación de todo el ser experimentado, mediante la salida del caos del ser para alcanzar la nada absoluta, que es lo verdaderamente divino.

Sin duda es este un camino de una grandeza impresionante, que responde a dolorosas experiencias del hombre que le hacen desear poder retirarse de todo aquello que se le presenta como ser. Sólo tal radical abandono del ser en la nada absoluta parece otorgar la verdadera liberación. Por eso no es casual que el camino seguido por estas religiones se presente como respuesta salvadora allí donde, conservándose una voluntad religiosa y espiritual profunda, al mismo tiempo el contenido de la fe se considera metafísica occidental no sostenible por más tiempo, o bien parte de un mito. En mi opinión, la opción religiosa del presente se hallará entre la religiosidad oriental y la fe cristiana. Y no cabe ninguna duda de que ambas pueden tomar de la otra aspectos esenciales. La polémica podrá residir en cuál de las dos puede salvar el núcleo más puro de la otra. Pero lo que es indiscutible es que, aun pudiendo aprender ambas religiones recíprocamente, se trata de caminos diferentes. Dicho de una manera concisa: la renuncia asiática persigue en

última instancia la anulación de la persona. La oración bíblica es por esencia relación entre personas y en esa medida ratificación plena de la persona.

## *II. Estructura y forma de la oración cristiana*

Y así hemos llegado finalmente a la segunda parte de nuestras reflexiones: a la tarea de desarrollar el fundamento de la oración cristiana de manera positiva. Como se apuntó más arriba no se trata de analizar su contenido argumentando desde fuera, sino de poner de manifiesto, aunque sea a grandes trazos, su lógica interna.[16]

### 1. La estructura formal de la oración cristiana

a) Lo que primordialmente hace posible que el hombre pueda hablar con Dios es el hecho de que Dios es en sí mismo palabra: Él es en sí palabra, escucha y respuesta, como queda claro sobre todo en la teología de San Juan, que define al Hijo y al Espíritu Santo como pura escucha, como palabra que viene de la escucha y como respuesta a lo escuchado y previamente dicho. Sólo porque en Dios mismo hay "logos" —palabra—, es posible el "logos" hacia Dios. En términos filosóficos se podría explicar así: el logos en Dios es la razón ontológica de la oración. El prólogo del Evangelio según San Juan muestra claramente esta idea en sus primeras lineas: "En el principio era la Palabra y la Palabra estaba vuelta hacia Dios" (1,1): así deberíamos traducir exactamente la palabra griega y no "en Dios" como es habitual. Lo que se expresa es el acto de volverse hacia alguien, de entrar en relación. Como en Dios mismo hay relación, es posible la participación en esa relación de Dios consigo mismo y, de esta forma, también una relación con Dios que no sea contraria a su naturaleza.

b) En Dios, como decíamos, está la palabra y ese dirigirse los unos a los otros característico de los que hablan. El hombre podría entonces hablar con Dios, si fuera partícipe de ese hablar interior de Dios. La encarnación del "logos" significa que aquél, que habla en Dios y con Dios, participa del hablar humano. Esto implica también

que, al contrario, la participación de los hombres del diálogo con el "logos" encarnado también los hace partícipes del diálogo de Dios consigo mismo. Dicho con otras palabras: El hombre puede participar en el hablar interno de Dios, porque Dios participó previamente del hablar humano, uniendo, de este modo, a ambos. La encarnación del logos es la intervención de la eternidad en el tiempo y del tiempo en la eternidad: Dios no es tiempo, pero tiene tiempo.[17] Mediante la encarnación, el hablar humano ha pasado a formar parte del hablar divino, ha sido aceptado en el ser-palabra de Dios, puro e indivisible.

Por el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu de Dios, hay participación en la condición humana de Jesucristo, y al participar de su diálogo con Dios se participa en la palabra que Dios es: la oración se hace verdaderamente intercambio entre Dios y los hombres.

Llamamos Iglesia al espacio de esta identificación con Cristo mediada por el Espíritu, que supone al mismo tiempo la identificación de los hombres entre sí desde Cristo. Se la podría definir a partir de aquí sin rodeos como ese ámbito de descubrimiento de la identidad de los hombres mediante su identificación con Cristo, que da al hombre su propia identidad.

## 2. La estructura del contenido de la oración cristiana

La palabra fundamental del "Hijo" es Abba. No en vano es esta la seña de identidad más clara de la figura de Jesús en el Nuevo Testamento. Aquí se expresa de forma sintética toda su esencia, y todo lo que dice a Dios cuando reza es en definitiva sólo una explicación de esa esencia y por tanto explicación de lo que esa palabra encierra. El Padrenuestro es una extensión del Abba trasladada al nosotros de sus fieles.

Si intentamos ahora examinar el contenido, el significado intrínseco de este acto de oración fundamental (que es un acto esencial del Hijo como Hijo, alcanzando así la profundidad ontológica de la realidad), podemos entonces decir: se trata de una palabra de

afirmación. Su contenido básico es el asentimiento. Su sentido esencial se podría formular así: puedo afirmar el mundo, el ser y a mí mismo, porque puedo afirmar mi propio fundamento, porque el fundamento es bueno. Es bueno existir. Josef Pieper ha interpretado la esencia de la fiesta (en sentido general) como afirmación del mundo:[18] si puedo decir sí, hay una fiesta; si puedo decir sí, soy libre (al menos en el ámbito del sí), estoy salvado. La oración cristiana alberga en su seno el núcleo de lo que puede convertir el mundo en fiesta: es afirmación. La eliminación oriental no es afirmación, sino liberación mediante la renuncia al ser. Tampoco el marxismo es afirmación, sino furia, oposición al ser, que es malo y por ello tiene que ser transformado. Rezar es un acto del ser: una afirmación; pero no simplemente afirmación de mí mismo en mi estado, ni del mundo en su estado, sino afirmación a la razón de mi existencia y por eso purificación de mí mismo y del mundo partiendo de su fundamento. Pero toda purificación (toda "via negationis") sucede necesariamente y esencialmente desde la base profunda de la afirmación: Jesucristo es el Sí (vid. Cor. 2,1,19). Y al contrario, en la purificación, que surge precisamente de la afirmación mediante el fundamento, reside la fuerza activa de la oración, oración que contrapone al ajetreo de un mundo creado por nosotros la seguridad en la afirmación de la existencia, pero tampoco supone una huida del mundo, sino capacitación y llamada a purificarse.

Esto conlleva un paso más: sólo podemos decir Abba con Cristo, sólo en comunidad con Él se puede reconocer el fundamento del mundo de manera que sea digno de ser afirmado. Sin el Hijo, el Padre permanece ambiguo e incierto; tan sólo Cristo otorga al Antiguo Testamento su estructura y univocidad. El "patercentrismo", es decir el Abba, presupone el carácter cristológico de la oración[19]. El Hijo nos orienta en el camino hacia la purificación, que abre la puerta a la afirmación. Por eso la oración cristiana requiere mirar constantemente y siempre de manera nueva a Cristo, hablar con Él, callar con Él, escucharle, sufrir y actuar con Él.

Demos un paso más. A Cristo no lo alcanzamos en una reconstrucción histórica, que puede aportar una ayuda valiosa, pero

no es suficiente porque, si nos limitamos a ella, se transforma en necrofilia. Como persona viva sólo lo hallamos en el don principal de su presencia, que se llama Iglesia. Si admitimos esto, sale a la luz el aspecto que se puede aceptar en forma y contenido de la herencia oriental. Lo correcto de su punto de partida es que la identidad del individuo, mi identidad incluida, efectivamente no reside en una personalidad del yo cerrada, que se encuentra frente a un Tú de Dios también cerrado, que ignora además la identidad de los otros yos, que se encontrarían frente al Tú divino también aislados entre sí. Estamos aquí ante ese tipo de personalismo que desarrollaron en el periodo de entreguerras Ebner, Buber, Rosenzweig, E. Brunner, Steinbüchel y otros. En sus reflexiones, Dios es categorizado de una manera que no concuerda con su esencia como principio de todo ser. La forma en que conciben una "amistad" entre Dios y el hombre, con las categorías comunes a ambos de tú y yo, deja desprovisto a Dios de su infinitud y aparta a cada yo de la unidad del ser. A diferencia de Dios, el hombre no posee simplemente la identidad en si mismo, sino fuera de sí, por lo que éste efectivamente solo la puede recibir “transcendiendo". El creyente cristiano descubre su verdadera identidad en Aquél que, siendo "primogénito de toda la creación", subsisten todas las cosas (Col 1,15 ss.) y así se puede decir que nuestra vida permanece oculta con Cristo en Dios (Col 2,4).[20] En la identificación con Cristo descubro mi identidad personal.

El modelo de este tipo de "identidad" lo ofrece en gran medida la Iglesia. Ésta es tan idéntica a Cristo, que puede llamársele su "Cuerpo". Pero esta corporeidad tiene que ser entendida desde las palabras bíblicas sobre el hombre y la mujer: serán los dos una sola carne (Gen 2,24; Ef 5,30 ss.; Cf. I Cor 6,16 ss.). Es identidad por la fuerza unitaria del amor, que no destroza a los contrarios tu y yo, sino que los lleva a su unidad más profunda. Encontrar la identidad mediante la identificación con Cristo significa llegar a una unión con Cristo, que me devuelve completamente a mí mismo, mientras yo me reconozco aceptado y me entrego a Él. Partiendo de esta idea, la teología de la Edad Media estableció como objetivo de la oración, y de la conmoción del ser que en ella se produce, que el hombre se

transformara en "anima eclesiástica", en encarnación personal de la Iglesia. Es identidad y purificación al mismo tiempo, dar y recibir en lo más profundo de la Iglesia. En ese movimiento se hace nuestro el idioma de la madre, aprendemos a hablar en él y por él, de manera que sus palabras van volviéndose nuestras palabras: la entrega de la palabra de ese milenario diálogo de amor con aquél que quería volverse una sola carne con aquélla, se convierte en el don del habla, por el cual me entrego verdaderamente a mí mismo y justamente así soy devuelto por Dios a todos los otros, entregado y libre.

Nuestras reflexiones se han ido volviendo muy concretas, hasta dar respuesta a la pregunta: ¿Cómo aprendo a rezar? La contestación es clara: rezando con otros. Rezar siempre incluye un 'con'. Aislado y en solitario no se puede rezar a Dios. El aislamiento, la pérdida del 'con' fundamental es una raíz clave de la falta de oración. Retomemos esta idea: aprendo a rezar al rezar-con-otros, al rezar con la madre, al aceptar el don de sus palabras, que se van llenando de sentido para mi en la conversación, la convivencia, la compasión. Naturalmente tengo que seguir preguntando por el sentido de esas palabras. Naturalmente tengo que hacer que me las vayan transformando en pequeñas frases. Naturalmente tengo que intentar ir haciéndolas mías poco a poco, para acercarme a la grandeza y a la esencia del don de la palabra. Y como esto es así, no puedo empezar sin más a hablar directamente con Cristo prescindiendo de la Iglesia: una forma de oración cristológica sin Iglesia excluye el "pneuma" y excluye a los hombres. Tengo que ir, con mi oración, con mi vida, con mi sufrimiento, con mi pensamiento, sumergiéndome poco a poco en esas palabras. Precisamente eso me transforma. Pero no puedo prescindir del don de esta palabra, que crece y permanece viva gracias al rezar y al vivir de todos.

Eso significa también que todos los componentes psíquicos forman parte de la oración: repetir, callar, hablar, cantar, etc. Todas las dimensiones de la psique están incluidas. De ninguna manera se puede hacer del conocimiento inteligible la única norma. ¿¡Cómo

podría crecer la razón, si se autoconsiderara perfecta y acabada de antemano y se autodeclarara, desde su falsa perfección, como la única medida!?[21]

### 3. La escucha

La oración cristiana se caracteriza por ir dirigida a un Dios que escucha y atiende. Pero, ¿cómo es posible? ¿cómo se presenta en el testimonio del Nuevo Testamento y de la tradición de la fe?

Preguntemos primero por el contenido de la escucha. Lucas nos transmite unas palabras del Señor, que definen de modo muy preciso el sentido de la escucha. "Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden?" (Luc 11,13). El don que hay que pedir a Dios es el pneuma, su espíritu. Dios se da a sí mismo. Menos de eso no se puede impetrar a Dios. En las palabras de despedida de Jesús en el Evangelio según San Juan se expresa lo mismo con otras palabras. Como don de Dios que se promete firmemente a los fieles, aparece aquí la alegría. La alegría que se hace completa como expresión y presencia del amor completo (Juan 16,24). Ambas respuestas son idénticas. Rezar significa, mediante una necesaria transformación paulatina de nuestro ser, ir identificándose con el pneuma de Jesús, ir acercándose al Espíritu de Dios, (¡hacerse "anima eclesiástica”!) y así, bajo el aliento de su amor, vivir en una alegría, que ya no se nos puede quitar.

¿Pero cómo tenemos que interpretar el camino hacia la escucha? Si intentamos dar una respuesta, con la brevedad que se nos impone, podríamos decir que, en Jesús, Dios se hace partícipe del tiempo. Mediante esta participación se introduce en el tiempo también como amor. Su amor actua en los hombres como purificación; en cuanto espacio de identificación, se convierte en una unión que se hace posible exclusivamente gracias a la purificación. Con otras palabras: mediante la participación de Dios en el tiempo por Jesucristo el amor actúa en el mundo como causa, como principio que transforma el mundo y que puede intervenir en él en cualquier momento y lugar.

El amor es causa, que no anula el orden causal mecánico, sino que lo acepta en su seno y se sirve de él. El amor es el poder que Dios tiene en el mundo. Rezar significa ponerse de parte de esta causalidad, la causalidad de la libertad frente al poder de la necesidad. Esta es nuestra misión principal como cristianos, como los hombres creyentes que somos.

## Forma y contenido de la celebración eucarística

### *Planteamiento del problema: la categoría de «firma»*

Para entender los problemas que hoy en día afectan a la reforma de la liturgia, es preciso recordar una polémica que surgió en los años de entreguerras, y ya casi olvidada, en la que reside el núcleo de la pregunta actual. Romano Guardini había dedicado su libro sobre la Misa, en el que fueron recogidos de manera ejemplar las experiencias y exigencias de las dos décadas anteriores, a la cuestión de la "forma" esencial de la Santa Misa[22]. Esta orientación se debía a una, por entonces, nueva manera de concebir la liturgia. Lo que preocupaba a los jóvenes de esa época no eran los problemas dogmáticos tradicionales de la doctrina eucarística, sino la celebración litúrgica como forma viva. La "forma" fue descubierta como una dimensión teológica y espiritual con un peso específico. Lo que antes pertenecía al ámbito de los rubricistas y se dejaba, en cuanto mera forma ceremonial, al margen de la reflexión dogmática, aparecía ahora como una parte de la cosa misma, como su manifestación, como la única manera de que lo esencial se hiciera visible. Joseph Pascher lo formulaba algunos años más tarde y señalaba cómo, en lo que respecta a la forma, hasta ahora se habían fijado sólo en las "rúbricas", en lo impreso en rojo; pero que había llegado el momento de mirar también las "négricas": "No hay que detenerse en lo rojo y olvidar lo negro...". “La forma de los textos y de toda la celebración posee más importancia que las rúbricas"[23]. La manera en que se desarrollaba la misa dejó de parecer un conjunto más o menos casual de ceremonias, que se constituía con los preceptos en la mano, e independiente de un

núcleo dogmático que siempre permanecía intacto. La forma pasó a ser la expresión interior de la realidad espiritual acontecida en la liturgia. Por eso era necesario reconocer, tras la casualidad de los ritos aislados, la forma común orientadora, que al mismo tiempo sería la llave a la esencia del acontecer eucarístico. Esta forma general debería convertirse también en el motor de la reforma: había que preguntar, qué oraciones y gestos debían considerarse ingredientes secundarios, los cuales más que facilitar dificultan el acceso a la forma; en definitiva, lo que había que suprimir y lo que había que reforzar. Con el término "forma" había aparecido una categoría hasta entonces desconocida en el discurso teológico, cuya dinámica reformadora era evidente. Incluso se puede decir que la liturgia en sentido moderno nació con el surgimiento de esta categoría. Emergía así la esfera específica de la liturgia, frente a la dogmática o al derecho canónico, así que se trataba de teología y de una reforma con fundamento teológico, en la que la dogmática no desempeñaba necesariamente ningún papel. Lo extraordinario de este proceso se hace evidente al analizar cómo se concretó el contenido de la buscada forma general. Para encontrarla existía un camino muy sencillo: la celebración eucarística ejemplar, la introducción de la Eucaristía por Jesús mismo, que está descrita con bastante detalle en el Nuevo Testamento. Tuvo lugar en un Jueves Santo, en la Última Cena. De ella parece resultar con una claridad irrefutable que la forma esencial de la Eucaristía es una comida. Así la celebró indiscutiblemente el propio Jesús. Ante ello debe enmudecer toda crítica. "La forma general es la de la comida" escribió Joseph Pascher;[24] Guardini y otros le habían precedido con declaraciones parecidas. Para los partidarios más enérgicos de la reforma litúrgica la palabra "haced *esto"* se refería en concreto a la comida. Se solía repetir con un tono sarcástico el comentario de que, al fin y al cabo, Jesús había dicho: "Haced esto" y no: "Haced lo que queráis". Esta forma de expresarse debió causar asombro en los círculos de la teología dogmática. ¿No era ésta la postura de Lutero, que el Concilio de Trento había condenado? ¿No se negaba el carácter de sacrificio de la Misa a favor de una teoría de la cena? En los círculos litúrgicos se replicó a reproches similares diciendo que estas preguntas respondían a una interpretación errónea del

nuevo planteamiento. La caracterización de la Misa como sacrificio era, según ellos, una declaración dogmática que atañe a la esencia teológica oculta de la Eucaristía; la afirmación de la forma de la comida se refería, en cambio, a la forma litúrgica concreta, visible, y no negaba en absoluto el contenido teológico tal y como era entendido por el Concilio de Trento. Lo que se presenta de manera litúrgica en la forma de una comida, puede llevar perfectamente consigo, en lo que respecta al dogma, el contenido del sacrificio. Pero naturalmente el intento de mantener juntos ambos aspectos no pudo dar a la larga una respuesta satisfactoria. Precisamente si la forma no es una pura ceremonia casual, sino que es por definición la manifestación no permutable del propio contenido, una separación tajante de ambos no aclara nada. La falta de claridad en la relación entre las esferas dogmática y litúrgica, que siguió presente incluso en el Concilio Vaticano II, constituye el problema central de la reforma litúrgica; por este lastre se explica una buena parte de los problemas que nos ocupan desde entonces.

Por eso es nuestro deber aclarar esta relación. Ello no debe hacerse mediante una reflexión puramente formal, sino a través de un análisis crítico del contenido de la tesis principal que interpreta la Eucaristía como una comida. Porque esta tesis está construida de tal manera que establece una separación tajante entre el contenido dogmático y la forma litúrgica, en la medida en que sigue reconociendo la tesis dogmática del carácter de sacrificio de la Misa. Ahora bien, si la separación de los dos ámbitos ni existe ni puede existir, habrá que poner también esa tesis en tela de juicio. Esto se vió con claridad muy pronto. Intentaremos reconstruir las diferentes etapas de las intervenciones surgidas en esta polémica, para aclarar nuestra pregunta.

Un primer intento de mediación es el de Joseph Pascher, quien habla de una forma de comida, en la que figura el simbolismo del sacrificio. Para él, la separación de los dones del pan y del vino, que remite simbólicamente al derramamiento de sangre de la muerte de Cristo, introduce la señal del sacrificio en la comida fundamental. Más allá iba la propuesta del liturgista J. A. Jungmann, quien se

basaba en las fuentes litúrgicas, aunque no la difundió demasiado. Jungmann muestra que ya en las primeras formas litúrgicas la *Eucharistia* (la oración del memorial con forma de acción de gracias) alcanza su supremacía sobre la comida en cuanto tal. La forma básica no es, según él, por lo menos a partir de los primeros siglos, la comida en sí, sino la *Eucharistia.* Ya en Ignacio de Antioquía se consagra esta denominación para toda la celebración[25]. En un trabajo posterior, Jungmann ha completado su reflexión mostrando que, desde un punto de vista lingüístico, supuso una novedad frente a toda la tradición, el que Lutero designara la celebración como "cena": *Después* de 1 Cor 11,20 hasta el siglo XVI no existe ninguna alusión a la Eucaristía como comida, a excepción de las citas directas de 1 Cor 11,20 y cuando se nombra la comida (el acto culinario propiamente dicho) para diferenciarla de la Eucaristía[26]. Esta tesis de la *Eucharistia* como contenido básico está abierta a una mediación interna entre el ámbito dogmático y el litúrgico. En la antigüedad tardía ya se había creado el concepto de sacrificio de la palabra, que adoptó la forma del *oblatio ratinabilis* también en el canon romano: el sacrificio a la divinidad no se hacía solo ofreciendo cosas, sino por la entrega del propio espíritu, que adquiere su forma en la palabra. Esta idea se modificó ligeramente en el mundo cristiano. La oración eucarística supone entrar en la oración de Cristo mismo; es así mismo la entrada de la Iglesia en el Logos, la palabra del Padre, en la autoentrega del Logos al Padre, entrega que en la cruz es al mismo tiempo entrega de la humanidad a Él[27]. El elemento formal *Eucharistia* tendía así el puente hacia las palabras de Jesús en la Última Cena, en las cuales Él había llevado a cabo de antemano su muerte en la cruz[28]. Por otro lado, construía también un puente hacia la teología del logos y, de este modo, a una profundización trinitaria de la teología de la cena y de la cruz; finalmente, ofrecía también el paso a una categoría del sacrificio espiritualizada, que se prestaba perfectamente para interpretar lo peculiar del sacrificio de Jesús, en el que la muerte se transformó en una palabra de aceptación y entrega, en el que lo un-lógico de la muerte se convirtió en pertenencia al logos: el logos había muerto y así se había transformado la muerte en vida.

Lo que hemos querido dejar claro hasta ahora es que si la forma básica de la Misa no se llama "comida", sino *Eucharistia,* se conserva la necesaria y fructuosa diferencia entre el ámbito litúrgico (que se ocupa de la forma) y el dogmático, pero ambos no quedan separados, sino que convergen y se influyen mutuamente. Por lo demás, no se excluye el elemento de la comida, porque *Eucharistia también* es (pero no sólo) bendición de la Sagrada Cena; pero el simbolismo de la cena está subordinado e integrado en otro mayor. Contra esta síntesis también se podría poner en un primer momento una seria objeción. Se podría decir que la liturgia eclesiástica, desde sus inicios, no es en el aspecto formal primariamente comida, sino que viene determinada por el predominio del elemento verbal *Eucharistia,* y ello por cierto ya desde 1 Cor 11; ¿Pero influye esta constatación de alguna manera en el hecho de que la Última Cena de Jesús fuera efectivamente una cena? ¿No habría que establecer entonces el momento del alejamiento de lo originario ya en la primera generación cristiana? ¿Puede haber otro criterio que Cristo mismo, independientemente de lo antiguas que sean las costumbres de la Iglesia contrarias a Él? Como bien se puede apreciar, esta pregunta nos lleva al problema básico de la teología actual: la divergencia entre historia y dogma, el paso de Jesús a la Iglesia. Desde este punto de vista, nuestra cuestión es idéntica a la problemática del nacimiento de lo católico, como veremos en un ejemplo concreto. El hecho de que las nuevas investigaciones exegéticas tiendan cada vez más a separar la Cena de Jesús del sacramento eclesiástico e intenten destrozar el núcleo de la "instauración" no requiere mayor explicación. En este modo de proceder se manifiesta de manera sintomática el mismo problema básico de siempre.[29]

## *Evolución de la forma de la Eucaristía en el devenir de la Iglesia*

H. Schürmann ha contribuido de manera decisiva a la aclararación de la pregunta de cómo se pasó de la Última Cena de Jesús a la Eucaristía de la Iglesia. Aquí no recogeremos toda la inabarcable disputa sobre la tradición de la Última Cena. Nuestro propósito es

centrarnos exclusivamente en la "forma" y su evolución. Schürmann ha establecido tres estadios en la evolución de la forma eucarística: 1. la Eucaristía en la Última Cena de Cristo; 2. la Eucaristía en relación con la cena apostólica comunitaria; 3. la celebración eucarística posapostólica separada de de la comida comunitaria[30]. Como nuestro espacio es limitado, no podemos analizar en profundidad todos los detalles de esta evolución. Sólo estudiaremos los cambios de un periodo a otro y su significado profundo.

En lo que respecta a la Eucaristía de la Última Cena de Jesús, podemos reconstruir con bastante precisión el lugar del acto eucarístico de Jesus a partir de los Evangelios y de las costumbres judías en las comidas. Si partimos de la base de que fue una cena pascual tuvo con seguridad cuatro partes: las entradas, la liturgia pascual, la comida principal y los ritos de conclusión. El ofrecer el pan pertenecía a la comida principal; el cáliz de la bendición venía después de la comida, como nos indica Lucas (22,20: *"después* de la cena tomo el cáliz..."). De aquí deduce Schürmann dos cosas: "1. El acontecer eucarístico fue en la Última Cena una parte integrada, es decir, constitutiva de una forma de comida. 2. El acontecer eucarístico tuvo en la última cena una *cierta autonomía y un significado propio* frente al acto de la comida en sí"[31]. Lo que el Señor hace aquí es algo nuevo, inmerso en un marco antiguo —el ritual de la cena judía—, pero que presenta claramente una dimensión propia; esta Cena se ofrece para ser repetida y de esta manera se disocia del contexto en el que se celebró.

Si observamos detenidamente este análisis vemos que la integración de lo antiguo y lo nuevo no es algo casual, sino expresión precisa y necesaria de la situación histórico-salvífica existente. La nueva oración de Cristo se desarrolla aún dentro de la liturgia judía. Todavía no ha llegado la crucifixión, si bien ésta se inicia de alguna manera en ese momento. No se ha dado tampoco la separación entre Jesús y la comunidad del pueblo judío, es decir, no existe la Iglesia como tal. La formación histórica de la Iglesia en sentido estricto no surge hasta que fracasa el intento de conquistar todo Israel. Al no existir todavía lo cristiano como algo

independiente, sino sólo en una forma aún abierta dentro del ámbito de lo judío, tampoco puede existir una forma litúrgica cristiana propia e independiente. Esto nos lleva a constatar un hecho, que a menudo se ignora, y cuyo olvido es la causa del error en todos los intentos de deducir la forma litúrgica cristiana partiendo directamente, y sin un análisis crítico, de la Última Cena. Por eso tenemos que recordar lo siguiente: si bien la Última Cena de Jesús es el principio de toda la liturgia cristiana, ella misma no es todavía liturgia cristiana. *Dentro* del ámbito de lo judío surge el acto de instauración de lo cristiano, pero todavía no ha adquirido una forma propia como liturgia cristiana. La situación histórico-salvífica sigue abierta. No se ha decidido de manera definitiva si lo cristiano tiene o no tiene que configurarse como algo específico diferente a lo judío. Podríamos decir también, para hablar con la mayor claridad posible, precisamente lo contrario de lo se defendía en la fase inicial del movimiento litúrgico: La Última Cena es la base del contenido dogmático de la Eucaristía cristiana, pero no su forma litúrgica. Ésta no existe aún como realidad cristiana. La Iglesia tuvo que encontrar, cuando la separación de Israel se hizo inevitable, su propia forma, conforme al sentido de lo que le había sido transmitido. Esto no es decadencia, sino necesidad inscrita en la naturaleza del proceso. En mi opinión, nos encontramos ante un punto clave, no sólo en las discusiones sobre la forma litúrgica, sino también decisivo para la comprensión básica de todo lo cristiano. La teoría de la decadencia de la primera cristiandad de Jesús y con ésta de todo el hiato que se sigue viendo hoy a menudo entre Cristo y la Iglesia[32], se deben al desconocimiento de esta realidad. Si esto es así, no *puede* haber una continuidad histórica directa de forma entre Cristo y la Iglesia; también el hecho de que el núcleo de la proclamación se desplace del "Reino de Dios" a la Cristología tiene una justificación[33]. La unidad con Jesús se tiene que buscar por tanto necesariamente en la discontinuidad de la forma, como sucedió en el paso de la proclamación del Reino a la Iglesia de los gentiles.

Veamos ahora la segunda de las fases establecidas por Schürmann, la de la Eucaristía en relación con la cena apostólica comunitaria. Resumiremos la característica central de esta fase con una cita del

propio autor, para después hacer un análisis más profundo y crítico a partir de su reflexión. Schürmann constata que "la cena comunitaria de los primeros cristianos no era la repetición de la Última Cena de Cristo, (que Jesús tampoco había celebrado para que fuera repetida), sino que era una continuación del cotidiano sentarse a la mesa de Jesús con sus discípulos (...). Si se considerara la (...) doble acción eucarística de Jesús como una cena comunitaria, entonces se trataría de algo nuevo, añadido, más que de una nueva contextualización de la cena acostumbrada."[34] En estas frases hay dos ideas muy acertadas e importantes para la cuestión que nos ocupa: en primer lugar, queda claro que el mandato de repetir la cena dado por Cristo no iba dirigido a la Última Cena en su totalidad, sino solamente a las acciones eucarísticas específicas. De acuerdo con esto, no se repetía cada vez la Última Cena como tal; Ello llevó a una modificación en la forma general y, con ella, a una primera aparición de una forma cristiana propia. La cena en sentido propiamente dicho va por delante y se concluye antes de la celebración eucarística; las dos acciones eucarísticas, ahora relacionadas entre sí, se suceden como una única acción, que es puesta entre paréntesis y elevada por la oración de acción de gracias —la *Eucharistia*—. Este proceso se reconoce claramente en I Cor 11, 17-34, pero se entrevé también en el hecho de que las palabras de del pan y el vino sean iguales en los Evangelios de Mateo y Marcos. Sin embargo, tenemos que contradecir a Schürmann en un aspecto. La tesis de que la Eucaristía apostólica se celebraba a continuación de la cena diaria de Jesús y sus discípulos es relevante, según este exégeta de Erfurt, para la cuestión del origen de la forma de la celebración. Pero en otros círculos se radicaliza este postulado, de forma que se niega el carácter fundacional de la Última Cena y se mantiene que la Eucaristía se deriva poco más o menos de las comidas de Jesús con los pecadores. Estas posiciones, estrechamente vinculadas a la doctrina luterana de la justificación, identifican la Eucaristía de Jesús con una doctrina del perdón de los pecadores. Si se deja que se considere a las comidas con los pecadores el único elemento seguro de la tradición del Jesús histórico, entonces toda la cristología y la teología quedan reducidas a un único aspecto.[35]

Esta imagen de la Eucaristía, sin embargo, no tiene nada en común con el rito de los primeros cristianos. Mientras que San Pablo define el participar en la Eucaristía en pecado como "comer la propia condenación" (I Cor 11,29) e intenta defender el abuso de la Eucaristía con el anatema (I Cor 16,22), en estas teorías lo esencial de la Eucaristía parece ser el que se ofrece para todos sin hacer distinciones ni poner condiciones; se interpreta como una señal de la misericordia incondicional de Dios, que está abierta también a los pecadores y a los no creyentes (esto último tiene, por cierto, poco en común con la visión de la Eucaristía de Lutero). La tesis radicalizada está en contradicción con toda la tradición eucarística del Nuevo Testamento, lo que nos induce a rechazar también su punto de partida. La Eucaristía cristiana no se puede entender a partir de las comidas con los pecadores de Jesús y tampoco como la mera continuación de la comida comunitaria diaria de Jesús con los suyos. Hay dos argumentos principales en contra de esa interpretación:

a) El carácter de fiesta, señalado por el propio Schürmann, de la Eucaristía, que por la ofrenda del vino deja de ser algo cotidiano y se transforma en celebración festiva. Y tampoco hay nada que indique que, en los tiempos de los apóstoles, la Eucaristía se celebrara diariamente, como habría que deducir de la tesis de Schürmann; más bien tenemos que partir de una celebración semanal, o mejor aún, dominical de la Eucaristía, como se nos muestra en Ap. 1,10 (compárese con He 20,7; Cor 16,2).[36]

b) Para refutar la idea de que la Eucaristía surge a partir de las comidas de pecadores conviene recordar también el carácter cerrado de la Eucaristía, que en este sentido sigue el ritual pascual: puesto que la cena de Pascua se celebraba en la casa comunitaria preparada para una fiesta, la Eucaristía tenía desde el principio condiciones de admisión prefijadas; se celebró, por así decirlo, desde un principio en la casa comunitaria de Jesucristo y de está manera quedo edificada la "Iglesia".

Así nos encontramos ante un acontecimiento con un grado de diferenciación sorprendente. La Eucaristía cristiana como tal no es una simple repetición de la Última Cena, que sería irrepetible tal y como fue; si además fue una cena de Pascua (hecho éste para el que existen muchos indicios) queda descartado directamente su carácter de repetición: la Pascua tiene lugar una vez al año y va ligada al calendario lunar. Aunque la Eucaristía se celebra semanalmente, incorpora sin embargo muchos elementos de la tradición pascual: su carácter festivo y una comunidad limitada con condiciones de admisión concretas. La Eucaristía cristiana comienza claramente a adoptar su forma propia en la fase de los apóstoles. A lo mejor podríamos aclarar este fenómeno diciendo que los actos eucarísticos se extrapolan del contexto pascual y reciben como nuevo contexto el "Día del Señor", es decir, el día del primer encuentro con el Resucitado. La llegada del Resucitado a los suyos es el nuevo comienzo, que abandona el calendario festivo judaico y confiere un nuevo contexto al don eucarístico. En este sentido, el domingo es el primer día de la semana (que es al mismo tiempo el primer día de la creación y que ahora inaugura la nueva creación), es el verdadero lugar interior en el que la Eucaristía adquiere su forma cristiana[37].

## *La forma definitiva*

Así nos encontramos en esta segunda fase ante la siguiente conclusión: la novedad cristiana es extrapolada de la Última Cena y unificada, y se celebra después de una cena real de los discípulos. Ambos elementos quedan unidos en la idea cristiana clave del ágape. El ágape comunitario debe ofrecer un espacio en el que entra el ágape transformado del Señor. Pero en la evolución real de las comunidades no se sostuvo esta bonita visión durante mucho tiempo. Lo que inicialmente había sido concebido como ágape comunitario, como un abrirle la puerta al Señor, se transformó en una señal de egoísmo, por lo que se hizo inadecuado como preparación para el encuentro con Cristo. Por ello San Pablo recomienda en I Cor 11,22 la separación de la cena real y la Eucaristía: "¿Es qué no tenéis casa para comer y beber?". La

separación se debió producir a diferentes velocidades; objetivamente se abría aquí la puerta a la tercera fase de esta evolución, en la que cristaliza la forma eclesial definitiva del sacramento.[38] El primer testimonio de esta forma lo encontramos en la carta de Plinio al emperador Trajano, en la que ya se nombra la práctica de la celebración eucarística por la mañana.[39] Tenemos también la primera presentación detallada en San Justino el Mártir (muerto hacia 165). El domingo por la mañana se confirma como el momento de la Eucaristía de los cristianos y resalta la vinculación de esta Eucaristía con el acontecimiento de la Resurrección. El distanciamiento de la raíz judaica y el proceso de independencia de lo cristiano, que había comenzado al vincular la asamblea cristiana con el día del Señor, se hace definitiva mediante la fijación del tiempo apropiado para la Eucaristía. Pero el distanciamiento tuvo otra consecuencia: cuando la Eucaristía estaba unida a una cena real, era necesario participar en la celebración de la palabra de la sinagoga. Si bien los cristianos se habían distanciado muy pronto (aunque no desde el principio) de los sacrificios del templo, sí que seguían reuniéndose sin embargo en la sala de Salomón y participaban allí, como anteriormente en las sinagogas, de la celebración de la lectura y la oración israelíes. En el marco de esta celebración habían intentado interpretar la escritura, es decir, el Antiguo Testamento, a la luz de Cristo, para así adaptar sin rupturas la Palabra de la Biblia a su Señor.[40] El Evangelio de San Juan representa una fase del desarrollo en la que se rompió de modo definitivo ese vínculo.[41] Y así fue necesario crear una celebración de la palabra propiamente cristiana que, uniéndose a la celebración eucarística hasta ese momento no autónoma, formó una liturgia cristiana coherente. El esquema básico de la liturgia, que nació de esta forma, se describe en su lógica interna en el pasaje de los discípulos de Emaús (Lc 24,25, 31). En primer lugar, encontramos la escucha expectante de la Sagrada Escritura, que es interpretada y actualizada por el Señor Resucitado; le sigue el inicio de una escucha atenta, que intenta comprender, lo que se muestra en la invitación al Señor a que se quede, y finalmente tenemos la respuesta del Señor, que parte el pan con los suyos, que les otorga su presencia y luego desaparece para enviar a los discípulos como

sus mensajeros. Esto es una estructura global compacta y definida, que surgió necesariamente, cuando la Iglesia ya no podía participar en la sinagoga y había llegado a constituir una figura propia, una comunidad de los creyentes en Cristo.

La forma, que se configuró de esta manera y que llegó a ser la forma fundamental en el desarrollo litúrgico de la cristiandad (y que debe conservarse no sólo porque se diera así en la práctica, sino por la propia naturaleza de esa liturgia), apenas se puede designar con un solo término. También Schürmann llega a esta conclusión y por eso cree necesario diferenciar, en la cuestión de la forma, entre liturgia de la palabra y liturgia eucarística en sentido estricto, y así habla en primer lugar solamente de una forma de la comida. Pero aun separando, de manera poco clara, la liturgia de la palabra de la cuestión que nos ocupa, Schürmann se ve obligado a limitar tanto el concepto de forma de la comida, que éste pierde prácticamente su contenido. "Si llamamos al acto eucarístico, tal y como es presentado por Justino, una forma de comida no nos quedamos del todo satisfechos" escribe[42], y a continuación señala las dos limitaciones de esta definición: en primer lugar, se ha idealizado tanto la forma de comida que ya no se puede hablar de una comida real, sino sólo simbólica. Esta reinterpretación se hace patente sobre todo en la actitud de los que celebran la Eucaristía: si bien durante las lecturas están sentados, cuando se oficia el acto eucarístico permanecen de pie, lo que no parece indicar que se trate de una cena en una situación normal. Pero además la oración, la "Eucharistia", ha cobrado tanto peso, que Schürmann va más allá y no sólo la denomina comida "meramente simbólica" sino también comida "estropeada"[43]. En estas condiciones es más correcto prescindir del término "forma de comida". El elemento primordial es la "Eucharistia"; como ésta, en la medida en que participa de la acción de gracias de Jesús, también incluye la acción de gracias por los dones de la tierra, queda así expresado lo que verdaderamente hay de forma de comida en el acontecer litúrgico.

El análisis de la trayectoria histórica viene a confirmar y profundizar lo que Jungmann había formulado cautelósamente a partir de las

fuentes litúrgicas; Al mismo tiempo ha quedado claro que si bien se debe rechazar la mera asimilación de la liturgia cristiana a la Última Cena de Jesús, tampoco existe un hiato entre Jesús y la Iglesia. La ofrenda del Señor no es una forma rígida, sino una realidad viva, que estuvo abierta al desarrollo histórico. Sólo aceptando este desarrollo se penetra en la continuidad con Jesús. El progresismo reformador se sustenta, como con frecuencia, en una visión rígida de los inicios del cristianismo, según la cual la historia consta de episodios aislados, que se suceden sin guardar relación unos con otros. Sin embargo, la visión sacramental de la Iglesia parte de una unidad intrínseca del crecimiento, que se mantiene fiel precisamente en el progreso y que unifica las diferentes fases históricas en la fuerza del único Señor y su ofrenda. Tanto este aspecto formal de la pregunta como el resultado respecto a su contenido pueden ser de suma importancia para la contienda actual de la Iglesia. Si se vuelve a asumir que el concepto de "forma de comida" es una simplificación no sostenible históricamente y que el testamento del Señor se comprende objetivamente a partir de la idea crucial de la "Eucharistia", caen algunas de las alternativas actuales por su propio peso; pero sobre todo desaparece la separación fatal entre el ámbito litúrgico y dogmático, sin que por ello se diluya lo específico de cada uno de ellos: "Eucharistia" significa tanto el regalo de la "Communio", en la que el Señor se hace comida para nosotros, como la entrega de Jesucristo, quien completa su sí trinitario al Padre con el sí de la cruz, reconciliándonos por este "sacrificio" con el Padre. Entre "comida" y "sacrificio" no hay una contradicción: en el nuevo sacrificio del Señor ambas se hacen inseparables.

## Epílogo 1

La problemática analizada en este pequeño trabajo ha sido retomada y ampliada por L. Lies en su artículo *Eulogia -Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie,* publicado en *ZkTh* 100 (1978), pp. 69-97; en el anexo se recogen además recensiones relacionadas con el tema (pp. 98-126). Lies denomina *"estructura material"* a lo que yo llamo, como la ciencia litúrgica de entreguerras y de la posguerra, forma (forma básica). El autor va

más allá y pregunta por una *estructura formal* o bien, una *estructura de significado formal,* que define así: "Entendemos por *estructura formal* de la Eucaristía esa estructura que puede englobar los conceptos de memorial, de sacramento de la presencia real, de sacrificio y de comida y que dota de significado formal a todos los aspectos de la Eucaristía" (69). Lies encuentra esta estructura formal de significado en el concepto de *eulogia.* "Jesús, en cuanto *autoeulogia* de Dios, se da en la forma de la eulogia pascual del Antiguo Testamento y se presenta Él mismo como "eulogia" pascual. Esta es la estructura esencial de significado de la Eucaristía de la Iglesia. De esta manera, el término y la idea de *eulogia* pueden incluir la concentración cristológica que demandan los sistemáticos de la doctrina eucarística. La "eulogia" puede abarcar la presencia real y el memorial "eulógico", porque la Cena del Señor se desarrolla como memorial eulógico en la presencia de la bendición. La Eucaristía es estructuralmente sacrificio en dos sentidos (...) El concepto "eulogia" puede ofrecer un modelo de significado unitario de la Eucaristía cristiana, encierra tanto la estructura de significado litúrgica como la teológica" (96). Estoy completamente de acuerdo con esta idea de Lies. Creo que confirma y amplia mi propia reflexión. Pero nuestras posturas se diferencian porque mi pregunta se refiere a un momento anterior: mientras que él presupone la estructura significativa, desarrollada por la tradición, que consta del memorial, del sacramento de la presencia real, del sacrificio y de la comida, yo me centro en la legitimidad del paso de la cena a la Misa, de Jesús a la Eucaristía de la Iglesia, y me interesa también, a partir de este ejemplo central, (que más que ejemplo es "punctum saliens" de toda la cuestión), analizar el hiato característico de la teología moderna: la separación entre Jesús y la Iglesia, entre la noticia pre y pospascual, es decir, la esencia de la formación y la tradición de la Iglesia.

Pero dejando a un lado nuestras diferencias en el planteamiento de la pregunta, lo que si me parece importante es que coincidimos básicamente en el resultado. A partir de ahora no debería ser posible hablar simplemente de la "forma de comida" de la Eucaristía, porque esta suposición está basada en un malentendido respecto al

proceso fundador y lleva también a entender erróneamente todo el sacramento. Todavía menos se puede hablar de Eucaristía simplemente como "comida" (y tampoco sólo como "comida de sacrificio")[44]

## Epílogo 2

El importante artículo de H. Gese, "Die Herkunft des Herrenmahls" (en H. Gese, *Zur biblischen Theologie,* München 1977, pp. 107-127) introduce un nuevo punto de vista en nuestra cuestión. Esta sugerente contribución confirma la tesis básica aquí expuesta y la desarrolla, dándole un alcance inesperado. Gese cuestiona en primer lugar la hipótesis, todavía habitual, de las dos formas de la Cena del Señor, una sacramental helenística y una no sacramental jerosolimitano-judaica. Hipótesis, por otra parte, que no encuentra ninguna fundamentación en los textos. "El problema de esta hipótesis reside en la cuestión del origen de la Eucaristía: no se debe hacer derivar el concepto sacramental a partir del concepto judaico de comida" (109). Esta contradicción es lo que incita a Gese a retomar la cuestión del origen, cuestión clave para poder comprender la Eucaristía.

En primer lugar analiza las alternativas más frecuentes a la hora de determinar el origen de la Eucaristía, a saber: la comida judía, la Pascua, las comidas del Qumran, las comidas de Jesús, la multiplicación de los panes y los peces, las comidas del resucitado. El autor consigue demostrar que ninguno de estos hipotéticos orígenes puede corresponder a los datos de las fuentes del Nuevo Testamento. Tanto la multiplicación de los panes y los peces como las comidas del resucitado (de carácter fuertemente antidocético) "parecen presuponer la práctica de la cena del Señor mucho más que representar situaciones de las que ésta podría derivarse" (117). La muerte de Jesús ya se interpreta en los relatos de la pasión como sacrificio de Pascua, como un "evento salvífico pascual de liberación y nuevo nacimiento a partir del caos del mundo antiguo" (114); pero por ello no se puede entender la Cena del Señor como Pascua ni pensar que se puede derivar de ella. Se puede concluir

que la Pascua tuvo una importancia decisiva para la comprensión de la pasión de Cristo y, con ella, también para la teología de la Eucaristía, sin embargo no parece posible establecer en ella el origen de la Eucaristía.

La comida pascual es una forma específica de comida sagrada judía. Antes de analizar otras alternativas de comidas específicas, hay que aclarar qué hay de teológico en la comida judía y que puentes nos llevan de ésta a la Eucaristía. Gese saca a la luz algunos aspectos relevantes. "La comida judía está determinada por algunas características básicas, porque la comida festiva en los tiempos antiguos va relacionada con una forma básica del sacrificio, el "z bah": la comida como sacrificio. La inmolación sólo podía hacerse en tiempos predetereunómicos en el altar. El consumo de carne presuponía el sacrificio de un animal (...). Elementos esenciales eran en cualquier caso también el pan y el vino, ingredientes no sangrientos que no requerían un altar propio. El carácter de sacrificio de esta comida tiene un doble significado: en la comida se expresan al mismo tiempo la comunión con Dios, en cuyo sacrificio se participa, y la comunión con los otros, y todo ello conlleva un estado de alegría; entre las personas que participan en el sacrificio reina la "Schalom" (por eso se llama lelamin a los sacrificios que se celebran como fiesta litúrgica pública)" (109 ss.). No por casualidad se recuerda aquí que la Iglesia antigua concebía la Eucaristía como "pax", continuando la tradición israelí, que a su vez deja entrever tradiciones humanas esenciales. Es importante hacer otra observación: la antigua comida de bendición (que siempre empieza con el "Beraka", la bendición del pan y el vino) "inaugura un estar-en-paz". Aquí se le otorga una importancia especial al gesto de levantar el cáliz, porque a él se asocia la declaración sagrada que instituye esa nueva forma de ser. "La comida como sacrificio adquiere así su significado específico a partir de las 'ocasiones' especiales". En el Éxodo (24,11) la comida inaugura la Alianza de Yaveh con el pueblo de Israel en el Sinaí, en Isaías (25, 1-10) se establece en Sión la Nueva Alianza por la comida —esta vez con la forma especial de sacrificio de acción de

gracias— y así podemos imaginarnos las formas más variadas de comidas sacras" (110).

Tras estas consideraciones vuelve a surgir la pregunta de si existía una comida especial de la que podría haberse derivado la Eucaristía del Señor. Gese observa: "Curiosamente las investigaciones olvidaron una forma concreta de comida, que estaba muy arraigada en el Antiguo Testamento y desempeñaba un papel muy importante en el Judaísmo de tiempos de Jesús según el "Mischna": se trata de la "toda", el sacrificio de acción de gracias. Este sacrificio forma parte del zábáh, del sacrificio en sentido extenso, pero se diferencia considerablemente de éste en lo que respecta al rito (...) y a su significado teológico. Aquí encontramos la referencia que buscábamos al acto de muerte y de salvación del sacrificado". En lo que atañe a la difusión de este tipo de sacrificio, se puede decir que "que la 'toda' formó el fundamento cultual del salterio" (119). Gese analiza como ejemplo de tales salmos, cuyo sentido esencial es precisamente el desarrollo de la "toda", los salmos 69, 51 y 40, así como 1-12 y 22, los grandes salmos cristológicos del Nuevo Testamento, de los cuales el 22 se convirtió para los Evangelistas en el "guíon" de la pasión de Cristo. En el contexto descrito por Gese queda claro que no se trata de una adaptación a posteriori de las palabras del Antiguo Testamento a un acontecimiento, que se habría reestructurado y teologizado; la pasión y resurrección de Cristo es la "toda": es el cumplimiento real de la palabra de esos salmos, pero con una profundidad a la que parecían haber estado esperando esas palabras, que superaron a todo destino individual de muerte y salvación, pero también el destino colectivo de Israel en una dimensión desconocida hasta entonces.

¿En qué consiste la "toda"? Gese lo describe así: "el sacrificio de acción de gracias presupone una determinada *situación.* Si una persona es liberada de un peligro mortal, de una enfermedad que le destroza la vida, o de una persecución a muerte, celebra esta salvación divina mediante un sacrificio de agradecimiento, como un nuevo comienzo de su existencia. Así reconoce a Dios como el Salvador en una comida de "reconocimiento" y de sacrificio de

acción de gracias: la "toda". Invita a los suyos, sacrifica un animal (...) y celebra con los invitados la inauguración de su nuevo ser(...). Sólo se puede conmemorar y dar gracias a Dios por la salvación rememorando el paso por la situación desesperada y el acto salvífico (...) No es un mero acto de sacrificio, sino un sacrificio de reconocimiento(...): los actos de la palabra y la comida, la albanza y el sacrificio constituyen una unidad. El sacrificio no debe ser interpretado como una 'ofrenda' a Dios, sino que se trata sobre todo de un 'homenaje' al Salvador. Y es un regalo de Dios el hecho de que la persona salvada pueda celebrar su vida en una comida sagrada" (117 ss.).

En lo que respecta a los elementos formales hay dos aspectos especialmente importantes para nuestra cuestión. En este tipo de sacrificio es decisivo el reconocimiento agradecido, como ya dijimos, se trata de un "rito de sacrificio para el reconocimiento". "Si el reconocimiento de la salvación divina pasó a ser un elemento constitutivo del sacrificio, es posible que este rito se empezara a ver precisamente como un sustituto del sacrificio. El cáliz corresponde al acontecimiento del anuncio, el sacrificio al acontecimiento de comida de la "toda" (118). Estamos aquí ante la idea helenística del sacrificio verbal, del que ya hablamos al analizar la Eucaristía como elemento estructural y portador del concepto de sacrificio, idea profundamente arraigada en el Antiguo Testamento y desarrollada por la dinámica interna de la fe del Antiguo Testamento. En ese momento se tendía de antemano el puente del Antiguo Testamento y de Jesús hacia los "pueblos", hacia el mundo griego. En este punto se encuentran las diferentes tendencias espirituales: tanto el esquema judío como el helenístico esperan a aquél que es él mismo palabra y, como el logos crucificado, es también, al mismo tiempo, el justo salvado del abismo de la muerte. El segundo elemento formal importante atañe al ámbito que hoy denominamos "materia" del sacramento: "A diferencia de la comida de sacrificio, la "toda" no incluye solo un sacrificio cruento de carne, sino también la ofrenda no sangrienta del pan, y es el único tipo de sacrificio en el que se emplea pan fermentado. Así el pan y el vino adquieren un significado especial en la "toda", el uno se convierte en una parte del

sacrificio mismo, el otro recibe un significado esencial en el hecho anunciador" (119).

Tras el análisis de los mencionados salmos de la ‘<toda" quisiera tan solo hacer dos observaciones. Tenemos en primer lugar las palabras del salmo 51: "Mi sacrificio, oh Dios, es mi espíritu contrito: un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias" (V 19). En este texto "el sacrificio externo de la "toda" se muestra también interiorizado en el sufrimiento que sacrifica la propia vida" (120); se pone de manifiesto como "debido a la devoción de la “toda" la idea del sacrificio y de la vida llegaron a compenetrarse". En el salmo 40, 1-12 se profundiza en esa idea: "En la alusión a las formulaciones de la Nueva Alianza (Jer 31,33; Ez 36,27) la aceptación total de la "toda" en el interior del hombre parece ser el objetivo final. No es una crítica iluminada del sacrificio lo que se recoge en estos salmos, sino la inclusión plena del hombre en la esencia del sacrificio, inclusión madurada sobre la base de una devoción de acción de gracias profunda" (121).

La segunda idea que quiero comentar se refiere fundamentalmente a los salmos 22 y 69. El sufrimiento mortal del que reza aparece aquí elevado "hasta el dolor originario"; de ahí que "la salvación hiciera estallar todos los límites de la historia (...) y se convirtiera en la señal de la ruptura escatológica del Reino. La experiencia básica de la piedad de la "toda" sobre la muerte y la salvación alcanzó en la perspectiva apocalíptica una grandeza absoluta, y la salvación de la muerte llevó a la conversión del mundo, a la participación en la vida de los muertos y a la proclamación eterna de la redención (Sal 22, 28 ss.)" (121).

Si consideramos todas estas ideas encontramos respuesta a la cuestión del origen de la Eucaristía de Jesucristo. En la piedad de la "toda" del Antiguo Testamento se da por adelantado de una manera estructural toda la cristología y ello en forma de cristología eucarística. El diagnóstico que hace Gese dice así: "La Cena del Señor es la "toda" del Resucitado" (122). No es necesario entrar aquí en detalles. Sólo es importante recordar cómo el sacrificio de la

"toda" del Antiguo Testamento alcanza en el Nuevo una profundidad decisiva, pero respondiendo a su sentido originario, y precisamente así se transforma la Antigua Alianza en Nueva: "En la antigua "toda" el salvado donaba un animal para inmolar como sacrificio para él mismo y su comunidad. El resucitado sin embargo se entregó a sí mismo. El sacrificio es *su* sacrificio, su existencia terrenal y corpórea, que fue sacrificada (...) Los alimentos de la cena sagrada, representados por la ofrenda del pan, son en cuanto a su sacralidad el sacrificio del cuerpo de Cristo (...) El pan no significa el cuerpo de Cristo en sentido metafórico, sino que en él se encuentra su esencia, como sustancia de la cena: el sacrificio de Jesús en la cena de la "toda" (123).

En la "toda" de Jesús el postulado rabino adquirió su sentido: "En los tiempos (mesiánicos) venideros cesarán todos los sacrificios, pero el sacrificio de la "toda" no terminará en toda la eternidad, y cesarán todas las canciones (religiosas), pero las canciones de la "toda" no cesarán jamás" (citado en Gese, 122).

He expuesto el contenido del análisis de Gese con tanto detalle, porque me parece fundamental que valoremos adecuadamente su importancia. La disputa sobre el concepto de sacrificio, que divide a la cristiandad desde hace cuatro décadas, es considerada aquí bajo un nuevo prisma. Se debería abrir una nueva puerta en el diálogo ecuménico entre católicos y protestantes, porque se hace visible un concepto genuino del Nuevo Testamento, en el que, por un lado, se puede conservar plenamente, e incluso ser comprendida en mayor profundidad, la herencia católica, pero, por otro lado, se pueden aceptar las intenciones centrales de Lutero. Esta síntesis es posible, porque aquí se recuerda la unidad intrínseca de ambos Testamentos, que había quedado algo relegada en la teología moderna. El Nuevo Testamento no pretendía ser más que la comprensión plena del Antiguo Testamento, hecha posible gracias a Cristo: todo el antiguo Testamento es un movimiento de acercamiento hacia Él, un incesante esperar a Aquél, en el que se hicieron realidad todas las palabras, alcanzando así la "Alianza" su forma definitiva, haciéndose Nueva Alianza. Por fin se pone de

manifiesto el significado de la presencia real y de toda la teología de la celebración pascual de los cristianos a partir de su origen bíblico, de la Sagrada Escritura. De la misma manera en que este análisis revela la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la herencia católica y protestante, también lo hace con la unidad de la Biblia y la fe, de la teología y la pastoral. Por eso quiero citar también una advertencia de Gese sobre la práctica de la Eucaristía, que según el autor se deriva de su análisis: "(...) que no se crea que una reducción de la dimensión sacramental ayudaría al hombre moderno, sino al contrario, tales reducciones ya se introdujeron hace tiempo y han sido las causantes de muchos malentendidos. Sólo una interpretación completa y positiva de esta fiesta eucarística central puede ser una verdadera ayuda.

Por lo demás, la liturgia de la cena del Señor es todo menos un terreno experimental (...)" (127).

El Diagnóstico de que la "Eucharistia" o "eulogia" es la "estructura" fundamental de la Eucaristía ha cobrado aquí una ratificación sorprendente, que deja ver con claridad su forma y sus consecuencias. Habrá que ver solamente si la discusión científica exigirá algunas correcciones o precisiones de las tesis de Gese[45]. Su idea central, es decir, la estrecha relación existente entre sacrificio de "toda" y Eucaristía, entre la devoción de la "toda" y cristología me parece ser bastante firme. La intensa conexión, que la tradición del Nuevo Testamento ha establecido entre los salmos de la toda y la cristología, la unidad estructural entre este tipo de rito y la forma de la Eucaristía es tan evidente, que no se puede rebatir basándose en los textos.

## La estructura de la celebración litúrgica

La crisis de la liturgia, y con ella de la Iglesia, en la que estamos sumidos desde hace tiempo, se debe sólo en pequeña medida a las diferencias que existen entre los libros litúrgicos antiguos y nuevos. Cada vez se pone de manifiesto con más claridad que en el fondo de esta polémica existe un desacuerdo profundo sobre la esencia de

la celebración litúrgica, su origen, sus ministros y su forma adecuada. Se trata en realidad de la cuestión de la estructura fundamental de la liturgia; encontramos aquí dos posturas que son —de un modo más o menos consciente— radicalmente distintas. La nueva imagen de la liturgia se puede resumir con los conceptos claves por ella acuñados: creatividad, libertad, celebración, comunidad. Para esta perspectiva los términos de rito, vínculo ceremonial, interioridad y preceptos de la Iglesia son conceptos negativos que caracterizan el estadio de la "antigua" liturgia, estadio que debe ser superado. Para ilustrar el punto de vista de esta “nueva" liturgia me conformo con un texto elegido por casualidad, pero que bien podría representar a todo un género: "La liturgia no es un ritual regulado oficialmente, sino una celebración concreta, estructurada por definición en torno a la asamblea, y que dispone de un amplio margen para establecer sus reglas. La liturgia no es un culto devocional objetivo que hay que cumplir estrictamente y es específico de la Iglesia (...) Igual que se da al sacerdote el misal (...), también se le entrega a la comunidad el libro de cantos para que desempeñe su papel. El papel de la comunidad se acentúa también, porque la liturgia se desarrolla en un sitio concreto y en una comunidad determinada (...) Desde la reforma litúrgica se ha revalorizado la canción. Lo verdadero ya no está oculto tras los cantos, sino que lo que se canta es lo verdadero (…)"[46].

La idea central en la que se basan estas consideraciones es que la liturgia consiste en una celebración comunitaria, un acto en el que la comunidad se configura y experimenta como tal. Pero de esta manera, la forma y la actitud espiritual de la liturgia pasan a ser en la práctica las propias de una fiesta de vecinos. Esto se advierte, por ejemplo, en la importancia creciente de las palabras de saludo y despedida, así como en la búsqueda de elementos que sirvan de entretenimiento. El grado de entretenimiento se convierte en el factor para medir si la celebración litúrgica ha sido lograda, lo que la hace depender de la "creatividad", es decir, de las ocurrencias de su organizador.

## *1. La esencia de la celebración litúrgica*

Estas actitudes, puestas en práctica de una manera coherente, conducen a la anulación de la liturgia, es decir, la celebración pública y comunitaria de la Iglesia. Pero ello no debe hacernos olvidar que tales ideas encierran en su punto de partida un elemento básico, desde el cual debería ser posible un diálogo sobre la estructura básica de la liturgia. Se trata de su manera de entender la liturgia como celebración. Dicho más claramente: la liturgia tiene por naturaleza carácter de fiesta.[47] Si bien existe esta base común a las dos posturas, la disputa empieza a la hora de determinar los rasgos que caracterizan una fiesta. La perspectiva señalada parece concebir la fiesta como una vivencia comunitaria concreta de un grupo que se transforma en "comunidad". Condición previa y marco formal de esa experiencia propia de la comunidad son la espontaneidad y la libre expresión, es decir, la salida del orden cotidiano establecido y la actividad creadora, que pone de manifiesto lo que sostiene a la comunidad como tal comunidad. La liturgia es por tanto un "juego" con papeles bien definidos, en el que todos juegan juntos y así hacen posible la "celebración". También aquí hay *algo* cierto: la idea de que la libertad forma parte del núcleo de la fiesta, entendida ésta como la salida del ámbito de las obligaciones cotidianas, y el postulado de que, en este sentido, la fiesta crea la comunidad. Pero esa salida, para poder hacernos realmente libres, tiene que ser también un salir de las "obligaciones de nuestros papeles": dejar los papeles para hacer salir al ser verdadero; tiene que implicar el paso del "papel" al ser. De lo contrario, todo se queda en un juego, una apariencia más o menos bonita, que nos retiene en el mundo de las apariencias y por ello no otorga, sino que oculta, la libertad y la comunidad.

Y porque que esto es así, en todas las culturas se ha creído siempre en el principio de que la fiesta presupone una autorización, que no pueden darse a si mismos los que la celebran. No se puede decidir sin más hacer una fiesta, sino que se necesita una razón, es más, una razón objetiva, que esté por encima de los deseos personales. Dicho de otra manera: sólo puedo representar la libertad si *soy* libre, de lo contrario la pretendida libertad se transforma en un trágico autoengaño. Sólo puedo representar alegría, si el mundo y el ser

humano me dan verdaderamente motivos para alegrarme. ¿Y me los dan de verdad? Siempre que se deja a un lado esta pregunta, la fiesta (el intento postmoderno de reencontrar la fiesta) se convierte en mascarada. Por eso no es casualidad que, siempre que los hombres han buscado su "redención" (es decir, el vivir la liberación de la propia enajenación, de las obligaciones cotidianas y la experiencia de una comunidad que esté por encima del yo) la fiesta haya sobrepasado en seguida los límites del entretenimiento burgués y se haya convertido en bacanal. Se espera que las drogas, que no se toman individualmente, sino que se disfrutan en común, [48] nos hagan viajar a un mundo completamente diferente, viaje que se experimenta como una excursión liberadora de la vida cotidiana a un mundo de libertad y belleza. En el fondo de esta actitud se esconde la pregunta por excelencia: la pregunta sobre el poder del dolor y de la muerte, a los que no puede hacer frente ninguna libertad. Quien no se plantee estas preguntas, se moverá en un mundo de ficciones, cuya inocuidad artificial tampoco se elimina con declamaciones patéticas sobre el sufrimiento de los pueblos oprimidos, que pertenecen, de manera no casual, al núcleo común de casi todas las "liturgias" hechas a medida. En otras palabras: siempre que se identifica la fiesta con la interacción comunitaria y siempre que la libertad se confunde con la "creatividad" (entendida como ocurrencias ingeniosas) la dimensión humana se atenúa, y aunque lo que se diga suene muy bonito, se acaba suprimiendo lo esencial. No hace falta ser profeta para adivinar el poco futuro que tienen tales experimentos; aun así, es posible que a la larga consigan deteriorar la liturgia.

¡Vamos a exponer ahora lo que de positivo hemos encontrado! Decíamos que la liturgia es fiesta; la fiesta se basa en la libertad y la libertad en el ser que se esconde tras los papeles que desempeñamos normalmente; pero allí donde aparece el ser surge al mismo tiempo también la pregunta de la muerte. La fiesta debe responder en primer término a esa pregunta. Y al revés: la fiesta presupone una autorización a la alegría; pero esta autorización es válida sólo en la medida en que pueda hacer frente a la pregunta por la i muerte. Por tal motivo la fiesta siempre ha tenido en la

historia de las religiones un carácter cósmico y universal. Intenta dar respuesta a tal pregunta haciendo referencia al poder de vida del cosmos. Aquí se podría poner la objeción de que hay que buscar lo específicamente cristiano y de que no es posible desarrollar lo esencial de la liturgia cristiana con categorías de la historia universal de las religiones. Esto es absolutamente cierto en lo que respecta a la afirmación y la estructura formal *concretas* de la fiesta cristiana; pero al mismo tiempo es evidente que la novedad cristiana y la respuesta que en ella encontramos tienen que encuadrarse en el marco de la preguntas comunes a *todos* los hombres y, en este sentido, en un contexto antropológico básico, sin el cual no se podría comprender precisamente la novedad del cristianismo.

Esta novedad es el hecho de que la resurrección de Cristo da verdaderamente la autorización a la alegría que se había buscado en toda la historia de la humanidad y que nadie había podido conceder. hasta ahora. Por eso la liturgia cristiana —Eucaristía—es por naturaleza la fiesta de la resurrección, *Mysterium Paschae.* Como tal lleva consigo el misterio de la cruz, que es condición previa de la resurrección. Llamar a la Eucaristía la comida de la comunidad es trivializarla. Porque ha costado la muerte de Cristo y la alegría que conlleva presupone la entrada en el misterio de la muerte. La eucaristía tiene una orientación escatológica y se centra en la teología de la cruz. Esto es lo que quiere decir la Iglesia cuando mantiene el carácter de sacrificio de la misa; Aquí se decide si se mantiene o se suprime esa dimensión, sin dejar a un lado la profundidad verdadera de la condición humana y del poder liberador de Dios. Dicho de otra forma: la libertad, en la que consiste la fiesta cristiana, la Eucaristía, no es la libertad de inventar textos, sino la liberación del mundo y de nuestro yo de la muerte, lo único que nos puede hacer libres para aceptar la verdad y para amarnos en la verdad.

De la concepción básica aquí desarrollada se derivan otros dos aspectos estructurales esenciales de la Eucaristía. El primero es el carácter latréutico de la liturgia, que casi no se menciona en las teorías de roles. Cristo se murió rezando. Él antepuso su sí al Padre

a la oportunidad política y por eso fue crucificado. De esta manera instauró en la cruz el sí al Padre, en la cruz glorificó al Padre, y esa forma de morir fue la que le llevó como consecuencia lógica a la resurrección. Eso significa que la autorización a la alegría, el sí a la vida liberador y victorioso, se sitúa en la adoración. La cruz, en cuanto adoración, es también "elevación", presencia de la resurrección. Celebrar la fiesta de la resurrección significa sumergirse en la adoración. Si con "fiesta de la resurrección" se define el significado central de la fiesta cristiana, la adoración es el núcleo que la configura: en ella se vence a la muerte y se hace posible el amor. La adoración es la verdad.

En segundo lugar, las reflexiones expuestas han dejado claro el carácter cósmico y universal de la liturgia. La comunidad no llega a constituirse mediante la interacción, sino por el hecho de ser acogida por el todo y de entregarse de nuevo a él. A partir de aquí se podría mostrar detalladamente por qué la liturgia no se "hace", sino que se recibe, y que, aunque sea algo preestablecido, se revive cada vez. Se podría mostrar por qué su universalidad se presenta en una forma común a toda la Iglesia, constituida en forma de "rito" para todas las comunidades. Explicar todos los detalles aquí nos llevaría demasiado lejos. Pero, en todo caso, la idea fundamental ya ha sido expuesta: la liturgia como fiesta va más allá del ámbito de lo factible y lo ya hecho; nos conduce al ámbito de lo dado, de lo vivo, que viene a nuestro encuentro. Por eso el crecimiento orgánico en la universalidad de la tradición comunitaria ha sido la ley fundamental de la liturgia en todas las épocas y religiones. Tampoco en el gran salto del Antiguo al Nuevo Testamento se transgredió esta regla, ni se quebró la continuidad del proceso litúrgico: Jesús había introducido sus palabras de la Última Cena en el marco organizacional de la liturgia judía, allí donde existía una apertura hacia aquellas, allí donde, por así decirlo, se las estaba esperando desde el interior. La Iglesia que surgió entonces ha continuado con esmero este proceso de profundización interior, purificación y extensión de la herencia del Antiguo Testamento. Ni los apóstoles ni sus sucesores han "hecho" una liturgia cristiana; ésta se desarrolló orgánicamente de la lectura cristiana de la herencia judía, lectura

que tomó forma rápidamente[49]. Se fueron filtrando las experiencias de oración de las diferentes comunidades, que por supuesto se encontraban en la forma básica de la única Iglesia, en cuyo seno se fueron desarrollando las formas específicas de los grandes núcleos eclesiales. En este sentido, la liturgia *nunca* tuvo un carácter discrecional para las diferentes comunidades y los diferentes ritos litúrgicos. La no discrecionalidad garantiza y expresa que acontece algo superior a lo que una sola comunidad o, en definitiva, los seres humanos pueden realizar por si mismos; es, por tanto, expresión de la autorización objetiva para la alegría, para la participación en el drama cósmico de la resurrección de Cristo, participación de la que depende la categoría de la liturgia. Por lo demás, esa falta de discrecionalidad de las partes esenciales de la liturgia es también garantía de la libertad de los creyentes: sólo así se puede tener la certeza de que no están expuestos a las invenciones de un individuo o un grupo, sino que encuentran una realidad que une también al sacerdote, al obispo o al Papa, y les otorga a todos ellos un espacio para la libertad, para la transformación personal del Misterio que se nos entregó a todos.

Además, hay que apuntar aquí que la "creatividad" de las liturgias creadas por cuenta propia se mueve en un círculo muy estrecho, que tiene que ser necesariamente pobre en comparación con la riqueza de la liturgia constituida a lo largo de años, es más, de siglos. Por desgracia, en general los "hacedores" de liturgia se dan cuenta de esto más tarde que los fieles. En cualquier caso, el círculo de los que se atribuyen a sí mismos ese derecho es bastante reducido y lo que según ellos es libertad es, al mismo tiempo, "ejercicio de dominación" sobre las otras personas. Pero es que además existe en la liturgia de la Iglesia un margen más que suficiente para la actividad creadora. Este margen se da fundamentalmente en el terreno artístico, sobre todo el musical; en la estructuración concreta del servicio litúrgico y la preparación del espacio litúrgico según la ocasión; se extiende además a la oración de los fieles y tiene su punto culminante en la homilía del sacerdote, que traduce la Buena Nueva para el aquí y el ahora de los feligreses. Si esta tarea se toma en serio, se experimentará con

frecuencia dolorosamente los límites de la "creatividad" y no se deseará que se exija aun más en este terreno.

## *2. La correspondencia subjetiva a la esencia objetiva de la liturgia*

Y así hemos llegado a la segunda parte de nuestras reflexiones. En primer lugar habíamos intentado establecer la estructura básica objetiva de la liturgia, a la que asignamos el término de "fiesta", precisándolo luego en cuanto a su contenido: se trataba de la fiesta de la resurrección del Señor. De ahí resultaba, para nosotros, el primado de la adoración y del carácter objetivo de la autorización para la alegría. Dicho carácter presupone la unión del individuo y de la comunidad a la Iglesia universal y a su historia, así como a la forma preestablecida por aquella, que ofrece un espacio comunitario y de libertad. El análisis de la estructura objetiva nos lleva indefectiblemente a la cuestión de la posición del individuo y de la comunidad en la celebración litúrgica, cuestión que vamos a analizar aquí con más detalle. El Concilio Vaticano II la ha definido con el término "participatio actuosa", participación activa. Como se trata de un problema fundamental de la teología de la Eucaristía, nuestras reflexiones siempre acaban teniendo que analizar este punto. Desde nuestra visión actual se propone una reflexión fundamental sobre el contenido antropológico de este concepto, que deberá ser retomada en nuestras preguntas concretas y especificada en diferentes sentidos.

En conformidad con las dimensiones del ser humano, los conceptos de "participación" y "ser activo" tienen que ser ilustrados desde la perspectiva del individuo y la comunidad, la interiorización y la exteriorización. Para que exista comunidad es necesaria la *expresión* común; pero para que la expresión no se reduzca a mera exterioridad se necesita a su vez una *interiorización* común, un camino común hacia el interior (y hacia lo alto). Cuando el hombre participa sólo en la dimensión de la expresión, sólo en función del papel que desempeña, surge una comunidad meramente 'interpretada', que desaparece cuando termina el juego y sus roles.

El sentimiento de aislamiento, de la soledad radical del hombre y de la incomunicación de los distintos yos, que describieron J. E Sartre, S. de Beauvoir y A. Camus, en representación de toda una generación, y también el sentimiento de sublevación contra nuestra dimensión humana, que también conocemos hoy en día, se encuentran en el fondo de este problema. Ese sentimiento procede en gran medida de experimentar que el camino hacia el interior conduce al encierro de los yos separados y el camino hacia el exterior solo oculta esa imposibilidad abismal de llegar al otro. Precisamente a este problema debería dar respuesta la liturgia cristiana. Y no podrá lograrlo si se limita a una mera actividad exterior. La única posibilidad de conseguirlo que tiene la liturgia es mediante la interiorización, en la palabra litúrgica y en la realidad litúrgica (la presencia del Señor), para romper los diferentes yos y dejarles comunicarse desde el interior, en Aquél que se comunicó con nosotros mediante su entrega en la cruz. Allí donde acontece la interiorización común bajo la dirección de las plegarias comunes de la Iglesia y la experiencia del cuerpo de Cristo presente en ellas, se hace posible y real la expresión común; allí ya no se unen los hombres exclusivamente por el papel que desempeñan, sino que se encuentran en lo profundo de su ser y sólo entonces surge la "comunidad".

Por este motivo la palabra "libro de los papeles" no me parece apropiada en la liturgia. Es verdad que el libro litúrgico de oración posibilita también introducirse en la expresión litúrgica común y en este sentido posee también en primer lugar algo de "libro de los papeles, roles o funciones" en sí mismo. Pero dicho libro cumple su verdadera misión sólo cuando, en la oración, despoja al hombre de sus papeles, y lo sitúa cara a cara ante su Dios, sin disfraz, haciendo surgir así un espacio en el que los creyentes podemos encontrarnos unos a otros verdaderamente. También la oración comunitaria de la liturgia tiene que conducir a que se rece *realmente,* es decir, a que no sólo hablemos entre nosotros, los unos con los otros, sino con Dios; porque de esta forma hablamos también mejor y más profundamente entre nosotros. Esto supone que en el terreno de la participación litúrgica, que debería ser en lo

más profundo *Participatio Die,* participación en Dios (y por tanto en la vida, en la libertad), la interiorización ocupa un lugar prioritario. Lo que a su vez significa que esa participación no se agota durante el acto litúrgico; que la liturgia no se puede imponer a los hombres desde fuera como un espectáculo, sino que requiere educación y práctica. Por desgracia, todo el inmenso trabajo realizado en este sentido por hombres como Romano Guardini y Pius Parsch se ha tirado a la papelera como si fueran hojas en sucio tras los nuevos libros. Afortunadamente parece abrirse camino una tendencia que retoma y desarrolla la obra de los grandes educadores litúrgicos.[50] Porque no se puede conseguir una formación litúrgica verdadera con continuas propuestas de nuevas estructuras, sino sólo adaptando la estructura formal al contenido, es decir, mediante una educación que desarrolle la capacidad de asimilar interiormente la liturgia común de la Iglesia. Sólo así se volverá innecesario el torrente de palabras de las explicaciones, que acaban por destrozar la liturgia a base de hablar de ella y, en definitiva, no aclaran nada.

Y así la cuestión de la relación entre individuo y comunidad nos conduce a la cuestión de las formas de expresión de la liturgia. La teología de la creación y la de la resurrección (que incluye la encarnación y la hace definitiva) requieren urgentemente la corporeización de la oración, la incorporación de todas las dimensiones de la expresión corporal. La espiritualización del cuerpo y la corporeización del espíritu se exigen mutuamente; sólo si ambas existen puede surgir la "humanización" del hombre y del mundo, que consiste precisamente en que la materia alcanza todas sus posibilidades espirituales y que el espíritu se exprese en toda la creación. Partiendo de esta idea es necesario criticar el predominio unilateral de la palabra, que por desgracia también se defiende en los libros litúrgicos oficiales (a veces sólo sugerido, sin desarrollarlo). Por fortuna, constatamos que en los últimos tiempos la ciencia litúrgica ha vuelto a retomar el concepto de signos sagrados, y se utiliza cada vez más el pequeño e inolvidable libro de Romano Guardini. La liturgia la componen la palabra y el silencio; las canciones, la alabanza de los instrumentos y la imagen; los símbolos y los gestos que corresponden a la palabra.[51]

Sólo quiero comentar brevemente dos de los elementos aquí nombrados. El silencio, como un viaje comunitario hacia el interior, como interiorización de la palabra y los signos, como la liberación de los papeles que esconden lo verdadero, es, según lo expuesto, imprescindible para una *Participatio actuosa* verdadera. El silencio hace posible el sosiego, la calma en la que el hombre hace suyo lo duradero. La emoción litúrgica ya no puede consistir en la "variedad", como ha señalado con razón B. Kleinheyer[52], sino en la consecución de un espacio para encontrar lo verdaderamente grande e inagotable, lo que no necesita variación, porque satisface por si mismo, es decir, la verdad y el amor. Dada la importancia del silencio, no bastan los segundos existentes entre el "oremus" y la "oratio", que además a menudo parecen artificiales. Como momentos de silencio son muy adecuados la preparación de las ofrendas y el tiempo previo y posterior a la comunión; por desgracia el primer silencio, en contra de los preceptos del misal, con frecuencia no se respeta. Y quiero añadir, aunque sea una opinión contraria a la teoría dominante, que en ningún caso es una *obligación* leer en alto todo el canon. Quien afirme esto interpreta mal su carácter de proclamación. Si una comunidad ha gozado de una educación litúrgica como la que hemos señalado antes, los creyentes saben muy bien qué elementos básicos forman la Misa. Entonces basta, por ejemplo, con decir en alto las primeras palabras de cada parte, a modo de guía. La participación de los creyentes y el resultado de la proclamación serán de este modo mayores que si se habla en alto ininterrumpidamente, lo que acaba ahogando el sentido de las palabras. La multiplicación de fragmentos del canon proclamados en voz alta a la que por desgracia se ha llegado en otros países, pero que también se ha iniciado entre nosotros, delata una situación muy preocupante, tanto más cuando su calidad y adecuación teológica se encuentran en el límite de lo tolerable. Tal proliferación es un síntoma de la ya mencionada "variedad" formal que se persigue, pero esa variación que no se consigue a base de un gran número de oraciones en alto. La solución sólo puede provenir de la emoción existente en la realidad misma; también la variación acaba haciéndose aburrida. Por eso, la educación para la interiorización, el acercamiento al núcleo esencial, adquiere una

importancia inmensa, es más, se convierte en una cuestión de supervivencia de la liturgia como liturgia. Sólo el valor para volver a aprender la palabra en el silencio puede solucionar el problema, ante la presente inundación de palabras, que finalmente nos lleva a una verborrea, precisamente en el momento en que hay que encontrarse con *la* "palabra" —el logos—, que es, en cuanto palabra del amor crucificado y resucitado, la autorización para la vida y la alegría.

Mi segunda observación se refiere al significado de los gestos. El estar de pie o sentado, el arrodillarse; el inclinarse y el enderezarse, los toques en el pecho, la señal de la cruz; todo esto tiene en cuanto representación del espíritu en el cuerpo un significado antropológico insustituible. J. Pieper ha explicado de forma convincente cómo en estos gestos se aúnan lo exterior y lo interior en una relación de enriquecimiento mutuo.[53] Quiero terminar haciendo referencia al gesto central de la adoración, que hoy en día corre cada vez más el riesgo de desaparecer: el arrodillarse.[54] Sabemos que el Señor rezó de rodillas (Lc 22,41), que Esteban (He 7,60), Pedro (He 9,40), y Pablo (He 20,36) rezaron de rodillas. El himno a Cristo de la Carta a los Filipenses (2,6-11) presenta la liturgia del cosmos como un doblar la rodilla al nombre de Jesús y ve cumplida la profecía de Isaías (Is 45,23) sobre el dominio del Dios de Israel en el mundo. Al arrodillarse en nombre de Jesús, la Iglesia vive la Verdad; se introduce en los gestos del cosmos, poniéndose de este modo del lado del vencedor, porque esa genuflexión es una presentación y aceptación que imita la actitud de Aquél, que "siendo de naturaleza divina" se "humilló a sí mismo hasta la muerte". La Carta a los Filipenses, al unir la palabra del profeta de la antigua alianza y el camino de Jesucristo en el gesto de arrodillarse, (actitud que San Pablo presupone en los cristianos ante el nombre de Cristo), ha otorgado una profundidad cósmica e histórico-salvífica, en la que los gestos corporales se transforman en un reconocimiento de Cristo que las palabras no podrían reemplazar.

Con esto ha vuelto a nombrarse una palabra clave que nos lleva al principio de nuestra reflexión: la liturgia cristiana es liturgia cósmica

(así lo dice San Pablo en su carta a los Filipenses). Y no puede prescindir de esta dimensión, tampoco para ceder al encanto de los grupos pequeños o de la liturgia hecha a medida. Lo apasionante de la liturgia es que nos saca de lo pequeño y nos hace partícipes de la verdad. Sacar a la luz esa dimensión liberadora debe ser la tarea de cualquier renovación litúrgica.[55]

# Segunda parte. Aplicaciones

## ¿Es la liturgia variable o invariable?

## *Una entrevista con la redacción de la Revista Internacional Católica "Communio"*

*Redacción:* No queremos ver problemas donde no los hay. En la medida en que la liturgia también es forma y estructura perceptible por los sentidos es variable, tiene que ser variable, para que la atención de los creyentes que celebran y rezan, que transforman esa liturgia mediante presencia existencial en Eucaristía, no se distraiga con nada ajeno a lo que se celebra, o a los que celebran. El mejor ejemplo de una Misa no comprendida nos lo ofrece la historia de la religión católica apostólica romana. Bastaron tres siglos para que nadie entendiera ya el ritual, las ceremonias, el significado que se ocultaba tras esas ceremonias. La consecuencia fue que la religión se congeló, se entumeció, aun cuando no se practicaba menos que antes. Por tanto, si la liturgia pretende seguir teniendo vigor, tiene que conseguir cambiar algo a nivel personal y social, e ir adaptándose a la visión de los creyentes, que son hombres de su tiempo y de su mundo.

Si partimos de la base de que por primera vez en la historia la Iglesia es universal de verdad, en toda la tierra, no sólo con respecto a sus objetivos y pretensiones teóricas sino *de facto* (con la salvedad de algunas zonas comunistas en el Lejano Oriente), ¿no se ha reformado demasiado poco la liturgia, la celebración de la Misa? Yo me pongo en el lugar de los creyentes en los países de misión, para los que la reforma de la liturgia no fue suficiente. ¿Tiene sentido que los creyentes de origen y tradición no occidental sino de otras culturas, con formas simbólicas y signos en parte completamente diferentes (abrazo, inclinación, genuflexión, beso) se vean forzados a adoptar el lenguaje de símbolos y señales del pensamiento y sentimiento mediterráneo-europeo, que configuran nuestras Misas?

*Cardenal Ratzinger:* Lo primero que hay que decir es que tanto la Constitución sobre la Sagrada Liturgia como el Decreto Conciliar sobre la Actividad Misionera de la Iglesia dejan abierta expresamente la posibilidad de una gran adaptación a las costumbres y las tradiciones del culto de los pueblos. En este sentido el misal renovado para los países de misión ofrece simplemente un marco que se caracteriza por unas prescripciones orientadoras que dejan un amplio margen para una configuración litúrgica específica. Por otra parte deberíamos cuidarnos de caer en el romanticismo y en una simplificación de los problemas. La Iglesia naciente fue recurriendo muy lentamente y con mucho cuidado a las formas de expresión de liturgias paganas. Primero se desarrolló en el marco de las celebraciones religiosas judías (que eran muy austeras en los rituales) relacionadas con la celebración de la Eucaristía, cuya forma básica también era judía: la gran oración de acción de gracias, cuyo núcleo constituyó la repetición de la consagración. Esta oración es al mismo tiempo portadora de la idea del sacrificio, en la medida en que se unió a la oración de Jesucristo, a su entrega al Padre y a la representación de esta entrega. Estos sencillos elementos constituyen el andamio de cualquier celebración eucarística cristiana hasta nuestros días. Éstas se han ido ampliando con diferentes elementos del culto en un lento proceso de crecimiento, del que finalmente han surgido los diferentes cuerpos de ritos. Pero tal ampliación tuvo como requisito previo la delimitación de la identidad cristiana, que había encontrado su expresión en una forma eucarística elemental. Sólo desde esta conciencia cristiana fue posible reformar de modo fructífero lo ya existente y configurarlo como medio de expresión de lo cristiano. La premisa interna de este proceso fue la lucha por diferenciar lo cristiano, que llevaron a cabo los mártires durante tres siglos y que abrió la puerta a un uso purificado de las costumbres paganas. Y, por cierto, mucho de lo que tendemos a considerar como recepción del ámbito romano, no se configuró hasta el resurgir del Antiguo Testamento, que se dio en la Alta Edad Media, es decir, que también en aquella época se sirvieron de las fuentes cristianas auténticas mucho más de lo que solemos pensar y de lo que las investigaciones mantuvieron durante un tiempo.

Por eso me parece muy aventurada la idea de que se puedan crear liturgias misionales de la mañana a la noche, simplemente por decisiones de conferencias episcopales, que se basarían a su vez en los informes de catedráticos. La liturgia no surge por decreto y uno de los fallos de la reforma de la liturgia posconciliar hay que atribuirlo sin duda al afán de los pensadores académicos, que han construido desde sus escritorios, lo que debía haber ido creciendo en la vida. El ejemplo más claro para mí es la reforma del calendario, en la que se ha olvidado sin más que el reparto de las diferentes fiestas durante el . año había configurado en gran medida la relación de los cristianos con el tiempo. Por el contrario, al distribuir las fiestas surgidas a lo largo del año, según un cálculo histórico estrecho y en ningún caso coherente, se ha infringido una ley fundamental de la vida religiosa. Pero volviendo al tema de las misiones, la conversión al cristianismo conlleva también el abandono de formas de vida pagana. Sólo cuando se haya formado en los países de misión una identidad cristiana sólida se podrá ir, a partir de ésta y con mucho cuidado, adoptando las formas ya existentes y cristianizándolas para la liturgia y, a la inversa, ir mezclando lo cristiano con las formas de la vida cotidiana. Un tema aparte constituyen las formas de expresión inadmisibles o con un significado contrario en el correspondiente país, que se corrigen inmediatamente. Pero yo no llamaría a esto reforma litúrgica, sino simplemente utilización adecuada de la forma existente. Por lo demás, estoy convencido de que una adaptación superficial y apresurada no reforzaría el respeto por lo cristiano, sino que despertaría dudas sobre su rectitud y sobre la seriedad de sus afirmaciones. Finalmente hay que considerar también que las culturas autóctonas están rodeadas en todas partes de las formas de la civilización técnica; este hecho debe prevenirnos contra la precipitación y la ligereza.

*Redacción:* Seguramente estará usted de acuerdo conmigo en que una reforma litúrgica solo puede tener sentido si encuentra un apoyo suficiente. Si no existe una amplia aceptación, la reforma no alcanzará sus objetivos. Algo parecido pasa en el ámbito del derecho. Una ley nueva y de por sí congruente, que no es entendida

ni, por tanto, aceptada por los ciudadanos acaba siendo inútil. Los juristas hablan aquí de *lex non accepta.* Si analizo las discusiones que han surgido aquí y en el extranjero en torno a la reforma litúrgica, es decir de la celebración de la misa, creo poder concluir, si bien con cierta cautela, que existe un pequeño grupo de creyentes, poco significativo estadísticamente hablando pero que se siente estrechamente ligado a la Iglesia, que está descontento con la reforma. Estos creyentes expresan esa insatisfacción de muchas maneras, desde el asombro, pasando por gestos de disgusto o comentarios negativos y llegando incluso a la protesta formal e intensa. Las altas esferas de la Iglesia podrían pensar que da lo mismo, que las protestas disminuirán con el tiempo. No quiero hablar ahora de las múltiples racionalizaciones que los adversarios de la reforma presentan. Aunque el frente de los llamados antireformistas conservadores reúne a grupos muy diversos, lo que está claro es que todos se sienten avasallados y desautorizados. Y no sin razones objetivas. Si usted recuerda en 1947 se publicó la encíclica de Pío XII *Mediator Die,* y tras veinte años escasos llegó la reforma. En sólo dos décadas hubo un 'desprendimiento' de tierras considerable, sin ningún tipo de seguridad para los afectados, el gran grupo de los creyentes tradicionales. No entiendo como la Iglesia, guía de los que se entregan a su cuidado, ha hecho un uso tan deficiente de su responsabilidad pastoral en estos años, de forma que los creyentes de la antigua escuela han sido invadidos por lo nuevo casi sin ninguna protección.

Y una crítica más, y al hacerla estoy pensando en los que han luchado por lo que se les había enseñado a ellos, por aquello para lo que se les había educado, en aquellos que se implicaron de una manera casi existencial. ¿Y todo eso ha dejado de ser correcto de la noche a la mañana? Yo no pretendo determinar aquí qué es lo correcto, si lo que se creía antiguamente o lo nuevo, sólo quiero recordar la situación de muchos de estos creyentes desde un punto de vista psíquico.

*Cardenal Ratzinger.* En primer lugar quiero comentar una expresión que ha nombrado usted casi al final de su planteamiento. Usted

diferencia entre lo que había que creer antiguamente y lo nuevo. Tengo que negar decididamente esa dicotomía. El Concilio no ha inventado nada nuevo que haya que creer o que poner en el lugar de lo antiguo. Un elemento esencial de todas las declaraciones del Concilio es que se autodenomina la continuación y profundización de los Concilios anteriores, en especial el de Trento y el Vaticano Primero. Se trata simplemente de hacer posible la misma fe en diferentes condiciones y de revitalizarla. Por eso la reforma litúrgica ha intentado hacer más transparente la expresión de la fe, pero pretende en cualquier caso ser expresión de la única fe y no de un cambio en su contenido.

En lo que respecta a la preparación del Concilio, en ningún sitio parece haber sido tan fuerte como en Alemania. Aquí estaba el núcleo del movimiento litúrgico, del que se han ido desarrollando las declaraciones del Concilio. Mucho de lo que el Concilio ha decidido se había anticipado entre nosotros desde hace tiempo. Por cierto, Pío XII ya había introducido en parte una reforma litúrgica; piense por ejemplo en la nueva configuración de la Vigilia Pascual. Sin embargo, le doy la razón en que más adelante muchas cosas han pasado de manera abrupta, y que muchos creyentes no han podido encontrar la unidad interna de lo nuevo con lo que ellos conocían. En este sentido se ha ido simplemente más allá de lo estipulado por el Concilio. Por ejemplo se había establecido que la lengua del rito latino seguía siendo el latín, pero también había que dar cabida de forma adecuada a las lenguas vernáculas. Claro que hoy habría que preguntarse si en definitiva existe un rito latino. La gente casi no tiene conciencia de algo semejante. Para la mayoría, la liturgia se presenta como una tarea de creación para la comunidad correspondiente; tarea que conduce, en determinados círculos, a elaborar semana tras semana "liturgias" nuevas, y ello con un empeño tan admirable como erróneo. Esta ruptura en las convicciones litúrgicas esenciales es lo que me parece verdaderamente nocivo. Los límites entre liturgia y encuentros de amigos, entre liturgia y reuniones sociales están cayendo de manera imperceptible; esto se ve también por ejemplo en el hecho de que algunos sacerdotes, ajustándose a las normas burguesas de

educación, creen que sólo pueden tomar la comunión una vez que ha sido entregada a los otros; ya no se atreven a decir decir: "yo *os* bendigo" , con lo cual destruyen la distancia entre el sacerdote y los fieles, que es un componente esencial de la liturgia; también los saludos, con frecuencia insoportables y repletos de banalidades, que muchas comunidades ya esperan como una norma de educación indispensable, tienen que ver con esta nueva situación. En el tiempo en que no había aparecido todavía el nuevo misal, pero ya se había tachado al antiguo de anticuado, se perdió la noción de que existe un "rito", es decir una forma litúrgica determinada, y de que la liturgia sólo puede ser tal liturgia, si los fieles no pueden disponer de ella libremente. Incluso los nuevos libros oficiales, aunque en muchos sentidos son muy buenos, dejan entrever una planificación muy elaborada de los teólogos académicos, reforzando así la opinión de que un libro litúrgico se "hace", igual que se hacen otros libros.

Y ya que hablamos de este tema me gustaría hacer una breve observación sobre la polémica en torno a la llamada liturgia tridentina. Porque no hay ninguna liturgia tridentina y hasta 1965 nadie habría sabido que significa esa palabra. El Concilio de Trento no "hizo" ninguna liturgia. Y tampoco hay ningún misal de Pío V en sentido estricto. El misal que apareció en el año 1570 por encargo de Pío V solo difería en pequeñeces de la primera edición impresa del misal romano, aparecida unos cien años antes. En la reforma de Pío V se trataba simplemente de eliminar las impurezas que se habían ido infiltrando durante la Baja Edad Media y los errores que se habían cometido al copiar e imprimir, volviendo a establecer como reglamentario para toda la Iglesia el Misal Romano, que no había sido afectado casi por estos avatares. Al mismo tiempo había que acabar con las inseguridades, que se produjeron en la confusión de los cambios litúrgicos del tiempo de la Reforma Luterana, ya que la diferencia entre lo católico y lo específico de la Reforma se había hecho cada vez más difusa; se intentó evitar este problema estableciendo el uso exclusivo y el carácter obligatorio del misal "typicum", impreso en Roma. También se puede ver que esa era la única intención en el hecho de que no se reformaran las

costumbres litúrgicas de más de doscientos años de antigüedad. Ya en 1614 había aparecido, durante el papado de Urbano VIII, una nueva versión del misal, que también incluía diferentes mejoras. Es decir, tanto antes como después de Pío V, cada siglo fue dejando sus huellas en el misal, que era concebido como un único libro, sometido, por un lado, a un proceso continuo de purificación y, por otro, de crecimiento. Considerando esto, hay que criticar el empeño en conservar el misal tridentino, porque es algo irreal, pero también la manera en que el nuevo misal ha sido presentado. A los "tridentinos" hay que decirles que la liturgia de la Iglesia (como la Iglesia misma) siempre está viva y por tanto también siempre en proceso de maduración. En dicho proceso puede haber rupturas mayores o menores. Para la liturgia católica un periodo de cuatrocientos años no significaría mucho; se remonta realmente a Cristo y los apóstoles y desde entonces ha estado siempre en proceso de cambio hasta llegar a nosotros.

El misal, como la Iglesia misma, no puede ser modificado. Al mismo tiempo hay que criticar que a pesar de todos sus aspectos positivos, el nuevo misal se ha editado como si fuera un libro redactado por catedráticos y no una fase dentro de un desarrollo continuo. Una cosa así no había sucedido nunca y contradice la noción de devenir litúrgico. Ha sido precisamente este hecho el que ha hecho surgir la idea absurda de que el Concilio de Trento o Pío V escribieron hace cuatrocientos años un misal. Así se ha rebajado a la liturgia católica a la categoría de producto de los comienzos de la época moderna y con ello se ha alterado la visión de la liturgia de una manera bastante aterradora. Aunque muy pocos de los que hoy expresan descontento entienden de estos temas, sí que existe un saber instintivo que dice que la liturgia no puede ser el producto de un decreto eclesial ni de la erudición de los profesores, sino que sólo siendo el fruto de la Iglesia viva ha podido llegar a ser lo que es.

Para evitar malentendidos, quiero dejar claro que estoy muy contento con el nuevo misal, con la ampliación del tesoro de las oraciones, de las prefaciones, con las nuevas plegarias del canon, por la multiplicación de las fórmulas del canon de la misa para los

días laborables, etc., por no decir nada del uso de la lengua materna. Pero me parece desafortunado que se haya dado la impresión de que se trata de un nuevo libro, en lugar de presentarlo en la unidad de la historia de la liturgia. Por eso creo que una nueva edición tendrá que decir y mostrar claramente que el famoso misal de Pablo VI no es otra cosa que una versión actualizada del mismo misal, en el que ya influyeron Pío X, Urbano VIII, Pío V y sus antecesores hasta los orígenes de la Iglesia. Es esencial que la Iglesia tenga conciencia de la unidad interna inquebrantada en la historia de la fe, unidad que se manifiesta a su vez en la siempre unidad de la oración, siempre presente en dicha historia. Esta conciencia se destruye igual eligiendo un libro que creemos escrito hace cuatrocientos años, como queriendo tener una liturgia recién hecha. En el fondo, ambos casos responden a la misma forma de pensar. A mí me parece que el descontento que usted menciona tiene su razón de ser. Se trata en definitiva de establecer si la fe surge por decretos e investigaciones eruditas o en la historia viva que nos llega de una Iglesia única a lo largo de los siglos.

*Redacción:* Después de haber cuestionado el método de la reforma o bien sus efectos, unas palabras sobre su objetivo. *Mediator Die* ya habla de la participación activa de los creyentes en la Eucaristía. Y el énfasis recae sobre la palabra "activa". ¿Qué significa participar activamente? ¿cantar, rezar en alto, responder a lo que pide el sacerdote, que estemos sentados, de pie, arrodillados? Es decir, no estar simplemente presentes en la iglesia, como antes de la primera guerra mundial, escuchando al coro en silencio o rezando el rosario durante la misa, sino estar incluidos en la comunidad y atentos a lo que sucede en el altar.

1Pero, ¿no existía ya, al menos en Alemania, esta participación activa antes de la II Guerra Mundial, gracias al movimiento litúrgico de los años veinte? ¿Y no sabemos por experiencia que la participación activa, así entendida, también puede convertirse en mera forma vacía de contenido? Yo puedo cantar cinco estrofas de la canción "Grof}er Gott, wir loben dich"[56] o rezar el credo tres veces seguidas y estar pensando al mismo tiempo en todos los

datos de mi última declaración de la renta. La participación activa no nos libra de la rutina. La cuestión no es si el activismo consigue evitar la rutina, sino cómo se puede al mismo tiempo mantener y volver a crear siempre la unicidad, qué forma tiene que adquirir una participación activa que quiera conseguir esto.

Por tanto, ¿cómo se puede evitar que el acontecer litúrgico, que conlleva necesariamente repeticiones, y con éste la participación activa, se rutinice y pierda su significado?

*Cardenal Ratzinger:* Tal vez pueda aclarar un poco en primer lugar el concepto de *Participatio actuosa* —"participación activa"—, que es en efecto una palabra clave en la Constitución de la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II. En él se alberga la idea de que la liturgia cristiana es en forma y esencia un proceso comunitario. La liturgia incluye la oración en la que se alternan el sacerdote y los fieles, la aclamación, la proclamación, la oración comunitaria. "Nosotros", "Vosotros" y "Tú" son las fórmulas con las que se llama a las personas. El "yo" apareció sólo en oraciones aisladas y relativamente tardías. Pero si los textos litúrgicos están impregnados de "nosotros", "vosotros", y tu y todo ello forma parte de un *Actio* ("Drama"), en el que el "guión" exige que todos actúen, entonces una celebración litúrgica adecuada, debido a la estructura del texto y de la acción, requiere las formas de tratamiento de nosotros, vosotros y tú, cuando hablan y actúan los unos con los otros; de lo contrario surge siempre una contradicción interna entre el texto y su puesta en práctica. Este fue el descubrimiento que suscitó una nueva presencia de las palabras y acciones antiguas en el movimiento litúrgico. Aquí el Concilio ha declarado algo que es bastante evidente por sí mismo. En general, esta nueva visión ha sido muy fructífera. Si se suprimiera hoy la puesta en práctica activa de la liturgia que el Concilio hizo posible, nos daríamos cuenta de repente de que ya se ha consolidado y de que en realidad nadie quiere prescindir de ella. Pero naturalmente también una idea buena puede reducirse, hacerse unilateral y, debido a su simplificación, acabar perdiendo el sentido. Algunos pragmáticos de la reforma litúrgica parecían opinar que tendría que hacerse todo en alto y en

común y así la liturgia sería atractiva y eficaz por si misma. Pero habían olvidado que las palabras pronunciadas también tienen un sentido, cuyo cumplimiento forma parte de la "participado actuosa". Se les había pasado por alto que el *Actio* no consiste sola y exclusivamente en un alternar el estar de pie, sentado o de rodillas, sino en procesos internos que constituyen el verdadero carácter dramático del todo. La palabra "oremos" es una invitación a la interiorización; en "levantemos el corazón" las palabras y el ponerse de pie son solamente "la punta del iceberg". Lo verdadero acontece en lo profundo, que mira hacia las alturas. En la expresión ved el cordero de Dios[57] se hace alusión a un ver especial, que no se consigue con una simple mirada a la Sagrada Forma. Cuando se dejaba de lado esta dimensión interior, daba la impresión de que la liturgia se había vuelto todavía más "aburrida" e "incomprensible", de modo que al final se vieron obligados a sustituir la Biblia por Marx y el sacramento por la fiesta, porque se quería conseguir el efecto de la liturgia de modo inmediato y por lo externo. Frente a la mera agitación superficial que se introdujo en algunos sitios, la antigua participación callada era mucho más realista y dramática: participar en la acción esencial de la comunidad de la fe y su marcha desde lo más profundo superando los fosos del silencio. Pero esto no dice nada en contra de la "participación activa" en el sentido ya mencionado, sino sólo contra su deformación. No existe un método infalible para que participe todo el mundo, y además siempre, del "Actio". Incluso pienso que una de las ideas más determinantes, que se ha olvidado con el Concilio, es que no se puede establecer desde fuera el efecto de la liturgia. La fe conlleva un continuo proceso de educación y sólo en él adquieren las palabras su sentido. En el Evangelio, inmediatamente después de la profesión de fe de Cristo, encontramos este pasaje: "Y Él se puso a enseñarles" (Mc 9,29 ss.). Osea, no hay una fórmula que hable por sí misma. El credo se encuadra en el marco de la enseñanza, de la educación y de la comunidad de la vida creyente. Sólo en esta relación se hacen vivas las palabras y las señales.

*Redacción:* Ahora voy hablar de la relación entre forma y contenido de la celebración de la Misa en nuestros días. Con contenido me

refiero a los Misterios de fe representados desde y por la Iglesia. A ningún observador con experiencia le puede pasar desapercibido el cambio en la Eucaristía, en lo que respecta a la importancia concedida al banquete del sacrificio y a las lecturas, si lo comparamos con la Misa preconciliar. Yo lo constato sin querer hacer ningún juicio de valor. Sin duda se ha mejorado la celebración de la palabra, porque se han ampliado las lecturas. Pero esto no nos contesta a la pregunta: ¿por qué ese cambio en la importancia de las diferentes partes de la celebración? No me gustaría pensar que la forma actual de la celebración de la Misa es un resultado casual, o que si se alarga la celebración de la palabra, hay que acortar un poco el final de la misa, para que su duración sea soportable.

Nosotros formulamos esta hipótesis: hasta que no estén aclarados los contenidos, hasta que no se llegue a un consenso, la estructura formal y la forma, que son los modos de expresión del contenido, no podrán ser adecuados. ¿Qué es lo importante en la celebración de la misa? ¿Se trata de una comida comunitaria? ¿de un sacrificio comunitario? Usted ya ha respondido a esta pregunta en las páginas del presente libro. Pero tengo otra cuestión: ¿la celebración de la Misa consiste en una presencia real del crucificado y resucitado, o es tan sólo un símbolo del Misterio? y aún más, ¿se está abandonando la doctrina de la transubstanciación y sustituyendo por las doctrinas de la transignificación y la transfinalización? Un teólogo no podrá contestar que la Eucaristía significa las dos cosas. Y además, ¿de qué realidades se trata? ¿La oblea se convierte en el cuerpo y la sangre de Cristo sólo mediante la fe de los creyentes? ¿o sólo al comersela, *ut sumatur* siguiendo a Santo Tomás? Suponiendo que esta manera de entender la Eucaristía tuviera cabida en la Iglesia, ¿se necesita entonces a un sacerdote con el poder de realizar esa transformación? ¿no lo podría hacer cualquier creyente laico? Y el mismo ritual de la transubstanciación, ¿es necesario? ¿no nos aleja del Misterio, de su simbolización y nos incita a una visión mágica, logrando quizás un ámbito para un milagro, del que deberíamos cuidarnos en cualquier caso? Usted ya conoce todas estas reflexiones. Es fácil plantear preguntas sobre el carácter de sacrificio de la Eucaristía. En 1966 el Papa Pablo VI en

la encíclica *"Mysterium Fidei"* considera todavía el carácter de sacrificio como el núcleo del Misterio eucarístico. Y lo mismo se podría decir del culto eucarístico. No se ha encontrado una respuesta definitiva a ninguna de las preguntas aquí esbozadas. Con toda seguridad dirán los teólogos que la presencia real y la transformación están claras y que lo único que ha cambiado es la importancia que se atribuye a cada una. Pero yo veo que también se interpretan de manera diferente. Y repito que no se trata de llevar razón. Nuestra cuestión principal era si la liturgia es variable o invariable, partiendo del ejemplo de la celebración eucarística. Y ante lo visto, creo que no podemos descartar que nuestra manera de entender la Eucaristía esté cambiando más de lo que, por la naturaleza de la Eucaristía, sus orígenes y la fe tradicional de la Iglesia, sería lícito; a no ser que queramos olvidar la importante premisa por la cual durante y mediante la celebración de la Misa los creyentes sirven a Dios y lo celebran, lo que naturalmente siempre es correcto.

*Cardenal Ratzinger:* La serie de preguntas que ha hecho usted en este cuarto punto nos lleva a problemas dogmáticos centrales muy profundos, que realmente no se pueden contestar en una entrevista. Habría que desarrollar una buena parte del Catecismo; nos tendremos que conformar aquí con un par de aclaraciones. Empiezo con un detalle externo, pero que nos puede ayudar a profundizar. Volviendo al "ut sumatur", que usted ha nombrado, sabemos que proviene del Concilio de Trento (DS 1643); Karl Rahner nos ha recordado que está recogido ahí, por cierto justamente en el capítulo en que trata la adoración eucarística y la fiesta del Corpus Christi. Rahner quería recordarnos que también Trento vio y testificó con claridad que, tanto por la consagración como por las realidades del pan y el vino, la acogida constituye la dinámica esencial de este sacramento (y *mutatis mutandis* de todos los sacramentos). Pero saber esto no impidió al Concilio de Trento decir también que ese "proceso de acogida" tiene muchas dimensiones: recibir a Cristo incluye por definición "adorarle". El recibir a Cristo debe llevar consigo todas las dimensiones propias de Cristo y no puede ser reducido a un mero proceso físico. Pero en esta afirmación ya está

incluido el reconocimiento de su presencia real. El definirlo de modo adecuado nos resulta tan difícil porque hoy en día la filosofía ya no pregunta por la esencia de las cosas; sólo nos interesan las funciones. La ciencia moderna pregunta exclusivamente: ¿cómo funciona esa cosa?, ¿qué puedo hacer con ella?; ya no pregunta: ¿qué *es* eso? Esta pregunta se considera no científica y tampoco se puede responder en ningún caso científicamente. A esta reorientación del pensamiento pretendían ajustarse los intentos de definir la Eucaristía desde la esfera de su importancia y su finalidad (transignificación y transfinalización). Aunque esto no es del todo falso, sí que es en cierto sentido peligroso, porque expresa muy poco. Siempre que se reducen los sacramentos y la fe a "funciones", se deja de hablar de Dios, que evidentemente no es una "función", y se deja de hablar del hombre, que tampoco es una función, aunque *tenga* muchas funciones. Pero esto pone también de manifiesto lo importante que es que la fe sacramental mantenga viva la cuestión de la esencia en "tiempos pobre? filosóficamente hablando; sólo así se puede romper de modo eficaz el dominio del funcionalismo, que convertiría el mundo en un campo de concentración universal (cuya esencia es medir al hombre sólo por la función que cumple). Es verdad que en cierta medida la presencia real de Cristo en las ofrendas transformadas no se puede defender desde un punto de vista filosófico, y sin embargo se trata de una afirmación de una elevada dimensión humana.

Respecto a la relación entre sacrificio y comida quiero recordar las reflexiones que hice en el capítulo sobre forma y contenido de la celebración eucarística. Tan sólo quiero añadir una cosa: a la teología moderna no le gusta establecer paralelismos entre la historia de las religiones y el cristianismo. Sin embargo me parece importante constatar que en toda la historia de la religión la comida y el sacrificio forman una unidad indisoluble. El sacrificio aporta la *Communio* con la divinidad, del sacrificio y en el sacrificio vuelven a recibir los hombres la ofrenda de la divinidad. En el Misterio de Jesucristo esto se transforma y profundiza en varios sentidos: el mismo sacrificio procede ya del propio amor de Dios hecho hombre y así es en esencia una entrega de Dios, en la que Éste acoge a los

hombres, de manera que Él mismo se hace ofrenda y como ofrenda es, al mismo tiempo, agasajado. Quizá se ve más claro lo que quiero decir, si hago referencia a una pregunta litúrgicodogmática que ha formulado usted: ¿Hace falta un sacerdote con poder de transformación? A mi no me gustaría hablar de poder, aunque esta terminología se utiliza desde la Alta Edad Media. A mi me parece mejor abordar la cuestión desde otra perspectiva. Para que el acontecimiento de entonces se haga presente, hay que decir las palabras: "Este es mi cuerpo, esta es mi sangre". Pero en estas palabras se presume al yo de Jesucristo. Sólo Él puede decir algo así, son *sus* palabras. Ningún hombre puede osar a declarar como suyo el yo de Jesucristo. Nadie puede decir de motu propio "yo" y "mi". Pero *hay* que decirlo, para que el Misterio salvador no se transforme en pasado. Por eso sólo puede hablarse de una autorización, que nadie puede darse a sí mismo, de una autorización que tampoco puede otorgar una comunidad o muchas comunidades, sino que sólo puede estar basada en la autorización "sacramental" que el propio Jesucrito dio a toda la Iglesia. La palabra tiene que estar en el "sacramento" de la Iglesia, en la autorización que no se concede ella misma, sino que ella entrega, que está por encima de ella. Precisamente eso significa "ordenación sacerdotal" y "sacerdocio". Si esto se entiende queda también bastante claro que en la Eucaristía de la Iglesia acontece algo, que está por encima de cualquier tipo de celebración y reunión humana, pero también de cualquier tipo de creación litúrgica de las comunidades: el Misterio de Dios, que Jesucristo nos regaló con su muerte y resurrección. En eso se basa el carácter irremplazable de la Eucaristía y su identidad, que no fue transformada por la reforma, sino contemplada en una nueva luz.

## El fundamento teológico de la música sacra

### *Introducción: aspectos esenciales de la polémica pos-conciliar sobre la música sacra*

En la edición en alemán de los textos del Concilio Vaticano II de Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, ampliamente difundida, se introduce el

breve comentario sobre el capítulo de la música de la constitución litúrgica con una observación asombrosa: el arte verdadero, tal como se da en la música sacra, es, "por su naturaleza esotérica en el buen sentido, casi irreconciliable con la naturaleza de la liturgia y con el postulado principal de la reforma litúrgica".[58] La frase es sorprendente porque el texto que tiene que comentar —la Constitución sobre la Sagrada Liturgia— considera la música "no sólo ingrediente y ornamentación de la liturgia", sino liturgia misma, componente esencial de toda la acción litúrgica.[59] Es verdad que Rahner y Vorgrimler no quieren suprimir cualquier tipo de música de Iglesia. Lo que les parece incompatible con su esencia, es sólo el verdadero arte, es decir, la música tradicional de la Iglesia de Occidente. Piensan que la recomendación del Concilio según la cual "el tesoro de la música sacra tiene que ser conservado y cuidado con gran esmero"[60] no implica que "esto tenga que suceder en la liturgia misma"[61]. Por eso subrayan que la recomendación del Concilio sobre los coros se refiere fundamentalmente a las catedrales. Este contexto general provoca la impresión de que el Concilio realmente relega los coros a las catedrales y eso con la condición de que no obstaculicen la participación activa del pueblo.[62] Lo que según Rahner y Vorglimler forma parte de la liturgia normalmente no es por tanto la "música sacra en sentido estricto" sino la llamada "música de uso".[63]

Es preciso admitir que en el texto conciliar se percibe una cierta tensión, que es en primer lugar reflejo de la tensión existente entre las distintas fuerzas de la asamblea conciliar, pero quizás más profundamente también reflejo de la tensión interna del propio tema. En ese texto hay una recomendación muy clara de lo que Rahner y Vorgrimler llaman "música sacra en sentido estricto": junto a las frases mencionadas hay que recordar también el énfasis con que se recomienda la formación musical del sacerdote, de los músicos de Iglesia y en especial de los niños cantores. Se recomienda expresamente "la creación de institutos superiores de música sacra[64]: A esto se añade la recomendación manifiesta del canto coral, pero también el sí explícito a la polifonía;[65] Así mismo una alabanza casi entusiasta al órgano, lo que induce a J. A. Jungmann

a comentar que el instrumento más antiguo del arte musical de la Iglesia es elogiado con unas palabras "que se distinguen claramente del lenguaje normalmente sobrio característico de las leyes".[66] Bajo las condiciones formuladas de la tradición se da el sí a otros instrumentos de la música de la Iglesia.[67] Por otro lado, no se puede pasar por alto que ese sí a la riqueza tradicional de gran valor se relaciona con la exigencia de una necesaria apertura de la liturgia para todos y del hacer común de todos en el acontecer litúrgico, es decir, también en los cantos litúrgicos, y de este modo empiezan a obrar elementos que reducen el predominio de lo artístico.

Al comparar los textos del Concilio con los comentarios de Rahner y Vorgrimler, encontramos entre ellos una relación que va más allá de este caso concreto y que podríamos considerar típico, porque muestra la diferencia existente entre el verdadero texto del Concilio y su recepción en la Iglesia pos-conciliar. En el debate conciliar se va tomando conciencia de un problema que hasta ahora no se había dado a conocer con tanta claridad: la tensión existente entre la pretensión de hacer arte y la sencillez de la liturgia; en la confrontación entre expertos y sacerdotes se imponen las exigencias pastorales, lo que empieza a hacer unidimensional la visión de conjunto. El texto guarda un difícil equilibrio en su afán por la conformidad de pareceres, pero con la nueva sensibilidad es interpretado sólo desde una determinada perspectiva y así el difícil equilibrio se transforma en una fácil receta: música de uso para la liturgia; la "música sacra en sentido estricto" tendrá que ser cultivada en otro sitio, en la liturgia ya no tiene cabida. Sólo que hay que estar dispuestos por lo pronto a hacer la vista gorda sobre el hecho de que la "música sacra en sentido estricto" ya no es música sacra, y que en la Iglesia ya no hay "música sacra en sentido estricto". En los años transcurridos desde entonces se ha hecho patente un alarmante y creciente empobrecimiento, que surge cuando se le cierra la puerta en la Iglesia a "la belleza sin sentido" y uno se subordina al "uso". Pero el estremecimiento que provoca la liturgia posconciliar, que ha perdido el brillo, o simplemente el aburrimiento que crea con su interés por lo banal o sus pocas pretensiones artísticas, no aclaran nuestra pregunta. Por lo menos esta tendencia

ha originado una situación en la que volvemos a poder hacer preguntas.

Retomemos entonces el problema: el verdadero arte es "en el buen sentido, esotérico" afirman Rahner y Vorgrimler; la liturgia es sencilla y tiene que poder ser seguida por todos, especialmente por el hombre de la calle. Por tanto, ¿la liturgia tolera, exige o bien excluye la "música sacra en sentido estricto"? Si buscamos la respuesta a esta pregunta en la tradición teológica no encontraremos precisamente una plétora de documentos. La relación entre teología y música sacra parece haber sido siempre bastante distante. Pero de todas formas hay que buscar una respuesta con sentido en la identidad histórica de lo cristiano, es decir, en el ámbito de la tradición, porque sólo así se soluciona el problema y porque sólo así se toma postura respecto a las realidades tratadas, la liturgia nacida de la historia y la música sacra surgida en esa misma historia.

Por supuesto con el tiempo han cambiado los aspectos del problema. Rahner y Vorgrimler, que oponen lo "esotérico" y lo "usual", se inclinan claramente por esto último. Quizás no se debería buscar en esta actitud muchos aspectos filosóficos. Refleja el sentir de la postura pastoral corriente, en la que tal vez se plasma la lucha de los prácticos y pragmáticos con los expertos teóricos. Ciertamente existen una serie de correlaciones histórico-espirituales más profundas: al natural entusiasmo musical del Barroco le siguió la Ilustración con su tendencia hacia lo pedagógico, la razón y lo racional. Al Cecilianismo le sucedió el movimiento litúrgico, primero con un énfasis casi exagerado del canto coral, que respondía a la tendencia arcaizante de amplios sectores de este movimiento; después volvió la tendencia a lo práctico, a lo corriente, a la participación de todos en todo. Aquí podemos encontrarnos ante una fase en la que el arte se refugia cada vez más en los especialistas, en las agotadoras contribuciones excepcionales, y, al tener un grado de abstracción inasequible, no deja al pueblo otra salida que la canción sensiblera. En el fondo se puede detectar aquí la miseria de una época, cuya racionalización ha construido el dilema de la especialización y la banalidad, y cuyo funcionalismo

omnipresente socava en gran medida la expresión, artística viva originaria. Finalmente se puede percibir aquí una concepción de la actividad, la comunidad y la igualdad, en la que ya no se experimenta realmente el poder unitario del escuchar en común, asombrarse en común, emocionarse en común con una profundidad libre de palabras. Sea como sea, una cosa ha quedado clara tras las experiencias de los últimos años: la vuelta a lo utilitario no ha hecho la liturgia más abierta, sino más pobre. La sencillez necesaria no se puede conseguir mediante un empobrecimiento.

## *La música sacra como problema teológico en la obra de Santo Tomás de Aquino y de su autoridad*

Sería demasiado fácil dar por contestada la pregunta simplemente basándonos en esta última experiencia. Como ya dijimos, la antítesis formulada por Rahner y Vorgrimer sobre lo esotérico y lo útil es sólo una de los variaciones (marcada por las características propias de nuestro siglo) de un problema que remite a los mismos comienzos del cristianismo, y que tenemos que analizar ahora en un marco formal representativo más antiguo, para llegar a la raíz de la cuestión con la necesaria profundidad. W. Kurzschenkel presentó hace unos años un extenso análisis histórico sobre el tratamiento de la música en la teología; con él no se ha cerrado ni mucho menos el tema, sino que simplemente ha abierto el camino a una mayor reflexión.[68] Quiero ilustrar históricamente un poco esta polémica, analizando las "Quaestiones" fundamentales de Santo Tomás de Aquino, ya que la grandeza de su obra consiste en que sintetiza todas las fuerzas principales de la tradición. Santo Tomás trata la pregunta en su análisis del concepto y la esencia de "religio", si bien él no entiende "religión" en el sentido actual de la palabra, sino cómo el ámbito más amplio del culto, de la adoración.[69] En este contexto general, *una* de las preguntas aborda el problema de la "alabanza de Dios en voz alta", y analiza, trás un capítulo introductorio sobre el sentido de alabanza de Dios con la palabra, "si la canción se puede aceptar como alabanza de Dios"[70]. Sin

embargo, la Iglesia ha cantado desde los tiempos de Jesús y los Apóstoles, que ya cantaban en la sinagoga y que llevaron esos cantos a la iglesia.[71] En este sentido la pregunta estaba y está en principio contestada. Sin embargo ha habido muchas voces contrarias, que no querían suprimir los cantos, pero sí ponerles unos límites severos, porque en su visión de la esencia de lo cristiano el canto en la Iglesia sólo era legítimo de una forma muy restringida.

### 1. Cuestionamiento de la música sacra por las “Auctoritates" de la Teología

Santo Tomás se encontró sobre todo frente a tres testimonios significativos de la tradición, que se habían pronunciado de manera crítica respecto a la música sacra; dos de ellos habían tenido acceso a los Decretos de Gracián y por ello se habían convertido en algo así como la ley no escrita. En primer lugar, aparece el ascetismo aparentemente algo brutal de San Jerónimo, que Gracián había dado a conocer en su libro. Jerónimo había escrito sobre la Carta a los Efesios, comentando las palabras que dicen que los cristianos deben cantar y alabar al Señor en sus corazones (5,19): "esto deberían oírlo los jóvenes que en la iglesia atienden el servicio de la salmodia: Para Dios no hay que cantar con la voz, sino con el corazón; no hay que untar el gaznate con medicamentos, como se acostumbra en el teatro, para entonar en la iglesia refinadas melodías y canciones teatrales."[72] De este duro juicio se puede deducir por lo menos que en su época existía una música sacra artísticamente desarrollada.

Junto a San Jerónimo tenemos al papa Gregorio Magno, quien en el marco de un sínodo romano decretó la resolución, (e incluso propuso la excomunión de quien no la respetara), por la cual no estaba permitido a los clérigos ser cantores una vez que se habían hecho diáconos, para que no se distrajeran de su tarea verdadera: la proclamación de la Palabra y el servicio a los necesitados. Y aun más, Gregorio ve peligros morales en los cantos: entre la voz bonita y el cambio de vida, entre la admiración de los oyentes y la estima de Dios podría surgir fácilmente una contradicción peligrosa.

Conforme al precepto, los clérigos superiores tienen que limitarse en su actividad musical a cantar el Evangelio en la Misa; el resto de las tareas musicales (el canto de los salmos y las demás lecturas) tienen que ser asumidas por clérigos de rango inferior, subdiáconos y si fuera necesario minoristas.[73] Al parecer los fanáticos encontraron en este canon un punto de apoyo para su postura adversa a la música sacra. No obstante el argumento de mayor peso procede de la exégesis tradicional del Nuevo Testamento, de la que sólo hemos conocido una forma que San Jerónimo destacó especialmente. Como en Col 3,16 se afirma que hay que alabar a Dios con "cantos espirituales", esto se convirtió para la interpretación en un claro refuerzo de la máxima general: Deus mente colitur magis quam ore (hay que venerar a Dios más con el espíritu que con la boca).[74] Finalmente es interesante una observación que Santo Tomás introduce así sin más, como si fuera evidente: "La Iglesia no utiliza instrumentos para alabar a Dios (...), para que no parezca que hemos vuelto al judaísmo."[75] La música instrumental se suprimió de la liturgia sin discusiones porque era una forma de "iudaizare"; la música instrumental del templo judío se consideraba como una muestra de la dureza y la carnalidad de aquel pueblo. Lo que el Antiguo Testamento dice sobre el tema no tenía validez directamente, sino que se debía interpretar alegóricamente, transpasándolo al terreno espiritual. Santo Tomás no podía saber que el rechazo de la música instrumental y la estricta limitación a la música vocal expresa precisamente la continuidad del judaísmo primitivo por parte de la Iglesia. Como resultado de su asociación a la sinagoga, y con ésta al puritanismo de los fariseos, rechazaron radicalmente la música instrumental.[76] Esta decisión de la Iglesia fue coherente, porque una relación directa con el templo era imposible y la liturgia de la Iglesia sólo se pudo desarrollar al principio como prolongación de la liturgia sinagogal y no del culto en el templo. Santo Tomás (o aun más en la tradición que él aceptó) dio a tal decisión Táctica una importancia decisiva: la música instrumental se somete al yugo de la ley, que no tiene validez literal, sino sólo si se interpreta desde lo espiritual; la problemática de la música sacra queda así ligada a la problemática sobre la ley y el Evangelio, oposición que ofrece el marco teológico

desde el que se analiza la cuestión. El confinamiento de la música instrumental al ámbito de la ley cobra significado en la práctica, porque en la tradición exegética platónica de los Padres se identifica en gran medida el antagonismo de ley y el Evangelio con el antagonismo filosófico de lo sensible y lo espiritual; entonces la música (sobre todo la instrumental) se incluye en el ámbito de lo sensible, mientras la espiritualización del Evangelio tiene que interpretarse más o menos como un abandonar la realidad sensible de los tonos musicales a favor de lo puramente espiritual, de la mera palabra.

## 2. Motivos y antecedentes de la crítica teológica de la música

Partiendo de la cuestión sobre la "Auctoritates" hemos llegado a otra más importante. Tenemos que reflexionar ahora sobre los motivos objetivos de la cuestión que nos ocupa para poder apreciar también el significado y las limitaciones de la teología positiva de la música sacra, que construyó Santo Tomás por oposición a las "auctoritates" negativas. Analizando los textos que critican o incluso se oponen tajantemente a la música, de los que existen no pocos entre los padres de la Iglesia, se pueden constatar claramente dos motivos principales siempre presentes:

a) En primer lugar se encuentra una visión espiritual unidimensional de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, entre la ley y el Evangelio. Es verdad que el paso de Israel a la Iglesia de los gentiles, histórica e espiritualmente, fue preparado de forma decisiva por las corrientes en las que la fe judía coincidía con la religiosidad filosófica: el pensamiento griego había abandonado el politeísmo y sus cultos y pudo compenetrase, debido a su anhelo monoteísta y su interioridad, con el espíritu judaico, que por su parte se vio obligado en la diáspora a preguntarse por su forma universal, pero que también en la propia Palestina, ante la importancia creciente de la sinagoga y el avance de movimientos críticos del templo, se inclinó por la espiritualización de sus contenidos históricos.[77] Esta tendencia a la espiritualización fue sin duda alguna un requisito previo para la "alegoría", en la que San Pablo expresó la libertad

respecto a la Ley (Gál 4,24). Leer el Antiguo Testamento desde Cristo significa para San Pablo leerlo espiritualmente.[78] Sin embargo, la cristianización del Antiguo Testamento no es simplemente espiritualización, significa también una encarnación.[79] En principio, los padres de la Iglesia eran muy conscientes de esto; la lucha contra el gnosticismo, pero también la lucha contra Ario, pretenden combatir una visión meramente "espiritual" del cristianismo, por la cual la fe concreta se convertía en una filosofía de la religión.

Aun así tenemos que decir a posteriori que tampoco los Padres pudieron escapar sin más del clima espiritual reinante en su tiempo y le rindieron un tributo que iba más allá de lo necesario y adecuado desde una perspectiva cristiana. Una vez más constatamos que existió y existe una comunicación legítima del cristianismo con el platonismo. La "alegoría" del Antiguo Testamento, en la que se basa el cristianismo, guarda una estrecha relación con la "alegoría" procedente del pensamiento platónico, o por decirlo de una manera más simple: en cuanto camino de espiritualización, el movimiento de la cristiandad coincide en gran medida con el movimiento en el que se sustenta el platonismo. Pero la "espiritualización" cristiana no es simplemente lo opuesto al mundo de los sentidos, como la mística del platonismo, sino un ir hacia el Señor "que es Espíritu" (2 Cor 3,17; compárese con 1 Cor 15,45). Por eso el cuerpo va incluido en esa espiritualización: el Señor es el "Espíritu" ya que es precisamente Aquél cuyo cuerpo no se corrompe (Sal 15,9 ss. LXX = He 2,26), sino que fue inundado de la fuerza de vida del Espíritu. La cristología marca la diferencia fundamental respecto a la doctrina platónica de la espiritualización; pero entre sus antecedentes está la teología de la creación, cuya unidad interna se ve confirmada, y no anulada, por la cristología.

Esto implica algo más. Como ya hemos visto, la liturgia cristiana se ha unido objetiva e históricamente, a la sinagoga y no al templo. Y así quedó ligada a un tipo litúrgico más o menos puritano. Esto fue inevitable en un principio, porque sólo así se pudo expresar la distancia fundamental que la separaba de la ley, que encontraba su

manifestación más clara en la liturgia del templo. Que el culto cristiano no era una mera reproducción del templo, sino que suponía una ruptura que llevaba a un nuevo ámbito, sólo se pudo demostrar con una ruptura de hecho también en la forma institucional. A esto hay que añadir que en las primeras décadas del movimiento cristiano ya existía el templo con todas sus regulaciones y que la participación de los judeocristianos en la vida del templo estaba bien vista; simplemente por esta situación no se pudo considerar una imitación del templo bajo unas condiciones que no eran sino las de la sinagoga. Objetivamente hay que preguntarse sin embargo, en qué medida forzó un texto tan central como Jn 2,13-22, con la promesa de levantar un nuevo templo "en tres días" (2, 19; véase Mc 14,58; Mt 26,61), a entender el cristianismo, siguiendo una exigencia interna de éste, desde el templo y la aceptación de su realidad.[80] Esta pregunta es de gran relevancia para el problema del ministerio sacerdotal. ¿Significa la unión Táctica de la Iglesia originaria con la sinagoga una ruptura definitiva y seria con la idea del sacerdocio, o bien tiene que continuar también, mediante la transformación cristológica, la verdadera herencia del templo? Este es uno de los ejemplos en los que se hace patente, que el problema de determinar una relación adecuada entre los Testamentos no está ni mucho menos resuelto. Otro ejemplo, que cobra cada vez mayor actualidad, es la cuestión de la legitimidad de la construcción de la Iglesia, de la obra "sagrada". También se puede nombrar aquí el tema de las imágenes, en el que la historia de la Iglesia ha sufrido más de un terremoto iniciado en su propio epicentro.

Ahora bien, la teología patrística ha tomado la idea del templo para lo cristiano y la ha establecido como categoría necesaria para comprender dicho fenómeno.[[81]] Pero esto sucedió de manera puramente "alegórica" en una estricta teología de la espiritualización; sólo en la cuestión de los iconos la pasión de la iglesia griega por la imagen condujo a una ruptura, por la que por una vez —con toda la razón— el rumbo histórico de lo cristiano toma una dirección completamente opuesta: de la carencia de imágenes del Antiguo Testamento a la glorificación de Dios en la imagen.[82] En la Iglesia posvaticana se cuestiona con frecuencia

esta decisión y se propaga la carencia de imágenes como lo único admisible. Ambos fenómenos responden a la misma actitud que pretende suprimir la "música sacra verdadera" en la Misa. Igualmente muestran lo cerca que se encuentran las cuestiones de entonces de las actuales, si se llega hasta la raíz del problema.

Y así se llega a unos resultados de asombroso parecido. La idea de que sólo se puede alabar a Dios en el corazón no le concede un valor propio en el acto de alabanza (en la manera cristiana de la adoración) a la expresión en alto de dicha alabanza por la música. Pero como el carácter oral de la alabanza a Dios y los cantos en Misa siguieron siendo un hecho, hubo que situarlos en una esfera de importancia secundaria. San Agustín constituye un buen ejemplo. Su sensibilidad musical se convirtió en un tormento bajo el dominio de una teología de la espiritualización que pretende atribuir los sentidos al Antiguo Testamento, al hombre viejo, al viejo mundo. San Agustín teme "pecar de modo recriminable" cuando "la música le mueve más que la realidad a la que se canta", entonces, escribe, "prefiere no oír cantar". El recuerdo del profundo estremecimiento espiritual que le produce el primer encuentro con la música sacra milanesa dulcifica afortunadamente su rigurosidad, y aun cuando no se atreve a decidir de un modo definitivo, sí que "se inclina más a aprobar la práctica de cantar en la Iglesia: el espíritu todavía débil debe ir introduciéndose en el mundo de la piedad mediante el placer del oído".[83] Santo Tomás vio en esta afirmación, no sin razón, una coincidencia con la teoría de la música de Boecio y resumió su justificación de la música sacra en la siguiente frase: "para que el sentido de los débiles se sienta llamado en mayor medida a la piedad"[84]. De este modo se situó la música en el ámbito de lo útil desde un punto de vista pedagógico y empezó a medirse en la práctica según su utilidad.

Ya veremos como Santo Tomás y San Agustín harán otras aportaciones, diferentes entre sí, para la cuestión que nos ocupa. Pero al menos ya hemos expuesto experiencias e ideas que nos ayudan a entenderla con más claridad. Únicamente el esquema de la espiritualización, que había preguntado por la relación entre los

dos Testamentos y sobre la especificidad de lo cristiano, impidió que tales ideas se impusieran consecuentemente.

b) Antes de retomar esta idea es necesario tratar un segundo grupo de motivos que dificultaron una valoración positiva de la música sacra. Sólo revelando los motivos de su negación, podrán imponerse los aspectos positivos. Lo que queremos comentar aparece sobre todo en un artículo fundamental de Santo Tomás sobre el carácter oral de la alabanza de Dios, especialmente en la frase: "La alabanza oral es necesaria no para Dios mismo, sino para el que lo alaba".[85] Aquí se muestra de qué manera el antiguo concepto de la inmutabilidad y intangibilidad absolutas de Dios se introdujo en el cristianismo a través de la filosofía griega, actuando como una barrera contra una teología liberadora, no sólo respecto a la música sacra, sino también a la propia oración. En Aristóteles esta imagen de Dios había llevado a identificar piedad con cuidado del yo, o más exactamente, cuidado de aquello que más le gusta a los dioses: la razón.[86] La teología cristiana, bajo el dominio del postulado de la inmutabilidad, no ha logrado liberarse de la sombra de esta idea; la vuelta a una teoría de la oración, para la que todo consiste en activar las fuerzas del hombre que se consideran mejores, está tomando hoy en día una dimensión preocupante. La teología clásica está con toda seguridad muy lejos de ese racionalismo y se sabe, en Cristo, la Palabra de Dios, libre para hablar con Dios; pero en la construcción filosófica no se llega a soltar el lastre del concepto antiguo de Dios y así permanece en la teoría de la liturgia una sombra racionalizante.

### 3. Fundamentos teológicos de la música sacra

Si hay que definir la vinculación al esquema de espiritualización y al concepto de Dios de la Antigüedad como el lastre de la tradición teológica, ésta adquiere sin embargo su libertad y su alcance de dos fuentes propiamente cristianas: de la experiencia litúrgica viva y de la teología de los salmos. El canto cultual surgió en el paso de la sinagoga a la iglesia; a los salmos se unieron canciones desde muy pronto.[87] A diferencia de la teología, los salmos siguieron

causando efecto con su alborozo musical tan poco puritano, a pesar de las contenciones que impuso el método alegórico. El hecho de que esos cantos de Israel se siguieran rezando y cantando en la Iglesia supuso que toda la riqueza emotiva de Israel continuó estando presente. Y así Santo Tomás concluye sus reflexiones sobre el carácter oral de la oración con las palabras del salmo, que van mucho más alfa que todas la reflexión anterior: "... ¡Siempre en mi boca su alabanza! (...) ¡Óiganlo los humildes y alégrense! Engrandeced conmigo a Yavé".[88] La alegría en el Señor aparece aquí como algo bonito y repleto de sentido. Alegrarse en la alabanza comunitaria de Dios y descubrir que Él es merecedor de esa alabanza por la música festiva son hechos que por sí mismos otorgan esa justificación buscada, más allá de cualquier teoría. Con la aceptación de estas palabras del salmo, Santo Tomás dice realmente sí a la alegría, que se expresa, y al expresarse une, involucra también y sobre todo a los que "escuchan". Pero su expresión se manifiesta como una presencia de magnificencia, que es Dios: respondiendo a esta magnificencia, la alegría misma forma parte de ella. No sería muy difícil profundizar en este tema de la "glorificación", que se estableció con la teología de la creación en el Antiguo Testamento, desde un punto de vista cristológico (Cristo como la magnificencia de Dios accesible a nosotros) y neumatológico (el neuma habla, suspira, agradece en nosotros).[89] Frente a una estrecha y racionalista teoría de la proclamación habría que recordar esa idea de la proclamación cósmica, expresada en el salmo 19: Los cielos anuncian la gloria de Dios. La gloria del creador no puede darse sólo en la palabra, sino que tiene que expresarse en el lenguaje de la música de la creación y en su transformación espiritual por los hombres que creen y ven. Debería recordarse encarecidamente que los salmos, como oración de los pobres, como oración del justo crucificado, son en gran medida también una queja —pero también aquí vuelven a recoger la queja de la creación, que supera todas las palabras, que las transforma en acordes, en los cuales la queja se vuelve ruego suplicante y al mismo tiempo señal de esperanza, forma de pasión de la glorificación—.

La "glorificación"[ ]es el motivo central por el que la liturgia cristiana tiene que ser liturgia cósmica, tiene que entonar el misterio de Cristo junto a las voces de la creación.[90] Los otros motivos que se encuentran en la tradición representada por Santo Tomás se pueden enmarcar en este contexto básico, que a su vez desarrollan. Por ejemplo, cuando Santo Tomás escribe: "Por la alabanza divina el hombre se eleva a Dios".[91] Alabar es movimiento, es un camino; es más que comprender, saber, hacer; es "ascender", tocar a Aquel que vive en el cántico encomiástico de los Ángeles. Santo Tomás introduce además un nuevo aspecto, cuando dice que ese ascender aleja a los hombres de todo aquello contrario a Dios. Quien haya experimentado el poder transformador de la gran liturgia, del gran arte, de la gran música, lo sabrá. La alabanza cantada nos lleva al temor reverencial, continúa Santo Tomás,[92] y despierta al hombre interior.[93] Precisamente eso fue lo que había experimentado San Agustín en Milán, cuando la vivencia de la Iglesia cantando le produjo una conmoción profunda en todo su ser y provocó que él, el pensador que apreciaba el cristianismo como filosofía, pero que veía la Iglesia con un cierto recelo, como algo vulgar, se acercara a ésta.[94] A partir de aquí lo demás, lo pedagógico, el "involucrar a los otros en la alabanza de Dios"[95] adquiere sentido y se hace comprensible. Si además consideramos lo que la pedagogía significaba para los antiguos —camino hacia lo verdadero, proceso de salvación y liberación— no se podrán dejar a un lado sin más estas reflexiones.[96]

### 4. El significado positivo de la crítica musical teológica

Si nos proponemos resaltar y seguir reflexionando sobre los motivos positivos de la tradición, no podemos menos que plantearnos también qué puede haber de verdad en sus críticas. Simplemente la extensión de este elemento de la tradición y las razones objetivas que hemos encontrado a pesar de todas las limitaciones, nos impelan a hacerlo. Hemos visto que el motivo principal que fundamenta todas las observaciones críticas es la idea de la espiritualización, en la que quedaba expresada el paso del Antiguo al Nuevo Testamento y con él el rumbo de lo cristiano. Tuvimos que

establecer que este motivo se interpretó erróneamente cada vez que se llegó a negar "el mundo de los sentidos", la corporeidad del hombre, y a olvidar la plenitud de la creación. Sin embargo fue bien interpretado cuando el movimiento de la espiritualización se desarrolló en la creación, en la acogida de la creación en el modo de ser del Espíritu Santo y en la transformación de la creación por su acogida en el Espíritu, igual que un día se desarrolló en el Cristo crucificado y resucitado. En este sentido, la acogida de la música en la liturgia tiene que ser acogida en el espíritu, una transformación que signifique al mismo tiempo muerte y resurrección. Por eso la Iglesia tuvo que ser crítica con la música que existía en algunos pueblos; no se podía acoger sin ninguna transformación en el ámbito de lo sagrado. La música de culto de las religiones paganas ocupa un lugar y un valor diferente en la existencia humana que la música de la glorificación de Dios por la creación. Aquella pretende en muchos casos, a través del ritmo y la melodía, provocar el éxtasis de los sentidos, y de este modo no acoge los sentidos en el espíritu, sino intenta envolver el espíritu en los sentidos y liberarlo por dicho éxtasis. En este tipo de distracción de los sentidos, que vuelve en la música rítmica actual, "Dios", lo sagrado del hombre, está situado en un sitio muy diferente al que ocupa en la fe cristiana. La red de coordinadas de la existencia, el cosmos como un todo, está ordenado de otra manera, es más, de manera contraria. Aquí la música se puede volver de verdad "tentación", que conduce a los hombres al lugar erróneo; no es purificación sino más bien anestesia. El hecho de que restos de música africana pagana hayan pasado tan fácilmente a la música poscristiana-pagana puede deberse aparentemente al parecido de los elementos formales más importantes. Pero la razón más profunda consiste en la semejanza de actitudes espirituales básicas, de la visión de la realidad, que en medio del iluminismo de un mundo dominado por la tecnología puede ser en definitiva "pagana" y por tanto muy primitiva. Una música que quiere ser el medio de la adoración necesita una purificación. Sólo así puede a su vez purificar y "elevar".

En toda la historia de la Iglesia se ha luchado por esta espiritualización bien entendida; y si bien el puritanismo de los

teólogos ha sido con frecuencia poco acertado en lo que a la música respecta, la gran música sacra occidental, más aún, la música occidental en general, ha surgido como fruto de esa lucha. Las obras de Palestrina o de Mozart serían impensables sin este proceso dramático, en el que la creación se hizo instrumento del espíritu, pero también el espíritu se convirtió en tono y sonido en la creación material, alcanzando así una altura que no podría haber alcanzado como puro espíritu. La espiritualización de los sentidos es la verdadera espiritualización del espíritu. Al principio de este camino nadie podía prever o presentir que frutos daría. Por eso es imposible en el ámbito de la música, establecer criterios a priori que esa espiritualización requiere o excluye, si bien es cierto que lo negativo es más fácil de redactar que lo positivo. Por eso el Concilio Vaticano II hizo bien al fijar sólo criterios muy generales: la música deberá corresponder al espíritu de la acción litúrgica;[97] deberá ser adecuada (o poder adecuarse) al uso sagrado;[98] deberá corresponder a la dignidad de la casa de Dios y promover verdaderamente la edificación de la fe.[99] La tradición, que Santo Tomás representa, es aquí mucho más clara. En el texto analizado hemos encontrado dos limitaciones: Santo Tomás pide, siguiendo una tradición al parecer incuestionada hasta entonces, el estricto carácter vocal de la música sacra. Tras el alboroto de San Jerónimo se oculta la ardua polémica de la antigua Iglesia con la fascinación por el teatro antiguo y su distancia respecto a su música. San Jerónimo no objetaba el carácter extático de la música del culto antigua, sino la vanidad y el efectismo en la manera de presentarse de los artistas. En este punto hay que dar toda la razón a los padres de la Iglesia. La música sacra tiene que ser humilde; su objetivo no es el aplauso sino la "edificación". El hecho de que el intérprete permanezca anónimo en la disposición del coro de la casa de Dios, a diferencia de en la sala de conciertos, responde exactamente a la naturaleza de la música sacra. Pero, ¿qué se debe decir sobre la opción decidida de la tradición por la música vocal? De las reflexiones hechas hasta ahora deberá haber quedado claro que la manera exclusiva en que Santo Tomás la defiende se basa histórica y objetivamente en un malentendido. Por otro lado, me pareció problemático rechazar una tradición tan enraizada como si no

tuviera ningún sentido. Tendremos que afirmar que la liturgia de la palabra encarnada está necesariamente orientada por la palabra de manera específica. Esto no conlleva un apoyo de ese racionalismo banal de la época posconciliar, que sólo considera digno de la liturgia lo que se puede poner en práctica de modo racional para todo el mundo, llegando así a una proscripción del arte y una banalización progresiva de la palabra; contra tales interpretaciones erróneas se alza el epílogo de la Quaestio sobre la música de Santo Tomás: éste había tenido que hacer frente a la objeción de que cuando algo se canta "los otros lo entienden mucho peor que cuando se proclama sin cantar". A lo que Santo Tomás responde: "Aunque los oyentes no entiendan lo que se canta, sí entienden para qué se canta: para alabar a Dios. Y eso basta para despertar a los hombres a Dios."[100] Pero lo que queda es una relación fundamental con la palabra; quizá hay que añadir también que el distanciarse del espíritu resulta más fácil con un instrumento que con la voz; que el tono puede escaparse del espíritu o volverse contra él tanto más cuanto más se aleje del hombre. Esto significaría a la inversa que cuando se emplean instrumentos hay que pensar con cautela en el proceso de la purificación, de la acogida en el espíritu. Pero por otro lado, también en este punto hay que reconocer que esa necesidad de purificación, a partir de la que surgieron los instrumentos de la música occidental, ha regalado a la humanidad sus más preciados dones, que ésta vuelve a recuperar en la medida en que abandona los sentidos a favor del espíritu de la fe. La lucha de la fe con la música mundana ha sido fructífera.[101]

## *Conclusión: principios en la crisis del presente*

Al final de esta reflexión quiero plantear algunas tesis, en las que intentaré poner en relación las ideas obtenidas del diálogo con la historia y los problemas del presente, que explicamos al comienzo de este capítulo.

1. La liturgia es para todos. Tiene que ser "católica", es decir, comunicable a todos los creyentes independientemente de su lugar, de su origen, de su formación. Por eso tiene que ser "sencilla". Pero

lo sencillo no equivale a lo barato. Existe la sencillez de lo banal y la sencillez como expresión de madurez. En la Iglesia sólo debe tener cabida la segunda, la sencillez verdadera. Con ella se logra el mayor esfuerzo del espíritu, la mayor purificación, la mayor madurez. La exigencia de sencillez no es, bien mirado, sino la exigencia de pureza y madurez, que se pueden dar en muchos grados, pero nunca se encuentran en la simpleza anímica.

2. Catolicidad no significa uniformidad. El énfasis puesto en la función especial de la catedral en la Constitución Litúrgica del Concilio Vaticano II no carece de fundamento. La catedral puede y debe representar la festividad y la belleza de la Misa de una manera más imponente que una iglesia parroquial, y también aquí el nivel de inclusión del arte será diferente según el motivo de la celebración y otras circustancias. Cada persona no tiene que ser el todo, que sólo podemos alcanzar todos juntos. Curiosamente el pluralismo posconciliar sólo parece haberse puesto de acuerdo en un punto: en no permitir un nivel determinado de expresión. Por eso hay que restituir el derecho de la diversidad de posibilidades en la unidad de la liturgia católica.

3. Una de las palabras claves de la reforma litúrgica conciliar era con razón la "participatio actuosa", la participación activa de todo el "pueblo de Dios" en la liturgia. Pero este concepto ha experimentado después del Concilio una simplificación fatal. Daba la impresión de que sólo existía participación activa allí donde se daba una actividad externa constatable (hablar, cantar, predicar, asistir al sacerdote en la liturgia). Es posible que los artículos 28 y 30 de la Constitución Litúrgica, que definen la participación activa, hayan inducido a esa simplificación al acentuar sobre todo acciones externas. Aún así se nombra en ellos el silencio como forma de "participatio actuosa". Partiendo de esta base habría que preguntar: ¿por qué razón sólo se considera actividad el hablar, y no el escuchar, el acoger con los sentidos y el espíritu, el acompañamiento espiritual? El atender, recibir, conmoverse ¿no es algo activo?, ¿no estamos ante una simplificación del hombre, que queda reducido a la pura expresión oral, aunque hoy en día sabemos que lo que aparece en la

superficie de modo racional no es más que la punta del iceberg, comparado con toda la realidad del ser humano? Vamos a concretar aún más: es posible que haya más personas que canten mejor "con el corazón" que "con la boca", pero el cantar con la boca de los que están dotados para ello puede hacer cantar sinceramente el corazón de los otros, de manera que estos últimos cantan también I con los primeros y el escuchar agradecido y el cantar se hacen uno en la alabanza a Dios. ¿Hay que obligar a cantar a los que no saben, para que hagan callar su corazón y el de los demás? Con esto no decimos nada en contra del canto de todo el pueblo creyente, que posee una función indiscutible en la Iglesia, pero sí contra un reduccionismo que no se puede justificar ni por la tradición ni por las circunstancias.

4. Una Iglesia que sólo hace "música de uso" cae en la inutilidad y se vuelve ella misma inútil. A la Iglesia se le ha encomendado algo más elevado: debe ser —como se dijo del templo en el Antiguo Testamento— el lugar de la "gloria" y por tanto también lugar en el que las quejas de la humanidad llegan a oídos de Dios. No se puede conformar con lo utilitario y lo usual. Tiene que despertar la voz del cosmos y, glorificando al creador, hacer brotar la magnificencia del cosmos, hacerlo adorable, hermoso, habitable, amable. El arte que ha creado la Iglesia es, junto a los Santos que crecieron en ella, la única verdadera "apología" que puede hacer de su propia historia. La gloria que surgió por la Iglesia es lo que acredita al Señor, no los juiciosos pretextos que la teología encuentra para los horrores, de la que por desgracia dicha historia está llena. Si la Iglesia tiene que mejorar, transformar, "humanizar" el mundo, ¿cómo va a poder hacerlo renunciando a la belleza, que se encuentra tan unida al amor, y con ella al consuelo verdadero, que es la mejor forma de aproximarse al mundo de la resurrección? La Iglesia tiene que seguir siendo exigente; tiene que ser la morada de lo bello, tiene que desarrollar la polémica sobre la "espiritualización", sin que la tierra se convierta en el "primer círculo del infierno". Por eso la cuestión de lo "apropiado" es siempre también la cuestión de lo "digno" y además un reto para buscar eso que es "digno".

5. La Constitución Litúrgica contiene la recomendación de "valorar la tradición musical de algunos países, especialmente los de misión", sobre todo en aquellos en los que tal tradición "posee gran importancia en la vida religiosa y cultural".[102] Esto responde a la idea de catolicidad del Concilio, que pretende no sólo que no se destruya, sino que se sane, se eleve y se perfeccione "todo lo bueno que existe en el corazón y el alma humanos o también en los ritos y tradiciones culturales enraizadas en los pueblos".[103] Estas afirmaciones han sido con razón bien recibidas en la teología y la pastoral, si bien se ha pensado poco en que esas palabras no dispensan del esfuerzo por la "purificación". Lo curioso es que con frecuencia, en medio de esa justificada alegría por la apertura a otras culturas, parece haberse olvidado que los países de Europa también poseen una tradición musical, que tiene "gran importancia en la vida religiosa y cultural", es más, que aquí existe una música que ha surgido en el seno de la Iglesia y de la propia fe. Es cierto que no se puede decretar sin más la música europea como la música de la Iglesia y tampoco se puede declarar concluida la historia a causa de la grandeza de esta música. Eso es tan imposible como lo sería establecer el magisterio de la Iglesia exclusivamente a partir de las grandes figuras de la teología latina, o considerarlas como la forma definitiva de la teología. Pero igual de cierto es que la Iglesia tiene que conservar esa riqueza surgida de la fe, que es al mismo tiempo riqueza de toda la humanidad.[104] ¿O es que el temor reverencial y un "lugar apropiado" en la liturgia (art. 119) son sólo propios de las tradiciones no cristianas? Ante una lógica tan absurda se alza afortunadamente el propio Concilio, que exige "la conservación y el cuidado" de ese "tesoro" (art. 114). Pero conservar y cuidar verdaderamente lo que esa música significa sólo es posible si continúa siendo plegaria sonora, gesto de adoración; si se toca allí donde nació: en la celebración litúrgica de la Santa Iglesia.

## ¿Qué significa Corpus Christi para mí?

**TRES MEDITACIONES**

## *Meditación I*

¿Qué significa Corpus Christi para mí? Bueno, lo primero el recuerdo de días festivos, en los que se tomaba al pie de la letra la expresión que acuñó Santo Tomás de Aquino en uno de sus himnos eucarísticos: "Quantum potes tantum aude" —atrévete cuanto puedas a alabarle como merece—. Estos versos recuerdan además una palabra que el mártir Justino ya había pronunciado en el siglo II. En su explicación de la liturgia cristiana escribe que el sacerdote debe, en la celebración eucarística, elevar oraciones y plegarias de acción de gracias "con toda la fuerza de la que dispone".[105] El día de Corpus Christi toda la comunidad se siente llamada a cumplir esa tarea: atrévete cuanto puedas. Todavía siento el aroma que desprendían las alfombras de flores y el abedul fresco, los ornamentos en las ventanas de las casas, los cantos, los estandartes; todavía oigo la música de los instrumentos de viento en el pueblo, que en aquel día a veces se atrevía con más de lo que podía; y oigo el ruido de los morteretes con los que los muchachos expresaban su barroca alegría de vivir, pero saludando a Cristo en las calles del pueblo como a una autoridad de la ciudad, como a *la* autoridad suprema, como al Señor del mundo. La presencia perpetua de Cristo era saludada en ese día como una visita oficial, que ni el más pequeño pueblo deja pasar por alto.

Corpus Christi es un recuerdo de las preguntas que la renovación litúrgica, con su aportación teológica, ha abandonado. ¿Estará bien de verdad —nos preguntábamos— celebrar la Eucaristía una vez al año como si fuera una visita oficial del Señor del mundo, con todos los símbolos de alegría triunfal? Se nos recordó que la Eucaristía se instituyó en la Última Cena y que en ella alcanzó su dimensión perenne. Los signos del pan y el vino, que el Señor escogió para sí, nos recuerdan su acogida. La manera correcta de dar las gracias por la institución del sacramento es, por tanto, la propia celebración eucarística, en la que solemnizamos su muerte y su resurrección y a partir de Él somos constituidos como Iglesia viva. Todo lo demás era al parecer una falsa interpretación de la Eucaristía. A esto se sumó una alarmante resistencia a todo aquello que sonara a triunfalismo:

no parecía compatible con la conciencia de pecado de los cristianos ni con la trágica situación del mundo. Por eso la celebración del Corpus Christi se hizo embarazosa. El manual más influyente de ciencia litúrgica, publicado en dos volúmenes en 1963 y 1965, ni siquiera nombra el Corpus Christi en su exposición del año litúrgico. Sólo contiene una tímida alusión de algo más de una página, que lleva el título de "Meditaciones Eucarísticas". Intenta salir al paso de esta situación violenta haciendo la propuesta más bien absurda de concluir la procesión del Corpus Christi con una comunión para los enfermos, pues en realidad la comunión de enfermos sería el único caso en el una procesión, un recorrido con la Sagrada Forma, tendría un sentido funcional.[106] El Concilio de Trento fue en este aspecto mucho menos rígido. Había dicho que el Corpus Christi existía para suscitar en todos la acción de gracias y el recuerdo del Señor[107]. En tan pocas palabras encontramos tres razones diferentes. El Corpus Christi debe salir al paso a la mala memoria del hombre; tiene que hacerle agradecido y, por último, tiene que ver con lo comunitario, con la fuerza unificante que proviene de la mirada al Señor. Podríamos hablar muchísimo sobre este asunto. ¿No nos hemos vuelto enormemente irreflexivos y desmemoriados precisamente en la era de los ordenadores, de las reuniones y de las agendas (que incluso son utilizadas por los escolares)?

Los psicólogos nos dicen que la conciencia racional que sale a la luz no es sino la superficie de toda nuestra alma. Pero estamos tan cautivados por este primer plano que no dejamos hablar a lo más profundo de nosotros. El hombre acaba enfermando porque ya no escucha lo auténtico; no vive por sí mismo, sino dominado por la casualidad y la superficialidad.

Con éstas está estrechamente relacionada nuestra noción del tiempo. Nuestra relación con el tiempo consiste en olvidar. Vivimos sólo el momento presente. Incluso *queremos* olvidar, porque negamos la vejez y la muerte. Pero ese querer olvidar es en realidad una mentira y por eso se transforma en un grito agresivo hacia el futuro, que pretende destrozar el tiempo. Sin embargo, también este romanticismo del futuro, que no quiere someterse al tiempo, es una

mentira que destruye a los hombres y el mundo. La única manera de vencer verdaderamente al tiempo es el perdón y el agradecimiento, que recibe el tiempo como un don y lo transforma en gratitud.

Pero volvamos a Trento. Allí se afirma sin ningún reparo que el día de Corpus Christi se celebra la victoria de Cristo sobre la muerte, su triunfo. De la misma manera que nuestra tradición bávara hacía honores a Cristo como a la visita de Estado más importante, en esa frase se alude a la antigua costumbre romana de reverenciar al jefe del ejército que volvía victorioso a casa con una marcha triunfal. Su campaña militar estaba dirigida contra la muerte, que parte el tiempo en pedazos, y que nos fuerza a refugiarnos en esa mentira que pretende olvidar o destruir el tiempo. Sólo si existe una respuesta a la muerte, el hombre tiene de que reírse; y también al contrario: si hay una respuesta, *ésta* es la única y definitiva autorización para la alegría, aquello en lo que puede basarse verdaderamente una fiesta. La Eucaristía constituye en su esencia la respuesta a la pregunta por la muerte, el encuentro con el amor que es más fuerte que la muerte. El Corpus Christi es la respuesta a ese núcleo del misterio eucarístico. Una vez al año la alegría triunfal por esa victoria ocupa el centro y se acompaña al vencedor en marcha triunfal por las calles. Por eso la celebración del Corpus Christi no atenta contra la primacía de la acogida, expresada en los dones del pan y el vino. Al contrario, saca a la luz a la perfección lo que significa acoger realmente: dar al Señor el recibimiento que merece el vencedor. Recibirlo significa adorarlo; recibirlo supone decir: "Quantum potes tantum aude" (atrévete cuanto puedas).

El Concilio de Trento concluye sus reflexiones sobre el Corpus Christi con una frase que hace daño a nuestros oídos ecuménicos, y que sin duda alguna ha contribuido a que esta fiesta caiga en descrédito entre nuestros hermanos evangélicos. Pero si a esta expresión se le quita un poco la pasión con la que fue escrita en el siglo XVI, encontramos sorprendentemente algo muy positivo e importante. Pero escuchemos simplemente lo que se dice. El texto del Concilio sostiene que Corpus Christi tiene que manifestar el triunfo de la verdad de tal forma que "ante tanto esplendor y tanta

alegría de la Iglesia entera sus enemigos bien (...) se disuelvan lentamente o bien entren finalmente en razón llenos de vergüenza". [108] Dejando a un lado los aspectos polémicos, esta frase significa: la fuerza con la que la verdad se impone tiene que ser la alegría, que es su expresión más clara. La unidad no se consigue mediante la polémica ni tampoco mediante teorías académicas, sino con la irradiación de la alegría pascual; ella nos lleva al núcleo del credo cristiano: Jesús ha resucitado; nos lleva al mismo centro de la humanidad, que espera esa alegría con toda la fuerza de su ser. Y así la alegría pascual es caracterizada como el elemento esencial del hecho ecuménico y misional; por ella deberían apostar juntos los cristianos y en ella deberían darse a conocer al mundo. Para eso existe el Corpus Christi. Y este es el significado profundo de la expresión "quantum potes tantum aude": utiliza todo el esplendor de la belleza cuando quieras expresar la alegría de todas las alegrías. El amor es más fuerte que la muerte, Dios está en Jesucristo en medio de todos nosotros.

## *Meditación II*

Si se piensa en el Corpus Christi se recuerda sobre todo la procesión de ese día. Cuando se introdujo la fiesta en 1246 todavía no existía tal procesión. Los primeros indicios de esta procesión se remontan al año 1277 en Colonia y nueve años más tarde la encontramos también en Benediktbeuren. Desde esa fecha pasó a formar parte, en los territorios alemanes, de la celebración de este día, aún más, llegó a ser su rasgo definitorio. Pero después del Concilio no se quería saber nada precisamente de esta procesión. ¿Qué necesidad hay de pasear la Sagrada Forma?" —preguntaban. Sólo se podía concebir *una única* forma de procesión: el peregrinar desde un sólo sitio o desde sitios distintos para acabar con una celebración eucarística, es decir una procesión *hacia* la Eucaristía, no *con* la Eucaristía. Pero de esta manera queda excluido lo especial de la procesión del Corpus Christi. La razón era que sólo se quería considerar verdadera liturgia la liturgia romana antigua, osea todo lo que se desarrolló en los primeros siglos en torno a la ciudad de Roma. Por el contrario, todo lo que surgió en la Edad Media y al

norte de los Alpes era visto como decadencia e interpretación errónea. Ahora tenemos que volver a aprender que la Iglesia siempre permanece viva y que no se puede dar por finalizada su evolución a partir de un momento determinado, como si después no hubiera podido surgir nada fructífero o válido. Es cierto que debe prevalecer el tiempo fundacional, en el que el cristianismo fue desarrollando las características permanentes de su identidad. Pero la riqueza interior que se albergaba en esa identidad no se agotó ahí, sino que se ha ido desplegando y lo seguirá haciendo a lo largo de los siglos.

¿Cómo debemos entender entonces esta procesión? A mí me ha ayudado mucho conocer algo sobre sus raíces. En primer lugar existe una premisa general humana, que ha hecho surgir procesiones en todas las religiones: la relación con Dios no requiere solo interioridad, sino también expresividad. Esta expresividad consiste no sólo en hablar, cantar y callar, estar de pie, sentados o de rodillas, sino también en caminar juntos de manera festiva, en la comunidad de los creyentes, en la comunidad con el Dios en el que se cree. En la propia liturgia cristiana se pueden reconocer dos orígenes internos de la procesión del Corpus Christi.[109] En la liturgia de la Semana Santa, en la que la Iglesia rememora el drama de la última semana de Jesús, existen dos recorridos procesionales que nos vienen dados por la historia sagrada: la del día de Ramos y la subida de Cristo al Monte de los Olivos, después de haber instaurado la Eucaristía, es decir, la entrada triunfal en la Ciudad Santa y la salida en oración hacia la oscuridad de la noche, hacia la traición y la muerte. Ambas procesiones se complementan: Jesús entra en la ciudad para purificar el templo, lo que supone una ruptura simbólica del templo que provocará su muerte, y que es, al mismo tiempo, la condición previa para que Él en la institución de la Eucaristía se reparta a sí mismo, fundando así el nuevo templo de su amor. Esta entrega personal de la Eucaristía es a su vez una anticipación de la muerte y un testimonio de resurrección. Pero el paso de la ciudad a la noche de Pascua es también el paso de la esfera protegida de lo sagrado al ámbito de la muerte.[110] La liturgia celebró desde muy pronto ambas procesiones de manera

festiva. En el siglo XI, en algunas regiones de Francia, se transportaba al Santísimo en la procesión del día de Ramos; no se pretendía celebrar exclusivamente el recuerdo histórico, sino entrar de manera triunfal con Cristo, el vencedor, en su casa y "devolvérsela" a Él. La procesión del Jueves Santo es por definición acompañamiento de la Sagrada Forma, caminar junto al Señor que se entrega por nosotros. Pero en la Semana Santa todo esto puede permanecer en un segundo plano. El día de Corpus Christi pone en el centro esos elementos del misterio pascual y los convierte en una gran fiesta. Todo aquello que en el Domingo de Ramos quedó ambiguo, ensombrecido por la oscuridad de la cruz, tiene que celebrarse, en el Corpus Christi, públicamente y a lo grande, en la alegría de la resurrección: la marcha triunfal del que también reconocemos Señor públicamente, al que entregamos nuestras calles y plazas.

A esto hay que añadir una segunda raíz. Son las rogativas. Esto se ve en nuestros cuatro altares, en los que antiguamente se cantaban los cuatro Evangelios. El número cuatro ha sido simbólico en toda la historia de la religión. Aquí simboliza los cuatro extremos de la tierra, osea todo el universo, el mundo en que vivimos. Se daba la bendición en los cuatro puntos cardinales, para ponerse bajo la protección del Señor Eucarístico. También los cuatro Evangelios expresaban lo mismo. Se considera que han sido inspirados por el Espíritu Santo y el hecho de que sean cuatro expresa la fuerza universal de la palabra y el Espíritu de Dios. El principio es el todo; cuando se le nombra se pone el aliento del Espíritu Santo frente a las cuatro paredes, para que las transpase y las purifique. El mundo se declara ámbito de la palabra creadora de Dios y se somete la materia al poder de su Espíritu. También la materia es parte de la creación y por ello ámbito de su poder misericordioso. Igualmente el pan de la tierra lo recibimos en definitiva de sus manos. ¿No es bonito ver como aquí entran en contacto el pan cotidiano y el pan eucarístico? El pan eucarístico se convierte en bendición del pan cotidiano y cada trozo de pan cotidiano alberga una alusión silenciosa a aquel que quiso ser el pan de todos nosotros. De este modo la liturgia penetra en en lo cotidiano, en nuestra vida y

preocupaciones terrenales; se sale del ámbito de la Iglesia porque abarca verdaderamente cielo y tierra, presente y futuro. ¡Cuanto necesitamos esta señal! La liturgia no es un deporte de ocio privativo de algún grupo, ella encierra lo que unifica al cielo y la tierra, la humanidad y toda la creación. En la procesión del Corpus Christi se representa de un modo, por así decirlo, corporal esta relación de la fe con la tierra, con toda la realidad, mediante este movimiento circular, ese atravesar nuestra tierra; Joseph Pascher observa acertadamente que ese caminar está emparentado con el rito sencillo y elocuente de la imposición de manos[111]. Sólo que ese día no son nuestras manos, esas manos que tan a menudo saquean y ultrajan el mundo, las que imponemos a la tierra, sino al propio Señor. Transportamos sobre la tierra al creador, que se quiso donar a sí mismo en los frutos del trigo y la viña. Por eso no hay contradicción entre las plegarias en el interior de la iglesia y la procesión del sacramento, que surgió de la liturgia de Semana Santa; ambas se funden el día de Corpus Christi en un único testimonio festivo de la fuerza universal del amor salvador de Jesucristo. Y por eso, cuando caminamos con el Señor por las calles en Corpus Christi, no tenemos que pensar temerosos si todo es correcto y compatible con nuestras teorías teológicas, sino que podemos abrirnos, libres y generosos a la alegría de los salvados: "sacris sollemniis iuncta sint gaudia" —que las fiestas sagradas se celebren con alegría—.

## *Meditación III*

¿Qué significa Corpus Christi para mí? Cuando recuerdo el Corpus Christi no me viene a la mente sólo lo litúrgico, sino que de hecho es un día en el que entran en juego el cielo y la tierra. Ante mis ojos se presenta aquel tiempo en el que la primavera va dando paso al verano; el sol está alto en el cielo, la cosecha, madurando en campos y praderas. La fiesta de la Iglesia conmemora el Misterio de Cristo, pero ya que Jesucristo estaba inmerso en la fe de Israel, estas fiestas tienen que ver también, como las de los judíos, con los ciclos del año, el tiempo de la siembra y la cosecha. No podría ser de otra manera en una liturgia que tiene como centro la señal del

pan, el fruto de la tierra y del cielo. Ese fruto, el pan, sólo lo puede llevar Aquél en el que el cielo y la tierra, Dios y el hombre se hicieron uno. Por eso el establecer las fiestas de la Iglesia en función de las estaciones del año no es algo impuesto desde fuera. Así que tenemos que preguntarnos cuál es el ritmo interno del año espiritual, y cuál el puesto que el Corpus Christi ocupa en él. En primer lugar constatamos que nace a partir del misterio pascual y pentecostal: la resurrección y la venida del Espíritu Santo son las condiciones previas intrínsecas. Pero también está directamente relacionado con la fiesta de la Trinidad, ya que en ésta se hacen patentes la razón interior y la relación existente entre Pascua y Pentecostés. Sólo porque Dios mismo es diálogo eterno del amor, puede hablar y se puede hablar con Él; sólo porque Él mismo es relación, se puede mantener una relación con Él; sólo porque Él mismo es amor, puede amar y ser amado; sólo porque es trino, puede ser grano de trigo muerto y pan de la vida eterna. Por eso el Corpus Christi es en última instancia testimonio de Dios y del amor: testimonio de que Dios es amor. Todo lo que se dice y se hace el día de Corpus Christi no son sino variaciones sobre el tema del amor, lo que el amor es y lo que el amor crea. Santo Tomás de Aquino lo expresó de una manera muy bonita en uno de sus himnos de Corpus Christi: *nec sumptus consumitur* (el amor no se consume), sino que dona y al donar, recibe. Al donarse no se agota, sino que se renueva. Puesto que el Corpus Christi es testimonio del amor, el misterio de la transustanciación constituye el aspecto central de ese día. El amor es transformación. El día de Corpus Christi nos dice: sí, el amor existe y como existe, también existe la transformación, así que podemos tener esperanza. La esperanza nos da la fuerza para vivir, para afrontar el mundo. Quizás ha sido positivo que tuviéramos dudas sobre el sentido de la fiesta del Corpus Christi. De esta manera hemos podido redescubrir esta fiesta, que necesitamos hoy más que nunca.

## Observaciones sobre el problema de la orientación de la celebración

Actualmente casi no se discute sobre la cuestión de la orientación de la celebración. Con seguridad no sería adecuado, después de la intranquilidad de los últimos años, volver a forzar modificaciones externas. Sin embargo sí que resulta necesaria una educación litúrgica, que conduzca a un desarrollo interno apropiado, y dote a la Eucaristía de la orientación que ésta requiere. Al mismo tiempo hay que prestar atención a posibles actitudes erróneas que podrían darse fácilmente como consecuencia de una falsa interpretación de la reforma. Como se trata de una cuestión importante, queremos reproducir aquí, si bien con ciertas modificaciones y ampliaciones, una carta que trata este asunto.

Everett A. Diederich SJ expuso en una valiosa contribución, publicada en la revista católica internacional "Communio", sobre "la actualización de la presencia de Cristo en la Eucaristía" *(Das Gegenwdrtigwerden Christi bei der Feier der Eucharistie).* En ella explicaba certeramente la dinámica interna de la liturgia, y su progreso gradual en la representación de Cristo (1978, N. 71, pp. 498-508). Este artículo observaba además que la Misa se había celebrado en dirección al altar según el rito antiguo, es decir, en dirección al Santísimo. Esto me llevó a hacer la siguiente corrección:

Celebrar en dirección al Santísimo nunca fue el objetivo de la posición de la celebración existente hasta ahora (que tampoco se puede caracterizar con "volverse hacia el altar"). Esto iría contra toda lógica teológica, puesto que el Señor se hace presente durante la Misa en las ofrendas eucarísticas, pero del mismo modo sigue presente en las ofrendas guardadas tras la Misa en el tabernáculo. La Eucaristía se celebraría así orientando una Sagrada Forma hacia la otra, lo que claramente no tiene ningún sentido. La orientación interior de la Eucaristía sólo puede ser una determinada: desde Cristo en el Espíritu Santo hacia el Padre. La cuestión es ahora cómo expresar esto de la mejor manera posible en los rituales litúrgicos.

Lo positivo de la antigua posición de la celebración no era por tanto su orientación hacia el tabernáculo. Residía en un doble aspecto. Lo

que hoy en día llamamos "dar la espalda al pueblo por parte del sacerdote", era originariamente (como ha señalado repetidas veces J. A. Jungmann) un volverse tanto el sacerdote como el pueblo[112] hacia el acto común de la adoración trinitaria, tal y como lo hacía en la liturgia por ejemplo San Agustín: después del sermón tras el rezo introductorio de la oración "conversi ad Dominum". Esta reorientación de todos hacia el exterior tenía como punto de referencia común el Oriente, es decir, incorporaba el simbolismo cósmico en la celebración comunitaria. Este movimiento reviste gran importancia. El verdadero espacio y el verdadero marco de la celebración eucarística es todo el cosmos. Mediante la "orientación" se hacía patente la dimensión cósmica de la Eucaristía en los ritos litúrgicos. El oriente —"oriens"— era, como es sabido, además del símbolo del sol naciente también el símbolo de la resurrección (y por tanto no sólo una afirmación cristológica, sino una muestra del poder del Padre y del obrar del Espiritu Santo), así como una representación de la esperanza en la parusía. Volverse comunitariamente en esa dirección implica, además de la posición cósmica, una manera de entender la Eucaristía desde la perspectiva de la teología de la resurrección, y de la trinidad, así como una interpretación "parusial", una teología de la esperanza, en la que cada Misa es un caminar hacia la venida de Cristo. En pocas palabras podríamos decir: lo que P. Diederich llama "volverse hacia el altar?' era en realidad la expresión de una visión cósmico-parusial de la celebración eucarística.

Es necesario añadir que, según las indicaciones de E. Peterson[113], esta orientación de la oración hacia el oriente, que convierte el cosmos en una señal de Cristo transformandolo en un espacio de oración, era reforzada además, en los lugares de reunión de los cristianos, con una cruz en la pared que daba al este. Ésta era interpretada en un principio como señal del regreso de Cristo, más adelante fue asociándose cada vez más al recuerdo de la pasión real del Señor y casi desapareció por completo la idea escatológica en la iconografía de la cruz. Aun así la prescripción rubricista del pasado que exige poner una cruz encima del altar tiene su origen en esta tradición cristiana inicial. La cruz del altar es

un resto, que ha pervivido hasta nuestros días, de aquella orientación hacia el este. En la cruz del altar se conservó la antigua tradición de pedir ante el símbolo de la cruz al Señor que iba a regresar, lo que en su día estuvo unido estrechamente al símbolo cósmico del oriente. Por eso, si se quiere hablar de algún punto de referencia concreto en la orientación de la celebración previa al Concilio, no se puede decir que se celebraba hacia el altar, ni siquiera hacia el Santísimo, pero sí se puede mantener que se celebraba de cara al símbolo de la cruz, que alberga en sí toda la teología del "oriens". En este sentido existía una continuidad que remitía al umbral de la era apostólica.

Ahora bien, hay que reconocer que, por lo menos a partir del siglo XIX, no sólo había desaparecido el significado de la orientación cósmica de la liturgia, sino que además apenas se entendía el contenido de la imagen de la cruz como punto de referencia cristiana. Así que la antigua orientación de la celebración había perdido su mensaje; sólo por eso pudo surgir el comentario de que el sacerdote celebra "de cara a la pared", o incluso la idea de que celebraba hacia el tabernáculo. Sobre la base de este malentendido no es de extrañar el éxito triunfal de la nueva orientación de la celebración, que se ha impuesto sin mandato expreso y a pesar de ello (o quizá por ello) con una unanimidad y una velocidad, que no serían concebibles de no haberse perdido el significado originario en la liturgia preconciliar.

En los mejores trabajos de la ciencia litúrgica, como en la citada contribución de P. Diederich, se interpreta la nueva orientación como un caminar gradual hacia el Señor, que surge de la dinámica interna del acto litúrgico, y se intenta incorporar la esencia de la herencia cristiana originaria en la orientación de la celebración actual. Pero la opinión general va por otros caminos. Está condicionada por el carácter comunitario, fuertemente sentido, de la celebración eucarística, en la que el sacerdote y la comunidad se encuentran frente a frente en una relación de diálogo. También ésto es *una* dimensión de la Eucaristía. El peligro está en el hecho de que lo comunitario convierte a la comunidad en un círculo cerrado y no

percibe la explosiva dinámica trinitaria, que otorga a la Eucaristía su grandeza. Contra esta idea de una comunidad autónoma y autosuficiente habrá que luchar por todos los medios en la educación litúrgica. La comunidad no dialoga consigo misma, sino que va colectivamente al encuentro del Señor. Voy a hacer tres propuestas para dicha educación:

1. Hoy en día, inmersos como estamos en una crisis del antropocentrismo, de un mundo creado todo por el hombre, vamos redescubriendo (y tenemos que seguir haciéndolo) el significado de la creación. De la misma manera, tendríamos que volver a despertar la idea de que la liturgia incluye el cosmos, de que la liturgia cristiana es liturgia cósmica, un canto y una oración común con todo lo que existe "en el cielo, sobre la tierra y bajo la tierra" (Fil, 2,10), al unísono también con el himno de alabanza del sol y los astros. Por eso en la construcción de las iglesias debería tenerse en cuenta que no debe satisfacer exclusivamente la funcionalidad terrenal de los hombres, sino que dicha construcción forma parte del cosmos y debe dejar entrar al sol, para que sea señal de la alabanza de Dios y del misterio de Cristo. Me parece muy deseable un redescubrimiento de la orientación hacia el este para la recuperación de una religiosidad que acoja en su seno también la dimensión de la creación.

2. En la tradición, el oriente y la imagen de la cruz, es decir la orientación cósmica e histórico-salvífica de la devoción, estaban fundidas. En la cruz, a su vez, se expresaba, pasado el momento inicial de significado puramente escatológico, el memorial del sufrimiento, la fe en la resurrección y la esperanza en la parusía, es decir, toda la tensión del concepto cristiano del tiempo, en el que el tiempo de los astros se ha transformado en el tiempo del hombre y en el tiempo de Dios (en tiempo que no es Dios, pero que Él tiene para nosotros). La mirada a la cruz resume de alguna manera toda la teología de los iconos, que es una teología de la encarnación y la transfiguración; frente a la ausencia de imágenes del Antiguo Testamento (y del Islam), el Nuevo Testamento marca la imagen de Dios mediante la encarnación de su Hijo: Dios sale al encuentro de

los sentidos. Se puede representar en el hombre que es su Hijo. [114] La época posconciliar ha supuesto una pérdida de la imagen, que se debe a diversos motivos. No podemos quedarnos tan tranquilos. ¿No se debería restablecer la imagen de la cruz como algo extremadamente importante, respondiendo así a la constante determinante de toda la tradición de la fe? Precisamente con la orientación actual de la celebración, la cruz se podría colocar en el altar de tal forma que la vean tanto el sacerdote como la comunidad. En el canon no se deberían mirar mutuamente sino mirar juntos a Aquél que ha sido traspasado (Zc 12,10); (Ap 1,7).

3. Siempre me impresiona el que nuestros hermanos evangélicos, en su transformación de las formas medievales, encontraran una relación muy equilibrada entre la posición del sacerdote hacia la comunidad, por un lado, y la orientación común hacia la cruz por otro. Desde sus comienzos le han dado al carácter comunitario de la celebración una gran importancia y por ello han puesto mucho énfasis en las partes en las que el sacerdote y la comunidad se sitúan frente a frente, mientras que en la liturgia católica esta posición sólo existía en determinados momentos en los que el sacerdote se volvía para saludar e invitar a la oración. Pero en el verdadero acto de la oración se vuelven todos juntos hacia la imagen del crucificado. Pienso que deberíamos intentar seriamente aprender de ellos. En la oración no es necesario, y ni siquiera adecuado, estarse mirando mutuamente; tampoco cuando se toma la Santa Comunión. De las disposiciones locales dependerá la medida en que se observen todos estos puntos. Quizás las sugerencias hechas en el punto 2 puedan en muchos casos indicar una solución práctica. En un uso exagerado y mal interpretado de la "celebración hacia el pueblo" se han quitado sistemáticamente (incluso en la basílica de San Pedro en Roma) las cruces del centro del altar, para no impedir que se vean el celebrante y el pueblo. Pero la cruz del altar no es un obstáculo para verse, sino el punto de referencia común. Es el "iconostasio", que está descubierto, que no impide el acercamiento de los unos a los otros, sino que es el intermediario, y es para todos la imagen, que recoge y une nuestras miradas. Me atrevería a lanzar la tesis de que la cruz en el altar no

sólo no es un obstáculo, sino que es requisito de la celebración *versus populum.* De esta manera quedaría clara la diferencia entre liturgia de la palabra y canon. Mientras que la primera es predicación y, en consecuencia, atención directa, el segundo es adoración común, en el que hoy como ayer invocamos: "Conversi ad Dominum": ¡volvámonos hacia el Señor, convirtámonos al Señor! [115]

## La vida litúrgica en las comunidades parroquiales quince años después del Concilio

### *Sermón en la conferencia episcopal de Fulda*

"La vida litúrgica en las comunidades quince años después del concilio" ha sido el tema fundamental de nuestra conferencia aquí en Fulda, cerca de la tumba de San Bonifacio. ¿Y cómo es entonces la vida litúrgica en nuestras parroquias? El que pregunte eso se sentirá hasta cierto punto dividido por dos sensaciones contradictorias. Por un lado, está la alegría por una nueva conciencia de responsabilidad común que se ha despertado; por una nueva experiencia de comunidad y de participación comunitaria en el misterio de la Eucaristía; por una nueva forma de entender la liturgia, que ha penetrado en la Iglesia de manera nueva, recuperando de la historia toda su sencillez y su grandeza. Pero, por otra parte, considerando la polémica y los desacuerdos que han surgido en torno a la liturgia y en la liturgia, tenemos también un sentimiento algo estremecedor debido a los excesivos discursos, los escasos silencios y la carencia de belleza; un recuerdo del poder arbitrario de algunos, que llegan a ocultar la dignidad de la institución del Señor bajo la ridiculez de lo hecho a medida, por nosotros mismos, a nuestro gusto. Por eso hay motivos para estar agradecidos, pero no menos motivos para hacer un examen de conciencia y para ello me gustaría intentar esta tarde ofrecer algunas ideas.

Una primera reflexión: nuestro tema es la vida litúrgica en las comunidades. "Comunidad" es el nuevo descubrimiento de la época

posconciliar. Hemos vuelto a recordar que Eucaristía en el lenguaje de la antigua Iglesia significa, entre otras cosas, "synaxis", asamblea. Ésta reúne a los hombres, los pone en contacto y los une, construye comunidad y viceversa: la comunidad experimenta la Eucaristía como su autorrealización, como centro de su vida, en el que participa activamente como un todo. Todo ello es correcto, pero tenemos que pensar que la expresión "synaxis" abarca un radio mucho mayor que el de una sola comunidad. Tras este término se encuentran las palabras del Evangelio de San Juan, que dicen que Jesús debía morir por el pueblo, pero no sólo por el pueblo, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52). La asamblea que busca Jesucristo es la de todos los hijos de Dios. El Señor no convoca a la asamblea para encerrarla, sino para abrirla. Quien se deja reunir por el Señor, se ve inmerso en una corriente que supera continuamente los límites de lo propio. Sólo se puede estar con el Señor si se quiere estar con Aquél que busca a todos los hijos de Dios. La Iglesia está en la comunidad, según una idea que está en yoga en nuestros días, porque "siempre que dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo" —dice el Señor—. Pero también hay que decir, a la inversa, que la comunidad sólo está junto al Señor, y sólo se reúne en su nombre, cuando está también en la Iglesia, cuando forma parte del todo. Porque la liturgia cristiana, aunque se celebre solamente aquí y ahora, en un lugar concreto y exprese el sí de una comunidad determinada, es por naturaleza católica, proviene del todo y conduce al todo, en unidad con el Papa, con los obispos, con los creyentes de todas las épocas y lugares. Lo católico no es un elemento externo, una regularización que restringe el libre impulso de la comunidad, sino que procede directamente del Señor mismo, que busca a todos y los reúne. La liturgia no se "hace" en la comunidad, sino que la comunidad la recibe del todo y se recibe a sí misma como comunidad dentro de una globalidad. Sólo sigue siendo comunidad si regresa una y otra vez al todo. Aquí hay dos aspectos prácticos muy importantes: 1. La forma general de la Iglesia como marco común obligatorio no es un corsé para la vida de la comunidad, sino la expresión de la autenticidad de la liturgia y su grandeza. 2. La Eucaristía no puede ser nunca confirmación y auto-exclusión de la propia comunidad. Su

autenticidad y legitimidad se muestran precisamente cuando no toda "comunidad" existente tiene un sacerdote y una Misa propios. Sólo en este caso se ve claro si buscamos una Eucaristía exclusivamente para nosotros, como confirmación propia y medio de cohesión, o si nos dejamos buscar por el Señor, que se abre a nosotros, llevándonos mucho más allá de nuestros límites. La apertura de las comunidades, los encuentros entre ellas, la aceptación mutua son una manera de practicar a pequeña escala lo que significa la catolicidad: que no magnifica las propias tradiciones, sino que ve en la apertura de las fronteras la liberación en todos sus sentidos; liberación que anhela lo más profundo de nuestra alma.

Y un segundo punto: el Concilio nos ha recordado enérgicamente que la liturgia, en el lenguaje de la Iglesia, significa "Actio". Es una acción y por eso existe la "participado actuosa", la participación activa de todos los creyentes. Pero a partir de ahí se ha sacado muchas ocasiones, en mayor o menor medida, la conclusión de que la liturgia tiene que ser hecha por la comunidad, para que sea verdaderamente su propia obra. Y esto ha tenido como consecuencia, por decirlo de manera algo simple, que se ha empezado a pedir su éxito por el nivel de entretenimiento. Tenía que ser muy emocionante, para animar a las personas que no participaban a salir de su aislamiento y a hacerse comunidad. Pero con todo esto nos ha pasado algo muy extraño: precisamente así se ha perdido la emoción intrínseca de la liturgia. Porque ésta no procede de lo que hacemos *nosotros,* sino precisamente del hecho de que ocurre algo que nosotros, ni siquiera todos juntos, en ningún caso podemos hacer.

La liturgia se ha mantenido a lo largo de los siglos porque en ella actúa un poder, que no se puede otorgar nadie a sí mismo, porque acontece verdaderamente lo absolutamente-otro, y el absolutamente-otro está entre nosotros. Gregorio de Niza, en su exégesis del Cantar de los Cantares, ese poema genuinamente humano sobre los anhelos y la tragedia del amor, ha descrito al hombre como creatura, que pretende hacer estallar la cárcel de la finitud, salir del encierro de su propio yo y de nuestro mundo. Y así

es, a los hombres se les queda pequeño el mundo, incluso aunque pueden ir a la luna y quizá algún día a marte. El hombre anhela lo otro, lo absolutamente-otro, que él mismo no puede darse. Aquí se esconde el ansia de vencer a la muerte. En todas sus fiestas, los hombres han buscado siempre una vida que sea más fuerte que la muerte. La autorización a la alegría que el hombre busca, por la que vaga confundido de sitio en sitio, sólo es auténtica si contiene la pregunta por la muerte. La Eucaristía significa que la resurrección del Señor nos entrega esa autorización que nadie más puede darnos. Por eso resulta demasiado pobre llamar a la Eucaristía comida de la comunidad. Porque ha costado la vida del Señor y sólo de esa forma puede ser ofrenda de resurrección. De ahí que lo importante en la Eucaristía no sea la variedad introducida por nosotros. Toda la variedad tiene un límite y todo entretenimiento acaba aburriendo, cómo bien sabemos hoy. Se trata de que se haga presente ante nosotros lo que siempre perdura, lo auténtico y de que nosotros salgamos a su encuentro. Toda la participación y la organización externas no sirven para nada si no se convierten en participación en lo más profundo, en el camino del Señor, si no se transforman en participación en Dios. La liturgia quiere llevarnos por ese camino. También de aquí se derivan dos consecuencias para la práctica: en primer lugar, en la liturgia no es importante la variedad sino precisamente el experimentar, cada vez con mayor profundidad, aquello que no necesita cambios, porque es la respuesta verdadera que estamos buscando. Segundo, la liturgia no es sólo lo consciente, lo racional, algo que podamos entender bien en este instante, igual que se comprende el titular de un periódico. En la liturgia se apela a la profundidad radical del hombre, que va mucho más allá de nuestra conciencia cotidiana; hay realidades que sólo podemos entender con el corazón, y paulatinamente, también con la razón en la medida en que nos dejemos iluminar por el corazón.

Quiero solamente esbozar un tercer aspecto importante para la celebración correcta de la Eucaristía. Una de las manifestaciones alentadoras de la vida litúrgica posconciliar es que cada vez más personas celebran plenamente la Eucaristía, recibiendo el cuerpo

del Señor, estando en comunión con Él, y en Él con toda la Iglesia de Dios. Pero a veces le invade a uno una cierta desazón al observar comunidades que comulgan en un círculo cerrado. ¿No sucede aquí lo que Pablo pedía encarecidamente a los Corintios: ¿"discernimos" actualmente el cuerpo del Señor (I Cor 11,29)? A veces uno tiene la impresión de que el comulgar se considera un ritual que es simplemente la expresión de la pertenencia a la comunidad y como tal se realiza. Tenemos que volver a tomar conciencia de que la Eucaristía también tiene valor, cuando no se comulga. Por comulgar indiscriminadamente no aumentamos la grandeza del acto de la comunión, sino que reducimos la ofrenda del Señor a la categoría de lo disponible usualmente, de lo cotidiano. Puesto que la Eucaristía no es una comida rutinaria, sino la oración común de la Iglesia, en la que el Señor reza con nosotros y se hace partícipe con nosotros, ésta sigue siendo grande y valiosa, verdadera ofrenda, aunque no podamos comulgar. Si fuéramos capaces de reconocer esto y volviéramos a ver la Eucaristía de manera correcta, perderían peso automáticamente muchos de los problemas de la pastoral como, por ejemplo, la situación en la Iglesia de las personas divorciadas que se han vuelto a casar.

Para terminar una observación más: cuando hablamos de la vida litúrgica de las comunidades pensamos inmediatamente y sobre todo en la Eucaristía. Esto es la expresión de un empobrecimiento y una estrechez de miras preocupantes que se han producido en los últimos años. La Eucaristía es el núcleo central de nuestra vida litúrgica, pero para poder ser el núcleo necesita del todo que la envuelve. La Eucaristía presupone bautismo y también penitencia. El Santo Padre ha hecho hincapié en esto en la encíclica "Redemptor hominis". El señala que la primera frase de la Buena Nueva era: convertíos. "Cristo, que nos invita al banquete eucarístico, es siempre también el mismo Cristo que nos llama a la confesión, que repite ese "convertíos" (IV 20). Si desaparece la confesión no se discierne la Eucaristía, y se la destruye en cuanto Eucaristía del Señor. Pero la Eucaristía presupone también el matrimonio y el sacerdocio, la ordenación comunitaria y pública de

la Iglesia. La Eucaristía presupone la oración personal, la oración en la familia y la oración fuera de la liturgia parroquial. Quiero señalar tan sólo dos de las oraciones más ricas y profundas de la cristiandad, t que siempre nos vuelven a introducir en la corriente de la oración eucarística: el "via crucis" y el rosario. El que hoy en día nos veamos expuestos y al descubierto a las promesas de prácticas religiosas (o aparentemente religiosas) orientales se debe en buena parte a que hemos olvidado estas oraciones. El rosario no requiere una atención forzada que haría imposible rezarlo, sino el sumergirse en el ritmo del silencio, que nos tranquiliza completamente y que pone nombre al silencio: Jesús, el fruto bendito de María. María, que en los silencios acumulados en su corazón albergó la palabra viva, pudiendo hacerse Madre de la Palabra Encarnada, es el ejemplo permanente de la verdadera vida eucarística, la estrella que brilla también bajo el cielo oscuro y nos guía. Que ella nos ayude a ir cumpliendo cada día más la más elevada misión de la Iglesia: La glorificación del Dios vivo del que proviene la salvación del hombre. Amén.

1 Todas las contribuciones se encuentran resumidas en el libro: N. Lobkowicz, A. Hertz, *Am Ende der Religion? Ein Streitgesprach,* Zúrich, 1976.

2 Op. cit., p. 21.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Op. cit., p. 26.

6 Op. cit., p. 27. También es significativa la siguiente frase: "Dios no sólo tiene muchos nombres, sino que además hay diversas maneras de comunicarse con él. Tal vez tenemos que volver a aprender esto, para hacernos conscientes de que, a pesar de la caída de las religiones tradicionales, estamos mucho más cerca de Dios de lo que pudiéramos pensar".

7 Op. cit., p. 34.

8 Op. cit., p. 17. Aquí hay que indicar que Herz parece realizar amplias concesiones a Lobkowicz en el epílogo de esta polémica, sobre todo cuando dice: "Yo creo plenamente que ese Dios anunciado por Jesucristo y bueno con

todos los hombres puede ser nuestro compañero en la oración, cuando hablamos con Él sobre nuestras alegrías, preocupaciones y miedos. Este Dios no es una divinidad mítica, sino el Dios manifestado en Jesucristo (...)". Sin embargo, el hilo argumental de sus explicaciones no se ajusta a esta idea, porque el cristianismo se enmarca en el proceso general de la historia de la religión. Por eso Lobkowicz considera que las primeras contribuciones de Hertz "llegan a identificar la fe cristiana con los oráculos griegos y los terrores iniciáticos de los etruscos" (61). Pero también en la aportación final, más conciliadora, vuelve a disolverse el Dios personal —que por lo demás nunca llegó a ser un Dios actuante— en una nebulosa, cuando el autor señala: "¿Es que no basta con creer que con Jesucristo llegó a nosotros el Reino de los Cielos y que los hombres estamos llamados a colaborar en la construcción de ese Reino de paz y de amor? El buen Dios, que quiere la salvación de todos los hombres, llevará a buen término todo lo que de bueno ha comenzado con nosotros los hombres". Lo que viene a decir claramente que, en definitiva, sólo quedan nuestras acciones por un mejor porvenir, en las cuales se concede a Dios un puesto muy modesto, en la medida en que se le permite colaborar en el futuro.

9 G. Hansenhüttl, *Einflihrung in die Gotteslehre,* Darmstadt, 1980: pp. 242 ss. La posición que mantiene queda explicada de un modo sistemático en G. Hansenhüttl, *Kritische Dogmatik,* Graz, 1979. Un presupuesto central de esta teología es el siguiente: "De este modo, Dios es predicado del hombre, afirmación del hombre, y lo es precisamente en el terreno de la comunicación relacional". Un análisis detallado de la posición de Hansenhüttl se encuentra en: E Courth, "Nur ein anderer Weg der Dogmatik? Zu G. Hansenhüttls kritischer Dogmatik", en *TThZ* 89, 1980, pp. 293-317. Aclaradoras son también las reflexiones de P. Hünermann, en *Theol. Revue* 76, 1980:212-225 - (Respuesta de Hasenhiáttl, op. cit., pp. 409 ss.); W. Beinert, en *Theol. prakt. Quartalschr.* 128, 1980, 304; W. Lóser, en *Theol. Phil 55,* 1980, pp. 616 ss.

10 Por eso es falsa la disyuntiva que plantea Hertz (op. cit., pp. 26 ss.), cuando pretende hacer creer que, o bien se sostiene una separación infranqueable entre la trascendencia y la inmanencia, o bien se relegan ambas a la filosofía del "transcender". En realidad, como dice Jaspers claramente, es precisamente de esta forma como la transcendencia se vuelve completamente inaccesible. Por el contrario, una manera de entender a Dios que incluye la creación y la revelación conlleva una fusión de la inmanencia y la trascendencia.

11 Para otras consideraciones sobre la imagen de Dios en la Antigüedad veáse: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in August'ins Lehre von der Kirche,* Múnich, 1954. También se encuentra algo sobre este tema en mi *Einfiihrung in das Christentum,* Múnich, 1968, pp. 103-114.

12 J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie,* Munich, 1971. Debido a la coherencia de su pensamiento, este libro me parece uno de los más importantes para establecer un diálogo profundo entre la teología y las ciencias naturales, puesto que en su minuciosa presentación del estado de conocimiento en las ciencias naturales muestra de manera íntegra las premisas filosóficas, ayudando así a superar la confusión habitual. Sin embargo, un artículo de A. Dumas y O. H. Peschen sobre la creación, publicado en J. Feiner y L. Vischer, *Neues Glaubensbuch,* Friburgo, 1973, pp. 430-439, es absurdo y desacertado. En él se dice: "Conceptos como selección y mutación son desde un punto de vista intelectual mucho más honrados que el concepto de creación" (433). "Así que el concepto de creación es un concepto irreal"(435). "Creación significa vocación del hombre" (435). Acorde con esa reinterpretación del concepto, la construcción de esta reflexión teológica no incluye la fe en la creación. Las páginas mencionadas forman parte del capítulo "Historia y cosmos" y se pueden encuadrar en el campo de la ética. Esta supresión de la fe en la creación se puede calificar, desde un punto de vista histórico y en el sentido estricto de la palabra, de gnóstica. Compárese con J. Ratzinger, *Konsequenzen des Schüpfungsglaubens,* Salzburgo, .1980. Véase también la explicación detallada de J. Auer, *Die Welt-Gottes Schüpfung,* Ratisbona, 1975.

13 Para una buen planteamiento del problema (si bien su intento de respuesta es poco convincente) véase M. Maas, *Unverándlichkeit Gottes,* Paderborn, 1974. Ideas interesantes, que abren una nueva vía, se encuentran en H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte,* Nueva Edición, Einsiedeln, 1979; H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment,* Friburgo, 1990. Observaciones importantes para una comprensión adecuada de 'eternidad' aporta E. Brunner, *Dogmatik 1,* Zurich, 1953 (2) pp. 282-288. Cf. también la obra de H. Schaller nombrada en la nota 16.

14 Ver en este libro el capítulo sobre el fundamento teológico de la música sacra, nota 29.

15 Así se explicita en Hasenhüttl. Cf. los textos antes citados de Courth, pp. 299 ss.

16 Debido al carácter de esta publicación prescindiré aquí de referencias bibliográficas detalladas sobre el tema filosofía y teología de la oración. Véase como ejemplo el espléndido libro de H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze,* Einsiedeln, 1979.

17 Véase H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte,* pp. 31-39.

18 J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes,* Mé,nich, 1963.

19 Esto se podría oponer a la famosa frase de Harnack: "No el Hijo, sino sólo el Padre pertenece al Evangelio, tal como Jesús lo anunció". Cita en *Wesen des Christentums, Jubileumsausgabe,* Stuttgart, 1950, pp. 86 y 183). Aquí se ignora la cristología indirecta de las palabras, obras y oraciones de Cristo.

20 Sobre identidad e identificación véase J. Ratzinger y K.Lehmann, *Mit der Kirche leben,* Friburgo, 1977.

21 Sobre este tema véanse en este libro los capítulos de la teología de la música sacra y de la estructura de la celebración litúrgica.

22 *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe.* 2 Vol., Maguncia, 1939.

23 J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzuz,* Münster-Krailling, 1947, p. 8.

24 Ibid p. 27.

25 J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia,* 2 Vols., Friburgo, 1948. Vid. Cap. I, pp. 327 ss.

26 Ibid. "Abendmahl als Name der Eucharistie". En *Zeitschrift fiir Kath. Theologie* 93, 1971, pp. 91-94, p. 93: "Queda confirmado por tanto que la denominación 'Cena en el siglo XVI era una absoluta novedad".

27 Vid. O. Casel, "Die *Aoyt,x7j hvcría* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung". En *Jahrb. f Liturgiewissenschafi,* 4 1924, pp. 36ss.; J. Pascher, *Eucharistia,* pp. 94-98. Esta perspectiva, completada con nuevos puntos de vista, aparece también en L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priére eucharistique,* Tournai, 1966. Bouyer muestra las raíces judaicas de una manera de entender el sacrificio como palabra y puede así elaborar de modo convincente la unidad interna entre Jesús y la Iglesia precisamente bajo el término formal "Eucharistia". Ver también H.U. von Balthasar, "Die Messe, Ein Opfer der Kirche?", en ibid. *Spiritus Creator,* Einsiedeln, 1967, pp. 166-217.

28 Véase H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick,* Friburgo, 1975; además K. Kertelge (Hrsg.), *Der Tod Jesu im Neuen Testament,* Friburgo, 1976; Especialmente la aportación de R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverstündnis,* pp. 137-187.

29 Planteamientos actuales característicos encontrámos por ejemplo en R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch- hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte,* Múnich, 1971. Tenemos un resumen de la investigación más reciente en el artículo Abendmahl II (G. Delling) y III (G. Kretschmar) en *TRE* pp. 47-89, con

una clara vuelta a la continuidad entre Jesús y la Eucaristía de la Iglesia; ver también G. Kretschmar, Abendsmahlfeier I en *TRE 1,* pp. 229-278. Entre los trabajos exegéticos que así mismo se enmarcan en esta tendencia destacan: H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus,* Stuttgart, 1972, así como R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie,* Friburgo, 1977. Como elaboración sistemática de los resultados desde una perspectiva ecuménica merece destacarse la gran aportación de U. Kühn, Abendmahl IV en *TRE* /, pp. 145-212.

30 H. Schürmann, "Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier", en ibid., *Ursprung und Gestalt. Erárterung und Besinnung zum Neuen Testament,* Düsseldorf, 1970, pp. 77-99.

31 Ibid pp 83 y 84.

32 En este sentido, es especialmente sintomática la visión de Jesús que H. Küng ofrece en su libro *Christ sein,* Múnich, 1975. Veáse mi artículo sobre este tema en la obra recopiladora de la discusión en torno a *Christ sein* de H. Kühn, Maguncia, 1976, pp. 7-18.

33 Más información en J. Ratzinger, *Eschatologie,* Ratisbona, 1977, pp. 30-42.

34 Ibid., 85.

35 En esta linea se encuentran varios trabajos de E. Fuchs, por ejemplo, "Das urchristliche Sakramentsverstándnis". *Schrifi-en-Reihe der Kirchlich-teologischen Sozietiit in Württemberg,* Heft 8, 1958; compárese con: J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich/Stuttgart, 1960, pp. 19 ss. También un poco en esta linea se situa la visión de la Eucaristía de W. Pannenberg; compararlo con el valioso artículo del mismo autor: "Die Problematik der Abendsmahllehre aus evangelischer Sicht". En G. Krems/R. Mumm (Hrsg.), *Evangelisch-katholische Abendsmahlsgemeinschafi-*? Ratisbona/Geittingen, 1971, pp. 9-45;. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche,* Mónich, 1970, sobre todo las tesis 77 y 85, pp. 34 y 36.

36 Esto no dice nada contra la celebración eucarística diaria que se viene practicando en occidente desde el siglo tercero. Ésta se pudo instaurar desde el momento en que la liturgia cristiana encontró su forma específica; pero la condición indespensable para ello fue su conexión con el domingo.

37 Observaciones muy importantes sobre la relación entre la Eucaristía y el domingo se encuentran en J.J. von Allmen, *ókumene im Herrenmahl,* Kassel, 1968, pp. 20 ss.

38 Véase Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier,* p. 92, en especial la nota 77; importante para la problemática teológica del ágape es también J.J. von Allmen, op. cit., pp. 69-75.

39 Ver Schürmann, p. 92.

40 Ver E Mugner, "Die Una Sancta nach Apg 2, 42". En ibid., *Praesentia salutis,* Düsseldorf, 1967, pp. 212-222, en especial, p. 221; J. Ratzinger, "Auferbaut aus lebendigen Steinen". En W. Seidel, *Kirche aus lebendigen Steinen,* Maguncia, 1975, pp. 30-48, especialmente pp. 39 ss. y p. 43, nota 12.

41 Vid. R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium?,* Frankfurt, 1974.

42 Schürmann, op. cit., p. 95.

43 Ibid., pp. 92-95. Es útil la comparación que Schürmann ofrece (p. 96 ss.): "Muchas de las parábolas de Jesús presentan en su desarrollo algunas imágenes exageradas, distorsionadas hasta la paradoja, lo grotesco, lo improbable. Este es el punto en el que el contenido que se oculta tras lo simbólico se une a la imagen, donde la realidad aludida se entrevee más allá de la imagen y acaba destrozándo a ésta. De la misma manera se puede entrever, en la forma eucarística de la comida, el componente de comida que se oculta en la exaltación de la oración eucarística". Objetivamente se vuelve a confirmar en este pasaje que en realidad no es posible hablar de 'forma de comida'.

44 El autor propone aquí una traducción al alemán más exacta del misal de Pablo VI, que en su opinión no reproduce bien el original latino. Omito la traducción de este pasaje porque no afecta al lector hispanohablante. (N. d. T.)

45 Una opinión negativa al respecto expuso J. Jeremias poco antes de su muerte en un pequeño artículo: "Ist das Dankopfermahl der Ursprung des Herrenmahls?" en C. K. Barrett, L. Bammel y W. D. Davies (Hg.), *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube,* 1977, pp. 64-67. Jeremias no hacía alusión sin embargo al trabajo de Gese aquí expuesto, sino a su investigación previa: "Psalm 22 und das Neue Testament. Der Ateste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls" *(ZThK* 65, 1968, pp. 1-22), que no le permitió llegar a conocer ni todo el contenido ni una fundamentación más extensa de las tesis de Gese. El Profesor Gese me ha explicado amable y extensamente por carta su postura respecto a las objeciones de J. Jeremias, que quedan completamente invalidadas. Sobre todo Gese muestra que Jeremias se equivoca al afirmar que la teoría, según la cual los salmos de la "toda" estarían enraizados en la institución del sacrificio de la "toda", es una teoría creada por Gese y no demostrada. "En realidad se trata

de una `communis opinio' entre los científicos del Antiguo Testamento desde la investigación de los géneros de Gunkel". Tampoco es exacta la regla del Mischna que Jeremias señala, según la cual "las ofrendas de acción de gracias estaban absolutamente prohibidas en la semana de Pascua", porque Gese muestra que se hacían excepciones.

La única observación que yo le haría a Gese es que el sacrificio de la "toda" es un rito de acción de gracias del que ya está salvado; de manera que sólo puede celebrarse en un sentido verdadero después de la Resurrección. Esto confirmaría la tesis arriba expuesta: la Eucaristía en la Cena es solo posible como anticipación, pero no puede surgir exclusivamente a partir de la cena, porque la cena depende de las palabras de entrega en la cruz y su esperanza en la resurrección, sin estas no estaría completa, o se quedaría en el plano ideal. Lo que significa una vez más que la cena, de por sí, no tiene una forma plena. Establecer el origen de la Eucaristía en la institución de la "toda" significa en realidad exactamente eso: que su surgimiento a partir de una mera cena es imposible. La idea de la "toda" hace de la cena una forma abierta, porque no llega a hacerse realidad hasta que la muerte en la cruz y la resurrección acontecen.

46 E. Blick, *Zur Rezeption des "Gotteslob». Einfiirhrungsschwierigkeiten und Lesungsvorschlüge.* En "Singende Kirche" (77/78), -8.

47 Sobre esta cuestión véase J. Ratzinger, *Eucharistie - Mitte der Kirche,* Múnich, 1978, pp. 37 ss. En el tema de la fiesta sigue siendo fundamental la obra de J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. EMe Theorie des Festes,* Múnich (2), 1964.

48 Hay informaciones interesantes sobre este tema en E. K. Scheuch, *Haschisch und LSD ab Modedrogen,* Osnabrück, 1970.

49 Véase L. Bouyer, *Eucharistie. Theologie et spiritualité de la priére eucharistique,* Tournai, 1966 y en este libro pp. 76 ss., así como mi libro ya nombrado en la nota 2, pp. 34-41.

50 Muestra de ello son dos recopilaciones, en las que se recuerdan la estructura litúrgica y los objetivos de dos pioneros de la renovación litúrgica: N. Hiislinger y Th. Maas Ewerd, *Mit sanfter Ziihigkeit. 1? Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung,* Klosterneuburg, 1979; B. Fischer, H. B. Meyer y J. A. Jungmann. *Ein Leben Ar Liturgie und Kerigma,* Innsbruck, 1975.

51 Véase por ejemplo J. Jorissen y H. B. Meyer, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst,* Innsbruck, 1977; B. Kleinheyer, *Heil erfahren in Zeichen,* Mdnich, 1980. Esto coincide con la dedicación al símbolo de la sociología, ver por ejemplo M. J. Helle, *Soziologie und Symbol,* Colonia-Opladen, 1969.

Fundamental es también K. H. Bieritz, *"Chancen einer dkumenischen Liturgik"* en *ZKTh* 100, 1979, pp. 470-483.

52 B. Kleinheyer, *Erneuerung des Hochgebetes,* Ratisbona, 1969, p. 24.

53 J. Pieper, "Das Gedáchtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten". En W. Seidel (Hrsg.), *Kirche aus lebendigen Steinen,* Maguncia, 1975, pp. 68-83.

54 De lo expuesto debería haber quedado claro que también el apego a una tendencia litúrgica ya superada por el conjunto de la Iglesia supone una huida al grupo pequeño y un centrarse en lo hecho a nuestro gusto, que nos deja al margen de lo común. Otro tema es si no se debería dar en mayor medida, tal como sucedió en 1570, oportunidad de utilizar bajo determinadas condiciones los misales antiguos. A su vez habría que diferenciar otra cuestión que conlleva autocrítica: habría que preguntar por los puntos débiles de los nuevos libros litúrgicos, para poder incorporar cuando sea necesario la herencia antigua. Pero sobre todo tiene que quedar claro, que la verdadera polaridad no es la de los libros antiguos y modernos, sino la de la liturgia de toda la Iglesia y la liturgia hecha a medida. El mayor obstáculo para una aceptación pacífica de la estructura litúrgica renovada está en la impresión de que la liturgia se ha dejado abandonada a la inventiva de cada uno.

55 Para la cuestión de la "creatividad" véase también G.-M. Oury, *La créativité liturgique,* Québec, 1977.

56 Título de una canción de misa alemana, N. d. T

57 En la liturgia en español no se nombra el verbo "ver", sino que se dice simplemente: "Este es el cordero de Dios, que quita el pecado...". Los comentarios sobre la acción de ver se refieren sólo al canon en alemán. N. d. T.

58 K. Rahner y H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium,* Friburgo, 1972, p. 48.

59 J. A. Jungmann, en *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Komentare 1 (*= LThK Erghnzungsband I, pp. 95 ss.)

60 *Liturgiekonstitution,* Kap. 6 Art.114.

61 Op. cit. 48.

62 P. 48, véase *Liturgiekonst.* Art. 114: "El tesoro de la música sacra se cuidará y conservará con el mayor esmero. Los coros tienen que ser fomentados, especialmente en las catedrales. Los obispos y párrocos cuidarán

afanosamente que en cualquier celebración litúrgica, con las canciones, toda la comunidad de creyentes pueda participar activamente como le corresponde.."

63 P. 48.

64 Cita: *Liturgiekonst.* Art. 115.

65 Art.116.

66 Op. cit., 99; además Art. 120 de la Constitución Litúrgica.

67 Art.120.

68 W. Kurzschenkel, *Die theologische Bestimmung der Musik,* Tréveris, 1971. Información importante sobre esta cuestión se encuentra por supuesto también en K. G. Fellerer (Hg.), *Geschichte der Katholischen Kirchenmusik,* Kassel, I 1972; II 1976; a partir de ahora se citará así: Fellerer, *Geschichte* (todas las citas pertenecen al tomo I).

69 Véase H.J. Burbach, *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin.,* Ratisbona, 1966; ibd., "Thomas von Aquin und die Musik", en *música sacra* 94, 1974, pp. 80-82. Un análisis del tratado de Santo Tomás sobre la Religio lo ofrece: E. Heck, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin,* Paderbon, 1971. Útil es también la edición comentada de las Quaestiones fundamentales 81-200 de S theol 2a-2ae de E Mennessier: *St. Thomas d'Aquin, La religion 1 y* II, París, 1953.

70 S theol 2a-2ae q 91 a 1 y 2, en Mennessier II, pp. 136-148; Comentario en las páginas 391-393. Encontramos una interpretación extensa, en mi opinión demasiado subjetiva, del texto en D. Sertillanges, "Priére et musique", en *Vie Intellectuelle* 7, 1930, pp. 130-164.

71 Véase K. G. Fellerer, "Die Katholische Kirchenmusik in Geschichte und Gegenwart", en Fellerer, *Geschichte,* pp. 1 ss.; en especial, p. 1: "El gran Hallel (Sal 113-118) en la Última Cena (Mat 26,30; Mc 14,26) supone el principio de la canción religiosa cristiana." Además la contribución altamente instructiva de Eric Werner, "Die jüdischen Würzeln der christlichen Kirchenmusik", ibid. pp. 22-30, en especial p. 26.

72 Comm in ep ad Ef III 5 PL 26, 582 C-D; Decr. Gratiani I dist. 92 c I; Thomas d. A. 2a-2ae q 91 a 2 opp. 2. El texto también se cita en H. Hüschen, "Musik der Anbetung im Geiste'", en Fellerer, *Geschichte,* p. 36. La traducción del término "moduli" como melodías se suma a la de Hüschen.

73 Gracian, Decr. I d 92 c 2; Tomás d. A. q 91 a 2 opp.3; véase PL 77, 1 335 A-B (Apendix, V Decreta sancti Gregorii Papae I).

74 Q 91 a I opp. 2. Véase la profunda exposición de esta linea de la tradición en H. Hürschen, op. cit., pp. 31-36.

75 Q 91 a 2 opp. 4. El octavo libro de la Política de Aristóteles, cuya explicación había necesitado Santo Tomás seguramente para un análisis más profundo de esta cuestión, ya no está comentado, lamentablemente por el propio maestro; el comentario que se atribuyó a Santo Tomás procedía de uno de sus alumnos, Pedro de Auvernia (Cf. H.J. Burbach, op. cit.,14) y se limita en gran medida a parafrasear el texto sin hacer un análisis objetivo del problema. Santo Tomás intenta adaptar en cierta medida la idea (políticamente influida) de la música de Aristóteles a la nueva situación (creada por la Iglesia) de la música de la Edad Media) en su comentario sobre el salmo 32,2. Pero no tuvo en cuenta el diferente significado de la tonalidad (dórica —frigia— "hipóldica", como él escribe), así que tampoco en este texto se desarrolla suficientemente el problema. Véase H.-J. Burbach, op. cit., pp. 50-58; Mennessier, p. 393; sobre Aristóteles en este estudio las notas 27 y 44.

76 Véase E. Werner, op. cit. (nota 14), pp. 25 ss.

77 Véase el material de C. K. Barret, *Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewdhlte Quellen,* Tubingia, 1959. Para una orientación clara sobre el ámbito judío ver también M. Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi,* Einsiedeln, 1964; Sobre toda la problemática también H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers 1,* Cambridge, Mass. 1956; 0. Gigon, *Die Antike Kultur und das Christentum,* Gütersloh, 1966, así como la rica presentación de material de Hüschen, op. cit., pp. 31-36.

78 Para esta cuestión véase H. de Lubac, *Der geisti ge Sinn der Schrift,* Einsiedeln, 1952; donde encontramos también un análisis de los términos alegoría, tipología, sentido espiritual. Además: Lubac, *Geist und Geschichte,* Einsiedeln, 1971. Sobre la recepción y desarrollo del problema en Santo Tomás, sobre todo: M. Arias-Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget,* Einsiedeln, 1968. Más sobre esta cuestión en mis consideraciones en *Internat. Theologenkommisssion,* "Die Einheit des Glaubens und der theologischen Pluralismus", Einsiedeln, 1973, pp. 22-29.

79 *Internat. Theologenkommisssion,* op. cit., p. 26; allí hay más referencias bibliográficas. En este sentido el valioso libro de Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste,* Maguncia, 1965, no me parece del todo satisfactorio, en la medida en que enfatiza de modo unidimensional la espiritualización. Por el contrario, la perspectiva específicamente cristiana se

desarrolla en J. Daniélou, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvdtern,* Munich, 1963.

80 Véase el minucioso análisis de Y. Congar, *Le mystere du temple,* París, 1957. Referencias valiosas sobre la cuestión del sacerdocio, relacionada con este tema, se hallan en A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres,* París, 1972.

81 Vid. por ejemplo mis comentarios en J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* Múnich, 1954.

82 Vid. P. Evdokimov, *L'art de riciine. Théologie de la beauté,* Desclée De Brouwer, 1970; Chr. Schónborn, *L'icbne du Christ. Fondements théologiques,* Friburgo, 1976; hay también comentarios muy valiosos en St. Harkiniakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus,* Munich, 1975, pp. 75-88.

83 Confesiones X 33, 50; Santo Tomás, q 91 a 2 resp.

84 Santo Tomás, ibid; vid. Boecio, *De institutione música,* Prol. PL 63, 1168. Santo Tomás se apoya con cierta razón en el octavo libro de la política aristotélica, por supuesto sin llegar a exprimir toda la riqueza que contiene el texto de Aristóteles. Basta con pensar que Aristóteles le dedica casi todo el libro octavo de su Política a la música, para comprender la importancia que le concede a ésta en su filosofía de la comunidad. Entre las cuatro disciplinas que constituyen para Aristóteles la base de la formación —escritura *(ypa,upaTa),* gimnasia, música y pintura *(ypacptyq)* (VIII 3, Bekker II 1337 b, 24ss.)— a la música le otorga un papel privilegiado. Ésta no va ligada, como las otras tres actividades, a un negocio ni a un objetivo, sino que enseña a los hombres la verdadera musa, que no necesita ninguna justificación externa, sino que porta en si misma su objetivo. Asímismo la preciosa frase: "Buscar en todo la utilidad no es propio del hombre sereno y libre" (1338b,2 ss). En la filosofía de la música de la Política aristotélica se hace visible una cara de lo griego con frecuencia olvidada, a la que H. I. Marrou remite con especial énfasis: "Debido a nuestra formación clásica, los griegos se nos muestran sobre todo como poetas, filósofos y matemáticos; cuando los admiramos como artistas, vemos en ellos sobre todo arquitectos y escultores; ¡nuestra formación y nuestras clases le dedican menos atención a la música que a la cerámica!, ¡y sin embargo ellos pretendían ser en primer lugar músicos!" *(Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum,* Friburgo-Múnich, 1957, p. 68.) El purismo de Platón (Politeia III 398a-400a) no obstante introduce una nueva linea que en la Antigüedad Tardía se pudo asociar sin dificultad al puritanismo de la sinagoga, vid. nota 44. Es una pena que Santo Tomás, influido por la autoridad patrística, no adoptara este esquema aristotélico para lo cristiano, de modo que el Aristóteles *christianus* en el asunto de la música sacra todavía esta por

descubrir. Si pensamos que la Iglesia, debido al lugar en que se formó, hizo suya, en muchos aspectos, la actitud de la polis clásica, la asociación aristotélica de polis y música habría supuesto un punto de partida ideal para la cuestión de la música sacra. Una breve exposición sobre el desarrollo y la formación de la música griega se encuentra en *Der kleine Pauly* III, pp. 1458-1496.

85 Q 91 a I resp.

86 Nik. Ethik X 9 Bekker II 79a, pp. 24 ss. Véase el comentario de F. Dirlmeier *(Aristoteles, Nikomanische Ethik,* Darmstad, 1956, pp. 598 ss.), que señala tanto el valor filosófico de este texto por la transformación sublimarte del *do ut des,* de modo que Aristóteles, a pesar del axioma del amor a sí mismos de los dioses, llega a la impresionante idea de la amistad del sabio con Dios. Para la problemática del postulado sobre la inmutabilidad de Dios en la teología cristiana véase: W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhültnis vom griechisch-philosopischer und christlicher Gotteslehre,* Paderborn, 1974. Véase para toda la cuestión la primera contribución del presente libro.

87 A estos cantos se hace alusión en 1 Cor, 14,25.26; Col 3,16; Ef 5, 15ss. En el NT se conservan toda una serie de Himnos del primer cristianismo, por ejemplo: Flp 2,5ss.; Ef 2,14-16; 2 Tim 2,11-13. Ver la recopilación de H. Schlier, *Das Ende der Zeit,* Friburgo 1971, pp. 212ss.); Véase también S. Corbin, "Grundlagen und erste Entwicklung der christlichen Kultmusik", en Fellerer, *Geschichte,* pp. 16-21. He intentado presentar minuciosamente estas cuestiones en mi artículo: "Theologische Probleme der Kirchenmusik", en *Internat. kath. Zeitschr.* 9, 1980, pp. 148-157.

88 Sal 33,2-4; Thomas, q 91 a 1 resp. Véase también el comentario de Santo Tomás al salmo 33 (1-4), que desarrolla estas ideas.

89 La dimensión trinitaria de la música sacra está muy bien explicada en el importante artículo de E Haberl, "Zur Theologie der Kirchenmusik", en *Musica Sacra 91,* 1971, pp. 213-219; Vid. ibid., "Die humane und sakrale Bedeutung der Musik", en H. Lonnendonker, *In caritate et veritate. Festschrifi*[-] *für Joh. Overath,* Sarrebruck, 1973, pp. 17-23.

90 Véase el gran esbozo de una estética teológica de H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit,* Bd. I-III 2, Einsiedeln, 1961-1969; ibid, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus'des Bekenners,* Trévedis, 1988(3).

91 ...homo per divinam laudem affectu ascendit in Deus: q 91a 1 resp.

92 ...ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamur: ibid.

93 Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis: q 91 a 1 ad. 2.

94 Véase la bella descripción en Conf IX 6,14: "¡Cómo lloré con tus himnos y cánticos, profundamente conmovido por las voces de tu iglesia cantando suavemente! Las voces penetraban en mi oído y con su corriente iba goteando la verdad en mi corazón, se despertó el sentimiento de Dios, se me caían las lágrimas pero me sentía muy bien". Para el término "suave" ver la aportación de E. Werner en Fellerer, *Geschichte,* p. 26: del cantor se esperaba una voz "suave", es decir, lírica, de tenor. Las otras declaraciones de San Agustín sobre la música sacra, a la sombra de su teoría de la espiritualización, ocupan un lugar muy inferior a este testimonio de su experiencia. Junto a Conf X 33,50 hay que mencionar la epístola 55 a Januarius (hay que seguir la costumbre de aquella Iglesia a la que hay que alabar, cuando sirve a la debilidad de los más pequeños); Este principio se basaba en el cántico de himnos y salmos autorizados por el ejemplo del Señor y los apóstoles. Es interesante la referencia de que los donatistas criticaban el puritanismo musical de los católicos africanos, lo que hacía a algunos católicos aun más escépticos frente a la música sacra: XVIII, 34 CSEL 34,2, pp. 208 ss. De aquí se puede deducir, teniendo en cuenta el colorido del donatismo de tono nacional-africano, que hubo una gran incorporación de la cultura musical autóctona en la liturgia donatista, de modo que en la reserva de San Agustín hacia la música sacra podría influir no sólo su filosofía de la espiritualización, sino también la antítesis católico-donatista. En II in ps 18,1 (C Chr XXXVIII) San Agustín diferencia el canto de los hombres del canto de los pájaros: los pájaros cantan sin entender. "Nosotros sin embargo, que hemos aprendido a cantar las palabras divinas en la Iglesia, tenemos que reflexionar sobre lo que está escrito: Bienaventurado el pueblo que festeja con inteligencia. Por eso, queridos hermanos, tenemos que comprender y mirar con un corazón que ve lo que hemos cantado al unísono." Sobre San Agustín y la liturgia milanesa véase B. Baroffio, en Fellerer, *Geschichte,* p. 192. Sobre el camino de San Agustín de lo académico al cristianismo de la Iglesia: F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger,* Colonia, 1951, pp. 25 ss.; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* pp. 1-12.

95 Santo Tomás de Aquino, q 91 a 1 ad 2: ...ad provocandum alios ad laudem Dei.

96 La profundidad religiosa del concepto de "paideia" fue analizada extensamente en primer lugar por G. Greshake, "Der Wandel der Erlósungsvorstellungen in der Theologiegeschichte", en L. Scheffczyk, *Erlósung und Emanzipation,* Friburgo, 1973, pp. 76 ss. Efectivamente la teoría de la música, que Aristóteles desarrolla en su Política VIII, está fuertemente influida por la idea de "paideia", que, en la educación musical, va más allá de lo necesario y de lo útil, y

pretende capacitar para emplear bien el tiempo libre, transformándose así en una educación para la libertad y la belleza.

97 Art. 116, Párrafo 2.

98 Art. 120, Párrafo 2.

99 Ibid.

100 Q 91 a 2 opp.5 y ad 5.

101 Una polémica parecida se encuentra en Aristóteles, distingue música dórica de música frigia, a a la que considera "orgiástica y patética" y a la que excluye de la educación (VIII 7, Bekker, pp. 1341 ss.), para ello se sirve significativamente del mito del rechazo de la flauta por Atena; para él esa música está en contradicción con la humanidad espiritualizada simbolizada por Atena (VIII 6, Bekker 1341b, pp. 2 ss.). Aquí se pone de manifiesto el eco de antiguos antagonismos culturales y religiosos. Por el contrario la música lidia es para Aristóteles pedagógicamente idónea, porque unifica la sensibilidad estética y el contenido educativo (VIII 7 Bekker 1342b, pp. 31ss.). Propio de su actitud abierta y de amplias miras es el hecho de que admita también la música frigia para la relajación (catársis). Con esta actitud tolerante Aristóteles se opone de modo consciente al Platón de la "Politeia", que quería excluir de su estado ideal el tono lídico, lídico mixto, lídico solemne ("syntonolydisti") y el tono jónico y admitir sólo la música dórica y frigia.

102 Art. 119.

103 Ad gentes I 9.

104 Véase la bella expresión de E Haberl, "Zur Theologie der Kirc henmusik", op. cit. 218: "La música sacra debe ser arte tradicional y avanzado". Véase para esta cuestión también la valiosa aportación de J. E Doppelbauer, "Kompositorische Fragen und Aufgaben" (en J. Overath, *Magna gloria Domini,* Altótting, 1972, pp. 148-156); artículo en el que yo veo desarrollado desde la perspectiva de la música, lo que aquí se pretendía explicar con fuentes teológicas.

105 Apol. I 67, 5.

106 A. G. Martimort (Hg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft, I* Friburgo, 1963, p. 489, nota 15.

107 "Aequissimum est enim, sacros aliquos statutos esse dies, cum Christiani omnes singulari ac rara quadam significatione gratos et memores testentur

animos erga communem Dominum et Redemptorem pro tam ineffabili et plane divino beneficio, quo monis eius victoria et triumphus repraesentatur." *Decr. de Sc. Eucharistia* (Sesio XIII, 11, 10, 1551), cap. 5; DS 1644.

108 "...ut eius adversarii, in conspectu tanti splendoris et in tanta Ecclesiae laetitia positi, ve1 debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant." Ibid.

109 Véase J. Pascher, *Das liturgische Jahr,* Múnich, 1963, pp. 269ss.

110 H. Gese, *Zur biblischen Theologie,* Múnich, 1977, III, donde se interpreta esa salida "de las casas de Jerusalén, que constituían una única esfera de salvación y protección frente a ... todo mal" desde la perspectiva de la tradición pascual.

111 Op. cit., 286.

112 Véase la recensión de J.A. Jungmann sobre la obra de O. Nuflbaum, "Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000", 2 volúmenes, Bonn, 1965, en: *ZkTh* 88, 1966, pp. 445-450.

113 E. Peterson, *"Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung" en* ibid. *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* Friburgo, 1959, pp. 1-14; ibid., *"Das Kreuz und die Gebetsrichtung nach Osten"* ibid., 1535. Sobre la evolución de la imagen de la cruz: E. Dinkler, *Signum crucis. Aufiátze zum Neuen Testament und zur christlichen Archdologie,* Tubingia, 1967; ibid., *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe,* Opladen, 1964; P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Joh. Chrysostomus,* Mdnich, 1966.

114 Véase Chr. von Schónborn, *Dame du Christ. Fondements théologiques,* Friburgo, 1976.

115 Quiero referirme aquí a los comentarios, dignos de tener en cuenta, con las que E J.Nüíg ha reaccionado a mis reflexiones en: *Internat. kath. Zeitschr.* 8, 1979, pp. 573-575. Además no deberían olvidarse, con todas las críticas que quieran hacérsele, la relevante investigación de Kl. Gamber. En especial las siguientes obras: *Gemeinsames Erbe. Liturgische Neube- sinnung aus dem Geist der frühen Kirche,* Ratisbona, 1976; *Die Reform der rümischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik,* Ratisbona, 1979, pp. 46-52.

Joseph Ratzinger

# El camino pascual

Ejercicios espirituales dados en el Vaticano
en presencia de S.S. Juan Pablo II

Traducción de Bartolomé Parera Calmes

Biblioteca de Autores Cristianos

Madrid 1990


- Prefacio
- Parte primera. Introducción a la liturgia de la primera semana de cuaresma
  - Primer domingo de Cuaresma
  - Lunes de la primera semana de Cuaresma
  - Martes de la primera semana de Cuaresma
  - Miércoles de la primera semana de Cuaresma
  - Jueves de la primera semana de Cuaresma
  - Viernes de la primera semana de Cuaresma
  - Sábado de la primera semana de cuaresma
  - Segundo domingo de Cuaresma
- Parte segunda. El misterio de Jesús
  - Capítulo I. «Descendit de caelis»
    - 1. Preguntas y primeras respuestas
    - 2. Una interpretación bíblica de la bajada del Hijo
  - Capítulo II. «Et incarnatus est»
    - 1. El significado teológico de la infancia de Jesús
    - 2. Nazaret
    - 3. Vida pública y vida oculta

    - Capítulo III. Verdadero Dios y verdadero hombre
        - 1. La oración, centro y clave de la vida de Jesús
        - 2. Consonancia entre el testimonio de la Escritura y el dogma cristológico
    - Capítulo IV. El misterio pascual
        - 1. El Jueves Santo
        - 2. El lavatorio de los pies
        - 3. Conexión entre la Ultima Cena, la Cruz y la Resurrección
        - 4. Resucitado al tercer día
- Parte tercera. Cristo, la Iglesia, el sacerdocio
    - Capítulo I. Cristo y su Iglesia
        - 1. Unidad entre cristología y eclesiología
        - 2. Pentecostés, principio de la Iglesia en la misión del Espíritu Santo
        - 3. La Iglesia es comunión
            - a) El significado cristiano de la palabra y sus raíces
            - b) Eucaristía-Cristología-Eclesiología: el centro cristológico de nuestra exposición
    - Capítulo II. Meditación sobre el sacerdocio
        - 1. Reflejos de una imagen sacerdotal en los relatos de las vocaciones según Lucas 5,1-11 y Juan 1,33-42
        - 2. Espiritualidad sacerdotal en el salmo 16
        - 3. Dos consecuencias fundamentales que se desprenden de los textos bíblicos
            - a) La unidad de los dos Testamentos
            - b) Lo sagrado y lo profano

# Prefacio

CON este libro presento al público las meditaciones de los Ejercicios que tuve el honor de predicar al Santo Padre y a los miembros de la Curia Romana en los comienzos de la Cuaresma de 1983.

En la redacción de los textos me ha guiado la idea de que los cuarenta días de la Cuaresma son ya, en sí mismos, los grandes Ejercicios espirituales que la Iglesia nos ofrece año tras año. Ejercitarse en ser cristianos, como en este caso, comprende necesariamente la dimensión sacramental de una más profunda apropiación de los sacramentos pascuales del Bautismo y de la Eucaristía. Implica también tanto la dimensión teológica de la educación en la fe, de la que se nutre toda celebración litúrgica, como la dimensión existencial de la orientación a la praxis, por la que esta fe se hace vida concreta. Por esta razón, en la preparación de los Ejercicios he procurado recoger las perspectivas de camino que la liturgia nos sugiere; y así, los textos se han tomado del ciclo de lecturas del año C. Desde este punto de vista fundamental, me he propuesto desarrollar una contemplación pascual del misterio de Cristo y de su Iglesia, en la que el Todo permaneciera siempre en relación con las concretas circunstancias vitales en las que estos Ejercicios iban a tener lugar.

Reproduzco aquí, en parte, trabajos míos anteriores. Los primeros dos capítulos de la segunda parte, así como el cuarto parágrafo del capítulo cuarto, corresponden sustancialmente al segundo capítulo de mi pequeño libro Il Dio di Gesú Cristo (Queriniana 1978).

En los capítulos tercero y cuarto de la segunda parte y en el primer capítulo de la parte tercera reflejo en una medida significativa el contenido de mi libro Schauen auf den Durchbohrten (Einsiedeln 1984), que hasta el presente ha aparecido sólo en lengua alemana. El último capítulo, en fin, se basa en la conferencia que di en 1983 en Colonia, con ocasión de las bodas de oro sacerdotales del cardenal Hóffner.

He tratado, con todo, de reelaborar cada uno de estos pasajes y de relacionarlos entre sí, de modo que aparecieran vinculados con una unidad interna, partiendo del motivo fundamental que inspira estos Ejercicios.

Alimento la esperanza de que este modesto esfuerzo mío contribuya a acrecentar el gozo de la fe y a comprender más profundamente su enseñanza.

Roma, Fiesta de San José 1985.

Joseph Card. Ratzinger

# Parte primera. Introducción a la liturgia de la primera semana de cuaresma

## Primer domingo de Cuaresma

Dt 26,4-10; Rom 10,8-13; Lc 4,13

I

«Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto» (Lc 4,1): con su bautismo, Jesús dio comienzo a su misión pública de Siervo de Dios, de Cordero de Dios, de Hijo del hombre, de Mesías.

Recibir el bautismo de manos de Juan fue un acto de penitencia, acto que se iniciaba con la confesión de los pecados (Mc 1,5; Mt 3,6). Descendiendo al río y haciéndose lavar, Jesús realiza un gesto de humildad, una humilde súplica de perdón y de gracia. En otras palabras: este descendimiento es una muerte simbólica al hombre viejo para alcanzar la gracia de una vida nueva. Jesús, el Cordero sin pecado, se incorpora a la fila de pecadores que espera —por así decirlo— ante el confesonario; con este gesto se hace uno de tantos pecadores que reciben el sacramento de la penitencia. Esto significa que en este preciso momento comienza su hora, la hora de la cruz. Jesús se hace nuestro representante y carga sobre sí nuestro yugo.

En adelante, ya no hay vida privada para El; su vida es obediencia plena a la voz del Espíritu. Su vida es enteramente misión: representa nuestra vida ante el Padre; es, pues, en lo más íntimo y profundo de su realidad espiritual, vida «para» nosotros. Cuando recibimos el bautismo, nos introducimos en su bautismo. El bautismo cristiano señala el momento en que entramos en su vida, en este «para», que es la esencia de la humanidad del Hijo de Dios. En consecuencia, ser bautizado exige participar en la obediencia del Hijo, en la obediencia de aquel que no hace su voluntad, sino la voluntad del Padre bajo la dirección del Espíritu Santo.

Pero volvamos al texto: el Espíritu lleva a Jesús al desierto. ¿Qué sentido tiene esta sorprendente conducción? Reflexionemos un poco sobre qué significa «el desierto».

El desierto es el lugar del silencio, de la soledad; l es alejamiento de las ocupaciones cotidianas, del ruido y de la superficialidad. El desierto es el lugar de lo absoluto, el lugar de la libertad, que sitúa al hombre ante las cuestiones fundamentales de su vida. Por algo es el desierto el lugar donde surgió el monoteísmo. En este sentido, es lugar de la gracia. Al vaciarse de sus preocupaciones, el hombre encuentra a su Creador.

Las grandes cosas comienzan siempre en el desierto, en el silencio, en la pobreza. No se puede participar en la misión de Jesús, en la misión del Evangelio si no se participa en la experiencia del desierto, sin sufrir su pobreza, su hambre. Aquella bienaventurada hambre de justicia, de la que nos habla el Señor en el Sermón de la Montaña, no puede nacer estando el hombre harto de todo. Y no olvidemos que el desierto de Jesús no acaba con estos cuarenta días. Su último desierto, su desierto extremo, será el del salmo 21: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» Y de este desierto brotan las aguas de la vida del mundo.

Estos Ejercicios quieren ser un momento de desierto 1 en medio del tráfago de nuestras ocupaciones. Roguemos al Señor que nos lleve de su mano, que nos permita descubrir aquel silencio profundo donde habita su palabra ; (cf. Sab 18,14: «Dum medium silentium tenerent omnia... 1 omnipotens sermo tuus venit de caelis...»).

El desierto es también el lugar de la muerte: allí no hay agua, elemento fundamental de la vida. Y así, este lugar, de ardiente y cruda luminosidad, se muestra como el extremo opuesto de la vida, como abismo peligroso y amenazante. En el Antiguo Testamento, la soledad forma parte de la muerte: el hombre, como persona, vive de amor, vive de relación, y precisamente en este sentido es imagen del Dios Trinitario, cuyas personas son *relationes subsistentes,* acto puro de la relación del amor. El desierto, por tanto, no es únicamente la región que destruye la vida biológica; es también el

lugar de la tentación, el lugar donde se pone de manifiesto el poder del diablo, del «homicida desde el principio» (Jn 8,44). Al entrar en el desierto, Jesús se pone al alcance de este poder, se enfrenta con este poder, continúa el gesto de su bautismo, el gesto de la Encarnación; no sólo se sumerge en las aguas profundas del Jordán, sino que también baja a las profundidades de la miseria humana, hasta sumergirse en las regiones del amor quebrantado, en aquellas soledades que invaden de un extremo al otro este mundo herido por el pecado. Un teólogo del siglo decía: Jesús bajó a los infiernos cuando se encontró con Caifás. ¿Cuántas veces Jesús encuentra a Caifás, aun en nuestros días! De ahí podemos tomar pie para meditar qué significa «seguir a Jesús».

Por otra parte, este descender Jesús a la soledad expresa la infinitud del amor divino y confirma las maravillosas palabras del salmo 138: «Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare al *seol,* estás presente» (v.8).

Al entrar en el desierto, Jesús entra también en la historia de la salvación de su pueblo, del pueblo elegido. Esta historia comienza a raíz de la salida de Egipto, con los cuarenta años de peregrinación a través del desierto; en el centro de estos cuarenta años están los cuarenta días de Moisés en el monte: días con Dios cara a cara, días de ayuno absoluto, días de alejamiento del pueblo en la soledad de la nube, en la cima del monte; de estos días brota la fuente de la revelación. Los cuarenta días aparecen de nuevo en la vida de Elías; perseguido por el rey Ajab, el profeta camina durante cuarenta días por el desierto, volviendo así al punto de origen de la alianza, a la voz de Dios, para un nuevo principio de la historia de la salvación.

Jesús entra en esta historia, entra en las tentaciones de su pueblo, en las tentaciones de Moisés; como Moisés, ofreció el sagrado canje: ser borrado del libro de la vida para salvar a su pueblo. De este modo, Jesús será el Cordero de Dios que carga sobre sí los pecados del mundo, el nuevo Moisés que está verdaderamente «en el seno del Padre» y, cara a cara con El, nos lo revela. El es

verdadera fuente de agua viva en los desiertos del mundo; El, que no sólo habla, sino que *es* la palabra de la vida: camino, verdad y vida. Desde lo alto de la cruz, nos da la nueva alianza. Con la resurrección, el verdadero Moisés entra en la Tierra Prometida, cerrada para Moisés, y con la llave de la cruz nos abre las puertas del Paraíso.

Jesús, por tanto, asume y concentra en sí toda la historia de Israel. Esta historia es *su* historia: Moisés y Elías no sólo hablaron *con* El, sino *de* El. Convertirse al Señor es entrar en la historia de la salvación, volver con Jesús a los orígenes, a la cumbre del Sinaí, rehacer el camino de Moisés y de Elías, que es la vía que conduce hacia Jesús y hacia el Padre, tal como nos la describe Gregorio de Nisa en su *Ascensus Moysis.*

Hay otro punto que me parece también importante. Jesús se va al desierto para ser tentado; quiere participar en las tentaciones de su pueblo y del mundo, sobrellevar nuestra miseria, vencer al enemigo y abrirnos así el camino que lleva a la Tierra Prometida. Pienso que todo esto pertenece particularmente al oficio del sacerdote: mantenerse en primera línea, expuesto a las tentaciones y a las necesidades de una época concreta, soportar el sufrimiento de la fe en un determinado tiempo, con los demás y para los demás. Cuando la filosofía, la ciencia o el poder político levantan obstáculos contra la fe, es normal que los sacerdotes y los religiosos sientan su impacto antes incluso que los laicos; arraigados en la firmeza y en el sufrimiento de su fe y de su oración, deben ellos construir el camino del Señor en los nuevos desiertos de la historia. El camino de Moisés y de Elías se repite siempre, y así la vida humana entra en todo tiempo en la única senda y en la única historia del Señor Jesús.

II

En esta segunda meditación sobre el evangelio del primer domingo de Cuaresma nos proponemos considerar el contenido central del texto, es decir, las tentaciones de Jesús. ¿Qué significan estos hechos y estas misteriosas palabras?

1. Hagamos una primera observación, que, a mi modo de ver, nos ofrece la clave de esta historia inagotable. Tanto el Señor como el diablo utilizan en este enfrentamiento extraordinario los textos del Antiguo Testamento. En cierto sentido, puede decirse que la disputa sobre la verdadera interpretación del Antiguo Testamento constituye el contenido de este acontecimiento. La cuestión central de la discusión que se entabla entre Jesús y el diablo es ésta: ¿Quién es el verdadero propietario del Antiguo Testamento? ¿Habla o no habla de Jesús el Antiguo Testamento? El Evangelio afirma: el Antiguo Testamento, leído con Jesús, es Palabra de Dios, revelación de su verdad salvífica. El Antiguo Testamento, separado de Jesús, se hace instrumento del anticristo, del enemigo, del perturbador. En este litigio se decide, pues, el destino del hombre, el dominio del mundo y de la historia por Dios o por el diablo.

Cuando San Lucas o San Mateo escribían sus evangelios, esta disputa no era cosa del pasado, sino que se hallaba en el centro de la confrontación entre la interpretación cristiana de Moisés y de los profetas por una parte, y por otra, una interpretación que pretendía hacer ver cómo ninguna de las promesas se cumplía en Jesús, y que, en consecuencia, Jesús era un usurpador del mensaje del Antiguo Testamento, un impostor, como lo llamaban los sumos sacerdotes, según Mateo (27,63). De manera diferente, la misma controversia constituyó también el problema central del cristianismo, tanto en el siglo II como en el in, cuando Marción y, en general, el gnosticismo enfrentaron los dos Testamentos entre sí, oponiendo al Dios del Antiguo Testamento, que venía a ser para ellos el Dios de este mundo, es decir, el diablo, el nuevo Dios de Jesús, el Dios del Nuevo Testamento, el Dios-revolución contra el mundo del Dios antiguo, contra el creador, al que llamaban despectivamente el «demiurgo». El problema vuelve a plantearse en el siglo pasado cuando Harnack, en su papel de protagonista de la teología liberal, afirma que en tiempos de Marción era todavía prematuro el intento de abolir el Antiguo Testamento, y que incluso en el siglo de la Reforma no podía evitarse el reconocimiento del Antiguo Testamento como parte del canon, pero que en nuestra época sería un error imperdonable mantener como válido este libro de los judíos.

En sentido contrario, la polémica sobre el verdadero significado de la promesa ocupa el centro, no sólo de la teología, sino también de la historia de nuestro tiempo. Tenemos hoy una interpretación atea del Antiguo Testamento, por ejemplo, en la filosofía de Ernst Bloch, que se presenta como la verdadera interpretación del mesianismo judío a la luz del pensamiento marxista y de su mesianismo ateo y secularizado. Las teologías de la liberación de inspiración marxista reducen el mensaje de Jesús al Antiguo Testamento, invierten la relación de los Testamentos, de modo que, en lugar de interpretar a Moisés como precursor de Jesús, es Moisés, el liberador político, el que se hace modelo de Jesús, el cual aparece así como un Moisés incompleto. El Éxodo, y no la Cruz, se convierte en el centro de la Escritura, y la promesa, vaciada de espíritu, vuelve a su sentido terreno y político. Semejante progresismo es de hecho una regresión, un retorno a los tiempos que anteceden a Jesús, de tal manera que acaba por anular a Moisés y a Elías, que se dirigían hacia el futuro, hacia Jesús.

Cuando reflexionamos sobre esta situación, comprendemos que continúa viva la disputa del desierto entre Jesús y el diablo; comprendemos que este relato describe nuestra condición y nos muestra las raíces de la realidad presente. Y así podemos comprender, a la luz de este texto, los signos de la realidad presente. En el litigio sobre las Escrituras se plasma la lucha decisiva de la vida humana, la lucha en torno al hombre.

2. Consideremos ahora qué es lo que el diablo propone, de qué manera y en qué sentido interpreta él la Escritura.

*a)* El diablo propone que Jesús convierta en pan las piedras del desierto, refiriéndose así al milagro mosaico del maná. Según la tradición rabínica, el Mesías ha de repetir este milagro de forma definitiva; es decir, el Mesías debe dar para siempre el pan a la humanidad, desterrar el hambre y crear un mundo donde todos puedan saciarse, el mundo de la perfecta prosperidad. Este sería el verdadero signo del Mesías, la verdadera redención de una humanidad que padece el flagelo del hambre, la versión auténtica y

definitiva del milagro del desierto. De acuerdo con esta interpretación, el Mesías es aquel que satisface plenamente el hambre y allega el pan para todos y por siempre. Esta tentación se hace de nuevo presente después de la multiplicación de los panes, vinculada también con la segunda tentación, la del poder. El rechazo de estas dos tentaciones señala el comienzo de la pasión de Jesús. Con esta segunda repulsa de las dos tentaciones se inicia el *Via Crucis,* se nos encamina hacia el misterio pascual.

La propuesta del diablo resulta realmente atendible. El hambre es una de las plagas más trágicas que padece la humanidad, expulsada del paraíso. Si tuviéramos nosotros que expresar espontáneamente una idea de redención, el pan sería, sin duda, el problema central.

Y, en realidad, Jesús nos da el pan; éste es su don principal. Pero nos lo da de una manera completamente distinta de la que propone Satanás: Jesús, el grano de trigo que muere por nosotros, se hace pan. La multiplicación de los panes se prolonga en la Eucaristía hasta el fin de los tiempos, cuando Dios, ya sin velos, será para siempre nuestro pan. Con su muerte, Jesús realiza el signo del maná y se revela como el verdadero y definitivo Moisés.

Pero ¿cuál es la verdadera diferencia que media entre el milagro eucarístico, el milagro divino y el milagro sugerido por Satanás? No resulta fácil hallar el núcleo de esta diferencia, que es, sin duda, esencial. La respuesta del Señor, tomada del Deuteronomio y de su interpretación del maná, esclarece un punto capital: el primado de la palabra de Dios para la salvación de los hombres. «No de solo pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Lc 4,4; Mt 4,4). Si no encuentra respuesta el hambre de verdad, si no se curan las enfermedades del alma herida por la mentira, o en otras palabras, cuando Dios y la verdad se hallan ausentes, no puede salvarse el hombre. Aquí descubrimos la esencia de la mentira diabólica: en la visión que el diablo tiene del mundo, Dios aparece como algo superfluo, como algo que no es necesario para la salvación del hombre. Dios es un lujo para ricos. Según él, la

única cosa decisiva es el pan, la materia. El centro del hombre sería el estómago.

La mentira del diablo es, pues, una mentira peligrosa, porque recoge y absolutiza una parte de la verdad. El hombre vive *también* de pan, pero no de solo pan. La respuesta del Señor aclara lo que el diablo sugiere, es decir, que basta *sólo* el pan. El hambre del mundo es verdaderamente un mal terrible, pero suprimiendo *únicamente* este mal no se alcanzan las raíces de la enfermedad del hombre. En *su* tiempo, Jesús multiplica los panes, pero los multiplica por medio de la caridad, que distribuye a través de su palabra, palabra en virtud de la cual el hombre se abre a la verdad, y de este modo se salva realmente. En otros términos: sólo Dios basta; si alguien otorga al hombre todos los bienes del mundo, pero le esconde a Dios, no le salva; no sería esto salvación, sino fraude y mentira. Repitámoslo una vez más: la mentira del diablo es peligrosa, porque se parece increíblemente a la verdad; absolutiza el aspecto más llamativo de la verdad. Llegamos ahora al punto en que debe dar comienzo nuestro examen de conciencia, en una doble dirección.

¿No nos hallamos también nosotros expuestos al peligro de pensar que Dios no es de primera necesidad para el hombre, y que el desarrollo técnico y económico es más urgente que el espiritual? ¿No pensamos también que las realidades espirituales son menos eficaces que las materiales? ¿No se abre paso también entre nosotros una cierta tendencia a diferir el anuncio de la verdad de Dios porque juzgamos que hay que hacer primero cosas «más necesarias»? Y, sin embargo, comprobamos de hecho que, cuando el desarrollo económico no va acompañado del desarrollo espiritual, destruye al hombre y al mundo.

Pero ¿cómo es posible que nosotros lleguemos a pensar que Dios, el Dios Trinitario, el Hijo encarnado, el Espíritu Santo y la verdad concreta de la Revelación, que se conserva y vive en la Iglesia, sean menos importantes o menos urgentes que el desarrollo económico? Este pensamiento sería de todo punto imposible si nuestra vida se nutriera día a día de la palabra de Dios. La mentira

del diablo sólo puede introducirse en nuestras almas cuando, en nuestra existencia personal, preferimos el bienestar material a la grandeza y a la dolorosa carga de la verdad. El diablo puede invadirnos únicamente cuando Dios se convierte en algo secundario en la vida personal. En la barahúnda de nuestras ocupaciones diarias acontece fácilmente que Dios pasa a un segundo plano. Dios es paciente y silencioso; las cosas, en cambio, urgen imperiosamente nuestra atención; es mucho más fácil diferir la escucha de la palabra de Dios que muchas otras cosas. Examinemos en estos días nuestra conciencia y volvamos al orden verdadero, a la primacía de Dios.

Séame permitido introducir aquí una breve observación. La cuestión del hambre y el pan se halla inseparablemente unida a la del ayuno. El camino de Jesús —como el de Moisés y de Elías— comienza con cuarenta días de ayuno. Jesús dice a sus discípulos que un cierto género de demonios no puede ser lanzado si no es con la oración y el ayuno. El cardenal Willebrands me contaba en cierta ocasión que, después de los coloquios con los monofisitas, su patriarca en Egipto decía, al término de su estancia en Roma: «Sí, he comprendido que nuestra fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es idéntica. Pero he visto que la Iglesia romana ha suprimido el ayuno, y sin ayuno no hay Iglesia».

La primacía de Dios no se acepta realmente si no abarca también la corporalidad del hombre. Los dos actos centrales de la vida biológica del hombre son la alimentación y la propagación, la sexualidad. Por esta razón, ya en los inicios de la tradición cristiana, la virginidad y el ayuno constituyen dos expresiones indispensables de la primacía de Dios, de la fe en la realidad de Dios. Es difícil que la principalidad de Dios siga siendo el eje decisivo de la vida humana si no se refleja también en una expresión corporal. Es cierto que el ayuno no constituye el único contenido de la Cuaresma, pero es un elemento que no puede sustituirse por ningún otro, así como la nutrición, en el plano de la vida biológica, de la vida humana, no se puede reemplazar por ninguna otra cosa. Es buena la libertad en la aplicación concreta del ayuno; responde a las diversas

situaciones que vivimos. Pero el ayuno, como acto común y público de la Iglesia, me parece hoy tan necesario como en tiempos pasados; es un testimonio público tanto de la primacía de Dios y de los valores del espíritu como de nuestra solidaridad con todos aquellos que padecen hambre. Si no ayunamos, no conseguimos librarnos de ciertos demonios de nuestro tiempo.

Volvamos a nuestro punto de partida, a nuestro propósito de hacer examen de conciencia sobre dos puntos. El primero plantea la siguiente cuestión: ¿Es Dios realmente lo más importante y trascendental de nuestra vida concreta? El segundo punto nos lleva a considerar de nuevo la multiplicación de los panes, necesaria en todos los tiempos. Aunque no aceptemos una redención puramente material, económica y política no podemos menos de reconocer el grave deber que tenemos de suscitar aquellas fuerzas espirituales que son capaces de transformar el mundo, de satisfacer el hambre de tantos hermanos y hermanas. Sabemos bien que la tierra tiene riquezas suficientes para saciar a todos; no son los bienes materiales los que faltan, sino las fuerzas espirituales, que podrían crear un mundo de justicia y de paz. Uno no puede menos de preguntarse por qué entre los cristianos hay tantos pobres, tantos hambrientos. ¿Por qué no corresponde a la Eucaristía del Señor el *ágape* de los cristianos, la multiplicación de los panes que se lleva a cabo mediante la caridad? El Señor, que sufre el hambre de sus hermanos más pequeños, nos dirá un día: «Tuve hambre y me disteis de comer», o bien «tuve hambre y no me disteis de comer» (Mt 25,33.42). Recemos para que reconozcamos al Señor cuando tiene hambre y necesidad de nosotros.

*b)* Las reflexiones que hemos hecho hasta el momento nos han llevado a meditar solamente sobre la primera tentación de Jesús. Para el fin que perseguimos en estos Ejercicios no es todavía necesario entrar en la interpretación de las otras dos tentaciones, la del poder y la de la fama. La estructura es la misma: llevar a cabo la redención prescindiendo de Dios y de la verdad, acudiendo tan sólo a los medios del poder terreno y a los contenidos del bienestar material. Con semejante paraíso, lo que en realidad se construye es

el reino del diablo, el reino de la mentira. Unicamente el Señor crucificado puede en definitiva decir sobre otro monte: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18).

De este modo, nuestra meditación sobre el evangelio del primer domingo de Cuaresma viene a coincidir con la meditación de San Ignacio sobre las dos banderas, hoy no menos necesaria que en el siglo de la Reforma. Entremos, pues, en esta meditación y pidamos a Dios que nos ilumine[1].

## Lunes de la primera semana de Cuaresma

Lev 19,1-2.11-18; Mt 25,31-46

I

1. Las primeras palabras de la oración de este día expresan el programa de la Cuaresma en su forma más breve y más clara: «Converte nos, Deus, salutaris noster». Esta plegaria corresponde a las primeras palabras del Evangelio de Jesús: «Arrepentíos» (Me 1,15), pero cambia a propósito el imperativo de la expresión de Jesús en súplica del hombre débil, el cual sabe que no puede convertirse por sí mismo, valiéndose de sus solas fuerzas. Al cambiar el imperativo por una plegaria, la Iglesia confiesa que este primer paso, la conversión, es también —y particularmente— una gracia: siempre es Dios el que se nos adelanta[2].

«Converte nos, Deus, salutaris noster»: estas palabras están tomadas del salmo 84,5, y con ellas el salmista se dirige a Jesús, porque es en El en quien han obtenido respuesta las súplicas del salmo: «Haz cesar tu resentimiento contra nosotros». En Jesús, Dios ha vuelto a nosotros y nos ha dado la vida; en El se alegra su pueblo.

«Convertirse» significa: seguir a Jesús, acompañarle, caminar tras sus pasos. Pero insistamos en el hecho de que es Dios el que nos convierte. La conversión no es una autorrealización del hombre; no es el hombre el arquitecto de su propia vida. La conversión consiste

esencialmente en esta decisión: el hombre renuncia a ser su propio creador, deja de buscarse únicamente a sí mismo y de centrarse en su autorrealización, y acepta depender del verdadero Creador, del amor creativo; acepta que en esta dependencia consiste la verdadera libertad y que la libertad de la autonomía que pretende emanciparnos del Creador no es verdadera libertad, sino ilusión y engaño. Básicamente existen tan sólo dos opciones fundamentales: por una parte, la autorrealización, en la cual trata el hombre de crearse a sí mismo para adueñarse por completo de su ser y hacerse con la totalidad de la vida exclusivamente para sí y desde sí mismo; y por otra, la opción de la fe y del amor. Esta opción es, al mismo tiempo, un decidirse por la verdad. Siendo como somos criaturas, no está en nuestras manos nuestro ser, no podemos realizarnos por nosotros mismos; sólo si «perdemos» la vida podemos ganarla. Estas opciones corresponden al contenido de las palabras «tener» y «ser». La autorrealización quiere *tener* la vida, todas las posibilidades, alegrías y bellezas de la vida, pues considera la vida como una posesión que ha de defender contra los demás. La fe y el amor no se ordenan a la posesión. Optan por la reciprocidad del amor, por la grandeza majestuosa de la verdad. *In nuce,* esta alternativa corresponde a la elección fundamental entre la muerte y la vida: una civilización del tener es una civilización de la muerte, de cosas muertas; únicamente una cultura del amor es también cultura de la vida: «Quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda su vida... la salvará» (Mc 8,35).

Podemos también decir que la alternativa entre auto-realización y amor corresponde a la alternativa de las tentaciones de Jesús: la alternativa entre el poder terreno y la cruz, entre una redención fundada en el bienestar y una redención que se abre y se confía a la infinidad del amor divino. La elección del poder expresa la actitud del hombre moderno: éste piensa que la humanidad no debe ni puede esperar la ayuda de Dios. Habría llegado el tiempo de tomar las riendas de la historia y del mundo. El hombre se siente capaz de edificar por sí mismo un mundo libre, verdaderamente humano. Pero hoy vislumbramos ya adónde conduce esta creatividad emancipada de Dios, y así comenzamos a redescubrir la sabiduría de la cruz. La

cruz señala el fin de la autonomía, que tuvo su principio en el paraíso con las palabras de la serpiente: «seréis como Dios». La luz expresa el primado de la verdad y del amor, que son más importantes incluso que la vida biológica. Hoy conserva toda su vigencia la expresión: *In hoc signo vinces;* y, partiendo de esta elección, nos hacemos buenos, entra la bondad de Dios en el mundo. Unicamente la bondad y la fuerza de Dios pueden construir el reino de Dios, que es también el verdadero reino del hombre.

«Converte nos, Deus salutaris noster». El rechazo de la autorrealización y el primado de la gracia que se expresan en esta plegaria no pretenden asentarnos en una especie de quietismo, sino abrir las puertas a una fuerza nueva y más profunda de la actividad humana. La autorrealización traiciona la vida al interpretarla como mera posesión, y de esta manera sirve a la muerte; la conversión es el acto por el que elegimos la reciprocidad del amor, la disponibilidad a dejarnos formar por la verdad, para llegar a ser «cooperadores de la verdad», como dice San Juan (3 Jrt 8). Por consiguiente, la conversión es el verdadero realismo; ella nos capacita para un trabajo realmente común y humano. Me parece que hay aquí materia suficiente para un examen de conciencia. «Convertirse» quiere decir: no buscar el éxito, no correr tras el prestigio y la propia posición. «Conversión» significa: renunciar a construir la propia imagen, no esforzarse por hacer de sí mismo un monumento, que acaba siendo con frecuencia un falso Dios. «Convertirse» quiere decir: aceptar los sufrimientos de la verdad. La conversión exige que la verdad, la fe y el amor lleguen a ser más importantes que nuestra vida biológica, que el bienestar, el éxito, el prestigio y la tranquilidad de nuestra existencia; y esto no sólo de una manera abstracta, sino en nuestra realidad cotidiana y en las cosas más insignificantes. De hecho, el éxito, el prestigio, la tranquilidad y la comodidad son los falsos dioses que más impiden la verdad y el verdadero progreso en la vida personal y social. Cuando aceptamos esta primacía de la verdad, seguimos al Señor, cargamos con nuestra cruz y participamos en la cultura del amor, que es la cultura de la cruz.

2. Consideremos brevemente las otras principales palabras de la oración de este día.

En esta plegaria nos encontramos con la palabra mágica «progreso»: «opus quadragesimale proficiat». El verdadero progreso se realiza únicamente rehaciendo el camino de Jesús, siguiendo su orientación. El corazón del progreso es el progreso del amor. Y el corazón del amor es la cruz, el perderse con Jesús.

Encontramos aquí, además, la expresión «opus quadragesimale». El texto originario de la oración hablaba simplemente de «ieiunium quadragesiniale». Me parece oportuna la ampliación de sentido que aporta el nuevo misal. El ayuno no es, en efecto, el único contenido del «opus quadragesimale». Sigue siendo verdad, con todo, que la disciplina y la ascesis son indispensables para la vida humana, para el verdadero progreso; la disciplina del hombre entero, cuerpo y alma, como subraya la oración después de la comunión:

«Sentiamus subsidium mentis et corporis ut in utroque salvati de remedii plenitudine gloriemur».

Esta totalidad de la vida cristiana pertenece a la plenitud de la salvación.

II

Añadamos aún una breve observación respecto al lugar de la misa de hoy. Aquí, en esta ciudad, la antigua liturgia romana creó una geografía de la fe, partiendo de la idea de que, con la llegada de Pedro y de Pablo, y, de manera definitiva, con la destrucción del Templo y el rechazo del Señor por parte de su pueblo, Jerusalén se había trasladado a Roma. Como consecuencia, también la geografía de la vida y de la muerte de Jesús se inscribe en las calles y en la fisonomía espiritual de esta ciudad[3]. La Roma cristiana se entiende como una reconstrucción de la Jerusalén de Jesús en el interior de los muros de Roma; este hecho contiene bastante más que un simple recuerdo del pasado. Al reflejar en esta ciudad el trazado de Jerusalén, se prepara aquí, en Roma, y en este mundo,

la nueva Jerusalén, la ciudad nueva, en la cual habita Dios. Hay todavía otra cosa que añadir. Esta geografía interior de la ciudad no es ni mero recuerdo del pasado ni vacía anticipación del futuro; describe un camino interior, el camino que va de la antigua Roma a la Roma nueva, de la ciudad antigua a la nueva ciudad, el camino de la conversión, que, desde el pasado, se dirige al futuro, a través del amor crucificado. La ciudad nueva comienza en este camino interior, que se expresa en la red de los caminos terrenos de Jesús y de la historia de la salvación.

Partiendo de esta visión, se comprende la importancia permanente de la geografía espiritual representada en las iglesias «estacionales» de la Cuaresma. La conexión profunda entre los textos de la liturgia y estos lugares forma un conjunto en el que aparece la lógica existencial de la fe, que sigue a Jesús desde el desierto, a través de su vida pública, hasta la cruz y la resurrección.

La *Statio* de este día es San Pedro *in Vinculis.* Tres son los elementos que debemos tener en cuenta para la interpretación de la liturgia de hoy:

1. Esta iglesia se construyó junto a un tribunal romano, de manera que la idea de tribunal y de justicia se hace presente en ella: el hombre no se halla puesto en una libertad vacía, como piensa Sartre y como piensan tantos otros en nuestro tiempo. El hombre ha sido concebido por Dios; tiene su origen en una idea divina y su libertad responde a esta idea. La idea central de Dios sobre el hombre es el amor, y, por esta razón, el hombre será juzgado según la medida del amor. El tribunal expresa el aspecto escatológico del imperativo «convertimini»; en este lugar, el anuncio de la lectura y del Evangelio se hace casi visible. Esta iglesia es por sí sola una predicación viva: en el juicio terreno se hace transparente la justicia eterna, el juicio final.

Por otra parte, sabemos que esta iglesia fue construida por la emperatriz Eudoxia para custodiar las cadenas de San Pedro descubiertas en Jerusalén; la iglesia es, pues, una especie de noble relicario de estas cadenas; en ella se encierra una parte de

Jerusalén. Las cadenas no sólo representan la pasión de San Pedro y la potencia de Dios, más fuerte que el poder de los hombres; nos muestran también la tentación del poder y los límites de la justicia humana; nos hablan de todos los encarcelados del mundo que sufren prisión por causa de la verdad; evocan las palabras del Evangelio: «Estaba preso y vinisteis a verme». Las cadenas suscitan la pregunta: «¿Habéis venido? ¿Habéis venido a verme en aquellos que están presos hoy a causa de la justicia y de la fe?» En este día, la iglesia de San Pedro *in Vinculis* nos sugiere la oración por la Iglesia perseguida, por todos aquellos que sufren persecución por causa de la justicia.

En esta Iglesia, la grandiosa figura de Moisés recalca estos aspectos, subraya la armonía de los dos Testamentos, la armonía entre Ley y Evangelio, entre Moises y Jesús.

III

Este es el marco en el que debemos interpretar la lectura (Lev 19) y el evangelio (Mt 25). Ambos textos indican el contenido central de la conversión, el punto del que dependen toda la Ley y los Profetas: el mandamiento del amor de Dios y del prójimo. En la armonía de estos textos se descubre que, en realidad, la Ley y los Profetas no hacen otra cosa que explanar las implicaciones del amor.

En el Nuevo Testamento se nos confronta con este nuevo acontecimiento, es decir, con el hecho de que el mismo Dios realiza su mandato en el Hijo humanado: Dios hace del «alejado», de esta pobre criatura que es el hombre, su «próximo»; al encarnarse y morir, lo asume en la unidad de su persona y construye en la historia humana el Cuerpo de su Hijo, la Iglesia. Dios, en su Hijo, visita a los presos, se hace extranjero, sufre el hambre del mundo y soporta la muerte, desnudo sobre la cruz.

Así volvemos a la oración. Convertirse. es seguir a Jesús, convertirse es amar, convertirse es despojarse de todo afán de autonomía y abrirse a la gracia; la ley y la gracia no se oponen; al

contrario, expresan fundamentalmente lo mismo. En este sentido, suplicamos:

«Converte nos, Deus, salutaris noster, et mentes nos-tras instrue caelestibus disciplinis».

Concédenos aprender no sólo las ciencias y las artes de esta vida terrena; enséñanos la verdadera ciencia, las disciplinas de la vida por excelencia, las disciplinas de la santidad, las disciplinas del cielo, de la vida eterna. En la intención de la Iglesia, la Cuaresma ha de ser un anuncio apremiante de las disciplinas celestes:

«Mentes nostras instrue caelestibus disciplinis».

Así sea.

## Martes de la primera semana de Cuaresma

1s 55,10-11; Mt 6,7-15

En los textos litúrgicos de este día se encierra el misterio de la Madre de Dios, misterio que está íntimamente vinculado con el de la encarnación del Hijo[4]. Veamos los textos, comenzando por la lectura del profeta Isaías: «La palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía» (55,11). En tiempos del profeta Isaías no era ésta una afirmación a todas luces evidente, sino que más bien venía a contradecir lo que podía esperarse de la situación que entonces se vivía. Porque este pasaje pertenece en realidad a la narración de la pasión de Israel, donde se lee que las llamadas que Dios dirige a su pueblo fracasan una y otra vez y que su palabra queda invariablemente infructuosa. Es cierto que Dios aparece sentado sobre el trono de la historia, pero no como vencedor. Todo había acontecido en signos: el paso del Mar Rojo, el despuntar de la época de los reyes, el retorno a la patria desde el exilio; y ahora todo se desvanece. La semilla de Dios en el mundo no parece dar resultados. Por esta razón, el oráculo, aunque envuelto en oscuridades, es un estímulo para todos aquellos que, a pesar de los pesares, continúan creyendo en el poder de Dios, convencidos de

que el mundo no es solamente roca en la que la semilla no puede echar raíces, y seguros de que la tierra no será para siempre corteza endurecida en la que las aves picotean los granos que sobre ella han caído (Mc 4,19).

En nuestros oídos cristianos, esta afirmación suena como promesa de Jesucristo, gracias al cual la palabra de Dios ha penetrado verdaderamente en la tierra y se ha hecho pan para todos nosotros: semilla que fructifica por los siglos, respuesta fecunda en la que el pensamiento de Dios arraiga en este mundo de una manera vital. En pocos lugares se hallará una vinculación tan clara e íntima del misterio de Cristo al misterio de María como en la perspectiva que nos abre esta promesa: porque cuando se dice que la palabra o, mejor, la semilla fructifica, se quiere dar a entender que ésta no cae sobre la tierra para posarse en ella como si de paja se tratara, sino que penetra profundamente en el suelo para absorber su sustancia y transformarla en sí misma. Asimilando de este modo la tierra, produce algo realmente nuevo, transustanciando la misma tierra en fruto. El grano de trigo no permanece solo; se apropia el misterio materno de la tierra: a Cristo le pertenece María, tierra santa de la Iglesia, como con toda propiedad la llaman los Padres. Esto es justamente, lo que el misterio de Maria significa: que la palabra de Dios no quedó vacía y limitada a sí misma, sino que asumió lo otro, la tierra; en la «tierra» de la Madre, la palabra se hace hombre, y ahora, amasada con la tierra de la humanidad entera, puede de nuevo volver a Dios.

El Evangelio, en cambio, parece referirse a algo completamente distinto. Se nos habla en él de la oración, de cómo ha de ser nuestra plegaria, de su verdadero contenido, de cómo debemos comportarnos y de la interioridad auténtica; por consiguiente, no de aquello que le corresponde hacer a Dios, sino de la actitud que el hombre ha de adoptar en sus relaciones con El. En realidad, ambas lecturas se hallan íntimamente vinculadas entre sí; puede decirse que en el Evangelio se nos explica cómo le es posible al hombre convertirse en terreno fértil para la palabra de Dios. Puede llegar a serlo preparando aquellos elementos gracias a los cuales una vida

crece y madura. Alcanza este objetivo viviendo él mismo de tales elementos; es decir, dejándose impregnar por la palabra y, de esta manera, transformándose a sí mismo en palabra; sumergiendo su vida en la oración o, lo que es igual, en el misterio de Dios.

Este pasaje evangélico se halla, pues, en perfecta armonía con la introducción al misterio mariano que Lucas nos ofrece cuando, en diferentes lugares, dice de María que «guardaba» la palabra en su corazón (2,19; 2,51; cf. 1,19). María ha reunido en sí misma las corrientes diversas de Israel; ha llevado en sí, entregada a la oración, el sufrimiento y la grandeza de aquella historia para convertirla en tierra fértil para el Dios vivo. Orar, como nos dice el Evangelio, es mucho más que hablar sin reflexión, que desatarse en palabras. Hacerse campo para la palabra quiere decir hacerse tierra que se deja absorber por la semilla, que se deja asimilar por ella, renunciando a sí misma para hacerla germinar. Con su maternidad, María ha vertido en esa semilla su propia sustancia, cuerpo y alma, a fin de que una nueva vida pudiera ver la luz. Las palabras sobre la espada que le atravesará el alma (Le 2,35) encierran un significado mucho más alto y profundo: María se entrega por completo, se hace tierra, se deja utilizar y consumir, para ser transformada en aquel que tiene necesidad de nosotros para hacerse fruto de la tierra.

En la colecta de hoy se nos invita a hacernos deseo ardiente de Dios. Los Padres del desierto sostienen que orar no es más que transformarse en deseo inflamado del Señor. Esta oración se cumple en María: diría que ella es como un cáliz de deseo, en el que la vida se hace oración y la oración vida. San Juan, en su Evangelio, sugiere maravillosamente esta transformación al no llamar nunca a María por su nombre. Se refiere a ella únicamente como a la madre de Jesús[5]. En cierto sentido, María se despojó de cuanto en ella había de personal, para ponerse por entero a disposición del Hijo, y haciéndolo así, alcanzó la realización plena de su personalidad.

Pienso que esta vinculación entre el misterio de Cristo y el misterio de María, vinculación que las lecturas ofrecen hoy a nuestra consideración, reviste gran importancia en una época de activismo

como la nuestra, que alcanza su nota más aguda en el ámbito de la cultura occidental. Esta es la razón de que en nuestro modo de pensar sigamos ateniéndonos únicamente al principio del varón: hacer, producir, planificar el mundo y, en cualquier caso, resconstruirlo desde uno mismo, sin deber nada a nadie, confiando tan sólo en los propios recursos. Con esta mentalidad no es de extrañar que hayamos ido separando cada vez más a Cristo de la Madre, sin caer en la cuenta de que María, como madre de Jesús, puede significar algo enteramente indispensable para la teología y para la fe. Por esta misma razón, esta manera de pensar referida a la Iglesia parte de un punto de vista equivocado. Con frecuencia, la considerarnos casi como un producto técnico que ha de programarse con perspicacia y que nos esforzamos por realizar con un derroche enorme de energías. Y nos asombramos si luego sucede lo que observa San Luis M. Grignion de Montfort a propósito de unas palabras del profeta Ageo (1,6): «Sembráis mucho y encerráis poco'. Si el hacer pasa por encima de todo, haciéndose autónomo, entonces no llegarán nunca a existir aquellas cosas que no dependen del hacer, sino que son simplemente cosas vivas que quieren madurar».

Debemos liberarnos de esta visión unilateral propia del activismo de Occidente, para que la Iglesia no se vea rebajada a la categoría de mero producto de nuestro hacer y de nuestra capacidad organizativa. La Iglesia no es obra de nuestras manos, sino semilla viviente que quiere desarrollarse y alcanzar su madurez. Por esta razón, tiene necesidad del misterio mariano; más aún, ella misma es misterio de María. Unicamente será fecunda si se somete a este signo, es decir, si se hace tierra santa para la palabra. Hemos de aceptar el símbolo de la tierra fértil; tenemos que hacernos de nuevo hombres que esperan, recogidos en lo más íntimo de su ser; personas que, en la profundidad de la oración, del anhelo y de la fe, dejan que tenga lugar el crecimiento.

## Miércoles de la primera semana de Cuaresma

Jn 3,1-10; Le 11,29-32

En el centro de la liturgia de hoy se yergue la figura del profeta Jonás y, de este modo, pasa a primer plano la unidad de la historia de la salvación, la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Comencemos por el Evangelio.

1. Los judíos le piden a Jesús un signo, piden que demuestre que El es verdaderamente el Mesías, aquel de quien hablan Moisés y los Profetas. Piden un signo y, de esta manera, renuevan la tentación del desierto: Jesús debería proporcionar una prueba palpable, es decir, la prueba experimental que se exige en el orden de las cosas materiales, físicas. Ahora bien, es preciso que el hombre supere, el espacio de las cosas físicas, de lo tangible, para ser redimido, para situarse en la verdad íntima de la idea creadora de Dios; únicamente superando ese espacio y abandonándolo puede alcanzar la certeza propia de las realidades más profundas y eficaces: las realidades del espíritu. Llamamos fe a ese camino que consiste en un superar y en un abandonar. La exigencia de una demostración física, de un signo que elimine toda duda, oculta en el fondo el rechazo de la fe, un negarse a rebasar los límites de la seguridad trivial de lo cotidiano y, por ello, encierra también el rechazo del amor, pues el amor exige, por su misma esencia, un acto de fe, un acto de entrega de sí mismo.

Los judíos piden un signo. En este sentido, también nosotros somos judíos. La teología moderna busca con frecuencia una certeza que es propia del ámbito de las ciencias (naturales, empíricas) y, arrancando de aquí, se ve conducida a reducir el anuncio bíblico a las dimensiones de esta demostrabilidad. Pienso que este error, que afecta a la esfera de la certeza, se halla en el corazón de la crisis modernista, crisis que se ha hecho de nuevo presente después del Concilio. Detrás de semejante fenómeno se oculta un empobrecimiento de la idea de realidad, y así, en el fondo de esta tendencia, se da una reducción espiritual, la miopía de un corazón demasiado centrado en la búsqueda del poder físico, de la posesión, del tener.

«Esta generación pide un signo». También nosotros esperamos la demostración, el signo del éxito, tanto en la historia universal como en nuestra vida personal. Y nos preguntamos hasta qué punto el cristianismo ha transformado realmente el mundo, hasta qué punto ha creado este signo del pan y de la seguridad, al que se refería el diablo en el desierto. El argumento de Marx, según el cual el cristianismo ha tenido tiempo suficiente para demostrar sus principios y dar pruebas de su éxito creando el paraíso en la tierra, y que después de tanto tiempo habría llegado la hora de emprender la tarea echando mano de otros principios, este argumento, digo, impresiona a no pocos cristianos; son muchos los que piensan que, al menos, es necesario estrenar un cristianismo de nuevo cuño, un cristianismo que renuncie al lujo de la interioridad, de la vida espiritual. Pero es justamente así como impiden la verdadera transformación del mundo, que no puede surgir más que de un corazón nuevo, de un corazón vigilante, de un corazón abierto a la verdad y al amor; es decir, de un corazón liberado y verdaderamente libre.

La raíz de esta equivocada exigencia de un signo no es otra que el egoísmo, un corazón impuro, que únicamente espera de Dios el éxito personal, la ayuda necesaria para absolutizar el propio yo. Esta forma de religiosidad representa el rechazo fundamental de la conversión. ¡Cuántas veces nos hacemos también nosotros es clavos del signo del éxito! ¡Cuántas veces pedimos un signo y nos cerramos a la conversión!

2. Jesús no rechaza todo género de signo, sino tan sólo el signo que pide «esta generación». El Señor promete y ofrece su signo, la certeza que verdaderamente responde a esta verdad: «Como Jonás fue un signo para los habitantes de Nínive, lo mismo será el Hijo del hombre para esta generación» (Lc 11,30). Mateo introduce un acento un tanto diferente del que aparece en el Evangelio de San Lucas: «Porque, como estuvo Jonás en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (12,40). Comparando ambas

versiones, descubrimos dos aspectos del signo de Jonás que se renueva y llega a cumplimiento en Jesús, el verdadero Jonás.

*a)* Jesús mismo, la *persona* de Jesús, en su palabra y en su entera personalidad, es signo para todas las generaciones. Esta respuesta de San Lucas me parece muy profunda; no deberíamos cansarnos de meditarla. «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,8s). Queremos ver y, de este modo, estar seguros. Jesús responde: «Sí, podéis ver». El Padre se ha hecho visible en el Hijo. Ver a Jesús; ésta es la respuesta. Nosotros recibimos el signo, la realidad que se demuestra a sí misma. Porque, ¿no es un signo extraordinario esta presencia de Jesús en todas las generaciones, esta fuerza de su persona que atrae aun a los paganos, a los no cristianos, a los ateos?

Ver a Jesús, aprender a verlo. Estos Ejercicios nos ofrecen la ocasión de comenzar de nuevo; y éste es, en definitiva, el único objetivo que justifica los Ejercicios: ver a Jesús. Contemplémoslo en su palabra inagotable; contemplémosle en sus misterios, como dispone San Ignacio en el libro de los *Ejercicios:* en los misterios del nacimiento, en el misterio de la vida oculta, en los misterios de la vida pública, en el misterio pascual, en los sacramentos, en la historia de la Iglesia. El rosario y el viacrucis no son otra cosa que una guía que el corazón de la Iglesia ha descubierto para aprender a ver a Jesús y llegar así a responder de la misma forma que las gentes de Nínive: con la penitencia, con la conversión. El rosario y el viacrucis constituyen desde hace siglos la gran escuela donde aprendemos a ver a Jesús. Estos días nos invitan a entrar de nuevo en esta escuela, en comunión con los fieles que nos han precedido en un pasado de siglos.

Se impone aquí también otra consideración. Los habitantes de Nínive creyeron en el anuncio del judío Jonás e hicieron penitencia. La conversión de los ninivitas me parece un hecho muy sorprendente. ¿Cómo llegaron a creer? Y ésta es la única respuesta que encuentro: al escuchar la predicación de Jonás, se vieron obligados a reconocer que al menos la parte manifiesta de aquel

anuncio era sencillamente verdadera: la perversión de la ciudad era grave. Y así alcanzaron a entender que también la otra parte era verdadera: la perversión destruye una ciudad. En consecuencia, comprendieron que la conversión era la única vía posible para salvar la ciudad. La verdad manifiesta venía a confirmar la autenticidad del anuncio, pero el reconocimiento de esa verdad exigía la actitud sincera de los oyentes. Un segundo elemento que apoyó sin duda la credibilidad de Jonás fue el desinterés personal del mensajero: venía de muy lejos para cumplir una misión que lo exponía al escarnio y, ciertamente, no se hallaba en condiciones de prometer ninguna ganancia personal. La tradición rabínica añade otro elemento: Jonás quedó marcado por los tres días y las tres noches que pasó en el corazón de la tierra, en «lo profundo de los infiernos» (Jon 2,3). Eran visibles en él las huellas de la experiencia de la muerte, y estas huellas daban autoridad a sus palabras.

Aquí nos salen al paso algunas preguntas. ¿Creeríamos nosotros, creerían nuestras ciudades si viniese un nuevo Jonás? También hoy busca Dios mensajeros de la penitencia para las grandes ciudades, las Nínives modernas. ¿Tenemos nosotros el valor, la fe profunda y la credibilidad que nos harían capaces de tocar los corazones y de abrir las puertas a la conversión?

*b)* Volvamos a la interpretación del signo de Jonás según la tradición sinóptica. Mientras que San Lucas ve este signo simplemente en la persona y en la predicación de Jesús, Mateo subraya el misterio pascual: el profeta, que permanece tres días y tres noches en el vientre del cetáceo, es decir, en «lo profundo de los infiernos», en el abismo de la muerte, prefigura al Mesías muerto, sepultado y resucitado por nuestra causa. La diferencia entre ambos evangelistas no es ciertamente sustancial; el misterio pascual pertenece a la persona de Jesús, de manera que este aspecto no se halla del todo ausente en San Lucas. Pero San Mateo acentúa con más fuerza el misterio de la Pascua, la fuerza creadora de Dios, que se revela y evidencia en el Señor resucitado, en quien comienza realmente la nueva creatura, la victoria sobre la muerte, la victoria del amor, más fuerte que el «último enemigo» (1 Cor 15,26), la

muerte. Dios inaugura en Cristo una milagro inaudito: vence a la muerte; el Jonás que ha vuelto de «lo profundo de los infiernos» —Jesús— nos dirige la palabra: «¡Confiad; yo he vencido al mundo!» (Jn 16,33). Dios ha escuchado por fin la súplica del rico epulón: «Te ruego, padre, que siquiera le envíes (es decir, a Lázaro) a casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les advierta, a fin de que no vengan también ellos a este lugar de tormento» (Lc 16,28). Ha vuelto el verdadero Lázaro; ya no tenemos únicamente a Moisés y a los Profetas; tenemos a Jesús, que se ha levantado de entre los muertos y que nos advierte; pero la profecía de Abraham sigue siendo verdadera: «Si no oyen a Moisés y a los Profetas, tampoco se dejarán persuadir si un muerto resucita» (Lc 16,31). La dureza de corazón resiste incluso al signo de Jonás, a la resurrección de Lázaro-Jesús..

El aspecto pascual de la figura de Jonás ha sido también subrayado por la enseñanza rabínica. Según cierta tradición, Jonás quiso morir en el mar por la salvación de Israel. Ofreció voluntariamente su muerte: «Tomadme y echadme al mar» (Jon 1,12). Según los rabinos, lo hizo así porque temía que los paganos hicieran penitencia, se convirtieran y obedecieran la palabra de Dios; de este modo, habría podido acontecer que Dios, comparando la penitencia de los paganos con la dureza de Israel, repudiara a su pueblo. La muerte de Jonás —de acuerdo con la tradición rabínica— fue una muerte voluntaria por la salvación de Israel, y por esta razón fue Jonás «un justo perfecto»[6]. El signo del verdadero justo, del justo perfecto, es la muerte voluntaria por la salvación de los otros. Este signo nos lo ha ofrecido Jesús. El es el verdadero justo. Su signo es su muerte. Su signo es su cruz. Con este signo volverá al final de los tiempos, y será este signo el juicio del mundo, el juicio de nuestra vida. Pongamos desde ahora mismo nuestra vida bajo este signo, día tras día; aceptemos y reconozcamos el signo de Jonás haciendo la señal de la cruz al principio y al final de nuestras oraciones.

*e)* Una última observación. A Jonás le irritó la gracia y la bondad de Dios; anunciaba el juicio y se burlaban de. él. ¿No es éste un riesgo

que corren todos los devotos, un peligro al que nos hallamos expuestos también nosotros cuando pensamos que la práctica de la fe tiene sentido únicamente si los otros son castigados? ¿No nos decimos, tal vez: para qué la fe si hay también gracia para los que no la tienen? De esta manera demostramos que nuestra fe no brota del amor de Dios, sino que manifiesta más bien un amor propio que busca tan sólo la seguridad personal. Demostramos que no hemos entendido todavía el signo de Jonás, el signo de la cruz, de la muerte por los demás. Recemos para que Dios nos haga comprender cada vez mejor el signo de Jonás, el amor que vence al mundo y a la muerte.

## Jueves de la primera semana de Cuaresma

Est 14,1.3-5.12-14; Mt 7,742

En los textos litúrgicos de este día, la Iglesia nos ofrece una catequesis sobre la oración. La reina Ester es figura del pueblo de Dios en medio de sus angustias; expuesta a la violencia de los poderosos de este mundo, desamparada, sostenida únicamente por la confianza en la fuerza de Dios, brota de sus labios la oración: «Señor mío, único rey nuestro, ven en mi ayuda, que estoy sola y no tengo otro defensor que tú. Yo misma me he expuesto al peligro...» (Est 14,3).

En el *Evangelio,* Jesús nos invita a la oración: «Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá» (Mt 7,7). Estas palabras de Jesús son sumamente preciosas, porque expresan la relación entre Dios y el hombre y responden a un problema fundamental de toda la historia de las religiones y de nuestra vida personal. ¿Es justo y bueno pedir algo a Dios, o es quizá la alabanza, la adoración y la acción de gracias, es decir, una oración desinteresada, la única respuesta adecuada a la trascendencia y a la majestad de Dios? ¿No nos apoyamos acaso en una idea primitiva de Dios y del hombre cuando nos dirigimos a Dios, Señor del Universo, para pedirle mercedes? Jesús ignora este temor. No enseña una religión elitista, exquisitamente desinteresada; es

diferente la idea de Dios que nos transmite Jesús: su Dios se halla muy cerca del hombre; es un Dios bueno y poderoso. La religión de Jesús es muy humana, muy sencilla; es la religión de los humildes: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos» (Mt 11,15).

Los pequeñuelos, aquellos que tienen necesidad del auxilio de Dios y así lo reconocen, comprenden la verdad mucho mejor que los discretos, que, al rechazar la oración de petición y admitir únicamente la alabanza desinteresada de Dios, se fundan de hecho en una autosuficiencia que no corresponde a la condición indigente del hombre, tal como ésta se expresa en las palabras de Es-ter: «¡Ven en mi ayuda!» En la raíz de esta elevada actitud, que no quiere molestar a Dios con nuestras fútiles necesidades, se oculta con frecuencia la duda de si Dios es verdaderamente capaz de responder a las realidades de nuestra vida y la duda de si Dios puede cambiar nuestra situación y entrar en la realidad de nuestra existencia terrena. En el contexto de nuestra concepción moderna del mundo, estos problemas que plantean los «sabios y discretos» parecen muy bien fundados. El curso de la naturaleza se rige por las leyes naturales creadas por Dios. Dios no se deja llevar del capricho; y si tales leyes existen, ¿cómo podemos esperar que Dios responda a las necesidades cotidianas de nuestro vivir? Pero, por otra parte, si Dios no actúa, si Dios no tiene poder sobre las circunstancias concretas de nuestra existencia, ¿cómo puede llamarse Dios? Y si Dios es amor, ¿no encontrará el amor posibilidad de responder a la esperanza del amante? Si Dios es amor y no fuera capaz de ayudarnos en nuestra vida concreta, entonces no sería el amor el poder supremo del mundo; el amor no estaría en armonía con la verdad. Pero si no es el amor la más elevada potencia, ¿quién es o quién tiene el poder supremo? Y si el amor y la verdad se oponen entre sí, ¿qué debemos hacer: seguir al amor contra la verdad o seguir a la verdad contra el amor? Los mandamientos de Dios, cuyo núcleo es el amor, dejarían de ser verdaderos, y entonces ¡qué cúmulo de contradicciones fundamentales encontraríamos en el centro de la realidad! Estos

problemas existen ciertamente y acompañan la historia del pensamiento humano; el sentimiento de que el poder, el amor y la verdad no coinciden y de que la realidad se halla marcada por una contradicción fundamental, puesto que en sí misma es trágica, este sentimiento, digo, se impone a la experiencia de los hombres; el pensamiento humano no puede resolver por sí mismo este problema, de manera que toda filosofía y toda religión puramente naturales son esencialmente trágicas.

«Pedid y se os dará». Estas palabras tan sencillas de Jesús responden a las cuestiones más profundas del pensamiento humano, con la seguridad que sólo el Hijo de Dios puede darnos. Estas palabras nos dicen:

1. Dios es poder, supremo poder; y este poder absoluto, que tiene al universo en sus manos, es también bondad. Poder y bondad, que en este mundo se hallan tantas veces separados, son idénticos en la raíz última del ser. Si preguntamos: «¿De dónde viene el ser?», podemos responder sin vacilar: viene de un inmenso poder, o también —pensando en la estructura matemática del ser— de una razón poderosa y creadora. Apoyándonos en las palabras de Jesús, podemos añadir: este poder absoluto, esta razón suprema es, al mismo tiempo, bondad pura y fuente de toda nuestra confianza. Sin esta fe en Dios creador del cielo y de la tierra, la cristología quedaría irremediablemente truncada; un redentor despojado de poder, un redentor distinto del Creador, no sería capaz de redimirnos verdaderamente. Y por esta razón, alabamos la inmensa gloria de Dios. Petición y alabanza son inseparables; la oración es el reconocimiento concreto del poder inmenso de Dios y de su gloria.

Como he apuntado ya, aquí encontramos también el fundamento de la moral cristiana. Los mandamientos de Dios no son arbitrarios; son sencillamente la explicación concreta de las exigencias del amor. Pero tampoco el amor es una opción arbitraria; el amor es el contenido del ser; el amor es la verdad: «Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas»[7], dice San

Agustín cuando describe el momento en que descubrió al Dios de Jesucristo *(Confesiones* VII 10,16). El ser no habla únicamente un lenguaje matemático; el ser tiene en sí mismo un contenido moral, y los mandamientos traducen el lenguaje del ser al lenguaje humano.

Me parece fundamental poner de relieve esta verdad a la vista de la situación que vive nuestro tiempo, en que el mundo físico-matemático y el mundo moral se presentan de tal modo separados, que no parecen tener nada que ver entre sí. Se despoja a la naturaleza de lenguaje moral; se reduce la ética a poco más que a mero cálculo utilitario, y una libertad vacía destruye al hombre y al mundo.

«Pedid y se os dará». Es decir, Dios es poder y es amor; Dios puede dar y da efectivamente. Estas palabras nos invitan a meditar sobre la identidad radical del poder y del amor; nos invitan a amar el poder de Dios: «Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuain».

2. Dios puede escuchar y hablar; en una palabra: Dios es persona. En el interior de la tradición cristiana, es ésta una afirmación muy clara; pero una determinada corriente de la historia de las religiones se opone a esta idea y se deja sentir como una tentación cada vez más fuerte para el mundo occidental. Me refiero a las religiones que provienen de la tradición hinduista y budista y al fenómeno de la gnosis, que separa creación y redención. Hoy asistimos a un renacimiento de la gnosis, que representa seguramente el reto más sombrío que se le plantea a la espiritualidad y a la pastoral de la Iglesia. La gnosis permite conservar los términos y gestos venerables de la religión, el perfume de la religión, prescindiendo por completo de la fe. Es ésta la tentación profunda que la gnosis encierra: hay en ella una cierta nostalgia de la belleza de la religión, pero hay también el cansancio del corazón que no tiene ya la fuerza de la fe. La gnosis se ofrece como una especie de refugio en el que es posible perseverar en la religión cuando se ha perdido la fe. Pero tras .esta fuga se esconde casi siempre la actitud pusilánime del que ha dejado de creer en el poder de Dios sobre la naturaleza, en el Creador del cielo y de la tierra. Aparece así un cierto desprecio de la

corporalidad; la corporalidad se muestra despojada de valor moral. Y el desprecio de la corporalidad engendra el desprecio de la historia de la salvación, para venir a desembocar finalmente en una religiosidad impersonal. La oración es sustituida por ejercicios de interioridad, por la búsqueda del vacío como ámbito de libertad.

«Pedid y se os dará». El Padrenuestro es la aplicación concreta de estas palabras del Señor. El Padrenuestro abraza todos los deseos auténticos del hombre, desde el Reino de Dios hasta el pan cotidiano. Esta plegaria fundamental constituye así el indicador que nos señala el camino de la vida humana. En la oración vivimos la verdad.

3. Si comparamos el texto de San Mateo con el de San Lucas y con los textos afines de San Juan, se nos hace patente un último aspecto. San Mateo concluye esta catequesis sobre la oración con las palabras de Jesús: «Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre del cielo dará cosas buenas a los que le piden?» (7,11) Se subraya aquí la bondad absoluta del Señor y se expresa la personalidad de Dios, Padre de sus hijos; aquí encontramos también una alusión al pecado original, a la corrupción de los hombres, cuya maldad proviene de su rebeldía contra Dios, manifestada en el camino del autonomismo, del «seréis como Dios».

Pero nuestro interés no se centra, por el momento, en estos elementos fundamentales de la teología y de la antropología cristiana. El problema que ahora nos ocupa es el siguiente: ¿Qué contenidos puede abarcar la oración cristiana? ¿Qué podemos esperar de la bondad de Dio La respuesta del Señor es muy sencilla: todo. Todo aquello que es bueno. Dios es bueno y otorga solamente bienes y mercedes; su bondad no conoce límites. Esa es una respuesta muy importante. Podemos realmente hablar con Dios como los hijos hablan con su padre. Nada queda excluido. La bondad y el poder de Dios conoce un solo límite; el mal. Pero no conocen límites entre esas grandes y pequeñas, entre cosas materiales y espirituales, entre cosas de la tierra y cosas del cielo.

Dios humano; Dios se ha hecho hombre, y pudo hacerse hombre porque su amor y su poder abrazan desde toda eternidad las cosas grandes y las pequeñas, el cuerpo el alma, el pan de cada día y el Reino de los cielos. La oración cristiana es oración plenamente humana; es oración en comunión con el Dios-hombre, con el Hijo. Verdadera oración cristiana es la oración de los humildes aquella plegaria que, con una confianza que no conoce el miedo, trae a la presencia de la bondad omnipotente todas las realidades e indigencias de la vida. Podemos pedir todo aquello que es bueno. Y justamente en virtud de este su carácter ilimitado, la oración es camino conversión, camino de educación a lo divino, camino de la gracia; en la oración aprendemos qué es bueno y que no lo es; aprendemos la diferencia absoluta entre el bien y el mal; aprendemos a renunciar a todo mal, a vivir las promesas bautismales: «Renuncio a Satanás y a todas si obras». La oración separa en nuestra vida la luz de tinieblas y realiza en nosotros la nueva creación. Nos hace creaturas nuevas. Por esta razón es tan importante que en la oración abramos con toda sinceridad nuestra vida entera a la mirada de Dios, nosotros, que somos malos, que tantas cosas malas deseamos. En la oración aprendemos a renunciar a estos deseos nuestros, nos disponemos a desear el bien y nos hacemos buenos hablando con aquel que es la bondad misma. El favor divino no es una simple confirmación de nuestra vida; es un proceso de transformación.

Si reparamos en la hondura de esta respuesta tan sencilla del Señor en el Evangelio de San Mateo, comprenderemos el matiz específico de la tradición lucana. La respuesta del Señor según San Lucas es ésta: «Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas..., ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que lo piden?» (11,13). El contenido de la oración cristiana es aquí mucho más limitado; se define de una manera más precisa que en San Mateo: el cristiano no espera recibir de la bondad de Dios cualquier cosa; pide a Dios el don divino: el Espíritu Santo; pide a Dios nada menos que a Dios mismo —la bondad misma, el amor mismo—, el Dios que se hace don de sí, el Espíritu Santo. Esto no contradice fundamentalmente la tradición de San Mateo. También

según San Lucas se pide a Dios el bien, la bondad que abraza todo lo bueno. Pero San Lucas quiere dejar claro que las cosas humanas han de mantenerse en la esfera de la responsabilidad humana; le preocupa que la oración pueda convertirse en pretexto para entregarse al abandono y a la pereza; no quiere que le pidamos a Dios demasiado *poco,* sino que, con la audacia del Hijo, le pidamos el todo: al mismo Dios. De este modo, San Lucas, más que San Mateo, pone el acento en la pureza del deseo, que ha de acompañar siempre a la oración cristiana; subraya que la oración *de los hijos* es la oración *del Hijo,* plegaria cristológica, «per Christum». San Lucas no limita el poder de Dios a las cosas espirituales y sobrenaturales: el Espíritu Santo lo penetra *todo;* pero acentúa el objetivo concreto de la oración: que dejemos de ser malos y nos hagamos buenos en virtud de nuestra participación en la bondad misma de Dios. Este es el verdadero fruto de la oración: que no sólo *tengamos* cosas buenas, sino que también *seamos* buenos.

Esta es también la línea de la tradición joannea. San Juan pone de relieve dos aspectos:

*a)* La oración cristiana es oración en el nombre del Hijo. Si en San Lucas se encuentra únicamente sugerida la identidad de la oración de los hijos y la del Hijo, en San Juan se hace explícito este elemento esencial. Orar en el nombre del Hijo no es una mera fórmula; no consiste en solas palabras; para compenetramos con este nombre se exige un camino de identificación, de conversión y de purificación; es el camino por el que se llega a ser Hijo, es decir, la realización del bautismo a través de una penitencia permanente. Respondemos así a la invitación del Señor: «Yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todo a mí» (Jn 12,32). Cuando pronunciamos la fórmula litúrgica «per Christum Dominum nostrum», se hace presente toda esta teología; día a día, estas palabras nos invitan a seguir el camino de la identificación con Jesús, el Hijo; el camino del bautismo, es decir, de la conversión y de la penitencia.

*b)* Para referirse al contenido de la oración, al contenido de la promesa y del favor de Dios, San Juan utiliza la palabra «gozo»:

«Pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo» (16,24) Así, el texto de Juan puede servir de vínculo de unión entre la tradición de San Mateo y la de San Lucas. El contenido de todas nuestras exigencias, de todos nuestros deseos, es la dicha, la felicidad; todos y cada uno de nuestros particulares anhelos buscan fragmentos de felicidad. San Juan, con San Mateo, nos dice: pedidle a Dios todo; buscad siempre la felicidad; el Padre tiene el poder y la bondad de otorgarla. Con San Lucas, Juan afirma: todos los bienes singulares son fragmentos de esta única realidad que se expresa en el gozo. El gozo, en último término, no es más que Dios mismo, el Espíritu Santo. Buscad a Dios, pedid «el gozo», el Espíritu Santo, y lo habréis conseguido todo.

De esta manera, la meditación del Evangelio nos lleva de la mano a la colecta de la misa de este día:

«Concédenos la gracia, Señor, de pensar y practicar siempre el bien, y pues sin ti no podemos ni existir ni ser buenos, haz que vivamos siempre según tu voluntad. Por nuestro Señor...»

## Viernes de la primera semana de Cuaresma

Ez 18,21-28; Mt 5,20-26

La liturgia de la palabra propia de este día es una catequesis sobre la justicia cristiana, una respuesta a la pregunta: ¿Quién es justo a los ojos de Dios? ¿Cómo podemos ser justificados? De esta suerte, se nos ofrece también la respuesta a la cuestión de la ley, la definición de la ley nueva, de la ley de Cristo y de la relación que media entre ley y espíritu, todo ello comprendido en la unidad de la salvación, en la que se da ciertamente progreso, purificación y ahondamiento, pero que no se halla sujeta a ningún género de dialéctica antagónica.

La catequesis comienza con la lectura del profeta Ezequiel, que representa un gran avance en el desarrollo de la idea bíblica de justicia. Son dos los elementos que me parecen importantes:

1. También el Dios del Antiguo Testamento es un Dios de amor, un verdadero Padre para sus criaturas. Este Dios *es* la vida; la muerte, pues, viene a contradecir frontalmente la realidad misma de Dios. Dios no puede querer su contrario. En consecuencia, también para su criatura es Dios un Dios de vida. La muerte de la criatura es —hablando en términos humanos— un fracaso para Dios, un alejarse de El. Por esta razón, Dios quiere la vida para su criatura, no el castigo; quiere para ella la vida en su sentido más pleno: la comunicación, el amor, la plenitud del ser, la participación en el gozo de la vida, en la gracia del ser. «¿Quiero yo acaso la muerte del impío, dice el Señor Dios, y no que se convierta de su mal camino y *viva?»* (Ez 18,23). Escuchemos al mismo Dios, que nos habla con la voz del profeta Oseas: «¿Cómo podría abandonarte, Efraím? ¿Cómo he de entregarte, Israel?... Mi corazón se ha vuelto contra mí, a una se han conmovido mis entrañas. No llevaré a efecto el ardor de mi cólera.., porque yo soy Dios y no un hombre, soy santo en medio de ti, y no me complazco en destruir» (Os 11,8-9).

En este texto maravilloso encontramos dos palabras clave de la soteriología bíblica:

La compasión de Dios: en San Bernardo de Claraval hallamos la expresión plenamente lograda del testimonio bíblico: «Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis. Deus non potest pati, sed compati»[8]. El santo Doctor resuelve así, con los Padres de la Iglesia, el problema de la *apátheia* de Dios: hay *una* pasión en Dios; el amor, el amor hacía el hombre caído, es compasión y misericordia. Aquí reside el fundamento teológico de la pasión de Jesús, de toda la soteriología.

El corazón de Dios: «Mi corazón se ha vuelto contra mí» (Os 11,8). Por una parte, Dios ha de restablecer el derecho; ha de castigar el pecado de acuerdo con su verdad; pero, por otra parte, «mi corazón se ha vuelto contra mí»: el Dios de la vida, el esposo de Israel, no puede destruir la vida, no puede dar rienda suelta al ardor de su cólera y, de este modo, se vuelve contra sí mismo. En este texto se dibuja ya el misterio del corazón abierto del Hijo, el misterio de Dios

que, en el Hijo, carga sobre sí la maldición de la ley para liberar y justificar a su criatura. No es exagerado decir que estas palabras que nos hablan del corazón de Dios constituyen un primer e importante fundamento de la devoción al Sagrado Corazón.

Hay una línea directa que conduce desde Ezequiel y Oseas al Evangelio de San Juan: «Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (3,16), y a la realización de estas otras palabras: «Uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado, y al instante salió sangre y agua» (19,34).

Si en esta etapa de nuestra reflexión queremos hallar ya una respuesta a la pregunta sobre cuál es la medida de la justicia según estos textos, podríamos decir: puesto que Dios es esencialmente vida, le correspondemos comprometiéndonos en favor de la vida, luchando contra el dominio de la muerte, contra todas sus emboscadas; en una palabra: entregándonos al servicio de la vida en su sentido más pleno, al servicio del reino de la verdad y del amor.

2. El segundo punto importante del texto de Ezequiel es el personalismo claro y decidido que en él aparece. Este texto significa la plena superación de todo género de colectivismo arcaico, en el que los individuos, inevitablemente, forman parte del clan, del grupo social al que pertenecen, de manera que no pueden aspirar a un destino personal distinto del que tiene el clan. Descubrimos aquí la emancipación, la liberación de la persona en virtud de su destino único y singular. Esta liberación, el descubrimiento de la unicidad de la persona, es el corazón de la libertad. Esta liberación es el fruto de la fe en Dios-persona, o mejor aún: esta liberación proviene de la revelación de Dios-persona. La liberación, y con ella la libertad misma, desaparece —no al instante, por supuesto, pero sí con una lógica implacable— cuando este Dios se pierde de vista en el mundo. Este Dios no es —como dicen los marxistas— instrumento de esclavitud; la historia nos enseña exactamente lo contrario: el

valor indestructible de la persona humana depende de la presencia de un Dios personal.

Dios nos ama como personas; Dios nos llama con un nombre personal, conocido únicamente por El y por aquel que recibe su llamada. Es de lamentar que en el nuevo leccionario falte el versículo 20 del capítulo 18 de Ezequiel, que expresa la esencia de este nuevo personalismo profético: «El alma que pecare, ésa morirá; el hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre, ni el padre la del hijo». Este texto halla su acento específico en el segundo viernes de Cuaresma. El viernes nos trae siempre el recuerdo del día en que muere Jesús, y los viernes de Cuaresma acentúan este recuerdo, orientan las almas, semana tras semana y con una intensidad cada vez mayor, hacia el momento de la Redención. «El alma que pecare, ésa morirá»; con esta sentencia, Dios rechaza el principio de la venganza y lo sustituye por una justicia estrictamente personal (también la sentencia «ojo por ojo y diente per diente» [Mt 5,38] se halla incluida en esta historia de la superación de la venganza colectiva).

«El alma que pecare, ésa morirá». En el Viernes Santo, el corazón de Dios se volverá contra sí mismo, y el único sin pecado, el Hijo encarnado, morirá por nosotros. Esta muerte voluntaria del inocente por nosotros pecadores no significa renuncia al personalismo profético, sino que expresa su máxima hondura; esta muerte es la «abundancia» de la justicia nueva, de la que nos habla el evangelio de este día. «El alma que pecare, ésa morirá». Hoy, viernes de Cuaresma, miremos a «aquel a quien traspasaron» (Zac 12,10), a aquel que murió sin pecado y murió por nosotros. En el espejo de sus llagas vemos nuestros pecados y vemos también su nombre, la abundancia de la justicia divina. Con su muerte, el Hijo no destruye la justicia; muere para salvarla. Su justicia es de tal modo abundante, que alcanza también para nosotros, pecadores.

II

Detengámonos un poco más en el evangelio de este día. Su palabra-clave, la clave del entero Sermón de la Montaña, es la

palabra «abundancia», que ya hemos mencionado. «Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum» (Mt 5,20). La nueva justicia del Nuevo Testamento no viene simplemente a superar la justicia precristiana; no es una mera añadidura de obligaciones nuevas a las ya existentes; esta justicia tiene una estructura nueva, la estructura cristológica, la estructura de la abundancia, cuyo centro se revela en la palabra «por»: «el cuerpo entregado *por* vosotros», «la sangre derramada *por* vosotros».

A fin de esclarecer el significado de esta expresión, meditemos brevemente sobre dos importantes milagros de Jesús. En el episodio del milagro de la multiplicación de los panes se nos dice que «sobraron siete cestos» (Me 8,8). Y es que una de las intenciones centrales del relato de la multiplicación de los panes es polarizar la atención en la idea y en la realidad de la sobreabundancia, de aquello que supera el nivel de lo necesario. Nos viene de inmediato a la memoria el recuerdo de un milagro semejante que nos ha sido transmitido por la tradición joannea: la transformación del agua en vino en las bodas de Caná (Jn 2,1-11). No aparece aquí el término «abundancia», pero no por ello es menos real la presencia de su sentido: de acuerdo con los datos del Evangelio, el vino milagroso alcanza la medida, verdaderamente exorbitante para una fiesta privada, ¡de 400-700 litros! Además, ambos relatos, en la mente de los evangelistas, hacen referencia a la figura central del culto cristiano que es la Eucaristía, y la presentan como sobreabundancia típicamente divina: la sobreabundancia como expresión y lenguaje del amor. Dios no da cualquier cosa. Dios se da a sí mismo. Dios es abundancia porque es amor: Dios, en Jesucristo, es enteramente «para-nosotros», y así manifiesta su verdadera divinidad. La abundancia —la Cruz— es el verdadero signo del Hijo.

Vemos así que la medida de la justicia, según el Sermón de la Montaña, es la medida cristológica: el Hijo. Aunque el Sermón de la Montaña no habla explícitamente del Hijo, es una enseñanza profundamente cristológica en su estructura misma, de tal manera

que se hace incomprensible si se prescinde de la clave de la *cristología.* Justicia abundante no significa incremento de la casuística y de las leyes. Justicia abundante es justicia según el modelo del Señor; es la justicia del seguimiento de Jesús. O con otras palabras: justicia abundante es una justicia íntimamente caracterizada por el principio «per». El cristiano se sabe pecador y necesitado del perdón divino. Sabe que vive del amor del «Hijo de Dios, que amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). No busca la autoperfección como una especie de defensa contra Dios; no busca autorrealizarse y ser el arquitecto de su propia vida, hasta el punto de no sentir necesidad alguna del amor y del perdón de los demás. Al contrario, el cristiano acepta esta necesidad, acepta la gracia, y aceptándola, se libera de sí mismo, se hace capaz de darse a si mismo, de dar lo no-necesario, a semejanza de la generosidad divina. Así se establece en el gozo de la abundancia, en la libertad de los redimidos.

Todos los otros contenidos del evangelio de este día no son más que ejemplificación del principio de la abundancia: la interpretación cristiana del decálogo, que no es abolición, sino plenitud de la Ley y de los Profetas (Mt 5,17)[9].

Una última observación a propósito de la estructura cristológica del Sermón de la Montaña. La antítesis: «... se dijo a los antiguos, pero yo 'os digo», nos viene a indicar el sentido de la nueva legislación predicada por Jesús en este nuevo Sinaí. Con estas palabras, Jesús se revela como el nuevo y verdadero Moisés, con el que se inicia la nueva alianza, el cumplimiento de la promesa que Dios hizo a los Padres: «El Señor, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él le oirás» (Dt 18,15). Las palabras que hallamos al final del Deuteronomio, palabras que suenan como el lamento de un Israel afligido, como una plegaria urgente para que Dios se acuerde de su promesa: «No ha vuelto a surgir en Israel el profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yahveh» (Dt 34,10), estas palabras llenas de tristeza y de resignación son superadas por el gozo del Evangelio. Ha surgido el nuevo Profeta, aquel cuyo distintivo es tratar con Dios cara a cara.

La antítesis respecto a Moisés implica esta sublime realidad; implica que lo esencial del nuevo Profeta es este hablar con Dios cara a cara, en calidad de amigo.

Pero, según este pasaje evangélico, Cristo es más que un Profeta, más que un nuevo Moisés. Para «ver» este anuncio del Evangelio debemos concentrar en su lectura toda nuestra atención. La antítesis no es «Moisés dijo», «yo digo»; la antítesis es *«se* dijo», «Yo digo». Esta pasiva «se dijo» es la forma hebraica de velar el nombre de Dios. Para evitar el santo nombre y también la palabra «Dios» se usa la voz pasiva, y todos saben que el sujeto que no se nombra es Dios. En nuestra lengua, pues, la antítesis debe traducirse así: *«Dios* dijo a los antiguos, pero *yo* os digo». Esta afirmación corresponde exactamente a la realidad histórica y teológica, porque el Decálogo no fue palabra de Moisés, sino palabra de Dios, de quien Moisés fue únicamente mediador. Si meditamos en este resultado descubrimos algo inaudito: la antítesis es «Dios dijo», «Yo digo»; en otras palabras: Jesús habla al mismo nivel de Dios; no solamente como un nuevo Moisés, sino con la misma autoridad de Dios. Este «Yo» es un Yo divino. No faltan incluso exegetas protestantes que afirman que no es posible otra interpretación y que estas palabras no pueden haber sido inventadas por la comunidad primitiva, que se inclinaba más bien a mitigar los contrastes. Dios dijo a los antiguos; el mismo Dios no nos dice algo distinto en el Yo de Cristo, sino algo nuevo: «Lo viejo pasó, se ha hecho nuevo» (2 Cor 5,17) El Señor del Sermón de la Montaña es el mismo al que se refiere San Pablo con estas palabras; el mismo del que habla el Apocalipsis de San Juan: «He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5).

La oración después de la comunión de este día está en consonancia con estos testimonios: «Señor, que esta eucaristía nos renueve para que, superando nuestra vida caduca, lleguemos a participar de los bienes de la redención».

## Sábado de la primera semana de cuaresma

Dt 26,16-19; Mt 5,43-48

Con la oración del sábado volvemos al principio de la semana. El centro de esta oración es la palabra «Con-verte». Aparece así de nuevo el hilo conductor, el objetivo de la Cuaresma: la conversión. Todos los textos de la Cuaresma no son más que interpretaciones y aplicaciones de esta realidad, de la que todo depende en nuestra vida.

1. Como en la oración del lunes, también en este texto es la conversión un don, es gracia: le pedimos a Dios el don de la conversión. Hallamos un matiz nuevo en la invocación del principio: «Pater aeterne». La oración señala la dirección de la conversión: queremos volver a la casa del Padre; la conversión es un retorno. En la conversión buscamos al Padre, la casa del Padre, la patria. Con estas palabras, la oración alude a la descripción clásica del camino de la conversión, a la parábola del hijo pródigo. El joven de la parábola no se limita a emigrar solamente; su *alma,* y no sólo su cuerpo, vive en una «tierra lejana». Víctima de su arrogancia, perdida la verdad de su ser, se ha exiliado, ha salido fuera de la casa paterna. Olvidado de Dios y de sí mismo, vive lejos del Padre, en la «regio disimilitudinis», como dicen los Padres; en las tinieblas de la muerte. La vida fuera de la verdad es camino que conduce a la muerte. En consecuencia, también el retorno a la patria comienza por una peregrinación interior: el hijo encuentra de nuevo la verdad. «Semejante visión en la verdad constituye la auténtica humildad», dice la encíclica *Dives in misericordia*[10]. Este viaje interior llega a su término en la confesión: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti». La conversión es un «obrar la verdad», afirma San Agustín interpretando a San Juan: «El que obra la verdad viene a la luz» (Jn 3,21). El reconocimiento de la verdad se realiza en la confesión; en la confesión venimos a la luz en la confesión, que ya se ha hecho realidad en tierra lejana, el hijo cubre la distancia, salva el abismo que lo separa de la patria; en virtud de la confesión entra de nuevo en la verdad y, en consecuencia, en el amos del Padre, el cuál ama la verdad, es la verdad: el amor del Padre abre definitivamente las puertas de la verdad.

Al meditar esta parábola, no debemos olvidar la figura del hijo mayor. En cierto sentido, no es menos importante que el hijo más joven, de suerte que se podría hablar también —y acaso fuera más acertado— de la *parábola de los dos hermanos*[11]*.* Con la figura de los dos hermanos, el texto se sitúa en la estela de una larga historia bíblica, que se inicia con el relato de Caín y Abel, continúa con los hermanos Isaac e Ismael, Jacob y Esaú, y es interpretada de nuevo en diferentes parábolas de Jesús. En la predicación de Jesús, la figura de los dos hermanos refleja, ante todo, el problema de la relación Israel-paganos. En esta parábola, es fácil descubrir el mundo pagano en la figura del hijo más joven, que ha dilapidado su vida lejos de Dios. La carta a los Efesios, por ejemplo, dice a los paganos: «Vosotros, que estabais lejos» (2,17). La descripción de los pecados del mundo pagano en el primer capítulo de la carta a los Romanos parece evocar los vicios del hijo pródigo. Por otra parte, no es difícil ver en el hijo mayor al pueblo elegido, a Israel, que siempre ha permanecido fiel en la casa del Padre. Es Israel el que expresa su amargura en el momento de la vocación de los paganos, que están exentos de las obligaciones de la Ley: «Hace ya tantos años que te sirvo sin jamás haber traspasado tus mandatos» (Le 15,29). Es Israel el que se indigna y se niega a participar en las bodas del hijo con la Iglesia. La misericordia de Dios invita a Israel, suplica a Israel que entre, con las palabras: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todos mis bienes tuyos son» (v.31).

Pero es todavía más amplio el significado de este hermano mayor. En cierto sentido, representa al hombre fiel; es decir, representa a aquellos que se han mantenido al lado del Padre y no han transgredido sus mandamientos. Con la vuelta del pecador se enciende la envidia, aparece el veneno hasta entonces oculto en el fondo de sus almas. ¿Por qué esta envidia? La envidia revela que muchos de estos «fieles» ocultan también en su corazón el deseo de la tierra lejana y de sus promesas. La envidia muestra que semejantes personas no han llegado a comprender realmente la belleza de la patria, la felicidad que se expresa en las palabras «todos mis bienes tuyos son», la libertad del,que es hijo y propietario; así se hace patente que también ellos desean

secretamente la felicidad de la tierra lejana; que, con el deseo, han salido ya hacia esa tierra, y no lo saben ni lo quieren reconocer. La pérdida de la verdad es en este caso muy peligrosa: no se percibe la urgencia de la conversión. Y, a lo último, no entran a la fiesta; al final se quedan fuera. Este es el sentido de estas palabras tremendas: «Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás precipitada. Porque si en Sodoma se hubieran realizado los milagros obrados en ti, hasta hoy subsistiría. Así, pues, os digo que el país de Sodoma será tratado con menos rigor que tú el día del juicio» (Mt 11,23-24).

La figura del hermano mayor nos obliga a hacer examen de conciencia; esta figura nos hace comprender la reinterpretación del Decálogo en el Sermón de la Montaña. No sólo nos aleja de Dios el adulterio exterior, sino también el interior; se puede permanecer en casa y, al mismo tiempo, salir de ella. De este modo comprendemos también la «abundancia», la estructura de la justicia cristiana, cuya piedra de toque es el «no» a la envidia, el «sí» a la misericordia de Dios, la presencia de esta misericordia en nuestra misericordia fraterna.

2. Con esta observación volvemos a la oración del día: «Ad te torda nostra, Pater aeterne, converte, ut nos tuo cultui praestes esse dicatos», o, como dice el texto originario del *Sacramentarium Leonianum, «tuo* cultui subjectos». El objetivo principal del retorno, de la conversión, es el culto. La conversión es el descubrimiento de la primacía de Dios. «Operi Dei nihil praeponatur»; este axioma de San Benito no se refiere únicamente a los monjes, sino que debe constituirse en regla de vida para todo hombre. Donde se reconoce a Dios con todo el corazón, donde se tributa a Dios el honor debido, también el hombre halla su centro. La definición, tanto del paraíso como de la ciudad nueva, es la presencia de Dios, el habitar con Dios, el vivir en la luz de la gloria de Dios, en la luz de la verdad. El texto originario expresa con toda claridad esta jerarquía de la vida humana: «Quia nullis necessariis indigebunt, quos tuo cultui praestiteris esse subiectos». En estas palabras de la liturgia se escucha el eco del mandato de Jesús: «Buscad primero el reino y su

justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (Mt 6,33). Es ésta una regla que me parece sumamente importante en la situación que vivimos hoy. Ante la miseria ingente que sufren tantos países del Tercer Mundo, muchos, incluso buenos cristianos, piensan que hoy ya no es posible atenerse a este mandato; piensan que ha de diferirse durante un cierto tiempo el anuncio de la fe, el culto y la adoración, y tratar primero de dar solución a los problemas humanos. Pero con semejante inversión crecen los problemas, se incrementa la miseria. Dios es y será siempre la necesidad primera del hombre, de suerte que allí donde se pone entre paréntesis la presencia de Dios, se despoja al hombre de su humanidad, se cae en la tentación del diablo en el desierto y, a la postre, no se salva al hombre, sino que se le destruye.

El nuevo texto de la oración pone de relieve esta verdad, con un matiz diferente: «Converte nos, ut unum necessarium semper quaerentes et opera caritatis exercentes tuo cultui praestes esse dicatos». Se subraya la primacía de Dios aludiendo al relato de Marta y María: «Porro unum est necessarium» (Le 10,42). La principalidad de Dios, el estar con el Señor, la escucha de su palabra, el «buscad primero el reino de Dios», continúa siendo de este modo el núcleo y centro del texto. Pero, al añadir «opera caritatis exercentes», se aclara que el amor y el trabajo para la renovación del mundo brotan de la palabra, brotan de la adoración.

3. Una última observación. Según la tradición de la Iglesia, la primera semana de Cuaresma es la semana de las Cuatro Témporas de primavera. Las Cuatro Témporas representan una tradición peculiar de la Iglesia de Roma; sus raíces se encuentran, por una parte, en el Antiguo Testamento —donde, por ejemplo, el profeta Zacarías habla de cuatro tiempos de ayuno a lo largo del año—, y por otra, en la tradición de la Roma pagana, cuyas fiestas de la siembra y de la recolección han dejado su huella en estos días. Se nos ofrece así una hermosa síntesis de creación y de historia bíblica, síntesis que es un signo de la verdadera catolicidad. Al celebrar estos días, recibimos el año de manos del Señor; recibimos nuestro tiempo del Creador y Redentor, y confiamos a su

bondad siembras y cosechas, dándole gracias por el fruto de la tierra y de nuestro trabajo. La celebración de las Cuatro Témporas refleja el hecho de que «la expectación ansiosa de la creación está esperando la manifestación de los hijos de Dios» (Rom 8,19). A través de nuestra plegaria, la creación entra en la Eucaristía, contribuye a la glorificación de Dios.

Las Cuatro Témporas recibieron en el siglo V una nueva dimensión significativa; pasaron a ser fiestas de la recolección espiritual de la Iglesia, celebración de las ordenaciones sagradas. Tiene un sentido profundo el orden de las estaciones correspondientes a estos tres días: miércoles, Santa María la Mayor; viernes, Los doce Apóstoles; sábado, San Pedro. En el primer día, la Iglesia presenta los ordenandos a la Virgen, a la Iglesia en persona. Al meditar en este gesto, nos viene a la memoria la plegaria mariana del siglo ni: «Sub tuum praesidium confugimus». La Iglesia confía sus ministros a la Madre: «He ahí .a tu madre». Estas palabras del Crucificado nos animan a buscar refugio junto a la Madre. Bajo el manto de la Virgen estamos seguros. En todas nuestras dificultades podemos acudir siempre, con una confianza sin límites, a nuestra Madre. Este gesto del miércoles de las Cuatro Témporas se refiere a nosotros. Como ministros de la Iglesia, somo «asumidos» en virtud de este ofrecimiento que representa el verdadero principio de nuestra ordenación. Confiando en la Madre, nos atrevemos a abrazar nuestro servicio.

El viernes es el día de los Apóstoles. En calidad de «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» somos «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas» (Ef 2,19-20). Sólo hay verdadero sacerdocio, sólo podemos construir el templo vivo de Dios en el contexto de la sucesión apostólica, de la fe apostólica y de la estructura apostólica. Las ordenaciones mismas tienen lugar en la noche del sábado hasta la mañana del domingo en la basílica de San Pedro. Así expresa la Iglesia la unidad del sacerdocio en la unidad con Pedro, del mismo modo que Jesús, al principio de su vida pública, llama a Pedro y a sus «socios» (Lc 5,10), luego de haber predicado desde la barca de Simón.

La primera semana de Cuaresma es la semana de la siembra. Confiamos a la bondad de Dios los frutos de la tierra y el trabajo de los hombres, para que todos reciban el pan cotidiano y la tierra se vea libre del azote del hambre. Confiamos también a la bondad de Dios la siembra de la palabra, para que reviva en nosotros el don de Dios, que hemos recibido por la imposición de las manos del obispo (2 Tim 1,6), en la sucesión de los Apóstoles, en la unidad con Pedro. Damos gracias a Dios porque nos ha protegido siempre en las tentaciones y dificultades, y le pedimos, con las palabras de la oración de la comunión, que nos otorgue su favor, es decir, su amor eterno, El mismo, el don del Espíritu Santo, y que nos conceda también el consuelo temporal que nuestra frágil naturaleza necesita:

*«Perpetuo,* Domine, *favore* prosequere, quos reficis divino mysterio, et quos imbuisti caelestibus institutis, *salutaribus* comitare *solaciis».*

Oramos «por Cristo nuestro Señor». Oramos bajo el manto de la Madre. Oramos con la confianza de los hijos. Permanecen vigentes las palabras del Redentor: «Confiad; yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

## Segundo domingo de Cuaresma

Gén 15,5-12.17-18; Flp 3,7-4,1; Lc 9,28b-36

En esta introducción a la liturgia dominical quisiera proponer solamente una breve reflexión sobre la primera lectura del domingo: Gén 15,5-12.17-18, un texto que, en un primer momento, nos resulta francamente extraño. Se advierte en seguida la gran distancia de tiempo que le separa de nosotros; los exegetas afirman que estas palabras recogen una tradición muy antigua, vinculada a imágenes arcaicas, y esta lejanía temporal hace que nos sorprenda todavía más el hecho de que en las profundidades del texto se dibuje el misterio del Señor crucificado.

El acontecimiento que este pasaje nos transmite pertenece al centro de la historia de la salvación. Se nos relata la celebración del pacto entre Dios y Abraham. Aquí se inicia, pues, aquella alianza, aquel

testamento, que continuará con Moisés y que hallará su figura definitiva en Cristo. La conclusión de este pacto se realiza en la forma usual entre pueblos que no conocían aún la escritura; observamos, además, que el tipo de contrato que aquí se celebra es el que con mayor seguridad garantizaba la fidelidad y la firmeza. Se divide en dos mitades un animal, y el contratante pasa por entre los pedazos esparcidos. Este rito era un juramento arriesgado, porque venía a expresar una obligación última e irrevocable, una especie de maldición sobre aquel que rompiera el pacto, de suerte que la vida y la felicidad de las partes quedaban vinculadas a la palabra dada. El gesto significa: la suerte de este animal dividido en dos mitades será mi suerte si no guardare mi palabra; a semejanza de este animal, sea yo también despedazado si fuera infiel. Con esta actitud, el hombre se declara dispuesto a entregar la vida por su palabra; une su vida a su palabra, la cual se convierte así en su destino, en un valor más elevado que la vida puramente biológica. Obrando de este modo, Abraham *cree,* confía su vida a la palabra de este contrato; entrega su vida, de forma irrevocable, a la palabra de la alianza. La palabra se hace el espacio de su vida. Con esta disponibilidad a dar su vida por la palabra, el Patriarca inicia la confesión de los mártires, reconoce la majestad intangible de la palabra, de la verdad. Vale la pena sufrir por la fe. Vale la pena comprometer la vida y la muerte por la causa de la fe. Creer significa: introducir la propia vida en el espacio de la palabra de Dios; vincular nuestra vida y nuestra suerte a esta palabra; estar dispuestos a sacrificar nuestro prestigio, a renunciar a nosotros mismos y a nuestro tiempo por la palabra de Dios.

Con la afirmación de esta verdad hemos interpretado únicamente la parte más accesible del texto; tenemos que afrontar ahora un aspecto más oscuro y también más importante. Leemos en el texto que, cuando el sol estaba ya para ponerse, cayó un sopor sobre Abraham; la palabra que aquí se utiliza para expresar «sopor» es la misma que hallamos empleada en la historia de la creación, cuando Dios creó a la mujer de una costilla de Adán, mientras éste dormía. Este vocablo, *tardema,* sirve para indicar un sueño fuera de lo ordinario, un hacerse sordo a las cosas de nuestro entorno

cotidiano; un sumergirse, a través de los diferentes planos del ser, hasta aquel fondo en el que el hombre entra en contacto con su origen y toca el centro último de la realidad: Dios. En estas profundidades, Abraham ve algo sorprendente y excitante: una especie de horno y de fuego llameante pasa por entre las dos mitades de las víctimas. Horno y fuego representan el misterio invisible de Dios. El horno y el fuego son realidades a la vez domeñadas y peligrosas. De este modo se expresa el misterio inefable de Dios, que es, al tiempo, orden, disciplina y potencia suprema. La representación de Dios, su presencia misteriosa, pasa por entre los trozos dispersos de los animales. Esto significa que también Dios ejecuta el rito del juramento; también El vincula su vida y su felicidad a esta alianza; también El se declara dispuesto a entregar su vida por esta alianza; también El compromete su vida para cimentar una fidelidad irrevocable a la alianza. Así, a primera vista, y desde una perspectiva filosófica, este hecho parece simplemente absurdo; ¿cómo podría Dios sufrir, morir, vincular su suerte a la alianza con los hombres, con Abraham? La respuesta es la cabeza ensangrentada, coronada de espinas, del Señor crucificado. El Hijo de Dios se ha hecho hijo de Abraham y ha cargado sobre sí la maldición del juramento roto por los hijos de Abraham. De esta suerte se realiza lo impensable, lo imposible de imaginar: el hombre es tan importante para Dios, que es digno de su pasión. Dios ofrece el precio de su fidelidad en el Hijo encarnado, que hace donación de su vida. Acepta ser dividido en partes, ser llevado a la muerte como aquellos animales, cuando el cuerpo del Hijo es arrancado de las manos del Padre y entregado a la muerte en el último acto de la pasión del Viernes Santo. Dios se toma al hombre en serio; El mismo ha querido vincularse a su alianza, hasta el punto de que en la Sagrada Eucaristía, fruto de la cruz, pone su vida en nuestras manos, día tras día.

En la visión de Abraham, cuando tiene lugar el primer inicio de la alianza con el pueblo elegido, se levanta ya la primera estación del viacrucis. Esta es, bajo el velo del misterio, una primera visión de la pasión del Señor, del Dios crucificado; el misterio de la fe se expresa aquí en imágenes que surgen de la lejanía del mundo pagano. La

enigmática visión de Abraham se hace realidad manifiesta para nosotros en el signo de la cruz. Con esta imagen, Dios llama hoy a la puerta de nuestro corazón; el texto del Antiguo Testamento no expresa más que la voz de Dios en el Evangelio: «Este es mi hijo elegido, escuchadle» (Le 9,35).

La fidelidad de Dios, esa fidelidad que llega hasta la muerte, ha de suscitar nuestra fidelidad. La palabra de Dios es más importante que nuestra propia vida. Y esta primacía de la palabra de Dios no se afirma únicamente en el martirio cruento. El anuncio de un Dios que vincula su vida a la alianza con nosotros es un anuncio que se orienta a la vida cotidiana: el camino de la fidelidad se realiza en las cosas pequeñas, en la paciencia de la fe vivida día a día. Mirando la sangre de Cristo, nos convertimos cada vez más profundamente a su amor (véase *1 Clem.* 7,4).

# Parte segunda. El misterio de Jesús

## Capítulo I. «Descendit de caelis»

### *1. Preguntas y primeras respuestas*

Luego de haber confesado la divinidad eterna de Jesús, el gran Símbolo ecuménico de Nicea y de Constantinopla inicia su confesión del misterio de la Encarnación con estas palabras: «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo». Si la palabra *consubstantialis* (de la misma sustancia), objeto de tantas discusiones, es la palabra clave de la confesión de la divinidad del Señor, el núcleo del misterio de la Encarnación se expresa particularmente con el término «bajó». El Hijo de Dios «baja».

A la mentalidad moderna le parece inadmisible la acción que este verbo significa.

Pienso que es éste el motivo de que se omita este término, por ejemplo, en la traducción alemana. Pero el misterio llama a nuestro corazón justamente con expresiones semejantes, con palabras a primera vista despreciables. Para entrar en el misterio debemos ahondar en tales palabras y superar la impresión superficial de descrédito que las envuelve.

¿Por qué esta expresión parece inconveniente? ¿Cuáles son los motivos que explican esa especie de extraña resistencia a aceptarla? Al plantearnos semejante pregunta nos sale al paso en seguida una primera cuestión: ¿Puede Dios hacerse dependiente del hombre? ¿Puede la realidad contingente constituirse en ámbito de lo eterno? ¿Qué otra razón puede haber del obrar de Dios sino Dios mismo? ¿Sería acaso posible que Dios obrase de manera divina, como Dios, precisamente cuando obra por el hombre, su creatura?

Hay un segundo obstáculo menos grave, aunque mucho más tangible: ¿No se presupone aquí una concepción del mundo a tres niveles, claramente mítica? ¿No se parte de la hipótesis de un Dios que habita en las alturas, más allá de las nubes, de unos hombres que viven abajo y de una tierra que es la base de la creación, a la que Dios ha de descender para poner orden en todo?

Permanecen todavía oscuros para nosotros algunos otros interrogantes aún más profundos, que a un tiempo resuelven, desde muchos puntos de vista, las cuestiones anteriormente apuntadas. No nos gusta la idea de que alguien descienda de lo alto. Nada queremos saber de la palabra «condescendencia»: queremos igualdad. Nos complace la expresión bíblica *deposuit potentes de sede* («derribó a los potentados de sus tronos») mucho más que las palabras *descendit de caelis,* a pesar de que ambas expresiones tienen igual validez, ya que es precisamente el Dios que desciende el que también derriba a los poderosos y eleva al primer puesto a los que hasta entonces eran los últimos. Pero nos afanamos en derribar por nosotros mismos a los potentados, prescindiendo del Dios que baja del cielo. La concepción de un mundo en el que ya no se da lo alto y lo bajo, la concepción de un mundo igual en todo y sin puntos de referencia fijos, no es solamente exterior. Corresponde también a una nueva actitud frente a la realidad, una actitud que considera engañosa la idea de lo alto y lo bajo, y que se empeña, en consecuencia, en abajar todo lo que está en lo alto, en nombre de la igualdad, de la libertad y de la dignidad del hombre. Frente a esta mentalidad, podemos decir, como conclusión: si Dios ha bajado, si ahora vive abajo, entonces también lo bajo se ha hecho alto. Y es así como desaparece la antigua división en alto y bajo, de manera que resulta profundamente transformada la concepción del mundo y del hombre. Pero su transformación se debe precisamente a aquel Dios que ha bajado del cielo.

Ante todo, pues, ha de quedar firmemente en pie una afirmación irreversible: El ha bajado. Y esto significa: *existe* la altura, la majestad y el señorío de Dios y de Jesucristo; la majestad absoluta de su palabra, de su amor y de su poder. Existe lo alto: Dios. El

segundo artículo del Credo no anula el primero. En el abajamiento más profundo, en la humillación y en el ocultamiento extremo, Dios sigue siendo la verdadera altura. Antes de abordar la historia de la salvación, ha de situarse a plena luz la declaración fundamental: «Dios existe». Debe antes hacerse presente en la memoria la intangible majestad de aquel de quien todo procede; si no se tiene conciencia de ella, entonces también el abajamiento de Dios pierde su grandeza y se diluye en la universal monotonía de las fluctuaciones carentes de objetivo de aquello que es siempre igual. Si no se percibe la majestad de Dios, pierde toda su tensión y todo su sentido el drama de la historia, el drama de la humanidad: no sólo no resulta engrandecido el hombre, sino que se ve empequeñecido; entonces ya no hay, ciertamente, «altura» en el mundo, sino uno de los juegos en los cuales experimenta sus posibilidades «el animal que aún no se ha definido» (Nietzsche).

Quien quiera comprender el descendimiento, debe comprender primero el misterio de lo «alto», que se indica con la palabra «cielo».

En el principio está el misterio de la zarza ardiente: la potencia que infunde temor establece los criterios. Pero el fuego de la zarza ardiente no es un fuego terreno en el sentido de la filosofía estoica: de este fuego sale una voz; con ello se pone de manifiesto que Dios ha escuchado el lamento de aquellos que han sido reducidos a esclavitud, el grito de Israel pidiendo ayuda. Este fuego es también bajada del Dios que está a favor de los perdedores. Podemos decir, pues, como primera consecuencia de estas consideraciones, que aunque no se dé un descendimiento geográfico de un nivel superior del mundo a otro inferior existe, sin embargo, una realidad mucho más profunda que debería tener su lugar en e simbolismo de la imagen cósmica: el advenimiento de la esencia de Dios en la esencia del hombre, y más aún: e paso de la gloria a la cruz, la venida a favor de los últimos, los cuales, en virtud de esta venida, pasan a ser los primeros.

## *2. Una interpretación bíblica de la bajada del Hijo*

El sentido profundo de lo que entendemos con la palabra «bajada» se puede comprender, en cierto modo. siguiendo la larga historia de esta palabra a través del Antiguo y del Nuevo Testamento; de ellos desciende un riachuelo que recoge a su paso otros arroyos y afluentes, convirtiéndose así en una corriente de caudal cada vez mayor. En el relato de la construcción de la torre de Babel nos encontramos con una primera bajada de Dios, una bajada presidida por la cólera, a la que se contrapone, en la historia de la zarza ardiente, una nueva bajada que se caracteriza por la misericordia y el amor. En el contexto de estos Ejercicios, no podemos seguir punto por punto esta historia; limitémonos a considerar un pasaje del capítulo 10 de la carta a los Hebreos, en el que se contiene una de las interpretaciones más profundas de la bajada del Hijo, que se presenta despojada de toda concepción de tipo espacial, de manera que viene a situarse a plena luz el contenido personal y espiritual de la palabra. El autor de la carta vuelve una vez más a su concepción fundamental de que las ofrendas de animales no son capaces de restablecer la relación entre el hombre y Dios, y prosigue: «por lo cual, entrando en este mundo, Cristo dice: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo —en el volumen del Libro está escrito de mí— para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb 10,5-7; cf. Sal 40[39],7-9)

Con las palabras de un salmo que se presenta como oración de Jesús al entrar en el mundo, la carta nos ofrece una verdadera y exacta teología de la Encarnación, en la cual no hay vestigio alguno de niveles cósmicos: el «bajar» y el «entrar» se interpretan más bien como un proceso de oración; la oración se comprende, pues, como un pre-camino, como un compromiso que arrastra la existencia entera, la cual se orienta radicalmente a partir de la oración, desvinculándose de sí misma, sublimándose a sí misma. El ingreso de Cristo en el cosmos se entiende aquí como acontecimiento intencional y responsable, como cumplimiento real de aquella línea de pensamiento y de fe que se expresa en la piedad de muchos salmos.

Examinemos ahora más de cerca el texto del salmo y su transformación neotestamentaria. ¿Qué expresa este salmo? Expresa la acción de gracias de aquel a quien Dios ha despertado de la muerte. Pero el orante da gracias a Dios de acuerdo con su concepción de la verdadera piedad y no sirviéndose del sacrificio de un animal; fiel a la tradición profética, sabe que «no te complaces tú en el sacrificio y la ofrenda; me has dado oído abierto» (v.7). Esto significa que Dios no quiere más que el oído del hombre: su escucha, su obediencia y, a través de esta disponibilidad, quiere al hombre mismo. Su acción de gracias a Dios, en conformidad con el Dios verdadero, es entrar en la volundad de Dios. Este proceso de escucha y respuesta constituye el sacrificio en el que Dios se complace.

Según la carta a los Hebreos, estas palabras del salmo forman parte de aquel diálogo entre Padre e Hijo que es la Encarnación. En esta carta, la Encarnación se percibe como proceso esencialmente trinitario y espiritual. A la luz de la profecía, la carta a los Hebreos cambia *una sola* palabra del salmo: en lugar del término «oído» introduce la palabra «cuerpo»; me has preparado un «cuerpo». Con la palabra «cuerpo» se entiende la humanidad misma, el ser con naturaleza humana. La obediencia se encarna. En la plenitud de su realización, ya no es simple escucha, sino que se hace carne. La teología de la palabra se hace teología de la Encarnación. La consagración del Hijo al Padre emerge del diálogo intradivino y se hace aceptación del ser humano y, en consecuencia, consagración al Padre de la creación reasumida en el hombre. Este cuerpo, o mejor, la humanidad de Jesús, es producto de la obediencia, fruto del amor agradecido del Hijo; y, al mismo tiempo, es oración concretamente realizada. En este sentido, la humanidad de Jesús es, en su mismo origen, un hecho enteramente espiritual y «divino».

Si se medita en esto, resulta evidente que el descendimiento de la Encarnación, e incluso el descenso que se realiza en la cruz, se encuentra en una profunda correspondencia interna con el misterio del Hijo: el Hijo, esencialmente, es donación y restitución de sí mismo; «ser hijo» no significa otra cosa. La Encarnación del Hijo,

desde el principio, significa: «se hizo obediente hasta la muerte» (Flp 2,8). Pero el texto se dirige de nuevo a nosotros desde la altura del misterio: no somos imágenes de Dios cuando nos afirmamos en una actitud autárquica, cuando perseguimos la autonomía sin fronteras de quien ha llegado a emanciparse por completo. Semejantes esfuerzos tropiezan siempre con su contradicción interna, con su falsedad de fondo. Nos hacemos semejantes a Dios en virtud de nuestra participación en el gesto del Hijo. Nos transformamos en Dios en la medida en que nos volvemos «niños», en la medida en que nos hacemos «hijos»; esto significa que llegamos a serlo cuando entramos en el diálogo de Jesús con el Padre y cuando este nuestro diálogo con el Padre penetra en la carne de nuestra vida cotidiana: «Me has preparado un cuerpo...» Nuestra salvación estriba en llegar a ser «cuerpo de Cristo», como Cristo mismo; en aceptarnos cada día como viniendo de él; en restituir, en ofrecer cada día nuestro cuerpo como lugar de la palabra. Llegamos a serlo cuando le seguimos, tanto al bajar como al ascender. Todo esto se contiene en la sencilla expresión «descendit de caelis». Habla de Cristo, y justamente por ello habla de nosotros. Esta confesión no se agota en un coloquio. Remite de la palabra al cuerpo: sólo en el paso de la palabra al cuerpo y del cuerpo a la palabra puede realizarse cabalmente.

## Capítulo II. «Et incarnatus est»

La expresión de la Encarnación de Dios en Jesús que hallamos en San Juan constituye el corazón de nuestra confesión cristológica, la interpretación real y divina del descendimiento del Hijo. Esta expresión es, en consecuencia, punto de partida y referencia de toda reflexión teológica que se relaciona con la cristología. Aquí, en este nuestro camino de preparación al misterio pascual, no daremos acogida a las construcciones conceptuales de los teólogos, sino a los misterios de la vida de Jesús. La oración contemplativa, que ha quedado reflejada en una pintura impregnada de meditación, se ha sumergido amorosamente en cada una de las etapas del itinerario histórico y terreno de Jesús, para ver de cerca este abismo infinito

que se abre ante nosotros cuando decimos «el Hijo de Dios se hizo hombre».

Además de la comprensión metafísica de estas palabras, será siempre necesario este otro intento de aproximación que consiste en la meditación de las imágenes de la vida y de la temporalidad concreta, que no puede reducirse a la supratemporalidad de los conceptos abstractos; será necesaria la visión del corazón, que rastrea las diversas revelaciones del misterio divino y humano en las diferentes etapas fundamentales de la vida de Jesús, en sus diversos aconteceres, en las obras y sufrimientos del Señor. Escogemos tres aspectos: infancia, edad adulta y muerte.

## *1. El significado teológico de la infancia de Jesús*

En virtud de la Encarnación, Jesús se ha hecho niño. *«Hacerse* hombre» y también aparecer en figura de hombre quiere decir: aceptar el camino escondido que comienza en la humildad de la concepción en el seno materno, el camino que se inicia en la infancia. Ser hombre implica hacerse niño. ¿Qué significa «ser niño»? Significa, ante todo, dependencia, necesidad de ayuda, tener que recurrir a los demás. Jesús, en cuanto niño, no sólo proviene de Dios, sino también de otros hombres. Ha vivido en el seno de una mujer, de la que ha recibido su carne y su sangre, los latidos de su corazón, su comportamiento y su palabra. Ha recibido la vida de la vida de otro ser humano. El que provenga de otro aquello que es propio de uno no es un hecho puramente biológico. Significa que incluso la forma de pensar y de observar, la hechura de su alma, la recibió Jesús de hombres que existieron antes que él y, en último término, de su Madre. Significa que, acogiendo la herencia de sus antepasados, ha querido seguir el camino tortuoso que desde María se remonta a Abraham y llega hasta Adán. Ha cargado con el peso de esta historia; la ha vivido y sufrido, purificándola de todas sus negativas y errores, hasta el puro «Sí»: «Porque el Hijo de Dios, Cristo Jesús, no ha sido *Sí* y *No,* antes ha sido *Sí* en El» (2 Cor 1,19).

Es sorprendente la importancia que el mismo Jesús concede, en la vida de todo hombre, al hecho de ser niño. «En verdad os digo, si no os volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). Según Jesús, por tanto, ser niño no es una etapa puramente transitoria en la vida del hombre, una etapa que procede de su condición biológica y que se cierra por completo en un momento dado; la realidad original del hombre se realiza de tal modo en la infancia que quien ha perdido la esencia de la infancia se ha perdido a sí mismo. Identificándonos así con este aspecto humano de la vida *de* Cristo, podemos imaginar qué feliz recuerdo tuvo Jesús de sus días de Infancia, hasta qué punto la infancia fue para él una experiencia preciosa, una forma particularmente pura de humanidad. Partiendo de ahí, aprenderemos a reverenciar al niño, ese ser desvalido que reclama nuestro amor. Pero hay una pregunta que se nos plantea en primerísimo término: ¿en qué consiste exactamente este ser niños, que Jesús considera como necesidad ineludible? Por que es claro que no se trata de una sublimación romántica de los pequeñuelos, ni de un juicio moral. Es mucho más profundo su sentido.

Ante todo, debemos tener en cuenta que el título central de Jesús, el que más propiamente expresa su dignidad, es el de «Hijo». De cualquier modo que se quiera responder a la cuestión de en qué medida esta designación se halla ya oralmente prefigurada en las palabras históricas de Jesús, puede afirmarse que ella constituye indudablemente un intento de resumir en una palabra la impresión total de su vida. La orientación entera de su vida, el motivo originario y el objetivo que la modelaron se expresan en una palabra: *Abbá,* Padre amado. Jesús sabía que nunca estaba solo: aquel a quien llamaba Padre siguió volcándose en El hasta el último grito sobre la cruz. Unicamente así es posible comprender que no haya querido llamarse rey, ni señor, ni con otro nombre que significara atributo de poder, sino utilizando una palabra que podríamos traducir también por «niño». Podemos, pues, afirmar: la infancia tiene en la predicación de Jesús una significación tan extraordinaria porque es ella la que con mayor profundidad responde al misterio más personal de Jesús, a su filiación. Su dignidad más elevada, que

remite a su divinidad, no es un poder que él posea en definitiva; se funda sobre su estar vuelto hacia el Otro: Dios, el Padre. El exegeta alemán Joachim Jeremias dice con mucho acierto que ser niños, en el sentido de Jesús, significa aprender a decir Padre[12]. Para comprender la enorme fuerza que se encierra en esta palabra es preciso leerla en la perspectiva de Jesús, el Hijo. El hombre quiere ser Dios y —dando a esta expresión su sentido correcto— debe llegar a serlo. Pero cuando trata de serio emancipándose de Dios y de su creaturalidad, poniéndose por encima de todo y centrándose en sí mismo, como en el eterno diálogo con la serpiente en el paraíso terrenal; cuando, en una palabra, se hace completamente adulto y emancipado y echa por la borda la infancia como manera de ser, entonces acaba en la nada, porque se pone en contra de su misma verdad, que significa un referirlo todo a Dios. Sólo si conserva el núcleo más íntimo de la infancia, es decir, la existencia filial vivida anteriormente por Jesús, puede el hombre entrar con el Hijo en la divinidad.

Otro aspecto de lo que para Jesús significa ser niños se esclarece al considerar cómo enaltece a los pobres: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lc 6,20).

En este pasaje, los pobres ocupan el lugar de los niños. Insistimos en que no se trata de una visión romántica de la pobreza, ni tampoco de emitir juicios morales sobre individuos concretos, pobres o ricos, sino de la esencia profunda de la humanidad. En la condición del pobre se manifiesta con bastante claridad qué quiere decir ser niños: el niño no posee nada por sí mismo. Todo lo que necesita para vivir lo recibe de los otros, y precisamente en esta su impotencia y desnudez es libre. No ha desarrollado todavía actitudes que disfracen su realidad original. Riqueza y poder son las dos grandes ambiciones del hombre, que así se hace esclavo de sus posesiones y se le va el alma tras ellas. Aquel que, en medio de las riquezas, no es capaz de seguir siendo pobre en lo profundo de su ser, consciente de que el mundo está en las manos de Dios y no en las suyas, ha perdido realmente aquella infancia sin la cual no es posible entrar en el Reino. A este propósito, el metropolita griego

Stylianos Harkianakis recuerda que Platón, en el *Timen,* habla del juicio irónico de un extranjero que afirmaba que los griegos son *aeí paídes,* eternos niños. Platón no ve en este juicio un reproche, sino una alabanza de la manera de ser de los griegos. «Como quiera que sea, hay un hecho indiscutible: los griegos querían ser un pueblo de filósofos, y no de tecnócratas, es decir, eternos niños, que veían en el asombro la condición más elevada de la existencia humana. Solamente así puede explicarse el hecho significativo de que los griegos no hicieran uso práctico de sus innumerables hallazgos»[13].

Esta alusión a la secreta afinidad que existe entre el alma griega y el mensaje del Evangelio encierra también algo que nos concierne: el asombro no debe extinguirse nunca en el hombre; el asombro, es decir, la capacidad de admirarse y de escuchar, de no interrogarse únicamente por lo que es útil, sino de percibir también la armonía de las esferas y de complacerse justamente en aquello que no le procura al hombre provecho alguno.

Avancemos un paso más todavía. Ser niños significa decir «padre», como antes hemos indicado. Añadimos ahora: ser niños significa también decir «madre». Si suprimimos esta posibilidad, eliminamos el factor humano de la infancia de Jesús, dejando únicamente la filiación del Logos, que nos será revelada precisamente por la infancia *humana* de Jesús. Hans Urs von Balthasar ha expresado admirablemente esta idea, tanto que vale la pena citarlo aquí ampliamente: *«Eucharistia* significa hacimiento de gracias: nada tiene de extraño que Jesús dé gracias ofreciéndose y entregándose continuamente a Dios y a los hombres. ¿A quién da gracias? Da gracias, ciertamente, a Dios Padre, modelo supremo y fuente de todo don... Pero también expresa su gratitud a los pobres pecadores que han querido acogerle, que le abren las puertas de su indigna morada. ¿Da gracias también a alguien más? Sin duda: da gracias a la pobre esclava de la que recibió esta carne y esta sangre cuando el Espíritu Santo la cubrió con su sombra... ¿Qué aprende Jesús de su madre? Aprende el «sí». No un «sí» cualquiera, sino la palabra «sí», que avanza siempre, incansablemente. Todo lo que tú quieras,

Dios mío, «he aquí a la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra»... Esta es la oración católica que Jesús aprendió de su madre terrena, de la *Catholica Mater,* que estaba en el mundo antes que él y que fue inspirada por Dios para pronunciar por primera vez esta palabra de la nueva y eterna alianza...»[14]

En Stylianos Harkianakis hallamos, además, una observación en la que la lógica del niño asume un carácter tan puro y convincente, que, en comparación con ella, toda explicación racional no pasaría de ser una pálida abstracción despojada del esplendor de la mirada infantil: «Un monje del claustro de Iviron, en el monte Athos, me dijo en cierta ocasión: Honramos a la Madre de Dios y tenemos puesta en ella todas nuestras esperanzas, porque sabemos que todo lo puede. ¿Y sabéis por qué lo puede todo? Su Hijo no desoye nunca un deseo suyo porque no le ha devuelto lo que de ella ha tomado prestado. Ha tomado de ella su carne, que él ha divinizado, pero que jamás le ha devuelto. Esta es la razón por la que nos sentimos tan seguros en el jardín de la Madre de Dios»[15].

## *2. Nazaret*

El nombre de Nazaret ha llegado hasta nosotros desfigurado por el grupo de los nazarenos y por su versión edulcorada de la vida de Jesús, como si se tratara "de un idilio pequeño-burgués; hoy rechazamos esta visión que tiende a minimizar el misterio. El punto de partida del culto a la Sagrada Familia, que en la mayoría de los casos adolece de aquella falsa interpretación, es otro, ciertamente. Fue el cardenal Laval quien lo desarrolló en Canadá, en el siglo XVII, como forma de despertar la responsabilidad propia de los laicos. El cardenal «reconoció entonces la necesidad de dar a la población colonial una sólida estructura social para impedir que se viniera abajo por falta de raíces y de tradiciones. No contaba con suficientes sacerdotes para crear comunidades eucarísticas completas... Por esta razón volcó toda su atención en la familia: la vida de oración se confió al cabeza de familia. Al meditar la vida de Jesús en Nazaret se descubría la familia como Iglesia y se ponía de manifiesto la responsabilidad del cabeza de familia»[16].

En la «Galilea de los paganos» creció Jesús como judío, aprendió la Escritura fuera de la escuela, en la casa en la que la palabra de Dios había hecho su morada. Las escasas noticias que transmite Lucas nos bastan para darnos una idea del espíritu que caraterizaba aquella comunidad familiar, en la que se hacía realidad el verdadero Israel. Pero especialmente reconocemos la fructuosa lección que se desprendió de aquel vivir juntos en Nazaret viendo cómo Jesús lee las Escrituras y las conoce con la seguridad de un maestro, cómo domina las tradiciones de los rabinos.

¿Debería todo esto dejarnos indiferentes en un tiempo en el que la mayor parte de los cristianos ha de vivir en una especie de «Galilea de los paganos»? La Iglesia no puede crecer ni prosperar si no tiene la seguridad de que sus raíces ocultas se hallan protegidas en la atmósfera de Nazaret.

Hay, además, un segundo punto de vista. Superando la fronda de aquel Nazaret artificioso, se ha puesto de nuevo de manifiesto el profundo contenido del misterio de Nazaret, que pasó inadvertido para sus contemporáneos. Ha sido Charles de Foucauld el que, en su búsqueda del «último lugar», nos ha descubierto a Nazaret. Fue ésta la localidad que más profundamente le impresionó en su peregrinación por Tierra Santa; no se sentía llamado «a seguir a Jesús en su vida pública. Nazaret, en cambio, le conquistó hasta el fondo del corazón». Quería seguir los pasos del Jesús que calla, del Jesús pobre, del Jesús que trabaja. Quería poner en práctica literalmente estas palabras de Jesús: «Cuando seas invitado, ve y siéntate en el postrer lugar» (Lc 14,10). Sabía que Jesús había ilustrado estas palabras con su propio ejemplo; sabía que, aun antes de morir en la cruz desnudo y despojado de todo, había elegido el último lugar en Nazaret. Charles de Foucauld encontró primero su Nazaret en la Trapa de Notre Dame des Neiges (1890) y seis meses más tarde en la Trapa de Akbes, en Siria, aún más pobre que la de Notre Dame du Sacré Coeur. Desde este lugar escribía a su hermana: «Trabajamos como los campesinos; es el suyo un trabajo infinitamente saludable para el alma, pues se puede orar y meditar mientras se lleva a cabo... Se comprende muy bien qué significa un

pedazo de pan cuando se sabe por propia experiencia cuánto sudor cuesta producirlo»[17].

Peregrinando tras las huellas del «misterio de la vida de Jesús», Charles de Foucauld encuentra a Jesús obrero. Encuentra al verdadero «Jesús histórico». Cuando Charles de Foucauld trabajaba en Notre Dame du Sacré Coeur, apareció en Europa, en 1892, el libro fundamental de Martin Káhler, titulado *El así llamado Jesús histórico y el Cristo histórico de la Biblia.* Estallaban entonces los primeros chispazos de la polémica sobre el Jesús histórico. Este libro llegó a ser más tarde el punto de arranque de las reflexiones de R. Bultmann sobre el «Jesús histórico». Nada sabía de esto el hermano que vivía con los trapenses sirios. Pero, adentrándose en la experiencia nazarena de Jesús, aprendió de ello mucho más de lo que habría podido sacar en limpio de una docta discusión. De este modo, la meditación vital que tiene por centro a Jesús contribuye a abrir un nuevo camino para la Iglesia. Porque trabajar con Jesús obrero, sumergirse en «Nazaret», se convierte en el punto de partida de una nueva idea de Iglesia: una Iglesia pobre, una Iglesia-familia, una Iglesia nazarena.

Nazaret encierra un mensaje permanente para la Iglesia. La Nueva Alianza no se inicia en el templo, ni siquiera en la montaña santa, sino en el humilde hogar de la Virgen, en la casa de un trabajador, en un lugar olvidado de la «Galilea de los paganos», de donde nadie esperaba que pudiera salir algo bueno. La Iglesia ha de volver siempre a este origen; ha de curar al hombre partiendo de aquí. No podrá dar respuesta justa a la rebelión de nuestro siglo contra el poder de la riqueza si Nazaret no permanece en ella como realidad vivida.

## *3. Vida pública y vida oculta*

El trabajo y la aparición en público siguen al tiempo de silencio, de aprendizaje y de espera. La humanidad de Jesús significa también participación en la alegría, en el éxito que la vida pública puede ofrecer, participación en el gozo del trabajo humano y en el

provecho que este reporta. También significa, ciertamente, el otro aspecto: participar en la carga y en la responsabilidad que la vida pública trae consigo. El que trabaja públicamente no se gana sólo amistades; se halla también expuesto a la contestación, a la incomprensión y al abuso. Su nombre y su palabra pueden ser manipulados por unos y por otros, tanto a la derecha como a la izquierda. El anticristo se disfraza de Jesús; se servirá de él, como el demonio se sirve de la palabra de Dios, de la Biblia (Mt 4,1-11; Le 4,1-13). Paradójicamente, la vida pública significa también soledad. Así le sucede a él: cosecha amigos, pero ha de conocer la desilusión de la amistad traicionada; ni siquiera se le ahorra la incomprensión de los discípulos bienintencionados, pero débiles. Y al final, sobreviene la hora de la angustia en el monte de los Olivos, cuando los discípulos duermen. En lo más íntimo de sí mismo, Jesús permanece incomprendido.

Junto a esta soledad de la incomprensión hay otro género de soledad: el estar a solas propio de Jesús. El vive su vida partiendo de un punto en el que los demás no pueden penetrar; la vive desde su estar a solas con Dios. Se le puede aplicar plenamente y de una manera más profunda que a cualquier otro hombre el dicho de Guillermo de Saint-Thierry: «Quien está con Dios, nunca está menos solo que cuando está solo».

Tocamos aquí el centro del misterio cristológico. La fe cristológica de la Iglesia se abre camino en la meditación de la oración de Jesús. La oración es su vida oculta y es también la clave de su vida pública. Nuestra próxima meditación se centrará, pues, en esta realidad fundamental: la oración de Jesús.

# Capítulo III. Verdadero Dios y verdadero hombre

## *1. La oración, centro y clave de la vida de Jesús*

El Evangelio de hoy, festividad de la Cátedra de San Pedro, describe un momento decisivo de la historia de Jesús y de la fundación originaria de la Iglesia: es el momento en que Jesús —

expulsado ya de la sinagoga— pregunta a sus discípulos: «¿Quién dicen los hombres que soy yo? Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,27s). En aquella hora tuvo principio la confesión de la fe cristológica, y con la confesión común comienza la vida de la Iglesia. La pregunta de Jesús se repite en cada generación: «¿Quién dicen los hombres que soy yo? Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Esta es la cuestión central de nuestra vida y de estos Ejercicios.

La respuesta de los hombres y la respuesta de Pedro reflejan de manera diversa el intento de encontrar, partiendo de lo que ya era conocido, las categorías que ayudarán a definir la figura de Jesús. Las respuestas de los hombres expresan, ciertamente, una pequeña parte de verdad; pero sólo la respuesta de Pedro acierta a dar en la diana y se convierte así en el núcleo a partir del cual se desarrollará el Credo de la Iglesia; este Credo que, desde el principio, es un Credo petrino. La respuesta de Pedro, en su primera forma transmitida por San Marcos, es el núcleo, pero únicamente el núcleo, el germen del Credo eclesiástico: «Tú eres el Cristo (el Mesías)» (v.28). Esta fórmula expresa lo esencial; pero, a causa de los múltiples significados del título de Mesías, no podía bas tar por sí sola. Semejante ambigüedad se pone de manifiesto inmediatamente después de la confesión, cuando Pedro se cree en la obligación de reprender a Jesús a causa del anuncio de la cruz, de manera que Jesús ha de decirle: «Quítate allá, Satán, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mc 8,33).

Las versiones de la confesión de Pedro que hallamos en los Evangelios de Lucas y Mateo muestran el camino que condujo a profundizar y clarificar la primera fórmula; reflejan el camino de la fe de Pedro y de la Iglesia naciente: la primera y decisiva etapa de la historia del dogma. La historia bíblica de la confesión de Pedro constituyó el punto de cristalización de la fe en Jesús, el Cristo; pero, al mismo tiempo, siguió estando abierto un amplio abanico de posibles explicaciones integradoras, que apuntan en otros muchos títulos, como, por ejemplo, profeta, sacerdote, paráclito, ángel, señor, hijo de Dios, Hijo. El esfuerzo de la primitiva Iglesia por alcanzar una comprensión adecuada de Cristo se presenta a

nosotros concretamente como un proceso en el que la fe busca el orden y la relación de los títulos entre sí: una acción de criba que mira a una mayor simplificación y concentración. Al final quedaron tres títulos como descripción común y válida del misterio de Jesús: Cristo, Señor, Hijo (de Dios).

Con todo, se hizo necesario un último proceso de concentración y simplificación. Y esto porque el título de Cristo (Mesías) se fue fusionando cada vez más con el nombre de Jesús, y, sin embargo, en cuanto al contenido, no tenía una significación clara fuera del ámbito judío; y también porque el término «Señor», en el lenguaje de aquel entonces, envolvía una cierta ambigüedad. La única descripción que todo lo abarcaba, la única capaz de expresar también el contenido de los otros títulos, se halló solamente en el título «Hijo». La palabra Hijo encierra en sí todo lo demás y, al mismo tiempo, lo explica. Por esta razón, la profesión de fe de la Iglesia puede por fin sentirse suficientemente expresada con este solo título, cuya forma definitiva encontramos en Mateo en la profesión de fe de Pedro: «Tú eres el Mesías, e] Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16).

Ahora bien, el hecho de que la Iglesia concentre er esta sola palabra una estructura tan diversificada come la de la tradición y alcance así una última simplificación de la definición cristiana fundamental, no debe en modo alguno interpretarse como simpleza, en el sentido de superficialidad y reduccionismo. En el término «Hijo» hallamos aquella simplicidad que es, al tiempo, hondura y amplitud. «Hijo», como profesión fundamental de fe, significa que en este término se nos da la clave de interpretación que nos permite alcanzar y comprender todo lo demás.

Llegados a este punto, nos sale al encuentro el drama de la discusión moderna en torno a Jesús, una discusión que replantea fundamentalmente las opiniones de los hombres que no conocían a Jesús. Los argumentos no dejan de ser sugestivos. Se dice que una concentración semejante de la herencia histórica falsifica en realidad

los orígenes, especialmente porque media una distancia temporal demasiado significativa.

Antes de responder a este argumento, quisiera insistir una vez más en el hecho de la simplicidad del dogma respecto a la tradición bíblica. Muchos piensan que el dogma de la Iglesia ha ocultado la sencillez del Evangelio bajo una mole insondable de conceptos filosóficos y, de este modo, ha cerrado el camino de acceso al Jesús de la Biblia. La verdad es justamente lo contrario: la historia del dogma cristológico es un proceso de simplificación y de concentración. Este proceso ha sacado a luz el centro mismo, aunando todas las experiencias que el Nuevo Testamento refiere e interpreta por medio de esta única palabra, «Hijo», y nos ha proporcionado así la clave hermenéutica que nos permite acceder en profundidad a la persona y a la historia de Jesús.

Pero volvamos a nuestro punto de partida. ¿Puede acaso decirse que esta concentración es una falsificación?

En realidad, con esta interpretación de la figura de Jesús, la Iglesia responde a la experiencia *histórica* fundamental que de él tuvieron los testigos oculares de su vida. Porque llamar a Jesús el «Hijo» no significa recubrirle con el oro mítico del dogma (como se ha afirmado una y otra vez, siguiendo a Reimarus), sino que corresponde de la manera más estricta al carácter central de la figura histórica de Jesús. En esta palabra se concentra la experiencia de aquellos a quienes el Señor se dirige como a «vosotros», los cuales —a diferencia de «los hombres»— conocían a Jesús íntimamente. El testimonio unánime del Evangelio insiste en poner de relieve que las palabras y las obras de Jesús brotaban de su íntima comunión de vida con el Padre; que, después de la fatiga de la jornada, se retiraba siempre a «un lugar desierto» para orar en soledad (cf., por ejemplo, Mc 1,35; 6,46; 14,35-39). Según el testimonio acorde e incontestable de los evangelios, se puede establecer la siguiente tesis: el centro de la vida y de la persona de Jesús es su constante comunicación con el Padre. Entre los evangelistas, es Lucas el primero en subrayar con fuerza este

comportamiento, poniendo así de manifiesto que los resultados sustanciales de la acción de Jesús surgían del centro de su persona, y este centro era el diálogo que mantenía con el Padre. Cito tres ejemplos.

1. Comencemos con el llamamiento de los Doce, cuyo número simbólico expresa la referencia al nuevo pueblo de Dios, del que los apóstoles llegarían a ser las columnas. Con ellos, pues, mediante un gesto simbólico y al mismo tiempo totalmente real, inicia Jesús el «Pueblo de Dios»; esto significa que su llamamiento ha de considerarse teológicamente como el principio de la «Iglesia». Según Lucas, Jesús pasó la noche que precedió a este acontecimiento entregado a la oración en el monte; el llamamiento brotó de la oración, del coloquio del Hijo con el Padre. La Iglesia es engendrada en una oración en la que Jesús se confía enteramente al Padre, y el Padre lo pone todo en manos del Hijo. En esta profundísima comunicación de Padre e Hijo se encierra el origen verdadero y siempre nuevo de la Iglesia y su más sólido fundamento (Le 6,12-17).

2. Como segundo ejemplo, quiero referirme al relato del origen de la profesión de fe en Cristo, que hace poco hemos mencionado como fuente central de la más antigua historia del dogma cristológico. Jesús pregunta a los apóstoles, en primer lugar, qué opina la gente del Hijo del hombre, y después qué piensan ellos de él. A esta pregunta, como bien sabemos, Pedro responde con aquella profesión de fe que edifica continuamente a la Iglesia en comunión con Pedro. La Iglesia vive de esta profesión de fe; en ella se le revela, junto con el misterio de Jesús, el misterio de la vida humana, de la historia del hombre y del mundo, porque en ella se hace presente el misterio de Dios. Esta profesión de fe unifica a la Iglesia; por este motivo, Simón, el hombre que hace la profesión de fe, es llamado Pedro, elegido y destinado a ser la piedra de la unidad: profesión de fe y ministerio de Pedro, profesión de fe en Jesucristo y unidad de la Iglesia con y en torno a Pedro, se hallan entre sí indivisiblemente vinculados.

Podemos decir así que la confesión de Pedro representa el segundo peldaño en la realización de la Iglesia. Y también en este momento Lucas nos hace ver que Jesús plantea a los apóstoles la pregunta decisiva sobre lo que ellos pensaban de él precisamente cuando habían comenzado a participar del secreto de su oración. De suerte que el Evangelio aclara que Pedro comprende y proclama la realidad de la persona de Jesús en el momento mismo en que, estando en oración, Jesús manifiesta la unidad de su ser con el Padre. Según Lucas, pues, se conoce a Jesús cuando se le conoce en su oración. La fe cristiana proviene de la participación en la oración de Jesús, de un hallarse implicados en ella, de un poder penetrar en su plegaria: la fe es interpretación de la experiencia orante de Jesús y, por este motivo, aclara verdaderamente quién es Jesús, porque surge de la participación en su intimidad, en el núcleo de su persona. Hemos llegado a la más profunda raíz y a la premisa constante de la fe cristiana: sólo si entramos en la soledad de Cristo, sólo si *participamos en* su realidad, en su comunicación con el Padre, podremos *ver* esta realidad suya. No hay otra forma de entrar en su identidad; únicamente así comenzamos a entenderlo y a comprender lo que significa «seguir a Jesús». La profesión de fe en Cristo no es una frase neutra; es oración y nace tan sólo de la oración. Aquel que había alcanzado a ver la intimidad de Jesús con su Padre y había comprendido así quién era El realmente, es destinado ahora a ser «piedra» de la Iglesia. La Iglesia brota de la participación en la oración de Jesús (cf. Lc 9,18-20; Mt 16,13-20).

3. Como tercer ejemplo presentaré la transfiguración de Jesús en «el monte». En la tradición evangélica, «el monte» es siempre el lugar de la oración, del estar a solas con el Padre. Jesús sube a un monte y, en esta ocasión, toma consigo a los tres que representaban el núcleo central de la comunidad de los Doce: Pedro, Santiago y Juan. «Mientras oraba, el aspecto de su rostro se transformó», nos cuenta Lucas (9,29). Nos aclara de este modo que la transfiguración no hace más que poner de manifiesto lo que acontece realmente en la oración de Jesús: participación en el esplendor de Dios y, de esta suerte, manifestación del verdadero significado del Antiguo Testamento y de la historia entera, es decir,

revelación. El anuncio de Jesús surge de esta participación en el esplendor de Dios, en la majestad de Dios, que, a la vez, significa un ver con los ojos de Dios y es, por ello, revelación de lo que está escondido. Con esto, Lucas indica a un tiempo la unidad de revelación y oración en la persona de Jesús: una y otra brotan del misterio de la filiación. Además, según los evangelistas, la transfiguración es una especie de anticipación de la resurrección y de la parusía (cf. Me 9,1). De manera que la comunicación con el Padre, que se hace visible durante la oración de la transfiguración, constituye la verdadera razón que explica por qué Jesús no podía quedar preso de la muerte y por qué en sus manos está toda la historia. Aquel a quien el Padre dirige la palabra es el Hijo (cf. Jn 10,33-36). Y el Hijo no muere jamás. De esta suerte, Lucas pone de relieve que toda la reflexión en torno a Cristo —la cristología— no hace otra cosa que interpretar su oración: la persona entera de Jesús se halla contenida en su plegaria.

4. Pero también en los otros evangelistas podemos hallar múltiples pruebas que apoyan este punto de vista. Me limitaré a esbozar brevemente tres ejemplos.

En primer lugar, quiero referirme a la oración de Jesús en el huerto de los Olivos, que ahora —en el momento en que se inicia la pasión — se convierte en «el monte» de su soledad con el Padre. Utiliza para dirigirse a Dios la palabra «Abbá», que, en este contexto, Marcos nos transmite en arameo, la lengua materna de Jesús, supera toda forma de oración conocida en aquel entonces; ese término expresa un grado de familiaridad con Dios que la tradición judía no podía en modo alguno admitir. Con esta sola y originalísima palabra se expresa la relación nueva y absolutamente singular que Jesús mantenía con Dios, una relación que únicamente puede expresarse mediante la denominación «Hijo».

Llegamos así al segundo punto que aquí quería tocar. Se refiere justamente al empleo sustancial de las palabras «Padre» e «Hijo», tal como se puede observar en el lenguaje de Jesús. Nunca atribuye Jesús a los apóstoles o a otras personas el nombre de «hijo» o

«hijos» en el sentido en que se lo atribuye a sí mismo. Del mismo modo, siempre separa claramente la expresión «Padre mío» del sentido que tiene la común paternidad de Dios, válida para todos los hombres. La locución «Padre nuestro» va destinada a los apóstoles, que oran con el «nosotros» de la comunidad apostólica; con ella se expresa la participación de los suyos en la relación de Jesús con Dios, la cual se actualiza de tal suerte en la oración de los apóstoles que en modo alguno queda suprimida la diferencia en la manera de relacionarse con Dios. En todas las palabras y acciones de Jesús resplandece esta relación de Hijo, siempre presente y siempre eficaz; salta a la vista cómo todo su ser se halla inmerso en esta relación.

*e)* Este «ser-relación», que en realidad es la persona misma de Jesús, no sólo se manifiesta en las diferentes formas en que se presenta la palabra «Hijo», sino también en una serie de otras expresiones que aparecen una y otra vez en el mensaje de Jesús, como, por ejemplo: «Para esto he venido», «para esto he sido enviado». Según la conciencia que Jesús tiene de sí, tal como nos es revelada en los evangelios, él no habla ni actúa por sí mismo, sino por obra de otro, del que proviene de tal modo que este provenir le es sustancial. Toda su existencia es misión, es decir, relación.

Si referimos estas observaciones a los evangelios sinópticos, se comprende claramente que el cuarto Evangelio, que se halla todo él construido a base de conceptos como «Palabra», «Hijo», «misión», no añade nada sustancialmente nuevo a la más antigua tradición, sino que sólo subraya de una manera más enérgica lo que también los otros evangelios manifiestan. Podría decirse que el cuarto Evangelio nos introduce en aquella intimidad de Jesús a la que son admitidos únicamente aquellos que son sus amigos. Esto nos muestra a Jesús a la luz de aquella experiencia de amistad que permite asomarse a lo interior, y es una invitación a entrar en esta intimidad junto con el discípulo amado de Jesús, para conocer a Jesús y descubrir en el conocimiento del Salvador el camino, la verdad y la vida.

## *2. Consonancia entre el testimonio de la Escritura y el dogma cristológico*

En la conferencia anterior nos hemos limitado al testimonio de los evangelios sobre Jesús. La conclusión a la que hemos llegado es que el título definitivo de la fe en Jesús —Hijo— corresponde exactamente a la imagen histórica de Jesús que los textos nos permiten reconocer: el centro de su vida fue el contacto permanente con su Padre, la intimidad de su oración. La cristología que se expresa en el título «Hijo» es, en el fondo, teología de la oración, concentración de la experiencia que los testigos tuvieron de la persona de Jesús.

En esta conferencia damos un paso más: abordamos la cristología del dogma, es decir, la cristología de los grandes concilios de la Iglesia antigua: Nicea, Calcedonia, Constantinopla. La palabra clave de estos concilios es *omooúsios* (de la misma sustancia), que ya se introdujo en el Símbolo del 325, en el Concilio ecuménico de Nicea. Con esta palabra, los Padres del Concilio expresaron su síntesis entre pensamiento hebreo y pensamiento griego, historia de la salvación y ontología. La tesis que defiendo es que, con relación a esta síntesis, resulta válido todo lo que antes se ha dicho acerca de la concentración de los diferentes títulos bíblicos en la palabra Hijo. Esta última palabra es también, en último término, una interpretación de la vida y de la muerte de Jesús, que se vieron siempre determinadas por el diálogo del Hijo con el Padre. Por esta razón, así como la cristología dogmática y la bíblica no pueden escindirse ni contraponerse entre sí, tampoco es posible separar la cristología y la soteriología. Del mismo modo, la cristología «desde arriba» y la cristología «desde abajo», la teología de la Encarnación y la teología de la cruz, forman una unidad indivisible. En otras palabras: el término central del dogma «Hijo consustancial», en el que se resume el testimonio íntegro de los antiguos concilios, se limita simplemente a traducir el hecho de la oración de Jesús a lenguaje filosófico-teológico.

A esto se opone la tesis, hoy tan difundida, según la cual Escritura y dogma provienen de dos diferentes culturas: la Escritura, de la cultura hebrea; y el dogma, de la cultura griega. El traspaso del testimonio bíblico al pensamiento griego —se afirma— ha dado como resultado una completa refundición de los contenidos del mensaje de Jesús. La fe, que antes era un simple acto de confianza en la gracia salvífica, se habría transformado de esta manera en adhesión a ciertas paradójicas afirmaciones de tipo filosófico, en asentimiento a una determinada doctrina. La confianza en la acción de Dios se habría visto sustituida así por una doctrina ontológica absolutamente extraña a la Escritura.

Llegados a este punto, debemos introducir una sencilla aunque fundamental cuestión humana. Todo el pensamiento cristológico trata, en definitiva, de la salvación, de la liberación del hombre. Pero ¿qué es lo que libera al hombre? ¿Quién lo libera y con qué fin? O, en términos todavía más simples: ¿en qué consiste esta «libertad del hombre»? ¿Puede el hombre hacerse libre al margen de la verdad, es decir, en la mentira, en la incertidumbre, en el error? Una liberación que no tiene en cuenta la verdad, que es ajena a la verdad, no sería liberación, sino engaño, esclavitud y ruina del hombre. Una libertad que prescinde de la verdad no puede ser verdadera libertad. Lejos de la verdad, en consecuencia, no hay libertad digna de este nombre.

Añadamos otra reflexión. Para que el hombre sea libre ha de ser «como Dios». El empeño de llegar a ser como Dios constituye el núcleo central de todo lo que se ha pensado para liberar al hombre. Puesto que el deseo de libertad pertenece a la esencia misma del hombre, este hombre busca necesariamente, desde el principio, el camino que conduce a «ser como Dios»: no se conforma el hombre con menos; nada finito puede satisfacerle. Lo demuestra particularmente nuestro tiempo, con su apasionado anhelo de libertad total y anárquica frente a la insuficiencia de las libertades burguesas, por amplias que éstas sean, y también frente a todo libertinaje. De ahí que una antropología de la liberación, si quiere responder en profundidad al problema que ésta plantea; no puede

hacer caso omiso de la pregunta: ¿Cómo es posible alcanzar este fin, llegar a ser como Dios, hacerse el hombre divino?

¿A qué resultado llegamos si unimos ahora nuestras dos reflexiones? Cuando el hombre se enfrenta a las cuestiones más perentorias, cuestiones inevitables en realidad, es decir, cuando se pregunta acerca de la verdad y de la libertad, se plantea cuestiones ontológicas. La cuestión ontológica, que en las teologías modernas es objeto de frecuentes ironías, no obedece a otro motivo que a la sed de libertad, inseparablemente vinculada con la indigencia de la verdad connatural del hombre.

No se puede decir, por tanto, que el problema del ser pertenezca a una determinada fase del desarrollo espiritual de la humanidad, a la época metafísica, que Augusto Comte sitúa, de acuerdo con su «ley de los tres estadios», como fase intermedia entre la época mítica y la positiva; esta última sería, según él, la nuestra, y en ella se habría superado definitivamente el problema metafísico. Es indiscutible que las ciencias humanas, que tratan de describir al hombre «positivamente» en el sentido del método científico que hoy se practica, pueden contribuir de manera notable al conocimiento del hombre. Pero la aportación de estas ciencias no convierte en superflua la pregunta sobre la verdad propia del hombre, la pregunta por el origen y el destino de esta realidad que es el hombre. En el momento en que las ciencias humanas trataran de invalidar la pregunta sobre la verdad del hombre, se convertirían en un método de autoalienación que traería consigo la esclavitud del hombre. La pregunta sobre la libertad, y sobre la libertad en cuanto problema del ser, incluye también la pregunta sobre Dios, sobre el problema de Dios. Es claro que se pueden catalogar los métodos de la teología de los Padres de una época determinada, y evidenciar con ello los límites de aquella teología; pero las cuestiones que ella ha planteado son cuestiones siempre y en todas partes necesarias al hombre. Una explicación del Nuevo Testamento que prescindiera de estos interrogantes se excluiría a sí misma de lo esencial y se convertiría en un pensamiento superfluo.

Con estas observaciones retornamos al punto concreto de nuestra pregunta. Hablar de la oración de Jesús como expresión fundamental del Nuevo Testamento sobre su figura puede parecer, a primera vista, algo incluido en términos muy particulares, una mera cuestión interna del cristianismo. En realidad, se trata justamente del punto que nos está ocupando, del centro de lo humano. Porque el Nuevo Testamento quiere indicar con esto el ámbito en el que el hombre puede llegar a ser Dios; por consiguiente, el ámbito de su liberación: el ámbito en donde alcanza su libertad y se hace auténtico.

Cuando se habla de la relación de Jesús-Hijo con el Padre, se toca el punto más sensible del problema de la libertad y de la liberación del hombre, el punto sin el cual todo lo demás acaba por hundirse en el vacío. Una liberación del hombre que deje de lado la transformación en Dios engaña al hombre, traiciona su incoercible deseo de infinito.

Una nota más sobre el lenguaje del dogma. El Concilio de Nicea, como es sabido, supera el lenguaje de la Biblia cuando en el Símbolo afirma que Jesús es «consustancial al Padre». Este término filosófico, introducido en el Credo —«consustancial»—, ha suscitado memorables disputas en tiempos antiguos y modernos. Siempre se ha querido ver aquí un profundo divorcio no sólo con el lenguaje, sino también con el pensamiento de la Biblia. Este problema sólo puede resolverse determinando con precisión el' contenido del vocablo. ¿Qué significa realmente «consustancial»? He aquí la respuesta: esta palabra, en su intención objetiva, no es más que la traducción en lenguaje filosófico de la palabra «Hijo». Pero ¿a qué obedece esta traducción? Desde el instante mismo en que la fe comienza a meditar, surge la pregunta: ¿Qué realidad puede expresar la palabra «Hijo» cuando se aplica a Jesús? Siendo como es término de uso muy frecuente en el lenguaje religioso, es inevitable preguntarse:

¿qué sentido tiene la palabra «Hijo» en este caso? ¿Es tan sólo una metáfora, como ocurre siempre en la historia de las religiones, o

significa algo más? Si el Concilio de Nicea interpreta filosóficamente el vocablo «Hijo» utilizando el término «consustancial», esto quiere decir que la palabra «Hijo» no debe entenderse aquí en el sentido del lenguaje religioso figurado, sino en toda la realidad del contenido de la palabra. La palabra central del Nuevo Testamento, el término «Hijo», ha de entenderse, pues, al pie de la letra.

Esto significa que el término filosófico «consustancial», lejos de añadir algo al Nuevo Testamento, representa, contra toda forma de alegoría, la defensa del valor literal de aquello que constituye el punto determinante del testimonio neotestamentario. Significa, en consecuencia, que la palabra de Dios no nos engaña. Jesús no sólo se *llama* Hijo de Dios, sino que lo *es* realmente. Dios no permanece eternamente envuelto en la nube de las imágenes, que, más que revelarlo, nos lo ocultan. Dios entra en contacto real con el hombre y se deja tocar realmente en aquel que es su Hijo. Cuando el Nuevo Testamento habla del Hijo, derriba el muro de imágenes que ha levantado la historia de las religiones y nos muestra la realidad, es decir, la verdad en la que podemos habitar, vivir y morir. De manera que este término erudito, «consustancial», viene a defender precisamente aquella simplicidad de la que habla el Señor cuando dice: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos *y* las revelaste a los pequeñuelos» (Mt 11,25; cf. 1 Pe 2,2).

Pero el desarrollo de la teología dogmática no termina con los Concilios de Nicea y Calcedonia. La llamada teología neo-calcedonense, recapitulada en el tercer Concilio de Constantinopla (680-681), ha contribuido notablemente, además, a una exacta comprensión de la íntima unidad existente entre teología dogmática y teología bíblica. Sólo mediante aquella teología se puede compren der plenamente el sentido del dogma de Calcedonia (481).

De ordinario, en los manuales de teología se presta escasa consideración al desarrollo teológico que siguió a Calcedonia. De este modo, muchas veces se tiene la impresión de que la cristología dogmática se reduce, en último término, a un cierto paralelismo

entre las dos naturalezas de Cristo. Esta impresión ha sido incluso la causa que ha conducido a las divisiones surgidas después de Calcedonia. No cabe duda, en efecto, de que la declaración de la verdadera humanidad y de la verdadera divinidad de Cristo sólo puede conservar su sentido cuando se aclara también el modo de unidad de ambas naturalezas, modo que el Concilio de Calcedonia definió con la fórmula de la «unidad personal» de Cristo, cuyo significado no había sido todavía examinado a fondo en aquel tiempo. En realidad, sólo tiene sentido de salvación para el hombre aquella unidad de divinidad y de humanidad que en Cristo no se reduce a ser mero paralelismo, en el que se mantienen la una al lado de la otra, sino real compenetración —y únicamente compenetración entre Dios y hombre—. Esta es la única forma en que puede tener lugar el auténtico «ser como Dios», sin el cual no existe libertad ni liberación.

Esta fue la pregunta que se planteó el tercer Concilio de Constantinopla (680-681), después de dos siglos de luchas dramáticas, que se vieron no pocas veces condicionadas por la política de los emperadores bizantinos. Según este Concilio, la unidad entre la divinidad y la humanidad de Cristo no implica, por una parte, amputación o reducción de la humanidad. Cuando Dios se une a su criatura, que es el hombre, no la vulnera ni disminuye en nada, sino que la lleva a su plena realización; y, por otro lado (y esto no es menos importante), no queda rastro alguno de aquel dualismo o paralelismo entre las dos naturalezas, que en el curso de la historia se había juzgado con frecuencia necesario para defender la libertad humana de Jesús. Era éste un planteamiento en el que se olvidaba que la asunción de la voluntad humana en la voluntad divina no destruye la libertad, sino que, por el contrario, engendra la verdadera libertad. El Concilio de Constantinopla analizó concretamente la cuestión de las dos naturalezas y de la única persona en Cristo con la mira puesta en el problema de la voluntad de Jesús. El Concilio recuerda con firmeza que existe una voluntad específica del *hombre* Jesús que en moda alguno es absorbida por la voluntad divina. Pero esta voluntad humana *sigue* a la voluntad divina, de tal forma que viene a hacerse con ella una sola voluntad,

y este no porque sufra violencia en algún sentido, sino de manera completamente libre. No desaparece, ciertamente, la duplicidad metafísica de una voluntad humana y de otra divina, pero en el ámbito personal, en la esfera de la libertad, ambas voluntades se funden de tal suerte que constituyen *una sola voluntad personal,* sin que ello signifique que pueda hablarse de una *única voluntad natural.* Esta unión libre —una unión creada por el amores más íntima y elevada que cualquier unión natural. Corresponde a la unión trinitaria, la más sublime que puede existir. El Concilio explica esta unión acudiendo a unas palabras del Señor que hallamos en el Evangelio de Juan: «He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn 6,38). Es el Logos *divino* el que habla, y habla de la voluntad *humana* del hombre Jesús llamándola *su* voluntad, voluntad del Logos. Con esta exégesis de Juan (6,38), el Concilio demuestra la unidad de sujeto en Jesús. No hay en él dos «Yo», sino sólo uno. El Logos habla de la voluntad y del pensamiento humano de Jesús utilizando el «Yo»; éste se convierte en su «Yo», es asumido por su «Yo», porque la voluntad humana se hace plenamente una con la voluntad del Logos y, unida a ella, se transforma en puro asentimiento a la voluntad del Padre.

Máximo el Confesor, el gran teólogo exegeta de esta segunda fase del desarrollo del dogma cristológico, presenta la oración de Jesús en el huerto, que nosotros hemos contemplado ya en la meditación anterior, como expresión clarísima de la relación singular de Jesús con Dios. En efecto, en esta oración podemos asomarnos, por así decir, a la vida íntima de la Palabra hecha hombre. Podemos vislumbrar esa vida en aquella frase que será siempre modelo y criterio de toda auténtica oración: «No sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36). La voluntad humana de Jesús se sumerge y entraña en la voluntad del Hijo. De este modo, Jesús recibe la identidad del Hijo, que consiste en la subordinación plena del yo al tú, en el darse y transferirse del yo al tú: éste es el ser de aquel que es pura relación y acto puro. La libertad nace cuando el «yo» se entrega al «tú», porque entonces se asume la «forma de Dios».

Pero este proceso podemos describirlo también, e incluso mejor, desde otro punto de vista: el Logos se humilla hasta el punto de asumir como suya la voluntad de un hombre, y habla al Padre con el «yo» de este hombre, hace entrega de su «Yo» a este hombre, y de esta suerte transforma la palabra de un hombre en la palabra eterna, en su bienaventurado «Sí, Padre». Y al entregar a este hombre su «Yo», su propia identidad, libera al hombre, lo salva y diviniza. Aquí podemos tocar casi con las manos lo que realmente significan las palabras «Dios se ha hecho hombre»: El Hijo transforma la angustia de un hombre en la obediencia del Hijo; transforma las palabras del «siervo» en la palabra propia del «Hijo». Así se comprende también cómo se hace realidad nuestra liberación, nuestra participación en la libertad del Hijo.

En esta unión de voluntades se alcanza la más profunda transformación del hombre que cabe pensar, transformación que es, al tiempo, la única cosa digna de ser definitivamente deseada: su divinización. De este modo, la oración, que se adentra en la oración de Jesús y que se hace oración de Jesucristo en el cuerpo de Cristo, puede definirse como «laboratorio» de la libertad. Aquí, y en ningún otro lugar, acontece aquella profunda renovación del hombre de que tenemos absoluta necesidad si queremos avanzar hacia un mundo mejor. Porque únicamente a través de este camino logra la conciencia plena rectitud y fuerza irresistible. Y sólo de esta conciencia puede nacer aquel orden de las cosas humanas que responde a la dignidad del hombre y la protege: un orden que en cada generación ha de ser nuevamente buscado por la conciencia vigilante, para que venga aquel Reino que sólo Dios puede construir.

# Capítulo IV. El misterio pascual

## *1. El Jueves Santo*

La Pascua judía era y sigue siendo una fiesta familiar. No se celebraba en el templo, sino en la casa. Ya en el Éxodo, en el relato de la noche oscura en que tiene lugar el paso del ángel del Señor, aparece la casa como lugar de salvación, como refugio. Por otra

parte, la noche de Egipto es imagen de las fuerzas de la muerte, de la destrucción y del caos, que surgen siempre de las profundidades del mundo y del hombre y amenazan con destruir la creación «buena» y con transformar el mundo *en* desierto, en lugar inhabitable. En esta situación, la casa y la familia ofrecen protección y abrigo; en otras palabras: el mundo ha de ser continuamente defendido contra el caos; la creación ha de ser siempre amparada y reconstruida.

En el calendario de los nómadas, de los cuales heredó Israel la fiesta pascual, la Pascua era el primer día del año, el día en que Israel había de ser nuevamente defendido contra la amenaza de la nada. La casa y la familia son como el valle en que la vida se halla protegida, el lugar de la seguridad y de la paz; la paz del habitar juntos, que permite vivir y guarda la creación. También en tiempos de Jesús se celebraba la Pascua en las casas, en las familias, luego de la inmolación de los corderos en el templo. Estaba prohibido abandonar la ciudad de Jerusalén en la noche de Pascua. Toda la ciudad se consideraba lugar de salvación contra la noche del caos, y sus muros eran como diques que defendieran la creación.

Todos los años, por Pascua, Israel debía acudir en peregrinación a la ciudad santa, para volver a sus orígenes para ser creado de nuevo, para recibir otra vez su salvación, su liberación y fundamento. Hay aquí una pro. funda sabiduría. A lo largo de un año, un pueblo se halla siempre en peligro de disgregarse, no sólo exteriormente, sino también desde dentro, y de perder así las bases itv tenores que lo sustentan y rigen. Tiene necesidad de volver a sus antiguos fundamentos. La Pascua representaba este retorno anual de Israel, desde los peligros de aquel caos que amenaza a todo pueblo a aquello que antaño lo había fundado y que continuaba edificándolo en todo momento, a su ininterrumpida defensa y a la nueva creación de sus orígenes. Y puesto que Israel sabía que sobre él brillaba la estrella de la elección, era también consciente de que su buena o malaventura traería consecuencias para el mundo entero, que en su existencia o en su fracaso se jugaba el destino de la tierra y de la creación.

También Jesús celebró la Pascua conformándose al espíritu de esta prescripción: en casa, con su familia, con los apóstoles, que se habían convertido en su nueva familia. Obrando de este modo, obedecía también a un precepto entonces vigente, según el cual los judíos que acudían a Jerusalén podían establecer asociaciones de peregrinos, llamadas *chaburot,* que por aquella noche constituían la casa y la familia de la Pascua. Y es así como la Pascua ha venido a ser también una fiesta de los cristianos. Nosotros somos la *chaburah* de Jesús, su familia, la que el fundó con sus compañeros de peregrinación, con los amigos que con él recorren el camino del Evangelio a través de la tierra y de la historia. Como compañeros suyos de peregrinación, nosotros somos su casa, y de esta suerte la Iglesia es la nueva familia y la nueva ciudad, que es para nosotros lo que fue Jerusalén, casa viviente que aleja las fuerzas del mal y lugar de paz que protege a la creación y a nosotros mismos. La Iglesia es la nueva ciudad en cuanto familia de Jesús; es la Jerusalén viviente, cuya fe es barrera y muralla contra las fuerzas amenazantes del caos, que se confabulan para destruir el mundo. Sus murallas se hacen fuertes en virtud del signo de la sangre de Cristo, es decir, en virtud del amor que llega hasta el fin y que no conoce límites. Este amor es la potencia que lucha contra el caos; es la fuerza creadora que funda continuamente al mundo, los pueblos y las familias, y de este modo nos ofrece el *shalom,* el lugar de la paz, en el que podemos vivir el uno con el otro, el uno para el otro, el uno proyectado hacia el otro.

Pienso que, sobre todo en nuestro tiempo, existen sobradas razones para reflexionar de nuevo sobre tales analogías y referencias, y para dejar que ellas nos hablen. Porque no podernos menos de ver la fuerza del caos; no podemos menos de ver cómo surgen, precisamente en el seno de una sociedad desarrollada que parece saberlo y poderlo todo, las fuerzas primordiales del caos que se oponen a lo que esa sociedad define como progreso. Vemos cómo un pueblo que ha llegado a la cúspide del bienestar, de la capacidad técnica y del dominio científico del mundo, puede ser destruido desde dentro, y cómo la creación es amenazada por las oscuras

potencias que anidan en el corazón del hombre y cuya sombra se cierne sobre el mundo.

Sabemos por experiencia que la técnica y el dinero no pueden por sí solos alejar la capacidad destructiva del caos. Unicamente pueden hacerlo las murallas auténticas que el Señor nos ha construido y la nueva familia que nos ha dado. Y yo pienso que, por este motivo, la fiesta pascual, que nosotros hemos recibido de los nómadas a través de Israel y de Cristo, tiene también una importancia política eminente en el más profundo de los sentidos. Nuestros pueblos de Europa tienen necesidad de volver a sus fundamentos espirituales si no quieren perecer, víctimas de la autodestrucción.

Esta fiesta debería volver a ser hoy una fiesta de la familia, que es el auténtico dique puesto para defensa de la nación y de la humanidad. Quiera Dios que alcancemos a comprender de nuevo esta admonición, de suerte que renovemos la celebración de la familia como casa viviente, donde la humanidad crece y se vence al caos y la nada. Pero debemos añadir que la familia, este lugar de la humanidad, este abrigo de la criatura, únicamente puede subsistir cuando ella misma se halla puesta bajo el signo del Cordero, cuando es protegida por la fuerza de la fe y congregada por el amor de Jesucristo. La familia aislada no puede sobrevivir; se disuelve sin remedio si no se inserta en la gran familia, que le da estabilidad y firmeza. Por esta razón, ésta ha de ser la noche en la que rehacemos el camino que conduce a la nueva ciudad, a la nueva familia, a la Iglesia; la noche en que de nuevo nos adherimos a ella con el más firme de los vínculos, como a la patria del corazón. En esta noche deberíamos aprender de esta familia de Jesucristo a conocer mejor a la familia humana y a la humanidad que ha de guiamos y protegernos.

Se nos ofrece otra reflexión. Israel heredó esta fiesta del culto y de la cultura de los nómadas. Celebraban éstos la fiesta de la primavera el día en que iniciaban una nueva migración con sus rebaños. Lo primero .que se hacía era trazar con sangre de cordero un círculo en torno a las tiendas. Con este gesto trataban de

defenderse seguramente contra las fuerzas de la muerte, a las que deberían enfrentarse en no pocas ocasiones en el mundo desconocido del desierto. La ceremonia se llevaba a cabo con las vestimentas del peregrino en el momento de la partida, con la comida de los nómadas, el cordero, las hierbas amargas, que sustituían a la sal, y con el pan sin levadura. Israel ha heredado de sus tiempos de nomadismo estos elementos fundamentales en la celebración tradicional de la fiesta, y la Pascua le ha recordado siempre el tiempo en que era un pueblo sin hogar, un pueblo en camino y sin patria. Esta fiesta le ha traído siempre a la memoria que, aun cuando tenemos casa, seguimos siendo nómadas; como hombres que somos, nunca nos hallamos definitivamente en casa, estamos siempre con el pie en el estribo. Y pues vamos de camino y nada nos pertenece, todo cuanto poseemos es de todos y nosotros mismos somos el uno para el otro. La Iglesia primitiva tradujo la palabra *Pascha* como «paso», y expresó de este modo el camino de Jesucristo a través de la muerte hasta la nueva vida de la Resurrección. Por este motivo, la Pascua ha sido siempre, y sigue siendo hoy para nosotros, fiesta de la peregrinación; también a nosotros nos dice: somos únicamente huéspedes en la tierra; todos somos huéspedes de Dios. Por eso nos exhorta a sentirnos hermanos de aquellos que son huéspedes, pues nosotros mismos no somos otra cosa que huéspedes. Somos tan sólo huéspedes en la tierra; el Señor, que se hizo él mismo huésped y nómada, nos pide que nos abramos a todos aquellos que en este mundo han perdido la patria; espera de nosotros que nos pongamos a disposición de los que sufren, de los olvidados, de los encarcelados, de los perseguidos. El está presente en todos ellos. En la ley de Israel, cuando se dan normas para el tiempo en que el pueblo se establezca definitivamente en la tierra prometida, se insiste en prescribir que los peregrinos sean tratados igual que todos; y al hacerlo, se acude siempre a las palabras: «¡Recuerda que tú mismo fuiste nómada y peregrino!» Somos nómadas y peregrinos. Este es el punto de vista desde el que debemos entender la tierra, nuestra vida misma, el ser el uno para el otro. Estamos tan sólo de paso en la tierra, y esto nos hace recordar nuestra más secreta y profunda condición de peregrinos; nos hace recordar que la tierra no es

nuestra meta definitiva, que estamos en camino hacia el mundo nuevo, y que las cosas de la tierra no constituyen la realidad última y definitiva. Apenas nos atrevemos a decirlo, porque se nos echa en cara que los cristianos no se han preocupado nunca de las cosas terrenas, que no se han entregado en serio a edificar la ciudad nueva de este mundo, siempre con el pretexto de que tenían en el otro su morada. Nada de esto es verdad. Quien se zambulle en el mundo, aquel que ve en la tierra el único cielo, hace de la tierra un infierno, porque la fuerza a ser lo que no puede ser, porque quiere poseer en ella la realidad definitiva, y de esta suerte exige algo que le enfrenta consigo mismo, con la verdad y con los demás. No; nos hacemos libres, libres de la codicia de poseer, justamente cuando tomamos conciencia de nuestro ser nómadas; es entonces cuando nos hacemos libres los unos para los otros, y es entonces también cuando se nos confía la responsabilidad de transformar la tierra, hasta que podamos un día depositarla en las manos de Dios.

Por esta razón, esta noche del tránsito, que nos recuerda el último y definitivo trayecto del Señor, ha de ser para nosotros exhortación constante a recordar nuestro último viaje y a no echar en olvido que un día debemos abandonar todo cuanto poseemos, y que, al final de la vida, lo que de veras cuenta no es lo que *tenemos,* sino únicamente lo que *somos;* que, a lo último, deberemos responder sobre cómo —fundados en la fe— hemos sido personas en este mundo, personas que se han dado recíprocamente la paz, la patria, la familia y la nueva ciudad.

La Pascua se celebraba en casa. Así lo hizo también Jesús. Pero después de la comida, él se levantó y salió fuera, rebasó los límites establecidos por la ley, porque pasó al otro lado del torrente Cedrón, que señalaba los confines de Jerusalén. No tuvo miedo del caos, no quiso esquivarlo, se adentró en él hasta lo más profundo, hasta las fauces mismas de la muerte. Jesús salió, y esto significa que, pues las murallas de la Iglesia son la fe el amor de Jesucristo, la Iglesia no es plaza fortificada, sino ciudad abierta; y, en consecuencia, creer significa salir también con Jesucristo, no temer el caos, porque Jesús es el más fuerte, porque él penetró en ese caos, y nosotros,

al afrontarlo, le seguimos a «él». Creer significa salir fuera de los muros y, en medio de este mundo caótico, crear espacios de fe y de amor, fundados en la fuerza de Jesucristo. El Señor salió fuera: éste es el signo de su fuerza. Bajó a la noche de Getsemaní, a la noche de la cruz, a la noche del sepulcro. Y pudo bajar porque, frente al poder de la muerte, él es el más fuerte; porque su amor lleva en sí el amor de Dios, que es mas poderoso que las fuerzas de la destrucción. Su victoria, por tanto, se hace real, justamente en este salir, en el camino de la Pasión, de suerte que, en el misterio de Getsemaní, se halla ya presente el misterio del gozo pascual. El es el más fuerte; no hay potencia que pueda resistírsele ni lugar que él no llene con su presencia. Nos invita a todos a emprender el camino con él, pues donde hay fe y amor, allí está él, allí la fuerza de la paz, que vence la nada y la muerte.

Al finalizar la liturgia del Jueves Santo, la Iglesia imita el camino de Jesús trasladando al Santísimo desde el tabernáculo a una capilla lateral, que representa la soledad de Getsemaní, la soledad de la mortal angustia de Jesús. En esta capilla rezan los fieles; quieren acompañar a Jesús en la hora de su soledad. Este camino del Jueves Santo no ha de quedar en mero gesto y signo litúrgico. Ha de comprometernos a vivir desde dentro su soledad, a buscarle siempre, a él, que es el olvidado, el escarnecido, y a permanecer a su lado allí donde los hombres se niegan a reconocerle. Este camino litúrgico nos exhorta a buscar la soledad de la oración. Y nos invita también a buscarle entre aquellos que están solos, de los cuales nadie se preocupa, y renovar con él, en medio de las tinieblas, la luz de la vida, que «él» mismo es. Porque es su camino el que ha hecho posible que en este mundo se levante el nuevo día, la vida de la Resurrección, que ya no conoce la noche. En la fe cristiana alcanzamos esta promesa.

Pidamos a Jesús en esta Cuaresma que haga resplandecer su luz por encima de todas las oscuridades de este mundo; que nos haga entender, también a nosotros, que él permanece siempre a nuestro lado en la hora de la soledad y el vacío, en la noche de este mundo,

y que así edifica, por nuestro medio, la nueva ciudad de este mundo, el lugar de su paz, de la nueva creación.

## *2. El lavatorio de los pies*

En esta meditación quisiera interpretar un aspecto de la visión del misterio pascual que hallamos en el Evangelio de Juan.

Muchos exegetas actuales se hallan de acuerdo en que el Evangelio de Juan se divide en dos partes:

a) un libro de los signos: c.2-12;

b) un libro de la gloria: c.13-21.

En esta distribución, sin duda, se acentúa con fuerza el misterio de los tres días, el misterio pascual. Los signos anuncian e interpretan anticipadamente la realidad de estos días, cuyo contenido principal se indica con la palabra «gloria».

1. En esta estructura, el capítulo 13 tiene una importancia particular. La primera parte del mismo expone, a través del gesto simbólico del lavatorio de los pies, el significado de la vida y de la muerte de Jesús. En esta visión desaparece la frontera entre la vida y la muerte del Señor, las cuales se presentan como un acto único, en el que Jesús, el Hijo, lava los pies sucios del hombre. El Señor acepta y realiza el servicio del esclavo, lleva a cabo el trabajo más humilde, el más bajo quehacer del mundo, a fin de hacernos dignos de sentarnos a la mesa, de abrirnos a la comunicación entre nosotros y con Dios, para habituarnos al culto, a la familiaridad con Dios.

El lavatorio de los pies representa para Juan aquello que constituye el sentido de la vida entera de Jesús: el levantarse de la mesa, el despojarse de las vestiduras de gloria, el inclinarse hacia nosotros en el misterio del perdón, el servicio de la vida y de la muerte humanas. La vida y la muerte de Jesús no están la una al lado de la otra; únicamente en la muerte de Jesús se manifiesta la sustancia y el verdadero contenido de su vida. Vida y muerte se hacen

transparentes y revelan el acto de amor que llega hasta el extremo, un amor infinito, que es el único lavatorio verdadero del hombre, el único lavatorio capaz de prepararle para la comunión con Dios, es decir, capaz de hacerle libre. El contenido del relato del lavatorio de los pies puede, por tanto, resumirse del modo siguiente: compenetrarse, incluso por el camino del sufrimiento, con el acto divino-humano del amor, que por su misma esencia es purificación, es decir, liberación del hombre.

Esta visión que nos ofrece San Juan contiene, además, algunos aspectos complementarios:

Si las cosas son así, la única condición de la salvación es el «sí» al amor de Dios, que se hace posible en Jesús. Esta afirmación no expresa en modo alguno una idea de *apokatástasis* general, que caería en el error de hacer de Dios una especie de mago y que destruiría la responsabilidad y la dignidad del hombre. El hombre es capaz de rechazar el amor liberador; el Evangelio nos muestra dos tipos de un rechazo semejante. El primero es el de Judas. Judas representa al hombre que no quiere ser amado, al hombre que piensa sólo en poseer, que vive únicamente para las cosas materiales. Por esta razón, San Pablo dice que la avaricia es idolatría (Col 3,5), y Jesús nos enseña que no es posible servir a dos señores. El servicio, de Dios y el de las riquezas se excluyen entre sí; el camello no pasa por el hondón de la aguja (Mc 10,25).

Pero hay otro tipo de rechazo de Dios; además del rechazo del materialista, se da también el del hombre religioso, representado aquí por Pedro. Existe el peligro que San Pablo llamó «judaísmo» y que es duramente criticado en las cartas paulinas; consiste este peligro en que el «devoto» no quiera aceptar la realidad, es decir, no quiera aceptar que también él tiene necesidad del perdón, que también sus pies están sucios. El peligro que corre el devoto consiste en pensar que no tiene necesidad alguna de la bondad de Dios, en no aceptar la gracia; es el riesgo a que se halla expuesto el hijo mayor en la parábola del hijo pródigo, el riesgo de los obreros

de la primera hora (Mt 20,1-16), el peligro de aquellos que murmuran y sienten envidia porque Dios es bueno.

Desde esta perspectiva, ser cristiano significa dejarse lavar los pies o, en otras palabras, creer.

2. Vemos así que, a través de la escena del lavatorio de los pies, el evangelista interpreta no sólo la cristología y la soteriología, sino también la antropología cristiana.

Para ilustrar esta afirmación quisiera esbozar ahora tres puntos:

a) Además de la vida y de la muerte de Jesús, esta visión comprende también los sacramentos del bautismo y de la penitencia, que nos sumergen en las aguas del amor de Jesús: la vida y la muerte de Jesús, el bautismo y la penitencia, constituyen juntamente el lavatorio divino, que nos abre el camino de la libertad y nos permite acceder a la mesa de la vida.

b) En esta escena se interpreta también el contenido espiritual del bautismo: el «sí» constante al amor, la fe como acto central de la vida del espíritu.

c) De estos dos puntos se desprende una eclesiología y una ética cristianas. Aceptar el lavatorio de los pies significa tomar parte en la acción del Señor, compartirla nosotros mismos, dejarnos identificar con este acto. Aceptar esta tarea quiere decir: continuar el lavatorio, lavar con Cristo los pies sucios del mundo. Jesús dice: «Si yo, pues, os he lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros» (13,14). Estas palabras no son una simple aplicación moral del hecho dogmático, sino que pertenecen al centro cristológico mismo. El amor se recibe únicamente amando. Según el Evangelio de Juan, el amor fraterno se halla entrañado en el amor trinitario. Este es el «mandato nuevo, no en el sentido de un mandamiento exterior, sino como estructura íntima de la esencia cristiana. En este contexto, no carece de interés poner de relieve que San Juan no habla nunca de un amor universal entre todos los hombres, sino únicamente del amor que ha de

vivirse en el interior de la comunidad de los hermanos, es decir, de los bautizados. No faltan teólogos modernos que critican esta posición de San Juan y hablan de una limitación inaceptable del cristianismo, de una pérdida de universalidad. Es cierto que existe aquí un peligro y que se hace necesario acudir a textos complementarios, como la parábola del samaritano y la del juicio final. Pero, entendido en el contexto de todo el Nuevo Testamento, en su indivisible unidad, Juan expresa una verdad muy importante: el amor en abstracto nunca tendrá fuerza en el mundo si no hunde sus raíces en comunidades concretas, construidas sobre el amor fraterno. La civilización del amor sólo se construye partiendo de pequeñas comunidades fraternas. Hay que empezar por lo concreto y singular para llegar a lo universal. La construcción de espacios de fraternidad no es hoy menos importante que en tiempos de San Juan o de San Benito. Con la fundación de la fraternidad de los monjes, San Benito se nos revela como el verdadero arquitecto de la Europa cristiana; él fue quien construyó los modelos de la .nueva ciudad, inspirados en la fraternidad de la fe.

Volviendo al Evangelio, podemos afirmar que el relato del lavatorio de los pies tiene un contenido muy concreto: la estructura sacramental implica la estructura eclesial, la estructura de la fraternidad. Esta estructura significa que los cristianos han de estar siempre dispuestos a hacerse esclavos los unos de los otros, y que únicamente de este modo podrán realizar la revolución cristiana y construir la nueva ciudad.

3. Quisiera añadir a esta meditación dos exégesis de San Agustín a propósito del lavatorio de los pies; con estas interpretaciones, el Obispo de Hipona explica la tensión de su vida entre contemplación y servicio cotidiano.

*a)* En una primera consideración, San Agustín reflexiona sobre estas palabras del Señor: «Uno que se ha bañado no necesita lavarse más que los pies, porque todo él está limpio» (In 13,10). El Santo se pregunta qué quiere decir: si uno se ha bañado, es decir, bautizado, todo él está limpio; ¿por qué y en qué sentido tiene/ necesidad de

lavarse los pies? ¿Qué puede significar este lavatorio de los pies, siempre necesario después de haberse bañado, después del bautismo? Así responde el Santo Doctor: sin duda, el bautismo nos ha limpiado enteramente, incluso los pies. Estamos «limpios»; pero, mientras vivimos aquí abajo, nuestros pies pisan la tierra de este mundo. «Pues los mismos afectos humanos, sin los cuales no hay vida en esta nuestra condición mortal, son como los pies, con los cuales entramos en contacto con las realidades humanas; y estas realidades nos alcanzan de tal manera, que si dijéramos que estamos libres de pecado nos engañaríamos a nosotros mismos»[18]. Pero el Señor está en presencia de Dios y, en virtud de su intercesión, nos lava los pies día tras día en el momento en que nuestros labios pronuncian la oración: perdona nuestras deudas. Todos los días, cuando rezamos el Padrenuestro, el Señor se inclina hacia nosotros, toma una toalla y nos lava los pies.

*b)* San Agustín reflexiona inmediatamente después sobre otro texto de la Escritura, tomado del Cantar de los Cantares, en el que encuentra unos versículos —a primera vista enigmáticos, según él— sobre el tema del lavatorio de los pies. En el capítulo 5 del Cantar hallamos la siguiente escena: la esposa se encuentra en el lecho y duerme, pero su corazón vela. De pronto, un rumor la despierta; el amado llama: «¡Ábreme, hermana mía!» La esposa se resiste: «Ya me he quitado la túnica. ¿Cómo volver a vestirme? Ya me he lavado los pies. ¿Cómo volver a ensuciarlos?»

Aquí comienza la reflexión del Santo Doctor. El amado que llama a la puerta de la esposa es Cristo, el Señor. La esposa es la Iglesia, son las almas que aman al Señor. Pero —dice San Agustín— ¿cómo pueden ensuciarse los pies si salen al encuentro del Señor, si van a abrirle la puerta? ¿Cómo podría ensuciarnos los pies el camino que conduce a Cristo, el camino que Lava nuestros pies? Ante semejante paradoja, San Agustín descubre algo decisivo para su vida de pastor, para resolver el dilema entre su deseo de oración, de silencio, de intimidad con Dios y las exigencias del trabajo administrativo, de las reuniones, de la vida pastoral. El obispo dice: la esposa que se resiste a abrir son los contemplativos que buscan

el retiro perfecto, se apartan por completo del mundo y quieren vivir exclusivamente para la belleza de la verdad y de la fe, dejando que el mundo siga su camino. Pero llega Cristo, resuenan sus pasos, despierta al alma, llama a la puerta y dice: «Tu vives entregada a la contemplación, pero me cierras la puerta. Tú buscas la felicidad para unos pocos, mientras fuera crece la iniquidad y el amor de la multitud se enfría...» Llama, pues, el Señor para sacar de su reposo a los santos ociosos y grita: «Aperi mihi, aperi mihi et praedica me!» A decir verdad, cuándo abrimos las puertas, cuando acudimos al trabajo apostólico, nos ensuciamos inevitablemente los pies. Pero los ensuciamos por la causa de Cristo, porque aguarda fuera la multitud y no hay otro modo de llegar a ella que metiéndonos en la inmundicia del mundo, en medio de la cual se encuentra[19].

Así interpreta San Agustín su propia situación. Después de la conversión quiso fundar un monasterio, abandonar definitivamente el mundo y vivir con sus amigos dedicado por entero a la verdad, a la contemplación. Pero en el 391, cuando fue ordenado sacerdote en contra de sus deseos, el Señor vino a desbaratar este reposo, llamó a su puerta y desde entonces no había día que no llamara; no le dejaba en paz: «¡Abreme y predica mi Nombre». Agustín llegaría a comprender que esta llamada que escuchaba a diario era realmente la voz de Jesús, que Jesús le impulsaba a ponerse en contacto con las miserias de la gente (por aquel tiempo, el Santo Obispo hacía también las funciones de *Khadi,* de juez civil) y que, por paradójico que esto pudiera resultar, era precisamente así como caminaba hacia Jesús, como se acercaba al Señor. «¡Ábreme y predica mi Nombre!» Ante la generosa respuesta de San Agustín sobra todo comentario: «Y he aquí que me levanto y abro. ¡Oh Cristo, lava nuestros pies: perdona nuestras deudas, porque nuestro amor no se ha extinguido, porque también nosotros perdonamos a nuestros deudores! Cuando te *escuchamos,* exultan contigo en el *cielo* los huesos humillados. Pero cuando te *predicamos,* pisamos la tierra para abrirte paso; y, por ello, nos conturbamos si somos reprendidos, y si alabados, nos hinchamos de orgullo. Lava nuestros pies, que ya han sido purificados, pero que se han ensuciado al pisar los caminos de la tierra para abrirte la puerta»[20].

## *3. Conexión entre la Ultima Cena, la Cruz y la Resurrección*

En la meditación sobre la vida pública de Jesús descubrimos que la oración del Señor constituye la clave que nos permite comprender la estrecha relación que existe entre cristología y soteriología; la clave que nos revela la persona de Jesús, así como su obrar y su sufrir. Apliquemos ahora este conocimiento a los hechos de los últimos días de la vida de Jesús. A manera de tesis, podemos afirmar: Jesús murió orando. En la última cena asumió anticipadamente su muerte en el momento en que se entregó en la Eucaristía, y así, desde dentro, transformó su muerte en un acto de amor, en una glorificación de Dios.

Las narraciones de los evangelistas que nos transmiten las últimas palabras de Jesús, aunque no coinciden en los detalles, concuerdan en lo esencial: según ellos, Jesús murió orando. Hizo de su muerte un acto de oración, un acto de adoración. Según Mateo y Marcos, Jesús gritó «con voz fuerte» las primeras palabras del salmo 21, el gran salmo del justo perseguido y liberado: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mc 15,34; Mt 27,46). Ambos evangelistas refieren también que estas palabras no fueron comprendidas por las personas que se hallaban presentes, las cuales interpretaron el grito de Jesús como una llamada al profeta Elías. Pasados los hechos, sólo la fe alcanzó a comprender que este grito mortal de Jesús era la oración mesiánica contenida en el gran salmo, de los dolores y de las esperanzas de Israel, que se cirra con la visión de la saciedad de los pobres y con la conversión al Señor de todos los confines de la tierra. Este salmo 21 fue para la cristiandad primitiva un texto cristológico clave, en el que encontró expresada no sólo la muerte en cruz de Jesús, sino también el misterio de la Eucaristía, que en la cruz tiene su origen, la verdadera saciedad de los «pobres» y la Iglesia de los gentiles, que proviene igualmente de la cruz. Así, este grito de muerte, considerado por los que se hallaban presentes como inútil invocación a Elías, vino a constituir para los cristianos la más profunda explicación que el mismo Jesús dio de su muerte. A él se aplicó la teología de la cruz

implícita en este salmo, de la misma manera que se le atribuyó la profecía que contiene. Con el cumplimiento de la profecía se hizo clara la verdad de esta apropiación, y el salmo se reveló como palabra propia de Jesús; quien realmente ora en este salmo es el mismo Jesús, el desamparado, el escarnecido, pero acogido y glorificado por el Padre. Añadamos que toda la historia de la pasión ha sido tejida con los hilos de este salmo, que se traban y enlazan continuamente unos con otros, en un intercambio entre palabras y realidad. El suplicio por antonomasia, que este salmo indica sin nombrarlo expresamente, se hace aquí concreto y real; aquí se consuma el originario sufrimiento del justo aparentemente rechazado por Dios. De este modo, se hizo evidente que Jesús es el verdadero sujeto de este salmo, que él ha sufrido aquel dolor, del que brota el alimento de los pobres y el retorno de los pueblos a la adoración del Dios de Israel.

Pero volvamos una vez más a nuestro punto de partida. Como ya hemos visto, no hay una versión única de cuáles fueron propiamente las últimas palabras de Jesús. Lucas no las descubre en el salmo 21, sino en el otro gran salmo de la Pasión, el 31, en el versículo 6 (Le 23,46); Juan escoge otro versículo del salmo 21, el 15, y lo relaciona con el salmo de la pasión, el 68 (Jn 19,28s). La narración de los cuatro evangelistas se muestra unánime en tres puntos; en éstos, pues, ha de concentrarse toda interpretación teológica.

Todos los evangelistas comparten la convicción de que el salmo 21 guarda una particular vinculación con la pasión de Jesús, tanto con su realidad objetiva, como con la aceptación personal de la pasión por parte de Jesús; es cierto, además, que consideran indivisible la totalidad del salmo.

Por otra parte, todos concuerdan en que las últimas palabras de Jesús constituyeron la expresión de su obediencia sin reservas a la voluntad del Padre; la última palabra de Jesús, según ellos, no fue una invocación dirigida a algún otro, sino palabra dirigida al Padre, en el interior de aquel diálogo que fue el fondo último de su ser. Todos los evangelistas están de acuerdo en que la muerte misma de

Jesús fue un acto de oración, que esta muerte fue el tránsito de Jesús al Padre. Todos, en fin, se hallan también de acuerdo en que Jesús oró con la Escritura y en que la Escritura se hizo carne en él, es decir, pasión real, pasión del justo por excelencia. Todos, en consecuencia, coinciden en pensar que, de este modo, Jesús entrañó su muerte en la palabra de Dios, en la cual él había venido siempre y que en él vivió y se hizo manifiesta.

Estas consideraciones nos hacen comprender en seguida la íntima conexión que existe entre la Ultima Cena y la muerte de Jesús. Las palabras pronunciadas en el momento de la muerte y las palabras de la Ultima Cena, la realidad de la muerte y la de la Ultima Cena, se hallan estrechamente vinculadas entre sí. El acontecimiento de la Ultima Cena consiste en el hecho de que Jesús distribuye su cuerpo y su sangre, es decir, su existencia terrena, entregándose a sí mismo. En otras palabras: la Ultima Cena es una anticipación de la muerte, la transformación de la muerte en un acto de amor. Unicamente en este contexto es posible comprender qué quiere decir Juan cuando se refiere a la muerte de Jesús como glorificación de Dios y glorificación del Hijo (Jn 12,18; 17,21). La muerte, que es de suyo el fin, la destrucción de toda relación, es transformada por Jesús en un acto de comunicación de sí mismo; en esta transformación reside la salvación de los hombres, por cuanto ella significa que el amor vence a la muerte. Podemos también expresar lo mismo desde otro punto de vista: la muerte, que es el fin de la palabra y del sentido, se hace ella misma palabra y morada del sentido que se ofrece.

La muerte de Jesús nos revela así la clave para comprender la Ultima Cena: la Cena es la anticipación de la muerte, la transformación de la muerte violenta en un sacrificio voluntario, en aquel acto de amor que redime al mundo.

La muerte sin el acto de amor infinito de la Cena sería una muerte vacía, carente de sentido; la Cena, sin la realización concreta de la muerte anticipada, sería un mero gesto despojado de realidad. Cena y Cruz son, conjuntamente, el único e indivisible origen de la

Eucaristía: la Eucaristía no brota de la Cena aislada; brota de esta unidad de Cena y Cruz, como nos la presenta San Juan en su gran imagen de la unidad de Jesús, Iglesia y sacramento: del costado traspasado del Señor «salió sangre y agua» (19,34) (bautismo y Eucaristía, la Iglesia, la nueva Eva).

Por esta razón, la Eucaristía no es Cena simplemente; la Iglesia no la ha llamado Cena a sabiendas, para evitar esta falsa impresión. La Eucaristía es presencia del sacrificio de Cristo, de este acto supremo de adoración, que es, al mismo tiempo, acto de amor infinito, de un amor que llega «hasta el fin» (Jn 13,1) y, por ello, distribución de sí mismo bajo las especies del pan y del vino.

Si consideramos ahora brevemente las palabras de la institución de la Eucaristía, alcanzaremos a ver aún más de cerca la unidad de Cena y luz. Comencemos con las palabras centrales: «Esto es mi Cuerpo, éste el cáliz de mi sangre». Las palabras que aquí se utilizan provienen de la terminología sacrificial del Antiguo Testamento; con esta terminología se significaban los dones que habían de sacrificarse en el templo. Asumiendo este lenguaje y transformándolo en un lenguaje personal, Jesús expresa que él es el sacrificio real y definitivo, deseado y querido en todos los sacrificios del Antiguo Testamento. Los animales eran los sustitutos del verdadero sacrificio, comenzando por el carnero enredado por los cuernos en la espesura, que reemplazó a Isaac. Hablando así, Jesús muestra que Moisés escribió de él (Jn 5,46). Hacia él aspiran todos los sacrificios: Dios no necesita toros ni terneros; Dios espera aquel amor infinito que es la única reconciliación verdadera entre el cielo y la tierra. A estas palabras, que provienen de la teología del culto de Israel y de la teología de la alianza establecida en el Sinaí, añade Jesús una expresión de origen profético: «entregado por vosotros», «derramada por muchos para remisión de los pecados». Estas palabras se encuentran, en los poemas del Siervo de Dios que leemos en el libro de Isaías. Estos poemas presuponen la situación del exilio: Israel no tiene ya su templo, el único lugar legítimo en el que se podía adorar a Dios. De esta suerte, parece haberse extrañado incluso de Dios, huérfano en la soledad del

desierto. Ya no se pueden ofrecer sacrificios de expiación y alabanza. La cuestión es inevitable: ¿cómo puede darse la relación con Dios, de la que depende la salvación del pueblo y del mundo? En esta pasión de una existencia vivida fuera de la patria, de una vida alejada del culto, Israel sufre una experiencia nueva: no era ya posible celebrar solemnemente la alabanza de Dios. La única posibilidad de acercarse a Dios era sufrir por él. Inspirados por el Espíritu Santo, los profetas comprendieron que el sufrimiento del Israel creyente constituía el verdadero sacrificio, la nueva liturgia, y que, en esta liturgia real, Israel representaba el mundo ante la presencia de Dios. Este pensamiento fue, al tiempo, una consolación, un imperativo y una esperanza. Una consolación: Israel sabía que su pasión le acercaba especialmente a Dios, que por este camino Dios hacía de Israel luz de los paganos. Un imperativo: sabía que tenía que aceptar la pasión de manos de Dios y que, en la fe, debía transformarla en un acto de alabanza de Dios, en una liturgia de la vida. Una esperanza: Israel advertía que esta figura del Siervo de Dios superaba en grandeza a los individuos, a los profetas, al pueblo entero. Israel tenía conciencia de que esta figura era un «sacramentum futuri». La esperanza de su pasión consistía en la certidumbre de que aquellos que soportaban el sufrimiento anticipaban al verdadero Siervo de Dios y, de este modo, como «sacramentum futuri», participaban de su gracia. Al recoger en la cena estas palabras sobre el Siervo de Dios, Jesús afirma: Yo soy este Siervo de Dios. Mi pasión y mi muerte son esta liturgia definitiva, esta glorificación de Dios, que es la luz y la salvación del mundo.

Tocamos aquí un punto importante para vivir la celebración de la Eucaristía. Al participar en los sufrimientos del Siervo de Dios, Israel concelebraba con Jesús la Eucaristía. Participar en la Eucaristía, comulgar con el cuerpo y la sangre de Cristo, exige la liturgia de la vida, la participación en la pasión del Siervo de Dios. En virtud de esta participación, nuestros sufrimientos se transforman en «sacrificio», y así podemos suplir en [nuestra] carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo» (Col 1,24).

Me parece que el movimiento litúrgico no ha prestado a este aspecto de la devoción eucarística toda la atención que merece; debemos descubrir de nuevo su sentido. Gracias a esta comunión de sufrimientos se hace concreta la comunión sacramental, entramos en las riquezas de la misericordia del Señor, y esta compasión arraiga en nosotros la capacidad de ser misericordiosos; aquí tienen su fuente las vocaciones que hacen de la misericordia el objetivo de su vida y que tanta falta hacen hoy en la Iglesia.

Volvamos a las palabras de Jesús en la Ultima Cena. En estas palabras hemos encontrado la tradición mosaica y la tradición profética de Isaías. Descubrimos en ellas, además, una tercera corriente: la teología de Jeremías, que se halla muy próxima de la teología sapiencia de los últimos siglos del Antiguo Testamento. Dice Jesús: «Este cáliz es la *nueva* alianza en mi sangre» (Lc 22,20), y de este modo recoge la promesa de una nueva alianza alentada por las profecías de Jeremías (Jer 31,31). Jeremías anuncia una nueva alianza, cuyo centro ya no es el Sinaí, sino Sión; su ley se escribirá en las tablas del corazón y se fundará en el perdón de los pecados. Jesús afirma que esta nueva alianza se realiza en el momento de su muerte; con su sangre escribe la nueva ley en nuestros corazones: «Un mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente» (Jn 13,34). Siempre que recibimos la comunión sacramental, Jesús escribe la nueva ley en nuestros corazones. Santo Tomás interpreta este hecho con exactitud cuando dice que la «caritas» es la «res sacramenti» de la Eucaristía.

Una última observación. Aunque hasta el momento nuestras reflexiones han girado en torno a la relación que existe entre Cena y Cruz, no hemos dejado de hablar, en realidad, de la Resurrección. No sólo son inseparables la Cena y la Cruz: Cena, Cruz y Resurrección forman el único e indiviso misterio pascual. La teología de la Cruz es la Resurrección, porque la Resurrección es la respuesta y la interpretación divina de la Cruz. La teología de la Cruz es una teología pascual, una teología de la alegría victoriosa aun en este valle de lágrimas. Hemos hecho hincapié en que la

Cena fue la anticipación de la muerte violenta y en que la Cruz, sin el gesto de la Cena, así como la Cena sin la realidad de la Cruz, estarían vacías de sentido. Ahora debemos añadir que la Cena anticipa también la Resurrección, la certidumbre de que el amor es más fuerte que la muerte. Este acto de amor que llega hasta el extremo es la transustanciación de la muerte, su radical transformación, la fuerza de la resurrección presente ya en las tinieblas de la muerte. La Cena sin la Cruz y la Cruz sin la Cena carecerían de sentido; pero ambas serían una esperanza fracasada sin la resurrección. La imagen del costado atravesado, fuente de agua y de sangre, es también imagen de la Resurrección, del amor que es más fuerte que la muerte. En la Eucaristía recibimos este amor, recibimos la medicina de la inmortalidad. La Eucaristía nos conduce a la fuente de la verdadera vida, de la vida invencible, y nos descubre dónde y cómo se encuentra la vida verdadera: no en las riquezas, en la posesión, en el tener. Sólo quienes siguen los pasos de Cristo cargado con la Cruz se hallan en el camino de la vida.

Añadamos a estos pensamientos bíblicos una reflexión antropológica. Ser hombre significa ir al encuentro de la muerte. Ser hombre significa tener que morir, ser una realidad herida por la contradicción: biológicamente hablando, es natural y necesario morir; pero en esa vida biológica se abre un centro espiritual que aspira a la eternidad, y, desde este punto de vista, la muerte no es un hecho natural, sino un absurdo, porque significa expulsión de la esfera del amor, destrucción de una comunicación que es anhelo de eternidad.

En este mundo vivir significa morir. Decir que el Hijo de Dios «se ha hecho hombre» significa, pues, que también él ha ido al encuentro de la muerte. La contradictoriedad propia de la muerte del hombre asume en Jesús su máxima exasperación. En él, que se halla enteramente inmerso en la comunión con el Padre, la absoluta soledad de la muerte se hace del todo incomprensible. Por otra parte, la muerte reviste para Jesús una necesidad específica. En efecto, ya hemos visto cómo precisamente su unión con el Padre es

motivo de la incomprensión que sufre por parte de los hombres, de su soledad en medio del ir y venir de su vida pública. La ejecución capital es la consecuencia última de esta incomprensión, del rechazo del incomprendido a la zona del silencio.

Partiendo de aquí, es posible alcanzar algún vislumbre de la dimensión interior, es decir, teológica, de su muerte. Porque morir es siempre para el hombre un acontecimiento biológico y, al mismo tiempo, humano-espiritual. La destrucción del instrumento corpóreo de la comunicación interrumpe, en el caso de Jesús, la comunicación con el Padre. Cuando se destruye el instrumento humano, desaparece también, temporalmente, el acto espiritual que sobre aquél se funda. En la muerte de Jesús, por consiguiente, se rompe algo mucho más profundo que en cualquier otra muerte simplemente humana. Se interrumpe aquel diálogo que es, en realidad, el eje de todo el universo. El grito de agonía del salmo 21, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?», nos permite asomarnos a la profundidad de este proceso.

Pero como este diálogo hace de Jesús un ser absolutamente singular y motiva el carácter particular de su muerte, en él está ya presente la resurrección, aun velada por la sombra de la muerte. Y puesto que el diálogo con el Padre es el fundamento sobre el que se asienta también el ser humano de Jesús, su humanidad se halla inmersa en el mismo intercambio trinitaria del amor eterno. Siendo esto así, esta humanidad no puede desaparecer; se halla cimentada sobre la roca del amor eterno: resurge necesariamente más allá del umbral de la muerte y asume de nuevo su plenitud humana, la indivisible unidad de alma y cuerpo.

La resurrección nos revela lo que realmente significa el artículo decisivo de nuestra fe: «Se hizo hombre». A su luz sabemos que es para siempre verdad que El *es* hombre. Lo será eternamente. A través de El, la humanidad ha sido introducida en la naturaleza misma de Dios: éste es el fruto de su muerte. Nosotros existimos *en* Dios. Dios es el totalmente otro y, al mismo tiempo, el no-otro. Cuando, unidos a Jesús, decimos Padre, lo decimos en Dios mismo.

Esta es la esperanza del hombre, la alegría cristiana, el Evangelio: El sigue siendo hombre en la actualidad. En El, Dios se ha hecho verdaderamente el no-otro. El hombre, este ser absurdo, ha superado el absurdo. El hombre, este ser desventurado, se ha liberado de su desventura: debemos alegrarnos. El nos ama, y Dios nos ama, hasta tal punto, que su amor se ha hecho carne y permanece siendo carne. Esta alegría debería transformarse en nosotros en el más intenso de los impulsos, en una fuerza arrolladora que nos impeliera a comunicar a los hombres la buena nueva, para que también ellos celebraran la luz que se nos ha manifestado en nosotros y que anuncia el día en medio de la noche de este mundo.

## *4. Resucitado al tercer día*

La controversia sobre la resurrección de Jesús de entre los muertos ha estallado con renovada intensidad y se ha hecho presente incluso en el interior de la Iglesia. Lo que alimenta esta controversia no es tan sólo la crisis generalizada de los valores que hemos recibido, sino especialmente la forma de la tradición que nos transmite la noticia de los mismos. El hecho de que los textos bíblicos deban traducirse del mundo de entonces al de nuestros días, y esto no sólo desde un punto de vista lingüístico, sino también conceptual, parece apoyar la necesidad ch un proceso de traducción que, refiriéndonos ahora a este punto concreto, eche por tierra las numerosas objeciones que habitualmente se plantean. Esta impresión se re. fuerza todavía más si se comparan entre sí los diferentes relatos de la resurrección. Entonces se hacen evidente: sus diferencias y resulta claro que sus autores se esfuerzan, aunque de una manera balbuciente, por comunicas en palabras un acontecimiento que parece superar las posibilidades expresivas del lenguaje común. El problema de separar el trigo de la paja se hace tanto más inaplazable cuanto más difícil resulta distinguir entre desfiguración y traducción verdadera.

En esta meditación no me propongo discutir las distintas teorías que hoy existen sobre el tema que nos ocupa, sino que, en la medida de

mis fuerzas, trataré de poner en evidencia, de una manera positiva, el centro del testimonio bíblico. A cualquiera que lea el Nuevo Testamento no le será difícil descubrir que existen dos tipos sensiblemente diferentes de tradición de la resurrección: llamaré al primero tradición confesional, y al segundo, tradición narrativa. Como ejemplo del primer tipo encontramos los versículos 3-8 del capítulo 15 de la primera carta a los Corintios; el segundo tipo lo hallamos en los relatos de la resurrección de los cuatro evangelios. Ambos tipos tienen orígenes diferentes; ambos plantean cuestiones muy diversas; ambos tienen significaciones y propósitos distintos, y esto reviste notable importancia a la hora de plantearse y de interpretar aquello que constituye el núcleo del mensaje.

En la tradición narrativa podemos percibir el origen de la tradición confesional. La primera relata cómo los discípulos de Emaús, una vez vueltos a Jerusalén, fueron saludados por los once con este anuncio: «El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34). Este pasaje es quizás el más antiguo texto sobre la resurrección que ha llegado hasta nosotros. En todo caso, la formación de la tradición comienza con proclamaciones simples semejantes a ésta, que poco a poco pasan a ser un elemento fundamental, sólidamente formulado en la asamblea de los discípulos. Estos desarrollan, en la presencia del Señor, fórmulas de la profesión de fe que expresan el fundamento de la esperanza cristiana y que, además, tienen la función de servir de signos que permitan a los creyentes reconocerse entre sí.

Ha nacido la confesión cristiana. En este proceso de tradición se desarrolló muy pronto —probablemente en la década de los treinta en el ámbito palestinense— la confesión que Pablo nos ha conservado en la primera carta a los Corintios (15,3-8) como una tradición que él mismo recibió de la Iglesia y que transmite fielmente. En estos textos de confesión, que son los más antiguos, ocupa un lugar muy secundario la transmisión de los recuerdos concretos de los testigos. La verdadera intención, como Pablo subraya con énfasis, es preservar el núcleo cristiano, sin el cual el mensaje y la fe carecerían de sentido.

La tradición narrativa se desarrolla impulsada por otros estímulos. Se quiere saber cómo sucedieron las cosas. Crece el deseo de acercarse a los hechos, de conocer los detalles. A este deseo se une muy pronto la necesidad que los cristianos tienen de defenderse contra sospechas y ataques de todo género, que el Evangelio nos permite intuir, y también contra interpretaciones diversas, como ya se insinuaron en Corinto. Es justamente sobre la base de tales exigencias como se fue formando una tradición más detenidamente meditada de los evangelios. Cada una de estas dos tradiciones tiene, pues, una significación propia e insustituible; pero, al mismo tiempo, resulta evidente que existe una jerarquía: la tradición confesional se halla por encima de la tradición narrativa. Es la *fides quae* la regla a la que debe someterse toda interpretación.

Tratemos, pues, de comprender más exactamente el credo fundamental que Pablo nos ha conservado; por aquí ha de comenzar cualquier intento de llegar a conclusiones claras en la polémica que suscitan las distintas opiniones encontradas. Pablo, o, más bien, su credo, principia con la muerte de Jesús. Resulta sorprendente que un texto tan sobrio como éste, que no contiene una palabra de más, añada dos complementos a la noticia «Cristo murió». Uno de los complementos es éste: «según las Escrituras»; el otro: «por nuestros pecados». La expresión «según las Escrituras» relaciona el acontecimiento con la historia de la alianza veterotestamentaria de Dios con su pueblo: esta muerte no es un hecho incoherente, sino que pertenece al tejido de esta historia de Dios; de esta historia recibe su lógica y su significación. Es un acontecimiento en el que se cumplen las palabras de la Escritura, es decir, un evento que encierra en sí un logos, una lógica; que proviene de la palabra y penetra en la palabra, la descubre y plenifica. Esta muerte es resultado del hecho de que la palabra de Dios se haya hecho presente entre los hombres. Cómo debe interpretarse esta inmersión de la muerte en la palabra de Dios nos lo indica el segundo complemento: murió «por nuestros pecados». El credo que profesamos recoge con esta fórmula una palabra profética (Is 53,12; cf. también 53,7-11). La remisión que hace a la Escritura no se queda en pura vaguedad; evoca una melodía

concreta del Antiguo Testamento, que ya se tiene muy presente en las primeras asambleas de los testigos. De esta suerte, la muerte de Jesús queda excluida de la línea que conecta con aquella muerte maldita que tiene su origen en el árbol de la ciencia del bien y del mal, en la presunción de alcanzar la igualdad con Dios, presunción a la que pone término el juicio divino: volverás a la tierra, pues de ella has sido tomado. Esta muerte pertenece a un género distinto. No es cumplimiento de la justicia que arroja al hombre a la tierra, sino cumplimiento de un amor que no quiere dejar al otro sin palabra, sin sentido, sin eternidad. No arraiga en la sentencia que expulsa al hombre del paraíso, sino en los poemas del Siervo de Dios; es muerte que brota de .esta palabra y, por tanto, muerte que se hace luz de las gentes; muerte que se relaciona con un servicio de expiación, que quiere traer consigo la reconciliación. Es, en consecuencia, muerte que pone fin a la muerte. Examinada más de cerca, la doble interpretación que nuestro Credo añade a la breve expresión «Cristo murió», proyecta el camino de la Cruz a la Resurrección; lo que aquí se dice («murió por nuestros pecados, según las Escrituras») es algo más que una interpretación: forma parte integrante del acontecimiento mismo.

En el texto de la Escritura viene ahora, sin comentarios, la expresión «fue sepultado». Pero sólo es posible comprenderla si se la ve en el contexto de lo que precede y de lo que sigue. Afirma, ante todo, que Jesús experimentó realmente la muerte en su totalidad. Que fue depositado en la fosa de la muerte. Que descendió al mundo de los muertos, a los infiernos. La fe de la Iglesia ha ido profundizando cada vez más en este misterio de la muerte de Jesús y, partiendo de aquí, ha tratado de comprender la proyección histórica y universal de la victoria de Jesús. Nos acucia hoy esta otra cuestión: ¿Tiene la tumba un significado para la fe? ¿Guarda alguna relación con la resurrección del Señor? Acerca de este punto concreto asistimos hoy a un contraste de opiniones; nos referimos a la controversia sobre el tipo de realismo que el mensaje cristiano exige verdaderamente. Existen sobre este tema consideraciones muy sugestivas. Bultmann, por ejemplo, se pregunta qué puede significar el milagro de un cadáver reanimado. ¿A quién podría interesar? ¿Es

honesto enfrentar la palabra de Dios con las leyes naturales? ¿Y no se insinúa aquí una duda muy de nuestro tiempo? Otros, en cambio, se hacen otra pregunta: las transformaciones que sufriría el acontecimiento de la resurrección bajo el influjo de la conciencia de una vocación, de una misión que continúa, de una significación duradera de Jesús, ¿no vendrían a ser, al fin y al cabo, expedientes que suprimirían de la fe en la resurrección su carácter de realidad? El rechazo despectivo de lo que se ha dado en llamar milagro de un cadáver reanimado, ¿no oculta en realidad un desprecio por el cuerpo, desprecio que es tan anticristiano como humanamente falso? ¿No se esconde aquí, tal vez, un secreto escepticismo que pretendería negarle a Dios la posibilidad de obrar en el mundo? ¿En qué promesa podemos confiar si nada se le promete al *cuerpo* humano?

Es, ciertamente, claro que nuestro credo no habla de una tumba vacía. No le interesa directamente que la tumba estuviera vacía, sino que Jesús hubiera sido depositado en ella. Es preciso admitir también que una comprensión de la resurrección que se desarrolla partiendo de la tumba vacía como concepto opuesto a la sepultura no acierta a captar el sentido del mensaje neo-testamentario. Porque Jesús no es un muerto que «ha vuelto a la vida», como es el caso, por ejemplo, del joven de Naín y de Lázaro, que en cierta ocasión fueron devueltos a una vida terrena destinada a terminar más tarde con una muerte definitiva. La resurrección de Jesús nada tiene que ver tampoco con una superación de la muerte clínica —tal como la conocemos en nuestros días—, que en un determinado momento acaba irremediablemente con una muerte clínica sin retorno. Que no es ésta la verdadera explicación de los hechos nos lo explican no sólo los evangelistas, sino también el mismo credo cuando describe las diferentes apariciones del Resucitado con la palabra griega *óphte,* que solemos traducir por «apareció»; tal vez fuera más exacto decir: «se dejó ver». Esta fórmula pone de manifiesto que aquí se trata de algo muy distinto; significa que Jesús, después de la resurrección, pertenece a una esfera de la realidad que normalmente se sustrae a nuestros sentidos. Sólo así tiene explicación el hecho, narrado de manera acorde por los

evangelios, de la presencia irreconocible de Jesús. Ya no pertenece al mundo perceptible por los sentidos, sino al mundo de Dios. Puede verlo, por tanto, tan sólo aquel a quien él mismo se lo concede. Y en esa forma especial de visión participan también el corazón, el espíritu y la limpieza interior del hombre. Ya en el plano de la vida cotidiana, el acto de ver es un proceso mucho más complejo de lo que generalmente se piensa. Dos personas que contemplan a un tiempo el mundo exterior, raramente ven la misma cosa. Además, siempre se mira desde dentro. Según las circunstancias, una persona puede percibir la *belleza* de las cosas o únicamente su *utilidad.* Alguien puede leer en el rostro del otro preocupación, amor, pena escondida, falsedad disimulada, o puede que no perciba absolutamente nada. Todo esto aparece de forma manifiesta a los sentidos y, sin embargo, se percibe tan sólo a través de un proceso sensible-mental, que es tanto más exigente cuanto más profundamente recala en el fondo de lo real la manifestación sensible de una cosa. Algo parecido puede decirse del Señor resucitado: se manifiesta a los *sentidos,* y, con todo, puede sólo estimular aquellos sentidos que van más allá de una visión puramente sensible.

Teniendo en cuenta el pasaje completo, debemos entonces admitir que Jesús no volvió a la vida al modo de un muerto reanimado, sino que, en virtud del poder divino, su nueva vida se hallaba por encima de la esfera de aquello que es física y químicamente mensurable. Pero es también verdad que aquel que realmente vivía de nuevo era el mismo Jesús, esta persona, el Jesús que había sido ajusticiado dos días antes. Por lo demás, nuestro texto (1 Cor 15,3-11) lo dice de una manera muy explícita cuando introduce dos frases claramente distintas y a continuación la una de la otra. Primero se dice que «resucitó al tercer día, según las Escrituras», e inmediatamente después, «se apareció a Cefas, luego a los doce». Resurrección y aparición son hechos distintos, netamente separados en esta confesión. La resurrección no se agota en las apariciones. Las apariciones no son la resurrección, sino tan sólo su reflejo. Ante todo, es algo que le *acontece* al *mismo* Jesús, que tiene lugar entre el Padre y él, en virtud del poder del Espíritu. Santo;

después, este acontecimiento que le acaece sólo a Jesús, se hace *accesible* a los hombres porque él quiere hacerlo accesible. Y con esto volvemos a la cuestión de la tumba, de la que se nos descubre ahora la respuesta. La tumba no es el punto central del mensaje de la resurrección; este punto central es el Señor en su nueva vida. Pero la tumba no ha de suprimirse, sin más, de este mensaje. Si en este texto, extremadamente denso, se menciona la sepultura de forma tan concisa y lapidaria es porque se quiere dar a entender con toda claridad que no fue éste el último acto de la vida terrena de Jesús. La siguiente formulación, la proclamación de la resurrección «al tercer día según las Escrituras», es ya una tácita alusión al salmo 16,10. Este texto es uno de los elementos fundamentales de la prueba veterotestamentaria que el cristianismo primitivo elaboró para demostrar el carácter mesiánico de Jesús. Ateniéndonos al testimonio de las predicaciones que nos han sido transmitidas por los Hechos de los Apóstoles, este salmo representa el principal punto de referencia de la fórmula «según las Escrituras». Según el texto de los LXX, que fue el Antiguo Testamento de la Iglesia naciente, este versículo reza así: «No abandonarás mi vida en el sepulcro, no dejarás que tu Santo vea la corrupción». De acuerdo con la interpretación judía, la corrupción comenzaba después del tercer día; la palabra de la Escritura se cumple en Jesús porque él resucita al tercer día, antes de que se inicie la corrupción. El texto se vincula aquí también al versículo que habla de la muerte: todo esto tiene lugar en el contexto de las Escrituras; la muerte de Jesús conduce a la tumba, pero no a la corrupción. El es la muerte de la muerte, muerte que se halla escondida en la palabra de Dios y, por tanto, en la relación con la vida, que despoja a la muerte del poder que tiene de destruir el cuerpo y deshacer al hombre en la tierra.

Semejante superación del poder de la muerte, justamente allí donde ésta despliega su irrevocabilidad, pertenece al centro mismo del testimonio bíblico, prescindiendo del hecho de que hubiera sido absolutamente imposible anunciar la resurrección de Jesús en el caso de que cualquiera hubiera podido saber y comprobar que su cuerpo yacía en el sepulcro. Tal cosa sería imposible en la sociedad de nuestro tiempo, que maneja teóricamente conceptos de

resurrección en los cuales el cuerpo resulta indiferente; con mucha más razón era impensable en el mundo judío, en el que el hombre se identificaba con su propio cuerpo y no con algo que con éste se vinculaba de algún modo. Profesar la resurrección del cuerpo no significa aceptar un milagro absurdo, sino afirmar el poder de Dios, el cual respeta la creación sin atarse a la ley de su muerte. La muerte es, sin duda, la forma típica de este mundo nuestro. Pero la superación de la muerte, su eliminación real, y no solamente conceptual, es hoy, como lo era entonces, el anhelo y el objetivo que impulsa la búsqueda del hombre. La resurrección de Jesús afirma que esta superación es efectivamente posible, que la muerte no pertenece por principio e irrevocablemente a la estructura del ser creado, de la materia. También afirma, ciertamente, que la superación de los confines de la muerte no es posible, en definitiva, a través de métodos clínicos sofisticados, a través de la técnica. Acontece únicamente en virtud de la potencia creadora de la palabra y del amor. Sólo estas potencias son lo bastante fuertes como para modificar la estructura de la materia con tal radicalidad que se haga posible superar las barreras de la muerte. Por esta razón, la inaudita promesa de este acontecimiento entraña un llamamiento extraordinario, una vocación, toda una interpretación de la existencia del hombre y del mundo. Pero especialmente se pone aquí de manifiesto que la fe en la resurrección de Jesús es una profesión de la existencia real de Dios y una profesión, también, de su creación, del «Sí» con el que Dios se sitúa frente a la creación, frente a la materia. La palabra de Dios penetra verdaderamente hasta el fondo último del cuerpo. Su poder no se circunscribe a los límites de la materia. Lo abraza todo. Y, por tanto, también la responsabilidad ante esta palabra penetra ciertamente en la materia, en el cuerpo, y allí se afirma. En la fe en la resurrección se trata, en definitiva, de esto: del poder real de Dios y de la significación de la responsabilidad humana. El poder de Dios es esperanza y alegría. Este es el contenido liberador de la revelación pascual. En la Pascua, Dios se revela a sí mismo, revela su fuerza —superior a las fuerzas de la muerte—, la fuerza del amor trinitario.

He ahí por qué la revelación pascual nos da derecho a cantar «Alleluia» en un mundo sobre el que se cierne la sombra de la muerte.

# Parte tercera. Cristo, la Iglesia, el sacerdocio

## Capítulo I. Cristo y su Iglesia

### *1. Unidad entre cristología y eclesiología*

En la teología moderna se ha abierto un abismo entre Jesús y la Iglesia, un abismo que no se queda en pura teoría, sino que se traduce en una actitud cuya expresión es el conocido eslogan: Jesús sí, Iglesia no. En esta conferencia quisiera mostrar cómo la eclesiología brota necesariamente del centro cristológico, cómo en el misterio de Jesús se halla en germen la forma de la Iglesia, de tal modo que los dos constituyen fundamentalmente un misterio único.

Preguntémonos, ante todo: ¿Cómo podemos conocer a Jesús? ¿Cómo podemos acercarnos a él? La respuesta moderna, hoy generalmente admitida como evidente, es muy simple: conocemos a Jesús de la misma manera que conocemos las otras realidades, es decir, por medio de la ciencia. A esto diría yo: cierto, algo de él conocemos con este método. Pero nos sale al paso la siguiente cuestión: ¿Es posible con la ciencia sola llegar a la presencia de Jesús, al Jesús presente, o, por el contrario, la ciencia acaba lógicamente por situarnos ante su ausencia, la ausencia irrevocable del pasado histórico? En otras palabras: ¿Nos acercamos a él siguiendo este camino, o tropezamos con una distancia insalvable? Resulta significativa e indudablemente cierta la respuesta que, hace ahora noventa años, dio Albert Schweitzer, resumiendo los resultados de la investigación científica sobre la historia de Jesús. «Esta investigación —dice Schweitzerha corrido una extraña suerte. Comenzó por descubrir al Jesús histórico, pensando que era posible traerlo a nuestro tiempo tal como él fue en realidad, como maestro y salvador. Lo liberó del vínculo que lo mantenía unido desde hacía siglos a la roca de la doctrina de la Iglesia. Se sintió feliz al ver cómo esta figura cobraba vida y movimiento, hasta el punto que parecía salir a nuestro encuentro. Pero este Jesús no se quedaba con

nosotros: cruzaba y dejaba atrás nuestro tiempo y se volvía a] suyo».

La ciencia no es capaz de recrear por sí sola la presencia del pasado, ni siquiera una relación personal, sino que evidencia y fija la distancia, la ausencia. De esta suerte —continuando las reflexiones de la segunda parte—, podemos formular la siguiente tesis: puesto que la oración es el centro de la persona de Jesús, el presupuesto para conocer y comprender a Jesús es la participación en su plegaria.

Comencemos por una consideración muy general. El conocer depende, por su naturaleza misma,- de una cierta conformidad entre el que conoce y lo conocido. A esto se refiere el antiguo axioma que afirma que el igual es conocido por su igual. Respecto a las alturas del espíritu y respecto a las personas, esto significa que el conocer exige una cierta relación de simpatía *(syn-pathein),* mediante la cual el hombre, por así decir, entra en la persona en cuestión, en su realidad espiritual, se hace una cosa con ella y, de este modo, es capaz de entenderla *(intellegere=intus legere).* Aclaremos un poco más este hecho con algunos ejemplos. Se accede a la filosofía sólo filosofando; es decir, desarrollando el pensamiento filosófico; la matemática se abre únicamente al pensamiento matemática; la medicina se aprende practicando el arte de curar, y no sólo por medio de los libros y de la mera reflexión. Del mismo modo, no puede comprenderse la religión más que mediante la religión; es éste un axioma indiscutible de la filosofía de la religión.

El acto fundamental de la religión es la oración, la cual conserva en la religión cristiana un carácter totalmente específico: ella es entrega de sí en el Cuerpo de Cristo y, por consiguiente, acto de amor que, en cuanto que es amor por y con el Cuerpo de Cristo, reconoce y completa el amor de Dios, necesariamente y siempre, incluso como amor al prójimo, como amor a los miembros de este Cuerpo.

En las meditaciones precedentes hemos visto que la oración era el acto central de la persona de Jesús, que su persona se identifica por el acto de orar, por la constante comunicación con aquel a quien él

llama «Padre». Si esto es así, únicamente es posible una comprensión real de su persona entrando en este acto de oración, participando en él. A esta realidad aluden las palabras de Jesús: «Nadie puede venir a mí si el Padre no le trae» (Jn 6,44). Donde no está presente el Padre, tampoco está presente el Hijo. Donde no hay relación alguna con Dios, permanece también incomprensible aquel hombre cuya existencia misma dice relación con Dios, con el Padre; y ello, por muchos datos concretos que acerca de él puedan llegar a conocerse. En consecuencia, la participación en la intimidad de Jesús, es decir, en su oración, que, como ya hemos visto, es acto de amor, don y entrega de sí mismo a los hombres, no puede eliminarse como si se tratara de un acto devoto cualquiera, que no aporta gran cosa a una verdadera comprensión de su persona y que podría incluso obstaculizar la rigurosa pureza del conocimiento crítico. Al contrario, esta participación constituye el presupuesto fundamental para alcanzar una comprensión real de Jesús en el sentido de la hermenéutica actual, es decir, para entrar en su tiempo y en su espíritu, abordándolos como ellos son en sí mismos.

El Nuevo Testamento apunta siempre en esta dirección y, de esta manera, prepara los elementos fundamentales de una doctrina del conocimiento teológico. Pondré tan sólo un ejemplo. Cuando Ananías fue enviado a Pablo para hacerle entrar en la Iglesia, como abrigara sus dudas y desconfiara de aquel hombre, se le tranquilizó diciéndole: vete en su busca, «que está orando» (Hech 9,11).

En virtud de la oración, Pablo se convierte en alguien que recobra la vista, liberándose no sólo de la ceguera exterior, sino también de la interior. El que ora comienza a ver; orar y ver son actos que se hallan en mutua dependencia, porque, como dice Ricardo de San Víctor, «el amor es ojo». Por esta razón, el progreso real de la cristología nunca podrá derivarse de una teología meramente académica, ni tampoco de aquella teología moderna que, en el campo de la exégesis crítica, de la historia de los dogmas o de la antropología, sigue exclusivamente las orientaciones de las ciencias humanas y de otras disciplinas. Todo esto es importante, tanto como pueden serlo los estudios académicos. Pero no es suficiente:

tenemos también necesidad de la teología de los santos, de la teología que arraiga en una experiencia concreta de la realidad divina. Todo progreso real del conocimiento teológico tiene su origen en el ojo del amor, en la fuerza de su visión. Pero, llegados a este punto, debemos completar nuestra tesis con esta afirmación: la comunión con la oración de Jesús incluye la comunión con todos sus hermanos. La coexistencia con su persona, que brota de la participación en su oración, constituye aquella amplia coexistencia que Pablo llama «Cuerpo de Cristo». Por este motivo, la Iglesia, «Cuerpo de Cristo», es el verdadero sujeto del conocimiento de Jesús. En su memoria, el pasado se hace presente, porque en ella Cristo existe y vive actualmente.

Cuando Cristo enseñó a sus apóstoles a orar, les ordenó decir: «Padre nuestro» (Mt 6,9). Nadie, excepto él, puede decir «Padre mío». Todos los demás pueden orar a Dios como Padre únicamente en la comunidad del «nosotros» que Jesús ha inaugurado, porque todos ellos son criaturas de Dios y han sido creados el uno para el otro. Asumir y reconocer la paternidad de Dios significará siempre: «ser-proyectados-los unos hacia los otros». El hombre puede con todo derecho llamar a Dios «Padre» en la medida en que se inserta en aquel nosotros en cuyo ámbito Dios sale en su busca. Esta correlación se ajusta a lo que la razón humana y la experiencia histórica nos enseñan. Nadie puede construir con sus propias fuerzas un puente que salve el infinito. No hay voz humana que sea lo bastante fuerte como para hacerse oír por sí misma del infinito. Ningún espíritu, por agudo que sea, es capaz de saber con certeza quién es Dios, si El le escucha o cómo ha de comportarse con El. De ahí que en la historia de las religiones y de la filosofía pueda observarse un particular desacuerdo con relación al problema de Dios. Por un lado, ha existido siempre una evidencia fundamental acerca de la realidad de Dios, y esta evidencia basilar existe también en nuestros días. La realidad a que Pablo se refiere en la carta a los Romanos, haciéndose eco del libro de la Sabiduría del Antiguo Testamento (Sab 13,4s), es decir, que el Creador se manifiesta en la creación, de modo que puede ser conocido, no es en manera alguna un postulado dogmático, sino una verificación

objetiva, confirmada por la historia de las religiones. Pero Pablo, al tiempo que recoge y profundiza el pensamiento del libro de la Sabiduría, añade que esta evidencia va siempre acompañada de un tremendo oscurecimiento y deformación de la imagen de Dios. También aquí nos hallamos ante la simple descripción de un hecho, porque la existencia de Dios, hoy como ayer, se nos da siempre como una realidad inmensamente enigmática. En el momento en que se intenta describir a este Dios, darle un nombre, relacionar con El la vida humana o responder a su presencia, la imagen de Dios se descompone en representaciones contradictorias, que no sólo eliminan la evidencia originaria, sino que pueden oscurecerla hasta hacerla irreconocible y, en casos extremos, pueden llegar incluso a desarraigarla por completo.

La observación de la historia de las religiones nos descubre otro dato importante. En esa historia aparece de una manera insistente el tema de la revelación. En ella apunta en primer lugar, bajo un aspecto negativo, la idea de que el hombre no es capaz por sí mismo de establecer relaciones con la divinidad. El hombre sabe que no puede obligar a la divinidad a que se relacione con él. Esto significa, en sentido positivo, que los modos posibles de relación con Dios se dejan a una iniciativa de la divinidad que ha sido proclamada en la enunciación de la sabiduría de los antiguos, en el marco de una comunidad a través de la cual se ha transmitido. En suma: la conciencia de que la religión ha de fundarse sobre una autoridad más alta que la que proviene de la propia razón y de que tiene necesidad de una comunidad que la sostenga, pertenece igualmente al conocimiento fundamental de la humanidad, aunque con matices y grados diversos y también con distorsiones.

Debemos volver ahora a la figura de Jesús. Aunque Jesús mantuviera con Dios una relación totalmente personal, es claro que nunca abandonó el modelo fundamental que acabamos de describir, es decir, el modelo de una necesaria comunidad que se funda sobre la autoridad de la revelación, que se transmite en el seno de esta comunidad como espacio y condición de la vida religiosa. Jesús vivió su vida religiosa en el marco de la fe y de la tradición del

pueblo de Dios, de Israel. Su diálogo constante con el Dios de los Padres, con su Padre, fue también coloquio con Moisés y Elías (cf. Mc 9,4). En este diálogo supera la *letra* del Antiguo Testamento y pone al descubierto su *espíritu,* para revelar al Padre «en el Espíritu». Pero esta superación no destruye la letra del Antiguo Testamento, es decir, la común tradición religiosa de Israel, sino que la lleva a su máxima hondura y plenitud, a su «cumplimiento». Esta es la razón de que este diálogo no constituya tampoco una disminución de la realidad del «pueblo de Dios», sino su verdadera renovación. Al derrumbarse el muro de la «letra» se abre a los pueblos la entrada en el espíritu de la tradición y, de este modo, se hace posible el acceso al Dios de los Padres, al Dios de Jesucristo. Esta universalización, lejos de poner fin a la tradición o de sustituirla por otra cosa, representa su más alta confirmación. Y no resulta difícil comprenderlo, porque está claro que Jesús no tuvo necesidad, a las primeras, de fundar un pueblo de Dios (la «Iglesia»). Este pueblo existía ya. La misión de Jesús consistía únicamente en renovar este pueblo, profundizando su relación con Dios, y en hacerlo accesible a toda la humanidad.

En consecuencia, preguntar si Jesús quiso fundar una Iglesia es plantear una cuestión que carece de sentido, porque no corresponde al problema histórico real. El planteamiento exacto de la pregunta sólo puede ser éste: ¿Quiso Jesús abolir el pueblo de Dios ya existente o únicamente renovarlo? La respuesta a esta pregunta concreta es clara: Jesús renovó el antiguo pueblo de Dios, haciendo de él un pueblo nuevo mediante la inserción en su propia comunidad (en su «Cuerpo») de aquellos que creen en su Nombre. Así lo hizo en el momento en que transformó su muerte en un acto de oración, en un acto de amor, haciéndose de este modo comunicable. Se podría también decir, por tanto, que Jesús, con su mensaje y con toda su persona, entró en Israel —pueblo de Dios y sujeto de la tradición ya existente—, y con esto hizo posible la comunión con su acto existencial más íntimo, el diálogo con el Padre. Este es el contenido más profundo de aquella actitud con la que Jesús enseña a sus apóstoles a decir «Padre nuestro».

La comunión de vida con Jesús y el conocimiento de su persona que de aquella comunión se deriva presuponen, por consiguiente, la comunión con el sujeto vivo de la tradición, con el que todo esto se halla estrechamente vinculado, es decir, la comunión con la Iglesia. El mensaje de Jesús no ha podido nunca vivir ni comunicar la vida fuera de esta participación. También el libro del Nuevo Testamento presupone a la Iglesia como su propio sujeto. Este libro ha crecido en ella y gracias a ella; sólo encuentra su unidad en la fe de aquella que hace una sola cosa de lo que es diferente.

Este vínculo de tradición, conocimiento y comunión de vida aparece en todos los escritos del Nuevo Testamento. Para poderlo expresar, Juan ha forjado, en su evangelio y en sus cartas, el término figurado del «nosotros» eclesial. Así, por ejemplo, en los versos que cierran su primera carta se repite por tres veces la expresión «nosotros sabemos» (1 Jn 15,18-20). Esta expresión se encuentra también en el diálogo de Jesús con Nicodemo (Jn 3,11), y se refiere siempre a la Iglesia como sujeto del conocimiento que se alcanza gracias a la fe.

Idéntica función tiene el concepto de «memoria» que se contiene en el cuarto Evangelio. Con esta palabra, el Evangelio presenta el estrecho vínculo que une tradición y conocimiento. Pero, ante todo, aclara que el desarrollo y la defensa de la identidad de la fe van a la par. Este pensamiento podría describirse también de este modo: la tradición de la Iglesia es aquel sujeto trascendental en el que se halla presente la memoria del pasado. Por esta razón, con el paso del tiempo se puede ver claramente y comprender mejor, a la luz del Espíritu Santo, que guía hacia la verdad (Jn 16,13; cf. 14,26), lo que está ya contenido en la memoria. No hay que ver en este progreso el nacimiento de algo totalmente nuevo, sino un proceso en el que la memoria «entra» en el interior de sí misma.

Esta unión del conocimiento religioso, del conocimiento de Jesús y de Dios, con la memoria comunitaria de la Iglesia, no elimina en modo alguno la responsabilidad personal de la razón; ni siquiera la obstaculiza. Al contrario, este vínculo constituye el lugar

hermenéutico que posibilita la comprensión racional, es decir, lleva al punto en que se realiza la fusión de mi yo y el yo del otro, y de esta manera conduce al ámbito de la comprensión. Lo que da vida a esta memoria de la Iglesia es, ciertamente, el hecho de que sea enriquecida y profundizada por la experiencia del amor adorante, pero es también el hecho de que 'se vea constantemente purificada por la crítica de la razón. La eclesialidad de la teología, como se desprende de lo dicho, no consiste, pues, en un colectivismo cognoscitivo, ni en una ideología que violenta a la razón, sino en un espacio hermenéutico que la razón necesita para poder actuar. Y así volvemos a nuestro punto de partida: Jesús y la Iglesia, el misterio cristológico y el eclesiológico, son inseparables el uno del otro; la Iglesia, el pueblo de Dios, es realmente el «Cuerpo de Cristo», presente en la historia hasta el fin del mundo.

## *2. Pentecostés, principio de la Iglesia en la misión del Espíritu Santo*

En los Hechos de los Apóstoles se encuentra un primer esbozo de una eclesiología católica; así lo admiten en la actualidad incluso los exegetas protestantes, que llaman a San Lucas *frühkatholisch* (católico primitivo) y lo critican por esta razón. San Lucas desarrolla su programa eclesiológico en los dos primeros capítulos de los Hechos, especialmente en el relato del día de Pentecostés. Quisiera, pues, presentar en esta conferencia una breve visión general de los elementos principales de la eclesiología, partiendo del relato de Pentecostés tal como se nos transmite en los Hechos.

Pentecostés representa para San Lucas el nacimiento de la Iglesia por obra del Espíritu Santo. El Espíritu desciende sobre la comunidad de los discípulos —«asiduos y unánimes en la oración»—, reunida «con María, la madre de Jesús» y con los once apóstoles. Podemos decir, por tanto, que la Iglesia comienza con la bajada del Espíritu Santo y que el Espíritu Santo «entra» en una comunidad que ora, que se mantiene unida y cuyo centro son María y los apóstoles.

Cuando meditamos sobre esta sencilla realidad que nos describen los Hechos de los Apóstoles, vamos descubriendo las notas de la Iglesia.

1. La Iglesia es apostólica, «edificada sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas» (Ef 2,20). La Iglesia no puede vivir sin este vínculo que la une, de una manera viva y concreta, a la corriente ininterrumpida de la sucesión apostólica, firme garante de la fidelidad a la fe de los apóstoles. En este mismo capítulo, en la descripción que nos ofrece de la Iglesia primitiva, San. Lucas subraya una vez más esta nota de la Iglesia: «Todos perseveraban en la doctrina de los apóstoles» (2,42). El valor de la perseverancia, del estarse y vivir firmemente anclados en la doctrina de los apóstoles, es también, en la intención del evangelista, una advertencia para la Iglesia de su tiempo —y de todos los tiempos—. Me parece que la traducción oficial de la Conferencia Episcopal Italiana no es suficientemente precisa en este punto: «Eran asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles». No se trata sólo de un *escuchar;* se trata del ser mismo de aquella perseverancia profunda y vital con la que la Iglesia se halla insertada, arraigada en la *doctrina* de los apóstoles; bajo esta luz, la advertencia de Lucas se hace también radical exigencia para la vida personal de los creyentes.

¿Se halla mi *vida* verdaderamente fundada sobre esta doctrina? ¿Confluyen hacia este centro las corrientes de mi existencia? El impresionante discurso de San Pablo a los presbíteros de Efeso (c.20) ahonda todavía más en este elemento de la «perseverancia en la doctrina de los apóstoles». Los presbíteros son los responsables de esta perseverancia; ellos son el quicio de la «perseverancia en la doctrina de los apóstoles», y «perseverar» implica, en este sentido, vincularse a este quicio, obedecer a los presbíteros: «Mirad por vosotros y por todo el rebaño sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que El ha adquirido con su sangre» (20,29). ¿Velamos suficientemente sobre nosotros mismos? ¿Miramos por el rebaño? ¿Pensamos en qué significa realmente que Jesús haya adquirido

este rebaño con su *sangre?* ¿Sabemos valorar el precio que ha pagado Jesús —su propia sangre— para adquirir este rebaño?

2. Volvamos al relato de Pentecostés. El Espíritu penetra en una comunidad congregada en torno a los apóstoles, una comunidad que perseveraba en la oración. Encontramos aquí la segunda nota de la Iglesia: la Iglesia es santa, y esta santidad no es el resultado de su propia fuerza; esta santidad brota de su conversión al Señor. La Iglesia mira al Señor y de este modo se transforma, haciéndose conforme a la figura de Cristo. «Fijemos firmemente la mirada en el Padre y Creador del universo mundo», escribe San Clemente Romano en su *Carta a los Corintios* (19,2), y en otro significativo pasaje de esta misma carta dice: «Mantengamos fijos los ojos en la sangre de Cristo» (7,4). Fijar la mirada en el Padre, fijar los ojos en la sangre de Cristo: esta perseverancia es la condición esencial de la estabilidad de la Iglesia, de su fecundidad y de su vida misma.

Este rasgo de la imagen de la Iglesia se repite y profundiza en la descripción que de la Iglesia se hace al final del segundo capítulo de los Hechos: «Eran asiduos —dice San Lucas— en la fracción del pan y en la oración». Al celebrar la Eucaristía, tengamos fijos los ojos en la sangre de Cristo. Comprenderemos así que la celebración de la Eucaristía no ha de limitarse a la esfera de lo puramente litúrgico, sino que ha de constituir el eje de nuestra vida personal. A partir de este eje, nos hacemos «conformes con la imagen de su Hijo» (Rom 8,29). De esta suerte se hace santa la Iglesia, y con la santidad se hace también una. El pensamiento «fijemos la mirada en la sangre de Cristo» lo expresa también San Clemente con estas otras palabras: «Convirtámonos sinceramente a su amor». Fijar la vista en la sangre de Cristo es clavar los ojos en el amor y transformarse en amante.

3. Con estas consideraciones volvemos al acontecimiento de Pentecostés: la comunidad de Pentecostés se mantenía unida en la oración, era «unánime» (4,32). Después de la venida del Espíritu Santo, San Lucas utiliza una expresión todavía más intensa: «La muchedumbre... tenía un corazón y un alma sola» (4,32). Con estas

palabras, el evangelista indica la razón más profunda de la unión de la comunidad primitiva: la unicidad del corazón. El corazón —dicen los Padres de la Iglesia— es el órgano propulsor del cuerpo, *tó egemonikón,* según la filosofía estoica. Este órgano esencial, este centro de la vida, no es ya, después de la conversión, el propio querer, el yo particular y aislado de cada uno, que se busca a sí mismo y se hace el centro del mundo. El corazón, este órgano impulsor, es uno y único para todos y en todos: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20), dice San Pablo, expresando el mismo pensamiento, la misma realidad: cuando el centro de la vida está fuera de mí, cuando se abre la cárcel del yo y mi vida comienza a ser participación de la vida de Otro —de Cristo—, cuando esto sucede, entonces se realiza la unidad.

Este punto se halla estrechamente vinculado con los anteriores. La trascendencia, la apertura de la propia vida, exige el camino de la oración, exige no sólo la oración privada, sino también la oración eclesial, es decir, el Sacramento y la Eucaristía, la unión real con Cristo. Y el camino de los sacramentos exige la perseverancia en la doctrina de los apóstoles y la unión con dos sucesores de los apóstoles, con Pedro. Pero debe intervenir también otro elemento, el elemento mariano: la unión del corazón, la penetración de la vida de Jesús en la intimidad de la vida cotidiana, del sentimiento, de la voluntad y del entendimiento.

4. El día de Pentecostés manifiesta también la cuarta nota de la Iglesia: la catolicidad. El Espíritu Santo revela su presencia en el don de lenguas; de este modo renueva e invierte el acontecimiento de Babilonia: la soberbia de los hombres que querían ser como Dios y construir la torre babilónica, un puente que alcanzara el cielo, con sus propias fuerzas, a espaldas de Dios. Esta soberbia crea en el mundo las divisiones y los muros que separan. Llevado de la soberbia, el hombre reconoce únicamente su inteligencia, su voluntad y su corazón, y, por ello, ya no es capaz de comprender el lenguaje de los demás ni de escuchar la voz de Dios. El Espíritu Santo, el amor divino, comprende y hace comprender las lenguas, crea unidad en la diversidad. Y así la Iglesia, ya en su primer día,

habla en todas las lenguas, es católica desde el principio. Existe el puente entre cielo y tierra. Este puente es la cruz; el amor del Señor lo ha construido. La construcción de este puente rebasa las posibilidades de la técnica; la voluntad babilónica tenía y tiene que naufragar. Unicamente el amor encarnado de Dios podía levantar aquel puente. Allí donde el cielo se abre y los ángeles de Dios suben y bajan (Jn 1,51), también los hombres comienzan a comprenderse.

La Iglesia, desde el primer momento de su existencia, es católica, abraza todas las lenguas. Para la idea lucana de Iglesia y, por tanto, para una eclesiología fiel a la Escritura, el prodigio de las lenguas expresa un contenido lleno de significación: la Iglesia universal precede a las Iglesias particulares; la unidad es antes que las partes. La Iglesia universal no consiste en una fusión secundaria de Iglesias locales; la Iglesia universal, católica, alumbra a las Iglesias particulares, las cuales sólo pueden ser Iglesia en comunión con la catolicidad. Por otra parte, la catolicidad exige la numerosidad de lenguas, la conciliación y reunión de las riquezas de la humanidad en el amor del Crucificado. La catolicidad, por tanto, no consiste únicamente en algo exterior, sino que es además una característica interna de la fe personal: creer con la Iglesia de todos los tiempos, de todos los continentes, de todas las culturas, de todas las lenguas. La catolicidad exige la apertura del corazón, como dice San Pablo a los Corintios: «No estáis al estrecho con nosotros...; pues para corresponder de igual modo, como a hijos os hablo; ¡abrid también vuestro corazón!» (2 Cor 6,12-13). «Non angustiamini in nobis... dilatamini et vos!» Este «dilatamini» es el imperativo permanente de la catolicidad. Los apóstoles pudieron realizar la Iglesia católica porque la Iglesia era ya católica en su corazón. Fue la suya una fe católica .abierta a todas las lenguas. La Iglesia se hace infecunda cuando falta la catolicidad del corazón, la catolicidad de la fe personal.

El día de Pentecostés anticipa, según San Lucas, la historia entera de la Iglesia. Esta historia es sólo una manifestación del don del Espíritu Santo. La realización del dinamismo del Espíritu, que impulsa a la Iglesia hacia los confines de la tierra y de los tiempos,

constituye el contenido central de todos los capítulos de los Hechos de los Apóstoles, donde se nos describe el paso del Evangelio, del mundo de los judíos al mundo de los paganos, de Jerusalén a Roma. En la estructura de este libro, Roma representa el mundo de los paganos, todos aquellos pueblos que se hallan fuera del antiguo pueblo de Dios. Los Hechos terminan con la llegada del Evangelio a Roma, y esto no porque no interesara el final del proceso de San Pablo, sino porque este libro no es un relato novelesco. Con la llegada a Roma, ha alcanzado su meta el camino que se iniciara en Jerusalén; se ha realizado la Iglesia católica, que continúa y sustituye al antiguo pueblo de Dios, el cual tenía su centro en Jerusalén. En este sentido, Roma tiene ya una significación importante en la eclesiología de San Lucas; entra en la idea lucana de la catolicidad de la Iglesia.

Podemos decir así que Roma es el nombre concreto de la catolicidad. El binomio «romano-católico» no expresa una contradicción, como si el nombre de una Iglesia particular, de una ciudad, viniera a limitar e incluso a hacer retroceder la catolicidad. Roma expresa la fidelidad a los orígenes, a la Iglesia de todos los tiempos y a una Iglesia que habla en todas las lenguas. Este contenido espiritual de Roma es, por tanto, para los que hemos sido llamados hoy a ser esta Roma, la garantía concreta de la catolicidad y un compromiso que exige mucho de nosotros.

Exige:

— una fidelidad decidida y profunda al sucesor de Pedro; un caminar desde el interior hacia una catolicidad cada vez más auténtica, y también, en ocasiones, aceptar con prontitud la condición de los apóstoles tal como la describe San Pablo: «Porque, a lo que pienso, Dios a nosotros nos ha asignado el último lugar, como a condenados a muerte, pues hemos venido a ser espectáculo para el mundo... como desecho del mundo, como estropajo de todos» (1 Cor 4,9.13). El sentimiento antirromano es, por una parte, el resultado de los pecados, debilidades y errores de los hombres, y, en este sentido, ha de motivar un examen de

conciencia constante y suscitar una profunda y sincera humildad; por otra parte, este sentimiento corresponde a una existencia verdaderamente apostólica, y es así motivo de gran consolación. Conocemos las palabras del Señor: «¡Ay cuando todos los hombres dijeren bien de vosotros, porque así hicieron sus padres con los falsos profetas!» (Lc 6,26).

Nos vienen a la memoria también las palabras que San Pablo escribió a los Corintios: «¿Ya estáis llenos? ¿Ya estáis ricos?» (1 Cor 4,8). El ministerio apostólico no se compadece con esta saciedad, con una alabanza engañosa, a costa de la verdad. Sería renegar de la cruz del Señor.

En resumen: la eclesiología de San Lucas es, como hemos visto, una eclesiología pneumatológica y, por ello mismo, plenamente cristológica; una eclesiología espiritual y, al mismo tiempo, concreta, incluso jurídica; una eclesiología litúrgica y personal, ascética. Es relativamente fácil comprender con la mente esta síntesis de San Lucas; pero es tarea de toda una vida el compromiso de vivir cada vez con más intensidad esta síntesis y llegar a ser de este modo realmente católico.

## *3. La Iglesia es comunión*

En esta tercera conferencia sobre el misterio de la Iglesia propongo una meditación sobre una palabra clave en eclesiología; en ella se expresa de una manera singular la inseparabilidad entre Cristo y su Iglesia, entre Iglesia universal e Iglesia particular, sacramentalidad de la Iglesia y experiencia de la comunidad local: la palabra *communio.*

### a) El significado cristiano de la palabra y sus raíces

Un breve análisis de las raíces del sentido cristiano de la palabra «comunión» nos hará ver cómo los caminos del espíritu humano conducen a Cristo y cómo en el Señor se realiza la síntesis de los elementos separados e incluso opuestos del pensamiento humano.

Descubrimos un primer origen de la palabra cristiana *communio en* un ámbito muy alejado del mundo religioso y espiritual; pero es precisamente esta raíz profana la que ha cobrado importancia. Como tendremos ocasión de verlo en la última meditación, puedo limitarme ahora a un apunte breve.

En la historia de la vocación de Pedro, en Lucas 5,10, leemos que Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, eran *koinonoí* de Simón, es decir, «compañeros» suyos en la pesca. En otras palabras: los tres forman una «cooperativa», son propietarios de una pequeña empresa, de la que Simón es el jefe. «Serás pescador de hombres»: en la conferencia que dedicaremos al sacerdocio meditaremos sobre la maravillosa transformación de la cooperativa de Simón en la comunión de la Iglesia. La *koinonía* (comunión, cooperativa) de la pesca se hace *koinonía* de Cristo, pez misterioso.

La segunda raíz de la palabra cristiana *communio* se encuentra en el mundo judío. En nuestra meditación sobre el Jueves Santo pusimos ya de relieve que la *chaburah* de los judíos corresponde a la *koinonía* de los griegos; también esta palabra indica una cooperativa, una sociedad de *tareas y valores* comunes. Pero, naturalmente, en la palabra se reflejan las circunstancias específicas de la sociedad judía, añadiendo a su significado una serie de rasgos característicos. Son tres esencialmente. Ya en el siglo II a.C., el grupo de los fariseos se llama *chaburah;* así se designa a los rabinos desde el siglo II d.C., y, por último, también recibe este nombre la comunidad que se reúne para la cena de la Pascua (al menos diez personas). En este último significado se revela de nuevo el misterio de la Iglesia. La Iglesia es la *chaburah* de Jesús en un sentido muy profundo: ella es la comunidad de su Pascua, la familia que realiza su deseo eterno de comer con nosotros la Pascua (cf. Lc 22,15). Su Pascua es más que una cena: es el amor que se entrega hasta la muerte; su Pascua es, pues, la participación en su propia vida, que se abre para todos en la muerte y se comunica en esta anticipación de la muerte que se hace realidad cuando él dice: «Tomad y comed todos de él, porque éste es mi cuerpo, que será entregado por vosotros. Tomad y bebed todos de él, porque éste es

el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados».

Aquí aparece, de una manera muy clara, el carácter específico del Nuevo Testamento, la novedad de lo «nuevo». También en el Antiguo Testamento es la comunión entre Dios y su pueblo la intención última del sacrificio y del banquete. Pero la palabra *chaburah-co*munión nunca se utiliza para expresar la relación entre Dios y el hombre; significa exclusivamente la relación que se establece entre personas humanas. No hay comunión entre Dios y los hombres; la trascendencia del Creador es insuperable. La relación que realmente existe entre Dios y los hombres no se expresa con la palabra «comunión», sino con el término «alianza» (testamento: *berith).* Este término significa la superioridad de Dios, que es el único que puede tomar la iniciativa de la relación y, también, el que afirma la distancia en la relación. Por esta razón, algunos exegetas se resisten a traducir *berith* por alianza: alianza expresa una cierta igualdad entre compañeros (los *partners),* igualdad que de ningún modo existe en la relación de Dios con los hombres. En conclusión: el Antiguo Testamento *no conoce* una comunión entre Dios y el hombre; el Nuevo Testamento, en cambio, es comunión[21].

3. A diferencia del Antiguo Testamento, que opone la trascendencia y la unicidad de Dios al politeísmo pagano y ha de rechazar, en consecuencia, la idea de la comunión entre Dios y el hombre, el mundo pagano ve en esta idea el centro de la religiosidad. Platón habla en *El banquete* de la comunión recíproca entre los dioses y los hombres, y explica que esta comunión es la intención última y el contenido más profundo de los sacrificios y del culto. Según él, en el culto no se trata en definitiva de otra cosa que del cuidado y de la curación del amor[22]. ¡Qué hondo presentimiento de la verdad de Cristo! Añadamos que también para la mística helenística es una idea central la comunión entre la divinidad, los hombres y todos los seres irracionales, pero lo que esta mística desea verdaderamente es la unión, no la comunión con la divinidad: al final, hay identidad,

no relación. En el caso de Filón, que se separa de la terminología tradicional del judaísmo y se refiere también, en el marco de la mística helenística, a la *koinonía* entre Dios y los devotos en el culto, se puede hablar muy bien de una cierta helenización del pensamiento judío. Pero cuando en el Nuevo Testamento la Iglesia aparece como comunión, no sólo entre los hombres, sino también con Cristo por medio del misterio de la muerte y resurrección de Jesús, hombre e Hijo de Dios —y, por tanto, comunión con el amor eterno de la Trinidad divina—, lo que verdaderamente se nos ofrece es el fruto de una nueva realidad, no el resultado de una nueva síntesis del pensamiento. El Dios único y trascendente del Antiguo Testamento revela su vida íntima, revela que El es en sí mismo el diálogo eterno del amor. y puesto que en sí mismo es relación, es palabra y amor, y por ello, puede hablar, escuchar, responder, amar. Por ser relación puede abrirse a la relación de la creatura con El. En la encarnación de la Palabra se realiza aquella comunión entre Dios y el ser humano que antes parecía ser incompatible con la trascendencia del único Dios.

La afirmación de Platón según la cual el culto tiene por objeto la comunión entre los dioses y el ser humano y mira a la salvaguarda y a la curación del amor, recibe ahora un nuevo significado. Observemos que Platón no habla de Dios, sino de los dioses; tampoco la mística helenística habla de Dios, sino de la divinidad. En Jesús acontece algo completamente nuevo: el único Dios personal se comunica realmente con los hombres, encarnándose en la naturaleza humana. Naturaleza divina y naturaleza humana se compenetran —«inconfuse et in-divise»— en la persona de Cristo. Sería absurdo querer descubrir aquí una helenización del cristianismo o la intención de volver a la pureza de los orígenes judíos. Comprender así las cosas significaría renunciar sencillamente a la novedad cristiana. En realidad, la Encarnación es la nueva síntesis que Dios mismo ha hecho; esta síntesis supera los límites del Antiguo Testamento, al tiempo que asume plenamente su herencia, ampliándola con las riquezas de todas las culturas. La Encarnación es reconciliación, es comunión entre aquellos que antes eran enemigos (cf. Ef 2,11-22), de judíos y paganos, incluso

en el campo del pensamiento. El reproche de helenización y el purismo de una vuelta a los orígenes judíos sólo pueden brotar de una visión equivocada de la esencia del cristianismo.

4. En 1 Cor 10,16s hallamos explicado el centro del cristianismo por medio de la palabra «comunión». En este pasaje de la Escritura se aclara el dato central del tema que nos ocupa: el origen permanente de la comunión eclesiástica se funda sobre la cristología; el Hijo encarnado es la comunión entre Dios y los hombres; el ser cristiano es, fundamentalmente, participación en el misterio de la Encarnación, o, utilizando una expresión de San Pablo, la Iglesia, en cuanto Iglesia, es el Cuerpo de Cristo. Si aceptamos esta verdad, entonces se vuelve absolutamente clara la inseparabilidad de Iglesia y Eucaristía, de comunión y comunidad. A la luz de estas afirmaciones, se explican sin dificultad las palabras fundamentales de San Pablo relativas a nuestro problema, o, mejor, a nuestro misterio. «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (1 Cor 10,16s). Para San Agustín, estos versículos constituían uno de los centros de su teología; sus homilías de la noche de Pascua son una exégesis de estas palabras. Comiendo del mismo pan nos transformamos en aquello que comemos. Este pan —dice el Santo en las *Confesiones*— es el alimento de los fuertes. Los alimentos normales son menos fuertes que el hombre, y, en último término, su finalidad es ésta: ser asimilados por el organismo de quien los come. Pero este alimento es superior al hombre, es más fuerte que él; por ello, su finalidad es diametralmente distinta: el hombre es asimilado por Cristo, se hace pan como él: «Unos papis, unum corpus sumus multi». La consecuencia es evidente: la Eucaristía no es un diálogo entre dos solamente; no es un encuentro privado entre Cristo y yo: la comunión eucarística es una transformación total de mi vida. Esta comunión dilata el yo del hombre y crea un nuevo «nosotros». La comunión con Cristo es también y necesariamente comunicación con todos los «suyos»; así, yo me convierto en parte

de este pan nuevo que El crea en la transustanciación de los seres terrenos.

Veamos ahora la estrecha conexión que existe entre la noción *communio* y la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo, así como también la relación que aquella noción guarda con las imágenes de Cristo, la vida verdadera o el árbol, símbolo del pueblo de Dios. Estos conceptos bíblicos demuestran una vez más cómo la comunidad de los cristianos depende de Cristo. La comunidad cristiana no se explica desde una dimensión puramente horizontal; la condición de su existencia es la relación del Señor con ella y de ella con el Señor; se puede decir más todavía: la Iglesia es relación que brota del amor de Dios, el cual crea también una nueva relación entre nosotros. Haciendo nuestras las hermosas palabras de Platón, podemos decir que la Eucaristía es realmente «curación del amor».

### b) Eucaristía-Cristología-Eclesiología: el centro cristológico de nuestra exposición

*1.* La comunión entre Dios y el hombre en Cristo, fundamento y modelo de la comunión cristiana.

En este último tramo de nuestra meditación debemos tratar de comprender más profundamente el contenido cristológico de la comunión, fundamento y fuente de la comunidad cristiana.

Jesucristo, como hemos visto, abre el camino a lo imposible, a la comunión entre Dios y el hombre, porque él, el Hijo encarnado, es esta comunión; en él hallamos realizada esta «alquimia» que transforma el ser humano en el ser divino. Recibir al Señor en la Eucaristia significa entrar en el ser de Cristo, entrar en esta alquimia del ser humanó, en esta apertura de Dios, que es la condición de una apertura profunda entre los hombres. El camino que conduce a la comunión entre los hombres pasa por la comunión con Dios. Para comprender el contenido espiritual de la Eucaristía debemos aprehender primero el dinamismo espiritual del Dios-hombre; la espiritualidad del sacramento eucarístico aparece únicamente en la esfera de una cristología espiritual. La teología occidental, llevada

de su interés ontológico e histórico, no ha prestado tal vez la suficiente atención a este aspecto de la teología, que constituye así el verdadero vínculo entre las diversas partes de la teología y entre la teología y la vida. El tercer Concilio de Constantinopla, como ya hemos apuntado en nuestras meditaciones cristológicas, contiene indicaciones que me parecen indispensables para una recta interpretación del Concilio de Calcedonia. La doctrina de este Concilio ha sido explicada por San Máximo el Confesor. Indiquemos lo esencial en pocas palabras: Calcedonia expresaba la unión hipostática de Dios y del hombre en Cristo con sus fórmulas clásicas bien conocidas. El segundo Concilio de Constantinopla se pregunta: ¿Cuál es el contenido existencial de la fórmula ontológica? ¿Qué es «una persona con dos naturalezas»? ¿Cómo puede esta persona vivir realmente con dos voluntades y dos entendimientos tan infinitamente distintos? No se trata de curiosidad puramente teórica; se trata del problema central de nuestra vida: ¿Cómo podemos nosotros, en nuestra condición de bautizados en Cristo, vivir de acuerdo con el modelo de San Pablo: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20)?

Se presentaban dos soluciones, ambas inaceptables. Decían unos que en Cristo no existía una voluntad propiamente humana. El segundo Concilio de Constantinopla rechaza este Cristo «abúlico y empobrecido». La otra solución defendía una separación completa de las dos voluntades. Pero por este camino llegamos a una especie de esquizofrenia monstruosa, igualmente inaceptable. El concilio responde: la unión *ontológica* se entiende como *comunión* en el plano de la existencia. De este modo, los Padres esbozan una ontología de la libertad; las dos voluntades se unen de la manera en que pueden unirse voluntades diferentes: en un «sí» común a un valor común. Estas dos voluntades se unen en el «sí» de la voluntad humana de Cristo a la voluntad divina del Logos. Así, las dos voluntades se hacen realmente una sola voluntad y, sin embargo, permanecen siendo dos. El concilio declara: así como la carne del Señor puede llamarse carne del Logos, así también su voluntad puede llamarse voluntad propia del Logos de Dios. El concilio aplica aquí el modelo trinitario: esta suprema unidad, la unidad de Dios, no

es una unidad mecánica, sino que es comunión y es amor. El concilio encuentra la solución en las palabras del Señor: «He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn 6,38). San Máximo halla el centro de su cristología —en la que desarrolla el contenido concreto de la cristología de Calcedonia— en la oración de Getsemaní: «... no sea lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (Mc 14,36). Aquí se realiza la comunión entre el ser divino y el humano: en la obediencia del Hijo, en el sufrimiento de la obediencia. Intercambio admirable («admirabile commercium»), alquimia -de los seres: aquí se hace realidad la comunión liberadora y conciliadora. Recibir la Eucaristía significa, en su sentido más profundo, entrar en esta permuta de voluntades. En el sufrimiento de este intercambio, y sólo en él, se transforma realmente la esencia humana, se transforman las condiciones del mundo, nace la comunidad, nace la Iglesia. El acto supremo de la participación en la obediencia del Hijo es también el único realmente eficaz para la renovación y transformación de las realidades exteriores del mundo.

Es necesario hacer otra observación para completar nuestras reflexiones. Recordemos los datos desarrollados hasta el momento. La encarnación del Hijo de Dios crea la comunión entre Dios y el hombre, y de este modo establece también la posibilidad de una nueva comunión entre los hombres. La comunión entre Dios y el hombre, realizada en la persona de Jesús, se hace comunicable en el misterio pascual, es decir, en la muerte y resurrección del Señor. La Eucaristía es nuestra participación en el misterio pascual, y de esta suerte constituye la Iglesia, el Cuerpo de Cristo. De aquí la necesidad de la Eucaristía para la salvación. La necesidad de la Eucaristía es la misma que la de la Iglesia. En este sentido, el Señor dice: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Jn 6,53). De esta manera queda también demostrada la necesidad de la visibilidad de la Iglesia y de una unidad visible, concreta. El misterio íntimo de la comunión entre Dios y el hombre se vuelve accesible en el sacramento del *cuerpo* del Resucitado; el misterio exige nuestro *cuerpo* y se realiza en un *cuerpo:* la Iglesia, construida por medio del

sacramento del cuerpo de Cristo, ha de ser ella misma un cuerpo y un cuerpo único, en conformidad con la unidad del Señor, que se expresa en la unión y en la coherencia con la doctrina de los apóstoles.

2. El problema de los excomulgados.

¿Qué podemos decir de tantos cristianos que creen y esperan en el Señor, que desean el don de su cuerpo, pero que no pueden recibir el sacramento? Pienso en formas acusadamente diversas de imposibilidad de la comunión. Existe, por una parte, imposibilidad de hecho de participar en el sacramento en situaciones de persecución o por falta de sacerdotes; por otra parte, existe una imposibilidad jurídica, como es el caso, por ejemplo, de los divorciados que se han vuelto a casar. En cierto sentido, también se relaciona con nuestra pregunta el problema de las Comuniones no católicas sin sucesión apostólica. Naturalmente, no podemos resolver aquí situaciones tan difíciles y diversas. Pero no seríamos sinceros si dejáramos de mencionar esta dificultad; además, aun cuando se trata de una cuestión insoluble, puede ser provechosa una breve reflexión sobre la misma. En su importante libro *L'Église est une communion,* J. Hamer demuestra que la teología medieval, que no podía igno rar la realidad de los excomulgados, se ocupó seriamente de este problema.

Los pensadores de la Edad Media no podían ya identificar, como lo hicieron los Padres, la pertenencia a la comunión visible con la relación que existe entre el cristiano y el Señor. Graciano ha dejado escrito: «Amadísimos: todo cristiano a quien los sacerdotes excomulgan es puesto en manos del diablo. ¿Por qué? Porque fuera de la Iglesia está el diablo, así como en el interior de la Iglesia está Cristo». Los teólogos del siglo xiii debían dejar a salvo la conexión indispensable de lo interior y de lo exterior, del signo y la realidad, del cuerpo y del espíritu, pero, al tiempo que la defendían, se veían precisados a distinguir lo inseparable. Así, Guillermo de Auvergne distingue la comunión exterior de la interior, que se relacionan entre sí como el signo y la realidad. Este teólogo explica cómo la Iglesia

nunca pretende privar a nadie de la comunión interior. Cuando la Iglesia aplica la espada de la excomunión, lo hace con la única intención de sanar la comunión espiritual con esta medicina. Guillermo añade un pensamiento muy consolador y estimulante: sabe que la excomunión es para muchos cristianos una carga tan pesada y terrible como el martirio; y no tiene reparo en afirmar que el excomulgado saca mayor provecho de la virtud de la paciencia y de la humildad que el que podría lograr por medio de la comunión exterior. San Buenaventura va más allá todavía. El Doctor Seráfico se enfrenta a una objeción muy moderna contra el derecho de la Iglesia; es ésta: la excomunión es la separación de la comunión; pero la comunión existe en virtud de la caridad, y nadie puede ni debe excluir a nadie de la caridad. En consecuencia, nadie tiene el derecho de excomulgar. Buenaventura responde distinguiendo tres planos de la comunión; de este modo puede defender el orden y el derecho de la Iglesia, y afirmar, desde su plena responsabilidad de teólogo católico: «Yo digo que nadie puede ni debe ser excluido de la comunión del amor mientras vive en esta tierra. La excomunión no es privación de esta comunión»[23].

Es evidente que de estas consideraciones no se puede deducir que la comunión sacramental sea superflua o poco importante. Por una parte, el excomulgado es sostenido por la caridad del Cuerpo viviente de Cristo, por el sufrimiento de los Santos que se unen a su sufrimiento, a su hambre espiritual, uno y otros abrazados por el sufrimiento, el hambre y la sed de Cristo, que a todos nos sostiene. Por otra parte, el sufrimiento del excluido, su impulso hacia la comunión (y hacia la comunidad) es el vínculo que lo une al amor salvífico de Jesús. En ambos casos está presente como realidad indispensable el sacramento, la comunión visible. De este modo, también aquí se realiza la «curación del amor», intención suprema de la cruz de Cristo, del sacramento y de la Iglesia. Y así, se comprende cómo la imposibilidad de la comunión sacramental puede convertirse, paradójicamente, en medio de progreso espiritual; un medio que contribuye a profundizar la comunión íntima con la Iglesia y con el Señor, en el sufrimiento de un amor ascendente, en el alejamiento del amado, a diferencia de la

rebeldía, que —como dice Guillermo de Auvergne— destruye el significado positivo de la excomunión. La rebeldía no es curación, sino agostamiento del amor.

San Agustín, postrado en el lecho de su última enfermedad, consciente de que le había llegado la hora de morir, se excomulgó a sí mismo[24]. En sus últimos días ansiaba hacerse solidario de tantos pecadores desconsolados por la situación en que se hallan. En la humildad de aquellos que tienen hambre y sed quería encontrar a su Señor, él, que con tan extrema belleza había escrito y hablado de la Iglesia, comunidad en la comunión del Cuerpo de Cristo. Este gesto del Santo me da que pensar. ¿No nos acercamos a recibir al Santísimo Sacramento con harta ligereza? ¿No sería útil —incluso necesario, por ventura— imponernos de cuando en cuando un ayuno espiritual para profundizar y renovar nuestra relación con el sacramento del Cuerpo de Cristo? Claro está que no hablo aquí de la espiritualidad específica del sacerdote, que vive de una manera particular de la celebración de los sagrados misterios. Pero no debemos olvidar que, ya desde los tiempos apostólicos, el ayuno espiritual del Viernes Santo formaba parte de la espiritualidad eucarística de la Iglesia; semejante ayuno, en un día santísimo como éste, sin misa y sin comunión de los fieles, era expresión profunda de la participación en la pasión del Señor, en la tristeza de la esposa por la ausencia del Esposo (cf. Mc 2,20). Pienso que, hoy también, un ayuno como éste, asumido voluntariamente y sobrellevado con dolor, podría tener su sentido en determinadas ocasiones (por ejemplo, en días de penitencia o en celebraciones eucarísticas en las que el número de participantes hace difícil una digna distribución del Sacramento); podría incluso profundizar la relación personal con el Sacramento y transformarse también en un abrazo, en un acto de solidaridad con todos aquellos que desean el sacramento y que no pueden recibirlo. Pienso que el problema de los divorciados que se han casado de nuevo, así como también el de la intercomunión (en matrimonios mixtos, por ejemplo) sería mucho menos duro si alguna vez este ayuno espiritual nos llevara a reconocer que todos nosotros dependemos de la curación del amor realizada en la soledad extrema de la cruz de nuestro Señor. No

intento proponer, naturalmente, que se vuelva a una especie de jansenismo; el ayuno supone, tanto en la vida biológica como en la vida espiritual, la situación de una persona que se alimenta normalmente. Pero de vez en cuando tenemos necesidad de una medicina contra nuestra rutina y distracción; de vez en cuando necesitamos padecer hambre —corporal y espiritual— para apreciar de nuevo los dones del Señor y para comprender el sufrimiento de aquellos hermanos que pasan hambre. El ayuno corporal y el espiritual son vínculos de amor.

## Capítulo II. Meditación sobre el sacerdocio

En los últimos veinte años se ha reflexionado mucho y se han levantado también no pocas disputas en torno al sacerdocio. En tales discusiones, el sacerdocio se ha mostrado siempre más vigoroso que los numerosos y apresurados argumentos con los que se intentaba eliminarlo, calificándolo de sacralización malentendida, para sustituirlo por servicios temporales de carácter funcional. Poco a poco se han ido aclarando las premisas en virtud de las cuales aquellas argumentaciones parecían, en un primer momento, inexpugnables. La superación de los prejuicios abre de nuevo el camino a una comprensión más profunda del dato bíblico en su intrínseca unidad de Antiguo y Nuevo Testamento, de Biblia e Iglesia, de manera que ya no nos vemos obligados a lograr el agua de las cisternas, que en la contienda de las hipótesis se pierde rápidamente, para recogerse de nuevo en cantidades de escasa significación, sino que tenemos acceso a la fuente viva de la Iglesia de todos los tiempos.

Si no me equivoco, en el futuro se tratará justamente de resolver este problema: ¿Cómo leer auténticamente la Escritura? En el período de formación del canon, que corresponde también al período de formación de la Iglesia, Ireneo de Lyón, antes que ningún otro, tuvo que habérselas con esta cuestión, de cuya solución depende la posibilidad o imposibilidad de vida para la Iglesia. Ireneo reconoció en su tiempo como principio de la acomodación del cristianismo y de la iluminación (de la llamada gnosis), que

amenazaba con destruir los fundamentos mismos de la Iglesia de entonces, la fragmentación de la Biblia, así como también la separación de Biblia e Iglesia. Con anterioridad a esta doble división fundamental, había tenido lugar la subdivisión interna de la Iglesia en comunidades, las cuales, a su vez, pretendían legitimarse mediante una selección de las fuentes. La disgregación de las fuentes de la fe trae consigo la disgregación de la comunión, y viceversa. La gnosis, que trata de presentar como elemento racional auténtico la división de los Testamentos, la separación de la Escritura y de la Tradición, de los cristianos intruidos de aquellos que no lo son, es en realidad un fenómeno de decadencia. La unidad de la Iglesia, en cambio, hace visible la unidad de aquello que constituye su razón de ser, y, al contrario, la Iglesia puede únicamente vivir si se fortalece con la totalidad, con la multiforme unidad de Antiguo y Nuevo Testamento, de tradición de la Escritura y de fiel realización de la Palabra. Pero cuando se ha cedido a la lógica de la decadencia, ya no es posible restablecer la unidad en ningún sentido.

No me parece oportuno abordar aquí la disputa teológica. Es otro su lugar. Me limitaré a desarrollar una meditación espiritual a partir de los testimonios bíblicos, que explicaré sin servirme de científico alguno, acentuando aquellos aspectos que mejor se aplican, a mi juicio, a la vida sacerdotal.

## *1. Reflejos de una imagen sacerdotal en los relatos de las vocaciones según Lucas 5,1-11 y Juan 1,33-42[25]*

El primer texto que he escogido es Lc 5,1-11a Nos refiere el evangelista cómo la muchedumbre se agolpaba sobre Jesús para oír la palabra de Dios. El se halla junto al lago, los pescadores lavan sus redes, y Jesús sube a una de las dos barcas que se encontraban al borde del agua. Es la barca de Pedro. Le ruega Jesús que se aparte un poco de tierra, se sienta en la barca y desde allí enseña. La barca de Pedro se convierte en la Cátedra de Jesucristo. Después le dice a Simón que bogue mar adentro y que

eche las redes para la pesca. Los pescadores tienen tras sí una noche de fracasos; parece inútil ponerse a pescar ahora, llegada ya la mañana. Pero Jesús se ha vuelto de tal modo importante a los ojos de Pedro, es tal la influencia que sobre él ejerce, que éste no duda en decir: «¿Lo haré porque tú lo dices!» La palabra de Jesús se ha hecho más real que cuando aparece empíricamente seguro y verdadero. La mañana de Galilea, cuya frescura se respira en esta narración, se hace imagen del nuevo amanecer del Evangelio después de la noche de frustraciones con que tropieza continuamente nuestro obrar, nuestra buena voluntad. Cuando Pedro y sus compañeros volvieron a la orilla con las barcas repletas de peces, que sólo habían logrado recoger trabajando *juntos* a causa de la abundancia del don, tan copioso que las redes se rompían, Pedro había hecho algo más que recorrer un camino exterior o que llevar a cabo un trabajo manual. Aquel trayecto se convirtió para él en un camino interior, cuya extensión describe Lucas con dos palabras. El evangelista, en efecto, nos cuenta que, antes de la pesca milagrosa, Pedro había llamado al Señor *Epistáta,* es decir, Maestro, Rabí, el que enseña. Al volver, en cambio, se arroja a los pies de Jesús, y ya no le llama Rabí, sino *Kyrie,* Señor; es decir, se dirige a él con el nombre reservado a Dios. Pedro recorrió entonces el camino que va -del Rabí al Señor, del Maestro al Hijo de Dios. Después de esta peregrinación interior se halla preparado para recibir la llamada.

Parece obligada la comparación con el pasaje de Juan 1,35-42, es decir, con el primer relato de la llamada en el cuarto Evangelio. En él se nos cuenta cómo los dos primeros discípulos —Andrés y otro, cuyo nombre no se menciona— se unen a Jesús impresionados por las palabras del Bautista: «¡He aquí el Cordera de Dios!» Les conmueve tanto la conciencia de ser pecadores, que en estas palabras resuena, como la esperanza de que el Cordero de Dios salve al pecador. Se tiene la clara sensación de su inseguridad; su seguimiento es todavía indeciso, vacilante. Caminan tras él en silencio, cautelosos. Y así, es Jesús el que se vuelve a ellos y les dice: «¿Qué buscáis?» Su respuesta es todavía tímida, un poco insegura y apocada; con todo, apunta a lo esencial: «Rabí, ¿dónde

vives?», o, con una traducción más precisa, «¿Dónde moras?» ¿Dónde tienes tu morada, tu casa, dónde estás, para que podamos reunirnos contigo? Es oportuno recordar aquí que la palabra «morar» es uno de los términos más significativos del Evangelio de Juan.

La respuesta de Jesús se traduce generalmente así: «Venid y ved». Más exactamente significa: «Venid y os *transformaréis* en videntes». Es decir, se os dará la capacidad de ver. Esto corresponde también a la conclusión del segundo relato de la llamada, el de Natanael, a quien el Señor dice: «Cosas mayores has de ver» (1,50). El hacerse capaces de ver es, por tanto, el sentido de la venida; venir significa ponerse en su presencia, ser vistos por él y ver juntamente con él. Porque sobre su morada se abre el cielo, el espacio secreto de Dios (1,51); allí mora el hombre en la santidad de Dios. «Venid y seréis introducidos en la visión»; palabras cuyo sentido corresponden también al salmo de comunión de la Iglesia: «Gustad y ved cuán bueno es el Señor» (Sal 33[34],9). El venir, y únicamente el venir, conduce a la visión. Es el sabor que nos abre los ojos. En el paraíso, la degustación del fruto prohibido abrió los ojos del hombre para su desgracia; ahora ocurre lo contrario: el sabor de la verdad abre los ojos para que pueda verse la bondad de Dios. Unicamente en el venir, en la morada de Jesús, tiene lugar la visión. Sin el riesgo de este venir es imposible llegar a ver. Juan observa: era la hora décima, las cuatro de la tarde (1,39), es decir, una hora avanzada del día, en la que, al parecer, no valía la pena iniciar una tarea; en esta hora, sin embargo, acontece lo impostergable, lo decisivo. Según cierto cálculo apocalíptico, ésta se consideraba la última hora. Quien acude a Jesús, entra en lo definitivo, en la plenitud del tiempo, en la hora suprema, en los últimos tiempos; alcanza la parusía, la realidad ya presente de la resurrección y del Reino de Dios.

En el «venir», pues, se realiza el «ver». Esto se explica en Juan del mismo modo que en Lucas, como hemos tenido ocasión de comprobar. Cuando Jesús les dirige la palabra por vez primera, los dos le llaman «Rabí». Al volver, en cambio, después de haber

permanecido con él, le dice Andrés a su hermano Simón: «Hemos hallado al Mesías» (1,41). Yéndose con Jesús, quedándose con él, también Andrés recorre el camino que va del Rabí al Cristo; en el Maestro aprende a ver a Cristo, y esto no se aprende si no es estando con El. De esta manera se aclara la íntima unidad que existe entre el tercero y el cuarto Evangelio: en ambas ocasiones, confiando en la palabra del Señor, que es quien inicia el diálogo, alguien se atreve a irse con él. En ambas ocasiones se tiene la experiencia de la vida confiando en su palabra, y en los dos casos el camino interior se desarrolla de manera tal que el «ver» brota del «venir», que el «venir» mismo se hace un «ver» al Señor.

A diferencia del camino de los apóstoles, todos nosotros hemos iniciado ya nuestro camino apoyados en el testimonio *pleno* de la Iglesia, que cree en el Hijo de Dios; pero este venir, renovado siempre «en tu palabra», este permanecer con él en su morada, sigue siendo también para nosotros la condición de nuestro ver. Y tan sólo aquel que ve por sí mismo, y no se atiene únicamente al testimonio ajeno, puede llamar a otros. Este venir, este atreverse a confiar en su palabra, es también hoy, y lo será siempre, la condición indispensable del apostolado que llama al servicio sacerdotal. Siempre tendremos necesidad de preguntarle: ¿Dónde moras? Siempre tendremos que ponernos de nuevo en camino hacia su morada. Siempre deberemos, también nosotros, echar las redes de nuevo, confiados en su palabra. Aun cuando parezca insensato. Siempre estará en vigor el principio según el cual ha de considerarse su palabra más real que todo cuanto a nuestros ojos aparece como indiscutiblemente real: la estadística, la técnica, la opinión pública. A menudo tendremos la sensación de que ha sonado la hora décima y que debemos dejar para otro día la hora de Jesús. Pero precisamente ésta puede ser la hora de su cercanía.

Consideremos todavía algunos elementos comunes a las *dos* narraciones. En el relato de Juan, ambos discípulos se dejan atraer por la palabra «Cordero». Es evidente que *saben* por experiencia propia que son *pecadores.* Y esto no es para ellos una vaga expresión religiosa, sino algo que les conmueve en lo más profundo,

algo que sienten como una realidad. Y precisamente porque lo saben, ponen su esperanza en el Cordero y comienzan a seguirle. Cuando Pedro vuelve con la barca colmada de peces, ocurre algo inesperado. No echa los brazos al cuello de Jesús por la ganancia conseguida, como cabría imaginarse, sino que se arroja a los pies del Señor. No pretende retenerle para que le garantice el éxito en el futuro, sino que le aparta de sí, porque se siente lleno de temor ante el poder de Dios. «Apártate de mí, que soy hombre pecador» (Lc 5,8). Cuando el hombre tiene la experiencia de Dios, no puede menos de reconocerse pecador, y solamente entonces, cuando lo reconoce con entera sinceridad y lo admite sin ambages, se conoce a sí mismo a la luz de la verdad. Y es así como se hace verdadero. Sólo cuando un hombre sabe que es pecador y cobra conciencia de la tragedia del pecado, alcanza a comprender la llamada: «Arrepentíos y creed en el Evangelio!» (Mc 1,15).

Sin conversión no puede el hombre llegar a Jesús, no puede llegar al Evangelio. Una paradoja de Chesterton expresa con mucha precisión esta verdad: se reconoce a un santo porque se considera a sí mismo pecador. El empobrecimiento de la experiencia de Dios se manifiesta en nuestros días en la desaparición de la experiencia del pecado, y viceversa: la pérdida de esta conciencia aleja al hombre de Dios. Sin que ello signifique recaer en una falsa pedagogía del miedo, debemos aprender de nuevo el sentido de estas palabras: «Initium sapientiae timor Domini» (Eclo 1,16); «radix sapientiae» (1,25); «plenitudo sapientiae» (1,20). La sabiduría, la comprensión auténtica, comienza con el temor de Dios. Debemos aprender de nuevo ese temor para alcanzar a conocer y apreciar el amor verdadero, para entender qué significa poder amarle y que El nos ama. También esta experiencia de Pedro, de Andrés y de Juan es, pues, una condición fundamental del apostolado y, por tanto, del sacerdocio. Unicamente anunciará con eficacia la «conversión» —esa primera palabra del cristianismo— quien ha hecho personalmente la experiencia de su necesidad y ha llegado a comprender, en consecuencia, la grandeza de la gracia.

En los elementos fundamentales del itinerario espiritual del apostolado que estos textos nos revelan, aparece también, de forma genérica, la estructura sacramental de la Iglesia. Si el bautismo y la penitencia corresponden a la experiencia del pecado, el misterio de la Eucaristía corresponde a la vivencia de llegar a ser videntes, de acudir a la morada de Jesús. Antes de la Ultima Cena no era posible imaginar en modo alguno el realismo que habría de asumir la morada de Jesús en medio de nosotros. «Allí os transformaréis en videntes»: la Eucaristía es el misterio en el que se cumple la promesa hecha a Natanael; en ella podemos ver el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar (In 1,51). Jesús mora y «permanece» en el sacrificio, en el acto de amor mediante el cual *El* se entrega al Padre y *a El* nos entrega y restituye en virtud de este mismo amor.

El salmo de comunión (Sal 34), que habla de gustar y ver, contiene también esta otra expresión: «Volveos todos a El y seréis iluminados» (34,6). Comunicarse con el Señor es comunicar con «la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre» (Ja 1,9).

Hay otro punto común a los dos relatos que ocupan nuestra atención. Es tan abundante la pesca, que las redes se rompen. Pedro y los suyos no saben cómo arreglárselas. Muy a propósito dice el texto evangélico: «Hicieron señas a sus compañeros de la otra barca para que vinieran a ayudarles. Vinieron y llenaron las dos barcas, tanto que se hundían» (Lc 5,7). La llamada de Jesús es, al tiempo, un llamar a *juntarse* (un *convocar),* una invitación a *syllabésthai,* como dice el texto griego, a darse la mano, a apoyarse mutuamente, a ayudarse el uno al otro, para acercar las dos barcas.

Lo mismo vemos también en Juan. Andrés, al volver de la «hora de Jesús», no puede ocultar su hallazgo. Encuentra a su hermano Simón y le conduce a Jesús, y lo mismo hace con Felipe, el cual, a su vez, llama a Natanael (cf. Ja 1,41-45). La llamada conduce a los unos juntamente con los otros. Introduce en el seguimiento y exige la participación. Toda llamada incluye cierto elemento humano: el

aspecto de la fraternidad, escuchar la palabra de labios de otro. Si reflexionamos sobre nuestro camino personal, sabemos muy bien que el fulgor de Dios no se abatió sobre nosotros directamente, sino que, en algún momento, intervino la invitación de un creyente, alguien nos llevó consigo. Está claro que una vocación no puede sostenerse si únicamente creemos por boca de otros, «porque éste o aquél nos ha hablado»; es preciso que nosotros —conducidos por los hermanos—encontremos personalmente al Ser (Jn 4,42). El invitar, el conducir, el llevar consigo, deben ir necesariamente acompañados por el «venir y ver» *en persona.* Por esta razón, me parece urgente que despertemos de nuevo en nosotros, de una manera mucho más decidida, el valor de invitarnos mutuamente y que no tengamos en poco el acompañar a otros, imitando su ejemplo. El «con» pertenece a la humanidad de la fe. Constituye uno de sus elementos esenciales. En ese «con» es preciso madurar el encuentro personal de uno mismo con Jesús. Dejar libres a los otros, darles la libertad de responder a una llamada particular, aun cuando esta particularidad pueda parecernos alejada de lo que nosotros hemos pensado para ellos, es tan importante, en consecuencia, como conducirles a Jesús o llevarles con nosotros.

En Lucas, estas ideas se amplían en una mirada que abarca la Iglesia entera. Los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, son designados por él como *koinonoí* de Simón, como socios, se debería traducir con propiedad. Esto significa que los tres forman una especie de sociedad para la pesca, una cooperativa, cuyo jefe y principal propietario es Pedro. Jesús llama, en primer lugar, a este grupo, la *koinonía (communio),* la sociedad de Simón. En la llamada de Jesús, la profesión profana de Simón se transforma en imagen del futuro y de la novedad que ha de venir. De la sociedad de pescadores se forma la *communio* de Jesús. Los cristianos constituirán la *communio* de esta barca de pesca, unidos por el llamamiento de Jesús, unidos por el milagro de la gracia, que regala la riqueza del mar después de una noche sin esperanza. Unidos por un don único, ellos se muestran tales también en la misión.

En San Jerónimo se encuentra una hermosa explicación de la designación «pescador de hombres», que, en este caso, en esta transformación interior de la profesión, forma parte de una visión de la Iglesia futura[26]. Dice San Jerónimo que sacar los peces del agua significa liberarlos de las fauces de la muerte y de una noche sin estrellas, para darles el aire y la luz del cielo. Significa trasladarlos al reino de la vida, que juntamente es luz y visión de la verdad. La luz es vida, pues el elemento del que el hombre vive en lo profundo de su ser es la verdad, la cual es amor, al mismo tiempo. Naturalmente, el hombre lo ignora, sumergido como está en las aguas de este mundo. Por eso se opone encarnizadamente a quien quiere sacarle del agua. Cree él, por así decirlo, que es como un pez cualquiera, que ha de morir en cuanto se le ponga fuera de las profundidades del agua. Y a decir verdad, este salir del agua trae consigo la muerte. Pero esta muerte conduce a la vida verdadera, en la que el hombre comienza a descubrir realmente el sentido de su vida. Ser discípulo significa dejarse pescar por Jesús, el Pez misterioso que ha bajado a las aguas de este mundo, a las aguas de la muerte; que se ha hecho pez él mismo, para dejarse primero apresar por nosotros y hacerse después pan de vida para nosotros. Se deja apresar para que nosotros nos dejemos asir por El y encontremos el valor de dejarnos sacar con El de las aguas de nuestras rutinas y comodidades. Jesús se ha hecho pescador de hombres porque El mismo ha cargado sobre sí la noche del mar, ha bajado personalmente a la pasión de las profundidades. Sólo será pescador de hombres aquel que se entregue totalmente, como El. Pero, para entregarse hasta ese extremo, es preciso pertenecer a la barca de Pedro, entrar personalmente en la *communio* de Pedro. La vocación no es un hecho privado, no es un perseguir la realidad de Jesús por cuenta propia. Su espacio es la Iglesia entera, que únicamente puede subsistir en comunión con Pedro y, de este modo, con los apóstoles de Jesucristo.

## *2. Espiritualidad sacerdotal en el salmo 16*

En segundo lugar, y dado que me interesa mucho insistir en la unidad de los dos Testamentos, deseo abordar ahora un texto del

Antiguo Testamento, el salmo 16 (15 según la numeración griega). Los mayores de entre nosotros pronunciaron el versículo 5 de este salmo en el momento de recibir la tonsura, cuando fueron aceptados al estado clerical, casi como divisa de la misión que entonces asumieron. Cuando vuelvo sobre este salmo (ahora se reza en las Completas del jueves) me viene siempre a la memoria cómo traté entonces, penetrando el sentido de este texto, de hacerme cargo del compromiso que abrazaba, para poder vivirlo desde una comprensión profunda. Y así, este versículo ha venido a ser para mí una luz preciosa, de suerte que lo he tenido siempre como emblema de lo que significa ser sacerdote y de cómo vivirlo en la práctica. Así reza este versículo en la traducción de la Vulgata: «Dominus pars haereditatis meae, et calicis mei. Tu es qui restitues haereditatem meam mihi» («El Señor es la parte de mi heredad y mi cáliz; tú eres quien me garantizas mi lote»).

Estas palabras expresan de manera concreta el contenido del versículo 2: «¡No hay dicha para mí fuera de ti!» Lo hacen en un lenguaje realmente profano, en un contexto pragmático y casi me atrevería a decir no teológico, es decir, en el lenguaje del propietario de hacienda y de la distribución de la tierra en Israel, tal como se describe en el Pentateuco y en el libro de Josué.

De esta distribución de la tierra entre las tribus de Israel quedó excluida la tribu de Leví, la tribu de los sacerdotes. Esta no recibió territorio alguno. A ella se refieren estas palabras: «Es Yahveh su heredad» (Dt 10,9; Jos 14,4); «Soy yo (Yahveh); tu parte y heredad» (Núm 18,20). Aquí se trata, ante todo, de una ley de conservación simple y concreta: los israelitas viven de la tierra que les es asignada; la tierra es la base física de su existencia. A través de la posesión de la tierra, el israelita recibe la parte de vida que le corresponde, valga la expresión. Sólo los sacerdotes no logran su sustento por medio del trabajo agrícola, al modo de los campesinos, que viven del cultivo de sus campos; el único fundamento de su vida, incluso de su vida física, es el mismo Yahveh. En términos concretos: los sacerdotes viven de su participación en las ofrendas y otras donaciones cultuales, de los bienes que se ofrecen a Dios; de

estos bienes reciben ellos una parte, como encargados del servicio divino.

Se trata, en primer término, de dos formas de sustento físico; pero, en el contexto general del pensamiento de Israel, estas formas entrañan una significación mucho más profunda. Para un israelita, la tierra no es únicamente garantía de subsistencia; es el modo en que participa de la promesa hecha por Dios a Abraham, es decir, la promesa de su inserción en el contexto vital del futuro pueblo elegido. De este modo, la tierra vino a garantizar, al mismo tiempo, la participación en el poder mismo del Dios vivo. El levita, por el contrario, se caracteriza por no tener parte en la tierra y, en este sentido, es el hombre que no se halla protegido por garantía terrena alguna, que se encuentra excluido de tales garantías. Su vida se proyecta directa y exclusivamente hacia Yahveh, como se afirma en el salmo 22 (v.11).

Tal vez pueda parecer, a primera vista, que la tierra viene a sustituir a Dios como garantía de subsistencia, casi como si ofreciera una forma independiente de seguridad; pero es ésta una visión que nada tiene que ver con la concepción levítica de la existencia. Dios es el único que garantiza la vida de una manera directa; en El se funda incluso la vida terrena, la vida física. En el momento en que desapareciera el culto divino, la vida perdería la fuente de su sustento. De esta suerte, la vida del levita es, al tiempo, privilegio y riesgo. La cercanía de Dios es su único y directo medio de vida.

Me parece importante introducir aquí una consideración. Resulta evidente que la terminología de los versículos 5 y 6 es la terminología de la apropiación de la tierra y de la diferente atribución a la tribu de Leví de lo necesario para el sustento. Esto significa que este salmo es el canto de un sacerdote que expresa aquello que constituye el centro físico y espiritual de su existencia. Quien en este salmo ora, cumple todo cuanto la Ley ha establecido para él: la privación de posesiones exteriores y una vida sustentada por el culto divino y para el culto divino, de tal manera que este culto no se entiende únicamente en el sentido de una forma determinada de

subsistencia, sino que se vive como verdadero fundamento. Este orante espiritualiza la Ley, la transfiere a Cristo, precisamente porque en él no llega a realizarse en plenitud su genuino contenido. Este salmo reviste indudable importancia para nosotros: en primer lugar, porque se trata de una plegaria sacerdotal; en segundo lugar, porque encontramos aquí la autosuperación interna del Antiguo Testamento en movimiento hacia Cristo, el impulso de aproximación por el que el Antiguo Testamento sé proyecta hacia el Nuevo, y de este modo podemos admirar la unidad de la historia de la salvación. No vivir en virtud de lo que uno posee, sino del culto, significa para el orante vivir en la presencia de Dios, fundar la propia existencia en un confiarse a El desde lo más íntimo. A este propósito, Hans-Joachim Kraus observa acertadamente que el Antiguo Testamento nos permite entrever aquí una cierta comunión mística con Dios, que se desarrolla a partir de esa singular condición de la prerrogativa levítica[27].

Dios ha venido a ser, por consiguiente, la «Tierra» del orante. En los versículos siguientes aparece con toda claridad qué dimensiones asume concretamente esta realidad en la vida cotidiana. En ellos se dice: «El Señor está siempre a mi diestra». Caminar con Dios, saberlo siempre cercano, tratar con él, mirarle y dejarse examinar por El, he ahí lo que constituye el centro de esta prerrogativa de los levitas. De esta suerte, Dios se hace verdaderamente una tierra, el territorio de nuestra vida. Y así vivimos y «moramos» en su casa. El salmo enlaza aquí con todo lo que hemos encontrado en Juan. En consecuencia, ser sacerdote significa: ir a su casa y de este modo aprender a ver, permanecer en su morada.

En los versículos siguientes se aprecia de una manera todavía más intensa cómo esto puede acontecer. El salmista ora a Yahveh, que le «aconseja»; o le da gracias porque de noche le «instruye». Es evidente que, con estas expresiones, los Setenta y la Vulgata piensan en la corrección física, que «educa» al hombre. La «educación» se entiende como un someterse el hombre a su verdadera medida, lo cual no se realiza sin sufrimiento. La palabra «educación», en este caso, quiere expresar en suma la orientación

del hombre en el camino de la salvación, el proceso de transformaciones en virtud del cual pasamos de ser barro a ser imagen de Dios, y así nos hacemos capaces de Dios para la eternidad. La vara de aquel que corrige es aquí sustituida por el sufrimiento de la vida, por medio del cual Dios nos conduce y nos lleva a habitar en su morada. Todo esto trae a nuestra memoria el gran salmo de la palabra de Dios, el salmo 119, que recitamos a lo largo de la semana en la Hora intermedia. Este salmo se halla construido en torno a la afirmación fundamental de la existencia del levita: «El Señor es mi porción» (v.57; cf. v.14). Y con esta afirmación se hacen de nuevo presentes, en múltiples variaciones, los motivos mediante los cuales el salmo 16 explica esta realidad: «Tus preceptos (...) son mis consejeros» (v.24). «Bien me ha estado ser humillado para aprender tus estatutos» (v.71). «Conozco, oh Yahveh, que son justos tus juicios y que con razón me afligiste» (v.75). De este modo se comienza a comprender la profundidad de la invocación que recorre todo el salmo, como un *ritornello:* «¡Enséñame tus preceptos!» (v.12.26.29.33.64). Cuando nuestra vida se halla verdaderamente anclada en la palabra de Dios, el Señor nos «aconseja». La palabra bíblica deja de ser entonces un vocablo cualquiera, genérico y distante, y se convierte en un término que compromete directamente mí vida. Supera la distancia de la historia y se hace para mí palabra personal. «El Señor me aconseja»; mi vida se convierte en una palabra que proviene de El. De esta suerte se hace realidad el dicho: «Tú me enseñarás el sendero de la vida» (Sal 16,11). La vida deja de ser un oscuro enigma. Aprendemos qué significa vivir. La vida se aclara, y, en el centro mismo de ese «ser educado», se transforma en alegría. «Fueron para mí cantos tus estatutos», leemos en el salmo 119 (v.54); no de otro modo se expresa el salmo 16: «Por eso se alegra mi corazón, jubila mi lengua» (v.9); «la hartura de alegría ante ti, las delicias a tu diestra para siempre» (v.11).

Cuando estas lecturas del Antiguo Testamento se ponen en práctica y la palabra de Dios es acogida como tierra de la vida, entonces surge espontáneamente el contacto con aquel en quien creemos como Palabra viviente de Dios. No me parece en absoluto casual

que este salmo representara para la Iglesia antigua la gran profecía de la Resurrección, la descripción del nuevo David y del Sacerdote definitivo, Jesucristo. Conocer la vida no significa dominar una técnica cualquiera, sino superar los límites de la muerte. El misterio de Jesucristo, su muerte y su resurrección resplandecen allí donde la pasión de la palabra y su indestructible fuerza vital se hacen experiencia viva.

Para que esto se haga realidad no es preciso llevar a cabo grandes transposiciones en nuestra propia espiritualidad. Pertenecen a la esencia misma del sacerdocio aspectos tales como el estar expuesto del levita, la carencia de una tierra, el vivir proyectado hacia Dios. El relato de la vocación de Lucas (5,1-11), que consideramos al principio, concluye lógicamente con estas palabras: «Ellos lo dejaron todo y le siguieron» (v.11). Sin ese despojarse de todas nuestras posesiones no hay sacerdocio. La llamada al seguimiento de Cristo no es posible sin ese gesto de libertad y de renuncia ante cualquier compromiso. Creo que, bajo esta luz, adquiere todo su profundo significado el celibato como renuncia a un futuro afincamiento terreno y a un ámbito propio de vida familiar; más aún, se hace indispensable para asegurar el carácter fundamental y la realización concreta de la entrega a Dios. Esto significa, claro está, que el celibato impone sus exigencias respecto a toda forma de plantearse la existencia. No puede alcanzar su pleno significado si nos plegamos a las reglas de la propiedad y del juego de la vida, tal como hoy se aceptan comúnmente. Sobre todo, no puede consolidarse si no hacemos de ese nuestro habitar en la presencia de Dios el centro de nuestra existencia. El salmo 16, como el salmo 119, acentúa vigorosamente la necesidad de una continua familiaridad meditativa con la palabra de Dios; únicamente así puede esta palabra convertirse en morada nuestra. El aspecto comunitario de la piedad litúrgica, que esta plegaria sálmica necesariamente implica, queda de manifiesto cuando el salmo habla del Señor como «mi cáliz» (v.5). Según el lenguaje habitual del Antiguo Testamento, esta alusión se refiere al cáliz festivo que se hacía pasar de mano en mano durante la cena cultual, o al cáliz fatídico, al cáliz de la ira o al de la salvación. El orante sacerdotal del

Nuevo Testamento puede encontrar aquí indicado, de un modo particular, aquel cáliz por medio del. cual el Señor, en el más profundo de los sentidos, se ha hecho nuestra tierra, el Cáliz eucarístico, en el que él se entrega como vida nuestra. La vida sacerdotal en la presencia de Dios viene de este modo a realizarse de una manera concreta como vida que vive en virtud del misterio eucarístico. La Eucaristía, en su más profunda significación, es la tierra que se ha hecho nuestra heredad y de la que podemos decir: «Cayó para mí la suerte en parajes amenos y es mi heredad muy agradable para mí» (v.6).

## *3. Dos consecuencias fundamentales que se desprenden de los textos bíblicos*

### a) La unidad de los dos Testamentos

Considero que, en esta plegaria sacerdotal del Antiguo y del Nuevo Testamento, reviste particular importancia el hecho de la íntima unidad de los Testamentos; de esta manera se hace más evidente y realizable la unidad de la espiritualidad bíblica y de sus expresiones fundamentales. Esto es altamente significativo, porque uno de los principales motivos de la crisis que atraviesa hoy la figura del sacerdote, tanto desde un punto de vista exegético como teológico, ha sido la separación del Antiguo Testamento, cuya razón de ser se ha visto únicamente en la contraposición dialéctica de Ley y Evangelio. Se daba por descontado que los ministerios del Nuevo Testamento no tenían nada en común con los ministerios del Antiguo Testamento. Cuando se consiguió presentar al sacerdote católico como una recaída en el Antiguo Testamento, se creyó haber llegado a una indiscutible refutación del mismo. La cristología vendría a significar la abolición de todo sacerdocio, la reducción de las fronteras entre lo sagrado y lo profano, incluso el rechazo, como alguien ha dicho, de toda la historia de las religiones y de su idea del sacerdocio. Cualquier relación que pudiera establecerse entre el sacerdote de la Iglesia y el Antiguo Testamento o el patrimonio religioso de la historia de las religiones, se veía como signo de la caída del mensaje cristiano en la esfera de lo eclesiástico o como

argumento contra la imagen del sacerdote de la Iglesia. Por este camino se ha llegado a una separación completa de la corriente fontal de toda la piedad bíblica y de la experiencia humana en general, cerrándose en una profanidad cuyo exacerbado cristomonismo venía a destruir incluso la imagen del Cristo de la Biblia. Esto, a su vez, se basaba en una interpretación del Antiguo Testamento como contraposición de Ley y Profetas; en esta visión, la Ley se identifica con el elemento cultual y sacerdotal, y la dimensión profética con la crítica del culto y con una mera ética de la comunidad de los hombres, que no encuentra a Dios en el templo, sino en el prójimo. Al mismo tiempo, se redujo el elemento cultual siguiendo el ejemplo del elemento legal y, en cambio, se caracterizó la piedad profética como fe en la gracia de Dios. Como consecuencia de todo esto, el lugar del Nuevo Testamento quedó relegado al ámbito de lo anticultual, de la pura humanidad común, de manera que, partiendo de este planteamiento de fondo, todo intento de abrir un camino de acceso al sacerdocio no podía llevar a resultados firmes y convincentes.

Este conjunto de ideas no ha sido todavía sometido a discusión teológica. Quien recita el salmo sacerdotal 16, junto con aquellos salmos que con él se relacionan, especialmente el salmo 119, comprende con toda claridad que la contraposición fundamental de culto y profetas carece por completo de razón de ser. Porque este salmo es, al mismo tiempo y en igual medida, plegaria sacerdotal y oración profética. En él se manifiesta con toda evidencia el aspecto más puro y profundo de la piedad profética, y justamente como piedad sacerdotal. Es, pues, un texto cristológico. Y precisamente porque es así, el cristianismo de los primeros tiempos interpretó este salmo como una plegaria de Jesucristo, y comprendió que Cristo lo pone de nuevo en nuestros labios para que podamos recitarlo juntamente con El (Hech 2, 25-29). En este salmo se manifiesta proféticamente el sacerdocio de Cristo y se muestra con claridad cómo el Sacerdocio del Nuevo Testamento subsiste y ha de continuar existiendo en virtud de Cristo, arraigado en la unidad de toda la historia de la salvación. Partiendo de este salmo, se comprende que Cristo no suprime la Ley, sino que la lleva a

cumplimiento, de suerte que, entregándola a la Iglesia, la ensalza en ella como expresión de la gracia. El Antiguo Testamento pertenece a Cristo, y, en Cristo, nos pertenece también a nosotros. Unicamente en la unidad de los dos Testamentos puede la fe continuar viviendo.

### b) Lo sagrado y lo profano

Llegamos así a la segunda consideración. Con la recuperación del Antiguo Testamento ha de superarse el rechazo de lo sagrado y la ficción de la profanidad. Naturalmente, el cristianismo es fermento y levadura, de manera que lo sagrado no es algo cerrado y ya completo, sino que es una realidad dinámica. El sacerdote ha recibido el mandato: «Id al mundo y haced de los hombres discípulos míos» (Mt 28,19). Pero este dinamismo de la misión, esta apertura interior y amplitud del Evangelio, no puede traducirse de esta manera: «Id al mundo y haceos también vosotros mundo. Id al mundo y confirmadlo en su profanidad». Todo lo contrario. Lo que realmente cuenta es el misterio santo de Dios, el grano de mostaza del Evangelio, que no se identifica con el mundo, sino que está destinado a hacer fermentar el mundo entero. Es necesario, pues, que hallemos de nuevo el valor de volver a lo sagrado, el valor del discernimiento de la realidad cristiana, no para establecer fronteras, sino para transformar, para ser verdaderamente dinámicos. Eugenio Ionesco, uno de los padres del teatro del absurdo, en una entrevista que tuvo lugar en 1975, expresó lo mismo con toda la pasión de un hombre de nuestro tiempo que busca y tiene sed de verdad. Me limito a citar unas cuantas frases: «La Iglesia no quiere perder su clientela, quiere conquistar nuevos adeptos. Esto provoca una especie de secularización, que es realmente deplorable». «El mundo se pierde, la Iglesia se pierde en el mundo, los párrocos son estúpidos y mediocres; se sienten felices de ser tan sólo hombres mediocres como los demás, de ser pequeños proletarios de izquierda. En una Iglesia he escuchado a un párroco que decía: Alegrémonos todos juntos, estrechémonos las manos... ¡Jesús os desea jovialmente un hermoso día, un buen día! Dentro de poco, en el momento de la comunión, se preparará un bar con pan y vino y se ofrecerán *sandwiches y beaujolais.* Me parece de una estupidez

increíble, de una absoluta falta de espíritu. Fraternidad no es mediocridad ni simple camaradería. Tenemos necesidad de lo eterno, porque ¿qué otra cosa es la religión o, si se quiere, lo Santo? No nos queda nada, nada hay estable, todo está en movimiento. Y, sin embargo, tenemos necesidad de una roca»[28]. En este contexto me vienen también a la memoria algunas de las frases incitantes que se leen en la reciente obra de Peter Handke *Sobre los pueblos.* Escribe este autor: «Nadie nos quiere, nadie nos ha querido nunca... Nuestras habitaciones son vacíos espaldares de desesperación... No es que vayamos por un camino equivocado, es que no vamos por camino alguno. ¡Qué abandonada está la humanidad!»[29]. Creo que si escuchamos las voces de hombres que, como éstos, son plenamente conscientes de vivir en el mundo, entonces veremos con claridad que no se puede servir a este mundo con una adocenada actitud condescendiente. El mundo no tiene necesidad de aquiescencia, sino de transformación, de radicalidad evangélica.

Por último, quiero referirme al texto de Mc 10,28-31. Es ese pasaje en el que Pedro dice a Jesús: «Pues nosotros hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido». Mateo explicita el sentido de la pregunta añadiendo: «¿Qué tendremos?» (Mt 19,27). Hemos hablado ya del abandono de todas las cosas. Es un elemento indispensable de la espiritualidad apostólica y sacerdotal. Consideremos ahora la respuesta de Jesús, que es realmente sorprendente. Jesús no rechaza en modo alguno la pregunta de Pedro porque éste espere una recompensa, sino que le da la razón: «En verdad os digo que no hay nadie que, habiendo dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos, por amor de mí y del Evangelio, no reciba el céntuplo ahora en este tiempo en casas, hermanos, hermanas, madre e hijos y campos, con persecuciones, y la vida eterna en el siglo venidero» (Mc 10,29-30). Dios es magnánimo; si examinamos sinceramente nuestra vida, sabemos bien que cualquier cosa que hayamos abandonado nos la devuelve el Señor acrecentada con el ciento por uno. No deja que le ganemos en generosidad. No espera a la otra vida para darnos la recompensa, sino que nos da el céntuplo desde ahora mismo, a

pesar de que este mundo siga siendo un mundo de persecuciones, de dolor, de sufrimiento. Santa Teresa de Jesús resume este pensamiento con esta sencilla frase: «Aun en esta vida da Dios ciento por uno»[30]. A nosotros nos corresponde únicamente tener el valor de ser los primeros en dar el uno, como Pedro, que, fiado en la palabra del Señor, no duda en bogar mar adentro a la mañana: entrega uno y recibe cien.

También hoy nos invita el Señor a bogar mar adentro, y estoy seguro de que tendremos la misma sorpresa que Pedro; la pesca será abundante, porque el Señor permanece en la barca de Pedro, que ha venido a ser su cátedra y su trono de misericordia.

1 Cf. A. DE HALLEUX, *Philoxéne de Mabbog* (Louvain 1963) (cita tomada de una referencia de A. Grillmeier en *Philosophie und Theologie,* 55 [1980] p.589).

2 Para la interpretación de las oraciones me ha servido el libro de J. PASCHER *Die Orationen des Missale Romanum Papst Paul's VI* II (St. Ottilien 1982).

3 Cf. H. GEISAR, *Analecta Romana* 1 (Roma 1889) p.555ss; ID., *Das Missale im Lichte rómischer Stadtgeschichte* (Freiburg 1925) p.4ss; E. LANGER, *Das Stationssystem des 4. Jahrhunderts in Jerusalem, vorbild der rOmischen Stationen* (Prag 1900); H. LECLERCO, *Stations liturgiques:* DACL XV (1953), 1633-1657.

4 Esta meditación corresponde sustancialmente a una homilía predicada por mi y publicada en J. RATZINGER - H. U. VON BALTHASAR, *Maria Chiesa nascente* (Roma 1981) p.7-13.

5 Cf. I. DE LA POITERIE, *La mire de .Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu:* Marianum 40 (1978) p.41-90, cita en p.42.

6 Cf. J. JEREMIAS, *lonás:* ThWNT III p.410-413.

7 «Quien conoce la verdad, la conoce (se refiere a la luz inmutable), y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce. ¡Oh eterna verdad, verdadera caridad y amada eternidad!»

8 *In Cant. cant.* 26,5: PL 183,906; cf. 1-1. DE Luawc, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'aprés Origine* (París 1950), e.V 4 (Le Dieu d'Origéne); J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* (Einsiedeln 1984) p.49s.

9 Aquí reproduzco sustancialmente las páginas 206-211 de mi *Introduzione al Cristianesimo* (Brescia 1975): La legge della sovrabbondanza.

10 JUAN PABLO II, encíclica *Dives in misericordia* IV 6.

11 He desarrollado esta exégesis de un argumento común al Antiguo y al Nuevo Testamento en mi artículo *Fraternité,* en «Dict. de spiritualité ascétique et mistique», V 1141-1167, especialmente 1143-1149,

12 J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie* 1 (Gütersloh 1971) p.154.

13 ST. HARKIANAKIS, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus* (München 1975) p.60s; cf. PLATÓN, *Timaeos* 22b.

14 H. U. VON BALTHASAR, *Haus des Gebetes,* en W. SEIDEL, *Kirche aus der lebendigen Steinen* (Mainz 1975), p.25ss.

15 HARKIANAKiS, 0.C., p.65.

16 Tu. MAERTENS y J. FRISQUE, *Kommentar zum Messbuch* I (Freiburg 1965) p.166.

17 M. CARROUQES, *Charles de Foucauld* (Freiburg 1958) p.134.

18 AUGUSTINUS, *Tract. in Johan.,* LVI 4; C. Chr. XXXVI 468.

19 Ibid., LVII, 2-6 p.470ss. Cf. J. RATZINGER, *Die Kirche in der Frómmigkeit des heiligen Augustinus, en* J. DANIÉLOU-H. VORGRIMLER, en *Sentire Ecclesiam* (Freiburg 1961) p.152-175.

20 Ibid., LVII, 6, p.472.

21 Para los problemas históricos a los que aquí se hace referencia, cf. la rica documentación contenida en el artículo *koinonós,* etc., de F. F. HAUCK: ThWNT, III, p.798-810; J. HAMER, *L'Eglise est une communion* (París 1962); E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La concezione neotestamentaria della koinonía, en* M. SIMONE, *11 concilio venti anni dopo I* (Roma 1984) p.121-137; J. RATZINGER, *Schauen auf der Durchbohrten* (Einsiedeln 1984) p.60-84.

22 *Symposion* 188 b-c.

23 *IV Sent* d.18 p.2a in q.1 ad 1; cf. 1-lAMER, op. cit., p.187s.

24 Cf. J. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger* 1961), p.324s.

25 En la interpretación de estos textos me han ayudado, sobre todo, H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* I (Freiburg 1969); C. M. MARTINI, *Il Vangelo secando Giovanni nell'esperienza degli exercici spirituali* (Roma 1980); J. HAUCK, 1.c. (cf. nota 1).

26 HIERONYMUS, *In psalmun 141 ad neophitos: C.* Chr. LXXVIII, 544.

27 H.-J. KRAUS, *Psalmen 1* (Neukirchen 1960) p.123.

28 E. Ionmsco, *Anúdales* (Paris 1977).

29 P. HANDKE, *Über die Dórfer* (Frankfurt 1981) p.94s. P. Handke es un joven poeta austríaco muy conocido en Alemania.

30 *Libro de la Vida* 22,15.

Joseph Ratzinger

# Informe sobre la fe

BAC, Madrid 1985


- Capítulo I. Encuentro insólito
  - Pasión y razón
  - Vacaciones del cardenal
  - Derecha-izquierda. Optimismo-pesimismo
  - Ni por exceso ni por defecto
  - Teólogo y pastor
  - La sombra del Santo Oficio
  - ¿Un servicio incomprendido?
  - «Todavía hay herejías»
- Capítulo II. Descubrir de nuevo el Concilio
  - Dos errores contrapuestos
  - «Descubramos el verdadero Vaticano II»
  - Una receta contra el anacronismo
  - Espíritu y anti-espíritu
  - «No ruptura, sino continuidad»
  - ¿Restauración?
  - Efectos imprevistos
  - La esperanza de los “movimientos”
- Capítulo III. La raíz de la crisis: la idea de Iglesia
  - La fachada y el misterio
  - ¿Cómo es para los católicos?
  - «No es nuestra, es suya»
  - Para una verdadera reforma
- Capítulo IV. Entre sacerdotes y obispos
  - Sacerdote: un hombre desazonado

    - El problema de las Conferencias episcopales
    - «Volver al coraje personal»
    - Maestros de la fe
    - Roma, a pesar de todo
- Capítulo V. Señales de peligro
    - «Una teología individualista»
    - Una catequesis hecha añicos
    - Quiebra del vínculo entre Iglesia y Escritura
    - «El Hijo reducido, el Padre olvidado»
    - Dar su lugar al pecado original
- Capítulo VI. El drama de la moral
    - Del liberalismo al permisivismo
    - Una serie de fracturas
    - ¿Lejos de la sociedad o lejos del Magisterio?
    - Buscando puntos firmes
- Capítulo VII. Las mujeres: una mujer
    - Un sacerdocio en cuestión
    - Contra la “trivialización” de la sexualidad
    - En defensa de la naturaleza
    - Feminismo en el convento
    - ¿Un futuro sin monjas?
    - Un remedio: María
    - Seis motivos para no olvidarla
    - Fátima y aledaños
- Capítulo VIII. Una espiritualidad para hoy
    - La fe y el cuerpo
    - Diferentes del “mundo”
    - El desafío de las sectas
- Capítulo IX. La liturgia entre antugüedad y novedad
    - Riquezas por salvar
    - La lengua, por ejemplo…
    - “Pluralismo, pero para todos”
    - Un espacio para lo sagrado
    - Música y arte para el Eterno
    - Solemnidad, no triunfalismo

    - Eucaristía: en el corazón de la fe
    - “No sólo la Misa”
- Capítulo X. Sobre los novísimos
    - El demonio y su cola
    - Un pensamiento siempre actual
    - “Un adiós” sospechoso
    - «¿Biblistas o sociólogos?»
    - Del purgatorio al limbo
    - Un servicio al mundo
    - No olvidar a los ángeles
    - El retorno del Espíritu
- Capítulo XI. Hermanos pero separados
    - ¿Un cristianismo más “moderno”?
    - Hay quien dice…
    - Un largo camino
    - «Pero la Biblia es católica»
    - Iglesias en la tempestad
- Capítulo XII. Sobre una cierta “liberación”
    - Una “Instrucción” esclarecedora
    - La necesidad de redención
    - Un texto de “teólogo particular”
        - Observaciones preliminares
        - I. Concepto y origen de la teología de la liberación
        - II. Estructura fundamental de la teología de la liberación
        - III. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación
        - Entre marxismo y capitalismo
        - El diálogo imposible
- Capítulo XIII. Predicar de nuevo a Cristo
    - En defensa de la misión
    - Un evangelio para África
    - “Uno solo es el Salvador”

# Capítulo I. Encuentro insólito

## Pasión y razón

«Un alemán agresivo, de talante orgulloso; un asceta que empuña la cruz como una espada».

«Un típico bávaro, de aspecto cordial, que vive modestamente en un pisito junto al Vaticano».

«Un Panzer-Kardinal que no ha dejado jamás los atuendos fastuosos ni el pectoral de oro de Príncipe de la Santa Iglesia Romana».

«Va solo, con chaqueta y corbata, frecuentemente al volante de un pequeño utilitario, por las calles de Roma. Al verle, nadie pensaría que se trata de uno de los hombres más importantes del Vaticano».

Y así podríamos seguir. Citas y citas (todas auténticas), naturalmente, tomadas de artículos publicados en diarios de todo el mundo. Son artículos que comentan algunas de las primicias (publicadas en la revista mensual Jesúsy luego traducidas a muchas lenguas) contenidas en la entrevista que nos concedió el cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto, desde enero de 1982, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, institución vaticana que, como es sabido, hasta hace veinte años se vino llamando durante cuatro siglos “Inquisición Romana y Universal” o “Santo Oficio”.

Al leer retratos tan dispares del propio aspecto físico del cardenal Ratzinger, no faltará algún malicioso que sospeche que también el resto de tales comentarios esté más bien lejos del ideal de “objetividad informativa”, del que tan a menudo hablamos los periodistas en nuestras asambleas.

No nos pronunciamos al respecto; nos limitamos a recordar que en todo hay siempre un lado positivo.

En nuestro caso, en estas contradictorias “transformaciones” sufridas por el “Prefecto de la fe” bajo la pluma de algún que otro colega (no de todos, por supuesto) está, acaso, la señal del interés con que ha sido acogida la entrevista con el responsable de una Congregación cuya reserva era legendaria y cuya norma suprema era el secreto.

El acontecimiento era, en efecto, realmente insólito. Al aceptar dialogar con nosotros unos días, el cardenal Ratzinger concedió la más extensa y completa de sus escasísimas entrevistas. Y a ello hay que añadir que nadie en la Iglesia —aparte, naturalmente, el Papa— habría podido responder con mayor autoridad a nuestras preguntas.

La Congregación para la Doctrina de la Fe —téngase en cuenta— es el instrumento del que se sirve la Santa Sede para promover la profundización en la fe y velar por su integridad. Es, pues, la auténtica depositaria de la ortodoxia católica. A ello se debe que ocupe el primer puesto en la lista oficial de las Congregaciones de fa Curia romana; como escribió Pablo VI, al darle precedencia sobre todas las demás en la reforma posconciliar, “es la Congregación que se ocupa de las cosas más importantes”.

Así, pues, ante la singularidad de una entrevista tan amplia con el “Prefecto de la fe” —y ante los contenidos que por su claridad y franqueza rayan en la crudeza—, se comprende fácilmente que el interés de algunos comentaristas haya derivado en apasionamiento y en necesidad de alinearse: a favor o en contra.

Una toma de posición, que ha afectado incluso a la propia persona física del cardenal Ratzinger, convertida en positiva o negativa, según el estado de ánimo de cada periodista.

## Vacaciones del cardenal

Por lo que a mí respecta, yo estaba al corriente de los escritos de Joseph Ratzinger, pero no le conocía personalmente. La cita quedó concertada para el 15 de agosto de 1984, en la pequeña e ilustre

ciudad que los italianos llaman Bressanone y los alemanes Brixen: una de las capitales históricas del territorio que los primeros llaman Alto Adigio y los otros Tirol del Sur; tierra de príncipes obispos, de luchas entre papas y emperadores; campo de encuentro —y, hoy como ayer, de choque— entre la cultura latina y la germánica. Un lugar casi simbólico, por tanto, aunque ciertamente no elegido a propósito. ¿Por qué, pues, Bressanone-Brixen?

No faltará quien siga imaginándose a los miembros del Sacro Colegio, a los cardenales de la Santa Iglesia Romana, como a unos príncipes que salen los veranos de sus fastuosos palacios de la Urbe para pasar las vacaciones en lugares deliciosos.

Para su eminencia Joseph Ratzinger, cardenal Prefecto, la realidad es muy distinta. Los escasos días en que logra escapar del agosto romano los pasa en la no demasiado fresca cuenca de Bressanone. Y allí no se hospeda en un chalé ni en un hotel, sino que se queda en el seminario, que alquila a precio módico algunas habitaciones, con lo que la diócesis consigue algunos ingresos para el sostenimiento de los estudiantes de teología.

En los pasillos y en el refectorio del antiguo edificio barroco se encuentran ancianos eclesiásticos atraídos por tan modesto veraneo; se cruzan grupos de peregrinos alemanes y austríacos que hacen una parada en su viaje hacia el sur.

El cardenal Ratzinger está allí, toma los sencillos alimentos preparados por las monjas tirolesas sentado a la misma mesa que los sacerdotes en vacaciones. Vive solo, sin el secretario alemán que tiene en Roma y sin más compañía que la eventual de los familiares que vienen a encontrarse con él desde la cercana Baviera.

Uno de sus jóvenes colaboradores de Roma nos ha comentado la intensa vida de oración con que contrarresta el peligro de convertirse en un gran burócrata, rubricador de decretos ajenos a la humanidad de las personas a las que afectan. Con frecuencia —nos decía ese joven— nos reúne en la capilla del palacio para una

meditación y oración en común. Hay en él una constante necesidad de enraizar nuestro trabajo diario, frecuentemente ingrato y en contacto con la patología de la fe, en un cristianismo vivido.

## Derecha-izquierda. Optimismo-pesimismo

Es, pues, un hombre inmerso por entero en una dimensión religiosa. Y sólo desde esta su perspectiva podremos captar el verdadero sentido de cuanto dice. Desde este punto de vista carecen de sentido esos esquemas (conservador-progresista; derecha-izquierda)que proceden de una dimensión bien distinta, la de las ideologías políticas, y no son aplicables, por consiguiente, a la visión de lo religioso, que, al decir de Pascal, «pertenece a otro orden que supera, en profundidad y altura, a todos los demás».

Estaría igualmente fuera de lugar aplicarle otro esquema adocenado (optimista; pesimista), porque cuanto más hace suyo el hombre de fe el acontecimiento en que se funda el optimismo por excelencia —la Resurrección de Cristo—, tanto más puede permitirse el realismo, la lucidez y el coraje de llamar a los problemas por su nombre, para afrontarlos sin cerrar los ojos o ponerse gafas de color rosa.

En una conferencia del entonces teólogo, profesor (era el año 1968), encontramos esta conclusión a propósito de la situación de la Iglesia y de su fe: «Puede que esperaseis un panorama más alegre y luminoso. Y habría motivo para ello quizás en algunos aspectos. Pero creo que es importante mostrar las dos caras de cuanto nos llenó de gozo y gratitud en el Concilio, entendiendo bien de este modo el llamamiento y el compromiso implícitos en ello. Y me parece importante denunciar el peligroso y nuevo triunfalismo en el que caen con frecuencia precisamente los contestadores del triunfalismo pasado. Mientras la Iglesia peregrine sobre la tierra no tiene derecho a gloriarse de sí misma. Esta actitud podría resultar más insidiosa que las tiaras y sillas gestatorias, que, en todo caso, son ya motivo más de sonrisas que de orgullo» (Das NeueVolkGottes, p. 150 y ss.).

Este su convencimiento de que «el puesto de la Iglesia en la tierra está solamente al pie de la cruz», ciertamente no conduce —según él— a la resignación, sino a todo lo contrario: «El Concilio —señala — quería señalar el paso de una actitud de conservadurismo a una actitud misionera. Muchos olvidan que el concepto conciliar opuesto a “conservador” no es “progresista”, sino “misionero”».

«El cristiano —recuerda por si hay alguien todavía que le sospeche pesimista— sabe que la historia está ya salvada, y que, al final, el desenlace será positivo. Pero desconocemos a través de qué hechos y vericuetos llegaremos a ese gran desenlace final. Sabemos que los “poderes del infierno” no prevalecerán sobre la Iglesia, pero ignoramos en qué condiciones acaecerá esto».

En un determinado momento le he visto abrir los brazos y brindar su única “receta” frente a una situación eclesial en la que ve luces, pero también insidias: «Hoy más que nunca, el Señor nos ha hecho ser conscientemente responsables de que sólo El puede salvar a su Iglesia. Esta es de Cristo, y a El le corresponde proveer. A nosotros se nos pide que trabajemos con todas nuestras fuerzas, sin dar lugar a la angustia, con la serenidad del que sabe que no es más que un siervo inútil, por mucho que haya cumplido hasta el final con su deber. Incluso en esta llamada a nuestra poquedad veo una de las gracias de este período difícil». «Un período —continúa— en el que se nos pide paciencia, esa forma cotidiana de un amor en el que están simultáneamente presentes la fe y la esperanza».

A decir verdad (y en aras de esa “objetividad de la información” de la que hemos hablado), a lo largo de los días que pasamos juntos no me ha parecido descubrir en él nada que justifique esa imagen de dogmático, de férreo Inquisidor Mayor con que quieren algunos etiquetarlo. Le he visto alguna vez, sí, amargado, pero también le he oído reír a placer, contando alguna anécdota o comentando alguna ocurrencia. A su sentido del humour añade otra característica que contrasta también con ese cliché de “inquisidor”: su capacidad de escucha, su disponibilidad a dejarse interrumpir por el interlocutor y su rapidez de respuesta a cualquier pregunta con franqueza total,

sin importarle que el magnetófono siguiera funcionando. Un hombre, pues, muy alejado del estereotipo de “cardenal de curia” evasivo y socarronamente diplomático. Periodista ya veterano, habituado, por tanto, a toda clase de interlocutores (altos prelados vaticanos incluidos), confieso haberme quedado alguna vez con la boca abierta al recibir una respuesta clara y directa a todas y cada una de mis preguntas, incluso las más delicadas.

## Ni por exceso ni por defecto

Dejo, por tanto, a juicio del lector (sean cuales fueren después sus conclusiones) estas afirmaciones, tal como las hemos transcrito, esforzándonos por ser fieles a cuanto hemos escuchado.

No estará de más recordar que los textos —tanto los del artículo como los de este libro han sido revisados por el interesado, que, al aprobarlos (no sólo en el original italiano, sino también en sus traducciones, empezando por la alemana, que ha servido de norma para las restantes), ha declarado reconocerse en ellos.

Decimos esto por quien —en los vivacísimos comentarios al anuncio previo de esta obra— ha dado a entender que en la entrevista pudiera haber demasiado del entrevistador. La aprobación de los textos por parte del cardenal Ratzinger demuestra que no se trata de «el cardenal Ratzinger según un periodista», sino de «el Ratzinger que, entrevistado por un periodista, ha reconocido en tales textos la fidelidad de interpretación». Por lo demás, así parece haberlo confirmado autorizadamente la amplia síntesis publicada por L'Osservatore Romano.

Otros, por el contrario, han sospechado o insinuado que en el texto habría demasiado poco de nuestra cosecha; algo así como si se hubiera tratado de una operación “pilotada”, de un manejo dentro de quién sabe qué compleja estrategia, en la que el periodista queda reducido a un hombre de paja. Convendrá, pues, puntualizar como se desarrollaron los hechos en toda su sencilla verdad. Los editores con los que colaboro habían cursado una petición corriente de

entrevista. La idea era que si el cardenal pudiese disponer no de unas horas, sino de algunos días, el artículo previsto para un diario especializado podría convertirse en libro. Pasado un tiempo, la secretaría del cardenal Ratzinger respondió citando al periodista en Bressanone, donde el Prefecto se puso a disposición del entrevistador, sin que mediara acuerdo previo alguno, con la única condición de revisar los textos antes de su publicación. No hubo, pues, contacto alguno precedente, ni tampoco contacto o intervención de ninguna clase después, sino plena confianza y libertad (en el marco de una obvia fidelidad) para el redactor de las conversaciones.

Entre los que abrigan suspicacias de un demasiado poco están quienes acaso nos echan en cara no hacer estado con Joseph Ratzinger suficientemente "polémicos", "críticos"; más aún, "maliciosos". Pero tales objeciones provienen de quienes dan lugar a eso que a nosotros nos parece, sin más, un pésimo periodismo: aquel en el que el interlocutor no es más que un pretexto para que el cronista pueda entrevistarse a sí mismo, exhibirse, poniendo de relieve su modo de ver las cosas.

Nosotros, en cambio, entendemos que el verdadero servicio de quienes nos consideramos "Informadores" consiste precisamente en informar a los lectores del punto de vista del entrevistado, dejando a los lectores que juzguen. Animar al interlocutor a que se explique, darle la oportunidad de que diga lo que tiene que decir: esto es lo que, como con cualquier otro, hemos tratado de hacer también con el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pero, eso sí, sin ocultar (quede claro para evitar hipócritas aspavientos sobre una imposible "neutralidad") nuestro propio compromiso con la aventura de la Iglesia en la encrucijada actual de su historia; y sin esconder que hemos aprovechado la ocasión para tratar de comprender qué es lo que está ocurriendo en una dimensión eclesial que no por ser seglares deja de afectarnos personalmente. Por lo tanto, las preguntas al cardenal, aunque propuestas en nombre de los lectores, eran también nuestras

preguntas y obedecían también a nuestra necesidad de comprender. Es un deber, nos parece, de quien se dice creyente, de quien se reconoce miembro de la Iglesia católica.

## Teólogo y pastor

No cabe duda que, al nombrar a Joseph Ratzinger responsable del ex Santo Oficio, Juan Pablo II se propuso realizar una elección de "prestigio". Desde 1977, promovido por Pablo VI, era cardenal arzobispo de una diócesis de tan ilustre pasado ,y tan importante presente como Munich. Pero aquel sacerdote llamado por sorpresa a aquella sede episcopal era ya uno de los más famosos pensadores católicos, con un puesto muy claro en cualquier historia de la teología contemporánea.

Nacido en 1927 en Marktl-am Inn, diócesis bávara de Passau; ordenado en 1951, doctorado con una tesis sobre San Agustín y posteriormente profesor de Teología dogmática en las más célebres universidades alemanas (Münster, Tübingen, Regensburg), Ratzinger había alternado publicaciones científicas con ensayos de alta divulgación convertidos en best-selleren muchos países. La crítica puso de relieve que sus obras no se movían por eruditos intereses meramente sectoriales, sino por la investigación global de lo que los alemanes llaman das Wessen, la esencia misma de la fe y su posibilidad de confrontación con el mundo moderno. En este sentido es típica su Einführung in das Christentum,introducción al cristianismo, una especie de clásico incesantemente reeditado, con el que se ha formado toda una generación de clérigos y seglares, atraídos por un pensamiento totalmente "católico" y a la vez totalmente "abierto" al clima nuevo del Vaticano II. En el Concilio, el joven teólogo Ratzinger participó como experto del episcopado alemán, conquistándose el aprecio y solidaridad de quienes en aquellas históricas sesiones veían una ocasión preciosa de adecuar a los tiempos la praxis y la pastoral de la Iglesia.

Un "progresista" equilibrado, en una palabra, si se quiere usar el esquema desorientador de que hemos hablado. En todo caso, y

confirmando su reputación de estudioso “abierto”, en 1964 el profesor Ratzinger aparece entre los fundadores de aquella revista internacional Concilium que agrupa a la llamada «ala progresista» de la teología, un grupo impresionante, cuyo cerebro dirigente está en la “Fundación Concilium”, en Nimega (Holanda), y que puede disponer de medio millar de colaboradores internacionales, que anualmente producen unas dos mil páginas traducidas a todas las lenguas. Hace veinte años, Joseph Ratzinger estaba allí, entre los fundadores y directivos de una publicación-institución que habría de convertirse en interlocutor crítico de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

¿Qué supuso tal colaboración para quien iba a ser, con el tiempo, Prefecto del ex Santo Oficio? ¿Una desgracia? ¿Un pecado de juventud? Y entretanto, ¿qué ha ocurrido? ¿Un viraje en su pensamiento? ¿Un “arrepentimiento”?

Se lo preguntaré como bromeando, pero su respuesta será rápida y seria: «No soy yo el que ha cambiado, han cambiado ellos. Desde las primeras reuniones presenté a mis colegas estas dos exigencias. Primera: nuestro grupo no debía ser sectario ni arrogante, como si nosotros fuéramos la nueva y verdadera Iglesia, un magisterio alternativo que lleva en el bolsillo la verdad del cristianismo. Segunda: teníamos que ponernos ante la realidad del Vaticano II, ante la letra y el espíritu auténticos del auténtico Concilio, y no ante un imaginario Vaticano II, sin dar lugar, por tanto, a escapadas en solitario hacia adelante. Estas exigencias, con el tiempo, fueron teniéndose cada vez menos presentes, hasta que se produjo un viraje —situable en torno a 1973— cuando alguien empezó a decir que los textos del Vaticano III no podrían ser ya el punto de referencia de la teología católica. Se decía, en efecto, que el Concilio pertenecía todavía al “momento tradicional, clerical” de la Iglesia, y que, por tanto, había que superarlo; no era, en suma, más que un simple punto de partida. Para entonces yo ya me había desvinculado tanto del grupo de dirección como del de los colaboradores. He tratado siempre de permanecer fiel al Vaticano II,

este hoy de la Iglesia, sin nostalgias de un ayer irremediablemente pasado y sin impaciencias por un mañana que no es nuestro».

Y, pasando de la abstracción teórica a la concreción de la experiencia personal, prosigue: «Me gustaba mi trabajo docente de investigación. Ciertamente no aspiré a estar al frente de la archidiócesis de Munich, primero, y de la Congregación para la Doctrina de la Fe, después. Se trata de un servicio muy duro, pero que me ha permitido comprender, estudiando diariamente los informes que llegan a mi mesa desde todo el mundo, en que consiste la preocupación por la Iglesia universal Desde mi silla, bien incómoda (pero que al menos me permite ver el cuadro general), me he dado cuenta de que determinada "contestación" de ciertos teólogos lleva el sello de las mentalidades típicas de la burguesía opulenta de Occidente. La realidad de la Iglesia concreta, del humilde pueblo de Dios, es bien diferente de como se la imaginan en esos laboratorios donde se destila la utopía».

## La sombra del Santo Oficio

Se juzgue como se juzgue, es, pues, un hecho objetivo: el llamado "gendarme de la fe" no es en realidad un hombre de la Nomenklatura, un funcionario que sólo entiende de curias y estructuras; es un hombre de estudio con experiencia pastoral concreta.

Por otro lado, tampoco la Congregación que ha sido llamado a presidir es ya aquel Santo Oficio en torno al cual (en virtud de efectivas responsabilidades históricas, pero también por influencia de la propaganda antieclesiástica desde el setecientos europeo hasta hoy) se había creado una tenebrosa "leyenda negra". En nuestros días, la propia investigación histórica a cargo de seglares reconoce que el Santo Oficio real se ha comportado con más ecuanimidad, moderación y cautela de lo que pretende cierto mito tenaz alojado en la imaginación del hombre de la calle.

Los estudiosos recomiendan además distinguir entre «Inquisición española» e «Inquisición Romana y Universal». Esta última fue creada en 1542 por Paulo III, el papa que buscaba por todos los medios convocar el Concilio que iba a pasar a la historia con el nombre de Trento. Como primera medida para la reforma católica y para detener la herejía que desde Alemania y Suiza amenazaba Con extenderse por doquier, Paulo III instituyó un organismo especial integrado por seis cardenales, con potestad para intervenir allí donde se creyera necesario. Esta nueva institución no tenía al principio carácter permanente ni siquiera un nombre oficial; solamente después fue llamada Santo Oficio o Congregación de la Inquisición Romana y Universal. Nunca sufrió injerencias del poder secular y adoptó un sistema procesal preciso, dotado de ciertas garantías, al menos con relación a la situación jurídica de los tiempos y a las asperezas de las luchas. Cosa que no sucedió, en cambio, con la Inquisición española, que fue algo bien distinto: fue de hecho un tribunal del rey de España, un instrumento del absolutismo estatal que (surgido en su origen contra judíos y musulmanes sospechosos de “conversión ficticia” a un catolicismo entendido por la Corona también como instrumento político) actuó frecuentemente en contraste con Roma, desde donde los Papas no dejaron de hacer admoniciones y protestas.

Sea lo que fuere, hoy ya, incluso en lo que se refiere a la Inquisición romana o ex Santo Oficio, todo esto —empezando por el nombre— no es más que un recuerdo. Como decíamos, esta Congregación fue la primera que reformó Pablo V, mediante un motu proprio del 7 de diciembre de 1965, último día del Concilio. La reforma, pese a las modificaciones procesales introducidas, la ratificó en su tarea de velar por la rectitud de la fe, pero le asignó también un papel positivo: de estímulo, de propuesta y orientación.

Cuando pregunté a Ratzinger si le costó mucho pasar de ser teólogo (al que Roma, por cierto, no perdía de vista) a convertirse en controlador de la labor de los teólogos, no vaciló en responderme: «jamás habría aceptado prestar este servicio eclesial si mi cometido hubiera sido, ante todo, el de ejercer un control. Con la reforma,

nuestra Congregación ha conservado, sí, unas tareas de decisión e intervención, pero el motu proprio de Pablo VI le asigna como objetivo prioritario el papel constructivo de “promover la sana doctrina a fin de brindar nuevas energías a los mensajeros del Evangelio”. Naturalmente, estamos llamados como antes a vigilar, a “corregir los errores y a conducir al recto camino a los equivocados”, como señala el propio documento, pero esta protección de la fe debe ir acompañada de la promoción».

## ¿Un servicio incomprendido?

Sin embargo, a pesar de todas las reformas, hay, incluso entre los católicos, muchos que no logran entender ya el sentido de servicio prestado a la Iglesia por esta Congregación, que, arrastrada al banquillo de los acusados, tiene también derecho a hacer que se oigan sus razones, que mas o menos suenan así, si hemos. entendido bien cuanto se encuentra en documentos y publicaciones y cuanto nos han dicho teólogos que defienden su función, considerándola hoy «más que nunca esencial».

Dicen éstos:

«Punto irrenunciable de partida, es, ahora y siempre, una prospectiva religiosa, fuera de la cual cuanto es servicio aparecería como. intolerancia y cuanto es obligada solicitud podría parecer dogmatismo. Si se entra, pues, en una dimensión religiosa, se comprende que la fe es el bien más alto y precioso. Y, en consecuencia, el que vela para que no se corrompa debería ser considerado —al menos por parte de los creyentes— todavía más benemérito que el que se ocupa de la salud del cuerpo. El Evangelio nos recomienda “no temer a quienes matan el cuerpo”, sino “más bien a los que, junto con el cuerpo, pueden matar también el alma” (Mt 10,28). Y el propio Evangelio, —recogiendo palabras del Antiguo Testamento, recuerda que el hombre no vive “sólo de pan”, sino ante todo de la “Palabra de Dios” (Mt 4,4). Ahora bien, esa Palabra, más indispensable que el alimento, debe ser acogida en su autenticidad y conservada al abrigo de contaminaciones. La pérdida del

verdadero concepto de Iglesia y la reducción de la esperanza únicamente al horizonte de la historia (donde lo que sobre todo cuenta es el cuerpo", el "pan", y no "el alma", la "Palabra de Dios") son los responsables de que aparezca como irrelevante, cuando no anacrónico o, peor aún, nocivo, el servicio de una Congregación como la de la Doctrina de la Fe».

Siguen hablando los defensores de la Congregación de la que Joseph Ratzinger es el Prefecto: «Circulan por ahí slogans facilones. A tenor de uno de ellos, lo que cuenta hoy sería solamente la ortopraxis, es decir, el "comportarse bien", "amar al prójimo". En cambio, tendría valor secundario, cuando no alienante, la preocupación por la ortodoxia,es decir, el "creer de modo recto", según el sentido verdadero de la Escritura leída dentro de la Tradición de la Iglesia. Fácil sloganéste, por su superficialidad, porque (en todo tiempo, pero hoy sobremanera) ¿acaso no cambian radicalmente los contenidos de la ortopraxis, del amor al prójimo, según se entienda de un modo u otro la ortodoxia? Para poner un ejemplo de actualidad en el tema candente del tercer Mundo y América Latina: ¿Cuál es la praxis justa para socorrer a los pobres de forma verdaderamente cristiana y por tanto eficaz? ¿La opción por una acción correcta no presupone acaso un pensamiento correcto?, ¿no remite a la búsqueda de una ortodoxia?».

Estas son, pues, algunas de las razones sobre las que se nos invita a pronunciarnos.

Hablando con él de estas cuestiones preliminares, indispensables para entrar en el mello de la cuestión, el propio Ratzinger me dijo: «En medio de un mundo donde, en el fondo, el escepticismo ha contagiado también a muchos creyentes, es un verdadero escándalo la convicción de la Iglesia de que hay una Verdad con mayúscula y que esta Verdad es reconocible, expresable y, dentro de ciertos límites, definible también con precisión. Es un escándalo que comparten también católicos que han perdido de vista la esencia de la Iglesia, que no es una organización únicamente humana, y debe defender un depósito que no es suyo, cuya

proclamación y transmisión tiene que garantizar a través de u n Magisterio que lo reproponga de modo adecuado a los hombres de todas las épocas».

Pero sobre el tema de la Iglesia, puntualiza enseguida, volverá más adelante; porque, para él, en este punto estaría una de las raíces de la crisis actual.

## «Todavía hay herejías»

Pese al nuevo papel también positivo asumido por la Congregación —me permito observar—, ésta sigue manteniendo la facultad de intervenir allí donde sospeche que anidan “herejías” que amenacen la autenticidad de la fe. Términos como “herejía” o “herético” suenan, a nuestros oídos modernos, como algo tan raro que nos vemos precisados a ponerlos entre comillas. Al pronunciarlos o escribirlos nos sentimos arrastrados a épocas que parecen remotas. Eminencia, pregunto, ¿quedan de verdad “herejes”?, ¿sigue habiendo “herejías”?

«No soy yo quien responde —replica el cardenal—; lo hace el nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983 tras veinticuatro años de trabajo que lo han rehecho de arriba abajo y lo han puesto perfectamente en línea con la renovación conciliar. En el canon (es decir, artículo) 751 se dice: “Se llama herejía la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma”. Por lo que se refiere a las sanciones, el canon 1.364 establece que el hereje —a la par que el apóstata y el cismático— incurre en la excomunión lataesententiae. Y esto, que es válido para todos los fieles, agrava las medidas contra el hereje que además sea sacerdote. Vemos, por tanto, que, también para la Iglesia posconciliar (y valga esta expresión que no acepto y explicaré por qué), herejes y herejías —rubricadas por el nuevo Código como “delitos contra la religión y la unidad de la Iglesia”— existen y está previsto el modo de defender de ellas a la comunidad».

Y prosigue: «La palabra de la Escritura es actual para la Iglesia de todos los tiempos. Por lo tanto, tiene hoy también actualidad la admonición de la segunda carta de Pedro a que nos guardemos “de los falsos profetas y de los falsos maestros que inculcarán perniciosas herejías” (2,1). El error no es complementario de la verdad. No olvidemos que, para la Iglesia, la fe es un “bien común”, una riqueza que pertenece a todos, empezando por los pobres y los más indefensos frente a las tergiversaciones; así que defender la ortodoxia es para la Iglesia una obra social en favor de todos los creyentes. En esta perspectiva, cuando se está ante el error, no hay que olvidar que se deben tutelar los derechos individuales de cada teólogo, pero también los derechos de la comunidad. Naturalmente, visto todo a la luz del alto aviso evangélico: “verdad en la caridad”. También por esto, aquella excomunión en la que hoy sigue incurriendo el hereje es considerada como “sanción medicinal”, en el sentido de una pena que no busca tanto el castigo como la corrección y curación. Quien, convicto de su error, lo reconoce, es siempre acogido con los brazos abiertos, como un hijo especialmente querido, en la plena comunión de la Iglesia».

Sin embargo —observo—, todo esto parece, ¿cómo diríamos?, demasiado simple y transparente como para estar en consonancia con la realidad de nuestro tiempo, tan poco susceptible de esquemas prefijados.

«Eso es verdad —responde—. Las cosas, en concreto, no son tan claras como las define (no podría proceder de otra forma) el nuevo Código. Esa “negación” y esa “duda pertinaz” de que se habla no las encontramos hoy día casi nunca. Y no porque no existan, sino porque no quieren aparecer como tales. Casi siempre las propias hipótesis teológicas se opondrán al Magisterio diciendo que éste no expresa la fe de la Iglesia, sino sólo “la arcaica teología romana”. Dirán que no es la Congregación, sino ellos, los “herejes”, los que están en posesión del sentido “auténtico” de la fe transmitida. A diario admiro la habilidad de los teólogos que logran sostener exactamente lo contrario de lo que con toda claridad está escrito en los documentos del Magisterio. Y, sin embargo, tal vuelco se

presenta, mediante hábiles artificios dialécticos, como el “verdadero” significado del documento que se discute».

# Capítulo II. Descubrir de nuevo el Concilio

## Dos errores contrapuestos

Entrando en materia, nuestro coloquio no podía sino comenzar por el acontecimiento extraordinario del Concilio Ecuménico Vaticano II, de cuya clausura se conmemoran los veinte años en 1985. Veinte años que han cambiado a la Iglesia católica mucho más que dos siglos.

Acerca de la importancia, la riqueza, la oportunidad y la necesidad de los grandes documentos del Vaticano II, nadie que sea y quiera seguir siendo católico puede alimentar dudas de ningún género. Comenzando, naturalmente, por el cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El solo hecho de mencionarlo parece más ridículo que superfluo; a pesar de ello, en algunos comentarios desconcertantes hechos a raíz del anuncio del contenido de esta entrevista no ha faltado quien abrigara dudas al respecto.

Sin embargo, las palabras que reproducíamos del cardenal Ratzinger en defensa firme del Vaticano II y de sus decisiones no sólo eran del todo claras, sino que habían sido reiteradas por él en numerosas ocasiones

Entre los innumerables ejemplos que podríamos aducir está su intervención con ocasión de los diez años de la clausura del Concilio, en 1975. En Bressanone, releí al cardenal las palabras de aquella intervención y me confirmó que hoy se reconoce en ellas enteramente.

Escribía, pues, diez años antes de nuestro coloquio: «El Vaticano II se encuentra hoy bajo una luz crepuscular. La corriente llamada “progresista” lo considera completamente superado desde hace

tiempo y, en consecuencia, como un hecho del pasado, carente de significación en nuestro tiempo. Para la parte opuesta, la corriente "conservadora", el Concilio es responsable de la actual decadencia de la Iglesia católica y se le acusa incluso de apostasía con respecto al concilio de Trento y al Vaticano I: hasta tal punto que algunos se han atrevido a pedir su anulación o una revisión tal que equivalga a una anulación».

Continuaba: «Frente a estas dos posiciones contrapuestas hay que dejar bien claro, ante todo, que el Vaticano II se apoya en la misma autoridad que el Vaticano I y que el concilio Tridentino: es decir, el Papa y el colegio de los obispos en comunión con él. En cuanto a los contenidos, es preciso recordar que el Vaticano II se sitúa en rigurosa continuidad con los dos concilios anteriores y recoge literalmente su doctrina en puntos decisivos».

De aquí deducía Ratzinger dos consecuencias: «Primera: Es imposible para un católico tomar Posiciones en favor del Vaticano II y en contra de Trento o del Vaticano I. Quien acepta el Vaticano II, en la expresión clara de su letra y en la clara intencionalidad de su espíritu, afirma al mismo tiempo la ininterrumpida tradición de la Iglesia, en particular los dos concilios precedentes. Valga esto para el así llamado "progresismo", al menos en sus formas extremas. Segunda: Del mismo modo, es imposible decidirse en favor de Trento y del Vaticano I y en contra del Vaticano II. Quien niega el Vaticano II, niega la autoridad que sostiene a los otros dos concilios y los arranca así de su fundamento. Valga esto para el así llamado "tradicionalismo", también éste en sus formas extremas. Ante el Vaticano II, toda opción partidista destruye un todo, la historia misma de la Iglesia, que sólo puede existir como unidad indivisible».

## «Descubramos el verdadero Vaticano II»

No son, pues, ni el Vaticano II ni sus documentos (huelga casi mencionarlo) los que constituyen problema. En todo caso, a juicio de muchos —y Joseph Ratzinger se encuentra entre estos desde hace tiempo—, el problema estriba en muchas de las interpretaciones que

se han dado de aquellos documentos, interpretaciones que habrían conducido a ciertos frutos de la época posconciliar.

Desde hace mucho tiempo, el juicio de Ratzinger sobre este período es tajante: «Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad».

Así explica e cardenal este severo juicio (que ha repetido a lo largo del coloquio, pero que no debería sorprender a nadie, sea cual sea la opinión que merezca, puesto que ha sido reiterado por él en numerosas ocasiones): «Los Papas y los Padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y ha sobrevenido una división tal que —en palabras de Pablo VI— se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo, y se ha terminado con demasiada frecuencia en el hastío y en el desaliento. Esperábamos un salto hacia adelante, y nos hemos encontrado ante un proceso progresivo de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo de un presunto “espíritu del Concilio”, provocando de este modo su descrédito».

Seguía diciendo Ratzinger hace diez años: «Hay que afirmar sin ambages que una reforma real de la Iglesia presupone un decidido abandono de aquellos caminos equivocados que han conducido a consecuencias indiscutiblemente negativas».

En cierta ocasión escribió: «El cardenal JuliusDöpfner decía que la Iglesia del posconcilio es un gran astillero. Pero un espíritu crítico añadía a esto que es un gran astillero donde se ha perdido de vista el proyecto y donde cada uno continúa trabajando a su antojo. El resultado es evidente».

Pero no deja de repetir con la misma claridad que «en sus expresiones oficiales, en sus documentos auténticos, el Vaticano II

no puede considerarse responsable de una evolución que —muy al contrario— contradice radicalmente tanto la letra como el espíritu de los Padres conciliares».

Dice: «Estoy convencido de que los males que hemos experimentado en estos veinte años no se deben al Concilio "verdadero", sino al hecho de haberse desatado en el interior de la Iglesia ocultas fuerzas agresivas, centrífugas, irresponsables o simplemente ingenuas, de un optimismo fácil, de un énfasis en la modernidad, que ha confundido el progreso técnico actual con un progreso auténtico e integral. Y, en el exterior, al choque con una revolución cultural: la afirmación en Occidente del estamento medio-superior, de la nueva "burguesía del terciario", con su ideología radicalmente liberal de sello individualista, racionalista y hedonista».

La consigna, la exhortación de Ratzinger a todos los católicos que quieran seguir siendo tales, no es ciertamente un "volver atrás", sino un «volver a los textos auténticos del auténtico Vaticano II». Para él, insiste «defender hoy la verdadera Tradición de la Iglesia significa defender el Concilio. Es también culpa nuestra si de vez en cuando hemos dado ocasión (tanto a la "derecha" como a la "izquierda") de pensar que el Vaticano II representa una "ruptura", un abandono de la Tradición. Muy al contrario, existe una continuidad que no permite ni retornos al pasado ni huidas hacia delante, ni nostalgias anacrónicas ni impaciencias injustificadas. Debemos permanecer fieles al hoy de la Iglesia; no al ayer o al mañana: y este hoy de la Iglesia son los documentos auténticos del Vaticano II. Sin reservas que los cercenen. Y sin arbitrariedades que los desfiguren».

## Una receta contra el anacronismo

Crítico ante la "Izquierda", Ratzinger no es en modo alguno condescendiente con la "derecha", con aquel tradicionalismo integrista que se halla hoy representado por el anciano obispo Marcel Lefébvre. Me ha dicho a este propósito: «No veo futuro alguno para una posición tan ilógica y descabellada. El punto de partida de estos integristas es el Vaticano I y su Definición del

primado del Papa. Pero ¿por qué los Papas hasta Pío XII y no más allá? ¿Acaso la obediencia a la Santa Sede depende de las épocas y las simpatías?»

Pero es un hecho, observo, que si Roma ha intervenido ante la "izquierda", no lo ha hecho hasta ahora con el mismo vigor ante la "derecha".

Responde: «Los adictos a Mons. Lefébvre afirman lo contrario. Dicen que al benemérito y anciano arzobispo se le ha aplicado inmediatamente el duro castigo de la suspensión a divinis, mientras que se muestra una tolerancia incomprensible con toda suerte de desviaciones de la otra parte. No quiero terciar en la discusión sobre la mayor o menor severidad aplicada a unos y otros. Los dos tipos de reacción son desde luego de muy diversa naturaleza. Las desviaciones a la "izquierda" representan en la Iglesia sin duda una vasta corriente del pensar y actuar de hoy, pero en ningún lugar ha llegado a cristalizarse en un fondo común jurídicamente tangible. El movimiento de Mons. Lefébvre, en cambio, es presuntamente mucho menos vasto, pero dispone de conventos, seminarios y de un ordenamiento jurídico netamente definido, etc. Es evidente que debe hacerse todo lo posible para que este movimiento no degenere en un verdadero cisma, en el que incurriría si el arzobispo se decidiera a consagrar obispos. Esto, gracias a Dios, no lo ha hecho todavía, esperando la reconciliación. Hoy, en el ámbito ecuménico, se deplora que en tiempos pasados no se hiciera más para evitar las nacientes disensiones con una mayor comprensión hacia los grupos afectados y una mayor disponibilidad a la reconciliación. Es, pues, natural, que este criterio nos sirva hoy de norma de comportamiento. Hemos de empeñarnos por la reconciliación, hasta donde se pueda y en la medida en que se pueda, aprovechando todas las oportunidades que se nos ofrezcan».

Pero Lefébvre, digo, ha ordenado y continua ordenando sacerdotes.

«Para el derecho de la Iglesia, se trata de ordenaciones ilícitas, pero no inválidas —replica—. Hay que considerar también el aspecto humano de estos jóvenes que, para la Iglesia, son "verdaderos"

sacerdotes, aunque en situación irregular. Sus puntos de partida y sus orientaciones difieren mucho. Algunos están muy influenciados por su situación familiar y han tomado sus decisiones en función de ella. Otros han sufrido desengaños con la Iglesia actual y se han sumido en amarguras y negaciones. No faltan quienes desean trabajar en la pastoral normal de la Iglesia, pero, ante la insatisfactoria situación que se creó en los seminarios de algunos países, se aferran a sus decisiones. Así resulta que unos se encuentran bien en cierto modo con la escisión, mientras otros muchos esperan la reconciliación y con esta esperanza persisten en la comunidad sacerdotal de Mons. Lefébvre».

La receta que propone para “desmontar” el caso Lefébvre y otras resistencias anacrónicas parece reflejar el pensamiento de los últimos Papas, desde Pablo VI a nuestros días: «Estas absurdas situaciones han podido mantenerse hasta ahora gracias precisamente a la arbitrariedad y la imprudencia de ciertas interpretaciones posconciliares. Mostremos el verdadero rostro del Concilio y caerán por su base estas falsas protestas».

## Espíritu y anti-espíritu

Pero, digo, en cuanto al “verdadero” Concilio, los pareceres no coinciden: aparte de aquel “neo-triunfalismo” al que hacía referencia y que se resiste a mirar de frente a la realidad, se está de acuerdo, en general, en que la Iglesia se encuentra actualmente en una difícil situación. Pero las opiniones se dividen tanto para el diagnóstico como para la terapia. El diagnóstico. de algunos es que los diferentes aspectos de la crisis no son sino fiebres benignas, propias de un período de crecimiento; para otros, en cambio, son síntomas de una enfermedad grave. En cuanto a la terapia, unos piden una mayor aplicación del Vaticano II, incluso más allá de los textos; otros, una dosis menor de reformas y cambios. ¿Cómo escoger? ¿A quién dar la razón?

Responde: «Como explicaré ampliamente, mi diagnóstico es que se trata de una auténtica crisis que hay que cuidar y sanar. Repito que

para esta curación el Vaticano II es una realidad que debe aceptarse plenamente. Con la condición, sin embargo, de que no se considere como un punto de partida del cual hay que alejarse a toda prisa, sino como una base sobre la que construir sólidamente. Además, estamos hoy descubriendo la función "profética" del Concilio: algunos textos del Vaticano II, en el momento de su proclamación, parecían adelantarse a los tiempos que entonces se vivían. Después han tenido lugar revoluciones culturales y terremotos sociales que los Padres no podían en absoluto prever, pero que han puesto de manifiesto que sus respuestas —entonces anticipadas— eran las que exigía el futuro inmediato. He aquí por qué volver de nuevo a los documentos resulta hoy particularmente actual: ponen en nuestras manos los instrumentos adecuados para afrontar los problemas de nuestro tiempo. Estamos llamados a reconstruir la Iglesia, no a pesar, sino gracias al verdadero Concilio».

A este Concilio "verdadero" al menos en su diagnóstico, «se contrapuso, ya durante las sesiones y con mayor intensidad en el período posterior, un sedicente "espíritu del Concilio", que es en realidad su verdadero "antiespíritu". Según este pernicioso Konils-Ungeist, todo lo que es "nuevo" (o que por tal se tiene: ¡cuánta antiguas herejías han reaparecido en estos años bajo capa de novedad!) sería siempre en cualquier circunstancia mejor que lo que se ha dado en el pasado o lo que existe en el presente. Es el antiespíritu, según el cual la historia de la Iglesia debería comenzar con el Vaticano II, considerado como una especie de punto cero».

## «No ruptura, sino continuidad»

Insiste en que quiere ser muy preciso en este punto: «Es necesario oponerse decididamente a este esquematismo de un antesy de un después en la historia de la Iglesia; es algo que no puede justificarse a partir de los documentos, los cuales no hacen sino reafirmar la continuidad del catolicismo. No hay una Iglesia "pre" o "post" conciliar: existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, ahondando cada vez más y comprendiendo cada vez mejor el depósito de la fe que El mismo le ha confiado. En esta historia no

hay saltos, no hay rupturas, no hay solución de continuidad. El Concilio no pretendió ciertamente introducir división alguna en el tiempo de la Iglesia».

Continuando su análisis, afirma que «la intención del Papa que tomó la iniciativa del Vaticano II, Juan XXIII, y de aquel que lo continuó fielmente, Pablo VI, no era poner en discusión un depositumfidei) que, muy al contrario, ambos tenían por incontrovertido y libre ya de toda amenaza».

¿Quiere tal vez subrayar, como hacen algunos, la intención predominantemente pastoral, más que doctrinal, del Vaticano II?

«Quiero decir que el Vaticano II no quería ciertamente "cambiar" la fe, sino reproponerla de manera eficaz. Quiero decir que el diálogo es posible únicamente sobre la base de una identidad indiscutida; que podemos y debemos "abrirnos", pero sólo cuando estemos verdaderamente seguros de nuestras propias convicciones. La identidad firme es condición de la apertura. Así lo entendían los Papas y los Padres conciliares, algunos de los cuales pudo parecer, tal vez, que se dejaron ganar por aquel optimismo un poco ingenuo de aquellos tiempos, un optimismo que en la perspectiva actual nos parece poco crítico y realista. Pero si pensaron poder abrirse con confianza a lo que de positivo hay en el mundo moderno, fue precisamente porque estaban seguros de su identidad, de su fe. En contraste con esta actitud, muchos católicos, en estos años, se han abierto sin filtros ni freno al mundo y a su cultura, al tiempo que se interrogaban sobre las bases mismas del depositumfidei, que para muchos habían dejado de ser claras».

Continúa: «El Vaticano II tenía razón al propiciar una revisión de las relaciones entre Iglesia y mundo. Existen valores que, aunque hayan surgido fuera de la Iglesia, pueden encontrar —debidamente purificados y corregidos— un lugar en su visión. En estos últimos años se ha hecho mucho en este sentido. Pero demostraría no conocer ni a la Iglesia ni al mundo quien pensase que estas dos realidades pueden encontrarse sin conflicto y llegar a mezclarse sin más».

¿Propone acaso volver de nuevo a la antigua espiritualidad de “oposición al mundo”?

«No son los cristianos los que se oponen al mundo. Es el mundo el que se opone a ellos cuando se proclama la verdad sobre Dios, sobre Cristo y sobre el hombre. El mundo se rebela siempre que al pecado y a la gracia se les llama por su propio nombre. Superada ya la fase de “aperturas” indiscriminadas, es hora de que el cristiano descubra de nuevo la conciencia responsable de pertenecer a una minoría y de estar con frecuencia en contradicción con lo que es obvio, lógico y natural para aquello que el Nuevo Testamento llama —y no ciertamente en sentido positivo— “el espíritu del mundo”. Es tiempo de encontrar de nuevo el coraje del anticonformismo, la capacidad de oponerse, de denunciar muchas de las tendencias de la cultura actual, renunciando a cierta eufórica solidaridad posconciliar».

## ¿Restauración?

Llegados a este punto —como a lo largo de todo el coloquio, el magnetófono zumbaba en el silencio de la habitación abierta al jardín del seminario—, he planteado al cardenal Ratzinger la pregunta cuya respuesta ha suscitado las más vivas reacciones. Estas reacciones se deben también al modo incompleto con que se ha reproducido y al contenido emotivo de la palabra utilizada («restauración»), que nos remite a épocas históricas ciertamente irrepetibles y —al menos a nuestro juicio— no deseables.

He preguntado, pues, al Prefecto de la fe: pero entonces, si nos atenemos a sus palabras, parecerían tener razón aquellos que afirman que la jerarquía de la Iglesia pretendería cerrar la primera fase del posconcilio, y que (aunque retornando no al preconcilio, sino a los documentos “auténticos” del Vaticano II) la misma jerarquía intentaría proceder ahora a una especie de “restauración”.

He aquí la respuesta textual del cardenal: «Si por “restauración” se entiende un volver atrás, entonces no es posible restauración

alguna. La Iglesia avanza hacia el cumplimiento de la historia, con la mirada fija en el Señor que viene. No: no se vuelve ni puede volverse atrás. No hay, pues, "restauración" en este sentido. Pero si por "restauración" entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio (die Suche aufeinneuesGleichgewicht) después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo, pues bien, entonces una "restauración" entendida en este sentido (es decir, un equilibrio renovado de las orientaciones y de los valores en el interior de la totalidad católica) sería del todo deseable, y por lo demás, se encuentra ya en marcha en la Iglesia. En este sentido puede decirse que se ha cerrado la primera fase del posconcilio»[1].

## Efectos imprevistos

Lo que en realidad sucede, me explica, es que «la situación ha cambiado; el clima ha empeorado mucho con relación a aquel que favorecía una euforia cuyos frutos están hoy ante nosotros, como una seria advertencia. El cristiano debe ser realista; con un realismo que no es otra cosa que atención completa a los signos de los tiempos. Por esto, no me cabe en la cabeza que se pueda pensar (con un sentido nulo de la realidad) en seguir caminando como si el Vaticano II no hubiera existido nunca. Los efectos concretos que hoy contemplamos no corresponden a las intenciones de los Padres, pero no podemos ciertamente decir: "mejor sería que nunca hubiera existido". El cardenal Henry Newman, historiador de los concilios, el gran estudioso convertido al catolicismo, decía que el Concilio representa siempre un riesgo para la Iglesia; es necesario, en consecuencia, convocarlo sólo para pocas cosas y no prolongarlo demasiado. Es verdad que las reformas exigen tiempo, paciencia y que entrañan riesgos; pero no es lícito decir: "dejemos de hacerlas, porque son peligrosas". Creo que el tiempo verdadero del Vaticano II no ha llegado todavía, que su acogida auténtica aún no ha comenzado; sus documentos fueron en seguida sepultados bajo una luz de publicaciones con frecuencia superficiales o francamente inexactas. La lectura de la letra de los documentos nos hará

descubrir de nuevo su verdadero espíritu. Si se descubren en esta su verdad, estos grandes documentos nos permitirán comprender lo que ha sucedido y reaccionar con nuevo vigor. Lo repito: el católico que con lucidez y, por lo tanto, con sufrimiento, ve los problemas producidos en su Iglesia por las deformaciones del Vaticano II, debe encontrar en este mismo Vaticano II la posibilidad de un nuevo comienzo. El Concilio es suyo; no es de aquellos que se empeñan en seguir un camino que ha conducido a resultados catastróficos; no es de aquellos que —no por casualidad— ya no saben qué hacer con el Vaticano II, el cual no es a sus ojos más que una especie de "fósil de la era clerical"».

Se ha observado, digo, que el Vaticano II es un unicum porque ha sido, tal vez, el primer Concilio de la historia convocado no bajo la presión de exigencias urgentes, de crisis, Sino en un momento que parecía (al menos en apariencia) de tranquilidad para la vida eclesial. Las crisis han sobrevenido después y no sólo en el interior de la Iglesia, sino en sociedad entera. ¿No cree que se puede decir (tomando pie de una sugerencia suya anterior) que la Iglesia se habría visto obligada a afrontar en todo caso aquellas revoluciones culturales, pero que, sin el Concilio, su estructura habría sido más rígida y los daños habrían podido ser más graves? Su estructura posconciliar, más flexible y elástica, ¿no le ha permitido absorber mejor el impacto, aunque pagando el necesario tributo?

«Es imposible saberlo —responde—. La historia, sobre todo la historia de la Iglesia, que Dios guía por caminos misteriosos, no se hace con los "síes". Dios lo ha querido así. A principios de los años sesenta estaba a punto de entrar en escena la generación de la posguerra; una generación que no había participado directamente en la reconstrucción, que encontraba un mundo ya reconstruido y buscaba, en consecuencia, otros motivos de compromiso y de renovación. Había una atmósfera general de optimismo, de confianza en el progreso. Además, todos en la Iglesia, compartían la esperanza en un sereno desarrollo de su doctrina. No se olvide que incluso mi predecesor en el Santo Oficio, el cardenal Ottaviani, estaba a favor del proyecto de un concilio ecuménico. Una vez que

el papa Juan lo anunció, la Curia romana trabajó juntamente con los representantes más distinguidos del episcopado católico en la preparación de los esquemas, que serían luego arrinconados por los Padres conciliares por demasiado teóricos, demasiado “manuales” y muy poco pastorales. El Papa no había contado con esto. Esperaba una votación rápida y sin fricciones de los esquemas que había leído y aprobado. Es claro que ninguno de estos textos pretendía cambios de doctrina. Se quería una mejor síntesis y a lo sumo una mayor claridad en puntos hasta entonces no definidos. Sólo en este sentido se entendía el esperado desarrollo doctrinal. Al desechar dichos textos, tampoco los Padres conciliares iban contra la doctrina como tal, sino contra el modo insatisfactorio de formularla y también, desde luego, contra ciertas puntualizaciones que hasta entonces no se habían hecho y que hoy mismo se juzgan innecesarias. Es necesario, por lo tanto, reconocer que el Vaticano II, desde un principio, no siguió el derrotero que Juan XXIII preveía (¡recuérdese que países como Holanda, quizá, los Estados Unidos eran verdaderos bastiones del tradicionalismo y de la fidelidad a Roma!). Es necesario también reconocer que —al menos hasta ahora— no ha sido escuchada la plegaria del papa Juan para que el Concilio significase un nuevo salto adelante, una vida y una unidad renovadas para la Iglesia».

## La esperanza de los “movimientos”

Pero, pregunto inquieto, ¿su imagen negativa de la realidad de la Iglesia del posconcilio no deja lugar a algún elemento positivo?

«Paradójicamente —responde—, es en realidad la suma de los errores, es lo negativo lo que está transformándose en positivo. En estos años, muchos católicos han hecho la experiencia del éxodo; han vivido los resultados del conformismo de las ideologías; han experimentado lo que significa esperar del mundo redención, libertad y esperanza. Sólo conocían en teoría la faz de una vida sin Dios, de un mundo sin fe. Ahora, la realidad se ha vuelto diáfana y en su propia penuria han podido descubrir de nuevo la riqueza de su fe y su absoluta e indispensable necesidad: ha sido para ellos una

dura purificación, como un pasar a través del fuego, que les abre a una más honda dimensión de la fe».

«Sin olvidar nunca —continúa— que todo concilio es una reforma que desde el vértice debe después llegar a la base de los creyentes. Es decir, todo concilio, para que resulte verdaderamente fructífero, debe ir seguido de una floración de santidad. Así sucedió después de Trento, que precisamente gracias a esto pudo llevar a cabo una verdadera reforma. La salvación para la Iglesia viene de su interior; pero esto no quiere decir que venga de las alturas, es decir, de los decretos de la jerarquía. Dependerá de todos los católicos, llamados a darle vida, el que el Vaticano II y sus consecuencias sean considerados en el futuro como un período luminoso para la historia de la Iglesia. Como decía Juan Pablo II conmemorando en Milán a San Carlos Borromeo: “La Iglesia de hoy no tiene necesidad de nuevos reformadores. La Iglesia tiene necesidad de nuevos santos”».

¿No ve, pues, insisto, otros resultados positivos —además de aquellos que provienen de lo “negativo”— en este período de la historia eclesial?

«Naturalmente que sí. No me refiero al impulso de las jóvenes Iglesias, como la de Corea del Sur, ni a la vitalidad de las Iglesias perseguidas, porque no cabe relacionarlos directamente con el Vaticano II, como tampoco se puede situarlas directamente en la atmósfera de crisis. Lo que a lo largo y ancho de la Iglesia universal resuena con tonos de esperanza —y esto sucede justamente en el corazón de la crisis de la Iglesia en el mundo occidental— es la floración de nuevos movimientos que nadie planea ni convoca y surgen de la intrínseca vitalidad de la fe. En ellos se manifiesta —muy tenuemente, es cierto— algo así como una primavera pentecostal en la Iglesia».

¿En qué piensa en particular?

«Pienso por ejemplo en el Movimiento carismático, en las Comunidades neocatecumenales, en los Cursillos, en el Movimiento

de los Focolari, en Comunión y Liberación, etc. Todos estos movimientos plantean algunos problemas y comportan mayores o menores peligros. Pero esto es connatural a toda realidad viva. Cada vez encuentro más grupos de jóvenes resueltos y sin inhibiciones para vivir plenamente la fe de la Iglesia y dotados de un gran impulso misionero. La intensa vida de oración presente en estos Movimientos no implica un refugiarse en el intimismo o un encerrarse en una vida "privada". En ellos se ve simplemente una catolicidad total e indivisa. La alegría de la fe que manifiestan es algo contagioso y resulta un genuino y espontáneo vivero de vocaciones para el sacerdocio ministerial y la vida religiosa».

Nadie ignora, sin embargo, que entre los problemas que estos nuevos movimientos plantean está también el de su inserción en la pastoral general. Su respuesta es rápida: «Lo asombroso es que todo este fervor no es el resultado de planes pastorales oficiales ni oficiosos, sino que en cierto modo aparece por generación espontánea. La consecuencia de todo ello es que las oficinas de programación —por más progresistas que sean— no atinan con estos movimientos, no concuerdan con sus ideas. Surgen tensiones a la hora de insertarlos en las actuales formas de las instituciones, pero no son tensiones propiamente con la Iglesia jerárquica como tal. Está forjándose una nueva generación de la Iglesia, que contemplo esperanzado. Encuentro maravilloso que el Espíritu sea, una vez más, más poderoso que nuestros proyectos y juzgue de manera muy distinta a como nos imaginábamos. En este sentido, la renovación es callada, pero avanza con eficacia. Se abandonan las formas antiguas, encalladas en su propia contradicción y en el regusto de la negación, y está llegando lo nuevo. Cierto, apenas se lo oye todavía en el gran diálogo de las ideas reinantes. Crece en silencio. Nuestro quehacer —el quehacer de los ministros de la Iglesia y de los teólogos— es mantenerle abiertas las puertas, disponerle el lugar. El rumbo imperante todavía en la actualidad es, de todos modos, otro. En fin, para quien contempla la situación espiritual de nuestros días, verdaderamente tempestuosa, no hay más remedio que hablar de una crisis de la fe, que sólo podremos superar adoptando una actitud franca y abierta».

# Capítulo III. La raíz de la crisis: la idea de Iglesia

## La fachada y el misterio

Estamos, pues, en crisis. Pero ¿dónde está, a su juicio, el principal punto de ruptura, la grieta que, avanzando cada vez más, amenaza la estabilidad del edificio entero de la fe católica?

No hay lugar a dudas para el cardenal Ratzinger: lo que ante todo resulta alarmante es la crisis del concepto de Iglesia, la eclesiología: «Aquí está el origen de buena parte de los equívocos o de los auténticos errores que amenazan tanto a la teología como a la opinión común católica».

Explica: «Mi impresión es que se está perdiendo imperceptiblemente el sentido auténticamente católico de la realidad "Iglesia", sin rechazarlo de una manera expresa. Muchos no creen ya que se trate de una realidad querida por el mismo Señor. Para algunos teólogos, la Iglesia no es más que mera construcción humana, un instrumento creado por nosotros y que, en consecuencia, nosotros mismos podemos reorganizar libremente a tenor de la exigencias del momento. Y así, se ha insinuado en la teología católica una concepción de Iglesia que no procede sólo del protestantismo en sentido "clásico". Algunas eclesiologías posconciliares parecen inspirarse directamente en el modelo de ciertas "iglesias libres" de Norteamérica, donde se refugiaban los creyentes para huir del modelo opresivo de "Iglesia de Estado" inventado en Europa por la Reforma. Aquellos prófugos, no creyendo ya en la Iglesia como querida por Cristo y queriendo mantenerse alejados de la Iglesia de Estado, crearon su propia Iglesia, una organización estructurada según sus necesidades».

## ¿Cómo es para los católicos?

«Para los católicos —explica— la Iglesia está compuesta por hombres que conforman la dimensión exterior de aquella; pero, detrás de esta dimensión, las estructuras fundamentales son

queridas por Dios mismo y, por lo tanto, son intangibles. Detrás de la fachada humana está el misterio de una realidad suprahumana sobre la que no pueden en absoluto intervenir ni el reformador, ni el sociólogo, ni el organizador. Si, por el contrario, la Iglesia se mira únicamente como mera construcción humana, como obra nuestra, también los contenidos de la fe terminan por hacerse arbitrarios: la fe no tiene ya un instrumento auténtico, plenamente garantizado, por medio del cual expresarse. De este modo, sin una visión sobrenatural, y no sólo sociológica, del misterio de la Iglesia, la misma cristología pierde su referencia a lo Divino: una estructura puramente humana acaba siempre en proyecto humano. El Evangelio viene a ser entonces el "proyecto-Jesús", el proyecto liberación-social, u otros proyectos meramente históricos, inmanentes, que pueden incluso parecer religiosos, pero que son ateos en realidad».

Durante el Vaticano II se insistió mucho —en las intervenciones de algunos obispos, en las relaciones de sus consultores teólogos y también, en los documentos finales— en el concepto de Iglesia como «pueblo de Dios». Una concepción que parece haberse impuesto en las eclesiologías posconciliares.

«Es verdad; se ha dado y continúa dándose esta insistencia, la cual, sin embargo, en los textos conciliares se halla compensada con otras que la completan; un equilibrio que muchos teólogos han perdido de vista. Y es el caso que, a diferencia de lo que éstos piensan, por este camino se corre el peligro de retroceder en lugar de avanzar. De aquí proviene el peligro de abandonar el Nuevo Testamento para volver al Antiguo. En realidad, "pueblo de Dios" es, para la Escritura, Israel en sus relaciones de oración y de fidelidad con el Señor. Pero limitarse únicamente a esta expresión para definir a la Iglesia significa dejar un tanto en la sombra la concepción que de ella nos ofrece el Nuevo Testamento. En éste, la expresión "pueblo de Dios" remite siempre al elemento veterotestamentario de la Iglesia, a su continuidad con Israel. Pero la Iglesia recibe su connotación neotestamentaria más evidente en el concepto de "cuerpo de Cristo". Se es Iglesia y se entra en ella no a través de

pertenencias sociológicas, sino a través de la inserción en el cuerpo mismo del Señor, por medio del bautismo y de la eucaristía. Detrás del concepto, hoy tan en boga, de Iglesia como sólo pueblo de Dios" perviven sugestiones de eclesiologías que vuelven, de hecho, al Antiguo Testamento; y perviven también, posiblemente, sugestiones políticas, partidistas y colectivistas. En realidad, no hay concepto verdaderamente neotestamentario, católico de Iglesia que no tenga relación directa y vital no con la sociología sino con la cristología. La Iglesia no se agota en el "colectivo" de los creyentes: siendo como es "cuerpo de Cristo", es mucho más que la simple suma de sus miembros».

Para el Prefecto, la gravedad de la situación viene acentuada por el hecho de que —en un punto tan vital como la eclesiología— no parece posible intervenir de manera resolutiva mediante documentos. Aunque éstos no hayan faltado, sería necesario, a su juicio, un trabajo en profundidad: «Es necesario recrear un clima auténticamente católico, encontrar de nuevo el sentido de la Iglesia como Iglesia del Señor, como espacio de la presencia real de Dios en el mundo. Es el misterio de que habla el Vaticano II con palabras terriblemente comprometedoras, en las que resuena toda la Tradición católica: "La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio" (Lumen gentium n.3)».

## «No es nuestra, es suya»

Como confirmación de la diferencia "cualitativa" de la Iglesia con relación a cualquier organización humana, recuerda que «sólo la Iglesia, en este mundo, supera la limitación esencial del hombre: la frontera de la muerte. Vivos o muertos, los miembros de la Iglesia viven unidos en la misma vida que brota de la inserción de todos en el Cuerpo de Cristo».

Es la realidad, observo, que la teología católica ha llamado siempre communio sanctorum, la comunión de los "santos", entendiendo por "santos" a todos los bautizados.

«Así es —dice—. Pero no hay que olvidar que la expresión latina no significa sólo la unión de los miembros de la Iglesia, vivos o difuntos. Communio sanctorum significa también tener en común las “cosas santas”, es decir, la gracia de los sacramentos que brotan de Cristo muerto y resucitado. Es este vínculo misterioso y realísimo, es esta unión en la Vida, lo que hace que la Iglesia no sea sólo nuestra Iglesia, de modo que podamos disponer de ella a nuestro antojo; es, por el contrario, su Iglesia. Todo lo que es sólo nuestra Iglesia no es Iglesia en sentido profundo; pertenece a su aspecto humano y es, por lo tanto, accesorio, efímero».

El olvido o el rechazo de este concepto católico de Iglesia, pregunto, ¿tiene también consecuencias en las relaciones con la jerarquía eclesial?

«Sin lugar a dudas. Y de las más graves. Aquí radica el origen de la caída del concepto auténtico de “obediencia”; ésta, según algunos, ni siquiera sería virtud cristiana, sino herencia de un pasado autoritario y dogmático que hay que superar a toda costa. Si la iglesia es sólo nuestra, si la Iglesia somos únicamente nosotros, si sus estructuras no son las que quiso Cristo, entonces no puede ya concebirse la existencia de una jerarquía como servicio a los bautizados, establecida por el mismo Señor. Se rechaza el concepto de una autoridad querida por Dios, una autoridad que tiene su legitimación en Dios y no —como acontece en las estructuras políticas— en el acuerdo de la mayoría de los miembros de la organización. Pero la Iglesia de Cristo no es un partido, no es una asociación, no es un club: su estructura profunda y sustantiva no es democrática, sino sacramental y, por lo tanto, jerárquica; porque la jerarquía fundada sobre la sucesión apostólica es condición indispensable para alcanzar la fuerza y la realidad del sacramento. La autoridad, aquí, no se basa en los votos de la mayoría; se basa en la autoridad del mismo Cristo, que ha querido compartirla con hombres que fueran sus representantes, hasta su retorno definitivo. Sólo ateniéndose a esta visión será posible descubrir de nuevo la necesidad y la fecundidad de la obediencia a las legítimas jerarquías eclesiales».

## Para una verdadera reforma

Con todo, digo, junto a la expresión tradicional communio sanctorum (en el sentido pleno antes subrayado), hay otra frase latina que ha tenido siempre derecho de ciudadanía entre los católicos: Ecclesia semper reformanda, la Iglesia está siempre necesitada de reforma. El Concilio ha sido claro en este punto: «Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como Esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al Espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que, aun hoy día, es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatirlas con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio» (Gaudium et spes n.43). Respetando siempre el misterio de la Iglesia, ¿no estamos llamados a un esfuerzo para cambiarla?

«Es cierto —replica—; en sus estructuras humanas la Iglesia es semperreformanda. Con todo, es necesario entender de qué modo y hasta qué punto. El texto del Vaticano II que acabamos de citar nos ofrece ya una indicación muy precisa al hablar de la “fidelidad de la Esposa de Cristo”, que no es puesta en entredicho por la infidelidad de sus miembros. Para explicarme con mayor claridad, me referiré a la fórmula latina que en la liturgia romana pronunciaba el celebrante en todas las misas, en el momento del “signo de paz” que precede a la comunión. Decía, pues, esta plegaria: “Domine JesuChristenerespicias peccata mea, sed fidemEcclesiaetuae”; es decir: “Señor Jesucristo, no mires mis pecados, sino la fe de tu Iglesia”. Hoy, en muchas traducciones (y también en el nuevo texto latino) del ordinario de la misa, la fórmula introduce el nosotros en lugar del yo: “No mires nuestros pecados”. Semejante cambio parece irrelevante, y, sin embargo, reviste gran significación».

¿Por qué conceder tanta importancia al paso del yo al nosotros?

«Porque —explica— es esencial que la petición de perdón sea pronunciada en primera persona: lo exige la necesidad de aceptar personalmente la propia culpa, el carácter indispensable de la conversión personal, que hoy se esconde con frecuencia en la masa anónima del "nosotros", del grupo, del "sistema", de la humanidad, donde todos pecan y, a la postre, ninguno parece haber pecado. De este modo se disuelve el sentido de la responsabilidad, el sentido de la culpa personal. Naturalmente, cabe también entender de modo correcto la nueva versión del texto, porque el yo y el nosotros están siempre implicados en el pecado. Lo importante es que al acentuar el nosotros no se diluya el yo».

Es éste, observo un punto importante sobre el que habrá que insistir más adelante; pero volvamos ahora donde estábamos: al vínculo entre el axioma Ecclesiasemperreformanda y la petición a Cristo de perdón personal.

«De acuerdo; volvamos a aquella plegaria que la sabiduría litúrgica introducía en el momento más solemne de la misa, aquel que precede a la unión física, íntima, con Cristo hecho pan y vino. La Iglesia daba por supuesto que cualquiera que celebrase la eucaristía tenía necesidad de decir: "Yo he pecado; no mires, Señor, mis pecados". Era la invocación obligatoria de todo sacerdote: los obispos, el mismo Papa al igual que el último de los sacerdotes, debían pronunciarla en su misa cotidiana. Y también los laicos, los restantes miembros de la Iglesia, estaban llamados a unirse en aquel reconocimiento de culpa. Por consiguiente, todos en la Iglesia, sin excepción alguna, debían confesarse pecadores, pedir perdón, tomar el camino de una verdadera reforma de sus vidas. Pero esto no significaba que la Iglesia en cuanto tal fuera también pecadora. La Iglesia —lo hemos visto— es una realidad que supera, misteriosa e infinitamente, la suma de sus miembros. Y así, para obtener el perdón de Cristo, se oponía mi pecado a la fe de su Iglesia».

¿Y hoy?

«Hoy esto parece algo olvidado por muchos teólogos, por muchos eclesiásticos, por muchos laicos. No se ha dado sólo el paso del yo

al nosotros, de la responsabilidad personal a la colectiva. Se tiene la impresión fundada de que algunos, hay que pensar que inconscientemente, tergiversan la invocación, entendiéndola de este modo: “no mires los pecados de la Iglesia, sino mi fe”… Si esto llega a tener lugar, realmente las consecuencias son graves: las culpas de los individuos pasan a ser las culpas de la Iglesia, y la fe se reduce a un hecho personal, a mi modo de comprender y de reconocer a Dios y sus exigencias. Abrigo el temor de que éste sea hoy un modo muy difundido de sentir y de razonar: es un signo más de hasta qué punto la conciencia común de los católicos se ha alejado de la recta concepción de la Iglesia».

¿Qué hacer, entonces?

«Debemos —responde— decir de nuevo al Señor: “Pecamos nosotros, no la Iglesia que es tuya y es portadora de fe”. La fe es la respuesta de la Iglesia a Cristo; ésta es Iglesia en la medida en que es acto de fe. Y la fe no es un acto individual, solitario; no es una respuesta de cada uno por separado. Fe significa creer juntamente con toda la Iglesia».

¿Hacia dónde pueden orientarse entonces aquellas “reformas” que estamos siempre obligados a llevar a cabo en nuestra comunidad de creyentes que viven en la historia?

«Debemos tener siempre presente que la Iglesia no es nuestra, sino suya. En consecuencia, las “reformas”, las “renovaciones” —por apremiantes que sean—, no pueden reducirse a un celoso activismo para erigir nuevas y sofisticadas estructuras. Lo más que puede esperarse de un trabajo semejante es una Iglesia “nuestra”, hecha a nuestra medida, que puede incluso ser interesante, pero que, por sí sola, no es la Iglesia verdadera, aquella que nos sostiene con la fe y nos da la vida con el sacramento. Quiero decir que lo que nosotros podemos hacer es infinitamente inferior a Aquel que hace. Verdadera “reforma”, por consiguiente, no significa entregarnos desenfrenadamente a levantar nuevas fachadas, sino (al contrario de lo que piensan ciertas eclesiologías) procurar que desaparezca, en la medida de lo posible, lo que es nuestro, para que aparezca

mejor lo que es suyo, lo que es de Cristo. Es ésta una verdad que conocieron muy bien los santos: éstos, en efecto, reformaron en profundidad a la Iglesia no proyectando planes para nuevas estructuras, sino reformándose a sí mismos. Lo que necesita la Iglesia para responder en todo tiempo a las necesidades del hombre es santidad, no management».

# Capítulo IV. Entre sacerdotes y obispos

## Sacerdote: un hombre desazonado

Al estar en crisis el concepto mismo de Iglesia, ¿hasta qué punto y por qué están en crisis los “hombres de Iglesia”? Dejando para luego lo que se refiere a los obispos, que necesita un tratamiento específico, ¿dónde cree Ratzinger que se encuentran las raíces del desencanto de los clérigos que en pocos años ha vaciado seminarios, conventos y presbiterios? En una reciente intervención suya, no oficial, ha citado la tesis de un famoso teólogo según el cual «la crisis de la Iglesia actual sería ante todo una crisis de los sacerdotes y de las órdenes religiosas».

«Es una tesis muy dura —confirma—. Es un j'accuse bastante áspero, pero puede ser que capte una verdad. Bajo el choque del posconcilio, las grandes órdenes religiosas (precisamente las columnas tradicionales de la siempre necesaria reforma eclesial) han vacilado, han padecido graves hemorragias, han visto reducirse como nunca el ingreso de novicios, y aún hoy parecen estar sacudidas por una crisis de identidad».

Más aún, en su opinión «a menudo han sido las órdenes tradicionalmente más “cultas”, más preparadas intelectualmente, las que han padecido la crisis más dura». Y ve una razón: «El que ha frecuentado y frecuenta una cierta teología contemporánea vive hasta el fondo sus consecuencias, y una de ellas es que el sacerdote, o el religioso, pierde casi por completo las certezas habituales».

A esta primera causa del “bandazo”, el Prefecto añade otras: «La misma condición del sacerdote es muy singular y resulta extraña a la sociedad actual. Parece incomprensible una función, un papel, que no se basen en el consenso de la mayoría, sino en la representación de un Otro que hace partícipe de su autoridad a un hombre. En estas condiciones sobreviene una gran tentación de pasar de aquella sobrenatural “autoridad representativa”, que caracteriza al sacerdocio católico, a un mucho más natural “servicio de coordinación del consenso”, es decir, a una categoría comprensible por ser meramente humana y además a tono con la cultura actual».

Si le he entendido bien, en su opinión, se estaría ejerciendo sobre el sacerdote una presión cultural, para que pase de una misión “sagrada” a una misión “social”, muy de acuerdo con los mecanismos «democráticos», de consenso desde la base, que caracterizan a la sociedad “laica, democrática y pluralista”.

«Algo parecido —responde—. Una tentación de huir del misterio de la estructura jerárquica fundada sobre Cristo hacia una plausible organización humana».

Para aclarar mejor su punto de vista recurre a un ejemplo de gran actualidad, el sacramento de la reconciliación, la confesión: «Hay sacerdotes que tienden a transformarla casi exclusivamente en una “conversación”, en una especie de autoanálisis terapéutico entre dos personas situadas a un mismo nivel. Esto parece mucho más humano, más personal, más adecuado al hombre de hoy. Pero este modo de confesarse corre el riesgo de tener muy poco que ver con la concepción católica del sacramento, en el que no cuentan tanto el servicio personal o la pericia del que está investido de este oficio. Sucede incluso que el sacerdote acepta conscientemente situarse en un segundo plano, dejando lugar a Cristo, que es el único que puede perdonar el pecado. Una vez más es necesario volver al concepto auténtico del sacramento, en el que hombres y misterio se encuentran. Hay que recuperar plenamente el sentido del escándalo, de que un hombre pueda decirle a otro: “Yo te absuelvo

de tus pecados". En ese momento —como igualmente en la celebración de cualquier otro sacramento— el sacerdote no recibe su autoridad del consenso de los hombres, sino directamente de Cristo. El yo que dice "te absuelvo" no es el de una criatura, sino que es directamente el Yo del Señor».

Sin embargo, le digo, no parecen infundadas tantas críticas al "antiguo" modo de confesarse.

Y me replica en seguida: «Me siento cada vez más molesto cuando oigo definir frívolamente como "esquemática", "exterior" o "anónima" la manera que ha sido común de acercarse al confesionario. Y me suena cada vez más amargo el autoelogio de algunos sacerdotes a sus "coloquios penitenciales", que, como ellos dicen, serán poco frecuentes, pero "como compensación son mucho más personales". Si nos detenemos a reflexionar, tras aquel "esquematismo" de algunas confesiones de antes se hallaba la seriedad del encuentro entre dos personas conscientes de encontrarse ante el misterio desconcertante del perdón de Cristo, que llega a través de las palabras y los gestos de un hombre pecador. Y esto sin olvidar que en tantos "coloquios" excesivamente analíticos es muy humano que se filtre una especie de complacencia, una autoabsolución que —en la profusión de explicaciones— puede que apenas deje espacio a la conciencia de pecado personal, del que siempre somos responsables, más allá de todos los atenuantes que sean del caso».

Un juicio realmente severo, observo. ¿No corre el riesgo de ser, tal vez, demasiado drástico?

«No pretendo negar la posibilidad de reformar con sentido las formas externas de la confesión. La historia nos enseña al respecto tal gama de variantes que sería absurdo canonizar hoy, para siempre, una forma única. Hay en la actualidad quienes se retraen del confesonario tradicional, mientras que el diálogo penitencial les abre de verdad. En modo alguno quiero yo desestimar la importancia de estas nuevas posibilidades y sus frutos para muchos. Pero no es esto lo principal. Lo decisivo está más allá y es a lo que voy a referirme».

Volviendo sobre lo que considera las raíces de la crisis del sacerdote, me habla de la «tensión continua de un hombre que, como le sucede hoy al sacerdote, está llamado a caminar en muchas ocasiones a contracorriente. Este hombre puede finalmente cansarse de oponerse con sus palabras, y más aún con su modo de vida, a la obviedad de tan razonables apariencias como las que caracterizan nuestra cultura. El sacerdote —a través del cual pasa el poder del Señor— ha tenido siempre la tentación de habituarse a esta grandeza y de convertirla en una rutina. Y en la actualidad podría sentir esta grandeza como un peso, y desear (aunque inconscientemente) librarse de ella, rebajando el Misterio hasta su propia estatura humana, en lugar de entregarse a él con humildad, pero con confianza, para dejarse elevar hasta su grandeza».

## El problema de las Conferencias episcopales

De los “simples” sacerdotes pasamos a los obispos, es decir, a los que, por ser “sucesores de los apóstoles”, poseen la “plenitud del sacerdocio”, son “maestros auténticos de la doctrina cristiana”, “gozan de autoridad propia, ordinaria, inmediata, sobre la Iglesia a ellos confiada”, de la cual son “principio y fundamento de unidad”, y que unidos en el colegio episcopal con su cabeza, el Romano Pontífice, “actúan en nombre de Cristo” para gobernar la Iglesia universal.

Todas las definiciones que acabamos de citar pertenecen a la doctrina católica sobre el episcopado y han sido reafirmadas en toda su fuerza por el Vaticano II.

El Concilio, recuerda el cardenal Ratzinger, «quería precisamente reforzar la misión y la responsabilidad del obispo, continuando y completando los trabajos del Vaticano I, interrumpido por la conquista de Roma, cuando sólo había llegado a tratar sobre el Papa. A este último, los Padres conciliares le habían reconocido la infalibilidad en el Magisterio, cuando, como Pastor y Doctor supremo, proclama que determinada enseñanza sobre la fe o las costumbres tiene que ser creída». Esta circunstancia influyó en un

cierto desequilibrio en las exposiciones de algún teólogo que no subrayaba suficientemente que también el colegio episcopal goza de la misma «Infalibilidad de Magisterio», siempre que los obispos «conserven el vínculo de comunión entre sí y con el Sucesor de Pedro».

Así, pues, ¿ha quedado todo en su lugar con el Vaticano II?

«En los documentos, sí, pero no en la práctica, en la que se ha producido otro de los efectos paradójicos del posconcilio», me responde. Y lo explica a continuación: «El decidido impulso a 1a misión del obispo se ha visto atenuado, e incluso corre el riesgo de quedar sofocado, por la inserción de los obispos en Conferencias episcopales cada vez más organizadas, con estructuras burocráticas a menudo poco ágiles. No debemos olvidar que las Conferencias episcopales no tienen una base teológica, no forman parte de la estructura imprescindible de la Iglesia tal como la quiso Cristo; solamente tienen una función práctica concreta».

Agrega que esto es precisamente lo que reafirma el nuevo Código de Derecho Canónico al fijar los ámbitos de autoridad de las Conferencias, que «no pueden actuar en nombre de todos los obispos, a no ser que todos y cada uno hubieran dado su propio consentimiento» o que se trate de «materias ya establecidas por el derecho común o por un mandato especial de la Sede Apostólica» (can. 455 §§ 4 y 1). Así, pues, el colectivo no sustituye a la persona del obispo, el cual —como recuerda el Código, repitiendo la doctrina del Concilio— «es el auténtico doctor y maestro de la fe para los creyentes a él confiados» (cf. Can. 753). Y Ratzinger lo reafirma: «Ninguna Conferencia episcopal tiene, en cuanto tal, una misión de enseñanza; sus documentos no tienen un valor específico, sino el valor del consenso que les es atribuido por cada obispo».

¿Por qué tanta insistencia sobre este punto?

«Porque se trata de salvaguardar la naturaleza misma de la Iglesia católica, que está basada en una estructura episcopal, no en una especie de federación de iglesias nacionales. El nivel nacional no es

una dimensión eclesial. Importa que quede muy claro que en cada diócesis no hay nada más que un pastor y maestro de la fe, en comunión con los demás pastores y maestros y con el Vicario de Cristo. La Iglesia católica se rige por el equilibrio entre la comunidad y la persona y en este caso entre la comunidad de las diversas iglesias locales unidas en la Iglesia universal y la personadel responsable de la diócesis».

Sucede —dice— que «una cierta disminución de sentido de responsabilidad individual en algún obispo, y la delegación de sus poderes inalienables de pastor y maestro en favor de las estructuras de la Conferencia local, corren el riesgo de hacer caer en el anonimato lo que, por el contrario, debe ser siempre muy personal. El grupo de los obispos unidos en las Conferencias depende, para sus decisiones, de otros grupos, de los expertos que elaboran los borradores previos. Sucede también que 1a búsqueda del punto de encuentro entre las diversa tendencias, y el correspondiente esfuerzo de mediación, con frecuencia dan lugar a documentos achatados, en los que las posiciones concretas quedan atenuadas».

Recuerda que en su país ya existía una Conferencia episcopal en la década de los treinta: «Pues bien, los documentos verdaderamente enérgicos contra el nazismo fueron los escritos individuales de algunos obispos intrépidos. En cambio, los de la Conferencia resultaron un tanto descoloridos, demasiado débiles para lo que exigía la tragedia».

## «Volver al coraje personal»

Hay una ley sociológica muy clara que guía —se quiera o no— el trabajo de los grupos, “democráticos” sólo en apariencia. Y esta ley (ha observado alguno) se cumplió también en el Concilio en el que en una sesión-test,la segunda, desarrollada en 1963, hubo un promedio de asistencia de unos 2.135 obispos. De éstos, sólo intervinieron activamente, tomando la palabra, poco más de 200, es decir, el 10 por 100; el otro 90 por 100 no habló nunca y se limitó a escuchar y a votar.

«Por lo demás —dice—, es evidente que las verdades no se crean por votación. Una doctrina es verdadera o no es verdadera. La verdad no se crea, se halla. De esta regla básica no se aparta tampoco el procedimiento clásico de los concilios ecuménicos, no obstante una opinión contraria muy difundida. También en los concilios ecuménicos se aplica la ley de que sólo serán vinculantes los dictámenes aprobados con unanimidad moral, pero esto no significa que los resultados unánimes produzcan, por así decir, la verdad. La idea correctamente expresada es más bien que la unanimidad de tantos obispos, de orígenes tan distintos, de formaciones y temperamentos tan diversos, es signo de que no inventan, sino encuentran, lo que dictaminan. La unanimidad moral no tiene, en la idea clásica de concilio, el carácter de una votación, sino de un testimonio.

Una vez esclarecido esto, resulta superfluo razonar sobre por qué una Conferencia episcopal, que representa a un círculo mucho más limitado que el concilio, no pueda votar sobre la verdad. Aprovecho además ahora la ocasión para referirme a un estado de ánimos. Los sacerdotes católicos de mi generación hemos sido acostumbrados a evitar las contraposiciones entre nuestros hermanos, a buscar siempre un punto de acuerdo, a no significarnos mucho con posiciones excéntricas. De este modo, en muchas Conferencias episcopales, el espíritu de grupo, quizá la voluntad de vivir en paz, o incluso el conformismo, arrastran a la mayoría a aceptar las posiciones de minorías audaces decididas a ir en una dirección muy precisa».

Continúa: «Conozco obispos que confiesan en privado que si hubieran tenido que decidir ellos solos, lo hubieran hecho en forma distinta de como lo hicieron en la Conferencia. Al aceptar la ley del grupo se evitaron el malestar de pasar por “aguafiestas”, por “atrasados” o por “poco abiertos”. Resulta muy bonito decidir siempre conjuntamente. Sin embargo, de este modo se corre el riesgo de que se pierda el “escándalo” y la “locura” del Evangelio, aquella “sal” y aquella “levadura” que, hoy más que nunca, son indispensables para un cristiano ante la gravedad de la crisis, y más

aún para un obispo, investido de responsabilidades muy concretas respecto de los fieles».

Parece que últimamente se aprecia una inversión de tendencia respecto a la primera fase del posconcilio. Por ejemplo, la asamblea plenaria de 1984 del episcopado de Francia (y se sabe que este país expresa frecuentemente tendencias interesantes para el resto de la catolicidad) se ha ocupado del tema del recentrage, de la «recentralización». Retorno al centro constituido por Roma; pero también retorno a aquel centro imprescindible que es la diócesis, la iglesia particular, su obispo.

Esta tendencia está apoyada —lo hemos oído— por la Congregación para la Doctrina de la Fe, y no sólo de un modo teórico. En marzo de 1984, el staff dirigente de la Congregación se desplazó a Bogotá para la reunión de las Comisiones doctrinales del episcopado iberoamericano. Desde Roma se insistió para que en el encuentro participaran los obispos en persona y no sus representantes «de modo que se subrayara —dice el Prefecto— la responsabilidad propia de cada obispo, que, según las mismas palabras del Código, “es el moderador de todo el ministerio de la Palabra, a quien corresponde anunciar el Evangelio en la iglesia que le ha sido confiada” (cf. Can. 756, § 2). Esta responsabilidad doctrinal no puede ser delegada. ¡Y, sin embargo, hay quienes consideran inaceptable incluso el que un obispo escriba personalmente sus pastorales!»

En un documento firmado por él, recordaba el cardenal Ratzinger a sus hermanos en el episcopado la exhortación severa y apasionada del apóstol Pablo: «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: Predica la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina». Y continúa la exhortación de Ratzinger siguiendo la misma cita del apóstol: «Vendrá un tiempo en que no sufrirán la sana doctrina; antes, deseosos de novedades, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones, y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las

fábulas. Pero tú vela en todo, soporta los trabajos, haz obra de evangelista, cumple tu ministerio» (2 Tim 4,1-5).

Un texto ciertamente inquietante, válido para cualquier época; pero que para el Prefecto parece tener particular resonancia en la nuestra. En todo caso, expresa la identidad del obispo según la Escritura, como reiteradamente la propone Ratzinger.

## Maestros de la fe

¿Qué criterio —le pregunto— han mantenido en los años pasados y qué criterio mantienen ahora en Roma para seleccionar a los candidatos para la consagración episcopal? ¿Se basan todavía en las sugerencias de los Nuncios Apostólicos, o mejor, de los «Legados del Romano Pontífice» (según su título oficial) que la Santa Sede tiene en cada país?

«Sí —me dice—, esta tarea ha sido confirmada por el nuevo Código: Corresponde al Legado Pontificio, (…) en lo que atañe al nombramiento de Obispos, transmitir o proponer a la Sede Apostólica los nombres de los candidatos, así como instruir el proceso informativo de los que han de ser promovidos" (can. 364, 4.º). Este sistema, como todas las cosas humanas, crea algunos problemas, pero no se sabe cómo podría sustituirse. Hay países que por sus enormes dimensiones no se prestan a que el Legado conozca directamente a todos los candidatos. Por esto puede ocurrir que no todos los episcopados resulten homogéneos.Entendámonos, no se pretende evidentemente una monótona armonía, que resultaría tediosa; es conveniente que existan algunos elementos diversos, pero es necesario que haya acuerdo sobre los puntos fundamentales. El problema está en que, en los años inmediatos al Concilio, durante algún tiempo, no se llegó a determinar claramente el perfil del candidato ideal».

¿Podría aclarar esto?

«En los primeros años después del Concilio —explica— parecía que el candidato al episcopado debía ser un sacerdote que ante todo

estuviera “abierto al mundo”. Este criterio estaba por lo menos en primera plana. Tras los sucesos del 68, y desde entonces progresivamente, al ir agravándose la crisis, se ha comprendido que aquella única característica no era suficiente. Se ha caído en la cuenta, incluso mediante amargas experiencias, que se necesitaban obispos “abiertos”, pero al mismo tiempo capaces de oponerse al mundo y a sus tendencias negativas para sanearlas, para encauzarlas y para poner en guardia a los fieles. Así, pues, el criterio de selección se ha ido haciendo cada vez más realista; la “apertura” indiscriminada ha dejado de ser la respuesta o receta suficiente en una situación cultural que ya ha cambiado. Por lo demás, un cambio semejante se ha producido también en muchos obispos; éstos han experimentado amargamente en sus propias diócesis que los tiempos verdaderamente han cambiado respecto a aquéllos del optimismo un tanto acrítico del inmediato posconcilio».

El relevo generacional está en camino: a finales de 1984, ya casi la mitad del episcopado católico mundial (incluido Joseph Ratzinger) no había participado directamente en el Vaticano II. Por lo tanto, ya se puede decir que una nueva generación está al frente de la Iglesia.

A esta nueva generación el Prefecto no le aconsejaría que entrara a competir con los profesores de teología: «Como obispos —ha escrito recientemente— no tienen la misión de aportar nuevos instrumentos “científicos” a los ya numerosos elaborados por los especialistas». Maestros actualizados de la fe y pastores celosos del rebaño a ellos confiado, ciertamente que sí; pero «su servicio consiste en personificar la voz de la fe simple, con su simple y básica intuición que precede a la ciencia. Porque la fe resulta amenazada de muerte cada vez que la ciencia se erige a sí misma en norma absoluta». Por lo tanto, en este sentido, «los obispos cumplen una función democrática, una función democrática genuina, que no se funda desde luego en la estadística, sino en el don común del bautismo»[2].

## Roma, a pesar de todo

Durante una de las pausas de nuestra conversación le hice una pregunta medio en broma, en parte para aliviar la tensión que sentíamos ambos, él, por su esfuerzo en hacerse entender, y yo por mi deseo de comprenderle. En realidad creo que su respuesta ayuda a comprender mejor su idea sobre la Iglesia, fundada no sobre gestores, sino sobre hombres de fe; no sobre computadoras, sino sobre la caridad, la paciencia y la sabiduría.

Mi pregunta fue la siguiente: puesto que ha sido arzobispo en Munich y cardenal Prefecto en Roma, y por lo tanto puede establecer una comparación, ¿habría preferido una Iglesia con centro no en Italia, sino en Alemania?

«¡Qué problema! —contestó riéndose—. Tendríamos una Iglesia demasiado organizada. Imagínese que solamente en mi arzobispado había 400 funcionarios y empleados, todos bien retribuidos. Ahora bien, sabemos que cada oficio tiene que justificar su propia existencia produciendo documentos, planificando nuevas estructuras, organizando asambleas. Sin duda, todos tienen la mejor intención. Pero con harta frecuencia ocurría que, con tantas "ayudas", los párrocos se sentían más cargados que aliviados».

Entonces, a pesar de todo, ¿es preferible Roma antes que las rígidas estructuras y la hiperorganización, que fascinan a los hombres del Norte?

«Sí, es preferible el espíritu italiano, que, al no organizar demasiado, deja espacio para los individuos, para las iniciativas, para las ideas originales que, como decía a propósito de las estructuras de algunas Conferencias episcopales, son indispensables para la Iglesia. Todos los santos fueron hombres de imaginación, no funcionarios del aparato; fueron personajes que parecían quizás hasta "extravagantes", aunque profundamente obedientes, y al mismo tiempo hombres de gran originalidad e independencia personal. Y la Iglesia —no me canso de repetirlo— tiene más necesidad de santos que de funcionarios. Me agrada también ese sentido humano de los latinos que deja siempre espacio para la persona concreta, aunque dentro de la necesaria urdimbre de leyes y códigos. La ley está en

función del hombre, y no el hombre en función de la ley; la estructura tiene sus exigencias, pero éstas no deben sofocar a la persona».

La Curia romana, le digo, con la fama que se le atribuye desde siempre, desde comienzos del medievo, pasando por los tiempos de Lutero, hasta nuestros días…

Me interrumpe: «También yo, cuando estaba en Alemania, miraba a menudo con escepticismo, quizás hasta con desconfianza e impaciencia, a la Burocracia romana. Al llegar aquí me he dado cuenta de que esta Curia es muy superior a su fama. En su gran mayoría está compuesta por personas que trabajan en ella por auténtico espíritu servicio. Y no puede ser de otra manera, dada la modestia de las retribuciones, que en Alemania serían consideradas rayanas en la pobreza; y que el trabajo de la mayoría resulta muy poco gratificante, desarrollado entre bastidores, de un modo anónimo, preparando documentos o intervenciones que serán atribuidos a otros, al vértice de la estructura».

Las acusaciones de lentitud, las proverbiales demoras en las decisiones…

Dice: «Esto sucede en parte porque la Santa Sede que según algunos nada en la abundancia, en realidad no puede sostener los costes de un personal más numeroso. Muchos que creen que el antiguo “Santo Oficio” tiene una estructura imponente, no se imaginan que la sección doctrinal (la más importante, y la más combatida por las críticas, entre las cuatro secciones de las que se compone la Congregación) sólo consta de diez personas, incluido el propio Prefecto. En toda la Congregación no estamos más de treinta personas. ¡Demasiado pocos para organizar ese golpe teológico que algunos sospechan! En todo caso, muy pocos —bromas aparte — para seguir, al ritmo necesario, todo cuanto sucede en la Iglesia. Y no digamos para realizar la misión de “promoción de la sana doctrina” que la reforma sitúa como nuestra primera tarea».

Entonces, ¿cómo se las arreglan?

«Animando la formación de “comisiones para la fe” en cada diócesis o Conferencia episcopal. Ciertamente que por nuestro estatuto tenemos el derecho de intervenir en cualquier parte de la Iglesia universal. Pero cuando se producen hechos o teorías que suscitan perplejidad, animamos ante todo a los obispos o a los superiores religiosos a establecer un diálogo con el autor, si es que todavía no lo han hecho. Sólo en el caso de que no se logren esclarecer las cosas de este modo (o si el problema supera los límites locales asumiendo dimensiones internacionales, o si es la misma autoridad local la que desea la intervención de Roma), sólo entonces entramos en diálogo crítico con el autor. Ante todo le expresamos nuestra opinión, elaborada tras un análisis de sus obras, con la intervención de diversos expertos. El autor, por su parte, tiene la posibilidad de corregirnos y de comunicarnos si hemos interpretado mal su pensamiento en algún punto. Después de un intercambio de correspondencia (y a veces tras una serie de conversaciones) le respondemos dándole una valoración definitiva, y proponiéndole que exponga todas las aclaraciones surgidas del diálogo en un artículo apropiado».

Un procedimiento, pues, que por sí mismo exige largo tiempo. Pero la falta de personal y los ritmos “romanos”, ¿no alargan todavía más este tiempo, cuando sería necesaria una decisión oportuna, muchas veces por el propio interés del que está bajo “sospecha” y que no puede quedar demasiado tiempo en suspenso?

«Es verdad —admite—. Pero permítame decir que la proverbial lentitud vaticana no tiene solamente aspectos negativos. Es otra de las cosas que sólo he podido comprender bien al estar en Roma: saber diferir (soprassedere, como decís los italianos) puede ser positivo, puede dejar tiempo a que se decante la situación, a que madure y a que se aclare. Se cumple aquí la vieja cordura latina: las reacciones demasiado rápidas no siempre son deseables; una no excesiva rapidez de reflejos termina a veces respetando mejor a las personas».

# Capítulo V. Señales de peligro

## «Una teología individualista»

De la crisis de la fe en la Iglesia como misterio, donde el Evangelio vive, confiado a una jerarquía querida por el mismo Cristo, el cardenal ve descender, como lógica consecuencia, la crisis de confianza en el dogma propuesto por el Magisterio:

«Gran parte de la teología parece haber olvidado que el sujeto que hace teología no es el estudioso individual, sino la comunidad católica en su conjunto, la Iglesia entera. De este olvido del trabajo teológico como servicio eclesial se sigue un pluralismo teológico que en realidad es, con frecuencia, puro subjetivismo, individualismo que tiene poco que ver con las bases de la tradición común. Parece que ahora el teólogo quiere ser a toda costa “creativo”; pero su verdadero cometido es profundizar, ayudar a comprender y a anunciar el depósito común de la fe, no “crear”. De otro modo, la fe se desintegra en una serie de escuelas y corrientes a menudo contrapuestas, con grave daño para el desconcertado pueblo de Dios. En estos años, la teología se ha dedicado enérgicamente a armonizar la fe con los signos de los tiempos, a fin de descubrir nuevos caminos para la transmisión del cristianismo. Muchos, sin embargo, han llegado a convencerse de que estos esfuerzos han contribuido frecuentemente más a agravar la crisis que a resolverla. Sería injusta generalizar esta afirmación, pero sería también falso negarla pura y simplemente».

Dice, continuando su diagnóstico: «En esta visión subjetiva de la teología, el dogma es considerado con frecuencia como una jaula intolerable, un atentado a la libertad del investigador. Se ha perdido de vista el hecho de que la definición dogmática es un servicio a la verdad, un don ofrecido a los creyentes por la autoridad querida por Dios. Los dogmas —ha dicho alguien— no son murallas que nos impiden ver, sino, muy al contrario, ventanas abiertas al infinito».

## Una catequesis hecha añicos

Las confusiones que el Prefecto descubre en la teología se traducen, según él, en graves consecuencias para la catequesis.

Dice: «Puesto que la teología ya no parece capaz de transmitir un modelo común de la fe, también la catequesis se halla expuesta a la desintegración, a experimentos que cambian continuamente., Algunos catecismos y muchos catequistas ya no enseñan la fe católica en la armonía de su conjunto —gracias a la cual toda verdad presupone y explica las otras—, sino que buscan hacer humanamente "interesantes" (según las orientaciones culturales del momento) algunos elementos del patrimonio cristiano. Algunos pasajes bíblicos son puestos de relieve, porque se les considera "más cercanos a la sensibilidad contemporánea"; otros, por el motivo contrario, son dejados de lado. Consecuencia: no una catequesis comprendida como formación global en la fe, sino reflexiones y ensayos en torno a experiencias antropológicas parciales, subjetivas».

A principios de 1983, Ratzinger pronunció en Francia una conferencia (que levantó una verdadera polvareda) precisamente sobre la "nueva catequesis". En aquella ocasión, con su acostumbrada franqueza, dijo entre otras cosas: «El primer error grave fue suprimir el catecismo, declarándolo "superado"; a lo largo de estos años, ha sido ésta una decisión universal en la Iglesia, pero esto no quita que haya sido una decisión errónea o, al menos, apresurada»[3].

Ahora insiste: «Es necesario tener presente que, desde los primeros tiempos del cristianismo, aparece un "núcleo" permanente e irrenunciable de la catequesis, es decir, de la formación en la fe. Es el núcleo que utiliza tanto el catecismo de Lutero como el catecismo romano de Trento. En una palabra: toda la exposición sobre la fe se halla organizada en torno a cuatro elementos fundamentales: el Credo, el Pater Noster, el Decálogo, los Sacramentos. Esta es la base de la vida del cristiano, la síntesis del Magisterio de la Iglesia,

fundado en la Escritura y en la Tradición. El cristiano encuentra aquí lo que debe creer (el Símbolo o Credo), esperar (el Pater Noster), hacer (el Decálogo) y el espacio vital en que todo esto debe cumplirse (los Sacramentos). Esta estructura fundamental ha sido abandonada en demasiadas catequesis actuales, con el resultado que comprobamos: la disgregación del sensusfidei en las nuevas generaciones, a menudo incapaces de una visión de conjunto de su religión».

En las conferencias dadas en Francia contó que, en Alemania, una señora le dijo que «un hijo suyo, alumno de enseñanza primaria, estaba aprendiendo la “cristología de los Lojia.”, pero que todavía no había oído palabra de los siete sacramentos o de los artículos del Credo».

## Quiebra del vínculo entre Iglesia y Escritura

La crisis de confianza en el dogma de la Iglesia trae consigo, según Ratzinger, la actual crisis de confianza en la moral propuesta por la Iglesia misma. Pero como el tema de la ética es, a su juicio, de tal importancia que exige un desarrollo atentamente articulado, nos referiremos a él más adelante.

Aquí damos cuenta de lo que se dijo a propósito de otro eslabón de la cadena: la crisis de confianza en la Escritura tal como la interpreta la Iglesia.

Dice: «El vínculo entre Biblia e Iglesia se ha hecho pedazos. Esta separación se inició en el ámbito protestante, en los tiempos de la Ilustración dieciochesca, y recientemente se ha difundido también entre los investigadores católicos. La interpretación histórico-crítica de la Escritura ha hecho de esta última una realidad independiente de la Iglesia. Ya no se lee la Biblia a partir de la Tradición de la Iglesia y con la Iglesia, sino de acuerdo con el último método que se presente como “científico”. Esta independencia ha llegado a ser, en algunos, abierta contraposición; hasta tal punto que, a los ojos de muchos, la fe tradicional de la Iglesia no halla ya justificación en la

exégesis crítica, sino que se considera únicamente como un obstáculo para una comprensión auténtica, “moderna”, del cristianismo».

Es ésta una situación sobre la cual volverá más adelante (señalando las raíces de la misma), en el texto que ofrecemos a propósito de ciertas “teologías de la liberación”.

Anticipamos aquí su convicción de que «la separación entre Iglesia y Escritura tiende a vaciar a ambas desde el interior. En efecto: una Iglesia sin fundamento bíblico creíble se convierte en un producto histórico casual, en una organización como tantas otras, aquel marco organizativo humano de que hablábamos. Igualmente, la Biblia sin la Iglesia no es ya Palabra eficaz de Dios, sino un conjunto de múltiples fuentes históricas, una colección de libros heterogéneos, de los cuales se intenta extraer, a la luz de la actualidad, lo que se considera útil. Una exégesis que ya no vive ni lee la Biblia en el cuerpo viviente de la Iglesia se convierte en arqueología: los muertos entierran a sus muertos. En todo caso, según esta manera de pensar, la última palabra sobre la Palabra de Dios ya no corresponde a los legítimos pastores, al Magisterio, sino al experto, al profesor, con sus estudios siempre provisionales y cambiantes».

Según él, «es ya hora de que se vean los límites de un método que es válido en sí, pero que resulta infructuoso cuando se proclama absoluto. Cuanto más se aleja uno de la mera comprobación de los hechos pasados y se aspira a una comprensión actual de los mismos, tanto más afluyen también ideas filosóficas, que sólo en apariencia son productos de una investigación científica del texto. Los experimentos pueden llegar a un extremo tan absurdo como la “interpretación materialista de la Biblia”. Gracias a Dios, se ha entablado ya entre los exegetas un intenso diálogo sobre los límites del método histórico-crítico y se han puesto en marcha otros métodos hermenéuticos modernos».

«Por obra de la investigación histórico-crítica —continúa—, la Escritura ha llegado a ser un libro abierto, pero también un libro

cerrado. Un libro abierto: gracias al trabajo de la exégesis, percibimos la palabra de la Biblia de un modo nuevo, en su originalidad histórica, en la variedad de una historia que evoluciona y crece, grávida de aquellas tensiones y de aquellos contrastes que constituyen al mismo tiempo su insospechada riqueza. Pero, de esa manera, la Escritura se ha convertido también en un libro cerrado: se ha transformado en objeto de los expertos; los laicos, incluso los especialistas en teología que no sean exegetas, ya no pueden arriesgarse a hablar de ella. Casi parece sustraerse a la lectura y reflexión del creyente, puesto que lo que de ellos resultase sería tachado sin más como "cosa de diletantes". La ciencia de los especialistas levanta una valla en torno al jardín de la Escritura, que se ha hecho así inaccesible a los no expertos».

¿Quiere esto decir, pregunto, que un católico que quiera estar al día puede entregarse a la lectura de su Biblia sin preocuparse demasiado de complejas cuestiones exegéticas?

«Ciertamente —responde—. Todo católico debe tener el valor de creer que su fe (en comunión con la fe de la Iglesia) supera todo "nuevo magisterio" de los expertos, de los intelectuales. Las hipótesis de estos investigadores pueden ser útiles para conocer la génesis de los libros de la Escritura, pero es un prejuicio de raigambre evolucionista pensar que sólo se comprende el texto estudiando cómo se ha desarrollado y creado. La regla de fe, hoy como ayer, no se halla constituida por los descubrimientos (sean éstos verdaderos o meramente hipotéticos) sobre las fuentes y sobre los estratos bíblicos, sino por la Biblia tal como es,tal como se ha leído en la Iglesia, desde los Padres hasta el día de hoy. Es la fidelidad a esta lectura de la Biblia la que nos ha dado a los santos, que han sido con frecuencia personas de escasa cultura; en cualquier caso, ajenos siempre a las complejidades exegéticas. Y, sin embargo, han sido ellos los que mejor la han comprendido».

## «El Hijo reducido, el Padre olvidado»

Es para él evidente que de esta serie de crisis se deriva una crisis que ataca los fundamentos mismos: la fe en Dios trino, en las personas divinas. En otro lugar tratamos el tema “Espíritu Santo”. Aquí referimos lo que el cardenal dijo a propósito de Dios Padre y del Hijo, Jesucristo.

Dice: «Temiendo —sin asomo de razón, naturalmente— que la atención que se preste al Padre creador pueda oscurecer al Hijo, cierta teología tiende hoy a resolverse en mera cristología. Pero se trata de una cristología a menudo sospechosa, en la que se subraya de modo unilateral la naturaleza humana de Jesús, oscureciendo, callando o expresando de manera insuficiente la naturaleza divina que convive en la misma persona de Cristo. Se diría que estamos ante un retorno vigoroso de la antigua herejía arriana. Es difícil, naturalmente, encontrar un teólogo “católico” que afirme negar la antigua fórmula que confiesa a Jesús como “Hijo de Dios”. Todos dirán que la aceptan, añadiendo, sin embargo, “en qué sentido” debería ser entendida, a su juicio, aquella fórmula. Y es aquí donde se introducen distinciones que a menudo conducen a reducciones de la fe en Cristo como Dios. Como antes he dicho, desvinculado de una eclesiología sobrenatural, no meramente sociológica, la cristología tiende por si misma a perder la dimensión de lo divino, tiende a resolverse en el “proyecto-Jesús”, es decir, en un proyecto de salvación meramente histórico, humano».

«En cuanto al Padre como primera persona de la Trinidad —continúa—, la crisis que se manifiesta en cierta teología resulta explicable en una sociedad que, después de Freud, desconfía de todo padre y de todo paternalismo. La idea del Padre creador se oscurece también porque no se acepta a un Dios al cual debe dirigirse el hombre de rodillas; se prefiere hablar sólo de partnership, de relación de amistad, casi entre iguales, de hombre a hombre, con el hombre Jesús. Se tiende asimismo a dejar de lado el problema de Dios creador porque se temen (y se querrían evitar) los problemas que suscita la relación entre fe en la creación y ciencias naturales, comenzando por las perspectivas abiertas por el evolucionismo. Así, corren nuevos textos para la catequesis que parten no de Adán, del

principio del libro del Génesis, sino de la vocación de Abraham. Es decir, se hace hincapié únicamente en la historia, evitando toda confrontación con el ser. Ahora bien, si Dios se reduce a Cristo solo —al hombre Jesús—, Dios ya no es Dios. Y, en efecto, todo induce a pensar que cierta teología no cree ya en un Dios que puede entrar en la profundidad de la materia; hay como un retorno de la indiferencia, cuando no del horror, de la gnosis hacia la materia. De aquí las dudas sobre los aspectos "materiales" de la revelación, como la presencia real de Cristo en la eucaristía, la virginidad de María, la resurrección concreta y real de Jesús, la resurrección de los cuerpos prometida a todos al final de la historia. No es mera casualidad que el Símbolo apostólico comience confesando: "Creo en un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra". Esta fe primordial en un Dios creador (un Dios que sea verdaderamente Dios) constituye como la clave de bóveda de todas las otras verdades cristianas. Si se vacila aquí, el edificio entero se derrumba».

## Dar su lugar al pecado original

Volviendo a la cristología, hay quien dice que sus dificultades provienen también del olvido, si no de la negación, de aquella realidad que la teología ha llamado "pecado original". Se añade que, en este punto, algunos teólogos se habrían ajustado al esquema de una ilustración a lo Rousseau, asumiendo el dogma que se encuentra en la base de la cultura moderna, sea ésta capitalista o marxista: el hombre bueno por naturaleza, corrompido sólo por una educación equivocada y por estructuras sociales necesitadas de reforma. Actuando sobre el "sistema", las aguas volverían a su cauce y el hombre podría entonces vivir en paz consigo mismo y con sus semejantes.

Responde: «Si la Providencia me libera un día de mis actuales responsabilidades, quisiera dedicarme precisamente a escribir sobre el "pecado original" y sobre la necesidad de descubrir su realidad auténtica. En efecto, si no se comprende que el hombre se halla en un estado de alienación que no es sólo económica y social (una

alienación, por lo tanto, de la que no puede liberarse con sus propias fuerzas), no se alcanza a comprender la necesidad de Cristo redentor. Toda la estructura de la fe se encuentra así amenazada. La incapacidad de comprender y de presentar el “pecado original” es ciertamente uno de los problemas más graves de la teología y de la pastoral actuales».

Según Ratzinger —lo veremos ampliamente—, el concepto clave de tantas teologías de hoy es el de «liberación», que parece haber sustituido el tradicional de “redención”. Algunos han visto en este cambio un efecto también de la crisis del concepto de “pecado” en general y de “pecado original” en particular. Se observa que el término «redención» exige directamente una misteriosa “caída”, una situación objetiva de pecado de la que sólo la fuerza omnipotente de Dios puede redimir; esta vinculación sería menos directa en el concepto de “liberación”, tal como habitualmente se entiende.

Me pregunto si no se trata también de un problema de lenguaje. ¿Le parece todavía adecuada la antigua expresión, de origen patrístico, “pecado original”?

«Modificar el lenguaje religioso resulta siempre muy arriesgado. La continuidad tiene aquí una gran importancia. Yo no veo que puedan modificarse las expresiones centrales de la fe que provienen de las grandes palabras de la Escritura: por ejemplo, “Hijo de Dios”, “Espíritu Santo”, “Virginidad” y “Maternidad divina” de María. En cambio, admito que puedan mortificarse expresiones como “pecado original” que, en cuanto a su contenido, tienen también un origen directamente bíblico, pero que, a nivel de expresión, manifiestan ya un estadio de reflexión teológico. En todo caso, es necesario proceder con mucha cautela: las palabras no son insignificantes, sino que se hallan estrechamente vinculadas a la significación. Como quiera que sea, creo que las dificultades teológicas y pastorales que plantea el “pecado original” no son ciertamente sólo semánticas, sino de naturaleza más profunda».

¿Y qué significa esto en concreto?

«En una hipótesis evolucionista del mundo (aquella a la que corresponde, en teología, un cierto “teilhardismo”) no tiene sentido, evidentemente, hablar de “pecado original”. Este, en el más extremo de los casos, no pasa de ser una expresión simbólica, mítica, para indicar las carencias naturales de una criatura como el hombre, que, desde unos orígenes imperfectísimos, avanza hacia la perfección, hacia su realización completa. Ahora bien, aceptar esta visión significa alterar radicalmente la estructura del cristianismo: Cristo se transfiere del pasado al futuro; redención significa simplemente caminar hacia el porvenir como necesaria evolución hacia lo mejor. El hombre no es más que un producto que todavía no ha sido perfeccionado del todo por el tiempo; no ha tenido lugar redención alguna porque no había pecado que reparar, sino tan sólo una carencia que, repito, es natural. Estas dificultades, sin embargo, no nos descubren todavía la raíz de la crisis actual del “pecado original”. Esta crisis no es más que un síntoma de nuestra dificultad profunda para aprehender la realidad del hombre, del mundo y de Dios. Sin lugar a dudas, no bastan aquí las discusiones con las ciencias naturales, aunque este tipo de confrontación resulta siempre necesaria. Debemos ser conscientes que nos las tenemos que ver también con prejuicios y predecisiones de carácter filosófico».

En todo caso, observo, se trata de dificultades justificadas, teniendo en cuenta el aspecto verdaderamente “misterioso” del “pecado original”, o como quiera que se le llame.

Dice. «Esta verdad cristiana tiene un aspecto misterioso y un aspecto evidente. La evidencia: una visión lúcida, realista del hombre y de la historia no puede dejar de descubrir la alienación, no puede ocultarse el hecho de que existe una ruptura de las relaciones: del hombre consigo mismo, con los otros, con Dios. Ahora bien, puesto que el hombre es por excelencia el ser-en-relación, una ruptura semejante llega hasta las raíces, repercute en todo. El misterio: si no somos capaces de penetrar hasta el fondo la realidad y las consecuencias del pecado original, ello se debe precisamente a que tal pecado existe; porque la nuestra es una

ofuscación de carácter ontológico, desequilibra, confunde en nosotros la lógica de la naturaleza, nos impide comprender cómo una culpa que tuvo lugar al principio de la historia pueda traer consigo una situación de pecado común».

Adán, Eva, el Edén, la manzana, la serpiente… ¿Qué debemos pensar de todo ello?

«La narración de la Sagrada Escritura sobre los orígenes no habla en términos de historiografía moderna, sino que habla a través de imágenes. Es una narración que revela y esconde al mismo tiempo. Pero los elementos fundamentales son razonables y la realidad del dogma queda, en todo caso, salvaguardada. El cristiano no haría lo que debe por sus hermanos si no les anunciase al Cristo que nos redime ante todo del pecado; si no anunciase la realidad de la alienación (la "caída") y, a la vez, la realidad de la gracia que nos redime y libera; si no anunciase que para reconstruir nuestra esencia originaria tenemos necesidad de una ayuda exterior a nosotros mismos; si no anunciase que la insistencia sobre la autorrealización, sobre autorredención, no conduce a la salvación, sino a la destrucción; si no anunciase, en fin, que para ser salvos es necesario abandonarse al Amor».

# Capítulo VI. El drama de la moral

## Del liberalismo al permisivismo

Existe también —y no parece menos grave— una crisis de la moral propuesta por el Magisterio de la Iglesia. Una crisis que, como decíamos antes, se halla estrechamente vinculada a la crisis actual del dogma católico. Se trata de una crisis que, por el momento, se hace presente sobre todo en el mundo que llamamos «desarrollado», de manera particular en Europa y en los Estados Unidos; pero ya se sabe que los modelos que se elaboran en estas regiones acaban por imponerse al resto del mundo, por influencia de lo que hoy se conoce como imperialismo cultural.

Según las palabras mismas del cardenal, «en un mundo como el de Occidente, donde el dinero y la riqueza son la medida de todo, donde el modelo de economía de mercado impone sus leyes implacables a todos los aspectos de la vida, la ética católica auténtica se les antoja a muchos como un cuerpo extraño, remoto; una especie de meteorito que contrasta no sólo con los modos concretos de comportamiento, sino también con el esquema básico del pensamiento. El liberalismo económico encuentra, en el plano moral, su exacta correspondencia en el permisivismo. En consecuencia, se hace difícil, cuando no imposible, presentar la moral de la Iglesia como razonable; se halla demasiado distante de lo que consideran obvio y normal la mayoría de las personas, condicionadas por una cultura hegemónica, a la cual han acabado por amoldarse, como autorizados valedores, incluso no pocos moralistas “católicos”».

En Bogotá, en la reunión de obispos presidentes de la Comisión Doctrinal y de las Conferencias episcopales de América Latina, el cardenal dio lectura a una relación —hasta ahora inédita— que tenía por objeto analizar los motivos profundos de todo lo que sucede en el campo de la teología contemporánea, incluida la teología moral, a la cual, en aquella relación, dedica un espacio acorde con su importancia. Será necesario seguir los pasos del análisis de Ratzinger para comprender su preocupación ante determinados derroteros que toma Occidente y, en su seguimiento, ciertas corrientes teológicas. En particular, el Prefecto quiere llamar la atención sobre las cuestiones familiares y sexuales.

## Una serie de fracturas

A este propósito observa: «En la cultura del mundo “desarrollado” se ha destruido, en primer lugar, el vínculo entre sexualidad y matrimonio indisoluble. Separado del matrimonio, el sexo ha quedado fuera de órbita y se ha encontrado privado de puntos de referencia: se ha convertido en una especie de mina flotante, en un problema y, al mismo tiempo, en un poder omnipresente».

Después de esta primera ruptura descubre otra, que es consecuencia de la primera: «Consumada la separación entre sexualidad y matrimonio, la sexualidadse ha separado también de la procreación. El movimiento ha terminado por desandar el camino en sentido inverso: es decir, procreación sin sexualidad. De aquí provienen los experimentos cada vez más impresionantes de la tecnología médica —de los cuales está llena la actualidad—, y en los que precisamente la procreación es independiente de la sexualidad. La manipulación biológica lleva camino de desarraigar al hombre de la naturaleza (cuyo concepto mismo, como veremos se pone en entredicho). Se intenta transformar al hombre y manipularlo como se hace con cualquier otra "cosa": un simple producto planificado a voluntad».

Si no me equivoco, observo, nuestras culturas son las primeras en toda la historia en las que se realizan semejantes rupturas.

«Sí, y este proceso dirigido a destrozar las conexiones fundamentales, naturales (y no sólo culturales, como dicen), conduce a consecuencias inimaginables, que se desprenden de la lógica misma que preside un camino semejante».

Según él, hoy estaríamos pagando ya «los efectos de una sexualidad sin ligazón alguna con el matrimonio y la procreación. La consecuencia lógica es que toda forma de sexualidad es igualmente válida y, por consiguiente, igualmente digna». «No se trata ciertamente —precisa— de atenernos a un moralismo desfasado, sino de sacar lúcidamente las consecuencias de las premisas: es lógico, puestas así las cosas, que el placer, la libido del individuo se conviertan en el único punto de referencia posible del sexo. Este, sin una razón objetiva que lo justifique, busca una razón subjetiva en la satisfacción del deseo, en una respuesta, lo más "gratificante" posible para el individuo, a los instintos, a los cuales no se puede oponer un freno racional. Cada cual es libre de dar el contenido que se le antoje a su libidopersonal».

Continúa: «Resulta entonces natural que se transformen en "derechos" del individuo todas las formas de satisfacción de la

sexualidad. Así, por poner un ejemplo muy del día, la homosexualidad se presenta como un derecho inalienable (¿y cómo negarlo con semejantes premisas?); más aún, su pleno reconocimiento se transforma en un aspecto de la liberación del hombre».

Y no terminan aquí las consecuencias de «este desarraigarse la persona humana de su naturaleza profunda». Dice el Prefecto: «Al desgajarse del matrimonio fundado sobre la fidelidad por toda una vida, deja la fecundidad de ser bendición (como ha sido entendida en toda cultura), para transformarse en lo contrario, es decir, en una amenaza para la libre satisfacción del "derecho a la felicidad del individuo". He aquí por qué el aborto provocado, gratuito y socialmente garantizado se transforma en otro "derecho", en otra forma de "liberación"».

## ¿Lejos de la sociedad o lejos del Magisterio?

Este es, según el cardenal, el dramático panorama de la ética en la sociedad radicalmente liberal y "opulenta". Pero ¿cómo reacciona a todo esto la teología moral católica?

«La mentalidad hoy dominante ataca los fundamentos mismos de la moral de la Iglesia, que —como decía—, si se mantiene fiel a sí misma, corre el peligro de aparecer como un anacronismo, como un embarazoso cuerpo extraño. Así, muchos moralistas occidentales —sobre todo norteamericanos—, con la intención de ser todavía "creíbles", se creen en la obligación de tener que escoger entre la disconformidad con la sociedad y la disconformidad con el Magisterio. Muchos eligen esta última fórmula de rechazo, y se entregan a la búsqueda de teorías y sistemas que permitan una situación de compromiso entre el catolicismo y los criterios en boga. Pero este divorcio creciente entre Magisterio y "nuevas" teologías morales provoca lastimosas consecuencias. Hay que tener en cuenta que la Iglesia, por medio de sus escuelas y hospitales, cumple todavía hoy (sobre todo en América) importantes misiones sociales. He aquí, pues, la penosa alternativa que se plantea: o la

Iglesia encuentra un camino de acuerdo, un compromiso con los valores aceptados por la sociedad a la que quiere continuar sirviendo, o decide mantenerse fiel a sus valores propios (valores que, a su entender, son los que tutelan las exigencias profundas del hombre), y entonces se encuentra desplazada respecto a la sociedad».

El cardenal cree comprobar que «la teología moral se ha convertido hoy en un campo de tensiones, sobre todo porque sus afirmaciones afectan de modo muy directo a la persona. Las relaciones prematrimoniales se justifican con frecuencia, al menos bajo ciertas condiciones. La masturbación se presenta como un fenómeno normal de la evolución del adolescente; una y otra vez se propone la admisión de los divorciados que se han vuelto a casar; el feminismo, incluso el más radical, parece adquirir derecho de ciudadanía, a veces en el ámbito de los conventos mismos (pero sobre esto hablaremos en otro lugar). Ante el problema de la homosexualidad, se plantean claras tentativas de justificación: en los Estados Unidos se ha dado el caso de obispos que —por ingenuidad o por un cierto sentimiento de culpabilidad de los católicos hacia una "minoría oprimida"— han cedido iglesias a los gays para la celebración de sus festivales. Y tenemos también el caso de la Humanae vitae, la encíclica de Pablo VI que reafirmaba el "no" a la contraconcepción y que no ha sido comprendida, antes al contrario, ha sido más o menos abiertamente rechazada en amplios sectores eclesiales».

Pero ¿no es acaso cierto, digo, que el problema de la regulación de la natalidad ha encontrado particularmente desguarnecida a la moral católica tradicional? ¿No se tiene la impresión de que el Magisterio se ha visto aquí sin verdaderos argumentos decisivos?

«Es cierto que en el comienzo del gran debate, cuando apareció la encíclica Humanae vitae (1968), era todavía relativamente estrecha la base de la argumentación de la teología vinculada al Magisterio. Pero, desde entonces, nuevas reflexiones y experiencias han venido a ampliarla hasta el punto de que la situación comienza a invertirse».

¿De qué modo?, pregunto.

«Para tener una visión de conjunto, es preciso echar una ojeada retrospectiva. En los años treinta o cuarenta, algunos teólogos católicos comenzaron ya a criticar la orientación unilateral de la ética sexual católica sobre la procreación. La criticaban desde una filosofía personalista e insistían sobre todo en que el modo clásico de enfocar el matrimonio, en el Derecho Canónico, en función de sus "fines" no era del todo adecuado a la esencia del matrimonio. La categoría "fin" es insuficiente para explicar el fenómeno propiamente humano. Estos teólogos en modo alguno negaron la importancia de la fecundidad en la escala de valores de la sexualidad humana. En el marco de una filosofía más personalista asignaron al matrimonio un lugar nuevo. Estas discusiones fueron importantes y contribuyeron a ahondar la doctrina católica sobre el matrimonio. El Concilio acogió y confirmó estos aspectos personalistas, en su mejor acepción. Pero a raíz del Concilio se esbozó una nueva línea evolutiva. Las reflexiones conciliares se habían basado en la unidad de persona y naturaleza, mientras que luego comenzó a interpretarse el "personalismo" como contrapuesto al "naturalismo", es decir, como si la persona humana y sus exigencias pudiesen entrar en pugna con la naturaleza. De este modo, un personalismo exagerado ha conducido a ciertos teólogos a rechazar el orden interno, el lenguaje de la naturaleza (que es moral por sí mismo, según la enseñanza católica de siempre), dejando a la sexualidad, incluso conyugal, como único punto de referencia, la voluntad de la persona. He aquí uno de los motivos del rechazo de la Humanae vitae, de la imposibilidad, para ciertas teologías, de rechazar la contraconcepción».

## Buscando puntos firmes

El "personalismo extremo" no es el único, entre los sistemas éticos que surgen como alternativa a los del Magisterio. Ante los obispos reunidos en Bogotá, y refiriéndose en particular a América del Norte, Ratzinger expuso las líneas de otro sistema que juzga inaceptable: «Inmediatamente después del Concilio, se comenzó a discutir sobre

la existencia de normas morales específicamente cristianas. Algunos llegaron a la conclusión de que todas las normas pueden encontrarse también fuera del mundo cristiano y que, de hecho, la mayor parte de las cristianas se han tomado de otras culturas, en particular de la antigua filosofía clásica, sobre todo del estoicismo. Desde este falso punto de partida se llegó inevitablemente a la idea le que la moral ha de construirse únicamente sobre la base de la razón y que esta autonomía de la razón es también válida para los creyentes. Por consiguiente, no al Magisterio, no al Dios de la Revelación con sus Mandamientos, con su Decálogo. En efecto, muchos sostienen que el Decálogo, sobre el que la Iglesia ha construido su moral objetiva, no sería más que un "producto cultural" ligado al antiguo Oriente Medio semita. Por lo tanto, una simple regla relativa, dependiente de una antropología y de una historia que ya no son las nuestras. Por este camino surge de nuevo la negación de la Escritura, renace la antigua herejía según la cual el Antiguo Testamento (lugar de la "Ley") habría sido anulado por el Nuevo (reino de la "Gracia"). Pero la Biblia es un todo unitario para el católico; las bienaventuranzas de Jesús no anulan el Decálogo confiado por Dios a Moisés y, en él, a los hombres de todos los tiempos. Según el criterio de estos nuevos moralistas, en cambio, nosotros, hombres "al fin adultos y liberados", deberíamos buscar por nosotros mismos otras normas de comportamiento».

¿Una búsqueda, pregunto, mediante las solas fuerzas de la razón?

«En efecto, como había comenzado a decir. Se sabe, en cambio, que para la auténtica moral católica hay acciones que ninguna razón podrá nunca justificar, porque contienen en sí mismas un rechazo de Dios creador y, por lo tanto, una negación del bien auténtico del hombre, su criatura. Para el Magisterio han existido siempre determinados puntos inamovibles, que son como señales indicadoras que no pueden ser arrancadas o ignoradas sin destruir el vínculo que la filosofía cristiana descubre entre el Ser y el Bien. Al proclamar la autonomía de la razón humana y separarse del Decálogo, ha sido preciso ir a la búsqueda de nuevos puntos de apoyo: ¿dónde puede el hombre hacer pie, cómo puede justificar los

deberes morales, si éstos no arraigan ya en la Revelación divina, en los Mandamientos del Creador?»

¿Y entonces?

«Entonces se ha llegado a la llamada “moral de los fines” o —como se prefiere decir en los Estados Unidos, donde sobre todo se ha elaborado y difundido— de las “consecuencias”, el consecuencialismo: nada es en sí bueno o malo; la bondad de un acto depende únicamente de su fin y de sus consecuencias previsibles y calculables. Sin embargo, al darse cuenta de los inconvenientes de un sistema semejante, algunos moralistas han tratado de suavizar el “consecuencialismo” con el proporcionalismo: el obrar moral depende de la valoración y de la actitud que se adopte ante la proporción de los bienes que están en juego. A fin de cuentas, un cálculo individual, en esta ocasión de la “proporción” entre bien y mal».

Pero me parece, observo, que también la moral clásica hacía referencia a planteamientos parecidos: a la valoración de las consecuencias, al peso de los bienes que se ofrecen a la elección.

«Ciertamente —responde—. El error ha sido construir un sistema sobre lo que tan sólo era un aspecto de la moral tradicional, la cual —a la postre— no dependía de la valoración personal del individuo, sino de la revelación de Dios, de las “instrucciones para el uso” por El inscritas de modo objetivo e indeleble en su creación. Por lo tanto, la naturaleza y el hombre mismo, en cuanto parte de esta naturaleza creada, contienen en su interior su propia moralidad».

La negación de todo esto conduce, según el Prefecto, a consecuencias devastadoras para el individuo y para la sociedad: «Si desde los Estados Unidos, en donde estos sistemas han tenido origen y se han impuesto, dirigimos la mirada a otras áreas geográficas, descubrimos que también las convicciones morales de ciertas teologías de la liberación se apoyan, en el fondo, en una moral “proporcionalista”: el “bien absoluto” (es decir, la edificación de la sociedad justa, socialista) se convierte en la norma moral que

justifica todo lo demás, incluso la violencia, el crimen y la mentira, si necesario fuere. Es éste uno de tantos aspectos que muestran cómo, renegando de su arraigo en Dios, cae la humanidad en poder de las más arbitrarias consecuencias. La “razón” del individuo puede, de hecho, proponer de cuando en cuando para la acción los más diversos, imprevisibles y peligrosos objetivos. Y lo que parecía “liberación” se transforma en su contrario, mostrando en el terreno de los hechos su rostro luciferino. Es el Tentador quien, en el primer libro de la Escritura, seduce al hombre y a la mujer con la promesa: seréis como Dios (Gén 3,5). Es decir, libres de las leyes del Creador, libres de las leyes mismas de la naturaleza, dueños absolutos de nuestro destino. Pero, al final de este camino, no es precisamente el Paraíso terrenal lo que nos espera».

# Capítulo VII. Las mujeres: una mujer

## Un sacerdocio en cuestión

Según el cardenal, la reflexión sobre la crisis de la moral se halla estrechamente vinculada al tema (hoy actualísimo en la Iglesia) de la mujer y su misión.

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe que ratificaba el “no” católico (compartido por todas las Iglesias de la ortodoxia oriental y, hasta tiempos muy recientes, por los anglicanos) al sacerdocio de la mujer, lleva al pie la firma del predecesor del cardenal Ratzinger. Este, sin embargo, contribuyó a su elaboración, y, a una pregunta mía concreta, lo define como «muy bien preparado, aunque, como todos los documentos oficiales, presenta una cierta sequedad y va directamente a las conclusiones sin poder dar razón, con la amplitud que sería necesaria, de todos los pasos que a ellas conducen».

A este documento remite el Prefecto para examinar de nuevo una cuestión a su juicio, ha sido con frecuencia mal planteada.

Hablando del tema de la mujer en general (y de su proyección en la Iglesia, en particular entre las religiosas) me parece advertir en él una singular amargura: «Es la mujer la que más duramente paga las consecuencias de la confusión, de la superficialidad de una cultura que es fruto de mentes masculinas, de ideologías machistas que engañan a la mujer y la desquician en lo más profundo, diciendo que en realidad quieren liberarla».

Dice a este propósito: «A primera vista, las instancias del feminismo radical a favor de una total equiparación entre el hombre y la mujer parecen nobilísimas y, en todo caso, absolutamente razonables. Y parece lógico que esta defensa del derecho de la mujer a ingresar en todas las profesiones, sin excluir ninguna, se transforme en el interior de la Iglesia en una exigencia de acceso también al sacerdocio. Esta exigencia de la ordenación, esta posibilidad de contar con sacerdotisas católicas parece a muchos no sólo justificada, sino también inocua: una simple e indispensable adecuación de la Iglesia a una situación social nueva con la que hay que contar».

Y entonces, pregunto, ¿por qué obstinarse en el rechazo?

«En realidad —responde— este tipo de “emancipación” de la mujer no es una novedad. Se olvida que en el mundo antiguo todas las religiones tenían también sacerdotisas. Todas, excepto una: la religión judía. El cristianismo, siguiendo también en esto el ejemplo “escandalosamente” original de Jesús, abre a las mujeres una nueva situación, y les ofrece un lugar que representa una verdadera novedad con relación al judaísmo. Pero de éste conserva el sacerdocio sólo masculino. Evidentemente, la intuición cristiana ha comprendido que no se trataba de una cuestión secundaria, y que defender la Escritura (la cual no conoce mujeres-sacerdotes ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento) significaba una vez más defender a la persona humana. Comenzando, claro está, por la persona de sexo femenino».

## Contra la “trivialización” de la sexualidad

La cosa, observo, no está del todo clara: queda por ver de qué modo la Biblia y la Tradición, que la ha interpretado, entienden "proteger" a la mujer excluyéndola del sacerdocio.

«Ciertamente —admite—. Pero entonces es preciso ir al fondo de la pretensión, que el feminismo radical recibe de la cultura ambiente, de "trivializar" el carácter específico de la sexualidad, haciendo intercambiable todo tipo de función entre hombre y mujer. Al hablar de la crisis de la moral tradicional, hacía hincapié en que en la raíz de la crisis hay una serie de fatales rupturas: la ruptura, por ejemplo, entre sexualidad y procreación. Despojado el vínculo que le une a la fecundidad, el sexo ya no aparece como una característica determinada, como una orientación radical y originaria de la persona. ¿Hombre? ¿Mujer? Para algunos se trata de preguntas ya "superadas", carentes de sentido, si no racistas. La respuesta del conformismo corriente es previsible: "poco importa ser hombre o mujer; todos somos simplemente personas humanas". Esto, en realidad, no deja de ser grave, por muy bello y generoso que parezca: significa que la sexualidad no se considera ya como enraizada en la antropología; significa que el sexo se mira como una simple función que puede intercambiarse a voluntad».

¿Y entonces?

«Entonces se deduce, con lógica coherencia, que todo el ser y el obrar de la persona humana se reducen a pura funcionalidad, a simple cumplimiento de un papel: por ejemplo, el papel de "consumidor" o el papel de "trabajador", según los regímenes. En todo caso, se trata de algo que no se relaciona directamente con la diversidad sexual. No es casualidad que, entre las campañas de "liberación" que se han llevado a cabo en estos años, se haya planteado la lucha por sacudiese la "esclavitud de la naturaleza", reivindicando el derecho de ser hombre o mujer según el capricho de cada uno, por ejemplo por vía quirúrgica, y exigiendo que el Estado haga constar en el registro civil esta voluntad autónoma del individuo. Y no es tampoco casualidad que las leyes se hayan adecuado con toda presteza a semejante reivindicación. Si todo se

reduce a cumplir un “papel” y se ignora el específico carácter natural inscrito en lo profundo del ser, también la maternidad es una simple función casual: y, de hecho, ciertas reivindicaciones feministas consideran “injusto” que sea sólo la mujer la que tenga que parir y amamantar. Y la ciencia —no sólo la ley— tiende una mano: transformando un hombre en mujer y viceversa, como ya se ha visto; o separando la fecundidad de la sexualidad, con la finalidad de hacer procrear a capricho por medio de manipulaciones técnicas. ¿No somos acaso todos iguales? Entonces, si es necesario, se combate también contra la “desigualdad” de la naturaleza. Pero la naturaleza no se violenta, sin sufrir por ello las más devastadoras consecuencias. La sacrosanta igualdad entre hombre y mujer no excluye, sino que exige la diversidad».

## En defensa de la naturaleza

De este planteamiento general pasamos a lo que más nos interesa. ¿Qué ocurre cuando estas orientaciones penetran en la dimensión religiosa, cristiana?

«Ocurre que la posibilidad de intercambio entre los sexos, considerados como simples “funciones” determinadas más por la historia que por la naturaleza, es decir, la trivialización de lo masculino y de lo femenino, se extiende a la idea misma de Dios y desde allí se proyecta sobre toda la realidad religiosa».

Y, sin embargo, parece que un católico puede sostener (un Papa lo ha recordado recientemente) que Dios está más allá de las categorías de su creación; es decir, que es Madre tanto como Padre.

«En efecto —responde—. Esto es perfectamente admisible si nos situamos en un punto de vista puramente filosófico, abstracto. Pero el cristianismo no es una especulación filosófica ni una construcción de nuestra mente. El cristianismo no es “nuestro”; es una revelación, un mensaje que nos ha sido confiado y que no podemos reconstruir a nuestro antojo. No estamos autorizados a transformar el Padre

nuestro en una Madre nuestra: el simbolismo utilizado por Jesús es irreversible; se funda sobre la misma relación hombre-Dios que El ha venido a revelarnos. Con mayor razón, no nos es lícito sustituir a Cristo por otra figura. Pero lo que el feminismo radical —incluso aquel que se dice cristiano— no está dispuesto a aceptar es justamente esto: el carácter ejemplar, universal e inmodificable de la relación entre Cristo y el Padre».

Si son éstas las posiciones en litigio, observo, el diálogo parece imposible.

«Estoy convencido —dice— de que aquello hacia lo que apunta el feminismo en su forma radical no es ya el cristianismo que conocemos; es una religión distinta. Pero también estoy convencido (comenzamos a comprender las razones profundas de la posición bíblica) de que la Iglesia católica y las Iglesias orientales, al defender su fe y su concepto del sacerdocio, defienden en realidad tanto a los hombres como a las mujeres en su totalidad, en su irreversible distinción de sexos; por consiguiente, en su condición de seres irreducibles a simple función o papel que se desempeña».

«Por lo demás —continúa—, tiene también aquí plena validez lo que no me canso de repetir: para la Iglesia, el lenguaje de la naturaleza (en nuestro caso, dos sexos complementarios entre sí y a un tiempo netamente distintos) es también el lenguaje de la moral (hombre y mujer llamados a destinos igualmente nobles y eternos, pero no por ello menos diversos). En nombre de la naturaleza —a diferencia de la tradición protestante y, a su zaga, de la Ilustración, que desconfían de este concepto—, la Iglesia levanta la voz contra la tentación de preconstituir a la persona y su destino según meros proyectos humanos, de despojarla de su individualidad, y con ésta, de su dignidad. Respetar la biología es respetar al mismo Dios; es proteger a sus criaturas».

El feminismo radical, fruto también, según Ratzinger, «del Occidente opulento y de su establishment intelectual, anuncia una liberación, es decir, una salvación distinta, si no opuesta, a la cristiana». Y advierte: «Es deber de los hombres y sobre todo de las mujeres que

experimentan los frutos de esta presunta salvación postcristiana interrogarse con realismo si ésta significa verdaderamente un aumento de felicidad, un mayor equilibrio y una síntesis vital más rica que la que se abandona, creyéndola ya superada».

Según esto, digo, a su juicio, las apariencias engañan: más que beneficiarias, las mujeres serían víctimas de la “revolución actual.

«Sí —repite—; es la mujer la que más paga. Maternidad y virginidad (los dos altísimos valores en los que la mujer realizaba su vocación más profunda) han venido a ser valores opuestos a los dominantes. Pero la mujer, creadora por excelencia al dar la vida, no “produce” en sentido técnico, que es el único sentido que se tiene en cuenta en una sociedad entregada al culto de la eficacia, Y. por ello, más dominada que nunca por el hombre. Se convence a la mujer de que se la quiere “liberar” y “emancipar”, induciéndole a masculinizarse y haciéndola así homogénea a la cultura de la producción, sometiéndola al control de la sociedad masculina de los técnicos, de los vendedores y de los políticos que buscan beneficio y poder, y todo lo organizan, todo lo venden y todo lo instrumentalizan para sus fines. Al afirmar que la diferencia sexual es en realidad secundaria (y, por lo tanto, negando el cuerpo mismo como encarnación del espíritu en un ser sexuado), se despoja a la mujer no sólo de la maternidad, sino también de la libre elección de la virginidad; y, sin embargo, así como el hombre no puede procrear, así tampoco puede ser virgen si no es “imitando” a la mujer. Ésta, también por este camino, tenía el valor altísimo de “signo” y de “ejemplo” para la otra parte de la humanidad».

## Feminismo en el convento

¿Cuál es la situación, pregunto, de ese mundo riquísimo y complejo (a veces un poco impenetrable a los ojos de un hombre, sobre todo si es laico), el mundo de las religiosas: es decir, hermanas, monjas y almas consagradas en general?

«En las comunidades religiosas femeninas —responde— ha penetrado también cierta mentalidad feminista. Esta penetración resulta particularmente llamativa, incluso en sus formas más externas, en el continente norteamericano. Han resistido bastante bien las religiosas de clausura, las órdenes contemplativas, sin duda porque se hallaban más al abrigo del Zeitgeist, el espíritu del tiempo, y porque se caracterizan por un ideal preciso e inmutable: la alabanza de Dios, la plegaria, la virginidad y la separación del mundo como signo escatológico. En cambio, atraviesan una grave crisis las órdenes y congregaciones de vida activa. El descubrimiento de la profesionalidad, el concepto de "asistencia social", que ha venido a sustituir al de "caridad", la acomodación, con frecuencia indiscriminada y entusiasta, a los nuevos valores, hasta ahora desconocidos en la moderna sociedad secular, la penetración en los conventos, a menudo sin filtro de ninguna clase, de psicologías y psicoanálisis de las más variadas tendencias, ha conducido a dolorosos problemas de identidad y a la pérdida de aquellas motivaciones que justificaban la vida religiosa para muchas mujeres., En América, los tratados espirituales de un tiempo han sido sustituidos por manuales de psicoanálisis de carácter divulgador; la teología cede con frecuencia su lugar a la psicología, incluso a la más corriente.. A esto hay que añadir la fascinación casi irresistible que ejerce todo lo oriental o que por tal se tiene: en muchas casas religiosas norteamericanas, la cruz ha sido reemplazada, en ocasiones, por símbolos de la tradición religiosa asiática. Han desaparecido también las devociones tradicionales, sustituidas por técnicas yoga o zen».

Se ha observado que muchos religiosos —hemos hablado de ello— han tratado de resolver su crisis de identidad proyectándose al exterior —según la conocida dinámica masculina—, con el propósito de "liberarse" en la sociedad o en la política. Muchas religiosas, en cambio, parecen haberse proyectado hacia el interior (siguiendo también en esto una dinámica vinculada al sexo), persiguiendo aquella misma "liberación" a través de la psicología profunda.

«Sí —dice—; se acude con extrema confianza a esa especie de confesores profanos, de “expertos del alma” que serían los psicólogos y psicoanalistas. Pero todo lo que éstos pueden decir es cómo funcionan las fuerzas del espíritu, pero no por qué o con qué finalidad. Ahora bien, la crisis de muchas religiosas se caracteriza justamente por el hecho de que su espíritu parece moverse en el vacío, sin una orientación reconocible. De este trabajo de análisis ha resultado claro que el “alma” no se explica por sí misma, que tiene necesidad de un punto de referencia exterior. Casi una confirmación “científica” de la apasionante experiencia de San Agustín: “Nos has hechos para Ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti”. Este buscar y experimentar, confiándose no pocas veces a “expertos” improvisados, ha significado vivencias humanas insondables, a veces altísimas, para las religiosas: tanto para las que han permanecido fieles a sus votos como para las que han abandonado».

## ¿Un futuro sin monjas?

Existe un informe actualizado y minucioso sobre las religiosas de Quebec, la región del Canadá de habla francesa. El caso de Quebec resulta ejemplar: se trata de una región de Norteamérica colonizada y evangelizada por católicos, que construyeron allí un régimen de cristiandad,dirigido por una Iglesia omnipresente. En efecto, hace sólo veinte años, a comienzos de los años sesenta, Quebec era la región del mundo con el índice de religiosas más elevado en relación al número de habitantes, que son en total seis millones. Entre 1961 y 1981,.a causa de abandonos, muertes y caída de las vocaciones, las religiosas se redujeron de 46.933 a 26.294. Un descenso del 44 por 100, y la tendencia parece imparable. Las nuevas vocaciones se han reducido en el mismo período en un 98,5 por 100. Resulta, además, que buena parte del 1,5 por 100 restante se halla constituida por “vocaciones tardías”. A base de una simple proyección, todos los sociólogos están de acuerdo en una conclusión cruda, pero objetiva: «Dentro de poco (a menos que tengan lugar cambios de tendencia, del todo improbables, al menos desde un punto de vista humano), la vida religiosa femenina, tal

como la hemos conocido, no será en Canadá más que un recuerdo».

Los mismos sociólogos que han preparado el informe describen cómo en estos últimos veinte años todas las comunidades han puesto en práctica toda suerte de reformas imaginables: abandono del hábito religioso, salario individual, estudios en universidades laicas, inserción en profesiones seculares, asistencia masiva de todo tipo de “especialistas”. Y. a pesar de todo, las religiosas han continuado saliendo, no han llegado las nuevas vocaciones, y las que han permanecido —con un promedio de edad en torno a los sesenta años— no siempre parecen haber resuelto sus problemas de identidad, y en algunos casos confiesan que esperan resignadas la extinción de su Congregación.

Sin duda era necesario el aggiornamento, incluso el más decidido; pero no parece haber funcionado en aquella parte de América del Norte a la que Ratzinger se refiere en particular. ¿Debe esto atribuirse a que, olvidando la advertencia evangélica, se ha querido poner “vino nuevo” en “odres viejos”, es decir, en comunidades nacidas en otros climas espirituales, hijas de una Societaschristiana que ya no es la nuestra? En una palabra: el fin de una vida religiosa, ¿no significa el fin de la vida religiosa, que se encarnará en formas nuevas, adecuadas a nuestro tiempo?

El Prefecto no lo excluye con seguridad, aunque el caso ejemplar de Quebec confirma que las órdenes en apariencia más opuestas a la mentalidad actual y más refractarias a todo tipo de cambios, las órdenes contemplativas, las religiosas de clausura, «han sufrido, en el peor de los casos, algún que otro problema, pero no han conocido una verdadera crisis», según las palabras de los mismos sociólogos.

Como quiera que sea, según el cardenal, «si es la mujer la que paga un precio más elevado a la nueva sociedad a sus valores, las religiosas eran las que se hallaran más expuestas entre todas las mujeres». Volviendo una vez más a lo dicho con anterioridad, observa que «el hombre, incluso el religioso, a pesar de los problemas que todos conocemos, ha podido buscar remedio a la

crisis entregándose al trabajo, tratando de encontrar de nuevo su centro en la actividad. Pero ¿qué ha podido hacer la mujer, cuando las funciones inscritas en su biología misma han sido negadas y hasta ridiculizadas; cuando su maravillosa capacidad de dar amor, ayuda, consuelo, calor, solidaridad, se ha sustituido por la mentalidad economicista y sindical de la "profesión", esa típica preocupación masculina? ¿Qué puede hacer la mujer cuando todo lo que le es más propio es destruido y tenido por irrelevante y desorientador?»

Continúa: «El activismo, el querer hacer a toda costa cosas "productivas", "sobresalientes", es la tentación constante del hombre, también del religioso. Y ésta es precisamente la orientación que domina en las eclesiologías (hemos hablado de ello) que presentan a la Iglesia como un "pueblo de Dios" sumergido en la actividad, empeñado en traducir el Evangelio en un programa de acción destinado a conseguir "resultados" sociales, políticos y culturales. Pero no por simple azar tiene la Iglesia nombre de mujer. En ella vive el misterio de la maternidad, de la gratuidad, de la contemplación, de la belleza; en una palabra, de los valores que parecen inútiles a los ojos del mundo profano. La religiosa, sin darse plenamente cuenta de las razones, advierte el malestar profundo que produce vivir en una Iglesia en la que el cristianismo se reduce a una ideología del hacer, según aquella eclesiología tan crudamente machista, que se presenta sin más —y a menudo se acepta— como la más cercana a las mujeres y a sus exigencias "modernas". Pero éste es un proyecto de Iglesia en el que no hay lugar para la experiencia mística, esa veta de la vida religiosa que, entre las glorias y las riquezas ofrecidas a todos, ha sido, a través de los siglos y no por mera casualidad, más plenamente vivida por las mujeres que por los hombres. Recordemos aquellas mujeres extraordinarias que la Iglesia ha proclamado "santas", y en ocasiones "doctoras", y que no ha dudado en proponer como ejemplo a todos los cristianos. Un ejemplo que reviste hoy especial actualidad».

## Un remedio: María

Para resolver la crisis de la idea misma de Iglesia, la crisis de la moral, la crisis de la mujer, el Prefecto propone, entre otros, un remedio «que ha demostrado concretamente su eficacia a lo largo de la historia del cristianismo. Un remedio cuyo prestigio parece hoy haberse oscurecido a los ojos de algunos católicos, pero que es más actual que nunca». Su nombre es breve: María.

Ratzinger es consciente de que este punto —quizá más que ningún otro— plantea a un cierto sector de creyentes serias dificultades a la hora de recuperar plenamente un aspecto del cristianismo como la mariología, a pesar de que este aspecto ha sido refirmado por el Vaticano II como culminación de la Constitución dogmática sobre la Iglesia. «Al incluir el misterio de María en el misterio de la Iglesia —dice—, el Vaticano II ha llevado a cabo una opción significativa que tendría que haber dado un nuevo impulso a los estudios teológicos; éstos, en cambio, durante el primer período posconciliar, han experimentado en este aspecto, una brusca caída, casi un colapso, aunque ahora se dan indicios de un verdadero despertar».

En 1968, con ocasión de la conmemoración del 18º aniversario de la proclamación del dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma a la gloria celestial, el entonces profesor Ratzinger observaba: «En pocos años, la orientación ha cambiado hasta tal punto que hoy se hace difícil comprender el entusiasmo y la alegría que entonces reinaron en la Iglesia; hoy se trata, más bien, de esquivar aquel dogma que tanto nos había entusiasmado; muchos se preguntan si esta verdad —como todas las otras verdades católicas sobre María — no es en realidad fuente de dificultades en nuestras relaciones con los hermanos protestantes. Como si la mariología fuese una piedra que obstaculiza el camino hacia la unión. Y nos preguntamos también si, al reconocer el puesto que la tradición asigna a María, no se amenaza la orientación de la piedad cristiana, desviándola de lo único que debe importarle: Dios nuestro Señor y el único Mediador, Jesucristo».

Y, sin embargo, me dirá durante el coloquio, «Si ha sido siempre esencial para el equilibrio de la fe el lugar que ocupa la Señora, hoy

es más urgente que en ninguna otra época de la historia de la Iglesia descubrir de nuevo este lugar».

El testimonio de Ratzinger es también humanamente importante. Ha llegado a él a través de un camino personal de redescubrimiento, de progresivo ahondamiento, casi de plena "conversión" al misterio mariano. Me confía: «Cuando todavía era un joven teólogo, antes de las sesiones del Concilio (y también durante las mismas), como ha sucedido y sucede hoy a muchos, abrigaba algunas reservas sobre ciertas fórmulas antiguas, como por ejemplo aquella famosa de Marianumquam satis, "de María nunca se dirá bastante". Me parecía exagerada. También se me hacía difícil comprender el verdadero sentido de otra famosa expresión (repetida en la Iglesia desde los primeros siglos, cuando —después de una disputa memorable— el concilio de Éfeso del 431 había proclamado a María Theotókos, Madre de Dios), es decir, la expresión que presenta a la Virgen como "enemiga de todas las herejías". Hoy —en este confuso período en el que todo tipo de desviación herética parece agolparse a las puertas de la auténtica fe católica— comprendo que no se trata de exageraciones de almas devotas, sino de una verdad hoy más en vigor que nunca».

«Sí —continúa—; es necesario volver a María si queremos volver a aquella "verdad sobre Jesucristo, verdad sobre la Iglesia y verdad sobre el hombre" que Juan Pablo II proponía a la cristiandad entera cuando, en 1979, presidió en Puebla la Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Los obispos respondieron a la invitación del Pontífice proponiendo en el documento final (documento que algunos han leído de manera harto incompleta) la recomendación unánime: "María debe ser cada vez más la pedagogadel Evangelio para los hombres de hoy". En aquel continente, allí donde se apaga la tradicional piedad mariana del pueblo, el vacío se llena con ideologías políticas. Es un fenómeno que se reproduce un poco en todas partes, que viene a confirmar la importancia de la piedad mariana que es mucho más que una mera devoción».

## Seis motivos para no olvidarla

Seis son los puntos en los cuales —de un modo forzosamente sintético y, por lo tanto, incompleto— el cardenal resume la función de equilibrio y planificación para la fe católica que ejerce la Virgen. Oigámosle.

«Primer punto: Reconocer a María el puesto que el Dogma y la Tradición le asignan significa hallarse sólidamente cimentados en la cristología auténtica. (Vaticano II: "La Iglesia, meditando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, llena de reverencia, entra más a fondo en el soberano misterio de la encarnación y se asemeja cada día más a su Esposo" [LG n.65]). Por lo demás, la Iglesia proclama los dogmas marianos al servicio directo de la fe en Jesucristo —por lo tanto, no por devoción a la Madre en primer lugar—: en un primer momento, la virginidad perpetua y la maternidad divina, y más tarde, tras una larga y madura reflexión, la concepción sin mancha de pecado original y la asunción a los cielos. Estos dogmas salvaguardan la fe auténtica en Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre: dos naturalezas en una sola persona. Salvaguardan también la indispensable tensión escatológica, al indicar en María asunta a los cielos el destino inmortal que a todos nos espera. Y salvaguardan también la fe, hoy amenazada, en Dios creador (y es éste uno de los significados de la verdad sobre la virginidad perpetua de María, más incomprendida que nunca), que puede intervenir libremente sobre la materia. En una palabra, como nos recuerda el Concilio: "María, por su íntima participación en la historia de la salvación, reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe" (LG n.65)».

Segundo punto: «La mariología de la Iglesia supone la justa relación y la necesaria integración entre Biblia y Tradición: los cuatro dogmas marianos tienen en la Escritura su base indispensable. Hay aquí como un germen que crece y fructifica en la vida cálida de la Tradición tal como se expresa en la liturgia, en la intuición del pueblo creyente y en la reflexión de la teología guiada por el Magisterio».

Tercer punto: «En su misma persona de doncella judía que ha llegado a ser madre del Mesías, María vincula de modo vital e inextricable el antiguo y el nuevo pueblo de Dios, Israel y el cristianismo, la Sinagoga y la Iglesia. Ella es como el punto de unión sin el cual la fe (como sucede hoy) corre peligro de perder el equilibrio, apoyándose únicamente sobre el Antiguo Testamento o fundándose sólo sobre el Nuevo. En ella, en cambio, podemos vivir la síntesis de la Escritura entera».

Cuarto punto: «La verdadera devoción mariana garantiza a la fe la convivencia de la «razón», a todas luces indispensable, con las no menos indispensables "razones del corazón", como diría Pascal. Para la Iglesia, el hombre no es únicamente razón ni sólo sentimiento; es la unión de estas dos dimensiones. La cabeza debe reflexionar con lucidez, pero el corazón ha de estar caldeado: la devoción a María ("despojada tanto de toda falsa exageración cuanto de una excesiva mezquindad de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios", como recomienda el Concilio) asegura de este modo a la fe su dimensión humana completa».

Continuando la exposición de su síntesis, Ratzinger indica un quinto punto: «Según las palabras mismas del Vaticano II, María es "figura", "imagen" y "modelo" de la Iglesia. Dirigiendo hacia ella su mirada, la Iglesia se aleja de aquella imagen machista a la que hacíamos referencia, imagen que presenta la Iglesia como mero instrumento de acción socio-pilítica. En María, su figura y modelo, la Iglesia descubre de nuevo su rostro de Madre y por ello no puede degenerar hacia una involución que la transforme en partido, en organización, en grupo de presión al servicio de intereses humanos, por muy nobles que sean. Si en ciertas teologías y eclesiologías no hay ya lugar para María, la razón es clara: han reducido la fe a una abstracción. Y una abstracción no tiene necesidad de Madre».

Sexto y último punto de esta síntesis: «En virtud de su destino de Virgen y Madre, María continúa proyectando luz sobre lo que el Creador ha querido para la mujer de todos los tiempos, incluido el nuestro. Más aún, tal vez sobre todo para nuestro tiempo, en el que

—como sabemos— se halla amenazada la esencia misma de la feminidad. Su virginidad y su maternidad arraigan el misterio de la mujer en un destino altísimo del que no puede ser despojada. María es la intrépida mensajera del Magnificat, pero es también aquella que hace fecundos el silencio y la ocultación; aquella que no teme permanecer al pie de la cruz, que asiste al nacimiento de la Iglesia; es también aquella que, como subraya en varias ocasiones el evangelista, “guarda y medita en su corazón” las cosas que ocurrían a su alrededor. Criatura del coraje y de la obediencia, es (ahora y siempre) un ejemplo en el que todo cristiano —hombre y mujer— puede y debe inspirarse».

## Fátima y aledaños

El juicio sobre las apariciones marianas corresponde a una de las cuatro secciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (la sección llamada «disciplinar»).

Le pregunto: Cardenal Ratzinger, ¿ha leído usted el llamado «tercer secreto de Fátima», el que sor Lucía, la única superviviente del grupo de videntes, hizo llegar a Juan XXIII, y que el Papa, después de haberlo examinado, confió al predecesor de usted, cardenal Ottaviani, ordenándole que lo depositara en los archivos del Santo Oficio?

La respuesta es inmediata, seca: «sí, lo he leído».

Circulan en el mundo —continúo— versiones nunca desmentidas que describen el contenido de este “secreto” como inquietante, apocalíptico y anunciador de terribles sufrimientos. El mismo Juan Pablo II, en su visita pastoral a Alemania, pareció confirmar (si bien con prudentes rodeos, hablando privadamente con un grupo de invitados cualificados) el contenido, no precisamente alentador, de este escrito. Antes que él, Pablo VI, en su peregrinación a Fátima, parece haber aludido también a los temas apocalípticos del “secreto”. ¿Por qué no se ha decidido nunca a publicarlo, aunque no fuera más que para evitar suposiciones aventuradas?

«Si hasta ahora no se ha tomado esta decisión —responde—, no es porque los papas quieran esconder algo terrible».

Entonces, insisto, ¿hay “algo terrible” en el manuscrito de sor Lucía?

«Aunque así fuera —replica, escogiendo las palabras—, esto no haría más que confirmar la parte ya conocida del mensaje de Fátima. Desde aquel lugar se lanzó al mundo una severa advertencia, que va en contra de la facilonería imperante; una llamada a la seriedad de la vida, de la historia, ante los peligros que se ciernen sobre la humanidad. Es lo mismo que Jesús recuerda con harta frecuencia; no tuvo reparo en decir: “Si no os convertís, todos pereceréis” (Lc 13,3). La conversión —y Fátima nos lo recuerda sin ambages— es una exigencia constante de la vida cristiana. Deberíamos saberlo por la Escritura entera».

¿Quiere esto decir que no habrá publicación, al menos por ahora?

«El Santo Padre juzga que no añadiría nada a lo que un cristiano debe saber por la Revelación y, también, por las apariciones marianas aprobadas por la Iglesia, que no hacen sino confirmar la necesidad urgente de penitencia, de conversión, de perdón, de ayuno. Publicar el “tercer secreto” significaría también exponerse a los peligros de una utilización sensacionalista de su contenido».

¿Entran tal vez en consideración —aventuro— implicaciones políticas, teniendo en cuenta que, al parecer, también aquí —como en los otros dos secretos”— se menciona a Rusia?

Pero el cardenal dice que no puede extenderse más sobre este punto y se niega con firmeza a entrar en más detalles. Por otro lado, mientras se desarrollaba nuestro coloquio, no hacía mucho que el Papa había consagrado de nuevo el mundo (con una mención particular al Este europeo) al Corazón Inmaculado de María, respondiendo así a la exhortación de la Virgen de Fátima. Y el mismo Juan Pablo II, herido en atentado un 13 de mayo —aniversario de la primera aparición en la localidad portuguesa—, viajó a Fátima en peregrinación de acción de gracias a María, «cuya

mano —dice—, ha guiado milagrosamente el proyectil», haciendo alusión, al parecer, a las profecías que, a través de un grupo de niños, fueron transmitidas a la humanidad y en las que se hace referencia también a la persona de los pontífices.

Sobre el mismo tema, es de todos conocido que, desde hace años, un pueblo de Yugoslavia, Medjugorje, se ha hecho centro de la atención mundial por las repetidas “apariciones” que —verdaderas o no— han atraído ya a millones de peregrinos, pero que también han provocado dolorosas polémicas entre los franciscanos que rigen la parroquia y el obispo de la diócesis local. ¿Es previsible una intervención clarificadora de la Congregación para la Doctrina de la Fe, suprema instancia en la materia, contando naturalmente con la aprobación del Papa, indispensable para todos sus documentos?

Responde: «En este terreno, más que en ningún otro, la paciencia es un elemento fundamental de la política de nuestra Congregación. Ninguna aparición es indispensable para la fe; la Revelación ha llegado a su plenitud con Jesucristo; El mismo es la Revelación. Pero no podemos ciertamente impedir que Dios hable a nuestro tiempo a través de personas sencillas y valiéndose de signos extraordinarios que denuncian la insuficiencia de las culturas que nos dominan, contaminadas de racionalismo y de positivismo. Las apariciones que la Iglesia ha aprobado oficialmente —Lourdes, ante todo, y posteriormente Fátima— ocupan un lugar preciso en el desarrollo de la vida de la Iglesia en el último siglo. Muestran, entre otras cosas, que la Revelación —aun siendo única, plena y, por consiguiente, insuperable— no es algo muerto; es viva y vital. Por otra parte —al margen del caso de Medjugorje, sobre el que no puedo expresar juicio alguno por estar todavía sometido a examen en mi Congregación—, uno de los signos de nuestro tiempo es que las noticias sobre “apariciones” marianas se están multiplicando en el mundo. A nuestra sección disciplinar llegan informes de África, por ejemplo, y de otros continentes».

Además del elemento tradicional de la paciencia y de la prudencia, pregunto, ¿en qué criterios se apoya la Congregación para emitir un

juicio ante la multiplicación de estos hechos?

«Uno de nuestros criterios —dice— es distinguir entre la verdadera o presunta "sobrenaturalidad" de las apariciones y sus frutos espirituales. Las peregrinaciones de la antigua cristiandad se dirigían hacia lugares que dejarían perplejo a nuestro espíritu crítico de hombres modernos en cuanto a "verdad científica" de la tradición que a ellos se vincula. Esto no quiere decir que aquellas peregrinaciones no fueran fructíferas, beneficiosas e importantes para la vida del pueblo cristiano. El problema no estriba tanto en la hipercrítica moderna (que acaba, por uno u otro camino, en una nueva forma de credulidad), sino en la valoración de la vitalidad de la ortodoxia de la vida religiosa que se desarrolla en estos lugares».

# Capítulo VIII. Una espiritualidad para hoy

## La fe y el cuerpo

Sean o no verdaderos, los "mensajes de las apariciones marianas" resultan embarazosos porque parecen ir en una dirección poco acorde con cierta «espiritualidad posconciliar".

Me interrumpe: «Repito que no me gustan los términos pre o post conciliar; aceptarlos significaría aceptar la idea de una ruptura en la historia de la Iglesia. En las "apariciones" existe con frecuencia una implicación del cuerpo (señal de la cruz, agua bendita, llamamiento al ayuno), pero todo esto se halla plenamente en la línea del Vaticano II, que ha insistido en la unidad del hombre y, por consiguiente, en la encarnación del espíritu en el cuerpo».

Este ayuno al que hace referencia parece tener una importancia central en muchos de estos "mensajes".

«Ayunar significa aceptar un aspecto esencial de la vida cristiana. Es necesario descubrir de nuevo el aspecto corporal de la fe: la abstención de la comida es uno de estos aspectos. Sexualidad y alimentación son los elementos centrales de la dimensión física del

hombre: hoy, a una menor comprensión de la virginidad corresponde una menor comprensión del ayuno. Y una y otra falta de comprensión proceden de una misma raíz: el actual oscurecimiento de la tensión escatológica, es decir, de la tensión de la fe cristiana hacia la vida eterna. Ser vírgenes y saber practicar periódicamente el ayuno es atestiguar que la vida eterna nos espera; más aún, que ya está entre nosotros, que “pasa la figura de este mundo” (1 Cor 7,31). Sin virginidad y sin ayuno, la Iglesia no es ya Iglesia; se hace intrascendente sumergiéndose en la historia. En esto debemos tomar ejemplo de los hermanos de las Iglesias ortodoxas de Oriente, grandes maestros —todavía hoy— de auténtico ascetismo cristiano».

Eminencia, si las “formas corporales” de expresión de la fe están en trance de desaparecer entre los católicos de a pie (sobreviviendo, tal vez, en el círculo restringido de la vida consagrada), ello se debe también a una orientación determinada de la Iglesia institucional: viernes, vigilias, cuaresma, adviento y otros “ tiempos fuertes” han sido mitigados por medidas puestas en práctica en estos años y provenientes de Roma.

«Es verdad, pero la intención era buena —dice—. Se trataba de eliminar sospechas de legalismo, de combatir la tentación de transformar la religión en prácticas externas. Queda en pie, de todos modos, que los ayunos, las abstinencias y otras “penitencias” deben continuar vinculadas a la responsabilidad personal. Pero urge también encontrar expresiones comunitarias de la penitencia eclesial. Sobre todo en un mundo en el que muchos hombres mueren de hambre, debemos dar testimonio visible y comunitario de una privación de comida aceptada libremente, por amor».

## Diferentes del “mundo”

Para el Prefecto, de todos modos, se trata de un problema más amplio: «También aquí debemos tener el coraje de ser inconformistas ante las tendencias del mundo opulento. En lugar de acomodarnos al espíritu de la época, deberíamos ser nosotros

quienes imprimiéramos de nuevo en este espíritu el sello de la austeridad evangélica. Hemos olvidado que los cristianos no pueden vivir como vive “cualquiera”. La necia opinión según la cual no existiría una específica moral cristiana es sólo una expresión particularmente atrevida de la pérdida de un concepto fundamental: la “diferencia del cristiano” con relación a los modelos del “mundo”. Incluso en algunas órdenes y congregaciones religiosas, en lugar de la verdadera reforma se ha introducido la relajación de la austeridad hasta entonces practicada. Se ha confundido renovación con acomodación. Un pequeño ejemplo concreto: me decía un religioso que la disolución de su convento había comenzado en el preciso momento en que se declaró que ya “no era practicable” que los frailes se levantaran para el rezo del oficio nocturno previsto por la liturgia. El caso es que este indudable, pero significativo, “sacrificio” se había sustituido por un quedarse ante el televisor hasta horas avanzadas de la noche. Un caso insignificante, en apariencia; pero también “casos insignificantes” como éste están en el origen de la decadencia actual de la indispensable austeridad de la vida cristiana. Comenzando por la de los religiosos».

Continúa, completando su pensamiento: «Hoy más que nunca, el cristiano debe tener conciencia clara de pertenecer a una minoría y de estar enfrentado con lo que aparece como bueno, evidente y lógico a los ojos del “espíritu del mundo”, como lo llama el Nuevo Testamento. Entre los deberes más urgentes del cristiano está la recuperación de la capacidad de oponerse a muchas tendencias de la cultura ambiente, renunciando a una demasiado eufórica solidaridad posconciliar».

¿Significa esto que junto a la Gaudium et spes (el texto del Concilio sobre las relaciones de Iglesia y mundo), podemos todavía tener la Imitación de Cristo?

«Se trata, evidentemente, de dos espiritualidades de signo muy distinto. La Imitación es un texto que refleja la gran tradición monástica de fines de la Edad Media. Pero el Vaticano II no quería ciertamente quitar las cosas buenas de las manos de los buenos».

¿Y la Imitación de Cristo (tomada, claro está, como símbolo de cierta espiritualidad) se encuentra todavía entre las cosas “buenas”?

«Más aún: entre los objetivos más urgentes del católico moderno está precisamente la recuperación de los elementos positivos de una espiritualidad como aquélla, con su conciencia viva de la distancia cualitativa que media entre mentalidad de fe y mentalidad mundana. Es cierto que hay en la Imitación una acentuación unilateral de la relación privada del cristiano con su Señor. Pero en demasiada producción teológico contemporánea hay una comprensión insuficiente de la interioridad espiritual. Al condenar en bloque y sin apelación la fuga saeculi,que ocupa un lugar central en la espiritualidad clásica, no se ha comprendido que en aquella fuga había también un aspecto social. Se huía del mundo no para abandonarlo a sí mismo, sino para crear en determinados centros de espiritualidad una nueva posibilidad de vida cristiana y, por consiguiente, humana. Se tomaba buena nota de la alienación de la sociedad y —en el desierto o en el monasterio— se reconstruían oasis abiertos a la vida y a la esperanza de salvación para todos».

Hay algo que da que pensar: hace veinte años se nos decía en todos los tonos posibles que el problema más urgente del católico era encontrar una espiritualidad “nueva”, “comunitaria”, “abierta”, “no sacral”, “secular”, “solidaria con el mundo”. Ahora, después de tanto divagar, se descubre que el objetivo urgente es encontrar un nuevo punto de contacto con la espiritualidad antigua, aquella de la “huida del siglo”.

«El problema —responde— estriba una vez más en encontrar el equilibrio. Dejando ahora al margen las vocaciones monásticas o eremíticas, no sólo legítimas, sino incluso preciosas para la Iglesia, el creyente se ha visto obligado a vivir el no fácil equilibrio entre justa encarnación en la historia e indispensable tensión hacia la eternidad. Es este equilibrio el que impide sacralizar el compromiso terreno y, al mismo tiempo, recaer en la acusación de “alienación”».

## El desafío de las sectas

Insistencia escatológica, huida del mundo, llamamientos exasperados al “cambio de vida”, a la “conversión”, implicación del cuerpo (abstención del alcohol, del tabaco, con frecuencia de la carne, “sacrificios” de todo tipo) caracterizan a casi todas las sectas que continúan difundiéndose entre los exfieles de las Iglesias cristianas “oficiales”. Con el paso de los años, el fenómeno asume proporciones cada vez más alarmantes: ¿existe una estrategia común de la Iglesia para responder a este avance?

«Hay iniciativas particulares de obispos y episcopados —responde el Prefecto—. No excluyo que se decida establecer una línea de acción común entre las Conferencias episcopales y los órganos competentes de la Santa Sede, y, en lo posible, también con otras grandes comunidades eclesiales. De todos modos, hay que decir que, en todo tiempo y lugar, la cristiandad ha conocido grupos religiosos marginales expuestos a la fascinación de este tipo de mensaje excéntrico y heterodoxo».

Pero parece que ahora estos grupos se transforman en un fenómeno de masa.

«Su expansión —dice— indica también vacíos y carencias de nuestro anuncio y de nuestra praxis. Por ejemplo: el escatologismo radical, el milenarismo que distingue a muchas de estas sectas, puede abrirse camino gracias también a la desaparición de este aspecto del catolicismo auténtico en gran parte de la pastoral. Hay en estas sectas una gran sensibilidad (que en ellas se lleva al extremo, pero que, en medida equilibrada, es auténticamente cristiana) frente a los peligros de nuestro tiempo Y. por lo tanto, ante la posibilidad del fin inminente de la historia. La valoración correcta de mensajes como el de Fátima puede significar un tipo de respuesta: la Iglesia, escuchando el mensaje vivo de Cristo dirigido a los hombres de nuestro tiempo a través de María, siente la amenaza de la destrucción de todos y de cada uno y responde urgiendo la penitencia y la conversión decidida».

Para el cardenal, sin embargo, la respuesta más radical que puede darse a las sectas pasa a través «de un nuevo descubrimiento de la

identidad católica: se hace necesaria una nueva evidencia, una nueva alegría y, si puedo decirlo así, un nuevo “orgullo” (que no se opone a la humildad, siempre indispensable) de ser católicos. Es preciso también recordar que la favorable acogida que se dispensa a estos grupos se debe también a que proponen a la gente, cada vez más sola, aislada e insegura, una especie de “patria del alma”, el calor de una comunidad. Es justamente este calor y esta vida que por desgracia parecen faltar a menudo entre nosotros: allí donde las parroquias, ese núcleo de base irrenunciable, han sabido revitalizarse y ofrecer el sentido de la pequeña iglesia que vive en unión con la gran Iglesia, los sectarios no han podido penetrar de modo significativo. La catequesis, además, debe desenmascarar el punto sobre el que más insisten estos nuevos “misioneros”: es decir, la impresión de que ellos leen la Escritura de un modo “literal”, mientras los católicos la habrían debilitado o incluso olvidado. Esta literalidad significa a menudo una traición a la fidelidad. El aislamiento de frases, de versículos, resulta desorientador, porque hace perder de vista la totalidad: leída en su conjunto, la Biblia es verdaderamente “católica”. Pero es necesario que esto se explique a través de una pedagogía catequética que habitúe de nuevo a los fieles a una lectura de la Escritura en la Iglesia y con la Iglesia».

# Capítulo IX. La liturgia entre antugüedad y novedad

## Riquezas por salvar

Cardenal Ratzinger, ¿podemos hablar un poco de liturgia, de reforma litúrgica? Es éste, sin duda, uno de los problemas más discutidos y espinosos y uno de los caballos de batalla de la anacrónica reacción anticonciliar, del integrismo patético al estilo de Mons. Marcel Lefébvre, el obispo rebelde precisamente a causa de ciertas reformas litúrgicas en las que cree percibir un cierto olor a azufre, a herejía…

Me corta rápidamente para precisar: «Ante ciertos modos concretos de reforma litúrgica y, sobre todo, ante las posiciones de ciertos

liturgistas, el área del descontento es más amplia que la que corresponde al integrismo. En otras palabras: no todos aquellos que expresan un tal descontento deben por ello ser necesariamente integristas».

¿Quiere acaso decir que la sospecha e incluso la protesta ante cierto liturgismo posconciliar serían legítimas también en un católico alejado de Mons. Lefébvre, es decir, en un católico que no se halla enfermo de nostalgia, sino dispuesto a aceptar íntegramente el Vaticano II?

«Detrás de las maneras diversas de concebir la liturgia —responde — hay, como de costumbre, maneras diversas de concebir a la Iglesia y, por consiguiente, a Dios y las relaciones del hombre con Él. El tema de la liturgia no es en modo alguno marginal: ha sido precisamente el Concilio el que nos ha recordado que tocamos aquí el corazón de la fe cristiana».

Las graves responsabilidades romanas impiden a Joseph Ratzinger (por escasez de tiempo y, también, por razones de oportunidad) continuar como quisiera la publicación de artículos científicos y de libros. Por ello, es una clara confirmación de la importancia que concede al tema de la liturgia el que una de las pocas obras que ha publicado en estos años lleve por título Das Fest des Glaubens(“La fiesta de la fe”). Se trata precisamente de un conjunto de breves ensayos sobre liturgia y sobre un cierto aggiornamento ante el que no puede menos de mostrarse perplejo a los diez años de la conclusión del Vaticano II.

Saco de mi cartera un recorte de 1975 y leo: «La apertura de la liturgia a las lenguas populares no carecía de fundamento ni de justificación: también el concilio de Trento la había tenido presente, al menos como posibilidad. Sería falso, por lo tanto, decir, con ciertos integristas, que la creación de nuevos cánones para la Misa contradice la Tradición de la Iglesia. Sin embargo, queda por ver hasta qué punto las distintas etapas de la reforma litúrgica después del Vaticano II han significado verdaderas mejoras o, más bien,

trivializaciones; hasta qué punto han sido pastoralmente prudentes o, por el contrario, desconsideradas».

Continúo leyendo aquella intervención de Joseph Ratzinger, entonces profesor de teología y miembro prestigioso de la Pontificia Comisión Teológica Internacional: «Incluso con la simplificación y la formulación más comprensible de la liturgia, es claro que debe salvaguardarse el misterio de la acción de Dios en la Iglesia; de aquí proviene la fijación de la sustancia litúrgica intangible para los sacerdotes y la comunidad, así como su carácter plenamente eclesial»[4]. «Por lo tanto —exhortaba el profesor Ratzinger—, es preciso oponerse, más decididamente de lo que se ha hecho hasta el presente, a la vulgaridad racionalista, a los discursos aproximativos, al infantilismo pastoral, que degradan la liturgia católica a un rango de tertulia de café y la rebajan a un nivel de tebeo. También las reformas que ya han sido llevadas a la práctica, especialmente las que se refieren al ritual, deben ser examinadas de nuevo bajo estos puntos de vista»[5].

Mientras le leo estas palabras, el cardenal me escucha con su habitual atención y paciencia. Han pasado diez años desde entonces; el autor de semejante advertencia no es ya un simple estudioso, sino el custodio de la ortodoxia misma de la Iglesia. El Ratzinger de hoy, Prefecto de la fe, ¿se reconoce todavía en este fragmento?

«Enteramente —responde sin vacilar—. Más aún, desde que escribí estas líneas se han descuidado otros aspectos que hubieran debido ser celosamente conservados y se han dilapidado muchas de las riquezas que todavía subsistían. En aquel entonces, en 1975, muchos de mis colegas teólogos se mostraron escandalizados, o al menos sorprendidos, por mi denuncia. Ahora, incluso entre aquellos mismos teólogos, son numerosos los que me han dado la razón, al menos parcialmente».

Es decir, se habrían producido tales equívocos y tergiversaciones que justificarían todavía más las severas palabras de seis años después, en el reciente libro que acabamos de citar: «Cierta liturgia

posconciliar se ha hecho de tal modo opaca y enojosa por su mal gusto y mediocridad, que produce escalofríos…»[6].

## La lengua, por ejemplo…

Según él, es justamente en el campo litúrgico —tanto en los estudios de los especialistas como en ciertas aplicaciones concretas — donde nos sale al paso «uno de los más claros ejemplos de oposición entre lo que dice el texto auténtico del Vaticano II y la manera en que después se ha interpretado y aplicado».

Un ejemplo, incluso demasiado famoso (y que se halla expuesto al peligro de instrumentalizaciones), es el de la utilización del latín, punto este sobre el que el texto conciliar es explícito: «Se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos, salvo derecho particular» (SC n.36). Más adelante, los Padres recomiendan: «Procúrese, sin embargo, que los fieles sean capaces también de recitar o cantar juntos en latín las partes del ordinario de la Misa que les corresponden» (SC n.54). Y en otra parte del mismo documento: «De acuerdo con la tradición secular del rito latino, en el Oficio divino se ha de conservar para los clérigos la lengua latina» (SC n.101).

Como decíamos al principio, la finalidad del coloquio con el cardenal Ratzinger no era ciertamente poner de manifiesto nuestro punto de vista, sino expresar el de nuestro entrevistado.

Personalmente, no obstante —aunque nuestra opinión carece de importancia—, nos parece un poco grotesca la actitud de “viudos” y “huérfanos” de quienes deploran un pasado superado para siempre, y no sentimos nostalgia alguna de una liturgia en latín que sólo hemos conocido en su último y extenuado período de vida. Sin embargo, leyendo los documentos conciliares, se comprende lo que quiere decir el cardenal Ratzinger: es un hecho objetivo que, aun limitándonos al uso de la lengua litúrgica, salta a la vista el contraste entre los textos del Vaticano II y las sucesivas aplicaciones concretas.

No se trata de recriminación alguna, sino de saber, por una voz tan autorizada como la suya, cómo ha sido posible que se llegara a esta situación.

Le veo sacudir la cabeza: «Qué quiere usted; también éste es uno de los casos de desajuste —frecuente en estos años— entre las disposiciones del Concilio, la estructura auténtica de la Iglesia y de su culto, las verdaderas exigencias pastorales del momento y las respuestas concretas de ciertos sectores clericales. Y, sin embargo, la lengua litúrgica no era en modo alguno un aspecto secundario. En los orígenes de la ruptura entre el Occidente latino y el Oriente griego hay también un problema de incomprensión lingüística. Es probable que la desaparición de una lengua litúrgica común venga a reforzar las tendencias centrífugas entre las diferentes áreas católicas». Pero añade en seguida: «Para explicar el rápido e injustificado abandono de la antigua lengua litúrgica común es necesario no perder de vista la profunda mutación cultural de la instrucción pública que ha tenido lugar en Occidente. Como profesor, en los comienzos de los años sesenta, todavía podía permitirme leer un texto en latín a los jóvenes provenientes de las escuelas secundarias alemanas. Hoy esto ya no es posible».

## “Pluralismo, pero para todos”

A propósito del latín: en los días en que tenía lugar nuestro coloquio no se había hecho pública todavía la decisión del Papa que (en carta de fecha 3 de octubre de 1984, que lleva al pie la firma del Pro-Prefecto de la Congregación para el Culto Divino) concedía el discutido “indulto a aquellos sacerdotes que quisieran celebrar la misa utilizando el misal romano de 1962, precisamente en lengua latina. Esto significa la posibilidad de un retorno (aunque dentro de límites muy bien definidos) a la Liturgia preconciliar, con la condición, se dice en la carta, de que «conste sin ambigüedad, incluso públicamente, que el sacerdote y los fieles no tienen nada en común con quienes dudan de la legitimidad y exactitud doctrinal del misal romano promulgado en 1970 por el papa Pablo VI»[7], y con tal de que la celebración según el rito tridentino tenga lugar «en las

iglesias y capillas indicadas por el obispo diocesano, pero no en templos parroquiales, a no ser que el Ordinario del lugar lo permita en casos extraordinarios»[8]

A pesar de estas limitaciones y severas advertencias («esta concesión deberá aplicarse sin perjuicio para la fiel observancia de la reforma litúrgica»)[9], la decisión del Papa ha suscitado polémicas.

A decir verdad, también nosotros nos sentimos perplejos; pero debemos reseñar lo que el cardenal Ratzinger nos dijo en Bressanone: sin hacer referencia alguna a las medidas —que, evidentemente, ya habían sido tomadas y de la que sin duda estaba al corriente—, nos había insinuado una posibilidad parecida. Este "indulto", según él, no debería verse en una línea de "restauración" sino, muy al contrario, en el clima de aquel "legítimo pluralismo" sobre el que tanto han insistido el Vaticano II y sus exegetas.

En aquella ocasión, indicando que hablaba "a título personal", nos dijo el cardenal: «Antes de Trento, la Iglesia admitía en su seno diversidad de ritos y de liturgias. Los Padres tridentinos impusieron a toda la Iglesia la liturgia de la ciudad de Roma, respetando, entre las liturgias occidentales, únicamente aquellas que tenían más de dos siglos de vida. Es el caso, por ejemplo, del rito ambrosiano de la diócesis de Milán. Si ello sirviera para nutrir la religiosidad de algunos creyentes y para respetar la pietas de ciertos sectores católicos, yo sería personalmente favorable a un retorno a la situación de antes, es decir, a un cierto pluralismo litúrgico. Con la condición, naturalmente, de que se ratificara el carácter ordinario de los ritos reformados y se indicaran claramente el ámbito y el modo de algún caso extraordinario de concesión de la liturgia preconciliar». Esto era más que un simple deseo, teniendo en cuenta que debía realizarse al cabo de poco más de un mes.

Él mismo, por lo demás, en su Das Fest des Glaubens, recordaba que «tampoco en el campo litúrgico decir catolicidad significa decir uniformidad», denunciando que, «por el contrario, el pluralismo posconciliar se ha mostrado extrañamente uniformante, casi

coercitivo, al no consentir niveles diversos de expresión de fe ni siquiera en el interior de un mismo marco ritual»[10].

## Un espacio para lo sagrado

Volviendo al planteamiento general: ¿qué reproches tiene que hacer el Prefecto a cierta liturgia de hoy? (O, quizá, no exactamente de hoy, puesto que, como observa, «parece que se están atenuando ciertos abusos de los años posconciliares: me parece que está en vías de cristalizar una nueva toma de conciencia; algunos están cayendo en la cuenta de que han corrido demasiado y demasiado aprisa». «Pero —añade— este nuevo equilibrio es de élite, por el momento; se adopta en algunos círculos de especialistas, mientras que es ahora cuando llega a la base la onda expansiva que precisamente ellos pusieron en movimiento. Así, puede suceder que algún sacerdote o algún laico se entusiasmen tardíamente y juzguen actualísimo lo que los expertos sostenían ayer, mientras que hoy se adhieren a posiciones diversas, abiertamente más tradicionales»).

Como quiera que sea, lo que según Ratzinger tiene que encontrarse de nuevo plenamente es «el carácter predeterminado, no arbitrario, "imperturbable", "impasible" del culto litúrgico». «Ha habido años —recuerda— en que los fieles, al prepararse para asistir a un rito, a la misma Misa, se preguntaban de que modo se desencadenaría aquel día la "creatividad" del celebrante…» Lo cual, recuerda, estaba en abierta contradicción con la advertencia insólitamente severa y solemne del Concilio: «Que nadie (fuera de la Santa Sede y de la jerarquía episcopal), que nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia» (SC n.22,§3).

Añade: «La liturgia no es un show, no es un espectáculo que necesite directores geniales y actores de talento. La liturgia no vive de sorpresas "simpáticas", de ocurrencias "cautivadoras", sino de repeticiones solemnes. No debe expresar la actualidad, el momento efímero, sino el misterio de lo Sagrado. Muchos han pensado y dicho que la liturgia debe ser "hecha" por toda la comunidad para

que sea verdaderamente suya. Es ésta una visión que ha llevado a medir el “resultado” de la liturgia en términos de eficacia espectacular, de entretenimiento. De este modo se ha dispersado el proprium litúrgico, que no proviene de lo que nosotros hacemos, sino del hecho de que aquí acontece Algo que todos nosotros juntos somos incapaces de hacer. En la liturgia opera una fuerza, un poder que ni siquiera la Iglesia entera puede conferirse: lo que en ella se manifiesta es lo absolutamente Otro que, a través de la comunidad (la cual no es dueña, sino sierva, mero instrumento), llega hasta nosotros».

Continúa: «Para el católico, la liturgia es el hogar común, la fuente misma de su identidad: también por esta razón debe estar “predeterminada” y ser “imperturbable”, para que a través del rito se manifieste la Santidad de Dios. En lugar de esto, la rebelión contra la que se ha llamado “vieja rigidez rubricista”, a la que se acusa de ahogar la “creatividad”, ha sumergido la liturgia en la vorágine del “hazlo-como-quieras”, y así poniéndola al nivel de nuestra mediocre estatura: no se ha hecho otra cosa que trivializarla».

Hay otro orden de problemas sobre el que Ratzinger quiere llamar también la atención: «El Concilio nos ha recordado con razón que liturgia significa también actio, acción, y ha pedido que se asegure a los fieles una actuosa participatio, una participación activa».

Me parece un verdadero acierto, digo.

«Sin duda —asiente—. Pero este concepto nobilísimo ha sufrido una restricción fatal en las interpretaciones posconciliares. Se ha llegado a creer que sólo se daba “participación activa” allí donde tenía lugar una actividad exterior, verificable: discursos, palabras, cánticos, homilías, lecturas, estrechamiento de manos… Pero se ha olvidado que el Concilio, por actuosa participatio, entiende también el silencio, que permite una participación verdaderamente profunda y personal, abriéndonos a la escucha interior de la Palabra del Señor. Ahora bien, en ciertos ritos no ha quedado ni rastro de este silencio».

## Música y arte para el Eterno

De aquí toma pie el cardenal para hablar de la música sacra, la música tradicional del Occidente católico, a la que el Vaticano II no ha escatimado alabanzas, exhortando no sólo a salvarla, sino a incrementar «con la máxima diligencia» lo que llama «el tesoro de la Iglesia»; un tesoro que pertenece a la humanidad entera. ¿Y qué se ha hecho en realidad?

«Lo que en realidad han hecho muchos liturgistas es dejar a un lado este tesoro, declarándolo "accesible a pocos", y abandonarlo en nombre de la "comprensibilidad para todos y en todo momento de la liturgia posconciliar". Consecuencia: no más "música sacra" —que se deja, en el mejor de los casos, para ocasiones especiales, en las catedrales—, sino sólo "música al uso", cancioncillas, melodías fáciles, cosas corrientes».

No le resulta difícil al cardenal mostrar también aquí el abandono teórico y práctico de las orientaciones del Concilio, «según el cual la música sacra es en sí misma liturgia, no simple embellecimiento accesorio». Y, según él, sería también fácil hacer ver cómo «el abandono de la belleza» se ha revelado, a la luz de los hechos, motivo de «desconcierto pastoral».

Dice: «Se ha hecho cada vez más evidente el pavoroso empobrecimiento que se manifiesta allí donde se desprecia la belleza y el hombre se somete sólo a lo útil. La experiencia ha demostrado que el atenerse únicamente a la categoría de lo "comprensible para todos" no ha conseguido que la liturgia fuera verdaderamente más comprensible, más abierta, sino más pobre. Liturgia "simple" no significa liturgia mísera o barata; hay una simplicidad que viene de lo vulgar y otra que proviene de la riqueza espiritual, cultural e histórica». «También aquí —continúa— se ha rechazado la incomparable música de la Iglesia en nombre de la "participación activa"; pero ¿no puede esta "participación" significar también un percibir con el espíritu, con los sentidos? ¿No hay "actividad" alguna en el escuchar, en el intuir, en el conmoverse?

¿No supone esto empequeñecer al hombre, reducirlo a la expresión oral, precisamente cuando sabemos que lo que en nosotros hay de racionalmente consciente, lo que emerge a la superficie, es tan sólo la punta de un iceberg respecto a la totalidad de nuestro ser? Plantearse estas preguntas no significa ciertamente oponerse al esfuerzo para hacer que todo el pueblo cante; no significa oponerse a la "música al uso"; significa oponerse a un exclusivismo (sólo esta música) que no encuentra justificación ni en el Concilio ni en las exigencias pastorales».

El tema de la música sacra —entendida como símbolo de presencia en la Iglesia de la belleza "gratuita"— apasiona particularmente a Joseph Ratzinger, que le ha dedicado páginas vibrantes: «Una Iglesia que sólo hace música "corriente" cae en la ineptitud y se hace ella misma inepta. La Iglesia tiene el deber de ser también "ciudad de gloria", ámbito en que se recogen y se elevan a Dios las voces más profundas de la humanidad. La Iglesia no puede contentarse sólo con lo ordinario, con lo acostumbrado, debe despertar las voces del cosmos, glorificando al Creador y descubriendo al mismo cosmos su magnificencia, haciéndolo hermoso, habitable y humano»[11].

También aquí, como a propósito del latín, me habla de una «mutación cultural», más aún, casi de una «mutación antropológica», sobre todo en los jóvenes, «Cuya sensibilidad acústica se ha atrofiado a partir de los años sesenta por la influencia de la música rock y de otros productos afines». Hasta tal punto que (se remite a sus experiencias pastorales en Alemania) hoy sería «difícil hacer que muchos jóvenes escucharan, y menos aún que interpretaran, las antiguas corales de la tradición alemana».

El reconocimiento de las dificultades objetivas no le impide una apasionada defensa, no sólo de la música, sino del arte cristiano en general y de su función como ámbito revelador de la verdad: «La única apología verdadera del cristianismo puede reducirse a dos argumentos: los santos que la Iglesia ha elevado a los altares y el arteque ha surgido en su seno. El Señor se hace creíble por la

grandeza sublime de la santidad y por la magnificencia del arte desplegadas en el interior de la comunidad creyente, más que por los astutos subterfugios que la apologética ha elaborado para justificar las numerosas sombras que oscurecen la trayectoria humana de la Iglesia. Si la Iglesia debe seguir convirtiendo, y, por lo tanto, humanizando el mundo, ¿cómo puede renunciar en su liturgia a la belleza que se encuentra íntimamente unida al amor y al esplendor de la Resurrección? No, los cristianos no deben contentarse fácilmente; deben hacer de su Iglesia hogar de la belleza —y, por lo tanto, de la verdad—, sin la cual el mundo no sería otra cosa que antesala del infierno».

Me habla de un teólogo famoso, uno de los líderes del pensamiento posconciliar, que le confesaba, sin empacho alguno, que se sentía un “bárbaro”. Comenta: «Un teólogo que no ama el arte, la poesía, la música, la naturaleza, puede ser peligroso. Esta ceguera y sordera para lo bello no es cosa secundaria; se refleja necesariamente también en su teología».

## Solemnidad, no triunfalismo

Insistiendo en esta línea, Ratzinger no está ciertamente convencido de la validez de ciertas acusaciones de “triunfalismo”, en cuyo nombre se ha abandonado con excesiva facilidad gran parte de la antigua solemnidad litúrgica: «No es ciertamente triunfalismo la solemnidad del culto con el que la Iglesia expresa la belleza de Dios, la alegría de la fe, la victoria de la verdad y de la luz sobre el error y las tinieblas. La riqueza litúrgica no es propiedad de una casta sacerdotal es riqueza de todos, también de los pobres, que la desean de veras y a quienes no escandaliza en absoluto. Toda la historia de la piedad popular revela que incluso los más pobres están siempre dispuestos, de manera instintiva y espontánea, a privarse hasta de lo necesario para honrar a su Señor y Dios con la belleza, sin cicaterías de ninguna clase».

Se refiere, como ejemplo, a lo que ha vivido en uno de sus últimos viajes a Norteamérica: «Las autoridades de a Iglesia anglicana de

Nueva York habían decidido suspender las obras de la nueva catedral. Les parecía demasiado fastuosa, casi un insulto al pueblo, y decidieron devolver a la gente las sumas ya recogidas. Pero fueron los mismos pobres quienes rechazaron aquel dinero y exigieron la continuación de las obras; no les entraba en la cabeza la extraña idea de tasar el culto a Dios, de renunciar a la solemnidad y a la belleza cuando se está en su presencia».

La acusación del cardenal, si he comprendido bien, apunta a ciertos intelectuales cristianos, dados a una especie de esquematismo aristocrático, elitista y separado de lo que el "pueblo de Dios" cree y desea verdaderamente: «Para un cierto neoclericalismo moderno el problema de la gente consistiría en sentirse oprimida por los "tabúes sacrales". Pero esto, en todo caso, es problema de clérigos en crisis. El drama de nuestros contemporáneos es, por el contrario, tener que vivir en un mundo que se sumerge cada vez más en una profanidad sin esperanza. La exigencia que hoy se respira no es la de una liturgia secularizada, sino, muy al contrario, la de un nuevo encuentro con lo Sagrado a través de un culto que permita reconocer la presencia del Eterno».

Pero es preciso denunciar también lo que él define como «el arqueologismo romántico de ciertos profesores de liturgia, según los cuales todo lo que se ha hecho después de San Gregorio Magno debería eliminarse como incrustación y signo de decadencia. Como criterio de renovación litúrgica, no se plantean la pregunta: "¿Cómo debe hacerse hoy?", sino esta otra: "¿Cómo se hacía entonces?" Olvidar que la nuestra es una Iglesia viva, que su liturgia no puede anquilosarse en lo que se hacía en la ciudad de Roma antes del medievo. En realidad, la Iglesia medieval (o también la Iglesia barroca, en ciertos casos) ha llevado a cabo un desarrollo litúrgico que es preciso cribar con atención antes de eliminarlo. Debemos respetar también aquí la ley católica de un conocimiento cada vez más profundo y lúcido del patrimonio que nos ha sido confiado. Para nada sirve el arcaísmo, así como tampoco sirve para nada la pura modernización».

Según Ratzinger, además, la vida cultual del católico no puede reducirse únicamente al aspecto “comunitario”; debe haber un lugar también para la devoción privada, orientada, por supuesto, a la plegaria “en común”, es decir, a la liturgia.

## Eucaristía: en el corazón de la fe

Añade: «La liturgia, para algunos, parece reducirse a la eucaristía vista únicamente bajo el aspecto de “banquete fraterno”. Pero la Misa no es solamente una comida entre amigos que se reúnen para conmemorar la última Cena del Señor mediante la participación de un mismo pan. La Misa es el sacrificio común de la Iglesia, en el cual el Señor ora con nosotros y para nosotros y a nosotros se entrega. Es la renovación sacramental del sacrificio de Cristo; por consiguiente, su eficacia salvífica se extiende a todos los hombres, presentes y ausentes, vivos y muertos. Debemos hacernos de nuevo conscientes de que la eucaristía no pierde su valor por el hecho de no comerla: desde esta toma de conciencia, problemas dramáticamente urgentes, como la admisión al sacramento de los divorciados que se han vuelto a casar, perderían mucho de su peso agobiante».

Quisiera comprenderlo mejor, digo.

«Si la eucaristía —explica— se vive sólo como el banquete de una comunidad de amigos, quien se halla excluido de aquel pan y de aquel vino se encuentra realmente separado de la unión fraterna.

Pero si a la visión completa de la Misa (comida fraterna y, al tiempo, sacrificio del Señor que tiene fuerza y eficacia en sí mismo para quien se une a él en la fe), entonces también el que no come de aquel pan participa igualmente, a su medida, de los dones ofrecidos a todos los demás».

El cardenal Ratzinger ha dedicado uno de los primeros documentos oficiales de la Congregación para la Doctrina de la Fe a la eucaristía y al problema de su “ministro” (que sólo puede serlo quien haya sido ordenado en aquel «sacerdocio ministerial o jerárquico», que, como

dice el Concilio, «difiere esencialmente y no sólo en grado» del «sacerdocio común de los fieles», Lumen gentium n.10). En el «propósito de despojar a la eucaristía de su necesaria vinculación con el sacerdocio jerárquico», descubre el cardenal otro de los aspectos de cierta “trivialización” del misterio del Sacramento.

Es el mismo peligro que señala en el abandono de la adoración ante el sagrario: «Se ha olvidado —dice— que la adoración viene a profundizar la comunión. No se trata de una devoción “individualista”, sino de la continuación, o de la preparación del momento comunitario. Es necesario también continuar la práctica de la procesión del Corpus Christi, tan querida del pueblo (en Munich, cuando yo la organizaba, participaban en ella decenas de millares de personas). También de esta práctica se ríen ahora los “arqueólogos” de la liturgia; recuerdan que aquella procesión no existía en la Iglesia romana de los primeros siglos. Pero, a este propósito, repito lo que ya he dicho: debe reconocerse al sensusfidei del pueblo católico la posibilidad de profundizar, de iluminar, siglo tras siglo, todas las consecuencias del patrimonio que se le ha confiado».

## “No sólo la Misa”

Añade: «La eucaristía es el núcleo central de nuestra vida cultual, pero para que pueda ser ese centro necesita un conjunto completo en el que vivir. Todas las encuestas sobre los efectos de la reforma litúrgica muestran que aquellas orientaciones pastorales que insisten únicamente sobre la Misa acaban por despojarla de su valor, porque la presentan como suspendida en el vacío, al no estar preparada ni seguida por otros actos litúrgicos. La eucaristía presupone los otros sacramentos a ellos remite. Pero la eucaristía presupone también la oración personal, la oración en familia y la oración comunitaria extralitúrgica».

¿En qué piensa en particular?

«Pienso —dice— en dos de las más ricas y fecundas plegarias del cristianismo, que conducen siempre a la gran corriente eucarística: el Vía Crucis y el Rosario. Si hoy nos encontramos expuestos de un modo tan insidioso a la seducción de prácticas religiosas asiáticas, ello se debe en gran parte al hecho de haber abandonado estas plegarias». No hay duda, observa, que, «Si se reza como quiere la tradición, el Rosario nos sumerge en el ritmo de la tranquilidad que nos hace dóciles y serenos y que otorga un nombre a la paz: Jesús, el fruto bendito de María. María, que guardó escondida en la paz recogida de su corazón la Palabra viviente y que pudo así llegar a ser la madre de la Palabra encarnada. María es, pues, el ideal de la auténtica vida litúrgica. Es también Madre de la Iglesia porque nos señala el objetivo y la más elevada meta de nuestro culto: la gloria de Dios, de quien viene la salvación de los hombres».

# Capítulo X. Sobre los novísimos

## El demonio y su cola

Entre los muchos temas sobre los que departió ampliamente el cardenal Ratzinger, anticipados ya en el reportaje periodístico que precedió a este libro, hay un aspecto marginal que parece haber centrado la atención de muchos comentaristas. Como era de prever, muchos artículos, con su correspondiente titulación, estaban dedicados no precisamente a los profundos análisis teológicos, exegéticos o eclesiológicos del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino más bien a las referencias (algunos párrafos entre decenas de cuartillas) a aquella realidad que la tradición cristiana designa con los nombres de Diablo, Demonio, o Satanás.

¿Por el atractivo de lo pintoresco? ¿Por la divertida curiosidad hacia eso que muchos (incluso cristianos) consideran como una "supervivencia folklórica", como un aspecto "inaceptable para una fe que ha llegado a la madurez"? ¿O acaso se trata de algo más profundo, de una inquietud que se oculta detrás de la burla? ¿Serena tranquilidad, o exorcismo revestido de ironía?

No vamos a responder a esto. Nos contentaremos con registrar el hecho objetivo: no hay tema como el del "Diablo" para suscitar el revuelo de los mass-media de la sociedad secularizada.

Es difícil olvidar el eco —inmenso, y no sólo irónico, sino a veces hasta rabioso— que suscitó Pablo VI con su alocución durante la audiencia general del 15 de noviembre de 1972. En ella volvía sobre lo que ya había expresado el 29 de junio precedente en la Basílica de San Pedro refiriéndose a la situación de la Iglesia: «Tengo la sensación de que por algún resquicio ha entrado el humo de Satanás en el templo de Dios». Y había añadido entonces que «si en el Evangelio, en los labios de Cristo, se menciona tantas veces a este enemigo de los hombres», también en nuestro tiempo él, Pablo VI, creía «en algo preternatural que había venido al mundo para

perturbar, para sofocar los frutos del Concilio Ecuménico y para impedir que la Iglesia prorrumpa en el himno de júbilo, sembrando la duda, la incertidumbre, la problemática, la inquietud y la insatisfacción»[12].

Ya ante aquellas primeras alusiones se levantaron en el mundo murmullos de protesta. Pero ésta explotó de lleno —durante meses y en los medios de comunicación del mundo entero— en aquel 15 de noviembre de 1972 que se ha hecho famoso: «El mal que existe en el mundo es el resultado de la intervención en nosotros y en nuestra sociedad de un agente oscuro y enemigo, el Demonio. El mal no es ya sólo una deficiencia, sino un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor. Terrible realidad. Misteriosa y pavorosa. Se sale del marco de la enseñanza bíblica y eclesiástica todo aquel que rehusa reconocerla como existente; e igualmente se aparta quien la considera como un principio autónomo, algo que no tiene su origen en Dios como toda creatura; o bien quien la explica como una pseudorrealidad, como una personificación conceptual y fantástica de las causas desconocidas de nuestras desgracias»[13]

Tras añadir algunas citas bíblicas en apoyo de sus palabras,

Pablo VI continuaba: «El Demonio es el enemigo número uno, es el tentador por excelencia. Sabemos que este ser oscuro y perturbador existe realmente y sigue actuando; es el que insidia sofísticamente el equilibrio moral del hombre, el pérfido encantador que sabe insinuarse en nosotros por medio de los sentidos, de la fantasía, de la concupiscencia, de la lógica utópica, o de las confusas aciones sociales, para introducir en nosotros la desviación…»[14]

El Papa lamentaba luego la insuficiente atención al problema por parte de la teología contemporánea: «El tema del Demonio y la influencia que puede ejercer sería un capítulo muy importante de reflexión para la doctrina católica, pero actualmente es poco estudiado»[15]

Sobre este tema, y obviamente en defensa de la doctrina repetidamente expuesta por el Papa, intervino también la

Congregación para la Doctrina de la Fe con su documento de junio de 1975: «Las afirmaciones sobre el Diablo son asertos indiscutidos de la conciencia cristiana»; si bien, «la existencia de Satanás y de los demonios no ha sido nunca objeto de una declaración dogmática», es precisamente porque parecía superflua, ya que tal creencia resultaba obvia «para la fe constante y universal de la Iglesia, basada sobre su principal. fuente, la enseñanza de Cristo, y sobre la liturgia, expresión concreta de la fe vivida, que ha insistido siempre en la existencia de los demonios y en la amenaza que éstos constituyen»[16]

Un año antes de su muerte, Pablo VI volvió sobre este tema en otra audiencia general: «No hay que extrañarse de que nuestra sociedad vaya degradándose, ni de que la Escritura nos advierta con toda crudeza que “todo el mundo (en el sentido peyorativo del término) yace bajo el poder del Maligno”, de aquel al que la misma Escritura llama “el Príncipe de este mundo”».

Una y otra vez surgieron los clamores y protestas; y curiosamente por parte de aquellos periódicos y comentaristas a los que parece que no debería importarles nada la reafirmación de un aspecto de la fe que dicen recusar en su totalidad. En esta perspectiva, la ironía puede justificarse, pero ¿por qué se desata tanto furor?

## Un pensamiento siempre actual

Lo mismo exactamente ha ocurrido ahora con el reportaje anticipado sobre el pensamiento del cardenal Ratzinger. Hablando de una cierta caída de la tensión misionera, como consecuencia de que algunos autores ponen lo que él llama «un énfasis excesivo sobre los valores de las religiones no cristianas» (se refería en aquel momento especialmente a África), el cardenal afirmaba: «Por lo demás, hay que precaverse de romanticismos sobre las religiones animistas, que, naturalmente, encierran “gérmenes de verdad”, pero en su forma concreta crearon un mundo de terror, donde Dios estaba lejos y la tierra a merced de espíritus veleidosos.

Como ya sucedió en la cuenca del Mediterráneo en tiempo de los apóstoles, también en África el mensaje de Cristo que puede vencer las fuerzas del mal (Ef 6,12) ha constituido una experiencia de liberación del terror. La serenidad y la inocencia en el paganismo son uno de los numerosos mitos de nuestros días».

Y Ratzinger añadía después: «Digan lo que digan algunos teólogos superficiales, el Diablo es, para la fe cristiana, una presencia misteriosa, pero real, no meramente simbólica, sino personal. Y es una realidad poderosa ("el Príncipe de este mundo", como le llama el Nuevo Testamento, que nos recuerda repetidamente su existencia), una maléfica libertad sobrehumana opuesta a la de Dios; así nos lo muestra una lectura realista de la historia, con su abismo de atrocidades continuamente renovadas y que no pueden explicarse meramente con el comportamiento humano. El hombre por sí solo no tiene fuerza suficiente para oponerse a Satanás; pero éste no es otro dios; unidos a Jesús, podemos estar ciertos de vencerlo. Es Cristo, el "Dios cercano", quien tiene el poder y la voluntad de liberarnos; por esto, el Evangelio es verdaderamente la Buena Nueva. Y por esto también debemos seguir anunciándolo en aquellos "regímenes" de terror que son frecuentemente las religiones no cristianas. Y diré todavía más: la cultura atea del Occidente moderno vive todavía gracias a la liberación del terror de los demonios que le trajo el cristianismo. Pero si esta luz redentora de Cristo se apagara, a pesar de toda su sabiduría y de toda su tecnología, el mundo volvería a caer en el terror y en la desesperación. Y ya pueden verse signos de este retorno de las fuerzas oscuras, al tiempo que rebrotan en el mundo secularizado los cultos satánicos».

Me siento en el deber de informar de que tales afirmaciones encajan plenamente en el marco de la doctrina tradicional de la Iglesia. El mismo Concilio Vaticano II la repite insistentemente, mencionando a "Satanás", "Demonio", "Maligno", "antigua serpiente", "poder de las tinieblas" hasta 17 veces; incluso el texto más optimista de todo el Concilio, la Gaudium et spes, lo menciona cinco veces. En este documento, los Padres no dudan en escribir: «A través de toda la

historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final» (GS n.37).

En cuanto a las religiones no cristianas, y a Cristo libertador también del terror, es verdad que el Vaticano II abre afortunadamente una nueva fase, de auténtico diálogo, con las religiones no cristianas («La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» [Nostraaetate n.2]). Pero en el mismo Concilio, en el Decreto sobre la actividad misionera, repite, tres veces en el texto y otra más en una nota, la doctrina tradicional, que es directamente bíblica, como el mismo Concilio nos recuerda con abundantes citas de la Escritura: «Dios (…) envió a su Hijo en carne nuestra, a fin de arrancar por El a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás (Col 1,13; Act 10,38)» (Ad gentes n.3). «Cristo derroca el imperio del diablo y aleja la multiforme maldad de los pecados» (Ad gentes n.9). «Somos liberados del poder de las tinieblas gracias a los sacramentos de la iniciación cristiana»; y aquí, «acerca de esta liberación de la esclavitud del demonio y de las tinieblas», como dice el texto, una nota oficial nos remite a cinco pasajes del Nuevo Testamento y a la liturgia del Bautismo romano (n. 14).

Hemos traído a colación estos datos para proporcionar una información objetiva, aunque conscientes de que siempre supone un cierto riesgo (y a veces resulta descaminado) el ir recogiendo citas fuera de su contexto.

En cuanto a la referencia que hace Ratzinger a la actualidad («rebrotan en el mundo secularizado los cultos satánicos»), toda persona bien informada sabe muy bien que lo que va surgiendo en la actualidad y aparece en los diarios es ya inquietante, pero no es más que la punta de un iceberg que tiene su base precisamente en

las zonas del mundo más avanzadas tecnológicamente, comenzando por California y por el norte de Europa.

Todas las precisiones y las constataciones que hemos hecho son necesarias, pero al mismo tiempo son inútiles, ya que son ignoradas a priori por los comentaristas para quienes cualquier alusión a estas realidades inquietantes resulta algo “medieval”. Y lo medieval se entiende, naturalmente, en el sentido que tiene para el hombre de la calle, quien de aquella “edad intermedia” tiene todavía la visión que le han impuesto los libelistas y los novelistas europeos de los siglos XVIII y XIX.

## “Un adiós” sospechoso

Joseph Ratzinger, fortalecido por sus amplios conocimientos teológicos, no es hombre que se deje impresionar por las reacciones ni de los periodistas ni de algunos «especialistas». En un documento firmado por él se lee esta exhortación tomada de la Escritura: «Es necesario resistir, fuertes en la fe, al error, incluso cuando se manifiesta bajo apariencia de piedad, para poder abrazar a los extraviados con la caridad del Señor, profesando la verdad en la caridad».

Ciertamente que no pone como centro de su reflexión el tema del Diablo (consciente de que en todo caso lo verdaderamente importante es la victoria sobre él que nos ha proporcionado Cristo). Sin embargo, este tema le parece clarificador, porque le permite poner de manifiesto en este ejemplo los métodos de reflexión teológico que considera inaceptables. Dado su carácter de “ejemplaridad”, no parece excesivo el espacio dedicado a este tema. Por otra parte, aquí, como veremos, está en juego también la escatología, la irrenunciable fe cristiana en la existencia de un más allá. Por esto mismo, uno de sus libros más conocidos —Dogma y predicación— introduce una reflexión sobre la doctrina tradicional acerca del Demonio entre los «temas básicos de la predicación». Y por esto mismo, a nuestro parecer —siendo ya Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe—, ha prologado el libro de

un colega suyo en el cardenalato, León Joseph Suenens, que se propone reafirmar la fe católica en el Diablo como «realidad no simbólica, sino personal».

El Prefecto de la Sagrada Congregación me ha hablado también de un célebre librito de un colega suyo, profesor de exégesis en la Universidad de Tubinga, que quiso, ya desde el mismo título, decirle«adiós al Diablo». (Por cierto que al contarme esta anécdota se reía con gusto: aquel librito le fue regalado por el mismo autor con ocasión de una pequeña fiesta entre los profesores para felicitarle tras su designación por el Papa para el arzobispado de Munich; y la dedicatoria del libro decía así: «A mi querido colega el profesor Joseph Ratzinger, al que decirle adiós me cuesta muchísimo más que decirle adiós al Diablo…»).

La amistad personal con este colega no le impidió entonces, ni le impide ahora, seguir su línea de acción: «Debemos respetar las experiencias, los sufrimientos, las opciones humanas, incluso las exigencias concretas que se hallan detrás de ciertas teologías. Pero debemos impugnar con entera resolución el que puedan considerarse todavía como teologías católicas».

Para él, aquel librito escrito para despedirse del Diablo (y que toma como ejemplo de toda una serie que desde hace algunos años va apareciendo en las librerías) no es «católico» porque «es superficial la afirmación en la que se resume toda la argumentación: “En el Nuevo Testamento, el concepto del ‘diablo’ está simplemente en lugar del concepto de pecado del que el diablo no es más que una imagen, un símbolo”». Recuerda Ratzinger que «cuando Pablo VI puso de relieve la existencia real de Satanás y condenó los intentos de disolverlo en un concepto abstracto, fue ese mismo teólogo quien —proclamando en voz alta la opinión de muchos colegas recriminó al Papa el caer en una visión arcaica del mundo, el confundir lo que en la Escritura es estructura de la fe (el pecado) con lo que no es más que una expresión histórica y transitoria (Satanás)».

Por el contrario, el Prefecto (apelando a lo que ya había escrito como teólogo) observa que «si se leen con atención estos libros que

pretenden desembarazarse de la perturbante presencia diabólica, al final queda uno convencido de todo lo contrario: los evangelistas hablan muy frecuentemente del diablo, y no lo hacen ciertamente en sentido simbólico. Al igual que el mismo Jesús, estaban convencidos —y así querían enseñarlo— de que se trata de una potencia concreta, y no ciertamente de una abstracción. El hombre está amenazado por ella y es liberado por obra de Cristo, porque sólo El, en su calidad de "más fuerte" puede atar al "fuerte", según la misma expresión evangélica (Lc 11,22)».

## «¿Biblistas o sociólogos?»

Ahora bien, si la enseñanza de la Escritura parece tan clara, ¿cómo justificar la sustitución con el abstracto "pecado" del concreto "Satanás"?

Precisamente aquí es donde Ratzinger descubre un método utilizado en muchas exégesis y por muchas teologías contemporáneas, y que él desea rechazar expresamente: «En este caso específico, se admite —y no podría ser de otra manera— que Jesús, los apóstoles y los evangelistas estaban convencidos de la existencia de las fuerzas demoníacas. Pero, al mismo tiempo, se da por descontado que en tal creencia eran "víctimas de las formas de pensamiento judío de su época". Pero, como se da por descontado que "aquellas formas de pensamiento no son ya conciliables con nuestra imagen del mundo", he aquí que, por una especie de prestidigitación, lo que se considera incomprensible para el hombre medio de hoy día queda simplemente cancelado».

Y continúa: «Esto significa que, para decir "adiós al Diablo", este autor no se basa en la Escritura (la cual afirma precisamente lo contrario), sino que apela a nosotros, a nuestra visión del mundo. Para despedirse de este o de cualquier otro aspecto de la fe que resulte incómodo para el conformismo contemporáneo, no se actúa como exégeta, como intérprete de la Escritura, sino como hombre de nuestro tiempo».

De estos métodos se deduce, según él, una consecuencia grave: «En definitiva, la autoridad sobre la que estos especialistas de la Biblia fundamentan su juicio no es la misma Biblia, sino la visión del mundo predominante en la época del biblista. Por tanto, éste habla como filósofo o como sociólogo, y su filosofía no consiste más que en una banal y acrítica adhesión a las siempre cambiantes directrices de cada época».

Si he comprendido bien, esto sería precisamente lo contrario del método tradicional de la reflexión teológica: ya no sería la Escritura la que juzga al “mundo”, sino el “mundo” el que juzga a la Escritura.

«En efecto —me responde—. Se trata de la búsqueda continua de un anuncio que manifieste lo que ya conocemos, o que al menos resulte grato a quien lo escuche. Y en lo que respecta al Diablo, la fe, ahora como siempre, afirma su realidad misteriosa, pero objetiva e inquietante. El cristiano por su parte, sabe que quien teme a Dios no tiene nada que temer: el temor de Dios es fe, y es algo muy distinto a cualquier temor servil, al terror ante los demonios. Pero tampoco se crea que el temor de Dios es como una audacia jactanciosa que cerrara los ojos a la seriedad de la realidad. Por el contrario, es propio del verdadero valor el no engañarse sobre las dimensiones del peligro, sino apreciarlo con todo realismo».

Según el cardenal, la pastoral de la Iglesia debe «encontrar el lenguaje apropiado para un contenido permanentemente válido: la vida es algo extremadamente serio, y hemos de estar atentos para no rechazar la oferta de vida eterna, de eterna amistad con Cristo, que se le hace a cada uno. No debemos adormecernos en la mentalidad de tantos creyentes de hoy, quienes piensan que basta comportarse más o menos como se comporta la mayoría, y necesariamente todo tendrá que resultar bien».

«La catequesis —continúa— no puede seguir siendo una enumeración de opiniones, sino que debe volver a ser una certeza sobre la fe cristiana con sus propios contenidos, que sobrepasan con mucho a la opinión reinante. Por el contrario, en tantas catequesis modernas la idea de vida eterna apenas se trasluce, la

cuestión de la muerte apenas se toca, y la mayoría de las veces sólo para ver cómo retardar su llegada o para hacer menos penosas sus condiciones. Perdido para muchos cristianos el sentido escatológico, la muerte ha quedado arrinconada por el silencio, por el miedo o por el intento de trivializarla. Durante siglos, la Iglesia nos ha enseñado a rogar para que la muerte no nos sorprenda de improviso, que nos dé tiempo para prepararnos; ahora, por el contrario, es el morir de improviso lo que es considerado como gracia. Pero el no aceptar y el no respetar a la muerte significa no aceptar ni respetar tampoco a la vida».

## Del purgatorio al limbo

Parece —le digo— que la escatología cristiana (cuando al menos se habla de ella) queda reducida solamente al "paraíso"; aunque este mismo nombre ya presenta sus problemas y es escrito entre comillas, e incluso tampoco faltan quienes lo diluyen en cualquier mito oriental. Ciertamente que todos estaríamos muy satisfechos si en nuestro futuro no fuera posible nada más que la felicidad eterna. Y, realmente, al leer el Evangelio resalta ante todo la Buena Nueva por excelencia, el anuncio consolador del amor sin límites y sin término del Padre. Pero, junto a esto, encontramos también en los evangelios un claro aviso de que es posible el fracaso, de que no es imposible que rechacemos el amor. Precisamente por ser "veraces", ¿no son los evangelios, a un mismo tiempo, textos que consuelan y que comprometen, una oferta dirigida a hombres libres, abiertos a diversos destinos? Por ejemplo, el purgatorio. ¿Qué hay del purgatorio?

Mueve la cabeza con desaprobación: «¡Hoy todos nos creemos tan buenos que no podemos merecer otra cosa sino el paraíso! Esto proviene ciertamente de una cultura que, a fuerza de atenuantes y coartadas, tiende a borrar en el hombre el sentimiento de su propia culpa, de su pecado. Alguien ha observado que las ideologías que predominan actualmente coinciden todas en un dogma fundamental: la obstinada negación del pecado, de la realidad que la fe vincula al

infierno y al purgatorio. Pero en el silencio acerca del purgatorio hay también alguna otra responsabilidad».

¿Cuál?

«El escriturismo de origen protestante que ha penetrado también en la teología católica. Según esta tendencia, no serían suficientes, ni suficientemente claros, los textos explícitos de la Escritura sobre el estado que la Tradición ha denominado "purgatorio" (quizás el término sea tardío, pero la realidad aparece muy pronto en la creencia de los cristianos). Pero este escriturismo —ya he tenido ocasión de decirlo— tiene muy poco que ver con el concepto católico de Escritura, cuya lectura se hace en el seno de la Iglesia y con su fe. Yo digo que si no existiera el purgatorio, habría que inventarlo».

¿Por qué?

«Porque hay pocas cosas tan espontáneas, tan humanas, tan universalmente extendidas —en todo tiempo y en toda cultura— como la oración por los propios allegados difuntos».

Calvino, el reformador de Ginebra, hizo azotar a una mujer sorprendida orando sobre la tumba de su hijo, y por lo tanto, según él, culpable de "superstición".

«La Reforma, en teoría, no admite el purgatorio ni, por consiguiente, las oraciones por los difuntos. Pero en la práctica, al menos los luteranos alemanes han vuelto a ellas justificándolas con algunas consideraciones teológicas. Las oraciones por los propios allegados son un impulso demasiado espontáneo para que pueda ser sofocado; es un testimonio bellísimo de solidaridad, de amor, de ayuda que va más allá de las barreras de la muerte. De mi recuerdo o de mi olvido depende un poco de la felicidad o de la infelicidad de aquel que me fue querido y que ha pasado ahora a la otra orilla, pero que no deja de tener necesidad de mi amor».

Sin embargo, el concepto de “indulgencias”, que pueden obtenerse para sí mismo en vida o para algún difunto, parece haber desaparecido de la práctica y quizás también de la catequesis oficial.

«Yo no diría que ha desaparecido, sino que se ha debilitado, porque no goza de evidencia en el pensamiento actual. No obstante, la catequesis no tiene derecho a omitir este concepto. No hay que avergonzarse de reconocer que —en ciertos contextos culturales— la pastoral tiene dificultades para hacer comprensible una verdad de la fe. Quizá sea éste el caso de las “indulgencias”. Pero los problemas de una retraducción al lenguaje contemporáneo no significan ciertamente que la verdad de la que se trata ya no sea tal. Y esto mismo vale para muchos otros aspectos de la fe».

Siguiendo con el tema de la escatología, también ha desaparecido el “limbo”, aquel lugar intermedio en el que se encontrarían los niños muertos sin bautismo, y por tanto sólo con el pecado original como única “mancha”. No queda la menor alusión a él, por ejemplo, en los catecismos oficiales del episcopado italiano.

«El limbo no ha sido nunca definido como verdad de fe. Personalmente —hablando más que nunca como teólogo y no como Prefecto de la Congregación— dejaría en suspenso este tema, que no ha sido nunca nada más que una hipótesis teológica. Se trataba de una tesis secundaria al servicio de una verdad que es absolutamente primaria para la fe: la importancia del bautismo. Por decirlo con las mismas palabras de Jesús a Nicodemo: “En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos” (Jn 3,5). Puede abandonarse el concepto del “limbo” si parece necesario (por lo demás, los mismos teólogos que lo mantenían afirmaban al mismo tiempo que los padres podían evitarlo para sus hijos con el deseo de su bautismo y con la oración); pero que no se renuncie a la preocupación subyacente. El bautismo nunca ha sido para la fe algo meramente accesorio, y ni ahora ni nunca podrá ser considerado como tal».

## Un servicio al mundo

El tema del bautismo remite al del pecado, y éste al incómodo tema del que habíamos partido.

Dice, para completar su pensamiento: «Cuanto más se comprenda la santidad de Dios, tanto más se comprenderá la oposición a lo Santo, es decir, las falaces máscaras del Demonio. El mejor ejemplo de esto es el mismo Cristo: junto a Él, el Santo por excelencia, no podía permanecer oculto Satanás, y su realidad se veía obligada a manifestarse. Por esto podríamos quizá decir que la desaparición de la conciencia de lo demoniaco pone de manifiesto un descenso paralelo de la santidad. El Diablo puede refugiarse en su elemento preferido, el anonimato, cuando no resplandece para descubrirlo la luz de quien está unido a Cristo».

Mucho me temo, cardenal Ratzinger, que con estas afirmaciones le van a tachar todavía más violentamente de “oscurantismo”.

«No sé qué otra cosa puedo hacer. Sólo se me ocurre que un teólogo tan “libre de prejuicios”, tan “moderno” como Harvey Cox, escribió —y precisamente en su época secularizante, desmitificadora— que “los mass-media (espejo de nuestra sociedad), al presentar determinados modelos de comportamiento, al proponer determinados ideales humanos, apelan a los demonios no exorcizados que están dentro de nosotros y a nuestro alrededor”. Hasta el punto de que, para el mismo Cox, por parte de los cristianos “sería necesario volver a unas expresiones claras de exorcismo”».

¿Un redescubrimiento del exorcismo como una especie de “servicio social”?, me aventuro a decir.

«El que ve con lucidez los abismos de nuestra era —me responde— ve en ellos la acción de potencias que actúan para disgregar las relaciones entre los hombres. El cristiano puede descubrir entonces que su misión de exorcista debe reconquistar aquella actualidad que poseyó en los inicios de la fe. La palabra “exorcismo” no ha de

entenderse aquí, por supuesto, en su sentido técnico. Se refiere sencillamente a la actitud de la fe en general, que “vence al mundo” y “arroja a los príncipes del mundo”. El cristiano sabe —si llega verdaderamente a divisar el abismo— que debe prestar un servicio al mundo. No nos dejemos contagiar por la mentalidad predominante que cree que “con un poco de buena voluntad podemos resolver todos los problemas”. En realidad, aunque no tuviéramos fe, pero fuéramos al menos un poco realistas, nos daríamos cuenta de que sin la ayuda de una fuerza superior —que para el cristiano es solamente el Señor— estamos prisioneros de una historia irremediable».

Todo esto, ¿no será considerado “pesimista”?

«Ciertamente, no —me responde—. Si permanecemos unidos a Cristo, estamos seguros de obtener la victoria. Nos lo repite el mismo Pablo: “Confortaos en el Señor y en la fuerza de su poder; revestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo…” (Ef 6,10s). Si nos fijamos atentamente en la cultura laica más moderna, observaremos cómo el optimismo fácil, ingenuo, se está trastocando en su contrario, en el pesimismo radical, en el nihilismo desesperado. Puede llegar el momento en que los cristianos, que han sido acusados hasta ahora de ser “pesimistas”, tengan que ayudar a sus hermanos a salir de esta desesperación, proponiéndoles el optimismo radical —y ciertamente no engañoso— cuyo nombre es Cristo».

## No olvidar a los ángeles

«Sobre el Diablo —se ha dicho— se acaba siempre o por hablar demasiado, o demasiado poco».

Una vez denunciado el demasiado poco de la época actual, el cardenal vuelve sobre el peligro contrario, el del demasiado: «El misterio de la iniquidad tiene que encuadrarse en la perspectiva cristiana fundamental, centrada en la Resurrección de Jesucristo y su victoria sobre las potencias del Mal. En esta visión destaca con

todo su vigor la libertad del cristiano y su serena seguridad, “que echa afuera el temor” (1 Jn 4,18); la verdad excluye al temor, Y. por esto mismo, permite reconocer el poder del Maligno. Puesto que la ambigüedad es la característica del fenómeno demoníaco, la mejor arma del cristiano contra el Demonio consiste en vivir cada día en la claridad de la fe».

Hay que recordar asimismo a los creyentes —para no desequilibrar la verdad católica— la otra vertiente que la Iglesia ha mantenido siempre, de acuerdo con la Sagrada Escritura: la existencia de los ángeles fieles a Dios, seres espirituales que viven en comunión con los hombres para ayudarles en sus luchas.

Desde luego que todo esto resulta “escandaloso” para una mentalidad moderna que presume de abarcar toda la realidad con su propio conocimiento. Pero la fe es un conjunto plenamente integrado y no se puede aislar o quitar ningún elemento de su complejo entramado. junto a los ángeles misteriosamente “caídos”, que recibieron un misterioso papel de tentadores, resplandece «la visión luminosa de un pueblo espiritual unido a los hombres por la caridad. Un mundo que tiene un gran espacio en la liturgia tanto del Occidente como del Oriente cristianos; en él arraiga la confianza en esa nueva prueba de solicitud de Dios por los hombres cual es “el ángel de la guarda”, que ha sido asignado a cada uno, y al que se dirige una de las oraciones más queridas y difundidas de toda la cristiandad. Se trata de una presencia benéfica que la conciencia del pueblo de Dios ha acogido siempre como una nueva muestra de la Providencia, del interés del Padre por sus hijos».

El cardenal subraya, sin embargo, que «la Realidad diametralmente opuesta a las categorías de lo demoníaco es la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo». Y lo explica: «Satanás es esencialmente el disgregador, el destructor de toda relación: la del hombre consigo mismo o con los demás. Por lo tanto, es exactamente lo contrario al Espíritu Santo, el “Intermediario” absoluto que establece la relación sobre la que se fundamentan, y de la que se derivan, todas las demás relaciones: la relación

trinitaria, mediante la cual el Padre y el Hijo constituyen una sola cosa, el Dios único en la unidad del Espíritu».

## El retorno del Espíritu

Actualmente —le comento— se está produciendo un redescubrimiento del Espíritu Santo, que quizás estaba demasiado olvidado en la teología occidental. Y se trata de un redescubrimiento no sólo teórico, sino que arrastra cada vez a mayor número de gente mediante los movimientos denominados «Renovación carismática» o «en el Espíritu».

«Ciertamente es así —me confirma—. El período posconciliar no parece haber correspondido mucho a las esperanzas de Juan XXIII, quien se prometía un "nuevo Pentecostés". Sin embargo, su oración no ha sido desoída: en medio del corazón de un mundo desertizado por el escepticismo racionalista ha surgido una nueva experiencia del Espíritu Santo que ha alcanzado las proporciones de un movimiento de renovación a escala mundial. Lo que nos narra el Nuevo Testamento sobre los carismas que se manifestaron como signos visibles de la venida del Espíritu Santo no es mera historia antigua, concluida ya para siempre; esta historia se repite hoy bullente de actualidad».

Y no es una casualidad —añade subrayando y reforzando su visión del Espíritu Santo como antítesis de lo demoníaco— el que «mientras una teología reduccionista trata al demonio y al mundo de los espíritus malos como si fueran meras etiquetas, por el contrario en el ámbito de la Renovación ha surgido una nueva y concreta toma de conciencia sobre las potencias del Mal, aunque, claro está, unida a la serena certeza sobre el poder de Cristo al que todo ha sido sometido».

Por su propia misión institucional, el cardenal —en este punto al igual que en otros— se detiene a examinar las otras posibles caras de la medalla. En lo que respecta al movimiento carismático advierte: «Ante todo hay que salvar el equilibrio, evitar un énfasis

exclusivo en el Espíritu, que, como nos dice el mismo Jesús, no "habla por si mismo", sino que vive y actúa dentro de la vida trinitaria». Tal énfasis «podría llevar a establecer una oposición entre la Iglesia organizada sobre la jerarquía (fundada a su vez sobre Cristo) y una Iglesia "carismática", basada solamente en la "libertad del Espíritu", una Iglesia que se considerara a sí misma como un "acontecer" continuamente renovado».

«Salvar el equilibrio —continúa— significa mantener la justa proporción entre institución y carisma, entre la fe común de la Iglesia y la experiencia personal. Una fe dogmática sin experiencia personal sería algo vacío; una mera experiencia que no estuviera vinculada a la fe de la Iglesia sería algo ciego. En fin, no es el "nosotros" del grupo el que vale, sino el gran "nosotros" de la gran Iglesia universal; la cual, y sólo ella, puede darnos el cuadro adecuado para "no despreciar al Espíritu y retener todo lo que es bueno", según la exhortación del Apóstol».

Más aún —completando el panorama de los "peligros"—, «hay que guardarse de un ecumenismo demasiado fácil —y es algo que se da claramente en América—, ya que de ese modo algunos grupos carismáticos católicos pueden perder de vista su propia identidad y unirse de una manera crítica a formas de pentecostalismo de origen protestante, y esto en nombre del "Espíritu" visto como opuesto a la institución». Los grupos católicos de Renovación en el Espíritu deben, por lo tanto, «ahora más que nunca, sentiré cum Ecclesia, actuar siempre y en todo caso en comunión con el obispo, incluso para evitar los daños que se producen cada vez que la Escritura es desarraigada de su contexto comunitario: el fundamentalismo, el esoterismo y el sectarismo».

Después de haber llamado la atención sobre los peligros, ¿ve el Prefecto de la Sagrada Congregación como algo positivo la salida al proscenio de la Iglesia de este movimiento de Renovación en el Espíritu?

«Ciertamente —afirma—. Se trata de una esperanza, de un buen signo de los tiempos, de un don de Dios a nuestra época. Es el

redescubrimiento del gozo y de la riqueza de la oración en contraposición a las teorías y prácticas cada vez más entumecidas y resecadas por el racionalismo secularizado. Yo mismo he podido constatar personalmente su eficacia: en Munich surgieron algunas vocaciones al sacerdocio procedentes de este movimiento. Como ya he dicho, al igual que toda realidad humana, también ésta queda expuesta a equívocos, a malentendidos, a exageraciones. Pero el verdadero peligro estaría en ver solamente los peligros y no el don que nos es ofrecido por el Espíritu. Así, pues, la necesaria cautela no cambia el juicio fundamentalmente positivo».

# Capítulo XI. Hermanos pero separados

## ¿Un cristianismo más “moderno”?

Pasamos ahora al tema del ecumenismo, a las relaciones entre las diversas confesiones cristianas. Como ciudadano de un país multiconfesional como Alemania, Joseph Ratzinger escribió importantes contribuciones sobre este tema. Ahora, en su nueva misión, no tiene menos presente el problema ecuménico.

Dice: «El empeño ecuménico, en este período de la historia de la Iglesia, es parte integrante del desarrollo de la fe». Y de nuevo, en este tema —y tanto más cuanto más importantes son los asuntos—, se advierte en él una necesidad de precisión. Ya en otra ocasión observaba: «Cuando se corre por un camino equivocado, se aleja uno de la meta». En cuanto está de su parte, vigila, ejerce su “función crítica”, convencido de que, al igual que en cualquier otro asunto, «también en el ecumenismo los equívocos, las impaciencias, la superficialidad, nos alejan de la meta en vez de acercarnos a ella». Se muestra convencido de que «las definiciones claras de la propia fe sirven a todos, incluso al interlocutor», y de que «el diálogo puede profundizar y purificar la fe católica, pero no puede cambiarla».

Empiezo con una “provocación”: Eminencia, hay quien dice que se está dando un proceso de “protestantización” del catolicismo.

La respuesta, como siempre, apunta al núcleo de la cuestión sin agazaparse en distinciones evasivas: «Depende de cómo se defina el “protestantismo”. Quien hable hoy de la “protestantización” de la Iglesia católica, se referirá sin duda, en términos generales, a un cambio de eclesiología, a una concepción diferente de las relaciones entre la Iglesia y el Evangelio. Existe, de hecho, el peligro de semejante cambio: no es un mero espantapájaros montado por algunos círculos integristas».

Pero, ¿por qué precisamente el protestantismo —cuya crisis no es ciertamente menor que la del catolicismo— debería atraer hoy a teólogos y laicos que hasta el Concilio permanecían fieles a la Iglesia de Roma?

«Desde luego, no es fácil explicarlo. Me viene a las mientes la siguiente consideración. El protestantismo surgió en los comienzos de la Edad Moderna y, por lo mismo, está más ligado que el catolicismo a las fuerzas profundas que produjeron la era moderna. Su configuración actual se debe en gran medida al contacto con las grandes corrientes filosóficas del siglo XIX. Su suerte y su peligro están en su apertura a la mentalidad contemporánea. No es extraño que teólogos católicos, que no saben qué hacer con la teología tradicional, lleguen a opinar que hay en el protestantismo caminos adecuados y abiertos de antemano para una fusión de fe y modernidad».

¿Qué principios entrarían en juego en esa opinión?

«Hoy como ayer, el principio Sola Scriptura desempeñaría un papel primordial. Para un cristiano medio hoy resulta más “moderno” admitir que la fe nazca de la opinión individual, del trabajo intelectual, de la contribución del especialista. Si escarbamos más a fondo, encontraremos aquí de nuevo, como origen de toda esta situación, que en la raíz hay una concepción protestante de la Iglesia más fácil de aceptar que la católica».

Así que desembocamos, una vez más, en la eclesiología.

«Ciertamente. Al hombre moderno de la calle le dice, a primera vista, más un concepto de Iglesia que en lenguaje técnico llamaríamos “congregacionista” o “Iglesia libre” (Freechurch). Parte de que la Iglesia es una forma mudable y pueden organizarse las cosas de la fe del modo más conforme posible a las exigencias del momento. Ya hemos hablado de ello varias veces, pero vale la pena volver sobre el tema: resulta casi imposible para la conciencia de muchos, hoy día, el llegar a ver que tras la realidad humana se encuentra la misteriosa realidad divina. Este es, como sabemos, el concepto católico de la Iglesia, que ciertamente es mucho más duro de aceptar que el que acabamos de esbozar, que no es, por supuesto, “lo protestante sin más”, sino algo que se ha formado en el marco del fenómeno “protestantismo”».

A finales de 1983 —quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero—, visto el entusiasmo de alguna celebración católica, las malas lenguas insinuaron que actualmente el Reformador podría enseñar las mismas cosas de entonces, pero ocupando sin problemas una cátedra en una universidad o en un seminario católico. ¿Qué me dice de esto el Prefecto? ¿Cree qué la Congregación dirigida por él invitaría al monje agustino para un “coloquio informativo”?

Sonríe: «Sí, creo de hecho que también hoy él tendría que explicarse y que lo que dijo tampoco hoy puede considerarse “teología católica”. Si así no fuera, no sería necesario diálogo ecuménico alguno, porque un diálogo crítico con Lutero busca precisamente y pregunta cómo cabe salvar los auténticos valores de su teología y superar lo que de católico le falta».

Sería interesante saber en qué temas se apoyaría la Congregación para la Doctrina de la Fe para intervenir contra Lutero.

No hay la menor duda en la respuesta: «Aun a costa de parecer tedioso, creo que nos centraríamos una vez más en el problema eclesiológico. En la disputa de Leipzig, el oponente católico de Martín Lutero le demostró de modo irrefutable que su “nueva doctrina” no se oponía solamente a los Papas, sino también a la

Tradición, claramente expresada por los Padres y por los Concilios. Lutero entonces tuvo que admitirlo y argumentó que también los concilios ecuménicos habían errado, poniendo así la autoridad de los exegetas por encima de la autoridad de la Iglesia y de su Tradición».

¿Fue en ese momento cuando se produjo la "separación" decisiva?

«Efectivamente, así lo creo. Fue el momento decisivo, porque se abandonaba la idea católica de la Iglesia como intérprete auténtica del verdadero sentido de la Revelación. Lutero no podía compartir ya la certeza de que, en la Iglesia, hay una conciencia común por encima de la inteligencia e interpretación privada. Quedaron alteradas las relaciones entre la Iglesia y el individuo, entre la Iglesia y la Biblia. Por tanto, si Lutero viviera, la Congregación habría de hablar con él sobre este punto, o, mejor dicho, sobre este punto hablamos con él en los diálogos ecuménicos. Por otra parte, no es otra la base de nuestras conversaciones con los teólogos católicos: la teología católica expone la fe de la Iglesia; cuando se pasa de la exposición a una reconstrucción autónoma, se hace otra cosa».

## Hay quien dice…

Cardenal Ratzinger, continuemos con las "provocaciones", sigamos analizando las insinuaciones de las malas lenguas… Por ejemplo: hay quien dice que, en estos años, el ecumenismo ha discurrido con frecuencia en un solo sentido. Disculpas y demandas de perdón —desde luego con frecuencia muy justificadas— por parte católica; pero por parte protestante, se observa una reafirmación en los propios argumentos y, al parecer, poca inclinación a reexaminar críticamente los orígenes y acontecimientos de la Reforma.

«Puede que sea verdad —responde—. La actitud de cierto ecumenismo católico posconciliar ha estado quizás marcada por una especie de masoquismo, por una necesidad un tanto perversa de reconocerse culpable de todos los desastres de la historia. Hablando concretamente de la situación alemana, que conozco por

dentro, tengo que decir que soy amigo de algunos protestantes verdaderamente espirituales, personas a las que realmente admiro. Al vivir en profundidad su vida cristiana, estas personas tienen también una profunda conciencia de la culpa de todos los cristianos por las divisiones que les desgarran. Por parte protestante hay un nuevo interés respecto a los elementos fundamentales de la realidad católica».

¿Cuál es el principal objeto de la revisión por parte de la Reforma?

«Hay un redescubrimiento de la necesidad de una Tradición, sin la cual la Biblia queda como flotando en el aire, y como un libro antiguo entre tantos otros. Este redescubrimiento se ve favorecido también por el hecho de que los protestantes pertenecen, junto con los ortodoxos, al Consejo Ecuménico de Ginebra, que es el organismo que reúne a todas las Iglesias cristianas, a excepción de la católica. Ahora bien, decir "ortodoxia oriental" equivale a decir "Tradición"».

«Por lo demás —agrega—, este empecinamiento en el Sola Scriptura del protestantismo clásico no podía perdurar, y hoy más que nunca ha sido puesto en cuestión por la exégesis "científica", nacida y desarrollada precisamente en el ámbito de la Reforma, que ha demostrado que los evangelios son producto de la Iglesia primitiva; más aún, que toda la Escritura no es más que Tradición. Hasta el punto que, dándole la vuelta a su lema tradicional, algunos estudiosos luteranos parecen acercarse a la idea de las Iglesias ortodoxas de Oriente: no se trata ya de Sola Scriptura, sino de Sola Traditio. Y se da también, por parte de algunos teólogos protestantes, el redescubrimiento de la autoridad, de una cierta jerarquía, y de la realidad de los sacramentos».

Y añade sonriendo, como pensativamente: «Mientras fueron los católicos quienes decían estas cosas, era difícil que los protestantes las aceptaran. Dichas por las Iglesias de Oriente, han sido escuchadas y estudiadas con mayor atención, quizás porque se desconfiaba menos de aquellos cristianos, cuya presencia en el Consejo de Ginebra ha resultado providencial».

Así, pues, hay también un movimiento de la parte protestante; se da una convergencia hacia posiciones que podrían manifestarse algún día como comunes.

Ratzinger, como buen realista, está lejos de cualquier optimismo ingenuo: «Sí, existe ese movimiento y por tanto un reconocimiento de infidelidad a Cristo por parte de todos los cristianos, no sólo por la parte católica. Pero queda aún como un límite infranqueable aquella diversa concepción sobre la Iglesia. Á un reformado le resultará siempre difícil, por no decir imposible, aceptar el sacerdocio como sacramento y como condición indispensable para la eucaristía; porque para aceptar esto sería menester aceptar la estructura de la Iglesia basada en la sucesión apostólica. A lo sumo —al menos por ahora— pueden llegar a conceder que este tipo de Iglesia es la mejor solución, pero no que sea la única, la indispensable».

Ratzinger observa que precisamente por esta idea sobre la Iglesia —que resulta más “fácil”, más “obvia”, según la mentalidad actual—, al convivir protestantes y católicos, son estos últimos los que corren mayor riesgo de deslizarse hacia las posiciones del otro. «El auténtico catolicismo —dice— se mantiene en un equilibrio muy delicado, en un intento de compaginar aspectos que parecen contrapuestos y que, sin embargo, aseguran la integridad del Credo. Además, el catolicismo exige la aceptación de una mentalidad de fe que frecuentemente se halla en una radical oposición con la opinión actualmente dominante».

Como ejemplo me cita la renovada negativa de Roma a permitir “la intercomunión”, es decir, la posibilidad para un católico de participar en la eucaristía de una Iglesia reformada. Dice: «Muchos católicos piensan que esta prohibición es el último fruto de una mentalidad intolerante que ha pasado de moda. “No seáis tan severos, tan anacrónicos”, nos gritan enardecidos. Pero no es cuestión de intolerancia ni de retraso ecuménico. Para el Credo católico, si no hay sucesión apostólica, no hay sacerdocio auténtico, y por tanto no

puede haber auténtica eucaristía. Nosotros creemos que esto ha sido querido así por el mismo Fundador del cristianismo».

## Un largo camino

Ya hemos aludido, aunque en forma indirecta, a las Iglesias ortodoxas del Oriente europeo. ¿Cómo se desarrollan las relaciones con ellas?

«Los contactos son aparentemente más fáciles, pero en realidad presentan graves dificultades. Estas Iglesias tienen una doctrina auténtica, pero estática, como bloqueada; permanecen fieles a la doctrina del primer milenio cristiano, pero rechazan todas las profundizaciones sucesivas, porque los católicos habrían tomado las decisiones sin contar con ellos. Según ellos, en materia de fe solamente puede decidir un Concilio verdaderamente ecuménico, y, por lo tanto, que comprenda a todos los cristianos. En consecuencia, no consideran válido cuanto ha sido declarado por los católicos después de la división. En principio, hasta pueden estar de acuerdo sobre todo lo que ha sido establecido, pero lo consideran limitado a las Iglesias que dependen de Roma y no lo aceptan como norma también para ellos».

Al menos en esto la eclesiología constituye un problema menos insoluble.

«No está tan claro. Es verdad que tienen firme la idea de la necesaria sucesión apostólica, y que su episcopado y su eucaristía son auténticos. Sin embargo, conservan esa idea profundamente asimilada de la autocefalía, según la cual, las Iglesias, aunque unidas en la fe, son al mismo tiempo independientes entre sí. No llegan a aceptar que el Obispo de Roma, el Papa, pueda ser el principio, el centro de la unidad, aunque sea en una Iglesia universal entendida como comunión».

¿Así que ni siquiera con el Oriente es previsible, para tiempos no muy lejanos, un principio de unión?

«No veo, dentro de una perspectiva humana, que sea posible una unión completa que vaya más allá de una practicable (y ya practicada) fase inicial. Sin embargo, esta dificultad está en el nivel teológico. En cambio, en el plano concreto, vital, las relaciones son más fáciles. Puede verse allí donde los católicos y los ortodoxos están en contacto (y quizás sufren una misma persecución), como por ejemplo en Ucrania. Aunque las eclesiologías continúen divididas para la teología, en cambio, en la existencia concreta, las Iglesias experimentan un intercambio vital: existe reciprocidad sacramental y es posible (en determinadas condiciones) la intercomunión, a diferencia de lo que sucede con los protestantes».

Los anglicanos se han considerado siempre como the bridge-church, la iglesia puente entre el mundo protestante y el católico; hubo un tiempo (y no lejano) en que pareció que se estaba a un paso de la unión.

«Es verdad. Pero ahora los anglicanos han vuelto a alejarse bruscamente con las nuevas normas sobre los divorciados que vuelven a casarse, sobre el sacerdocio conferido a las mujeres y sobre otras cuestiones de teología moral. Estas cuestiones han vuelto a abrir una brecha no sólo entre los anglicanos y los católicos, sino también entre los anglicanos y los ortodoxos, que en general comparten el punto de vista católico».

Después del Concilio alguien afirmó que bastaría con que la Iglesia católica se adentrara por el camino e las “reformas” para reencontrar la unidad con los hermanos separados. Sin embargo, tengo delante un documento reciente sobre el ecumenismo, proveniente de la parte protestante y en concreto de las Iglesias italianas valdense y metodista. En él se lee: «Catolicismo y protestantismo, aunque se remonten a un mismo Señor, son dos modos distintos de entender y vivir el cristianismo. Estos modos distintos no son complementarios sino alternativos».

¿Qué opina de esto el cardenal Ratzinger?

«Desgraciadamente, por el momento, la realidad es ésta. No hay que confundir las palabras con la realidad: cualquier progreso en el plano teológico, cualquier documento común, no significan un acercamiento verdaderamente vital. La eucaristía es vida, y esta vida, lamentablemente, no es compartible con quien tiene una concepción de la Iglesia —y, por lo tanto, del sacramento— tan distante. Existe un cierto peligro en un ecumenismo que no se sitúe realistamente ante esta dificultad, insuperable, por el momento, para los hombres. Por otra parte, está claro que también existían peligros en la situación preconciliar, marcada por el encastillamiento y por la intransigencia, que no dejaban espacio a la fraternidad».

## «Pero la Biblia es católica»

Se ha intentado avanzar algún paso proponiendo algunas traducciones de la Biblia en común entre diversas confesiones. ¿Qué piensa Ratzinger de estas ediciones ecuménicas?

«Solamente he estudiado la traducción interconfesional alemana. Ha sido concebida sobre todo para el uso litúrgico y para la catequesis. En la práctica resulta que la usan casi exclusivamente los católicos, y en cambio no la usan muchos luteranos, porque prefieren volver a "su" Biblia».

¿Sería, quizás, otro caso de ecumenismo "en un solo sentido"?

«Tampoco en este tema hay que hacerse demasiadas ilusiones. La Escritura vive en una comunidad y tiene necesidad de un lenguaje. Toda traducción es al mismo tiempo, de alguna manera, una interpretación. Hay pasajes (y todos los estudiosos están de acuerdo en esto) en que dice más el traductor que la misma Biblia, y esto sucede muy especialmente con Lutero. Algunos textos de la Escritura exigen una elección muy precisa, una toma de posición muy clara. No se puede mezclar o esconder una dificultad mediante subterfugios. Se pretende hacernos creer que los exegetas, con sus métodos histórico-críticos, habrían encontrado la solución "científica" y, por lo tanto, por encima de las partes en cuestión; pero esto no es

así, porque toda “ciencia” depende inevitablemente de una filosofía, de una ideología. No existe la neutralidad, y menos en este tema. Por otra parte, comprendo que los luteranos alemanes insistan en su Biblia de Lutero. En su forma literaria, ella ha sido precisamente la fuerza unitiva del luteranismo a través de los siglos; su eliminación afectaría de hecho al núcleo de la identidad luterana. Esta traducción tiene un rango en su comunidad muy distinto del que cualquier otra pueda tener entre nosotros. Además, por la interpretación que implica, limita en cierto sentido los efectos de la Sola Scriptura y proporciona una inteligencia común de la Biblia, una asimilación “eclesial” común».

Añade: «Debemos tener el valor de repetir con toda claridad que, tomada en su totalidad, la Biblia es “católica”. El aceptarla tal como está, en la unidad de todas sus partes, significa aceptar a los grandes Padres de la Iglesia y la lectura que ellos hicieron; y, por lo tanto, significa entrar en el catolicismo».

Semejante afirmación —me aventuro a decir—, ¿no corre el riesgo de suscitar la desconfianza de quien la considere “apologética”?

«No —replica—, porque no es mía, sino de muchos exegetas protestantes contemporáneos. Por ejemplo, uno de los discípulos predilectos del luterano Rudolf Bultmann, el profesor Heinrich Schlier. Éste, llevando hasta sus lógicas consecuencias el principio de Sola Scriptura, ha visto que el “catolicismo” está ya en e Nuevo Testamento, porque en él se encuentra ya el concepto de una Iglesia viviente a la que el Señor le ha dejado su Palabra viva. ¡Ciertamente que no está en la Escritura la idea de que ésta sea un fósil arqueológico, una colección de diversas fuentes que tuvieran que ser estudiadas por un arqueólogo o por un paleontólogo! De esta manera, con coherencia, Schlier ha entrado en la Iglesia católica. Otros colegas suyos protestantes no han llegado a tanto, pero no impugnan en general la presencia de lo católico en la Biblia».

Y usted mismo, cardenal Ratzinger (de niño, o de joven seminarista, o quizá de teólogo), ¿no se ha sentido nunca atraído por el

protestantismo? ¿No ha pensado nunca en cambiar a otra confesión cristiana?

«¡Oh, no! —exclama—. El catolicismo de mi Baviera sabía dejar sitio para todo lo que es humano: para la oración y para las fiestas, para la penitencia y para la alegría. Un cristianismo gozoso, policromo, humano. Será que no tengo el sentido del "purismo" y que desde la infancia he respirado el barroco. Y con toda la estima a mis amigos protestantes, por simple psicología, jamás he sentido un atractivo de este género. Tampoco en el plano teológico; el protestantismo podía dar la impresión de una "superioridad", de mayor "cientifismo", pero la gran tradición de los Padres y de los maestros medievales era para mí más convincente».

## Iglesias en la tempestad

Usted vivió de niño, luego de adolescente y de joven (tenía dieciocho años en 1945) en la Alemania del nazismo; ¿cómo ha vivido en cuanto católico aquel clima terrible?

«Nací en una familia muy creyente y practicante. En la fe de mis padres, en la fe de nuestra Iglesia, tuve la confirmación del catolicismo como la fortaleza de la verdad y de la justicia contra aquel reino del ateísmo y de la mentira que fue el nazismo. En el hundimiento de aquel régimen he visto de hecho que la Iglesia había tenido una intuición acertada».

Pero Hitler venía del Austria católica; el partido fue fundado y prosperó en la católica Munich…

«Bien. Pero sería una miopía considerarlo por eso producto del catolicismo. Los gérmenes venenosos del nazismo no son fruto del catolicismo de Austria, o de Alemania meridional, sino a lo sumo de la atmósfera decadente y cosmopolita de Viena a finales de la monarquía, cuando Hitler meditaba nostálgico la fuerza y decisión de la Alemania septentrional: sus ídolos políticos fueron Federico II y Bismarck. En las elecciones decisivas de 1933 es bien sabido que

Hitler no logró la mayoría en los Ländern católicos, a diferencia de lo que ocurrió en otras regiones alemanas».

¿Cómo explica esto?

«Tengo que comenzar diciendo que el núcleo creyente de la Iglesia evangélica desempeñó un destacado papel en la resistencia a Hitler. Me acuerdo de la Declaración de Barmen, del 31 de mayo de 1934, con la que la "Iglesia confesora" (bekennendeKirche) se apartó de los "Cristianos alemanes" y realizó así el acto básico de oposición a las pretensiones totalitarias de Hitler. Por otra arte, el fenómeno de los "Cristianos alemanes" hacía ver el singular peligro al que quedó expuesto el protestantismo en el momento de la toma del poder. La idea de un cristianismo nacional, es decir, germano, antilatino, deparó a Hitler un punto de conexión, lo mismo que la tradición de la Iglesia estatal y la fuerte insistencia en la obligación de la obediencia a la autoridad, tan familiar a la tradición luterana. Por estos aspectos, el protestantismo alemán, en particular e luteranismo, se vio al principio mucho más expuesto a las artimañas de Hitler. Un movimiento como el de los "Cristianos alemanes" no tenía cabida posible en el marco de la eclesiología católica».

Eso no quita el que también los protestantes se significaran en la lucha contra el nazismo.

«Claro que no. De lo que acabo de decir sobre el protestantismo se deduce precisamente que los protestantes necesitaban un coraje más personal para resistir a Hitler. Karl Barth expresó con mucha claridad este estado de cosas cuando rechazó el juramento de los funcionarios. Así se explica que e1 protestantismo tenga destacadas personalidades de la resistencia antinazi. Pero asimismo se comprende cómo al católico alemán medio le resultara más fácil mantenerse en el rechazo de las doctrinas de Hitler. En aquella situación política se vio una vez más lo que en tantas otras se ha comprobado en a historia. A la hora de optar por un mal menor, la Iglesia puede, por táctica, llegar a pactos hasta con sistemas estatales represivos, resultando a la postre ser un bastión contra las apisonadoras totalitarias. Por su propia naturaleza, la Iglesia católica

no puede ni mezclarse ni confundirse con el Estado y tiene que oponerse a cualquier Estado que fuerce a los creyentes a una visión única. Esto, ni más ni menos, fue lo que viví, siendo joven católico, en la Alemania nazi».

# Capítulo XII. Sobre una cierta “liberación”

## Una “Instrucción” esclarecedora

En los días de este coloquio con el cardenal Ratzinger en Bressanone todavía no se había publicado (sería presentada en septiembre) la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, aunque ya estaba preparada con fecha del 6 de agosto. Sin embargo, sí se había publicado —por una indiscreción periodística— el texto en el que Ratzinger explicaba su posición personal, como teólogo, sobre este tema; y se conocía ya anticipadamente la “convocatoria para dialogar” a uno de los representantes más conocidos de aquella teología.

El tema de la de la “teología de la liberación” había, pues, invadido las páginas de los diarios; y lo haría aún más después de a presentación de la Instrucción. Pero lo que desconcierta, y ciertamente se puede demostrar, es que muchos comentarios —incluso los más ambiciosos y los publicados por los más prestigiosos periódicos y revistas— juzgaban el documento de la Congregación sin haberlo leído nada más que a través de síntesis incompletas, quizá hasta sospechosas de parcialidad. Más aún: casi todos los comentarios se ocupaban solamente de las implicaciones políticasdel documento, ignorando sus motivaciones religiosas.

Precisamente por esto, la Congregación para la Doctrina de la Fe decidió no hacer ningún tipo de comentario, remitiendo al texto mismo, que resultaba tan combatido como desconocido. Leer la Instrucción: esto es todo lo que se nos ha rogado que pidamos al lector, sean cuales sean luego sus conclusiones.

Sin embargo, nos ha parecido de interés el proporcionar aquí el texto que —aunque publicado por aquella "indiscreción periodística"— se ha hecho ya de dominio público. En él se refleja con fidelidad el pensamiento de Joseph Ratzinger (en cuanto teólogo, no en cuanto Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe), y no resulta fácil encontrar al lector no especialista. Este texto puede servir también para comprender el pensamiento personal del cardenal sobre un tema tan espinoso y actual como éste. Aquí más que nunca, para el Prefecto, «defender la ortodoxia significa verdaderamente defender a los pobres y evitarles las ilusiones y sufrimientos de quien no sabe dar una perspectiva realista de redención ni siquiera material».

Recordamos además lo que la Instrucción advierte desde su misma introducción: «La Congregación para la Doctrina de la Fe no se propone tratar aquí el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación. Lo hará en un documento posterior que pondrá en evidencia, de modo positivo, todas sus riquezas tanto doctrinales como prácticas»[17]. Así, pues, se trata de la primera parte de una exposición que ha de ser completada.

Todavía algo más. La "llamada de atención" contenida en la primera parte, en la parte "negativa", «de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a "la opción preferencial por los pobres". De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia. Al contrario, obedece a la certeza de que las graves desviaciones ideológicas que señala conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres. Hoy más que nunca es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos. Más que nunca, la Iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la libertad, donde se registren

y de donde provengan y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres»[18]

## La necesidad de redención

Antes de reproducir el documento “privado” del teólogo Ratzinger informaremos —siempre con el propósito de encuadrar su posición en un trasfondo general— de todo cuanto ha surgido en nuestro coloquio a propósito del término “liberación”. Es un escenario de alcance mundial.

«Liberación —dice el cardenal— parece ser el programa, la enseña de todas las culturas actuales, en todos los continentes. De acuerdo con estas culturas, la voluntad de buscar una “liberación” pasa a través del movimiento teológico de los diversos ámbitos culturales del mundo».

«Como ya he hecho observar —continúa— al hablar de la crisis de la moral; la “liberación” es el tema clave incluso para la sociedad de los ricos, de Norteamérica y de Europa occidental: liberación de la ética religiosa y, junto con ella, de los límites mismos del hombre. Pero también se busca “liberación” en África y en Asia, donde el desenganche de las tradiciones occidentales se presenta como un problema de liberación de la herencia colonial, en busca de la propia identidad. Hablaremos de ellos en concreto más adelante. Se da la “liberación”, por último, en Sudamérica, donde se la entiende principalmente en sentido social, económico y político. Así, pues, el problema soteriológico, es decir, de la salvación, de la redención (de la liberación, como se prefiere llamarlo ahora), se ha convertido en el punto central del pensamiento teológico».

¿Por qué —le pregunto— esta orientación, que, por otra parte parece correcta también para la Congregación (puesto que éstas son las primeras palabras de la Instrucción del 6 de agosto: «El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación»)?[19]

«Esto ha sucedido y sucede —me contesta— porque la teología trata de responder de esta manera al problema más dramático del mundo actual: el hombre —a pesar de todos los esfuerzos— no está redimido, no es ciertamente libre, sufre una creciente alienación. Y esto sucede en todas las formas de sociedad actuales. La experiencia fundamental de nuestra época es precisamente la de la "alienación", y ésta equivale a lo que la expresión cristiana tradicional denomina falta de redención. Es la experiencia de una humanidad que se ha separado de Dios, y de esta manera no ha encontrado la libertad, sino sólo la esclavitud».

De nuevo, duras palabras, observo.

«Y, sin embargo, así tiene que expresarse —me dice— una visión realista que no vuelva la cabeza ante la situación. Y los cristianos están llamados al realismo. Estar atentos a los signos de los tiempos significa esto: tener el valor de mirar la realidad cara a cara, en lo que tiene de positivo y en lo que tiene de negativo. Ahora bien: precisamente en esta línea de objetividad, vemos que hay un elemento común en los programas secularizados de liberación: pretenden buscar la liberación solamente en la inmanencia, en la historia, en esta orilla, cuando es precisamente esta visión encerrada en la historia, sin miras a la trascendencia, la que ha conducido al hombre a su situación actual».

De todas maneras —le digo—, esta exigencia de liberación es un desafío que hay que aceptar. ¿Acaso no ha hecho bien la teología al recogerlo para darle una respuesta cristiana?

«Ciertamente, con tal de que la respuesta sea verdaderamente cristiana. La necesidad de salvación, tan difundida actualmente, expresa la percepción auténtica, aunque oscura, de la dignidad del hombre, creado "a imagen y semejanza de Dios", como dice el primer libro de la Escritura. Pero el peligro de algunas teologías está en que se dejan sugestionar por el punto de vista inmanentista, meramente terrenal, de los programas de liberación secularizados. Estos no ven, ni pueden verlo, que desde un punto de vista cristiano la "liberación" es ante todo y principalmente liberación de la

esclavitud radical de la que el “mundo” no se percata, que incluso niega: la esclavitud radical del pecado».

## Un texto de “teólogo particular”

De este cuadro general volvamos a ese «fenómeno extraordinariamente complejo» que constituye la teología de la liberación. Ésta, aunque tiende a difundirse un poco por doquiera en el Tercer Mundo, sin embargo, tiene «su centro de gravedad en América Latina».

Volvamos, pues, a aquel texto “privado” que precedió a la Instrucción del otoño de 1984. Las páginas siguientes (en cursiva) lo reproducen íntegramente. Dado su origen y su destino estrictamente teológicos, el lenguaje no es siempre el más apropiado para el lector medio. Sin embargo, creemos que vale la pena el esfuerzo que suponga la lectura de algún pasaje demasiado complejo para el lector no especializado. Por encima, repetimos, de la valoración que de él haga cada uno, este texto ayuda a situar el fenómeno de la “teología de la liberación” en el marco más amplio de la teología mundial. Y nos aclara igualmente los motivos de la intervención prioritaria de la Congregación en una estrategia ya puesta en marcha y que prevé otras “etapas”.

(Texto del Cardenal Ratzinger sobre la teología de la liberación, cuando no era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe)

## *Observaciones preliminares*

1) La teología de la liberación es un fenómeno extraordinariamente complejo: abarca desde las posiciones más radicalmente marxistas hasta aquellas otras que plantean el lugar apropiado de la necesaria responsabilidad del cristiano respecto a los pobres y a los oprimidos en el contexto de una correcta teología eclesial, como han hecho los documentos del CELAM (la Conferencia Episcopal Latinoamericana) desde Medellín hasta Puebla. En este texto vamos a utilizar el

concepto de “teología de la liberación” en una acepción más restringida: una acepción que, comprende solamente a aquellos teólogos que de alguna manera han hecho propia la opción fundamental marxista. Incluso en este campo restringido existen todavía muchas diferencias de unos a otros, en las que resulta imposible adentrarse en esta reflexión general. En este contexto sólo puedo intentar poner en claro algunas líneas fundamentales que, sin desconocer sus diversos orígenes, se han difundido ampliamente y ejercen una cierta influencia aun donde no se ha producido una teología de la liberación en sentido estricto.

2) En el análisis del fenómeno de la teología de la liberación se pone de manifiesto un peligro fundamental para la fe de la Iglesia. Indudablemente no surge un error sino alrededor de un núcleo de verdad. De hecho, un error resulta tanto más peligroso cuanto mayor sea la proporción del núcleo de verdad que contiene. Hay que añadir que el error no podría apropiarse de aquella parte de la verdad si esta verdad fuera suficientemente vivida y testimoniada en su verdadero lugar, es decir, en la fe de la Iglesia. Por esto, además de poner en evidencia el error y el peligro que entraña la teología de la liberación, hay que plantearse esta pregunta: ¿Qué verdad se esconde bajo este error y cómo recuperarla plenamente?

3) La teología de la liberación es un fenómeno universal desde tres puntos de vista:

a) Esta teología no pretende constituir un nuevo tratado teológico junto a los ya existentes, como, por ejemplo, elaborar nuevos aspectos de la ética social de la Iglesia. Se presenta, más bien, como una nueva hermenéutica de la fe cristiana, es decir, como una nueva forma de comprensión y de realización del cristianismo en su totalidad. Por eso cambia todas las formas de la vida eclesial: la constitución eclesiástica, la liturgia, la catequesis y las opciones morales.

b) La teología de la liberación tiene ciertamente su centro de gravedad en América Latina, pero no es, desde luego, un fenómeno exclusivamente iberoamericano. No es concebible sin la influencia

determinante de teólogos europeos e incluso norteamericanos. Pero se da también en la India, en Sri Lanka, en las Filipinas, en Taiwan y en África, aunque en esta última predomina la búsqueda de una "teología africana". Las reuniones de los teólogos del Tercer Mundo se caracterizan muy marcadamente por la atención prestada a los temas de la teología de la liberación. .

c) La teología de la liberación supera los límites confesionales: trata de crear, desde sus mismas premisas, una nueva universalidad en la que las separaciones clásicas entre las Iglesias deben perder su importancia.

## *I. Concepto y origen de la teología de la liberación*

De momento, estas observaciones preliminares nos han introducido ya en el núcleo del tema. Pero ha quedado abierta la cuestión principal: ¿qué es propiamente la teología de la liberación? En un primer intento de respuesta, podríamos decir: la teología de la liberación pretende dar una nueva interpretación global del cristianismo; explica el cristianismo como una praxis de liberación y pretende presentarse como una guía en esta praxis. Ahora bien: puesto que, según esta teología, toda realidad es política, resulta que la liberación es también un concepto político, y la guía para la liberación debe ser una guía para la acción política.

«Nada queda fuera de la tarea política. Todo existe con un determinado color político», escribe textualmente uno de sus principales representantes sudamericanos. Una teología que no sea práctica, que no sea esencialmente política, es considerada "idealista" y condenada como irreal o como medio de conservación de los opresores en el poder.

A un teólogo que haya aprendido su teología en la tradición clásica, y que haya aceptado su vocación espiritual, le resulta difícil imaginar que se pueda vaciar seriamente la realidad global del cristianismo en un esquema de praxis socio-política de liberación. Esto, sin

embargo, es posible porque muchos teólogos de la liberación siguen usando gran parte del lenguaje ascético y dogmático de la Iglesia, pero en clave nueva; de tal manera que, quien la lee o la escucha partiendo de otro fundamento distinto, puede tener la impresión de encontrar el patrimonio tradicional; ciertamente con el añadido de algunas afirmaciones un poco “extrañas”, pero que, unidas a tanta religiosidad, no podrían ser peligrosas.

Precisamente la radicalidad de la teología de la liberación lleva a que con frecuencia se infravalore su gravedad, porque no encaja en ninguno de los esquemas de herejía conocidos hasta ahora. Su planteamiento de partida queda fuera de los tradicionales esquemas de discusión.

Por este motivo quiero intentar acercarme a la orientación fundamental de la teología de la liberación en dos etapas: primeramente diré algo sobre los presupuestos que la han hecho posible; luego quisiera investigar algunos de los conceptos básicos que permiten conocer algo de la estructura de la teología de la liberación.

¿Cómo se ha llegado a esta orientación totalmente nueva del pensamiento teológico expresada en la teología de la liberación? Veo principalmente tres factores que la han hecho posible:

1) Después del Concilio se produjo una situación teológica nueva:

a) se formó la opinión de que la tradición teológica existente hasta entonces no resultaba ya aceptable y que, por tanto, era necesario buscar, a partir de la Escritura y de los signos de los tiempos, Orientaciones teológicas y espirituales totalmente nuevas;

b) la idea de apertura al mundo y de comprometerse con el mundo se transformó frecuentemente en una fe ingenua en las ciencias; una fe que acogió las ciencias humanas como un evangelio y sin querer reconocer sus limitaciones y sus propios problemas. La psicología, la sociología y la interpretación marxista de la historia

fueron consideradas como científicamente garantizadas, y, por tanto, como instancias indiscutibles del pensamiento cristiano;

c) la crítica de la tradición por parte de la exégesis evangélica moderna, especialmente de Rudolf Bultmann y de su escuela, se convirtió en una instancia teológica inconmovible, que obstruyó el camino a las formas hasta entonces válidas de la teología, alentando de este modo otras nuevas construcciones.

2) Esta modificación de la situación teológica coincidió con otra modificación de la historia espiritual. Al final de la fase de reconstrucción tras la II Guerra Mundial, fase que coincidió aproximadamente con la terminación del Concilio, se dejó sentir en el mundo occidental una sensible falta de sentido en la vida a la que la filosofía existencialista, entonces en boga, no era capaz de dar ninguna respuesta. En esta situación, las diversas formas del neomarxismo se transformaron en un impulso moral y, al mismo tiempo, en una promesa de cargar de sentido la propia vida, que seducía irresistiblemente a la juventud universitaria. El marxismo, con los acentos religiosos de Bloch y las filosofías provistas de rigor "científico" de Adorno, Horkheimer, Habermas y Marcuse, ofreció modelos de acción con los que se creyó poder responder al desafío de la miseria en el mundo y, a la vez, poder actualizar el sentido correcto del mensaje bíblico.

3) El desafío moral de la pobreza y de la opresión no podía ya ser ignorado en el momento en que Europa y América del Norte habían alcanzado una opulencia hasta entonces desconocida. Este desafío exigía evidentemente nuevas respuestas que no podían encontrarse en la tradición existente hasta el momento. La situación teológica y filosófica cambiante invitaba expresamente a buscar la respuesta en un cristianismo que se dejara guiar por los modelos de esperanza de las filosofías marxistas fundados, en apariencia, "científicamente".

## *II. Estructura fundamental de la teología de la liberación*

Esta respuesta se presenta en formas muy diversas, con características propias, bien sea en la teología de la liberación, en la teología de la revolución, en la teología política, o en otras. No podemos hablar de ella en forma global; sin embargo, existen algunos conceptos fundamentales que se repiten continuamente dentro de las diversas variantes Y expresan intenciones fundamentales comunes.

Antes de pasar a sus conceptos fundamentales es necesario hacer una observación sobre los elementos estructurales que sustentan la teología de la liberación. Para ello tendremos que volver sobre el cambio de la situación teológica después del Concilio.

Como ya dijimos, se leyó la exégesis de Bultmann y de su escuela como el pronunciamiento de la "ciencia" sobre Jesús, ciencia que obviamente tenía que ser aceptada como válida. Pero hay un abismo entre el "Jesús histórico" de Bultmann y el Cristo de la fe . (Bultmann habla de Graben, foso). Según Bultmann, Jesús constituye la base del Nuevo Testamento, pero permanece encerrado en el mundo judaico.

Como resultado final de esta exégesis se llegaba a un cuestionamiento de la verdad histórica de los evangelios: el Cristo de la tradición eclesial y el Jesús histórico, presentado por la ciencia, pertenecen a dos mundos diferentes. La figura de Jesús fue arrancada de sus raíces en la tradición por obra de la "ciencia", que oficiaba de instancia suprema; de esta manera, por una parte, la tradición quedaba flotando en el vacío como algo irreal, y por otra, había que buscar para la figura de Jesús una nueva interpretación y un nuevo significado.

La importancia de Bultmann no está tanto en sus afirmaciones positivas cuanto en el resultado negativo de su crítica: el núcleo de la fe, la cristología, se abrió a nuevas interpretaciones, ya que se habían disipado, como históricamente insostenibles, los asertos originarios mantenidos hasta entonces. Al mismo tiempo se renegaba del Magisterio de la Iglesia porque se le consideraba vinculado a una teoría "científicamente" insostenible y, por tanto,

carente de valor como instancia para un conocimiento sobre Jesús. Sus enunciados sólo podían ser considerados como “definiciones frustradas de una posición científicamente superada”.

Bultmann cobró también importancia por el desarrollo ulterior de una segunda palabra clave. El puso en primer plano el concepto ya antiguo de la hermenéutica, pero confiriéndole un nuevo dinamismo. En el término “hermenéutica” se expresa la idea de que para una comprensión real de los textos históricos no basta una mera interpretación histórica, sino que toda interpretaron histórica incluye algunas decisiones previas. La hermenéutica tiene como misión “actualizar” la Escritura en conexión con los datos que la historia, siempre cambiante, nos presenta: una “fusión de los horizontes” del “entonces” y del “hoy”, que, consiguientemente, nos plantea esta cuestión: ¿qué significa hoy aquel entonces? Bultmann contestó ya a esta pregunta sirviéndose de la filosofía de Heidegger, e interpretó la Biblia en clave existencialista. Esta respuesta ya no ofrece ningún interés; en este sentido, Bultmann ha quedado superado por la exégesis actual. Lo que sí permanece es el abismo entre la figura de Jesús de la tradición clásica y la idea que pueda y deba transferirnos esta figura actualmente mediante una nueva hermenéutica.

Y llegados a este punto, surge el segundo elemento, ya mencionado, de nuestra situación: el nuevo clima filosófico de los años sesenta. El análisis marxista de la historia y de la sociedad fue considerado en aquel tiempo como el único verdaderamente “científico”. Esto significa que el mundo es interpretado a la luz del esquema de la lucha de clases, que obliga a elegir, como única alternativa posible, entre el capitalismo o el marxismo. Significa también que toda la realidad es política y que tiene que ser justificada políticamente. El concepto bíblico de “pobre” ofrece el punto de partida para la confusión entre la imagen bíblica de la historia y la dialéctica marxista; y este concepto es interpretado según la idea de proletario en el sentido marxista, al tiempo que justifica al marxismo como hermenéutica legítima para la comprensión de la Biblia.

Según esta comprensión de la Biblia solamente hay dos opciones y solamente pueden darse estas dos; por tanto, el oponerse a la interpretación marxista de la Biblia no es otra cosa que la expresión de la clase dominante para conservar el propio poder. Afirma textualmente: «La lucha de clases es un dato de la realidad, y la neutralidad en este punto es absolutamente imposible».

Desde este punto de vista se hace imposible también la intervención del Magisterio de la Iglesia; si éste se opone a tal interpretación del cristianismo, parecerá confirmar que está de la parte de los ricos y de los dominadores y en contra de los pobres y de los que sufren, es decir, en contra del mismo Jesús, y, en la dialéctica de la historia, se alistaría en la parte negativa.

Esta decisión, aparentemente "científica" y "hermenéuticamente" irrefutable, determina por sí misma el camino de la interpretación ulterior del cristianismo, tanto en lo que respecta a las instancias interpretadoras como a los contenidos interpretados.

En cuanto a las instancias interpretadoras, los conceptos decisivos son: pueblo, comunidad, experiencia, historia. Si hasta ahora la Iglesia —es decir, la Iglesia católica en su totalidad, que, trascendiendo tiempo y espacio, abarca a los laicos (sensusfidei) y a la jerarquía (magisterio)— había sido la instancia hermenéutica fundamental, hoy, en cambio, este papel lo ha asumido la "comunidad". La vivencia y las experiencias de la comunidad determinan la comprensión y la interpretación de la Escritura.

De nuevo se puede decir —y aparentemente de un modo rigurosamente "científico"— que la figura de Jesús, presentada en los evangelios, constituye una síntesis de acontecimientos y de interpretaciones de la experiencia de las comunidades particulares en las que, sin embargo, la interpretación es mucho más importante que el acontecimiento, que, en cuanto tal, ya no puede ser precisado. Esta síntesis primitiva de acontecimiento e interpretación puede ser disuelta y reconstruida una y otra vez: la comunidad "interpreta" con su "experiencia" los acontecimientos, y de este modo encuentra su "praxis".

Esta misma idea se encuentra un tanto modificada en el concepto de pueblo, mediante el cual se transformó en un mito marxista la realidad del “pueblo de Dios” tan acentuada en el Concilio. Las experiencias del “pueblo” explican la Escritura. De esta manera, el “pueblo” se convierte en un concepto opuesto al de “jerarquía” y está en antítesis con todas las instituciones designadas como fuerzas de la opresión. Finalmente, es “pueblo” quien participa en la “lucha de clases”; la “Iglesia popular” se contrapone a la Iglesia jerárquica.

Por último, la instancia hermenéutica decisiva es el concepto de “historia”. La opinión, considerada científicamente segura e irrefutable, de que la Biblia habla exclusivamente en términos de historia de la salvación (y, por tanto, de un modo antimetafísico) permite la fusión del horizonte bíblico con la idea marxista de la historia, que procede dialécticamente como portadora de salvación; la historia es la auténtica revelación y, por lo tanto, la verdadera instancia hermenéutica de la interpretación bíblica. Esta dialéctica se ve, a veces, apoyada por la pneumatología, es decir, por la concepción de la acción del Espíritu Santo.

En todo caso, esta instancia histórica ve en el Magisterio, que insiste en verdades permanentes, una instancia enemiga del progreso, dado que piensa “metafísicamente” y contradice así a la “historia”. Puede decirse que el concepto de historia absorbe el concepto de Dios y de revelación. La “historicidad” de la Biblia debe justificar su papel absolutamente predominante y, por tanto, legitimar al mismo tiempo el paso a la filosofía materialista-marxista, en la cual la historia ha asumido el papel de Dios.

## *III. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*

Así hemos llegado a los conceptos fundamentales del contenido de la nueva interpretación del cristianismo. Puesto que los contextos en que aparecen los diversos conceptos son distintos, quisiera, sin perjuicio de la sistemática, mencionar algunos de ellos.

Comenzaremos por la nueva interpretación de la fe, la esperanza y la caridad.

Respecto a la fe, por ejemplo, un teólogo sudamericano afirma: «La experiencia que Jesús tiene de Dios es radicalmente histórica. Su fe se convierte en fidelidad». De esta manera se sustituye fundamentalmente la fe por la «fidelidad a la historia». Aquí se produce aquella fusión entre Dios y la historia que da la posibilidad de conservar para Jesús la fórmula de Calcedonia, aunque con un sentido totalmente distinto. Y en ello tenemos un ejemplo de cómo los criterios clásicos de la ortodoxia no son aplicables en el análisis de esta teología. Se afirma que «Jesús es Dios», pero se añade inmediatamente que «el Dios verdadero es únicamente Aquel que se revela histórica y escandalosamente en Jesús y en los pobres que perpetúan su presencia. Solamente quien mantiene unidas estas dos afirmaciones es ortodoxo…».

La esperanza es interpretada como “confianza en el futuro” y como trabajo en orden al futuro; con esto se la subordina igualmente al predominio de la historia de las clases.

La caridad consiste en la «opción por los pobres», es decir, coincide con la opción por la lucha de clases. Los teólogos de la liberación subrayan marcadamente, frente al «falso universalismo», la parcialidad y el carácter partidario de la opción cristiana; el tomar partido es, según ellos, requisito fundamental de una correcta hermenéutica de los testimonios bíblicos. A mi parecer, aquí se puede reconocer muy claramente la mezcla de una verdad fundamental del cristianismo con una opción fundamental no cristiana, que hace que el conjunto resulte seductor: el sermón de la Montaña sería la opción por los pobres hecha por Dios.

El concepto fundamental de la predicación de Jesús es realmente el «reino de Dios». Este mismo concepto se encuentra también en el núcleo de las teologías de la liberación, pero leído a la luz de la hermenéutica marxista. Según uno de estos teólogos, el “reino” no debe ser entendido espiritual ni universalmente, en el sentido de una escatología abstracta; debe entenderse en forma partidista y

orientada a la praxis. Sólo a partir de la praxis de Jesús, y no teóricamente, es posible definir qué significa el "reino": trabajar sobre la realidad histórica que nos rodea para transformarla en el "reino de Dios".

En este punto hay que mencionar también una idea fundamental de cierta teología posconciliar que ha empujado en esta dirección. Se ha defendido que, según el Concilio, habría que superar toda forma de dualismo: el dualismo de cuerpo y alma, de natural y sobrenatural, de inmanencia y trascendencia, de presente y futuro. Tras el desmantelamiento de estos presuntos dualismos sólo queda la posibilidad de trabajar por un reino que se realice en esta historia y en su realidad político-económica.

Pero precisamente de este modo se ha dejado de trabajar por el hombre de hoy y se ha comenzado a destruir el presente en favor de un futuro hipotético: de esta manera se ha producido inmediatamente el verdadero dualismo.

En este contexto quisiera mencionar también la interpretación, totalmente aberrante, de la muerte y de la resurrección que da uno de los líderes de la teología de la liberación. Establece ante todo, en contra de la concepción "universalista", que la resurrección es, en primer lugar, una esperanza para aquellos que son crucificados, y que constituyen la mayoría de los hombres: todos aquellos millones sobre los que se impone la injusticia estructural como una lenta crucifixión. Sin embargo, el creyente participa también en el señorío de Jesús sobre la historia mediante la edificación del reino, es decir, mediante la lucha por la justicia y por la liberación integral, mediante la transformación de las estructuras injustas en estructuras más humanas. Este señorío sobre la historia se ejerce repitiendo en la historia la acción de Dios al resucitar a Jesús, es decir, devolviendo la vida a los crucificados de la historia.

El hombre ha asumido así el poder de Dios; la transformación total del mensaje bíblico se manifiesta aquí de manera casi trágica, si se piensa en cómo se ha explicado y se explica todavía esta tentativa de imitación de Dios.

Quisiera solamente citar alguna otra interpretación “nueva” de los conceptos bíblicos: el éxodo se transforma en una imagen central de la «historia de la salvación”; el misterio pascual se entiende como un símbolo revolucionario y, por tanto, la eucaristía es interpretada como una fiesta de liberación en el sentido de una esperanza político-mesiánica y de su praxis. La palabra redención suele ser sustituida por liberación, la cual, a su vez, es entendida, a la luz de la historia y de la lucha de clases, como proceso de liberación en marcha. Finalmente es también fundamental hacer hincapié sobre la praxis: la verdad no debe entenderse en el sentido metafísico, pues esto sería “idealismo”. La verdad se realiza en la historia y en la praxis. La acción es la verdad. Por consiguiente, las Ideas que llevan a la acción son, en última instancia, intercambiables. Lo único decisivo es la praxis. La ortopraxís es la única ortodoxia.

De esta manera se justifica un gran alejamiento de los textos bíblicos: la crítica histórica libera de la interpretación tradicional, que es considerada como “no científica”. Respecto a la tradición, se atribuye importancia al “máximo rigor científico” en la línea de Bultmann. Pero los contenidos de la Biblia determinados históricamente no pueden, por su parte, ser vinculantes de un modo absoluto. El instrumento para la interpretación no es, en última instancia, la investigación histórica, sino la hermenéutica de la historia experimentada en la comunidad, es decir, en los grupos políticos.

Si queremos formular un juicio global, hay que reconocer que, cuando uno trata de comprender las opciones mentales de la teología de la liberación, no puede negar que el conjunto posee una lógica casi inatacable. Contando por una arte con las premisas de la crítica bíblica y de la hermenéutica basada en la experiencia, y por otra con el análisis marxista de la historia, se ha logrado crear una visión de la globalidad del cristianismo que parece responder plenamente tanto a las exigencias de la ciencia como a los desafíos morales de nuestro tiempo. Por tanto, se impone a los hombres en forma inmediata la tarea de hacer del cristianismo un instrumento de la transformación concreta del mundo para unirlo a todas las fuerzas

progresistas de nuestra época. Así puede comprenderse que esta nueva interpretación del cristianismo atraiga cada vez a mayor número de teólogos, sacerdotes y religiosos, especialmente en el contexto de los problemas del Tercer Mundo. Sustraerse a ella debe parecer necesariamente, a sus ojos, como una evasión de la realidad, como una renuncia a la acción y a la moral.

## *Entre marxismo y capitalismo*

El texto que acabamos de reproducir nos ofrece, como dijimos, el marco de las reflexiones y de las observaciones que nos sirven de contexto para comprender la ya célebre Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación.

Es preciso añadir que, durante nuestro coloquio, el cardenal volvió repetidamente sobre un aspecto olvidado en muchos comentarios: «La teología de la liberación, en sus aspectos marxistas, no es ciertamente un producto autóctono, indígena, de América Latina o de otras zonas subdesarrolladas, en las que habría nacido y crecido casi espontáneamente, por obra del pueblo. Se trata en realidad, al menos en su origen, de una creación de intelectuales; y de intelectuales nacidos o formados en el Occidente opulento: europeos son los teólogos que la han iniciado, europeos —o formados en universidades europeas— son los teólogos que la desarrollan en Sudamérica. Tras el español o el portugués de sus exposiciones, se deja ver el alemán, el francés o el angloamericano».

Para el cardenal, la teología de la liberación forma parte «de la exportación al Tercer Mundo de mitos y utopías elaboradas en el Occidente desarrollado. Un intento, quizá, de experimentar en la realidad concreta las ideologías pensadas en el laboratorio de unos teóricos europeos. En algunos aspectos se trata de otra forma de imperialismo cultural, aunque se la presente como la creación espontánea de las masas desheredadas. Habría, pues, que verificar qué influjo ejercen realmente sobre el “pueblo” aquellos teólogos que dicen representarlo o prestarle su propia voz».

Y continuando en esta misma línea, observa: «En Occidente, el mito marxista ha perdido su fascinación entre los jóvenes y entre los obreros. Ahora se trata de exportarlo al Tercer Mundo por obra de los intelectuales que viven fuera de los países dominados por el "socialismo real". En efecto, solamente donde el marxismo-leninismo no está en el poder se encuentran algunos que tomen en serio sus ilusorias "verdades científicas"».

Señala también que «Paradójicamente —pero no demasiado— la fe parece estar más segura en el Este, donde está oficialmente perseguida. En lo doctrinal no tenemos casi ningún problema con el catolicismo de aquellas zonas. De hecho, allí los cristianos no tienen el peligro de convertirse a las posiciones de una cultura impuesta por la fuerza. La gente experimenta cada día, en su propia carne, la tragedia de una sociedad que ha intentado ciertamente una liberación: el liberarse de Dios. Más aún: en algunos países del Este parece surgir la idea de una "teología de la liberación", pero como liberación del marxismo. Aunque esto no significa que miren con simpatía las ideologías o costumbres que prevalecen en Occidente».

Recuerda a continuación que «el cardenal primado de Polonia Stefan Wyszynski ponía en guardia acerca del hedonismo y del permisivismo occidental no menos que de la opresión marxista. Alfred Bengsch, cardenal de Berlín, me decía cierto día que veía un peligro mayor para la fe en el consumismo occidental, y en una teología contaminada por esta actitud, que en la ideología marxista».

Ratzinger no teme reconocer «el sello de lo satánico en el modo como en Occidente se explota el mercado de la pornografía y de la droga». «Sí —dice—, hay algo de diabólico en la frialdad perversa con que, en nombre del dinero, se corrompe al hombre aprovechando sus debilidades y su posibilidad de ser tentado y vencido. Es infernal la cultura del Occidente cuando persuade a la gente de que el único objetivo de la vida son los placeres y el interés individual».

Sin embargo, cuando preguntamos cuál es, a su juicio —en el plano de la elaboración teórica—, el más insidioso entre los muchos ateísmos de nuestro tiempo, vuelve sobre el marxismo: «Creo que el marxismo, en su filosofía y en sus intenciones morales, es una tentación más profunda que otros ateísmos prácticos, intelectualmente superficiales. La ideología marxista aprovecha elementos de la tradición judeocristiana, aunque transformada en un profetismo sin Dios; instrumentaliza para fines políticos las energías religiosas del hombre, encaminándolas a una esperanza meramente terrena, que es el reverso de la tensión cristiana hacia la vida eterna. Y es precisamente esta perversión de la tradición bíblica lo que engaña a muchos creyentes, convencidos de buena fe de que la causa de Cristo es la misma que proponen los heraldos de la revolución política».

## *El diálogo imposible*

En este momento —con un aire que me ha parecido más de sufrimiento que inquisitorial— me ha recordado de nuevo el «drama del Magisterio», que los acontecimientos posteriores iban a confirmar: «Consiste en esta dolorosa imposibilidad de dialogar con aquellos teólogos que aceptan ese mito ilusorio, que bloquea las reformas y agrava las miserias y las injusticias, y que consiste en la lucha de clases como instrumento para crear una sociedad sin clase». Y continúa: «Si, con la Biblia y la Tradición en la mano, alguien trata de denunciar fraternalmente las desviaciones, inmediatamente es etiquetado como “siervo” y “lacayo” de las clases dominantes que pretenden conservar el poder apoyándose en la Iglesia. Por otra parte, las más recientes experiencias muestran que significativos representantes de la teología de la liberación se diferencian felizmente (por su entrega a la comunidad eclesial y al servicio real del hombre) de la intransigencia de una parte de los mass-media y de numerosos grupos de seguidores suyos, principalmente europeos. Por parte de estos últimos, cualquier intervención nuestra, aun la más sopesada y respetuosa, es rechazada a priori porque se alinearía del lado de los “patronos”; cuando, por el contrario, la causa de los más desprotegidos es

traicionada precisamente por aquellas ideologías que siempre han resultado ser fuentes de sufrimiento para el pueblo».

Me habla luego de la preocupación que le produce la lectura de muchos de aquellos teólogos: «Hay un estribillo que se repite sin tregua: “hay que liberar al hombre de las cadenas de la opresión político-económica; y para liberarlo no bastan las reformas, que incluso son contraproducentes; lo que se necesita es la revolución, y el único medio de hacer la revolución es proclamar la lucha de clases”. Y, sin embargo, los que repiten todo esto no parecen plantearse ningún problema práctico y concreto sobre cómo organizar una sociedad después de la revolución. Se limitan a repetir que es preciso hacerla».

Y añade: «Lo que resulta inaceptable teológicamente, y peligroso socialmente, es esta mezcolanza entre Biblia, cristología, política, sociología y economía. No se puede abusar de la Escritura y de la teología para conferir valor absoluto y sagrado a una teoría en el orden socio-político. Éste, por su misma naturaleza, es siempre contingente. Si, por el contrario, se sacraliza la revolución —mezclando a Dios y a Cristo con las ideologías— se produce un fanatismo entusiasta que puede llevar a las peores injusticias y opresiones, provocando efectos diametralmente opuestos a los que se buscaban».

Continúa: «Decepciona dolorosamente que prenda en sacerdotes y en teólogos esta ilusión tan poco cristiana de crear un hombre y un mundo nuevos, no ya mediante una llamada a la conversión personal, sino actuando solamente sobre las estructuras sociales y económicas. Es el pecado personal el que se encuentra realmente en los cimientos de las estructuras sociales injustas. Es preciso trabajar sobre las raíces, no sobre el tronco o sobre las ramas, del árbol de la injusticia si se quiere verdaderamente conseguir una sociedad más humana. Estas son verdades cristianas fundamentales y, sin embargo, son rechazadas con desprecio, consideradas como “alienantes” o “espiritualistas”».

# Capítulo XIII. Predicar de nuevo a Cristo

## En defensa de la misión

La teología de la liberación “a la sudamericana” se está difundiendo también por una parte de Asia y de África. Pero en estas regiones, como observaba Ratzinger, se entiende la «liberación» sobre todo como un desembarazarse de la herencia colonial europea. «Se vive una búsqueda apasionada —me dice— de una correcta inculturación del cristianismo. Nos encontramos, por tanto, ante un nuevo aspecto del antiquísimo problema de la relación entre la fe y la historia, entre la fe y la cultura».

Para encuadrar los términos del problema, observa: «Es bien sabido que la fe católica, tal como la conocemos hoy, se ha desarrollado a partir de una raíz hebrea, y posteriormente en el ámbito cultural grecolatino, al que se agregaron, a partir del siglo VIII y en forma nada secundaria, elementos irlandeses y germánicos. En lo que respecta a África (cuya evangelización en profundidad se ha llevado a cabo sólo en los dos últimos siglos), vemos que ha recibido un cristianismo que se había desarrollado durante 1.800 años en ámbitos culturales muy distintos de los suyos. Este cristianismo fue trasplantado allí hasta en sus más insignificantes formas de expresión. Más aún, la fe llegó a África en el contexto de una historia colonial que hoy es interpretada principalmente como una historia de alienación y de opresión».

¿Y acaso no es verdad?, le digo.

«No exactamente, en lo que respecta a la actividad misionera de la Iglesia —replica—. Muchos (sobre todo en Europa, más que en África o en América) han formulado y formulan juicios injustos, históricamente incorrectos, sobre las relaciones entre la actividad misionera y el colonialismo. Los excesos de este último fueron mitigados precisamente por la acción intrépida de tantos apóstoles de la fe, los cuales supieron crear frecuentemente oasis de humanidad en zonas devastadas por antiguas miserias y por nuevas

opresiones. No podemos olvidar, ni menos condenar, el sacrificio generoso de una multitud de misioneros que se convirtieron en auténticos padres de los desventurados confiados a ellos. Yo mismo he encontrado a muchos africanos, jóvenes y viejos, que me han hablado con emoción de aquellos Padres de su pueblo que fueron ciertas humanísimas y al mismo tiempo heroicas figuras de misionero. Su recuerdo no se ha borrado todavía entre aquellos a quienes evangelizaron y ayudaron de mil maneras, no pocas veces a costa de su propia vida. A aquellos sacrificios —muchos de los cuales sólo Dios conoce— se debe en parte que todavía sea posible una cierta amistad entre África y Europa».

Pero, de hecho, se exportó el catolicismo occidental a aquella región.

«Hoy somos muy conscientes de este problema —me dice—. Pero entonces, ¿qué otra cosa podían hacer aquellos misioneros sino comenzar con el único catecismo que conocían? No nos olvidemos tampoco de que todos hemos recibido la fe “del extranjero”: nos llegó desde su origen semita, de Israel, por mediación del helenismo. Y esto lo sabían muy bien los nazis, que trataron de extirpar el cristianismo de Europa precisamente por su carácter “extranjero”».

## Un evangelio para África

También para él «son muy válidos los interrogantes que se plantean muchos en el Tercer Mundo, y sobre todo en África: ¿cómo puede el cristianismo llegar a ser una expresión propia nuestra? ¿Cómo puede llegar a entrar por completo en nuestra identidad? ¿En qué medida puede resultar obligatoria su expresión cultural histórica? ¿En qué medida puede —por así decirlo— recomenzar de nuevo su historia? ¿Nuestro propio Antiguo Testamento, en lugar de estar en la historia del pueblo judío, ¿no estaría, quizás, en la historia dolorosa de nuestro pueblo y de sus formas religiosas tradicionales?»

¿Cómo enjuicia el cardenal las respuestas que los africanos empiezan a dar a estos interrogantes?

Dice: «Los problemas han sido planteados claramente, pero hay que decir que la esperada teología africana o africantheology es por ahora, un programa más bien que una realidad. Si se considera atentamente, todavía cabe añadir que muchísimo de lo que es presentado como “africano” es en realidad una importación europea, y tiene mucha menos relación con las auténticas tradiciones africanas que la misma tradición cristiana clásica. Esta última, en realidad, se encuentra más próxima a las ideas fundamentales de la humanidad y al patrimonio básico de la cultura religiosa humana en general que las tardías construcciones del pensamiento europeo, con frecuencia distanciadas de las raíces espirituales de la humanidad».

Si he entendido bien, esto es una defensa del valor “universal” de la reflexión cristiana, tal como ha sido realizada en Occidente.

«Hay que reconocer —precisa— que ningún camino puede ya retrotraer a una situación cultural anterior a los resultados del pensamiento europeo, aceptados desde hace tiempo en el mundo entero. Por otra parte, también hay que reconocer que no existe la tradición africana “pura” en cuanto tal; ésta se encuentra muy estratificada y, por lo tanto —debido a los diversos estratos y a sus distintas procedencias—, llega a ser a veces incluso contradictoria».

«Ahora bien —continúa—, el problema está en qué es lo auténticamente africano (y que, por lo tanto, hay que defender contra la falsa pretensión de universalidad de lo que es meramente europeo) y, a la inversa, qué es lo verdaderamente universal, aunque venga de Europa. La solución de este problema no le corresponde solamente al razonamiento humano, sino —como siempre— también al criterio de la fe, que juzga todas las tradiciones todos los patrimonios, tanto los nuestros como los ajenos. Además, hay que guardarse de opciones y decisiones apresuradas. El problema no es meramente teórico, y para resolverse necesita también de la vida, del sufrimiento, del amor de

toda la comunidad creyente. Hay que tener siempre presente el gran principio católico, hoy olvidado: el sujeto de la teología no son los teólogos individualmente considerados, sino toda la Iglesia entera».

Se sabe de una cierta inquietud de la Congregación a causa de una "Unión Ecuménica" de teólogos africanos, que reúne a estudiosos autóctonos de todas las confesiones.

«La Unión de los teólogos a la que se refiere —me dice— plantea ciertamente algunos interrogantes. Existe el riesgo (al igual que en otras iniciativas actuales en diversas partes del mundo) de que al buscar una comunidad "ecuménica" se olvide el valor de la gran comunidad católica en favor de pequeñas comunidades culturales de ámbito nacional. En tal Unión puede darse que la identificación con lo que parece ser "africano" deje en la penumbra la identificación con lo que es católico. Y considero válido todo lo dicho, aunque —le repito— África es un continente tan complejo que no puede quedar encerrado en un esquema general».

Hace ya algún tiempo que desde varios sitios —incluso por parte de algunos obispos católicos— se impulsa la idea de convocar un gran Concilio Africano.

«Ciertamente, pero esta idea no tiene todavía una fisonomía precisa. Ha sido lanzada por la Unión de los teólogos, de la que hablábamos hace un momento, y ha ido encontrando cada vez más adhesiones, incluso entre algunos obispos, aunque con algunos retoques y precisiones. América Latina, con las reuniones de Medellín y de Puebla, ha mostrado en concreto que el trabajo de los obispos de un continente puede contribuir sustancialmente a la clarificación de los problemas fundamentales y a un correcto cumplimiento de la actividad pastoral. Por lo tanto, parece muy posible —a partir de las experiencias obtenidas en otras regiones— elaborar una figura jurídica y teológica que pueda dar pleno sentido a la idea de un Concilio (o, más exactamente, de un Sínodo) africano».

¿Cuáles son los problemas que, en lo que respecta a la amplia y dinámica región africana, se encuentran principalmente en el foco de atención?

«Se encuentran sobre todo en el campo de la teología moral, de la liturgia y de la teología de los sacramentos. Por ejemplo, se discute sobre el modo de llevar a cabo la transición desde la poligamia tradicional a la monogamia cristiana, sobre las formas de contraer el matrimonio y sobre la aceptación de las tradiciones africanas en la liturgia y en la devoción popular».

Comencemos con la poligamia. ¿De qué se trata en rigor?

«Es evidente que en la conversión de los polígamos al cristianismo surgen problemas jurídicos y humanos graves. Desde luego, no debe confundirse la poligamia con una libertad sexual en el sentido del mundo occidental. Se trata de una figura, jurídica y socialmente ordenada, que regula las relaciones de hombre, mujer e hijos. Pero desde la óptica cristiana es una figura moralmente deficiente, que no responde a la esencia de las relaciones hombre-mujer. Recientemente, teólogos, sobre todo europeos, han desarrollado la tesis de que también la poligamia puede ser una figura cristiana de matrimonio y familia. Pero los obispos africanos y la mayoría de los teólogos ven con claridad que ésta no sería una positiva "africanización" del cristianismo, sino la fijación en un estadio de evolución social superado por el Evangelio».

¿Y en cuanto a los otros problemas?

«Si en el caso de la poligamia se trata de una discusión con grupos marginales, aunque agresivos, resulta, en cambio, mucho más serio el problema de la conexión entre la forma sacramental del matrimonio cristiano y la estipulación del matrimonio según los usos tribales; sobre ello se discutió ampliamente en el Sínodo de los obispos en 1980. Otro tema de discusión que cobra cada vez más importancia se refiere a si el culto de los antepasados debe entrar de algún modo en la estructura cristiana de la fe. Se discute también en qué medida y de qué modo puedan entrar algunos elementos de

la tradición local en otros sacramentos. además de en el matrimonio».

## “Uno solo es el Salvador”

Hemos hablado sobre los misioneros de ayer y sobre el catolicismo ya implantado, aunque con sus problemas. Sin embargo, en estos años de posconcilio parece que el debate haya atacado las razones mismas del esfuerzo actual de la Iglesia respecto a los no cristianos. No es ningún misterio que una crisis de identidad, quizás una pérdida de motivación, se ha ensañado con particular crudeza entre los misioneros.

La respuesta del cardenal no está exenta de preocupaciones: «Es doctrina antigua, tradicional en la Iglesia, que todo hombre está llamado a la salvación, y ciertamente puede salvarse obedeciendo sinceramente a los dictados de su propia conciencia, aunque no sea miembro visible de la Iglesia católica. Esta doctrina, que —repito— era ya pacíficamente aceptada, ha sido enfatizada excesivamente a partir e aquellos años del Concilio, apoyándose en algunas teorías como la del “cristianismo anónimo”. De este modo se ha llegado a sostener que se da siempre la gracia cuando uno —seguidor de cualquier religión o simplemente no creyente se limita a aceptarse a sí mismo como hombre. Según estas teorías, lo que el cristiano tendría de característico sería la toma de conciencia sobre esa gracia que, por lo demás, estaría en todos, bautizados o no. Disminuido el carácter esencial del bautismo, se ha llegado a poner un énfasis excesivo en los valores de las religiones no cristianas, que algún teólogo llega a presentar no como vías extraordinariasde salvación, sino incluso como caminos ordinarios».

¿A qué consecuencias ha llevado esto?

«Tales hipótesis obviamente han frenado en muchos la tensión misionera. Algunos han comenzado a preguntarse: “¿Por qué inquietar a los no a cristianos, induciéndoles al bautismo y a la fe en Cristo, si su religión es su camino de salvación en su cultura y en su

región?” De este modo se olvida, entre otras cosas, la relación que el Nuevo Testamento establece entre salvación y verdad, cuyo conocimiento (lo afirma Jesús de un modo explícito) libera, y por lo tanto salva. O, como dice San Pablo: “Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad”. Y esta verdad, prosigue el Apóstol, consiste en saber “que uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos” (1 Tim 2,4-7). Esto es lo que tenemos que seguir anunciando —con humildad, pero con fortaleza— en el mundo actual, siguiendo el ejemplo y el estímulo desafiante de las generaciones que nos han precedido en la fe».

1 En muchos comentarios periodísticos a esta respuesta no se ha recogido la palabra “restauración” con todas las precisiones necesarias y que aquí se reseñan. Esta es la razón de que, interpelado por un periódico, el cardenal Ratzinger declarase por escrito lo siguiente:

“Ante todo, quiero simplemente recordar lo que he dicho en realidad: no se da ningún retorno al pasado; una restauración así entendida no sólo es imposible, sino que ni siquiera es deseable. La Iglesia avanza hacia el cumplimiento de la historia, teniendo ante su mirada al Señor que viene. Pero si el término “restauración” se entiende según su contenido semántico, es decir, como recuperación de valores perdidos en el interior de una nueva totalidad, diría entonces que es precisamente este el cometido que hoy se impone, en el segundo periodo del posconcilio. Sin embargo, la palabra “restauración”, para nosotros, hombres de nuestro tiempo, se encuentra determinada lingüísticamente de tal modo que resulta difícil atribuirle este significado. En realidad, quiere decir literalmente lo mismo que la palabra “reforma”, término este último que tiene para nosotros un sentido totalmente distinto.

»Tal vez pueda esclarecer la cosa con un ejemplo sacado de la historia. En mi opinión, Carlos Borromeo es la expresión clásica de una verdadera reforma, es decir, de una renovación que conduce hacia adelante, precisamente, porque enseña a vivir de un modo nuevo los valores permanentes, teniendo presente la totalidad del hecho cristiano y la totalidad del hombre. Puede decirse ciertamente que Carlos reconstruyó (“restauró”) la Iglesia católica, la cual, en el Milán de aquel entonces, se hallaba casi destruida, sin retornar por esto al medievo; al contrario, creó una forma moderna de Iglesia. Cuán poco “restauradora” fuese una tal “reforma” se comprende, por ejemplo, por el hecho de que Carlos suprimiera una orden religiosa entonces en decadencia y

asignase sus bienes a nuevas comunidades vivas. ¿Quién posee hoy el valor de declarar definitivamente superado lo que se halla interiormente muerto (y continúa viviendo sólo exteriormente) y de confiarlo con claridad a la energía de los nuevos tiempos? Con frecuencia, nuevos fenómenos de despertar cristiano encuentran la hostilidad precisamente de quienes se presentan como reformadores, los cuales, a su vez, defienden espasmódicamente instituciones que continúan existiendo sólo en contradicción consigo mismas.

»En Carlos Borromeo podéis ver, por lo tanto, lo que yo he querido decir con "reforma" (o "restauración", en su significado originario): vivir proyectados hacia una totalidad, vivir de un "sí" que reconduce a la unidad las fuerzas recíprocamente encontradas de la existencia humana. Un "sí" que les confiere un sentido positivo en el interior de la totalidad. En Carlos se puede también ver cuál es el presupuesto esencial para una renovación semejante. Carlos pudo convencer a otros porque él mismo era un hombre convencido. Pudo conservar su certeza en medio de las contradicciones de su tiempo porque él mismo las vivía. Y las podía vivir porque era cristiano en el más profundo sentido de la palabra, es decir: estaba totalmente centrado en Cristo. Lo que verdaderamente cuenta es restablecer esta integral relación con Cristo. De esta relación integral con Cristo no se puede convencer a nadie sólo con argumentos; pero se la puede vivir y, a través de esta vivencia, hacerla creíble a los otros, invitándoles a compartirla».

2 TheologischePrinzipienlehre p. 348.

3 Transmission de la foi et sources de la foi: La DocumentationChatolique (6 de marzo de 1983) p. 261.

4 Transmission de la foi et sources de la foi: La Documentation Catholique (6 de marzo de 1983) p.261.

5 Ibid.: Transmission de la foi et sources de la foi: La Documentation Catholique (6 de marzo de 1983) p.261.

6 Das Fest des Glaubens p. 88.

7 Documento de la Congregación para el Culto Divino (3 de octubre de 1984)

8 Ibid.: Documento de la Congregación para el Culto Divino (3 de octubre de 1984).

9 Ibid.: Documento de la Congregación para el Culto Divino (3 de octubre de 1984).

10 Das Fest des Glaubens p. 108.

11 Das fest des Glaubens p. 109.

12 Pablo VI, Alocución en la audiencia general del 29 de junio de 1972.

13 Pablo VI, Alocución del 15 de noviembre de 1972.

14 Ibid.: Pablo VI, Alocución del 15 de noviembre de 1972.

15 Pablo VI, Alocución del 15 de noviembre de 1972.

16 Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe (junio de 1975).

17 Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación». Prólogo.

18 Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación». Prólogo.

19 Ibid.: Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación». Prólogo.

Cardenal Joseph Ratzinger

# Creación y pecado

Eunsa, Pamplona 1992


- Presentación
- Prólogo
- I. Dios creador
  - 1. La diferencia entre forma y fondo en el relato de la Creación
  - 2. La unidad de la Biblia como criterio de interpretación
  - 3. El criterio cristológico
- II. Significado de los relatos bíblicos de la creación
  - 1. La racionalidad de la creencia en la Creación
  - 2. Significado permanente de los elementos simbólicos del texto
    - a) Creación y culto
    - b) La estructura sabática de la Creación
    - c) ¿Explotación de la tierra?
- III. La creación del hombre
  - 1. El hombre, formado de la tierra
  - 2. Imagen de Dios
  - 3. Creación y Evolución
- IV. Pecado y salvación
  - 1. Sobre el tema del pecado
  - 2. Limitaciones y libertad del hombre
  - 3. El pecado original
  - 4. La respuesta del Nuevo Testamento


## Presentación

En el breve Prólogo con el que comienza este libro, el propio Cardenal Ratzinger ha dejado constancia escrita de las inquietudes

teológicas y pastorales que le ocupaban cuando concibió su contenido en 1981 y cuando, años después, en 1985, lo dio a la imprenta.

El Pastor que pronunciaba en 1981 estos Sermones de Cuaresma en la Catedral de Munich, diócesis de la que era Arzobispo desde 1977, era al mismo tiempo un importante y conocido teólogo, antiguo profesor de Dogmática en las Facultades teológicas de Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tubinga (1966-1969) y Ratisbona (1969-1977). Bajo ambos puntos de vista —como Pastor de la Iglesia, sanamente preocupado por la vida espiritual de sus fieles, y como experto teólogo, que advierte con facilidad dónde están las necesidades y los problemas— se propuso el Cardenal Ratzinger desarrollar aquel año una catequesis de adultos, que contribuyese a reavivar en los creyentes los contenidos y el sentido de la doctrina cristiana sobre la Creación.

¿Qué motivos le movieron a ocuparse precisamente de esa materia? Sin duda, los mismos que más tarde, siendo ya Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, le impulsaron a enviar el texto retocado de aquellas catequesis a la imprenta, para convertirlas en el presente libro. Están expresados con claridad en el Prólogo, al hacer notar, en un tono de serena gravedad, la «casi total desaparición del mensaje sobre la Creación en la catequesis, la predicación y la teología». En un tiempo como el nuestro, en el que la cuestión ecológica ha alcanzado un altísimo grado de interés social y se cuidan con particular sensibilidad las relaciones del hombre con su entorno natural, ha dejado «paradójicamente» de oírse en la sociedad dicho mensaje cristiano. En una época como la actual, en la que —como señalaba el Cardenal Ratzinger en un discurso pronunciado en mayo de 1989 ante los Obispos responsables de las Comisiones doctrinales de las diferentes Conferencias Episcopales de Europa— «experimentamos el rebelarse de la creación contra las manipulaciones del hombre y se plantea, como problema central de nuestra responsabilidad ética, la cuestión de los límites y normas de nuestra intervención sobre la creación, es altamente sorprendente que la doctrina de la creación

como contenido de fe haya sido en parte abandonada y sustituida por vagas consideraciones de filosofía existencial».

El mundo creado no es conocido por muchos en su más profunda verdad de ser un don amoroso hecho al hombre por Dios Creador, en el que se contiene una enseñanza sobre el Amor y la Sabiduría creadora —y, por tanto un profundo mensaje moral dirigido a la conciencia del hombre—, y la humanidad sufre a través de esa ignorancia o de ese olvido, una honda desorientación respecto del sentido de las cosas y de la propia existencia del hombre. De ahí «la urgente gravedad del problema de la Creación en la predicación actual», o bien, en frase mucho más fuerte y explícita, la necesidad de que «el mensaje sobre Dios Creador vuelva a encontrar en nuestra predicación el rango que le es debido». Es urgente, en definitiva, anunciar a los hombres contemporáneos la verdad de la Creación y, para alcanzar ese fin, reavivar ante todo en la conciencia de los cristianos la enseñanza revelada.

En el discurso de 1989 antes citado, en el que pasaba revista a los problemas que la fe encuentra hoy en Europa, retomaba el Cardenal Ratzinger el hilo de las ideas contenidas en este libro y formulaba con nitidez su pensamiento. Sus palabras, que recogemos en parte a continuación, no sólo ayudan a entender la importancia del anuncio cristiano de la Creación, sino que también, indirectamente, dan a las páginas de este libro —en las que se expone esa verdad con sencillez y profundidad— una viva utilidad teológica y pastoral.

«Es cierto que considerar a la naturaleza como instancia moral sigue estando mal visto. Una reacción marcada por un temor irracional ante la técnica continúa conviviendo con la incapacidad para reconocer un mensaje espiritual en el mundo corpóreo.

La naturaleza sigue siendo vista como una realidad en sí irracional, que por otra parte muestra estructuras matemáticas que se pueden evaluar técnicamente. Que la naturaleza posea una racionalidad matemática ha llegado a ser algo, por así decir, tangible; pero que en ella se anuncie también una racionalidad moral es rechazado como una fantasía metafísica. El declinar de la metafísica se ha

visto acompañado por el declinar de la doctrina de la creación. En su lugar se ha situado una filosofía de la evolución (que quiero expresamente distinguir de la hipótesis científica de la evolución), que pretende extraer de la naturaleza reglas para hacer posible, mediante una orientación adecuada del ulterior desarrollo, la optimización de la vida. La naturaleza, que de este modo debería convertirse en maestra, es sin embargo considerada como una naturaleza ciega que inconscientemente combina, de manera casual, lo que el hombre debe imitar conscientemente. La relación del hombre con la naturaleza (que ya no es vista como creación) es de manipulación, y no llega a ser de escucha. Es una relación de dominio, basada en la presunción de que el cálculo racional pueda llegar a ser tan inteligente como la «evolución», y conseguir así que el mundo progrese de un modo mejor a todo cuanto ha sido hasta ahora el camino de la evolución sin la intervención del hombre.

»La conciencia, de la que ahora se habla, es por esencia muda, así como la naturaleza es ciega: sólo calcula qué intervenciones ofrecen mayores posibilidades de mejora. Si eso puede (y según la lógica del punto de partida debería) realizarse de modo colectivo, hay entonces necesidad de un partido que, como instrumento de la historia, tome de la mano la evolución del individuo. Pero eso puede también suceder individualmente; entonces la conciencia toma la expresión de una autonomía del sujeto, que en la gran estructura cósmica sólo puede parecer una absurda presunción.

»Que ninguna de estas soluciones sea de gran ayuda es, en verdad, evidente, y aquí radica la profunda desesperación de la humanidad de hoy, que se esconde detrás de la fachada de un optimismo oficial. Y permanece al tiempo una silenciosa convicción de la necesidad de una alternativa que nos pueda conducir fuera de los caminos sin salida de nuestra plausibilidad. Y quizás se dé también, más de lo que pensamos, una silenciosa esperanza de que un cristianismo renovado pudiera ser dicha alternativa.

Pero sólo puede ser elaborada si la doctrina de la creación es nuevamente desarrollada. Esto debería ser, en consecuencia,

considerado como uno de los compromisos más urgentes de la teología actual.

»Debemos hacer nuevamente visible qué significa que el mundo ha sido creado *con sabiduría* y que el acto creador de Dios es algo fundamentalmente distinto de la provocación de una «explosión primordial». Sólo entonces conciencia y norma podrán retornar de nuevo a una relación recíproca correcta. Entonces se hará visible, en efecto, que conciencia no es un cálculo individualista (o colectivista) sino una con-ciencia con la creación y, a través de ella, con Dios, el Creador. Se hará entonces nuevamente reconocible que la grandeza del hombre no consiste en la miserable autonomía de un enano que se proclama único soberano, sino en el hecho de que su ser deja traslucir la más alta sabiduría, la verdad misma. Se hará entonces manifiesto que el hombre es tanto más grande cuanto más crece en él la capacidad de ponerse a la escucha del profundo mensaje de la creación, del mensaje del Creador. Y entonces aparecerá claramente que la consonancia con la creación, cuya sabiduría se convertirá para nosotros en norma, no significa limitación de nuestra libertad, sino que es expresión de nuestra razonabilidad y de nuestra dignidad. También le es entonces reconocido al cuerpo el honor que le compete: ya no es «usado» como una cosa, sino que es el templo de la auténtica dignidad del hombre, porque es construcción de Dios en el mundo. Y entonces se hace manifiesta la igual dignidad de varón y mujer, justamente en el hecho de ser distintos. Comenzará entonces a comprenderse de nuevo que su corporeidad tiene raíces que alcanzan las profundidades metafísicas y que da fundamento a una simbólica metafísica cuya negación u olvido no enaltece al hombre sino que lo destruye».

## Prólogo

La amenaza que sufre la vida por obra del hombre, asunto éste del que se habla hoy en todas partes, ha dado una mayor prioridad al tema de la Creación.

Pero, al mismo tiempo, paradójicamente, se puede observar una casi total desaparición del mensaje de la Creación en la catequesis, en la predicación e incluso en la teología[1]. Los relatos de la Creación se han quedado escondidos; su mensaje ya no se considera racionalmente válido. Por este motivo, decidí, en la primavera de 1981, pronunciar cuatro conferencias cuaresmales en la catedral de Nuestra Señora de Munich a modo de catequesis sobre la Creación, para adultos. No pude entonces satisfacer el deseo que me fue sugerido muchas veces, de publicarlas en forma de libro, porque me faltaba tiempo para trabajar a fondo en las grabaciones magnetofónicas, cedidas amablemente por diferentes partes. En los años siguientes, debido a mi nuevo cargo, pude ver con más claridad esta necesidad del tema de la Creación en la predicación actual; por eso me sentí obligado a rescatar los antiguos manuscritos y a prepararlos para la imprenta, con lo que su contenido fundamental ha permanecido invariable junto con las limitaciones propias de su origen oral. Espero que este librito pueda servir de impulso para que surjan otros mejores y que de esta manera el anuncio de Dios Creador recupere el rango que le corresponde en nuestra predicación.

Roma, festividad de San Agustín de 1985 *Joseph Card. Ratzinger*

# I. Dios creador

*En el principio Dios creó los cielos y la tierra. La tierra era caos y vacío, y la oscuridad cubría la superficie del océano. Pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.*

*Dijo Dios: Haya luz. Y hubo luz. Dios vio que la luz era buena, y separó Dios la luz de la oscuridad. Y Dios llamó a la luz día, y a la oscuridad la llamó noche. Atardeció y amaneció: día uno.*

*Dios dijo: Haya un firmamento en medio de las aguas y haya separación entre unas aguas y otras. Y Dios hizo el firmamento y separó las aguas de debajo del firmamento de las aguas de encima*

*del firmamento. Y así sucedió. Y Dios llamó al firmamento cielos. Atardeció y amaneció: día segundo.*

*Dios dijo: Que se reúnan las aguas de debajo de los cielos en un solo lugar, y aparezca lo seco. Y así sucedió. Y Dios llamó a lo seco tierra, y a la reunión de las aguas la llamó mares. Y Dios vio que estaba bien. Después Dios dijo: Que la tierra germine hierba verde, hierba que produzca semilla, árboles frutales que den fruto según su especie, con semilla dentro, sobre la tierra. Y así sucedió. Y germinó la tierra hierba verde, hierba que produce semilla según su especie, y árboles que dan fruto con semilla dentro, según su especie. Y Dios vio que estaba bien. Atardeció y amaneció: día tercero.*

*Dios dijo: Haya lumbreras en el firmamento de los cielos para separar el día de la noche y que sean señales para las estaciones, los días y los años. Y que haya lumbreras en el firmamento de los cielos para alumbrar sobre la tierra. Y así sucedió. Y Dios hizo las dos grandes lumbreras, la lumbrera mayor para regir el día, y la lumbrera menor para regir la noche, y las estrellas. Y Dios las puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra, para regir el día y la noche, y para separar la luz de la oscuridad. Y Dios vio que estaba bien. Atardeció y amaneció: día cuarto* (*Gen* 1,1-49).

Estas palabras con las que comienza la Sagrada Escritura me producen siempre la misma impresión que el tañido festivo y lejano de una antigua campana, la cual logra con su belleza y solemnidad conmover mi corazón y permitir adivinar algo del misterio de la eternidad. Para muchos de nosotros, además, va unido a estas palabras el recuerdo de nuestro primer contacto con el libro sagrado de Dios, la Biblia, que se abría ante nuestros ojos por este pasaje, que nos trasladaba enseguida lejos de nuestro mundo pequeño e infantil, nos cautivaba con su poesía y nos permitía adivinar algo de lo inconmensurable de la Creación y de su Creador.

Y, sin embargo, frente a estas palabras se produce una cierta contradicción; resultan hermosas y familiares, pero ¿son también verdaderas? Todo parece indicar lo contrario, pues la Ciencia ha abandonado desde hace ya mucho tiempo estas imágenes que

acabamos de oír: la idea de un Universo abarcable con la vista en el tiempo y en el espacio y la de una Creación construida pieza a pieza en siete días. En lugar de esto nos encontramos ahora con dimensiones que sobrepasan todo lo imaginable. Se habla de la explosión originaria ocurrida hace muchos miles de millones de años con la que comenzó la expansión del Universo que prosigue ininterrumpidamente su curso y nada de que en un orden sucesivo fueran colgados los astros ni creada la tierra, sino que a través de complicados caminos y durante largos períodos de tiempo se han ido formando lentamente la tierra y el Universo tal y como nosotros los conocemos.

Entonces, ¿ya no es válido este relato de ahora en adelante? De hecho, hace algún tiempo, un teólogo dijo que la Creación se había convertido en un concepto irreal y que desde un punto de vista intelectual ya no se debía hablar más de Creación, sino únicamente de mutación y de selección. ¿Son verdaderas aquellas palabras? ¿O acaso ellas junto con toda la palabra de Dios y con toda la tradición bíblica nos hacen retroceder a los sueños de infancia de la historia de la humanidad, sueños de los que quizá sentimos añoranza, pero en cuya búsqueda no podemos ir porque de nostalgia no se vive? ¿Existe también una respuesta positiva que podamos dar en esta época nuestra?

## 1. La diferencia entre forma y fondo en el relato de la Creación

Precisamente una primera respuesta se elaboró hace ya algún tiempo cuando iba cristalizando la teoría de la formación científica del Universo; respuesta que probablemente muchos de ustedes han aprendido en las clases de religión. Dice así: La Biblia no es un tratado científico ni tampoco pretende serlo. Es un libro religioso; no es posible, Por lo tanto, extraer de él ningún tipo de dato científico, ni aprender cómo se produjo naturalmente el origen del mundo; únicamente podemos obtener de él un conocimiento religioso. Todo lo demás es imaginación, una manera de hacer comprensible a los hombres lo profundo, lo verdadero. Hay que distinguir, pues, entre la

forma de representación y el contenido representado. La forma se escogió de los modos de conocimiento de aquel tiempo, de las imágenes con las que los hombres de entonces vivían, con las que se expresaban y pensaban, con las que eran capaces de entender lo grandioso, lo genuino. Y solamente lo verdadero, que se ilustraba por medio de las imágenes, era lo que en realidad permanecía y se entendía. De manera que la Escritura no pretende contarnos cómo progresivamente se fueron originando las diferentes plantas, ni cómo se formaron el sol, la luna y las estrellas, sino que en último extremo quiere decirnos sólo una cosa: Dios ha creado el Universo. El mundo no es, como creían los hombres de aquel tiempo, un laberinto de fuerzas contrapuestas ni la morada de poderes demoníacos, de los que el hombre debe protegerse. El sol y la luna no son divinidades que lo dominan, ni el cielo, superior a nosotros, está habitado por misteriosas y contrapuestas divinidades, sino que todo esto procede únicamente de *una* fuerza, de la Razón eterna de Dios que en la Palabra se ha transformado en fuerza creadora. Todo procede de la Palabra de Dios, la misma Palabra que encontramos en el acontecimiento de la fe. Y así no sólo los hombres, al conocer que el Universo procede de la Palabra, perdieron el miedo a los dioses y demonios, sino que también el Universo se inclinó ante la razón que se eleva hacia Dios. De esta forma, el hombre se abrió saliendo sin temor al encuentro de este Dios. Esta narración le permitió conocer, dejando a un lado el mundo de los dioses y de las fuerzas misteriosas, la verdadera explicación: que sólo una fuerza «está al final de todo y nosotros en sus manos»: el Dios vivo, y que esta misma fuerza que ha creado la tierra y las estrellas, la misma que contiene el Universo entero, es la que encontramos en la Palabra de la Sagrada Escritura. En esa Palabra palparnos la auténtica fuerza originaria del Universo, el verdadero Poder sobre todo poder[2].

Creo que esta interpretación es correcta, pero no suficiente. Pues si se nos ha dicho que tenemos que distinguir entre las imágenes y el concepto, podríamos entonces replicar: ¿por qué no se nos ha dicho esto antes? Porque, evidentemente, si antes se hubiera entendido así, no habría tenido lugar el proceso de Galileo. Y de esta manera

se acrecienta la sospecha de que, al fin y al cabo, quizá esta explicación no sea más que un truco de la Iglesia y de los teólogos que, en realidad, se han quedado sin argumentos y, por no querer reconocerlo, buscan un escondite tras el cual atrincherarse. En resumen, da la impresión de que la historia del cristianismo a lo largo de los últimos 400 años no ha sido más que un continuo batirse en retirada, durante la cual han sido arrancadas una por una todas las afirmaciones de la fe y de la teología.

Desde luego, siempre se ha encontrado algún truco para poderse replegar. Pero es prácticamente inevitable el miedo de que poco a poco hemos sido empujados al vacío y de que llegará un momento en que ya no haya nada que defender ni camuflar; y en el que todo el terreno de la Escritura y de la fe será ocupado por el convencimiento racionalista de que todo esto no se puede ya tomar en serio. A esto se une también otro aspecto incómodo. Uno puede preguntarse lo siguiente: si los teólogos e incluso también la Iglesia pueden así mover los límites entre imagen y mensaje, entre lo que se hunde en el pasado y lo que todavía es válido, ¿por qué no hacerlo también en otros casos, por ejemplo con los milagros de Jesús, quizás y también por qué no con el punto central, es decir, con la cruz y con la resurrección del Señor? Una maniobra que pretenda defender la fe diciendo: detrás de lo que ahí está y de lo que nosotros no podemos ya defender, se encuentra precisamente lo más verdadero.

Esa maniobra lleva a menudo directamente a una impugnación de la fe, porque entonces uno se cuestiona tanto la honestidad del intérprete como el supuesto de si en realidad existe algo permanente. A causa de tales consideraciones teológicas, muchos tienen al menos la impresión de que la fe de la Iglesia es como una medusa que no se puede agarrar por ningún lado y que no permite encontrar el núcleo en el cual uno puede finalmente agarrarse. De estas poco decididas interpretaciones de la palabra bíblica, hoy en moda, que más parecen un pretexto que una interpretación, surge este cristianismo enfermo, que ya no está en realidad de parte de sí mismo y que por eso no puede irradiar valor ni entusiasmo. Más

bien da la impresión de ser una asociación que continúa hablando aunque ya no tenga propiamente nada que decir, porque las palabras rebuscadas no se proponen convencer, sino que tratan solamente de esconder su deficiencia.

## 2. La unidad de la Biblia como criterio de interpretación

Ahora una vez más debemos preguntarnos: la diferencia entre imagen y verdadero mensaje, ¿es sólo un pretexto porque no podemos atenernos literalmente al texto, pero sin embargo queremos continuar haciéndolo? O, ¿existen medios en la misma Biblia, que nos enseñan tales caminos, es decir, que certifican también *en* ella misma esta diferencia? ¿Presenta la Biblia claramente ante nosotros indicaciones de esta clase, y la fe de la Iglesia ha sabido de su existencia y las ha reconocido también en otros tiempos? ¡Con esta pregunta volvamos de nuevo a la Sagrada Escritura! Allí podemos apreciar, en primer lugar, que el relato de la Creación contenido en el primer capítulo del Génesis, que hemos oído, no está ahí como un bloque errático, terminado y cerrado en sí mismo. Al fin y al cabo la Sagrada Escritura no es como una novela o un simple manual, escritos de un tirón desde el principio hasta el final; es más bien el eco de la historia de Dios con su pueblo. Es el resultado de las luchas y los caminos de esta historia; recorriéndolos, podemos conocer los auges y decadencias, los sufrimientos, las esperanzas, la grandeza y de nuevo la flaqueza de esta historia. La Biblia es, pues, expresión del empeño de Dios por hacerse progresivamente comprensible al hombre; pero es al mismo tiempo expresión del esfuerzo humano por comprender progresivamente a Dios. De manera que el tema de la Creación no aparece sólo *una* vez, sino que acompaña a Israel a lo largo de su historia; en efecto, todo el Antiguo Testamento es un caminar en compañía de la Palabra de Dios. A lo largo de este caminar se ha ido conformando, paso a paso, la auténtica expresión de la Biblia. De ahí que nosotros sólo podamos reconocer en la totalidad de ese camino su verdadera dirección.

De esta manera, como un camino, van juntos el Antiguo y el Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento se presenta para los cristianos, en sustancia, como un avanzar hacia Cristo.

Precisamente, en lo que a El respecta, se hace evidente lo que propiamente quería decir, lo que paso a paso significaba. De modo que cada parte recibe su sentido del conjunto, y éste lo recibe de su meta final, de Cristo. Y nosotros, desde un punto de vista teológico, sólo interpretamos correctamente un texto en concreto —así lo vieron los Padres de la Iglesia y la fe de la Iglesia de todas las épocas—, cuando lo consideramos como parte de un camino que va hacia delante, es decir, cuando reconocemos en él la dirección interior de este camino[3].

¿Qué significado tiene entonces esta consideración para comprender la historia de la Creación? En primer lugar, debe constatarse que Israel siempre ha creído en Dios Creador y en esa creencia coincide con todas las grandes culturas de la Antigüedad. Pues, incluso en medio del oscurecimiento del monoteísmo, todas las grandes culturas han conocido siempre a un Creador del cielo y de la tierra, en una sorprendente coincidencia también entre civilizaciones que nunca pudieron externamente tener puntos de contacto. Esta coincidencia nos permite atisbar el contacto, profundísimo y nunca perdido del todo, de la humanidad con la verdad de Dios. En Israel mismo, el tema de la Creación ha experimentado muy diversas situaciones. Nunca ha estado del todo ausente, pero tampoco ha tenido siempre la misma importancia.

Hubo períodos de tiempo en los que Israel estaba tan ocupada con los sufrimientos o esperanzas de su historia, tan pendiente de su actualidad inmediata que apenas sentía la necesidad de dirigir su atención a la Creación, apenas era capaz de hacerlo. El auténtico gran momento, en el que la Creación se convirtió en el tema dominante, fue el exilio babilónico. En esa época fue también cuando el relato, que acabamos de oír, basado desde luego en una tradición muy antigua, adquirió su forma propia y actual. Israel había perdido su tierra, su Templo. Para la mentalidad de entonces, estos

sucesos eran algo inconcebible, pues significaba que el Dios de Israel había sido vencido, un Dios al que habían podido serle arrebatados su pueblo, su tierra, sus adoradores. Un Dios, incapaz de proteger su culto y a sus adoradores, era entonces considerado un dios débil, totalmente inútil. En cuanto divinidad había sido rechazada. De manera que la expulsión de su tierra y la desaparición de este pueblo del mapa fue para Israel una tremenda prueba de fe: entonces, ¿ha sido vencido nuestro Dios?, ¿se ha quedado vacía nuestra fe? En ese momento, los profetas abrieron una nueva página, y aprendió Israel que precisamente entonces se le mostraba el verdadero rostro de su Dios, que no estaba unido a aquella superficie de tierra. Nunca lo había estado: El había prometido ese trozo de tierra a Abraham antes de que él tuviera allí su casa. Había sido capaz de sacar a su pueblo de Egipto. Ambas cosas había podido hacerlas porque no era Dios de una tierra, sino que dominaba sobre el cielo y la tierra. Y por eso ahora podía desterrar a otro país a su pueblo infiel para allí manifestarse. Se hizo comprensible entonces que este Dios de Israel no era un Dios como los demás dioses, sino el Dios que dominaba sobre todos los países y todos los pueblos. Y esto lo podía El, porque El mismo había creado todo: el cielo y la tierra. En el destierro, en la aparente derrota de Israel, se abrió el camino para el reconocimiento del Dios, que sostiene en sus manos a todos los pueblos y toda la historia; al Dios portador de todo, porque es el Creador de todo, en quien está todo el poder.

Esta fe tenía, por lo tanto, que encontrar su auténtico rostro precisamente en la que se celebraba y representaba litúrgicamente la nueva Creación del Universo. Tenía que encontrar su rostro frente al gran relato babilónico de la Creación, Enuma Elish («Cuando en lo alto»), que a su manera describe el origen del Universo. Este relato decía que el mundo se originó de una lucha entre fuerzas enfrentadas y que encontró su auténtica forma cuando apareció el dios de la luz, Marduk, y partió el cuerpo del dragón originario. De este cuerpo dividido habían surgido el cielo y la tierra. Los dos juntos, el firmamento y la tierra, habrían salido, pues, del cuerpo del dragón muerto; y de su sangre había creado Marduk a los hombres.

Es una imagen inquietante del Universo y del hombre la que encontramos aquí: el Universo es en realidad el cuerpo de un dragón, y el hombre lleva en sí sangre de dragón. En la base del Universo acecha lo inquietante, y en lo más profundo del hombre se encuentra la rebelión, lo demoníaco y la maldad.

Según esta representación sólo el representante de Marduk, el dictador, el rey de Babilonia puede vencer lo demoníaco y poner en orden el Universo[4].

Estas representaciones no son, sin embargo, pura fabulación: dejan traslucir las inquietantes experiencias del hombre con el Universo y consigo mismo. Pues a menudo parece como si el mundo fuera realmente la morada de un dragón y la sangre del hombre, sangre de dragón. Pero frente a todas estas atormentadas experiencias, el relato de la Sagrada Escritura dice: no ha sido así. Toda esta historia de las fuerzas inquietantes se diluye en media frase: «la tierra estaba desierta y vacía». En las palabras hebreas aquí utilizadas, se esconden aún las expresiones que habían nombrado al dragón, a la fuerza demoníaca. Sólo que aquí es la Nada frente al Dios que es el único poderoso.

Y frente a cualquier temor ante estas fuerzas demoníacas se nos dice: sólo Dios, la eterna Sabiduría que es el eterno Amor, ha creado el Universo, que en sus manos está. Comprendemos ya la lucha que se esconde detrás de este pasaje bíblico; su verdadero drama es que deja de lado todos aquellos complejos mitos reconduciendo el Universo a la Sabiduría de Dios y a la Palabra de Dios. Esto se podría mostrar pasaje a pasaje en este texto; por ejemplo, cuando el sol y la luna son designados como astros que Dios cuelga en el cielo para medir los tiempos. A los hombres de entonces debía parecerles un enorme sacrilegio caracterizar las grandes divinidades, que eran el sol y la luna, como astros para la medida del tiempo. Es la osadía y la sobriedad de la fe la que luchando con los mitos paganos pone de manifiesto la luz de la verdad, al enseñarnos que el Universo no es una lucha de

demonios, sino que procede de la razón, de la Razón de Dios y descansa en la palabra de Dios.

De este modo, este relato de la Creación resulta ser como la «Ilustración» decisiva de la historia, como la ruptura con los temores que habían reprimido a los hombres. Significa la liberación del Universo por la razón, el reconocimiento de su racionalidad y de su libertad. Pero este relato también resulta ser como la *verdadera* Ilustración porque sitúa la razón humana en el fundamento originario de la Razón creadora de Dios, para basarla así en la verdad y en el amor, ya que sin esta Ilustración sería desmesurada y en última instancia necia. Todavía hemos de tomar algo más en consideración. Acabo de decir precisamente que Israel aprende poco a poco lo que es la Creación, enfrentado al ambiente pagano, en lucha con su corazón. Esto presupone que el relato clásico de la Creación no es el único texto, relativo a ella, del Libro Sagrado.

Inmediatamente detrás le sigue otro, redactado antes, con otras imágenes. En los Salmos tenemos de nuevo otros, y tras ellos continúa el empeño por clarificar la creencia en la Creación: tras el encuentro con el mundo griego se replantea el tema en la literatura sapiencial sin mantenerse ligado a las antiguas imágenes —como los siete días, etc.—. En la Biblia misma podemos ver cómo las imágenes se van transformando a medida que avanza el pensamiento. Y se transforman para dar en cada momento testimonio de *una* sola cosa, que es la que verdaderamente le ha llegado de la Palabra de Dios: el mensaje de su Creación. En la Biblia, pues, las imágenes son libres, se corrigen continuamente, dejando traslucir en este lento y combativo avance que sólo son eso, imágenes que descubren algo más profundo y grandioso.

## 3. El criterio cristológico

*Algo* más decisivo debemos tomar aún en consideración: con el Antiguo Testamento el camino no ha llegado a su fin. Lo que aborda la literatura sapiencial es el último puente de un largo camino, el puente que nos conduce al mensaje de Jesucristo, a la Nueva

Alianza. Precisamente aquí encontramos el relato definitivo y equilibrado de la Creación de la Sagrada Escritura. Dice así: «En el principio la Palabra existía y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe.» (*Ioh* 1,1-3). Juan, muy conscientemente, ha vuelto a tomar aquí las palabras con las que comienza la Biblia y ha leído de nuevo el relato de la Creación a partir de Cristo para contar, otra vez y definitivamente, por medio de las imágenes qué es la Palabra con la que Dios quiere mover nuestro corazón. De esta manera se nos hace evidente que nosotros, los cristianos, leemos el Antiguo Testamento no en sí mismo y por sí mismo; lo leemos siempre con El y por El. De ahí que no tengamos que cumplir la ley de Moisés, ni las prescripciones de pureza ni los preceptos sobre los alimentos ni todo lo demás, sin que por eso la palabra bíblica se haya quedado vacía de sentido ni de contenido. No leemos todo esto como algo que está en sí mismo terminado. Lo leemos con Aquel en el que todo se ha cumplido y en el que todo cobra su auténtico valor y verdad. Por eso, leemos el relato de la Creación de la misma manera que la Ley, también con El, y por El sabemos —por El, no por un truco posteriormente inventado— lo que Dios a través de los siglos quiso progresivamente imprimir en el alma y en el corazón del hombre. Cristo nos libera de la esclavitud de la letra y nos devuelve de nuevo la verdad de las imágenes.

También la Iglesia Antigua y la de la Edad Media sabían que la Biblia es un todo y que la oímos verdaderamente cuando la oímos desde Cristo: desde la libertad que El nos ha dado y desde la profundidad por la que El nos hace evidente lo que permanece a través de las imágenes, el cimiento firme sobre el que en todo momento podemos mantenernos seguros. Fue al comienzo de la Edad Moderna cuando se fue olvidando poco a poco esta dinámica, la unidad viva de la Escritura que solamente podemos entender en la libertad que El nos da y en la certeza que proviene de esta libertad. El pensamiento histórico, entonces en auge, quería leer cada pasaje sólo en sí mismo, en su desnuda literalidad. Buscaba sólo la explicación precisa de lo particular y olvidaba la Biblia como

un todo. Se leían —en una palabra— los textos ya no hacia adelante sino hacia atrás, es decir, ya no hacia Cristo, sino desde su supuesto origen. Ya no se quería conocer lo que un pasaje decía o lo que una cosa era a partir de su forma plenamente terminada, sino a partir de su comienzo, de su origen. A causa de este aislamiento del todo, de esta literalidad de lo particular que contradice toda la esencia interna del texto bíblico, y que únicamente tenía validez científica —a causa de esto, precisamente, se originó aquel conflicto entre ciencia y teología, que aún hoy perdura como una carga para la fe—. Esto no debió nunca producirse, porque la fe era, desde el comienzo, más grande, más amplia y más profunda. La creencia en la Creación no es hoy tampoco irreal, es hoy también racional. Es, contemplada incluso desde los resultados científicos, la «mejor hipótesis», la que aclara más y mejor que todas las demás teorías. La fe es racional. La razón de la Creación procede de la Razón de Dios: no existe, en realidad, ninguna otra respuesta convincente. También hoy es todavía válido lo que el pagano Aristóteles, 400 años antes de Cristo, dijo frente a quienes afirmaban que todo se había originado por casualidad*;* lo decía, aunque él mismo no podía creer en la Creación[5]. La razón del Universo nos permite reconocer la Razón de Dios, y la Biblia es y continúa siendo la verdadera «Ilustración» la que ha entregado el Universo a la razón del hombre y no a su explotación por el hombre, porque la razón lo abrió a la verdad y al amor de Dios. Por eso, no necesitamos tampoco hoy esconder la creencia en la Creación. No *podemos* permitirnos esconderla. Pues sólo si el Universo procede de la libertad, del amor y de la razón, sólo si éstas son las fuerzas propiamente dominantes, podemos confiar unos en otros, encaminarnos al futuro y vivir como hombres. Sólo porque Dios es el Creador de todas las cosas, es su Señor, y solamente por eso, podemos orarle. Y esto significa que la libertad y el amor no son ideas impotentes, sino las fuerzas fundamentales de la realidad.

Por eso, también hoy en agradecimiento y con alegría podemos y queremos hacer la profesión de fe de la Iglesia: «Creo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra». Amén.

## II. Significado de los relatos bíblicos de la creación

*Dios dijo: Que las aguas pululen de seres vivos, y vuelen las aves sobre la tierra por la superficie del firmamento de los cielos. Y Dios creó a los grandes cetáceos y a todos los seres vivos que reptan y reptiles que pululan en las aguas según su especie, y a todas las aves aladas según su especie. Y Dios vio que estaba bien. Entonces Dios los bendijo diciendo: «Creced y multiplicaos; y llenad las aguas de los mares, y que las aves se multipliquen en la tierra». Atardeció y amaneció: día quinto.*

*Dios dijo: Que la tierra produzca seres vivos según su especie, ganado, reptiles y animales salvajes según su especie. Y así sucedió. Dios hizo los animales salvajes según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles del campo según su especie. Y Dios vio que estaba bien.*

*Dijo Dios: Hagamos el hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y domine sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos, sobre los ganados, sobre todos los animales salvajes, y sobre todos los reptiles que reptan sobre la tierra. Y Dios creó al hombre a su imagen, lo creó a imagen de Dios, varón y mujer los creó. Y Dios los bendijo, y les dijo Dios:*

*Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves de los cielos. Y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y Dios dijo: He aquí que os he dado toda hierba portadora de semilla que hay en la superficie de toda la tierra, y todo árbol cuyo fruto lleva semilla; os servirá de alimento.*

*A todos los animales salvajes, a todas las aves de los cielos, y a todos los reptiles de la tierra; a todo, ser vivo, doy la hierba verde como alimento. Y sucedió así. Y Dios vio todo lo que hizo y he aquí que era muy bueno. Atardeció y amaneció: día sexto.*

*Quedaron concluidos los cielos y la tierra y todo su ejército. Dios concluyó en el séptimo día la obra que había hecho, y descansó el día séptimo de toda la obra que había hecho. Y Dios bendijo al día séptimo y lo santificó, porque ese día descansó Dios de toda la obra que Dios creó al actuar.*

*Estos son los orígenes de los cielos y la tierra cuando fueron creados (Gen 1,20-2,4).*

En nuestra primera aproximación a la creencia en la Creación, enseñada por la Biblia y por la Iglesia, nos han quedado claras sobre todo dos cosas. La primera podemos resumirla así: como cristianos leemos la Sagrada Escritura con Cristo. El es nuestro guía través de ella. El nos enseña fielmente lo que es la imagen y dónde radica el auténtico y permanente contenido del mensaje bíblico. Y al mismo tiempo que nos libera de una falsa esclavitud de la literalidad del texto, es garantía de la verdad, firme y realista, de la Biblia que no se disuelve en una nebulosa de beaterías sino que permanece como un claro cimiento sobre el que podemos afirmarnos. La segunda es: la creencia en la Creación es algo racional y aunque la razón por sí sola no pueda quizás explicarla, sin embargo, si acude en si búsqueda, encuentra en ella la respuesta esperada.

## 1. La racionalidad de la creencia en la Creación

Debemos profundizar este aspecto en dos direcciones.

En primer lugar se trata del simple «Que» de la Creación que reclama un fundamento. Remite a aquella fuerza que existía al principio y podía decir: ¡Hágase!, En el siglo XIX esto se entendía de otra manera. La ciencia estaba marcada por las dos grandes teorías de la conservación, la conservación de la materia y la de la energía. El Universo entero aparecía así como un cosmos eterno, estable y regido por las leyes perpetuas de la naturaleza, que procede de sí mismo y en sí mismo existe y que no necesita nada externo. Estaba ahí como un todo, razón por la cual Laplace pudo decir: «Ya no necesito más la hipótesis de Dios». Pero entonces surgieron nuevos

conocimientos. Se descubrió la teoría de la entropía que sostiene que la energía se consume llegando a un estado a partir del cual ya no puede volver a ser transformada. Esto significa que el Universo sigue un curso de desarrollo y extinción. Lo temporal está inscrito dentro de él mismo. Apareció luego la teoría de la transformación de la materia en energía que modificaba las dos teorías de la conservación. Surgió la teoría de la relatividad y aún se fueron incorporando otros conocimientos que venían a demostrar que el Universo, en cierto modo, contenía en sí sus propios horarios, horarios que nos permiten reconocer un principio y un fin, un camino desde el principio hasta el final. Aun en el caso de que las épocas se extendieran inconmensurablemente, aun entonces, a través incluso de la oscuridad de miles de millones de años, en ese conocimiento de la temporalidad del existir se hace evidente de nuevo aquel momento que se llama en la Biblia el comienzo, aquel comienzo que remite a Aquel que tenía poder para crear la existencia, para decir: ¡Hágase! y se hizo.

Una segunda consideración es la que se refiere ya no al puro Que del ser, sino al diseño, por así decir, del Universo; al modelo conforme al cual éste se ha construido. Pues de aquel «¡Hágase!» no se originó una masa caótica. Cuanto más sabemos del Universo más nos sale al paso, procedente de él, una razón, cuyos caminos sólo con asombro podemos considerar.

A través de ellos vemos de nuevo renovado aquel Espíritu Creador al que también se debe nuestra propia razón. Albert Einstein dijo una vez que en las leyes de la naturaleza «se manifiesta una razón tan considerable que, frente a ella, cualquier ingenio del pensamiento o de la organización humana no es más que un pálido reflejo»[6]. Sabemos cómo, en lo más grande, en el mundo de los astros se manifiesta una poderosa razón que los mantiene juntos en el cosmos. Pero cada vez más aprendemos también a observar lo más pequeño, las células, las unidades originarias de la vida; en ellas descubrimos igualmente una racionalidad que nos asombra, hasta tal punto que debemos decir con San Buenaventura: «Quien aquí no ve, es ciego. Quien aquí no oye, está sordo y quien aquí no

empieza a ensalzar y a adorar al Espíritu Creador, es que está mudo». Jacques Monod, que rechazaba todo tipo de creencia en Dios como no científica y reconducía el Universo entero a la conjunción del azar y la necesidad, cuenta en su obra, en la que intenta resumidamente exponer y fundamentar su visión del Universo, que después de sus conferencias, luego convertidas en libro, François Mauriac había dicho: «lo que este profesor nos quiere demostrar es aún más increíble que lo que se le exige creer al cristiano»[7].

Monod no lo discute. Su tesis sostiene que todo el concierto de la naturaleza es un producto de errores y disonancias. Y no puede menos que decirse a sí mismo que tal concepción es realmente absurda. Pero el método científico —eso dice él— le lleva a no admitir ninguna pregunta cuya respuesta tenga que llamarse «Dios». ¡Qué método tan pobre! —se puede solamente añadir—. A través de la razón de la Creación nos contempla Dios mismo. La física y la biología, las ciencias por excelencia, nos han proporcionado un nuevo e inaudito relato de la Creación con grandes y nuevas imágenes que nos permiten reconocer el rostro del Creador y nos hacen saber de nuevo: Sí, en el primer comienzo y en el fundamento de todo ser está el *Espíritu* Creador. El Universo no es producto de la oscuridad ni de la sinrazón. Procede del entendimiento, procede de la libertad, procede de la belleza que es amor. Ver esto nos da el valor necesario para vivir; nos fortalece para sobrellevar sin miedo la aventura de la vida.

## 2. Significado permanente de los elementos simbólicos del texto

Estas dos consideraciones, con las que hemos profundizado en los aspectos fundamentales de la primera meditación, nos permiten avanzar un paso más. Hasta ahora se nos ha puesto de manifiesto que los relatos bíblicos de la Creación presentan un modo de hablar de la realidad distinto del que conocemos por la física y la biología. No describen el proceso de la evolución ni la estructura matemática de la materia, sino que expresan de muchas maneras lo siguiente:

sólo existe *un* Dios; el Universo no es una lucha de fuerzas oscuras, sino Creación de su Palabra. Pero esto no significa que las frases particulares del texto bíblico se queden carentes de sentido y que sólo permanezca válido este, por así decir, desnudo extracto. También ellas son expresión de la verdad, de un modo ciertamente distinto del empleado en la física y en la biología. Son verdad de una manera simbólica, del mismo modo que una ventana gótica, por ejemplo, nos permite reconocer algo más profundo en sus trazados y en su juego de luces. Sólo dos elementos querría destacar aquí. Uno: el relato bíblico de la Creación está marcado por una serie de cifras que no reproducen la estructura matemática del Universo, sino en cierto modo la trama interna de su tejido, la idea según la cual ha sido concebido. Dominan en él las cifras tres, cuatro, siete y diez. Diez veces se dice en el relato: «Dios habló». En estas diez veces la historia de la Creación anticipa ya los diez Mandamientos. Nos permite reconocer que en cierta manera estos diez Mandamientos son un eco de la Creación; no arbitrarios inventos con los cuales se han levantado vallas a la libertad del hombre, sino introducción en el Espíritu, en la lengua y en el significado de la Creación, lengua traducida del Universo, lógica traducida de Dios que construyó el Universo. La cifra más utilizada de todas es el siete; en el esquema de los siete días se acuña sin límites el Todo. Esta es la cifra de una fase de la luna; así por medio de este relato se nos dice que el ritmo de nuestro astro fraterno nos muestra también el ritmo de la vida humana. Se nos hace perceptible que nosotros, los hombres, no estamos reducidos a nuestro pequeño Yo, sino que estamos inmersos en el ritmo del cosmos; que, en cierta manera, el cielo también marca el ritmo, el movimiento de nuestra propia vida, permitiendo que nos adentremos en la razón del cosmos. En la Biblia este pensamiento ha avanzado un paso más. Nos hace saber que el ritmo de los astros es expresión más profunda del ritmo del corazón, del ritmo del Amor de Dios que en él se manifiesta[8].

## *a) Creación y culto*

Y llegamos así al segundo elemento simbólico del relato de la Creación sobre el cual me gustaría decir algo. Pues no es que

meramente nos encontremos con el ritmo del siete y su significado cósmico; es que este ritmo se encuentra al servicio de un mensaje que va aún más allá. La Creación está dirigida hacia el Sabbat, el sábado, que es una señal de la alianza entre Dios y el hombre. Tenemos que reflexionar con más exactitud sobre este tema; de momento, en un primer impulso, podemos deducir de aquí lo siguiente: la Creación se ha construido para dirigirse al momento de la adoración. La Creación se ha hecho con el fin de ser un espacio de adoración. Y ella se cumple y se desarrolla correctamente cada vez que de nuevo existe para la adoración. «Operi Dei nihil praeponatur» dijo en su Regla San Benito: «Nada debe anteponerse al servicio de Dios». Esto no es expresión de una exaltada piedad, sino pura y auténtica traducción del relato de la Creación, de su mensaje para nuestra vida.

El verdadero centro, la fuerza que, provocando el ritmo de las estrellas y de nuestra vida las mueve y gobierna en su interior, es la adoración. Por eso el ritmo de nuestra vida palpita correctamente cuando ha quedado impregnado por ella.

En última instancia esto es algo conocido por todos los pueblos. En todas las culturas los relatos de la Creación han surgido para expresar que el Universo existe para el culto, para la glorificación de Dios. Esta coincidencia de las culturas en las cuestiones más profundas de la humanidad es algo muy valioso. En mis conversaciones con obispos africanos y asiáticos, especialmente también en los Sínodos de Obispos, se me hace evidente, como algo siempre nuevo y a menudo sorprendente, la profunda concordancia existente entre la creencia bíblica y las grandes tradiciones de los pueblos. En ellas ha permanecido un saber originario del hombre que se abre hacia Cristo.

Nuestro peligro hoy, en las civilizaciones técnicas, consiste precisamente en que nos hemos separado de este saber originario, en que la sabihondez de un equivocado espíritu científico nos impide escuchar el mandato de la Creación. Existe un saber originario común que sirve de guía y unión a las grandes culturas.

Bien es verdad que, para ser honrados, debemos añadir que este saber está continuamente regenerándose. Las religiones universales conocen este gran pensamiento de que el Universo existe para la adoración. Pero queda desfigurado muchas veces por la idea de que con la adoración el hombre les da a los dioses aquello que ellos necesitan. Se piensa que la divinidad necesita esta preocupación de los hombres y que de esta manera el culto mantiene el Universo. Pero esto deja abierta la puerta a especular con la fuerza. El hombre puede entonces decir: los dioses me necesitan, luego yo también puedo ejercer mi presión sobre ellos, chantajearlos en caso de necesidad. De la pura relación amorosa, que debería ser la adoración, surge este intento de chantaje por adueñarse uno mismo del Universo. Y así el culto incurre en una falsificación del Universo y del hombre. Por consiguiente, la Biblia, ciertamente, pudo hacer suyo este pensamiento básico de la disposición del Universo para la adoración, pero al mismo tiempo tuvo también que depurarlo. En ella esta idea, como ya se ha dicho, surge precisamente con la imagen del Sabbat. La Biblia dice: la Creación está estructurada de acuerdo con el orden del Sabbat. Y el Sabbat es, por otra parte, el resumen de la Torá, la Ley de Israel. Lo cual significa que la adoración contiene en sí misma una forma moral. En ella está interiorizada toda la organización moral de Dios. Sólo así es verdaderamente adoración. Una cosa más que añadir: la Torá, la Ley, es expresión de la historia que Israel vive con Dios. Es expresión de la alianza, y la alianza es expresión del Amor de Dios, de su Sí al hombre que El ha creado para amar y ser amado.

Ahora podemos apreciar mejor este pensamiento.

Podemos decir: Dios ha creado el Universo para entablar con los hombres una historia de amor. Lo ha creado para que haya amor. Tras esto surgen las palabras de Israel que apuntan directamente hacia el Nuevo Testamento. Sobre la Torá, que materializa lo secreto de la alianza, de la historia de amor de Dios con los hombres, se ha dicho en las escrituras judías: Ella existía al principio, estaba con Dios, a través de ella ha llegado a ser todo lo que existe. Era la luz y la vida de los hombres. Juan necesitaba simplemente volver a tomar

estas fórmulas refiriéndolas al que es la palabra viva de Dios para decir: «Todo se hizo por ella» (Ioh 1.3), Ya antes Pablo había dicho: «En él fueron creadas todas las cosas» (Col. 1,16; cfr. Col. 1,15-23). Dios ha creado el Universo para poder hacerse hombre y desparramar su amor, para extenderlo también hacia nosotros, invitándonos a participar de él.

## *b) La estructura sabática de la Creación[9]*

Y ahora avancemos algo más para entender mejor estos pensamientos. En el relato de la Creación, el Sabbat, el sábado, aparece descrito como el día en el que el hombre, en la libertad de la adoración, participa de la libertad de Dios, de la serenidad de Dios y así de la paz de Dios. Celebrar el Sabbat significa celebrar la alianza, volver al origen, limpiar todo de las impurezas que nuestro actuar ha introducido. Significa también, al mismo tiempo, avanzar hacia un mundo nuevo en el que ya no habrá esclavos y señores, sino hijos libres de Dios, hacia un mundo en el que el hombre, el animal y la tierra participarán todos juntos fraternalmente de la paz de Dios y de su libertad.

A partir de este pensamiento se ha desarrollado la legislación social mosaica. Se funda en el hecho de que el sábado produce la igualdad de todas las cosas. Y de tal modo se ha extendido más allá del día sabático semanal, que cada siete años hay un año sabático en el que la tierra y los hombres pueden descansar. Cada cuarenta y nueve años (= 7 x 7) se sitúa el gran año sabático, en el que se perdonan todas las culpas y se anulan todas las compras y ventas. Uno se encuentra de nuevo ante un renovado comienzo en el que el mundo se recibe otra vez de las manos creadoras de Dios. El peso de esta disposición, de hecho nunca bien seguida, podemos quizá verlo mejor, en una breve indicación del libro de las *Crónicas.* Ya en la primera meditación me he referido a cómo Israel había sufrido en el exilio, durante el cual Dios en cierto modo se había negado a sí mismo y se había arrebatado su tierra, su Templo y su culto. También después del exilio continuó la reflexión: ¿por qué Dios pudo hacernos esto?, ¿por qué este castigo desmedido con el que Dios

en cierto modo se castigaba a sí mismo?, en un momento en el que todavía era inimaginable cómo en la cruz Dios cargaría sobre sí con todas las culpas que por su historia de amor con los hombres se había dejado infligir. ¿Cómo pudo ser eso? La respuesta del libro de las *Crónicas* dice: los muchos pecados cometidos contra los que clamaron los profetas no podían ser en el fondo motivo suficiente para un castigo tan desmedido. El motivo ha de buscarse en algo aún más profundamente arraigado. El libro de las *Crónicas* describe así esta causa más profunda del exilio: «Hasta que el país haya pagado sus sábados, descansará todos los días de la desolación, hasta que se cumplan los setenta años» (2 *Cron* 36,21).

Esto quiere decir: el hombre ha rechazado la serenidad de Dios, la tranquilidad que procede de El, la adoración, su paz y su libertad, cayendo de este modo en la esclavitud de su quehacer. Ha empujado al Universo a la esclavitud de su activismo y con ello se ha esclavizado a sí mismo. Por eso Dios debía darle el Sabbat que él ya no quería. Con su No al ritmo de la libertad y de la tranquilidad procedente de Dios, el hombre se ha alejado de su semejanza con Dios para pisotear el Universo. Por eso debía ser arrancado de la obstinación en su propio obrar, por eso Dios debía devolverle a su más auténtica realidad, rescatarlo del dominio de su quehacer. «Operi Dei nihil praeponatur» lo primero es la adoración, la libertad y la serenidad de Dios. Así y sólo así puede el hombre vivir de verdad.

## *c) ¿Explotación de la tierra?*

Llegamos así a la última consideración. Hay una palabra del relato de la Creación que necesita una interpretación especial. Me estoy refiriendo al conocido versículo 28 del primer capítulo, al dictado de Dios a los hombres: «¡Someted la tierra!». Hace tiempo que esta frase ha venido siendo utilizada como punto de partida para atacar al cristianismo. Como consecuencia despiadada de esta frase se desvirtúa al cristianismo mismo considerándolo el único culpable de la miseria de nuestros días. El «Club de Roma», que hace ya diez años con su toque de alarma acerca de los límites del desarrollo sacudió hasta los cimientos la creencia en el progreso de la época

de la postguerra, ha entendido su crítica a la civilización, crítica que se ha ido haciendo cada vez más espiritual, también como una crítica al cristianismo que estaría en la raíz de esta civilización de la explotación: el mandato dado a los hombres de someter la tierra habría abierto aquel funesto camino cuyo amargo final ahora se perfila. Un escritor de Munich, al hilo de este pensamiento, acuñó la frase desde entonces fervorosamente repetida sobre las consecuencias despiadadas del cristianismo. Antes hemos elogiado que el Universo, por la creencia en la Creación, se había desdivinizado y racionalizado, que el sol y la luna ya no eran grandes y siniestras divinidades, sino simplemente luminarias, que los animales y las plantas habían perdido su carácter mítico; pues bien todo esto precisamente se ha convertido en una acusación contra el cristianismo. El cristianismo sería el que habría convertido a los grandes poderes hermanos del Universo en objetos de uso de los hombres, llevándole así a abusar de las fuerzas de este Universo, plantas y animales, con una ideología del progreso que sólo piensa en sí misma y sólo en sí misma cree.

¿Qué decir a todo esto? El mandato del Creador al hombre quiere decir que éste debe cuidar el Universo como Creación de Dios, de acuerdo con el ritmo y la lógica de la Creación. El significado del mandato se describe en el capítulo siguiente del *Génesis* con las palabras «labrar y cuidar» (2, 15). Nos introduce por lo tanto en la lengua de la Creación misma; significa que le ha sido dada para aquello de lo que ella es capaz y a lo que ha sido llamada, pero no para volverse en su contra. La creencia bíblica incluye sobre todo que el hombre no está encerrado en sí mismo; siempre ha de tener presente que se encuentra dentro del gran cuerpo de la historia, que finalmente se convertirá en el Cuerpo de Cristo. Pasado; presente y futuro deben encontrarse y abrirse camino en la vida de cada hombre. Nuestro tiempo ha quedado ya a salvo de aquel atormentado narcisismo que en la misma medida se separa del pasado y del futuro y sólo quiere el presente.

Pero entonces, con mayor razón, tenemos que preguntarnos cómo se ha llegado a los abusos de esta mentalidad del activismo y del

dominio que hoy nos amenaza por todas partes. Un primer chispazo de esta nueva mentalidad aparece ya en el Renacimiento, por ejemplo, en Galileo cuando afirma: En el caso de que la naturaleza no responda libremente a nuestras preguntas ni nos desvele sus secretos, tendremos que atormentarla para en el doloroso interrogatorio arrancarle la respuesta que voluntariamente no nos da.

La construcción de los instrumentos de la ciencia es para él semejante a la preparación de este medio de tortura, con el cual el hombre como señor absoluto trata de encontrar las respuestas que quiere saber de este acusado. Con el tiempo esta nueva mentalidad ha ido adquiriendo forma concreta y validez histórica, sobre todo con Kart Marx. El era el que decía al hombre que ya no debía interrogarse más por su origen ni por su procedencia, pues se trataba de una pregunta carente de sentido. De esta manera Marx pretende dejar de lado aquella pregunta de la razón sobre el origen del Universo y su diseño, del que hemos hablado al comienzo, porque la Creación en su razón interna es el mensaje más fuerte y escuchado del Creador del que nunca podemos emanciparnos. Y puesto que, en definitiva, la cuestión de la Creación no puede contestarse más que como procedente del Espíritu Creador, por eso se interpretaba la pregunta como carente de sentido. La Creación creada no cuenta; es el hombre el que debe producir la verdadera Creación que luego le será útil. De ahí la transformación del mandato fundamental del hombre, de ahí que el progreso sea la auténtica verdad y la materia el material a partir del cual el hombre crea el Universo que lo hará digno de vivir en él[10]. Ernst Bloch ha reforzado estos pensamientos de una manera verdaderamente angustiosa. La verdad, ha dicho, no es lo que nosotros percibimos. Verdad es únicamente la transformación. Verdad es, según esto, lo que se impone, y la realidad es consecuentemente «una indicación para la acción, es un adiestramiento para el ataque»[11]. Necesita un «polo concreto de odio»[12] en el que encontrar el ímpetu necesario para la transformación. De este modo para Bloch lo bello no es la transparencia de la verdad de las cosas, sino el descubrimiento del futuro hacia el que nos dirigimos y que nosotros

mismos hacemos. Por eso, dice, la catedral del futuro será el laboratorio, y las centrales eléctricas serán las grandes iglesias góticas del futuro.

Pues —según él— ya no será necesaria la distinción entre domingo y día laborable; ya no hará falta ningún sábado porque el hombre es en todo su propio creador.

Dejará también de esforzarse simplemente por dominar y configurar la naturaleza y, por el contrario, la concebirá en sí misma como transformación[13].

Aquí está formulado, con una claridad que no encontramos otras veces, lo que constituye la opresión de nuestro tiempo. Antes, el hombre podía siempre transformar cosas concretas en la naturaleza. La naturaleza como tal no era objeto, sino condición previa de su actuación. Ahora le ha sido entregada como un todo; pero así el hombre se ve, de repente, expuesto a su más profunda amenaza. El punto de partida de esta situación se encuentra en aquella concepción que contempla la Creación como producto únicamente del azar y de la necesidad, que no obedece a ninguna razón y de la que no se puede extraer ninguna enseñanza. Ha enmudecido aquel ritmo interior que nos había marcado el relato de la Sagrada Escritura: el ritmo de la adoración, que es el ritmo de la historia de amor de Dios con los hombres. Bien es verdad que hoy percibimos visiblemente los horribles resultados de tal enfoque. Sentimos una amenaza que no afecta a un futuro lejano, sino a nosotros mismos, a nuestra inmediatez. Ha desaparecido la sumisión de la fe, el orgullo del quehacer ha fracasado. Y así se configura una actitud nueva y no menos nociva, un enfoque que considera al hombre como perturbador de la paz, como el que todo lo destruye y que es el verdadero parásito, la enfermedad de la naturaleza. El hombre ya no se gusta a sí mismo. Preferiría volverse atrás para que la naturaleza pudiera de nuevo estar sana. Pero así tampoco construimos el Universo. Pues contradecimos al Creador cuando ya no queremos al hombre como El lo ha querido. Con esto no santificamos la naturaleza, nos destruimos nosotros y la

Creación. Le arrebatamos la esperanza que existe en ella y la grandiosidad a la que está llamada.

De modo que el camino cristiano permanece como el que verdaderamente salva. Propio del camino cristiano es el convencimiento de que nosotros sólo podemos ser verdaderamente «creativos» y, por tanto, creadores si lo somos en unión con el Creador del Universo. Sólo podemos servir verdaderamente a la tierra cuando la tomamos siguiendo la instrucción de la Palabra de Dios. Y entonces podemos perfeccionar y hacer avanzar al Universo y a nosotros mismos.

«Operi Dei nihil praeponatur» —a la obra de Dios no se anteponga nada—; al servicio de Dios nada debe anteponerse. Esta frase sí que es una contribución a la conservación del mundo creado frente a la falsa adoración del progreso, frente a la adoración de la transformación, destructora del hombre, y frente a la blasfemia del hombre que destruye a la vez el Universo y la Creación, apartándolos de su destino final.

Sólo el Creador es el verdadero Redentor del hombre, y sólo si confiamos en el Creador estamos en el camino de la salvación del Universo, del hombre y de las cosas. Amén.

## III. La creación del hombre

*El día en que Yahweh Dios hizo tierra y cielos, antes de que hubiera ningún arbusto silvestre en la tierra, y antes de que germinara ninguna hierba del campo, porque Yahweh Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni existía hombre para trabajar el suelo, aunque un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo; entonces Yahweh Dios formó al hombre con polvo del suelo, insufló en sus narices aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser vivo.*

*Y Yahweh Dios plantó un jardín en Edén, al oriente, y situó allí al hombre que había formado. E hizo Yahweh Dios brotar del suelo toda clase de árboles agradables a la vista y buenos para comer, y,*

*en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal (Gen 2,4-9).*

¿Qué es el hombre? Esta pregunta se plantea como una imposición a cada generación y a cada hombre en particular; pues, a diferencia de los animales, la vida no nos ha sido sin más trazada hasta el final. Lo que es el ser humano representa también para cada uno de nosotros una tarea, una llamada a nuestra libertad.

Cada uno debe interrogarse de nuevo por el ser humano, decidir quién o qué quiere él ser como hombre. Cada uno de nosotros en su vida, lo quiera o no, debe responder a la pregunta de qué es el ser humano. ¿Qué es el hombre? El relato de la Sagrada Escritura nos sirve como indicador del camino que nos conduce al misterioso país del ser humano. Nos sirve de ayuda para reconocer lo que es el proyecto de Dios con el hombre. Nos ayuda a dar creadoramente la respuesta nueva que Dios espera de cada uno de nosotros.

## 1. El hombre, formado de la tierra[14]

¿Qué quiere decir exactamente esto? En primer lugar, se nos informa de que Dios formó a los hombres del barro, lo que constituye al mismo tiempo una humillación y un consuelo. Humillación porque nos dice: no eres ningún dios; no te has hecho a ti mismo y no dispones del Todo; estás limitado. Eres un ser para la muerte como todo ser vivo, eres sólo tierra.

Pero también supone un consuelo, pues además nos dice: el hombre no es ningún demonio, como hasta entonces había podido parecer, ningún espíritu maligno; no ha sido formado a partir de fuerzas negativas, sino que ha sido creado de la buena tierra de Dios. Aquí resplandece algo aún más profundo, pues se nos dice que *todos* los hombres son tierra. Más allá de todas las diferencias creadas por la cultura y por la historia, permanece la constatación de que nosotros, en definitiva, somos lo mismo, somos el mismo. Este pensamiento que en la Edad Media, en la época de las grandes epidemias de peste, se acuñó bajo la forma de «danzas de

la muerte» a causa de las horribles experiencias vividas por el gran poder amenazador de la muerte, se pone de manifiesto en que emperador y mendigo, señor y esclavo, son, en última instancia, uno y el mismo hombre, formado de una y la misma tierra y destinado a volver a ella. En todas las tribulaciones y apogeos de la historia el hombre permanece igual, como tierra, formado de ella y destinado a volver a ella.

De esta manera, se pone de manifiesto la unidad de todo el género humano: todos nosotros procedemos solamente de *una* tierra. No hay «sangre y suelo» de diferentes clases. Y por la misma causa no hay hombres diferentes, como creían los mitos de muchas religiones y también se manifiesta en concepciones de nuestro mundo de hoy. No hay castas ni razas diferentes, en las que los hombres posean un valor diferente. Todos nosotros somos la *única* humanidad, formada por Dios de la *única* tierra. Esta concepción del hombre es un pensamiento dominante tanto en el relato de la Creación como en la Biblia entera. Frente a todas las segregaciones y envanecimiento! del hombre, con los que quiere colocarse por encima de y frente a los otros, la humanidad se explica como la *única* Creación de Dios, procedente de *una* sola tierra.

Y lo que se ha dicho al principio, volverá a repetirse después del diluvio: en la gran genealogía del capítulo décimo del *Génesis* aparece de nuevo la misma concepción de que sólo hay *un* hombre en los muchos hombres. La Biblia pronuncia un No decidido contra todo racismo, contra toda división de la humanidad.

## 2. Imagen de Dios

Pero para que el hombre sea tal, debe acontecer una segunda cosa. La materia prima es la tierra, de ella saldrá el hombre porque al cuerpo formado con ella Dios le insufla su aliento en la nariz. La realidad divina entra en el Universo. El primer relato de la Creación, que ha sido objeto de las meditaciones anteriores, dice lo mismo con otra imagen más profunda. Dice así: El hombre ha sido creado a

imagen y semejanza de Dios (cfr. *Gen 1,26 y ss.).* En él se tocan el cielo y la tierra.

Dios entra a través del hombre en la Creación; el hombre está dirigido a Dios. Ha sido llamado por El.

La Palabra de Dios de la Antigua Alianza sigue teniendo valor para cada hombre en particular: «Te llamo por tu nombre, eres mío». Cada hombre es conocido y amado por Dios; ha sido querido por Dios; es imagen de Dios. En esto precisamente consiste la profunda y gran unidad de la humanidad, en que todos nosotros, cada hombre cumple *un* proyecto de Dios que brota de la idea misma de la Creación. Por eso dice la Biblia: Quien maltrata al hombre, maltrata la propiedad de Dios *(Gen 9, S).* La vida humana está bajo la especial protección de Dios, porque cualquier hombre, por pobre o muy acaudalado que sea, por enfermo o achacoso, por inútil o importante que pueda ser, nacido o no nacido, enfermo incurable o rebosante de energía vital, cualquier hombre lleva en sí el aliento de Dios, es imagen suya. Esta es la causa más profunda de la inviolabilidad de la dignidad humana; y a ello tienden, en última instancia, todas las civilizaciones.

Porque allí donde ya no se ve al hombre como colocado bajo la protección de Dios, como portador él mismo del aliento divino, allí es donde comienzan a surgir las consideraciones acerca de su utilidad, allí es donde surge la barbarie que aplasta la dignidad del hombre. Y donde sucede al contrario allí aparece la categoría de lo espiritual y de lo ético.

Nuestro destino depende por completo de que logremos defender esta dignidad moral del hombre en el mundo de la técnica y de todas sus posibilidades.

Pues en esta época técnico-científica se está dando una clase de tentación especial. La actitud técnica y científica ha traído consigo un tipo especial de certeza, aquella que puede confirmarse a través del experimento y de la fórmula matemática. Esto efectivamente ha proporcionado al hombre una liberación expresa del temor y de la

superstición y le ha dado un determinado poder sobre el Universo. Pero ahí radica precisamente la tentación, en considerar solamente como racional, y por lo tanto serio lo que puede comprobarse por el experimento y el cálculo. Lo cual supone, por consiguiente, que lo moral y lo sagrado ya no cuentan para nada. Han quedado relegados a la esfera de lo superado, de lo irracional.

Pero cuando el hombre hace esto, cuando reducimos la ética a la física, entonces disolvemos lo característico del hombre, ya no lo liberamos, sino que lo destruimos. Hemos de distinguir de nuevo lo que ya Kant conocía y sabía muy bien: que hay dos formas de razón, la teórica y la práctica, como él las denominaba.

Digámoslo tranquilamente: la razón científico-física y la moral-religiosa. No se puede explicar la razón moral como un irracionalismo ciego o como una superstición, sólo por el hecho de que se ha originado de una manera distinta o porque su conocimiento se representa de un modo no matemático. Es una y la más grande de las dos formas de razón, la que precisamente puede conservar la categoría humana de la ciencia y de la técnica y preservarlas de convertirse en la destrucción del hombre. Kant habló ya de la primacía de la razón práctica sobre la teórica, de que lo más grande, las realidades más profundas y decisivas son aquellas que la razón moral del hombre reconoce en su libertad moral. Y ahí, añadimos nosotros, está el espacio del ser-imagen-de-Dios, eso que hace al hombre ser algo más que «tierra»[15].

Demos ahora otro paso. Lo esencial de una imagen consiste en que representa algo. Cuando yo la miro, reconozco por ejemplo al hombre que está en ella, el paisaje, etc. Remite a otra cosa que está más allá de sí misma. Lo característico de la imagen, por lo tanto, no consiste en lo que es meramente en sí misma, óleo, lienzo y marco; su característica como imagen consiste en que va más allá de sí misma, en que muestra algo que no es en sí misma. Así, el ser-imagen-de-Dios significa sobre todo que el hombre no puede estar cerrado en sí mismo. Y cuando lo intenta, se equivoca.

Ser-imagen-de-Dios significa remisión. Es la dinámica que pone en movimiento al hombre hacia todo-lo-demás. Significa, pues, capacidad de relación; es la capacidad divina del hombre. En consecuencia, el hombre lo es en su más alto grado cuando sale de sí mismo, cuando llega a ser capaz de decirle a Dios: Tú.

De ahí que a la pregunta de qué es lo que diferencia propiamente al hombre del animal y en qué consiste su máxima novedad se debe contestar que el hombre es el ser que Dios fue capaz de imaginar; es el ser que puede orar y que está en lo más profundo de sí mismo cuando encuentra la relación con su Creador. Por eso, ser-imagen-de-Dios significa también que el hombre es un ser de la palabra y del amor; un ser del movimiento hacia el otro, destinado a darse al otro, y precisamente en esta entrega de sí mismo se recobra a sí mismo.

La Sagrada Escritura nos posibilita dar todavía otro paso adelante, si seguimos una vez más nuestra norma fundamental de que el Antiguo y el Nuevo Testamento deben leerse juntos, ya que es precisamente a partir del Nuevo de donde se entresaca el más profundo significado del Antiguo. En el Nuevo Testamento Cristo es denominado el segundo Adán, el definitivo Adán y la imagen de Dios (p. ej., 1 Cor 15,44-48; Col 1,15). Esto quiere decir que precisamente en El se pone de manifiesto la respuesta definitiva a la pregunta: ¿qué es el hombre? Sólo en El aparece el contenido más profundo de este proyecto. El es el hombre definitivo, y la Creación es en cierto modo un anteproyecto de El. Así que podemos decir: el hombre es el ser que puede llegar a ser hermano de Jesucristo.

Es la criatura que puede llegar a ser una con Cristo y en El con Dios mismo. Esto es lo que significa esa remisión de la Creación a Cristo, del primero al segundo Adán, que el hombre es un ser en camino, en tránsito. Todavía no es él mismo, tiene que llegar a serlo definitivamente. Y aquí, en medio de la reflexión sobre la Creación, nos aparece ya el misterio pascual, el misterio del grano de trigo que muere. El hombre debe convertirse con Cristo en el grano de trigo que muere para poder verdaderamente resucitar, para levantarse

verdaderamente, para ser él mismo (cfr. Ioh 12,24). El hombre no se comprende únicamente desde su origen pasado ni desde una parte aislada que llamamos presente. Está dirigido hacia el futuro que es el que precisamente le permite adivinar quién es él (cfr. Joh 3,2). Tenemos siempre que ver en el otro hombre a aquél con el que yo alguna vez participaré de la alegría de Dios. Debemos contemplar al otro como aquél con el que estoy llamado a ser en común miembro del Cuerpo de Cristo, con el que yo algún día me sentaré a la mesa de Abrahán, de Isaac, de Jacob, a la mesa de Jesucristo, para ser su hermano y con él hermano de Jesucristo, hijo de Dios.

## 3. Creación y Evolución

Podríamos concluir ahora que todo esto es hermoso y está bien, pero, al fin y al cabo, ¿no está en contradicción con nuestros conocimientos científicos, según los cuales el hombre procede del reino animal? No necesariamente. Muchos pensadores han reconocido desde hace ya mucho tiempo que aquí no se produce ninguna disyuntiva. No podemos decir: Creación o Evolución; la manera correcta de plantear el problema debe ser: Creación y Evolución, pues ambas cosas responden a preguntas distintas. La historia del barro y del aliento de Dios, que hemos oído antes, no nos cuenta cómo se origina el hombre. Nos relata qué es él, su origen más íntimo, nos clasifica el proyecto que hay detrás de él. Y a la inversa, la teoría de la evolución trata de conocer y describir períodos biológicos. Pero con ello no puede aclarar el origen del «proyecto» hombre, su origen íntimo ni su propia esencia. Nos encontramos, pues, ante dos preguntas que en la misma medida se complementan y que no se excluyen mutuamente.

Pero miremos ahora un poco más de cerca, porque precisamente el progreso del pensamiento en las dos últimas décadas nos ayuda también a considerar de nuevo esa unidad interna de la Creación y de la evolución de la fe y de la razón. A las concepciones propias del siglo XIX pertenecía el hecho de tener cada vez más en cuenta la historicidad, el desarrollo de todas las cosas. Se vio entonces que las cosas que tenemos por inmutables y siempre idénticas son

producto de un largo devenir. Esto es válido tanto en la esfera de lo humano como en la de la naturaleza. Se puso de manifiesto que el Universo entero no es algo así como una gran caja en la que todo se ha introducido una vez terminado, sino que más bien hay que compararlo al desarrollo y crecimiento de un árbol vivo cuyas ramas crecen cada vez más altas hacia arriba. Esta consideración general ha sido y es expuesta, a menudo, de un modo fantástico, pero con el progreso de la investigación se perfila cada vez con más claridad el modo correcto con que se ha de comprender.

Muy brevemente querría aclarar algo acerca de esto con especial referencia a Jacques Monod que nos puede servir muy bien como testigo no sospechoso; se trata, por un lado, de un científico de gran categoría, y por otro, de un luchador decidido contra toda creencia en la Creación[16].

Me parecen de suma importancia dos relevantes y fundamentales precisiones suyas. La primera dice: En la realidad no existe sólo la necesidad. No es posible, como pretendía todavía Laplace y como Hegel intentaba imaginar, que en el Universo todas las cosas deriven de forma sucesiva una de la otra con absoluta necesidad. No existe ninguna fórmula que permita establecer una deducción obligatoria de todo. En el Universo no existe sólo la necesidad sino también, dice Monod, el azar. Como cristianos nos permitiríamos ir más allá y decir: existe la libertad.

Pero volvamos a Monod. El señala que existen especialmente dos realidades, las cuales no tienen obligatoriamente que existir: pueden existir, pero no tienen que existir. Una de ellas es la vida. Así, del mismo modo que existen las leyes físicas pudo ella originarse, pero no tuvo que hacerlo. Añade, además, que era muy improbable que esto sucediera. La probabilidad matemática para ello era prácticamente cero, de manera que también se puede suponer que solamente esa única vez, en nuestra tierra, ocurrió ese muy improbable acontecimiento de que se originara la vida[17].

Lo segundo que *pudo*, pero no *tuvo* a la fuerza que existir es el misterioso ser humano. Este es también hasta tal punto improbable

que Monod como científico sostiene que dado su grado de improbabilidad, sólo una vez puede haber sucedido el que este ser se originara. Somos, dice él, una casualidad. Nos ha tocado en la lotería un número premiado y debemos sentirnos como alguien que inesperadamente ha ganado mil millones jugando a la lotería[18]. De esta manera, con su lenguaje ateo expresa de nuevo lo que la fe de los siglos pasados había denominado la «contingencia» del ser humano y lo que había llevado a la fe a orar así: Yo no tenía que existir, pero existo y Tú, ¡oh! Dios, me has querido. En el lugar de la voluntad de Dios, Monod coloca el azar, el premio que nos ha tocado en la lotería. Si esto fuera así, sería entonces muy cuestionable el poder realmente afirmar que a la vez se tratara de un premio.

Durante una breve conversación con un taxista, éste me hizo la observación de que cada vez era más la gente joven que le decía: Nadie me ha preguntado si yo quería haber nacido. Y me contaba también un profesor que al tratar de hacerle ver a un niño el agradecimiento que les debía a sus padres, diciéndole: «¡Tienes que agradecerles que vives!», éste le había contestado: «Por eso no les estoy nada agradecido».

No veía ningún premio en su existencia humana. Y de hecho si solamente es la ciega casualidad la que nos ha arrojado en el mar de la nada, entonces existen motivos más que suficientes para considerarlo una desgracia.

Sólo si sabemos que existe alguien que no nos ha arrojado a un destino ciego, y sólo si sabemos que no somos casualidad sino que procedemos de la libertad y del amor, sólo entonces podemos nosotros, los no-necesarios, estar agradecidos por esta libertad y saber, agradeciéndolo, que no es sino un don el ser hombre.

Vayamos ahora directamente a la cuestión del desarrollo y de sus mecanismos. La Microbiología y la Bioquímica nos han proporcionado en este aspecto descubrimientos revolucionarios. Penetran cada vez más en el misterio más íntimo de la vida, tratan de descifrar su lenguaje misterioso y de conocer qué es

precisamente eso: la vida. Y han llegado al convencimiento de que son perfectamente comparables, en muchos aspectos, un organismo vivo y una máquina. Ambos tienen en común el hecho de realizar un proyecto, un esbozo pensado y racional, que en sí mismo es lógico y armonioso. Su funcionamiento descansa sobre una construcción precisa, minuciosamente pensada, y por eso reflexiva.

Pero junto a estas coincidencias existen también diferencias. La primera, y no menos importante, puede describirse así: el proyecto organismo es incomparablemente más inteligente y audaz que la más refinada de las máquinas. Estas, comparadas con el proyecto organismo, están chapuceramente concebidas y construidas. Una segunda diferencia ahonda aún más: el proyecto organismo se acciona a sí mismo desde dentro, no como las máquinas que deben ser activadas por alguien desde fuera. Y, por último, la tercera diferencia: el proyecto organismo tiene la capacidad de reproducirse; el proyecto puede por sí mismo renovarse y transmitirse. Dicho de otro modo: posee la facultad de la reproducción por medio de la cual entra de nuevo en la existencia un todo vivo y armonioso[19].

Y aquí se nos presenta algo totalmente inesperado y muy importante que Monod denomina el lado platónico del Universo. Es lo siguiente: no existe meramente el devenir en el que todo cambia incesantemente, existe también lo estable, las ideas permanentes que iluminan la realidad y son sus principios rectores constantes. Existe la estabilidad y está creada de tal manera que cada organismo vivo transmite de nuevo exactamente su muestra, el proyecto que él es. Cada organismo ha sido construido —como expresa Monod— de una manera conservadora. En la reproducción se reproduce de nuevo a sí mismo. Monod lo formula así: en la moderna Biología la evolución no es ninguna característica de los seres vivos, sino que su característica es precisamente que son inmutables: se reproducen, su proyecto permanece[20].

Monod encuentra después el camino hacia la evolución, en la afirmación de que en la transmisión del proyecto puede haber un

fallo. Como la naturaleza es conservadora, reproducirá este fallo cada vez que le suceda. Tales fallos pueden acumularse, y de la suma de ellos puede originarse algo nuevo. De aquí se deduce una conclusión desconcertante: todo el Universo de los vivos se ha originado de esta manera, incluido el hombre; somos el producto de un fallo casual[21].

¿Qué debemos decir a esta respuesta? Es asunto de la ciencia aclarar cuáles son los factores que determinan el crecimiento del árbol de la vida y la aparición de nuevas ramas. Esto no es cuestión de la fe. Pero debemos y podemos tener la osadía de decir que los grandes proyectos de la vida no son producto de la casualidad ni del error. Tampoco son producto de una selección que se arroga atributos divinos, los cuales, de manera lógica e improbable, serían un mito moderno. Los grandes proyectos de la vida remiten a una Razón creadora, nos muestran el Espíritu Creador, hoy más claro y radiante que nunca. De manera que hoy, con mayor certidumbre y con alegría, podemos decir: Sí, el hombre es un proyecto de Dios, Solamente el Espíritu Creador era lo suficientemente fuerte, grande y osado para concebir este proyecto. El hombre no es una equivocación, ha sido deseado, es fruto de un amor. Puede en sí mismo, en el atrevido proyecto que es, descubrir el lenguaje de este Espíritu Creador que le habla a él y le anima a decir: Sí, Padre, Tú me has querido.

Los soldados romanos, tras azotar a Jesús, coronarlo de espinas y vestirlo grotescamente con un manto, lo condujeron de nuevo a Pilatos. Este endurecido militar se impresionó vivamente de ver a este hombre destrozado, roto. Y reclamando compasión, lo presentó ante la multitud con las siguientes palabras: «¡Idu ho anthropos!», «Ecce homo» que nosotros generalmente traducimos: «He aquí al hombre» pero con más exactitud lo que dice el texto griego es: «Mirad, éste es el hombre». En el sentir de Pilatos esta era la palabra de un cínico que quería decir: nos enorgullecemos del ser humano, pero, ahora, contempladlo, aquí está, ese gusano ¡éste es el hombre!, así de despreciable, así de pequeño. Pero el evangelista Juan ha reconocido en estas palabras del cínico unas palabras

proféticas y así las ha transmitido a la cristiandad. Efectivamente, Pilatos tiene razón, quiere decir: ¡Mirad, esto es el hombre! En El, en Jesucristo, podemos leer lo que es el hombre, el proyecto de Dios y nuestra relación con él. En Jesús maltratado podemos ver qué cruel, qué poca cosa, qué abyecto puede ser el hombre. En El podemos leer la historia del odio humano y del pecado. Pero en El y en su amor que sufre por nosotros, podemos además leer la respuesta de Dios: Sí, éste es el hombre, el amado por Dios hasta hacerse polvo, el amado por Dios de tal manera que le atiende hasta en la última necesidad de la muerte. Y en la mayor degradación continúa siendo también el llamado por Dios, hermano de Jesucristo y así llamado a participar del amor eterno de Dios. La pregunta ¿qué es el hombre? encuentra su respuesta en la imitación de Jesucristo. Siguiendo sus pasos, podemos día a día aprender con El, en la paciencia del amor y del sufrimiento, qué es el hombre y llegar a serlo.

De modo que en este tiempo de cuaresma, miremos hacia El, hacia el que nos presentan Pilatos y la Iglesia.

El es el hombre. Pidámosle que nos enseñe a llegar a ser y a convertirnos de verdad en hombres. Amén.

## IV. Pecado y salvación

*La serpiente era el más astuto de todos los animales (bestias) del campo, que había hecho Yahweh Dios. Y dijo a la mujer: ¿Con que os ha mandado Yahweh Dios que no comáis de ningún árbol del jardín? La mujer respondió a la serpiente: Podemos comer del fruto de los árboles del jardín; pero el fruto del árbol que está en medio del jardín, Dios nos mandó que no lo comiésemos, ni lo tocásemos, para que no muramos. La serpiente dijo a la mujer: No moriréis en modo alguno. Es que Dios sabe que el día que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.*

*La mujer se dio cuenta de que el árbol era bueno para comer, agradable a la vista y el árbol excelente para adquirir sabiduría. Y cogió de su fruto, comió y dio también a su marido, el cual comió.*

*Entonces se les abrieron a ambos los ojos y descubrieron que estaban desnudos; entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores. Y cuando oyeron la voz de Yahweh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, el hombre y su mujer se escondieron por entre los árboles del jardín de la presencia de Yahweh Dios.*

*Pero Yahweh Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás? Este contestó: Oí tu voz en el jardín y tuve miedo porque estoy desnudo; y me escondí. Dios Preguntó: ¿Quién te ha descubierto que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que te prohibí comer? El hombre contestó: La mujer que me diste por compañera, ella me dio del árbol, y comí (Gen 3,1-12).*

*Al hombre le dijo: Por haber escuchado la voz de tu mujer y haber comido del árbol del que te ordené que no comieses maldita será la tierra por tu causa; con penalidades y fatigas obtendrás de ella el alimento todos los días de tu vida. Te producirá zarzas y cardos, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu frente comerás pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste sacado, pues eres polvo y al polvo volverás (Gen 3,17-19).*

*Entonces Yahweh Dios lo expulsó del jardín de Edén, para que trabajase la tierra de la que había sido sacado; y alejó al hombre y colocó al oriente del jardín de Edén a los querubines con la espada llameante que se agitaba, para guardar el camino al árbol de la vida (Gen 3,23-24).*

## 1. Sobre el tema del pecado[22]

Después del Sínodo de los Obispos dedicado al tema de la familia, mientras deliberábamos en un pequeño grupo acerca de los temas que podrían ser tratados en el próximo, recayó nuestra atención en las palabras de Jesús con las que Marcos al comienzo de su evangelio resume el mensaje de Aquél: «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios está cerca. Convertíos y creed en el Evangelio». Uno de los obispos, reflexionando sobre ellas, dijo que tenía la

impresión de que este resumen del mensaje de Jesús, en realidad, hacía ya mucho tiempo que lo habíamos dividido en dos partes. Hablamos mucho y a gusto de evangelización, de la buena nueva, para hacer atrayente a los hombres el cristianismo. Pero casi nadie —opinaba el obispo— se atreve ya a expresar el mensaje profético: ¡Convertíos! Casi nadie se atreve en nuestro tiempo a hacer esta elemental llamada del evangelio con la que el Señor quiere llevarnos a cada uno a reconocernos personalmente como pecadores, como culpables y a hacer penitencia, a convertirnos en otro. Nuestro colega añadía además que la predicación cristiana actual le parecía semejante a la banda sonora de una sinfonía de la que se hubiera omitido al comienzo el tema principal, dejándola incompleta e incomprensible en su desarrollo. Y con ello tocamos un punto extraordinario de nuestra actual situación histórico-espiritual. El tema del pecado se ha convertido en uno de los temas silenciados de nuestro tiempo. La predicación religiosa intenta, a ser posible, eludirlo. El cine y el teatro utilizan la palabra irónicamente o como forma de entretenimiento. La Sociología y la Psicología intentan desenmascararlo como ilusión o complejo. El Derecho mismo intenta cada vez más arreglarse sin el concepto de culpa.

Prefiere servirse de la figura sociológica que incluye en la estadística los conceptos de bien y mal y distingue, en lugar de ellos, entre el comportamiento desviado y el normal. De donde se deduce que las proporciones estadísticas también pueden invertirse: pues si lo que ahora es considerado desviado puede alguna vez llegar a convertirse en norma, entonces quizá merezca la pena esforzarse por hacer normal la desviación. Con esta vuelta a lo cuantitativo se ha perdido, por lo tanto, toda noción de moralidad. Es lo lógico si no existe ninguna medida para los hombres, ninguna medida que nos preceda, que no haya sido inventada por nosotros sino que se siga de la bondad interna de la Creación.

Y aquí está propiamente lo fundamental de nuestro tema. El hombre de hoy no conoce ninguna medida, ni quiere, por supuesto, conocerla porque vería en ella una amenaza para su libertad. Así es como se les podría encontrar algún sentido a las palabras que

pronunció una vez la judía francesa Simone Weil: «El conocimiento del bien sólo se tiene mientras se hace… Cuando uno hace el mal, no lo reconoce, porque el mal huye de la luz»[23] . El bien se reconoce sólo, si se hace. El mal, sólo si no se hace.

De manera que el tema del pecado se ha convertido en un tema relegado, pero por todas partes se comprueba, sin embargo, que, a pesar de estar efectivamente relegado, continúa verdaderamente existiendo. Creo que esto queda suficientemente demostrado con la agresividad dispuesta a saltar en cualquier momento, que hoy experimentamos sensiblemente en nuestra sociedad, con esa disposición siempre recelosa para insultar al otro, considerándolo el culpable de nuestra propia desgracia; y para estigmatizar la sociedad, tratando de cambiar el mundo por la violencia. Me parece que sólo es posible comprender todo esto si lo vemos como expresión de la verdad relegada de la culpa que el hombre no quiere percibir. Pero, como ésta existe, él debe atacarla y destruirla. Porque el hombre puede dejar a un lado la verdad pero no eliminarla y porque está enfermo de esta verdad relegada, por eso es tarea del Espíritu Santo, «convencer al mundo del pecado» *(1oh 16,8 y ss*.). No se trata de quitarle al hombre el gusto por la vida, ni de coartársela con prohibiciones y negaciones. Se trata sencillamente de conducirla hacia la verdad y de esta manera santificarla. El hombre sólo puede ser santo, cuando es realmente él; cuando cesa de relegar y destruir la verdad. El tercer capítulo del *Génesis,* que precedía a esta meditación, contiene una de estas actuaciones del Espíritu Santo a través de la historia.

El convence al mundo y nos convence también a nosotros del pecado, no para rebajarnos sino para hacernos verdaderos y sanos, para salvarnos.

## 2. Limitaciones y libertad del hombre

Este texto nos muestra una verdad, que está más allá de nuestra comprensión, por medio sobre todo de dos grandes imágenes: la del jardín a la que pertenece la imagen del árbol y la de la serpiente. El

jardín es imagen de un mundo que no es para el hombre una selva, ni un peligro, ni una amenaza, sino su patria que lo mantiene a salvo, que lo nutre y que lo sostiene. Es expresión de un mundo que posee los rasgos del Espíritu, de un mundo que se ha hecho de acuerdo con el deseo del Creador. Aquí se entrelazan dos tendencias. Una es la de que el hombre no explota el mundo ni quiere convertirlo para sí mismo en una propiedad privada desprendida del deseo Creador de Dios, sino que lo reconoce como un don del Creador y lo construye para aquello para lo que ha sido creado.

Y a la inversa se demuestra entonces que el mundo, que se ha producido en unidad con su Señor, no es una amenaza sino don y regalo, señal de la bondad de Dios que salva y unifica.

La imagen de la serpiente está tomada de los cultos orientales de la fecundidad. Respecto de estas religiones de la fecundidad hay que decir, en primer lugar, que a través de los siglos constituyeron la tentación de Israel, el peligro de abandonar la Alianza y sumergirse en la historia general de la religión de entonces. A través del culto de la fecundidad le habla la serpiente al hombre: no te aferres a ese Dios lejano que no tiene nada que darte. No te acojas a esa Alianza que está tan distante y te impone tantas limitaciones.

Sumérgete en la corriente de la vida, en su embriaguez y en su éxtasis, así tú mismo podrás participar de la realidad de la vida y de su inmortalidad[24].

En la época en la que el relato del paraíso adquirió su forma literaria definitiva, era muy grande el peligro de que Israel sucumbiera a la proximidad, al sentido y al espíritu fascinante de aquellas religiones y de que desapareciera y fuera olvidado el Dios, que parecía tan lejano, de la Promesa y de la Creación. Sobre la base de esta historia, que nosotros conocemos por ejemplo por los relatos del profeta Elías, se puede comprender mucho mejor este texto. «Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría» *(Gen 3,6).* La serpiente en aquella religiosidad era el símbolo de la sabiduría, que domina el

mundo, y de la fecundidad, con la que el hombre se sumerge en la corriente divina de la vida para por un momento saberse a sí mismo fundido con su fuerza divina. La serpiente es también el símbolo de la atracción que estas religiones significaban para Israel frente el misterio del Dios de la Alianza.

Como un reflejo de la tentación de Israel coloca la Sagrada Escritura la tentación de Adán, en realidad la esencia de la tentación y del pecado de todos los tiempos. La tentación no comienza con la negación de Dios, con la caída en un abierto ateísmo. La serpiente no niega a Dios; al contrario, comienza con una pregunta, aparentemente razonable ' que solicita información, pero que en realidad contiene una suposición hacia la cual arrastra al hombre, lo lleva de la confianza a la desconfianza: ¿Podéis comer de todos los árboles del jardín? Lo primero no es la negación de Dios sino la sospecha de su Alianza, de la comunidad de fe, de la oración, de los mandamientos en los que vivimos por el Dios de la Alianza. Queda muy claro aquí que, cuando se sospecha de la Alianza, se despierta la desconfianza, se conjura la libertad y la obediencia a la Alianza es denunciada como una cadena que nos separa de las auténticas promesas de la vida. Es tan fácil convencer al hombre de que esta Alianza no es un don ni un regalo sino expresión de envidia frente al hombre, de que le roba su libertad y las cosas más apreciables de la vida. Sospechando de la Alianza el hombre se pone en el camino de construirse un mundo para sí mismo. Dicho de otro modo: encierra la propuesta de que él no debe aceptar las limitaciones de su ser; de que no debe ni puede considerar como limitaciones las del bien y el mal, las de la moral, en realidad, sino liberarse sencillamente de ellas, suprimiéndolas[25].

Esta sospecha de la Alianza, unida a la invitación hecha al hombre de liberarse de sus limitaciones, conoce muchas variantes a lo largo de la historia que tampoco faltan en nuestro panorama actual[26]. Me referiré sólo a dos de ellas: la estética y la técnica.

Comencemos con la estética. Empieza con la pregunta: ¿Qué le está permitido en realidad al arte? La respuesta parece muy

sencilla: lo que «artísticamente» puede. Sólo le está permitida una norma: ella misma, la capacidad artística. Y frente a ella hay sólo un fallo: el fallo del arte, la incapacidad artística. No hay, por tanto, libros buenos y malos, sino libros bien y mal escritos, películas bien o mal hechas, etc. Ahí no cuenta el bien, la moral, sólo la capacidad: pues arte —Kunst— viene de capacidad —kónnen— (se dice); todo lo demás es abuso, violencia. ¡Qué esclarecedor es esto! Esto significa, consecuentemente, que existe un espacio en el que el hombre puede elevarse por encima de sus limitaciones: si hace arte, no tiene pues limitaciones; él es capaz entonces de aquello de lo que es capaz. Y significa que la medida del hombre sólo puede ser la capacidad, no el ser, no el bien y el mal. Le está permitido aquello de lo que es capaz, si es que esto es así.

Aún entendemos este problema de un modo mucho más claro en la segunda variante, la técnica; aunque es una variante que se refiere al mismo concepto y al mismo asunto, pues también la palabra griega «techne» significa en alemán «arte» y viene de «ser capaz». Aquí también se nos plantea la pregunta: ¿qué le está permitido a la técnica? Durante mucho tiempo estuvo perfectamente claro: le está permitido aquello de lo que es capaz; el único fallo que conocía era el fallo del arte. Robert Oppenheimer cuenta que, cuando surgió la posibilidad de la bomba atómica, ésta había constituido para ellos, los físicos nucleares, el «technically sweet», la seducción técnica, su fascinación, como un imán que debían seguir: lo técnicamente posible, el ser capaces también de querer algo y de hacerlo. El último comandante de Auschwitz, Hess, afirmaba en su diario que el campo de exterminio había sido una inesperada conquista técnica. Tener en cuenta el horario del ministerio, la capacidad de los crematorios y su fuerza de combustión y el combinar todo esto de tal manera que funcionara ininterrumpidamente, constituía un programa fascinante y armonioso que se justificaba por sí mismo[27] con tales ejemplos es evidente que no se podía continuar mucho tiempo. Todos los productos de la atrocidad, de cuyo continuo incremento somos hoy espectadores atónitos y en última instancia desamparados, se basan en este único y común fundamento. Como consecuencia de este principio deberíamos hoy finalmente

reconocer que es un engaño de Satán que quiere destruir al hombre y al Universo. Deberíamos comprender que el hombre no puede nunca abandonarse al espacio desnudo del arte.

En todo lo que hace, se hace a sí mismo. Por eso está siempre presente como medida suya él mismo, la Creación, su bien y su mal y cuando rechaza esta medida, se engaña. No se libera, se coloca contra la verdad. Lo cual quiere decir que se destruye a sí mismo y al Universo.

Así pues, esto es lo primero y fundamental que, se pone de manifiesto, en la historia de Adán, sobre la naturaleza de la culpa humana y por ende sobre toda nuestra existencia. El establecimiento de la Alianza se convierte en sospechoso. El Dios cercano de la Alianza y con El los límites del bien y el mal, la medida interna del ser humano, lo creado. De ahí que podamos claramente decir: la forma más grave del pecado consiste en que el hombre quiere negar el hecho de ser una criatura, porque no quiere aceptar la medida ni los límites que trae consigo. No quiere ser criatura porque no quiere ser medido, no quiere ser dependiente. Entiende su dependencia del amor Creador de Dios como una resolución extraña. Pero esta resolución extraña es esclavitud, y de la esclavitud hay que liberarse. De esta manera el hombre pretende ser Dios mismo. Cuando lo intenta se transforma todo.

Se transforma la relación del hombre consigo mismo y la relación con los demás: para el que quiere ser Dios, el otro se convierte también en limitación, en rival, en amenaza. Su trato con él se convertirá en una mutua inculpación y en una lucha, como magistralmente lo representa la historia del paraíso en la conversación de Dios con Adán y Eva *(Gen* 3,843).

Se transforma, por último, su relación con el Universo, de modo que se convertirá en una relación de destrucción y explotación. El hombre que considera una esclavitud la dependencia del amor más elevado y que quiere negar su verdad —su ser-creado— ese hombre no será libre, destruye la verdad y el amor. No se convierte en Dios —no puede hacerlo—, sino en una caricatura, en un

pseudo-dios, en un esclavo de su capacidad que lo desintegra. Pecado, en esencia, es —y ahora está claro una negativa a la verdad. Con esto podemos también ahora entender lo que dicen estas misteriosas palabras: «Si coméis de él (es decir, si negáis los límites, si negáis la medida), entonces moriréis» (cfr. *Gen* 3,3). Significa: el hombre que niega los límites del bien y el mal, la medida interna de la Creación, niega y rehúsa la verdad. Vive en la falsedad, en la irrealidad. Su vida será pura apariencia; se encuentra bajo el dominio de la muerte. Nosotros, que además vivimos en este mundo de falsedades, de no-vivir, sabemos bien en qué medida existe este dominio de la muerte que hace de la vida misma una negación, un ser muerto.

## 3. El pecado original[28]

El relato del *Génesis* que estamos meditando añade otro rasgo esencial a esta descripción de la naturaleza del pecado. Los pecados no están descritos en general como una posibilidad abstracta, sino como hechos, como pecados de alguien, de Adán, que está al comienzo de la humanidad y en el cual se origina toda una historia del pecado. El relato nos dice: el pecado engendra pecado y así todos los pecados de la historia dependen unos de otros. Para este hecho la Teología ha encontrado la palabra, seguramente mal comprendida e imprecisa, de pecado original. ¿Qué importancia tiene? Pues nada nos parece hoy más extraño ni ciertamente más absurdo que denominarlo pecado original —hereditario— porque la culpa, según nuestra concepción, no es sino precisamente lo más personal e intransferible; y porque Dios no domina sobre un campo de concentración en el que exista una responsabilidad colectiva, sino que es el Dios libre del amor, que llama a cada uno por su nombre. Así pues, ¿qué significa pecado original interpretándolo de una manera correcta? Para encontrar una respuesta adecuada, nada es más necesario que aprender a conocer mejor a los hombres.

Una vez más con toda claridad debemos decir que ningún hombre está encerrado en sí mismo, que ninguno puede vivir sólo para sí y

por sí. Recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi Yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; para aquellos gracias a los cuales vive y para los cuales existe. El hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo solo no soy nada, sólo en el Tú y para el Tú soy Yo-mismo. Verdadero hombre significa: estar en la relación del amor, del por y del para. Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios. El pecado es pérdida de la relación, interrupción de la relación, y por eso ésta no se encuentra únicamente encerrada en el Yo particular.

Cuando interrumpo la relación, entonces este fenómeno, el pecado, afecta también a los demás, a todo. Por eso, el pecado es siempre una ofensa que afecta también al otro, que transforma el mundo y lo perturba. De ahí que, como la estructura de la relación humana ha sido perturbada desde el comienzo, cada hombre entre, en lo sucesivo, en un mundo marcado por esta perturbación de la relación. Al ser humano mismo, que es bueno, se le presenta a la vez un mundo perturbado por el pecado. Cada uno de nosotros entra en una interdependencia en la que las relaciones han sido falseadas. Por eso, cada uno está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, no las recibe tal y como deberían ser. El pecado le tiende la mano, y él lo comete. Con esto queda claro entonces también que el hombre no se puede salvar solo. El error de su existencia consiste precisamente en querer estar solo.

Salvados, es decir libres y de verdad, sólo podemos estar, cuando dejamos de querer ser Dios, cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y a la autarquía. Sólo podemos estar salvados, es decir llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas. Y nuestras relaciones interhumanas dependen de que la medida de la Creación esté en equilibrio por todas partes y es ahí precisamente donde se produce la

perturbación, porque la relación de la Creación ha sido alterada; por eso sólo el Creador mismo puede ser nuestro Salvador.

Sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo hacia nosotros y nos tiende la mano. Sólo el ser-amado es un ser-salvado, y sólo el amor de Dios puede purificar el amor humano perturbado y restablecer desde su fundamento la estructura distante de la relación.

## 4. La respuesta del Nuevo Testamento

Así, el relato veterotestamentario sobre la creación del hombre, con sus interrogaciones y su esperanza, se transciende a sí mismo. Nos conduce al decreto divino por el que Dios quiso soportar nuestra desmesura, haciéndose El mismo a nuestra medida para así devolvernos nuestra identidad. La respuesta neotestamentaria sobre el relato del pecado original se encuentra resumida de un modo breve e impresionante en el himno prepaulino que Pablo ha introducido en el segundo capítulo de su *Carta a los Filipenses.* De ahí que la liturgia de la Iglesia haya situado con razón este texto en el punto central de la liturgia de la Cuaresma, el tiempo más santo del año eclesiástico. «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre, y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo Nombre. Para que al Nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre» (Phil 2,5-11; cfr. *Jes* 45,23).

Este texto, extraordinariamente rico y profundo, no lo podemos examinar con detalle. Nos limitaremos en este caso a considerar su relación con la historia del pecado original al que claramente alude, aunque parece tener en cuenta una versión distinta de la que se nos narra en *Génesis* 3 (cfr. p. ej. Job 15,7 y SS.)[29].

Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, El es realmente «como Dios». Pero este ser-como-Dios, la divinidad, es ser-hijo y así la relación es completa. «El hijo no hace nada desde sí mismo». Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en sentido contrario: se convierte en la total dependencia, en el siervo. Y como no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar la vida.

Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. El, que, desde el fundamento, es nuestro punto de referencia, el hijo, restablece correctamente de nuevo las relaciones. Sus brazos extendidos son la referencia abierta, que continúa estando abierta para nosotros. La cruz, el lugar de su obediencia, se convierte en el verdadero árbol de la vida. Cristo se convierte en la imagen opuesta de la serpiente como dice Juan en su evangelio (Ioh 3,14). De este árbol viene no la palabra de la tentación, sino la palabra del amor salvador, la palabra de la obediencia, en la que Dios mismo se ha hecho obediente para ofrecernos su obediencia como espacio de la libertad. La cruz es el árbol de la vida nuevamente accesible. Con la Pasión Cristo ha hecho enmudecer el sonido, por así decir, inflamado de la espada, ha atravesado el fuego y ha levantado la Cruz como el verdadero eje del Universo sobre el cual éste de nuevo se ha enderezado. Por eso la Eucaristía como presencia de la Cruz es el verdadero árbol de la vida que está siempre en nuestro centro y nos invita a recibir el fruto de la verdadera vida. Esto significa que la Eucaristía nunca podrá ser una simple purificación comunitaria. Recibirla, comer del árbol de la vida significa, por eso, recibir al Señor crucificado, es decir, aceptar su forma de vida, su obediencia, su Sí, la medida de nuestro ser criaturas. Significa aceptar el amor de Dios que es nuestra verdad, aquella dependencia de Dios que no significa para nosotros determinación extraña, como tampoco para el hijo es la filiación una resolución extraña. Precisamente esta «dependencia» es libertad porque es Verdad y Amor.

Que este tiempo de Cuaresma nos ayude a salir de nuestras negativas, del recelo de la Alianza de Dios, de la desmesura y de la mentira de nuestra «autodeterminación», para ir en busca del árbol de la vida que es nuestra medida y nuestra esperanza.

Y que nos encontremos de nuevo con las palabras completas de Jesús: «El reino de Dios está cerca.

Convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1, 15).

**Notas**

[1] Sobre el olvido práctico de la doctrina de la Creación sostenida por una influyente corriente de la teología moderna, querría simplemente mencionar dos ejemplos significativos. En el conocido *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (Basel Zürich, 1973), «Nuevo catecismo. La común fe cristiana», editado por J. FEINER y L. VISCHER, el tema de la Creación se esconde en el capítulo titulado «Geschichte und Kosmos», «Historia y cosmos», que a su vez se incluye dentro de la cuarta parte del libro «Glaube und Welt», «Fe y mundo», a la que preceden «Die Frage nach Gott», «La pregunta por Dios» (1.' parte), «Gott in Jesus Christus», «Dios en Jesucristo» (2.ª parte), «Der neue Mensch», «El hombre nuevo» (3.' parte). Y aun cuando, después de esta ordenación, uno no pueda ya esperar nada peor, sin embargo, se ve sorprendido por el texto del que son autores A. DUMAS y O. H. PESCH. El lector encuentra en él: «Conceptos como mutación y selección son intelectualmente mucho más honestos que el concepto de Creación» (pág. 433). "La Creación como plan cósmico es un pensamiento acabado> (id.). «El concepto de Creación es por eso un concepto irreal (pág. 435). «Creación significa vocación de los hombres y nada más; no se nos quiere transmitir, ni siquiera en la Biblia, el mensaje de la Creación como tal, sino su formulación en parte mitológica y en parte apocalíptica» (435 y ss.), ¿Se puede juzgar como demasiado severo afirmar que este amplio uso del vocablo Creación acaba bajo estos presupuestos en una tramposa maniobra semántica?

De una manera menos burda se encuentra la misma postura reduccionista en: La foi des catholiques. *Caatéchése fondamentale* (Le Centurion, Paris 1984), «La fe de los católicos. Catequesis fundamental». De las 736 páginas de esta gruesa obra sólo se dedican cinco al tema de la Creación. Se encuentran en la tercera parte: «Une humanité selon L'Evangile», «Una humanidad según el Evangelio" (parte 1: Une foi vivante, Una fe viva; parte 2: La révélation chrétierme, La revelación cristiana). La Creación se define de la siguiente manera: «Así, al hablar de, Dios como Creador, se afirma que el sentido primero y último de la vida se encuentra en Dios mismo, presente en lo más íntimo de nuestro ser ... » (356). Aquí también el término Creación pierde por completo su sentido lingüístico originario. Además, en un tipo de letra diferente del utilizado para el resto del texto, el empleado también para las citas y los textos complementarios, se ofrecen en cuatro puntos «las objeciones habituales contra la Creación»; ahora bien, un lector normal, entre los que me cuento, no encuentra ninguna respuesta en el texto a esas objeciones a menos que tenga que reinterpretar la Creación en el sentido de «ser ahí». Pero con tal reducción «existencial» del tema de la Creación se produce una enorme, si no total, pérdida de realidad de la fe, cuyo Dios no tiene ya nada más que crear con a la materia.

[2] Una buena exposición de esta interpretación del relato del *Génesis* se encuentra, por ejemplo, en M. SCHMAUS, Ka*tholische Dogmatik* II (München, 1949) págs. 30-39; incluye además extensas notas bibliográficas.

[3] Para esto y lo siguiente, cfr. especialmente CL. WESTERMANN, *Genesis I* (Neukirchener Verlag, 1974) págs. 1-103; para una lectura de la Biblia a partir de la unidad de las historias contenidas en ella, especialmente H. GESE, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge,* (München, 1977) págs. 9-30.

[4] El texto de *Enuma Elish* puede encontrarse, por ejemplo, en CL. SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments I* (Innsbruck, 1956) págs. 52-61.

[5] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysik* Z 7, ed. Academia Regia Borussica, nueva impresiór Darmstadt, 1960, pág. 1.032.

[6] A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, editado por C. SEELIG (Stuttgart-Zürich-Wien, 1953); cfr. mi *Einführung in das Christentum* (München, 1968) pág. 116.

[7] J. MONOD, *Zufall und Notwendigkeit, Philosophische Fragen der modemen Biologie* (München, 1973) págs. 171 y 149.

[8] Para la interpretación del relato del *Génesis,* además del fundamental Comentario, antes mencionado, de CL. WESTERMANN se aconseja muy especialmente la consulta de G. VON RAD, *Das erste Buch Mose* (ATD) 2-4, Göttingen, 1964) y también de J. SCHARBERT, *Genesis* 1-11 (Würzburg, 1983).

[9] Respecto a este tema es importante K.-H. SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre* (Bonn, 1966) especialmente págs. 220-256.

[10] Aquí cfr. mi breve estudio: *Konsequenzen des Schópfungsglaubens* (Salzburg, 1980).

[11] Las citas siguientes están tomadas del libro de F. HARTL, *Der Begriff des Schópferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Emst Bloch und Franz von Baader* (Frankfurt, 1979); cfr. aquí págs. 74-80; en *Prinzip Hoffnung* (Obras completas, tomo 5, Frankfurt, 1959) pág. 319.

[12] «Si no se comparte el amor, con un polo de odio tan concreto, no existe amor auténtico; sin el partidismo del criterio revolucionario clasista, sólo existe idealismo hacia atrás, en lugar de praxis hacia adelante», *Prinzip Hofflnung,* pág. 318; HARTL, pág. 80.

[13] MARKUSKIRCHEN y Centrales eléctricas: *Prinzip Hoffnung,* pág. 928 y ss.; renuncia al domingo y días festivos, en el mismo lugar, pág. 1.071 y ss.; cfr. HARTL, págs. 109-146, especialmente 130 y 142. Para estas mismas cuestiones del pensamiento marxista,

se encuentra material interesante en J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine theorie des Festes* (München, 1964) págs. 133 y ss.

[14] He tratado con más detalle los pensamientos expuestos en las siguientes páginas, en mi artículo *Fratemité*, en: «Dict. de spiritualité», págs. 1.141 1.167.

[15] Cfr. M. KIELEM, *Befreiung und politische Aufklärung* (Freiburg, 1980), especialmente págs. 72-107.

[16] En este punto soy consciente de que, desde la aparición del libro de MONOD, el debate no sólo ha continuado, sino además se ha producido una explosión de nuevas publicaciones sobre el tema en las más diversas direcciones y con nuevos conocimientos empíricos, pero sobre todo también con nuevas posturas teóricas. Mencionaré sólo las publicaciones más conocidas en Alemania: M. EIGEN – R. WINKLER, *Das Spiel* (München, 1975); R. RIEDL, *Strategie der Genesis* (München, 1976), del mismo autor, *Biologie der Erkenntnis* (Berlin, 1979); también en R. SPAEMANN - R. Löw (ed.), *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis* (Civitas Resultate, tomo 6, 1984). Lógicamente, en las homilías era imposible entrar con detalle en discusiones científicas, únicamente se podían trazar las líneas fundamentales de la cuestión así como los límites y la relación de los métodos particulares y de los niveles de conocimiento correspondientes a cada especialidad científica. Pero, en este aspecto, me sigue pareciendo que el mejor punto de partida es la obra de MONOD por la precisión y claridad de su argumentación. En el rigor del método, precisamente en lo que se refiere a la relación entre empirismo y filosofía, no le ha superado, a mi entender, ninguna de las publicaciones posteriores.

[17] Cfr. MONOD, Op. cit. págs. 56 y ss.; 178 y ss.

[18] *Ibidem* pág. 179: «La ciencia moderna no conoce ninguna predeterminación necesaria... Esto (el origen del hombre) es otro acontecimiento único más, que sólo por eso debería precavernos de un antropocentrismo simplista. Si había algo tan singular y único como la aparición de la vida, era porque antes de producirse era

igual de improbable. El Universo no llevaba en sí la vida, ni la biosfera llevaba en sí a los hombres. Nuestro número de suerte salió premiado en la lotería».

[19] MONOD, págs, 11-31.

[20] MONOD, pág. 132: «A los biólogos de mi generación les tocó descubrir la cuasi identidad de la Química celular dentro del conjunto de la biosfera. Desde 1950 se tenía la certeza de esto y cada nueva publicación venía a confirmarlo. Las esperanzas del platónico más convencido fueron más que satisfechas». Pág. 139: «El sistema entero es totalmente conservador, muy independiente y absolutamente incapaz de admitir ninguna enseñanza del mundo exterior... Es radicalmente cartesiano, no hegeliano ... ».

[21] MONOD, pág. 140 y ss., resumido en pág. 149: «Así, parece hoy también que algunos espíritus escogidos no pueden aceptar ni tan siquiera comprender que únicamente la selección a partir de una serie de ruidos incómodos pueda haber producido el concierto entero de la naturaleza viva». Sería más fácil demostrar que las teorías del juego de Eigen, que intentan efectivamente dar su lógica a la casualidad, no introducen, en realidad, nuevos factores, y sólo encubren las teorías de MONOD, en vez de afirmarlas o confirmarlas.

[22] Al trabajo de J. PIEPER, *Über den Begriff der Sünde* (München, 1977), le debo interesantes sugerencias para esta predicación.

[23] *Die Schwerkraft und die Gnade* (München, *1952) pág.* 151 y ss.; PIEPER, *op. cit., pág. 69.* PIEPER llama aquí la atención sobre la frase de Goethe según la cual «no podemos reconocer un error hasta que no nos hemos librado de él» *(Dichtung und Wahrheit,* 2, 8).

[24] Muy detallado, aunque no en todo convincente, para el trasfondo histórico-religioso de la figura de la serpiente es especialmente J. SCHARBERT*, op. cit*., pág. 55; CL. WESTERMANN, *op. cit*., págs. 323-328; G. VON RAD en su

interpretación sobre el significado de la serpiente no entra en muchos detalles, pero describe muy bien la esencia de la tentación como la «expansión del ser humano más allá de los límites puestos por Dios en la Creación» (pág. 72).

[25] Cfr. para esta interpretación, especialmente G. V. R-AD, *op. cit.,* págs. 70-74; consideraciones parecidas se evocan en J. AUER, *Die Welt-Gottes Schöpfung* (Regensburg, 1975) págs. 527 y ss.

[26] Las siguientes consideraciones se basan en las cuidadas reflexiones que J. PIEPER, Op. cit., págs. 27-47, ha desarrollado sobre el concepto del pecado.

[27] Ambos ejemplos están tomados del libro de PIEPER, op. cit., págs. 38 y 41 y ss.

[28] *Nota del Traductor:* Para la comprensión de este apartado es necesario tener en cuenta que la palabra, utilizada en alemán, para designar al pecado original significa literalmente «pecado hereditario».

[29] Sobre las variantes aquí mencionadas de la tradición del pecado original y de sus diversas formas bíblicas así como para su trasfondo no israelita, se encuentra alguna información en A. WEISER, *Das Buch Hiob* (Göttingen, 1964), págs. 113 y ss.

Joseph Ratzinger

# Servidor de vuestra alegría

Reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal

Traducción de Marciano Villanueva

Herder 1989

A todos cuantos ordené de sacerdotes
siendo arzobispo de Munich y Freising.


- Prólogo
- I. Siempre hay semillas que llegan a sazón
  - «Salió el sembrador a sembrar...» (Lc 8,4-15)
    - En la tribulación y el desaliento
    - Sembradores de la palabra hoy
    - Advertir la cercanía de Dios
    - Ser grano de trigo de Dios
- II. Entregarse a su voluntad
  - «Sígueme» (Lc 9,51-62)
    - «Ser arrebatado»
    - El fuego renovador
    - Abandonarlo todo
    - No puede aplazarse la hora
    - Tener el valor de estar cerca del fuego
    - Anunciar la alegría
- III. Confiarlo todo a Él
  - «Muchos se gozarán...» (Lc 1,5-17)
    - Oración oída y atendida
    - Orar, un camino para nosotros mismos
    - «No te soltaré»
    - Lo que debemos hacer
    - Trabajar por la paz

        - Llenos de gozo y alegría
- IV. Sin Él todo es en vano
    - «Voy a pescar» (Jn 21,1-14)
        - En su palabra
        - Darlo todo, para recibirlo todo
        - Plenitud y unidad
- V. El servicio del testimonio
    - «Es el Señor» (Jn 21,1-14)
        - Dios ha respondido
        - ¿Qué se requiere para ser testigo?
        - ¿Qué debe hacer el testigo?
        - Apacentar
        - El seguimiento
        - Te llevarán a donde tú no quieres
- VI. En el principio está la disposición a escuchar
    - «Llamó a los que quiso» (Mc 3,13-19)
        - Subió al monte
        - ...y llamó a los que había elegido
        - Constituyó a doce
        - Para que estuvieran con él
        - Estar a su lado en la oración
        - Predicar y tener potestad
        - Recibir el ciento por uno
- VII. La espiritualidad sacerdotal
    - «Fiado en tu palabra» (Lc, 5,1-11)
        - 1. Reflejos de la imagen sacerdotal en los relatos de vocaciones de Lc 5,1-11 y Jn 1,35-42
        - 2. La espiritualidad sacerdotal según el Salmo 15(16)
        - 3. Dos conclusiones fundamentales extraídas de los textos bíblicos
            - a) La unidad de ambos Testamentos
            - b) Lo sacro y lo profano
        - Un pensamiento final: dar y recibir (Mc 10,28-31)
- Notas

# Prólogo

En estos últimos años me he visto a menudo en la necesidad de predicar sobre el tema del sacerdocio en actos litúrgicos de seminarios o ante asambleas de sacerdotes. En estas ocasiones, en vez de recurrir a los textos neotestamentarios habituales sobre esta materia, me parecía más fructífero aceptar el desafío de las perícopas que me presentaba la liturgia del día. Cuando no hace mucho tiempo he vuelto a leer, ya a cierta distancia, aquellos escritos, he tenido la impresión de que este método había producido buenos resultados: se abrían nuevos caminos, aparecían varias perspectivas y las ideas que habían ido surgiendo en las diferentes ocasiones se agrupaban y conjuntaban hasta formar una unidad interior. Ello me ha animado a asumir el riesgo de reunir algunas de aquellas pláticas y de ofrecerlas, sin modificaciones, tal como fueron pronunciadas, a un público más extenso. Confío en que puedan servir de ayuda no sólo para una aceptación renovada de la misión sacerdotal, sino también para una meditación frecuente de la Sagrada Escritura que transmita, tanto a los sacerdotes como a los seglares, un nuevo gozo por la Biblia.

Tal vez le sea de alguna utilidad al lector saber algo, siquiera sucintamente, acerca del tiempo y el lugar de origen de cada una de estas aportaciones. La primera de las pláticas de este volumen se remonta a muy atrás en el tiempo: la pronuncié en Renania, el año 1962, con ocasión de la celebración de una primera misa, el domingo de sexagésima, antes de cuaresma. El manuscrito, durante mucho tiempo olvidado, cayó en mis manos por pura casualidad, justamente cuando estaba rumiando el proyecto de publicar esta recopilación. Pude comprobar no sin sorpresa que se acoplaba perfectamente con la línea de pensamiento de los demás textos y que mis ideas se habían mantenido constantes a través de todos estos años de hondos cambios y profundas agitaciones. Me ha parecido, pues, oportuno abrir con ella este volumen. La segunda homilía tuvo lugar el domingo decimotercero del año 1986, correspondiente al ciclo de lectura C, con ocasión del cuarto centenario jubilar del seminario sacerdotal de Bamberg. La tercera,

al día siguiente, en la misa de vísperas de la fiesta de san Juan Bautista, en el marco de un encuentro sacerdotal en la diócesis de Ratisbona. La cuarta y la quinta las pronuncié el tercer domingo de Pascua del año 1986, en Toronto; la primera de ellas en el St. Michaels-College y la segunda en el St. Augustins-Seminary. La sexta y última de las homilías aquí publicadas se remonta al año 1984 y tuvo como origen las visitas a los seminarios sacerdotales de Dallas y St. Paul-Minnesota, en los Estados Unidos.

Dado que se trata de meditaciones, que, en cuanto tales, no abrigan pretensiones eruditas, he renunciado a todo tipo de notas. El lector advertirá fácilmente que, por lo que hace a la información histórica y exegética, me he guiado por los comentarios habituales, especialmente Das Neue Testament Deutsch y el gran Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament.

El último texto recogido en este volumen tiene otro carácter. Se trata de la meditación hecha con ocasión de las bodas de oro sacerdotales del cardenal Höffner. Fue publicada en 1983 en el número 9 de la Nueva Serie de la revista «Kölner Beiträge». La he añadido aquí porque arroja luz sobre las posiciones teológicas fundamentales que sirven de base al conjunto.

El motivo constantemente presente en estas reflexiones es el gozo que brota del Evangelio. Espero, pues, que este pequeño volumen sea un modesto «servicio de alegría» y pueda responder así al sentido más hondo de la misión sacerdotal.

Roma, primer domingo de Cuaresma, 1988

Cardenal Joseph Ratzinger

# I. Siempre hay semillas que llegan a sazón

## «Salió el sembrador a sembrar...» (Lc 8,4-15)

Todavía seguían confluyendo las gentes hacia Jesús cuando predicó la parábola del sembrador y la semilla, pero ya habían aparecido las

primeras sombras del desengaño y de la desilusión en el grupo de los suyos. La parábola alude, en efecto, a la incredulidad de hombres que oyen pero no escuchan, que miran pero no ven. Así, pues, para entonces había quedado ya perfectamente claro que, aunque las muchedumbres se seguían agolpando en torno al Señor, estaban en el fondo descontentas de él. Que no querían, en realidad, un Mesías que predicaba y curaba, que era bueno con los pobres y los débiles y era incluso uno de ellos, sino que deseaban algo completamente diferente: al héroe que avanza al toque de trompetas y persigue a los enemigos; al rey prodigioso que convertiría a Israel en el país de Jauja, en una especie de maravilloso paraíso de opulencia y bienestar. Ya en aquel momento era patente que la mayoría de los que le acompañaban eran sólo seguidores sin raíces y sin hondura, que le abandonarían apenas asomara el menor peligro.

## *En la tribulación y el desaliento*

En esta situación de los primeros desengaños, del incipiente desaliento de los discípulos, predicó Jesús la parábola. Porque incluso los discípulos, los doce que el Señor había congregado en torno a sí como su círculo más íntimo, se andaban preguntando: ¿En qué acabará todo esto? ¿Qué dará de sí una obra que se reduce a palabras y a algún que otro prodigio? ¿Cómo se producirá la salvación de Israel si se limita a predicar, a decir palabras y a curar de vez en cuando a personas sin influencia y sin importancia? ¿Si se va reduciendo a ojos vistas el pequeño grupo de los que le son fieles, si está cosechando fracasos bajo la forma de una predicación cada vez más claramente rechazada y de una hostilidad cada vez más viva en los círculos influyentes?

En este contexto de impugnación, de dudas, de creciente desánimo, alude Jesús al sembrador de cuyo trabajo procede el pan que alimenta a los hombres. También sus obras, esas obras decisivas de las que depende la vida de los hombres, parecen una empresa sin esperanza. Son muchos ciertamente los peligros que se ciernen sobre el crecimiento de la simiente: el terreno estéril y pedregoso, la

cizaña, las inclemencias del tiempo, todo parece conspirar para que fracase su trabajo. Debe recordarse aquí la situación —tantas veces casi desesperada— del campesino de Israel, que arranca su cosecha a una tierra que a cada instante amenaza en convertirse en desierto. Y aun así, aun admitiendo que son muchas las cosas hechas en vano, también debe saberse que hay siempre semillas que llegan a sazón, que crecen, a través y a despecho de todos los impedimentos, hasta dar fruto, y que merecen una y cien veces las fatigas que se les han dedicado.

Con esta indicación, Jesús quiere decir que todas las cosas que producen fruto verdadero empiezan en este mundo por lo pequeño y lo escondido. También Dios se ha sometido a esta regla en su actuación sobre la tierra. Dios mismo entra de incógnito en este tiempo del mundo, se presenta bajo la figura de la pobreza, de la debilidad. Y las realidades de Dios —la verdad, la justicia, el amor— son realidades escasamente presentes en este mundo. Pero aun así, de ellas viven los hombres, de ellas vive el mundo, y no podría subsistir si no existieran. Y seguirán existiendo, cuando ya hayan desaparecido y hayan sido olvidados desde mucho tiempo atrás los que más vociferan, los que más presuntuosamente gesticulan. Eso es lo que quiere decir Jesús con su parábola a los discípulos: esta cosa tan pequeña que se inicia con mi predicación seguirá creciendo cuando haya desaparecido hace mucho tiempo lo que hoy presume de ser importante.

De hecho, volviendo ahora la vista atrás, tenemos que confesar que la historia ha dado razón al Señor. Han desaparecido los grandes imperios de aquel tiempo, sus palacios y edificios yacen sepultados bajo el polvo del desierto. Han caído en el olvido los hombres importantes y famosos de aquel tiempo o se encuentran a lo sumo, como figuras muertas del pasado, en las páginas de los libros de historia. Pero lo que ocurrió en aquel ignorado rincón de Galilea, lo que inició Jesús con aquel pequeño grupo de hombres, con aquellos insignificantes pescadores, esto se ha mantenido en pie, sigue siendo permanente actualidad en nuestros días: su palabra no ha pasado, sino que hasta este momento sigue siendo proclamada en

todos los lugares de la tierra. La palabra ha madurado, a pesar de toda su debilidad y a despecho de los poderes que, según las previsiones humanas, deberían haberla sofocado sin remedio.

## *Sembradores de la palabra hoy*

En esta hora en que nos encontramos se repite una vez más la historia del sembrador. Un joven se pone a disposición del Señor de la palabra, para hacer de sembrador. Y así se ha pronunciado también en nuestra hora la parábola de Jesús, la palabra de aliento, de esperanza y de gracia. Todos sabemos que también hoy, y precisamente hoy, se están produciendo ataques contra la fe, ataques que pretenden sorprendernos y desbordarnos con su prepotencia, de tal modo que tenemos que preguntarnos: ¿No ha sido todo en balde? ¿Cómo podrá resistir el débil poder de la fe frente a los gigantescos poderes de este mundo? ¿No quedará desgarrado y triturado bajo la presión de los poderes universales del ateísmo? ¿No debería simple y lisamente darse por vencido ante la técnica y las ciencias, dotadas de tantas capacidades y conocimientos? ¿No deberá sencillamente capitular ante el egoísmo y la codicia, que han alcanzado tan inmenso poder que ya no es posible mantenerlos a raya? Y podemos preguntar: ¿Tiene sentido ser hoy día sacerdote, sembrador de la palabra? ¿Es que no existen para un joven vocaciones o profesiones con mayores perspectivas de éxito, en las que poder desplegar mejor sus talentos?

¿No es todo esto algo ya irremediablemente superado? ¿No pertenece ya al pasado el tiempo en que las gentes acudían a las iglesias? ¿No estáis viendo con vuestros propios ojos —oímos decir — cómo todo se desmorona, lenta pero inexorablemente? ¿Por qué os aferráis a una posición perdida? Pero la verdad es que Dios sigue recorriendo de incógnito la historia. Sigue ocultando su poder bajo el velo de la impotencia. Y los valores divinos, los verdaderos, la verdad, el amor, la fe, la justicia, siguen siendo las cosas olvidadas y desvalidas de este mundo.

Pues bien, a pesar de todo ello, esta parábola nos dice: ¡Tened ánimo! La cosecha de Dios crece. Aunque sean muchos los simpatizantes que se escabullen apenas lo consideren oportuno. Y por mucho que sea lo que se ha llevado a cabo en balde y vanamente, en alguna parte, de alguna manera, llega a sazón la palabra. También hoy. Tampoco hoy es inútil que haya hombres que tengan la osadía de pregonar la palabra, de ponerse del lado y al servicio de la palabra. Que se atreven a oponerse a la avalancha, al torrente del egoísmo, de la codicia, de la incontinencia, y alzan un dique para detenerlo. En algún lugar madura en el silencio su sembrado. Nada es en balde. En lo oculto, el mundo vive del hecho de que siempre ha habido quienes han creído, quienes han esperado y amado.

Parece, por supuesto, muy a menudo que el sacerdote, el sembrador de la palabra, intenta defender una posición perdida. Que es un fracasado, tal como hoy nos ha hecho saber la epístola a propósito de Pablo, continuamente enfrentado a situaciones desesperadas. Pero del mismo modo que Pablo, en medio de toda su debilidad y de los embates, pudo experimentar siempre con feliz sorpresa la magnificente bondad de Dios, que hizo de él, a pesar y a lo largo de una serie de catástrofes verdaderamente angustiosas, un hombre henchido de optimismo, pleno de esperanza inquebrantable y de alegría, también el sacerdote podrá, en medio de todos los desengaños, experimentar con gozo profundo que los hombres viven, en una hondura protectora y cobijadora, de su pobre y débil servicio. Que de esto vive el mundo. Y que en medio de una siembra, a veces descorazonadora, la cosecha de Dios crece.

## *Advertir la cercanía de Dios*

De este modo, a través de la parábola del sembrador, el Evangelio nos ofrece al mismo tiempo una imagen del sacerdote, a quien descubre la grandeza y la miseria de su servicio. Y es también, a una con ello, una buena señalización del camino que en este momento emprende nuestro amigo. Es asimismo una palabra de aliento para todos nosotros, los que avanzamos, en este tiempo que

nos ha tocado vivir, a través de los embates dirigidos contra la fe: nos enseña, en efecto, a advertir, en medio de toda esta hostilidad, la cercanía de Dios y a estar henchidos de gozo, con la certeza de que, a pesar de todo, también mediante nuestra pobre fe y nuestra oración, crece la cosecha de Dios en el mundo y que lo oculto y escondido es más poderoso que lo grande y vocinglero. Y es, en fin, una palabra de advertencia que nos debe mover a reflexión. No resulta, en efecto, tan fácil hacer, a partir de este Evangelio, tranquila y limpiamente la siguiente clasificación: Nosotros somos los que estamos del lado de Dios; los «otros» son los que no permiten que su palabra prospere. ¿Quiénes son estos «otros»? Debemos preguntarnos, con total y absoluta honestidad, si no pertenecemos también nosotros, en una buena medida, al grupo de los «otros». Debemos examinar si nos encontramos también nosotros entre aquellos de quienes Jesús dijo que no tenían suficiente profundidad, o que son como la roca, que no permite echar raíces. O si tal vez pertenecemos —así debe seguir nuestro interrogatorio— a los que Jesús llama veletas, que no saben resistir, sino que se dejan simplemente arrastrar por la corriente del tiempo, entregados al «se», a la masa; que se preguntan únicamente qué «se» dice, qué «se» hace o qué «se» piensa, y nunca han llegado a conocer la excelencia de la verdad, por la que merece la pena enfrentarse al «se».

¿No formamos parte acaso demasiadas veces del grupo de aquellos en los que la simiente fue ahogada por los abrojos de las preocupaciones o de los placeres? ¿O nos contamos entre aquellos de quienes Jesús dice que en realidad la palabra no ha entrado en ellos, porque en cuanto la oyen viene Satanás y se la arrebata? ¿Es decir, entre aquellos que no sintonizan con la longitud de onda de Dios, porque el ruido del mundo ha adquirido tal volumen que ya no pueden percibir lo eterno, que habla en el silencio? ¿Entre los que, en el tumulto del tiempo, ya no tienen oídos para la eternidad de Dios? ¿No debemos meditar seriamente en el peligro de que, al final, seamos contados en el número de aquellos de quienes Jesús dijo que no «producen fruto», es decir, que han vivido inútilmente? Pero el fruto crece —así lo dice el Señor— en la paciencia y en la

perseverancia de quien se mantiene firme, sople dondequiera el viento del tiempo.

## *Ser grano de trigo de Dios*

No hemos mencionado hasta ahora una sentencia del Evangelio, una afirmación extremadamente dura, que se encuentra entre la parábola y su explicación. Dijo Jesús a los discípulos: «A vosotros se os ha dado el conocer los misterios del reino de Dios; a los demás sólo en parábolas, para que viendo no vean y oyendo no entiendan.» Se trata de una aseveración verdaderamente sombría. Según ella, parece como si el sembrador de la palabra hubiera sido enviado, en realidad, para no cosechar nada, para fracasar. Al fondo se perfilan los destinos de los grandes profetas de la antigua alianza, de aquellos testigos de Dios cuya suerte fue, de hecho, el fracaso, la derrota, la inutilidad de su oposición al poder de los poderosos de este mundo, de un Jeremías o de un Isaías, de cuyo libro se ha tomado esta sentencia (6,9). Para entenderla bien es preciso considerar, además del Evangelio de Lucas, el de Juan, donde se lee: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto» (12,24). En su primer capítulo, Juan describe además a Cristo como la palabra que existía desde el principio y que el mundo no recibió, pero que, «a cuantos le recibieron, les dio el poder de hacerse hijos de Dios» (1,12).

Cristo mismo es el grano de trigo de Dios, que Dios ha enviado a los sembrados de este mundo. Es la palabra del amor eterno que Dios siembra en la tierra. Es el grano de trigo que debía morir para poder dar fruto. Cuando dentro de unos momentos celebremos todos juntos la eucaristía, tendremos en nuestras manos el pan candeal de Dios: el pan que es Cristo, el Señor mismo, el fruto que ha dado muchas veces cientos por uno desde la muerte del grano de trigo y se ha convertido en pan para el mundo entero. Por eso, el pan de la eucaristía es para nosotros señal de la cruz y, a la vez, señal de la abundante y gozosa cosecha de Dios: en el pasado evoca la cruz, el grano de trigo que murió. Pero también anticipa el futuro, el gran banquete nupcial de Dios, al que acudiremos muchos del Este y del

Oeste, del Norte y del Sur (cf. Mt 8,11); más aún, de hecho este banquete nupcial ha comenzado ya aquí, en la celebración de la sagrada eucaristía, donde hombres de todas las razas y de todas las clases pueden ser gozosos comensales de la mesa de Dios.

Lo más hermoso y excelso del servicio sacerdotal es poder ser servidor de este santo banquete, poder transformar y distribuir este pan de la unidad. También para el sacerdote tiene este pan una doble significación. También él deberá recordar en primer término la cruz: al final, también él deberá ser grano de trigo de Dios; no puede contentarse tan sólo con dar palabras y acciones exteriores, debe dar la sangre de sus venas, debe darse a sí mismo. Su destino está unido a Dios. En la epístola hemos escuchado lo que esto significa. Significa múltiples ataques y fracasos exteriores; significa también la angustia interna de no alcanzar el listón de lo debido, el dolor del fracaso, la conciencia de no haber sido auténtico grano de trigo y, lo que es tal vez lo más oprimente, lo más grave de todo: significa la pequeñez de lo hecho frente a la magnitud de lo encomendado. Quien lo sabe, comprenderá por qué el sacerdote dice cada día antes del prefacio: «Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea aceptable a Dios, Padre omnipotente.» Y abandona entonces la fácil palabrería y, en vez de ello, comprenderá en toda su enorme urgencia y atenderá esta llamada a contribuir a soportar la sagrada carga de Dios.

Pero el grano de trigo no se refiere, tampoco en el caso del sacerdote, sólo a la cruz. También para él es una señal de gozo de Dios. Poder ser trigo de Dios y servidor del divino grano de trigo Jesucristo puede llevar la alegría a lo más hondo del corazón del hombre. En medio de su flaqueza se produce el triunfo de la gracia, tal como nos ha dicho la epístola a propósito de Pablo, que, en medio de su debilidad, siente la sobreabundante alegría de Dios. No sin vergüenza experimenta el sacerdote cómo en virtud de su palabra, pobre y débil, pueden sonreír los hombres en el último instante de su vida; cómo por medio de ella encuentran los hombres el sentido en el océano de la insensatez, el sentido a partir del cual pueden vivir; y advierte y siente, con agradecimiento, cómo por

medio de su servicio descubren los hombres la gloria de Dios. Experimenta cómo, por su medio, por medio de su debilidad, hace grandes cosas, y le inunda la alegría porque Dios le ha mostrado a él, el más pequeño, tanta misericordia. Y al experimentarlo, adquiere conciencia de que el alegre banquete nupcial de Dios, su cosecha centuplicada, no es sólo futuro y promesa, sino que ha comenzado ya entre nosotros en este pan que él puede transformar y distribuir. Y sabe que poder ser sacerdote es la mayor exigencia y, al mismo tiempo, el máximo don.

Podemos así comprender perfectamente por qué la Iglesia hace recitar al sacerdote, después de la sagrada comunión, la oración que repite cada día, en las horas canónicas, con el salmista de la antigua alianza: «Llegaré al altar de Dios, al Dios que alegra mi juventud» (Sal 42,4, según el texto griego).

Dirijamos nuestra oración a Dios, para que, cuando sea necesario, derrame algo del resplandor de esta alegría en nuestras vidas. Para que conceda a este sacerdote, que hoy se acerca por vez primera al altar de Dios, el resplandor cada vez más puro y más profundo de este gozo. Que le siga iluminando, cuando se acerque por última vez, cuando se acerque al altar de la eternidad, en la que sea Dios la alegría de nuestra vida eterna, de nuestra siempre perdurable juventud. Amén.

## II. Entregarse a su voluntad

### «Sígueme» (Lc 9,51-62)

El Evangelio del discipulado incondicional nos indica, en el espejo de la figura del profeta Elías, quién es Jesús: «Aquí hay algo más que Elías.» Iremos viendo y explicando aquí, paso a paso, el significado de esta sentencia. Jesús aparece en ella como quien está en el camino de «dirigir su rostro a Jerusalén», avanza hacia los días en que será «arrebatado» al cielo. Como por un lado será «asumido» en la gloria de Dios, pero, por otro, y al mismo tiempo,

debe permanecer actualmente visible en este mundo, ha de llamar al servicio del seguimiento.

El seguimiento se entiende aquí no en un sentido general, es decir, en cuanto dirigido a todos los hombres, en cuanto que es el camino común para encontrar al Señor. Se entiende en un sentido especial, restringido, que ya había prediseñado el Antiguo Testamento a propósito de Moisés y Elías: como seguimiento ministerial, seguimiento por encargo, un ser admitido, ser recibido, para una misión especial. Se alude, pues, a lo que más tarde fue llamado «sucesión apostólica», el sacerdocio de la Iglesia. De ahí que este pasaje del Evangelio, precisamente porque es en su totalidad un evangelio del misterio de Jesucristo, es también, al mismo tiempo, un evangelio del servicio del sacerdocio. Este evangelio nos habla a nosotros en esta hora, en la que desfila ante nuestra mirada la vasta multitud histórica de los que oyeron y siguieron esta llamada; en la que nos llega la pregunta del futuro y la llamada del presente.

Escuchemos, pues, atentamente, esta lectura evangélica, sigámosla, paso a paso, pues nos permite percibir a Jesús sobre el telón de fondo de la figura de Elías y es así como nos solicita.

## *«Ser arrebatado»*

Lo primero que debe advertirse es que Jesús se encamina hacia aquel «ser arrebatado», aquella «asunción» que Lucas formula misteriosamente según el modelo de Elías. Lo peculiar, en efecto, de Elías, lo que le separa y distingue de todos los demás varones de Dios de la antigua alianza y le sitúa a la altura de Moisés e incluso, bajo cierto aspecto, le supera, es que él no ha bajado, como los demás hombres, al mundo subterráneo, no ha descendido a la noche de la muerte, sino que ha sido arrebatado, asumido, y sigue estando en el mundo de los vivos. Ha sido guardado, conservado para la hora del fin y por eso se espera su venida en el momento final.

Fue arrebatado, asumido, y su asunción ocurrió en un carro de fuego, a través del cual el poder ardiente e iluminador del mundo celeste parece llegar hasta nuestro mundo, para elevarlo hasta aquél. «Aquí hay más que Elías.» Pero si Jesús quería ser más que Elías, también en él debía darse la «asunción», una asunción que tenía que ser mayor y más impresionante que aquel carro de fuego que Eliseo pudo seguir con la mirada.

De hecho, el Evangelio sabe que Jesús es alguien que ha sido asumido... Pero el carro de fuego con el que asciende y que ahora no ve sólo Eliseo, sino que es contemplado por la historia toda (hemos escuchado en la lectura: «todos mirarán al traspasado»), ese carro de fuego es algo absolutamente distinto de cuanto los hombres podían imaginar, ya que éstos esperaban escenas dramáticas, signos poderosos de Dios. Las estaciones de este carro de fuego son: Getsemaní, Caifás, Pilato, el vía crucis, el Gólgota. Éste es el modo como Jesús es arrebatado. El carro que le eleva a las alturas y abre las puertas del cielo es la cruz, o mejor dicho: la fuerza de su amor creador, que penetra hasta la muerte y salva así la frontera entre el cielo y la tierra. Su carro de fuego es el amor de la cruz, y es un carro que no sólo transporta a Elías, sino que ha sido construido para todos nosotros. A todos nosotros por igual quiere invitarnos Jesús a subir a él; allí podemos todos nosotros ser asumidos, a una con él, en la promesa de la vida y en la superación de la muerte.

Cuando se compara, pues, a Elías con aquel que «es mayor», se comprende aquella extraña historia que ni el propio Elías acertaba a entender, en la que vivió, en el Horeb, la experiencia de que Dios no está en el fuego ni en la tempestad, sino en la palabra suave, en el suave y casi imperceptible signo de la bondad y del amor. Esto sí que es mayor que la tempestad de Elías; el nuevo carro que no le transporta sólo a él, sino a todos nosotros. A todos nosotros se nos muestra cómo se abren las cerradas puertas de la vida, cómo el hombre puede moverse hacia la altura, hacia aquel de quien se ha dicho: «En mi casa hay muchas moradas.»

## *El fuego renovador*

Viene ahora un segundo acontecimiento: Jesús envía por delante a los dos «hijos del trueno», Santiago y Juan, para que le busquen alojamiento en Samaria, camino de Jerusalén. Pero dado que los samaritanos no reconocían a Jerusalén, era natural que no proporcionaran ningún tipo de ayuda a los peregrinos que se dirigían a la capital judía. Una vez más vuelve a sucederle, como al principio de su vida, que «no había sitio para él en la posada». No tiene en este mundo un lugar donde reposar la cabeza. Es, por doquier, el indeseado.

De Elías cuenta la tradición que por tres veces hizo descender fuego del cielo que devoró a los que se le oponían y maquinaban encarcelarle. Entre las grandes manifestaciones de su poder se cuenta el hecho de que pudiera disponer del fuego del cielo para dirimir una controversia. Por eso, los dos hijos del Zebedeo esperan —habría que añadir que con razón— que aquel que era mayor que Elías hiciera descender fuego sobre Samaria de forma que los hombres podrían ver con sus propios ojos el castigo infligido a la ciudad inhospitalaria. Pero, una vez más, la respuesta de Jesús es distinta. Para poder entenderla debemos leer este pasaje del Evangelio en conexión con los Hechos de los apóstoles, en cuyo capítulo 8 nos narra Lucas la respuesta definitiva de Jesús.

Tras la ejecución de Esteban, la joven comunidad cristiana tuvo que huir de Judea. Comenzó a ser Iglesia universal cuando tuvo que adentrarse en lo hasta entonces desconocido e intransitable. Llegaban así mensajeros y aparece en Samaria el diácono Felipe, que anuncia la palabra de Jesús. Y aquellos que no habían recibido al Jesús terreno, le dicen ahora su «sí», se abren al mensaje de la fe. Rebosante de alegría, Felipe puede informar en Jerusalén que Samaria ha abrazado la fe. Ahora es Juan quien, esta vez con Pedro, se traslada allí; imponen las manos sobre los creyentes y les transmiten el Espíritu Santo. Se produce entonces un nuevo Pentecostés, éste es el fuego con el que Jesús da su respuesta: el fuego de Pentecostés, la hoguera de su palabra transformadora, en

la que reside la fuerza de su misericordia y de su renovación y hace ver a los hombres que antes se enfrentaban entre sí que, a partir de él, deben profesarse mutuo afecto. Su nuevo fuego no es destructor.

El fuego con el que quiso encender el mundo es el poder del Espíritu Santo. Éste es el fuego que procede del carro ígneo de su cruz, que se hace patente a los hombres y les da nueva esperanza, nuevo camino, nueva vida. Una vez más, cuanto más suave parece su fuego, comparado con el poder aniquilador de Elías, tanto mayor es. Porque es escaso poder el de aniquilar. Esto es muy fácil. El poder auténtico consiste en la capacidad de construir, de dar vida, de abrir los corazones, de transformar. Éste es el fuego de Jesús, su juicio de la nueva vida.

## *Abandonarlo todo*

Llega finalmente el tercer punto, el seguimiento. Se narra en esta escena el encuentro de Jesús con tres hombres. En ellos y en sus respuestas se refleja lo que es el seguimiento, lo que significa el sacerdocio. Sorprende, en primer lugar, el hecho de que Jesús rechace al que se le acercó primero y le dijo que quería seguirle. Esto significa que el seguimiento o —para llamarlo ya, sin más rodeos, por su verdadero nombre— el sacerdocio no lo puede elegir nadie por su propia decisión. No es posible imaginarlo como un modo de conseguir seguridad en la vida, de ganarse el sustento, de obtener una cierta posición social. No se le puede elegir simplemente como algo que proporciona seguridad, amistad, protección y cobijo, como un medio con que poder organizar la vida. Jamás puede ser simple medio de asegurar la subsistencia, elección personal. Nadie puede darse a sí mismo o por sí mismo el sacerdocio auténtico. Sólo puede ser respuesta a su voluntad, a su llamada.

El sacerdocio exige siempre que renunciemos a nuestra propia voluntad, a la idea de la simple autorrealización, a lo que podríamos hacer o querríamos tener y nos entreguemos a otra voluntad para dejarnos guiar por ella, llevar incluso adonde no queremos. Si no

existe, si no está presente esa voluntad básica de entrega a otra voluntad, de identificarse con ella, de dejarse guiar a donde no habíamos calculado, no se está caminando por la auténtica senda sacerdotal y la ruta emprendida sólo podrá conducir a la perdición. El sacerdocio se apoya en el valor de aceptar la voluntad de otro, de responder a la llamada de otro y, a una con ello, en obtener paso a paso y cada vez más la gran certeza de que, entregados a esta voluntad, no somos destruidos, no somos aniquilados, sino que, dondequiera se nos conduzca y fueran cuales fueren las mudanzas que nos sobrevengan, estamos llegando realmente a la verdad de nuestro propio ser. Así estamos, en efecto, más cerca de nosotros que cuando sólo nos aferramos a nosotros mismos. Por consiguiente, seguirle —pronunciar ese «sí, aquí estoy, estoy dispuesto»— es siempre un acontecimiento pascual. Está relacionado con el seguimiento de la cruz, con el abandono de lo propio, con la renuncia a la propia capacidad y al propio cuidado de sí, con nuestra liberación gracias al salto hacia lo desconocido de otra voluntad, lo cual es, con todo, lo final y definitivamente conocido. Desde la cruz y la resurrección de Jesucristo advertimos que al fondo de todo esto está la voluntad y el poder que soporta en verdad al mundo y a todos nosotros.

## *No puede aplazarse la hora*

El segundo hombre con el que Jesús se encuentra pone algunas objeciones realmente razonables. Desearía esperar hasta la muerte de su padre y gestionar mientras tanto los asuntos para que todo discurra por sus cauces normales, de suerte que pueda dejarlo todo bien dispuesto y ordenado antes de partir a otro lugar. Luego seguiría a Jesús. Pero, ¿quién sabe cuándo ocurrirá esto? ¿Seguirá teniendo entonces la fuerza de voluntad necesaria para ponerse en pie y seguir a Jesús? Una cosa vemos claramente: que la respuesta a la llamada de Jesús tiene prioridad y pide la entrega total. Es decir, tiene preferencia y reclama la totalidad de nuestro ser. No basta con entregar una parte de sí mismo, una parte de su tiempo y de su voluntad. De ser así, no se habría respondido a esta llamada, una

llamada tan grande que solicita y llena la vida entera, pero que sólo la llena cuando se mantiene en su totalidad.

Esto significa también que existe la hora de Jesucristo, el instante que no puede aplazarse, porque no se puede calcular y decir: «Sí quiero, por supuesto, pero ahora me resulta demasiado peligroso. Todavía tengo que hacer esto o lo otro.» Porque así se puede dejar escapar el instante de su vida y perder, precisamente por culpa de estas cautelas, lo auténtico de la propia vida, que ya nunca se puede recuperar. Hay la hora de la llamada, que exige una decisión instantánea, una decisión mucho más importante de cuanto podríamos imaginar y de lo que es perfectamente razonable. Tienen preferencia la razón de Jesús y su llamada: llegan primero. Tiene una importancia decisiva —y no sólo en el primer instante, sino para siempre y en todos los tramos del camino— este valor para posponer lo que nos parece tan razonable ante este «más grande» que es él. Sólo así llegamos verdaderamente hasta su cercanía.

## *Tener el valor de estar cerca del fuego*

También el tercer hombre de esta escena quiere poner en orden los asuntos pendientes de su casa. Pide un poco de tiempo, pero también a él se le dice: «Te necesito enteramente.» No hay un sacerdocio a media jornada ni a medio corazón. Es algo que requiere al hombre que se entrega, y no sólo una parte de su tiempo o de sus bienes.

Y esto nos conduce de nuevo a Elías, el gran modelo en que se dan juntas todas estas cosas. Eliseo quería ser su sucesor. Elías le dice: «Pides una cosa difícil; si estás a mi lado cuando sea llevado, si eres capaz de estar cerca del fuego, lo tendrás.» Y así ocurrió.

Lo que hemos oído acerca de las sentencias sobre el seguimiento de Jesús traduce en términos prácticos estas palabras de Elías: el seguimiento exige que tengamos el valor de estar junto a su carro ígneo; que tengamos el valor de estar cerca del fuego, que ha venido para incendiar la tierra. Hay en Orígenes una sentencia

atribuida a Jesús: «Quien está cerca de mí está cerca del fuego.» Quien no quiera verse quemado, debe alejarse de él. En el sí al seguimiento se incluye el valor de dejarse abrasar por el fuego de la pasión de Jesucristo, que es también, al mismo tiempo, el fuego salvador del Espíritu Santo. Sólo si tenemos el valor de estar junto a este fuego, si nos dejamos incendiar nosotros mismos, sólo entonces podremos ser también nosotros fuego en esta tierra, el fuego de la vida, de la esperanza y del amor.

Éste es el fondo y, en definitiva, el núcleo de la llamada: que debemos estar preparados para dejarnos abrasar, para dejarnos incendiar por aquel cuyo corazón arde por la fuerza de su palabra. Si somos tibios y tediosos, no podemos traer el fuego a este mundo, ni aportar ningún poder de transformación.

## *Anunciar la alegría*

Hay todavía otra sentencia, en la que se dice: «Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar la buena nueva.» Los trabajos de este mundo por los bienes y las riquezas son en el fondo preocupaciones por los muertos. «Tú sal de este trabajo de muertos de este mundo y anuncia la alegría», tal es el núcleo auténtico de la llamada que el Señor dirige a quienes han de transmitir su palabra. Anunciar la alegría: por eso a los servidores del Evangelio los llama Pablo «servidores de vuestra alegría». Se ha insistido mucho aquí en la pasión de Jesús, pero es porque de su mismo centro surge la alegría. Que nuestro ser en el mundo no es un vivir para la muerte, no es un vivir desde la nada y hacia la nada, sino una vida que ha sido querida desde el principio por un amor infinito hacia el que se encamina, todo esto se advierte también en el carro de fuego de Jesucristo. Descubrimos su alegría cuando tenemos el valor de dejarnos incendiar por el mensaje del Señor. Y cuando lo hemos descubierto, entonces podemos abrasar, porque entonces somos siervos de la alegría en medio de un mundo de muerte.

Supliquemos al Señor que nos permita hundirnos y fundirnos en esta luz, en esta hoguera de su alegría. Démosle gracias porque a lo largo de estos 400 años ha habido siempre, en este lugar, hombres que han puesto la mano en el arado y no han vuelto la vista atrás. Pidámosle que, también en esta hora, encuentre a muchos que le den el sí total. Roguémosle que nos conceda el valor de poner la mano en el arado, para ser así servidores de su alegría en este mundo. Amén.

# III. Confiarlo todo a Él

## «Muchos se gozarán...» (Lc 1,5-17)

### *Oración oída y atendida*

Tu petición ha sido escuchada, dice a Zacarías el arcángel Gabriel, al anunciarle el nacimiento de su hijo Juan Bautista. Esta frase nos ofrece, a mi entender, múltiples motivos de reflexión. El nacimiento de este hijo, que introduce el giro del tiempo, la redención del mundo, significa que han sido escuchadas las oraciones de un hombre. Acontece como respuesta a la llamada que desde el hombre ha llegado a Dios. La plegaria no cae en el vacío. No es tampoco una especie de psicoterapia en virtud de la cual reagrupamos nuestras fuerzas anímicas e intentamos conseguir un punto de equilibrio. No es un género de mera ficción para alcanzar un ejercicio y una paz espirituales. La oración apunta a la realidad. Es oída y atendida. Dios es, pues, aquel que tiene el poder, la capacidad, la voluntad y la paciencia de escuchar a los hombres. Es tan grande que puede estar también al lado de lo pequeño.

Y aunque el universo se rige por leyes estables, no quiere esto decir que esté fuera del alcance del poder del amor, que es el poder de Dios. Dios puede responder.

Tal vez podamos avanzar un poco más y decir que la acción de Dios es siempre respuesta a la llamada suplicante del hombre. Pero no porque adopte el comportamiento de un gran señor a quien será

preciso implorar para que conceda algo. No. Debe ser así desde dentro, porque sólo allí donde el hombre es suplicante, donde se supera, donde se entrega, donde percibe a Dios como la realidad, se abre a él, allí se abre la puerta del mundo hacia Dios y surge el espacio en el que él puede actuar a favor de y en nosotros, los hombres. Ciertamente, Dios está siempre en nosotros, pero nosotros no siempre estamos en él, dice san Agustín. Sólo cuando aceptamos su presencia, en cuanto que en la oración nuestro ser se abre a él, puede la acción de Dios actuar en nosotros y para nosotros los hombres.

## *Orar, un camino para nosotros mismos*

Hay aún otro aspecto en esta sentencia que me parece digno de reflexión, a saber, la pregunta de qué es, propiamente hablando, lo que había pedido Zacarías. Este anciano y su mujer estéril. Cuando el ángel le prometió un hijo, Zacarías lo rechazó como algo absurdo, algo que él no esperaba de Dios, como algo que no consideraba sensato pedir en su oración. De donde podemos concluir que hacía ya mucho tiempo que había dejado de pedir un hijo; pedía algo más, algo mayor, aquello que la Biblia llama la consolación de Israel, la redención del mundo.

Zacarías pertenecía evidentemente al grupo de aquellos de quienes dice Lucas, al describir al justo Simeón, que esperaban el consuelo de Israel (Lc 2,25). Esto mismo dice de los dos discípulos de Emaús. Indudablemente, de joven había suplicado Zacarías tener un hijo. Pero había llegado ya un momento en que él mismo comenzaba a ser insignificante y ya no pedía para sí. Sin embargo, no por ello se hundió en la amargura y la resignación, como si el mundo ya no le importara y aquel Dios que no le había escuchado se hubiera convertido para él en una cosa indiferente. Su vida se había tornado más libre, más rica, más grande. No confiaba menos en Dios, sino más. Ahora pedía el don divino, la salvación de Israel y, a una con ella —pues así está incluido en la misma Sagrada Escritura—, la salvación del mundo.

Creo que, a partir de aquí, también nosotros podemos aprender a orar. No sólo que se nos dé, una vez más, el valor de orar, sino también la educación en la oración. Por supuesto, Dios es bueno y está del lado de lo pequeño y de los pequeños. Por eso, sin tener que avergonzarnos por ello, podemos presentarle nuestros problemas personales, pequeños sin duda, pero tan grandes y tan preocupantes para nosotros. Al mismo tiempo, la oración debe ser también un camino para nosotros mismos, un camino a lo largo del cual vayamos aprendiendo poco a poco a ver cada vez más que lo que es inadmisible es que todo termine en un enquistamiento en nuestro egoísmo. Mediante la oración debemos ser más libres; debemos tomarnos con menos seriedad a nosotros mismos y con más seriedad a él, para descubrir así la esencia genuina de la oración: pedir a Dios por la salvación del mundo, también hoy. También hoy debemos confiar en él, pues él —y sólo él— es capaz de dar en esta hora la salvación al mundo. Cuando nosotros, los cristianos, abandonamos esta convicción y pensamos que todo esto deberíamos hacerlo con nuestras solas fuerzas; cuando ya no confiamos en Dios y, como máximo, sólo le damos acceso al ámbito de lo privado, e incluso allí tiene la puerta cerrada, entonces el mundo es ingobernable e insalvable. Confiarlo todo a él; aprender, a lo largo de toda una vida, a orar y atreverse a orar, tal es la meta a que quieren llevarnos estas sentencias bíblicas.

Podemos decir, pues, que Zacarías está aquí descrito con una sola frase: es un hombre que ora. Y esto significa que es un hombre que cree. Y también que es un hombre que espera. O dicho de otro modo: no cree simplemente que tal vez en alguna parte exista un ser superior, del que, por lo demás, no sabe nada y que, por añadidura, no se hace notar, sino que cree que Dios existe. Y esto significa que para él ni el mundo es indiferente ni se le ha ido de las manos. Significa que todo lo que tenemos que hacer es abrirnos a estas manos, porque quiere y puede actuar, aunque hace cosas distintas de las que imaginamos en nuestras oraciones. Hizo cosas distintas de las que esperaba el joven Zacarías y también distintas de las que había esperado más tarde. Tan distintas que, al principio,

tuvo que quedarse mudo, para aprender de nuevo el lenguaje de Dios.

## *«No te soltaré»*

Si, en esta reflexión, pensamos un poco en qué clase de hombre era, cobra toda su importancia el dato de que era un sacerdote, que también su esposa era hija de Aarón y que, por consiguiente, Juan Bautista pertenecía a la clase sacerdotal. No hay oposición entre el sacerdote y el profeta, sino que, según la voluntad de Dios, el último profeta de la antigua alianza y gran profeta de la alianza nueva fue sacerdote. Aquí se manifiesta la unidad de la acción divina: concretamente como unidad de sacerdocio y profecía. Según eso, el sacerdote no es en primer lugar un manojo de actividades, sino una reclamación a nuestro ser, un modo de vivir, que se manifiesta claramente en el ejemplo de Zacarías: es un hombre en diálogo con Dios; un hombre para quien Dios es realidad; un hombre que cree en él, se confía a él, que no cesa, a través de todas las vicisitudes de su vida, en porfiar con Dios, en sujetarle firmemente, en todos los fracasos que le sobrevienen: «No te soltaré hasta que no me hayas bendecido.»

Cuando hoy en día se nos presentan a veces sacerdocio y profetismo como realidades opuestas, como si el sacerdocio fuera lo rígido e institucional y profetismo lo libre, lo edificante y renovador, cuando se contraponen el culto y la actividad social —entendiendo, una vez más, el culto como mera pompa externa en la que se afirma y se afianza el hombre y la actividad social como liberación y renovación del mundo— nosotros podemos ver, por este ejemplo, que las cosas no son así. Sólo la profecía que procede de un previo contacto directo con Dios, de un «primero y ante todo» Dios, puede ser verdadera profecía de Dios. Y también, a la inversa, es cierto que sólo hay genuino sacerdocio cuando se orienta a la predicación y a la transformación del mundo desde el poder de la oración, de una oración que se extiende mucho más allá de todas nuestras actividades, porque abarca al mundo entero, a un mundo que

también nosotros podemos abarcar si lo vemos y lo abordamos desde Dios.

De ahí que todas estas oposiciones y contraposiciones produzcan desorientación; desde ellas no puede entenderse correctamente ni el profetismo ni el sacerdocio. Existe, ciertamente, un tipo de degeneración del sacerdocio, un peligro que acecha tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, del mismo modo que hay una degeneración de la profecía. Los profetas de la antigua alianza denuncian y condenan la falsa profecía con palabras no menos duras que las pronunciadas contra el sacerdocio. El sacerdocio se degenera cuando se le considera sólo como una oportunidad de ganarse el sustento, cuando es sólo una ocupación mediante la cual tenemos un puesto en el mundo que nos permite alcanzar una cierta posición social, cuando, en definitiva, Dios se convierte en un medio para nuestros propios intereses. Entonces es ya sólo una caricatura y se opone a la irrupción de la nueva alianza y del mensaje de Cristo. Pero esta tentación ha existido en todos los tiempos. No se enfrentan entre sí el sacerdocio y la profecía; la oposición se da entre el falso sacerdocio y la falsa profecía y su imagen verdadera. Así contemplado, este pasaje evangélico es mucho más penetrante que cuando nos induce a rechazar uno de los dos órdenes y nos permite jactamos de haber elegido el lado bueno.

El texto se convierte de este modo en una pregunta dirigida a nuestra conciencia, en un interrogante sobre nuestra actitud interior. En el antiguo ritual para la ordenación sacerdotal había una sentencia inquietante: Sat periculosum est hoc (harto peligroso es esto que hoy iniciáis). ¿Hemos injertado estas ideas en nuestras vidas? Para nosotros es claro: tener que relacionarnos con Dios directamente cada día, tener esta relación como profesional con él, puede ser peligroso, porque puede significar que la cercanía de Dios acabe por parecernos trivialidad. El temor y temblor de que pueda suceder tal cosa debe incitarnos una y otra vez a revestirnos de la humildad de la fe y de la osadía del servicio. Debemos ser hombres que oran, que creen y que esperan.

## *Lo que debemos hacer*

Si, pues, el ser del sacerdote precede a su hacer, también en las palabras del ángel se perfila la respuesta a la pregunta de lo que nosotros, sacerdotes, debemos hacer. La actividad de Juan Bautista se presenta ante nosotros como eminentemente sacerdotal, como síntesis del sacerdocio y la profecía de la antigua alianza. Ambas cosas aparecen definitivamente unidas en el sacerdocio neotestamentario. En esta unión se descubre la esencia del sacerdocio del Nuevo Testamento. En una sola frase aparece condensada la lista de nuestras actividades obligatorias: «Preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,17).

Creo que todos nosotros, cada uno a su manera, podemos reflexionar sobre cómo llevarlo a cabo. El texto mismo nos proporciona varias indicaciones, de las que desearía destacar algunas.

La primera se halla en la afirmación de que Juan deberá llevar a los hombres hacia Dios. Se trata de hecho, una vez más, de que suscitemos la fe, de que salgamos de nuestra pereza y desesperación y demos a los hombres, por medio de nuestra fe, el valor de ver a Dios como realidad en el mundo y en nuestras vidas. Sólo si ocurre así podrá el mundo vivir y permanecer.

Viene luego una segunda frase de difícil traducción. El texto griego dice: Apeitheis en phronesei dikaion. Una interpretación podría ser: (Hará que) los rebeldes vuelvan a la justicia. Pero también podría verterse por: Llevará a los incrédulos a los sentimientos de los justos (es decir, a la prudencia de los justos). También es posible entender: Llevará a los rebeldes al recto juicio de lo justo. Existe una conexión o trabazón interna en todas estas versiones. En todo caso, se percibe aquí algo muy importante, a saber, que la fe no es una especie de idea de trogloditas que añadimos a las experiencias de nuestra vida real e incorporamos a nuestro bagaje espiritual. Y que la rebelión, el hacerse a sí mismo («construir el mundo mejor»), no es el último grito de la razón sino que, por el contrario, el rebelde, el

que se hace a sí mismo, es un ignorante que no se da cuenta ni de quién es él, ni qué es el mundo. La fe no es una filosofía abstrusa, sino un descubrir el camino hacia la prudencia, la comprensión, la objetividad, la percepción de la realidad total.

Creo que debemos redescubrir este valor: el valor de reconocer a la fe como la objetividad auténtica, como la percepción y la concepción que sabe captar el verdadero lenguaje del mundo. Todo nuestro ser nos dice que ni nos hemos hecho ni podemos hacernos a nosotros mismos. Que dependemos los unos de los otros y que todos dependemos, en definitiva, de algo o de alguien que no está en nuestras manos. Si tenemos el corazón vigilante, podremos percibir, a través de todas las tinieblas del mundo y de nuestras propias creaciones, que este misterioso otro, que ha mostrado su rostro en Jesucristo, no es un peligroso demonio, sino el Dios vivo, que nos ama y está de nuestra parte. La fe es puerta de entrada a la auténtica objetividad. Somos morales y creyentes sólo cuando no nos dejamos arrastrar simplemente por una gran idea —sea cual fuere— sino cuando nos preguntamos por la verdadera objetividad y tenemos el valor de atenernos a su sobria realidad.

Ésta fue una de las grandes tareas del Bautista en su tiempo: incitar, frente a los tumultuosos movimientos de liberación entonces existentes y cuyo resultado sería la destrucción total de Israel y su desaparición, durante casi 2000 años, del mapa de los pueblos, al valor para la sobriedad y la objetividad, dar a los hombres la fortaleza necesaria para, con la mirada puesta en Dios, perseverar en la paciencia de la razón.

## *Trabajar por la paz*

Pasamos ahora a otra sentencia verdaderamente notable del Evangelio: Él (Juan) ha sido llamado «para hacer volver los corazones de los padres a los hijos» (Lc 1,17). Se trata, pues, de una misión de paz. De hecho, a todo sacerdote se le encomienda esta misión. Sólo donde hay paz puede haber espacio para Dios. Juan fue llamado para crear —o al menos para trabajar en ese

sentido— la paz en las familias y entre las generaciones y, desde aquí, la paz con Dios.

Pero, ¿cómo surge la paz? No mediante manifestaciones y peroratas, ni menos aún mediante el ejercicio de la violencia y a través de un moralismo que se aleja de la objetividad y destruye, por ende, los fundamentos de la moral. Un pueblo puede destruirse a sí mismo por completo, sin necesidad de agresiones exteriores, cuando ha perdido la capacidad de paz y de reconciliación, esto es, cuando ya no puede creer en la fuerza del bien y sólo conoce, por consiguiente, el lenguaje de la violencia, que es el lenguaje de la destrucción. El sacerdote ha sido llamado a ser mensajero de la paz, en cuanto que da a los hombres el valor de la reconciliación. Pero sólo puede dárselo si mantiene su corazón abierto para ser tocado y afectado por el inconmensurable perdón de Dios.

Me siento siempre profundamente conmovido por el hecho de que la penúltima petición del Padrenuestro —perdónanos como nosotros perdonamos— es la única a la que el Señor ha añadido un comentario que en realidad es una exigencia: «como nosotros perdonamos.» Si no os perdonáis los unos a los otros —tal es el significado de la inclusión—, ¿cómo os va a perdonar el Padre? Pero en nuestro texto se insiste sobre todo en el otro aspecto, el verdaderamente humano en esta materia: se insiste en la familia como célula originaria de toda convivencia humana. En ella deben aprenderse las relaciones fundamentales de la sociedad y también, por tanto, la capacidad de relacionarse con Dios. En la familia, y sólo en ella y desde ella, puede la convivencia del amor superar la contraposición de la alteridad (del «otro»), para llegar a la verdadera comunidad. En ella deben aprender a conocerse las generaciones: de la salvación de la familia depende la capacidad de paz de un pueblo. Si la familia no concilia ya a varón y mujer, a jóvenes y ancianos, se pervierten las relaciones humanas básicas, para convertirse en una lucha de todos contra todos. Por eso, que los padres se vuelvan a los hijos es el presupuesto para el comienzo de la paz mesiánica. De ahí que la destrucción de la familia sea la más

segura señal del anticristo, del destructor de la paz, bajo la máscara de quienes afirman traer la paz y la liberación.

Los especialistas se han planteado la pregunta: ¿Quiénes son, en realidad, los que deben volverse? ¿Los padres a los hijos, o los hijos a los padres? El tema se presta, sin duda, a prolijas discusiones. Pero, a mi entender, si leemos bien el texto del Evangelio, junto con su prehistoria viejotestamentaria, se advierte claramente que no es que los unos deban convertirse a los otros, sino que ambos están necesitados de conversión, en cuanto que las dos partes tienen de nuevo el valor de creer en Dios. Sólo así aprenderán a entenderse y admitirse mutuamente. Sólo mediante la conversión del corazón a Dios puede surgir el valor para la convivencia, la confianza en los hombres y, a una con ello, la capacidad de amar y de soportar la alteridad.

## *Llenos de gozo y alegría*

Para concluir, querría aludir brevemente a otra sentencia de este pasaje evangélico, también esta vez entresacada del mensaje del ángel. «Será para ti motivo de gozo y alegría —le dice el ángel a Zacarías— y muchos se alegrarán por su nacimiento» (Lc 1,14). Cuando Jesús se acerca, reina la alegría. El evangelista Lucas, que compuso con sumo cuidado y reflexión su Evangelio y los Hechos de los apóstoles, nunca perdió de vista este hilo conductor. La última frase del Evangelio lucano dice, en efecto, que tras haber visto los discípulos la ascensión del Señor al cielo, se volvieron a Jerusalén llenos de inmenso gozo (Lc 24,52).

En los Hechos de los apóstoles reaparece esta idea. «Compartían la cena del Señor con alegría y sencillez de corazón» (Act 2,46). Se volvieron, pues, llenos de gozo tras haber contemplado la ascensión de Jesús. Desde una óptica meramente humana habríamos esperado leer: se volvieron llenos de tristeza. Pero no es así; quien ha visto al Señor no sólo desde fuera, quien ha sentido su corazón tocado por él, quien recibe y acepta al Crucificado y, justamente porque lo acepta, conoce la gracia de la resurrección, éste debe

estar lleno de alegría. En la aceptación de la cruz se hace visible y perceptible la resurrección, el mundo se renueva y se llena de gozo el corazón. Al escuchar estas cosas advertimos cuán lejos nos hallamos del Señor, cuán alejados de aquel instante en el que Lucas pone fin a su Evangelio.

Pidamos al Señor que se llegue hasta nosotros, que nos toque y nos conceda su cercanía y que también se cumpla en nosotros la promesa: te sentirás lleno de gozo y alegría y muchos se alegrarán. Amén.

# IV. Sin Él todo es en vano

## «Voy a pescar» (Jn 21,1-14)

Pocas veces se percibe de manera tan inmediata en un texto bíblico la alegría pascual de los discípulos como en el pasaje evangélico de la aparición de Jesús a orillas del lago de Tiberíades. El frescor de la mañana en el mar de Galilea nos permite intuir algo de la fresca alegría matinal de la Iglesia naciente, en la que todo es punto de partida, comienzo, esperanza. El extenso lago, cuyas aguas se funden en el horizonte con el azul del cielo, es imagen del futuro abierto de la Iglesia, en el que allá, a lo lejos, se tocan cielo y tierra. Se puede, llenos de consuelo y esperanza, acometer el riesgo de la partida al ancho mar de los tiempos venideros, porque Jesús está en la orilla y porque su palabra nos acompaña en el viaje.

## *En su palabra*

A través de las imágenes del recuerdo que el evangelista despliega ante nosotros ha trazado al mismo tiempo un cuadro total de la Iglesia que aúna en sí promesa y orientación. Es un cuadro de múltiples capas. Intentaré arrojar un poco de luz sobre algunos de sus trazos. Sea el primero el encuentro con Jesús tras una noche de fatiga en vano. Él está en la orilla. Ha cruzado ya las aguas del tiempo y de la muerte. Ahora se halla en la orilla de la eternidad,

pero justamente desde allí contempla a los suyos, está con ellos. Pide a los discípulos algo de comer.

Esto forma parte del misterio de Jesús, el Resucitado, forma parte de la humildad de Dios: pide la colaboración de los hombres, pide que se comprometan. Necesita su asentimiento. El Señor nos pide que emprendamos el viaje con él. Nos ruega que seamos pescadores para él. Nos suplica que confiemos en él y que actuemos de acuerdo con las enseñanzas de su palabra. Nos incita a que demos a esta palabra más importancia que a nuestras experiencias y conocimientos. Nos pide que actuemos y vivamos según su palabra.

Y entonces ocurre algo notable. Cuando los discípulos regresan, Jesús ya no necesita sus peces. Ha preparado el desayuno y ahora es él quien invita a los discípulos; es el anfitrión que les da de comer. Se trata de un agasajo misterioso, aunque no de difícil interpretación. El pan es él mismo: «Yo soy el pan de vida.» Él es el grano de trigo que ha muerto, que ahora produce el ciento por uno y que basta para proporcionar alimento hasta el fin de los tiempos. Su cruz, en la que se entregó personalmente, es la milagrosa multiplicación de los panes, la superación divina de la tentación satánica de capturar a los hombres con pan y sensacionalismos. Sólo el amor puede llevar a cabo una verdadera multiplicación de panes. Los bienes materiales, lo cuantitativo, disminuye a medida que se reparte.

El amor, en cambio, aumenta a medida que se va dando. Jesús es el pan y es también el pez que por nosotros descendió a las aguas de la muerte para buscarnos y hallarnos allí. Así, pues, el desayuno que Jesús ofrece a los suyos en el punto límite entre el tiempo y la eternidad remite a la eucaristía. «Venid y comed», nos dice a cada uno de nosotros y nos hace traspasar así las fronteras del tiempo y de la muerte.

## *Darlo todo, para recibirlo todo*

Se percibe así claramente una primera imagen de la Iglesia: ésta es ante todo y sobre todo comunidad eucarística. En ella acontece lo nuevo, lo que la distingue de cualquier otra agrupación o comunidad humana. Dios entra en contacto con nosotros. Dios se nos da. Dios se hace nuestro pan, de modo que empezamos a vivir de él y, por tanto, a vivir verdaderamente. Tiempo y eternidad se interpenetran; entra en nuestro tiempo algo que es más importante que la muerte. Recibimos un alimento que no aparece y desaparece según la secuencia de muerte y renovación; recibimos un alimento que permanece y que introduce en lo perdurable. Y así es como nos convertimos en comunidad: desde la eucaristía, desde el misterio pascual del grano de trigo que muere.

Pero, ¿qué significa esto? ¿Cómo sucede? Si queremos dar una respuesta acertada a esta pregunta práctica, me parece de suma importancia la paradoja que hemos podido observar hace unos instantes. Primero, Jesús pide a los discípulos algo de comer: deben hacerse a la mar, deben actuar de acuerdo con sus instrucciones para poder atender a su petición. Pero, cuando regresan, se ve que es él quien da. Esta aparente contradicción no se debe a una falta de lógica del narrador o incluso del Señor. Pone, más bien, al descubierto las dimensiones internas de la eucaristía y las dimensiones internas de la vida cristiana total. No hay aquí una especie de triquiñuela: primero debéis dar y luego recibiréis algo de lo que dais. Hay, por el contrario, una irrenunciable coherencia interna que, una vez más, tiene muchos aspectos. Aquí debo contentarme con mencionar, muy brevemente, algunos de ellos.

Cuando Jesús hace la petición a sus discípulos, éstos todavía no le habían reconocido. Debían, pues, dar de comer a un hambriento desconocido, a un hombre a quien no conocían. Y sólo cuando aprenden a dar así madura en ellos el amor que los capacita para recibir el alimento nuevo, el pan enteramente diferente, ese pan en que se convierte Dios para nosotros en Cristo. La dimensión social no le adviene a la eucaristía desde fuera, sino que es el espacio fuera del cual la eucaristía ni siquiera se puede formar.

Lo mismo había ocurrido en la multiplicación de los panes: primero aquel muchacho tuvo que entregar los preciosos víveres que le había dado su madre; luego, cada uno de los comensales tuvo que repartir con los demás el trozo que aparentemente se había partido para él. Y así es como se fue multiplicando el pan. Y así es como sucede siempre. Con ello, acontece a la vez algo más profundo: los discípulos que salen al mar abierto a pescar algo para Jesús deben, en el fondo, darse a sí mismos. Sólo quien se da a sí mismo descubre que antes le ha sido dado todo, que simplemente da de tuis donis ac datis: de lo que previamente ha recibido. Primero debemos darnos a nosotros mismos, para recibir luego el don de Dios. En definitiva, de Dios procede todo. Y, sin embargo, este don de Dios no puede llegar hasta nosotros si primero no damos nosotros. Al final todo es gracia, porque las grandes cosas del universo, la vida, el amor, Dios, no se pueden hacer, sólo se pueden recibir como un don. Ello no obstante, sólo podemos recibir dones si nosotros mismos los damos. Sólo dando, recibimos. Sólo siguiendo somos libres. Sólo ofrendando recibimos lo que de ningún modo podemos merecer.

Se explica también así, en esta sencilla narración, una pregunta que desde el siglo de la reforma ha provocado apasionadas tensiones en el seno de la cristiandad. Darlo todo y recibirlo todo no son conceptos ni actitudes mutuamente excluyentes, sino incluyentes, tal como hemos visto aquí. Se establece así, como verdad fundamental, que el sacrificio de Cristo es único y singular, y suficiente para todos nosotros. Se establece asimismo que todos nosotros somos únicamente receptores y que sería arrogancia pretender añadir algo de nuestra propia cosecha. Pero también se establece —sin que exista contradicción en ello— que su sacrificio sólo puede ser el nuestro si salimos a la mar abierta para darlo todo a Cristo. El hecho de que el sacrificio de Cristo se nos dé en el sacrificio de la Iglesia no sólo no disminuye en nada el don de Cristo, sino que sólo así se hace visible la magnitud de su humanidad, pues Dios actúa al modo humano. Justamente en sus más grandes misterios es donde más profundamente acepta y eleva la esencia humana.

Pero ahora debemos retornar al Evangelio. Hemos dicho antes que, al reflexionar de nuevo sobre las imágenes del recuerdo, rememora Juan las ideas de lo esencial y lo permanente. En las imágenes de la mañana de Galilea nos da a conocer la imagen de la Iglesia, la esencia de la vida cristiana. En la primera imagen que encontramos de la Iglesia aparece ya la alusión a su núcleo eucarístico. La Iglesia es comunidad eucarística. Forma una unidad con el Señor. Al mismo tiempo, han podido verse los inmensos abismos de realidad humana y divina encerrados en las sencillas palabras del Resucitado: Venid a comer.

Recibir la eucaristía significa desbordar todas las dimensiones del ser humano. Sólo la recibimos si recorremos todo el camino del misterio pascual que Jesús comparte con nosotros. Entra aquí no sólo lo litúrgico ni sólo lo espiritual, sino también lo que parece ser mera y simplemente mundano: nuestra disposición a preocuparnos porque puedan comer también aquellos a quienes no conocemos, pero están necesitados de nuestra ayuda. Sólo porque abarca la esencia total del hombre y la entera realidad de Jesucristo, sólo por eso puede la eucaristía edificar la Iglesia, que es algo más que un club para el tiempo libre: es una comunidad que se extiende hasta la eternidad.

## *Plenitud y unidad*

Quisiera referirme ahora brevemente a un segundo rasgo de la imagen de la Iglesia, perceptible, a mi entender, en este relato evangélico. Se trata del curioso dato de los 153 peces. Puede admitirse como un hecho seguro que Juan no ha mencionado esta cifra llevado del simple gusto por lo anecdótico. Su Evangelio, y todavía más el Apocalipsis, nos hablan una y otra vez a través del simbolismo de los números. De ahí que los santos padres se hayan preguntado, con razón, por el significado que el evangelista quiso encerrar bajo este guarismo. No es posible saber con absoluta certeza cuál es la interpretación acertada. Se opone a ello precisamente la esencia misma del mensaje simbólico, que pretende llamar la atención acerca de algo que no puede expresarse

mediante conceptos exactos. De todas formas, ofrecen cierta seguridad las interpretaciones que sintonizan con la orientación interna del Evangelio en su conjunto, es decir, que no aportan elementos nuevos, sino que iluminan, desde un nuevo ángulo, verdades ya conocidas. A la luz de esta norma pueden darse, a mi entender, dos interpretaciones convincentes.

La primera, ya defendida por los santos padres, insinúa que el número 153 tiene como base el 17 (17×9=153). Ahora bien, Lucas, en su relato de Pentecostés, menciona precisamente 17 pueblos. Es un número que indica plenitud, totalidad. Del mismo modo que aquellos 17 pueblos del relato pentecostal aluden a una Iglesia compuesta por todos los pueblos, así también los 153 peces señalan la amplitud de la Iglesia de Jesucristo, que debe cobijar y proporcionar espacio suficiente a peces de todo tipo y condición. Es una imagen de la catolicidad de la Iglesia, en la que hay muchas habitaciones: una Iglesia con tantos peces que las redes amenazan romperse. ¡Qué imagen tan hermosa y a la vez tan ambiciosa! Porque esto significa, en primer lugar, que la idea primigenia de Dios sobre la Iglesia no se refiere a una comunidad local, sino a la Iglesia católica en su unidad y totalidad.

La Iglesia universal no es la simple suma de comunidades que se reúnen para conseguir una mayor eficacia o por las razones que fueren. Ella es lo primero y la que da a luz a las comunidades locales. Éste es el diáfano mensaje del relato lucano de Pentecostés; antes de que hubiera comunidades locales existía ya la Iglesia católica, la Iglesia de todos los pueblos, nos dice aquí san Lucas. La red con 153 peces nos repite, en el lenguaje simbólico de san Juan, esta misma idea lucana. Lo primero es la unidad, que alumbra y da sentido a la multiplicidad. Esto mismo se advierte también, con absoluta claridad, cuando se medita sobre el origen interno de la Iglesia: Cristo no tiene respecto de la Iglesia la relación que el fundador de una asociación tiene con la obra por él fundada. Tal como la exégesis actual demuestra, la Iglesia no fue fundada a modo de una asociación. Jesús no la instituyó mediante una serie de actos aislados, sino por el hecho de ser como grano de trigo que

muere. Y esto implica una relación enteramente distinta. Cristo no es el fundador de una asociación cuya voluntad y memoria se conmemora de vez en cuando. Él es, en la eucaristía, el origen actual de la Iglesia. Por eso, la Iglesia no está unida a él en primer lugar a través de una serie de prescripciones jurídicas, sino que se apoya en él en virtud de una comunión existencial. Pablo prolonga esta línea de pensamiento hasta el punto de afirmar que, en realidad, sólo hay un elegido, si bien todos nosotros somos uno mediante la comunión con Cristo (Gál 4,15-29).

Lo mismo se deduce cuando se analiza el origen externo de la Iglesia. No es una nueva creación de Jesús. El pueblo de Dios está en camino desde los días de Abraham y debe ser siempre necesariamente uno. Mediante la acción de Jesús, simplemente sus jalones fronterizos se corrieron hasta abarcar los confines de la tierra y se hundieron hasta el amor trinitario de Dios. Mientras que Lucas nos informa de una primera pesca al comienzo de la actividad pública de Jesús, en la que las redes se rompían, aquí Juan nos dice que, a pesar de la gran multitud de peces, no se rompió la red (21,11). No puede romperse. La Iglesia es una y debe ofrecer espacio para todos los peces de Jesucristo: el cuerpo traspasado, pero no quebrado, del Crucificado es el espacio de nuestra unidad.

Son muchas las cosas que pueden decirse sobre esta materia. Me contentaré con añadir, para poner punto final, una segunda interpretación del número 153, que apunta en la misma dirección y anticipa a la vez el futuro del Evangelio. Se debe al sabio judío Robert Eisler, que ha llamado la atención sobre el hecho de que 153 es la suma de los valores numéricos de Simón (76) e ikhthys (pez, 77). También en esta interpretación se alude una vez más a la unidad de la Iglesia y a su catolicidad, si bien precisando más claramente el modo histórico de esta unidad. La unidad auténtica de la Iglesia es siempre el pez único, Jesucristo. Pero se ha vinculado él mismo y ha vinculado la unidad de su Iglesia a aquel a quien dio el nombre de Pedro. De hecho, todo el episodio culmina con la misión confiada a Pedro, a quien se le encomienda apacentar el

rebaño de Jesucristo, que es uno solo y que debe ser apacentado, en su totalidad, por el apóstol.

Se da una íntima conexión entre Cristo y Pedro. La barca de Pedro se ha convertido en la nave de Cristo. Pedro es el fiador de Cristo. Si quiero aceptar a Cristo, debo aceptar la comunidad concreta de la única Iglesia, cuyo pastor es Pedro. Precisamente así prosigue su marcha el camino pascual. Porque, en efecto, sólo cuando aceptamos a Cristo de esta manera concreta y determinada nos vinculamos a él y nos dejamos llevar no según nuestra voluntad, sino según el dictado de la suya. La dimensión, al parecer, meramente jurídica, lo concreto y lo más profundo, el centro de la revelación, todos estos aspectos están inseparablemente unidos entre sí. Porque Dios es concreto y justamente en lo concreto se manifiesta lo divino.

Roguemos al Señor que nos conceda pertenecer al grupo de los 153 peces de su irrompible red. Pidámosle que nos conceda unirnos a él y dejarnos guiar por él, incluso contra nuestra propia voluntad. Supliquémosle que se abran nuestros ojos para que, como Pedro, le reconozcamos y aprendamos a decir llenos de alegría: Es el Señor. Amén.

## V. El servicio del testimonio

### «Es el Señor» (Jn 21,1-14)

El pasaje de los Hechos de los apóstoles (Act 5,27b-32.40b-41) y la lectura del Evangelio del tercer domingo de Pascua dan testimonio de Jesucristo, testifican su resurrección. No narran imaginaciones ni fantasías de los discípulos, porque en tal caso habría sido arrogante soberbia contraponer este testimonio como voluntad de Dios a la voluntad de los hombres. Habría sido, además, totalmente innecesario padecer cárceles y azotes por rendir este testimonio. Habría sido también insensato gozarse en los ultrajes que habían padecido ante las gentes, si bajo esta afrenta no se ocultara un honor superior, el honor de Dios y el honor de la verdad.

## *Dios ha respondido*

Un testimonio de simples palabras no es de mucho peso; puede incluso ser falso testimonio. Pero cuando, con el testimonio del sufrimiento, la vida misma se convierte en testimonio, hay otros pesos en juego. Los apóstoles dan testimonio de Jesús con su propia vida, porque él es el viviente, la vida, cosa que ellos saben con total certeza. Dan el testimonio de su vida en favor de aquel a quien han visto viviente.

Así suena el genuino mensaje de este día: Dios ha respondido. Dios es realmente Dios. Dios tiene poder sobre el mundo, poder sobre nuestra vida y poder más allá de nuestra muerte. Dios es Dios. Tiene poder y su poder es bondad que otorga vida, la vida verdadera. Los apóstoles lo sabían, y no sólo como simple teoría, sino que lo llevaban ardientemente grabado en su alma como percepción viviente; por eso estaban llenos de alegría.

La liturgia de la Iglesia quiere inducirnos a recibir esta alegría, el gozo de los redimidos. Y la recibimos en la media en que percibimos a Cristo, en la medida en que también nosotros tenemos la certeza de que vive, de que ha resucitado verdaderamente.

Tanto la epístola como el Evangelio dan, pues, testimonio de Jesucristo. Él es el auténtico sujeto de estos textos, del mismo modo que es el verdadero sujeto de nuestra liturgia. Pero de este modo, y con esta referencia al Señor, los textos de este día nos dan también una imagen del testigo de Jesucristo.

## *¿Qué se requiere para ser testigo?*

¿Cómo se convierte un hombre en testigo? El primer presupuesto básico aparece claramente en el relato de la pesca. Los apóstoles regresan a tierra.

Hay un desconocido en la orilla. Aquel discípulo a quien Jesús amaba lo reconoce: «Es el Señor.» Pedro se levanta de un salto, se

ciñe la túnica y se echa al agua, para ir así más rápidamente a su encuentro. El primer presupuesto es, pues, que quien quiera ser testigo de Jesucristo tiene que haberlo visto personalmente, tiene que conocerlo y reconocerlo. Y, ¿cómo ocurre esto? Ocurre, nos dice el Evangelio, porque el amor lo reconoce. Jesús está en la orilla; al principio no lo reconocemos, pero le oímos a través de la voz de la Iglesia. Es él. Ahora nos toca ponernos en pie, ir a buscarlo, acercarnos a él. En la escucha de la Escritura, en el trato y frecuencia de los sacramentos, en el encuentro con él en la oración personal, en el encuentro con aquellos cuya vida está henchida de amor a Jesús, en las diferentes experiencias de nuestra vida y de múltiples maneras nos encontramos con él, él nos busca y así aprendemos a conocerlo.

Acercarse a él por múltiples caminos, aprender a verlo, tal es la primera y principalísima misión del estudio de la teología. Porque este estudio no habla, en el fondo, de nada en absoluto, si las ideas de la ciencia no se refieren a la realidad de nuestra vida. Pero cuanto más lo conocemos, más cosas nos dicen todas las palabras de la revelación y tanto más se convierten en caminos hacia él y de él hacia los hombres.

El testigo, pues, debe ser algo antes de hacer algo. Debe ser amigo de Jesús para no transmitir sólo conocimientos de segunda mano, sino para ser testigo verdadero.

## *¿Qué debe hacer el testigo?*

Pero ahora surge la pregunta: ¿Qué debe hacer el testigo? El Evangelio nos da tres respuestas que, en el fondo, se reducen a una. Antes de confiar a Pedro la misión de pastor, Jesús le pregunta: ¿Me amas? Debe amar a Jesús. A continuación se le encomienda: Apacienta mis corderos. Debe desempeñar las tareas propias del pastor. Y finalmente le dice: Antes elegías tú el camino. Pero ahora lo elige otro por ti y te lleva por él. Ya no es tu voluntad la que establece tu senda, sino la voluntad de otro. Debe ir en pos

de otro. El seguimiento forma parte del servicio del discípulo; este servicio es un camino.

## *Apacentar*

Amar, apacentar, seguir: con estos tres verbos describe el Evangelio la esencia del apostolado y, por ende, también la del servicio sacerdotal. Dado que el amor es el lado interno de todo lo demás, podemos contentarnos aquí con meditar algo más detenidamente sobre los otros dos actos fundamentales.

Comencemos por la misión de apacentar. La sentencia alude a la época nómada del pasado de Israel, cuando era básicamente un pueblo de pastores. En el pasaje evangélico de este día nos hallamos ante una situación similar, aunque iluminada desde otra perspectiva: los discípulos que Jesús había congregado a orillas del lago de Galilea habían sido antes pescadores. Y desde esta actividad les descubre Jesús su profesión futura. «A partir de ahora serás pescador de hombres», le dijo a Pedro la mañana misma de su llamamiento (Lc 5,10).

De entre todas las interpretaciones de esta sentencia que he podido leer, la que más viva impresión me ha producido es la de san Jerónimo. Dice, poco más o menos: cuando se saca un pez del agua significa para él que ha perdido su elemento vital. Ya no puede respirar y, por tanto, muere. Pero a los hombres nos acontece en el bautismo, cuando nos hacemos cristianos, exactamente todo lo contrario: hasta entonces estábamos encerrados en las aguas saladas del mundo. No podíamos ver la luz, la luz de Dios. Tampoco podíamos contemplar la anchura del universo. Nuestro rostro se hallaba rodeado por la oscuridad del agua, vuelto hacia abajo, y nuestra vida estaba hundida en el mundo muerto del agua salada. Pero cuando, con el bautismo, fuimos sacados de aquel lugar, entonces comenzamos a ver la luz, entonces empezamos a vivir verdaderamente.

Creo que no resulta difícil reconocer hoy día cuán ciertas son las anteriores afirmaciones. La vida sin Dios y contra Dios, que al principio parece tan atrayente y liberadora, sólo ha originado, de hecho una gran tristeza y una creciente irritación. El hombre se siente furioso contra la sociedad, contra el mundo, contra sí mismo y contra los demás: su vida le parece una construcción defectuosa, el hombre un error de la evolución. Ha perdido su elemento vital y todo le sabe a sal; a muerte y amargor. El hombre ha sido destinado a respirar la infinitud de la vida eterna. Cuando no puede hacerlo, se encuentra prisionero y sin luz. Sólo la fe nos conduce a los espacios abiertos, como cantan los Salmos.

¿Qué significa, por tanto, «pescar hombres»? Significa llevarlos al aire libre, a los amplios espacios de Dios, al elemento vital que les ha sido asignado. Cierto que cuando alguien se ve arrancado de sus hábitos y costumbres, al principio siempre se revuelve, como ha descrito con penetrante pluma Platón en su mito de la caverna. Quien está acostumbrado al mar, piensa en un primer momento que, cuando le sacan a la luz, le arrebatan la vida. Está enamorado de las tinieblas. Por eso, ser pescadores de hombres dista mucho de ser una empresa cómoda, pero es lo más grandioso y humanamente lo más bello que puede darse. Se registran, sin duda, muchas salidas en vano al mar. Pero aun así, sigue siendo una maravillosa tarea acompañar a los hombres por el camino que lleva a la luz, a los amplios espacios, enseñarles a conocer la luz y la infinitud de Dios. Cuando inicié, hace ya 35 años, esta actividad, tenía miedo de cómo saldrían las cosas. Pero pude experimentar muy pronto y de manera muchas veces renovada cuán verdadera es la promesa del Señor de que otorga; ya en este mundo, el ciento por uno, también con aflicciones, sin duda, pero él cumple su palabra (Mc 10,29s).

Aún nos queda otro aspecto por considerar: cuál es el verdadero centro y núcleo del arte de pescar hombres. En el Evangelio de hoy Jesús da de comer a sus discípulos pan y pescado. Ambos alimentos le simbolizan a él. Del mismo modo que se convirtió en grano de trigo que muere, también se convirtió en pez. Se hundió en

las profundidades del mar. Con su vida dio cumplimiento a la señal de Jonás, entró en el vientre del mar.

Ya hemos dicho antes que sólo el que se entrega a sí mismo puede ser testigo. Sólo aquel que, como Jesús, se convierte en «pez» puede ser pescador de hombres.

## *El seguimiento*

Llegamos así al tema del seguimiento. Porque, en efecto, dejando ya aparte el lenguaje de las imágenes, todo lo anterior quiere decir sencillamente que el núcleo de la tarea de apacentar, el núcleo del ministerio de pastor, es el seguimiento. El pastor va delante del rebaño, nos dice el Evangelio de Juan. Sólo si caminamos delante podremos apacentar a los demás. Y sólo vamos delante, caminamos hacia adelante, si seguimos a aquel que nos ha precedido a todos: Jesucristo.

Los Evangelios nos proporcionan, justamente en conexión con la figura de Pedro, varias indicaciones en las que se ve muy claramente el significado del seguimiento. Una de las escenas más impresionantes tiene lugar inmediatamente después de aquella confesión de fe de Pedro con que se inicia el episodio del primado. El Señor explica la peculiaridad de su reino mediante el recurso de preanunciar sus padecimientos. Y si antes, a través de las palabras de Pedro, hablaba alguien que es más que carne y sangre, ahora, en estas otras, la carne y la sangre dejan oír su poderosa voz. Pedro reprendió al Señor por aquellas declaraciones. La respuesta de Jesús es de una inusitada dureza: «¡Quítate de mi vista, Satanás!» (Mc 8,33). Pedro había tomado la delantera al querer marcar el camino a Jesús. Seguimiento significa que ya no puede uno elegir su camino. Significa poner la propia voluntad en manos de la voluntad de Jesús, darle real y verdaderamente la precedencia.

En este episodio puede percibirse un nuevo aspecto. Pedro está en el mar, Jesús en tierra. Para llegar hasta él, Pedro se lanza presta y

animosamente al agua. Hay aquí un parecido con aquella otra narración, singularmente hermosa, en la que Pedro salta de la barca para ir al encuentro del Señor que camina sobre las olas. Mientras su mirada está fija en Jesús, avanza sin dificultades. Pero en el instante mismo en que fija su atención en el viento y el agua, empieza a hundirse (Mt 14,28-32). Recorre un camino en el que no rige la ley de la gravedad. Y puede avanzar por él mientras se deje llevar por la nueva y más poderosa fuerza de la gravedad de la cercanía de Jesucristo, según la sentencia: «Tened buen ánimo; yo he vencido al mundo» (Jn 16,33). Se enfrentan aquí la fuerza de la gravedad y la gracia.

El seguimiento de Jesucristo significa que debemos y podemos recorrer un camino que es opuesto al de la ley natural de la gravedad, al de la fuerza de la gravedad del egoísmo, de la búsqueda de las cosas solamente materiales y del deseo de ganancias máximas, que suele confundirse con la felicidad. El seguimiento es un camino a través de aguas agitadas y turbulentas, un camino que sólo podemos recorrer si nos hallamos dentro del campo de gravedades del amor de Jesucristo, si tenemos la mirada puesta en él y somos allí llevados por la nueva fuerza de la gravedad de la gracia, que es la que nos hace transitable el camino hacia la verdad y hacia Dios, un camino que no podríamos recorrer con nuestras solas fuerzas. Por eso, el seguimiento de Cristo es algo más que simple asentimiento a un determinado programa, es algo más que simpatía y solidaridad con un hombre al que consideramos nuestro modelo. No seguimos solamente al hombre Jesús, seguimos a Cristo, el Hijo de Dios vivo. Avanzamos por un camino divino.

¿Adónde lleva el camino de Jesús? Lleva a la resurrección, a la derecha del Padre. En todo este camino se piensa cuando se habla del seguimiento de Cristo. Sólo así se recorre de principio a fin la vocación del hombre, sólo así llegamos verdaderamente a la meta, a la felicidad indivisa e indestructible. Y sólo desde aquí se entiende por qué en el seguimiento entra también la cruz (Mc 8,34): porque no hay ningún otro modo de llegar a la resurrección, a la comunión

con Dios. Todo este camino debemos recorrer, si queremos ser servidores y testigos de Jesucristo. Y cada paso es diferente, según que se acepte la totalidad del camino o bien se seleccione sólo una parte, como si fuera una especie de programa de un partido político. A Cristo sólo se puede llegar si se tiene el valor de caminar sobre las olas y confiarse a su fuerza de gravedad, que es la fuerza de la gravedad de la gracia.

## *Te llevarán a donde tú no quieres*

Hallamos finalmente, en las últimas líneas de este episodio evangélico, una nueva y sorprendente imagen del seguimiento: extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieres (Jn 21,18). Hay aquí, probablemente, una alusión a la muerte en cruz que Pedro habría de sufrir en el seguimiento de Jesús: entonces extendería las manos y se las atarían. Se advierte ahora con absoluta claridad lo que sólo aparecía insinuado en la discusión entre Jesús y Pedro después del anuncio de la pasión. Pedro tiene que renunciar a su propia voluntad, ya no es él quien toma las decisiones. Es otro el que le ciñe.

A propósito de este relato, me viene siempre a la memoria un pequeño gesto ritual que me causó profunda impresión cuando recibí la ordenación sacerdotal. Tras la unción, se le atan las manos al ordenado y así atadas toma el cáliz, de modo que ellas, y a una con ellas todo el propio ser, parecen como sujetas al cáliz. Esto me trae el recuerdo de la pregunta de Jesús a los hermanos Santiago y Juan: ¿Podréis beber el cáliz que yo he de beber? (Mc 10,38).

El cáliz eucarístico, centro de la vida sacerdotal, reaviva siempre el recuerdo de esta sentencia. Y luego las manos atadas, ungidas con el óleo mesiánico, el crisma. Las manos son expresión de nuestra personal capacidad de decisión, de nuestro poder: con ellas podemos asir, apoderarnos de las cosas, defendernos. Las manos atadas son expresión de impotencia, de renuncia al poder. Nuestras manos se ponen en las manos de él, se colocan sobre el cáliz. Podría decirse que aquí se muestra sencilla y claramente que la

eucaristía es el centro de la vida sacerdotal. La eucaristía es siempre algo más que ceremonia, que liturgia. Es una forma de vida. Tengo las manos atadas: ya no me pertenezco a mí mismo. Le pertenezco a él y, por él, a los demás. El seguimiento es disposición a ser atado, es ánimo pronto para lo definitivo, del mismo modo que él se ha atado y unido definitivamente a nosotros. Ahora bien, las manos atadas son en realidad manos abiertas, manos extendidas, como dice el Evangelio. El valor para la atadura definitiva, para el sí total, esto es el seguimiento. Sólo en virtud de este sí total recorremos el camino entero de que hemos hablado antes. Y sólo el camino entero es camino verdadero, porque la verdad y el amor no consienten la división en partes.

Pidamos al Señor que nos permita comprender cada vez más profundamente este misterio del seguimiento. Roguémosle que nos otorgue el valor de descender de la barca de nuestras seguridades y cautelas terrenas para atrevemos a caminar sobre las aguas. Supliquémosle que, en el momento oportuno, extienda sus manos hacia nosotros, nos tome de la mano y suba a nuestra barca. Démosle gracias porque nos ha llamado para estar en su presencia y a su servicio. Amén.

# VI. En el principio está la disposición a escuchar

## «Llamó a los que quiso» (Mc 3,13-19)

Es para mí motivo de gran alegría poder dirigiros, queridos candidatos al sacerdocio de este obispado, un cordial saludo y celebrar con vosotros la santa eucaristía. Es hermoso ver cómo también hoy día hay jóvenes que se aprestan a seguir la llamada de Jesús: os haré pescadores de hombres. Reconforta saber que también en estos tiempos Dios «alegra la juventud» (Sal 42,4 Vulgata), la impulsa y estimula y despierta en ella el valor para desligarse de las ataduras de la vida burguesa, de la familia, de la búsqueda de grandes ingresos económicos, para llevar a Dios también a los demás. Es hermoso ver cómo en los jóvenes la Iglesia misma se mantiene joven y renueva constantemente su juventud.

Con sus redes, traen el tiempo nuevo, nuevas ideas, nuevos conocimientos y experiencias a la tierra de la fe. De este modo, está siempre presente la hora del comienzo. Un seminario sacerdotal significa, en efecto, que también hoy el Señor sube al monte y llama a los que quiere. El seminario sacerdotal es este monte de Jesús. La mañana galilea no se pierde en un pasado remoto: es aquí fresca presencia, en la que una y otra vez se inicia de nuevo el día de la Iglesia. O mejor, el día de Jesucristo, hasta que finalmente llegue la mañana definitiva que ya no conoce ningún atardecer, porque el sol —el amor, revelado por siempre, del Dios trino— nunca llega al ocaso.

## *Subió al monte*

El seminario es el monte al que Jesús sube para lanzar su llamada. En esta pequeña y maravillosa sección del Evangelio de Marcos cada palabra encierra un denso contenido. Por eso nos habla tan directamente, porque no son palabras que tengamos que traer trabajosamente a nuestras vidas desde una distante lejanía. Lo que aquí se dice nos afecta de una manera total y directa: es nuestra vida, nuestro presente. Jesús sube al monte: amaba las montañas, como amaba el mar, las flores del campo, las aves del cielo. Amaba la creación, porque era su misma palabra hecha forma y figura, reflejo del misterio divino, del que él mismo procedía. Podemos decir, pues, que uno de los elementos constitutivos de la amistad con Jesús es el gozo por la creación, la alegría por su inmarcesible resplandor, por las pequeñas y las grandes maravillas del universo.

Pero cuando, allá en la cima, resuena el llamamiento, sucede algo más: el monte es el lugar de la oración de Jesús. Es el lugar de su soledad, el lugar desde donde se dirige al Padre. El monte es expresión de la altura, de la ascensión interior, por encima de las ataduras de los afanes cotidianos. La llamada a los discípulos brota del diálogo de Jesús con el Padre. Sólo podemos escucharla si acompañamos a Jesús en esta ascensión interior. Si queremos encontrarnos con esta llamada, aceptarla y llevarla a sazón, debemos encontrar el monte de Jesús: la liberación de lo cotidiano,

el silencio, el recogimiento, la dedicación al Dios vivo. Debemos llegar a aquella altura, a aquel espacio abierto en el que puede oírse la voz de Jesús.

## *...y llamó a los que había elegido*

Porque, en efecto, siguieron ocurriendo más cosas: llamó a los que quiso. El sacerdocio sólo es posible cuando se ha aprendido a escuchar su voz. El sacerdocio se fundamenta en una relación dialogante. Pero se fundamenta, ante todo y sobre todo, en la iniciativa de Jesús. En este punto es muy expresiva la formulación del Evangelio de Marcos: llamó a los que quiso, no a los que lo deseaban.

No existe el derecho al sacerdocio. Esta misión no se puede elegir como si de un oficio o una profesión se tratase. Sólo se puede ser elegido por él. El sacerdocio no figura en la lista de los derechos humanos. Nadie puede reclamar recibirlo. Jesús llama a los que él quiere. Hay derechos humanos que les competen a los hombres en razón de la naturaleza que Dios les ha dado y a favor de los cuales deben pronunciarse con total determinación todos cuantos tienen fe en el Creador. Pero hay también un derecho del Señor sobre aquellos a quienes él quiere. Aquel que ha escuchado su llamada puede decir de sí mismo: él me quiere. Existe una voluntad de Jesús sobre mí. Debo adentrarme en esta voluntad, debo madurar en ella. Ella es mi espacio vital. Nuestra vida será tanto más plena, más colmada y libre, cuanto más nos unifiquemos con esta voluntad, en la que está contenida la más profunda verdad de nuestro propio ser.

## *Constituyó a doce*

Consideremos ahora, muy brevemente, las palabras que siguen: Constituyó a doce. Esta expresión acentúa, una vez más, que el sacerdocio ha sido «creado» por Jesús. No es el producto de la decisión personal de un aspirante, ni puede tampoco establecerse en virtud de una decisión de la comunidad. Nadie puede pronunciar como propias aquellas palabras que sólo le pertenecen a él: Éste es

mi cuerpo. Ésta es mi sangre. Yo perdono tus pecados. No hay comunidad que pueda otorgar tales poderes. Sólo él puede hacerlo. Precisamente esto es lo grande, lo enteramente consolador y reconfortante: que aquí penetra en la historia algo que supera todas nuestras capacidades.

Justamente esta superación de toda nuestra capacidad personal es lo que espera nuestro corazón, lo que espera la historia siempre de nuevo, una y otra vez: la potestad de perdonar, de cambiar el pasado; la potestad de invocar un amor que es indestructible. Doce es el número de las tribus de Israel, pero es también el número de las constelaciones que configuran el ciclo anual.

Se ve así claramente que es preciso fundar un nuevo Israel. Pero no es menos claro que este nuevo pueblo tiene la misión de establecer la concordia entre el cielo y la tierra: hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. Se abre aquí un camino que dictamina sobre cielo y tierra. Los concilia entre sí. Y así, los doce, que han sido llamados a desempeñar esta misión, son en cierto modo las nuevas constelaciones de la historia, que nos señalan el camino a través de los siglos.

## *Para que estuvieran con él*

Se abre aquí de pronto, ante nuestra mirada, un horizonte que tal vez nos pueda parecer hasta demasiado grandioso y atrevido, aunque las palabras que siguen encierran un sentido eminentemente práctico. Responden a la pregunta: ¿A qué han sido llamados estos hombres? ¿Cuál es la voluntad concreta de Jesús respecto de ellos? Se mencionan dos objetivos: «para que estuvieran con él» y «para enviarlos».

A primera vista, se diría que son objetivos contradictorios. O bien (podría aducirse) Jesús quiere que permanezcan a su lado y en su compañía y vayan siempre con él, o bien elige a hombres a los que puede enviar y que, por consiguiente, sólo pueden estar con él, a lo sumo, por algún tiempo. Formulando esta pregunta en una

terminología posterior, podemos decir: aquí parecen contraponerse entre sí la vocación monástica contemplativa y la vocación apostólica. Las distinguimos entre sí y, a nuestro parecer, la una excluye en buena medida a la otra.

Pero justamente aquí es donde nos corrige Jesús. Sólo el que está junto a él puede ser enviado. Y sólo el que se deja enviar, el que transmite su mensaje y su amor, está a su lado. Hay, por supuesto, diversos estados, diversas formas de encargo, diferentes maneras de apostolado y de proximidad con él. De ningún modo pretendo negarlo. Pero antes y por encima de todas estas diferencias hay una unidad fundamental e irrenunciable. Los apóstoles son testigos de vista y de oído. Sólo quien le conoce, sólo quien conoce sus palabras y sus hechos, quien le ha experimentado en la convivencia de largos días y noches, sólo éste puede llevarle a los demás. Así es también en nuestros días. «Para que estuvieran con él», tal es el componente primero y básico de la vocación sacerdotal.

## *Estar a su lado en la oración*

Cuando como obispo —y también antes, simplemente como hermano en el sacerdocio— me he puesto a reflexionar sobre las causas que hacen que poco a poco se vaya desmoronando una vocación tan entusiasta y tan esperanzada en sus comienzos, siempre he llegado a la misma conclusión: ha habido un momento en que ha dejado de existir la oración callada y silenciosa, desplazada tal vez por el ruidoso celo por tantas cosas como hay que hacer. Pero ahora es un celo vacío, porque ha perdido su empuje interior. En algún momento se ha abandonado la confesión personal y, con ello, el contacto con la exigencia y el perdón, la renovación desde dentro en presencia del Señor, que es irrenunciable. «Para que estuvieran con él.» Se necesita este «con él» no sólo durante un cierto período inicial, a modo de fondo de reserva al que poder acudir más adelante. Estar con él debe constituir siempre la pieza central del servicio sacerdotal. Pero es preciso ejercitarse, practicar, aprenderlo hasta adquirir una cierta facilidad y naturalidad que permita mantenerse firme en tiempos

difíciles. Quisiera, pues, rogaros muy encarecidamente que la consideréis una tarea fundamental durante vuestra época de seminaristas y también más tarde, durante vuestra vida sacerdotal: estar con él, aprender a mirarlo, ejercitarse en escucharle, conocer más y más al Señor en la oración, con la atención permanentemente puesta en la Sagrada Escritura.

Es importante cultivar la oración no sólo cuando tenemos gusto en ella. El hombre no puede alcanzar en su vida nada verdaderamente grande sin disciplina y método, y esto es aplicable también a la vida interior. Cuando escuchamos a un gran artista, que domina magistralmente su instrumento, nos admira la facilidad, la aparente naturalidad y soltura que permite que nos hable por sí misma la belleza de la composición. Pero, para que haya podido alcanzar al fin aquella fácil soltura en la que se expresa abierta y puramente la grandeza, ha sido antes preciso un largo y disciplinado período de aprendizaje. Para nosotros no puede ser menos valiosa la vida interior que las ocupaciones exteriores, que el deporte o la capacidad técnica. El «crecimiento del hombre interior» merece que pongamos en juego todas nuestras energías: el mundo necesita hombres que sean interiormente ricos y maduros; el Señor los necesita para poder llamarlos y enviarlos.

## *Predicar y tener potestad*

Nuestro texto menciona, finalmente, otros dos contenidos esenciales de la misión apostólica y sacerdotal: son enviados a predicar y están dotados de la potestad de expulsar a los demonios. Predicación y potestad —palabra y sacramento— son las dos columnas fundamentales del servicio sacerdotal. Lo son en todos los tiempos. Ambos cometidos adquieren múltiples formas en el desempeño de las actividades sacerdotales cotidianas. La palabra tiene muchas expresiones, que van desde la predicación y la enseñanza hasta la conversación personal. El sacramento no se reduce al instante preciso de su celebración litúrgica. Pide la preparación interior del que lo administra, y la orientación a Dios de quien lo recibe. Es

importante poner mucho cuidado para no dejarnos alejar de estos cometidos fundamentales.

Después del concilio, ha surgido algunas veces la impresión de que hay cosas por hacer más urgentes que la predicación de la palabra de Dios y la administración de los sacramentos. Hay quienes piensan que habría que crear primero otra sociedad, antes de dedicar el tiempo a aquellas tareas. Tales opiniones se basan en una ceguera espiritual que sólo es capaz de percibir los valores materiales y olvida que el hombre necesita siempre la totalidad, quiere respuestas para el hambre del cuerpo y del alma. No pueden dejarse a un lado los problemas del espíritu. Al contrario, es su desplazamiento o su exclusión lo que provoca los otros problemas y los hace insolubles.

Nunca es, por tanto, superfluo conducir a los hombres hacia el Dios vivo. Por el contrario, ése es siempre el presupuesto básico para despertar lo mejor de las fuerzas humanas, aquello sin lo que, en definitiva, no pueden vivir. Cuanto más penetrados estemos nosotros mismos de la presencia del Dios vivo, tanto más podremos llevarla a los hombres y tanto mejor percibiremos que es justamente este servicio genuinamente sacerdotal el que no ignora la vida real, sino que hace «que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10).

## *Recibir el ciento por uno*

Para concluir, quisiera llamar vuestra atención sobre un texto posterior del Evangelio de Marcos, que prolonga la línea aquí iniciada (Mc 10,21-31). El camino de Jesús en la tierra está llegando a su fin; a los discípulos les oprime la pregunta de en qué acabará todo aquello. Están preocupados por su suerte, se interrogan si han hecho una elección acertada. Pedro dice en voz alta lo que todos piensan en su interior: «Mira, lo hemos dejado todo y te hemos seguido.» Mateo aclara el sentido de esta discreta pero acuciante pregunta al añadir el inciso: «¿Qué recibiremos a cambio?» (19,27). Esperaríamos que el Señor reprendiera la medrosidad, la poca fe o

incluso el egoísmo apenas disimulado de estas palabras. Pero no ocurre así. Considera enteramente justificada esta pregunta acerca del para qué de todo aquello y da una sorprendente respuesta: «Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno; ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el tiempo venidero vida eterna» (Mc 10,29s).

¿Qué es lo sorprendente de esta respuesta? Que el Señor no alude sólo a una recompensa en el más allá. Dice algo sumamente osado, casi increíble: Vuestra vida estará siempre, ciertamente, bajo el signo de las persecuciones; será una vida muy humana, marcada por penurias y sufrimientos. Pero vuestra recompensa no ha sido lisa y llanamente aplazada o desplazada al más allá. Recibiréis en este mundo una recompensa centuplicada. Dios da ya en esta vida el ciento por uno, dice santa Teresa de Jesús, resumiendo el contenido de esta sentencia del Señor. Toda renuncia por su amor tendrá como respuesta un premio muchas veces superior. Dios es magnánimo y no se deja vencer en generosidad. Forma parte del servicio apostólico comenzar por renunciar; el celibato es una de las maneras sumamente concreta en que debe plasmarse esta renuncia. Quien, al cabo de un período de tiempo más o menos largo, echa una mirada retrospectiva a su vida sacerdotal, sabe cuán verdaderas son las palabras de Jesús. Es cierto que primero hay que atreverse a dar el salto. Y nadie debería intentar resarcirse con calderilla, por así decirlo, por lo que se ha pagado con billetes grandes: el Espíritu Santo no se deja engañar, como sabemos bien por la historia de Ananías y Safira. Pero en medio de todas las tribulaciones, que nunca faltan, es cada vez más cierto que surge y crece una gran familia de hermanos y hermanas, de padres y madres e hijos para aquel que trae a los hombres la palabra de la fe. Se reafirma una y otra vez la verdad de que Dios da el ciento por uno ya en este mundo. Sólo debemos tener el valor de dar primero este uno, de atreverse a dar el salto, como se atrevió Pedro que, todavía en los albores de su vocación, y una vez más en contra de todas las probabilidades, caminó sobre las aguas y consiguió, como

señal de los tiempos futuros, la pesca milagrosa que le permitió conocer el poder de Jesús.

Demos este pobre uno de nuestras capacidades, de nuestra renuncia a nuestro pequeño mundo propio; pidamos al Señor renovadamente, día tras día, la generosidad de confiarnos a él. Caminemos con él. Dejemos que él nos envíe. Estaremos así en buenas manos. Amén.

# VII. La espiritualidad sacerdotal

## «Fiado en tu palabra» (Lc, 5,1-11)

Ha sido muchísimo lo que, en el curso de los últimos veinte años, se ha reflexionado, y también discutido, sobre el sacerdocio. Éste, a lo largo de todos estos análisis y debates, ha mostrado poseer mayor vitalidad que la que encerraban muchos de los precipitados argumentos en virtud de los cuales se pretendía abandonarlo como un malentendido sacro y sustituirlo por servicios meramente funcionales, a tiempo parcial. Poco a poco se han ido descubriendo los supuestos que, en un primer momento, parecían hacer punto menos que irrefutables aquellas argumentaciones. La superación de los prejuicios vuelve a hacer posible una comprensión más profunda del testimonio bíblico en su unidad interna de Antiguo y Nuevo Testamento, de Biblia e Iglesia, de modo que ya no tenemos que beber el agua de las cisternas que, en la controversia de las hipótesis, ora se escurre ora se acumula en pequeñas y míseras reservas, sino que podemos acceder a la fuente viva de la fe de la Iglesia de todos los tiempos.

Si estoy en lo cierto, en el futuro se planteará la siguiente pregunta: ¿Cómo se ha de leer realmente la Escritura? En la época de la formación del canon, que fue también la de la formación de la Iglesia y de su catolicidad, fue san Ireneo de Lyón el primero que tuvo que enfrentarse con este problema, de cuya solución depende la posibilidad o imposibilidad de la vida eclesial. Ya en su tiempo advirtió Ireneo que el principio sobre el que se basaba el

cristianismo puesto al día e ilustrado (la llamada gnosis), y que amenazaba los cimientos mismos de la Iglesia, era la desmembración de la Biblia y la separación entre Biblia e Iglesia. Esta doble separación fundamental está precedida por la división interna de la Iglesia en comunidades, cada una de las cuales busca su propia legitimación mediante una selección de las fuentes. La desmembración de las fuentes de la fe arrastra consigo la desintegración de la communio, y a la inversa. La gnosis, que intenta presentar la división —separación de ambos Testamentos, separación de Escritura y tradición, de cristianos cultos e incultos— como la verdaderamente racional es, en realidad, un fenómeno de descomposición. La unidad de la Iglesia permite ver, en cambio, la unidad de aquello de lo que ella vive. Y a la inversa, la Iglesia sólo vive si se nutre de la totalidad, de la multiforme unidad de Antiguo y Nuevo Testamento, de Escritura, tradición y realización creyente de la palabra. Pero, una vez que se ha sucumbido a la lógica de la descomposición, resulta ya en el fondo imposible llevar a cabo un correcto ensamblaje.[1]

No me parece oportuno, en el marco de la alegre festividad de este día, entrar en la discusión científica aquí insinuada, aunque debe, por supuesto, entablarse antes de analizar los detalles del testimonio bíblico, respecto, por ejemplo, del tema del sacerdocio. El gozo de este día constituye ya en sí mismo algo así como un «lugar teológico». Cincuenta años de sacerdocio son una realidad que habla por sí sola y que da a nuestras reflexiones un contexto concreto. He creído, pues, conveniente intentar en esta ocasión no una exposición científica sobre el sacerdocio, sino más bien algo así como una meditación espiritual en la que, sin la más mínima intención sistemática y sin pretensiones científicas, pueda exponer una serie de consideraciones sobre algunos pasajes de la Sagrada Escritura que personalmente me parecen importantes.

## *1. Reflejos de la imagen sacerdotal en los relatos de vocaciones de Lc 5,1-11 y Jn 1,35-42*

Para empezar he elegido el texto de Lc 5,1-11. Se trata de aquel precioso relato de vocación en el que se cuenta cómo Pedro y sus compañeros, después de haber estado pescando inútilmente durante toda la noche, se hacen de nuevo a la mar, fiados de la palabra del Señor. Consiguen una captura tan abundante que las redes amenazan romperse. Viene a continuación la llamada: Serás pescador de hombres. Siento una especial predilección por este relato, porque en él se encierra el aura matinal del primer amor, de un comienzo lleno de esperanzas y de disposición, en cuya meditación me llega siempre la luminosidad y el frescor que es propio de los inicios: aquella alegría en el Señor de la que hemos hablado, siguiendo el antiguo Salterio, al principio de la misa: «Me acercaré al altar de Dios, al Dios que alegra mi juventud» (Sal 42,4). Al Dios a cuyo lado se renueva siempre la alegría juvenil, porque al ser la vida, es también la fuente de la auténtica juventud.

Pero volvamos al texto. Se nos cuenta que las gentes se aglomeraban en torno a Jesús porque querían escuchar la palabra de Dios. Jesús se encuentra a orillas del mar, los pescadores están limpiando las redes y el Maestro sube a una de las dos barcas que allí había, la de Pedro. Le pide alejarse un poco de la orilla, se sienta en la barca y desde allí enseña. La barca de Pedro se ha convertido en cátedra de Jesucristo. Luego le dice a Simón: Boga mar adentro y echa las redes. Los pescadores han pasado toda la noche anterior trabajando en vano y parece absurdo salir a pescar ahora, en esta hora de la mañana. Pero ya Jesús se ha hecho tan importante para Pedro, tan determinante, que éste puede decir: Lo hago fiado de tu palabra. La palabra cobra, pues, más realidad que lo al parecer empíricamente real y seguro. La mañana galilea, cuyo frescor parece poderse respirar en esta descripción, se convierte en imagen del nuevo amanecer del Evangelio tras la noche de infructuosas actividades a que nos conduce una y otra vez nuestro hacer y querer. Cuando Pedro regresa a tierra con sus compañeros con tal cantidad de peces que las dos barcas juntas apenas podían transportarlos —la pesca había sido tan abundante que amenazaba con romper las redes— no dejaba a sus espaldas sólo un camino exterior, una profesión artesana. Este viaje se había convertido en

un camino interior, cuya amplitud ha indicado Lucas mediante dos palabras que le sirven de marco.

El evangelista nos transmite, en efecto, que antes de la pesca Pedro se dirige al Señor con un epistata, equivalente a nuestro «profesor», o «maestro» (rabbi). Pero al volver, se postra de rodillas ante Jesús y ya no le llama rabbi sino kyrie, es decir, le aplica expresiones propias de la divinidad. Pedro había recorrido el trayecto que va desde el rabbi al Señor, del maestro al Hijo. Tras esta peregrinación interior, ya está capacitado para recibir la vocación.

Se hace aquí patente el paralelismo con Jn 1,35-42, el primer relato de vocación del cuarto Evangelio.[2] Se narra aquí cómo se unieron a Jesús los dos primeros discípulos —Andrés y otro del que no se da el nombre— impresionados por las palabras del Bautista: «He aquí el cordero de Dios.» Se sienten impresionados de un lado por la conciencia de su condición de pecadores que resuena en esta sentencia y, del otro, por la esperanza que trae a los pecadores el cordero de Dios. Se puede barruntar cómo ambos se sienten todavía inseguros: su discipulado es todavía vacilante. Van tras él cautelosamente, sin decir nada; al parecer, aún no se atreven a dirigirle la palabra. Entonces él se vuelve hacia ellos y les pregunta: ¿Qué queréis? La respuesta sigue siendo indecisa, un poco tímida y perpleja, pero no obstante lleva a lo esencial: Rabbi, ¿dónde vives? O con traducción más literal: ¿Dónde permaneces? ¿Dónde está tu lugar o morada permanente, lo propio tuyo, para que podamos ir allá? Conviene recordar en este punto que la palabra «permanencia» es una de las de más hondo y denso contenido del Evangelio de Juan.

Jesús les respondió: «Venid y lo veréis.» La fórmula se repite en la conclusión del segundo relato de vocación, el referente a Natanael, donde al final se dice: «Verás cosas mayores» (1,50). Así, pues, el contenido del venir es ver; venir es un entrar en un ser visto por él y en un ver con él. Donde él permanece, está abierto al cielo, el espacio oculto de Dios (1,51); allí se encuentra el hombre en la luminosidad de Dios. «Venid y lo veréis» concuerda también con el

Salmo de comunión de la Iglesia: «Gustad y ved cuán bueno es el Señor» (Sal 33[34],9). El venir, y sólo el venir, lleva al ver. El gustar abre los ojos. Así como en el pasado, en el paraíso, al gustar del fruto prohibido se abrieron de manera funesta los ojos, también ahora, pero en sentido inverso, el gustar de lo verdadero abre los ojos, de modo que pueda verse la bondad del Señor. Sólo en el venir, en la permanencia de Jesús, acontece el ver. Sin el riesgo del venir, no puede darse un ver. Juan añade una observación: era la hora décima (1,39); es decir, una hora ya muy tardía, en la que de ordinario no se piensa ya en emprender nuevas tareas; pero justamente en este momento acontece lo inaplazable, lo decisivo. Según ciertos cálculos apocalípticos, se pensaba que en esta hora se produciría el fin de los tiempos.[3] Quien viene a Jesús entra en lo definitivo, en el tiempo del fin; entra en contacto con la parusía, que es ya realidad presente de la resurrección y del reino de Dios.

En el venir acontece, pues, el ver. Juan ilustra esta idea mediante el mismo procedimiento que vimos antes en Lucas. A las primeras palabras de Jesús responden los dos con un rabbi. Pero cuando regresaron del lugar donde «permanecía», dijo Andrés a su hermano Simón: «Hemos encontrado a Cristo» (1,41). Viniendo a Jesús, permaneciendo a su lado, recorrió el camino que del rabbi lleva a Cristo, aprendió a ver en el maestro a Cristo. Sólo en la permanencia puede aprenderse esta lección. Se hace así visible la unidad interna entre el tercero y el cuarto Evangelios: en ambas ocasiones, tras una primera palabra aparece el valor para caminar con Jesús. Las dos veces se emprende, por una palabra suya, el experimento de la vida y las dos veces sucede que el venir se transforma en ver.

Todos nosotros hemos iniciado ya, con el reconocimiento pleno del Hijo de Dios a través de la Iglesia, nuestro camino, pero aquel venir «fiado en tu palabra», aquel entrar en su «permanencia» sigue siendo, también para nosotros, condición previa del auténtico ver. Y sólo quien ve por sí mismo, quien no cree como «de segunda mano», puede llamar a otros. Este venir, este atreverse fiados de su palabra es, también hoy y por siempre, el presupuesto indispensable

del apostolado, del llamamiento al servicio sacerdotal. Siempre tendremos necesidad de preguntarle: ¿Dónde vives (permaneces)? Y también será siempre necesario dirigirse, desde el interior, hacia la morada-permanencia de Jesús. Deberemos arrojar una y otra vez las redes fiados de su palabra, por absurdo que pueda parecer. Siempre será preciso tener a su palabra por más real que aquello que pretende ser lo único realmente válido: la estadística, la técnica, la opinión pública. A menudo nos parecerá que es ya la hora décima y que deberíamos aplazar para más tarde la hora de Jesús. Pero precisamente así puede ser la hora de su cercanía.

Hay todavía algunos rasgos más, comunes a ambos Evangelios. En Juan los dos discípulos se sienten llamados por la sentencia sobre el cordero. Saben, evidentemente por propia experiencia, que son pecadores. Y esto no es para ellos un distante lenguaje religioso, sino algo que palpan y sienten en su interior, que constituye para ellos una realidad. Y como lo saben, el cordero es su esperanza y por eso empiezan a caminar tras él. Cuando Pedro regresa con su abundante pesca, sucede algo inesperado. Contra lo que cabría imaginar, no abraza efusivamente a Jesús por el buen resultado del negocio, sino que cae de rodillas a sus pies. No intenta retenerlo, como una sólida garantía de éxito, sino que le ruega que se aleje, porque se siente temeroso ante el poder de Dios. «Aléjate de mí, que soy un hombre pecador» (Lc 5,8). Cuando experimenta el hombre a Dios, conoce su condición de pecador, y sólo cuando ha conocido y reconocido verdaderamente a Dios se conoce tal como él mismo es en realidad. Pero también así es como llega el hombre a la autenticidad. Sólo cuando el hombre sabe que es pecador y ha comprendido el carácter funesto del pecado entiende también el sentido de la llamada: «Convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15). Sin conversión no es posible acercarse a Jesús ni al Evangelio. Hay, a este propósito, una paradoja de Chesterton que expresa con sumo acierto esta conexión: Se conoce a un santo en que sabe que es pecador.[4] El oscurecimiento de la experiencia de Dios se manifiesta hoy en la desaparición de la experiencia del pecado; y a la inversa, la desaparición de este conocimiento aleja al hombre de Dios. Aunque sin caer en una falsa pedagogía del temor,

debemos aprender una vez más la verdad de la sentencia: Initium sapientiae timor Domini: la sabiduría, el verdadero conocimiento, empieza con el justo temor de Dios. Debemos aprenderlo de nuevo, para aprender también el verdadero amor y para comprender qué significa que podemos amarle y que él nos ama. También, pues, esta experiencia de Pedro, de Andrés y de Juan es un presupuesto básico del apostolado y, por ende, del sacerdocio. Sólo puede anunciar la conversión primera palabra del cristianismo— quien previamente se siente invadido por el sentimiento de su necesidad y ha comprendido, por consiguiente, la grandeza de la gracia.

En los elementos fundamentales del camino espiritual del apostolado que aquí se van descubriendo se perfila también, al mismo tiempo, la conexión sacramental básica entre la Iglesia y el servicio sacerdotal. Si a la experiencia del pecado corresponden el bautismo y la penitencia, al venir y ver, al entrar en la morada permanente de Jesús, corresponde el misterio de la eucaristía. Ella es, en un sentido que antes de su institución no era posible ni tan siquiera imaginar, la permanencia de Jesús entre nosotros. «Allí veréis.» La eucaristía es el lugar donde se cumple la promesa hecha a Natanael, de que podremos ver el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre (Jn 1,51). Jesús mora y «permanece» en el sacrificio, en el acto de amor con el que se transfiere al Padre y, mediante su amor vicario, también a nosotros nos devuelve a él. El salmo de comunión (Sal 33[34]), que habla del gustar y ver, contiene esta otra frase: «Entrad y seréis iluminados» (ver. 6, según la Vulgata). Comulgar con Cristo es comulgar con la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (cf. Jn 1,9).[5]

Consideremos ahora el siguiente punto común a las dos narraciones que nos ocupan: la abundante pesca amenaza romper la red. Pedro y los suyos no conseguían alcanzar la orilla. A continuación se nos dice que entonces hicieron señas a sus compañeros de la otra barca, los cuales vinieron en su ayuda. Las dos barcas se llenaron tanto que casi se hundían (Lc 5,7). La llamada de Jesús es al mismo tiempo una convocatoria, una llamada a syllabesthai, como se dice

en el texto griego, a trabajar juntos, a la cooperación y ayuda mutua, a la labor en equipo de las dos barcas. La misma idea reaparece en Juan. Cuando Andrés regresa del lado de Jesús, no puede mantener en secreto su descubrimiento. Conduce hasta Jesús a su hermano Simón y también a Felipe, que, por su parte, hace lo mismo con Natanael (Jn 1,41-45). La llamada lleva a la unión, a la concordia, a la convivencia. Introduce en el discipulado y pide retransmisión. En toda vocación hay también un elemento humano, la dimensión de la fraternidad, del estímulo, del impulso proporcionado por otros. Cuando reflexionamos sobre nuestro propio camino, cada uno de nosotros sabe que el resplandor de Dios no ha descendido directamente sobre él, sino que de alguna manera se vio interpelado por algún creyente, fue acompañado y sostenido por otros. Es cierto que la vocación sólo puede mantenerse en pie cuando no creemos únicamente como «de segunda mano», «porque lo ha dicho éste o el otro», sino cuando, guiados por los hermanos, somos nosotros mismos quienes encontramos a Jesús (cf. Jn 4,42). Ambas cosas están indisolublemente unidas: guiar, hablar, acompañar, sostener, y aquel «venid y veréis». Por eso creo que deberíamos desplegar mucho más valor para hablarnos los unos a los otros y para no tener en poco aceptar la compañía de otros, fiados del testimonio ajeno. El «con» es parte constitutiva de la vertiente humana de la fe. Es uno de sus componentes. En este «con» debe madurar el encuentro personal con Jesús. Del mismo modo que el acompañar y el tomar consigo, también es importante soltar, liberar lo que cada vocación personal tiene de peculiar, por muy diferente que sea de lo que nosotros habíamos atribuido al interesado.

En Lucas estas ideas se amplían hasta ofrecer una visión total de la Iglesia. A los hijos del Zebedeo, Santiago y Juan, se les llama koinonoi «compañeros», o más exactamente, «socios» de Pedro. Esto significa que entre los tres habían montado una pequeña asociación pesquera, una cooperativa, en la que Pedro figuraba como director y propietario principal.[6] Jesús dirigió su primera llamada a este grupo, a esta koinonia (communio), a la cooperativa de Simón. En virtud de este llamamiento, la profesión profana de

Simón se convierte en imagen de lo nuevo, de lo que está por venir. La asociación pesquera pasa a ser la communio de Jesús. Los cristianos forman la communio de esta barca de pescador, agrupados en virtud de la llamada de Jesús, unidos en el milagro de la gracia que, tras las noches sin esperanza, regala las riquezas del mar. Y, como en el don, también están unidos en la misión.

Hay en Jerónimo una hermosa interpretación de la expresión «pescador de hombres» que aquí, en esta transformación interior de la profesión, pasa a ser una visión de futuro.[7] Dice Jerónimo que sacar a los peces del agua significa arrancarlos de su elemento vital y entregarlos, por tanto, a la muerte. Pero, en cambio, sacar a los hombres del agua del mundo significa arrancarlos del elemento de muerte y de la noche sin estrellas para darles el aire y la luz del cielo. Significa trasladarlos al elemento de la vida, que da al mismo tiempo luz y contemplación de la verdad. La luz es vida, porque el elemento vital del hombre, aquello de lo que vive en lo más hondo de sí, es la verdad, que es a la vez amor. Es cierto que el hombre que nada en las aguas del mundo ignora estas cosas. Por eso se resiste a ser sacado del agua. Cree, por decirlo de algún modo, que es un pez normal, que morirá sin remedio si es arrancado del agua de las profundidades. Se trata, en realidad, de un acontecimiento mortal. Pero esta muerte lleva a la vida verdadera, sólo en la cual llega el hombre a su auténtica realidad. Ser discípulo significa dejarse capturar por Cristo, que es el pez misterioso que ha descendido hasta el agua del mundo, el agua de la muerte; que se ha hecho pez para dejarse primero capturar por nosotros, para ser nuestro pan de vida. Se deja capturar para que nosotros seamos capturados por él y hallemos el valor suficiente para dejarnos sacar con él de las aguas de nuestra rutina y de nuestras comodidades. Jesús se ha convertido en pescador de hombres al tomar sobre sí la noche del mar, al descender a la pasión de las profundidades. Pescador de hombres sólo puede ser quien, como él, se entrega a sí mismo. Y esto sólo puede hacerse cuando se confía en la barca de Pedro, cuando se entra en la comunión de Pedro. La vocación no es asunto privado, no es un perseguir por iniciativa propia la causa de Jesús. Su espacio es la Iglesia entera, que sólo puede existir en

comunión con Pedro y en comunión, por tanto, con los apóstoles de Jesucristo.

## *2. La espiritualidad sacerdotal según el Salmo 15(16)*

Quisiera, en segundo lugar —y dado que concedo una gran importancia a la unidad de ambos Testamentos— llamar la atención ahora sobre un texto viejotestamentario, el Salmo 16 (15 según la enumeración griega). Los de más edad entre nosotros hemos recitado el versículo 5 de este salmo cuando recibimos la tonsura, al entrar en el estamento clerical, como lema, por así decirlo, de lo que recibíamos. Siempre que aparece este salmo (ahora está en las Completas del jueves) recuerdo cómo entonces procuré entender, mediante la comprensión de este texto, el proceso en que me insertaba, para poder desarrollarlo luego mediante razonamientos mentales. Este versículo fue, pues, para mí —y sigue siéndolo hasta el día de hoy— una luz preciosa, una directriz, respecto de la significación del sacerdocio y el modo de ponerlo en práctica. En la traducción de la Vulgata este versículo dice: Dominus pars hereditatis meae et calicis mei. Tu es qui restitues hereditatem meam mihi (El Señor es la porción de mi herencia y de mi copa. Tú me devolverás mi heredad).

Esta frase expresa en términos concretos lo que ya se había dicho en el verso 1: «En ti está mi bien (mi felicidad).» Y lo hace con un lenguaje enteramente profano, en un contexto completamente pragmático y todavía, al parecer, nada teológico, a saber, en el lenguaje de la propiedad rústica y de la distribución de la tierra de Israel, tal como la describen el libro de Josué y el Pentateuco.[8] De este reparto de la tierra entre las tribus de Israel quedaba excluida la tribu de Leví, la tribu sacerdotal. A ella no se le dieron tierras. De ella se dice que «Yahveh es su heredad» (Dt 10,9; Jos 13,4). «Yo (Yahveh) soy tu porción y tu heredad» (Núm 18,20). Aquí se trata, en primer término, de una regulación sumamente concreta de los medios de subsistencia: los israelitas viven de la tierra que les ha sido entregada; la tierra es la base física de su existencia. Gracias a

sus propiedades en tierras se le adjudica a cada uno, por así decirlo, su vida. Pero los sacerdotes no obtienen sus medios de subsistencia en virtud del cultivo agrícola de sus propiedades rústicas; su base existencial, también física, es Yahveh mismo. Dicho en términos concretos: los sacerdotes viven de su participación en los sacrificios y demás ofrendas del culto; de lo que se entrega a Yahveh, en lo que los sacerdotes, en su calidad de titulares del servicio divino, tienen una parte.

Aparecen, pues, aquí dos géneros de subsistencia física, si bien ambos desembocan necesariamente, en virtud del pensamiento unitario de Israel, en una profundidad mayor. En efecto, para los israelitas la tierra no es tan sólo una garantía de manutención; es el modo como participan en la promesa que Dios hizo a Abraham, su inserción en aquella conexión vital con el pueblo elegido que procede de Dios. Frente a esto, el levita es el hombre sin tierra y, en este sentido, el desprotegido, el excluido de las garantías terrenas. Está directa, única e inmediatamente entregado a Yahveh, como se dice en Sal 22,11. Mientras que en virtud de la propiedad de la tierra la garantía de subsistencia se desliga, al menos a primera vista, de Dios, ya que la tierra ofrece por así decirlo una especie de seguridad independiente, esto no resulta posible en el género de vida levítico. Sólo Dios es aquí entera y directamente el garante de la vida; de él depende la misma subsistencia terrena, la subsistencia física. Si desapareciera el servicio cultual, desaparecería también al mismo tiempo su base existencial. De ahí que la vida del levita sea a la vez privilegio y riesgo. La cercanía divina en el santuario es su único e inmediato lugar vital.

En este punto me parece importante una observación incidental. La terminología de los versículos 5 y 6 es a todas luces la propia de la toma de posesión de la tierra y del diferente género de vida asignado a la tribu de Leví. Esto significa que este salmo es la canción de un sacerdote que describe el medio físico y espiritual de su vida. El hombre que aquí ora no sólo ha interpretado lo establecido por la Ley, la falta de posesiones externas y un género de vida de y para el culto divino en el sentido de un determinado tipo

de subsistencia, sino que lo ha vivido desde su verdadero fundamento. Ha espiritualizado la Ley, la ha sobrepasado en dirección a Cristo, precisamente porque ha sabido realizar su auténtico contenido. Lo importante, pues, para nosotros, en este salmo es que, por un lado, se trata de una oración sacerdotal y, por otro, podemos contemplar en él la autosuperación interior del Antiguo Testamento en dirección a Cristo, la apresurada marcha de la antigua alianza a la nueva y la unidad, por tanto, de la historia de la salvación. No vivir de propiedades terrenas, sino del culto, significa para este orante vivir en la cercanía de Dios, instalar su existencia de modo que tenga una orientación interna hacia él. Hans-Joachim Kraus observa a este propósito, con razón, que aquí el Antiguo Testamento establece puntos de arranque para una comunidad mística con Dios que se despliega a partir de la peculiaridad de la prerrogativa de los levitas.[9] Aquí Yahveh ha pasado a ser la «tierra» del suplicante. En el siguiente versículo se advierte cómo se traduce esto en la vida cotidiana. Se dice en él: «Pongo ante mí a Yahveh sin cesar» (v.8). El orante vive, pues, en presencia de Dios, se pone siempre ante su mirada. La siguiente frase es una variante de la misma idea, pues afirma: «El Señor está siempre a mi diestra.» Caminar con Dios, saber que está a su lado, tratar con él, contemplarlo y dejarse contemplar por él, tal es el contenido interno de esta prerrogativa de los levitas. Aquí es donde Dios se convierte en la tierra, en el país de la propia vida. Así es como vivimos y «permanecemos» junto a él. Aquí se produce el contacto entre este Salmo y lo que antes hemos visto en el Evangelio de Juan. Según esto, ser sacerdote significa llegarse hasta él, permanecer en su morada y aprender a mirar así. Permanecer en su permanencia.

En los dos versículos siguientes se advierte aún mejor cómo acontece esto. El suplicante alaba aquí a Yahveh porque le «aconseja», y le da las gracias porque, incluso de noche, le «instruye». Los Setenta y la Vulgata se refieren evidentemente con esta fórmula al dolor físico, que «instruye» al hombre. La instrucción se concibe como un enderezamiento para adecuarse al verdadero ser humano, que es inseparable del sufrimiento. La palabra

«instrucción» quiere ser aquí una expresión global para indicar la marcha del hombre hacia la salvación, para señalar el proceso de transformación a lo largo del cual, de polvo nos convertimos en imagen de Dios y tenemos, para siempre, capacidades divinas. La vara con que castiga el maestro es sustituida aquí por los sufrimientos de la existencia a través de los cuales Dios nos guía y nos lleva a morar con él. Todo esto suscita el recuerdo del grandioso Salmo 119, de exaltación de la palabra de Dios, que recitamos ahora en la Hora intermedia del Breviario a lo largo de la semana. Está estructurado en torno a la afirmación fundamental de la existencia del levita: El Señor es mi porción (v. 57; cf. v.14). Reaparecen aquí una y otra vez bajo múltiples variantes los motivos a través de los cuales expone el Sal 16 esta realidad: «Tus preceptos... son mis consejeros» (v. 24). «(Es) un bien para mí ser humillado, para que aprenda tus preceptos» (v. 71). «Sé que tu juicio es justo y que tienes razón al afligirme» (v. 75). Se entiende así la abismal profundidad de la súplica que atraviesa como un estribillo todo este Salmo: «Enséñame tus preceptos» (v. 12.26.29.33.64). Cuando la vida se instala con tanto realismo en la palabra de Dios, entonces nos «aconseja» el Señor. La palabra bíblica no es ya un cierto texto general y distante, sino que habla directa e inmediatamente dentro de mi vida. Penetra desde la distancia de la historia y se convierte en una palabra personal para mí. «El Señor me aconseja»; mi vida misma se convierte en palabra pronunciada por él. Se hace así verdad que «me enseñaste el camino de la vida» (Sal 16,11). Ahora la vida deja de ser un oscuro enigma. Sabemos ya lo que significa vivir. La vida se abre y en medio y a pesar de todas las fatigas de la educación se convierte en alegría. «Tus preceptos son cantares para mí», se dice en Sal 119,54. Y no otra cosa afirma el Sal 16: «Se me alegra el corazón, mis entrañas exultan» (v. 9); «delante de tu rostro, a tu derecha, delicias para siempre» (v. 11).

Cuando se lee así el Antiguo Testamento desde su mismo centro y se recibe la palabra de Dios como tierra de la vida, se produce automáticamente el contacto con aquel de quien nosotros creemos que es la palabra viva de Dios. No es, a mi entender, casualidad que

en la primitiva Iglesia se viera en este salmo la gran profecía de la resurrección, la descripción del nuevo David y del sacerdote definitivo Jesucristo. Aprender la vida no significa aprender una cierta técnica, sino superar la muerte. El misterio de Jesucristo, su muerte y resurrección alumbran allí donde se experimentan la pasión de la palabra y su indestructible fuerza vital.

No son, por tanto, necesarios grandes esfuerzos para trasladarlo a nuestra propia espiritualidad. Desde su misma raíz forma parte del ser sacerdotal, algo parecido a aquella especie de abandono del levita, aquella carencia de tierra, aquel estar arrojado en Dios. Es muy significativo que el relato vocacional de Lc 5,1-11 finalice con las palabras: «Dejándolo todo le siguieron» (v. 11). Sin este acto de renuncia no hay sacerdocio. No es posible la llamada al seguimiento sin esta señal de libertad que no admite componendas. A mi entender, es aquí donde alcanza el celibato, en cuanto renuncia a futuras posesiones terrenas y a un espacio familiar propio, su más hondo significado —más aún, su carácter de compromiso indispensable— para que se mantenga y se concrete aquel fundamental estar abandonado a Dios. Y esto significa, por supuesto, que el celibato exige una configuración total de la existencia. No puede cumplir enteramente su sentido si en las restantes cosas seguimos las reglas del juego y las normas de comportamiento sobre los bienes materiales habituales en nuestros días. Pero sobre todo no puede mantenerse en pie si no convertimos positivamente nuestra instalación junto a Dios en el centro de nuestra vida. Tanto el Sal 16, como el 119 aluden expresamente a la necesidad del trato habitual, constante y reflexivo con la palabra de Dios, que sólo así puede convertirse en nuestro hogar. Aparece también el indispensable rasgo comunitario de la piedad litúrgica cuando el Sal 16 habla del Señor como de «mi copa» (v. 5). En el lenguaje viejotestamentario hay aquí una referencia a la copa festiva que circulaba de mano en mano en los banquetes cultuales, o también a la copa del destino, la copa que puede contener tanto la cólera como la salvación.[10] El sacerdote suplicante de la nueva alianza puede ver aquí una alusión especial a aquel cáliz en virtud del cual el Señor pasa a ser, desde lo más

profundo, nuestra tierra: el cáliz eucarístico, en el que él mismo se reparte como nuestra vida. La vida sacerdotal en presencia de Dios se concreta así en la vida en el misterio eucarístico.

En lo más hondo, la eucaristía es la tierra que ha pasado a ser nuestra porción y de la que podemos decir: «Mi cuerda me asigna un recinto de delicias, me gusta mi heredad» (v. 6).

Se abren paso aquí otras dos observaciones de fundamental importancia.

## *3. Dos conclusiones fundamentales extraídas de los textos bíblicos*

### a) La unidad de ambos Testamentos

Considero de singular importancia en esta oración sacerdotal de la Antigua y la Nueva Alianza el hecho de que en ella se hace visible y experimentable la unidad interna de ambos Testamentos, la unidad de la espiritualidad bíblica y de sus realizaciones vitales fundamentales. Su excepcional significación radica en que una de las razones básicas de la crisis de la imagen sacerdotal cimentada en argumentos exegéticos y teológicos fue la desvinculación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, cuyas relaciones ya sólo se contemplaban como una tensión de oposición dialéctica entre la Ley y el Evangelio. Se daba por sentado que los servicios neotestamentarios no tenían nada que ver con los ministerios del Antiguo Testamento. Se consideraba incluso como refutación incontestable de la idea católica del sacerdocio el hecho de que podía significar una recaída en las concepciones viejotestamentarias. La cristología significaría la superación y supresión definitiva de todo sacerdocio, la difuminación de las fronteras entre lo sacro y lo profano, el abandono de la historia universal de las religiones y de su idea del sacerdocio. Eso es al menos lo que se afirmaba. Dondequiera se podían descubrir en la concepción eclesial del sacerdocio relaciones o interconexiones con el Antiguo Testamento, o con el universo conceptual de la historia de

las religiones, se lo consideraba señal de una degeneración de lo cristiano en lo eclesial y como argumento en contra de la concepción sacerdotal de la Iglesia. Se cortaba así el contacto con la corriente general de la piedad bíblica y hasta de la misma experiencia humana y se quedaba condenado al destierro de una profanidad cuyo crispado cristomonismo ha disuelto, en realidad, la imagen bíblica de Cristo. Todo ello dependía a su vez de que también al Antiguo Testamento se le diseñaba como una contraposición entre la Ley y los profetas, punto en el que a la Ley se la identificaba con lo cultual y sacerdotal, y a lo profético con la crítica al culto y con una pura ética de la humanidad y la fraternidad, que encuentra a Dios no en el templo sino en el prójimo. Al propio tiempo, podía definirse, de forma simplista, lo cultual como lo legal y caracterizar, por el lado contrario, la piedad profética como fe en la gracia. A remolque de estas ideas, el lugar propio del Nuevo Testamento se situaba en lo anticultual, en la simple humanidad y fraternidad, de modo que ningún intento posterior de comprender el sacerdocio podía llevar, desde esta concepción básica, a resultados sólidos y convincentes.

Debe insistirse en el análisis de todo este entramado conceptual. Para quien recita el sacerdotal Sal 16, y los restantes Salmos con él relacionados, en especial el 119, hay una cosa absolutamente evidente: la pretendida oposición radical entre sacerdotes y profetas, entre culto y profecía —o, respectivamente, cristología—, se derrumba por sí sola. Este Salmo es, en efecto, una oración que tiene tanto de sacerdotal como de profética. En él se percibe claramente lo más puro y más profundo de la piedad profética y, además, como piedad sacerdotal. Y justamente porque es así se trata de un texto cristológico. Por ser así lo ha entendido la cristiandad, desde su más temprano origen, como una oración de Jesucristo, con la que Cristo nos obsequia de nuevo, para que podamos nuevamente orar junto con él (cf. Act 2,25-29). En él se expresa proféticamente el nuevo sacerdocio de Jesucristo y se advierte con claridad cómo en la nueva alianza existe y debe seguir existiendo, desde Cristo, el sacerdocio en la unidad de la historia total de la salvación. A partir de él puede comprenderse que el

Señor no ha anulado la Ley, sino que la ha cumplido, la ha transferido de nuevo a la Iglesia y ha sido «superada» en ella como expresión de la gracia. El Antiguo Testamento pertenece a Cristo y, en Cristo, nos pertenece a nosotros. La fe sólo puede alentar en la unidad de los Testamentos.

### b) Lo sacro y lo profano

Llego así a la segunda de mis observaciones. A una con la recuperación de Antiguo Testamento, debe superarse también la difamación de lo sacro y la mistificación de lo profano. El cristianismo es, naturalmente, levadura; lo sacro no es algo excluyente y cerrado en sí, sino dinámico. El sacerdote está sujeto al imperativo del mandato: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos» (Mt 28,19). Pero esta dinámica de la misión, esta apertura interior y esta amplitud del Evangelio no puede confundirse con la fórmula: Id por el mundo y haceos mundo. Id al mundo y confirmadlo en su profundidad. Debe ocurrir lo contrario. Existe el misterio santo de Dios, el grano de mostaza del Evangelio que no se identifica con el mundo, sino que está destinado a abrirse paso en el mundo entero. De ahí que debamos encontrar de nuevo el valor de lo sacro, el valor de la diferenciación de lo cristiano; no para trazar fronteras, sino para transformar, para ser verdaderamente dinámico.

Eugène Ionesco, uno de los fundadores del teatro del absurdo, ha dicho esto mismo con toda la pasión de un hombre de nuestra época, que busca como un sediento, en una entrevista celebrada en 1975. Citaré algunas de sus afirmaciones: «La Iglesia no quiere perder su clientela, quiere ganarse nuevos clientes. De aquí surge una especie de mundanización que es verdaderamente lamentable.» «El mundo se pierde, la Iglesia se pierde en el mundo. Los párrocos son ignorantes y mediocres [y otro tanto diría, a buen seguro, de los obispos], se sienten felices de ser simplemente hombres, como los demás mediocres pequeñoburgueses de izquierdas. He oído decir a un párroco en la iglesia: “Sed felices, daos la mano... Jesús os desea jovialmente unos hermosos buenos días.” Dentro de poco se instalará para la comunión del pan y el vino

un bar donde se repartirán bocadillos y vasos de vino. Todo esto me parece una inconcebible majadería, una antiespiritualidad total. La fraternidad no tiene nada que ver ni con la mediocridad ni con los hermanamientos. Necesitamos lo extratemporal, porque, ¿qué es la religión sin lo santo? No nos queda nada, nada sólido, todo se mueve. Y lo que nosotros necesitamos es una roca».[11]

En este contexto me vienen a la memoria algunas de las patéticas frases de la nueva obra de Peter Handke, Über die Dörfer. Se dice allí: «Nadie nos quiere y nadie nos ha querido nunca... Nuestras casas son descansillos de desesperación colgados sobre el vacío... No es que estemos en un camino equivocado, es que no estamos en ningún camino... ¡Cuán desamparada está la humanidad, cuán desamparada está la humanidad!»[12]

Oyendo la voz de estos hombres, que viven, sufren y aman con lúcida conciencia en el mundo actual, creo que se advierte claramente que no se puede servir a este mundo con banal afabilidad. Es un mundo que no necesita confirmación sino transformación, el radicalismo del Evangelio.

## *Un pensamiento final: dar y recibir (Mc 10,28-31)*

Para terminar, quisiera referirme brevemente a otro corto texto: el de M 10,28-31. Se trata del pasaje en que Pedro le dice a Jesús: «Ya ves, lo hemos dejado todo y te hemos seguido.» Mateo añade aquí algo que constituía el objetivo evidente de la frase de Pedro: «¿Qué recibiremos por ello?» Ya hemos hablado antes de la renuncia. Es un elemento indispensable de la espiritualidad apostólica, sacerdotal. Fijemos la atención ahora en la respuesta de Jesús, que es verdaderamente sorprendente. Contra lo que cabría esperar, no rechaza la pregunta de Pedro. No le reprende por esperar recompensas, sino que le da la razón: «Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio quedará sin recibir el ciento por uno ahora, al presente, en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el tiempo venidero, vida

eterna.» Dios es magnánimo y si contemplamos honestamente el interior de nuestra vida, debemos admitir que ha respondido realmente a cada renuncia con un ciento por uno de recompensa. No se deja ganar en generosidad. No dilata su respuesta hasta el mundo futuro, sino que da, ya ahora, el ciento por uno, aunque sigue siendo un mundo de persecuciones, angustias y sufrimientos. Santa Teresa de Jesús ha formulado de una manera sencilla y directa esta sentencia cuando dice que Dios da ya en esta vida el ciento por uno.[13] Sólo se requiere que tengamos el valor de comenzar dando este uno, como hizo Pedro, quien por indicación del Señor salió de nuevo aquella mañana al mar abierto; y por ese uno recibiremos cien.

Creo, pues, que en medio de nuestra medrosidad deberíamos pedir una y otra vez al Señor este valor, la confianza y la fe que en él se encierra. Y que deberíamos darle las gracias por todos aquellos a quienes ha concedido este valor y que él nos otorga como señal de estímulo, para invitarnos a dar este salto hasta las manos de su misericordia. Los jubileos sacerdotales son días y ocasiones propicios para este agradecimiento. No sólo la archidiócesis de Colonia, sino toda la Iglesia católica de Alemania y del ancho mundo da hoy gracias a Dios porque ha concedido a nuestro cardenal Höffner el valor de hacerse a la mar por su palabra, el valor de dar lo suyo. Ha tenido que soportar por ello algunas tribulaciones, pero también ha podido experimentar que el Señor devuelve a manos llenas.

Por eso, querido cardenal, ha sido usted para nosotros un testigo de Jesucristo. Le damos las gracias, al tiempo que le deseamos de todo corazón que pueda seguir dando todavía mucho más y durante mucho tiempo y que pueda seguir recibiendo siempre de nuevo la respuesta de la inagotable bondad de Dios.

## Notas

[1]. De entre la abundante bibliografía sobre el tema de san Ireneo y la gnosis, cf. recientemente H.J. Jaschke, Irenäus von Lyon «Die

ungeschminkte Wahrheit», Roma 1980.

[2]. Para las siguientes reflexiones sobre Jn 1,35-42 debo las ideas principales a C.M. Martini, Damit ihr Frieden habt. Geistliches Leben nach dem Johannesevangelium, Friburgo de Brisg. 31986, 204-209.

[3]. Cf. Martini, o.c., 207.

[4]. Citado por el cardenal Suenens, Renouveau et puissance des ténèbres. Document de Malines, 4, 1982, p. 60. Cf. sobre esta materia p. 37-61 de dicha obra; también Kl. Hemmerle, Das Haus des barmherzigen Vaters, Friburgo de Brisg. $^{2}$1983, 17-25.

[5]. La traducción del texto hebreo de Sal 33(34),6 dice: «Poned los ojos en él, refulgid.» La Vulgata, apoyándose en el texto griego de los Setenta, lo vierte: «Acercaos y seréis iluminados.» Precisamente este «seréis iluminados» tuvo enorme resonancia en la filosofía y la teología de los padres, hasta el punto de que este versículo, en la versión de los Setenta, puede ser incluido en la lista de las sentencias predilectas de la liturgia y de la teología cristianas. Aflora aquí, naturalmente, la pregunta del verdadero rango del Antiguo Testamento griego, tema al que será preciso dedicar nuevas reflexiones. Son interesantes, en este punto, las observaciones de H. Gese, Zur biblischen Theologie, Munich 1977, 9-30, espec. 27ss. Cf. también P. Benoit, Exegese und Theologie, Düsseldorf 1965, 15-22 (trad. cast., Exégesis y teología, Madrid $^{2}$1974).

[6]. Cf. F. Hauck, Koinonos ktl, ThWNT 111, 798-810, espec. 799, 802, 804.

[7]. Jerónimo, In Psalmun 141 ad neophytos, CChr 78, 544.

[8]. Para lo que sigue, cf. H.-J. Kraus, Psalmen, Neukirchen-Vluyn 1960, 118-127.

[9]. O.c., 123.

[10]. Cf. H. Gross, H. Reinelt, Das Buch der Psalmen I, Düsseldorf 1978, 88s.

[11]. E. Ionesco, Gegengifte, Munich-Viena 1979, 158s.

[12]. P. Handke, Über die Dörfer, Francfort del Meno 1981, 94s.

[13]. Libro de la vida 22,15; cf. U.M. Schiffers, Gott liebt beherzte Seelen, «Pastoralblatt» 34 (1982) 294.

Joseph Ratzinger

# Mirar a Cristo


- Prólogo
- Presentación
- 1. Fe
  - 1. Fe en la vida cotidiana como actitud fundamental del hombre
  - 2. ¿Supone el agnosticismo una vía de salida?
  - 3. Conocimiento natural de Dios
  - 4. La fe «sobrenatural» y sus razones
  - 5. Desarrollos del principio fundamental
    - a. El fundamento de la fe en la visión de Jesús y de los santos
    - b. Verificación de la fe en la vida
    - c. Yo, tú y nosotros en la fe
- 2. Esperanza
  - 1. Optimismo moderno y esperanza cristiana
  - 2. Tres ejemplos bíblicos respecto a la esencia de la esperanza cristiana
    - a. El profeta Jeremías
    - b. El Apocalipsis de San Juan
    - c. El Sermón de la montaña
  - 3. Buenaventura y Tomás de Aquino acerca de la esperanza cristiana
- 3. Esperanza y amor
  - 1. Esperanza y amor en el espejo de sus contrarios
    - a. Llenar de arena la esperanza y el amor en la pereza del corazón (acidia)
    - b. Las hijas de la acidia
    - c. Modalidad de la auto glorificación: el pelagianismo burgués y el pelagianismo de los piadosos
    - *d. Miedo, esperanza, amor*
  - 2. Acerca de la esencia del amor

        - a. El amor como un sí
        - b. Amor y verdad, amor y cruz
        - c. ¿Qué es el amor de sí mismo?
    - 3. Esencia y vía del ágape
- 4. Del Sermón de la montaña
- Epílogo:
    - Dos homilías sobre fe y amor
        - 1. «¿Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?»
        - 2. La mirada pura y el buen camino
        - Homilía de la festividad de San Enrique, emperador
- Notas

# Prólogo

*Cuando en el verano de 1986 monseñor Luigi Giussani, fundador de «Comunión y Liberación», me invitó a dirigir unos ejercicios espirituales a sacerdotes de su movimiento en Collevalenza, acababa de llegar a mi despacho el volumen en el que Josef Pieper había recogido y publicado de nuevo sus tratados sobre «Amar, esperar, creer». Esta circunstancia me indujo a afrontar, durante los ejercicios espirituales, las tres «virtudes teologales», sirviéndome de las meditaciones filosóficas de Pieper como si fuera un libro de texto. Así se explica el hecho de que, sobre todo en el capítulo tercero, la línea de fondo, de mi pensamiento siga la exposición de Pieper, a la que por otra parte debo una serie de preciosas citas de Tomás de Aquino. Mi aportación personal ha sido la de ampliar sobre el plan teológico y espiritual la exposición filosófica de Pieper, que por otra parte ya se proyectaba en un horizonte cristiano.*

*Al principio dudé en su publicación, conforme me solicitaban los participantes en los ejercicios de Collevalenza, pero cuando, dos años después, examiné de nuevo el manuscrito, me pareció que la unión entre filosofía, teología y espiritualidad podía ser fecunda y ofrecer nuevos puntos de vista. Para la traducción en alemán elaboré de nuevo los textos, pero no quise eliminar su carácter de exposición oral y conscientemente dejé intactas las alusiones al motivo original de los ejercicios.*

*Había que mantener el calor real de las expresiones y al mismo tiempo abrir espirales para nuevas concretizaciones. Para enriquecer un poco las afirmaciones sobre el amor, quizás excesivamente fragmentarias, añadí para la publicación dos homilías predicadas en el verano de 1988 en Chile. Espero que este pequeño volumen, así como los ejercicios que fueron su origen, puedan servir como nueva iniciación a aquellas actitudes fundamentales, en las que la existencia del hombre se abre a Dios, convirtiéndose así en una existencia totalmente humana.*

# Presentación

Cuando me pidieron permiso de traducir y publicar en lengua española éste mi pequeño volumen, acogí la iniciativa, que, con tanto interés y agrado el Rvdo. D. Juan E. Schenk Sanchis, como director de la editorial Edicep, solicitó. Acepté, esperando que mis reflexiones sobre las tres virtudes teologales encontrarían un terreno abonado en esta tierra donde florecieron tantos santos y autores espirituales, que, bien podrían servir de modelo y meta en la lectura de este escrito, cuyo contenido puede considerarse como un intento de conectar con ellos desde los presupuestos de nuestra cultura actual.

En realidad el libro quiere ser una invitación y una iniciación para cambiar las actitudes de fondo de la existencia humana para que, abriéndose a Dios, se haga también más humana y más plena, como lo hicieron esos excelentes exponentes de la espiritualidad española, que, regenerándose en Cristo, supieron dar un sentido y un alcance tan superior a sus vidas.

El título general: «MIRAR A CRISTO»; el mirar a Cristo tuvo una importancia extrema en la vida de santa Teresa de Jesús o san Ignacio de Loyola, por no citar más que dos ejemplos muy conocidos. Teresa recomienda con acento vibrante que miremos al Maestro que nos enseña y acompaña siempre, que nos va la vida en fijar en Él continuamente nuestra atención (véase, por ejemplo, todo el capítulo veintiséis del «Camino de Perfección»).

Ignacio, en la segunda semana de sus Ejercicios, trata de inducir al ejercitante a la contemplación de Cristo, aplicándole interiormente los sentidos, comenzando por la vista. Estos dos santos sintieron la necesidad de arrimarse a Jesús, de apoyarse en Él. Él es el mediador entre Dios y los hombres. Él solo ve y conoce al Padre en profundidad, para ser «el que inicia y consuma la fe» (cfr. Hb 12, 2) de todos los creyentes. Mirando a Cristo, Ignacio y Teresa alcanzaron metas insospechadas, que nos sirven de estímulo.

El subtítulo del libro es: EJERCICIOS DE FE, ESPERANZA Y AMOR. Comenzando por san Pablo, han sido muchos los autores espirituales que en la tradición de la Iglesia han visto en la base de la vida cristiana el ejercicio de las tres virtudes teologales. Santo Tomás quiso sintetizar toda la Teología en el esquema de estas tres virtudes en su *«Compendium Theologiae»,* que quedó incompleto. San Juan de la Cruz llegó a presentar toda la vida cristiana con profunda luminosidad y coherencia, concibiéndola precisamente como ejercicio de fe, esperanza y amor. Si las indicaciones de mi trabajo consiguieran acercar a la «cristalina fuente» del Doctor Místico a los lectores, no sería trabajo perdido.

El ejercicio de las virtudes teologales es profundamente personal, sale desde lo íntimo del corazón. Pero precisamente porque es tan personal, es también un acto de comunicación. Participando a la visión de Cristo, apoyándonos en Él, nos libramos de todo egoísmo que nos aísla de los demás. Nuestro yo, renacido en Cristo, se encuentra en comunión con los que han hecho el mismo camino. De esta manera, mi fe es la fe de toda la Iglesia, es fe eclesial. Un ejemplo concreto de esta comunicación eclesial viene a ser el hecho de que éste mi libro, escrito en un contexto extraño, llegue a tener buena acogida en esta tierra española cuyos santos, a su vez, me han ayudado en mi caminar hacia Cristo.

*Joseph Ratzinger* (De la presentación, 1ª edición)

# 1. Fe

Las reflexiones contenidas en este libro no son únicamente consideraciones teóricas, sino que quieren ser una invitación a unos «ejercicios espirituales». Sólo se puede «ejercitar» aquello que de alguna forma ya se posee; el ejercicio presupone un fundamento ya dado. Únicamente con el ejercicio hago mía aquella cualidad que estoy ejercitando, de modo que pueda disponer de ella y volverla fructífera. Un pianista debe ejercitarse en su arte, y si no, lo pierde. Un deportista debe «entrenarse», porque sólo así estará en plena forma. Si me rompo una pierna, debo ejercitar el órgano que está en

vías de curación, para que aprenda de nuevo a sostenerme. Y así en todas las cosas. ¿Qué debemos «ejercitar» en estos días? Los «ejercicios» son una iniciación a la existencia cristiana. Pero, puesto que la existencia cristiana no es un arte más junto a otros, sino simplemente la existencia humana vivida tal y como se debe, se podría afirmar que queremos ejercitar el arte de la vida justa. Queremos aprender el arte de las artes: la existencia humana.

Aquí se impone de inmediato una visión panorámica sobre nuestra vida cotidiana. Existe en nuestra sociedad contemporánea un sistema altamente desarrollado de formación profesional, que ha conducido al máximo nivel la posibilidad del dominio del hombre sobre todas las cosas. El poder del hombre, en el sentido de dominio del mundo, ha alcanzado proporciones casi vertiginosas. En el «hacer» somos grandes, grandísimos, pero en el ser, en el arte del existir las cosas son bien distintas. Sabemos muy bien qué se puede «hacer» con las cosas y con los hombres, pero qué son las cosas, qué es el hombre, eso ya es otra cuestión. En estos días trataremos precisamente acerca de este arte perdido, el arte de saber vivir. Nos encontramos en la misma situación de aquel que ha sufrido diversas fracturas en la pierna: debemos volver a aprender a «andar» en la fe, haciendo uso de nuestras internas energías. Las conferencias sólo podrán ser una especie de arranque, un primer empuje hacia el íntimo compromiso personal y comunitario, que es lo verdaderamente importante, si queremos que nuestros «ejercicios» den su fruto adecuado.

La fe es el acto fundamental de la existencia cristiana. En el acto de fe se expresa la estructura esencial del cristianismo, su respuesta a la pregunta de cómo es posible llegar a la meta en el arte de la existencia humana. Hay otras respuestas, por supuesto, pero no todas las religiones son «fe». El budismo, en su forma clásica, por ejemplo, no considera este acto de auto- trascendencia, de encuentro con el Otro Absoluto: Dios que me habla y me invita al amor. Sin embargo es característico del budismo un acto de radical interiorización: no salir de sí mismo (ex-ira) sino entrar más adentro; este proceso es el que debe conducir a la liberación del yugo de la

individualidad, del peso de ser persona, al retorno a la identidad común de todo ser[1]. Y esto, en comparación con nuestra experiencia existencial, se puede definir como no ser, como nada, si queremos expresar toda su alteridad

## 1. Fe en la vida cotidiana como actitud fundamental del hombre

Pero aquí no queremos entrar en esa discusión, aunque muchas de las cosas que diremos en estas conversaciones pueden servir perfectamente como respuesta a ciertas cuestiones que pudieran resultar. Lo que nos importa ahora es simplemente aprender lo mejor posible el acto fundamental de la existencia cristiana, el acto de la fe. Si nos introducimos por esta vía, surge súbitamente un impedimento. Advertimos, por decirlo así, una de aquellas íntimas rupturas nuestras, que bloquean nuestro movimiento en el campo de la fe. La pregunta es: ¿la fe es una actitud digna de un hombre moderno y maduro? «Creer» parece algo provisional, transitorio; se desearía más bien salir de esa situación, aunque con frecuencia —precisamente como actitud transitoria— es inevitable: nadie puede saber realmente y dominar con su propio saber todo aquello en lo que se basa nuestra vida en una civilización técnica. Muchísimas cosas —la mayoría— debemos aceptarlas con confianza en la «ciencia», y tanto más teniendo en cuenta que dicha confianza aparece suficientemente confirmada por la experiencia común.

Durante todo el día todos nosotros utilizamos productos de la técnica, cuyos fundamentos científicos nos resultan desconocidos: ¿quién va a calcular y verificar la estática de los rascacielos? ¿Y el funcionamiento del ascensor? ¿Y el campo de la electricidad y de la electrónica, de los que nos servimos cada día? O bien, lo que aún resulta más grave, ¿quién va a comprobar la fiabilidad de la composición de un producto farmacéutico? Podríamos continuar por mucho tiempo. Efectivamente vivimos dentro de una red de no conocimientos, de los que sin embargo nos fiamos a causa de experiencias generalmente positivas. «Creemos» que todo es

suficientemente justo, y con esta «fe» tenemos parte en el producto del saber de otros.

Pero, ¿qué clase de fe es ésta, que practicamos normalmente sin damos cuenta y que está en la base de nuestra vida diaria? Intentemos no comenzar con una definición, sino que veamos lo que se puede establecer rápidamente. Saltan a la vista dos aspectos opuestos de esta especie de «fe». En primer lugar podernos establecer que tal fe es indispensable para nuestra vida. Porque de lo contrario no funcionaría nada: cada uno tendría que empezar desde el principio. Esta reflexión es válida también en un sentido más profundo: la vida humana sería imposible si no hubiera confianza en el otro y en los otros, puesto que uno no puede fiarse únicamente en su propia experiencia, en sus propios conocimientos. Éste es el aspecto positivo de esa fe. Pero por otra parte resulta al mismo tiempo expresión de una ignorancia y, en ese sentido, tiene un aspecto secundario: conocer sería mejor. De hecho muchos pueden confiar en todo el mecanismo de un mundo tan técnico, únicamente porque algunos estudiaron un sector particular y lo conocen con exactitud. En este sentido existe el deseo de pasar, en la medida de lo posible, de la fe al conocer, y en todo caso a un conocer justo y significativo, al menos en el campo de la técnica. Aún estamos muy lejos de la zona de la religión y nos movemos todavía en el espacio del dominio de la vida puramente intramundana, cotidiana, sin embargo hemos alcanzado logros e intuiciones importantes para el fenómeno de la vida religiosa, y que por supuesto deseamos precisar expresamente. Decíamos que en el cuadro de la «fe de cada día» (así queremos llamarla) se deben distinguir dos aspectos: por una parte el carácter de la insuficiencia, de la provisionalidad; estamos ante un estadio incipiente del saber, del que se intenta salir, si es posible. Pero junto a este aspecto hay algo más: una «fe» de este tipo es confianza recíproca, participación común en la comprensión y en el dominio de este mundo; este aspecto en general es esencial para la formación de la vida humana. Una sociedad sin confianza no puede vivir. Las palabras pronunciadas por Tomás de Aquino, aunque dichas a otro nivel, tienen aquí total validez: la incredulidad es esencialmente contraria

a la naturaleza del hombre[2]. Los distintos niveles no dejan de tener alguna relación entre sí.

Hasta ahora hemos elaborado una «estructura axiológica» de la fe natural; hemos visto que dicha fe es un valor ciertamente menor respecto al «conocer», pero que resulta fundamental para la existencia humana y constituye un valor sin el que una sociedad no podría subsistir. Además ahora podemos elencar así mismo los elementos individuales que pertenecen a esta fe (la «estructura de su acto»). Son tres. Esa fe se refiere siempre a alguien que «conoce»: presupone el conocimiento real de personas cualificadas y dignas de confianza. Se añade, como segundo elemento, la confianza de «muchos» que en el uso cotidiano de las cosas se basan en la solidez del saber que hay dentro de ellas. Y finalmente, como tercer elemento, se debe hacer mención de una cierta verificación del saber en la experiencia de cada día. Que la corriente eléctrica funcione correctamente no lo podré demostrar científicamente, pero el funcionamiento diario de mi lámpara en el estudio me demuestra que yo, aunque no sea uno de los que «conocen», no obro con una «fe» totalmente pura, carente de todo tipo de confirmación.

## 2. ¿Supone el agnosticismo una vía de salida?

Esta reflexión nos hace ver distintos pasos abiertos hacia la fe religiosa y evidentes semejanzas en su estructura. Pero si ahora intentamos el paso, el camino se verá rápidamente bloqueado por una objeción grave e importante, que más o menos se podría formular así: puede ocurrir que en la vida social del hombre sea imposible que cada uno pueda «conocer» todo lo que sea útil y necesario en la vida y que nuestro actuar se deba basar necesariamente sobre la «fe» en el «conocer» de los otros. Pero estamos en el campo del saber humano, que en principio todos podrían alcanzar. Por el contrario, con la fe en la revelación, superamos los confines del conocer propiamente humano. Incluso si la existencia de Dios pudiera convertirse de alguna forma en un «conocer», la revelación y sus contenidos permanecerían siempre y

para todos en el terreno de la fe, algo que está más allá de cuanto sea accesible a nuestro conocer. Aquí no hay referencia alguna al conocer especializado de unos cuantos en quienes poder confiar y que conocen de forma inmediata en base a sus propias investigaciones. Nos encontramos una vez más ante la siguiente cuestión: ¿esta especie de fe es conciliable con la moderna conciencia crítica? ¿No sería más conforme al hombre de nuestro tiempo abstenerse del juicio sobre esta materia y esperar el momento en el que la ciencia pueda dar respuestas definitivas, incluso para este tipo de cuestiones? La actitud que se expresa en tales cuestiones corresponde indudablemente a la conciencia media de un universitario de hoy día. La honestidad en el pensamiento y la humildad ante lo desconocido parecen aconsejar el agnosticismo, mientras que el ateísmo declarado pretende saber demasiado y lleva consigo claramente un elemento dogmático. Nadie puede afirmar que «sabe», en sentido estricto, que Dios no existe. Se puede trabajar con la hipótesis de que Dios no exista e intentar, a partir de aquí, explicar el universo. Las ciencias naturales modernas parten fundamentalmente de este presupuesto. Pero si el método respeta sus propios límites, aparece claro que no se puede superar el campo de lo hipotético y que incluso una explicación atea del universo, coherente en apariencia, no conduce a una certeza científica de la no existencia de Dios. Nadie puede afirmar experimentalmente la totalidad del ser y de sus condiciones. En este punto simplemente alcanzamos los límites de la «condition humaine», de la posibilidad cognoscitiva humana en cuanto tal, y no sólo en relación con sus condiciones presentes, sino esencialmente, de manera insuperable. Por su propia naturaleza la cuestión de Dios no puede reducirse a los confines de la investigación científica, en el sentido estricto del término. En este sentido la declaración de «ateísmo científico» es una pretensión insensata, ayer, hoy y mañana. Pero se impone el problema de saber si la cuestión de Dios no supera los límites de la posibilidad humana, y en este sentido el agnosticismo parece que sea la única actitud justa del hombre real, leal, incluso «pío», en el sentido más profundo de la palabra; reconocimiento de que nuestro campo visual tiene unos límites y de que no podemos llegar a lo inaccesible. La nueva

religiosidad del pensamiento ¿no debiera quizás dejar de lado lo inescrutable y contentarse con lo que se nos ha dado?

Quien intente responder a esta cuestión, propia de un auténtico creyente, debe actuar sin precipitación. En efecto, ante esta forma de humildad y de religiosidad, se impone rápidamente una objeción: la sed de lo Infinito pertenece a la misma naturaleza del hombre, más aún en su misma esencia. Su límite es únicamente lo ilimitado, y los confines de la ciencia no pueden cambiarse, en principio, con los confines de nuestra propia existencia. Esto supondría una incomprensión total tanto de la ciencia como del hombre. Donde la ciencia alce la pretensión de agotar los límites del conocimiento humano, estaría traspasando los confines de lo propiamente científico. Todo esto me parece verdad, pero, como acabo de decir, resulta una respuesta demasiado precipitada. Más bien deberíamos examinar con paciencia la importancia de la hipótesis del agnosticismo, para verificar si resulta consistente no sólo desde el punto de vista científico, sino en la misma vida humana. La pregunta que se le hace al agnosticismo suena más o menos así: ¿Su pretensión es realmente posible? ¿Acaso podemos, como hombres, dejar simplemente de lado la cuestión sobre Dios, es decir la cuestión acerca de nuestro origen, de nuestro destino final, de nuestro propio ser? ¿Podemos vivir de una forma puramente hipotética, «como si Dios no existiese», aunque pudiera existir? La cuestión de Dios no es para el hombre un problema teórico, como por ejemplo la pregunta sobre si en el sistema periódico de los elementos puede haber otros elementos desconocidos, o cosas por el estilo. Al contrario, la pregunta sobre Dios es una cuestión eminentemente práctica, que tiene consecuencias en todos los campos de nuestra vida. Si yo, por tanto, en teoría opto por el agnosticismo, en la práctica debo decidirme entre dos posibilidades: vivir como si Dios no existiera, o bien vivir como si Dios existiera y como si Él fuese la realidad normativa para mi vida. Si elijo la primero, prácticamente he adoptado una postura atea y además he puesto como base de toda mi vida una hipótesis que podría resultar falsa. Si me decido por la segunda posibilidad, me muevo en el campo de una fe puramente subjetiva, y enseguida me acuerdo de

Pascal, cuya batalla filosófica al inicio de la edad moderna se movía enteramente en torno a esta constelación especulativa. Pero puesto que al fin comprendió que la cuestión no podía resolverse de hecho en el pensamiento puro, él mismo recomendó a los agnósticos intentar la segunda elección y vivir como si Dios existiera. En el transcurso del experimento (y sólo en él) se llegaría a la conclusión de haber elegido justamente[3]. En todo caso la solución agnóstica no resiste un examen más atento. Como pura teoría parece muy brillante, pero el agnosticismo es por su propia naturaleza algo más que una teoría: está en juego la práctica de la vida. Y cuando se intenta «practicarlo» en su verdadera dimensión, desaparece como pompa de jabón; se deshace, porque no se puede huir ante la elección que el agnosticismo quisiera evitar. Frente a la cuestión de Dios no hay neutralidad posible para el hombre. Éste puede únicamente decir sí o no, y además con todas las consecuencias hasta en los sucesos más ínfimos de la vida diaria.

*Intermedio: la locura del inteligente y las condiciones de la verdadera sabiduría*

En este momento quisiera interrumpir por un instante nuestra reflexión, quizás un poco abstracta, e insertar una parábola bíblica; después volveremos al hilo de nuestro pensamiento. Pienso en la historia contada por Jesús, que leemos en Lucas 12, 16-21: «Las tierras de un hombre rico dieron una gran cosecha. Él estuvo echando cálculos: "¿Qué hago? No tengo dónde almacenarla". Y entonces se dijo: Voy a hacer lo siguiente: derribaré mis graneros, construiré otros más grandes y almacenaré allí el grano y las demás provisiones. Luego podré decirme: "Amigo, tienes muchos bienes almacenados para muchos años: túmbate, come, bebe y date la buena vida". Pero Dios le dijo: Insensato, esta noche te van a reclamar la vida. Lo que te has preparado, ¿para quién será? Eso le pasa al que amontona riquezas para sí y para Dios no es rico».

El hombre rico de esta parábola es sin duda inteligente: conoce sus propios asuntos. Sabe calcular las posibilidades del mercado; tiene en consideración los factores de inseguridad tanto de la naturaleza

como del comportamiento humano. Sus reflexiones están bien pensadas, y el éxito le da la razón. Si se me consiente ampliar un tanto la parábola, podríamos decir que este hombre era, con seguridad, demasiado inteligente como para ser ateo. Pero ha vivido como un agnóstico: «como si Dios no existiera». Un hombre así no se ocupa de cosas inciertas, como la existencia de un Dios. Él trata con asuntos seguros, calculables. Por eso incluso la finalidad de su vida es muy intramundana, tangible: el bienestar y la felicidad del bienestar. Pero resulta que le sucede precisamente lo que no había calculado: Dios le habla y le manifiesta un suceso que había excluido totalmente de su cálculo, ya que era demasiado incierto y poco importante: lo que le sucederá a su alma cuando se encuentre desnuda ante Dios, más allá de posesiones y éxitos. «Esta noche te van a reclamar la vida». El hombre, que todos conocían como inteligente y afortunado, es un idiota a los ojos de Dios: «Insensato», le dice, y frente a lo verdaderamente auténtico, aparece con todos sus cálculos extrañamente necio y corto de vista, porque en esos cálculos había olvidado lo auténtico: que su alma deseaba algo más que bienes y alegrías, y que algún día se iba a encontrar frente a Dios. Este inteligente necio me parece una imagen muy exacta del comportamiento medio de la gente moderna. Nuestras capacidades técnicas y económicas han crecido de modo antes inimaginable. La precisión de nuestros cálculos es maravillosa. Frente a todos los horrores de nuestro tiempo se consolida cada vez más la opinión de que estamos próximos a realizar la mayor felicidad posible para el mayor número posible de hombres, y a iniciar finalmente una nueva fase de la historia, una civilización de la humanidad en la que todos podrán comer, beber y disfrutar. Pero precisamente en este aparente acercamiento a la autoredención de la humanidad irrumpen las siniestras explosiones desde lo más profundo del alma insaciada y oprimida que nos dicen: Insensato, te has olvidado de ti mismo de tu alma y de su sed incolmable, de su deseo de Dios. El agnosticismo de nuestro tiempo, en apariencia tan razonable, que deja que Dios sea Dios para hacer del hombre simplemente un hombre, nota una idiotez de miope. Pero la finalidad de nuestros ejercicios debiera consistir en escuchar las palabras que Dios nos

dirige, en percibir el grito de nuestra alma y redescubrir, en su profundidad, el misterio de Dios.

Detengámonos un instante ante las perspectivas que se abren en esta reflexión, antes de volver a tomar el hilo de nuestros pensamientos precedentes. El proyectarse del hombre en Dios, la búsqueda y la vía hacia el fundamento creador de todas las cosas, es algo muy distinto del pensamiento «precrítico» o no crítico. Por el contrario, la negación de la cuestión de Dios, la renuncia a tan elevada apertura del hombre, es un acto de oclusión, es un olvidar el íntimo grito de nuestro ser. En este contexto Josef Pieper ha citado palabras de Hesíodo tomadas del cardenal Newman, en las que se expresa con inimitable elegancia y precisión esta problemática: «El ser sabio con la cabeza de otro... es por supuesto más pequeño que nuestro propio saber, pero tiene infinitamente más peso que el estéril orgullo de quien no realiza la independencia del que sabe y al mismo tiempo desprecia la dependencia del creyente»[4]. En la misma dirección va un razonamiento del mismo Newman sobre la relación fundamental del hombre hacia la verdad. Con demasiada frecuencia los hombres se inclinan —así razona el gran filósofo de las religiones— a quedarse tranquilos y esperar a ver si llegan a su casa pruebas de la realidad de la revelación, como si fueran árbitros y no personas que lo necesiten. «Han decidido examinar al Omnipotente de una manera neutral y objetiva, con plena imparcialidad, con la cabeza clara». Pero el hombre, que cree que así se convierte en señor de la verdad, se engaña. La verdad se cierra a estas personas, y se abre únicamente a quien se le acerca con respeto y humildad reverente[5].

«Derribó a los poderosos de su trono y ensalzó a los humildes». Nos vienen a la memoria las palabras del Magnificat. Y quizás sea ésta precisamente la perspectiva que nos acerca más a su comprensión, ya que en él no se presupone la idea de la lucha de clases, sino que se expresa el estupor de un hombre tocado por Dios. Resalta en un primer plano algo fundamental. No se trata de cambios políticos, no al menos en un primer lugar; se trata de la dignidad del hombre, de su perdición y de su salvación. El hombre que se hace señor de la

verdad y la deja después de lado, cuando no se deja dominar, coloca el poder por encima de la verdad. Su norma se convierte en el poder. Pero precisamente así se pierde a sí mismo: el trono sobre el que se sitúa es un trono falso; su presunta ascensión al trono es ya en realidad, una caída.

Pero quizás todo esto tenga un sonido demasiado apocalíptico, demasiado teológico. Sin embargo resulta más concreto si miramos por la vía del pensamiento en la edad moderna. La ciencia de la naturaleza, en sentido moderno, se inicia cuando el hombre —como dijo Galileo— mediante el experimento tortura, si es preciso, a la naturaleza, y así le arranca los secretos que ella no quiere mostrar voluntariamente. De esta forma se ha llevado a la luz indudablemente algo importante y útil para todos. Hemos aprendido así todo lo que se puede hacer a la naturaleza [6]. La importancia de este conocer y del poder alcanzado de esta forma no debe ser atenuada. Sólo que, si únicamente valoramos esta forma de pensar, el trono del dominio sobre la naturaleza sobre el que nos asentamos, se ha construido sobre la nada; inevitablemente caerá arrastrándonos consigo a nosotros mismos y a nuestro mundo. Poder hacer es una cosa, poder ser es otra bien distinta. El poder hacer no sirve para nada si no sabemos para qué hemos de utilizarlo, si no nos interrogamos acerca de nuestra propia esencia y acerca de la verdad de las cosas. El aislamiento del conocer de dominio es aquel trono del orgullo, cuya caída sigue inevitablemente a la falta de terreno bajo los pies. Si valoramos únicamente aquel conocer que, en último término, se expresa mediante un poder hacer, entonces somos necios miopes que construimos sobre un fundamento inexistente. Hemos ensalzado el «poder» como norma única y así hemos traicionado nuestra auténtica vocación: la verdad. La sabiduría del orgullo se convierte en locura banal. A una mentalidad «crítica», con la que el hombre critica todo excepto a sí mismo, contraponemos la apertura hacia el Infinito, la vigilancia y la sensibilidad para la totalidad del ser, y una humildad de pensamiento preparada siempre a inclinarse ante la majestad de la verdad, ante la que no somos jueces sino pobres mendicantes. La verdad sólo se muestra al corazón vigilante y humilde. Si es verdad

que los grandes resultados de la ciencia se abren únicamente al trabajo intenso, vigilante y paciente, siempre preparado a una corrección y a un aprendizaje, entonces se comprenderá que las verdades más dignas exigen una gran constancia y humildad en la escucha. «Y ensalzó a los humildes». No se trata de un slogan de lucha de clases, ni siquiera es un moralismo primitivo. Estamos frente a primeras actitudes del hombre como tal. La dignidad de la verdad, y por tanto el acceso a la verdadera grandeza del hombre, se abre únicamente a la percepción humilde, que no se descorazona ante negativa alguna, ni se desvía por los aplausos o por las contradicciones, ni siquiera por los deseos y los asuntos del propio corazón. Esta apertura hacia el Infinito, hacia el Dios infinito, no tiene nada que ver con la credulidad; exige por el contrario la autocrítica más consciente. Es mucho más abierta y crítica que la misma limitación del empírico, cuando el hombre hace de su voluntad de dominio el último criterio del conocimiento.

Estas son, pues, las actitudes que debemos contraponer ante un agnosticismo contento de sí mismo, porque sólo estas corresponden a la ineludibilidad de la cuestión de Dios: vigilancia ante las más profundas dimensiones de lo real; pregunta acerca de la totalidad de nuestra existencia humana y en general acerca de la realidad; humildad ante la grandeza de la verdad y disponibilidad para dejarnos purificar por ella. Más adelante se demostrará que debemos dejar espacio para otro factor, del que, hasta el momento, no hemos hablado: lo mismo que cuando en las cosas empíricas iniciamos con un poco de fe y tenemos necesidad del testimonio de quien ya conoce para llegar nosotros mismos a conocer, así también en este sector de nuestro conocer, al mismo tiempo difícil y decisivo, es necesaria la disponibilidad para escuchar a los grandes testigos de la verdad, los testigos de Dios; es necesario dejarnos conducir por ellos, a fin de alcanzar la vía del conocimiento. Además, como toda ciencia y todo arte, se exige constancia y ejercicio en el caminar hacia Dios. Los órganos de la verdad pueden debilitarse hasta la ceguera y sordera total. Ya Pío XII tuvo unas palabras de advertencia ante la pérdida del sentimiento de Dios, y el papa actual ha repetido este pensamiento[7]. En este contexto, los Padres de la

Iglesia han apelado frecuentemente a las palabras de Cristo: «Felices los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5, 8). El corazón «limpio» es el corazón abierto y humilde. El corazón impuro es, por el contrario, el corazón presuntuoso y cerrado, completamente lleno de sí mismo, incapaz de dar un lugar a la majestad de la verdad, que pide respeto y, al fin, adoración.

Resumamos brevemente —antes de volver a tomar el hilo de las precedentes reflexiones— los resultados que se originan de este intermedio antropológico. Hemos dicho que la cuestión de Dios es ineludible, que no nos podemos abstener de ella. Para acercarnos a tal cuestión son indispensables algunas virtudes fundamentales, que son, por así decirlo, sus presupuestos metodológicos: la escucha del mensaje que proviene de nuestra existencia y del mundo en su totalidad; la atención respecto al conocimiento y a la experiencia religiosa de la humanidad; el empeño decidido y constante de nuestro tiempo y de nuestra fuerza interior ante una cuestión que concierne a cada uno de nosotros personalmente.

## 3. Conocimiento natural de Dios

Pero ahora se nos plantea la pregunta: ¿existe una respuesta a la cuestión? Si es sí, ¿qué tipo de certeza podemos esperar? El apóstol Pablo en su carta a los Romanos se planteó exactamente la misma problemática. Y respondió con una reflexión filosófica, que se apoya en la historia de las religiones. En la megalópolis de Roma, la Babilonia de la época, se encontraba ante una decadencia moral, que tenía su raíz en la pérdida total de las tradiciones, en la desaparición de aquella íntima evidencia, fruto de los usos y costumbres, que en otro tiempo le llegaba al hombre. No se comprende nada por sí mismo, todo es posible, nada es imposible. En este punto sólo cuentan el yo y el momento. Las religiones tradicionales son únicamente cómodas fachadas, sin interioridad; lo que queda es un puro cinismo.

La respuesta del apóstol a este cinismo moral y metafísico de una sociedad decadente, dominada únicamente por la ley del dominio,

es sorprendente. Afirma que dicha sociedad, en realidad, conocía mucho y bien acerca de Dios: «Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista: Dios mismo se lo ha puesto delante» (Rm 1, 19). Y fundamenta así dicha afirmación: «Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras» (1, 20). Pablo saca de aquí sus propias conclusiones: «de modo que no tienen disculpa» (1, 20). La verdad les resultaría accesible, pero no la quieren, rechazan las exigencias que la misma verdad les reclamaría. El apóstol habla de que «reprimen con injusticias la verdad» (1, 18). El hombre se opone a la verdad que exige de él sometimiento en la forma de alabanzas y gracias a Dios (1, 21). La decadencia moral de la sociedad es para Pablo únicamente la consecuencia lógica y el reflejo exacto de este comportamiento; cuando el hombre coloca su voluntad, su soberbia y su comodidad por encima de la pretensión de verdad, al final todo queda trastornado. Ya no se adora a Dios, a quien le pertenece la adoración; se adoran las imágenes, la apariencia, la opinión que se impone, que adquiere dominio sobre el hombre. Esta inversión general se extiende a todos los campos de la vida. Lo antinatural se convierte en lo normal; el hombre que vive en contra de la verdad, vive también en contra de la naturaleza. Su capacidad de inventiva ya no sirve para el bien, se convierte en genialidad y finura para el mal. La relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos se deshace, y así se cierran las fuentes de la vida. Ya no domina la vida, sino la muerte, se establece una civilización de la muerte (Rm 1, 21-32).

Pablo ha delineado en este lugar una imagen de la decadencia, cuya actualidad afecta de forma increíble al lector de hoy. Pero el apóstol no se contenta con una descripción, como está de moda en estos tiempos: hoy existe un perverso género de moralismo, que se complace en detenerse en lo negativo, al mismo tiempo que lo condena. El análisis de Pablo, por el contrario, conduce a un diagnóstico y se convierte así en una llamada moral: al inicio de todo está la negación de la verdad en favor de la comodidad, o podemos decir, de la utilidad. El punto de partida es la oposición a la evidencia

del creador puesta en el hombre, del creador que se le presenta y le habla. El ateísmo, o incluso el agnosticismo vivido de forma atea, no es para Pablo una postura sin culpa. Se basa, para él, en una resistencia contra un conocimiento, que en realidad es accesible al hombre, pero cuyas condiciones rechaza. El hombre no está condenado a la ignorancia con respecto a Dios. Le puede «ver» si escucha la voz de la propia naturaleza, la voz de la creación, y se deja guiar por esta voz. Pablo no conoce el ateísmo puramente ideal.

¿Qué debemos decir? El apóstol alude aquí, evidentemente, a la contradicción entre filosofía y religión en el mundo antiguo. La filosofía griega estaba muy avanzada, hasta el punto que había llegado al conocimiento del único fundamento espiritual del mundo, el que merece el nombre de Dios, aunque hubiera llegado de forma contradictoria y, en algún punto particular, insuficiente. Pero su empuje crítico-religioso se detuvo pronto y se abandonó, a pesar de este carácter fundamental, a la justificación del culto de los dioses y a la adoración del poder del Estado. El «ahogar a la verdad» fue un hecho manifiesto[8]. En esa determinada situación histórica, de la que Pablo se distancia, ha delineado el tremendo drama del ascenso y caída de la filosofía presocrática, que después de la ruptura de Parménides y Jenófanes llega finalmente con Demócrito a derivar la religión de una ficción política consciente. «Dios es el "como sí- que sirve para llenar los vacíos de la organización del sistema político dominante» (p. 214). Para tiempos sucesivos podríamos referimos a mi libro *Casa y pueblo de Dios en san Agustín,* Milán 1978, pp. 265-279. su diagnóstico está muy bien fundamentado. Pero sus afirmaciones ¿tienen valor también más allá de aquella determinada situación histórica? Los particulares deberían adaptarse, pero en el fondo Pablo describe no solamente un sector cualquiera de la historia, sino la perenne situación de la humanidad, del hombre ante Dios. La historia de las religiones anda al paso de la historia de la humanidad. Por cuanto podemos observar, no ha existido un tiempo en el que la cuestión ante el Otro Absoluto, ante lo Divino haya permanecido extraña al hombre. Siempre ha existido un saber acerca de Dios. Y por todas partes, en

la historia de las religiones, encontramos de formas distintas la extraña ruptura entre el conocimiento del único Dios y la entrega a otras potencias, que se consideran más peligrosas, más próximas, y por tanto más importantes para el hombre, que el misterioso y lejano Dios. Toda la historia de la humanidad está señalada por este singular dilema entre la calma pretendida, no violenta, de la verdad, y la presión de la utilidad, de la necesidad de pactar con las potencias que caracterizan la vida cotidiana. Y siempre aparece esta victoria de lo útil frente a la verdad, aunque nunca la huella de la verdad y su propio poder se pierdan por completo; más aún continúan viviendo de forma con frecuencia sorprendente, como en una jungla llena de plantas venenosas.

Y esto ¿continúa siendo válido hoy en día, en una civilización completamente sin religión, en una cultura de la racionalidad y de su gestión técnica? Creo que sí. Ya que hoy la cuestión del hombre va más allá del campo de la racionalidad técnica. También hoy nos preguntamos no solamente: ¿qué puedo hacer?, sino también: ¿qué debo hacer y quién soy yo? Existen, por supuesto, sistemas evolucionistas que elevan a evidencia racional la no existencia de Dios y quieren demostrar que la verdad es precisamente que no existe ningún Dios. Pero el carácter mitológico de semejantes proyectos totalizadores de la comprensión es evidente en los puntos esenciales. Las desmesuradas lagunas de nuestro saber vienen superadas por elementos de apoyo mitológicos, cuya racionalidad aparente no puede deslumbrar seriamente a nadie[9]. Es evidente que la racionalidad del mundo no puede explicarse partiendo de la irracionalidad. Y así el Logos al principio de todas las cosas resulta, hoy como entonces, la mejor hipótesis. Es verdad que exige de nosotros una renuncia a expresiones de dominio y un intento de escucha humilde. La evidencia tranquila de Dios no ha quedado eliminada aún en nuestros días, pero tiene en contra la influencia que el poder y la utilidad ejercen sobre nosotros. Así la situación está hoy fundamentalmente caracterizada por la misma tensión entre dos tendencias opuestas que atraviesan toda la historia: la íntima apertura del alma humana hacia Dios, por una parte, y la atracción más fuerte de la necesidad y de la experiencia inmediata,

por otra. El hombre está en medio de estas dos fuerzas divergentes. No se libera de Dios, pero no tiene tampoco la fuerza para abrirse un camino hacia él; por sí mismo no puede crearse un puente que se convierta en una relación concreta con este Dios. Podernos decir, con Tomás, que la incredulidad no es natural en el hombre, pero hay que añadir al mismo tiempo, que el hombre no puede iluminar completamente el extraño crepúsculo sobre la cuestión de lo Eterno, de forma que Dios debe tomar la iniciativa de salirle al encuentro, debe hablarle, y así tendrá lugar una verdadera relación con Él[10].

## 4. La fe «sobrenatural» y sus razones

¿Y todo esto cómo ocurre? Esta pregunta nos lleva de nuevo a nuestras iniciales consideraciones sobre la estructura de la fe. La respuesta suena así: La palabra de Dios llega a nosotros mediante hombres que la han escuchado; mediante hombres para quienes Dios se ha convertido en una experiencia concreta y que, por decirlo así, le conocen de primera mano. Para comprender esto debemos reflexionar acerca de la estructura del conocer y del creer elaborada al principio. Dijimos que de la fe forman parte por un lado el aspecto del saber no autosuficiente, pero por otro lado también el elemento de la confianza recíproca, mediante la cual el saber del otro se convierte en mi propio saber. El elemento de la confianza comporta, por tanto, consigo mismo el factor de la participación: con mi confianza me hago partícipe del conocer del otro. Aquí reside, por así decirlo, el aspecto social del fenómeno de la fe. Nadie lo sabe todo, pero en conjunto sabemos lo necesario; la fe forma una red de recíproca dependencia, de personas que se sostienen y que vienen sostenidas por otras. Esta estructura antropológica de fondo viene de nuestra relación con Dios; más aún adquiere así su forma primordial y el centro que la unifica. También nuestro conocimiento de Dios se funda sobre esta reciprocidad, sobre una confianza que se convierte en participación y que después se verifica en cada momento de la experiencia. También la relación con Dios es al mismo tiempo y sobre todo una relación humana; se fundamente en una comunión de los hombres, más aún, la comunión en la relación con Dios transmite por principio la posibilidad más profunda de

comunicación humana, que más allá de la utilidad alcanza el fondo de la persona misma.

Verdaderamente, a fin de que yo pueda recibir como mío este conocimiento del otro en esa comunión y pueda probarlo en mi propia vida, yo mismo debo estar abierto a Dios. Sólo si en mí mismo está ese órgano de recepción, el sonido del Eterno podrá llegar a mí a través de los otros. En este sentido el con-saber acerca de Dios mediante los otros es más personal que el con-saber con el técnico, con el especialista. El conocimiento de Dios postula una vigilancia interna, una interiorización, un corazón abierto, que se hace consciente personalmente en la acogida silenciosa de su inmediatez con el creador. Pero al mismo tiempo es verdad que Dios no se abre al yo aislado y que excluye al individuo encerrado en sí mismo. La relación con Dios está unida a la relación, a la comunión con nuestros hermanos y hermanas.

En este punto se abre un paso inesperado. La «fe natural» por la que nos fiamos de los resultados que nosotros mismos no podemos examinar, encuentra su justificación —así lo dijimos— en el conocimiento de las personas individuales que conocen el tema y lo han experimentado. Una fe similar es fe, de acuerdo, pero está reclamando un «ver» que el otro posee. En un primer encuentro con la cuestión religiosa nos pareció que precisamente este elemento decisivo faltaba en la fe religiosa, sobrenatural: aquí parece que no esté aquel que «ve», sino que todos parecen ser solamente creyentes, y esto nos aparece como un punto problemático de la fe religiosa. Pero ahora debemos decir que las cosas no ocurren así. También en la fe sobrenatural son muchos los que viven de pocos, y pocos los que viven para muchos. También en el campo de Dios no todos somos ciegos, que caminan tanteando por la oscuridad. También aquí hay personas a quienes les ha sido dado el «ver»: «Abrahán... gozaba esperando ver este día mío, y cuánto se alegró al verlo!», dice Jesús hablando del antepasado de Israel (Jn 8, 56). En medio de la historia él mismo está como el gran vidente, y todas sus palabras brotan de esta inmediatez con el Padre. Y esto vale

para todos nosotros: «Quien me ve a mí, está viendo al Padre» (Jn 14, 9).

La fe cristiana es, en su esencia, participación en la visión de Jesús, mediada por su palabra, que es la expresión auténtica de su visión. La visión de Jesús es el punto de referencia de nuestra fe, su anclaje más concreto.

## 5. Desarrollos del principio fundamental

Esta expresión del principio incluye una serie de conocimientos, que desearía desarrollar brevemente.

### *a. El fundamento de la fe en la visión de Jesús y de los santos*

Jesús, que conoce a Dios de primera mano y le ve, es por tanto el mediador entre Dios y el hombre. Su visión humana de la realidad divina es la fuente de luz para todos. Pero tampoco Jesús se puede considerar aisladamente, no se le puede apartar a un lejano pasado histórico. Ya hemos hablado de Abrahán; ahora debemos añadir algo: la luz de Jesús se refleja en los santos e irradia de nuevo desde ellos. Pero «santos» no son únicamente las personas que ya han sido canonizadas. Siempre hay santos ocultos, que en comunión con Jesús reciben un rayo de su esplendor, una experiencia concreta y real de Dios. Quizás, para precisar más, podemos tomar una extraña expresión que el Antiguo Testamento utiliza en relación con la historia de Moisés: si los santos no pueden ver plenamente a Dios cara a cara, al menos pueden verlo «de espaldas» (Ex 33, 23)[11]. Y así como brillaba el rostro de Moisés después de este encuentro con Dios, así irradia la luz de Jesús en la vida de hombres semejantes.

Santo Tomás de Aquino basándose en un análisis similar ha desarrollado así el carácter de ciencia de la teología. Recuerda que (según Aristóteles) todas las ciencias se refieren una a otra en un sistema de fundamentación y dependencia recíproca. Ninguna

fundamenta y refleja la totalidad, todas, de alguna forma, presuponen fundamentos anteriores de otras ciencias. Solo una ciencia —según Aristóteles— llega al fundamento verdadero y propio de todo conocimiento humano; por eso él la llama «filosofía primera». Todas las otras presuponen al menos esta reflexión de base y son por tanto «ciencias subalternas»: ciencias subalternas construidas sobre otra u otras. En esta teoría general de la ciencia Tomás introduce su explicación de la teología. Él dice que también la teología es, en este sentido, una «ciencia subalterna», porque no «ve» o «demuestra» sus fundamentos últimos. Es, por decirlo así, dependiente del saber de los santos, de sus visiones. Estas visiones son el punto de referencia del pensamiento teológico, punto que garantiza su justicia. El trabajo de los teólogos es, en este sentido, siempre «secundario», relativo a la experiencia real de los santos. Sin este punto de referencia, sin este íntimo anclaje en experiencias similares, perdería su carácter de realidad. Ésta es la humildad que se les pide a los teólogos... La teología se convierte así en un puro juego intelectual y pierde incluso su carácter de ciencia si no tiene el realismo de los santos, sin su contacto con la realidad[12].

## *b. Verificación de la fe en la vida*

Si confiamos en la visión de Jesús y creemos en sus palabras, no nos encontraremos, por supuesto, en plena oscuridad. El mensaje de Jesús responde a una escucha íntima de nuestro corazón; corresponde a una luz interna de nuestro ser que mira a la verdad de Dios. Es cierto que somos creyentes de «segunda mano». Pero Santo Tomás de Aquino caracteriza justamente la fe como un proceso, un camino interior cuando dice: «La luz de la fe nos conduce a la visión»[13]. Juan alude varias veces en su Evangelio, por ejemplo en la historia de Jesús con la samaritana, a este proceso. La mujer cuenta lo que le ha sucedido con Jesús y cómo ha reconocido en él al Mesías, al Salvador que abre el camino hacia Dios y que consecuentemente introduce en su conocimiento vivificador. Y precisamente que esta mujer diga todo esto es lo que hace estar atentos a sus conciudadanos; creen a Jesús «a causa de la mujer», creen de segunda mano. Pero precisamente por esto

invitan a Jesús a que se quede con ellos y les hable. Al final pueden decir a la mujer: ya no creemos por tus palabras, sino que ahora *sabernos* que éste es verdaderamente el Salvador del mundo (Jn 4, 42). En el encuentro vivo la fe se ha convertido en conocimiento, en «saber». A decir verdad, sería una ilusión si nos representáramos la vida de la fe simplemente como un camino rectilíneo de progreso. Puesto que la fe está ligada estrechamente a nuestra vida, con todos sus altos y sus bajos, hay siempre pasos hacia atrás que obligan a comenzar de nuevo. Toda etapa en la vida debe encontrar su propia madurez, y ello pasa siempre por una recaída en la inmadurez correspondiente. Y sin embargo podemos igualmente afirmar que en la vida de la fe crece también una cierta evidencia de esta fe. Su realidad nos alcanza, y la experiencia de una vida vivida en la fe nos asegura que de hecho Jesús es el Salvador del mundo. En este punto el segundo aspecto, del que hablábamos, se une al primero. En el Nuevo Testamento la palabra «santo» indicaba a los cristianos en general, los cuales, tampoco entonces, tenían todas las cualidades que se exigen a un santo canonizado. Pero con esta denominación se pretendía significar que todos estaban llamados, por su experiencia del Señor resucitado, a ser para los otros un punto de referencia, que pudiera ponerlos en contacto con la visión del Dios viviente propia de Jesús. Y eso es válido también para hoy. Un creyente, que se deja formar y conducir en la fe de la Iglesia, debiera ser, con todas sus debilidades y dificultades, una ventana a la luz del Dios vivo, y si verdaderamente cree, lo es sin duda alguna. Contra las fuerzas que sofocan la verdad, contra este muro de prejuicios que bloquea en nosotros la mirada de Dios, el creyente debiera ser una fuerza antagonista. Una fe aún en sus inicios debiera poder apoyarse en él. Como la samaritana se convierte en una invitación a Jesús, así la fe de los creyentes es por esencia un punto de referencia para la búsqueda de Dios en la oscuridad de un mundo tan hostil al mismo Dios. En este contexto es interesante recordar que la Iglesia antigua, después del tiempo de los apóstoles, desarrolló como Iglesia una actividad misionera relativamente reducida, no tenía estrategia alguna para el anuncio de la fe a los paganos, y sin embargo ese tiempo fue un período de gran éxito misionero. La conversión del mundo antiguo al cristianismo no fue el

resultado de una actividad planificada, sino el fruto de la prueba de la fe en el mundo como se podía ver en la vida de los cristianos y en la comunidad de la Iglesia. La invitación real de experiencia a experiencia, y no otra cosa, fue, humanamente hablando, la fuerza misionera de la antigua Iglesia. La comunidad de vida de la Iglesia invitaba a la participación en esta vida, en la que descubría la verdad con la que la misma vida se nutre. Y al contrario, la apostasía de la edad moderna se funda en la caída de la verificación de la fe en la vida de los cristianos. En esto se demuestra la gran responsabilidad de los cristianos hoy día. Debieran ser puntos de referencia de la fe como personas que «saben» de Dios, demostrar en su vida la fe como verdad, a fin de convertirse así en indicadores del camino que recorren los otros. La nueva evangelización, que tanta falta nos hace hoy, no la realizamos con teorías astutamente pensadas: la catastrófica falta de éxito de la catequesis moderna es demasiado evidente. Solo la relación entre una verdad consecuente consigo misma y la garantía en la vida de esta verdad, puede hacer brillar aquella evidencia de la fe esperada por el corazón humano; solo a través de esta puerta entrará el Espíritu en el mundo.

## *c. Yo, tú y nosotros en la fe*

La mediación a través de Jesús y de los santos desemboca finalmente en una tercera reflexión. El acto de fe es un acto profundamente personal, anclado en la más íntima profundidad del yo humano. Pero precisamente porque es totalmente personal, es también un acto de comunicación. El yo en su esencia más profunda se refiere al tú, y viceversa la relación real, que se convierte en «comunión»; puede nacer únicamente en la profundidad de la persona. El acto de fe, hemos dicho, es participación en la visión de Jesús, un apoyarse en Jesús; Juan, que se apoya en el corazón de Jesús, es un símbolo de todo cuanto la fe significa[14]. La fe y comunión con Jesús es asimismo liberación de la represión que se opone a la verdad, liberación de mi yo de un cerrarse en sí mismo a una respuesta al Padre, en el sí del amor, el sí hacia el ser, el sí que significa nuestra redención y que vence al «mundo».

La fe es, correspondientemente y desde su más íntima esencia, un «co-existir», fuera de aquel aislamiento de mi yo, que era su enfermedad. El acto de fe es apertura a la inmensidad, ruptura de las barreras de mi subjetividad —lo que Pablo describe con las palabras: «Ya no vivo yo, vive en mí Cristo» (Ga 2, 20)[15]. El yo liberado, se encuentra en un yo mayor, nuevo. Pablo define como «volver a nacer» este proceso de disolución del primer yo y de su nuevo despertar en un yo mayor. Es este nuevo yo, hacia el que la fe me libera, me encuentro unido no sólo con Jesús, sino con todos aquellos que han recorrido el mismo camino. En otras palabras: la fe es necesariamente fe eclesial. Vive y se mueve en el nosotros de la Iglesia, unida con el yo común de Jesucristo. En este nuevo sujeto se rompe el muro entre yo y el otro; el muro que divide mi subjetividad de la objetividad del mundo y que me lo hace inaccesible, el muro entre mí y la profundidad del ser. En este nuevo sujeto yo estoy al mismo tiempo con Jesús, y todas las experiencias de la Iglesia me pertenecen también a mí, se han convertido en mías[16].

Naturalmente este renacer no se realiza en un momento, sino que atraviesa todo el camino de mi vida. Pero resulta esencial el hecho de que no puedo construir mi fe personal en un diálogo privado con Jesús. La fe o vive en este nosotros, o no vive. Fe y vida, verdad y vida, yo y nosotros no son separables, y sólo en el contexto de la comunión de vida en el nosotros de los creyentes, en el nosotros de la Iglesia, la fe desarrolla su lógica, su forma orgánica.

Aquí puede surgir una pregunta: ¿dónde encuentro la Iglesia? ¿Dónde se hace visible para mí, como es en realidad, más allá de su doctrina ministerial y de su orden sacramental? Esta pregunta puede convertirse en una verdadera necesidad. Y sin embargo hoy se ofrecen junto a la parroquia, como espacio normal de la experiencia de fe, otras comunidades formadas recientemente, que nacen precisamente de esta comunión de la fe y le confieren de nuevo la frescura de una experiencia inmediata. Comunión y Liberación es uno de estos lugares de experiencia de Iglesia y de acceso a la comunión con Jesús, a la participación de su visión.

Para que un movimiento de este tipo permanezca sano y verdaderamente fecundo, es importante mantener en su justo equilibrio dos aspectos. Por una parte una conducta similar debe ser realmente católica, es decir, llevar en sí misma la vida y la fe de todos los lugares y de todos los tiempos. Si no hunde sus raíces en este fundamento común, se convierte en sectorial e insensata. Pero por otra parte la Iglesia universal se hace abstracta e irreal si no se representa viva aquí y ahora, en este lugar y en este tiempo, en una comunidad concreta. De esta forma la vocación de movimientos semejantes, en las «comunidades» particulares, de la clase que sean, es la de vivir una verdadera y profunda catolicidad, incluso renunciando a lo propio, si es necesario. Entonces se convierten en fecundas, porque sólo entonces son ellas mismas Iglesia: lugar donde la fe nace y lugar del renacer de la verdad.

# 2. Esperanza

## 1. Optimismo moderno y esperanza cristiana

En la primera mitad de los años setenta, un amigo de nuestro grupo hizo un viaje a Holanda. Allí la Iglesia siempre estaba dando que hablar, vista por unos como la imagen y la esperanza de una Iglesia mejor para el mañana y por otros como un síntoma de decadencia, lógica consecuencia de la actitud asumida. Con cierta curiosidad esperábamos el relato que nuestro amigo hiciera a su vuelta. Como era un hombre leal y un preciso observador, nos habló de todos los fenómenos de descomposición de los que ya habíamos oído algo: seminarios vacíos, órdenes religiosas sin vocaciones, sacerdotes y religiosos que en grupo dan la espalda a su propia vocación, desaparición de la confesión, dramática caída de la frecuencia en la práctica dominical, etc., etc. Por supuesto nos describió también las experiencias y novedades, que no podían, a decir verdad, cambiar ninguno de los signos de decadencia, más bien la confirmaban. La verdadera sorpresa del relato fue, sin embargo, la valoración final: a pesar de todo, una Iglesia grande, porque en ninguna parte se observaba pesimismo, todos iban al encuentro del futuro llenos de optimismo. El fenómeno del optimismo general hacía olvidar toda

decadencia y toda destrucción; era suficiente para compensar todo lo negativo.

Yo hice mis reflexiones particulares en silencio. ¿Qué se habría dicho de un hombre de negocios que escribe siempre cifras en rojo, pero que en lugar de reconocer sus pérdidas, de buscar las razones y de oponerse con valentía, se presenta ante sus acreedores únicamente con optimismo? ¿Qué habría que pensar de la exaltación de un optimismo, simplemente contrario a la realidad? Intenté llegar al fondo de la cuestión y examiné diversas hipótesis. El optimismo podía ser sencillamente una cobertura, detrás de la que se escondiera precisamente la desesperación, intentando superarla de esa forma. Pero podía tratarse de algo peor: este optimismo metódico venía producido por quienes deseaban la destrucción de la vieja Iglesia y, con la excusa de reforma, querían construir una Iglesia completamente distinta, a su gusto, pero que no podían empezarla para no descubrir demasiado pronto sus intenciones. Entonces el optimismo público era una especie de tranquilizante para los fieles, con el fin de crear el clima adecuado para deshacer, posiblemente en paz, la misma Iglesia, y conquistar así el dominio sobre ella. El fenómeno del optimismo tendría por tanto dos caras: por una parte supondría la felicidad de la confianza, aunque más bien la ceguera de los fieles, que se dejan calmar con buenas palabras; por otra existiría una estrategia consciente para un cambio en la Iglesia, en la que ninguna otra voluntad superior —voluntad de Dios— nos molestara, inquietando nuestras conciencias, y nuestra propia voluntad tendría la última palabra. El optimismo sería finalmente la forma de liberarse de la pretensión, ya amarga pretensión, del Dios vivo sobre nuestra vida. Este optimismo del orgullo, de la apostasía, se habría servido del optimismo ingenuo, más aún, lo habría alimentado, como si este optimismo no fuera sino esperanza cierta del cristiano, la divina virtud de la esperanza, cuando en realidad era una parodia de la fe y de la esperanza.

Reflexioné igualmente sobre otra hipótesis. Era posible que un optimismo similar fuera sencillamente una variante de la perenne fe

liberal en el progreso: el sustituto burgués de la esperanza perdida de la fe. Llegué incluso a concluir que todos estos componentes trabajaban conjuntamente, sin que se pudiera fácilmente decidir cuál de ellos, cuando y dónde predominaba sobre los otros.

Poco después mi trabajo me llevó a ocuparme del pensamiento de Ernst Bloch, para quien el «principio de la esperanza» es la figura especulativa central. Según Bloch, la esperanza es la ontología de lo aún no existente. Una filosofía justa no debe pensar en estudiar lo que es (habría sido conservadurismo o reacción), sino a preparar lo que aún no es, ya que lo que es, es digno de perecer; el mundo verdaderamente digno de ser vivido todavía debe ser construido. La tarea del hombre creativo es por tanto la de crear el mundo justo que aún no existe; para esta tarea tan elevada la filosofía debe desempeñar una función decisiva: se convierte en el laboratorio de la esperanza, en la anticipación del mundo del mañana en el pensamiento, en la anticipación de un mundo razonable y humano, que no se ha formado por casualidad, sino pensado y realizado por medio de nuestra razón. Teniendo como telón de fondo estas experiencias, lo que me sorprendió fue el uso del término «optimismo» en este contexto. Para Bloch (y para algunos teólogos que le siguen) el optimismo es la forma y la expresión de la fe en la historia, y por tanto es necesario, en una persona que quiera servir a la liberación, para la evocación revolucionaria del mundo nuevo y del hombre nuevo[17]. La esperanza es por tanto la virtud de una ontología de lucha, la fuerza dinámica de la marcha hacia la utopía.

Mientras leía a Bloch pensaba que el «optimismo» es la virtud teológica de un Dios nuevo y de una nueva religión, la virtud de la historia divinizada, de una «historia» de Dios, del gran Dios de las ideologías modernas y de sus promesas. Esta promesa es la utopía, que debe realizarse por medio de la «revolución», que por su parte representa una especie de divinidad mítica, por así decirlo, una «hija de Dios» en relación con el Dios-Padre «Historia». En el sistema cristiano de las virtudes la desesperación, es decir la oposición radical contra la fe y la esperanza, se califica como pecado contra el Espíritu, porque excluye su poder de curar y de perdonar, y se niega

por tanto a la redención[18]. En la nueva religión el «pesimismo» es el pecado de todos los pecados, y la duda ante el optimismo, ante el progreso y la utopía, es un asalto frontal al espíritu de la edad moderna, es el ataque a su credo fundamental sobre el que se fundamenta su seguridad, que por otra parte está continuamente amenazada por la debilidad de aquella divinidad ilusoria que es la historia.

Todo esto me vino a la mente de nuevo cuando saltó el debate sobre mi libro *Rapporto sulla fede,* publicado en 1985. El grito de oposición que se levantó contra este libro sin pretensiones, culminaba con una acusación: es un libro pesimista. En algún lugar se intentó incluso prohibir la venta, porque una herejía de este calibre sencillamente no podía ser tolerada. Los detentadores del poder de la opinión pusieron el libro en el índice. La nueva inquisición hizo sentir su fuerza. Se demostró una vez más que no existe peor pecado contra el espíritu de la época que convertirse en rey de una falta de optimismo. La cuestión no era: ¿es verdad o no lo que se afirma?, ¿los diagnósticos son justos o no? Pude constatar que nadie se preocupaba en formular talescuestiones fuera de moda. El criterio era muy simple: o hay optimismo o no, y frente a este criterio mi libro era, sin duda, una frustración. La discusión, encendida artificialmente, sobre el uso de la palabra «restauración», que no tenía nada que ver con lo que se decía en el libro, era solamente una parte del debate sobre el optimismo: parecía ponerse en cuestión el dogma del progreso. Con cólera, que sólo un sacrilegio puede evocar, se atacaba a esta supuesta negación del Dios Historia y de su promesa. Pensé en un paralelo en el campo teológico. El profetismo ha sido visto por muchos unido por una parte a la «crítica» (revolución), por otra al «optimismo», y de esta forma se ha convertido en el criterio central de la distinción entre verdadera y falsa teología.

¿Por qué digo todo esto? Creo que es posible comprender la verdadera esencia de la esperanza cristiana y revivirla, únicamente si se mira a la cara a las imitaciones deformadoras que intentan insinuarse por todas partes. La grandeza y la razón de la esperanza

cristiana vienen a la luz sólo cuando nos liberamos del falso esplendor de sus imitaciones profanas.

Antes de iniciar la reflexión positiva sobre la esencia de la esperanza cristiana, me parece importante precisar y completar los resultados que hemos alcanzado hasta el momento. Habíamos dicho que existe hoy un optimismo ideológico que se podría definir como un acto de fe fundamental en las ideologías modernas. Añado ahora tres elementos importantes:

1. El optimismo ideológico, este sustituto de la esperanza cristiana, debe ser distinto de un optimismo de temperamento y de disposición. Éste es sencillamente una cualidad natural psicológica que puede ir unida a la esperanza cristiana, lo mismo que al optimismo ideológico, pero que de por sí no coincide con ninguno de los dos. El optimismo de temperamento es algo hermoso y útil ante la angustia de la vida: ¿quién no se regocija ante la alegría y confianza que irradia de una persona? ¿Quién no lo desearía para sí mismo? Como todas las disposiciones naturales, un optimismo de este tipo es sobre todo una cualidad moralmente neutra; como todas las disposiciones debe ser desarrollado y cultivado para formar positivamente la fisonomía moral de una persona. Ahora bien, puede crecer mediante la esperanza cristiana y convertirse en algo más puro y profundo; al contrario, en una existencia vacía y falsa puede decaer y convertirse en pura fachada. Es importante para nuestra reflexión no confundirlo con el optimismo ideológico, pero también es importante no identificarlo con la esperanza cristiana, que (como ya se ha dicho) puede crecer sobre él, pero que como virtud teológica es una cualidad humana de otro nivel, mucho más profundo e importante.

2. El optimismo ideológico puede sostenerse en una base liberal o marxista.

En el primer caso es fiel al progreso mediante la evolución y mediante el desarrollo de la historia humana guiada científicamente. En el segundo es fiel al movimiento dialéctico de la historia, al progreso mediante la lucha de clases y la revolución. La divergencia

entre estas dos corrientes fundamentales del pensamiento moderno son manifiestas; ambas se pueden fragmentar en múltiples variantes sobre el modelo de fondo: «herejías» que descienden del mismo tronco. Sin embargo, las oposiciones, visibles sobre todo en el campo político, no deben desviar nuestra atención de la profunda unidad última del pensamiento que actúa en ellas. Esa especie de optimismo es una secularización de la esperanza cristiana; se fundamenta, en último término, en el paso del Dios trascendente al Dios Historia. Aquí reside el profundo irracionalismo de esta vía, frente a toda su aparente racionalidad, que es sólo superficial.

3. Finalmente debemos prestar atención a la estructura diversa del acto del «optimismo» y de «esperanza» para tener a la vista su esencia relativa.

La finalidad del optimismo es la utopía del mundo, definitivamente y para siempre libre y feliz; la sociedad perfecta, en la que la historia alcanza su meta y manifiesta su divinidad. La meta próxima, que nos garantiza, por decirlo así, la seguridad del lejano fin, es el éxito de nuestro poder hacer. El fin de la esperanza cristiana es el reino de Dios, es decir la unión de hombre y mundo con Dios mediante un acto del divino poder y amor. La finalidad próxima, que nos indica el camino y nos confirma la justicia del gran fin, es la presencia continua de este amor y de este poder que nos acompaña en nuestra actividad y nos socorre allí donde llegan nuestras posibilidades al límite. La justificación íntima del «optimismo» es la lógica de la historia que anda su camino moviéndose inevitablemente hacia su último fin; la justificación de la esperanza cristiana es la encarnación del Verbo y del Amor de Dios en Jesucristo.

Intentemos ahora acercar al lenguaje y a las reflexiones de nuestra vida cotidiana lo que hasta ahora se ha dicho en terminología más bien filosófica y teológica. Podemos decir: la finalidad de las ideologías es, en último término, el éxito, la realización de nuestros propios planes y deseos. Nuestro hacer y poder, en los que confiamos plenamente, son conscientes de ser conducidos y

confirmados por una irracional tendencia evolutiva de fondo. La dinámica del progreso hace que todo sea justo: así me lo dijo hace poco tiempo un físico que se considera importante, cuando yo me atreví a expresar mis dudas acerca de algunas técnicas modernas en relación con el desarrollo de la vida humana sobre el nacimiento. La finalidad de la esperanza cristiana es, sin embargo, un don, el don del amor, que nos viene dado más allá de nuestras posibilidades operativas; tenemos la esperanza de que existe este don, que no podemos forzar, pero que es la cosa más esencial para el hombre que, consecuentemente, no espera ante el vacío con su hambre Infinita; y la garantía es la intervención del amor de Dios en la historia, y de forma especial en la figura de Jesucristo, mediante el cual nos viene al encuentro el amor divino en persona.

Todo esto significa que el producto esperado del optimismo lo debemos realizar nosotros mismos y tener confianza en que el curso, en sí ciego, de la evolución desemboque al final, en unión con nuestro propio hacer, en un justo fin. La promesa de la esperanza es un don que en cierto modo ya se nos ha dado y que esperarnos de aquel que es el único que nos lo puede regalar: de aquel Dios que ya ha construido su tienda en la historia por medio de Jesús. Además todo esto significa lo siguiente: en el primer caso no hay nada que esperar en realidad; lo que esperamos debemos hacerlo nosotros mismos y no se nos da nada más allá de nuestro propio poder; en el segundo caso existe una esperanza real más allá de nuestras posibilidades, esperanza en el amor ilimitado, que al mismo tiempo es poder[19].

El optimismo ideológico es en realidad una pura fachada de un mundo sin esperanza, un mundo que con esta fachada ilusoria quiere esconder su propia desesperación. Sólo así se explica la desmesurada e irracional angustia, el miedo traumático y violento que irrumpe, cuando un accidente en el desarrollo técnico o económico plantea dudas sobre el dogma del progreso. El terror y la actitud violenta de una angustia, recíprocamente fomentada, que hemos vivido después de lo de Chernobyl, tenía en sí algo de irracional y de espectral, comprensible únicamente si detrás hay

algo más profundo que no un suceso desafortunado, pero, a pesar de su importancia, limitado. La violencia de esta explosión de angustia es una especie de autodefensa contra la duda que puede amenazar la fe en una sociedad futura perfecta, ya que el hombre está por esencia dirigido al futuro. No podría vivir si este elemento de fondo de su ser quedara eliminado.

En este momento debemos situar también el problema de la muerte. El optimismo ideológico es un intento de olvidar la muerte con el continuo discurrir de una historia dirigida hacia la sociedad perfecta. Aquí se olvida hablar de lo auténtico y al hombre se le calma con una mentira; ocurre siempre que la misma muerte se aproxima. En cambio la esperanza en la fe se abre hacia un verdadero futuro, más allá de la muerte, y solamente así el progreso se convierte en un futuro para nosotros, para mí, para todos.

## 2. Tres ejemplos bíblicos respecto a la esencia de la esperanza cristiana

Para comprender desde dentro la esencia de la esperanza cristiana recurrimos al lugar donde fundamentalmente se manifiesta: la Biblia. No se trata de una búsqueda sistemática de sus afirmaciones sobre la esperanza; quisiera sencillamente sacar tres grupos de textos, en los que la distinción esencial entre «optimismo» y fe se vuelve clarísima y, partiendo de su contrario, aclara cuanto es propio e inmutable en la esperanza de la fe.

### *a. El profeta Jeremías*

El ejemplo clásico de esta oposición, que mencionamos, es para mí el profeta Jeremías. Jeremías fue condenado y encarcelado por su pesimismo. El optimismo oficial de los militares, de la nobleza, de los sacerdotes y de los profetas oficiales exigía la convicción de que Dios habría protegido su ciudad y su templo. Y así Dios venía rebajado a garante del éxito humano y reducido a justificación del irracionalismo. La situación real, empíricamente comprensible y controlable, excluía un éxito militar contra Babilonia. El resultado

racional de un análisis lúcido de la situación debía ser, por tanto, el de intentar un compromiso honorable, hasta lo que estuviera dispuesto el adversario.

El optimismo oficial, sin embargo, pretendía una continuación de la lucha y la firme convicción de un fin victorioso. La oposición entre Jeremías por una parte y los círculos directivos, políticos y religiosos de Israel por otra, representa válidamente la esencia de la oposición entre una teología orientada según un poder político, irracional e ideológico, y el realismo del creyente que encarna la verdadera moralidad y la racionalidad política. En este realismo los diversos planos del ser humano y del pensamiento se refieren justamente unos a otros, sin confusión y sin falsas divisiones[20]. Desde la óptica del optimismo oficial el realismo del profeta aparece como un pesimismo banal e inadmisible. Es significativo el encuentro entre Jeremías y Ananías, el profeta del éxito, que justifica el optimismo oficial y al mismo tiempo lo fundamenta. Jeremías, el verdadero profeta, permanece firme ante el realismo de la razón como si fuera un deber moral, condena el optimismo ideológico y hace visible la promesa de Dios y su esperanza invencible de hecho (Jr 28). El criterio de juicio, enunciado por Jeremías en el versículo 9, permanece válido: el anuncio de éxitos empíricos hay que juzgarlo según criterios empíricos y no se puede apoyar en la teología. Quien anuncie hoy una sociedad definitiva y perfecta para el mañana, debe garantizarlo empíricamente y no adornarlo con argumentos teológicos. El anuncio del reino de Dios y de la redención no puede aducirse como prueba en una sociedad intrahistórica, que por tanto funciona positivamente.

Jeremías, el profeta pesimista —la catastrófica denota de Israel, supone el derrumbamiento de todos los precedentes optimistas— se demuestra como el verdadero portador de la esperanza. Para los otros esta denota debiera suponer el final de todo, para él todo comienza de nuevo en ese preciso momento. Dios nunca sale derrotado, y sus promesas no caen junto con las derrotas humanas; más aún se hacen mayores, como el amor, que crece en la medida en que lo necesita el ser amado. La denota de Israel, la

desaparición oficial de su existencia nacional, hace llegar la hora del «pesimista» Jeremías y de su mensaje de esperanza. En este momento el profeta encuentra inmortales palabras de consuelo. Él da la fuerza para vivir y sobrevivir, la fuerza para un inicio nuevo y la esperanza que, a través de setenta años de exilio, condujo finalmente la vuelta a la patria. Precisamente en este momento nació el anuncio de la nueva Alianza (31, 31- 34), de la nueva presencia de Dios con su Espíritu en nuestros corazones. En este momento tienen origen aquellas palabras, que Jesús repitió en la última cena descubriendo su más pleno significado (cfr. Lc 22, 20), en el momento de su derrota mortal, que en realidad era su definitiva victoria.

Por su negativa ante el optimismo oficial Jeremías fue condenado como pesimista. Pero este pesimismo está unido indivisiblemente con la esperanza más grande e invencible anunciada por él; más aún, esta verdadera esperanza la hacía posible el realismo de la oposición contra el optimismo engañoso. En esta inseparable unidad de realismo y de verdadera esperanza Jeremías es, por otra parte, el representante de todos los verdaderos profetas. La teoría sostenida por algunos exegetas de que todos los grandes profetas fueron únicamente profetas de desgracias, es falsa. Es cierto que su esperanza, verdaderamente teológica, no coincidía con los optimismos superficiales, pero estas grandes figuras fueron los portadores de la verdadera esperanza y al mismo tiempo los críticos inexorables de parodias fútiles sobre la misma.

## *b. El Apocalipsis de San Juan*

Un segundo ejemplo, que aclara nuestra cuestión, nos lo proporciona el Apocalipsis de Juan. La visión de la historia que se le revela, es la oposición más grande que nos podamos imaginar contra la fe en un progreso perenne. Por cuanto el curso de la historia dependa únicamente de las decisiones humanas, el texto aparece en esta visión como un continuo retorno al episodio de la torre de Babel. Incesantemente los hombres intentan construir, con sus poderes técnicos, un puente hacia el cielo, es decir, convertirse

en dioses con sus propias fuerzas. Intentan para el hombre aquella completa libertad, aquel ilimitado bienestar, aquel infinito poder que por sí mismo aparece como la esencia de lo divino y que quisieran hacerlo llegar a la propia existencia de la altura inalcanzable del Otro Absoluto. Estos intentos, que guían el actuar histórico del hombre en todos los períodos, se fundamentan sin embargo no sobre la verdad, sino sobre «el ahogar la ver dad». El hombre no es Dios, es un ser finito y limitado y no puede, de ninguna manera y por ningún poder, hacer de sí mismo aquello que no es. Por eso todos estos intentos, aunque al principio sean gigantescos, acaban en su propia destrucción. Su propio terreno no les sostiene.

El Apocalipsis conoce, sin embargo, junto a este fautor de la historia —las fatigas de Sísifo para hacer descender el cielo— una segunda fuerza en la historia: la mano de Dios. A primera vista parece punitiva. Pero Dios no crea el dolor y no quiere la miseria de sus creaturas. No es un Dios envidioso. En realidad esta mano, frente al poder de un actuar fundado sobre la no verdad autodestructora, es la fuerza que da, sin embargo, la esperanza a la historia. La mano de Dios impide al hombre el último acto de autodestrucción. Dios no permite el aniquilamiento de sus creaturas. Éste es el sentido de su acción con ocasión de la construcción de la torre de Babel; éste es el sentido de todas las intervenciones descritas en el Apocalipsis. Lo que externamente aparece como un castigo divino no es un flagelo positivamente decidido desde fuera, sino simplemente que la ley interna de un actuar humano, que se opone a la verdad y tiende a la nada, a la muerte, se hace así evidente. La «mano de Dios», que se manifiesta en el íntimo contraste del ser contra su propia destrucción, impide la marcha hacia la nada y lleva consigo la oveja descarriada al pasto del ser, del amor. Y si el ser arrancado del zarzal para volverlo al redil, causa dolor, es, sin embargo, el acto de nuestra salvación, el suceso que nos da la esperanza. ¿Y quién no vería, incluso hoy, la mano de Dios que alcanza al hombre en el borde mismo de su furor destructor y de su perversión y le impide ir más adelante?

Sintetizando, podemos afirmar que en el Apocalipsis aparece el mismo enjaretado entre «pesimismo» aparente y esperanza radical, que habíamos visto en Jeremías. Sólo que, en Jeremías nos referíamos a un determinado momento histórico y a sus conexiones, y en el Apocalipsis extendemos el concepto a una amplia visión de la totalidad de la historia[21]. El Apocalipsis está bien lejos de las promesas de un progreso constante; ni siquiera conoce la posibilidad de construir por obra del hombre una forma de sociedad definitiva de una vez para siempre. Sin embargo, precisamente a causa de esta renuncia a esperar sucesos irracionales, es un libro de esperanza.

Lo que al final se nos dice es lo siguiente: la historia humana con todos sus terrores no se precipitará en la noche de la autodestrucción; Dios no deja que se la arranquen de sus manos. Los juicios punitivos de Dios, los grandes dolores, en los que está inmersa la humanidad, no son destrucción, sino que sirven precisamente a la salvación de la humanidad. Incluso «después de Auschwitz», después de las trágicas catástrofes de la historia, Dios sigue siendo Dios; él sigue siendo bueno, con una bondad indestructible. Sigue siendo el Salvador, en cuyas manos la actividad cruel y destructora del hombre se transforma en amor. El hombre no es el único autor de la historia, y por eso la muerte no tiene la última palabra. El hecho de que exista otro autor supone el anclaje firme y seguro de una esperanza que es más fuerte y más real que todos los miedos del mundo.

## *c. El Sermón de la montaña*

El tercer ejemplo viene sacado del Sermón de la montaña, y me limitaré principalmente a las Bienaventuranzas. En su estructura lingüística y especulativa son paradojas. Escojamos una en la que la paradoja aparece en toda su drasticidad: «Bienaventurados los que sufren» (Mt 5, 4). Para subrayar la paradoja, podríamos traducir así: dichosos los que no se ven alcanzados por la felicidad. El término «beato» en las Bienaventuranzas semánticamente no tiene nada que ver con palabras como «feliz» o «bien». El que sufre, de hecho

no se siente «bien». Para resaltar totalmente la paradoja habría que traducir «felices y no felices».

¿Pero qué tipo de extraña «felicidad» se entiende con la palabra «Bienaventurado»? Creo que esta palabra tiene dos dimensiones temporales: abraza presente y futuro, aunque naturalmente de forma diversa. El aspecto del presente consiste en el hecho de que al interesado se le anuncia una particular cercanía de Dios y de su reino. Lo cual significaría, que precisamente en el espacio del dolor y de la aflicción Dios y su reino están particularmente cercanos. Cuando un hombre sufre y se lamenta, el corazón de Dios sufre y se lamenta. El lamento del hombre provoca el «descender» (cfr. Ex 3, 7) de Dios. Esta presencia divina, oculta en la palabra «Bienaventurado», incluye también un futuro: la presencia, aún escondida, de Dios llegará un día en que será manifiesta. Por tanto la palabra dice: no tengáis miedo en vuestra angustia, Dios está junto a vosotros y será vuestro gran consuelo. La proporción entre presente y futuro es distinta en cada una de las Bienaventuranzas, pero la relación de fondo siempre es la misma.

En las paradojas de las Bienaventuranzas se refleja exactamente la paradoja de la figura de Jeremías y la visión de la historia que hace el Apocalipsis. El elemento propio de las Bienaventuranzas consiste en el hecho de que la paradoja profética se convierte ahora en modelo de la existencia cristiana. Las Bienaventuranzas nos dicen: si vivís como cristianos os encontraréis siempre ante esta tensión paradójica. Todo esto se hace evidente en el retrato que el apóstol Pablo ha trazado de sí mismo en su segunda Carta a los Corintios. Esta imagen parece, además, desarrollada a partir de las paradojas del Sermón de la montaña, que a su vez quedan ilustradas de forma especial por medio de las experiencias personales del apóstol de los gentiles: «Somos los impostores que dicen la verdad, los desconocidos conocidos de sobra, los moribundos que están bien vivos, los penados nunca ajusticiados, los afligidos siempre alegres, los pobretones que enriquecen a muchos, los necesitados que todo lo poseen» (2 Co 6, 8-10). Una maravillosa síntesis de toda la paradoja de la existencia cristiana, constituida de experiencia sufrida

y vivida, se encuentra en el capítulo 4, 16: «... aunque nuestro exterior va decayendo, lo interior se renueva de día en día». Al movimiento linear de nuestra vida hacia la muerte responde el amor divino, que se convierte para nosotros en una nueva línea: una renovación perenne y progresiva de la vida en nosotros, una vida que resulta sencillamente en relación entre yo mismo y la verdad personificada: Jesús. La inevitable linealidad de nuestro camino hacia la muerte viene transformada por la línea directa de nuestro camino hacia Jesús: «En vida o en muerte, somos del Señor» (Rm 14, 8).

Volvamos a las Bienaventuranzas. Desde la misma Biblia podemos establecer una doble línea de movimiento sobre este tema. Por una parte el camino conduce desde figuras de experiencia concreta como Jeremías y otros profetas a la forma, generalmente válida, que se expresa en el Sermón de la montaña, donde las Bienaventuranzas dividen ya en secciones diversas esta forma única. Las Bienaventuranzas no son (como a veces se malinterpretan) un reflejo que resuma hábitos cristianos, una especie de decálogo del Nuevo Testamento, sino que suponen una representación de la única paradoja cristiana, que se realiza de formas diversas conforme a la diversidad de los destinos existenciales del hombre; en general no se encontrarán todos juntos, reunidos de la misma forma y en la misma persona. Por otra parte a partir de esta forma universal se desenvuelven nuevas concretizaciones, como la que ya hemos verificado en la figura del apóstol Pablo.

Para comprender con firmeza la verdadera profundidad de las Bienaventuranzas y, en ellas, el núcleo de la esperanza cristiana, debemos sacar a la luz otro aspecto, que en la exégesis moderna (por cuanto me parece) se considera muy poco, pero que, a mi juicio, es decisivo para una interpretación realista del Sermón de la montaña en su conjunto: su lógica interna dependerá de ello. Me refiero a la dimensión cristológica del texto.

Para que de la forma más rápida posible resulte claro lo que pretendo, empezaré de nuevo con un ejemplo concreto: una breve interpretación de la redacción final de Mateo sobre el Sermón de la montaña (Mt 7, 24-27): «Todo aquel que escucha estas palabras mías y las pone por obra se parece al hombre sensato que edificó su casa sobre roca. Cayó la lluvia, vino la riada, soplaron los vientos y arremetieron contra la casa; pero no se hundió, porque estaba cimentada en la roca. Y todo aquel que escucha estas palabras mías y no las pone por obra se parece al necio que edificó su casa sobre arena. Cayó la lluvia, vino la riada, soplaron los vientos, embistieron contra la casa y se hundió. ¡Y qué hundimiento más grande!»

El significado que aparece inmediatamente en esta parábola es una advertencia de Jesús a construir la propia vida sobre un fundamento seguro. El fundamento seguro, que soporta todas las tempestades, es la misma palabra de Jesús. Este «sentido moral» inmediato tiene, obviamente, un valor ilimitado. Pero su profundidad, así como su promesa, se aclara por completo si se atiende al contexto oculto en otro pasaje del Evangelio de Mateo: Mt 16, 13-20. También aquí habla Jesús de una casa que se debe construir y que se fundamenta sobre la roca, para que no puedan destruirla los poderes del abismo. Imagen y lengua son en ambos casos idénticas, incluso en ciertos detalles, de forma que se manifiesta un nexo evidente. Sin embargo en el segundo texto es Jesús mismo quien construye la casa; es él quien actúa como hombre prudente que elige la roca; él a quien el mismo Evangelio llama «la Sabiduría» (11, 19). Me viene a la mente aquella antigua imagen de la sabiduría que construye su casa (Pr 9). Y así, detrás del significado moral, se hace visible el plano cristológico, que da a la moral su dimensión de la esperanza. Si nos quedamos solos con nuestras propias fuerzas, no conseguiremos construir nuestra vida como sólida casa. Nuestra fuerza y nuestra sabiduría no llegan a tanto. La vida humana ¿es, pues, absurda, es desesperación, es vía inútil hacia la muerte? El Evangelio nos dice: existe el verdaderamente Sabio, y él mismo (su palabra) es la roca, él mismo ha puesto el fundamento de la casa. Nosotros seremos sabios

cuando salgamos de nuestro estúpido aislamiento de la autorrealización, que construye sobre la arena de la propia capacidad. Seremos sabios, cuando dejemos de intentar, cada uno por su cuenta y aisladamente, construir la casa particular de nuestra vida individual. Nuestra sabiduría consiste en construir con él la casa común, de forma que nosotros mismos nos convirtamos en su casa llena de vida.

Si es justo leer la Biblia, como hace el Vaticano II, como una totalidad y unidad, podríamos además dar un paso hacia adelante. En el Apocalipsis se nos dice que el dragón —el gran adversario del Salvador— fijó su morada «en la playa del mar» (Ap 12, 18)[22]. A pesar de sus grandes palabras, de su inmenso poder técnico, a veces incluso maravilloso, a pesar de su poderío y de su refinada astucia, la bestia no conoce la verdadera sabiduría, representa la imagen del hombre necio de la misma forma que Cristo es la imagen del sabio. Y por eso el dragón al final desaparece, como la casa construida sobre la arena: su caída fue estrepitosa. Encontramos nuevamente, en la relación entre el dragón y Cristo, la paradoja de la esperanza cristiana, su miseria empírica y su invencibilidad: «somos como los moribundos, que están bien vivos» (2 Co 6, 9; cfr. 4, 7-12).

Volvamos al Sermón de la montaña. La parábola conclusiva, con su fondo cristológico difícil de olvidar, me parece una llave que abre la puerta hacia la base profunda del texto. El sujeto secreto del Sermón de la montaña es Jesús. Únicamente a partir de este sujeto podemos descubrir toda la importancia de este texto clave en la fe y la vida cristiana. El Sermón de la montaña no es un moralismo exagerado e irreal, que pierde toda relación concreta con nuestra vida y aparece en su conjunto impracticable. Y ni siquiera es —como piensa la hipótesis contraria— simplemente un reflejo en el que se ve que todos son pecadores en todo, y que sólo podemos alcanzar la salvación por una gracia incondicionada. Con esta oposición entre moralismo y pura teoría de la gracia, correspondiente a la total contraposición entre ley y Evangelio, no se penetra en el texto sino que lo alejamos de nosotros mismos. Cristo

es el centro que une las dos cosas, y sólo el descubrimiento de Cristo en el texto es capaz de desvelarlo para nosotros y convertirlo en palabra de esperanza. Aquí no podemos precisarlo con más detalle, pero bastará reflexionar sobre un elemento particular. Si andamos a fondo en las Bienaventuranzas, observaremos que siempre aparece el sujeto secreto: Jesús. Él es aquel en quien se ve lo que significa «ser pobres en el Espíritu»; él es el afligido, el manso, quien tiene hambre y sed de justicia, el misericordioso. Él tiene el corazón puro, es el que lleva la paz, el perseguido por causa de la justicia. Todas las palabras del Sermón de la montaña son carne y sangre en él[23]. Y así podemos descubrir finalmente la doble intención antropológica del texto, su enseñanza concreta:

1. El Sermón de la montaña es una llamada a la imitación de Jesucristo. Sólo él es «perfecto como es perfecto nuestro Padre que está en los cielos» (la exigencia que llega al ser, en quien las concretas enseñanzas del Sermón se concentran y se unen: 5, 48). Por nuestros propios medios no podemos ser «perfectos como nuestro Padre que está en los cielos», y sin embargo debemos serlo para corresponder a las exigencias de nuestra propia naturaleza. Nosotros solos no podemos, pero podemos seguirle a él, adherirnos a él, «ser suyos». Si nosotros le pertenecemos como sus propios miembros, entonces nos convertiremos, por participación, en lo que él es y su bondad será la nuestra. Las palabras del Padre en la parábola del hijo pródigo se realizarán en nosotros: todo lo mío es tuyo (Le 15, 31). El moralismo del Sermón, demasiado arduo para nosotros, se recoge y transforma en la comunión con Jesús, en ser sus discípulos, en permanecer en relación con él, en su amistad, en su confianza.

2. El segundo aspecto concierne al futuro oculto en el presente. El Sermón de la montaña es una palabra de esperanza. En la comunión con Jesús, lo imposible se hace posible: el camello pasa por el ojo de la aguja (Mc 10, 25). Siendo una sola cosa con él somos capaces de la comunión con Dios y, consecuentemente, de la salvación definitiva. En la medida en que pertenezcamos a Jesús, se realizarán en nosotros sus mismas cualidades: las

Bienaventuranzas, la perfección del Padre. La carta a los Hebreos aclara este nexo entre cristología y esperanza, cuando dice que poseemos un ancla sólida y firme que llega hasta el interior del santuario, dentro de la tienda, donde Jesús mismo ha entrado (6, 19s.). El hombre nuevo no es una utopía: existe, y en la medida en que estemos unidos a él, la esperanza está presente, no se trata de un puro futuro. La vida eterna, la verdadera comunión, la liberación, no son utopías, pura espera de lo inconsistente. La «vida eterna» es la vida real, y también hoy está presente en la comunión con Jesús. Agustín ha subrayado esta presencia de la esperanza cristiana en su exposición del versículo de la carta a los Romanos: «Con esta esperanza nos salvaron» (8, 24). Dice a este respecto: Pablo no enseña que habrá una esperanza para nosotros, no, él dice: Nos salvaron. Ciertamente aún no vemos lo que esperamos, pero ya somos cuerpo de la Cabeza en quien ya es presencia lo que nosotros esperamos[24].

## 3. Buenaventura y Tomás de Aquino acerca de la esperanza cristiana

Dejadme cerrar esta meditación sobre la esperanza con dos breves consideraciones sobre el acto de la esperanza, sobre el modo como se debe vivir esa esperanza. Una hermosa imagen de la esperanza la he encontrado en la predicación de Adviento que hace San Buenaventura. El doctor seráfico dice a sus auditores que el movimiento de la esperanza se parece al vuelo de un pájaro, que para volar distiende sus alas todo lo que puede y emplea todas sus fuerzas para moverlas; todo él se hace movimiento y de esta forma va hacia lo alto, vuela. Esperar es volar, dice Buenaventura: la esperanza exige de nosotros un esfuerzo radical; requiere de nosotros que todos nuestros miembros se conviertan en movimiento, para elevarnos sobre la fuerza de la gravedad de la tierra, para llegar a la verdadera altura de nuestro ser, a las promesas de Dios. El doctor franciscano desarrolla en ese momento una bellísima síntesis de la doctrina de los sentidos externos e internos. Quien espera —dice— «debe levantar la cabeza, girando hacia lo alto sus propios pensamientos, hacia la altura de nuestra

existencia, es decir hacia Dios. Debe alzar sus ojos para percibir todas las dimensiones de la realidad. Debe alzar su corazón disponiendo su sentimiento por el sumo amor y por todos sus reflejos en este mundo. Debe también mover sus manos en el trabajo...»[25]. Se habla aquí también de lo esencial de una teología del trabajo, que pertenece al movimiento de la esperanza y, realizado correctamente, es una de sus dimensiones.

Lo sobrenatural, la gran promesa, no deja de lado la naturaleza, sino todo lo contrario. Exige el empeño de todas nuestras fuerzas para la apertura completa de nuestro ser, para el desarrollo de todas sus posibilidades. En otras palabras: la gran promesa de la fe no destruye nuestro actuar y no lo hace superfluo, sino que le confiere finalmente su justa forma, su lugar y su libertad. Un ejemplo significativo lo ofrece la historia monástica. Comienza con *la fuga saeculi,* la huida de un mundo, que se cerraba en sí mismo, al desierto, al no mundo. Allí domina la esperanza que precisamente en el no mundo, en la pobreza radical, encontrará el todo de Dios, la verdadera libertad. Pero precisamente esta libertad de la nueva vida ha hecho iniciar en el desierto la nueva ciudad, una nueva posibilidad de vida humana, una cultura de la fraternidad, de la que se formarán islas de vida y de supervivencia en la gran decadencia de la cultura antiguo [26]. «Buscad primero que reine su justicia, y todo eso se os dará por añadidura», dice el Señor (Mt 6, 33). La historia confirma sus palabras: añade a la esperanza teológica un optimismo completamente humano.

La segunda consideración se refiere a una intuición de Tomás de Aquino, que después recogió y desarrolló el *Catechismo* romano. En la *Summa Theologica* Tomás dice que la oración es interpretación de la esperanza[27] . La oración es la lengua de la esperanza. La fórmula conclusiva de la oración litúrgica, «por Cristo nuestro Señor», corresponde a la realidad de hecho: Cristo es la esperanza realizada, el ancla de nuestro esperar. En su *Compendian theologiae,* incompleto, Tomás pretendía exponer toda la teología en el esquema de fe, esperanza, caridad. La obra finaliza de hecho con el primer capítulo de la segunda parte, es decir con el inicio del

tratado sobre la esperanza. Pero este tratado aparece concretamente como interpretación del Padre nuestro. El Señor nos enseña la esperanza al tiempo de enseñarnos su oración, dice Tomás. El Padre nuestro es escuela de esperanza, su iniciación concreta.

En el *Catechismo romano* la exposición del Padre nuestro forma la cuarta parte de la catequesis fundamental cristiana, junto a la confesión de fe, el credo, los mandamientos y los sacramentos. Y también aquí la oración del Señor es explicación de la esperanza. Un hombre desesperado no reza, porque no espera; un hombre seguro de su poder y de sí mismo no reza, porque confía únicamente en sí mismo. Quien reza espera en una bondad y en un poder que van más allá de sus propias posibilidades. La oración es esperanza en acto. Dejando por el momento la primera parte de las invocaciones del Padre nuestro, podemos decir: en las invocaciones de la segunda parte nuestras ansias y angustias diarias se convierten en esperanza. Está presente el deseo de nuestro bienestar material, la paz con nuestro prójimo y finalmente la amenaza de todas las amenazas: el peligro de perder la fe, de caer en el abandono de Dios, de no poder percibir a Dios y de acabar de esta manera en el más absoluto vacío, expuestos a todos los males. En el momento en que estos anhelos se conviertan en invocaciones, se abre la vía de las ansias y de los deseos hacia la esperanza, de la segunda a la primera parte del Padre nuestro. Todas nuestras angustias son, en último término, miedo por la pérdida del amor y por la soledad total que le sigue. Todas nuestras esperanzas están en la profunda gran esperanza, en el amor ilimitado: son esperanzas del paraíso, del reino de Dios, del ser con Dios y como Dios, partícipes de su naturaleza (2 P 1, 4). Todas nuestras esperanzas desembocan en la única esperanza: venga tu reino, hágase tu voluntad en el cielo como en la tierra. Que la tierra se haga como el cielo, que la misma tierra se convierta en cielo. En su voluntad está toda nuestra esperanza. Aprender a rezar es aprender a esperar y por lo tanto es aprender a vivir.

# 3. Esperanza y amor

## 1. Esperanza y amor en el espejo de sus contrarios

La esperanza es fruto de la fe, así lo hemos afirmado. En ella nuestra vida se extiende hacia la totalidad de todo lo real, hacia un futuro ilimitado, que se nos hace accesible en la fe. Esta plena totalidad del ser, cuya clave es la fe, es un amor sin reservas: un amor que consiste en un gran sí hacia mi existencia y que me abre, en su anchura y profundidad, la totalidad del ser. En él el creador de todas las cosas me dice: «Todo lo mío es tuyo» (Lc 15, 31). Pero Dios es «todo en todo» (1 Co 15, 28). Para aquel a quien le da todo lo suyo, ya no existen límites o confines. El amor buscado por la esperanza cristiana a la luz de la fe no es un asunto particular, individual, no se cierra en un pequeño mundo privado. Este amor me abre todo el universo, que por medio del amor se convierte en «paraíso». La angustia de todas las angustias, ya lo hemos dicho, es el miedo a no ser amados, a perder el amor; la desesperación es la convicción de haber perdido para siempre todo amor, el horror de la total soledad. Y viceversa, la esperanza, en el sentido propio de la palabra, es la certeza de que recibiré el gran amor, que es indestructible, y que ya desde ahora soy amado por este amor.

Esperanza y amor se pertenecen íntimamente, lo mismo que la fe y la esperanza no son separables una de la otra. Y puesto que, consecuentemente, el amor se puede comprender bien, sólo si se le considera a partir de la esperanza (y de la fe), en esta última meditación quisiera detenerme todavía un momento sobre el tema de la esperanza, siempre, a decir verdad, con la mirada puesta sobre el amor, de forma que en el espejo de la esperanza se vea la verdadera esencia del amor. Todavía debemos guiarnos por otro punto de vista en los pasos siguientes: la esencia positiva de cualquier cosa, con frecuencia nos resulta totalmente clara, sólo si hemos comprendido sus contrarios. Quisiera de esta forma iluminar

algunos de los obstáculos de la esperanza, que por otra parte son al mismo tiempo los opuestos del amor.

La tradición cristiana conoce dos actitudes fundamentales opuestas a la esperanza: la desesperación y la «temeridad». Prescindiendo de su superficial oposición, las dos actitudes están muy cercanas una a la otra, e internamente contactan. A primera vista me gustaría decir que ambas son formas marginales de la existencia humana, que emergen sólo en casos límites y no deben atraer sobre sí mismas demasiada atención. Si se definen los dos conceptos de forma muy rigurosa, ese análisis puede ser verdadero, si bien en la secularización creciente del mundo, en el que la necesidad de lo infinito del hombre va en vano en contra del muro de lo finito, la desesperación ya hace tiempo que no es una excepción, y precisamente en la edad de la esperanza, en la juventud e incluso en la infancia, es cada día más frecuente. La reflexión cristiana, por otra parte, ha elaborado un estudio de toda la estructura de actos y actitudes, que en último término crecen todos del tronco de estas dos plantas venenosas, y así se puede ver la gran familia ramificada. Si seguimos este análisis, verificaremos con estupor que se trata exactamente de una fotocopia de los problemas de nuestra época.

## *a. Llenar de arena la esperanza y el amor en la pereza del corazón (acidia)*

Consideramos esta tradición en el pensamiento de Tomás de Aquino, que ha recuperado la herencia de los antiguos y de los padres de forma magistral, y ha sido capaz de unificarlos [28]. Según él la raíz de la desesperación se encuentra en la así llamada *acidia,* que nosotros, a falta de una palabra mejor, traducimos por pereza (Trägheit), entendiendo en todo caso con este término algo mucho más profundo que la simple pereza, en cuanto falta de voluntad de un hacer activo. Según Tomás esta pereza metafísica es idéntica a la «melancolía de este mundo», que según San Pablo, conduce a la muerte (2 Co 7, 10). ¿Cómo van las cosas con la misteriosa melancolía de este mundo? No hace mucho esta palabra

podía parecer algo oscura, más aún, irreal, ya que daba a entender que los hijos de este mundo fueran mucho más alegres que los creyentes, quienes, atormentados por escrúpulos de conciencia, parecían excluidos del sereno placer de la existencia, e incluso un poco envidiosos miraban hacia los no creyentes, a quienes parecía abierto, sin ningún tipo de reflexión o de miedo, el entero jardín paradisíaco de la felicidad terrena. El gran éxodo de la Iglesia ha tenido ciertamente este fundamento, se quería ser libre de pesados límites, allí donde no sólo un árbol, sino casi todos los árboles del jardín parecían prohibidos. Parecía que sólo había libertad de alegría para los no creyentes. Para muchos cristianos de la edad moderna, el yugo de Cristo no parecía, en verdad, «ligero»; lo sentían como demasiado pesado, por lo menos como les venía propuesto por la Iglesia[29].

Hoy ya se han experimentado hasta la saciedad las promesas de libertad ilimitada, y empezamos a comprender de nuevo la expresión «melancolía de este mundo». Las alegrías prohibidas pierden su esplendor en el momento en que ya no están prohibidas. Esas alegrías debían y deben ser radicalizadas y aumentadas cada vez más, apareciendo finalmente insípidas, porque todas ellas son limitadas, mientras que la llama del hambre de lo Infinito siempre permanece encendida. Y así hoy vemos, frecuentemente en el rostro de los jóvenes, una extraña amargura, un conformismo bastante lejano del empuje juvenil hacia lo desconocido. La raíz más profunda de esta tristeza es la falta de una gran esperanza y la imposibilidad de alcanzar el gran amor. Todo lo que se puede esperar ya se conoce y todo amor desemboca en la desilusión por la finitud de un mundo, cuyos enormes substitutos no son sino una mísera cobertura de una desesperación abismal. Y así la verdad de que la tristeza del mundo conduce a la muerte, es cada vez más real. Ahora solamente el flirt con la muerte, el juego cruel de la violencia, es suficientemente excitante como para crear una apariencia de satisfacción. «Si comes de él morirás»: hace mucho tiempo que estas palabras dejaron de ser mitológicas (Gn 3, 17).

Después de este primer acercamiento a la esencia de la «tristeza de este mundo», o sea a la pereza metafísica *(acidia),* miremos un poco más de cerca su fisonomía. La antropología cristiana tradicional dice al respecto, que tal tristeza deriva de una falta de *magnanimitas* (ánimo grande), de una incapacidad en creer en la propia grandeza de la vocación humana, la que pensó Dios para nosotros. El hombre no tiene confianza en su propia grandeza, quiere ser «más realista». La pereza metafísica es, por tanto, idéntica a la pseudo-humildad, hoy tan difundida. El hombre no quiere creer que Dios se ocupe de él, que le conozca, le ame, le mire, le esté cercano.

Hoy existe un extraño odio del hombre contra su propia grandeza. El hombre se ve a sí mismo como el enemigo de la vida, del equilibrio de la creación; se ve como el gran perturbador de la paz de la naturaleza, aquel que hubiera sido mejor que no hubiese existido, la criatura que ha salido mal. Su liberación y la del mundo consistiría en el destruirse a sí mismo y al mundo, en el hecho de eliminar el espíritu, de hacer desaparecer lo específico del ser humano, de forma que la naturaleza retorne a su inconsciente perfección, a su propio ritmo y a su propia sabiduría del morir y transformarse.

Al inicio de este camino estaba el orgullo de «ser como Dios». Era preciso desembarazarse del vigilante Dios para ser libres; hacerse Dios proyectado en el cielo y dominar como Dios sobre toda la creación. Y así surgió una especie de espíritu y voluntad, que estaban y están en contra de la vida, y son dominio de la muerte. Y cuanto más se siente este estado, tanto más el inicial propósito se vuelve en su propio contrario y permanece prisionero del mismo punto de partida: el hombre que quería ser el único creador de sí mismo y subir a la grupa de la creación con una evolución mejor, por él pensada, acaba en la autonegación y en la autodestrucción. Se da cuenta de que sería mejor que no existiese[30]. Esta acidia metafísica puede coexistir con una gran actividad. Su esencia es la huida de Dios, el deseo de estar sólo consigo mismo y con la propia finitud, de no ser molestado por la cercanía de Dios.

En la historia de Israel, como la cuentan los Libros Sagrados, encontramos con bastante frecuencia este intento: Israel encuentra su elección demasiado pesada, andando continuamente junto a Dios. Se prefiere volver a Egipto, a la normalidad, y ser como todos los otros. Esta rebelión de la pereza humana contra la grandeza de la elección es una imagen de la sublevación contra Dios, que vuelve cíclicamente en la historia y cualifica, de modo particular, precisamente a nuestra época. Con este intento de quitarse de encima la obligación de elegir, el hombre no se rebela contra cualquier cosa. Si para él este ser amado por Dios está demasiado lleno de pretensiones, se convierte en una molestia indeseada, entonces se subleva contra su propia esencia. No quiere ser lo que es como criatura concreta. En este contexto me parece muy actual una consideración hecha por Josef Pieper en 1935, con una clara alusión al espíritu del nacional-socialismo; quien lea el texto, se dará cuenta rápidamente de que este espíritu ha adquirido hoy, de forma derivada, una nueva actualidad. Pieper decía entonces que la «tristeza perezosa» es «uno de los elementos determinantes del rostro secreto de nuestro tiempo, del mismo tiempo que ha proclamado la imagen ideal del mundo total del trabajo. Esta tristeza —continúa— determina como signo visible de la secularización el rostro de todos los tiempos, en el que la llamada a las tareas verdaderamente cristianas comienza a perder su pública obligatoriedad... No es con el "trabajo" como se elimina la desesperación (todo lo más la conciencia de la desesperación), sino únicamente con la limpia magnanimidad y el bendito empuje de la esperanza en la vida eterna»[31].

Es importante en este texto la indicación al nexo entre actividad externa y negación extrema de la pereza profunda del ser. Igualmente importante me parece el hecho de que la magnanimidad de la vocación humana se alza más allá de lo individual de la existencia humana y no se puede comprender en la pura privaticidad. Una sociedad que hace de lo auténticamente humano un asunto únicamente privado, y que se define a sí misma en una total secularización (que por otra parte se hace inevitablemente una pseudoreligión y una nueva totalidad esclava), una tal sociedad se

hace melancólica por esencia, se convierte en un lugar propicio para la desesperación. Se funda de hecho en una reducción de la verdadera dignidad del hombre. Una sociedad, cuyo orden público viene determinado por el agnosticismo, no es una sociedad que se ha hecho libre, sino una sociedad desesperada, señalada por la tristeza del hombre, que se encuentra huida de Dios y en contradicción consigo misma. Una Iglesia que no tuviese la valentía de evidenciar el valor, incluso públicamente, de su visión del hombre, habría dejado de ser sal de la tierra, luz del mundo, ciudad sobre el monte. Y también la Iglesia puede caer en la tristeza metafísica —en la acidia— ; un exceso de actividad exterior puede ser el intento lamentable de colmar la íntima miseria y la pereza del corazón, que siguen a la falta de fe, de esperanza y de amor a Dios y a su imagen reflejada en el hombre. Y puesto que no se atreve ya a lo auténtico y grande, tiene necesidad de preocuparse con las cosas penúltimas. Y sin embargo ese sentimiento de «demasiado poco» permanece en crecimiento continuo.

## *b. Las hijas de la acidia*

La actualidad de los análisis de Santo Tomás se hace, si es posible, todavía más manifiesta, si vemos lo que dice sobre las hijas de la acidia. Junto con la desesperación, del seno del perezoso alejado de la grandeza del hombre amado de Dios, nace la «evagatio mentis», el espíritu giróvago, porque —así dice Tomás— «ningún hombre puede habitar en la tristeza»[32]. Pero si el fondo del alma es la tristeza, se llega necesariamente a una continua huida del alma de sí misma, a una profunda inquietud. El hombre tiene miedo de estar sólo consigo mismo, pierde su centro, se convierte en un vagabundo intelectual, que siempre se está alejando de sí mismo. Síntomas de esta inquietud vagabunda del espíritu son la verbosidad y la curiosidad. El hombre al hablar huye del pensamiento. Y puesto que se le ha quitado la visión hacia lo Infinito, busca insaciablemente sustitutos. Actitudes ulteriores reforzarán este comportamiento: la inquietud interior *(importunitas , inquietudo),* es decir una ininterrumpida búsqueda de cosas nuevas

substitutorias de la pérdida de la inagotable sorpresa del amor divino; en fin la *instabilitas loci vel propositi* [33].

Este análisis, apenas esbozado, sobre las hijas de la acidia metafísica aparece en muchos de sus aspectos como una imagen de la situación psicológica normal de hoy. Pero resulta aún más importante el hecho de que el diagnóstico indique al mismo tiempo la vía de curación. Solamente la valentía de reencontrar la dimensión divina en nuestro ser y de acogerla, puede dar de nuevo a nuestro espíritu y a nuestra sociedad una nueva e íntima estabilidad.

Santo Tomás trata además de otros cuatro hijos o hijas de la acidia: la indolencia *(torpor)* frente a todo lo que resulta necesario para la salvación; la pusilanimidad *(pusillanimitas),* el rencor *(rancor) y la* malicia voluntaria *(malitia).* Añadiremos una breve nota únicamente a estas dos actitudes: el rencor se propone hoy incluso como un elemento del moderno catálogo de las virtudes. Pero el rencor es el opuesto a la justa ira, que no quiere aceptar la reducción del hombre según los parámetros del positivismo. El rencor es el descontento fundamental del hombre consigo mismo, que se venga, por decirlo así, en el otro, porque del otro no me llega lo que sólo se me puede conceder con una apertura de mi alma. Hoy se puede observar de varias formas incluso en la misma Iglesia: en último término depende siempre de no querer de la Iglesia lo que ella tiene para comunicar: la gracia de los hijos de Dios; consecuentemente se considera insuficiente todo lo que la Iglesia ofrece, de forma que una desilusión sigue a la otra. La gran esperanza de la existencia cristiana es que ella puede dar el Otro Absoluto (que no se encuentra en ningún otro lugar), la comunión de los santos y la curación, incluso de nuestra propia interioridad. Pero esta esperanza se ha transferido al aspecto terreno-institucional en la Iglesia, que debiera ser la santa comunidad, y que ahora sólo puede acabar en una ira desesperada.

Afín a esta actitud es el odio del apóstata, que ha arrojado lejos de sí mismo el peso de la vocación cristiana y se ha procurado un

significado a la vida, aparentemente más simple que el de la existencia cristiana. Y les describirá ese nuevo significado a los demás como el verdadero contenido del mensaje cristiano, porque nadie puede soportar considerarse a sí mismo como un apóstata. Pero de esta forma nace un odio siniestro a todo aquello que le recuerde la verdadera grandeza del mensaje. Todo le despertará su propia conciencia y le hará dudar de la autojustificación en la que se ha refugiado, después de haber perdido la fe. La conciencia ha sido pisoteada, y ahora se debe pisotear también todo lo que le dio voz a esa conciencia. En un sentido general podríamos decir que el hombre que se niega a su grandeza metafísica, es un apóstata de la divina vocación de la humanidad. El inmenso odio que hoy aparece en ciertos grupos terroristas, no se puede comprender sin esa «necesidad» que hay de pisotear la conciencia y todo lo que recuerde su mensaje[34].

La «malicia» en sentido propio consiste para Tomás de Aquino en la rebelión deseada contra Dios, en el odio a Dios: una posición verdaderamente absurda, posible únicamente allí donde la acidia metafísica, el no contra el amor de Dios, se ha convertido además en el centro de la existencia. Aquí se encuentran la «pereza» (falsa humildad) y el orgullo de la negación. Hoy podemos damos cuenta de cómo se amplían las consecuencias y de qué forma alcanza a ciertas personas, que en la prisión de su «no» se mueven hacia un odio, que se calma únicamente por la destrucción del hombre. Una desesperación de este tipo puede ponerse también la máscara del optimismo, más aún, del optimismo ideológico, como fue descrito en la meditación precedente, que en profundidad resulta siempre una máscara de la desesperación.

## *c. Modalidad de la auto glorificación: el pelagianismo burgués y el pelagianismo de los piadosos*

Para no alargar demasiado esta meditación renunciaré a un análisis de la «presunción», la hermana gemela de la desesperación. El fondo común de ambas actitudes consiste en el error de que no se

tiene necesidad de Dios para la realización del propio ser. En estrecha unión con J. Pieper quisiera únicamente dibujar algunos rasgos de dos formas expresivas, bastante difusas, de este vicio que únicamente en la superficie puede aparecer inocuo[35].

La primera variante de la presunción es el pelagianismo burgués liberal, que se basa aproximadamente en las siguientes consideraciones. Si Dios existe y en verdad se preocupa del hombre, no puede estar tan terriblemente lleno de exigencias, como le presenta la fe de la Iglesia. En el fondo yo no soy peor que los demás; cumplo mi deber, y las pequeñas debilidades humanas no pueden ser verdaderamente tan peligrosas. En esta actitud tan difusa se esconde nuevamente aquella autorreducción y personal modestia (ya descritas con ocasión de la *acidia)* respecto al amor infinito, del cual uno piensa que no tiene necesidad, confiado como está en la satisfacción burguesa de sí mismo. Quizás en estos tiempos más tranquilos se pueda vivir por mucho tiempo con esta actitud, pero en momentos de crisis, o uno se convierte o cae en la desesperación.

La otra cara del mismo vicio es el pelagianismo de los piadosos. No quieren obtener perdón alguno, y en general don alguno, de parte de Dios. Quieren el orden puro: no perdón sino justa recompensa, no esperanza sino seguridad. Con un duro rigorismo de ejercicios religiosos, con oraciones y acciones, quieren procurarse un derecho a la felicidad en el cielo. Les falta la humildad esencial para el amor, la humildad de poder recibir dones más allá de nuestro actuar y merecer. La negación de la esperanza en favor de la seguridad se basa en la incapacidad de vivir la tensión ante lo que debe venir, y de abandonarse a la bondad de Dios. Así este pelagianismo es una apostasía del amor y de la esperanza, pero en profundidad, es también una apostasía de la fe. El corazón del hombre se endurece hacia sí mismo y hacia los demás, y finalmente hacia Dios: el hombre ya no tiene necesidad de la divinidad de Dios o de su amor. Es su propio derecho el que triunfa y un Dios que no colabore se convierte en su enemigo. Los fariseos del Nuevo Testamento son la muestra, siempre válida, de esta deformada religión. El núcleo de

este pelagianismo es una religión sin amor, que así se convierte en una triste caricatura de la religión.

## *d. Miedo, esperanza, amor*

Si hablamos de las relaciones entre esperanza y amor, al final hay que apuntar también al tema del miedo. El pelagianismo de los piadosos es hijo del miedo, de una esperanza paralizada que no puede sostener la tensión hacia el don del amor, que no se puede forzar. Y así la esperanza se convierte en angustia y ésta a su vez en madre de aquella búsqueda de seguridad en la que no puede haber ningún tipo de incertidumbre. Ahora el amor no elimina el miedo, porque quien de esta forma se busca a sí mismo no quiere confiarse en su propia seguridad, que es «únicamente» y siempre dialogal. El miedo debe ser eliminado con lo que tengo a mi disposición: con mi propio hacer, con mis propias «obras».

Esta búsqueda de seguridad se basa en la total auto- afirmación del yo que se niega al riesgo de salir de sí mismo y de confiarse al otro. Ésta es, además, la prueba de la falta del verdadero amor. Por el contrario, hay que someterse a una forma de miedo que no sólo sea compatible con el amor, sino que necesariamente derive de él: el miedo de ofender al amado, de destruir por culpa propia las bases del amor. Liberalismo e iluminismo pretenden insinuarnos un mundo sin miedo; prometen la total eliminación de todo tipo de miedo. Quisieran eliminar todo el «todavía no», toda dependencia del otro, así como de sus internas tensiones.

Quien de esta forma «libera» al hombre del miedo, le «libera» de la esperanza y del amor.

«El temor de Dios es el principio de la sabiduría» (Pr 1, 7 *y pássim)* dice la Escritura. Y esta afirmación permanece válida hoy en día. La posibilidad de pecar pertenece a nuestra situación natural fundamental, en particular después de la caída, y es precisamente esta peligrosidad propia nuestra el fundamento ontológico de un miedo justo y bien orientado. La educación cristiana no puede

intentar quitar de las personas toda clase de miedo, pues estaríamos en contradicción con nosotros mismos. Su tarea debe ser la de purificar el miedo, colocarlo en su justo medio e integrarlo en la esperanza y en el amor, de forma que se pueda convertir en protección y ayuda. Así podrá crecer la verdadera valentía, de la que el hombre no tendría necesidad, si no tuviera razón de tener miedo. Cuando uno se propone eliminar totalmente el miedo y sus consecuencias, parece no acordarse que son reales las amenazas contra nuestra salvación y contra la integridad de nuestro ser; el miedo, si no se pone en su justo medio, aparece repetidamente bajo distintos disfraces, como expresión de la angustia fundamental del hombre.

En nuestro tiempo, en el que han desaparecido del hombre el ansia por la salvación y la conciencia del pecado, y en el que se presume de haberse liberado del miedo, germinan nuevas angustias y aparece de diversas formas una especie de psicosis colectiva: miedo del azote de las grandes enfermedades que destruyen al hombre; angustia ante las consecuencias de nuestra potencia técnica; angustia por el vacío y el absurdo de la existencia. Quien piense en las reacciones habidas después de Chernóbil, verá que el miedo, no subyugado en el fondo del corazón humano, puede conducir en cualquier tiempo a explosiones irracionales. Todas estas angustias son máscaras del miedo a la muerte, del horror por la finitud de nuestro ser. Una forma tal de miedo se introduce cuando nos enfrentamos al Infinito con angustia en vez de con amor, y creemos habernos liberado de esta angustia a través de su negación. Pero el miedo de la finitud es más terrible y sin consuelo que no el miedo de lo Infinito, en el que siempre nos espera, oculto, el misterio de la consolación.

Quien ama a Dios sabe que únicamente existe una amenaza real para el hombre: el peligro de perder a Dios mismo. Y por eso el hombre reza: No nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal, es decir de la pérdida de la fe y, en general, del pecado. Quien aparta a Dios de su vida para liberarse del verdadero miedo, entra en la tiranía del miedo sin esperanza. El evangelio de San Juan nos

refiere que el Señor presentaba el «miedo de los judíos» como un impedimento fundamental para la fe. Para aclarar la oposición entre fe y miedo el evangelista utiliza preferentemente la ambigüedad de la palabra griega doxa, que en principio viene a significar «apariencia», «esplendor», etc. Este significado de fondo se divide en dos direcciones opuestas. Por una parte se indica con este término la pura apariencia, lo que únicamente «aparece» y no es; significa así la opinión, la apariencia de la verdad por ella generada. Pero por otra parte la palabra se usa también para denominar el «esplendor» verdadero, la gloria de Dios; para decir la opinión que él tiene del hombre y del mundo, opinión que es verdad y realidad.

Las dos especies de «apariencia» entran sin embargo en contradicción en el mundo. La opinión de los hombres es el poder. Incluso aunque no concuerde con la verdad, está ejercitando su poder; hay que contar con ella. Un hombre aislado se crea una imagen de sí mismo, una «apariencia», mediante la cual quiere afirmarse ante la opinión de los otros; quiere proteger su «apariencia» y por tanto debe inclinarse ante la «apariencia» del otro. La verdad misma está lejos y no muestra su poder; pero la opinión de los hombres existe y es un poder dominante. Y, además, se nos juzga según esa opinión. El hombre tiene más miedo de la cercana apariencia del humano poder de la opinión, que de la lejana e inerme luz de la verdad. Y se doblega al poder de la opinión, convirtiéndose en su aliado, en uno de sus portadores. Se hace esclavo de la apariencia. Si en algún momento ha empezado a confiar en ella, después no tendrá más remedio que seguirla paso a paso. Ya no puede romper la red de la deformación común. En sus acciones ya no se orienta según la realidad, sino según las presumibles reacciones de los otros. Se llega así a un dominio de la opinión, de lo falso. De este modo toda la vida de una sociedad, las decisiones políticas y personales, puede basarse en una dictadura de lo falso: de la forma como las cosas se representan y se refieren, en lugar de la misma realidad. Toda una sociedad puede caer así de la verdad en el engaño común, en una esclavitud de lo falso, del no ser. La redención que ofrece el Logos, la Palabra encamada de Dios, es por su misma esencia liberación de la esclavitud de la

apariencia, retomo a la verdad. Pero el paso de lo aparente a la luz de la verdad pasa a través de la cruz.

Hoy, en la sociedad determinada por los «mass media», esta imagen del hombre y de su mundo ha asumido una nueva y opresora realidad. Lo que se nos muestra y «aparece» (por ejemplo en la televisión) es más fuerte aún que la misma realidad. La «apariencia» del mundo, que nos ofrecen los media cada vez más, es el verdadero gobierno del mundo. El miedo por lo aparente se convierte en poder universal y paraliza la audacia de la verdad. Quizás nos resulte difícil referir prácticamente las palabras de la Escritura a nuestra propia vida, esas palabras que afirman que el temor de Dios es el principio de la sabiduría. Pero si las giramos del revés, su significado se ve con claridad: la falta del temor de Dios es el principio de toda locura. Donde no reina el temor de Dios, que tiene su lugar exacto en el interior de su amor, el hombre pierde su propia medida; el miedo de los hombres asume el dominio sobre él, llega a la idolatría de la apariencia, y queda abierta la puerta a todo tipo de estupidez[36].

## 2. Acerca de la esencia del amor

Hasta este momento, la cuestión acerca de lo que es el amor, estaba ocultamente presente en el hilo conductor de nuestras reflexiones. Pero ahora, finalmente, debemos afrontarla de forma ya directa. ¿Qué es el «amor»? ¿Qué relación hay entre el amor «natural» y el «sobrenatural»? Lo primero que hay que hacer es oponerse a una tendencia, que pretende separar eros y amor religioso, como si fueran dos realidades completamente diversas. De esta forma se deformarían ambos, porque un amor que sólo quiera ser «sobrenatural» pierde su fuerza, mientras que, por otra parte, encerrar el amor en lo finito, su secularización y separación de la dinámica hacia lo eterno, falsifica también el amor terreno, que conforme a su esencia es sed de plenitud Infinita.

Quien limita el amor al más acá, le priva de su más profunda identidad,porque al amor le pertenece un futuro sin límites, un sí

total, que no soporta restricciones ni en el espacio ni en el tiempo, no soporta una finitud. El principio general según el cual la gracia presupone la naturaleza, es también válido en este momento. Por tanto, viceversa, el intento de vivir el nuevo amor dado por Dios (ágape, caritas) dejando de lado la naturaleza, o incluso oponiéndose a ella, desembocará necesariamente en una caricatura de este amor. El creador y el salvador es el mismo único Dios. La salvación no niega la creación, sino que la cura y la eleva[37]. Incluso si nuestra meditación contempla esencialmente el aprendizaje del ágape, sin embargo debemos, antes que nada, empezar con un intento de comprensión del amor en general.

## *a. El amor como un sí*

En alemán la palabra «Liebe» (amor) está expuesta, hoy día, a una degradación y a una banalización que poco a poco parece estar haciendo imposible su uso. Sin embargo no podemos renunciar a las primeras palabras (Dios, amor, vida, verdad, etc.) y, sencillamente, no debemos dejar que nos las arranquen de las manos. Si tomamos la palabra en toda la grandeza de su significado originario, resulta casi imposible decir lo que la misma palabra indica. Tan rico y complejo es el fenómeno que se intenta comprender con este término.

Pero a pesar de la multiplicidad de aspectos y planos distintos, podemos afirmar que por encima de ellos domina un acto de aprobación general hacia el otro, un sí a aquel a quien se dirige nuestro amor: «es bueno que tú existas», es como Josef Pieper ha definido la esencia del amor[38]. El amante descubre la bondad del ser en esa persona, está contento de su existencia, dice sí a esa existencia y la confirma. Antes de cualquier otro pensamiento sobre sí mismo, antes de cualquier otro deseo, está el simple ser feliz ante la existencia del amado, el sí a ese tú. Sólo en segundo lugar (no en el sentido cronológico, sino real) el amante descubre de esta forma (porque la existencia del tú es buena) que su propia existencia se ha hecho también más hermosa, más preciosa, más feliz. Mediante el

sí hacia el otro, hacia el tú, yo me recibo a mí mismo de nuevo y puedo ahora decir sí a mi propio yo, partiendo del tú.

Pero consideremos un poco más de cerca este primer paso, el sí al tú, la afirmación de su ser (y en tal modo del ser en el amor y por el amor). Este tú es un acto creador, una nueva creación. Para poder vivir el hombre tiene necesidad de este sí. El nacimiento biológico no es suficiente. El hombre puede asumir su propio yo únicamente en la fuerza de aceptación de su ser, que viene de otro, del tú. Este sí del amante le proporciona su existencia de forma nueva y definitiva, recibiendo una especie de renacimiento, sin el que su primer nacimiento quedaría incompleto y le enfrentaría a una contradicción consigo mismo. Para reforzar la validez de esta afirmación, será suficiente pensar en la historia de algunas personas que en los primeros meses de su vida han sido abandonadas por sus padres y no han sido recogidas con un amor, que afirmase y abrazase sus vidas. Sólo el renacimiento del ser amado completa el nacimiento y abre al hombre al espacio de una existencia significativa.

Esta intuición nos puede ayudar a comprender algo de los misterios de la creación y redención. Ahora se comprende bien que el amor es creativo y que el amor de Dios fue la fuerza que creó de la nada al ser, que el amor de Dios es el verdadero «terreno» sobre el que se asienta toda otra realidad. Pero desde aquí podemos comprender también que el segundo sí, pronunciado con grandes letras en el leño de la cruz, es nuestro renacimiento, y que únicamente este renacimiento hace de nosotros seres definitivamente «vivos». Y finalmente puede surgir el presentimiento de que nosotros, confirmados en Dios, hemos sido llamados a participar de su propio sí. Tenemos el encargo de continuar la creación, de ser co-creadores con él, con la «nueva» tarea de ser para el otro en el sí del amor, de convertir el don del ser verdaderamente en un don.

## *b. Amor y verdad, amor y cruz*

Si consideramos algo más de cerca este «sí», que es la esencia del amor, se nos abren otros aspectos importantes. Habíamos dicho que el amante afirma y confirma el ser del tú, y habíamos añadido entre paréntesis: en este ser del tú e, indirectamente, el ser en general. Si ahora continuamos con esta idea, se evidencian dos verdades de hecho. Por una parte se ve que todo amor lleva consigo una tendencia universal. El mundo, al que pertenece este tú, aparece distinto de lo que yo amo. El amante quisiera, por decirlo así, abrazar con su amado todo el mundo. El encuentro con el uno me abre de nuevo el universo. Ciertamente el amor es una elección: no mira a «millones», sino precisamente a esta persona. Pero en esa misma elección, en esa única persona, se me aparece la realidad entera con una nueva luz. El puro universalismo, la filantropía general, permanecen vacíos, mientras que la elección distintiva y determinada, que recae sobre esta única persona, me da de nuevo el mundo y las otras personas, y ofrece mi propio ser a los demás.

Esta observación es importante, porque desde aquí podemos comenzar a comprender por qué el universalismo de Dios (Dios quiere la salvación de todos) se sirve del particularismo de la historia de la salvación (de Abrahán a la Iglesia). La preocupación por la salvación de los otros no puede conducir a excluir completamente este particularismo de Dios: la historia de la salvación y la historia del mundo no pueden simplemente ser declaradas idénticas, porque Dios debe preocuparse de todos[39]. Pero este «universalismo» directo destruiría la verdadera totalidad del actuar de Dios, que precisamente a través de la selección llega al todo.

Desde estas observaciones el camino nos conduce ahora a la segunda verdad de hecho. De ella vamos a hablar a continuación. El sí hacia esa persona perdería, en último término, su significado, si el ser en su totalidad no fuera bueno. El sí, primero limitado por el amor, presupone la general bondad del ser. En otras palabras: el sí de mi amor —es bueno que tú existas— presupone la verdad; presupone que el ser de esta persona sea realmente bueno. También que el ser del otro derive de una verdadera bondad, de un

verdadero sí. En este sentido podemos decir que el amor sin un Dios creador, que garantice la bondad de lo existente, perdería su fundamento y su terreno[40].

Dejemos de lado otras consideraciones teológicas y ontológicas y reflexionemos sobre una conclusión totalmente práctica. El amante dice un sí incondicional hacia el amado. Le ama no en base a esta o a aquella cualidad, sino que ama la misma persona, que se manifiesta en sus cualidades, pero que es algo más que su mera suma. El amor hace referencia a la persona tal y como ella es, incluso con sus debilidades. Pero un amor real, a diferencia del breve encanto del momento, tiene que ver con la verdad y se dirige de tal modo a la verdad de esta persona, que incluso puede no desarrollarse, esconderse o deformarse. Ciertamente que el amor incluye una disponibilidad inagotable al perdón, pero el perdón presupone el reconocimiento del pecado como pecado. El perdón es curación, mientras que la aprobación del mal sería destrucción, sería aceptación de la enfermedad y, precisamente de esa forma, no bondad para el otro.

Esto se ve rápidamente si consideramos el ejemplo de un tóxicodependiente, convertido en prisionero de su vicio. Quien realmente ama no sigue la voluntad desordenada de este enfermo, su deseo de autoenvenenamiento, sino que trabaja por su verdadera felicidad: hará todo lo posible para curar al amado de su enfermedad, incluso si es doloroso e incluso si debe ir contra la ciega voluntad del enfermo. Otro ejemplo. En un sistema totalitario uno puede salvar su vida y quizás hasta su posición, pero al precio de la traición de un amigo y de la traición a sus propias convicciones, al precio de su alma. El verdadero amor está preparado para comprender, pero no para aprobar, declarando bueno lo que no lo es. El perdón tiene su vía interior: perdón y curación, que exigen retomo a la verdad. Cuando no ocurre así, el perdón se convierte en una aprobación de la autodestrucción, se coloca en contradicción con la verdad y por tanto en contradicción con el amor [41].

Ahora se puede entender qué significa la denominada «ira de Dios» y el indignarse del Señor, así como los modos necesarios de su amor, siempre idéntico con la verdad. Un Jesús que está de acuerdo con todo y con todos, un Jesús sin su santa ira, sin la dureza de la verdad y del verdadero amor, no es el verdadero Jesús tal y como lo muestra la Escritura, sino una caricatura suya miserable. Una concepción del «Evangelio» en la que ya no existe la seriedad de la ira de Dios, no tiene nada que hacer con el Evangelio bíblico. Un verdadero perdón es algo completamente distinto de una débil permisibilidad. El perdón está lleno de pretensiones y compromete a los dos: al que perdona y al que recibe el perdón en todo su ser. Un Jesús que aprueba todo es un Jesús sin la cruz, porque entonces no hay necesidad del dolor de la cruz para curar al hombre. Y, efectivamente, la cruz cada vez más viene excluida de la teología y falsamente interpretada como un mal suceso o como un acontecer puramente político.

La cruz como expiación, la cruz como modo del perdón y de la salvación no se adapta a un determinado esquema de pensamiento moderno. Sólo cuando se ve bien el nexo entre verdad y amor, la cruz se hace comprensible en su verdadera profundidad teológica. El perdón tiene que ver con la verdad y por tanto exige la cruz del Hijo y exige nuestra conversión. Perdón es, precisamente, restauración de la verdad, renovación del ser y superación de la mentira oculta en todo pecado. El pecado es por esencia un abandono de la verdad del propio ser y por tanto de la verdad del creador, de Dios.

Se podría añadir: el perdón es la participación en el dolor del paso de la droga del pecado a la verdad del amor. Es un precedente y un andar con paso grave en este camino de la muerte al renacimiento. Sólamente este andar en compañía puede ayudar al toxicómano (y el pecado es siempre una «droga», mentira de falsa felicidad) a dejarse conducir a lo largo de la oscura línea del dolor. Únicamente la decisión previa de entrar en el dolor y en la muerte del camino de transformación hace soportable esta vía, porque sólo así, en la noche oscura de la vía estrecha, se hace visible la luz de la

esperanza de una nueva vida. Y viceversa: es verdad que sólo el amor da la fuerza del perdón, es decir, del andar junto con el otro por el camino del dolor de la transfiguración. Sólamente el amor hace posible asumir y llevar junto con el otro, y en favor del otro, la muerte de la mentira. Sólo el amor hace capaces de ser portadores de la luz en la oscuridad interminable de un túnel, y de hacer sentir el aire fresco de la promesa que conduce al renacimiento.

Desde aquí habría que desarrollar una teología de la cruz, una teología de la verdad y del amor: cruz de Cristo significa que él va delante de nosotros y con nosotros en la vía dolorosa de nuestra curación. Desde aquí habría que llevar a cabo, asimismo, una teología del bautismo y de la penitencia: cruz, bautismo, penitencia. Estos temas acaban por coincidir y son en último término el desarrollo del único fundamental tema del amor, que ha creado y redimido al mundo.

Ni siquiera habría necesidad de decir que todo esto tiene consecuencias pastorales muy concretas. Una pastoral de la tranquilidad, del «comprenderlo todo, perdonarlo todo» (en el sentido superficial de estas palabras) se encontraría en drástica oposición con el testimonio bíblico. La pastoral justa conduciría a la verdad y ayudaría a soportar el dolor de la misma verdad. Debiera ser un modo de caminar juntos a lo largo de la vía difícil, pero hermosa, hacia la nueva vida, que es, al mismo tiempo, la vía hacia la verdadera y gran alegría.

## *c. ¿Qué es el amor de sí mismo?*

En nuestro análisis sobre la esencia del amor apenas hemos rozado hasta ahora la cuestión del yo. Pero en este momento debemos afrontarla directamente. ¿Puede existir el «amor de sí mismo»? Es un concepto significativo, y si la respuesta es sí, ¿cómo se debe entender? Si nos dirigimos con esta cuestión a la Biblia, encontraremos en primer lugar posiciones aparentemente contradictorias. Escuchamos, por ejemplo, palabras como: «Si uno quiere salvar su vida (alma), la perderá, pero el que pierda su vida

(alma) por mí y por la buena noticia, la salvará» (Mc 8, 35). Y aún suenan más fuertes las siguientes palabras de Jesús: «Si uno quiere ser de los míos y no me prefiere a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío». En la misma dirección se mueven las palabras de la «negación de sí» como presupuesto necesario para el seguimiento de Jesús (Mc 8, 34), y otros textos. Por otra parte se nos ha dicho que hay que amar al prójimo «como a ti mismo». Pero esto significa lo siguiente: el amor de sí mismo, la afirmación del propio ser, ofrece la forma y la medida para el amor al prójimo. El amor de sí mismo es una cosa natural y necesaria, sin la que el amor al prójimo perdería su propio fundamento.

Pero ¿cómo es posible encontrar una unidad interna en estos dos grupos de textos? No queremos en este momento abundar en datos e investigaciones exegéticas; puede ser suficiente, para aclarar esta cuestión, llamar la atención sobre una verdad fundamental en el pensamiento bíblico. Todos los hombres han sido llamados a la salvación. El hombre es querido y amado por Dios y su tarea máxima consiste en corresponder a este amor. No puede odiar lo que Dios ama. No puede destruir lo que está destinado a la eternidad. Ser llamados al amor de Dios es ser llamados a la felicidad. Ser felices es un «deber» humano-natural y sobrenatural. Cuando Jesús habla de negarse a sí mismo, de perder la propia vida, etc., está indicando el camino de la justa afirmación de sí («amor de sí mismo»), que reclama siempre un abrirse, un trascender. Pero la necesidad de salir de sí no excluye la autoafirmación, sino todo lo contrario: es el modo de encontrarse a sí mismo y de «amarse». Cuando hace cuarenta arios leí por primera vez el *Diario de un cura rural* de Bernanos, me impresionó muchísimo la última frase de aquella alma sufriente: No es difícil odiarse a sí mismo; pero la gracia de las gracias sería amarse a sí mismo como un miembro del Cuerpo de Cristo...

El realismo de esta afirmación es evidente. Hay muchas personas que viven en contradicción consigo mismas. Su aversión a sus propias personas, su incapacidad de aceptarse y de reconciliarse

consigo mismas, queda muy lejos de la «auto-negación» pretendida por el Señor. Quien no se ama a sí mismo no puede amar a su prójimo. No le puede aceptar «como sí mismo», porque está contra sí mismo y por tanto es incapaz de amarle partiendo de lo profundo de su ser[42].

Todo esto significa lo siguiente: egoísmo y amor auténtico de sí mismo no sólo no son idénticos, sino que se excluyen. Uno puede ser un gran egoísta y estar en discordia consigo mismo. Sí, el egoísmo proviene con frecuencia precisamente de una laceración interna, de un intento de crearse otro yo, mientras que la justa relación con el yo crece con la libertad de sí mismo. Incluso se podría hablar de un círculo antropológico: en la medida en que uno se busca siempre a sí mismo, intenta realizarse e insiste en la plenitud del propio yo, el resultado es contradictorio, penoso y triste. El individuo se disolverá en mil formas y al final quedará únicamente la huida de sí mismo, la incapacidad de soportarse. El refugio en la droga o en otras múltiples formas de egoísmo es, en sí, contradictorio. Sólo el sí que me viene dado de un tú me posibilita una respuesta afirmativa a mí mismo, en el tú y con el tú. El yo se realiza mediante el tú. Por otra parte resulta también cierto que únicamente quien se ha aceptado a sí mismo puede decir sí al otro. Aceptarse a sí mismo, «amarse», presupone a su vez la verdad, y postula el encuentro en un camino hacia esa verdad.

Además —de manera similar al caso de la esperanza— una forma ascética falsa puede incluso destruir las bases de una justa existencia cristiana. En la historia más reciente se encuentran dos de estas actitudes erróneas. Existe, en primer lugar, una falsa toma de conciencia, que conduce a un continuo indagar en la propia conciencia moral, una perenne búsqueda de la propia perfección, concentrando toda la atención sobre el propio yo, sobre sus pecados y virtudes. Se llega a un egoísmo religioso, que impide a la persona abrirse sencillamente a la mirada de Dios y dirigir la vista hacia él. La persona religiosa y piadosa, ocupada siempre en sí misma, no tiene tiempo de buscar el rostro de Dios y de escuchar su sí liberador y redentor. La forma contrapuesta y, sin embargo, afín

es un excesivo desinterés de sí, una renuncia que se convierte en negación de sí: ya no quiere admitir el yo y, precisamente de esta forma, se deja dominar por un egoísmo sutil. Un yo destruido, que no puede amar. Aquí resulta también cierto que la gracia no quita, sino que supone, la naturaleza. Respecto a esto podríamos recordar las palabras de San Pablo, cuando afirma que no existe primero lo «sobrenatural» *(pneumatikón),* sino que lo primero es lo natural *(psychikón)* y después lo sobrenatural (1 Co 15, 46). El amor sobrenatural no puede crecer si le faltan sus bases humanas. El amor divino no es la negación del amor humano, sino su profundización, su radicalización dentro de una dimensión nueva.

## 3. Esencia y vía del ágape

El amor «sobrenatural» es, carpo todo amor, un sí que se me ha dado. Sin embargo, es un sí que viene de un tú mayor que el tú humano. Es el sí de Dios, que penetra en mi vida mediante el sí de Jesús en su encarnación, cruz y resurrección. Un sí proferido por Cristo en nuestro favor, cuando nos encontrábamos alejados del sí de Dios. El «ágape» supone que el amor de Cristo crucificado se me ha hecho perceptible, me ha alcanzado, gracias a la fe. Esto puede parecer un tanto difícil, si lo miramos desde el punto de vista meramente humano-psicológico, pues estamos ante el famoso problema de la «actualización». ¿Cómo puede la cruz del Señor llegar hasta mí a través de la historia, de forma que me haga experimentar lo que Pascal percibió con gran agudeza en su meditación sobre el Señor en el Huerto de los olivos: la sangre que he derramado por ti?[43] La «actualización» es posible porque el Señor, aún hoy, vive en sus santos y porque, en el amor que viene desde su fe, me puede alcanzar su amor inmediatamente. Recordemos lo que se ha dicho en el capítulo sobre la fe, acerca de nuestro camino desde una fe de «segunda mano» a una fe de «primera mano»: en todo encuentro con el amor de los «santos», de aquellos que realmente creen y aman, yo encuentro siempre algo más que un hombre determinado. Yo encuentro lo nuevo que sólo mediante el otro —mediante Él— podía formarse en ellos, y así se abre también en mí la vía de la inmediatez con él.

Pero esto es sólamente el primer paso. Si este sí del Señor penetra realmente en mí, de forma que regenere mi alma, entonces mi propio yo está en él, participa de él: «No vivo yo, es Cristo quien vive en mí». Es entonces cuando se realiza el misterio del Cuerpo de Cristo, como lo expuso San Juan Eudes en su tratado sobre el Corazón de Jesús: «Te ruego que pienses que Jesucristo es tu verdadera cabeza y que tú eres uno de sus miembros. Él es para ti lo que la cabeza para sus miembros; todo lo que es suyo es tuyo: espíritu, corazón, cuerpo, alma, todo. Lo puedes utilizar como si fuera tuyo... Tú eres para él como un miembro para la cabeza, que desea intensamente adoptar todas tus capacidades como si fuesen suyas...»[44] En el encuentro con Cristo se instaura, como diría la teología, una «comunicación de idiomas», un intercambio interno y recíproco en el gran nuevo Yo, en el que me introduce la transformación de la fe. Entonces el otro ya deja de ser un extraño para mí, también él es un miembro. Cristo quiere utilizar mis capacidades para él, incluso si no está presente una atracción humana natural. En ese momento yo puedo transferirle a él el sí de Cristo que me vivifica, como un sí mío personal y al mismo tiempo suyo, incluso y precisamente si no existe simpatía natural. En lugar de las simpatías y antipatías particulares aparece la simpatía de Cristo, su sufrir y amar con nosotros.

De esta simpatía de Cristo, de la que yo participo, que es mía en la vida de la fe, yo puedo transmitir una simpatía, un sí mayor que el mío propio, que haga sentir al otro aquel profundo sí que es el único que puede dar sentido y valor a todo sí humano.

Desgraciadamente aquí no podemos considerar más de cerca la modalidad humana de este ágape. Este está exigiendo iniciación, paciencia e incluso la previsión de recaídas continuas. Presupone que yo, en la vida de la fe, llegue a un intercambio interno de mi yo con Cristo de modo que su sí penetre realmente en mí y se convierta en mi sí. Presupone también el ejercicio: al valor concreto de este sí que viene de él y que pasa al otro y que para ello tiene necesidad de mí. Puesto que únicamente en este valor, al principio no habitual y un poco ingrato, crece la fuerza y se reconoce cada

vez más el acontecer pascual: esta cruz que me atraviesa («auto-negación») conduce a una gran e íntima alegría: a la «resurrección». Cuanto más tenga el valor de perderme a mí mismo, tanto más experimentaré que precisamente es en ese momento, cuando me reencuentro. Y de esa forma, mediante el encuentro con Jesús, crece para mí un nuevo realismo que me ratifica en mi actuar como un miembro suyo. Igual que existe un *circulus vitiosus,* un encadenamiento en lo negativo, cuando un no condiciona a otro, aislándose cada vez más, lo mismo existe un *circulus salutis,* un anillo de salvación, en el que un sí genera a otro. En ese caso es importante garantizar la relación justa entre naturaleza y gracia. Un ágape que no lleve consigo y afirme en uno su propia «naturaleza», que intente rechazar y combatir al yo, se hace amargo y obstinado. Asusta al otro y nutre una íntima ruptura en mí mismo.

La exigencia de la cruz es algo completamente distinto. Llega más en profundidad; exige que ponga en manos de Jesús mi propio yo, no para que lo destruya, sino para que en él se haga libre y abierto. El sí de Jesucristo que yo transmito, es realmente suyo sólo si es totalmente mío. Por eso esta vía requiere mucha paciencia y humildad, como el mismo Señor tiene paciencia con nosotros: no es un salto mortal en el heroísmo lo que hace santo al hombre, sino el humilde y paciente camino con Jesús, paso a paso. La santidad no consiste en aventurados actos de virtud, sino en amar junto a él. Por eso los santos verdaderos son hombres completamente humanos y naturales, seres en quienes lo humano, mediante la transformación y purificación pascual, llega la luz en toda su original belleza.

## 4. Del Sermón de la montaña

Quisiera finalizar estas consideraciones con algunos pensamientos sobre tres versículos del Sermón de la montaña, que aparecen como irreales, incluso escandalosos, si se leen desde una perspectiva únicamente moral-antropológica, pero que se abren a una consideración cristológica, si reflexionamos sobre ellos como hicimos en la precedente meditación.

Pienso en Mt 5, 38s., y 41: «Os han enseñado que se mandó: "Ojo por ojo, diente por diente". Pues yo os digo: No hagáis frente al que os agravia. Al contrario, si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra». Para comprender justamente este texto, hemos de tener presente que el principio veterotestamentario «ojo por ojo, diente por diente» (Ex 21, 24; Lv 24, 20; Dt 19, 21) no es la canonización de una sed de venganza, sino, por el contrario, el principio del derecho en lugar del principio de venganza. El principio fundamental de los hijos de Caín era (¡y es!): «Caín fue vengado siete veces, mientras que Lamech lo fue setenta veces siete». Contra este priucipio se levanta aquí el de la correspondencia: delito y castigo deben estar en equilibrio recíproco. El derecho debe asegurarse, pero su realización no debe deformarse en venganza.

Jesús no rechaza el principio del equilibrio como principio del derecho, por supuesto, sino que quiere en este pasaje abrir al hombre a una nueva dimensión de su comportamiento. Un derecho aislado y absolutizado es un círculo vicioso, un sucederse de retorsiones, con las que nadie puede acabar. En su relación con nosotros Dios ha roto este círculo. Estamos equivocados respecto a Dios, desviados de él en la búsqueda de nuestra propia gloria, y así caemos en la muerte. Pero Dios renuncia al justo castigo y en su lugar nos proporciona algo nuevo: la curación, nuestra conversión a un sí renovado a la verdad de nosotros mismos. Para que se produzca esta metamorfosis, él mismo nos precede y asume sobre sí mismo el dolor de la trasformación. La cruz de Cristo es el verdadero cumplimiento de estas palabras: no ojo por ojo, diente por diente, sino transformar el mal con la fuerza del amor. En toda su existencia humana, desde la encarnación hasta la cruz, Jesús hace y es lo que aquí venimos diciendo.

Él destruye nuestro no con un sí más fuerte, más poderoso. En la cruz de Cristo y sólo allí las palabras mencionadas se abren y se convierten en revelación. En comunión con él se transforman en posibilidad para nuestra vida.

Añadamos ahora el versículo 41: «a quien te fuerza a caminar una milla, acompáñalo dos». Este versículo es una especie de confirmación filológica de la interpretación cristológica del Sermón de la montaña. La palabra griega que hemos traducido por «forzar» (angarieuein) se encuentra sólo otra vez en el Nuevo Testamento, cuando se nos relata la historia de la pasión (Mc 15, 21; Mt 27, 32). Se nos dice que los soldados «forzaron» a Simón de Cirene a ayudar a Jesús a llevar la cruz. Esta palabra griega era una expresión técnica de la lengua militar romana: definía el derecho de los soldados romanos a «forzar», en particulares ocasiones, a los ciudadanos a determinadas prestaciones personales, una especie de obligación de servicio[45].

De estas observaciones se comprenderá lo complejas que resultan las palabras de Jesús. Se pueden interpretar como un desacuerdo con los zelotes, que rechazaban estas prestaciones personales. Pero contienen, sobre todo, una dimensión cristológica. Nos llaman a todos nosotros a ser Simones de Cirene en el vía crucis de Jesús, en todos los siglos de la historia. A mí me parece que aquí (a pesar de las discusiones exegéticas sobre el derecho y los límites de interpretaciones similares) viene a la luz el verdadero núcleo del ágape cristiano, su verdadera esencia: prestación de servicio a Cristo que ama y sufre, tomar de él la «obligación de servicio» de los hermanos más pequeños en quienes él mismo sufre, para llevar junto con él el yugo de su sí. En esta prestación de servicio, al recorrer juntos «dos millas» de su camino, descubriremos finalmente que su yugo, en apariencia tan pesado y opresor, es en realidad el peso del amor, que de yugo se convierte en alas de ligero vuelo. Descubriremos la verdad de sus palabras: mi yugo es suave y mi carga ligera (Mt 1 1, 30)[46].

## Epílogo:

## Dos homilías sobre fe y amor

## *1. «¿Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?»*

*Homilía sobre Lc 10, 25-37*

El diálogo entre Jesús y el doctor de la ley trata una cuestión que nos afecta a todos: ¿Cómo podemos vivir justamente? ¿Qué debo hacer para que mi ser de hombre llegue a su realización? No es suficiente ganar dinero: uno puede ser muy rico y sin embargo pasar junto a la vida auténtica, haciéndose a sí mismo y a los que le rodean personas desgraciadas. Uno puede ser poderoso, pero destruir más que construir con este poder. ¿Cómo, pues, puedo aprender a ser hombre? ¿Qué hace falta para ello?

El doctor de la ley en su pregunta menciona ya un presupuesto en el que hoy ya no pensamos: para que esta vida llegue a su plena realización, debo ir en contra de la vida *eterna.* Debo reflexionar sobre el hecho de que Dios ha pensado una tarea para mí en el mundo y que un día me pedirá cuentas de lo que yo he hecho de mi vida. Hoy muchos afirman que la idea de la vida eterna impide a los hombres hacer lo que es justo en este mundo. Pero es precisamente lo contrario: si perdemos de vista el criterio de Dios, el criterio de la eternidad, entonces permanecerá como línea-guía únicamente el egoísmo. Entonces cada uno intentará acaparar todo lo que pueda de la vida misma. Entonces considerará a todos los otros como enemigos de la propia felicidad, amenazadores y ladrones; la envidia y el deseo marcharán en primera línea y envenenarán al mundo. Si, por el contrario, construimos nuestra vida de forma que pueda estar firme ante los ojos de Dios, entonces se hará visible, también para los otros, un reflejo de la bondad de Dios. Esto es un primer criterio: no vivir para sí mismo; vive bajo los ojos de Dios, vive de forma que él pueda mirarte y que un día tú puedas ser bienvenido a la eterna compañía de Dios y de sus santos.

Por tanto, en la cuestión del doctor de la ley se contiene ya la verdadera respuesta que después él mismo se da: «Amarás al

Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente. Y a tu prójimo como a ti mismo» (10, 27). Lo primero debiera ser que Dios esté presente en nuestra vida. No saldrán las cuentas de nuestra vida si dejamos fuera a Dios; en ese caso todo serán contradicciones. Por tanto, debemos creer en Dios, pero no sólo teóricamente; debemos considerarlo como la realidad más real de toda nuestra vida. Él debe, como dice la Escritura, penetrar en todos los estratos de nuestra vida y llenarla completamente: el corazón debe saber de él y dejarse alcanzar por él; el alma, las energías de nuestro querer y decidir, la inteligencia, el pensamiento. El debe estar presente en todo momento. Y nuestra relación de fondo con él mismo debe llamarse amor.

Esto a veces puede resultar muy difícil. Puede suceder, por ejemplo, que un hombre esté enfermo o im pedido. A otra persona la pobreza le hará la vida insoportable. Otro perderá las personas, de cuyo amor dependía toda su vida. Las desgracias pueden ser múltiples. Entonces es grande el peligro de que el hombre se amargue y diga: Dios no puede ser bueno, pues si lo fuera no se habría comportado conmigo de esta forma. Si Dios me amase, me habría creado de otra forma y me habría dado otras circunstancias existenciales.

Una tal rebelión contra Dios es muy comprensible, pues en esos momentos parece casi imposible el amor de Dios. Pero quien se abandona a una rebelión de ese tipo está envenenando su propia vida. El veneno del no, de la rabia contra Dios y contra el mundo que le devora desde dentro. Pero Dios nos está exigiendo, por decirlo así, un anticipo de confianza. Nos está diciendo: sé que ahora tú no me comprendes, pero confía en mí a pesar de todo; cree que soy bueno y ten el valor de vivir en esta confianza. Entonces reconocerás que precisamente así te he hecho bien. Existen múltiples ejemplos de santos y de grandes hombres que han tenido el valor de esta confianza y que, precisamente así, en la mayor oscuridad han encontrado la verdadera felicidad: para sí mismos y para otros muchos.

Para una vida feliz es preciso, por tanto, un entendimiento íntimo con Dios. Sólo si esta relación de fondo funciona bien, las otras relaciones podrán ser justas. Por eso es importante aprender a lo largo de toda una vida y desde la juventud, a pensar con Dios, a sentir con Dios, a querer con Dios, de modo que desde aquí surja el amor. De esa forma el amor se convierte en el elemento de fondo de nuestra vida. Estamos hablando del amor del prójimo, por supuesto. Porque si el elemento de fondo de mi vida es amor, entonces también mi relación con el prójimo, que Dios ha puesto en mi camino, podré vivida a partir de la aceptación, de la confianza, de la afirmación y del amor. La Sagrada Escritura adopta para descripción del amor del prójimo un modo de decir muy sabio y profundo: «amar como a ti mismo». No exige un heroísmo aventurado y falso. No dice: debes negarte a ti mismo y existir únicamente para el otro, debes olvidarte de ti, o cosas parecidas. No, sino: como a ti mismo. Ni más ni menos. Una persona que no esté en paz consigo misma no será tampoco buena para los otros. El amor verdadero es justo y nos conduce a amarnos como a miembros del cuerpo de Cristo. A sí mismo como a los otros. Liberarse de la falsa perspectiva con la que todos nacemos, como si el mundo girase en torno a mi yo. Todos nosotros debemos aprender a hacer por medio de la fe una especie de giro copernicano. Copérnico descubrió que no es el sol el que gira alrededor de la tierra, sino que es esta tierra junto con los otros planetas la que gira en torno al sol. Cada uno de nosotros se ve a sí mismo, al principio, como una pequeña tierra en torno a la que todos los soles deberán girar. La fe nos enseña a salir de este error y a entrar junto con todos los otros, por decirlo así, en la danza del amor en torno al único centro, en torno al centro que es Dios. Únicamente si Dios existe, sólo si él es el centro de mi vida, solamente entonces será posible este «amar como a mí mismo». Pero si él existe, si se ha convertido en mi centro, entonces es posible también llegar a la interna libertad del amor.

En teoría el doctor de la ley del evangelio de hoy lo sabía todo esto muy bien. ¿Por qué, pues, se lo pregunta al Señor? El evangelio nos dice que le quería tentar, le quería poner en un aprieto. Su segunda pregunta, sin embargo, nos hace ver que él mismo no estaba muy

satisfecho de la relación recíproca en que se encontraban teoría y praxis en su propia vida. En efecto, en su tiempo —en el tiempo de Jesús— existía una fuerte controversia sobre la praxis justa del amor al prójimo. El buen hombre quería, evidentemente, enredar a Jesús en esta controversia y así quitarle simpatías, aún sabiendo que la respuesta teórica no se cuestionaba. Con la parábola (la del buen samaritano) Jesús responde a la controversia viva en el Israel de su tiempo.

Estaba, en primer lugar, el grupo de los combatientes que militaban por el reino de Dios, llamados los si- caños, que se habían agrupado en torno a Judas el galileo. Eran guerrilleros que buscaban el reino de Dios con la guerrilla armada. Se podría pensar que los ladrones que asaltan al hombre camino de Jericó pertenecían a los sicarios. Para ellos la violencia era el medio del amor, a fin de provocar la llegada del futuro reino. Después estaban los fanáticos religiosos, los zelotes, que deseaban la restauración de la religión pura con todos los medios, incluidos los violentos. Éstos y otros grupos similares tenían en común una confianza total en la estructura, y en ella depositaban todo su amor. Para ellos amor era cambiar el mundo de modo que se convirtiera en reino de Dios. Con esta máxima en su corazón podían atacar a otros, o al menos pasar junto a ellos y abandonarlos. Sin embargo el samaritano aparece sin teoría alguna. Es su corazón quien le sugiere lo que es el amor: aquí y ahora ayudar al necesitado con todo lo que tengo y poseo. Actuar con él como si fuera yo mismo.

Y así la respuesta de Jesús a la controversia de las teorías es completamente práctica: el amor del prójimo debe ser realmente amor del prójimo, amor por el prójimo; su esencia consiste precisamente en el hecho de no diferir el bien en un futuro, sino que en total proximidad hago lo que puedo hacer. La violencia no puede ser un medio del amor, y tampoco la indiferencia. El amor no debe tener miedo. Quizás el sacerdote y el levita, independientemente de las teorías, solamente tenían miedo de que les pudiera ocurrir algo, y por eso pasaron deprisa junto a aquel lugar siniestro. La parábola nos enseña que no son las grandes teorías las que salvan al mundo,

sino el valor del acercarse, la humildad que sigue a la voz del corazón, que es la voz de Dios.

La parábola intenta, pues, hacer nuestro corazón vigilante, para que aprendamos a ver dónde hay necesidad de nuestro amor. A base de hablar del amor del prójimo hemos llegado, y no pocas veces, incluso a «mordemos y devoramos mutuamente» (Ga 5, 15). Discutimos acerca del amor y nos hemos hecho incapaces de damos cuenta de lo que está cercano a nosotros, del prójimo que nos necesita. Pidamos al Señor que despierte nuestro corazón para que podamos ver. Porque solamente así comprenderemos lo que significa: ama a tu prójimo.

## *2. La mirada pura y el buen camino*

## *Homilía de la festividad de San Enrique, emperador*

La Iglesia celebra hoy la fiesta de San Enrique, que desde 1002 a 1024 fue emperador del Sacro Imperio Romano, y por tanto el hombre más poderoso de la Europa de su tiempo. Fue declarado santo porque puso su poder al servicio de la verdad y del bien; porque supo reconocer el poder como deber y servicio. Por eso le podemos venerar, aunque no parezca ser el mejor modelo de quien aprender, debido a la gran distancia que hay entre las situaciones de su vida y las nuestras. El problema de la mayor parte de nosotros no está en la justa relación con el poder, sino en llegar a ser señor de nuestra impotencia. Y si él tuvo que luchar para no dejarse deslumbrar por la riqueza, la mayor parte de los cristianos en esta tierra deben procurar, para que en su pobreza puedan mantener libre la mirada hacia Dios.

Y así este santo parece a primera vista muy lejano de nosotros. Pero la oración de hoy de la Iglesia traduce su vida en un camino que nos afecta a todos. Los puntos de partida son diversos, ciertamente, pero la dirección es la misma. La oración de la Iglesia extrae, por decirlo así, de la multiplicidad de sucesos externos el

íntimo hilo conductor y nos indica el camino a todos nosotros. Intentemos entender paso a paso algunas de sus enseñanzas.

En primer lugar esta oración habla del hecho de que San Enrique poseyó la plenitud de la gracia. Lo que tenía, lo que era, no lo tenía por sí mismo: le había sido regalado, era gracia, y por tanto era también responsabilidad, que debía llevar ante Dios y ante los otros. Si bien nuestra vida sea completamente distinta, sin embargo, vale lo mismo para nosotros: todo lo esencial de nuestra vida se nos ha dado sin nuestra colaboración. El hecho de que yo viva no se debe a mi esfuerzo; el hecho de que haya personas que me han introducido en la vida, que me han hecho sentir el amor, que me han dado la fe y abierto la mirada hacia Dios, todo eso es gracia. No habríamos podido hacer nada si antes no se nos hubiera dado.

En este momento se precipitan en nosotros las preguntas: ¿Acaso es justo Dios con sus dones? ¿Por qué da a uno tanto y a otro tan poco? ¿Por qué para uno todo se convierte en una carga pesada y para otro todo parece que le sea favorable? Mientras nos devanemos los sesos con semejantes preguntas, no llegaremos nunca a vislumbrar la verdad. No sabemos cómo van las cosas en el corazón del otro; conocemos únicamente pequeños sectores de la totalidad de lo real y seríamos, por tanto, muy irracionales en nuestras reflexiones si quisiéramos, con lo poco que sabemos, juzgar todo el mundo. Por ejemplo, ¿cómo podemos saber que para el emperador Enrique el poder significó también felicidad? ¿No podría ser que el poder hubiera sido un terrible peso para él ante la magnitud de las de cisiones en que se encontraba? Podemos hacemos una ligera idea de lo difícil que fue en su alma el destino de no tener hijos, y los historiadores nos han transmitido los tormentos y dolores que por muchos años tuvo que sufrir con su enfermedad. Y así, también él, tuvo que aprender que la gracia de Dios con frecuencia es oscura, pero que se encuentra precisamente en el dolor.

La gracia es por tanto una cosa muy especial: no se la puede medir como se cuenta el dinero o se calcula el patrimonio. Hay que

aprender a reconocerla como gracia en la vida y en el dolor, en el hablar cotidiano con Dios. Dios se nos anticipa siempre con su gracia, y en cada vida existe lo bello y lo bueno, y lo podemos reconocer fácilmente como gracia, como rayo de luz de la divina bondad, si tenemos abiertos los ojos de nuestro corazón. Y si nosotros hacemos esto, si hemos conocido primero a Dios en su bondad, entonces podremos también aprender que Dios nos precede siempre como gracia, y que su pensamiento es bueno para con nosotros. Así este santo nos puede animar, en primer lugar, a buscar la gracia, y a confiar en Dios, incluso cuando no le comprendemos.

En la siguiente proposición la oración nos dice que Dios ha orientado admirablemente a este santo desde la preocupación del poder terreno hacia las cosas superiores. Para quien rece, es ya una especie de milagro, cuando uno, atareado en las preocupaciones de un gran imperio, aún puede darse cuenta de la existencia de algo más alto, y encuentra todavía la fuerza de levantarse y de mirar a esa realidad superior.

Para nosotros la situación no es esencialmente distinta. ¿Acaso no nos parece la preocupación por la vida diaria tan importante, que no encontramos tiempo para mirar más allá? Nos preocupamos por la comida y por la vivienda, por nosotros mismos y por las personas que nos rodean; la profesión, el trabajo; está la responsabilidad por la sociedad en general, para que sea cada vez mejor, para que cesen las injusticias y todos podamos comer el pan en libertad y en paz. ¿No es lo suficientemente importante todo esto como para que las otras cosas nos parezcan no significativas? ¿Acaso no es todo esto lo más importante? Cada día más se extiende la opinión de que la religión es perder el tiempo y que sólo la acción social representa un modo de actuar eficaz para el hombre.

Hoy parece también un milagro el hecho de que nos dejemos orientar hacia cosas superiores. Gracias a Dios, aún hoy se da este milagro. Un obispo amigo mío me ha contado que con ocasión de un viaje a Rusia se le dijo que en este país hay un 25% de creyentes y

un 13% de ateos; el resto, es decir la mayor parte, serían «buscadores». Resulta impresionante. Setenta años después de la revolución, que ha definido la religión como superflua y engañosa, existe un 62% de gente preocupada, que experimentan interiormente la existencia de algo superior, aunque no lo conozcan todavía. Las cosas terrenas van bien sólo cuando no olvidamos las superiores: no podemos perder el camino justo que distingue al hombre. No podemos mirar sólo hacia abajo; debemos levantamos y mirar hacia arriba, sólo entonces viviremos justamente. Debemos insistir en la busca de cosas mayores y convertimos en una ayuda para quienes intentan levantarse y encontrar la verdadera luz, sin la que todo es tiniebla en el mundo.

Finalmente las dos afirmaciones, en las que se refleja la vida de nuestro santo, desembocan en una invocación: Quiera Dios concedemos lo que se le ha dado a él; en el sucederse de las cosas de este mundo nos conceda caminar, andar con rapidez hacia Dios con un sentimiento puro. Hay que considerar aquí tres elementos. Por una parte está la multiplicidad de las cosas terrenas. Son las preocupaciones y los deberes, desde la mañana a la noche, que llenan nuestra mente y nuestro corazón, y nos siguen durante el sueño. Entre todo esto está también la ola de transformaciones en la que estamos envueltos; las imágenes que se precipitan incesantemente, y todos los pensamientos y las opiniones con las que el mundo nos acomete. Al poder opresor de esta multitud la oración opone otros dos elementos: la mirada pura y el camino dirigido a la meta. No son fáciles de alcanzar ni uno ni otro. Porque ¿quién puede, todavía hoy, alzar la mirada a través de la multitud de experiencias y de imágenes, de ideologías y de opiniones dominantes? ¿Quién puede darse cuenta de lo que es justo en la enormidad cada vez mayor del saber y de las contradicciones de los especialistas? Solamente Dios nos lo puede conceder, y por eso ésta es una oración a Dios, en quien converge todo lo demás.

Solamente Dios nos puede procurar una mirada pura; sólo él puede liberamos del desconsuelo del escepticismo y hacemos ver la verdad a través de toda la confusión. La mirada pura e idéntica con

la fe, que nos dice lo que es decisivo y esencial en la impenetrabilidad de las cosas de este mundo. Pero conservar la fe y, así, ver la justa dirección es hoy, como en todo tiempo, y quizás más que en ningún momento, una gracia que debemos invocar a Dios.

La segunda oración, la del camino hacia la meta, que es Dios, se evidencia por sí misma después de todo lo que llevamos dicho. La fe permanece estéril si no es una fe viva. Ciertamente puede suceder que alguien adquiera la intuición de la fe, pero que espere en adecuar su vida a ella para otro momento. Pero la fe no se puede posponer. La fe es siempre actual. Por eso la oración nos recuerda que debemos «apresurarnos» ante Dios. «Nada se puede anteponer a la obra de Dios»: así se expresa esta urgencia de la fe en la regla de San Benito. Tampoco esta postura la acepta fácilmente un hombre, agobiado por las inquietudes de cada día. Hace falta un paso ligero y enérgico que no nos deje distraer de la meta.

Si hubiéramos tenido que componer la oración nosotros mismos, habríamos expresado otras peticiones: que nos vaya bien este o aquel asunto, que se nos ahorre algún mal que nos amenaza, o cosas parecidas. También el santo emperador Enrique habría hecho lo mismo con respecto a otros temas; encontrar la decisión justa ante un problema, superar ciertos obstáculos, conducir a buen fin un determinado proyecto, etc. Todos estos intereses están justificado, los podemos, sin más, presentar ante Dios. Pertenecen a las «cosas mutables de este mundo». Son importantes para nosotros, por supuesto; pero no son lo único ni lo definitivo. Estas cosas no nos pueden absorber hasta el punto de perder la mirada pura, la mirada por la verdad que nos vincula a todos, y el camino justo, el camino que nos conduce hacia Dios.

Así esta oración, a partir de la personalidad de San Enrique, nos recuerda lo esencial de nuestra vida. Nos exhorta a no precipitarnos en nuestras cosas particulares, sino a mirar a la meta y a ser, al mismo tiempo, útiles a los demás, ya que cada persona, que ve la verdad y la hace suya, ayuda al otro y ayuda al todo: para que Dios

permanezca visible en el mundo y el mundo continúe en movimiento hacia él; esto es lo más importante y necesario de todas las cosas, el presupuesto de todos los otros bienes. Y por esto hemos de rezar. Amén.

## Notas

[1] Cfr. a este respecto en la colección *Die Religionen der Menschheit,* de Chr. M. Schröder, el vol. 13: *Die Religionen Indiens III,* de A. Bareau, W. Schubring, Chr. von Fürer-Haimendorf, Stuttgart 1964; para la relación entre cristianismo y budismo, así como bibliografía sobre el tema, v. H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen,* Darmstadt 1977, pp. 63-92.

[2] *S. Theol. II-II* q. 10 a. 1 ad 1; cfr. J. Pieper, *Lieben, hoffen, glauben,* München 1986, pp. 315 y 376.

[3] *Pensées 451,4,* en la edición de J. Chevalier para la *Bibliotéque de la Pléiade,* Paris 1954, pp. 1215s.; cfr. R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal.* München 19502, **pp.** 199-246.

[4] Pieper, *o.c.,* pp. 292 y 372 con referencia a Newman, *Philosophie des Glaubens* (traducción de Th. Haecker, München 1921), p. 292 y Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1, 2; 1095b.

[5] Pieper, *o.c.,* p. 318; Newman, *Grammar of Assent,* London 1892, p. 425s.

[6] Cfr. mi discurso a la universidad de Salzburgo: *Konsequenzen des Schöpfungglaubens,* Salzburg 1980

[7] Según Pío XII «el pecado del siglo es la pérdida del sentido del pecado»: Discursos y radiomensajes VII (1946), p. 288. El papa Juan Pablo II en *Dominum et vivificante»* II, 6, 46 añade: «esta pérdida acompaña al mismo tiempo a la "pérdida del sentido de Dios"».

[8] W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart 1953 (tr. it. *Teologia dei primi pensatori greci,* La Nuova Italia, Firenze 1984)

[9] Piénsese por ejemplo en la estructura lógica de las siguientes proposiciones en J. Monod, *Il caso e la necessita,* Milano 1970, p. 105: «La desaparición de los vertebrados tetrápodos... se debe a que un pez primitivo "eligió" ir a explorar la tierra, sobre la que era incapaz de moverse si no era a saltos y de mala forma, creando así, como consecuencia de una modificación del comportamiento, la presión selectiva gracias a la cual se habrían desarrollado los miembros articulados robustos de los tetrápodos. Entre los descendientes de este audaz explorador, de este Magallanes de la evolución, algunos pueden correr a una velocidad superior a los 70 km. por hora...» Resulta difícil ver, en estas formulaciones que caracterizan todo el capítulo sobre la evolución, algo más que la autoironía del científico, convencido de lo absurdo de su construcción, pero que la debe mantener basándose en sus decisiones metodológicas. Es en especial evidente el elemento mítico en R. Dawkins. *Das egoistische Gen,* Berlin 1978, cfr. también P. Koslowski, *Evolutionstheorie als Soziologie und Bioökonomie. Eine Kritik ihres Totalitätauspruchs,* en R. Spaeman, R. Löw, P. Koslowski, *Evolutionismus und Christentum,* Civitas Resultate vol. 9, Weinheim 1986, pp. 29-56.

[10] Ésta es exactamente la doctrina del Vaticano I sobre el conocimiento humano de Dios. Cfr. sobre todo el capítulo segundo de la constitución *Dei Filius,* Denzinger —Schönmetzer 3004—3007; cfr. en el volumen *De doctrina Concilii Vaticani Primi,* Librería Editrice Vaticana 1969, las aportaciones de R. Aubert (pp. 46-121) y de G. Paradis (pp. 221-282).

[11] Cfr. en la *Vita Moysis* de Gregorio de Niza el magnífico estudio que hace sobre este texto, que culminan en la proposición: «a quien pregunta por la vida eterna, él (el Señor) le responde...: "¡Ven, sígueme!" (Lc 18, 22). Pero quien sigue mira la espalda de aquel que camina delante. Entonces Moisés, que deseaba ver a Dios,

aprendió la forma de verle: seguir a Dios hacia donde Él guía, es ver a Dios» (PG 44, 408 D). Esta exposición tuvo después diversas variantes en las tradiciones espirituales; cfr. para el medioevo por ejemplo Guillermo de Saint-Thierry, *De Contemplando Deo,* 3, en la edición alemana de 1-1. U. von Balthasar, *Der Spiegel des Glaubens,* Einsiedeln 1981 p. 101.

[12] Sobre el concepto de teología de santo Tomás, cfr. P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft,* Salzburg-Leipzig 1938; A. Patfoort, *St. Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie,* FAC-éditions 1983. Cfr. sobre el problema objetivo mi trabajo *Theologie und Kirche,* en «Internat. kath. Zeitschrift», 15 (1986), pp. 515-533.

[13] «Lumen fidei facit videre ea quae creduntur». S. *Theol II-II* q. I, a. 4 ad 3; Pieper, *o.c.,* p. 374.

[14] Entre Jn 1, 18 («A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado») y Jn 13, 25. («Entonces él [el discípulo predilecto] apoyándose sin más en el pecho de Jesús, le preguntó: Señor ¿quién es?») me parece que no obstante la diferencia de terminología (kólpon en 1, 18; stéthos en 13, 25) y de planos, subsiste un cierto paralelismo: en la intimidad de Jesús con el Padre corresponde la cercanía amorosa del discípulo con Jesús; conforme a la participación de Jesús en el conocimiento del Padre, también el discípulo adquiere una parte en el conocimiento de Jesús.

[15] Cfr. mi trabajo sobre teología e Iglesia citado en la nota 12, especialmente la p. 518s.; es muy útil R. Guardini, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften,* Würzburg 19612, pp. 72-84.

[16] Cfr, las hermosas afirmaciones de R. Guardini, *Die Kirche des Herrn,* Würzburg 1965, pp. 59-70.

[17] Cfr. E Hartl, *Der Begriff des Schöpferische. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader,* Frankfurt a. M. 1979; G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung,* München-Mainz

19826, especialmente pp. 200-207 (español, Brescia). Análisis interesantes sobre la oposición entre optimismo y esperanza en J. Pieper, *Über das Ende der Zeit,* München 19803, cfr. por ejemplo la página 85s., donde Pieper cita la tesis de J. Burckhardt, según la cual en toda Europa occidental subsiste el conflicto entre la Weltanschauung surgida de la Revolución francesa y la Iglesia, precisamente la Iglesia Católica; conflicto que Burckhardt ve entre el optimismo y el pesimismo. A este respecto afirma Pieper: «De alguna forma puede ser verdad calificar como optimismo la *Weltanschauung* de 1789 (Burckhardt ve el optimismo en el "sentido de conquista" y "sentido de poder"); si bien presumiblemente un análisis más profundo debiera llegar a la desesperación como base que hiciera posible este optimismo».

[18] Cfr. la encíclica sobre el Espíritu Santo del papa Juan Pablo II: «La blasfemia contra el Espíritu Santo consiste precisamente en el rechazo radical de la aceptación del perdón» (II, 6, 46).

[19] Cfr. mi trabajo *Gottes Kraft, unsere Hoffnung,* en «Klerus blatt» 67 (1987), pp. 342-347.

[20] Para la historia del profeta Jeremías, J. Scharbert, *Die Propheten Israels* II, Körl 1967, pp. 61-295; comentarios en J. Schreiner, *Jeremia I y* II, Wurzburg 1981 y 1984. Para la distinción justa y relación entre los planos de lo real en la esperanza cristiana ver J. Ratzinger, Politik *und Erlösung,* Opladen 1986.

[21] Cfr. H. Schelier, *Besinnung auf das neue Testament,* Freiburg 1964, pp. 358-373; idem, *Das Ende der Zeit,* Freiburg 1971, pp. 67-84 (tr. it., *La fine del tempo,* Brecia 1975).

[22] Mt 7, 26 y Ap 12, 18 utilizan la misma palabra *«epí ten ammon».* Se puede considerar desde el punto de vista meramente literario, pero me parece también evidente una semejanza en cuanto al objeto.

[23] En el estado actual de la discusión exegética, en cuanto a la explicación del sermón de la montaña, son interesantes los agudos

análisis de M. Hengel, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihren jüdischen Hintergrund,* en «Theol. Rundschau» 52 (1987), pp. 327-400. Para la interpretación de las Bienaventuranzas, J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* 1, Freiburg 1986, pp. 115-132. Agudos en cuanto al pensamiento moderno, y afín en muchos aspectos a cuanto aquí hemos dicho, son los comentarios del cardenal J. M. Lustiger sobre las Bienaventuranzas, *Wagt den Glauhen,* Einsiedeln 1986, pp. 112-128. La institución patrística según la cual las palabras de Jesús se deben interpetar como testimonios de su camino y de su obra, ha sido evidenciada en nuestros días por E. Biser (por ejemplo *Die Gleichnisse Jesu,* München 1965). G. Baudler ha intentado reproducir esa misma intuición en su «teología narrativa» (recientemente: *Jesús im Spiegel seiner Gleichnisse,* Stuttgart-München 1986).

[24] Agustín, *Contra Faustum II,* 7; Pieper, *o.c.,* p. 212.

[25] Buenaventura, Sermon XVI, *Dominica I Adv., Opera IX* 40a; cfr. J. Ratzinger, *Über die Hoffnung,* en «Internar kath. Zeitschrift» 13 (1984), pp. 293-305.

[26] Cfr. Joseph Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica,* Milano 1987, pp. 222-238.

[27] *S. Theol.* II-II q. 17 a.; cfr. Pieper, *o.c.,* p. 213.

[28] En las páginas siguientes sigo fielmente el tratado de Pieper sobre la esperanza en su obra, varias veces citada, *Lieben, hoffen, glauben,* pp. 189-254.

[29] Cfr. al respecto mi trabajo *Theologische Prinzipienlehre,* München 1982, pp. 78-87.

[30] Cfr. R. Low, *Die Unverzichtbarkeit des Naturbegriffs für die Moraltheologie,* en *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt. Festschrift für J. Ratzinger,* vol. I, St. Ottilien 1987, pp. 157-177.

[31] J. Pieper, *o.c.,* p. 232s.

[32] *De malo 11,* 4; Pieper, *o.c.,* p. 232.

[33] Pieper, *o.c.,* p. 131.

[34] Resultan muy interesantes estos nexos y contextos conforme han sido analizados en la novela *L' ingan no* de Bemanos cuando habla de la figura del abad Cénabre; cfr. *Oeuvres romanesques* de Bemanos, Bibliotheque de la Pléiade, París 1961, pp. 309-530. Veamos algunos textos: «Des sentiments nouveaux... sourdaient ensamble d'un sol saturé. A sa grande surprise, le plus fort d'entre eux ressemblait singulièrement a la haine» (p. 335). «...C'était une haine impersonnelle, un jet de haine pure, essentielle» (p. 375). «Je crois qu'il n'aime pas, disait-il. *ne s'aume méme pos...»* (p. 363). A este respecto hay que notar un elemento clave en el análisis de los motivos de este odio absoluto, que precisamente hoy nos hace pensar. Al abad le irrita su repugnancia ante «son horror invincible de la passion de Notre- Seigneur, dont la pensée fut toujours si douloureuse à ses nerfs, qu'il detoumait involontairement le regard du crucifix» (p. 364). Esta hostilidad contra el dolor del Señor se ha convertido además en un signo de los tiempos. Vista hoy día, la visión desgarradora de Bemanos adquiere una claridad incluso profética. Para la interpretación que hoy debiera darse cfr. H. U. von Balthasar, *Gelebte Kirche,* Einsiedeln-Trier 19883, pp. 339-343.

[35] Cfr. Pieper, *o.c* , pp. 237ss.

[36] Bemanos ha presentado este punto con fina ironía en la figura del obispo Espelette, en la segunda parte de *L' ignanno.* Bemanos habla del hecho de que la ruindad intelectual de este sacerdote es ilimitada (p. 387); «pertenezco a mi tiempo», repite... «Pero nunca ha prestado atención al hecho de que de tal forma estaba renunciando al signo eterno con el que había sido señalado». La definición más bella del temor de Dios la he encontrado en una homilía de R. Guardini: «Temer a Dios no significa tener miedo de él, sino experimentar lo Santo en él; lo inaccesible y, sin embargo, cercano; lo únicamente real, que por medio de la gracia transmite a los suyos su terrible poder. Por eso hay que apartarse asustados de todo lo que le es contrario y, al mismo tiempo, confiar en él, sin

límites, más allá de todo poder finito» *(en Wahrheit und Ordnung* 3, homilías universitarias, München 1955, p. 75; Homilía: *//Dio vivente,* Salmo 113). Bellos textos sobre el temor de Dios se encuentran en Diádoco de Fotice, *Senso di Dio. Cento capitoli sulla perfezione cristiana,* introducción y traducción de K. Suso Frank, Einsiedeln 1982; texto griego: Sources chrétiennes, vol. 5, a c. de E. des Places, París 19663, cap. 16 (p. 56): «Nadie está en situación de amar con un corazón sensible a Dios si antes no le teme de todo corazón, ya que, purificada y, por así decirlo, aligerada con la eficaz fuerza del temor, el alma llega al amor activo. De ninguna manera puede uno llegar al temor de Dios... si no está libre de toda preocupación terrena. Porque cuando el espíritu llega a la gran paz y ausencia de ansia, entonces queda movido y purificado por el temor de Dios de toda carga terrena, para ser conducido al gran amor de la bondad de Dios». Cap. 17 (p. 57): «... Hasta que (el alma), completamente cubierta por la lepra del deseo del placer, no pueda sentir el temor de Dios... Sin embargo, si empieza a purificarse, entonces siente el temor de Dios como un medio de salvación para su vida». Cap. 35 (p. 67): «Cuando en un mar tempestuoso y agitado se vierte aceite, entonces por su propia naturaleza vuelve la paz al mar...; lo mismo ocurre con nuestra alma; cuando viene ungida por la bondad del Espíritu, entonces se calma, se serena... Llega a ese estado... en el que el alma se calma ininterrumpidamente por medio del temor de Dios».

[37] Cfr. M. Marmann, *Preambula ad gratiam. Ideengeschichtliche Untersuchung über die Enststehung des Axioms «gratia praesupponit naturam»,* disertación, Regensburg 1974; J. Ratzinger, *Gratia praesupponit natura». Erwägungen über Sinn und Granz emes scholastischen Axioms,* en J. Ratzinger, H. Fries, *Einsicht und Glaube,* Freiburg 1962, pp. 135-149.

[38] J. Pieper, *o.c.,* p. 45. Los pensamientos y reflexiones que expongo a continuación se basan ampliamente en el magistral tratado de Pieper sobre el amor teologal.

[39] Así, a mi juicio, en el último Karl Rahner, y en particular en su *Grundkurs des Glaubens,* Freiburg 1976, p. 148: «La Historia del mundo significa, pues, la historia de la salvación». Página 151: «mostrar que el cristianismo... es una reflexión completamente determinada y un llegar a esa misma reflexión de la historia de la revelación, extendiéndose pareja con la misma historia del mundo». Para una discusión al respecto véase mi trabajo *Thelogische Prinzipienlehre,* München 1982, pp. 169-179.

[40] Véase para mayor detalle mi trabajo: *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung,* en L. Scheffczyk, *Erlösung und Emanzipation,* Freiburg 1973, pp. 141-155.

[41] Este ejemplo está tomado de Pieper, *o.c.,* p. 76; cfr. *ibid.,* los agudos análisis de las pp. 73-80. Pieper introduce en este contexto (p. 75) la distinción entre excusa y perdón. «Por "excusa" entendemos el mal reducido a nimiedad; yo dejo que algo "sea bueno", aunque sea malo». Consecuentemente «se puede perdonar sólo algo que se considera expresamente como malo y cuyos elementos negativos no se ignoran... Por otra parte el perdón presupone que el otro también condena ("se arrepiente") lo que ha hecho y que además acepta el perdón». A. Görres proporciona importantes intuiciones sobre este asunto en *Schuld und Schuldgefühle,* en «Internat. kath. Zeitschrift» 13 (1984), pp. 430-443.

[42] Cfr. R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst,* Mainz 1987, pp. 9-35; muy útiles también las ideas de W. K. Grossouw, *Biblische Frömmigkeit,* München 1956, especialmente pp. 61-96; cfr. también mi trabajo *Theologische Prinzipienlehre,* pp. 82ss.

[43] *Pensées 736: Le mystere de Jésus,* Bibliothèque de la Pléiade (v. nota 4, p. 16), p. 1313.

[44] *Traktat Über das Herz Jesu* 1, 5: lectura del breviario 19, 8; cfr. a este respecto H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, III. La conquéte mystique,* París 1923, pp. 583-671; F.

Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie* III, Paris 19502, pp. 81-85.

[45] W. Bauer, *Wörterbuch zum NT,* Berlin 1958 (aggareúô); E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus,* NTD, Göttingen 1981, p. 79.

[46] A propósito de esta reflexión resultan muy interesantes los pensamientos de Agustín en su sermón «Un hombre tenía dos hijos» (parábola del hijo pródigo). «"Él corrió a su encuentro y lo abrazó": es decir le puso su brazo en torno a su cuello. El brazo del padre es el hijo: le concedió llevar a Cristo; un peso que no oprime, sino que aligera. "Mi yugo es suave y mi carga ligera". Dejó caer su carga sobre el que estaba de pie, y "cargando" sobre él le impidió caer de nuevo. Así de ligera es la carga de Jesús, que no sólo no oprime, sino que aligera... es bueno que tú lo lleves, a fin de que se te aligere la carga; si lo dejas, entonces sí te verás duramente oprimido... Quizás se pueda encontrar un ejemplo donde podamos ver físicamente lo que pretendo decir. Observad a los pájaros. Cada pájaro tiene dos alas... ¿Crees que siente su peso? Si le faltan las alas, caerá; cuanto menos el pájaro soporte el peso de las alas, tanto menos volará... Cuando el padre deja caer el brazo sobre el cuello de su hijo, es para levantarle, no para hundirle. ¿De qué forma sería capaz el hombre de llevar a Dios sino en el sentido de que es realmente Dios quien lleva al hombre?» en G. Morin, *S. Augustini sermones post Maurinos reperti,* Roma 1930. S. Caillau II, 11, p. 256-264.

Joseph Ratzinger

# La Iglesia. Una comunidad siempre en camino

Paulinas, Madrid 1992.


- Presentación
- Preámbulo
- 1. Origen y naturaleza de la Iglesia
  - 1. Consideraciones metodológicas preliminares
  - 2. El testimonio neotestamentario sobre el origen y la naturaleza de la Iglesia
    - 2.1. Jesús y la Iglesia
    - 2.2. La autodesignación de la Iglesia
    - 2.3. La doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo
  - 3. La visión de la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles
- 2. El primado de Pedro y la unidad de la Iglesia
  - 1. El puesto de Pedro en el Nuevo Testamento
    - 1.1. La misión de Pedro en el conjunto de la tradición neotestamentaria
    - 1.2. Pedro en el grupo de los doce, según la tradición sinóptica
    - 1.3. El dicho sobre el ministerio de Mt 16,17-19
  - 2. La sucesión de Pedro
    - 2.1. El principio de la sucesión en general
    - 2.2. La sucesión romana de Pedro
  - 3. Reflexiones finales
- 3. Iglesia universal e Iglesia particular. El cometido del obispo
  - 1. Eclesiología eucarística y ministerio episcopal
  - 2. Las estructuras de la Iglesia universal en la eclesiología eucarística
  - 3. Consecuencias para el ministerio y el cargo del obispo

- 4. Naturaleza del sacerdocio
  - Reflexiones preliminares: los problemas
  - 1. La fundación del ministerio neotestamentario: apostolado como participación en la misión de Cristo
  - 2. La sucesión de los apóstoles
  - 3. Sacerdocio universal y sacerdocio particular: Antiguo y Nuevo Testamento
  - 4. Observaciones finales para el sacerdote de hoy
- 5. Una compañía en el camino. La Iglesia y su ininterrumpida renovación
  - 1. El descontento respecto a la Iglesia
  - 2. Reforma inútil
  - 3. La esencia de la verdadera reforma
  - 4. Moral, perdón y expiación: el centro personal de la reforma
  - 5. El sufrimiento, el martirio y el gozo de la redención
- 6. Conciencia y verdad
  - 1. Una conversación sobre la conciencia errónea y algunas primeras conclusiones
  - 2. Newman y Sócrates, guías de la conciencia
  - 3. Consecuencias sistemáticas: los dos niveles de la conciencia
    - 3.1. Anámnesis
    - 3.2. Conscientia
  - 4. Conciencia y gracia
- Epílogo. ¿Partido de Cristo o Iglesia de Jesucristo?


**NOTA:** En la presente edición digital no aparecen todas las notas de pie de página del libro original, debido a su gran número y extensión. Se dejaron sólo las principales, especialmente las aclaraciones del Santo Padre. El cuerpo del texto sí es el mismo que en el original.

# Presentación

Sí, la Iglesia está viva... Y la Iglesia es joven. Ella lleva en sí misma el futuro del mundo y, por tanto, indica también a cada uno de nosotros la vía hacia el futuro», con estas palabras, llenas de esperanza y optimismo, inauguraba Benedicto XVI su pontificado. El que fuera gran teólogo y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe en el último cuarto del siglo XX recopiló en este libro, hace algo más de una década, una serie de reflexiones sobre la Iglesia y su misión.

Ahora rescatamos para nuestros lectores esta magnífica obra eclesiológica que no sólo no ha perdido actualidad, sino que adquiere mayor fuerza y vitalidad por la providencial trayectoria del autor y su nueva misión petrina. Entonces, el Cardenal Joseph Ratzinger decía que «preguntarse por la Iglesia equivalía en gran medida a preguntarse cómo hacerla diferente y mejor». A lo largo de seis breves capítulos se interrogaba por su origen y naturaleza, por su unidad y el primado de Pedro, por su universalidad y reforma, por la naturaleza del sacerdocio y otros temas de interés.

El subtítulo de la obra es también altamente significativo: *Una comunidad siempre en camino,* pues este sentido de peregrinación de la comunidad eclesial ha vuelto a ser retomado por Benedicto XVI, como decía en la Santa Misa de la Plaza de San Pedro, el día 24 de abril, con motivo de la entrega del Palio petrino y del anillo del Pescador al Obispo de Roma: «La Iglesia en su conjunto ha de ponerse en camino como Cristo para rescatar a los hombres del desierto y conducirlos al lugar de la vida, hacia la amistad con el Hijo de Dios, hacia Aquel que nos da la vida, y vida en plenitud».

El Editor

# Preámbulo

Preguntar hoy por la Iglesia equivale, en gran medida, a preguntar cómo hacerla diferente y mejor. Ya el que desea reparar una radio, y más aún el que se propone curar un organismo, debe examinar ante todo cómo está articulado ese organismo. El que, además, desea que la acción no sea ciega, y por lo mismo destructiva, debe interrogarse ante todo por el ser. También hoy la voluntad de actuar en la Iglesia exige ante todo paciencia para preguntarse qué es la Iglesia, de dónde viene y a qué fin está ordenada; también hoy la ética eclesial sólo puede estar rectamente orientada si se deja iluminar y guiar por el logos de la fe.

En este sentido, los seis capítulos de la presente obra intentan ofrecer un primer hilo conductor a través de la eclesiología católica. Los tres primeros capítulos se escribieron para un curso de teología, con motivo del cual se reunieron en Río de Janeiro, del 23 al 27 de julio de 1990, unos cien obispos provenientes de todas las partes de Brasil. El tema principal se refiere a la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular, especialmente al primado del sucesor de Pedro y a su relación con el ministerio episcopal. El clima de comunión fraterna reinante en aquellos días entre los participantes fue una interpretación concreta del tema propuesto. Pudimos experimentar así felizmente la catolicidad en su viva urdimbre de unidad y multiplicidad. Espero que también la palabra escrita logre transmitir algo del espíritu de aquel encuentro, favoreciendo así una nueva comprensión de la Iglesia.

A estos tres capítulos he añadido la conferencia que pronuncié en octubre de 1990 en la apertura del Sínodo de los obispos sobre el sacerdocio a manera de introducción a los debates sobre la formación sacerdotal. La obra comprende además el discurso sobre la Iglesia y la reforma eclesial que pronuncié el 1 de septiembre de 1990 en la clausura del *meeting* anual de Rímini. Con ello, rebasando la problemática de las aportaciones de Río, centradas en el ministerio episcopal, la pregunta sobre la estructura y la vida de la Iglesia debe encontrar la debida amplitud y quedará actualizado el nexo con los problemas actuales de la vida eclesial. En esta perspectiva he insertado en el volumen también la conferencia sobre

*Conciencia y verdad* pronunciada anteriormente en Dallas (EE.UU.) y repetida después en Siena. En ella se afronta el problema de la relación entre la absolutidad de la conciencia frente a Dios y el nexo contemporáneo eclesial, para esclarecer el fundamento y el límite de este nexo interior. De hecho, el concepto de Iglesia se investiga en su más profunda naturaleza sólo cuando resulta claro hasta qué punto la Iglesia penetra en mi intimidad, en mi alma, en mi conciencia.

Una homilía que pronuncié en enero de 1990 en el seminario de Filadelfia (EE.UU.) intenta explicar una vez más, como colofón, la orientación espiritual de toda la obra. Con ello espero que, en la crisis que la conciencia eclesial está atravesando, la obra pueda servir de aclaración y de ayuda.

Joseph Ratzinger

*Roma, en la festividad de los santos apóstoles Pedro y Pablo de 1991*

# 1. Origen y naturaleza de la Iglesia

## 1. Consideraciones metodológicas preliminares

Los problemas sobre los que acostumbramos a hablar hoy a propósito de la Iglesia son en su mayoría de carácter práctico: cuál es la responsabilidad del obispo; cuál es el significado de las Iglesias particulares en la Iglesia de Jesucristo en su totalidad; por qué el papado; de qué modo obispos y papa, Iglesia particular e Iglesia universal deben colaborar entre sí; cuál es la posición del laico en la Iglesia[1]. Pero, para poder dar una respuesta apropiada a estos problemas prácticos, debemos anteponer el interrogante fundamental: ¿Qué es la Iglesia? ¿Para qué existe? ¿De dónde viene? ¿La quiso efectivamente Cristo? Y, si la quiso, ¿cómo es la Iglesia que él pensó? Sólo respondiendo de modo pertinente a estas preguntas fundamentales tendremos la posibilidad de encontrar una respuesta adecuada a cada uno de los problemas prácticos.

Mas, precisamente el problema de la relación entre Jesús y la Iglesia, y sobre todo el problema de la forma originaria de la Iglesia en el Nuevo Testamento, está de tal manera cubierto por la maraña de las hipótesis exegéticas que aparece prácticamente excluida la esperanza de poder conseguir de algún modo una respuesta adecuada, existiendo el peligro de escoger las soluciones que parecen más simpáticas o de eludir el problema para pasar en seguida a las cuestiones prácticas.

Pero una pastoral semejante estará basada en el escepticismo; con ello no intentaríamos tampoco seguir la voluntad del Señor, sino que correríamos a ciegas detrás de lo que parece alcanzable; nos convertiríamos en ciegos que guían a otros ciegos (cf Mt 15,14).

Es posible encontrar un camino a través de la selva de las hipótesis exegéticas, a condición de que no nos conformemos con penetrar en ella por un punto cualquiera armados de machete. En ese caso nos veríamos envueltos en una lucha ininterrumpida con las diferentes teorías y terminaríamos quedando prisioneros de sus contradicciones. Lo que procede ante todo es echar una especie de mirada general desde arriba; si la mirada abarca un área más vasta, es posible distinguir también las diversas direcciones. Hay que seguir, por tanto, el camino recorrido por la exégesis en el espacio más o menos de un siglo; entonces se distinguen los grandes meandros y se descubren, por así decir, los valles a través de los cuales discurren sus corrientes. Se aprende así a discernir los caminos viables de los senderos cortados.

Al intentar trazar esta panorámica podemos distinguir tres generaciones de exegetas y, por tanto, tres grandes giros en la historia exegética de nuestro siglo. En sus comienzos tenemos la exégesis liberal, que, de acuerdo con la visión liberal del mundo, ve en Jesús al gran individualista, que libra a la religión de las instituciones cultuales, reduciéndola a pura ética, la cual, a su vez, se funda enteramente en la responsabilidad de la conciencia individual. Un Jesús de este tipo, que rechaza el culto, trasforma la religión en moral y explica esta última como asunto privado del

individuo, no puede naturalmente ser el fundador de ninguna Iglesia. Como adversario de todas las instituciones, no será él quien cree una.

La primera guerra mundial provocó el hundimiento del mundo liberal, y con ello también el alejamiento de su individualismo y de su moral subjetiva. Las grandes corporaciones políticas que se habían apoyado enteramente en la ciencia y en la técnica como portadoras del progreso de la humanidad habían fracasado como autoridad moral del ordenamiento social. Se suscitó así una fuerte exigencia de comunidad en la esfera de lo sagrado. Hubo un redescubrimiento de la Iglesia también en el mismo ámbito protestante. En la teología escandinava se desarrolló una exégesis cultual que, en estricta oposición al pensamiento liberal, no veía ya a Jesús como crítico del culto, sino que entendía el culto como espacio vital interior de la Biblia, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento, e intentaba interpretar también el pensamiento y la voluntad de Jesús a partir de la gran corriente de la liturgia viva. Análogas tendencias se manifestaron en el área de lengua inglesa. Pero también en el protestantismo alemán había surgido un nuevo significado de Iglesia; se dio cuenta de que el Mesías no es concebible sin su pueblo[2]. Con el cambio favorable a los sacramentos se le reconoció a la última cena de Jesús un significado fundante respecto a la comunidad y se formuló la tesis de que, a través de la cena misma. Jesús había dado vida a una nueva comunidad, de modo que la cena constituía el origen de la Iglesia y su criterio permanente[3]. Los teólogos rusos exiliados en Francia desarrollaron, basándose en la tradición ortodoxa, este mismo concepto en una eclesiología eucarística, que después del Vaticano II ha ejercido una gran influencia en el mundo católico[4].

Después de la segunda guerra mundial, la humanidad se dividió cada vez más netamente en dos campos: por una parte, el mundo de los pueblos ricos, inspirado de nuevo ampliamente en el modelo liberal, y por otra el bloque marxista, que se erigió en portavoz de los pueblos pobres de Sudamérica, de África y de Asia, y a la vez en modelo de su futuro. Con esto se perfiló también una doble división

en las tendencias teológicas. En el mundo neoliberal de Occidente se afirmó en formas nuevas una variante de la antigua teología liberal: la interpretación escatológica del mensaje de Jesús. Es verdad que no se concibió ya a Jesús como un puro moralista, pero su figura sigue siendo la de un antagonista del culto y de las instituciones históricas del Antiguo Testamento. Se volvía así al viejo esquema que reduce el Antiguo Testamento a sacerdote y profeta, a culto, instituciones y derecho por una parte, y profecía, carisma y libertad creadora por otra. En esta óptica, sacerdote, culto, institución y derecho aparecen como algo negativo, que es preciso superar, mientras que Jesús se colocaría en la línea de los profetas, a la que pone término, frente al sacerdocio visto como responsable de la muerte de Jesús y de los profetas. Con ello se desarrolla una nueva variante del individualismo liberal: Jesús proclama el fin de las instituciones. Su mensaje escatológico pudo concebirse en el condicionamiento histórico como anuncio del fin del mundo; sin embargo es asimilado como ruptura y paso de lo institucional a lo carismático, como fin de las religiones o, en todo caso, como fe «no mundana» que crea y renueva de continuo sus propias formas. Una vez más no se puede hablar de fundación de la Iglesia, pues contrastaría con la radicalidad escatológica[5].

Pero este nuevo tipo de impostación liberal podía muy fácilmente transformarse en una interpretación bíblica de orientación marxista. La contraposición entre sacerdotes y profetas se convierte en anticipación de la lucha de clases como ley de la historia. Por consiguiente, Jesús murió en la lucha contra las fuerzas de la opresión. Se convirtió así en el símbolo del proletariado que sufre y lucha, del «pueblo», como hoy se prefiere decir. El carácter escatológico del mensaje se refiere entonces al fin de la sociedad de clases; en la dialéctica profeta-sacerdote se expresa la dialéctica de la historia, que últimamente se cierra con la victoria de los oprimidos y con el advenimiento de la sociedad sin clases. En semejante perspectiva resulta muy fácil integrar el hecho de que Jesús habló muy poco de Iglesia, y muy a menudo del reino de Dios; por eso el «reino» es la sociedad sin clases y se convierte en la meta a la que tiende la lucha del pueblo oprimido; meta que se considera

alcanzada donde el proletariado, o su partido, el socialismo, consigue la victoria. La eclesiología recobra, pues, significado en el sentido del modelo dialéctico, constituido por la escisión de la Biblia en sacerdotes y profetas, a la que corresponde una distinción entre institución y pueblo. Conforme a este modelo dialéctico, se opone a la Iglesia institucional, o sea, a la «Iglesia oficial», la «Iglesia del pueblo», que nace de continuo del pueblo y desarrolla así las intenciones de Jesús, a saber, su lucha contra la institución y contra su fuerza opresora para lograr una sociedad nueva y libre, que será «el reino».

Naturalmente, he expuesto aquí una presentación muy esquemática de los tres grandes períodos en que se articula la historia exegética más reciente del testimonio bíblico sobre Jesús y sobre su Iglesia. En detalle, las variantes son muy numerosas; pero ahora puede verse el movimiento en sus líneas generales. ¿Qué nos muestra esta panorámica de las hipótesis exegéticas de un siglo? Sobre todo pone de manifiesto el hecho de que los grandes modelos interpretativos provienen de la orientación de pensamiento de las respectivas épocas. Por consiguiente, nos acercaremos a la verdad despojando a cada una de las teorías de su talante ideológico contemporáneo. Tal es, por así decir, el criterio hermenéutico que nos ofrece la toma aérea del panorama exegético. Esto significa, al mismo tiempo, que adquirimos una nueva confianza en la continuidad interior de la memoria de la Iglesia. En su vida sacramental, lo mismo que en su anuncio de la palabra, constituye un sujeto determinado, cuya memoria mantiene presente la enseñanza y la acción de Jesús aparentemente pertenecientes al pasado. Ello no significa que la Iglesia no tenga nada que aprender de las corrientes teológicas desarrolladas históricamente. Cada nueva situación de la humanidad revela aspectos nuevos del espíritu humano y abre nuevos acercamientos a lo real. Por eso la Iglesia, en el contacto con las experiencias históricas de la humanidad, puede encontrar un guía que la lleve a penetrar más profundamente cada vez en la verdad y a reconocer en ella nuevas dimensiones que sin tales experiencias no hubiera sido posible comprender. Pero el escepticismo es siempre oportuno donde

despuntan nuevas interpretaciones que atacan la identidad de la memoria eclesial, la sustituyen con otro pensamiento y quieren así destruirla en cuanto memoria. Hemos adquirido así un segundo criterio de distinción. Si antes decíamos que hay que eliminar de cada una de las diversas interpretaciones lo que proviene de la ideología moderna, ahora podemos afirmar, por el contrario, que la conciliación con la memoria fundamental de la Iglesia es el criterio para establecer lo que, desde un punto de vista histórico, hay que considerar fiel respecto a lo que proviene no de la palabra de la Biblia, sino del pensamiento personal propio. Ambos criterios: el negativo de la ideología y el positivo de la memoria fundamental de la Iglesia, se integran y pueden ayudarse a permanecer lo más cerca posible de la palabra bíblica, sin descuidar la contribución de las disputas contemporáneas a nuestro conocimiento.

## 2. El testimonio neotestamentario sobre el origen y la naturaleza de la Iglesia

### *2.1. Jesús y la Iglesia*

Partíamos del hecho de que el anuncio de Jesús se refería directamente no a la Iglesia, sino al reino de Dios (o «reino de los cielos»). Lo demuestra una circunstancia puramente estadística: el reino de Dios aparece en el Nuevo Testamento 122 veces; de ellas, 99 en los evangelios sinópticos, de las que 90 se encuentran en palabras de Jesús. Así podemos comprender la afirmación de Loisy, que se ha hecho popular con el tiempo: Jesús anunció el reino y vino la Iglesia[6]. Pero una lectura histórica de los textos demuestra que esta contraposición entre reino e Iglesia no es objetiva. En efecto, según la concepción judía, lo específico del reino de Dios consiste en reunir y purificar a los hombres para este reino. «Precisamente porque consideraba próximo el fin, Jesús debía querer congregar al pueblo de Dios del tiempo de la salvación»[7]. En la profecía posexílica, la llegada del reino está precedida por el profeta Elias o por el «ángel» que ha permanecido anónimo, el cual prepara al pueblo para ese reino. Juan Bautista, precisamente por ser el anunciador del Mesías, reúne a la comunidad del fin de los

tiempos y la purifica. Así también la comunidad de Qumrán, en virtud precisamente de su fe escatológica, se había reunido como comunidad de la nueva alianza. Por eso J. Jeremías concluye con esta formulación: «Hay que asentar esto enérgicamente: toda la obra de Jesús mira únicamente a reunir al pueblo escatológico de Dios»[8].

De este pueblo habla Jesús con muchas imágenes, particularmente en las parábolas del crecimiento, en las cuales el «pronto» de la escatología próxima, característica de Juan Bautista y de Qumrán, desemboca en el ahora de la cristología. Jesús mismo es la obra de Dios, su venida, su dominio. «Reino de Dios» en labios de Jesús no significa alguna cosa o algún lugar, sino el obrar actual de Dios. Por eso no es erróneo traducir la afirmación programática de Mc 1,15 «El reino de Dios ha llegado» por: Dios ha llegado. Por aquí se ve una vez más la conexión con Jesús, con su persona; él mismo es la proximidad de Dios. Donde está Jesús, allí está el reino. A este respecto, hay que modificar así la frase de Loisy: Se prometió el reino, y vino Jesús. Sólo de este modo se comprende rectamente la paradoja de promesa y cumplimiento.

Pero Jesús no está nunca solo. Al contrario; él ha venido a reunir a los que estaban dispersos (cf Jn 11,52; Mt 12,30). Por eso toda su obra se cifra en reunir al nuevo pueblo. Así pues, tenemos ya dos elementos esenciales para la futura noción de Iglesia: en el nuevo pueblo de Dios, en el sentido de Jesús, está inherente la dinámica por la que todos se hacen una sola cosa, el ir los unos hacia los otros yendo hacia Dios. Además, el punto de reunión interior del nuevo pueblo es Cristo; por otra parte, se convierte en un solo pueblo a través de la llamada de Cristo y de la respuesta a la llamada, a la persona de Cristo. Antes de dar un paso más, deseo hacer aún dos pequeñas adiciones. Entre las muchas imágenes utilizadas por Jesús para iniciar el nuevo pueblo: rebaño, invitados a las bodas, plantación, casa de Dios, ciudad de Dios, destaca como imagen preferida la de la familia de Dios. Dios es el padre de familia, Jesús el dueño de la casa, por lo cual es muy comprensible que se dirija a los miembros de este pueblo, aunque sean adultos, como a

niños. Estos últimos, finalmente, se han comprendido realmente a sí mismos cuando, abandonando su autonomía, se reconocen delante de Dios como niños (cf Mc 10,13- 16)[9].

La otra observación nos introduce ya en el próximo tema: los discípulos piden a Jesús una oración común. «Entre los grupos religiosos del ambiente circunstante, un orden propio de oración constituye en realidad un signo distintivo esencial de la comunidad»[10]. Por eso la petición de una oración expresa la conciencia por parte de los discípulos de haberse convertido en una nueva comunidad que tiene como cabeza a Jesús. Aquí ellos son como la célula primitiva de la Iglesia y nos muestran al mismo tiempo que la Iglesia es una comunidad unificada esencialmente a partir de la oración. La oración con Jesús nos da la apertura común a Dios.

De aquí se siguen automáticamente otros dos pasos. Ante todo debemos tener en cuenta el hecho de que la comunidad de los discípulos de Jesús no es un grupo amorfo. En medio de ellos está el núcleo compacto de los doce, a cuyo lado, según Lucas (10,1-20), se encuentra también el círculo de los setenta o setenta y dos discípulos. Hay que tener presente que sólo después de la resurrección reciben los doce el título de «apóstoles». Antes son llamados simplemente «los doce». Este número, que hace de ellos una comunidad claramente circunscrita, es tan importante que, después de la traición de Judas, es completado de nuevo (He 1,15-26). Marcos describe expresamente su vocación con las palabras: «y Jesús designó a los doce» (3,14). Su primer cometido es formar juntos los doce; a esto se añaden luego dos funciones: «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (Ib). Por eso el simbolismo de los doce tiene una importancia decisiva; es el número de los hijos de Jacob, el número de las tribus de Israel. Con la formación del grupo de los doce, Jesús se presenta como el cabeza de un nuevo Israel; como su origen y fundamento se escogen doce discípulos. No se podía expresar con mayor claridad el nacimiento de un pueblo, que ahora no se forma ya por descendencia física, sino a través del don de «estar con» Jesús, recibido de los doce,

que son enviados por él a trasmitirlo. Aquí es ya posible reconocer también el tema de unidad y multiplicidad donde, en la indivisible comunidad de los doce, que sólo en cuanto tales realizan su simbolismo - su misión-, domina ciertamente el punto de vista del nuevo pueblo en su unidad.

El grupo de los setenta o setenta y dos, del que habla Lucas, integra este simbolismo: setenta (setenta y dos) era, según la tradición judía (Gen 10; Ex 1,5; Dt 32,8), el número de los pueblos del mundo[11]. El hecho de que el Antiguo Testamento griego, nacido en Alejandría, fuera atribuido a setenta (o setenta y dos) traductores debía significar que con aquel texto en lengua griega el libro sagrado de Israel se había convertido en la Biblia de todos los pueblos, como luego ocurrió, de hecho, al adoptar los cristianos aquella versión[12]. El número de setenta discípulos manifiesta la pretensión de Jesús respecto a la humanidad entera, que como tal debía formar el ejército de sus discípulos; quiere indicar que el nuevo Israel abarcará a todos los pueblos de la tierra.

La oración común que los discípulos recibieron de Jesús nos pone sobre otra pista. Durante su vida terrena Jesús tomó parte, junto con los doce, en el culto del templo de Israel. El padrenuestro era el comienzo de una comunidad especial de oración con la partida de Jesús. Además, en la noche que precedió a la pasión, Jesús da un paso más en esa dirección trasformando la pascua de Israel en un culto tan nuevo que lógicamente debía llevar fuera de la comunidad del templo, fundando así definitivamente un pueblo de la «nueva alianza». Las palabras de la institución de la eucaristía, tanto en la versión de Marcos como en la paulina, se refieren siempre a la alianza; remiten al Sinaí y a la nueva alianza anunciada por Jeremías. Los sinópticos y el evangelio de Juan establecen además, si bien de modos diversos, el nexo con el acontecimiento pascual, y recuerdan también finalmente las palabras del siervo paciente de Isaías[13]. Con la pascua y el rito de la alianza sinaítica se aceptan los dos hechos fundantes de Israel, a través de los cuales se convirtió, y sigue haciéndolo de nuevo, en un pueblo. El nexo de este trasfondo cultual originario, en el que se basaba y vivía Israel

con las palabras clave de la tradición profética, funde pasado, presente y futuro en la perspectiva de una nueva alianza. Está claro el sentido de todo ello: «Como en el pasado el antiguo Israel veneraba en el templo su propio centro y la garantía de su unidad, y en la celebración comunitaria de la pascua realizaba de manera viva esa unidad, así ahora este nuevo banquete debe ser el vínculo de unidad de un nuevo pueblo de Dios. Ya no hay necesidad de un lugar central constituido por el único templo exterior... El cuerpo de Cristo, que es el centro del banquete del Señor, es el único nuevo templo que congrega en unidad a los cristianos mucho más realmente de cuanto pueda hacerlo un templo de piedras»[14].

Al mismo orden de ideas pertenece otra serie de textos de la tradición evangélica. Tanto Mateo y Marcos como «también Juan trasmiten (naturalmente en contextos diversos) la expresión de Jesús, según la cual él ha de reconstruir en tres días el templo destruido y lo sustituirá por otro mejor (Me 14,58 y Mt 26,61; Me 15,29 y Mt 27,40; Jn 2,19; cf Mc 11,1549 par.; Mt 12,6). Tanto en los sinópticos como en Juan está claro que el nuevo templo, "no hecho por mano de hombres", es el cuerpo glorioso de Jesús mismo...». Esto significa: «Jesús anuncia el hundimiento del culto antiguo, y con él del pueblo antiguo y de su ordenamiento salvífico, y promete un nuevo culto más elevado, en cuyo centro estará su mismo cuerpo glorioso»[15].

De ahí se sigue que la institución de la santísima eucaristía en la noche que precedió a la pasión no puede ser vista como una acción cualquiera más o menos aislada. Es la estipulación de un pacto y, como tal, la fundación concreta de un pueblo nuevo, que se convierte en tal a través de su relación con la alianza con Dios. Podríamos decir: en virtud del acontecimiento eucarístico, Jesús encierra a sus discípulos en su relación con Dios, y por tanto también en su misión, que tiene como punto de mira a «los muchos», o sea, a la humanidad de todos los lugares y de todos los tiempos. Estos discípulos se convierten en «pueblo» a través de la comunión con el cuerpo y con la sangre de Jesús, que es al mismo tiempo comunión con Dios. La idea veterotestamentaria de la

alianza aceptada por Jesús en su predicación recibe un nuevo centro: la comunión con el cuerpo de Cristo. Podríamos decir que el pueblo de la nueva alianza se convierte en pueblo a partir del cuerpo y de la sangre de Cristo, y sólo a partir de este centro es pueblo. Se lo puede llamar «pueblo de Dios» porque por la comunión con Cristo se abre la relación con Dios, que el hombre no está en condiciones de establecer por sí mismo. Anticipando nuestro tema principal: Iglesia particular e Iglesia universal, podemos decir: la eucaristía, en cuanto centro y origen permanente de la Iglesia, reúne a todos los «muchos», que ahora se convierten en pueblo, con el único Señor y con su único cuerpo; de ahí, pues, le viene a la Iglesia su unicidad lo mismo que su unidad. Pero la multitud de celebraciones, en las cuales se hace presente la única eucaristía, muestran también la multiformidad del único cuerpo. Con todo, está claro, ciertamente, que estas múltiples celebraciones no pueden situarse la una junto a la otra como algo autónomo e independiente la una de la otra, sino que son sólo y siempre presencia del único e idéntico misterio.

## *2.2. La autodesignación de la Iglesia*

Después de esta breve mirada a los hechos fundantes de la Iglesia por parte de Jesús, hemos de dirigir nuestra atención a la formación de la Iglesia apostólica. Para ello quiero seguir dos pistas textuales que, procediendo de la estructura que hemos observado en la acción de Jesús, conducen al centro del testimonio apostólico: la expresión «pueblo de Dios» y la idea paulina del «cuerpo de Cristo». De suyo, la expresión «pueblo de Dios» designa en el Nuevo Testamento casi exclusivamente al pueblo de Israel, no a la Iglesia. Para esta última se empleó el término *ekklesía,* que luego pasó a todas las lenguas neolatinas, convirtiéndose en la denominación específica de la nueva comunidad nacida de la obra de Jesús. ¿Por qué se eligió este término? ¿Qué se afirma de esta comunidad con semejante expresión? Del rico material que la investigación más reciente ha reunido sobre la cuestión deseo tomar una sola observación. El vocablo griego que subyace en el latino *ecclesia* se deriva de la raíz veterotestamentaria *qahal,* traducida habitualmente

por la expresión «asamblea de pueblo». Tales «asambleas», en las cuales el pueblo se constituía como entidad cultual y, a partir del culto, como entidad jurídica y política, existían tanto en el mundo griego como en el semita[16].

Sin embargo, la *qahal* veterotestamentaria se diferencia de la asamblea plenaria griega, constituida por ciudadanos con derecho de voto, en un doble sentido: en la *qahal* participaban también las mujeres y los niños, que en Grecia no podían ser sujetos activos de la vida política. Ello se debe a que en Grecia son los hombres quienes con sus decisiones establecen lo que se debe hacer, mientras que la asamblea de Israel se reúne para «escuchar el anuncio de Dios y darle su asentimiento»[17]. Esta concepción típicamente bíblica de la asamblea del pueblo se deriva del hecho de que la reunión del Sinaí era vista como modelo y norma de todas las sucesivas reuniones; después del destierro fue repetida solemne mente por Esdras como acto de refundación del pueblo. Pero por la continuación de la dispersión y el retorno de la esclavitud se convirtió cada vez más en núcleo central de la esperanza de Israel un *qahal* proveniente del mismo Dios, una nueva convocación y fundación del pueblo. La oración por esta convocación -por el nacimiento de la Iglesia- pertenece al patrimonio fuerte de la oración del judaismo tardío[18].

Destaca, por tanto, el significado del hecho de que la Iglesia naciente escoja precisamente el nombre de Iglesia. De ese modo declara que esta oración se ha cumplido en nosotros. Cristo, muerto y resucitado, es el Sinaí vivo; quienes se acercan a él forman la asamblea elegida y definitiva del pueblo de Dios (cf Heb 12,18-24). Se comprende así por qué no se usó la común definición de «pueblo de Dios» para designar a la nueva comunidad, sino que se eligió la que indicaba el centro espiritual y escatológico del concepto de pueblo. Esta nueva comunidad se forma sólo en la dinámica de la reunión originada por Cristo y sostenida por el Espíritu Santo, y el centro de esa dinámica es el Señor mismo, que se comunica en su cuerpo y en su sangre. La auto-designación como *ecclesia* define al nuevo pueblo en la continuidad histórico-salvífica de la alianza, pero

también, a partir de aquel momento, en la clara novedad del misterio de Cristo. Si hay que decir que «alianza» en su origen comprende esencialmente el concepto de ley y de justicia, esto significa entonces que la «nueva ley», el amor, se convierte en el centro decisivo, cuya medida suprema fue establecida por Cristo con su entrega hasta la muerte en la cruz.

A partir de aquí podemos comprender la amplitud de significado del término *ecclesia* en el Nuevo Testamento. El indica tanto la asamblea cultual, como la comunidad local, como la Iglesia de un ámbito geográfico más vasto, como, en fin, la Iglesia idéntica y única de Jesucristo. Por eso estos significados se integran sin residuos el uno en el otro, ya que todo está pendiente del centro cristológico, que se concreta en la asamblea de los creyentes en la mesa del Señor. El Señor con su único sacrificio es el que reúne siempre en sí a su único pueblo. En todos los lugares se verifica la asamblea del único pueblo. Esta consideración la subraya Pablo con extrema claridad en la Carta a los gálatas. Remitiéndose a la promesa hecha a Abrahán, observa él con métodos interpretativos típicamente rabínicos que aquella promesa, en los cuatro puntos en que se nos comunica, se dirige a una persona singular: «a tu descendencia». En consecuencia, Pablo concluye que hay un portador único y no varios titulares de la promesa. Pero, ¿cómo se concilia esto con la voluntad divina de salvación universal? A través del bautismo, responde Pablo, hemos sido insertados en Cristo, constituidos en un único sujeto con él; no ya muchos, uno junto a otro, sino «uno solo en Cristo Jesús» (Gal 3,16.26-29). Sólo la autoidentificación de Cristo con nosotros, sólo el fundirnos con él nos hace portadores de la promesa; la meta última de la asamblea es la de la completa unidad; es hacerse «uno» con el Hijo, que permite a la vez entrar en la unidad viva de Dios mismo, para que Dios sea todo en todos (1Cor 15,28).

## *2.3. La doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo*

Así pues, la noción neotestamentaria de pueblo de Dios no ha de pensarse en modo alguno separada de la cristología. Esta, por otra parte, no es una teoría abstracta, sino un acontecimiento que se concreta en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. En ellos la cristología se abre a la dimensión trinitaria. Esta infinita amplitud y apertura sólo puede ser de Cristo resucitado, del que dice san Pablo: «El Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17). Y en el Espíritu decimos nosotros con Cristo: *Abba,* porque nos hemos convertido en hijos (cf Rom 8,15; Gal 4,5). Pablo, por tanto, no ha introducido en concreto nada nuevo al llamar a la Iglesia «cuerpo de Cristo»; únicamente nos ofrece una fórmula concisa para indicar lo que desde el principio era característico del crecimiento de la Iglesia. Es totalmente falsa la afirmación, repetida también luego, de que Pablo no habría hecho otra cosa que aplicar a la Iglesia una alegoría difundida en la filosofía estoica de su tiempo[19]. La alegoría estoica compara el Estado con un organismo en el que todos los miembros deben cooperar. La idea del Estado como organismo es una metáfora para indicar la dependencia en que están todos de todos, y por tanto la importancia de las diversas funciones que son el origen de la vida de una colectividad. Esta comparación se utilizaba para calmar la agitación de las masas e inducirlas a volver a sus funciones: cada órgano tiene su importancia peculiar; es insensato que todos pretendan ser una misma cosa, porque entonces, en vez de convertirse en algo más elevado, todos se rebajan y destruyen mutuamente.

Es indiscutible que Pablo tomó también estos pensamientos; por ejemplo, cuando dice a los corintios, enfrentados entre sí, que sería insensato que de repente el pie quisiera ser mano o el oído ser ojo: «Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo oído, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto cada uno de los miembros del cuerpo como ha querido... Hay muchos miembros, pero un solo cuerpo» (1Cor 12,16ss). La idea del cuerpo de Cristo en san Pablo no se agota, sin embargo, en tales reflexiones sociológicas y filosófico-morales; en ese caso no sería más que una glosa marginal del concepto originario de Iglesia. Ya en el mundo precristiano griego y latino la metáfora del cuerpo iba más allá. La

idea platónica de que todo el mundo constituye un único cuerpo, un ser vivo, la desarrolló la filosofía estoica vinculándola al concepto de la divinidad del mundo. Pero esto se sale de lo que estamos tratando. En efecto, las raíces verdaderas de la idea paulina del cuerpo de Cristo son sin lugar a dudas intrabíblicas. Tres son los orígenes que se pueden comprobar de esta idea en la tradición bíblica.

En el fondo está ante todo la noción semita de «personalidad corporativa», expresada por ejemplo en el pensamiento: todos somos Adán, un único hombre en grande. En la época moderna, con su exaltación del sujeto, esta idea resulta del todo incomprensible. El yo es ahora una fortaleza de la que ya no se sale. Es típico el hecho de que Descartes intente deducir toda la filosofía del «yo pienso», porque sólo el yo parecía todavía disponible. Hoy la noción de sujeto se va disolviendo de nuevo poco a poco; vuelve a ser evidente que no exista un yo rígidamente cerrado en sí mismo, puesto que múltiples fuerzas penetran en nosotros y de nosotros brotan[20]. A la vez se vuelve a comprender que el yo se forma a partir del tú y que ambos se compenetran recíprocamente. Por eso pudiera resultar aceptable de nuevo aquella visión semita de la personalidad corporativa, sin la cual difícilmente se puede penetrar en la idea de cuerpo de Cristo.

Existen además dos raíces más concretas de la fórmula paulina. Una está presente en la eucaristía, con la cual el mismo Señor ha determinado formalmente la aparición de esta idea. «El pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan», dice Pablo a los corintios en la misma carta en la cual desarrolla por primera vez la doctrina del cuerpo de Cristo (1Cor 10,16s). Aquí encontramos su verdadero fundamento: el Señor se hace nuestro pan, nuestro alimento. El nos da su cuerpo, palabra que, sin embargo, hay que pensarla a partir de la resurrección y sobre el fondo lingüístico semita del que arranca Pablo. El cuerpo es el yo de un hombre que no se agota en lo corpóreo, sino que comprende también lo corpóreo; Cristo se da a sí

mismo; él que, en cuanto resucitado, ha seguido siendo cuerpo. Aunque de modo nuevo, el hecho exterior del comer se hace expresión de la compenetración de dos sujetos que poco antes hemos tomado ya brevemente en consideración. Comunión significa que la barrera aparentemente insuperable de mi yo es salvada y puede ser salvada porque Jesús ha sido el primero en querer abrirse todo él, nos ha acogido a todos dentro de él y se ha dado totalmente a nosotros. Comunión significa, pues, fusión de las existencias; como en la alimentación puede el cuerpo asimilar una sustancia extraña y así vivir, también mi yo es «asimilado» al mismo Jesús, hecho semejante a él en un intercambio que rompe cada vez más la línea de separación. Es lo que ocurre a los que comulgan; todos son asimilados a este «pan», haciéndose así mutuamente una sola cosa, un solo cuerpo. De este modo la eucaristía edifica la Iglesia, abriendo los muros de la subjetividad y agrupándonos en una profunda comunión existencial. Por ella tiene lugar la «agrupación» mediante la cual nos reúne el Señor. Por tanto, la fórmula «la Iglesia es el cuerpo de Cristo» afirma que la eucaristía, en la que el Señor nos da su cuerpo y hace de nosotros un solo cuerpo, es el lugar del nacimiento ininterrumpido de la Iglesia, en la cual él la funda constantemente de nuevo; en la eucaristía la Iglesia es ella misma del modo más intenso: en todos los lugares, y sin embargo una sola, lo mismo que él es uno solo. Con estas reflexiones hemos llegado a la tercera raíz del «cuerpo de Cristo» en la concepción paulina: la idea de la relación esponsal o, dicho en términos neutrales, la filosofía bíblica del amor, que es inseparable de la teología eucarística. Esta filosofía del amor aparece en seguida al comienzo de la sagrada Escritura, al final del relato de la creación, al atribuirle a Adán las palabras proféticas: «Por eso el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne» (Gen 2,24). Una carne, o sea, una única nueva existencia. También esta idea de hacerse una sola carne en la unión de alma y cuerpo del hombre y la mujer es recogida por Pablo en la primera Carta a los corintios, donde precisa que se hace realidad en la comunión: «El que se une al Señor forma con él un solo espíritu» (1Cor 6,17). También aquí la palabra espíritu ha de ser entendida no según la sensibilidad lingüística moderna,

sino que hemos de leerla en la acepción paulina; entonces no está tan lejos del «cuerpo» en su significado. Quiere indicar una sola existencia espiritual con el que en la resurrección se ha convertido en «Espíritu» por el Espíritu Santo y ha seguido siendo cuerpo en la apertura del Espíritu Santo. Lo expuesto hace poco, a partir de la imagen del alimento, resulta ahora más trasparente y comprensible desde la del amor; en el sacramento como acto del amor se produce esta fusión de dos sujetos que superan su división y se hacen una sola cosa. El misterio eucarístico, justamente en la aplicación metafórica de la idea esponsal, constituye el núcleo del concepto de Iglesia y de su definición mediante la fórmula «cuerpo de Cristo».

Pero ahora aparece en primer plano un aspecto nuevo y más importante, que podría olvidarse en una teología sacramentaría de poco vuelo: que la Iglesia es cuerpo de Cristo a la manera en que la mujer con el marido es un solo cuerpo y una sola carne. En otras palabras: es cuerpo no según una identidad indiferenciada, sino en virtud del acto pneumático-real del amor que une a los esposos. Dicho en otros términos: Cristo y la Iglesia son un cuerpo en el sentido en que marido y mujer son una sola carne; de modo que, dentro de su inseparable unión físico-espiritual, permanecen sin mezclarse ni confundirse. La Iglesia no se hace simplemente Cristo; sigue siendo la esclava que él en su amor eleva a la condición de esposa que busca su rostro en este fin de los tiempos. Pero entonces, sobre el fundamento del indicativo que se anuncia en las palabras «esposa» y «carne», aparece también el imperativo de la existencia cristiana. Por eso es evidente el carácter dinámico del sacramento, que no es una realidad física predeterminada, sino algo que se realiza a nivel personal. Justamente el misterio de amor como misterio esponsal manifiesta la inmensidad de nuestro cometido y la posibilidad de caer de la Iglesia. Siempre de nuevo, a través del amor unificante, ha de hacerse lo que es, eludiendo la tentación de rehusar su vocación para caer en la infidelidad de una autonomía arbitraria. Resulta evidente el carácter relacional y pneumatológico de la idea de cuerpo de Cristo y de la concepción esponsal, así como la razón por la que la Iglesia no ha llegado nunca a la perfección, sino que tiene siempre necesidad de

renovarse. Está siempre en camino hacia la unión con Cristo; lo cual implica también su propia unidad interior que, al contrario, es tanto más frágil cuanto más se aleja de esta relación fundamental.

## 3. La visión de la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles

Con estas reflexiones hemos considerado una parte pequeña, pero me parece que importante, del testimonio neotestamentario sobre el origen y la naturaleza de la Iglesia. Sólo teniendo presentes estas líneas fundamentales podemos encontrar las respuestas justas a los problemas concretos que hoy nos apremian en todas partes. Mi elección ha estado dictada por el criterio de que ante todo es indispensable trasmitir dentro de los límites de lo posible lo que Jesús mismo quiso para la Iglesia. Por eso he intentado identificar el punto central del testimonio pospascual sobre la Iglesia siguiendo la palabra con que la nueva comunidad nacida de Jesús se designaba a sí misma: *ecclesia.* La elección de esta palabra era expresión de una decisión teológica que respondía a las intenciones fundamentales del anuncio de Jesús. Para completar la imagen, sería útil ahora seguir otras pistas de la tradición neotestamentaria sobre la Iglesia. Será particularmente fecundo un análisis de los Hechos de los Apóstoles, obra que se podría definir en su conjunto como una eclesiología narrativa[21]. Pero esto rebasaría con mucho los límites asignados. Por eso, para concluir y sin entrar en los detalles, me limitaré a recordar brevemente que en este libro fundamental sobre la formación y la naturaleza de la Iglesia, ya al principio Lucas ilustra su naturaleza en tres grandes cuadros que dicen más que cuanto se pudiera expresar mediante conceptos.

El primer cuadro es la permanencia de los discípulos en la sala de la cena, la reunión de los apóstoles y de la pequeña compañía de los fieles de Jesús junto con María, así como su unánime perseverar en la oración. Aquí todos los detalles son importantes: la sala de la cena, el «piso superior» como lugar de la futura Iglesia; los once, que son designados por su nombre; María, las mujeres y los hermanos, todo lo que constituye un verdadero *qahal,* una asamblea

constitutiva de la alianza con sus distintos órdenes, pero al mismo tiempo un espejo del nuevo pueblo en su totalidad. Esta asamblea persevera unánime en la oración, recibiendo así su unidad del Señor. Sustancialmente su actividad estriba en dirigirse al Dios vivo, disponibles a su querer. El número 120 permite reconocer el de los doce, su carácter sacral y de promesa, a la vez que la llamada a crecer y desarrollarse. Finalmente aparece Pedro, que en su función de portavoz y de guía, pone en práctica la responsabilidad que el Señor le ha confiado de confirmar a los hermanos (Le 22,32). La remodelación del grupo de los doce con la elección de Matías indica el entrelazamiento de acción personal y de obediencia a Dios, el primero que obra. La decisión por suerte manifiesta como únicamente preparatoria toda acción de la comunidad reunida. La decisión última y verdadera se deja a la voluntad de Dios. También aquí la comunidad permanece «en oración»; también aquí no se trasforma en un parlamento, sino que nos hace comprender lo que es la *qahal,* lo que es la Iglesia.

El segundo cuadro se encuentra al final del segundo capítulo, donde la que es ya la Iglesia primitiva se nos presenta en cuatro conceptos: asiduidad en la enseñanza de los apóstoles, que constituye ya una apertura a la sucesión apostólica y la función de testigos de los sucesores de los apóstoles; perseverancia en la vida de comunidad, en la fracción del pan y en la oración. Podríamos decir que palabra y sacramento se presentan aquí como las dos columnas fundamentales del edificio vivo de la Iglesia. Pero hay que añadir que esta palabra está ligada a la forma institucional y a la responsabilidad personal del testigo; como hay que añadir también que la designación del sacramento como fracción del pan expresa la dimensión social de la eucaristía, que no es un acto aislado de culto, sino una forma de existencia: la vida en el compartir, en la comunión con Cristo, que se da a sí mismo.

En el centro, entre estos dos cuadros, está la representación lucana de Pentecostés: viento y fuego del Espíritu Santo fundan la Iglesia. Esta no nace de una decisión autónoma, ni es producto de una voluntad humana, sino creación del Espíritu Santo. Este Espíritu es

la superación del espíritu babilónico del mundo. La voluntad humana de poder como se expresa en Babilonia tiende a la uniformidad, pues se trata de dominar y de someter, y por eso precisamente suscita odio y división. En cambio, el Espíritu de Dios es amor, y por ello suscita reconocimiento y crea unidad, en la aceptación de la diversidad y la multiplicidad de lenguas se comprenden recíprocamente.

Debemos subrayar ahora dos aspectos importantes para nuestro tema global. La escena de Pentecostés en los Hechos de los Apóstoles presenta el entramado de unidad y multiplicidad, enseñándonos a ver en ello la peculiaridad del Espíritu Santo. El espíritu del mundo significa sumisión; el Espíritu Santo apertura. A la Iglesia pertenece la multiplicidad de lenguas, o sea, la multiplicidad de culturas que en la fe se comprenden y fecundan mutuamente. En este sentido podemos decir que aquí se perfila el proyecto de una Iglesia que vive en muchas y multiformes Iglesias particulares, pero que así justamente es la Iglesia única. Al mismo tiempo Lucas quiere afirmar con esta representación que, en el momento de su nacimiento, la Iglesia era ya católica, era ya Iglesia universal. Por lo tanto, basándonos en Lucas hay que excluir la concepción de que primero habría surgido en Jerusalén una Iglesia particular, a partir de la cual se habrían formado poco a poco otras Iglesias particulares, que luego se habrían asociado gradualmente. Ocurrió lo contrario, nos dice Lucas: primero existió la Iglesia única que habla en todas las lenguas: la *ecclesia universalis,* que luego genera Iglesias en los lugares más diversos, las cuales son todas y siempre realizaciones de la sola y única Iglesia. La prioridad cronológica y ontológica pertenece a la Iglesia universal, que, de no ser católica, no sería simplemente Iglesia...

Lucas ha tejido de modo muy sutil la dinámica histórica de esta catolicidad en el relato de pentecostés, anticipando al mismo tiempo la extensión de toda la narración. Para expresar la catolicidad de la Iglesia generada por el Espíritu Santo se ha servido de un viejo esquema de los doce pueblos, probablemente helenístico, afín a las listas de pueblos de los Estados que sucedieron al imperio de

Alejandro. Lucas enumera estos doce pueblos y sus lenguas como destinatarios de la palabra apostólica, pero luego supera el esquema añadiendo un decimotercer pueblo: los romanos[22]. Sin embargo, el libro de los Hechos en su totalidad no está construido de acuerdo con puntos de vista puramente historiográficos, sino a partir de una idea teológica. Presenta el camino del evangelio desde los judíos a los paganos, y por tanto el cumplimiento de la tarea que Jesús confía a sus discípulos al despedirse de ellos: ser sus testigos «hasta los confines de la tierra» (1,8). Pero en la construcción general del libro este camino teológico es nuevamente recogido y sintetizado en el camino de los testigos -particularmente de san Pablo- desde Jerusalén a Roma. Para Lucas, Roma representa el mundo pagano en general. «Con la llegada a Roma, el camino comenzado en Jerusalén alcanzó su meta; se ha realizado la Iglesia universal, la Iglesia católica, que es la prosecución del pueblo elegido y que hace suya la historia y la misión de este pueblo. En este sentido Roma, recapitulación de los pueblos del mundo, tiene una función teológica en los Hechos de los Apóstoles; no se la puede excluir de la idea lucana de la catolicidad»[23]. Podemos, pues, decir que Lucas anticipa todas las cuestiones decisivas del tiempo posapostólico y que con su entrelazamiento de multiplicidad y de unidad, de universalidad y particularidad nos ofrece un hilo conductor que nos ayuda a comprender nuestros problemas partiendo del testimonio de los orígenes.

## 2. El primado de Pedro y la unidad de la Iglesia

La cuestión del primado de Pedro y de su continuación en los obispos de Roma es con mucho el punto más candente del debate ecuménico. También dentro de la Iglesia católica, el primado de Pedro se presenta ininterrumpidamente como la piedra de escándalo, comenzando por las luchas medievales entre imperio y sacerdocio, a través de los movimientos por las Iglesias nacionales de principios de la época moderna y las tendencias de separación de Roma del siglo XIX, hasta las actuales oleadas de protesta contra la función de guía del papa y su manera de concebirla. A pesar de todo, hay también hoy una tendencia positiva en la afirmación común a muchos católicos de la necesidad de un centro común de la cristiandad. Resulta evidente que sólo ese centro puede ser un escudo eficaz contra el deslizamiento hacia la dependencia de los condicionamientos de los sistemas políticos o culturales; que sólo de ese modo la fe de los cristianos puede conseguir una voz clara en medio del confuso rumor de las diferentes ideologías. Todo ello nos obliga, al afrontar nuestro tema, a prestar una particular atención al testimonio de la Biblia y a interrogar con especial cuidado a la fe de la Iglesia de los principios.

Debemos distinguir más de cerca dos problemas fundamentales. El primero se puede delinear así: ¿Ha existido realmente un primado de Pedro? Y como esto difícilmente puede negarse ante los testimonios del Nuevo Testamento, hemos de precisar mejor la pregunta: ¿Qué significa propiamente el puesto privilegiado de Pedro que el Nuevo Testamento documenta de múltiples maneras? Más difícil, y en cierto modo más decisiva, es la segunda pregunta que debemos hacernos: ¿Se puede justificar realmente una sucesión de Pedro basándose en el Nuevo Testamento? ¿La exige este o, más bien, la excluye? Y, admitida incluso una sucesión, ¿tiene Roma títulos para mostrar una pretensión justificada de ser su sede? Comencemos por el primer grupo de problemas.

## 1. El puesto de Pedro en el Nuevo Testamento

Sería un error acudir en seguida al testimonio clásico del primado contenido en Mt 16,13-20. Aislar un solo texto hace siempre más difícil su comprensión. En lugar de ello, vamos a afrontar la cuestión acercándonos a ella gradualmente por círculos concéntricos, interrogándonos primero en general sobre la imagen de Pedro en el Nuevo Testamento, iluminando luego la figura de Pedro en los evangelios, a fin de abrirnos por último el camino para la comprensión de los textos específicos relativos al primado.

## *1.1. La misión de Pedro en el conjunto de la tradición neotestamentaria*

Lo que en seguida sorprende es que todas las grandes colecciones de textos del Nuevo Testamento conocen el tema de Pedro, que aparece así como un tema de significado universal, que no es posible limitar en modo alguno a una determinada tradición, circunscrita en sentido local o personal[24]. En el epistolario paulino tropezamos ante todo con un importante testimonio, constituido por la antigua fórmula de fe que trasmite el apóstol en 1Cor 15,3-7. Cefas -nombre con el que Pablo designa al apóstol de Betsaida, sirviéndose del término arameo, que significa roca- es presentado como el primer testigo de la resurrección de Jesucristo. Ahora bien, hemos de tener presente que la misión apostólica, precisamente en la perspectiva paulina, es esencialmente un testimonio de la resurrección de Cristo: según su mismo testimonio, Pablo puede considerarse apóstol en el sentido pleno de la palabra porque también a él se le apareció el Resucitado y lo llamó. Así resulta comprensible la importancia muy particular del hecho de haber sido Pedro el primero en ver al Señor y de que aparezca como primer testigo en la confesión articulada de la comunidad primitiva. En este hecho casi podemos ver una nueva instalación en el primado, en la preeminencia entre los apóstoles. Si a esto se añade que se trata de una antiquísima fórmula prepaulina que es trasmitida por Pablo con gran veneración como un elemento intangible de la tradición, entonces resulta evidente la importancia del texto.

También es verdad que la polémica Carta a los gálatas nos muestra a Pablo enfrentado con Pedro en defensa de la autonomía de su vocación apostólica. Pero precisamente ese contexto polémico confiere al testimonio de la carta sobre Pedro un significado mucho más relevante. Pablo va a Jerusalén «para conocer a Pedro» *(videre Petrum),* como ha traducido la Vulgata (Gal 1,18). «No vi a ningún otro apóstol», añade, «fuera de Santiago, el hermano del Señor». Sin embargo, el fin de la visita a Jerusalén es precisamente el encuentro con Pedro. Catorce años más tarde Pablo, impulsado por una revelación, va de nuevo a la ciudad santa, donde ahora visita a las tres columnas, Santiago, Cefas y Juan, esta vez con un objetivo bien claro y circunscrito. Les expone el evangelio que anuncia entre los gentiles «para saber si estaba o no trabajando inútilmente», afirmación sorprendente para la perspectiva de la carta y de grandísima importancia para la autoconciencia del Apóstol de los gentiles: sólo existe un evangelio común, y la certeza de predicar el mensaje auténtico está ligada a la comunión con las columnas. Ellas son el criterio. El lector actual se siente inclinado a preguntar cómo se llegó a este grupo de tres personas y cuál era la posición de Pedro dentro de él. Efectivamente, O. Cullmann ha avanzado la tesis de que, después del año 42, Pedro hubo de ceder el primado a Santiago; no solamente para él el evangelio de Juan refleja la rivalidad entre Juan y Pedro[25]. Ocuparse de estas cuestiones sería interesante, pero nos alejaría demasiado de nuestro asunto.

Muy verosímilmente Santiago ejerció una especie de primado sobre el judeo-cristianismo, que tenía su centro en Jerusalén. Pero este primado no tuvo nunca importancia para la Iglesia universal y desapareció de la historia con el ocaso del judeo-cristianismo. La posición especial de Juan era de una índole completamente diversa, según se puede ver claramente por el cuarto evangelio. Se puede así aceptar tranquilamente para esta fase de formación de la Iglesia descrita en la Carta a los gálatas una especie de triple primado, en el que sin embargo la preeminencia de cada uno de los tres tiene razones diferentes y es de índole diversa. Por eso permanece inalterada, independientemente de cómo se quiera definir, la relación recíproca en el grupo de las columnas, la singular

preeminencia de Pedro, que se remonta al Señor mismo, respecto a la común «función de las columnas», quedando por tanto confirmado que toda predicación del evangelio debe medirse por la predicación de Pedro. Además de esto, la Carta a los gálatas atestigua que esa preeminencia subsiste incluso cuando el primero de los apóstoles permanece en su comportamiento personal por debajo de su cometido ministerial (Gal 2,11-14).

Si después de esta breve panorámica sobre el testimonio paulino nos volvemos ahora a la literatura joánica, encontramos a lo largo de todo el evangelio una fuerte presencia del tema de Pedro, al que sirve de contrapunto la figura del discípulo amado. La cumbre se alcanza con la gran perícopa de la misión de Jn 21,15-19. Hasta R. Bultmann ha afirmado claramente que en este texto a Pedro «se le confía la guía suprema de la Iglesia»[26]; incluso descubre ahí la redacción originaria de la misma tradición que reaparece en Mt 16, y considera este pasaje como un trozo antiguo de tradición prejoánica. Sin embargo, su tesis de que el evangelista estaría interesado en la autoridad de Pedro sólo para poder reivindicarla en favor del discípulo amado después de haber quedado, por así decirlo, vacante una vez muerto Pedro, es una propuesta que no encuentra apoyo ni en el texto ni en la historia de la Iglesia. Realmente demuestra también que no se puede evitar preguntar por el significado de las palabras que Jesús dirigió a Pedro después de su muerte. Lo que aquí nos importa a nosotros es que, junto a la línea de tradición paulina, también la joánica nos ofrece un testimonio absolutamente claro en favor de la posición preeminente de Pedro, derivada del Señor.

Finalmente, encontramos en cada uno de los evangelios sinópticos tradiciones autónomas sobre el mismo tema, por lo que resulta una vez más evidente que forma parte de la configuración constitutiva de la predicación y que está presente en todos los ámbitos de la tradición, en el judeo-cristiano, en el antioqueno, en la esfera de la misión de Pablo y en Roma. En atención a la brevedad debemos renunciar aquí a analizar todos los textos, e igualmente a echar una mirada a la versión lucana del mandato primacial: «confirma a tus

hermanos» (22,32), que, enlazando la misión petrina con el acontecimiento de la última cena, presenta un importante acento eclesiológico. Más bien deseo mostrar de una forma más general la posición especial que se asigna a Pedro en los tres evangelios sinópticos, independientemente también de Mt 16.

## *1.2. Pedro en el grupo de los doce, según la tradición sinóptica*

A este propósito hay que comprobar, ante todo en general, la posición especial de Pedro en el grupo de los doce. Con los dos hijos de Zebedeo forma, dentro de los doce, un grupo de tres, al que se le reconoce un relieve particular. Sólo ellos son admitidos a dos acontecimientos de particular importancia: la trasfiguración y la agonía en el huerto de los Olivos (Mc 9,2ss; 14,33ss); como también sólo estos tres son testigos de la resurrección de la hija de Jairo (Mt 5,37). Por otra parte, sin embargo, dentro de los tres destaca Pedro: él hace de portavoz en la escena de la trasfiguración; a él se dirige el Señor en la hora dolorosa del monte de los Olivos. En Le 5,1-11, la vocación de Pedro aparece como la forma originaria de la vocación apostólica, y es también Pedro el que intenta imitar al Señor cuando camina sobre las aguas (Mt 14,28ss); finalmente, a él le pregunta Jesús, después de haber concedido a todos los discípulos el poder de atar y desatar, cuántas veces se debe perdonar (Mt 18,21). Todo esto es subrayado por la posición de Pedro en las listas de los discípulos. Se nos han trasmitido cuatro versiones de ellas (Mt 10, 2-4; Mc 13,16-19; Le 6,14-16; He 1,13), que presentan diversas variantes en los detalles, pero que sin embargo colocan todas ellas unánimemente el nombre de Pedro en el vértice. En el evangelio de Mateo es presentado incluso con el término significativo de «el primero»; por primera vez resuena aquella raíz que, más tarde, en el discurso sobre el «primado», se convertirá en el concepto para expresar la misión específica del pescador de Betsaida. Es lo que se afirma también en Mc 1,36 y Le 9,32, cuando los discípulos son presentados con la fórmula «Pedro y sus compañeros».

Pasemos ahora a una segunda e importante circunstancia, la relativa al nuevo nombre que Jesús dio al apóstol. Como ha observado el exegeta protestante Schulze-Kadelbach, pertenece a «lo que de más cierto conocemos de este hombre» el hecho de haber sido llamado con el título «roca-piedra» y que este no era su nombre originario, sino el nuevo apelativo que le dio Jesús[27]. Pablo, según hemos visto, hace uso también de la forma aramea proveniente de los labios de Jesús, y llama al apóstol «Cefas». Además, el hecho de haber traducido el término y de que haya entrado en la historia con el título griego de Pedro confirma inequívocamente que no se trataba de un nombre propio de persona. Los nombres propios no se traducen nunca[28]. Por otra parte, no era insólito que los rabinos impusieran sobrenombres a sus discípulos; el mismo Jesús hizo algo semejante con los dos hijos de Zebedeo, al llamarlos «hijos del trueno» (Mc 3,17). Pero, ¿cómo se debía comprender el nuevo apelativo de Pedro? Desde luego no se refiere al carácter de este hombre, al que se adapta mucho mejor la descripción dada por Flavio Josefo del carácter típico de Galilea: «valeroso, bonachón, confiado, pero también fácilmente influenciable y amante de novedades»[29]. La denominación de «roca-piedra» no tiene ningún significado pedagógico o psicológico; sólo se la puede comprender a partir del misterio, o sea, en perspectiva cristológica y eclesiológica: a través del encargo recibido de Jesús, Simón Pedro se convertirá justamente en lo que no es según «la carne y la sangre». J. Jeremías ha mostrado que en el fondo está el lenguaje simbólico de la roca santa. Un texto rabínico puede ser ilustrador al respecto: «Yavé dijo: "¿Cómo voy a crear el mundo sabiendo que surgirán esos sin Dios y se revelarán contra mí?". Pero cuando Dios vio que iba a nacer Abrahán, dijo: "Mira, he encontrado una roca sobre la cual puedo construir y fundar el mundo". Y por eso llamó a Abrahán una roca: "Mirad la roca de la cual habéis sido cortados" (Is 51,1.2)»[30]. Abrahán, el padre de todos los creyentes, es con su fe la roca que sostiene la creación, rechazando el caos, el diluvio originario que ataca y amenaza con arruinarlo todo. Simón, el primero que confesó a Jesús como el Cristo y primer testigo de la resurrección, se convierte ahora, con su fe renovada

cristológicamente, en la roca que se opone a la sucia marea de la incredulidad y a su fuerza destructora de lo humano. Luego se puede afirmar que, de suyo, incluso en la sola denominación absolutamente indiscutible del pescador de Betsaida como «roca-piedra», está contenida toda la teología de Mt 16,18, y que por tanto queda garantizada en su autenticidad.

## *1.3. El dicho sobre el ministerio de Mt 16,17-19*

Debemos considerar ahora un poco más de cerca este texto central de la tradición de Pedro. Ante el significado que las palabras del Señor sobre el atar y desatar han recibido en la Iglesia católica, no puede sorprender que en la exégesis repercutan y se reflejen todas las polémicas confesionales, lo mismo que las oscilaciones internas de la misma teología católica[31]. Mientras que la teología liberal protestante encontró motivos para negar el origen jesuano de estas palabras, entre las dos guerras mundiales se fue consolidando también entre los teólogos protestantes una especie de consenso por el que se aceptaba bastante unánimemente el origen de estas palabras del mismo Señor. En el nuevo clima teológico creado después de la guerra, este consenso decayó pronto. No puede extrañar que en la atmósfera del posconcilio también los exegetas de la parte católica se hayan alejado cada vez más de la tesis jesuana del dicho[32]. En consecuencia, se anda en busca de situaciones de la Iglesia primitiva en las que poder insertar estas palabras, y comúnmente se piensa, con Bultmann, en las comunidades palestinenses más antiguas, respectivamente en Jerusalén o también en Antioquía, donde se supone que hay que colocar el lugar de formación del evangelio de Mateo. En realidad, hay también otras voces; así, recientemente J. M. van Cangh y M. van Esbroeck, siguiendo las observaciones de H. Riesenfeld, han puesto nuevamente en claro el contexto judío del relato de Mateo, proponiendo en consecuencia consideraciones dignas de la máxima atención, que confirman la gran antigüedad del texto y hacen que aflore más claramente su profundidad teológica, incluso más allá de lo indicado hasta ahora[33].

Aquí no es posible entrar en todos estos debates; por lo demás tampoco lo necesitamos, y ello por dos motivos: por un lado, hemos visto que la sustancia de lo que afirma Mateo tiene su correlativo en todos los estratos de la tradición presentes en el Nuevo Testamento, si bien pueden haberse construido diversamente entre sí. Semejante unidad de la tradición sólo se puede explicar si tienen origen en el mismo Jesús. Pero, por otro lado, no necesitamos seguir estas discusiones, debido también a una reflexión teológica: que para el que lee la Biblia como palabra de Dios con la fe de la Iglesia, la validez de una palabra no depende de hipótesis históricas acerca de la forma y de la antigüedad de su origen. Todo el que haya seguido con alguna atención las propuestas de los exegetas sabe muy bien lo efímeras que son estas hipótesis. Para el creyente, una palabra de Jesús que se encuentra en la Sagrada Escritura no recibe su fuerza vinculante del hecho de que la mayoría de los exegetas contemporáneos la reconozca como tal, ni pierde su validez cuando se verifica lo contrario. En otros términos: la garantía de la validez no proviene de construcciones hipotéticas por más fundadas que puedan ser, sino de la pertenencia al canon de la Escritura que la fe de la Iglesia garantiza como palabra de Dios, o sea, como seguro fundamento de nuestra existencia.

Asentado esto, es importante sin embargo comprender lo más exactamente posible, mediante los instrumentos de la ciencia histórica, la estructura y el contenido de un texto. La principal objeción de la época liberal en contra del origen jesuano de la palabra de vocación consistía en la observación de que aquí se emplea el vocablo «Iglesia» *(ekklesía),* que en los evangelios aparece sólo aquí y en Mt 18,17. Puesto que, según hemos mostrado en el capítulo primero, se daba por cierto que Jesús no había querido una Iglesia, este uso lingüístico aparecía como un anacronismo revelador de la formación tardía del dato en el contexto de la Iglesia ya nacida. En contra de esta hipótesis ha llamado la atención el exegeta evangélico A. Oepke sobre el hecho de que nunca se es demasiado prudente con las estadísticas de las palabras. Ha indicado, por ejemplo, que en toda la Carta de san Pablo a los romanos no aparece nunca la palabra «cruz», a pesar

de que la carta indudablemente está impregnada desde el principio al fin de la teología de la cruz del Apóstol[34].

Por tanto, respecto a estas observaciones, es muy importante la forma literaria del texto, sobre la cual el mismo indiscutido portavoz de la teología liberal, A. von Harnack, ha dicho: «No hay muchos más pasajes extensos en los evangelios de los cuales se deduzca con tanta seguridad el fondo arameo del pensamiento y de la forma, como de esta perícopa tan fuertemente compacta»[35]. De modo muy similar se ha expresado también Bultmann: «No veo que puedan darse las condiciones de su origen si no es en la comunidad originaria de Jerusalén»[36]. Aramaica es la fórmula introductoria «dichoso tú»; aramaico es el nombre, no explicado, Bar-Jona, lo mismo que son arameos los sucesivos conceptos de «puertas del infierno», «llaves del reino de los cielos», «atar y desatar», «en la tierra y en los cielos». El juego de palabras con el término piedra (tú eres piedra y sobre esta piedra...) no funciona del todo en griego, ya que entonces es necesario un cambio de género entre Pedro y piedra; por ello también aquí podemos oír resonar con trasparencia la palabra aramea *Cefa* y escuchar la voz misma de Jesús[37].

Pasemos ahora a la interpretación, que una vez más podemos intentar sólo respecto a algunos puntos principales. Ya hemos hablado del simbolismo de la roca-piedra, mediante el cual Pedro aparece en paralelo con Abrahán; su función para el nuevo pueblo, la *Ekklesía,* reviste un significado cósmico y escatológico, en consonancia con la naturaleza de este pueblo. Para comprender de qué modo Pedro es roca, prerrogativa que no posee por sí mismo, es útil tener presente la continuación del relato de Mateo. No a partir «de la carne y de la sangre», sino por revelación del Padre expresó él el reconocimiento de Cristo en nombre de los doce. En cambio, cuando luego Jesús explica la forma y el camino de Cristo en este mundo profetizando la muerte y la resurrección, entonces responden la carne y la sangre: Pedro «le reprochó al Señor»: «No te sucederá eso» (16,22). Jesús le replicó: «Apártate de mí, Satanás, pues me eres un escándalo *(skandalon)*...» (v 23). El que por don de Dios puede ser sólida roca, es por sí mismo una piedra en el camino, que

puede hacer tropezar. La tensión entre el don que viene del Señor y la propia capacidad resulta tan evidente que produce escalofríos; aquí, de algún modo, se anticipa todo el drama de la historia del papado, en el curso de la cual nos encontramos siempre con los dos elementos: aquel por el que el papado, gracias a una fuerza que no procede de él mismo, constituye el fundamento de la Iglesia, y el otro, por el que al mismo tiempo los papas particulares, por las características típicas de su humanidad, son constantemente escándalo, por querer preceder a Cristo en lugar de seguirlo; pues creen ellos, con su lógica humana, que deben prepararle el camino que, por el contrario, sólo él puede determinar: «Tus sentimientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (16,23).

Por lo que respecta a la promesa de que el poder de la muerte no triunfará de la roca (¿la Iglesia?), encontramos un paralelo en la vocación del profeta Jeremías, al que se le dijo al comienzo de su misión: «Yo te constituyo en este día como ciudad fortificada, como columna de hierro, como muro de bronce frente a todo el país; frente a los reyes de Judá, sus jefes, sus sacerdotes y el pueblo de la tierra. Lucharán contra ti, pero no podrán vencerte, porque yo estoy contigo para librarte» (Jer I,18s). Lo que escribe A. Weiser de este párrafo del Antiguo Testamento puede servir muy bien como explicación de la promesa de Jesús a Pedro: «Dios exige todo el valor de una confianza sin condiciones en su poder extraordinario cuando promete lo que es aparentemente imposible: convertir al hombre frágil en una "ciudad fortificada", en una "columna de hierro" y en un "muro de bronce", de suerte que él solo podrá resistir contra toda la población del país y contra los depositarios del poder, a la manera de un vivo baluarte de Dios... No se le garantiza la intangibilidad de un hombre de Dios "consagrado"..., sino sólo la proximidad de Dios que lo "salva", y que sus enemigos no triunfarán sobre él (cf Mt 16.18)»[38]. Realmente la promesa hecha a Pedro es más amplia que las hechas a los profetas de la antigua alianza; contra ellos estaban sólo las fuerzas de la carne y de la sangre; contra Pedro están las puertas del infierno, las fuerzas destructoras del averno. Jeremías recibe solamente una promesa personal en orden a su ministerio profético; Pedro obtiene una promesa para la

asamblea del nuevo pueblo de Dios que se extiende a todos los tiempos, promesa que va más allá del tiempo de su existencia personal. Debido a esto, Harnack ha pensado que aquí se profetizaba la inmortalidad de Pedro, y en cierto sentido ha dado en el blanco: la roca no será vencida, puesto que Dios no abandonará a su *Ecclesia* a las fuerzas de la destrucción.

El poder de las llaves recuerda la palabra de Dios de Is 22,22, dirigida a Eliaquín, al cual, junto con las llaves, se le entrega «el dominio y el poder sobre la casa de David»[39]. Pero también las palabras del Señor a los escribas y fariseos, a los que se les reprocha cerrar el reino de los cielos a los hombres (Mt 23,13), nos ayudan a comprender el contenido de este dicho sobre el misterio: porque Pedro es un fiel administrador del mensaje de Jesús, abre él la puerta del reino de los cielos; a él le compete la función de portero, que debe juzgar si acoger o rechazar (cf Ap 3,7). De este modo, el significado del dicho se acerca claramente al de atar y desatar. Esta última expresión está tomada del lenguaje rabínico, y significa por un lado la plenitud de las decisiones doctrinales, y por otro expresa el poder disciplinar, o sea, el derecho de lanzar o quitar la excomunión. El paralelismo «en la tierra y en los cielos» afirma que las decisiones eclesiales de Pedro tienen valor también delante de Dios, idea que se encuentra de manera similar también en la literatura talmúdica. Si prestamos atención a los paralelos del dicho de Jesús resucitado, citado en Jn 20,23, resulta evidente que con la autoridad de atar y desatar se entiende esencialmente el poder de perdonar los pecados confiado en Pedro a la Iglesia (cf también Mt 18,15- 18)[40]. Esto me parece un elemento de mayor importancia. En el centro mismo del nuevo ministerio, que priva de energías a las fuerzas de la destrucción, está la gracia del perdón. Ella es la que constituye a la Iglesia. La Iglesia está fundada en el perdón. Pedro mismo representa en su persona este hecho: el que ha caído en la tentación, ha confesado y recibido el perdón puede ser el depositario de las llaves. La Iglesia en su esencia íntima es el lugar del perdón, en el que queda desterrado el caos. Ella se mantiene unida por el perdón, de lo que Pedro es una perenne demostración; ella no es la comunidad de los perfectos, sino la comunidad de los

pecadores, que tienen necesidad del perdón y lo buscan. Las palabras sobre la autoridad ponen de manifiesto el poder de Dios como misericordia, y por tanto como piedra angular de la Iglesia; en el fondo escuchamos las palabras del Señor: «No son los sanos los que tienen necesidad del médico, sino los pecadores» (Mc 2,17). La Iglesia sólo puede surgir allí donde el hombre llega a su verdad, y esta verdad consiste justamente en que tiene necesidad de la gracia. Donde el orgullo le priva de este conocimiento, no encuentra el camino que lleva a Jesús. Las llaves del reino de los cielos son las palabras del perdón, que únicamente lo garantiza el poder de Dios. Ahora podemos comprender por qué a esta perícopa le sigue inmediatamente un anuncio de la pasión: con su muerte, Jesús le ha cerrado la puerta a la muerte, al poder de los infiernos, le ha hecho enmudecer, expiando así todas las culpas, para que de esta muerte brote ininterrumpidamente fuerza de perdón.

## 2. La sucesión de Pedro

### *2.1. El principio de la sucesión en general*

Que el Nuevo Testamento, en todos los grandes filones de tradición, conoce el primado de Pedro, es indiscutible. La verdadera dificultad surge al formular la segunda pregunta: ¿Se puede fundar la idea de la sucesión de Pedro? Más ardua es aún la tercera pregunta, relacionada con ella: ¿Se puede justificar de modo creíble la sucesión romana de Pedro? En lo que concierne a la primera de estas dos preguntas, ante todo hemos de comprobar que en el Nuevo Testamento no hay una afirmación explícita de la sucesión de Pedro. Esto no debe sorprendernos, ya que los evangelios, lo mismo que las grandes cartas paulinas, no abordan el problema de una Iglesia posapostólica, cosa que, por lo demás, hay que mirar como un signo de la fidelidad a la tradición por parte de los evangelios. Por otra parte, es posible encontrar en los evangelios este problema de un modo indirecto, si se admite el principio metodológico de la historia de las formas, según el cual se ha reconocido como parte de la tradición sólo lo que en el respectivo ambiente de la tradición se consideró de algún modo significativo

para el presente. Esto significaría, por ejemplo, que Juan, hacia finales del siglo primero, es decir, cuando Pedro ya había muerto hacía tiempo, no consideró en absoluto el primado como algo perteneciente al pasado, sino como algo vigente para la Iglesia. Incluso algunos -puede que con un exceso de fantasía- creen descubrir en la «concurrencia» entre Pedro y «el discípulo al que Jesús amaba» un eco de las tensiones entre la reivindicación romana del primado y la autoconciencia de las Iglesias de Asia Menor. De todos modos, esto sería un testimonio muy precoz, y además interno a la Biblia, de que se estimaba que la línea petrina continuaba en Roma. Sin embargo, no debemos apoyarnos en modo alguno en hipótesis tan inciertas. En cambio, me parece justa la idea fundamental de que las tradiciones neotestamentarias no responden nunca a un mero interés de curiosidad histórica, sino que llevan en sí la dimensión del presente, y en este sentido sustraen siempre las cosas al mero pasado, sin eliminar por ello la autoridad especial del origen.

Por lo demás, precisamente los autores que niegan el principio de la sucesión han propuesto luego hipótesis de sucesión. O. Cullmann, por ejemplo, se pronunció con toda claridad contra la idea de sucesión; pero creía poder demostrar que Pedro habría sido sustituido por Santiago, y que este habría ejercido el primado del que anteriormente había sido el primero de los apóstoles[41]. Bultmann, partiendo de la mención de las tres columnas en Gal 2,9, cree poder concluir que de una dirección personal se habría pasado a una dirección colegial y que un colegio habría reemplazado a la sucesión de Pedro[42]. No es preciso discutir estas y otras hipótesis similares; su fundamento es más bien débil. Pero así se demuestra que no es posible eludir la idea de la sucesión si se considera la palabra trasmitida como realmente un espacio abierto al futuro. En efecto, en los escritos del Nuevo Testamento situados en el momento de la transición a la segunda generación o que pertenecen ya a ella -especialmente los Hechos de los Apóstoles y las cartas pastorales-, el principio de la sucesión adopta una forma concreta. La concepción protestante según la cual la «sucesión» se encuentra sólo en la Palabra como tal, y no en «estructuras» del género que

sea, resulta anacrónica en virtud de la forma efectiva de la tradición neotestamentaria. La palabra está ligada a un testigo que garantiza su índole inequívoca, que ella no posee como mera palabra confiada a sí misma. Sin embargo, el testigo no es un individuo que subsiste por sí mismo y en sí mismo. Es testigo por sí mismo y en virtud de su propia capacidad de recordar, exactamente igual que Simón puede ser roca por sus propias fuerzas. Es testigo no en cuanto «carne y sangre», sino a través de su nexo con el Espíritu, el Paráclito, que es el garante de la verdad y abre la memoria. El, por su parte, une al testigo con Cristo. En efecto, el Paráclito no habla por sí mismo, sino que toma de lo «suyo» (a saber, de lo que es Cristo: Jn 16,13). Ese nexo con el Espíritu y con su modo de ser -«no hablará por sí mismo, sino cuanto oiga decir»- es llamado en el lenguaje de la Iglesia «sacramento». El sacramento designa el triple entrelazarse de Palabra -testigo- Espíritu Santo y Cristo, que describe la estructura específica de la sucesión neotestamentaria. Del testimonio de las cartas pastorales y de los Hechos de los Apóstoles se puede deducir con cierta seguridad que ya la generación apostólica dio a este recíproco entrelazamiento de persona y palabra, por fe en la presencia del Espíritu y de Cristo, la forma de la imposición de las manos.

## *2.2. La sucesión romana de Pedro*

La figura neotestamentaria de la sucesión así constituida, en la cual la palabra es sustraída al arbitrio humano justamente a través de la implicación en ella del testigo, es afrontada muy pronto por un modelo esencialmente intelectual y antiinstitucional, que conocemos en la historia con el nombre de gnosis. Aquí se eleva a principio la libre interpretación y el desarrollo especulativo de la palabra. Frente a la pretensión intelectual avanzada por esta corriente, muy pronto no es ya suficiente remitir a testigos particulares. Fueron necesarios puntos de referencia para el testimonio, que se encontraron en las llamadas sedes apostólicas, es decir, en aquellos lugares en que habían actuado los apóstoles. Las sedes apostólicas se convierten en los puntos de referencia de la verdadera *communio.* No obstante, dentro de estos puntos de referencia se da aún un criterio preciso,

que resume en sí a todos los demás (claramente en Ireneo de Lyon): la Iglesia de Roma, en la que Pedro y Pablo padecieron el martirio. Con ella ha de estar de acuerdo cada comunidad particular; ella es verdaderamente el criterio de la auténtica tradición apostólica.

También Eusebio de Cesárea, en la primera redacción de su *Historia eclesiástica,* hizo una descripción del mismo principio: la contraseña de la continuidad de la sucesión apostólica se concentra en las tres sedes petrinas de Roma, Antioquía y Alejandría, siendo Roma, como lugar del martirio, una vez más, de las tres sedes petrinas, la preeminente, la verdaderamente decisiva[43].

Esto nos lleva a una comprobación de la mayor importancia[44]: el primado romano, o sea, el reconocimiento de Roma como criterio de la fe auténticamente apostólica, es más antiguo que la «Escritura». Sobre esto hay que guardarse de una ilusión casi inevitable. La «Escritura» es más reciente que los «escritos» que la integran. Durante mucho tiempo la existencia de cada uno de los escritos no dio lugar aún al «Nuevo Testamento» como Escritura, como Biblia. La reunión de los escritos en la Escritura es más bien obra de la tradición, que comenzó en el siglo II, pero que sólo en el siglo IV o V tuvo en cierta medida su conclusión. Un testimonio exento de sospecha como Harnack ha señalado al respecto que antes de terminar el siglo II se impuso en Roma un canon de los «libros del Nuevo Testamento» según el criterio de la apostolicidad y catolicidad, criterio que poco a poco fue seguido también por otras Iglesias «a causa de su valor intrínseco y de la fuerza de la autoridad de la Iglesia romana». Por tanto, podemos afirmar: la Escritura se hizo Escritura mediante la tradición, de la que forma parte como elemento constitutivo justamente en este proceso la *potentior principalitas* de la cátedra de Roma.

Resultan así evidentes dos puntos: el principio de la tradición, en su configuración sacramental como sucesión apostólica, fue constitutivo para el origen y la continuación de la Iglesia. Sin este principio no es posible en absoluto imaginar un Nuevo Testamento, y

es debatirse en una contradicción querer afirmar lo uno y negar lo otro. Hemos visto además que desde el principio se estableció y trasmitió en Roma la lista de los nombres de los obispos como serie de la sucesión. Podemos añadir que Roma y Antioquía, como sedes de Pedro, eran conscientes de encontrarse en la sucesión de la misión de Pedro, y que pronto en el grupo de las sedes petrinas se adoptó también a Alejandría como lugar de la actividad de Marcos, discípulo de Pedro. Sin embargo, el lugar del martirio aparece claramente como el principal depositario de la suprema autoridad petrina y desempeña un papel preeminente en la formación de la naciente tradición eclesial, y en particular en la formación del Nuevo Testamento como Biblia; él pertenece a las condiciones esenciales de posibilidad, tanto internas como externas. Sería fascinante mostrar cómo influyó en todo esto la idea de que la misión de Jerusalén había pasado a Roma, razón por la cual inicialmente Jerusalén no sólo no fue «sede patriarcal», sino ni siquiera sede metropolitana: Jerusalén reside en Roma y su título de preeminencia se ha trasferido, con la partida de Pedro, a la capital del mundo pagano[45]. Pero una reflexión detallada sobre este tema nos llevaría muy lejos. Creo, no obstante, que ha quedado patente lo esencial: el martirio de Pedro en Roma fija el lugar en el que continúa su función. Esta conciencia aparece ya en el siglo primero a través de la primera carta de Clemente, aunque, en los detalles, la evolución fue naturalmente lenta.

## 3. Reflexiones finales

Nos detenemos en este punto, puesto que el objeto esencial de nuestras reflexiones ha sido alcanzado. En efecto, hemos visto que el Nuevo Testamento en su totalidad documenta de manera convincente el primado de Pedro; hemos visto que la constitución de la tradición y de la Iglesia suponía la continuación de la autoridad de Pedro en Roma. El primado romano no es una invención de los papas, sino un elemento esencial de la unidad de la Iglesia, que se remonta al mismo Señor y que se desarrolló fielmente en la Iglesia naciente. Pero el Nuevo Testamento nos muestra algo más que los aspectos formales de una estructura; nos muestra también su

esencia íntima. No sólo nos entrega pruebas documentales, sino que se afirma como criterio y cometido. Nos indica la tensión entre piedra de escándalo y roca; justamente en la desproporción entre capacidad humana y disposición divina, Dios se da a conocer como el que está verdaderamente presente y operante. Si el conferir semejante plenitud de autoridad a los hombres ha podido hacer que en el curso de la historia surgiera -y no sin razón- el temor a un poder humano arbitrario, sin embargo no sólo la promesa del Nuevo Testamento, sino la misma trayectoria histórica muestran lo contrario: la desproporción de los hombres para semejante función es tan estridente, tan evidente, que justamente en la atribución a un hombre de la función de roca se pone de manifiesto que no son estos hombres los que sostienen la Iglesia, sino el que lo hace, a pesar de los hombres más que a través de ellos. Quizá el misterio de la cruz no esté en ninguna parte tan tangiblemente presente como en la historia del primado. El hecho de que su centro esté constituido por el perdón es al mismo tiempo su supuesto y el signo de la naturaleza particular del poder de Dios. De este modo cada una de las palabras bíblicas sobre el primado permanece, de generación en generación, como indicación, como medida a la que debemos plegarnos cada vez. Si la Iglesia mantiene su fe en estas palabras, no es cuestión de triunfalismo, sino de humildad; sorprendida y agradecida reconoce la victoria de Dios sobre la debilidad humana y a través de ella. El que por miedo al triunfalismo o al poder arbitrario del hombre le quita a estas palabras su fuerza no anuncia en absoluto a un Dios más grande, sino que más bien lo empequeñece. Pues él manifiesta el poder de su amor justamente en la paradoja de la impotencia humana, permaneciendo así fiel a la ley de la historia de la salvación. Así pues, con el mismo realismo con que hoy admitimos los pecados de los papas y su inadecuación a la grandeza de su ministerio, hemos de reconocer también que Pedro ha sido siempre la roca contra las ideologías, contra la reducción de la Palabra a lo que en una época determinada está en boga, contra la sumisión a los poderosos de este mundo. Al reconocer estos hechos de la historia, no celebramos a los hombres, sino que tributamos alabanza al Señor, que no abandona a la Iglesia y ha querido realizar su ser roca a través de Pedro, la pequeña

piedra de tropiezo: no la «carne y la sangre», sino el Señor salva a través de los que provienen de la carne y de la sangre. Negar esto no es más fe ni más humildad, sino retroceder frente a la humildad, que reconoce la voluntad de Dios exactamente como es. Por tanto, la promesa hecha a Pedro y su realización histórica siguen siendo, en lo más hondo, motivo perenne de alegría: los poderes del infierno no prevalecerán contra ella...

## 3. Iglesia universal e Iglesia particular. El cometido del obispo

Entonces, concretamente, ¿cómo debe vivir y configurarse la Iglesia para responder a la voluntad del Señor? Tal es la pregunta que se impone con fuerza después de todas las reflexiones hasta ahora expuestas. A esta pregunta podemos darle una respuesta muy sencilla, que sin embargo contiene en sí toda la riqueza y, por tanto, todas las dificultades de lo que es realmente sencillo. Podemos decir: la Iglesia se convirtió en tal cuando el Señor, después de haber dado su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino, dijo: «haced esto en memoria mía». Ello significa: la Iglesia es una respuesta a este cometido, a la autoridad y a la responsabilidad que conlleva. Iglesia es eucaristía. Ello implica que la Iglesia proviene de la muerte y resurrección, pues las palabras sobre la donación del cuerpo habrían quedado vacías de no haber sido una anticipación del sacrificio real de la cruz, lo mismo que su memoria en la celebración sacramental sería culto de los muertos y formaría parte de nuestro luto por la omnipotencia de la muerte si la resurrección no hubiese trasformado este cuerpo en «espíritu dador de vida» (1Cor 15-45). Pero de todo el conjunto del Nuevo Testamento procede una segunda respuesta que se ha concretado en el nombre *ecclesia.* Iglesia quiere decir reunión y purificación por Dios de todos los hombres de toda la tierra. La unión de las dos respuestas define la naturaleza de la Iglesia y determina su praxis; además las dos respuestas se pueden compendiar en la afirmación única de que Iglesia quiere decir proceso dinámico de unificación horizontal y vertical. Es unificación vertical del hombre con el amor trinitario de Dios, y por tanto también integración del hombre en sí

mismo y consigo mismo. Mas como lleva al hombre allí donde tiende toda la gravitación de su naturaleza, se hace de por sí también unificación horizontal: sólo a partir de la fuerza propulsiva de la unión vertical puede tener lugar la unificación horizontal, o sea, la reconstrucción de un género humano lacerado. Los Padres compendiaron estos dos aspectos -eucaristía y reunión- en la palabra *communio,* que hoy nuevamente está en alza: Iglesia y comunión; ella es comunión de la palabra y del cuerpo de Cristo, y por tanto comunión recíproca entre los hombres, quienes, en virtud de esta comunión que los lleva desde arriba y desde dentro a unirse, se convierten en un solo pueblo; es más, en un solo cuerpo.

## 1. Eclesiología eucarística y ministerio episcopal

Intentaremos ahora desarrollar en concreto esta respuesta básica. Partimos del hecho de que la Iglesia se realiza en la celebración de la eucaristía, que es al mismo tiempo el hacerse presente la palabra del anuncio. Ello implica en primer lugar el aspecto local: la celebración eucarística ocurre en un lugar concreto con las personas que en él viven. Aquí comienza la fase de la reunión. Lo cual significa que por Iglesia no se entiende un club de amigos o una asociación de tiempo libre en la que se juntan personas con iguales tendencias y con intereses afines. La llamada de Dios va a todos los que están en aquel lugar: la Iglesia es pública por su misma naturaleza. Desde el principio rehusó colocarse en el plano de las asambleas cultuales privadas o de cualquier agrupación de derecho privado. De haber aceptado, habría gozado de la plena protección del derecho romano, que reservaba a las organizaciones de derecho privado un amplio espacio. Por el contrario, quiso ser pública igual que el Estado, porque ella es realmente el nuevo pueblo al que todos están llamados[46]. Por eso cuantos se hacen creyentes en un lugar pertenecen todos ellos igualmente a la misma eucaristía: ricos y pobres, cultos e incultos, griegos, judíos, bárbaros, hombres y mujeres; donde Dios llama, estas diferencias no cuentan (Gal 3,28). Por eso podemos ahora comprender por qué Ignacio de Antioquía insistió tanto en la unicidad del oficio episcopal en una ciudad y por qué ligó tan estrechamente la pertenencia

eclesial a la comunión con el obispo. Defiende san Ignacio la naturaleza pública y la unidad de la fe contra todo tipo de grupo, contra la división en razas y en clases. El evangelio de Jesucristo excluye desde el principio el racismo y la lucha de clases. Hay un solo obispo en una sola ciudad, porque la Iglesia es una sola para todos y porque Dios es uno solo para todos. En este sentido la Iglesia tiene siempre ante sí una tarea única e inmensa de reconciliación; no es Iglesia si no pone de acuerdo a los que de hecho -por su modo de sentir- no están de acuerdo y no tienden al acuerdo. Sólo en virtud del amor del que ha muerto por todos puede y debe realizarse también de hecho esta reconciliación. La Carta a los efesios ve el sentido más profundo de la muerte de Cristo en el hecho de haber abatido «el muro de separación, o sea, la enemistad» (2,14). En virtud de la sangre derramada, Cristo es «nuestra paz» (2,13s). Estamos ante formulaciones eucarísticas que contienen un realismo exigente; no se puede gozar de la sangre «derramada por muchos» restringiéndose a «pocos». En este sentido el «episcopado monárquico» enseñado por Ignacio de Antioquía es una forma esencial e irrevocable de la Iglesia, ya que constituye una exacta interpretación de una realidad central: la eucaristía es pública, es eucaristía de toda la Iglesia, del único Cristo. Nadie tiene derecho a escogerse una eucaristía «propia». La reconciliación con Dios que en ella se nos brinda supone siempre la reconciliación con el hermano (Mt 5,23s). La naturaleza eucarística de la Iglesia nos ha remitido en primer lugar a4la asamblea local; al mismo tiempo hemos reconocido que el ministerio episcopal pertenece esencialmente a la eucaristía en cuanto servicio a la unidad que se deriva necesariamente del carácter de sacrificio y de reconciliación de la eucaristía. Una Iglesia eucarística es una Iglesia constituida sobre el obispo.

Tenemos que dar ahora un paso más. El redescubrimiento del carácter eucarístico de la Iglesia ha llevado recientemente a acentuar con fuerza el principio de la Iglesia local. Teólogos ortodoxos han contrapuesto la eclesiología eucarística de Oriente como expresión auténtica de la Iglesia a la eclesiología centralista de la Iglesia romana[47]. En cada Iglesia local, dicen, está presente

con la eucaristía el misterio entero de la Iglesia, por estar presente Cristo. A esto no hay nada que añadir. Por tanto, deducen ellos, la idea de un ministerio petrino es una contradicción; tiende a un modelo mundano de unidad opuesto a la unidad sacramental representada en la constitución eucarística. Sin embargo, es cierto que esta moderna eclesiología eucarística ortodoxa no es concebida de modo puramente «local» en el sentido de la Iglesia particular, ya que en realidad el punto básico de la estructura es el obispo, y no el lugar en cuanto tal. Si se reflexiona sobre este hecho, resulta evidente que también para la tradición ortodoxa no basta el simple hecho litúrgico en el lugar respectivo para constituir la Iglesia, sino que es necesario un principio de integración.

Los problemas que permanecen pendientes permiten comprender que desde hace poco, por la fusión de elementos protestantes, ortodoxos y católicos, se vayan desarrollando nuevas variantes del principio de la Iglesia local que intentan llevarlo a sus últimas consecuencias. Si los ortodoxos parten del obispo y de la comunión eucarística guiada por él, punto de partida de la posición reformada sigue siendo la palabra: la palabra de Dios congrega a los hombres y crea la «comunidad». El anuncio del evangelio, dicen, genera la asamblea, y esta asamblea es «Iglesia». En otras palabras, la Iglesia como institución no tiene en esta perspectiva ningún relieve propiamente teológico; teológicamente significativa es sólo la comunidad, porque lo que importa es sólo la palabra[48]. Esta idea de la comunidad suele hoy vincularse al *logion* de Jesús del evangelio de Mateo: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (18,20). Casi se podría decir que estas palabras han sustituido hoy para muchos, como palabras fundantes de la Iglesia y como definición de su naturaleza, al *logion* de la piedra y del poder de las llaves. La idea es entonces: reunirse en nombre de Jesús engendra por sí mismo la Iglesia; es el acto independiente de todas las instituciones en el que la Iglesia nace siempre de nuevo. La Iglesia no es concebida como episcopal, sino como congregacionista. Ahora no hay que referirse ya a la exclusividad de la palabra, sino que de este principio se deduce la conclusión: la asamblea convertida de ese modo en comunidad

tiene en sí todos los poderes de la Iglesia y, por tanto, también el de la celebración eucarística. La Iglesia, como suele decirse, viene «de abajo»; ella se forma a sí misma. Pero con este enfoque se pierde inevitablemente su naturaleza pública y su mismo carácter de reconciliación tal como se presenta en el principio episcopal, que se deriva de la naturaleza de la eucaristía. La Iglesia se convierte en grupo, que se mantiene unido por su consenso interior, mientras que su dimensión católica se agrieta. Las palabras del Señor sobre reunirse dos o tres personas no pueden aislarse; no agotan la plenitud de la realidad Iglesia. En esa realidad el reunirse, e igualmente los encuentros informales de grupos en la oración, tiene una importancia esencial. Pero no es suficiente como principio constitutivo de la Iglesia.

Por eso el sínodo de 1985 ha señalado nuevamente en la *communio* la idea guía para la comprensión de la Iglesia, y en consecuencia ha pedido que se profundice la eclesiología eucarística, en la cual las diversas funciones de papa, obispo, presbítero y laicos son contempladas oportunamente en una visión de conjunto a partir del sacramento del cuerpo del Señor. Esos esfuerzos siguen adelante. Hay un primer paso relativamente simple. Iglesia es eucaristía, según hemos dicho. Ello puede traducirse también en otra fórmula: Iglesia es comunión, comunión con todo el cuerpo de Cristo. En otras palabras: en la eucaristía no se puede en modo alguno pretender comulgar exclusivamente con Jesús. El se ha dado un cuerpo. El que comulga con él, comulga necesariamente con todos sus hermanos, que se han convertido en miembros del único cuerpo. Tal es el alcance del misterio de Cristo, que la *communio* incluye también la dimensión de la catolicidad. O es católica, o no es absolutamente.

## 2. Las estructuras de la Iglesia universal en la eclesiología eucarística

¿Pero cómo se expresa todo esto? La pregunta nos lleva necesariamente a la Iglesia antigua. El que ha aprendido a conocerla en su existencia efectiva ve al punto que no ha consistido

nunca en una yuxtaposición estática de Iglesias locales. Desde el principio pertenecen esencialmente a ella múltiples formas de catolicidad. En el tiempo apostólico es sobre todo la figura misma del apóstol lo que queda fuera del principio local. El apóstol no es obispo de una comunidad, sino misionero de la Iglesia entera. La figura del apóstol es la más contundente refutación de cualquier concepción de Iglesia puramente local. En su persona se expresa la Iglesia universal; a esta representa él, sin que ninguna Iglesia local pueda pretender tenerlo para sí sola. Pablo ejerció esta función de unidad mediante sus cartas y a través de una red de enviados. Estas cartas son la realización práctica del servicio católico de la unidad, que sólo se explica en virtud de la autoridad del apóstol que se extiende a la Iglesia universal. Si observamos además las listas de saludos de las cartas, podemos verificar también que la sociedad antigua era móvil; encontramos a los amigos de Pablo ora aquí, ora allá. Ser cristiano quería decir para ellos pertenecer a la única asamblea de Dios en formación, que ellos encontraban unida e idéntica en todos los lugares. Cuando estudio las hipótesis de que Santiago, un colegio o la comunidad en general habrían recogido la sucesión de Pedro, no puedo menos de sorprenderme siempre de que a nadie se le haya ocurrido la idea de atribuir tal sucesión a Pablo, a pesar de que él afirma en la Carta a los gálatas: «Vieron que yo había recibido la misión de anunciar el evangelio a los paganos, como Pedro a los judíos» (2,7). Prescindiendo de que aquí se excluye claramente la idea, derivada de la misma Carta a los gálatas, de la sustitución de Pedro por Santiago o por un colegio, se podría concluir que Pablo había recibido el primado sobre los paganos de una manera indivisa. Pero en realidad no se trata de un reparto de sectores de misión, superado precisamente en la medida en que se impuso el pensamiento fundamental de Pablo, que abolía toda distinción entre judeo-cristianos y pagano-cristianos. Como se desprende del conjunto del Nuevo Testamento, Pedro siguió siendo la bisagra entre cristianos judíos y gentiles, y esta misión para toda la Iglesia fue la concretización del mandato particular que el Señor le confirió. Pero al mismo tiempo podemos decir que Pablo ejerció en virtud de su misión una especie de primado sobre los cristianos

gentiles, lo mismo que Santiago reivindicó una posición de guía para todo el judeo-cristianismo.

Volvamos a nuestro problema. En el tiempo apostólico es evidente el elemento católico en la estructura de la Iglesia; también las llamadas cartas católicas lo desarrollan y confirman. Incluso podemos afirmar que el ministerio orientado en sentido universal tiene claramente la preeminencia sobre los ministerios locales, hasta el punto de que su fisonomía concreta queda aún completamente oscura en las grandes cartas de Pablo[49]. Hay que recordar que, junto a los apóstoles, el grupo de los profetas, designados en la *Didajé* entre otras cosas como «vuestros sumos sacerdotes» (13,3), ejercían una misión igualmente supralocal. Sólo después de haber comprendido esta realidad es posible entender el alcance de la fórmula de que los obispos son los sucesores de los apóstoles. En la primera fase los obispos, en cuanto responsables de Iglesias locales, están claramente por debajo de la autoridad católica de los apóstoles. Si luego, en el difícil proceso de formación de la Iglesia pos-apostólica, se acabó reconociéndoles también la posición de los apóstoles, ello significa que asumen ahora una responsabilidad que rebasa el ámbito local. En otros términos, la llama de la catolicidad y de la misión no puede extinguirse tampoco en la nueva situación. La Iglesia no puede hacerse una yuxtaposición estática de Iglesias locales en principio autosuficientes: ha de permanecer «apostólica»; o, dicho de otra manera, el dinamismo de la unidad ha de marcar su misma estructura. Con la connotación «sucesor de los apóstoles», se hace salir al obispo del ámbito puramente local y se lo constituye en responsable de que las dos dimensiones de la *communio:* la vertical y la horizontal, permanezcan indivisas.

¿Pero cómo se manifiesta esto concretamente? Ante todo se manifiesta en una fuerte conciencia de la unidad de la única Iglesia en todos los lugares, que surge espontáneamente dondequiera que se hacen perceptibles tendencias separatistas. Cuando, por aducir un ejemplo, en el siglo cuarto y quinto comenzaron los donatistas a crear una especie de Iglesia particular africana, que no quería ya mantener relaciones con la Iglesia universal, Optato de Milevi

reaccionó resueltamente contra esa tendencia a las «dos Iglesias», oponiendo a ella la comunión con todas las provincias como signo distintivo de la verdadera Iglesia[50]. Agustín reitera incansablemente el mismo principio, convirtiéndose así en el maestro y guía de la catolicidad: «Yo estoy en la Iglesia, cuyos miembros son todas aquellas Iglesias de las que sabemos realmente por la Sagrada Escritura que surgieron y crecieron gracias a la actividad de los apóstoles. No renunciaré a estar en comunión con ellas, ni en África ni en ningún otro lugar con la ayuda de Dios»[51]. En el siglo segundo ya Ireneo había expresado con vigor el mismo principio: «Esta doctrina y esta fe la Iglesia diseminada por todo el mundo la custodia diligentemente, formando como una única familia: la misma fe con una sola alma y un solo corazón; la misma predicación, enseñanza y tradición, como si hubiese una sola boca. Diversas son las lenguas según las regiones, pero única e idéntica es la fuerza de la tradición. Las Iglesias de Germania no tienen una fe o tradición diferente, como tampoco las de Hispania, Galia, Egipto, Libia, Oriente y el centro de la tierra (=Palestina); como el sol, criatura de Dios, es uno solo e idéntico en todo el mundo, así la luz de la verdadera predicación resplandece en todas partes e ilumina a todos los hombres que quieren venir al conocimiento de la verdad»[52].

¿Cuáles eran los elementos estructurales concretos que garantizaban esta catolicidad? Naturalmente, antes que las estructuras hay que indicar el contenido, en el cual insiste, por ejemplo, la Carta a los efesios: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios padre de todos...» (4,5s). Las estructuras están al servicio de este contenido. Hemos dicho: la pertenencia a la comunión en cuanto pertenencia a la Iglesia es por su naturaleza universal. El que pertenece a una Iglesia local pertenece a todas. De esta conciencia, como garantía de la unidad de la *communio* y delimitación de los confines frente a presuntas y falsas comunidades, nacieron las cartas de comunión, a las que se denominó *Utterae communicatoriae, tesserae, symbola, Utterae pacis...*[53].

El cristiano que emprendía un viaje llevaba consigo un documento de este tipo, encontrando así alojamiento en cualquier comunidad cristiana y, como centro de la hospitalidad, la comunión en el cuerpo del Señor. Con estas cartas de paz el cristiano se encontraba realmente en su propia casa en cualquier sitio en que estuviera.

Para que el sistema pudiese funcionar, los obispos debían tener por su parte las listas de las Iglesias más importantes de todas las partes del mundo con las cuales estaban en comunión. «Esta lista servía como repertorio de las direcciones cuando había que entregar pasaportes, y por otra parte los pasaportes de los que llegaban de fuera eran controlados con esta lista»[54].

Vemos, pues, de manera muy concreta, que el obispo hace de anillo de conjunción de la catolicidad. El mantiene relaciones con otros, encarnando así el elemento apostólico, y con él el católico, en la Iglesia. Esto encuentra expresión ya en su consagración; ninguna comunidad puede darse obispo sólo por sí. Un lazo tan radical en la esfera local no es compatible con el principio apostólico, es decir, universal. En esto se manifiesta al mismo tiempo más en profundidad también el hecho de que la fe no es una conquista nuestra personal, sino que la recibimos siempre de fuera. Supone siempre una superación de los confines, un ir a los otros y un venir de los otros, lo que remite al origen del Otro, del mismo Señor. El obispo es consagrado por un grupo de al menos tres obispos de comunidades vecinas, y en la ocasión se verifica también la identidad del credo[55]. Pero naturalmente los obispos vecinos no bastan; piénsese en la extensión descrita por el texto de san Ireneo, que de propósito abarca los confines de la tierra entonces conocidos, desde Germania por un lado, hasta Egipto y Oriente por otro. Sólo aclarando debidamente este punto es posible evitar, a propósito de la eclesiología de comunión, un equívoco que hoy se propaga visiblemente. Partiendo de una interpretación moderna y unilateral de la tradición oriental, se cree poder afirmar que no existe por encima de cada uno de los obispos locales particulares ninguna otra realidad constituida en la Iglesia. El único órgano posible de la Iglesia entera sería el concilio universal; la Iglesia de los múltiples

obispos formaría, por así decir, el concilio permanente, tanto que algunos han llegado a proponer ver en el concilio el modelo estructural de la Iglesia[56]. Pero en semejante idea de la Iglesia se pierde el elemento de responsabilidad eclesial universal que se encarna en el apóstol, reduciendo con ello también el mismo ministerio episcopal, de modo que la misma Iglesia local no puede ser vista ya en su amplitud total e interior.

No es fácil, ni mucho menos, centrar la atención en el elemento estructural que trasciende a cada obispo en la Iglesia antigua sin caer en seguida en la sospecha de una lectura de la historia desde una óptica unilateralmente papal. Intentaré aclarar este punto exponiendo un caso ejemplar. La controversia sobre Pablo de Samo-sata, obispo de Antioquía, que en el 268 fue acusado de herejía por una asamblea de obispos, depuesto de su cargo y excluido de la comunión eclesial. El caso causó mucho revuelo, ya que Antioquía era el lugar donde se había formado el cristianismo entre los gentiles y donde había nacido el nombre de cristianos. La tradición conocía a Antioquía como lugar de la actividad misionera de Pedro antes de trasladarse a Roma. Como tal, Antioquía era un punto central de referencia de la *communio.* En otras palabras, la red mundial de la *communio,* como ya se ha dicho, tiene algunos puntos eminentes de orientación por los cuales se regulan las Iglesias locales circunstantes. Son las sedes apostólicas. Por eso la crisis de una de estas sedes principales es particularmente importante: ¿qué ocurre cuando vacila justamente el punto de referencia? En este caso es evidente que no basta ya la mera «ayuda de los vecinos», pues está en juego el todo. Por eso el sínodo de los obispos vecinos puede decidir la deposición y escoger el sucesor, pero no puede conferir eficacia jurídica definitiva a estas deliberaciones. Ha de entrar en función la catolicidad. En consecuencia, los participantes en el sínodo obispal antioqueno escribieron a los obispos de Roma y de Alejandría, y mediante ellos a los demás obispos de la Iglesia católica. «Nos hemos visto, pues, forzados..., a designar a otro en su puesto como obispo de la Iglesia católica... Domno, que tiene todas las cualidades que competen a un obispo. Os notificamos esto a fin de que le escribáis y aceptéis

de él las cartas de comunión». Ello significa que Domno no puede ser legitimado únicamente por el sínodo. Su nombramiento sólo es efectivo a condición de que los obispos de Roma y de Alejandría sean informados de su elección, le escriban y reciban de él K0Lv0ovLKa ypaμμatia; por lo demás, el asunto no termina aquí. Pablo de Samosata rehusó restituir los edificios destinados al culto. Entonces los obispos se dirigieron a la autoridad (¡pagana!) del emperador Aureliano, el cual sentenció que tales edificios «fueran entregados a aquel que los obispos de Italia y de Roma reconocieran como legítimo». El autor belga B. Botte deduce de ahí con razón: «Para el emperador pagano no había, pues, sólo Iglesias locales, sino también una Iglesia católica cuya unidad estaba garantizada por la comunión de los obispos». La misma dinámica que el caso tomado como ejemplo pone de manifiesto para el siglo tercero, puede documentarse para el siglo segundo en el marco de la controversia pascual. Por eso el concilio de Nicea, como él mismo lo declara, no hizo más que corroborar la antigua tradición al confirmar los primados de Roma, Alejandría y Antioquía, estableciendo en ellos las articulaciones de la *communio* universal. La justificación de las tres sedes está en el principio pe-trino, en el cual reside también el fundamento de la particular responsabilidad apostólica de Roma como criterio de unidad. Por consiguiente, a la catolicidad de un obispo pertenece el principio de vecindad y la viva relación con Roma, que consiste en dar y recibir en la gran comunión de la única Iglesia.

El jurista evangélico R. Sohm dijo una vez que en el primer milenio la Iglesia se entendía como el cuerpo de Cristo, y en el segundo como la corporación de los cristianos. En este paso de cuerpo a corporación, de Cristo a la cristiandad, de sacramento a derecho, ve él la verdadera caída, que se habría verificado al entrar el segundo milenio y que habría dado origen a la Iglesia católico-romana. Sobre esto hemos de decir, sin embargo, que ciertamente la Iglesia se formó en primer lugar del sacramento y de la comunión con el cuerpo de Cristo; es «cuerpo de Cristo»; pero justamente por eso es también corporación de los cristianos. Ambas cosas no se excluyen, sino que se integran. Como comunidad sacramental en el cuerpo del

Señor y a partir de la palabra del Señor, es comunidad de derecho divino, como lo ha mostrado E. Käsemann de modo persuasivo partiendo del Nuevo Testamento. Este «derecho divino», que resulta de la palabra y del sacramento, está rodeado concretamente de un derecho humano que reviste múltiples formas; la Iglesia en su historia deberá vigilar siempre para que su centro propiamente espiritual no se vea desplazado por demasiadas estructuras humanas. Lo importante es establecer que el orden de la unidad no es en modo alguno un orden de derecho simplemente humano, sino lo que define de modo central la naturaleza de la Iglesia, y que por eso su expresión jurídica en el cargo del sucesor de Pedro y en la recíproca referencia entre obispos, como en la referencia de estos al papa, pertenece al núcleo central de su ordenamiento divino, de modo que la pérdida de este elemento la lesiona en lo específico de su ser Iglesia.

## 3. Consecuencias para el ministerio y el cargo del obispo

En todas nuestras reflexiones acerca de la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular hemos tropezado de continuo con la figura del obispo como elemento central de la estructura eclesial. Como ya hemos dicho, él encarna el carácter unitario y el carácter público de la Iglesia local a partir de la unidad del sacramento y de la palabra. El obispo es además el anillo de conjunción con las otras Iglesias locales; como responsable de la unidad de la Iglesia local en su diócesis, le incumbe también hacer de intermediario entre la unidad de su Iglesia particular y la Iglesia entera y única de Jesucristo, y de vivificarla. Debe cuidar de la dimensión católica y de la apostólica de su Iglesia local; estos dos elementos esenciales de la Iglesia caracterizan de modo especial su ministerio, pero enlazan también directamente con las otras dos notas distintivas: la apostolicidad y la catolicidad sirven a la unidad, y sin unidad no hay tampoco santidad, ya que sin amor no hay santidad; la santidad, en efecto, se realiza esencialmente en la integración del particular y de los particulares en el amor de conciliación del único cuerpo de Jesucristo. La santidad no realiza la perfección del propio yo, sino su

purificación a través de la fusión en el amor omnicomprensivo de Cristo; este amor es la santidad misma del Dios unitrino.

¿Cómo pueden definirse entonces más precisamente, partiendo de esta base eclesiológica, la función del obispo y la posición de la Iglesia particular en la Iglesia universal? Esta pregunta abre un campo muy amplio, pues nos introduce en el ámbito de la realización histórica, que, desde luego, se apoya en el mismo fundamento, pero que se ve ininterrumpidamente confrontada con nuevas realidades de la vida humana y exige igualmente respuestas siempre nuevas. Habré de contentarme con destacar aquí algunos puntos de vista de carácter general.

Si hay que definir esencialmente al obispo como sucesor de los apóstoles, entonces su misión queda fundamentalmente perfilada por lo que la Escritura dice ser la voluntad de Jesús respecto a los apóstoles; él los «constituyó» para que «estuviesen con él», «para enviarlos» y «para que tuviesen autoridad...» (Mc 3,14s). La premisa fundamental del ministerio episcopal es la íntima comunión con Jesús, es estar con él. El obispo ha de ser el testigo de la resurrección, o sea, ha de permanecer en contacto con Cristo resucitado. Sin este íntimo «estar con» Cristo, se convierte en un simple funcionario eclesiástico, pero no en testigo, no en sucesor de los apóstoles. El estar con Cristo exige interioridad, pero al mismo tiempo genera la participación en la dinámica de la misión. Pues el Señor es con todo su ser el enviado, el que ha bajado del cielo, el que ha cambiado su «ser con» el Padre en «estar con» los hombres. Según las categorías clásicas, el ministerio del obispo pertenece a la «vida activa», pero su actividad está ordenada por su inserción en la dinámica de la misión de Jesucristo. Por eso significa ante todo el «estar con» Cristo, y de ese modo llevar al «estar con» Dios a los hombres para reunidos en este «estar con». Si a los apóstoles se les trasmite como tercer punto decisivo de su misión el poder de arrojar los demonios, tenemos claro el sentido de este mandato: la llegada de la misión de Jesús sana y purifica al hombre desde dentro. Purifica la «atmósfera» del espíritu en que vive con la llegada del espíritu de Jesús, que es el santo espíritu de Dios. Ser

para Cristo con Dios y, a partir de Cristo, llevar a los hombres a Dios, hacer de ellos la *qahal,* la asamblea de Dios, he ahí cuál es la tarea del obispo. «El que no recoge conmigo, dispersa», dice Jesús (Mc 12,30; Lc 11,23); el fin del obispo es recoger con Jesús.

De ahí se sigue un segundo punto: el obispo es el sucesor de los apóstoles. Solamente el obispo de Roma es el sucesor de un determinado apóstol, a saber, de san Pedro, por lo que está revestido de la responsabilidad de toda la Iglesia. Todos los demás obispos son sucesores de los apóstoles, no de un apóstol determinado; están en el colegio que sucede al colegio de los apóstoles, de forma que cada uno es sucesor de los apóstoles. Esto significa que el hecho de ser sucesor enlaza con «estar con» en el «nosotros» de los que suceden. El aspecto «colegiado» pertenece esencialmente al oficio de obispo; es una consecuencia necesaria de sus dos dimensiones, la católica y la apostólica. Este «estar con» ha revestido en la historia varias formas, y variará también en el futuro en las formas particulares de verificarse. En la Iglesia antigua tenía sustancialmente dos formas fundamentales que, a pesar de todos los cambios, indican también hoy lo esencial. En primer lugar hay un nexo particular entre los obispos vecinos y los obispos de una región, que en un contexto político y cultural común persiguen un camino común en su ministerio episcopal. De aquí nacieron los sínodos (asambleas de obispos), que se reunían por ejemplo en el África de san Agustín dos veces al año. En cierto sentido podemos compararlos con las conferencias episcopales. Sin duda hay que tener en cuenta una pequeña diferencia: que en la base de estos sínodos no había instituciones permanentes; no había oficinas, no había un órgano administrativo fijo, sino sólo de vez en cuando el hecho de la reunión, en la que los obispos, cada uno por su cuenta -a partir de su fe y de su experiencia de pastores- intentaban encontrar respuestas a los problemas urgentes. A este fin se exigía la responsabilidad personal de cada uno, junto con la búsqueda de aquella sintonía con la fe en la cual el testimonio común se resuelve en una respuesta común. La segunda figura en la que el nosotros de los obispos adquiría forma en la dimensión del obrar estaba en relación con los «primados», con las sedes obispales de referencia y

con sus obispos, y de modo particular en tomar como norma a Roma, en estar en consonancia con el testimonio de fe del sucesor de Pedro[57].

Pero cuando hablamos del «nosotros» de los obispos hemos de añadir un nivel ulterior de consideración; este «nosotros» no ha de entenderse sólo en sentido sincrónico, sino también en sentido diacrónico. Ello significa que en la Iglesia ninguna generación está aislada. En el cuerpo de Cristo no cuenta ya el límite de la muerte; en él, pasado, presente y futuro se compenetran. El obispo no se representa nunca sólo a sí mismo, ni lo que predica es su pensamiento propio; el obispo es un enviado y, en cuanto tal, un embajador de Cristo. El indicador del camino que introduce en el mensaje es para él el nosotros de la Iglesia, y precisamente el nosotros de la Iglesia de todos los tiempos. Si en alguna parte llegara a formarse una mayoría contra la fe de la Iglesia de otros tiempos, no sería en absoluto mayoría; en la Iglesia la verdadera mayoría es diacrónica, abarca a todas las épocas y sólo escuchando a esta mayoría total se permanece en el nosotros apostólico. La fe rompe la autoabsolutización de cada uno de los presentes; el abrirse a la fe de todos los tiempos libra de la ilusión ideológica y mantiene a la vez abierto al futuro. Ser heraldo de esta mayoría diacrónica, de la voz de la Iglesia que unifica los tiempos, es uno de los grandes cometidos del obispo, que desciende de aquel «nosotros» que caracteriza a su ministerio.

Echemos ahora una breve mirada a dos elementos más. El obispo representa ante la Iglesia local a la Iglesia universal, y ante la Iglesia universal a la Iglesia local; por tanto, sirve a la unidad. No tolera que la Iglesia local se encierre en sí misma, sino que la abre al todo y la inserta en el todo, de tal manera que las fuerzas vivificadoras de los carismas puedan afluir a ella y brotar de ella. Así como abre la Iglesia particular a la Iglesia universal, también el obispo lleva a esta Iglesia universal la voz particular de su propia diócesis, sus dones particulares de gracia, sus prerrogativas y sus sufrimientos. Todo pertenece a todos. Cada órgano es importante, y la contribución de cada uno es necesaria para el todo. Por eso el sucesor de san

Pedro debe ejercer su ministerio de modo que no sofoque los dones de las Iglesias particulares ni los fuerce a seguir una falsa uniformidad, sino que los deje ser eficaces en el intercambio vivificador del todo. Estos imperativos valen también para los obispos en su sede y más que nunca para la guía común que los obispos ejercen a través del sínodo o de la conferencia episcopal. Como el papa sólo debe añadir al derecho humano lo que es estrictamente necesario en virtud del derecho divino derivado del sacramento, así también han de hacerlo el obispo y la conferencia episcopal en su ámbito propio. También ellos han de guardarse de uniformidades pastorales. También ellos han de atenerse a las reglas de san Pablo: «No extingáis el espíritu... examinadlo todo, retened lo que es bueno» (1Tes 5,19.21). Tampoco aquí puede haber ningún uniformismo de planes pastorales, sino que hay que dejar espacio a la multiplicidad, no raras veces indudablemente fatigosa, de los dones de Dios; dejando a salvo naturalmente el criterio de la unidad de la fe, al que se puede añadir, en cuanto a las formas humanas, no más de lo necesario a la tolerancia y para una buena convivencia.

Finalmente, no podemos olvidar que el apóstol es siempre enviado «hasta los confines de la tierra». Esto significa que el cometido del obispo no puede agotarse nunca en el ámbito intraeclesial. El evangelio concierne a todos siempre, y por ello incumbe siempre al sucesor de los apóstoles la responsabilidad de llevarlo al mundo. Esto ha de entenderse en un doble sentido: hay que anunciar siempre la fe a los que todavía no han podido reconocer en Cristo al salvador del mundo; pero además de esto existe también una responsabilidad para con las cosas públicas de este mundo. El Estado goza de autonomía respecto a la Iglesia, y el obispo está obligado a reconocer la autonomía del Estado y su ordenamiento jurídico. Evita la confusión entre fe y política y sirve a la libertad de todos evitando identificar la fe con una determinada forma política. El evangelio pone a disposición de la política verdades y valores, pero no da una respuesta concreta a cada uno de los problemas de la política y la economía. Esta «autonomía de las realidades terrenas», de la que ha hablado el concilio Vaticano II, es preciso

respetarla. Han de tenerla en consideración también los miembros de la Iglesia. Sólo así la Iglesia constituye un espacio abierto de conciliación entre los partidos; sólo así se preserva de convertirse ella misma en un partido. En este sentido, también el respeto a la madurez de los laicos es un aspecto importante del ministerio episcopal.

Pero la autonomía de las cosas terrenas no es absoluta. Refiriéndose a las experiencias de la época imperial romana, Agustín observaba que los límites entre el Estado y una banda de ladrones son muy débiles si no se rebasa un determinado mínimo ético. El derecho no proviene sólo del Estado; lo que de por sí constituye una injusticia, como la muerte de hombres inocentes, no hay ley que pueda justificarlo. Por eso a los cristianos les incumbe la tarea de preservar la capacidad de percibir la voz de la creación. El obispo debe luchar para que los hombres no se hagan sordos a lo que Dios ha inscrito como fundamental en cada corazón, en la naturaleza del hombre y en las mismas cosas. San Gregorio Magno dijo en una ocasión muy agudamente que el obispo ha de tener «nariz», es decir, el olfato que le permita distinguir lo que es positivo de lo que es negativo. Esto vale en el ámbito eclesial lo mismo que respecto al mundo. Precisamente el respeto de la peculiaridad de los ordenamientos seculares exige que la Iglesia se declare también en favor de la defensa de la creación cuando su voz se vea sofocada por el confuso alboroto de la pretensión humana de «arreglárselas por sí misma». El obispo deberá considerarse responsable de que se despierten las conciencias y de que en estos ámbitos primarios no se tenga la impresión de que la Iglesia habla sólo para sí misma. Por otra parte, en este campo hay que apelar de manera particular a la responsabilidad de los laicos, pues está claro también que laicos y sacerdotes no viven en dos mundos separados, sino que sólo compartiendo la única fe pueden cumplir su deber.

Todo esto nos muestra, finalmente, que en el ministerio del obispo entra también la disponibilidad al sufrimiento. El obispo que considerase su ministerio sobre todo como un honor o como una

posición influyente no habría comprendido su naturaleza. Sin la disponibilidad al sufrimiento no es posible consagrarse a este cometido. Así justamente el obispo se encuentra en comunión con su Señor; así sabe que es «colaborador de vuestra alegría» (2Cor 1,24).

# 4. Naturaleza del sacerdocio

## Reflexiones preliminares: los problemas

La imagen del sacerdocio católico, como la definió el concilio de Trento y fue luego renovada y profundizada en sentido bíblico por el Vaticano II, ha caído después del concilio en una profunda crisis. El gran número de los que han abandonado el sacerdocio, lo mismo que el dramático descenso de las nuevas levas sacerdotales en muchos países, no se explican sólo con motivos teológicos. Pero todas las demás causas no hubieran podido poseer nunca tal impacto de no haberse vuelto problemático en sí mismo este ministerio para muchos sacerdotes y jóvenes encaminados hacia el sacerdocio. En el nuevo horizonte espiritual abierto por el Concilio, los viejos argumentos de la época de la Reforma, en conexión con los conocimientos de la moderna exégesis ampliamente alimentada con premisas reformistas, adquirieron de pronto una evidencia a la que la teología católica no estuvo en condiciones de oponer respuestas suficientemente fundadas. Si es cierto que los textos del Vaticano II fueron mucho más allá del Tridentino en la aceptación de motivos bíblicos, también lo es que no rebasaron sustancialmente el contexto tradicional, por lo que no fueron suficientes para dar una nueva motivación del sacerdocio y aclarar su naturaleza en el cambio de situación. El sínodo de los obispos de 1971, los textos de la Comisión teológica internacional del mismo año y una rica literatura teológica han ampliado entretanto paulatina pero notablemente el debate, de modo que va resultando posible recoger los frutos de esta anhelante búsqueda y, partiendo de una profunda lectura de los textos bíblicos, dar respuesta a los nuevos problemas.

¿De qué índole son esos problemas? El punto de partida lo da una observación de carácter léxico: la futura Iglesia, para denominar los ministerios que en ella se iban formando, no se sirvió de un vocabulario sagrado, sino que se inspiró en una terminología profana. No muestran ningún tipo de continuidad entre estos ministerios suyos y el sacerdocio de la ley mosaica; además,

durante mucho tiempo estos ministerios permanecen poco definidos, son muy distintos en cuanto a las formas y designaciones en que los encontramos, y sólo a finales del siglo primero cristaliza una forma bien definida, que, por lo demás, sigue admitiendo oscilaciones. Sobre todo no es posible discernir un cometido cultual de estos ministerios; en ningún lado se los pone expresamente en conexión con la celebración eucarística; como contenido suyo aparece en primer lugar el anuncio del evangelio, luego el servicio de la caridad entre los cristianos y funciones comunitarias de carácter preferentemente práctico. Todo esto da la impresión de que los ministerios se consideraban no como sagrados, sino simplemente como funcionales, y, por tanto, administrados exclusivamente con fines específicos. En la época posconciliar fue del todo espontáneo relacionar estas observaciones con la teoría del cristianismo como desacralización del mundo, inspirada en las tesis de Barth y Bonhoeffer sobre la oposición entre fe y religión, y por tanto sobre el carácter arreligioso del cristianismo. La Carta a los hebreos subraya con fuerza que Jesús sufrió fuera de las puertas de la ciudad, exhortándonos a ir a él (Heb 13,12-13). Esta circunstancia se convirtió en un símbolo: la cruz ha desgarrado el velo del templo, el nuevo altar se alza en medio del mundo; el nuevo sacrificio no es un hecho cultual, sino una muerte totalmente profana. La cruz aparece así como una interpretación nueva y revolucionaria de lo que únicamente puede considerarse aún culto; sólo el amor cotidiano en medio de la profanidad del mundo es, según esta teoría, la liturgia en consonancia con este origen.

Estas argumentaciones, resultado de la fusión de la moderna teología protestante con algunas observaciones exegéticas, si se examinan atentamente se revelan como el resultado de las opciones hermenéuticas fundamentales de la Reforma del siglo XVI. El punto fundamental de tales opciones era una lectura de la Biblia basada en la contraposición dialéctica de ley y promesa, sacerdote y profeta, culto y promesa. Las categorías recíprocamente correlativas de ley, sacerdocio y culto fueron consideradas como el aspecto negativo de la historia de la salvación: la ley llevaría al hombre a la autojustificación; el culto resultaría del error de que, colocando al

hombre en una especie de relación de paridad con Dios, le permitiría establecer mediante determinadas ofertas, una relación jurídica entre él y Dios; el sacerdocio es entonces, por así decir, la expresión institucional y el instrumento estable de esta mutua relación con la divinidad. La esencia del evangelio, como aparecería de modo muy claro sobre todo en las grandes cartas de san Pablo, sería, pues, la superación de este aparato de autojustificación destructora del hombre; la nueva relación con Dios se apoya enteramente en la promesa y la gracia; se expresa en la figura del profeta, que en consecuencia es construida en estrecha oposición al culto y al sacerdocio. El catolicismo se le antojaba a Lutero la sacrílega restauración de culto, sacrificio, sacerdocio y ley, y por tanto como la negación de la gracia, como el alejamiento del evangelio, como una vuelta de Cristo a Moisés. Esta elección hermenéutica de Lutero ha marcado radicalmente la moderna exégesis crítica; la antítesis entre culto y anuncio del evangelio, entre sacerdote y profeta define total y absolutamente sus valoraciones e interpretaciones. Las observaciones filológicas expuestas al principio parecían confirmar este sistema categorial de modo casi irrefutable. Así es posible comprender que los teólogos, ignorando la historia de las decisiones problemáticas previas, ante la repentina confrontación con la pretensión científica de la exégesis moderna, sintieran que les faltaba la tierra bajo los pies. Parecía del todo claro que la doctrina de Trento sobre el sacerdocio se había formulado a partir de falsas premisas y que tampoco el Vaticano II había tenido el valor de salir de este error histórico. Sin embargo, la evolución interna parecía exigir lo que a este respecto no se había osado aún: dejar las viejas ideas de culto y sacerdocio y buscar una Iglesia a la vez bíblica y moderna, decididamente abierta a lo profano y ordenada únicamente de acuerdo con puntos de vista funcionales.

Sin embargo, hay que mencionar ciertamente el hecho de que ya en tiempo de la Reforma hubo tendencias antagónicas incluso dentro del luteranismo y también en las mismas obras de Lutero; muy pronto la ordenación no se entendió en absoluto como una decisión puramente funcional y revocable en cualquier momento, sino que se

la concibió al menos en una cierta analogía con el sacramento. Su conexión con la celebración eucarística no tardó en aflorar de nuevo, junto con la conciencia de que la eucaristía y el anuncio no deben estar separados. Por lo demás, las ideas acerca del carácter radicalmente profano del acontecimiento cristiano y el carácter no religioso de la fe tienen su origen sólo en un concurso de circunstancias del siglo XX; para Lutero estas teorías habrían sido simplemente inconcebibles e inaceptables. De hecho, precisamente la rama del protestantismo que se remonta a Lutero ha desarrollado una fuerte tradición cultual, cuya profundización en la primavera litúrgica del siglo XX ha hecho posibles fructuosos encuentros ecuménicos. Ahí se acogían las legítimas aspiraciones de la Reforma; pero poco a poco se agudizó también la atención a lo que no debía perderse de la tradición católica. Y así el filón «católico» de la teología protestante ha contribuido más que ningún otro a superar la unilateralidad de algunas interpretaciones bíblicas modernas.

## 1. La fundación del ministerio neotestamentario: apostolado como participación en la misión de Cristo

Se trata, pues, de reconocer lo que hay de nuevo en el Nuevo Testamento; se trata de comprender el evangelio en cuanto evangelio, aprendiendo así a ver luego de modo correcto también la unidad de la antigua y la nueva alianza, la unidad del obrar divino. Pues justamente en su novedad el mensaje de Cristo y su obra son a la vez cumplimiento de todo lo que les ha precedido, un hacerse visible el centro unificador de la historia de Dios con nosotros. Si nos preguntamos por el núcleo central del Nuevo Testamento, nos encontramos con el mismo Cristo. Su novedad no son propiamente nuevas ideas; la novedad es una persona: Dios, que se hace hombre y atrae al hombre hacia sí. Por tanto, es en la cristología donde hay que ver el punto de partida de nuestro interrogarnos. No tiene nada de extraño que la época liberal interpretara la figura de Jesús enteramente a partir de sus propios supuestos, en los que se reflejan, de acuerdo con la tendencia del siglo XIX, las categorías

hacía poco descritas. Jesús, se decía, contrapuso a la religión deformada en sentido ritualista el puro *ethos,* oponiendo el individuo a lo colectivo. El se presenta como el gran maestro de la moralidad, que libra al hombre de las ataduras cultuales y rituales y lo coloca con su conciencia personal directamente delante de Dios. En la segunda mitad del siglo XX han confluido en estas reflexiones ideas de origen marxista: Cristo aparece entonces como el revolucionario del amor, que se opone al poder esclavizador de las instituciones y muere luchando contra ellas (particularmente contra el sacerdocio). Se convierte en abanderado en la lucha de liberación de los pobres para la edificación del «reino», es decir, de la nueva sociedad de hombres libres e iguales.

Ahora bien, la figura de Jesús que encontramos en la Biblia es completamente diversa. Naturalmente, aquí no podemos desarrollar una cristología completa. El punto de vista decisivo para nosotros está en el hecho de que Jesús pretende tener una misión directa de parte de Dios, y por tanto representar la autoridad del mismo Dios en su persona. En todos los evangelios se nos presenta como portador de un mandato proveniente de Dios (Mt 7,29; 21,23; Mc 1,27; 11,28; Lc 20,2; 24,19, etcétera). Jesús anuncia un mensaje que no ha sido concebido por él mismo; él es «enviado» con un cometido que proviene del Padre. Juan ha desarrollado de modo particularmente claro esta idea de la misión, pero en esto no hace más que confirmar y aclarar un punto de vista que es central también en los sinópticos. La paradoja de la misión de Jesús encuentra probablemente su expresión más clara en la fórmula de Juan, interpretada de modo tan profundo por Agustín: *Mea doctrina non est mea...* (7,16). Jesús no tiene nada propio por sí, fuera del Padre. En su doctrina está él mismo en juego; y por eso dice que incluso lo que tiene de más propio: su yo, no le pertenece en absoluto. Lo suyo es lo no suyo; no hay nada fuera del Padre; todo es enteramente de él y para él. Pero justamente por el hecho de estar expropiado de sí mismo es totalmente una sola cosa con el Padre. El desinterés por sí mismo es la garantía que le confiere el mandato definitivo, porque se hace pura trasparencia y presencia de Dios. Dejemos a un lado el hecho de que en esta total entrega del

yo al tú y en el entrelazamiento del yo y del tú que se sigue se refleja el misterio trinitario, que es al mismo tiempo el modelo de nuestra existencia. Lo importante aquí para nosotros es que Jesús ha creado la nueva figura de los doce, que luego, después de la resurrección, desemboca en el ministerio de los apóstoles, o sea, de los enviados. Jesús da a los apóstoles su autoridad, colocando así en estrecho paralelismo el ministerio de ellos con su misma misión. «El que a vosotros acoge a mí me acoge», les dice a los doce (Mt 10,40; cf Lc 10,16; Jn 13,20). Viene a la mente la expresión rabínica: «El enviado de un hombre es como este mismo hombre». Lo confirman todos los textos en los que Jesús trasmite su potestad a los discípulos: Mt 9,8; 10,1; 21,23; Mc 6,7; 13,34; Lc 4,6; 9,1; 10,19. El paralelismo entre la forma de misión de Jesús y la de los apóstoles se desarrolló de modo particularmente claro en el cuarto evangelio: «Como el Padre me ha enviado, así los envío a vosotros» (13,20; 17,18; 21,21).

El alcance de esta afirmación resulta evidente sólo recordando lo que hemos dicho hace poco sobre la estructura de la misión de Jesús, a saber, que toda su misión es relación. Por esto comprendemos la importancia del siguiente paralelismo: «El Hijo no puede hacer nada de por sí» (Jn 5,19.30); «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5).

Este «nada» que los discípulos comparten con Jesús expresa al mismo tiempo la fuerza y debilidad del ministerio apostólico. De suyo, con las solas fuerzas de la razón, del conocimiento y de la voluntad no pueden hacer nada de lo que han de hacer en cuanto apóstoles. ¿Cómo podrían decir: «Te perdono tus pecados»? ¿Cómo podrían decir: «Esto es mi cuerpo»? ¿Cómo podrían imponer las manos y decir: «Recibe el Espíritu Santo»? Nada de cuanto es constitutivo de la acción apostólica es producto de la capacidad personal. Pero justamente en esta ausencia total de propiedad se funda su comunión con Jesús, el cual, a su vez, es enteramente del Padre, sólo para él y en él, y no subsistiría en absoluto si no fuera un permanente derivarse y entregarse al Padre. El «nada» en lo que atañe a lo propio los implica en la comunión de

misión con Cristo. Este servicio en el que nos damos enteramente al otro, este dar lo que no viene de nosotros, se llama en el lenguaje de la Iglesia sacramento. Cuando definimos la ordenación sacerdotal como un sacramento queremos indicar precisamente esto: aquí no se instala un funcionario particularmente hábil, que encuentra el cargo de su gusto o simplemente porque se puede ganar el pan; no se trata de un trabajo con el que, gracias a nuestra competencia, nos aseguramos el sustento, para luego avanzar en la carrera. Sacramento quiere decir: yo doy lo que yo mismo no puedo dar; hago algo que no depende de mí; estoy en una misión y me he convertido en portador de lo que otro me ha trasmitido. Por eso nadie puede declararse sacerdote por sí mismo; como tampoco ninguna comunidad puede llamar a alguno por su propia iniciativa para este cargo. Sólo del sacramento se puede recibir lo que es de Dios, entrando en la misión que me hace mensajero e instrumento del otro. Y entonces, justamente este darse al otro, este desprendimiento de sí mismo, la sustancial autoexpropiación y gratuidad del servicio se convierten en autorrealización y madurez humanas. Porque con ello nos conformamos con el misterio trinitario, es decir, se lleva a su cumplimiento la semejanza con Dios y con ello el modelo fundamental según el cual hemos sido creados. Porque hemos sido creados trinitariamente, en el fondo vale para cada uno que sólo el que se pierde puede encontrarse.

Pero con esto hemos anticipado un tanto los tiempos. Es cierto que sin duda hemos conseguido una importante ganancia de fondo. Según los evangelios, Cristo mismo trasmitió la estructura de su misión y la propia existencia de misión a los apóstoles, confiándoles su mismo mandato y ligándolos así a su misma potestad. Este vínculo con el Señor por el que se le da a un hombre poder hacer lo que sólo el Señor, y no él mismo, puede hacer, equivale a la estructura sacramental. En este sentido la cualificación sacramental del nuevo estilo de misión derivada de Cristo se remonta hasta el núcleo central del mensaje bíblico; pertenece a él. Al mismo tiempo ha quedado de manifiesto que se trata aquí de un oficio totalmente nuevo, que no puede derivarse del Antiguo Testamento, sino que únicamente es explicable en el plano cristológico. El ministerio

sacramental de la Iglesia no hace más que expresar la novedad de Jesucristo y mantenerla actual en el curso de la historia.

## 2. La sucesión de los apóstoles

Después de esta breve mirada al origen y al centro cristológico del nuevo ministerio instituido por Jesucristo en virtud de la potestad proveniente de su misión, tendríamos que preguntarnos: ¿Cómo se vio todo esto en la época apostólica? y sobre todo: ¿cómo se presenta el paso a la época posapostólica; es decir, ¿cómo se refleja en el Nuevo Testamento la *successio apostolorum,* que, junto con la fundamentación cristológica, constituye el segundo pilar básico de la doctrina católica sobre el sacerdocio de la nueva alianza? Respecto al primer punto, a saber, la prosecución del comienzo cristológico en la época apostólica, podemos ser muy breves, ya que los mismos testimonios de los evangelios ofrecen una doble aportación histórica: por un lado trasmiten lo que ocurrió al principio en la obra de Jesús, y por otro reflejan también lo que de aquí se derivó. Así pues, lo que nos dicen del cargo apostólico no testimonia solamente la historia de los comienzos, sino que refleja igualmente la interpretación del ministerio apostólico en el devenir de la Iglesia. Además, y sobre todo, tenemos el imponente testimonio de san Pablo, que en sus cartas nos hace ver, por así decir, el apostolado en su desplegarse. El pasaje más importante me parece que es la exhortación, incluso implorante, que se encuentra en la segunda Carta a los corintios: «Somos embajadores de Cristo, como si Dios exhortase por nosotros. En nombre de Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios» (2Cor 5,20-21). Se manifiesta aquí de modo particularmente claro la función vicaria y el carácter de misión del ministerio apostólico, que precedentemente hemos aprendido a considerar como la esencia del «sacramento»; aquí resulta evidente que se deriva de Dios la autoridad, la cual consiste precisamente en la expropiación del yo, en hablar no en nombre propio, lo que poco más adelante le lleva a decir a Pablo: «Somos ministros de Dios» (6,4). Pero aquí se resume también brevemente el contenido del ministerio apostólico, que Pablo llama «ministerio de la reconciliación» (5,18): de la reconciliación con Dios, que

proviene de la cruz de Cristo, y por ello tiene carácter «sacramental». Así pues, Pablo supone que el hombre vive de por sí en la «alienación» (Ef 2,12), y que sólo a través de la unión con el amor crucificado de Cristo esta alienación respecto a Dios y a la naturaleza humana puede quedar superada; que el hombre puede llegar a la «reconciliación». La cruz -como lo muestra claramente 2Cor 5- es central en este proceso de reconciliación; y puesto que, como acontecimiento histórico, pertenece al pasado, sólo puede ser aplicada de modo «sacramental», si bien aquí no se dice en detalle cómo ocurre esto. Pero si prestamos atención a la primera Carta a los corintios, vemos que el bautismo y la eucaristía son esenciales para este proceso, sin separar a ninguno de la palabra del anuncio que suscita la fe y con ello hace renacer. Por consiguiente, en Pablo es del todo evidente que la potestad «sacramental» del apostolado es un ministerio específico, que no define en modo alguno la existencia cristiana en su plenitud, como algunos han querido concluir del hecho de representar los doce al mismo tiempo el ministerio futuro y a la Iglesia en su totalidad. Lo específico de la misión apostólica aparece claramente en el sentido que acabamos de describir cuando Pablo dice en la primera Carta a los corintios: «Que la gente nos tenga como servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (4,1). Por lo demás, justamente en la primera Carta a los corintios se describe la autoridad del apóstol frente a la comunidad, cuando Pablo pregunta: «¿Qué queréis? ¿Que vaya con la vara o con amor y ternura?» (4,21). El apóstol que lanza la excomunión «con el fin de que el espíritu pueda salvarse el día del Señor» (5,5), y que si es preciso está también dispuesto a «ir con la vara», no tiene nada que ver con el ideal de la anarquía pneumática que de improviso algunos teólogos en nuestros días querrían deducir justamente de la primera Carta a los corintios como imagen ideal de la Iglesia.

Por tanto, las cartas paulinas confirman y precisan lo que hemos tomado de los evangelios: el oficio de los «ministros de la nueva alianza» (2Cor 3,6) edificado cristológicamente ha de entenderse sacramentalmente. Ellas nos muestran al apóstol como titular de una autoridad proveniente de Cristo frente a la comunidad. En este

cara a cara del apóstol se prolonga el cara a cara de Cristo frente al mundo y a la Iglesia, la estructura dialogal que pertenece a la esencia de la revelación. La fe no es algo concebido autónomamente; el hombre no se hace cristiano a través de la reflexión o en virtud de una práctica moral. Lo es siempre por una acción externa; a través de una gracia que sólo puede venirle a partir de otro, a través del tú de Cristo, en el que se encuentra el tú de Dios. Donde falta este cara a cara, expresión de la exterioridad de la gracia, se disuelve la estructura esencial del cristianismo. Una comunidad que se hace tal por sí misma no reproduce ya el misterio dialogal de la revelación y el don de la gracia que proviene siempre de fuera y únicamente se puede acoger. Todo sacramento postula el cara a cara de la gracia y del que la acoge; pero esto vale también de la palabra de Dios; la fe no viene de leer, sino de escuchar; la palabra del anuncio en el que soy interpelado por el otro pertenece a la estructura del acto de fe.

Mas ahora tenemos que tocar el punto decisivo preguntándonos: ¿Este ministerio de los apóstoles prosigue después de su muerte; es decir, existe una «sucesión apostólica», y este cometido es único e irrepetible como la vida terrena, la muerte y la resurrección del Señor? A esta pregunta, tan vivamente debatida, no puedo por mi parte responder más que con un par de advertencias. Ante todo hay que observar que en los comienzos tenemos ante nosotros con una fisonomía claramente definida sólo el ministerio apostólico, si bien la limitación del título de apóstol al círculo de los doce sólo se hizo en la teología lucana. Hay además ministerios de varias clases, que sin embargo no poseen aún una figura definida ni nombres estables; de acuerdo con las diversas situaciones locales, eran también muy diversos. Hay funciones de carácter preferentemente supralocales, como las de profeta o maestro, y junto a ellas cargos locales que en el ámbito judeo-cristiano, probablemente en conexión con el ordenamiento sinagogal, fueron calificados con la noción de presbíteros, mientras que para el área pagano-cristiana encontramos por primera vez en la Carta a los ñlipenses el binomio «obispos y diáconos» (1,1). La aclaración teológica de estas

funciones madura lentamente, encontrando su forma esencial en la fase de transición a la época posapostólica.

Este proceso de clarificación se refleja en el Nuevo Testamento de múltiples modos. Deseo ilustrarlo aquí sólo con dos textos que me parecen particularmente importantes e iluminadores. Pienso ante todo en el discurso de despedida de san Pablo a los presbíteros de Mileto, al que Lucas dio la forma de testamento del apóstol, el cual reúne para este fin en torno a sí también a los ancianos de Efeso. El texto expresa una inserción formal en la sucesión: «Cuidad de vosotros y de todo el rebaño del que el Espíritu Santo os ha constituido como obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que ha adquirido con su propia sangre» (20,28). Aquí se identifican los dos términos «presbítero» y «obispo»; ministerios judeo-cristianos y pagano-cristianos son equiparados y descritos como un ministerio indiviso de la sucesión apostólica. Se establece que es el Espíritu Santo el que introduce en este ministerio: no es la comunidad la que confía por motivos de oportunidad a unos particulares las funciones comunitarias, sino que el cargo es un don del Señor, que da él mismo lo que sólo él puede dar. Como ministerio conferido pneumáticamente, es un ministerio «sacramental». Finalmente, es la continuación del cometido apostólico de apacentar el rebaño del Señor, y por tanto la aceptación del cargo de pastor que tuvo el mismo Jesús, sin olvidar que el pastor Cristo muere en la cruz: el buen pastor da su vida por sus ovejas. La estructura apostólica remite al centro cristológico. Así aquí, junto a, y antes de la identificación entre ministerios judeo-cristianos y pagano-cristianos y al lado de la identificación terminológica, hay que destacar una identificación segunda y más esencial: el ministerio de los presbíteros y de los obispos es, por su naturaleza espiritual, idéntico al de los apóstoles. Esta identificación, con la que se formula el principio de la sucesión apostólica, la ha precisado Lucas ulteriormente con otra elección terminológica: limitando la noción de apóstol a los doce, distingue la unicidad del origen de la continuidad de la sucesión. En este sentido, el ministerio de los presbíteros y de los obispos es algo diverso del apostolado de los doce. Los presbíteros y obispos son sucesores; pero no apóstoles

personalmente. A la estructura de la revelación y de la Iglesia pertenece así el *semel* y el *semper*. La potestad, fundada cristológicamente, de conciliar, de apacentar y de enseñar prosigue inalterada en los sucesores: pero estos son sucesores en sentido correcto sólo cuando «son asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles» (He 2,42).

Los mismos principios se formulan de modo casi más extenso y amplio en el espejo del presbítero de la primera Carta de Pedro (5,1-4): «A los presbíteros que hay entre vosotros los exhorto yo, presbítero también, testigo de los sufrimientos de Cristo y participante en la gloria que habrá de manifestarse en el futuro: apacentad el rebaño que Dios os ha confiado y cuidad de él no a la fuerza, sino de buena gana, como Dios quiere; no por una vil ganancia, sino con generosidad; no como dictadores, sino como modelos para el rebaño. Y cuando aparezca el supremo pastor, recibiréis la corona imperecedera de la gloria». De nuevo tenemos aquí, ya desde el principio, un importante proceso de identificación: el apóstol se define también como presbítero, por lo cual son teológicamente identificados ministerio apostólico y presbiterado. Con ello toda la teología del apostolado que hemos tratado en la primera parte es trasferida al presbiterado, creando de este modo una teología del sacerdocio propiamente neotestamentaria. Mas esta conexión de contenido tiene consecuencias también para la historia de la Iglesia; ella es, por así decir, una sucesión apostólica en acto; en ella se contiene al mismo tiempo la idea de sucesión.

Pero si se lee en el contexto general de la carta, es posible percibir en este breve pasaje otra importante adquisición teológica. Como en el discurso de despedida de Mileto, también aquí el contenido del cargo apostólico y sacerdotal se resume en la palabra «apacentad», y por tanto se lo define a partir de la imagen del pastor. Pero además hemos de observar que Pedro, al fin del segundo capítulo (2,5), define al Señor como «pastor y obispo de vuestras almas», recordando esta definición en nuestro texto cuando llama a Cristo el supremo pastor. La palabra *episkopos,* antes profana, es identificada ahora con la imagen del pastor, convirtiéndose así en un

apelativo propiamente teológico, en el que la Iglesia en devenir desarrolla su nueva y particular sacralidad. Si con la expresión co-presbítero une Pedro al sacerdote con el apóstol, con la palabra *episkopos* (= inspector, custodio) lo une con Cristo mismo, *episkopos* y pastor, unificando así todo en la cristología. Por tanto, podemos decir con toda claridad que, al final de la época apostólica, en el Nuevo Testamento nos encontramos con una acabada teología del sacerdocio neotestamentario, confiada a las manos fieles de la Iglesia y que en los altibajos de la historia funda la identidad ineliminable del sacerdote.

## 3. Sacerdocio universal y sacerdocio particular: Antiguo y Nuevo Testamento

Queda aún por preguntarse de qué modo este nuevo cometido sacerdotal derivado de la misión de Cristo se relaciona en la Iglesia de la nueva alianza con el sacerdocio universal. Hay en el Nuevo Testamento dos textos que hablan del sacerdocio común: la antigua catequesis bautismal, que se nos ha conservado en el capítulo segundo de la primera Carta de Pedro y las palabras de saludo a las siete comunidades con que se abre el Apocalipsis de Juan (1 Pe 2,9; Ap 1,6). Las fórmulas empleadas son citas del libro del Éxodo (19,6), palabras de Dios a Israel, que en el Sinaí es admitido en la nueva alianza con Dios, siendo así llamado a instaurar el recto culto de Dios entre los pueblos que no le conocen. En cuanto pueblo elegido, Israel debe ser el lugar del verdadero culto y a la vez sacerdocio y templo para el mundo entero. Si la catequesis bautismal cristiana aplica a los bautizados las palabras institutivas de la antigua alianza, ello quiere decir que a través del bautismo los cristianos entran en la dignidad de Israel; que el bautismo es el nuevo Sinaí. Significa que la teología de la elección de Israel pasa a la Iglesia como nuevo pueblo de Dios. La Iglesia en su totalidad debe ser la mansión de Dios en el mundo y el lugar de su culto; por ella el mundo debe ser conducido a la adoración, como dice Pablo en la Carta a los romanos al hablar de la gracia recibida «de ser ministro de Cristo Jesús entre los paganos; mi tarea sagrada consiste en anunciar el evangelio de Dios, para que la ofrenda de

los paganos sea agradable a Dios, consagrada por el Espíritu Santo» (Rom 15,16). El sacerdocio común de los bautizados, que proviene de su ingreso en la historia de la alianza con Dios iniciada en el Sinaí, no está en contraste con las funciones sacerdotales particulares, del mismo modo que el sacerdocio común de Israel no estaba en contraste con sus ordenamientos sacerdotales. Al mismo tiempo podemos reconocer por aquí claramente en qué sentido el cargo iniciado en la Iglesia con los apóstoles es algo totalmente nuevo y en qué sentido acoge en su novedad las formas ya existentes de la antigua alianza. Dicho muy simplemente: el ministerio apostólico de la Iglesia es nuevo como nuevo es Cristo; participa de la novedad de Cristo, a la que debe su origen. Pero como Cristo lo hace todo nuevo, más aún, él mismo es el nuevo obrar de Dios y sin embargo acoge en sí todas las promesas en las que la historia entera había llegado a él, así el nuevo sacerdocio de los enviados de Jesucristo contiene en sí todo el contenido profético de la antigua alianza. Esto se ve con toda claridad si prestamos atención a la fórmula con que Jean Colson, partiendo de un profundo análisis de las fuentes, ha descrito la esencia más profunda del sacerdocio veterotestamentario. Dice este autor: «La función de los *Kohanim* es esencialmente la de mantener al pueblo consciente de su carácter sacerdotal y hacer que viva como tal para glorificar a Dios con toda su existencia»[58]. No se puede menos de reconocer la semejanza con la fórmula paulina poco antes citada a propósito del cometido del apóstol como ministro de Jesucristo; sólo que ahora, después de la ruptura de los confines de Israel realizada en la cruz por Cristo, el carácter misionero y dinámico de esta misión aparece mucho más claramente; el fin último de toda la liturgia neotestamentaria y de todos los ministerios sacerdotales es hacer del mundo el templo y la oblación para Dios, o sea, hacer que el mundo entero entre a formar parte del cuerpo de Cristo, a fin de que Dios lo sea todo en todos (cf 1Cor 15,28).

## 4. Observaciones finales para el sacerdote de hoy

No nos detendremos aquí a reflexionar detenidamente sobre cómo todo esto ha de tenerse presente hoy, particularmente en la formación de los sacerdotes[59]. En este contexto me contentaré con una breve alusión a lo que me parece central. Hemos visto que el sacerdocio neotestamentario iniciado con los apóstoles está estructurado de modo enteramente cristológico, ya que significa la inserción del hombre en la misión de Cristo. Por tanto, lo esencial y fundamental para el ministerio sacerdotal es un profundo lazo personal con Cristo. De esto depende y a esto debe conducir el meollo de toda preparación al sacerdocio y de cualquier ulterior formación en él. El sacerdote debe ser un hombre que conoce a Jesús íntimamente, que lo ha encontrado y ha aprendido a amarlo. Por eso debe ser sobre todo un hombre de oración, un hombre verdaderamente «religioso». Sin una robusta base espiritual no puede resistir mucho tiempo en su ministerio. De Cristo debe aprender también que lo que cuenta en su vida no es la autorrealización ni el éxito. Por el contrario, debe aprender que su fin no es el de construirse una existencia interesante o una vida cómoda, ni crearse una comunidad de admiradores, sino que se trata justamente de obrar en favor del otro. Al principio esto choca con el centro natural de gravedad de nuestra existencia; pero con el tiempo resulta evidente que esta pérdida de relevancia del propio yo es el factor verdaderamente liberador. El que obra por Cristo sabe que siempre hay uno que siembra y otro que recoge. No necesita interrogarse de continuo; confía al Señor todos los resultados y cumple serenamente su obligación, libre y contento de sentirse al seguro en todo. Si hoy los sacerdotes se sienten muchas veces estresados, cansados y frustrados, es debido a una búsqueda exasperada de rendimiento. La fe se convierte en un pesado fardo que a duras penas se arrastra, cuando debería ser un ala por la que dejarse llevar.

De la íntima comunión con Cristo brota espontáneamente también la participación en su amor a los hombres, en su voluntad de salvarlos y de ayudarlos. Hoy muchos sacerdotes se preguntan vacilantes si llevar a los hombres a la fe puede hacerles verdaderamente bien o si, por el contrario, eso no hace más pesada su vida. Piensan que

quizá será mejor dejarlos tranquilamente a merced de su incredulidad, pues parece que así es posible vivir con mayor facilidad. Cuando la fe es concebida de esta manera, sólo como un gravamen suplementario de la existencia; no puede dar satisfacción, como tampoco puede ser una tarea absolutamente satisfactoria servir a la fe. Pero el que ha descubierto íntimamente a Cristo y lo conoce directamente, descubre que sólo esta relación da sentido a todo lo demás y hace hermoso también lo que pesa. Sólo esta gozosa comunión con Cristo puede dar alegría también al servicio y hacerlo fructuoso.

El que ama quiere conocer. Por eso un auténtico amor a Cristo se manifiesta también en la voluntad de conocerlo cada vez mejor y de conocer todo lo que le atañe.

Si el amor de Cristo se hace necesariamente amor del hombre, quiere ello decir que la educación en Cristo debe incluir también la educación en las virtudes naturales del ser humano. Si amarlo significa aprender a conocerlo, quiere decir que la disponibilidad a un estudio serio y escrupuloso es un signo de la seriedad de la vocación y de una convencida búsqueda interior de su proximidad. La escuela de la fe es escuela de verdadera humanidad y es comprender la razón de la fe. Puesto que Cristo no está nunca solo, sino que vino a reunir el mundo en su cuerpo, tenemos un componente más, a saber, el amor a la Iglesia; nosotros no buscamos un Cristo inventado por nosotros; sólo en la comunión verdadera con la Iglesia encontramos al Cristo real. Y a la vez, en la disponibilidad a amar a la Iglesia, a vivir con ella y a servir en ella a Cristo se manifiesta la profundidad y la seriedad de la relación con el Señor.

Deseo concluir citando a san Gregorio Magno cuando describe el nexo sustancial, al que nos hemos referido, entre interioridad y servicio, sirviéndose de las imágenes del Antiguo Testamento: «¿Qué otra cosa son los hombres santos sino ríos... que riegan la tierra reseca? Sin embargo... se secarían si... no volviesen al lugar del que han brotado. Pues si no se recogen en lo interior del

corazón y no encadenan su anhelo al amor al Creador... su lengua se secaría. Pero del amor vuelven ellos de continuo a su intimidad, y lo que... dispensan al exterior, lo sacan de la fuente... del amor. Amando aprenden lo que anuncian enseñando».

## 5. Una compañía en el camino. La Iglesia y su ininterrumpida renovación

Originariamente este texto se concibió como ponencia para el encuentro por la amistad entre los pueblos, organizado cada año por el movimiento «Comunión y Liberación». El tema general del encuentro lo indicaban las tres figuras simbólicas «El admirador - Thomas Becket - Einstein», a las que, en consecuencia, el texto hace referencia varias veces. Para mi intervención se me propuso el tema «Una compañía necesitada siempre de reforma»; la primera parte alude a este tema no precisado adrede en el contenido.

## 1. El descontento respecto a la Iglesia

No se requiere mucha imaginación para adivinar que la compañía de la que deseo hablar es la Iglesia. Quizá se ha evitado en el título el término «Iglesia» sólo porque provoca espontáneamente en la mayoría de los hombres de hoy reacciones de defensa. Piensan ellos: «De la Iglesia hemos oído hablar ya demasiado, y las más de las veces no se ha tratado de nada grato». La palabra y la realidad de la Iglesia han caído en descrédito. Por eso tampoco parece que una reforma permanente semejante vaya a cambiar nada. O puede que el problema estribe sólo en que hasta ahora no se ha descubierto el tipo de reforma que podría hacer de la Iglesia una compañía que valga realmente la pena vivirla.

Pero preguntémonos ante todo: ¿Por qué la Iglesia le resulta desagradable a tanta gente, incluso también creyentes, e incluso a personas que hasta ayer podían contarse entre los más fieles o que, aunque en medio de sufrimientos, lo son de algún modo todavía hoy? Los motivos son muy diversos entre sí, e incluso opuestos, según las posiciones. Algunos surgen porque la Iglesia se ha

adecuado demasiado a los parámetros del mundo actual; otros se sienten molestos porque sigue aún demasiado extraña a él. Para la mayor parte de la gente el descontento respecto a la Iglesia comienza con el hecho de ser una institución como tantas otras y que como tal limita su libertad. La sed de libertad es la forma en la que hoy se expresa el deseo de liberación y la percepción de no ser libres, de estar alienados. La invocación de la libertad aspira a una existencia que no esté limitada por lo que ya está dado y que obstaculiza mi pleno desarrollo, presentándome desde fuera el camino que debo recorrer. Pero en todas partes tropezamos con barreras y bloqueos del camino de este tipo, que nos paran, impidiéndonos seguir adelante. Las barreras que la Iglesia levanta se presentan, pues, como doblemente pesadas, ya que penetran en la esfera más personal e íntima. En efecto, las normas de vida de la Iglesia son mucho más que normas de tráfico ordenadas a que la convivencia humana evite lo más posible los choques. Se refieren a mi camino interior y me dicen cómo he de comprender y configurar mi libertad. Exigen de mí decisiones que no se pueden tomar sin el dolor de la renuncia. ¿Acaso no quieren negarnos los frutos más bellos del jardín de la vida? ¿No es quizá verdad que con la restricción de tantas órdenes y prohibiciones se nos obstaculiza el camino de un horizonte abierto? ¿Y no se obstaculiza la grandeza del pensamiento, como también la de la voluntad? ¿No debe ser necesariamente la liberación la salida de semejante tutela espiritual? ¿No sería quizá la única reforma auténtica rechazar todo eso? Pero entonces, ¿qué queda de esta compañía?

Sin embargo, la amargura contra la Iglesia tiene también un motivo más específico. En efecto, en medio de un mundo gobernado por una dura disciplina y por coacciones inexorables sigue elevándose hacia la Iglesia una silenciosa esperanza: ella podría representar en todo esto como una pequeña isla de una vida mejor, un pequeño oasis de libertad, al que de vez en cuando poder retirarse. La ira contra la Iglesia o la desilusión respecto a ella revisten por esto un carácter particular, ya que silenciosamente se espera de ella más que de otras instituciones mundanas. En ella se debería realizar el sueño de un mundo mejor. Cuando menos, se querría probar en ella

el gusto de la libertad, de ser liberados; el salir de la caverna, de que habla san Gregorio Magno refiriéndose a Platón. Sin embargo, puesto que la Iglesia en su aspecto concreto se ha alejado tanto de esos sueños asumiendo también ella el sabor de una institución y de todo lo que es humano, se alza contra ella una cólera amarga. Y esta cólera no puede desaparecer, justamente porque no se puede extinguir ese sueño que nos había orientado hacia ella con esperanza. Y como la Iglesia no es como se presenta en los sueños, se intenta desesperadamente hacerla como se la querría: un lugar en el que poder expresar todas las libertades, un espacio en el que se derrumben todos nuestros límites, donde se experimente aquella utopía que en alguna parte habrá de existir. Como en el terreno de la acción política se querría construir al fin el mundo mejor, así, se piensa, habría finalmente (quizá como primera etapa en el camino hacia él) que edificar una Iglesia mejor; una Iglesia de plena humanidad, llena de amor fraterno, de generosa creatividad, una mansión de reconciliación de todo y para todos.

## 2. Reforma inútil

Pero, ¿de qué modo debería ocurrir todo esto? ¿Cómo conseguir semejante reforma? Sin embargo, se dice, debemos comenzar. Y se dice a menudo con la ingenua presunción del iluminado, convencido de que las generaciones hasta ahora no han comprendido bien la cuestión, o bien que han sido demasiado tímidas y poco iluminadas; nosotros, en cambio, tenemos a la vez el valor y la inteligencia. Por más resistencia que puedan ofrecer los reaccionarios y los «fundamentalistas» a esta noble empresa, hay que ponerla por obra. Al menos existe una receta muy esclarecedora para el primer paso. La Iglesia no es una democracia. Por lo que se ve, no ha integrado aún en su constitución interna ese patrimonio de derechos de la libertad elaborado por la Ilustración y que desde entonces ha sido reconocido como regla fundamental de las formaciones políticas. Por eso parece la cosa más natural del mundo recuperar de una vez para siempre lo que se había descuidado y comenzar erigiendo ese patrimonio fundamental de estructuras de libertad. El camino conduce, según suele decirse, de una Iglesia paternalista y

distribuidora de bienes a una Iglesia comunidad. Se afirma que nadie debe ser ya receptor pasivo de los dones que hacen ser cristiano. Al contrario, todos han de convertirse en agentes activos de la vida cristiana. La Iglesia no debe ya bajar de lo alto. ¡No! Somos nosotros quienes «hacemos» la Iglesia, y la hacemos siempre nueva. Así se convertirá finalmente en «nuestra» Iglesia, y nosotros en sujetos activos suyos responsables. El aspecto pasivo cede al activo. La Iglesia surge a través de discusiones, acuerdos y decisiones. En el debate aflora lo que todavía hoy puede exigirse, lo que todavía puede ser reconocido por todos como perteneciente a la fe o como línea moral directora. Se acuñan nuevas «fórmulas de fe» abreviadas. En Alemania, en un nivel bastante elevado, se ha dicho que tampoco la liturgia debe corresponder ya a un esquema previamente establecido, sino que ha de surgir sobre el terreno, en una determinada situación, por obra de la comunidad para la cual se celebra[60]. Por lo demás, tampoco debe ser ya preconstituida, sino al contrario, algo hecho por sí, algo que sea expresión de sí mismo. En este camino parece existir algún obstáculo: generalmente la palabra de la Escritura, a la que a pesar de todo no se puede renunciar totalmente. Hay, pues, que afrontarla con gran libertad de elección. Sin embargo, no son muchos los textos que es posible plegar de modo que se adapten sin perturbación a esta autorrealización a la que la liturgia parece ahora destinada.

Con todo, en esta obra de reforma, en la que finalmente también en la Iglesia la autodeterminación democrática debe reemplazar al ser guiados por otros, surgen pronto preguntas. ¿Quién tiene propiamente el derecho de tomar las decisiones? ¿Sobre qué base se realiza? En la democracia política se responde a esta pregunta con el sistema de la representación: en las elecciones los individuos eligen a sus representantes, los cuales toman las decisiones por ellos. Este encargo es limitado temporalmente; también se circunscribe en cuanto al contenido en las grandes líneas del sistema de partidos, y comprende sólo aquellos ámbitos de la acción política asignados por la constitución a las entidades representativas.

También a este respecto subsisten dos cuestiones: la minoría ha de inclinarse ante la mayoría, y esta minoría puede ser muy grande. Además no siempre está garantizado que el representante que ha elegido actúe y hable realmente en el sentido que deseo, por lo que ni siquiera la mayoría victoriosa, observando las cosas más de cerca, puede considerarse tampoco como sujeto activo del acontecer político. Al contrario, debe aceptar también «decisiones tomadas por otros», a fin de no poner en peligro el sistema en su totalidad.

Sin embargo, más importante para nuestra cuestión es un problema general. Todo lo que hacen los hombres puede ser anulado por otro. Todo lo que proviene de un gesto humano puede no agradar a otros. Todo lo que una mayoría decide puede ser abrogado por otra mayoría. Una Iglesia que descanse en las decisiones de una mayoría se convierte en una Iglesia puramente humana. Queda reducida al nivel de lo factible y plausible, de lo que es fruto de la propia acción y de las intuiciones y opiniones propias. La opinión sustituye a la fe. Efectivamente, en las fórmulas de fe acuñadas por uno mismo que yo conozco, el significado de la expresión «creo» no va nunca más allá del significado «pensamos». La Iglesia hecha por sí misma tiene al final el sabor del «sí mismos», que a los otros «sí mismos» no agrada nunca y muy pronto revela su pequeñez. Se ha refugiado en el ámbito de lo empírico, con lo cual se ha evaporado también como ideal soñado.

## 3. La esencia de la verdadera reforma

El activista, el que quiere construirlo todo por sí mismo, es lo contrario del que admira (el «admirador»). Restringe el ámbito de su razón, perdiendo así de vista el misterio. Cuanto más se extiende en la Iglesia el ámbito de las cosas decididas y hechas por uno, tanto más estrecha se vuelve para todos nosotros. En ella la dimensión grande y liberadora no está constituida por lo que hacemos nosotros, sino por lo que a todos se nos da y que no procede de nuestro querer e ingenio, sino de algo que nos precede, de algo inimaginable que viene a nosotros, de algo que «es más grande que

nuestro corazón». La *reformado,* la que es necesaria en todo tiempo, no consiste en que podamos remodelar siempre de nuevo «nuestra» Iglesia como nos plazca, en que podamos inventarla, sino en que prescindamos continuamente de nuestras propias construcciones de apoyo en favor de la luz purísima que viene de lo alto y que es al mismo tiempo la irrupción de la pura libertad.

Permitidme deciros con una imagen lo que pienso: una imagen que he encontrado en Miguel Ángel, que a su vez recoge antiguas concepciones de la mística y de la filosofía cristianas. Con la mirada del artista, Miguel Ángel veía ya en la piedra que tenía delante la imagen guía que ocultamente esperaba ser liberada y salir a la luz. El cometido del artista, según él, no es otro que eliminar lo que todavía recubría la imagen[61]. Miguel Ángel concebía la auténtica acción artística como un sacar a la luz, poner en libertad, no como un hacer.

Esta misma idea, aplicada al ámbito antropológico, se encontraba ya en san Buenaventura, el cual explica el camino a través del cual el hombre llega a ser él mismo auténticamente partiendo de la comparación del cincelador de imágenes, o sea, el escultor. El escultor no hace nada, dice el gran teólogo franciscano. Su obra es una *ablatio;* consiste en eliminar, en quitar lo que es inauténtico. De esta manera, a través de la *ablatio,* surge la *nobilis forma,* la figura preciosa[62]. De la misma manera el hombre, para que resplandezca en él la imagen de Dios, debe, ante todo y sobre todo, aceptar la purificación mediante la cual el escultor, o sea, Dios, le libra de todas las escorias que oscurecen el aspecto auténtico de su ser y que hacen que parezca sólo un bloque burdo de piedra, cuando en realidad habita en él la forma divina.

Rectamente entendida, podemos ver en esta imagen también el modelo guía de la reforma eclesial. Desde luego la Iglesia siempre tendrá necesidad de nuevas estructuras humanas de apoyo para poder hablar y actuar en todas las épocas históricas. Esas instituciones eclesiásticas con su configuración jurídica, lejos de ser algo malo, son por el contrario hasta cierto punto simplemente

necesarias e indispensables. Pero envejecen y corren el riesgo de parecer lo más esencial, apartando así la mirada de lo que realmente lo es. Por eso hay que suprimirlas como un andamiaje superfluo. La reforma es siempre una *ablatio;* un eliminar para que se haga visible la *nobilis forma,* el rostro de la Esposa, y con él también el rostro del mismo Esposo, del Señor vivo.

Semejante *ablatio,* semejante «teología negativa», es una vida que persigue una meta enteramente positiva. Sólo así penetra lo divino; sólo así surge una *congregatio* -una asamblea, una agrupación, una purificación, la comunidad pura que anhelamos-, una comunidad en la que un «yo» no está ya en contra de otro «yo», un «sí» contra otro «sí». Antes bien, el darse, el entregarse con confianza, que forma parte del amor, se convierte en el recíproco recibir todo el bien y todo lo que es puro. Entonces valen para cada uno las palabras del Padre generoso, que al hijo mayor envidioso le recuerda lo que constituye el contenido de toda libertad y de toda utopía realizada: «Todo lo que es mío es tuyo...» (Lc 15,31; cf Jn 17,1).

Así pues, la verdadera reforma es una *ablatio,* que como tal se convierte en *congregatio.* Intentemos captar de un modo algo más concreto esta idea de fondo. En un primer acercamiento opusimos el activista al admirador y nos pronunciamos en favor de este último. Pero, ¿qué expresa esta contraposición? El activista, el que quiere hacer siempre, pone su actividad por encima de todo. Esto limita su horizonte al ámbito de lo factible, de lo que puede ser objeto de su hacer. Propiamente hablando, sólo ve objetos. No está en condiciones de percibir lo que es más grande que él, ya que podría significar un límite a su actividad. Restringe el mundo a lo que es empírico. El hombre queda así amputado. El activista se construye con su propia mano una cárcel, contra la cual luego protesta en voz alta.

En cambio el auténtico estupor es un no a la limitación a lo empírico, a lo que está solamente a este lado. Prepara al hombre al acto de fe, que abre ante él el horizonte de lo eterno, de lo infinito. Solamente lo que no tiene límites es suficientemente amplio para

nuestra naturaleza; solamente lo ilimitado responde a la vocación de nuestro ser. Donde este horizonte se borra, todo residuo de libertad resulta demasiado pequeño y todas las liberaciones que se pueden proponer son consecuentemente un insípido sustituto que nunca basta. La primera y fundamental *ablatio,* necesaria para la Iglesia, es siempre el acto mismo de fe; ese acto de fe que rompe las barreras de lo finito, abriendo así el espacio para llegar a lo ilimitado. La fe nos conduce «lejos, a tierras sin confines», como dicen los Salmos. El moderno pensamiento científico nos ha encerrado en la cárcel del positivismo, condenándonos con ello al pragmatismo.

Gracias al pensamiento científico es posible conseguir hoy muchas cosas; se puede viajar hasta la luna y más allá en lo ilimitado del cosmos. Sin embargo, a pesar de ello, estamos siempre en el mismo punto, porque no rebasamos la verdadera y auténtica frontera, la frontera de lo cuantitativo y de lo factible. Albert Camus ha descrito lo absurdo de esta forma de libertad en la figura del emperador Calígula: lo tiene todo a su disposición, pero todo le queda demasiado estrecho. En su loco afán de tener siempre más y cosas cada vez más grandes, grita: «Quiero tener la luna, dadme la luna»[5]. Pues bien, a nosotros nos es posible en cierto modo tener la luna; pero mientras no se abra la verdadera y auténtica frontera, la frontera entre el cielo y la tierra, entre Dios y el mundo, la misma luna no será más que un pedacito de tierra, y conseguirla no nos acerca un solo paso más a la libertad y a la plenitud que anhelamos.

La liberación fundamental que la Iglesia puede darnos es permanecer en el horizonte de lo eterno, es salir fuera de los límites de nuestro saber y de nuestro poder. Por eso es la fe en toda su grandeza inconmensurable la reforma eclesial que necesitamos constantemente; a partir de ella debemos poner siempre a prueba aquellas instituciones que nosotros mismos hemos construido en la Iglesia. Esto significa que la Iglesia debe ser el puente de la fe, y que, especialmente en su vida de asociación intramundana, no puede convertirse en fin de sí misma.

Hoy está difundida aquí y allá, incluso en ambientes eclesiásticos elevados, la idea de que una persona es tanto más cristiana cuanto más está comprometida en actividades eclesiales. Se practica una especie de terapia eclesiástica de la actividad, de entregarse a hacer; se intenta asignar a cada uno un cometido, o en cualquier caso al menos un compromiso dentro de la Iglesia. De algún modo, así se piensa, tiene que haber siempre alguna actividad eclesial, se debe hablar de la Iglesia o hay que hacer algo por ella y en ella. Sin embargo, un espejo que no refleja más que a sí mismo no es ya un espejo; una ventana que en lugar de permitir contemplar libremente la lejanía del horizonte se interpone como una pantalla entre el horizonte y el mundo ha perdido su sentido. Puede ocurrir que alguien desarrolle ininterrumpidamente actividades asociacionistas en la Iglesia, y que sin embargo no sea absolutamente cristiano. En cambio puede ocurrir que otro viva simplemente de la palabra y del sacramento y practique el amor que proviene de la fe sin haber hecho jamás acto de presencia en comités eclesiásticos, sin haberse ocupado nunca de las novedades de la política eclesiástica, sin haber formado parte de sínodos ni haber votado en ellos, y sin embargo sea un verdadero cristiano. Lo que necesitamos no es una Iglesia más humana, sino una Iglesia más divina; sólo entonces será también verdaderamente humana. Y por eso todo lo que hacen los hombres dentro de la Iglesia hay que reconocerlo en su puro carácter de servicio y desaparece ante lo que cuenta más y es lo esencial.

La libertad que esperamos con razón de la Iglesia y en la Iglesia no se consigue por el hecho de introducir en ella el principio de la mayoría. No depende de que prevalezca la mayoría lo más amplia posible sobre una minoría lo más exigua posible. Depende más bien de que nadie puede imponer su propia voluntad a los demás sino que todos se reconocen ligados a la palabra y a la voluntad del Único, que es nuestro Señor y nuestra libertad. En la Iglesia la atmósfera resulta irrespirable si los portadores del ministerio olvidan que el sacramento no es un reparto de poderes, sino una expropiación de sí mismo en favor de aquel en nombre del cual debo hablar y obrar. Donde a la mayor responsabilidad corresponde

la mayor autoexpropiación, allí nadie es esclavo de los demás, allí domina el Señor, y por eso vige el principio de que «el Señor es espíritu, y donde está el espíritu del Señor hay libertad» (2Cor 3,17).

Cuantos más organismos construyamos, aunque sean los más modernos, tanto menos espacio queda para el Espíritu, tanto menos espacio hay para el Señor y tanta menos libertad existe. Creo que desde este punto de vista deberíamos iniciar en la Iglesia a todos los niveles un examen de conciencia sin reservas. A todos los niveles este examen de conciencia debería tener consecuencias muy concretas y producir una *ablatio* que permita que se trasparente de nuevo el rostro auténtico de la Iglesia. Ello podría devolvernos a todos el sentido de la libertad y de encontrarnos en nuestra propia casa de una manera completamente nueva.

## 4. Moral, perdón y expiación: el centro personal de la reforma

Miremos un instante antes de seguir adelante cuanto hemos expuesto hasta ahora. Hemos hablado de una doble «extirpación», de un acto de liberación, que es doble: de purificación y de renovación. Primero hemos tocado la fe, que derriba el muro de lo finito y permite contemplar las dimensiones de lo eterno; y no sólo mirar, sino también enseñar el camino. La fe, en efecto, no es solamente reconocer, sino también obrar; no es solamente una fisura en el muro, sino una mano que salva, que saca de la caverna. De esto hemos sacado la consecuencia para las instituciones de que el ordenamiento de fondo de la Iglesia tiene siempre necesidad de nuevos desarrollos concretos y de configuraciones determinadas, a fin de que su vida pueda desarrollarse en un tiempo determinado, pero que estas configuraciones no pueden ser lo esencial. La Iglesia no existe en efecto con el fin de tenernos ocupados como una asociación cualquiera intramundana y mantenerse viva ella misma, sino que existe para hacerse en todos nosotros acceso a la vida eterna.

Debemos ahora dar un paso más y aplicar todo esto no ya al nivel general y objetivo contemplado hasta ahora, sino al ámbito personal. Y es que también aquí, en la esfera personal, es necesaria una «extirpación» que nos libere. En el plano personal no es siempre y absolutamente la «forma preciosa», a saber, la imagen de Dios inscrita en nosotros, lo que salta a la vista. Al contrario, lo primero que vemos es sólo la imagen de Adán, la imagen del hombre no del todo destruido, pero decaído para siempre. Vemos las incrustaciones de polvo y suciedad que se han posado en la imagen. Todos necesitamos del nuevo escultor que elimine cuanto afea la imagen; necesitamos el perdón, que constituye el núcleo de toda reforma. No es ciertamente un azar que en las tres etapas decisivas de la formación de la Iglesia referidas en los evangelios desempeñe la remisión de los pecados un papel esencial.

En primer lugar está la entrega de las llaves a Pedro. La potestad que se le confiere de atar y desatar, de abrir y cerrar, de la que aquí se habla, es en su núcleo el encargo de dejar entrar, de acoger, de perdonar (Mt 16.19)[63]. Lo mismo encontramos de nuevo en la última cena, que inaugura la nueva comunidad a partir del cuerpo de Cristo y en el cuerpo de Cristo. Ello resulta posible porque el Señor derrama su sangre «por muchos, para la remisión de los pecados» (Mt 26,28). Finalmente el resucitado, en su primera aparición a los once, funda la comunión de su paz en el hecho de darles la potestad de perdonar (Jn 20,19-23). La Iglesia no es la comunidad de los que no tienen necesidad de médico, sino una comunidad de convertidos, que viven en la gracia del perdón y la trasmiten a su vez a otros.

Si leemos con atención el Nuevo Testamento, descubrimos que el perdón no tiene en sí nada de mágico; pero tampoco es simulación de olvidar, de no percatarse, sino un proceso muy real de cambio, como el del escultor. Quitar la culpa elimina realmente algo. La llegada del perdón a nosotros se muestra en la imposición de la penitencia. El perdón en ese sentido es un proceso activo y pasivo; la poderosa palabra creadora de Dios sobre nosotros opera el dolor del cambio, convirtiéndose así en una trasformación activa. Perdón y penitencia, gracia y conversión personal no están en

contradicción, sino que son dos facetas de un acontecimiento único e idéntico. Esta fusión de actividad y pasividad es expresión de la forma esencial de la existencia humana. Todo nuestro crear comienza con ser creados, con nuestra participación en la actividad creadora de Dios.

Hemos llegado aquí a un punto verdaderamente central. Me parece, en efecto, que el núcleo de la crisis espiritual de nuestro tiempo tiene sus raíces en el eclipse de la gracia del perdón. Mas fijémonos antes en el aspecto positivo del presente: la dimensión moral comienza de nuevo poco a poco a estar en boga. Se reconoce, e incluso resulta evidente, que todo progreso técnico es discutible y últimamente destructivo si no lleva paralelo un crecimiento moral. Se reconoce que no hay reforma del hombre y de la humanidad sin una renovación moral. Pero la invocación de la moralidad se queda al fin sin nervio, puesto que los criterios se ocultan en una densa niebla de discusiones. En efecto, el hombre no puede soportar la pura y simple moral, no puede vivir de ella; se convierte para él en una «ley» que provoca el deseo de contradecirla y genera el pecado. Por eso donde el perdón, el verdadero perdón lleno de eficacia, no es reconocido y no se cree en él, hay que tratar la moral de tal modo que las condiciones de pecar no pueden nunca verificarse propiamente para el individuo. A grandes rasgos puede decirse que la actual discusión moral tiende a librar a los hombres de la culpa, haciendo que no se den nunca las condiciones de su posibilidad. Viene a la mente la mordaz frase de Pascal: *Ecce patres, qui tollunt peccata mundi!* He aquí a los padres que quitan el pecado del mundo. Según estos «moralistas» no existe ninguna culpa.

Naturalmente esta manera de librar al mundo de la culpa es demasiado barata. Dentro de ellos, los hombres así liberados saben muy bien que todo eso no es cierto, que el pecado existe, que ellos mismos son pecadores y que debe existir una manera efectiva de superar el pecado[64]. De hecho, el mismo Jesús no llama a los que se han liberado ya por sí mismos, por lo cual, según creen, no tienen necesidad de él, sino que llama a los que se saben pecadores y por tanto necesitan de él.

La moral conserva su seriedad solamente si existe perdón; un perdón real, eficaz; de lo contrario cae en el puro y vacío condicional. Pero el verdadero perdón sólo se da cuando existe el «precio», el «valor de cambio»; si es expiada la culpa, si existe expiación. No es posible romper el círculo «moral-perdón-expiación»; si falta un elemento, desaparece el resto. De la existencia indivisa de este círculo depende que haya redención o no para el hombre. En la *Tora,* los cinco libros de Moisés, estos tres elementos están indisolublemente entrelazados, por lo que no es posible separar de este centro compacto, perteneciente al canon del Antiguo Testamento, a la manera iluminista, una ley moral siempre válida, abandonando todo el resto a la historia pasada. El moralismo de la actualización del Antiguo Testamento corre necesariamente al fracaso; en esto consistía ya el error de Pelagio, que hoy tiene muchos más seguidores de lo que parece a primera vista. En cambio Jesús cumplió toda la ley, no solamente una parte de ella, y así la renovó fundamentalmente. El mismo, que padeció toda culpa, es contemporáneamente expiación y perdón; y por eso es también el fundamento único, seguro y siempre válido de nuestra moral.

No se puede separar la moral de la cristología, porque no se la puede separar del perdón y de la expiación. En Cristo se cumplió la ley en su totalidad, y por eso la moral se ha convertido en una exigencia real y posible dirigida a todos nosotros. A partir del núcleo de la fe se abre siempre de nuevo el camino de la renovación para el individuo, para la Iglesia en su conjunto y para la humanidad.

## 5. El sufrimiento, el martirio y el gozo de la redención

Sobre esto habría mucho que decir. Me limitaré a indicar muy brevemente lo que en nuestro contexto me parece lo más importante. El perdón y su realización en mí, a través del camino de la penitencia y del seguimiento, es en primer lugar el centro del todo personal de cualquier renovación. Pero, puesto que el perdón concierne a la persona en su núcleo más íntimo, puede recoger en unidad y es también el centro de la renovación de la comunidad.

Pues si me quitan el polvo y la suciedad que hacen irreconocible la imagen de Dios entonces me hago realmente semejante al otro, que es también imagen de Dios, y sobre todo me hago semejante a Cristo, que es la imagen de Dios sin límite alguno, el modelo según el cual todos hemos sido creados. Pablo expresa este hecho de modo muy plástico: «la vieja imagen ha pasado, ha nacido una nueva» (2Cor 5,17); «ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí» (Gal 2,20). Se trata de un hecho de nacimiento y muerte. Soy arrancado a mi aislamiento y acogido en una nueva comunidad-sujeto; mi «yo» es insertado en el «yo» de Cristo, uniéndose así al de todos mis hermanos. Solamente a partir de esta profundidad de renovación del individuo nace la Iglesia, nace la comunidad que une y sostiene en vida y en muerte. Solamente cuando tomamos en consideración todo esto vemos a la Iglesia en su justo orden de grandeza.

La Iglesia no es solamente el pequeño grupo de los activistas que se encuentran juntos en un determinado lugar para iniciar una vida comunitaria. La Iglesia no es tampoco el numeroso grupo de los que se reúnen el domingo para celebrar la eucaristía. Finalmente, la Iglesia es también más que el papa, los obispos y sacerdotes, que los que están revestidos del ministerio sacramental. Todos los que hemos mencionado forman parte de la Iglesia; pero el ámbito de la compañía en la que entramos mediante la fe va mucho más allá, va incluso más allá de la muerte. De la compañía forman parte todos los santos, desde Abel y Abrahán y todos los testigos de la esperanza de que habla el Antiguo Testamento, pasando por María, la madre del Señor, y sus apóstoles, por Thomas Becket y Tomás Moro, para llegar hasta Maximiliano Kolbe, Edith Stein y Piergiorgio Frassati. De ella forman parte todos los desconocidos y no mencionados cuya fe nadie ha conocido más que Dios; de ella forman parte los hombres de todos los lugares y tiempos cuyo corazón se lanza hacia Cristo con la esperanza y el amor, el «autor y consumador de la fe», como le llama la Carta a los hebreos (12,2). No son las mayorías ocasionales que se forman aquí o allá en la Iglesia las que deciden su camino y el nuestro[65]. Ellos, los santos, son la mayoría auténtica y decisiva, por la que hemos de

orientarnos. A ella nos atenemos. Ellos traducen lo divino en lo humano, lo eterno en el tiempo. Ellos son nuestros maestros de humanidad, que no nos abandonan ni siquiera en el dolor y en la soledad, y que incluso en la hora de nuestra muerte caminan a nuestro lado.

Tocamos aquí algo muy importante. Una visión del mundo que no puede dar sentido también al dolor y hacerlo precioso no sirve para nada. Fracasa justamente donde hace su aparición la cuestión decisiva de la existencia. Quienes sobre el dolor no tienen más que decir que hay que combatirlo nos engañan. Ciertamente hay que hacer lo posible para aliviar el dolor de tantos inocentes y limitar el sufrimiento.

Pero no existe una vida humana sin dolor, y quien no es capaz de aceptar el dolor se priva de las purificaciones que son las únicas que nos hacen maduros.

En la comunión con Cristo el dolor se colma de significado, no sólo para mí mismo como proceso de *ablatio* por el que Dios quita las escorias que en mí oscurecen su imagen, sino que también más allá de mí mismo es útil para el todo, de forma que todos podemos decir con san Pablo: «Ahora me alegro de sufrir por vosotros, y por mi parte completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). Thomas Becket, que junto con el Admirador y con Einstein, nos ha guiado en las reflexiones de estos días, nos anima a dar un paso más. La vida va más allá de nuestra existencia biológica. Donde no existe motivo por el cual valga la pena morir, allí tampoco la vida vale la pena. Donde la fe nos ha abierto la mirada y ha ensanchado nuestro corazón, adquiere toda su fuerza iluminadora esta otra frase de san Pablo: «Ninguno de nosotros vive para sí, y ninguno muere para sí. Pues si vivimos, para el Señor vivimos, y si morimos, para el Señor morimos. Así que, vivamos o muramos, somos siempre del Señor» (Rom 14,7-8). Cuanto más arraigados estemos en la compañía de Jesucristo y con todos los que le pertenecen, tanto más nuestra vida estará sostenida por aquella radiante confianza a la que el mismo

san Pablo ha dado expresión: «Porque estoy persuadido de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni las cosas presentes ni las futuras, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rom 8,38s).

Queridos amigos, hemos de dejarnos llenar de semejante fe. Entonces la Iglesia crece como compañía en la verdadera vida y entonces se renueva de día en día. Se convierte en la casa grande de muchas moradas; la multiplicidad de los dones del Espíritu puede obrar en ella. Entonces veremos «qué hermosura y qué felicidad el que los hermanos vivan siempre unidos... Es como el rocío del Hermón que baja por las montañas de Sión. Allí manda el Señor la bendición, la vida para siempre» (Sal 133,1-33).

## 6. Conciencia y verdad

En el actual debate sobre la naturaleza propia de la moralidad y sobre la modalidad de su conocimiento, la cuestión de la conciencia se ha convertido en el punto central de la discusión, sobre todo en el ámbito de la teología católica. El debate gira en torno a los conceptos de libertad y de norma, de autonomía y heteronomía, de autodeterminación y determinación desde el exterior por medio de la autoridad. La conciencia es presentada como el baluarte de la libertad frente a las limitaciones de la existencia impuestas por la autoridad. En semejante contexto se contraponen de este modo dos concepciones del catolicismo: por un lado tenemos una comprensión renovada de su esencia, que explica la fe cristiana a partir de la libertad y como principio de la libertad, y, por otro, un modelo superado, «preconciliar», que sujeta la existencia cristiana a la autoridad, que a través de normas regula la vida hasta en sus aspectos más íntimos e intenta de ese modo mantener un poder de control sobre los hombres. Así «moral de la conciencia» y «moral de la autoridad» parecen contraponerse como dos modelos incompatibles; además la libertad de los cristianos quedaría a salvo apelando al principio clásico de la tradición moral, según el cual la conciencia es la norma suprema, que es preciso seguir siempre, incluso en contraste con la autoridad. Y si la autoridad -en este caso, el magisterio eclesiástico- quiere hablar en materia de moral, ciertamente puede hacerlo, pero sólo proponiendo elementos para la formación de un juicio autónomo de la conciencia, la cual sin embargo debe decir siempre la última palabra. Ese carácter de última instancia propia de la conciencia lo sintetizan algunos autores en la fórmula de que la conciencia es infalible[66].

Con todo, en este punto puede surgir una contradicción. Está fuera de discusión que se debe seguir siempre un claro dictamen de la conciencia, o por lo menos que no se puede nunca ir en contra de él. Pero es una cuestión enteramente diversa si el juicio de la conciencia o lo que uno toma por tal tiene siempre la razón, es decir, si es infalible. Si así fuera, ello significaría que no existe ninguna

verdad, al menos en materia de moral y de religión, o sea, en el ámbito de los fundamentos verdaderos y propios de nuestra existencia. Puesto que los juicios de conciencia se contradicen, no habría más que una verdad del sujeto, que se reduciría a su sinceridad. No existiría ninguna puerta ni ninguna ventana que condujera del sujeto al mundo circunstante y a la comunión de los hombres. El que tiene el valor de llevar esta concepción a sus últimas consecuencias llega, por tanto, a la conclusión de que no existe ninguna verdadera libertad y que lo que suponemos dictámenes de nuestra conciencia, en realidad no son otra cosa que reflejos de las condiciones sociales. Esto debería conducir a la convicción de que la contraposición entre libertad y autoridad deja a un lado algo; que debe existir algo más profundo, si se quiere que la libertad y, por tanto, la humanidad tengan sentido.

## 1. Una conversación sobre la conciencia errónea y algunas primeras conclusiones

De este modo resulta evidente que la cuestión de la conciencia nos lleva verdaderamente al centro del problema moral y de la misma existencia humana. Voy a intentar ahora exponer la cuestión no en la forma de una reflexión rigurosamente conceptual, y por tanto inevitablemente muy abstracta, sino tomando más bien una vía —como se dice hoy— narrativa, refiriendo ante todo la historia de mi acercamiento personal a este problema. Fue al principio de mi actividad académica cuando por primera vez tuve conciencia de la cuestión en toda su urgencia. Una vez un colega de más edad, al que preocupaba la situación del ser cristiano en nuestro tiempo, en el curso de una discusión expresó la opinión de que había que dar realmente gracias a Dios por haber concedido a tantos hombres poder ser increyentes con buena conciencia. En realidad, si se les hubiese abierto los ojos y se hubieran hecho creyentes, no habrían sido capaces en un mundo como el nuestro de llevar el peso de la fe y de los deberes morales que de ella se derivan. En cambio, puesto que siguen otro camino en buena conciencia, pueden sin embargo conseguir la salvación. Lo que me dejó atónito de esta afirmación no fue ante todo la idea de una conciencia errónea concedida por el

mismo Dios para poder salvar con esta estratagema a los hombres; la idea, por así decirlo, de una obcecación enviada por Dios mismo para salvar a las personas en cuestión. Lo que me turbó fue la concepción de que la fe es un peso difícil de llevar y de que es apto sólo para naturalezas particularmente fuertes, como una especie de castigo o, en todo caso, un conjunto oneroso de exigencias a las que no es fácil hacer frente. De acuerdo con esa concepción, la fe, lejos de hacer más accesible la salvación, la haría más difícil. Por tanto, debería ser feliz justamente aquel al que no se le impone la carga de tener que creer y someterse al yugo moral que supone la fe de la Iglesia católica. La conciencia errónea, que le permite a uno llevar una vida más fácil e indica una vida más humana, sería por tanto la verdadera gracia, la vía normal para la salvación. La no verdad, permanecer alejado de la verdad, sería para el hombre mejor que la verdad. No es la verdad la que le libra, sino que más bien debe ser liberado de ella. El hombre está a su gusto más en las tinieblas que en la luz; la fe no es un hermoso don de Dios, sino más bien una maldición. Siendo así las cosas, ¿cómo puede provenir alegría de la fe? ¿Quién podría incluso tener el valor de trasmitir la fe a otros? ¿No sería mejor por el contrario ahorrarles este peso y mantenerlos lejos de él? En los últimos decenios, concepciones de este tipo han paralizado visiblemente el impulso de la evangelización: el que entiende la fe como una carga pesada, como una imposición de exigencias morales, no puede invitar a los demás a creer; prefiere más bien dejarles en la presunta libertad de su buena fe.

El que hablaba de este modo era un creyente sincero; diría incluso que un católico riguroso que cumplía su deber con convicción y escrupulosidad. Sin embargo, expresaba de ese modo una forma de experiencia de fe: la aversión, incluso traumática, de muchos a lo que consideran un tipo de catolicismo «preconciliar», se deriva, en mi opinión, del encuentro con una fe de ese tipo, que hoy casi es sólo un peso. En este punto surgen cuestiones de la mayor importancia: ¿Semejante fe puede ser verdaderamente un encuentro con la verdad? ¿Es realmente tan triste y pesada la verdad sobre el hombre y sobre Dios, o no consiste por el contrario

la verdad precisamente en la superación de ese legalismo? Más aún: ¿No consiste en la libertad? ¿Pero adónde conduce la libertad? ¿Qué camino nos señala? En la conclusión deberemos volver sobre estos problemas fundamentales de la existencia cristiana hoy; pero antes es necesario regresar al núcleo central de nuestro tema, al argumento de la conciencia.

Como he dicho, lo que me aterró en el argumento antes indicado fue sobre todo la caricatura de la fe que me parecía ver allí. No obstante, siguiendo un segundo hilo de reflexiones, me pareció que también era falso el concepto de conciencia que se daba por supuesto. La conciencia errónea protege al hombre de las onerosas exigencias de la verdad, y de esta manera lo salva...: tal era la argumentación. Aquí la conciencia no se presenta como la ventana que le abre al hombre la contemplación de aquella verdad universal que nos funda y sostiene a todos nosotros, haciendo posible de ese modo, a partir de su común reconocimiento, la solidaridad del querer y de la responsabilidad. En esta concepción, la conciencia no es la apertura del hombre al fundamento de su ser, la posibilidad de percibir lo que hay de más elevado y esencial. Más bien parece ser la concha de la subjetividad, en la que el hombre puede huir de la realidad y esconderse de ella. En este aspecto, aquí se da por supuesta precisamente la concepción de la conciencia del liberalismo. La conciencia no abre al camino liberador de la verdad, que o no existe en absoluto o es demasiado exigente para nosotros. La conciencia es la instancia que nos dispensa de la verdad; se trasforma en la justificación de la subjetividad, que no admite ser cuestionada, lo mismo que en la justificación del conformismo social, que como mínimo común denominador entre las diversas subjetividades tiene la función de hacer posible la vida en la sociedad. El deber de buscar la verdad desaparece, como desaparecen las dudas sobre las tendencias generales predominantes en la sociedad y sobre cuanto en ella se ha trocado en costumbre. Basta estar convencido de las propias opiniones y adaptarse a las de los demás. El hombre queda reducido a sus convicciones superficiales, y, cuanto menos profundas, tanto mejor para él.

Lo que para mí había sido sólo marginalmente claro en esta discusión se hizo plenamente evidente algo después con ocasión de una disputa entre colegas a propósito del poder de justificación de la conciencia errónea. Alguien objetó a esta tesis que, en caso de tener un valor universal, entonces incluso los miembros de las SS nazis estarían justificados y tendríamos que buscarlos en el paraíso; pues ellos llevaron a cabo sus atrocidades con fanática convicción y con absoluta certeza de conciencia. A lo cual otro respondió con toda naturalidad que así eran las cosas: no hay duda alguna de que Hitler y sus cómplices estaban profundamente convencidos de su causa, no habrían podido obrar diversamente, y en consecuencia, por espantosas que fueran objetivamente sus acciones, ellos, a nivel subjetivo, procedieron moral-mente bien. Puesto que siguieron su conciencia, aunque deformada, hay que reconocer que su comportamiento era para ellos moral, y por tanto no se puede poner en duda su salvación eterna. Después de semejante conversación tuve la plena certeza de que algo no cuadraba en esta teoría sobre el poder justificador de la conciencia subjetiva; en otras palabras, estuve seguro de que debía ser falsa una concepción de la conciencia que llevaba a tales conclusiones. Una firme convicción subjetiva y la consiguiente falta de dudas y escrúpulos no justifican en absoluto al hombre. Unos treinta años después encontré sintetizadas en las lúcidas palabras de Albert Górres las intuiciones que desde hacía tiempo también yo intentaba articular a nivel conceptual. Su elaboración constituye el núcleo de esta contribución. Górres muestra que el sentido de culpa, la capacidad de reconocer la culpa, pertenece a la esencia misma de la estructura psicológica del hombre. El sentido de culpa, que rompe una falsa serenidad de conciencia y que puede definirse como una protesta de la conciencia contra la existencia satisfecha de sí, es tan necesario para el hombre como el dolor físico en cuanto síntoma que permite reconocer las alteraciones de las funciones normales del organismo. El que ya no es capaz de percibir la culpa está espiritualmente enfermo, es «un cadáver viviente, una máscara de teatro», como dice Górres. «Son los monstruos, entre otros brutos, los que no tienen sentido alguno de culpa. Quizá estaban totalmente desprovistos de ellos Hitler, Himmler o Stalin. Quizá los padrinos de

la mafia carecen de sentido de culpa, aunque probablemente ocultan muchos cadáveres en los sótanos junto con los respectivos sentidos de culpa. Todos los hombres tienen necesidad de sentido de culpa».

Por lo demás, con sólo echar una mirada a la Sagrada Escritura es posible preservarse de semejantes diagnósticos y de esa teoría de la justificación mediante la conciencia errónea. En el salmo 19,13 se contiene esta afirmación, que merece ponderarse: «¿Quién reconoce sus propios errores? Perdóname, Señor, mis pecados ocultos». Aquí no se trata de objetivismo veterotestamentario, sino de la más profunda sabiduría humana: no ver ya las culpas, el enmudecimiento de la conciencia en ámbitos tan numerosos de la vida, es una enfermedad espiritual mucho más peligrosa que la culpa que uno está aún en condiciones de reconocer como tal. El que ya no es capaz de reconocer que matar es pecado ha caído más profundamente que el que todavía puede reconocer la malicia de su comportamiento, ya que se ha alejado más de la verdad y de la conversión. Por algo en el encuentro con Jesús el que se justifica aparece como el que está verdaderamente perdido. Si el publicano, con todos sus innegables pecados, es más justificado en presencia de Dios que el fariseo con todas sus obras verdaderamente buenas (Lc 18,9-14), es así no porque de algún modo los pecados del publicano no sean verdaderamente pecados y las buenas obras del fariseo no sean buenas obras. Esto no significa que el bien que el hombre realiza no sea bien delante de Dios, ni que el mal no sea mal delante de él, ni tampoco que esto no sea en el fondo tan importante. La verdadera razón de este juicio paradójico de Dios aparece justamente a partir de nuestra cuestión: el fariseo no sabe ya que también él tiene culpas. Está completamente en paz con su conciencia. Mas este silencio de la conciencia le hace impenetrable para Dios y para los hombres. En cambio el grito de la conciencia, que no da tregua al publicano, le hace capaz de verdad y de amor. Por eso Jesús puede actuar con éxito entre los pecadores: porque no se han vuelto impermeables tras la mampara de una conciencia errónea, del cambio que Dios espera de ellos como de cada uno de nosotros. Por el contrario, no puede tener éxito con los «justos»

precisamente porque les parece que no tienen necesidad de perdón y de conversión, pues su conciencia no les acusa ya, sino que más bien los justifica.

Algo análogo, por otra parte, podemos encontrar también en san Pablo, el cual nos dice que los gentiles conocen muy bien, incluso sin ley, lo que Dios espera de ellos (Rom 2,1-16). Toda la teoría de la salvación mediante la ignorancia se desmorona en este versículo: existe en el hombre la presencia absolutamente inevitable de la verdad, de la única verdad del Creador, que luego fue consignada por escrito en la revelación de la historia de la salvación. El hombre puede ver la verdad de Dios en virtud de su ser de criatura. No verla es pecado. Y cuando no se la ve es porque no se quiere. Este rechazo de la voluntad que impide el conocimiento es culpable. Por eso si no se enciende la atalaya luminosa, ello es debido a que deliberadamente nos desentendemos de lo que no deseamos ver.

En este punto de nuestras reflexiones es posible sacar las primeras consecuencias para responder a la cuestión de la naturaleza de la conciencia. Podemos decir ahora: no es posible identificar la conciencia del hombre con la autoconciencia del yo, con la certeza subjetiva sobre sí mismo y sobre el propio comportamiento moral. Este conocimiento, por una parte puede ser un mero reflejo del ambiente social y de las opiniones en él difundidas. Por otra parte, puede proceder de una carencia de autocrítica, de una incapacidad para escuchar lo profundo del propio espíritu. Lo que ha surgido a la luz después del hundimiento del sistema marxista de Europa oriental confirma este diagnóstico. Las personalidades más despiertas y nobles de los pueblos al fin liberados hablan de una ingente devastación espiritual verificada también en los años de la deformación intelectual. Indican ellos un embotamiento del sentido moral, que representa una pérdida y un peligro mucho más grave que los daños económicos ocurridos. El nuevo patriarca de Moscú lo denunció de manera impresionante al comienzo de su ministerio en el verano de 1990: la capacidad de percepción de los hombres que han vivido en la mentira se había oscurecido, según él. La sociedad había perdido la capacidad de misericordia y se habían perdido los

sentimientos humanos. Toda una generación se había perdido para el bien, para acciones dignas del hombre. «Tenemos el deber de volver a la sociedad a los valores morales eternos», o sea, el deber de desarrollar nuevamente en el corazón de los hombres el oído casi extinguido para escuchar las sugerencias de Dios. El error, la «conciencia errónea», sólo a primera vista es cómoda. Pues, si no se reacciona, el enmudecimiento de la conciencia conduce a la deshumanización del mundo y a un peligro mortal.

En otras palabras, la identificación de la conciencia con el conocimiento superficial, la reducción del hombre a su subjetividad, no libera en absoluto, sino que hace esclavo; nos hace enteramente dependientes de las opiniones dominantes y rebaja también el nivel de estas día tras día. El que hace coincidir la conciencia con las convicciones superficiales, la identifica con una seguridad pseudorracional, mezcla de autojustificación, conformismo y pereza. La conciencia se degrada convirtiéndose en mecanismo de desculpabilización, cuando debería representar justamente la trasparencia del sujeto a lo divino, y por tanto también la dignidad y la grandeza específicas del hombre. La reducción de la conciencia a la certeza subjetiva significa al mismo tiempo la renuncia a la verdad. Cuando el salmo, anticipando la visión de Jesús sobre el pecado y la justicia, ora por la liberación de culpas no conscientes, atrae la atención sobre esa conexión. Ciertamente hay que seguir la conciencia errónea. Sin embargo, la renuncia a la verdad ocurrida precedentemente y que ahora se toma la revancha es la verdadera culpa, una culpa que inicialmente mece al hombre en una falsa seguridad, pero luego lo abandona en un desierto sin caminos.

## 2. Newman y Sócrates, guías de la conciencia

Deseo hacer aquí una breve digresión. Antes de intentar formular respuestas coherentes a las cuestiones sobre la naturaleza de la conciencia, debemos ampliar un poco las bases de la reflexión más allá de la dimensión personal de la que hemos partido. En realidad no tengo intención de desarrollar aquí un docto tratado de la historia de las teorías de la conciencia, tema sobre el que precisamente

hace muy poco se han publicado varias contribuciones. Prefiero mantenerme también aquí en una postura de tipo modélico y, por así decir, narrativo. Hemos de dirigir una primera mirada al cardenal Newman, cuya vida y obra se podrían muy bien designar como un único gran comentario al problema de la conciencia. Pero tampoco sobre Newman podré detenerme de modo especializado. En este marco no es posible detenerse en los detalles del concepto newmaniano de conciencia. Me limitaré a indicar el puesto de la idea de conciencia en el conjunto de la vida y del pensamiento de Newman. Las perspectivas así logradas profundizarán la mirada sobre los problemas actuales y establecerán nexos con la historia; es decir, conducirán a los grandes testimonios de la conciencia y a los orígenes de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia. ¿A quién no le viene al recuerdo a propósito del tema «Newman y la conciencia» la famosa frase de la carta al duque de Norfolk: «Ciertamente si yo pudiese brindar por la religión después de una comida -lo que no es muy indicado hacer-, brindaría por el papa. Pero antes por la conciencia, y luego por el papa»?. Según la intención de Newman, esto debería ser, en contraste con las afirmaciones de Gladstone, una clara confesión del papado; pero también, contra las deformaciones «ultramontanas», una interpretación del papado, al que sólo se entiende rectamente cuando se lo ve junto con el primado de la conciencia; y por tanto, no opuesto, sino más bien fundado en ella y por ella garantizado. Al hombre moderno le resulta difícil comprender esto, pues piensa a partir de la contraposición de autoridad y subjetividad. Para él, la conciencia está del lado de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad parece restringir, amenazar o incluso negar la libertad. Por eso debemos profundizar un poco más, a fin de aprender a comprender de nuevo una concepción en la que pierda vigencia este tipo de contraposición.

Para Newman, el término medio que asegura la conexión entre los dos elementos de la conciencia y la autoridad es la verdad. No vacilo en afirmar que esa es en realidad la idea central de la concepción intelectual de Newman; la conciencia ocupa un puesto central en su pensamiento precisamente porque en el centro está la

verdad. En otras palabras, el carácter central del concepto de conciencia está ligado en Newman al carácter precedentemente central del concepto de verdad y sólo a partir de esta puede expresarse. La presencia preponderante de la idea de conciencia en Newman no significa que él, en el siglo XIX y en contraste con el objetivismo de la neoescolástica, sostuviera, por así decir, una filosofía o una teología de la subjetividad. Sin duda es verdad que en Newman el sujeto merece una atención que no había recibido antes en el ámbito de la teología católica, puede que desde el tiempo de Agustín. Pero se trata de una atención en la línea de Agustín, no en la de la filosofía subjetivista de la edad moderna. Con ocasión de su elevación al cardenalato, Newman confesó que toda su vida había sido una batalla contra el liberalismo. Podríamos añadir: también contra el subjetivismo del cristianismo como él lo encontró en el movimiento evangélico de su tiempo y que, a decir verdad, constituyó para él la primera etapa de aquel camino de conversión que duró toda su vida. La conciencia no significa para Newman que el sujeto es el criterio decisivo frente a las pretensiones de la autoridad en un mundo en el que la verdad está ausente y que se mantiene mediante el compromiso entre exigencias del sujeto y exigencias del orden social. Significa más bien la presencia perceptible e imperiosa de la voz de la verdad dentro del sujeto mismo; la conciencia es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad que procede de Dios. Es significativo el verso que Newman compuso en Sicilia en 1833: «Me gustaba escoger y comprender mi camino. Ahora en cambio oro: Señor, guíame tú». La conversión al catolicismo no fue para Newman una elección determinada por gusto personal, por necesidades espirituales subjetivas. Así se expresó él en 1844, cuando se encontraba aún, por así decirlo, en el umbral de la conversión: «Nadie puede tener una opinión más desfavorable que la mía sobre el estado presente de los romano-católicos». Lo que para Newman era realmente importante era el deber de obedecer más a la verdad reconocida que al propio gusto, e incluso en contraste con los sentimientos propios y con los lazos de amistad y de una común formación. Me parece significativo que Newman, en la jerarquía de las virtudes, subraye el primado de la

verdad sobre la bondad, o, para decirlo más claramente, que ponga de relieve el primado de la verdad sobre el consentimiento, sobre la capacidad de acomodación de grupo. Por tanto, diría: cuando hablamos de un hombre de conciencia, pensamos en alguien dotado de tales disposiciones interiores. Un hombre de conciencia es alguien que no compra jamás, a costa de renunciar a la verdad, el estar de acuerdo, el bienestar, el éxito, la consideración social y la aprobación por parte de la opinión dominante. En esto Newman enlaza con el otro gran testigo británico de la conciencia: Tomás Moro, para el cual la conciencia no fue en modo alguno expresión de su testarudez subjetiva o de un heroísmo obstinado. El mismo se contó en el número de los mártires angustiados, que sólo después de vacilaciones y muchas preguntas se han obligado a sí mismos a obedecer a la conciencia: a obedecer a aquella verdad que debe estar por encima de cualquier instancia social y de cualquier forma de gusto personal. Se evidencian así dos criterios para discernir la presencia de una auténtica voz de la conciencia: esta no coincide con los propios gustos y deseos; tampoco se identifica con lo que es socialmente más ventajoso, con el consenso del grupo o con las exigencias del poder político o social.

Es útil en este punto echar una mirada a la problemática actual. El individuo no puede pagar su promoción y su bienestar con una traición de la verdad reconocida como tal. Tampoco la humanidad entera puede hacerlo. Tocamos aquí el punto verdaderamente crítico de la modernidad: la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y sustituida por la de progreso. El progreso mismo «es» la verdad. Sin embargo, en esta aparente exaltación queda carente de dirección y se desvanece por sí solo. En efecto, si no hay ninguna dirección, todo puede ser tanto progreso como retroceso. La teoría de la relatividad formulada por Einstein concierne como tal al mundo físico. Me parece, sin embargo, que puede describir adecuadamente también la situación del mundo espiritual de nuestro tiempo. La teoría de la relatividad afirma que dentro del universo no se da ningún sistema fijo de referencia. Cuando ponemos como punto de referencia un sistema, a partir del cual intentamos medirlo todo, en realidad se trata de una decisión nuestra, motivada por el hecho de

que en realidad sólo así podemos llegar a algún resultado. Sin embargo, la decisión podría haber sido diversa de la que ha sido. Lo que se ha dicho a propósito del mundo físico refleja también el segundo giro «copernicano» ocurrido en nuestra actitud fundamental respecto a la realidad: la verdad como tal, lo absoluto, el verdadero punto de referencia del pensamiento no es ya visible. Por eso, también desde el punto de vista espiritual, no hay ya un arriba y un abajo. En un mundo sin puntos fijos de referencia, no hay ya direcciones. Lo que miramos como orientación no se basa en un criterio verdadero en sí mismo, sino en una decisión nuestra, y últimamente en consideraciones de utilidad. En semejante contexto «relativista», una ética teológica o consecuencialista acaba siendo «nihilista», aunque no se advierta. Y lo que en esta concepción de la realidad es llamado «conciencia», reflexionando más profundamente resulta ser un modo eufemístico de decir que no hay ninguna conciencia en sentido propio, o sea, ningún «con-saber» con la verdad. Cada uno determina por sí mismo sus propios criterios y nadie, dentro de la universal relatividad, puede servir de ayuda a otro en este campo, y menos aún prescribirle algo.

En este punto es manifiesta la extrema radicalidad de la disputa actual sobre la ética y su centro, la conciencia. Me parece que es posible encontrar en la historia del pensamiento un adecuado paralelo en la disputa entre Sócrates-Platón y los sofistas. En ella se somete a prueba la decisión crucial entre dos posturas fundamentales: la confianza en la posibilidad de que el hombre conozca la verdad, por una parte, y, por otra, una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios de su vida. El hecho de que Sócrates, un pagano, pudiera convertirse en cierto sentido en el profeta de Jesucristo tiene su justificación, a mi entender, precisamente en esta cuestión fundamental. Ello supone que a la manera de filosofar inspirada en él se le ha concedido, por así decirlo, un privilegio histórico salvífico y que se ha constituido en forma adecuada para el logos cristiano, ya que se trata de una liberación mediante la verdad y para la verdad. Si se prescinde de las contingencias históricas en que se desarrolló la controversia de Sócrates, al punto se reconoce que -si bien con argumentos

diversos y con otra terminología- se refiere en el fondo a la misma cuestión ante la que nos encontramos hoy. La renuncia a admitir la posibilidad de que el hombre conozca la verdad conduce primera mente a un uso puramente formalista de las palabras y de los conceptos. A su vez la pérdida de contenido lleva a un mero formalismo de los juicios, ayer lo mismo que hoy. En muchos ambientes no se pregunta ya hoy qué piensa un hombre. Se tiene ya presto un juicio sobre su pensamiento porque se lo puede catalogar con una de las correspondientes etiquetas formales: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista, revolucionario. La catalogación en un esquema formal basta para hacer superflua la comparación con los contenidos. Lo mismo puede verse, de una manera más nítida aún, en el arte: lo que expresa una obra de arte es del todo indiferente; puede exaltar a Dios o al diablo; el único criterio es su ejecución técnico-formal.

Con ello hemos llegado al punto verdaderamente candente de la cuestión: cuando los contenidos no cuentan ya, cuando predomina una mera praxiología, la técnica se convierte en el criterio supremo. Pero esto significa que el poder se convierte en la categoría que lo domina todo, sea revolucionario o reaccionario. Esta es precisamente la forma perversa de la semejanza con Dios, de la que habla el relato del pecado original: el camino de una mera capacidad técnica, el camino del puro poder y el abuso de un ídolo, y no una realización de la semejanza con Dios. Lo específico del hombre en cuanto hombre consiste en interrogarse no sobre el «poder», sino sobre el «deber» como apertura a la voz de la verdad y de sus exigencias. Este fue, a mi entender, el contenido último de la búsqueda socrática, y este es también el sentido más profundo del testimonio de todos los mártires: ellos atestiguan la capacidad de verdad del hombre como límite de todo poder y garantía de su semejanza divina. Justamente en este sentido, los mártires son los grandes testimonios de la conciencia; de la capacidad concedida al hombre de percibir, más allá del poder, también el deber, y por tanto de abrir el camino al verdadero progreso, a la verdadera ascensión.

## 3. Consecuencias sistemáticas: los dos niveles de la conciencia

### *3.1. Anámnesis*

Después de estas incursiones a través de la historia del pensamiento, ha llegado el momento de hacer balance, o sea, de formular un concepto de conciencia. La tradición medieval había discernido justamente dos niveles del concepto de conciencia, que es preciso distinguir cuidadosamente, pero también relacionar siempre uno con otro. Muchas tesis inaceptables sobre el problema de la conciencia me parece que dependen de que se ha descuidado la distinción o la correlación entre los dos elementos. La corriente principal de la escolástica expresó los dos niveles de la conciencia con los conceptos de *sindéresis* y de conciencia. El término sindéresis *(synteresis)* confluyó en la tradición medieval en la conciencia de la doctrina estoica del microcosmos. Pero su significado exacto no quedó claro, pasando así a constituir un obstáculo para un preciso desarrollo de la reflexión sobre este aspecto esencial de la cuestión global acerca de la conciencia. Por eso, aunque sin entrar en el debate sobre la historia del pensamiento, deseo sustituir este término problemático por el concepto platónico, definido con mucha más nitidez, de *anámnesis,* que ofrece la ventaja no sólo de ser lingüísticamente más claro, más profundo y más puro, sino también de concordar con temas esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Por el término *anámnesis* hay que entender justamente todo lo que expresa san Pablo en el capítulo segundo de la Carta a los romanos: «Pues cuando los paganos, que no tienen ley, practican de una manera natural lo que manda la ley, aunque no tengan ley, ellos mismos son su propia ley. Ellos muestran que llevan la ley escrita en sus corazones, según lo atestigua su conciencia...» (2,14s). La misma idea se encuentra desarrollada de modo impresionante en la gran regla monástica de san Basilio. Allí podemos leer: «El amor de Dios no depende de una disciplina impuesta desde el exterior, sino que está constitutivamente escrito en nosotros como capacidad y necesidad

de nuestra naturaleza racional». Basilio, acuñando una expresión que adquirió luego importancia en la mística medieval, habla de la «chispa del amor divino, que ha sido escondido en lo más íntimo de nosotros». Dentro del espíritu de la teología joánica, sabe él que el amor consiste en la observancia de los mandamientos, y que por tanto la chispa del amor, infundida en nosotros por el creador, significa esto: «Hemos recibido interiormente una capacidad originaria y la prontitud para cumplir todos los mandamientos divinos... Ellos no son algo que se nos impone desde el exterior». Es la misma idea expuesta a este propósito por san Agustín, que la reduce a su núcleo esencial: «En nuestros juicios no sería posible decir que una cosa es mejor que otra, si no estuviese impreso en nosotros un conocimiento fundamental del bien».

Esto significa que el nivel primero, por así decir ontológico, del fenómeno de la conciencia consiste en que ha sido infundido en nosotros algo semejante a una memoria original del bien y de la verdad (ambas realidades coinciden); en que existe una tendencia íntima del ser del hombre, hecho a imagen de Dios, hacia cuanto es conforme con Dios. Desde su raíz el ser del hombre advierte una armonía con ciertas cosas y se encuentra en contradicción con otras. Esta *anámnesis* del origen, derivada del hecho de que nuestro ser está constituido a semejanza de Dios, no es un saber ya articulado conceptualmente, un cofre de contenidos que sólo esperarían ser sacados.

Es, por así decirlo, un sentido interior, una capacidad de reconocimiento, de modo que el que se siente interpelado, si no está interiormente replegado sobre sí mismo, es capaz de reconocer en sí su eco. Se percata de ello: «A esto me inclina mi naturaleza y es lo que busca».

En esta *anámnesis* del creador, que se identifica con el fundamento mismo de nuestra existencia, se basa la posibilidad y el derecho de la misión. El evangelio se puede, se debe, predicar a los gentiles, porque ellos mismos, en lo íntimo de sí lo esperan (cf Is 42,4). En efecto, la misión se justifica si los destinatarios, en el encuentro con

la palabra del evangelio, reconocen: «Esto justamente es lo que esperaba». En este sentido puede decir Pablo que los paganos son ley para sí mismos; no en el sentido de la idea moderna y liberal de autonomía, que excluye toda trascendencia del sujeto, sino en el sentido mucho más profundo de que nada me pertenece menos que mi yo mismo, que mi yo personal es el lugar más profundo de la superación de mí mismo y del contacto de aquello de lo que provengo y hacia lo cual estoy dirigido. En estas frases expresa Pablo la experiencia que había hecho en primera persona como misionero entre los paganos y que ya antes hubo de experimentar Israel en relación con los llamados «temerosos de Dios». Israel pudo hacer experiencia en el mundo pagano de lo que los anunciadores de Jesucristo vieron luego nuevamente confirmado: su predicación respondía a una espera. Salía al encuentro de un conocimiento fundamental antecedente acerca de los elementos esenciales constantes de la voluntad de Dios, que quedó consignada por escrito en los mandamientos, pero que es posible encontrar en todas las culturas y que se desarrolla con tanta mayor claridad cuanto menos interviene un poder arbitrario para desvirtuar este conocimiento primordial. Cuanto más vive el hombre en el «temor de Dios» -compárese la historia de Cornelio, especialmente He 10,34-, tanto más concreta y claramente es eficaz esta *anámnesis.*

Tomemos en consideración de nuevo una idea de san Basilio: el amor de Dios, que se concreta en los mandamientos, no nos es impuesto desde el exterior -subraya este padre de la Iglesia-, sino que es infundido en nosotros precedentemente. El sentido del bien ha sido impreso en nosotros, declara san Agustín. Partiendo de aquí podemos ahora comprender correctamente el brindis de Newman primero por la conciencia y sólo luego por el papa. El papa no puede imponer a los fieles mandamientos sólo porque él lo quiera o lo estime útil. Semejante concepción moderna y voluntarista de la autoridad únicamente puede deformar el auténtico significado teológico del papado. Por eso la verdadera naturaleza del ministerio de Pedro se ha vuelto del todo incomprensible en la época moderna precisamente porque en este horizonte mental sólo se puede pensar

la autoridad con categorías que no permiten establecer ningún puente entre sujeto y objeto. Por tanto, todo lo que no proviene del sujeto sólo puede ser una determinación impuesta desde fuera. En cambio las cosas se presentan del todo diferentes partiendo de una antropología de la conciencia, tal como hemos intentado perfilarlo poco a poco en estas reflexiones. La *anámnesis* infundí da en nuestro ser tiene necesidad, por así decirlo, de una ayuda del exterior para ser consciente de sí. Pero este «desde el exterior» no es en absoluto algo opuesto, sino más bien algo ordenado a ella; tiene una función mayéutica; no lo impone nadie desde fuera, sino que lleva a su cumplimiento cuanto es propio de la *anámnesis,* a saber, su apertura interior específica a la verdad. Cuando se habla de la fe y de la Iglesia, cuyo radio se extiende a partir del Logos redentor más allá del don de la creación, hemos de tener en cuenta sin embargo una dimensión aún más vasta, que se ha desarrollado sobre todo en la literatura joánica. Juan conoce la *anámnesis* del nuevo «nosotros», del que participamos mediante la incorporación a Cristo (un solo cuerpo, o sea, un único yo con él). Recordando comprendieron, se dice en diversos pasajes del evangelio. El encuentro originario con Jesús ofreció a los discípulos lo que ahora reciben todas las generaciones mediante su encuentro fundamental con el Señor en el bautismo y en la eucaristía: la nueva *anámnesis* de la fe, que, análogamente a la *anámnesis* de la creación, se desarrolla en un diálogo permanente entre la interioridad y lo exterior. En contraste con la pretensión de los doctores gnósticos, que querían convencer a los fieles de que su fe ingenua debería comprenderse y aplicarse de un modo totalmente diverso, Juan podía afirmar: «Vosotros no tenéis necesidad de semejante instrucción, puesto que como ungidos (bautizados) conocéis todas las cosas» (cf lJn 2,20.27). Esto no significa que los creyentes posean una omnisciencia de hecho, indica más bien la certeza de la memoria cristiana. Ella naturalmente aprende de continuo, pero a partir de su identidad sacramental, realizando así interiormente un discernimiento entre lo que es un desarrollo de la memoria y lo que, en cambio, es su destrucción o su falsificación. Hoy nosotros, precisamente en la crisis actual de la Iglesia, estamos experimentando de nuevo la fuerza de esta memoria y la verdad de

la palabra apostólica: más que las directrices de la jerarquía es la capacidad de orientación de la memoria de la fe sencilla lo que lleva al discernimiento de los espíritus. Sólo en ese contexto se puede comprender correctamente el primado del papa y su correlación con la conciencia cristiana. El significado auténtico de la autoridad doctrinal del papa consiste en que él es el garante de la memoria cristiana. El papa no impone desde fuera, sino que desarrolla la memoria cristiana y la defiende. Por eso el brindis por la conciencia ha de recoger el del papa, porque sin conciencia no habría papado. Todo el poder que él tiene es poder de la conciencia: servicio al doble recuerdo en que se basa la fe y que debe ser continuamente purificada, ampliada y defendida contra las formas de destrucción de la memoria, que se ve amenazada tanto por una subjetividad que olvida su propio fundamento, como por las presiones de un conformismo social y cultural.

## *3.2. Conscientia*

Después de estas consideraciones sobre el primer nivel -esencialmente ontológico- del concepto de conciencia, debemos volvernos ahora a la segunda dimensión: el nivel de juzgar y decidir, que en la tradición medieval se designó con el término único de *conscientia:* conciencia. Presumiblemente esta tradición terminológica contribuyó no poco a la moderna restricción del concepto de conciencia. Como santo Tomás, por ejemplo, llama *conscientia* sólo a este segundo nivel, resulta coherente desde su punto de vista que la conciencia no sea ningún *habitus,* es decir, ninguna cualidad estable inherente al ser del hombre, sino más bien un *actus,* un acontecimiento que se realiza. Naturalmente santo Tomás supone como dato el fundamento ontológico de la *anámnesis (synteresis);* describe a esta última como una íntima repugnancia al mal y una íntima atracción al bien. El acto de la conciencia aplica este conocimiento básico a cada una de las situaciones. Según santo Tomás se subdivide en tres elementos: reconocer *(recognoscere),* dar testimonio *(testifican) y* finalmente juzgar *(iudicare).* Se podría hablar de interacción entre una función de control y una función de decisión. A partir de la tradición aristotélica,

Tomás concibe este proceso según el modelo de un razonamiento deductivo, de tipo silogístico. Sin embargo, señala con fuerza lo específico de este conocimiento de las acciones morales, cuyas conclusiones no se derivan sólo de meros conocimientos o razonamientos. En este ámbito, el que una cosa sea o no reconocida depende siempre también de la voluntad, que obstruye el camino al reconocimiento o conduce a él. Por tanto, esto depende de una impronta moral ya dada, que puede luego ser o deformada o más purificada[67]. En este plano: el plano del juzgar (el de la *conscientia* en sentido estricto), vale el principio de que también la conciencia errónea obliga. Esta afirmación es plenamente inteligible en la tradición de pensamiento de la escolástica. Nadie puede obrar en contra de sus convicciones, como había dicho ya san Pablo (Rom 14,23). Sin embargo, el hecho de que la convicción adquirida sea obviamente obligatoria en el momento de obrar, no significa ninguna canonización de la subjetividad. Nunca constituye culpa el seguir las convicciones que nos hemos formado; incluso hay que hacerlo. No obstante, puede ser culpa el que uno haya llegado a formarse convicciones tan erróneas conculcando la repulsa de la *anamnesis* del ser. Por tanto, la culpa se encuentra en otra parte, más profundamente: no en el acto del momento, no en el juicio presente de la conciencia, sino en aquella negligencia respecto a mi mismo ser, que me ha hecho sordo a la voz de la verdad y a sus sugerencias interiores. Por este motivo los criminales que actúan con convicción, como Hitler y Stalin, son culpables. Estos ejemplos macroscópicos no deben tranquilizarnos sobre nosotros mismos; más bien deben despertarnos y hacer que tomemos en serio la gravedad de la súplica: «Líbrame de mis pecados ocultos» (Sal 19,13).

## 4. Conciencia y gracia

Como conclusión de nuestro camino queda aún abierta la cuestión de la que hemos partido: la verdad, al menos como nos la presenta la fe de la Iglesia, ¿no es por ventura demasiado alta o demasiado difícil para el hombre? Después de todas las consideraciones desarrolladas podemos ahora responder: ciertamente es elevado y

arduo el camino que conduce a la verdad y el bien; no es un camino cómodo. Desafía al hombre. Pero permanecer tranquilamente cerrado en sí mismo no libera; más bien, al proceder así nos limitamos y perdemos. Escalando las alturas del bien, el hombre descubre cada vez más la belleza que implica la ardua fatiga de la verdad, y descubre también que precisamente en ella está para él la redención.

Pero con esto no está aún dicho todo. Diluiríamos el cristianismo en moralismo si no estuviese claro un anuncio que supera nuestro hacer. Sin emplear demasiadas palabras, puede resultar evidente con una imagen tomada del mundo griego, en la que podemos advertir al mismo tiempo cómo la *anámnesis* del creador tiende en nosotros hacia el Redentor y cómo todo hombre puede reconocerlo como redentor, ya que él responde a nuestras más íntimas expectativas. Me refiero a la historia de la expiación del matricidio de Orestes. Este cometió el homicidio como un acto de acuerdo con su conciencia, hecho que el lenguaje mitológico describe como obediencia a la orden del dios Apolo. Pero luego es perseguido por las Erinias, a las que hay que ver también como personificación mitológica de la conciencia, que desde lo profundo de la memoria, desgarrándolo, le reprocha que su decisión de conciencia, su obediencia al «mandato divino», era en realidad culpable. Toda la tragedia de la condición humana emerge en esta lucha entre los «dioses», en este conflicto íntimo de la conciencia. En el tribunal sagrado, la piedra blanca del voto de Atenea lleva a Orestes a la absolución, a la purificación, en virtud de la cual las Erinias se trasforman en Euménides, en espíritu de la reconciliación. En este mito se representa algo más que la superación del sistema de venganza de la sangre en favor de un ordenamiento jurídico justo de la comunidad. Hans Urs von Balthasar ha expuesto esto también del modo siguiente: «Pero la gracia que da la paz es para él cada vez fundamentación a la vez del derecho, no del derecho antiguo y sin gracia de las Erinias de antes, sino de un derecho lleno de gracia». En este mito escuchamos la voz nostálgica de que la sentencia de culpabilidad objetivamente justa de la conciencia y la pena interiormente lacerante que se deriva no son la última palabra, sino

que existe un poder de la gracia, una fuerza de expiación que puede borrar la culpa y hacer finalmente liberadora a la verdad. Se trata de la nostalgia de que la verdad no se limite sólo a interpelarnos de modo exigente, sino que nos trasforme también mediante la expiación y el perdón. A través de ellos, como dice Esquilo, «la culpa desaparece purificada» y nuestro mismo ser es trasformado desde dentro, por encima de nuestra capacidad. Pues bien, esta es precisamente la novedad específica del cristianismo: el Logos, la Verdad en persona, es al mismo tiempo también la reconciliación, el perdón que trasforma más allá de todas nuestras capacidades e incapacidades personales. En esto consiste la verdadera novedad en que se funda la más grande memoria cristiana, la que es al mismo tiempo también la respuesta más profunda a lo que la *anámnesis* del creador espera de nosotros. Donde este centro del mensaje cristiano no es suficientemente proclamado o percibido, la verdad se trasforma de hecho en un yugo que resulta demasiado pesado para nuestras espaldas y del que hemos de intentar librarnos. Pero la libertad obtenida de ese modo está vacía. Nos lleva a la tierra desolada de la nada, con lo cual se destruye por sí misma. El yugo de la verdad resulta «ligero» (Mt 11,30) cuando la Verdad ha venido, nos ha amado y ha quemado nuestras culpas en su amor. Sólo cuando conocemos y experimentamos interiormente todo esto, somos libres para escuchar con alegría y sin ansiedad el mensaje de la conciencia.

## Epílogo. ¿Partido de Cristo o Iglesia de Jesucristo?

La lectura de la primera Carta de san Pablo a los corintios que acabamos de escuchar es de una actualidad verdaderamente desconcertante. Pablo habla ciertamente de la comunidad de Corinto de aquel tiempo al dirigirse a la conciencia de los fieles a propósito de todo lo que allí estaba en contradicción con la verdadera existencia cristiana. Sin embargo, nos percatamos inmediatamente de que no se trata sólo de problemas de una comunidad cristiana perteneciente a un lejano pasado, sino que lo que entonces se escribió nos atañe también a nosotros ahora. Al

hablar a los corintios, Pablo nos habla a nosotros y pone el dedo en las llagas de nuestra vida eclesial de hoy. Como los corintios, también nosotros corremos peligro de dividir a la Iglesia en una disputa de partidos, donde cada uno se hace su idea del cristianismo. Y así, tener razón es más importante para nosotros que las justas razones de Dios respecto a nosotros, más importante que ser justos delante de él. Nuestra idea propia nos encubre la palabra del Dios vivo, y la Iglesia desaparece detrás de los partidos que nacen de nuestro modo personal de entender. La semejanza entre la situación de los corintios y la nuestra no se puede pasar por alto. Pero Pablo no quiere simplemente describir una situación, sino sacudir nuestra conciencia y volvernos nuevamente a la debida integridad y unidad de la existencia cristiana. Por eso debemos preguntarnos: ¿Qué hay de verdaderamente falso en nuestro comportamiento? ¿Qué hemos de hacer para ser no el partido de Pablo, de Apolo o de Cefas o un partido de Cristo, sino Iglesia de Jesucristo? ¿Cuál es la diferencia entre un partido de Cristo y la justa fidelidad a la piedra sobre la cual se ha edificado la casa del Señor?

Intentemos, pues, en primer lugar comprender lo que realmente ocurre por aquel tiempo en Corinto y que, a causa de los peligros siempre iguales para el hombre, amenaza con repetirse de continuo nuevamente en la historia. La diferencia de que se trata podríamos resumirla muy sintéticamente en esta afirmación: si yo me declaro por un partido, entonces se convierte por lo mismo en mi partido; pero la Iglesia de Jesucristo no es nunca mi Iglesia, sino siempre su Iglesia. La esencia de la conversión consiste justamente en esto: que yo no busco nunca mi partido, lo que salvaguarda mis intereses y responde a mis inclinaciones, sino que en lugar de ello me pongo en manos de Jesucristo y me hago suyo, miembro de su cuerpo, de su Iglesia. Vamos a aclarar un poco más de cerca este pensamiento. Los corintios ven en el cristianismo una interesante teoría religiosa, de acuerdo con sus gustos y sus expectativas. Escogen lo que va con su genio, y lo escogen en la forma que les resulta simpática. Pero donde la voluntad y el deseo personales son decisivos, allí está ya presente la ruptura de entrada, pues los

gustos son muchos y contrapuestos. De semejante elección ideológica puede nacer un club, un círculo de amigos, un partido, pero no una Iglesia que trascienda los contrastes y congregue a los hombres en la paz de Dios. El principio en virtud del cual se forma un club es la inclinación personal; en cambio el principio en el que se apoya la Iglesia es la obediencia a la llamada del Señor, como lo leemos en el evangelio de hoy: «Los llamó, y ellos al instante, abandonando la barca con su padre, le siguieron» (Mt 4,2ls).

Con esto hemos llegado al punto decisivo: la fe no es la elección de un programa que me satisface o la adhesión a un club de amigos por los que me siento comprendido; la fe es conversión que me trasforma a mí y a mis gustos, o al menos hace que mis gustos y deseos pasen a segunda línea. La fe alcanza una profundidad completamente diversa de la elección que me liga a un partido. Su capacidad de cambio llega a tal punto que la Iglesia la llama un nuevo nacimiento (cf 1Pe 1,3.23). Con esto estamos en presencia de una intuición importante, que debemos profundizar un poco más, porque aquí se oculta el núcleo central de los problemas que hoy debemos afrontar en la Iglesia. Nos resulta difícil pensar la Iglesia según un modelo diverso del de una sociedad que se autogestiona, que con los mecanismos de mayoría y de minoría intenta darse una forma que sea aceptable por todos sus miembros. Nos resulta difícil concebir la fe como algo diverso de una decisión por algo que me agrada y por lo que en consecuencia deseo comprometerme. Pero de ese modo somos sólo y siempre nosotros quienes obramos. Nosotros hacemos la Iglesia, nosotros intentamos mejorarla y disponerla como una casa confortable. Nosotros queremos proponer programas e ideas que sean simpáticas al mayor número posible de personas. El hecho de que Dios mismo esté actuando, de que él mismo obre, no constituye ya en el mundo moderno un supuesto. Sin embargo, al obrar así nos estamos comportando como los corintios; confundimos la Iglesia con un partido y la fe con un programa de partido. El círculo del propio yo permanece cerrado. Quizá ahora comprendamos un poco mejor el giro que representa la fe, la cual implica una conversión, un cambio de rumbo. Reconozco que Dios mismo habla y actúa; que no hay sólo lo que es nuestro,

sino también lo que es suyo. Mas si esto es así, si no somos sólo nosotros los que decidimos y hacemos algo, sino que él mismo dice y hace algo, entonces todo cambia. Entonces debo obedecerle y seguirle, aunque ello me lleve donde no quisiera (Jn 21,18). Entonces es razonable y hasta necesario dejar a un lado lo que me gusta, renunciar a mis deseos e ir detrás del único que puede indicarme el camino de la verdadera vida, porque él mismo es la vida (Jn 14,6). Esto es lo que quiere decir el carácter sacrificial del seguimiento que Pablo pone al fin de relieve como respuesta a los partidos que dividían a Corinto (10,17): yo renuncio a mi gusto y me someto a él. Pero así es como me hago libre, porque la verdadera esclavitud es ser prisionero de nuestros propios deseos. Todo esto lo comprenderemos aún mejor observándolo desde otro ángulo; no basándonos ya en nosotros, sino partiendo de la acción misma de Dios. Cristo no es el fundador de un partido ni un filósofo de la religión, como también indica Pablo incisivamente en nuestra lectura (1Cor 10,17). No es alguien que inventa ideas de cualquier tipo, para las cuales intenta reclutar defensores. La Carta a los hebreos describe la entrada de Cristo en el mundo con las palabras del salmo 39: «No has querido sacrificios ni ofrendas, pero en su lugar me has formado un cuerpo» (Sal 39,7; Heb 10,5). Cristo es la palabra viva de Dios mismo que se ha hecho carne por nosotros. No es sólo alguien que habla, sino que es él mismo su palabra. Su amor, por el cual Dios se nos da, va hasta el fin, hasta la cruz (cf Jn 13,1). Si asentimos a él, no escogemos sólo ideas, sino que ponemos nuestra vida en sus manos y nos convertimos en una «criatura nueva» (2Cor 5,17; Gal 6,15). Por eso la Iglesia no es un club ni un partido, ni tampoco una especie de estado religioso, sino un cuerpo, su cuerpo. Y por eso la Iglesia no es hecha por nosotros, sino que es él mismo el que la construye, purificándonos con la palabra y el sacramento y haciéndonos de ese modo sus miembros. Naturalmente hay muchas cosas en la Iglesia que debemos hacer nosotros mismos, ya que ella penetra profundamente en situaciones humanas de carácter práctico. No intento defender aquí ningún tipo de falso sobrenaturalismo. Pero lo que hay de peculiar en la Iglesia no puede venir de nuestra voluntad o de una decisión nuestra, «ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre» (Jn 1,13); debe

venir de él. Cuanto más nos esforzamos nosotros en obrar en la Iglesia, tanto menos habitable resulta, porque todo lo que es humano es limitado y toda cosa humana se opone a otra. La Iglesia será para los hombres la patria del corazón cuanto más le prestemos atención y más sea central en ella lo que viene de él: la palabra y los sacramentos que nos ha dado. Obedecerle es la garantía de nuestra libertad.

Todo esto tiene importantes consecuencias para el ministerio del sacerdote. Este ha de atender mucho a no construirse su Iglesia. Pablo examina ansiosamente su conciencia y se pregunta cómo han podido algunos llegar hasta el punto de hacer de la Iglesia de Cristo un partido religioso de Pablo. Y se declara a sí mismo, y por tanto a los corintios, que ha hecho todo lo posible por evitar lazos que pudieran oscurecer la comunión con Cristo. El que es convertido por Pablo no se convierte en seguidor de Pablo, sino en un cristiano, en un miembro de aquella Iglesia común que es siempre la misma, «ya se trate de Pablo, de Apolo o de Cefas» (1Cor 3,22). En cualquier caso, «vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (3,23). Vale la pena volver a leer y considerar atentamente lo que Pablo ha escrito sobre el tema, porque en sus palabras adquiere relieve la esencia del ministerio sacerdotal con una claridad que, por encima de todas las teorías, nos dice lo que hemos de hacer y lo que debemos evitar. «Pues, ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Simples servidores, por medio de los cuales habéis abrazado la fe... Yo planté y Apolo regó, pero quien hizo crecer fue Dios. Nada son ni el que planta ni el que riega, sino Dios, que hace crecer. El que planta y el que riega son lo mismo... Nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros labrantía de Dios, edificio de Dios» (1Cor 3,5-9). Ha habido y hay en Alemania Iglesias protestantes donde es costumbre indicar en los avisos litúrgicos el nombre del que celebra la misa y el del que pronuncia la homilía. Detrás de esos nombres se ocultan a menudo corrientes religiosas; cada uno quiere seguir las celebraciones de su propia corriente. Por desgracia, algo similar ocurre ahora también en las parroquias católicas; pero esto significa que la Iglesia ha desaparecido detrás de los partidos y que en definitiva escuchamos opiniones humanas y no la común palabra de Dios, que está por

encima de todos y de la que es garante la única Iglesia. Sólo la unidad de su fe y su carácter vinculante para cada uno de nosotros nos permite no seguir opiniones humanas y no formar parte de facciones con pretensiones autonómicas, sino ser del partido del Señor y obedecerle a él. Es grande hoy para la Iglesia el peligro de disgregarse en partidos religiosos agrupados en torno a maestros o predicadores particulares. Tenemos de nuevo el yo soy de Pablo, yo de Cefas, con lo que también Cristo se convierte en un partido. El metro del ministerio sacerdotal es el desinterés, que establece como norma la palabra de Jesús: «Mi doctrina no es mía» (Jn 7,16). Sólo si podemos decir esto con toda verdad somos «colaboradores de Dios», que plantan y riegan y son partícipes de su misma obra. Si algunos hombres apelan a nuestro nombre y oponen nuestro cristianismo al de los demás, ello ha de ser para nosotros motivo de examen de conciencia. Nosotros no nos anunciamos a nosotros mismos, sino a él. Esto exige nuestra humildad, la cruz del seguimiento. Pero esto precisamente es lo que nos libera, lo que hace fecundo y grande nuestro ministerio. Pues si nos anunciamos a nosotros mismos, permanecemos escondidos en nuestro pobre yo y arrastramos a él a los demás. Si le anunciamos a él, nos convertimos en «colaboradores de Dios» (1Cor 3,9); ¿y puede haber algo más hermoso y liberador?

Pidamos al Señor que nos haga probar nuevamente el gozo de esta misión. Entonces serán realidad las palabras del profeta, que siempre se cumplen en los lugares por los que pasa Cristo: «El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz... Has acrecentado su alegría, has agrandado su júbilo como en la algazara de la siega» (Is 9,1-3; cf Mt 4,15). Amén.

Homilía pronunciada en el seminario de Filadelfia (EE.UU.) el 21 de enero de 1990 (tercer domingo *per annum).*

**Notas**

[1] La elección de estos problemas, que podía ampliarse en más direcciones, ha estado condicionada por la temática asignada al curso para el que se escribieron los tres primeros capítulos.

[2] Al final de este movimiento, E M. Braun resumía sus líneas esenciales en su libro, que merece leerse, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1943 (edición original francesa de 1942).

[3] Que yo sepa, este pensamiento fue desarrollado por primera vez con absoluta claridad por E KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchei~iidee,* en la Harnack-Festgabe 1921, 143472.

[4] Cf P EVDOKIMOV, *LortJiodoxie,* París 1959 (trad. esp.: *Ortodoxia,* Edicions 62, Barcelona); N. AFANASIEFF Y OTROS, *La primauté de Fierre dans l'Eglise orthodoxe,* Neuchátel 1960. Del lado católico: O. SAIER, *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatíkanischen Konzüs,* Munich 1973; J. M. R. TILLARD, *Église d'Églises. Lecclésiologie de communion,* París 1987 (trad. esp.: *Iglesia de Iglesias,* Sigúeme, Salamanca 1991[2]).

[5] En el origen de esta interpretación de múltiples variantes estuvo la obra de R. BULTMANN; cf, por ejemplo, su *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga 1958 (trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento,* Sigúeme, Salamanca 1997[4]).

[6] Esta tesis fue recogida e interpretada en un primer tiempo en sentido católico, en 1929, por E. Peterson en su célebre tratado *Die Kirche* (reimpreso en *Theol Traktate,* Munich 1951, 409-429). Yo mismo, en realidad, he contribuido a su difusión al tratarla en mis lecciones y recogerla, en la reinterpretación de Peterson y Schlier, en mi artículo *Iglesia* en el *Lexikon für Theologie und Kirche.* Por desgracia, en la divulgación se omitieron las reinterpretaciones, y a la frase citada se le atribuyó un sentido insostenible ni siquiera a partir de Loisy; así, por ejemplo, en L. BOFF, *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante,* Sal Terrae, Santander 2002[7].

[7] J. JEREMÍAS, *Teología del Nuovo Testamento* I: *La predicazione di Gesú,* Paideia, Brescia 1972, 197 (trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento: la predicación de Jesús,* Sigúeme, Salamanca 2001[7]).

[8] Ib.

[9] Ib, 196s.

[10] Ib, 197.

[11] Cf K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas,* Gotinga 1968[13], 132s.

[12] Para el significado de los Setenta ver H. GESE, *Vom Siriai zum Zion,* Munich 1984[2], 16s.; para su valoración en el judaismo, R. ARON, *Les minees obscures dejésus,* Grasset, París 1960 (trad. esp.: *Los años oscuros de Jesús,* Ega, Bilbao 1992).

[13] Cf J. JEREMÍAS, *La última cena. Palabras de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1980; J. BETZ, *Die Eucharistie en der Zeit der Griechischen Water* II, 1, *Die Realprásmz... nach dem Neuen Testament,* Friburgo 1961; H.SCHüRmAIVIV, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Evangelien,* Dusseldorf 1968, 159-247; J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico,* BAC, Madrid 1986, 3408; Palabra, Madrid 2003.

[14] J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 87 (trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología,* Herder, Barcelona 1972).

[15] Ib, 88.

[16] Cf L. ROST, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Wortgeschichtliche Vntersuchungen,* 1938, reimpreso en 1968; K. L. SCHMIDT, xaXέca ἐxxXllaía, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT) V, 1453-1580; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament,* QD 14, Friburgo 1961; H.

SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento,* en *Mysterium Salutis* IV/1, 1973, 107-223 (bibliografía en pp. 224-229).

[17] O. LINTON, *Ekklesia,* en *Reallexikon für Antike und Christentum* IV 905-921, 907 aquí.

[18] Ib, 910.

[19] Cf al respecto el esmerado artículo σWμoL , de E. SCHWEITZER, en GLNT XIII, 610-790.

[20] Cf J. BAUR, *Einsicht und Glaube,* Gotinga 1978, 43s. Este diluirse de la subjetividad lo expone de manera particularmente enérgica el filósofo de Tubinga, W. SCHULZ, en sus obras *Ich und Welt,* 1979; *Metaphysik des Schwebens,* 1985; *Grundprobleme der Ethik,* 1989; breve información al respecto en T. J. WETZ, *Tübinger Tríade. Zum Werk vori W Schidz,* Pfullingen 1990.

[21] Algunos elementos del testimonio de los Hechos de los Apóstoles he intentado presentarlos en mi libro *Schauen auf den Durchbohrten,* Einsiedeln 1984, 60ss. Cf, por lo demás, los comentarios, especialmente G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* I, 1980; II 1982; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte,* EKK V 1 y V 2, 1986.

[22] Cf G. SCHNEIDER, o.c, I, 253ss.; R. PESCH, O.C., V 1, p. 105s.

[23] J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten, o.c,* 61s.

[24] Para la figura de Pedro en cada uno de los escritos del Nuevo Testamento, cf R. PESCH, *Sinum-Petrus,* Stuttgart 1980, 135-152.

[25] O. CULLMANN, *Petrus - ]ünger - Apostel-Manyrer,* Zurich 1952, 253 y 259; la cuestión la ha reconsiderado ahora amplia y profundamente M. HENGEL, *]akobus der Herrenbruder - dcr erste Papst?,* en *Glaube und Eschawlogie. Festschrift W. Kümel,* Tubinga 1985, 71-104. Sobre la figura de Pedro vista por Pablo, cf

especialmente F. MUSSNER, Petrus *und Paulus, Pole der Einheit,* QD 76, Friburgo 1976, 77-89.

[26] R. BULTMANN, *Das Evangelimn des* Marines, Gotinga 1957'[5], 552, nota 3.

[27] G. SCHULZE-KADELBACH, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit,* en Theologische lie Literatur-Zeitung 81 (1956) 1-14, aquí 4.

[28] O. CULLMANN, en GLNX 124-160.

[29] Así G. SCHULZE-KADELBACH, O.C, 4

[30] J. JEREMÍAS, *Golgotha und der heilige Fels,* Leipzig 1926, 74

[31] Para una mirada sintética histórico-interpretativa, cf O. CULLMANN, Petras - Jünger - Apostel-Martyrer, o.c, 176-190.

[32] Cf, por ejemplo, A. SAND, *Das Evangeliurn nach Mauhaus,* Regensburg 1986, 333 («Palabras del resucitado», «Expresión en la comunidad pospascual»); cautamente en la misma dirección, J. GNILKA, *Das Matthausevangelium* II, Friburgo 1988, 77.

[33] J. M. VAN CANOH-M. VAN ESBROECK, *La primautéde* Fierre (Mt i6, Z6-I9) et son *cotuexte judaique,* Revue Théologique de Louvain 11 (1980) 310-324.

[34] A. OEPKE, *Der Herrenspruch über die Kirche Mt 16,17-19 m der neuesten Forschung*, en Studia Theologica, Lund 1948/50, 114; cf O. CUDXMANN, O.C, 209.

[35] Citado en J. R. GEISELMANN, Der *petrimsche Primat,* Munich 1927, 9.

[36] Ib, cf Theoiogie *des NT,* Tubinga 1958[3], 51.

[37] El intento de C. C. CARAGOUNIS, *Peter and the Rock,* Berlín-Nueva York 1990, de referir el dicho relativo a la «piedra» no a

Simón Pedro, sino sólo a la profesión de fe, es tan poco convincente como las precedentes intetpretaciones de este tipo.

[38] A. WEISER, DOS *Buch Jeremía,* Gotinga 1966[5], 11.

[39] J. GNILKA, O.C, 65.

[40] J. Gnilka (p. 66), por el contrario, quiere poner en primer plano la autoridad doctrinal. De todos modos no puedo estar de acuerdo con él cuando dice: «Este significado (= perdonar los pecados) no tiene nada que ver con nuestro logion». En un poder disciplinar que vale lo mismo en el cielo que en la tierra, este aspecto está cuando menos implícito.

[41] Cf *supra,* nota 2.

[42] *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 1981[2], 147-151; cf J. GNILKA, O.C.

[43] Este punto lo examina cuidadosamente V. TWOMEY, *Apostolikos* Tfironos, Munich 1982.

[44] Espero poder desarrollar y motivar más ampliamente, en un futuro no muy lejano, la reflexión sobre la sucesión apostólica que a continuación intento exponer de manera por demás sucinta. Soy deudor de importantes aportaciones a los trabajos de O. KARRER, especialmente: Um *die Eínheit der Christen, Die Petrusfrage,* Frankfurt 1953; *Apostolische Nachfolge und Primal,* en FEINER-TRÜTSCH-BOCKLE, Fragen *der Theolo*-gie fieute, Friburgo 1957, 175-206; Das *Petrusamt in der Frühkirche,* en *FestgabeJ. Lortz,* Baden-Baden 1958, 507-525; Die *Biblische und altkirchliche Grundlage des* püpsttums, en *Lebendiges Zeugnis,* 1958, 3-24. Son importantes también algunas colaboraciones en *Festschrift* por O. KARRER, Begegnung *der* Graten, a cargo de Roesle-Cullmann, Frankfurt 1959, aquí especialmente K. HOFSTETTER, Das Petrusamt m *der Kirche des* i. *und 2. Jahrhunderts,* 361-372.

[45] Cf K. HOFSTETTER, O.C.

[46] Este carácter público de la Iglesia lo ha destacado fuertemente, basándose en la Escritura y los Padres, E. PETERSON, *Theolngische Traktate,* Munich 1951.

[47] Cf F. AFANASIEFF Y OTROS

[48] Cf G. GLOEGE, *Gemeinde,* en K. GALLING (ed.), *Die Religión in Geschichte und Gegenwart* II, Tubinga 1957, 1325-1329. No hace falta precisar que en los detalles, en el ámbito reformado, las concepciones de Iglesia y de comunidad son naturalmente múltiples y variadas; sin embargo, su orientación fundamental me parece que queda señalada con lo indicado antes.

[49] Cf al respecto el capítulo siguiente.

[50] Cf J. RATZINGER, Popólo e *casa di Dio in sant'Agostino,* Jaca Book, Milán 1978, 109-133.

[51] Contra *Cresconium* III, 35, 39; Patrología ¡atina (PL) 43, 517.

[52] *Adv. haer.* I, 10, 2, a cargo de A. ROUSSEAU-L. DOUTRÉLEAU *(Sources* chre'riennes 264), París 1979, 158s.

[53] Sobre esto y sobre cuanto sigue, cf la colaboración fundamental de L. HERTLING, Communio *und Primat - Kirche und Papsttum in der christlichen* Anfi/ce, en Una Sancta 17 (1962) 91.125 (primera publicación en Miscellanea Historiae pontificiae, Roma 1943; reimpreso luego varias veces).

[54] L. HERTLING, *a.c,* 100.

[55] Cf B. BOTTE, Der *kollegialcharakier des Prister-und Bischofsamtes,* en J. GUYOT, *Das apostolische* Amr, Maguncia 1961, 68-91, aquí 80s.

[56] Cf al respecto J. RATZINGER, 1/ *nuovo popólo di Dio,* Queriniana, Brescia 1971, 161-185 (trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios,* Herder, Barcelona 1972).

[57] Los «primati», con fundamento petrino derivados de la antigua tradición teológica y que comprenden el primado particular de Roma, han de distinguirse de la idea del patriarcado desarrollada en Bizancio. Sobre esta idea, que primero fue rechazada por Roma decididamente y luego aceptada sólo con mucha vacilación, cf J. RICHARDS, O.C, 228; exposición amplia y profunda del tema en A. GARUTI, *Il Papa Patriarca d'occidente? Studio storico domínale,* Bolonia 1990.

[58] J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile,* París 1966, 185. Deseo llamar la atención de modo particular sobre este estudio básico de teología bíblica. La misma visión de la relación entre los dos Testamentos es confirmada y profundizada, con una cuidada monografía de carácter exegético, por G. HABETS, *Vorbild und Zerrbíld. Eine Exegese von Mal 1*,6-2,9, en Teresianum XLI (1990) 5-58.

[59] Permítaseme remitir al respecto a mi breve estudio *Perspektive der Priesteraus-bildung heute,* en J. RATZINGER-P W. SCHEELE Y OTROS, *Unser Auftrag. Besinnungen auf den priesterlichen Dienst,* Wurzburgo 1990, 11-38.

[60] Así, por ejemplo, en el *Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch «Gotteshb»,* a cargo de V. NORHUES y A. WAGNER, Paderborn-Stuttgart si., en p. 30, hay el siguiente título: «El formulario de la misa tiene origen *in loco».* La explicación presente en el texto es decididamente más equilibrada. El origen *in loco* parece referirse sólo a los cantos del Propio; pero entonces, ¿por qué el título llamativo? La tendencia que expresa ha sido plenamente desarrollada, según una noticia referida por la Herder Korrespondenz, en el encuentro de 1990 por la *Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiedozenten im deutschen Raum.* El tema de la inculturación es aplicado aquí a la liturgia en los países industrializados, en los cuales la cuestión se plantearía de modo menos claro que en los países en vías de desarrollo. Según Hans-Bernhard Meyer se trata en este caso de «encontrar formas asambleares, originadas por la actual situación y a la vez

trasparentes para un encuentro con el misterio de Dios». A este respecto habría ya hechos aunque sólo sea a nivel incoativo. «La liturgia romana de la misa y el misal romano fundamentalmente ya no (existen) hoy... y en el futuro (existirán) menos aún» (Herder Korrespondenz 44 [septiembre de 1990] 406). En tal caso, pronto no habrá necesidad ya de liturgistas.

[61] Cf R. CANTALAMESSA, *María,* Milán 1989, 127. Con satisfacción he sabido que Chiara Lubich, la fundadora de los Focolares, ha dado, casi contemporáneamente a mi intervención en Rímini, una conferencia titulada L'*arte del lavoro,* en la que refiriéndose también a Miguel Ángel, desarrolla pensamientos muy similares a los que intento exponer.

[62] Coll, *in Hex.* II 33; Quaracchi V, 342 b: «Esta ascensión ocurre por afirmación y ablación... A la ablación sigue siempre el amor... El que esculpe una figura *(sculpit figuram)* no pone nada; más bien quita, y en la misma piedra deja dentro la figura bella y noble *(relinquít formara nohilem et pulchram).* Así también el conocimiento de la divinidad hace que quede en nosotros, por ablación, una disposición nobilísima».

[63] J. GNILKA, *Das Matthausevangelium* II, Friburgo 1988, 65: «Pero como (los escribas) rechazan el evangelio, cierran el reino de Dios a los hombres. Su lugar lo ocupa Simón Pedro. Si se presta atención a la contraposición, se sigue que al discípulo le compete sobre todo el cometido de abrir el reino de Dios. Su cometido hay que describirlo positivamente». Aunque la potestad de perdonar los pecados no se considera el sentido primario de la expresión «atar y desatar», no puede quedar excluida.

[64] Cf al respecto el importante artículo de A. GüRRES, *Colpa e sensi di colpa,* en Communio 77 (1984) 56-73. «El psicoanálisis ha encontrado grandes dificultades para admitir que entre los otros sentidos de culpa están también los debidos a una verdadera culpa. No puede hacer valer esta comprobación a la ligera... porque su filosofía no conoce la libertad... su determinismo es el opio de los intelectuales. Para ellos Sigmund Freud ha superado con mucho al

pobre y no iluminado Rabbi Jesús. En efecto, él sólo podía perdonar los pecados, y además lo consideraba necesario. En cambio Sigmund Freud, el nuevo mesías de Viena, ha hecho mucho más. Ha quitado el pecado, la culpa del mundo espiritual». «Los sentidos de culpa son necesarios en el ordenamiento espiritual para la salud del alma... Por tanto, el que es tan frío que no experimenta sentido de culpa ni siquiera cuando debería, tendría que intentar por todos los medios recuperarlo».

[65] Cf al respecto J. MEISNER, *Wider die Entsinrdinchung des Glaiibens,* Graz 1990, 35: «En la Iglesia, democracia significa conservar el derecho de voto en la actual generación de cristianos a las generaciones que antes de nosotros han creído, esperado, amado y sufrido». En efecto, en la Iglesia la mayoría no puede ser nunca solamente sincrónica, sino esencialmente y siempre diacrónica, pues los santos de todos los tiempos viven y son la verdadera Iglesia.

[66] Esta tesis presumiblemente fue expuesta por primera vez por J. G. FICHTE: «La conciencia no yerra nunca y nunca puede errar», «no conoce juez alguno por encima de sí». Ella decide en última instancia y es ella misma inapelable *(System der Sittenlehre* 1798, III, § 15: *Werke,* vol. 4, Berlín 1971, 174). Cf H. REINER, *Gewissen,* en J. RITTER (ed.), Historcschies *Wórterbuch der Philosophie* III, 574-592; la cita en la p. 584- Los argumentos en contra, formulados ya antes por Kant, fueron profundizados por Hegel, para el cual la conciencia «como subjetividad formal... está a punto de volverse en mal» (cf H. REINER, ib). A pesar de ello la tesis de la infalibilidad de la conciencia está nuevamente en auge en la literatura teológica de divulgación. Una posición en cierto sentido intermedia se encuentra, a mi entender, en E. SCHOCKEN-HOFF, *Das umstrittene Gewissen*, Maguncia 1990, el cual, aunque tiene expresamente en cuenta la posibilidad de que la conciencia yerre «porque falta a la otra exigencia de la ley moral, la del reconocimiento recíproco de ser racionales» (p. 139), sin embargo, basándose en Linsenmann, rechaza el discurso de la razón que yerra: «Respecto a la cualidad de la conciencia en cuanto tal, no tiene sentido alguno hablar de

error, porque no es posible establecerlo desde ningún emplazamiento más elevado» (p. 136). ¿Por qué no? ¿No se da ninguna verdad sobre el bien accesible a todos nosotros? Ciertamente esta formulación queda luego notablemente esfumada, hasta el punto de que al final para mí es menos claro aún el motivo por el que es insostenible el concepto de la conciencia errónea. Sirve de ayuda para el debate M. HONECKER, *Einführung in die theologisclie Ethik,* Berlín 1990, 138ss.

[67] En la reflexión sobre su propia experiencia interior en los decenios sucesivos a la conversión, san Agustín, al evidenciar el nexo entre conocimiento, voluntad, emoción y apego al hábito, desarrolló reflexiones fundamentales sobre la esencia de la libertad y moralidad, que deberían ser tomadas hoy nuevamente en consideración. Cf la excelente exposición de P. BROWN, *Augustmus von Hippo. Eme Biographie,* ed. al., Leipzig 1972, especialmente pp. 126-136.

Joseph Ratzinger

# Una mirada a Europa

1993, Ediciones Rialp, S. A.


- Prólogo
- Introducción
  - Objeciones contra el tema de Europa
  - Indicaciones para un camino
  - Problemas complementarios
- Primera parte. Iglesia y mundo moderno. Elementos esenciales y problemas de fondo
  - 1. Derribar y edificar. La respuesta de la fe a la crisis de los valores
    - Los problemas morales de nuestra época: un diagnóstico
      - El problema de la droga
      - El terrorismo como problema moral
      - La nueva «apertura» a la religión y a la moral
    - Elementos para una respuesta
      - La esencia del fenómeno moral
      - La abolición del hombre, una falsficación del cientificismo
      - Racionalidad de la moral y de la fe
  - 2. El papel de la religión ante la crisis contemporánea de la paz y la justicia
    - Amenazas contra la paz. Pérdida de la medida de lo justo y lo injusto
    - Fundamentación y configuración del derecho
      - Authoritas - Utilitas
      - Tres derechos fundamentales- La ambigüedad de la doctrina sobre los derechos humanos

        - Lo que la Iglesia puede y debe hacer -Lo que la Iglesia no puede ni debe hacer
            - Transmisión y protección de los fundamentos de la justicia
            - La renuncia a la acción política directa
            - Testimonio y deber del amor
    - 3. Fe cristiana y responsabilidad ante la sociedad y el mundo
        - Razones de la creencia y relevancia social de la fe
        - Los dos caminos de la Teología después de la Segunda Guerra Mundial
            - La fe como desmundanización
            - La politización de la fe
        - La responsabilidad de la fe ante la sociedad y el mundo
- Segunda parte. Diagnóstico y pronóstico
    - 4. La fe y las convulsiones socio-políticas contemporáneas*
        - El alcance de la crisis del marxismo
            - Lo que ha fracasado
            - Las fuerzas motrices del cambio
        - Cuestiones abiertas en el mundo occidental
            - La crisis de la fe en la ciencia
            - La búsqueda de lo espiritual y de lo ético
            - La nueva religiosidad
        - Los caminos de la fe hoy
            - La fe es racional
            - La unidad de pensamiento, voluntad y sentimiento en la fe
            - Dimensión personal y dimensión social de la fe
    - 5. Europa, entre esperanzas y peligros
        - Introducción: Fenomenología de la Europa contemporánea
        - Los dos pecados originales de Europa en la época moderna
            - El nacionalismo
            - La hegemonía de la razón técnica y la destrucción del Ethos
        - Diagnóstico desde las raíces históricas del problema
            - ¿Qué diferencia al Estado de las organizaciones criminales bien dirigidas?
            - Progreso y retroceso

        - Indicaciones para el futuro
            - El rechazo de la fe en el progreso
            - El predominio de la ética sobre la política
            - El carácter imprescindible de la idea de Dios para la ética
        - Conclusión: Spira, espejo de la historia europea
    - 6. Un reto para Europa
        - Diagnóstico
            - El ejemplo de Alemania: un nuevo mundo que nace de la fusión de Este y Oeste
            - El «Tercer Mundo»
            - El mundo islámico
        - La función de la Iglesia
            - Estado y sociedad
            - La Iglesia
- Referencias y fuentes bibliográficas

# Prólogo

Una mirada retrospectiva a los acontecimientos históricos de nuestro siglo permite reconocer tres hechos de enorme importancia que, en primer término y de forma directa, conciernen al contexto europeo, aunque han tenido y siguen teniendo una fuerte repercusión en la historia mundial.

En primer lugar se deben mencionar los cambios tanto internos como internacionales del mapa europeo, consecuencia de la Primera Guerra Mundial. Esta causó el derrumbamiento de las monarquías en Europa Central, el fin de la Rusia zarista y la reorganización de todo el continente según el principio de los Estados Nacionales, principio que, sin embargo, ante un examen detenido, se muestra obsoleto y esencialmente inadecuado para fundamentar el nuevo orden mundial de la paz. A la Segunda Guerra Mundial siguió la división de Europa y del mundo en dos bloques de potencias contrapuestas entre sí el marxista y el capitalista liberal Ahora que el siglo llega a su fin, hemos sido testigos de la descomposición de la ideología marxista y de la estructura de poder creada por ella.

La peculiaridad de este tercer cambio reside en el hecho de haberse realizado pacíficamente y casi sin derramamiento de sangre, sólo bajo la acción de la descomposición interna de un sistema y de sus presupuestos culturales, en virtud de la fuerza del espíritu y no por medio de la violencia política o militar. En esto se fundan tanto la esperanza como la peculiar responsabilidad que acompañan tales hechos, cuyo reto está lejos de haberse extinguido.

Liberalismo y marxismo coincidían en negar a la religión tanto el derecho como la capacidad de plasmar la respublica y el futuro común de la humanidad. En el transcurso, rico en agitaciones, de la segunda mitad del siglo, la religión ha sido redescubierta como una fuerza inalienable de la vida individual y social, y se ha puesto en

evidencia que el futuro del género humano no puede ser planeado ni construido a espaldas de ella.

Este proceso resulta alentador para le fe, pero no es posible ignorar los peligros que le son inherentes, entre los cuales se destaca el intento de involucrar a la religión en las contiendas políticas y en las discusiones ideológicas. En esta situación existe un deber ineludible, tanto para el teólogo como para el pastor de la Iglesia: entrar en el debate sobre la auténtica comprensión del presente y del camino hacia el futuro, para ilustrar lo que pertenece al ámbito especifico de la fe y, al mismo tiempo, a su obligación de orientar la vida política en todo aquello que le incumbe.

En los últimos años he recibido numerosas invitaciones para intervenir en debates sobre el tema de la relación entre la Iglesia y el mundo. En la mayor parte de los casos, los temas eran formulados por los anfitriones y giraban en torno a problemas que, en cada situación concreta, parecían particularmente acuciantes. Este volumen recoge los trabajos más importantes surgidos de estos encuentros. Al considerar la enorme resonancia que éstos han hallado entre quienes los han escuchado en los sitios más diversos, me atrevo a esperar que estos breves ensayos consigan decir algo al creyente y a aquellos que dudan, y puedan responder a los desafíos que plantea nuestro difícil presente histórico.

Cardenal Joseph Ratzinger

# Introducción

Para dar a entender la peculiaridad de mi libro, sus objetivos y límites, quisiera, en primer lugar, contar brevemente cómo nació. El Prefecto de una Congregación que, día tras día, desde la mañana a la tarde, está absorbido en tareas comprometidas de todo género, no tiene la posibilidad de madurar mentalmente, en una reflexión tranquila, grandes temas para después hacer una adecuada presentación literaria. En los últimos años ninguno de mis libros ha tenido la posibilidad de tomar forma según este proceso clásico del

trabajo científico. Por otra parte, seria bastante grave que una misión, ordenada a los fundamentos espirituales de nuestra existencia, fuera afrontada sólo de una forma burocrática con el auxilio de las técnicas modernas de administración. Si fuera así, tendría razón en el fondo Drewermann, que dirige a la Iglesia el reproche de que su pretensión de verdad es sólo una gestión del poder. Humanamente hablando, uno está protegido de esto por las circunstancias, pues el prefecto es sólo uno entre iguales, y las decisiones de la reunión de los cardenales, lo que en sentido riguroso significa la palabra «Congregación», son largos y complejos procesos de consulta de múltiples estudios de expertos de primer orden.

Pero, en última instancia, quienes tienen la responsabilidad deben asumir el contenido del pensamiento de este proceso, y sólo pueden decidir en la medida que se implican ellos mismos en la reflexión. Y así ocurre que el trabajo diario resulta ser una continua provocación a entrar en el debate cultural de nuestro tiempo e intentar una toma de posición a partir de la fe.

Dentro de este marco incluyo las numerosas invitaciones para conferencias y charlas que me llegan casi diariamente y que naturalmente pueden ser acogidas sólo en mínima parte. Quien como hombre de Iglesia, y por tanto a partir de la fe y de la razón implicada en ella, quiere participar en la reflexión y la acción que se refieren a las grandes tareas de la Iglesia y del mundo debe también arriesgar en el debate público e intentar estar presente en él como uno que da, pero también como uno que recibe.

De este modo se ha formado este libro, casi como los otros de los últimos años: recoge textos que han nacido de la participación pública en la reflexión y en el diálogo sobre los problemas del presente. No elegí yo los temas; me han sido propuestos. Son, por tanto, diferentes; como diferentes han sido las ocasiones en las que nacieron. Pero, de todos modos, tienen una ligazón interior y pueden disponerse según un orden no meramente formal.

Se hallan al comienzo las cuestiones de principio de los fundamentos morales y religiosos de nuestro quehacer político. Después de la caída del muro, que había dividido Europa en un sector atlántico y otro soviético, surge de forma nueva el problema de esta parte de nuestra tierra: lo que estaba separado quiere ser de nuevo un todo unido, y, por tanto, después del fracaso de las teorías utópicas, de forma renovada se está a la búsqueda del vínculo con la propia historia.

A este respecto, es evidente que «Europa» no es un concepto geográfico, sino una grandeza histórica y moral. En las revoluciones de los últimos años se ha desvelado con extrema claridad que el actuar político, social y económico no se lleva a cabo sólo mediante la tecnocracia, sino que en el fondo implica un problema moral y religioso.

Ciertamente, en el mundo complicado de hoy son necesarios una cantidad tremenda de conocimientos técnicos especializados que no pueden ser sustituidos por moralismos. Desde este punto de vista, la competencia del teólogo en los problemas políticos es limitada. Las instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación querían recordar este límite frente a las falsas mezclas de fe y política. Pero tampoco existe una política neutra. La revuelta estudiantil del 68 tenía razón al intentar poner de manifiesto la imposibilidad de una ciencia neutra; lo mismo vale para la política.

En los temas que se me han propuesto, recogidos en este libro, he intentado tener en cuenta los dos aspectos del problema: por una parte, no sustraerme a las cuestiones que se definen de buena gana como problemas «mundanos», y, por otra, no dar motivo para pensar que la teología tenga una respuesta para cada cosa.

## Objeciones contra el tema de Europa

Permitidme entrar un poco más concretamente en el tema de Europa. Que el Este y el Oeste deban encontrar una nueva unidad y

que este problema se ponga de modo decisivo en el continente de Europa, antes dividido, es algo aceptado por todos.

En este sentido, difícilmente se negará que esta conformación peculiar, que llamamos Europa, se ha convertido hoy de nuevo en un problema y una tarea. Pero, cuando se plantean los problemas concretos, este acuerdo desaparece.

Veo tres temores contrapuestos, que surgen respecto al ideal de Europa y que por tanto hacen problemática la acción por una renovada comunidad de Europa. En primer lugar, menciono el temor a que el programa Europa sea utilizado en la «tendencia restauradora» de la Iglesia católica. Tras el eslogan «nueva evangelización» se escondería el objetivo de hacer retroceder la Reforma y la Ilustración y, favorecidos por las ventajas del momento presente, reedificar una Europa dominada por los católicos bajo la guía del Papa. Se querría, en definitiva, volver a una época anterior a la época moderna y hacer efectivo el sueño de un mundo católico. Contra esta tendencia habría que defender el progreso, la libertad de pensamiento, la laicidad y la mundanidad.

Un segundo temor, de naturaleza más bien opuesta, lo ha expresado recientemente, haciéndose eco de muchos, el filósofo húngaro Thomas Molnar, exiliado en América, donde enseña. Él tiene miedo de la Europa de la burocracia económica de Bruselas, teme la reducción de la realidad al mercado y a la mercancía. Según él, la línea fundamental de la actual política europea va hacia un sometimiento al *american way of life*, con que Europa dejaría de ser ella misma para convertirse en un apéndice de Norteamérica. Se perfila una homologación del estilo de vida desde ella *stfood* hasta la lengua y la estructura de las ciudades, cuyo vacío interior da miedo. Venecia y Roma (por poner sólo dos ejemplos cercanos) se manifiestan circundadas por un cinturón de ciudades satélites que conducen a la decadencia de la antigua urbes como ámbito vital.

De este modo, crece el temor de que en la unificación de Europa dominen sólo los criterios de una cultura caracterizada por lo cuantitativo, en la que cuenta sólo el tener más y el ser mayor,

mientras que al mismo tiempo se va perdiendo todo lo auténticamente humano. Y así la tolerancia universal se convierte en intolerancia universal: sólo lo que se puede incluir en el criterio cuantitativo tiene valor; si verdad y *ethos* salen del ámbito puramente privado y aspiran a un valor público, salen fuera del pluralismo permitido y aparecen como pretensión totalitaria que quiere someter al hombre a un yugo; no pueden, por tanto, pretender la tolerancia.

Ante tales fenómenos, el discurso sobre un nuevo orden mundial puede tener en sí algo poco confortante. No es casual que en los años pasados haya sido reeditado el libro de Benson El amo del mundo, del año 1907, que describe la visión de una civilización unificada y de su poder destructivo del espíritu. El Anticristo es representado como el constructor de la paz de este nuevo orden mundial. En Alemania el libro ha aparecido en 1990 en una nueva edición, evidentemente a causa de la convicción de que tal homologación de la humanidad debe ser considerada hoy como un peligro real, que debe ser rechazado.

Por último, está el temor del eurocentrismo y el recuerdo de que la historia europea no es de ningún modo la historia de un mundo integro, al que se podría volver de nuevo después de todos los errores de la ideología moderna. El resurgir de los nacionalismos, con toda su crueldad destructiva y su restricción mental, como hoy está sucediendo, sólo puede confirmar la actualidad de tales avisos respecto a una romántica vuelta al pasado.

¿Qué decir ante tales temores que parecen excluir tanto la construcción de Europa sobre el pasado histórico como la fuga hacia una civilización ahistóricacuantitativa? Ante todo, es claro que no tendría ningún sentido buscar la vuelta a un pasado. No existe ningún camino hacia atrás. Una idea de Europa que no consiguiera integrar la herencia de la época moderna no tendría futuro; se apoyaría en una concepción abstracta de la historia.

Pero no creo que nadie tenga en la mente una idea semejante. La nueva Evangelización no significa la reedición de lo que ha existido.

Tiene su origen en el convencimiento de que el Evangelio de Jesucristo, porvenir de la eternidad, lleva en si no sólo un ayer y un hoy, sino sobre todo un mañana. Cada época lo experimentará y lo vivirá de modo nuevo. Sólo en la medida en que llegue tanto a los confines de la tierra como hasta sus limites temporales e históricos podrá desarrollar y mostrar su verdadera grandeza. Nueva Evangelización significa que sean desveladas al hombre las fuentes de su identidad, y que así sea capaz de desarrollar toda la plenitud de su ser.

## Indicaciones para un camino

De este modo, ya hemos dado en su núcleo la respuesta a la segunda y a la tercera dificultad que antes he intentado presentar. Los conocimientos y los descubrimientos de la ciencia y la técnica moderna no tienen que ser anulados; aunque hayan surgido al respecto muchas dudas en nosotros, todo lo que es conocimiento verdadero y utilización humana de este conocimiento permanece valido y apreciable.

Hoy tenemos ideas más críticas respecto al progreso técnico porque comenzamos a ver la amenaza que supone para la tierra un progreso indiscriminado. En este sentido, se deben encontrar líneas de discernimiento y criterios que hagan más articulada la relación con nuestra ciencia y las posibilidades de hacer. El rechazo simplista no conduce a nada.

Existe una especie de resentimiento respecto al mundo moderno que puede unirse a las ideologías más diversas y llegar a ser decididamente peligroso. La idea de una nueva Evangelización no pertenece, es el momento de repetirlo, a este tipo de pensamiento de negación. Nos exhorta con urgencia, por el contrario, a ver las unilateralidades de la época moderna, de una civilización orientada sólo a la cantidad; nos ofrece criterios de discernimiento, de los que tenemos urgente necesidad.

Me parece que no se puede negar que hasta ahora se ha trabajado por la unificación de Europa de un modo unilateral, siguiendo lo económico, la cantidad, la no atención a la historia. Proceder en esta orientación sin intervenciones correctivas, no ofrecería a Europa una verdadera esperanza.

La homologación de la vida en todos sus ámbitos, desde el alimento a los edificios y a la lengua, lleva consigo una debilitación de los espíritus, en la que el continuo cambio de las formas exteriores se experimentaría como aburrimiento total. La persona humana llega a estar sin alma, se convierte en un alienado, en el verdadero sentido de la palabra. Allí donde la moral y la religión son arrojadas al ámbito exclusivamente privado faltan las fuerzas que pueden formar una comunidad y mantenerla unida.

Nos encontramos ante un problema muy serio: la antítesis entre tolerancia y verdad, que es cada vez más el dilema de nuestro tiempo. Falta todavía respecto a este problema, decisivo para la supervivencia de Europa y de las democracias surgidas de la cultura europea, una discusión filosófica ampliamente fundada, aunque el dilema es de dominio público, gracias a la formulación radical del concepto positivista de Estado en la obra de Kelsen. Es verdad que el Estado como tal no es una fuente de verdad, y, por tanto, no puede imponer ninguna visión determinada del mundo ni ninguna religión; debe garantizar la libertad de religión y de pensamiento.

Pero si de ello se deduce la total neutralidad moral y religiosa del Estado, entonces se canoniza el derecho del más fuerte: la mayoría se convierte en la única fuente del derecho, la estadística se erige en legislador. Esto equivaldría a la autoeliminación de Europa, porque consecuentemente se deberían poner en discusión los derechos del hombre, como se ha puesto de manifiesto en la discusión sobre el aborto. Se constata así lo que Adorno y Horkheimer han dicho sobre la dialéctica de la Ilustración y su incesante autodestruccion.

Se trata de un problema de supervivencia de la libertad, y, precisamente para defenderla, tenemos que encontrar el camino

para volver a la intuición aristotélica de algunas verdades y valores de fondo de la existencia humana por sí evidentes, intocables.

La libertad sin fundamentos morales se hace anárquica, y la anarquía conduce al totalitarismo, es más, es ya una manifestación del espíritu totalitario. De hecho, la autoevidencia de lo que es moral y santo se ha perdido en el escepticismo general y en el rechazo de cualquier certeza no demostrable en el laboratorio. Pero también hoy el hombre puede saber que es buena la fidelidad y no la infidelidad, que es bueno el respeto de los valores y no el cinismo, que la atención al otro corresponde más con la persona humana que la violencia; que estamos ante el misterio divino, y de él recibimos nuestra dignidad.

Quisiera expresar esto de un modo aún más concreto. Aristóteles no es suficiente. Europa ha encontrado en la fe cristiana los valores que la sostienen, y que, más allá de la historia europea concreta, dan el fundamento a la dignidad humana de todos los hombres.

Europa intenta hoy desvestirse de su propia historia y declararse neutral respecto a la fe cristiana, es más, respecto a la fe en Dios, para llegar finalmente a una tolerancia sin fronteras. Un pensamiento y un comportamiento semejantes, contrarios al acontecer histórico, son autodestructivos.

El Estado no puede imponer a nadie una religión determinada; así lo ha afirmado justamente el Vaticano II en su Decreto sobre la libertad religiosa. Pero esto no significa que deba considerar como creadora de valores sólo a la mayoría y privarse de todo fundamento cultural.

El Estado no comete injusticia contra nadie, bien al contrario, pone los presupuestos del derecho cuando coloca las grandes opciones humanas de la visión cristiana del mundo como fundamento de su orientación del derecho.

## Problemas complementarios

Como conclusión, quisiera aún tomar posición brevemente sobre dos cuestiones que se plantean en este contexto. El rostro concreto de Europa está caracterizado por dos grandes cismas de la época moderna: la reforma del siglo XVI y el laicismo surgido de la Ilustración. El Concilio Vaticano II con ímpetu audaz ha buscado derribar los muros de ambas divisiones o, al menos, abrir puertas y pasos entre mundos separados y, por muchos motivos, recíprocamente hostiles.

En el Decreto sobre el ecumenismo y en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, el Concilio emprendió estos dos diálogos y comenzó el camino hacia lo que es común y no desapareció completamente ni tan siquiera con las divisiones.

El camino del encuentro es evidentemente más difícil de lo que se hubiera podido pensar en un primer momento de entusiasmo; la diferencia en las posiciones de fondo es demasiado profunda. Como resultado positivo se puede mencionar el hecho de que hoy se da una colaboración de los cristianos en los problemas fundamentales de nuestro tiempo, y también que las lineas divisorias entre el llamado laicismo y la Iglesia están en movimiento: la Iglesia ha asumido con el concepto de la democracia los principios de la tolerancia y del pluralismo, y ha experimentado en los últimos decenios de modo evidente que sólo hay ganancias en la instauración de la libertad religiosa, ya que de hecho tiene que actuar con frecuencia en estados y sociedades en que ella es una minoría o incluso están amenazados sus fundamentos espirituales.

Por otra parte, el viejo dogmatismo liberal se ha liberado en muchos aspectos de su rígida posición antieclesial, ha visto que es un error el encerrar a la Iglesia en lo privado y comprende mejor su exigencia de un espacio público. Este equilibrio, alcanzado por ambas partes en la posguerra a través de dolorosas experiencias, está hoy amenazado de nuevo por las radicalizaciones de la Ilustración, de las que he hablado antes. No se puede esperar de modo razonable que las tres figuras de la Europa moderna catolicismo, protestantismo, laicismo se unan en un tiempo no muy lejano. Pero

es necesario trabajar sin cansarse por su comprensión recíproca y por su encuentro. La marginación de la fe y la radicalización de la libertad que conduce a la anarquía, serían el fin de Europa y también el fin de la gran herencia europea de la dignidad y de los derechos del hombre, que se fundan en el respeto de la semejanza del hombre con Dios y de la intocabilidad de la imagen de Dios.

En este punto surge un segundo problema que quisiera afrontar: ante las emigraciones de pueblos, a las que estamos asistiendo, ¿no caminamos hacia una sociedad multicultural? ¿Tiene sentido permanecer apegados a fundamentos cristianos cuando tanto el Islam y las religiones asiáticas como formaciones religiosas modernas postcristianas están haciendo desaparecer la Europa precedente? ¿No debemos quizá prepararnos para una coexistencia de sistemas de valores completamente diversos?

Nos enfrentamos aquí ciertamente a problemas abiertos, cuya amplitud, aun con dificultad, conseguimos abrazar con la mirada. El peligro mayor es que la desaparición de certezas religiosas y morales en Europa conduzca, por una lógica interna, a la hostilidad en las confrontaciones futuras, también allí donde la utopía de un mundo mejor es admitida con demasiada rapidez.

La disminución de la natalidad es el signo más manifiesto de este no al futuro; la droga va en la misma dirección. Pero este retirarse de la historia no tiene nada que ver con la hospitalidad respecto al extranjero. La verdadera hospitalidad y la verdadera apertura al otro consiste ante todo en el hecho de que se supere la contradicción de la riqueza en algunos países, y, a partir de aquí, se trabaje para que cualquier parte de la tierra, cualquier país, sea habitable o lo sea cada vez más, y así toda la tierra sea una casa para el hombre.

Por otra parte, debemos custodiar la hospitalidad para todos aquellos que están amenazados de persecución o están privados de las condiciones de una vida digna. Es verdad que esto, en el futuro, traerá consigo una pluralidad cultural mayor que a la que estábamos habituados hasta ahora. Pero de esto no se sigue necesariamente una multiculturalidad sin limites en la que los fundamentos cristianos

de Europa deban ser conducidos a su desaparición. En ese caso, por ejemplo, habría que recuperar la poligamia como forma legal, habría que declarar legales de nuevo algunas formas de privación de los derechos de la mujer, que nosotros hemos superado y muchas otras cosas. También aquí una falsa tolerancia acabaría por contradecirse ella misma.

El libro que entrego ahora a la opinión pública, se ocupa de estos problemas fundamentales. Pretende ante todo aclarar la relación de la tolerancia con los fundamentos inalienables de la identidad europea, que en toda su amplitud son de una profunda identidad cristiana. Lo que más me interesa de estos ensayos modestos lo encuentro resumido en un pasaje del discurso que el Santo Padre pronunció el 11 de octubre de 1988 ante el Parlamento europeo en Estrasburgo; con dicha cita quiero concluir: «Es mi deber subrayar con fuerza que si el sustrato religioso y cristiano de este continente fuese marginado en su papel inspirador de la ética y en su eficacia social, no sólo sería negada toda la herencia del pasado europeo, sino también estaría gravemente comprometido un futuro digno del hombre europeo, quiero decir, de todo hombre europeo, creyente o no creyente».

# Primera parte. Iglesia y mundo moderno. Elementos esenciales y problemas de fondo

## 1. Derribar y edificar. La respuesta de la fe a la crisis de los valores

En la literatura contemporánea, en las artes figurativas, en películas y representaciones teatrales, prevalece una imagen sombría del hombre. Todo cuanto sea grande y noble despierta a priori sospechas. Debe ser bajado de su pedestal y revalorizado. La moral se juzga hipocresía; la felicidad, autoengaño. Quien se confía con sencillez a la belleza y a la bondad peca de ingenuidad o persigue fines ocultos. La sospecha es la actitud moral legítima; el enmascaramiento es su principal resultado. La crítica de la sociedad es un deber; los peligros que nos amenazan nunca serán descritos de modo suficientemente crudo y espantoso. Sin embargo, la complacencia en lo negativo tiene sus límites.

Al mismo tiempo se difunde un «optimismo obligatorio», del cual no se puede prescindir impunemente. Quien, por ejemplo, se atreve a decir que en el desarrollo de la cultura moderna no todo ha seguido el camino correcto y que en algunos ámbitos esenciales sería necesario reflexionar de nuevo sobre la sabiduría común a las grandes civilizaciones del pasado, yerra en su crítica. Tropezaría de inmediato con una defensa a ultranza de las alternativas fundamentales de la modernidad. La insistencia en lo negativo no hace lícito someter a una discusión seria la convicción de que la directriz esencial del desarrollo histórico es el progreso y que, por tanto, el bien se encuentra sólo en el futuro.

La sorprendente ambigüedad de la crítica actual a la sociedad se hace evidente cuando se consideran con atención las actitudes diametralmente opuestas con las que la opinión pública dominante ha reaccionado ante dos sucesos, señalados como los más graves desafíos morales de los últimos años.

El primero ha sido el accidente nuclear de Chernobyl. Quien deseara pasar por persona «ducha» en la materia no ha tenido más remedio que describir con colores sombríos la peligrosidad de lo ocurrido. Era inevitable verlo como una inmensa amenaza para todo ser viviente: la renuncia total a la energía atómica parecía ser la única respuesta adecuada.

El otro acontecimiento está representado por la rápida difusión de la enfermedad viral denominada SIDA. No cabe la menor duda de que como consecuencia de ella han enfermado o muerto más personas que cuantas continúan en peligro por el accidente de Chernobyl, y que la amenaza de este nuevo flagelo de la humanidad hostiga la existencia de todo individuo más de cerca que las centrales atómicas. Pero quien se atreve a decir que la humanidad debería evitar el libertinaje sexual que confiere al SIDA toda su fuerza de propagación y destrucción es considerado por la opinión pública como un oscurantista redomado. Semejante idea sólo puede ser tomada con conmiseración y quedar silenciada por los ilustrado de nuestros días. A la luz de este ejemplo distinguimos dos formas de crítica de la sociedad; una permitida, la otra no. Aun la autorizada, sólo puede llegar al umbral de ciertas «opciones fundamentales», que no es licito cuestionar.

## *Los problemas morales de nuestra época: un diagnóstico*

El tema que se me ha confiado requiere ciertamente una reflexión que no debe dejarse intimidar por semejantes prohibiciones. Pero creo que seria igualmente erróneo juzgar negativamente todo lo que se refiere a nuestra sociedad y a su situación moral. Es cierto que no es lícito dejarse impresionar por el optimismo superficial de la práctica de ciertas corrientes, pero por otra parte tampoco es permisible ceder a la tentación de ignorar los elementos positivos de nuestro tiempo. Por supuesto, no es posible ofrecer aquí una descripción exhaustiva de la fisonomía moral de nuestra época. Nuestra reflexión tiende más bien a resaltar aquello que es válido y duradero, es decir, aquellas orientaciones básicas mediante las

cuales se puede atravesar con éxito el presente y abrir el camino hacia el futuro. Indagaremos aquí sobre los elementos característicos de nuestro tiempo, para delimitar qué bloquea el acceso al sendero justo y qué lo favorece.

En esta primera parte de nuestro análisis no trataremos, por consiguiente, de los vicios y virtudes que siempre han existido y siempre existirán , sino de los rasgos más representativos de nuestra época histórica. En la valoración de los aspectos negativos sobresalen dos elementos que no se localizan en períodos de la historia: el terrorismo y la droga. En el lado positivo, se va afirmando una fuerte conciencia moral que se concentra esencialmente en valores propios del ámbito social: libertad para los oprimidos, solidaridad con los pobres y los marginados, paz y reconciliación.

## El problema de la droga

Procuremos examinar un poco más de cerca este fenómeno. Recuerdo una discusión con algunos amigos en casa de Ernst Bloch. La conversación había derivado por casualidad hacia el problema de la droga, que entonces al final de los años sesenta comenzaba a plantearse netamente. Se discutía acerca de la rápida difusión que ésta tenía en el presente, que hubiera sido imposible, por ejemplo, en la Edad Media. Nos parecía insuficiente responder que en aquel tiempo los países productores estaban demasiado lejos. Fenómenos como la difusión de la droga no pueden explicarse mediante condiciones extrínsecas de tal género: se derivan de necesidades o carencias más profundas, de las que depende también el modo en que afrontamos el problema concreto del control de los estupefacientes. Por ello planteé la tesis de que, evidentemente, en el medievo no existía el vacío espiritual que hoy intenta llenarse con la droga. Aún recuerdo la indignación con la que reaccionó la señora Bloch. Bajo el prisma histórico del materialismo dialéctico, para ella era inaceptable la idea de que épocas pasadas pudieran haber sido superiores a la nuestra en aspectos esenciales. Era imposible que en el medievo época de opresión y de prejuicios religiosos las masas hubieran podido vivir más felices y con mayor

equilibrio interior que en nuestra época, mucho más avanzada en el camino de la liberación. ¡Equivaldría a ver derrumbada toda lógica de la «lucha por la liberación!» Pero, por otra parte, ¿cómo puede explicar-se entonces semejante fenómeno? Aquella noche, el problema quedó sin respuesta.

Como no comparto la concepción materialista del mundo, considero aún válida mi tesis de entonces. Pero, por supuesto, ésta debe concretarse. Para ello, el propio pensamiento de Ernst Bloch puede ofrecer una premisa interesante.

Bloch sostiene que el mundo de los datos de hecho la pura y simple facticidad es un mundo enteramente marcado por el mal. El «principio de esperanza» significa que el hombre se rebela con energía contra la realidad de hecho: se sabe moralmente obligado a superar el corrompido mundo de la facticidad, para edificar otro mejor. Siguiendo tal lógica, habría que decir: la droga es una forma de protesta contra la situación de hecho. Aquel que la consume se niega a resignarse a la pura y simple realidad de hecho, busca un mundo mejor.

El fenómeno de la droga proviene de la desesperación que causa un mundo que es como la «prisión de los acontecimientos», en la cual el hombre, a la larga, no puede resistir. Naturalmente concurren también muchos otros factores: la sed de aventura, el conformismo que induce a hacer aquello que los otros hacen, la habilidad con que se desenvuelven los traficantes y los intermediarios. Pero el núcleo es siempre la protesta contra una realidad sentida como cárcel. El «gran viaje» que los hombres buscan en la droga es también una forma aberrante de mística, la perversión de la aspiración humana al infinito, el rechazo a la insuperabilidad de la inmanencia y el intento de traspasar las barreras de la propia existencia en dirección al infinito. La humilde y paciente aventura de la ascesis, que se aproxima paso a paso hasta el Dios que se inclina hacia nosotros, se sustituye por el poder mágico, por la magia reveladora de la droga; el itinerario moral y religioso, por la aplicación técnica. La droga es la pseudomística de un mundo que no cree, pero que de

ningún modo puede prescindir de la ansiedad del alma por el Paraíso.

La droga es, por consiguiente, una señal indicadora de algo más profundo. No sólo descubre en nuestra sociedad un vacío, que ésta no es capaz de llenar con sus propios medios, sino que atrae también la atención hacia una íntima exigencia del ser humano que, si no encuentra la respuesta acertada, se manifiesta de forma pervertida.

## El terrorismo como problema moral

El punto de partida del terrorismo resulta extremadamente afín al de la droga, en su origen se halla también la protesta contra el mundo tal como es, y el deseo de un mundo mejor. En su raíz, el terrorismo representa una forma de exasperación de las inquietudes morales, en cierta medida una suerte de moralismo, sin duda mal orientado, que deviene en una trágica parodia de los auténticos fines y medios de la conducta moral.

No es casual que el terrorismo haya tenido sus inicios en la universidad, precisamente, en el radio de influencia de la teología moderna, entre jóvenes de fuerte formación religiosa. El terrorismo de primera hora fue un apasionado impulso religioso dirigido hacia la dimensión humana, una expectativa mesiánica transformada en fanatismo político. Aunque la fe en la eternidad se perdió o se hizo irrelevante, la unidad de medida de la esperanza ultraterrena no se abandonó, sino que se puso en relación con el mundo presente. Dios dejó de ser un sujeto realmente operante; sin embargo, se buscó aún con mayor fuerza el cumplimiento de sus promesas. «Dios no tiene más brazos que los nuestros»: esto significaba que el cumplimiento de tales promesas podía y debía depender exclusivamente de nosotros.

La náusea por el vacío espiritual y moral de nuestra sociedad, la aspiración a lo Totalmente-Otro, la exigencia de una salvación incondicionada sin barreras y sin confines es, por así decirlo, la componente religiosa del fenómeno del terrorismo. Ésta le ha

conferido el impulso de una apasionada tensión hacia la totalidad, la voluntad de apartarse de cualquier compromiso, la perentoriedad característica de las instancias ideales.

Todo esto se vuelve más peligroso a causa de la resuelta opción inmanentista, que pretende trasladar a la dimensión intramundana la esperanza mesiánica: a cuanto es condicionado se le pide que sea incondicionado; a lo finito, que sea infinito. Esta íntima contradicción ilumina la peculiar tragicidad del fenómeno, en el cual la alta vocación del hombre queda reducida a instrumento de una gran mentira. La inautenticidad de las promesas del terrorismo permanece aún velada a los ojos del terrorista común a causa del intimo nexo entre esperanza religiosa e intelectualidad moderna.

La intelectualidad moderna sostiene, en primer lugar, que todos los criterios morales tradicionales son «desmitificados» y «desenmascarados» por infundados al ser llevados ante el tribunal de la razón positivista. El lugar de la moral no está en el ser, sino en el futuro. El hombre debe proyectarlo por si mismo. El único valor moral que efectivamente se acepta está constituido por la sociedad futura, en la cual será plenamente realizado podo aquello que en la actualidad (todavía) no existe. Por eso la moral del momento presente consiste estrictamente en trabajar por esa sociedad del futuro.

Por consiguiente, el nuevo criterio moral sería: moral es aquello que sirve para el advenimiento de la nueva sociedad. Aquello que resulta útil, por otra parte, puede ser determinado con la metodología científica de las estrategias políticas, mediante la psicología y la sociología. La moral se hace «científica», ya no tiene como fin un «fantasma» el Paraíso, sino una entidad creada por la iniciativa humana la nueva era. De este modo, moral y religión se han convertido en algo «positivo» y «científico». ¿Qué más puede desearse? ¿Es posible maravillarse de que precisamente los jóvenes idealistas se sintiesen inflamados por tales promesas?

Sólo a través de un concienzudo análisis se descubre en todo esto la huella del diablo y se oye el eco de su siniestro susurro: «es moral

aquello que crea el futuro»: sobre la base de este criterio hasta el homicidio puede ser «moral»; en el camino que conduce a la plena humanidad, hasta lo más inhumano puede tornarse útil.

En el fondo, esta lógica no es diferente de aquella que dice que para alcanzar «resultados científicos relevantes» es licito sacrificar embriones. Encierra también un concepto de libertad semejante a aquel que enseña que debe dejarse a la decisión de la mujer el derecho a abortar, si piensa que se constituye un obstáculo para su autorrealización. De este modo, el terrorismo prosigue su curso irrefrenable hacia un campo de batalla un poco más refinado, con la bendición de la ciencia y del espíritu ilustrado.

Ciertamente, el terrorismo brutal de los primeros revolucionarios ha sido marginado en la sociedad occidental. Su amenaza contra los hábitos de vida de estas sociedades era demasiado alta, la inmoralidad de su norma se manifestaba de una forma demasiado abierta. Pero todavía no se han rechazado sus presupuestos fundamentales. Esto es evidente en el hecho de que se recomienda en los países del Tercer Mundo, suficientemente lejanos de nosotros. Hoy como en otro tiempo, quien no defienda su pervivencia en el Tercer Mundo cosa impensable en el propio ambiente será juzgado como un ser inmoral. Sostener ideologías militares liberadoras en otros países parece una suerte de compensación moral frente a la búsqueda incansable del bienestar en Occidente, rechazando al tiempo cualquier intento revolucionario que pretendiera cambiarla. Gracias a Dios, la práctica del terrorismo en Europa ha sido frenada de nuevo, pero sus presupuestos espirituales no han sido aún derrotados. Hasta que esto no suceda, esta llama puede encenderse de nuevo en cualquier momento.

## La nueva «apertura» a la religión y a la moral

De este modo se nos plantea ahora con fuerza el interrogante sobre cuál es propiamente el error en estos presupuestos espirituales que he caracterizado brevemente. ¿En qué consiste exactamente dicho error?

Antes de analizar las raíces del problema, debemos completar nuestra caracterización de la sociedad contemporánea. Habíamos destacado, entre los fenómenos negativos emergentes, la difusión de la droga y la amenaza del terrorismo; y entre los positivos, una fuerte y nueva exigencia de grandes valores morales, como la libertad, la paz y la justicia. ¿Puede acaso venir de aquí la respuesta a los peligros de nuestro tiempo?

En primer lugar debemos resaltar que los valores considerados especialmente dignos de alabanza son, en gran medida, idénticos a aquellos que fueron y son aún proclamados valores supremos para los representantes de los movimientos violentos.

El abuso empero no desacredita los valores como tales. Es más, la novedad que se abre paso en la nueva generación reside en el hecho de que estos fines son proyectados ahora sobre la actuación política y social, y quedan así privados de su carácter irracional y violento. Se dejan a un lado los cristales de la ideología, y, de este modo, la contemplación del bien puede volver a ser límpida y sensible.

En efecto, se puede saludar este fenómeno como un motivo de esperanza: la voz de Dios en el corazón del hombre puede ser velada o distorsionada, pero nunca cesa de resonar y sabe hallar el camino para dejarse sentir. A este mismo cuadro general y positivo pertenece también la nueva exigencia de recogimiento, de contemplación, de auténtica sacralidad, en definitiva, de contacto con Dios, cuyas señales se hacen perceptibles por doquier.

En este sentido, emergen actitudes y energías que nos dan esperanza. Pero al igual que una fuente debe ser regulada para que no se seque, también estos impulsos tienen necesidad de purificación y de orden para poder ser verdaderamente eficaces.

La nueva demanda religiosa puede dirigirse muy fácilmente hacia el esoterismo; puede evaporarse en el puro romanticismo. Debe enfrentarse a dos barreras muy difíciles de superar. En primer lugar, parece difícil de aceptar la indispensable continuidad de una

disciplina estable, la fidelidad a un itinerario lineal, que no se deje engañar abandonando el orden de la voluntad y de la razón por las fáciles compensaciones que puede ofrecer una «técnica de los sentimientos». Más difícil aún parece ser la conjugación de tales demandas en el contexto comunitario de la vida de una «institución» religiosa, en la cual la «religión de sentimientos» se configure en el sentido propio como «fe» y se convierta así en forma y camino comunitarios.

Donde esta doble barrera no es superada, la religión degenera en bien de consumo y no desarrolla ninguna fuerza que vincule la comunidad a los individuos. La razón y la voluntad vienen a menos. Queda el puro sentimiento, y esto es... demasiado poco.

Semejante amenaza concierne a las nuevas demandas morales. Su lado débil es la difundida falta de valores éticos adecuados a la esfera del comportamiento individual. La atención se dirige hacia el plano general, hacia las grandes coordenadas, hacia la dimensión colectiva. Es cierto que la atención a los grupos marginales se manifiesta con frecuencia en la disponibilidad personal para ayudar, que la motivación del servicio y de la asistencia hace surgir iniciativas admirables. Pero en un análisis global se hace notar todavía una carencia de motivaciones personales. Es más fácil defender los derechos y la libertad del propio grupo que practicar en la vida cotidiana la disciplina de la libertad y la caridad paciente con los que sufren, y más difícil aún estar dispuesto a renunciar a los beneficios de la propia libertad individual para dedicarse a este servicio toda la vida.

Es sorprendente cómo, incluso en la Iglesia, se aprecia un debilitamiento en la iniciativa para las diversas formas de servicio. Las órdenes consagradas al cuidado de los enfermos o de los ancianos apenas tienen nuevas vocaciones. Se prefiere actuar de forma más pretenciosa desde el punto de vista «pastoral». Pero ¿hay algo más propiamente «pastoral» que una existencia dedicada gratuitamente al servicio de los que sufren? Por muy importante que sea para tal servicio la cualificación profesional, sin una profunda

motivación moral y religiosa éste se vuelve árido, se convierte en una simple prestación técnica y deja inacabado el objetivo más importante desde el punto de vista humano.

El lado débil de la disponibilidad moral contemporánea reside sobre todo en la falta de motivaciones personales. Tras ella se esconde, sin embargo, algo mucho más profundo.

En la sociedad que recibe de la técnica su sello de calidad, los valores morales han perdido su evidencia y también su fuerza vinculante. Son, eso si, objetivos comunes por los cuales todos se entusiasman y enfervorizan; el hecho, empero, de que me obliguen también a mí aun cuando para mí sean desventajosos, cuando ponen en peligro mi propia libertad y mi tranquilidad personal, no parece razonable. De este modo, su finalidad termina por ser totalmente ineficaz, y el impulso retórico con el cual son públicamente exhibidos y propugnados en los discursos es sin duda una forma de compensar su falta de eficacia concreta.

De este modo nos aproximamos de nuevo al interrogante planteado al principio: ¿de dónde parte exactamente el error intrínseco de esa forma de moralidad que desemboca en el terrorismo? Esta insuficiencia es, de hecho, la verdadera raíz de casi todos los problemas de nuestra época, y sus efectos se extienden mucho más allá del ámbito del terrorismo.

## *Elementos para una respuesta*

### La esencia del fenómeno moral

Intentemos acercarnos gradualmente a la verdadera esencia del problema. Decía antes que el fenómeno moral ha perdido su evidencia propia. En la sociedad moderna, sólo una parte muy pequeña de los hombres cree aún en la existencia de los mandamientos divinos, y son muchos menos los individuos convencidos de que estos mandamientos, en caso de que existan, se transmiten infaliblemente a través de la Iglesia, de la comunidad religiosa. La idea de que la voluntad de otro, la voluntad del Creador,

nos exija una respuesta, y que en el acuerdo de nuestra voluntad con la Suya resulte justificada nuestra naturaleza, se ha hecho extraña para la mayoría de los hombres. A Dios no le queda otra función que, si acaso, haber dado inicio al cosmos con el Big-Bang. Hacer de Dios un ser que actúa entre nosotros y del que el hombre dependa parece una concepción ingenuamente antropomórfica en la que el hombre se sobrevalora a sí mismo.

Ahora bien, la idea de una relación personal entre Dios Creador y cada hombre en particular no está del todo ausente en la historia religiosa y moral de los hombres, aunque en su forma más pura se circunscribe al ámbito de la religión bíblica. Lo que fue patrimonio común de casi toda la humanidad antes de la Época Moderna se dispone objetivamente sobre una única dirección, representada en primer lugar por la convicción de que en el ser del hombre está inscrito un deber-ser, y en segundo lugar, porque de acuerdo con ella el hombre no concibe la moral sobre la base de cálculos utilitaristas, sino que la encuentra prefigurada en la esencia de las cosas.

El escritor y filósofo inglés C. S. Lewis, mucho antes de la aparición del terrorismo y de la explosión del fenómeno de la droga, había atraído la atención sobre el peligro mortal de «la abolición del hombre» representado por el derrumbamiento de los fundamentos de la moral. Con este propósito, Lewis ha subrayado la evidencia, común a toda la humanidad, sobre la cual se funda la dignidad del hombre en cuanto hombre, y nos ha demostrado su permanencia mediante una visión de todas las civilizaciones importantes.

Lewis no se ha referido Sólo a la herencia moral de los griegos, en la forma expresada en particular por Platón, Aristóteles y la escuela estoica, los cuales intentaban conducir al hombre a percibir la verdad del ser, postulaban la exigencia de una educación en estrecha «afinidad con la razón». Esto recuerda también la noción de Rta del Hinduismo antiguo, que indica la concordancia armónica entre el orden cósmico, las virtudes morales y el ceremonial litúrgico. Nuestro autor subraya de manera particular la doctrina

china del Tao: «Este es la naturaleza, el camino, la senda. Es el modo en que todo se mueve... Y también el camino mediante el cual el hombre debería avanzar en la imitación del movimiento cósmico y metacósmico, disponiendo todos sus actos en el horizonte de este gran proyecto». Por último, el gran novelista llama la atención hacia la ley de Israel, que vincula cosmos e historia y pretende ser la expresión de la verdad del hombre y de las cosas.

En el interior de esta sabiduría fundamental que atraviesa las principales civilizaciones, existen diferencias en los aspectos particulares, pero mucho más fuertes que estas diferencias son los aspectos comunes, que se manifiestan como evidencias oríginarias del vivir humano: la doctrina de los valores objetivos que se expresan en la estructura ontológica del mundo; la creencia en que existen actitudes verdaderas y por tanto buenas, en cuanto se corresponden con el mensaje proveniente del universo; y que del mismo modo existen comportamientos siempre falsos, porque contradicen el ser.

Multitud de personas en la Época Moderna se han dejado convencer por la idea de que las diversas morales del género humano, como también las religiones, se contradicen radicalmente. En ambos casos se ha llegado a la fácil conclusión de que todo esto no es sino invención humana, cuya irracionalidad «finalmente» podrá ser sustituida por conocimientos realmente racionales.

Este diagnóstico resulta empero superficial en extremo. Se apoya en una serie de hechos particulares, vinculados entre si desordenadamente, y concluye con una banal presuntuosidad. La realidad es, por el contrario, que la intuición fundamental respecto a la densidad moral del ser y a la necesaria armonía de la esencia humana con el mensaje de la naturaleza, es común a todas las grandes civilizaciones, y que por tanto los grandes imperativos morales son también universales. Lewis lo ha expresado con gran vigor: «Aquello que por motivos prácticos he llamado el Tao y que otros podrían llamar ley natural o la moral tradicional o primer principio de la razón práctica o verdades fundamentales, todo eso

no es un sistema de valores entre muchos posibles. Es, por el contrario, la fuente única de los juicios de valor. Si no se acepta, queda anulada la posibilidad de cualquier valor. Cualquier valor que sea conservado, exige que ésta sea también conservada. El intento de subestimaría y de sustituirla con novedades resulta una contradicción en esencia...»

## La abolición del hombre, una falsficación del cientificismo

El problema de la modernidad, o sea, el problema moral de nuestra época, reside en el hecho de haber cortado los nexos con la mencionada evidencia originaria. Para comprender efectivamente cuanto ha sucedido, debemos describirlo de manera un poco más precisa.

Es característico del pensamiento elaborado sobre el modelo de las ciencias naturales sostener que entre el mundo de los sentimientos y el mundo de los hechos se interpone un abismo. Los primeros pertenecen a lo subjetivo; los segundos, a lo objetivo. Ahora bien, los «hechos», o sea, cuanto hay de comprobable más allá de nosotros mismos, no son otra cosa que «datos de hecho», pura facticidad. Atribuir al átomo, además de sus características matemáticas, cualquier tipo de cualidad ulterior, por ejemplo, de naturaleza moral o estética, es sólo una fabulación para este tipo de lógica.

Esta reducción de la naturaleza a datos de hecho exhaustivamente penetrables y por ello también manipulables, tiene como consecuencia sin embargo, que ningún mensaje moral proveniente de fuera del dominio de nuestro yo pueda alcanzarnos. El fenómeno moral, como el religioso, se considera perteneciente a la esfera de la subjetividad; no tienen carta de ciudadanía alguna en las dimensiones de la objetividad. Si son subjetivos, son fruto de una opción humana. No nos preceden, somos nosotros quienes los producimos.

Este dinamismo de «objetivación», que hace las cosas perfectamente «cognoscibles» y disponibles a nuestro dominio, no

conoce en su esencia límite alguno. Ya Augusto Comte había defendido una «física del hombre». Poco a poco, hasta el objeto más inaccesible de la naturaleza el hombre debía hacerse científicamente comprensible, o sea, ser sometido al modelo cognoscitivo propio de las ciencias naturales. Esto debía realizarse con la misma precisión con la que se analiza la materia. Psicoanálisis y sociología son las modalidades fundamentales para cumplir este postulado. Ahora es posible esclarecer el mecanismo por el cual el hombre ha llegado a la convicción de que la naturaleza expresa una ley moral.

A decir verdad, el hombre sometido a semejantes procedimientos cognoscitivos ya no es un hombre. Tampoco él de acuerdo con la naturaleza de tal género de conocimiento puede ser considerado otra cosa que pura facticidad: «Quien lo quiere someter todo a un análisis minucioso, no ve nada más», dice también Lewis.

Las teorías de la evolución, desarrolladas hasta convertirse en visiones universales del mundo, confirman este punto de vista e intentan a la vez compensarlo. En éste, todo parece carecer de lógica, o más exactamente, parece obedecer a una pura lógica factual. Pero el transcurso mecánico del devenir cósmico puede reconstruirse con la teoría de la casualidad y la necesidad en una cabal teoría de la evolución.

La consecuencia última derivada de la «evolución», la imitación de sus resultados, conduciría a la nueva moral. Los fines de la evolución son la supervivencia y el mejoramiento de las especies. La óptima supervivencia de la especie «hombre» representaría ahora el valor moral fundamental; las reglas para alcanzar tal objetivo, serán los únicos mandatos morales.

Sólo en apariencia se vuelven a escuchar las indicaciones morales de la naturaleza. En realidad domina ahora el sin-sentido, puesto que la evolución en sí misma no tiene sentido alguno. Dominan el cálculo y el poder. La moral se desvanece: el hombre como hombre desaparece de la escena. No es posible comprender cómo alguien puede aferrarse a una Supervivencia de tal género.

Retornemos a Lewis, que describió este proceso en 1943 con gran penetración. Con estas palabras recuerda el antiguo pacto con la oculta potencia diabólica: «Dame tu alma y tendrás a cambio el poder. Pero una vez entregada nuestra alma, o sea, nosotros mismos, el poder así obtenido ya no nos pertenecerá... Entre las posibilidades del hombre está la de comprenderse como puro «objeto natural»... La verdadera objeción a esto estriba en el hecho de que el hombre que deseara comprender-se a si mismo como materia bruta quedaría convertido él mismo en materia bruta...». Lewis formuló esta preocupante advertencia durante la Segunda Guerra Mundial, porque con la destrucción de la moral, también veía amenazada la capacidad de defender la patria del asalto de la barbarie. Sin embargo, fue lo suficientemente objetivo como para añadir: «No pienso aquí exclusivamente, ni siquiera fundamentalmente, en aquellos que en este momento son nuestros adversarios políticos. El proceso que decretará en caso de que no se frene a tiempo la abolición del hombre se realiza en los regímenes comunistas y democráticos con la misma evidencia que entre los fascistas...».

Esta advertencia me parece muy importante: las visiones modernas del mundo más contrapuestas tienen un punto de partida común en la negación de la moral natural y en la reducción de la realidad a «puros» datos de hecho. Cuanto conservan, de manera incoherente, de los antiguos valores varía de un caso a otro, pero en el núcleo se hallan bajo la amenaza del mismo peligro.

La peculiar no-verdad de esta visión del mundo, de la cual droga y terrorismo son sólo síntomas, consiste en la reducción de la realidad a los datos de hecho y en la restricción de las facultades de la razón a la sola percepción de la dimensión cuantitativa de lo real. Lo específicamente humano queda violentamente confinado a la esfera subjetiva y privado así de influencia sobre la realidad.

La «abolición del hombre», que procede de la absolutización de una única modalidad del conocimiento, es a la vez la demostración de la palmaria falsedad de esta visión del mundo.

El hombre existe, y quien lo condena, sobre la base de las propias teorías, al confinamiento entre los aparatos analizables y componibles a placer oscurece sus propias capacidades perceptivas, de las cuales se escapa precisamente lo esencial.

Si la ciencia intenta alcanzar un conocimiento de la realidad lo más comprensivo y adecuado posible, una metodología cognoscitiva configurada de esta forma absolutamente unilateral es todo lo contrario de la ciencia. En otras palabras: también la razón práctica, sobre la cual se funda el conocimiento moral como tal, es una clase de razón, y no sólo expresión de estados de ánimo subjetivos, privados de valor cognoscitivo.

Deberíamos comprender de nuevo que las grandes conquistas morales de la humanidad son también razonables y verdaderas, más verdaderas aún que las adquisiciones experimentales en el campo de la ciencia, de la naturaleza y de la técnica. Son más verdaderas porque captan más profundamente la verdad del ser y porque resultan más decisivas para la esencia humana.

## Racionalidad de la moral y de la fe

De todo esto se derivan dos consecuencias. La primera es que el deber moral no es la condición malvada del hombre, de la cual éste deba liberarse para poder hacer lo que desee. El deber moral constituye su dignidad, y si se desprecia, no se es más libre, sino que se acaba por descender a un escalón inferior: al plano de las máquinas y de la pura y simple realidad de las cosas. Si no existe ningún deber al cual el hombre pueda y deba responder libremente, tampoco existirá el ámbito de la libertad.

El reconocimiento de cuanto es moral es el contenido verdadero y propio de la dignidad humana; sin embargo, no se puede reconocer sin experimentarlo al mismo tiempo como empeño por la libertad. La moral no es la cárcel del hombre, sino aquello de divino que hay en él.

Para exponer la segunda implicación, debemos llamar de nuevo la atención sobre la intuición fundamental antes alcanzada. La razón práctica (o moral) es razón en su más alto sentido, porque penetra en el misterio específico de la realidad con mayor profundidad que la razón experimental. Esto significa que la fe cristiana no es limitación ni obstáculo para la razón, sino que, por el contrario, sólo ella está en condiciones de habilitar la razón para el cometido que le es propio.

También la razón práctica, en efecto, necesita de la garantía del experimento, pero de un experimento mucho más alto que aquel que puede ser reproducido en el laboratorio. Necesita comprobar que la humanidad ha superado la prueba, y ésta sólo puede provenir de la historia.

Por ello, la razón práctica ha estado inscrita siempre en el amplio contexto de la experiencia y de los fundamentos de las concepciones globales de tipo ético-religioso. Y como las ciencias naturales se alimentan de las intuiciones geniales de personalidades singulares, así también estas elaboraciones sistemáticas de las intuiciones éticas dependen, por una parte, de la experiencia vivida por la comunidad; por otra, de la capacidad particular de intuición de los individuos a quienes ha sido otorgada una visión penetrante de la totalidad.

En el núcleo de estas afirmaciones, las grandes construcciones éticas de Grecia, del cercano y del extremo Oriente de las cuales hablaba poco antes no han perdido su validez. Hoy, sin embargo, podríamos considerarlas corrientes de agua que terminan confluyendo en el torrente de la interpretación cristiana de la realidad.

En efecto, la visión ética vinculada a la fe cristiana no es algo exclusivamente cristiano en sentido particular, sino más bien la síntesis de las grandes intuiciones éticas del género humano a partir de un nuevo núcleo que las recoge en sí mismo.

Esta consonancia de la sabiduría ética universal es empleada, a menudo como argumento contra el carácter vinculante de los Mandamientos de Dios proclamados en la Biblia. Parece claro así se argumenta que la Biblia en realidad no contiene ninguna ejemplaridad moral específica, sino que hace propias las conquistas morales características del ambiente circundante. Por consiguiente, en el campo moral sólo es válido aquello que en una determinada época es juzgado como razonable.

Con todo esto se persigue reducir la moral a puro cálculo, esto es, eliminar aquello que el fenómeno moral es en sentido propio. Es cierto, en cambio, lo contrario: la íntima concordancia de los principios morales fundamentales que se ha desarrollado y purificado poco a poco, es la mejor demostración de su validez, la mejor prueba de que no ha sido inventada, sino reconocida. ¿Cómo ha sido este desarrollo?

Sucede que el ámbito de la Revelación y el de la razón se entrelazan de un modo muy estrecho. Por una parte, decíamos, estos conocimientos han sido alcanzados por personas capaces de calar muy profundamente la realidad. Definíamos tal mirada, que trasciende las propias capacidades cognoscitivas, como «revelación». Aquello que se alcanza por medio de ella, en el plano ético, es esencialmente el mensaje moral, inscrito en la creación misma.

La naturaleza no es a diferencia de lo que afirma el cientifismo totalizante obra de la casualidad y de sus reglas de juego, sino Creación. En ella se manifiesta el Creator Spiritus. Por eso no sólo hay leyes naturales en el sentido del determinismo psico-fisico: la ley natural verdadera y propia es al mismo tiempo ley moral. La Creación misma nos enseña cómo llegar a ser hombres en el sentido más estricto de la palabra.

La fe cristiana, que nos ayuda a reconocer como tal la Creación, no significa una parálisis de la razón. Por el contrario, crea en torno a la razón práctica un espacio vital en el cual ésta puede desarrollar la propia potencialidad. La moral enseñada por la Iglesia no es una

carga particular reservada a los cristianos, sino la defensa del ser humano contra las tentativas de eliminarle. Si la moral tal como hemos visto no constituye una condena, sino la liberación del hombre, la fe cristiana es la vanguardia de la libertad humana.

Quisiera añadir solamente una última reflexión. Aquello que me preocupa ha sido expresado de modo insuperable por el poeta latino Juvenal en estos versos:

*Summum crede nefas animam praeferre pudori*
*et propter vitam vivendi perdere causas.*

(«Considera el mayor crimen preferir la propia supervivencia al honor /
y perder, por la vida, la razón de vivir»)

Esto significa que existen valores por los cuales vale la pena morir, pues una vida comprada al precio de tales valores significa la traición de la razón de vivir y se convierte en una vida aniquilada en su misma fuente. Podríamos expresarlo también así: donde no hay nada por lo cual valga la pena morir, no merece la pena vivir. La vida ha perdido su significado, y esto vale no sólo para el individuo. También un país, una civilización o una cultura poseen valores que justifican empeñar la vida. Si éstos dejan de existir, entonces se deterioran también los fundamentos y las energías que sostienen la convivencia social y edifican una nación como comunidad de vida y de destino.

Con esto retornamos a las reflexiones que habíamos señalado al inicio con respecto al problema de la droga. El hombre tiene necesidad de la trascendencia. La pura inmanencia le «queda» demasiado estrecha. Ha sido creado para algo más. La negación de la trascendencia condujo inicialmente a una glorificación apasionada del vivir, a la afirmación de la vida a cualquier precio. Todo debía ser conquistado en esta existencia: no hay otra. El ansia de vivir, la avidez por toda especie de satisfacciones fueron impulsadas hasta el extremo.

Sin embargo, bien pronto se derivó a una profunda devaluación de la vida. Ésta no es respetada ya como algo sagrado. Cuando molesta, se arroja al camino. Aborto, eutanasia, desesperación suicida: esta siniestra triada es la heredera natural de aquellas opciones fundamentales, de la negación de la responsabilidad frente a lo eterno y de la esperanza en lo eterno. El ansia de vivir se torna de improviso en aversión a la vida y en anulación de las satisfacciones. También aquí, la consecuencia es la abolición del hombre.

El hombre no puede menospreciar el ethos si desea seguir siendo él mismo. Por su parte el ethos no puede prescindir de la fe en la Creación y en la inmortalidad, esto es, no puede renunciar a la objetividad del deber ser y al carácter definitivo de la responsabilidad y del cumplimiento. Una posición que prescinde de tales presupuestos se hace insostenible en el plano existencial y es, por ello, la demostración indirecta de la verdad de la fe cristiana y de su esperanza.

Es esta esperanza lo que salva al hombre hoy en día particularmente. El cristiano puede estar legítimamente contento con su fe. Sin el feliz anuncio de la fe, la naturaleza humana no podría subsistir mucho tiempo. La felicidad de la fe es al mismo tiempo responsabilidad. En esta hora de nuestra historia debemos asumirla con renovado empeño.

## 2. El papel de la religión ante la crisis contemporánea de la paz y la justicia

La paz y la justicia han cobrado una importancia capital entre los numerosos problemas de nuestra época. En las siguientes reflexiones, trataremos brevemente, en primer lugar, los obstáculos que la aspiración a la paz y a la justicia encuentra ante sí, para después inquirir sobre qué tipo de contribución puede ofrecer la religión para superarlos.

Puesto que el fenómeno «religión» no se da en abstracto, sino sólo en forma de manifestación histórica concreta, no intentaré la formulación de un concepto universal de religión, sino que dirigiré concretamente mis preguntas a mi fe personal, cristiana y católica. Sobre la base de su original y verdadera esencia, ¿qué puede hacer nuestra fe para solucionar tales problemas? ¿Qué cosa no está en condiciones de hacer y cuáles acaso no le son licitas si quiere permanecer fiel a su naturaleza?

Quisiera además circunscribir un poco la primera mitad del tema, para poder desarrollarla adecuadamente. No es mi intención presentar un análisis empírico de cada arista de la crisis en la cual se encuentran actualmente la paz y la justicia. Por la amplitud del fenómeno, esto debería constituir el argumento de un libro entero, y acaso no bastaría una sola persona para hacerlo, aun cuando dispusiese de más datos sobre la materia y de mayores posibilidades de investigación que yo. Mi intento no es descriptivo, sino normativo. Esto significa que se trata de entender, a partir de los fenómenos, qué es la paz, qué es la justicia, y cómo dependen la una de la otra, para señalar la responsabilidad ética que nos concierne.

Más aún: un análisis de este género no se mueve sólo «dentro de los confines de la razón pura» (por citar a Kant), sino a la luz de aquello que la fe cristiana nos puede decir acerca de ambos temas; es decir, en una apertura de la razón a conocimientos que no han sido realmente producidos por ella, pero que, no obstante, son conocimientos reales. A tal efecto, la contribución de la fe está presente en los análisis del propio fenómeno y también en el esclarecimiento de sus imperativos éticos.

## *Amenazas contra la paz. Pérdida de la medida de lo justo y lo injusto*

Nuestro tema conecta mutuamente la paz y la justicia. La crisis de la primera supone una crisis de la segunda y viceversa. Donde la justicia comienza a vacilar, vacila también la paz. Es más, bien

puede decirse que allí donde la medida de la justicia se hace confusa o se agota, la guerra aparece irremediablemente. Me parece que esto quedará más claro si consideramos en concreto las cuatro formas de amenaza a la paz más sobresaliente hoy:

1. La primera amenaza a la paz presente por lo demás en la conciencia general consiste en el peligro de una guerra total: es decir, en el riesgo de que los grandes bloques en los que el mundo está dividido, comiencen a enfrentarse con aquellas armas de destrucción que, según todas las previsiones, podrían dar lugar a la total desaparición de la humanidad.

2. La segunda forma de amenaza y de aniquilamiento de la paz se deriva de las guerras de tipo «clásico», que también en los últimos cuarenta años han tenido lugar en diversos sitios de la tierra, en una sucesión que no debe pasarse por alto: guerra del cercano Oriente, conflictos en África, en el Sudeste asiático, la guerra de las Malvinas.

3. La tercera forma podría ser identificada como pérdida de la paz interna de los estados, ésta se manifiesta en dos formas, distintas entre sí, que se relacionan mutuamente:

a) Los denominados movimientos de liberación recurren a la fuerza cuando consideran ilegítimo el poder coercitivo de las instituciones estatales. Sobre esta base, consideran la sublevación contra el orden constituido perturbador de la paz en sí mismo como una defensa de la justicia y como la única vía para la consecución de la paz.

Es digno de mención el hecho de que en nuestros días esta forma de lucha, a menudo cruel y sanguinaria, será considerada como una practica sacrosanta, como una forma altísima del *bellum iustum* como forma activa de la paz por aquellos que, según la óptica del primer tipo de amenaza, se consideran pacifistas.

Al mismo tiempo se pone de manifiesto el núcleo de la crisis de la época moderna, que consiste en la pérdida de una unidad común

para medir la justicia. Pasado el tiempo de las revanchas entre grupos étnicos o familiares y entre ciudades, pasada la época en que la justicia era un asunto abandonado por completo al arbitrio de los individuos, se obtuvo una paz duradera a lo largo del medievo gracias a la renuncia a la violencia de los individuos, que se hallaban jerárquicamente organizados en un ordenamiento de tipo territorial, comúnmente reconocido, y pudieron confiar su tutela a niveles centrales: la «Justicia» y sus órganos.

De ahí resultó una clara separación entre dos poderes esencialmente diversos, los órganos estatales de la justicia disponen ahora de medios para afirmarlo, medios que, dentro del horizonte de paz así creado, eran reconocidos como fuerza del derecho. No consisten en la «violencia», con la que el individuo intentaba regular sus derechos, atropellando los derechos de los otros, que, a su vez, intentaban defenderse. Los órganos del Estado protegen ahora el derecho de todos, y como «fuerza del derecho», son distancialmente distintos de las actividades violentas que destruían el orden justo.

En nuestros días se ha puesto en marcha un proceso que podría ser un retorno al violento rechazo al orden del que acabamos de hablar. Este retorno a la violencia tiene diversas causas. Puede basarse en el hecho de que el Estado, en efecto, no controla ya el derecho, sino que toma como derecho aquello que es puro arbitrio. Por el contrario, puede depender también del hecho de que ciertos reagrupamientos ideológicos se crean su propia idea del derecho y, como consecuencia, rompen con el derecho común para imponer el suyo propio. En la raíz de ambos casos se halla un fenómeno de transformación ética y religiosa, en el cual se rompe el consenso acerca de lo que son la justicia y la injusticia.

b) Habíamos dicho antes que el retorno a la violencia podría basarse en la culpa del Estado, que promueve de forma directa la injusticia. Esta, empero, podría también fundarse sobre partidismos negadores del orden, sobre un grupo que intentara elevar sus

propias leyes a la única forma de justicia, y de erigir con ello la injusticia en norma.

Según se trate del primer caso o del segundo, se hablará de movimiento de liberación o de terrorismo. Naturalmente, cualquier forma de terrorismo se presentará como movimiento de liberación, y donde la «norma de justicia» sea confusa, puede lograr acreditarse como tal. Podemos recordar la primera fase del terrorismo alemán, cuando el fenómeno apenas había rozado los restantes países, entonces Occidente pensó que aquellos terroristas eran verdaderos combatientes por la libertad y victimas sacrificiales de una nueva totalidad estatal en construcción. Sólo cuando el fenómeno se internacionalizó y pudo verse de cerca la «lucha por la libertad», se vio con claridad que se trataba de una violencia brutal, destructora de lo humano, y que la idealizada libertad anárquica era en realidad una licencia para usar la fuerza y una exención del derecho.

Por el contrario, en Europa siempre se está dispuesto a aplaudir con entusiasmo, como movimiento de liberación, toda forma de terrorismo proveniente del Tercer Mundo. Helmut Kuhn nos señaló agudamente el motivo hace más de veinte años: «Como el orden, separado de la justicia, deviene fuente de terror, así también el bienestar injusto, comprado al precio de la explotación y el sufrimiento de otros, se hace repugnante. De aquí la mala conciencia que corrompe la gloria de la prosperidad postbélica del mundo atlántico y no halla tranquilidad en el pensamiento de la ayuda prestada a los países en vías de desarrollo.

Si, pese a todo, se reconocía al terrorismo europeo de los inicios un cierto idealismo, o por lo menos una cierta dignidad intelectual, hoy sin embargo experimenta una continua aceleración la decadencia de la justicia, y la consiguiente liberación de todas las inhibiciones en el uso de la fuerza. La red mundial de comercio de la droga, sumada a la prostitución, al comercio de armas y a las tradicionales organizaciones criminales, pesan cada vez más sobre la humanidad como una amenaza, en la cual la muerte del derecho destruye la paz desde dentro sin necesidad del clamor de una guerra abierta.

Tal amenaza es más peligrosa que una guerra «clásica», ya podría alcanzar las dimensiones de una guerra a la humanidad desde un frente y con una configuración inesperados.

4. La cuarta forma de corrupción de la paz ha sido anteriormente recordada. Esta depende estrictamente de las precedentes. Puede ocurrir que un Estado quede a merced de grupos de poder que elevan el arbitrio a ley, aniquilando de raíz la justicia y creando con ello una «paz» a su modo, la cual es en realidad el dominio de la violencia. Con los medios modernos de control de masas, semejante Estado puede generar la plena sumisión y a la vez una apariencia de orden y tranquilidad, mientras los hombres que en conciencia no aceptan plegarse, son enviados a las cárceles, forzados al exilio o eliminados.

San Agustín ha escrito al respecto que un Estado sin justicia no es otra cosa que una gran asociación criminal. El *Reich* de Hitler fue un «Estado de rapiña» de este género, y también el gobierno de Stalin ha sido el poder ilimitado de una banda de ladrones. Observando desde fuera, hubo, en efecto, paz, pero fue la paz del camposanto. Lo trágico es que, en un régimen de completa tiranía deja de ser posible una guerra de liberación, y al contrario, el dominio de la violencia se puede establecer tranquilamente como victoria de la paz.

En este sentido, dice el Nuevo Testamento que el Anticristo se presentará como mensajero de «paz y seguridad» (Nota: La primera epístola a los Tesalonicences (1 Tes. 5, 3) presenta el lema «Paz y seguridad» como signo de la aproximación inminente del fin, pero no lo relaciona con la figura del Anticristo. Las ulteriores reflexiones han destacado me parece que con plena razón tal nexo; lo ha hecho Soloviev en su narración sobre el Anticristo. El Anticristo de Soloviev es de un libro, que obtiene reconocimiento en el mundo entero, titulado: *La senda maestra de la paz y de la prosperidad en el mundo.* En él declara que, una vez proclamado Señor del mundo, éste dice: «¡Pueblos de la tierra! ¡Las promesas se han cumplido! La paz universal está asegurada para siempre...». Ver también las

interpretaciones de las muchas tradiciones sobre el Anticristo en J. PIEPER, *Úher das Ende der Zeit. Fine ges (hichtsphilosophisehe Betrachtung,* Munich, 1980 (3), PP. 113-136). He aquí la paradoja intrínsecamente ligada a nuestro tema: aquello que se hace pasar por la paz definitiva, puede ser sin embargo su total negación.

## *Fundamentación y configuración del derecho*

El núcleo de los problemas actuales se puso de manifiesto cuando describimos la tercera variante de la crisis actual. En este mismo punto se puede vislumbrar cuán estrecha es la relación entre religión, paz y justicia.

Se ha demostrado en efecto, que hoy la paz se desmorona en los pueblos porque falta la comprensión de la naturaleza esencial del derecho y la injusticia. Y aquello que otorga cohesión y paz a una sociedad es el derecho. Que la paz entre los pueblos sea continuamente rota por la guerra es también consecuencia de la carencia de un derecho internacional eficaz, que garantice el ordenamiento de una sociedad no sólo en su interior, sino también reconocido colectivamente por los pueblos como su parámetro cohesionante, al cual todos deben plegarse, sin importarles lo favorable o desfavorable que resulte.

Por el contrario, cuando el derecho no tiene ya contenido alguno reconocido por todos, pierde vigor. Al mismo tiempo se obnubila la diferencia entre el legítimo poder coercitivo y la violencia ilegal. Consecuentemente, los portadores del primero terminan por volverse «incompetentes», y los del segundo, campeones de la libertad. Una vez perdida la capacidad de dar pruebas de la propia identidad, el derecho no parece ser otra cosa que puro arbitrio, y no queda sino la violencia: *homo homini lupus.*

Por este motivo, la cuestión de la paz es prácticamente idéntica a la de la justicia, y la verdadera pregunta sobre la supervivencia de la humanidad es también por ello la pregunta por el fundamento y los contenidos esenciales, no manipulables, del derecho. Pero, ¿dónde

y cómo se puede encontrar una respuesta? O mejor, invirtiendo la pregunta, ¿por qué se ha ocultado a nuestros ojos la evidencia de la diferencia entre lo justo y lo injusto? ¿Por qué ambos se han hecho indiscernibles?

Tales interrogantes nos obligan a indagar sobre las formas esenciales de los fundamentos y configuraciones del derecho en el mundo moderno. Incluso esta indagación, naturalmente, no puede como ya antes señalamos tomar la forma de un análisis histórico, sino que debe limitarse al intento de poner en evidencia algunos rasgos característicos.

## Authoritas - Utilitas

En primer lugar podemos recordar la célebre afirmación de Thomas Hobbes: *Auctoritas, non veritas, facit legem.*

La pregunta socrática acerca de qué es en realidad el derecho positivo en sí mismo -a través de todas las tradiciones y por encima de ellas-, y, según la íntima verdad de las cosas, se deja a un lado como si no sirviese para los fines que ahora se persiguen. La norma no encuentra su fundamento en una realidad efectiva, racionalmente discernible, de lo justo y de lo injusto, sino en la autoridad. Tienen su origen en la posición efectiva y no en otra cosa. Su fundamento interno deriva del poder constituido, no de la verdad del ser.

Este principio pudo ayudar en un primer momento al proceso de autonomización del poder político respecto a los diversos órdenes jerárquicos del medievo. Fue capaz de fundamentar la instancia de legitimación de las monarquías absolutas. Pero pudo también volverse el teorema fundamental del positivismo jurídico, tal como éste se ha afirmado y difundido desde el siglo XIX. Las consecuencias son de gran importancia: ahora un gobierno puede proclamar justo aquello que otro consideraría un abuso.

En este intervalo de tiempo, en la conciencia de una gran parte de los políticos que hoy se sientan en los parlamentos por consiguiente, de la *auctoritas* legisladora ha tenido lugar un significativo cambio de

mentalidad. Ha venido abriéndose paso la idea de que el derecho debe reflejar y convertir en normas los juicios de valor presentes de hecho en la sociedad. Aun cuando, de tal modo, la fuente del derecho en sentido específico y la medida interna de la *auctoritas* sea la opinión de la mayoría, no disminuye para nada el carácter paradójico de la cuestión. En efecto, aquel que hoy es condenado puede considerarse como pionero del derecho de mañana y por consiguiente sentirse también autorizado a aplicar todos los medios para acelerar la llegada del futuro, desde el momento en que él mismo es su abanderado.

Si la verdad fuese tan inaccesible como en este caso se presupone, no existiría en realidad diferencia alguna entre derecho y abuso, y tampoco entre fuerza legítima y violencia arbitraria, sino sólo las afirmaciones del grupo más fuerte en cada momento; el dominio de la mayoría.

A este concepto del derecho corresponde una idea de la paz que podría expresarse con la fórmula: *Utilitas, non veritas facit pacem.*

Un pensamiento similar, que puede encontrarse desarrollado particularmente en Adam Smith, ha sido registrado también por Inmanuel Kant en su escrito sobre la paz perpetua: «Es el espíritu del comercio que no puede convivir con la guerra, y que antes o después se adueña de todos los pueblos. Ya que de hecho el poder financiero parece ser, con toda probabilidad el más eficaz entre todos los poderes que el Estado tiene a su disposición, pues los Estados se ven obligados (...), a incrementar la paz como bien precioso, así como a evitar la guerra, allí donde amenace estallar, por medio de tratados, como si estuviesen unidos para este objetivo en perpetua alianza.

De acuerdo con lo dicho, se trata de hacer del egoísmo, considerado el más fuerte y adecuado poder del cual dispone el hombre y asimismo la matriz de todos los conflictos, el instrumento adecuado para la consecución de la paz, porque desde la óptica del egoísmo la paz resulta más ventajosa que la guerra. Una política «realista» deberá sin duda tener en cuenta previsoramente este

punto de vista y encontrar en él un elemento capaz de restablecer la paz.

Que esto por sí solo no basta para edificar la paz perpetua lo ha demostrado suficientemente la época transcurrida desde Kant.

## Tres derechos fundamentales- La ambigüedad de la doctrina sobre los derechos humanos

Los dos motivos anteriormente mencionados, *auctoritas* y *utilitas,* se inscriben en la era postmetafísica. Tratan de fundar el derecho y la paz en una situación, en la cual la incognoscibilidad de la verdad y la ineptitud del hombre para el bien, parecen haber alcanzado una certeza irrevocable.

A estas tesis postmetafísicas, cuya eficacia política es notoria, se contrapone sin embargo una fuerte corriente metafísica, que precisamente hoy adquiere nuevo o imponente vigor. Me refiero a la tríada del derecho fundamental; vida, libertad, propiedad, descritas y justificadas por John Locke en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno* (1690). En el fondo de éstos se encuentran la *Carta Magna,* la *Bill of Rights* y, en última instancia, la tradición naturalista. De modo muy claro, se reclama aquí la precedencia del derecho de la persona sobre las decisiones jurídicas positivas del Estado.

En Locke, la formulación de la doctrina de los derechos del hombre se vuelve claramente contra el poder estatal. Su sentido es revolucionario. No es para maravillarse que, sobre esta base, el Iluminismo mucho antes que Marx hubiera desarrollado una línea de tendencia revolucionaria, y que la tradicional teoría de la guerra justa se hubiera transformado en una doctrina de la lucha por la paz perpetua, que debería conducir a una guerra civil universal.

En su verdadera raíz, sin embargo, la idea de los derechos humanos es y sigue siendo un freno que protege contra el positivismo, y una guía hacia la verdad. Existe algo que en sí mismo es justo, y eso es lo que en verdad debe ser reconocido como prescriptivo, por proceder de nuestra común naturaleza.

La tentativa de descubrir las raíces de la crisis moderna de la justicia y de la paz se ha convertido al mismo tiempo en una señal de aquello que podría proporcionar el remedio. El derecho puede ser una fuerza eficaz para la paz sólo cuando su medida deja de estar en nuestras manos. En verdad, nosotros instituimos el derecho, pero no lo creamos. En otros términos: sin trascendencia no hay fundamentos del derecho. Cuando Dios y las formas fundamentales de la existencia humana, creada por él, son eliminadas de la mentalidad común y reducidas a actuar en lo privado, en la esfera meramente subjetiva, la propia noción del derecho se desvanece, y, con ella, el fundamento de la paz.

## *Lo que la Iglesia puede y debe hacer -Lo que la Iglesia no puede ni debe hacer*

Siguiendo el hilo del discurso nos hemos ido ya introduciendo en la tercera parte de nuestro tema, concerniente a la contribución que la religión puede y debe ofrecer a la paz.

Ya he aclarado antes por qué quiero situar aquí a la Iglesia como sujeto de la «religión». Pienso que se debe distinguir entre aquello que la Iglesia puede y debe hacer por la paz, y lo que no está en condiciones de hacer ni es lícito que haga.

### Transmisión y protección de los fundamentos de la justicia

En este campo, el primer cometido de la Iglesia consiste en el hecho de que ella, sobre la base de su Tradición Santa, custodia y proclama conscientemente los criterios fundamentales de la justicia, sustrayéndolos al ámbito del poder.

También debe aportar a los tiempos aquello que los grandes fundadores han entendido y expresado lo que vieron y dijeron Jesús y sus testigos como una gran luz donada al hombre. Debe mantener ante su propia mirada esta luz que ilumina los interrogantes que aparecen en cada momento y permitir que el Verbo que le ha sido dado se haga respuesta, palabra-que-responde a los problemas de

una época. Debe crear convicciones, y ayudar a los hombres a fin de que, con Jesús y a través de Él, puedan ver aquello que sin Él no tendrían posibilidad de ver.

La Iglesia debe ofrecer su propia contribución a fin de que, en la contradicción entre *utilitas* y *ventas,* entre *auctoritas* y *veritas,* la verdad no sucumba. El hombre dispone de un sentido de la verdad tan sensible y eficaz como el sentido de lo útil, que por cierto no le falta. La utilidad nada tiene de malo, pero tomada como valor absoluto, se convierte en fuerza del mal, porque la utilidad se niega y elimina cuando deja de estar en contacto con la verdad. Lo mismo ocurre con la *auctoritas.*

El sentido de lo útil y el del poder son aún más evidentes e inmediatos, en sus acciones y en sus efectos, con respecto al más discreto sentido de la verdad. Por eso, este último tiene necesidad de ayuda y de sostén.

Éste por consiguiente debe ser el cometido de la Iglesia: corroborar, cuando sea necesario, el sentido de otro modo muy fácilmente pisoteado de la verdad.

El cometido de la Iglesia en este ámbito es sobre todo, la «educación», tomando la palabra en la noble acepción en la cual fue concebida por los pensadores griegos. Debe quebrar los lazos del positivismo, despertar la sensibilidad del hombre hacia la verdad, el sentido de Dios y la energía de la conciencia moral. Debe infundir el coraje de vivir según la conciencia, y con esto, mantener practicable el estrecho sendero existente entre anarquía y tiranía, que es al mismo tiempo la «vía estrecha» de la paz.

La Iglesia debe formar en la sociedad y en las mentalidades aquellas convicciones que puedan representar una sólida base de civilización sobre la cual edificar un buen derecho. Si, por una parte, poco antes hemos refutado la opinión de la mayoría como fuente del derecho, por otra parte es verdad que resulta imposible que se conserve por algún tiempo como derecho efectivamente vigente aquello que no posea al menos un cierto grado de evidencia común.

Sobre la base de estas consideraciones debe ahora aparecer como muy grave el hecho de que la jurisprudencia moderna, de manera muy clara, no conciba ya los valores morales y religiosos como bienes jurídicos que merecen protección, sino que parezca considerar dignos de patrocinio sólo la libertad emancipadora del individuo y los bienes materiales. Del mismo modo debe ser evaluado el hecho de que, en la Iglesia, a duras penas se considere la fe como un bien necesitado de protección, al menos no cuando ésta entra en conflicto con la libertad individual o con la opinión pública.

## La renuncia a la acción política directa

Junto a este cometido primario de crear convicciones, formar la conciencia y dar forma a la comunidad, desde su interior, como ámbito de paz, la misión del Estado Eclesiástico consiste en intervenir, también públicamente de acuerdo con el testimonio unánime de los creyentes, en los problemas propios de cada momento histórico y ser así consejero de paz.

Este cometido se cumple hoy con gran pasión. Junto a las formas clásicas en las cuales la Iglesia hace sentir la propia voz, se constituyen comisiones e instituciones de todo género, que se interesan con fervor en el problema de la paz e intentan pronunciar en cada caso la palabra justa. A decir verdad, no todo cuanto aparece de esta forma está realmente inspirado. Pero la solicitud como tal corresponde sin duda a una misión efectiva de la Iglesia. En este sentido, Ella debe tener presente que, aunque las raíces del derecho le han sido confiadas en custodia, no dispone empero de ninguna iluminación específica para las cuestiones políticas concretas. No le es licito acreditarse como la única portadora de la razón política. Ella presenta ante la razón las vías, sin disminuir empero su responsabilidad específica.

Todo ello encuentra su basamento en el cometido más íntimo y al mismo tiempo más humano de la Iglesia: el cometido de hacer la paz, no sólo de hablar de ella; la obra del amor.

No hay sistema asistencial estatal que pueda sustituir las formas espontáneas u organizadas del amor cristiano. Cualquier estructura o sistema institucional decae desde su interior mismo, si deja de poseer la inspiración del amor que nace de la fe.

La fidelidad de la Iglesia a su naturaleza se muestra en su capacidad de conducir a los hombres hacia la vocación al amor, guiándola hacia su madurez y plasmándola en formas comunitarias. Con la fuerza del amor la Iglesia debe servir a los pobres, a los enfermos, a los olvidados, a los oprimidos; debe estar presente en las prisiones, en las diferentes situaciones de sufrimiento corporal y espiritual, y, en fin, en la oscura vía de la muerte. En las regiones donde no hay paz que siempre han existido y existirán en la historia del género humano la Iglesia debe suministrar la fuerza para sobrevivir, irradiando la actitud y la energía del perdón, para preparar un nuevo inicio. Sólo quien es capaz de perdonar puede edificar la paz y conservarla.

Con todo esto que hemos dicho se han esbozado al menos los límites del cometido de la Iglesia y de sus posibilidades.

Ella no puede establecer la paz por la fuerza; no ha podido hacerlo en el pasado, y tampoco podrá hacerlo en el futuro. No le es lícito tampoco convertirse en una suerte de movimiento político pacifista que persiguiese como objetivo especifico de su existencia la consecución de la paz perpetua universal.

Por tales motivos, sobre la base de la esencia misma de la Iglesia, el proyectado «Concilio de Paz» de las religiones no es sino una hipótesis contradictoria en si misma. Los representantes de la Iglesia no tienen legitimación alguna para actuar directamente en el campo político. No han recibido ningún mandato especifico para ello de los fieles y mucho menos del Señor.

No debería quedar silenciado en cambio, que el intento de establecer el dominio universal de la paz a través de una suerte de unión mundial de las religiones, conduce, de modo preocupante, muy cerca de la tercera tentación de Jesús: «Yo te daré todos los

reinos de la tierra si te postras delante de mí y me adoras (cfr. Mt 4, 9). De acuerdo con esta concepción, en efecto, es casi inevitable que la paz mundial se convierta en el bien supremo como tal *(summum bonum),* al cual todos se someten y para cuya consecución todos los restantes contenidos y actos religiosos son reducidos a medios. Pero un Dios que se transforma en un medio para fines que se consideran más elevados no es ya un Dios. En verdad ha renunciado a su divinidad a favor de aquello que resulta más alto que Él, a cuya consecución también Él debe servir.

Resulta evidente que una paz así lograda, amenaza convertirse en el totalitarismo de un poder que admite un solo modo de pensar, so pena de desembocar en una guerra civil universal.

## Testimonio y deber del amor

Por ello la Iglesia no puede actuar a favor de la paz, sino en contra, cuando abandona su propio plano, el de la fe, la educación, el testimonio, el consejo, la oración y el amor servicial, para transformarse en una fuerza concreta de acción política. Esto impide el acceso a las fuentes de las cuales puede siempre brotar de nuevo la fuerza de la paz y de la reconciliación.

Precisamente porque para lograr la paz debe hacerse lo imposible, la Iglesia debe permanecer fiel a su naturaleza específica. Sólo si tiene en cuenta sus limites, carecerá de ellos, y entonces su servicio de amor y testimonio podrá ser realmente una llamada para todos.

La contribución que, en última instancia, la Iglesia debe ofrecer a la paz, la he hallado expresada de modo convincente en algunas afirmaciones del metropolitano Damaskinos. Las comparto en su totalidad, y quisiera por ello concluir recordándole: «En mi modesta opinión, la contribución de la Iglesia Ortodoxa a la paz, a la libertad, a la justicia y a la fraternidad entre los pueblos debe consistir, además del aporte a las necesidades sociales en términos de servicio, en un testimonio de amor. A propósito de esto, el papel de la Iglesia no puede ser identificado en modo alguno con cualquier forma de oportunismo ni de estrategia política de la autoridad o del

gobierno bajo el cual viven los creyentes. En este contexto, el espacio disponible para la iniciativa y la acción de la Iglesia Ortodoxa es limitado; su testimonio y su presencia están expuestos a muchos riesgos, que pueden conducir a los responsables hasta el martirio (...). Pero es precisamente este amor dispuesto al derramamiento de sangre el que fortalecerá en última instancia la voluntad de la Iglesia Ortodoxa para que pueda dar su propio testimonio, en plena solidaridad con los hermanos de otras Iglesias y confesiones cristianas, el testimonio de la fe y del amor en un mundo que nunca como hoy ha tenido tanta necesidad de ellos»

## 3. Fe cristiana y responsabilidad ante la sociedad y el mundo

ADVERTENCIA. La concesión del importante premio otorgado a Leopold Kunschak, el 9 de marzo de 1991, ha sido para mí, además de un motivo de sorpresa y alegría, una oportunidad para darme cuenta de mi relación personal con la problemática de la doctrina social cristiana y al mismo tiempo, para intentar expresar una tesis esencial acerca del nexo entre fe y responsabilidad ante la sociedad y el mundo. A decir verdad, el punto de partida de mi itinerario específico en la búsqueda teológica me ha parecido a primera vista verdaderamente muy distante de esta temática; a medida que he ido reflexionando sobre ello, he visto cada vez más claro que tal lejanía es, sin embargo, sólo aparente.

### *Razones de la creencia y relevancia social de la fe*

Cuando, apenas finalizada la Segunda Guerra Mundial, comencé los estudios de teología, no me tranquilizaba en modo alguno la cuestión acerca de la *ratio spei,* es decir, el interrogante sobre la «razón de nuestra esperanza», según la formulación de la primera carta de Pedro (1 Pe. 3, 15), que a buen seguro fue interpretada en la Edad Media como fundamento y justificación del conocimiento teológico. Según la expresión del apóstol, la razón de nuestra

esperanza está íntimamente ligada al hecho de que el Logos pueda convertirse en apología: el Verbo de la esperanza quiere hacerse palabra-que-responde a la pregunta del hombre, que busca dónde reside la esperanza y quiere comprender las razones que le autorizan a esperar. En esta expresión neotestamentaria, rica en contenido, está descrito el itinerario esencial de toda teología. De forma particular, ésta concierne precisamente al capítulo del cansancio teológico, que intenta averiguar la raíz, el fundamento de la fe y de su espera, que quiere, por así decirlo, «responsabilizar» a la creencia. En un principio, aquella disciplina basada en la etimología del vocablo griego que significa «discurso de respuesta» *(apologia),* fue denominada «Apología», y más tarde, en la óptica de la reflexión sobre los presupuestos, «Teología fundamental».

El porqué de nuestra fe y la comunicabilidad de su esperanza, de su capacidad de dar sentido a nuestra vida, fueron los interrogantes a los que quise dedicarme principalmente al comienzo de mis estudios, y el motivo por el cual me decidí a especializarme en el campo de la teología fundamental. Así ubicada, la cuestión se dirige a la raíz de la fe. Sin embargo, ésta no es ajena al mundo. En aquel entonces, la objeción principal contra el cristianismo me parecía ser su aparente fracaso en el proceso de transformación del mundo y del hombre. En el siglo veinte después de Cristo, nacionalsocialismo y comunismo se afirmaban en el poder y, a la verdad del Redentor del mundo, aducían un contratestimonio, que de ningún modo me pareció iluminante ni convincente. Pero, incluso en su modalidad negativa, de rechazo, esta tesis ponía fatigosamente a prueba la fe: en veinte siglos de proclamación del anuncio cristiano el mundo no ha mejorado, pues los horrores de entonces no eran en absoluto inferiores, por su atrocidad, a los de la época precristiana. Los años que transcurren desde la llegada de Cristo en adelante, ¿se podían realmente definir todavía como «tiempo de gracia»? ¿No teníamos tras nosotros siglos horribles de irredención y no debíamos aguardar siglos aún peores?

Cuarenta años más tarde, las preguntas que entonces me hacía las he encontrado formuladas con toda mordacidad en Julien Green, a

decir verdad, con una respuesta que no puedo compartir. En la conclusión de su libro dedicado a Francisco de Asís el gran novelista escribe: «La segunda guerra mundial me derribó interiormente como un golpe del destino... El mundo, que se batía en una lucha sin cuartel, me pareció horrible y, lentamente, en mi interior se formó la idea de que el Evangelio se había equivocado. El mismo Cristo se había preguntado qué fe encontraría a su regreso a esta tierra... Las almas, que Él había tocado y acercado a El, parecían un pequeño grupo de extraviados en este huracán desencadenado por locos. Casi a mitad de camino entre la noche que había acogido a Jesús y el infierno, en el cual la humanidad de hoy se destruía, había aparecido sobre la tierra otro Cristo, el Francisco de Asís de mi juventud. También él se había equivocado. ¿Equivocado realmente?... Él estaba convencido de que la salvación vendría por obra del Evangelio. El Evangelio era la eternidad. El Evangelio estaba apenas en sus comienzos. ¿Así eran, pues, veinte siglos a los ojos de Dios?».

## *Los dos caminos de la Teología después de la Segunda Guerra Mundial*

### La fe como desmundanización

No he creído ni siquiera por un instante que la apología del Evangelio pueda consistir en la restitución de su eficacia histórica, aún por llegar. En tal caso debería, en efecto, asumir la objeción de Karl Marx según la cual el cristianismo ya ha tenido bastante tiempo para probar sus posibilidades. Sin embargo, el interrogante, como una especie de promesa que el Evangelio hace a nuestra historia, sobre qué es lo que nos asegura y qué no -interrogante que era y continúa siendo imprescindible- debía constituir el centro de una «apología de la esperanza». A tal efecto, el problema de la responsabilidad social de la fe pertenece al núcleo esencial de la teología fundamental.

En efecto, en el contexto teológico de comienzos de la postguerra, este problema se «desencadenó» de forma singular. Con la subida

al poder del Tercer Reich, el catolicismo político del período de entre guerras anduvo perdido y no pudo repetirse. Del *Jugendbewegung* fluyó también el escepticismo respecto a las asociaciones y organizaciones de cualquier índole. En 1933 la fe se había alejado de la escena de la responsabilidad política, precisamente porque había encontrado fuerza y profundidad en una configuración meramente religiosa. La pérdida del poder le había sido útil. Se había hecho más pura. Su esperanza, que no podía ser reemplazada por nada, había florecido, con invencible grandeza, en los lugares de la ausencia terrena de esperanza, en el horror de los campos de concentración y en los tribunales del poder dominante. De esta forma se quiso evitar cualquier mezcla de la fe con la política. La voluntad de una realización puramente religiosa del Evangelio marcó el camino de la teología, mientras como se verá pronto en el campo político permanecía despierta la conciencia de la responsabilidad de la fe para con el mundo.

El contraste entre Romano Guardini y Carl Sonneschein en el Berlín de los años veinte me parece significativo de la experiencia que había tenido lugar e indicaba entonces la dirección. En sus notas autobiográficas, Guardini destaca la posición de su adversario: «Sonnesehein había tomado parte muy estrecha en el movimiento modernista. Cuando más tarde llega el momento crucial, no sólo se aleja de él, sino que tiene también que decir el adiós definitivo a los problemas teológicos. En Berlín su posición era: «Nos encontramos en una ciudad asediada, donde no hay ningún problema, sino palabras de mandato". Esta declaración puede impresionar, pero es falsa... La auténtica praxis, es decir el recto hacer, nace de la verdad y es por ella por quien se debe luchar».

En otro punto, Guardini analiza de esta forma su posición personal, señalando al mismo tiempo su núcleo: «Cuanto más fecunda se desarrollaba la actividad de predicación en diversos lugares, tanto menos me importaba... el efecto inmediato. Lo que había pretendido, en un principio por intuición, después más conscientemente, era hacer que la verdad resplandeciera. La verdad

es un poder; pero sólo cuando no se exige de ella ningún efecto inmediato».

En estas afirmaciones del gran maestro me parece que está especificado, de modo muy pertinente, el auténtico núcleo de una nueva diferenciación entre orden mundano y fe, como también el corazón de una correcta praxeología, y de una justa determinación de la relación entre fe y praxis. Sin embargo, las posturas de comienzos de la postguerra cambiaron y desarrollaron, inicialmente a duras penas, los primeros síntomas de una concreta responsabilidad frente al mundo, que ya estaban presentes en la concepción de Guardini, como ha mostrado el posterior desarrollo de su pensamiento. La nueva palabra-guía fue pronunciada por Bultmann en un intento de convertir la lección de Hiedegger en instrumento de interpretación de la Revelación bíblica que significaba: desmundanización. Sobre la base de este programa se ha desarrollado una postura claramente dualista, aún activa hoy: la fe cristiana, interpretada como desmundanización, no miraría a la santificación del mundo, sino a su radical laicización. Ella es la plena resolución del mundo en su mundanidad, su intencional desacralización. En la progresiva emancipación del mundo de la esfera religiosa se cumplirá precisamente la línea interna de desarrollo del mismo elemento cristiano. Nada sería por tanto más erróneo que querer edificar una sociedad cristiana. Cuanto más radicalmente «mundano» fuese el mundo, tanto mejor. La acción cristiana en el mundo no puede consistir en comunicar a la sociedad el orden ideal cristiano; por el contrario esto se manifiesta en la renuncia a tales mezclas de fe y mundo.

Entre los ejemplos más recientes de la pervivencia de tales posturas, está el libro de unos autores franceses *Le réve de Compostelle,* que como reacción al encuentro mundial de jóvenes en Santiago de Compostela, acusa al Pontífice de un romanticismo dirigido al pasado, tendente a promover un restablecimiento de la cristiandad. Se debería más bien perseguir el fin contrario. Desmundanización y laicismo radical proceden de un espacio equivalente en esta concepción y dan lugar a paradojas singulares.

Precisamente los partidarios de la vía puramente «religiosa» fueron favorables a un compromiso con los partidos marxistas, de forma manifiesta, para remover al cristianismo de su pura amundanidad. La neutralidad política se había volcado en un nuevo y paradójico activismo político.

A decir verdad, a comienzos de la postguerra, difícilmente se podían prever estos juegos dialécticos, subsiguientes a una renovada consagración al núcleo de la religión. Por el contrario, después del fracaso de la locura anticristiana, llegó la hora gloriosa de los hombres políticos cristianos. La nueva construcción política se realizaba, con plena conciencia, a partir de los principios morales del Cristianismo y con ello, por una parte, con relativa independencia respecto de los órdenes eclesiásticos, en la objetiva autonomía de la institución estatal, y por otra parte, manteniendo vivo un vínculo consciente con el centro espiritual de la fe misma.

La responsabilidad de la fe con respecto a la sociedad y el mundo fue una orientación de conciencia determinante para toda una generación de políticos, que podemos llamar, con total gratitud, padres de una nueva Europa: Adenauer, Schumann, De Gaspen, De Gaulle, y también hombres como Raab, Figí o Kunschak.

## La politización de la fe

La concepción de un mundo, por así decirlo, totalmente autónomo, «mundano», que quisiera designar como desviación de tipo maniqueo, debía tarde o temprano suscitar una reacción contraria, que en los años sesenta se presentó inicialmente como «teología política» y más tarde como «teología de la liberación» con sus múltiples variantes.

El fenómeno es demasiado conocido para describirlo. Basta con una breve alusión a un tema central. Desde hace tiempo, la exégesis había llamado la atención sobre el hecho de que el *reino de Dios* había sido el concepto central de la predicación de Jesús. En la interpretación radical-escatológica de la figura de Jesús, analizada desde el punto de vista filosófico y teológico ya desde los tiempos

de Albert Schweitzer, y más tarde por Bultmann, Jesús no tenía nada pertinente que anunciar acerca de la existencia terrena, sino sólo la profecía de lo «totalmente nuevo». El programa de la desmundanización y del laicismo total correspondía a tal óptica. Sin embargo hoy, ante la creciente miseria social, y la inderogable responsabilidad cristiana, se interpreta torcidamente.

El *reino* es hoy el argumento básico de todas las versiones de la teología de la liberación. Es sintomático el hecho de que actualmente se hable sin mencionar a Dios simplemente del *reino,* entendiendo ahora con este término la sociedad humana ideal. Objetivo de la fe y deber de toda teología seria trabajar por la causa del *reino.* La palabra clave de la fe se convierte en un concepto político, expresión de la recta finalidad de toda buena política. La fe misma se convierte de esta forma en ideología política. La política ha absorbido la fe.

## *La responsabilidad de la fe ante la sociedad y el mundo*

El interrogante acerca de la responsabilidad social y política de la fe se sitúa hoy en medio de la tensión entre estas dos opciones extremas, que se han separado del resto formando una unión singular. Éste se ha convertido en el punto central de todos los esfuerzos de la teología fundamental, en la cual está en juego ni más ni menos que la cuestión de si nosotros, como creyentes, tenemos el derecho de esperar, y cuál es entonces exactamente el contenido de nuestra esperanza.

En la última parte de mis reflexiones quisiera delinear brevemente las coordenadas de una respuesta. Quiero delimitar paradigmáticamente la cuestión de la responsabilidad social de la fe a la luz de una expresión veterotestamentaria, que en el Nuevo Testamento se ha convertido en texto básico para la cristología, y que enseña a entender correctamente la unidad de los dos Testamentos.

La auténtica comprensión de nuestro problema, más aún, la comprensión adecuada de la misma fe cristiana, me parece que procede en principio de la justa comprensión de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Las posturas opuestas, que he intentado delinear en mi examen de la teología contemporánea, se apoyan en el erróneo entendimiento de tal relación. Harnack, reduciendo el mensaje de Cristo a una ética de la intención en el sentido weberiano, por su estrecho vínculo con la conciencia individual, intentó, por último, dar cumplimiento a la empresa de Marción, separando el Nuevo Testamento del Antiguo.

La opción desmundanizante de Bultmann se apoya en el mismo tema hermenéutico de partida. Del mismo modo Bultmann no pudo reconocer ninguna unidad en la Revelación testamentaria; para él el Antiguo Testamento se introduce en el Nuevo sólo por medio del fracaso. Un Nuevo Testamento separado del Antiguo sólo puede perder cualquier referencia a la realidad concreta del mundo creado; Jesús, arrojado del contexto de vida veterotestamentario, se convierte en un puro moralista, capaz sólo de inspirar buenos sentimientos; la «salvación del mundo» queda fuera de su campo visual.

Por el contrario, en las teologías políticas más extremistas, la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento se invierte: el Nuevo Testamento es reconducido al Antiguo; la «redención» se convierte en «éxodo» políticamente interpretado, praxis mundana de liberación, y el Reino de Dios llega a ser fruto de la acción liberadora del hombre. Con ello no sólo la cristología pierde del todo su propia identidad, también el antiguo Testamento cobra tal dinamismo interior que, proyectándose sobre lo que ha de venir, lo desborda, alterándose así, su peculiar línea de desarrollo.

Analicemos esto mediante un ejemplo: el primer canto del siervo del Señor (Is 42, 1-4 y 5-9). Del siervo, del elegido de Dios, se dice en tres ocasiones en los cuatro versículos que lleva «el derecho» a las naciones, lo establece sobre la tierra, proclama realmente la ley. El término hebreo *mispat,* que la versión interconfesional traduce como

«derecho», se encuentra entre las palabras más utilizadas en el Antiguo Testamento; en la Biblia hebrea aparece al menos en cuatrocientas veintidós ocasiones. Los matices de su significado son particularmente variables. Sin embargo, todos se mueven en un campo significativo delimitado por los conceptos de derecho, justicia, ley, juicio, hasta tal punto que P. Uys puede definir claramente *mispat* como «la norma-dada-por-Dios para asegurar una sociedad bien ordenada». En la misma dirección apunta el hecho de que el mismo término es utilizado en tres ocasiones en paralelismo con el término *seda qah,* justicia. Por tanto: es tarea del siervo de Dios, de esta figura mesiánica llena de misterio, proclamar al mundo la justicia.

No asombra que, sobre este fundamento, la interpretación de la Escritura llevada a cabo por la teología de la liberación haya creído poder tender un puente entre Marx y la Biblia, porque justamente aquí la *mispat* de los pobres, el esfuerzo por la creación del justo orden, se manifestaría como tarea mesiánica central.

Debemos examinar todavía con un poco más de atención este aspecto, para comprender qué significa esta contemplación de la figura de Cristo, de la esperanza que Él inaugura así y la tarea que El nos asigna. En evidente paralelismo con la figura de Moisés, el siervo aún sin rostro, parece ser claramente el eficaz cumplimiento de la promesa: «El Señor tu Dios suscitará para ti, en medio de ti, entre tus hermanos, a un profeta igual a mí; a él escucharás... Yo le pondré en su boca mis palabras y él les dirá todo lo que le he ordenado» (Dt. 18, 15-18).

En la tradición del Viejo Testamento no es la liberación de Egipto, sino la entrega de las tablas de la ley en el monte Sinaí, el acto que decide la eficacia mediadora de salvación de Moisés. Sólo por la ley la salida de la tierra extranjera tiene sentido y consistencia. El pueblo de Israel es liberado y se convierte en una nación libre y soberana sólo por el hecho de constituirse en una comunidad de derecho, en torno a la ley de Dios. La falta de libertad es la ausencia de ley y de derecho. Por esta razón, el don de la ley es el

cumplimiento específico de la liberación, de una ley que es realmente derecho, es decir, un justo orden en las relaciones recíprocas, con respecto a la creación y al Creador.

La libertad del hombre puede consistir sólo en la recta y mutua correlación de las libertades, y ésta es posible sólo si éstas se miden con la libertad de Dios, en su verdad. La verdadera justicia y el justo derecho pueden originarse sólo cuando el verdadero Dios es auténticamente reconocido; así también el hombre se reconoce verdaderamente a sí mismo, y en tal reconocimiento de Dios reordena al ser en la comunión. Por tal motivo el Sinaí fue para Israel el criterio y fundamento de su libertad; y la libertad israelita se perdió en la medida en que se alejó del derecho, recayendo en la ausencia de ley, y con ello en la esclavitud.

Sobre este punto debemos detenernos un poco más. Quien identifica de modo simplista la liberación con la salida victoriosa de Egipto, la considera como un acontecimiento de poder, cuyo éxito coloca a cada pueblo automáticamente en la condición de libertad. Quien, por el contrario, reconoce que el centro de la liberación se encuentra en el don de la Ley, según el mandato de Dios, ve con ello que la liberación está siempre vinculada a la libertad y puede conseguirse sólo por su intercesión. Está íntimamente unida a una doble condición: la implicación de la razón, que se abre, o se cierra, a Dios, y así puede distinguir lo justo de lo injusto; la disponibilidad de la voluntad, que permite, a cuanto es reconocido, pasar a la acción. Puesto que el hombre en su existencia histórica conserva siempre la libertad de negarse a tales condiciones, dentro de la historia, la libertad es siempre incompleta.

Desde aquí se hace entonces inteligible la figura del nuevo Moisés, que el profeta describe con el apelativo de «siervo de Dios». Del primer Moisés se distingue por el hecho de que él ya no comunica la ley sólo a Israel, sino que la «lleva a las naciones» (Is 42, 1) y establece el derecho sobre toda la tierra (Is 42, 4). El acontecimiento en otro tiempo particular se universaliza; la salvación concierne ahora al mundo entero reunido y reconciliado en la justicia común

del único Dios. Sin embargo, esto no ocurre por medio de la conquista, o de la sumisión. «Él no alza la voz», dice el profeta del siervo de Dios, para distinguirlo de aquellos «liberadores» que llaman «liberación» y «salvación» al crecimiento y refuerzo de su poder. Un rasgo que ya en la figura de Moisés había sido siempre vigorosamente subrayado por la tradición aparece ahora en primer plano con plena evidencia en la figura del siervo de Dios: él sufrirá por la justicia, él no pagará a una injusticia con otra, sino que la asumirá con su padecer poniéndole así un limite: la transformará desde el interior.

Recopilando todos estos elementos, se pone de manifiesto que en la figura del siervo de Dios, Ley y profetas confluyen en una nueva unidad: el siervo se comporta como Moisés. Él lleva como don la *mispat,* proclama la ley de Dios y crea así la reconciliación de las libertades, que es la única manifestación verdadera de la libertad humana. Ahora esta ley ya no es *Torah,* sino precisamente *mispat;* ya no es un *corpus* jurídico nacional, del todo constituido, sino una configuración abierta de la justicia, que debe siempre alcanzar la síntesis de universalidad y particularidad. Permanecerá abierta a la historia futura y a sus provocaciones oponiendo a cualquier arbitrariedad la medida inmutable de la verdad.

El siervo de Dios del libro de Isaías permanece expectante; recibe en herencia la promesa de «otro profeta» en el capitulo XVIII del Deuteronomio y la desarrolla. Aquellos que se encontraron con Jesús no pudieron hacer otra cosa que ver en Él el cumplimiento de esta esperanza. Así el inicio del canto del siervo de Dios (Is 42, 1) habla del bautismo de Jesús, en cierto modo como sello de todo su proceder y como declaración anticipadora, de quién y qué es (Mc 1, 11).

Con respecto al Viejo Testamento, la promesa de Jesús es inequívocamente anunciada y precisada. La Ley y profetas confluyen en la forma señalada. Sin embargo, esto quiere decir también que cualquier adaptación de su mensaje a una «ética de la intención», cualquier interpretación individualista o existencialista en

el sentido de la ideología de la desmundanización, atenta contra la esencia de su figura. Esto significa que una interpretación política de Jesús, que haga de Él un rebelde fracasado, no adopta de ningún modo su auténtica fisonomía. Jesús no era Barrabás y ni siquiera Espartaco, sino el propio Jesús. Lo concreto de cualquier prescripción social y jurídica de los profetas y, en esa línea, de toda la ley, interpretada proféticamente y extendida universalmente, son realidades que le pertenecen por pleno derecho. En Él la fe sobrepasa el ámbito social y político; precisamente es así una fe responsable hacia la sociedad y el mundo.

La fe incluye en sí misma lo social, pero no en la forma de un programa concreto de partido, de un ordenamiento estructural del mundo llevado a término. Lo social está presente en la fe precisamente en la modalidad de la responsabilidad, es decir, como mediación entre la razón y la voluntad. Razón y voluntad deben intentar concretar y realizar en las situaciones históricas cambiantes, la medida, alentada por la fe, de la *mispat* de Dios, siempre en la esencial imperfección de lo inacabado del proceder histórico humano, a quien no es dado ensalzar el *reino,* y se le confía, en cambio, el deber de salir a su encuentro con las obras de la justicia y del amor.

La necesaria mediación, incluida en el concepto de la *mispat,* indica al mismo tiempo el preciso lugar teológico y metodológico de la doctrina social católica (cristiana). La esperanza de la fe sobresale, siempre e infinitamente más allá de todos nuestros actos, y alcanza lo eterno; pero el hecho de que esta esperanza nos sea dada, nos concede el valor, a pesar de todas las dificultades, de reemprender nuevamente la lucha por un orden de justicia, que es una manifestación de la libertad y eleva un muro contra la tiranía de la injusticia.

# Segunda parte. Diagnóstico y pronóstico

## 4. La fe y las convulsiones socio-políticas contemporáneas*

(* El primer borrador de este texto fue presentado en Rieti, el 16 de diciembre de 1989, bajo la impresión aún fresca de los acontecimientos en Europa del Este, como intento de una primera aproximación a las causas y consecuencias de lo ocurrido. La versión aquí ofrecida sirvió el 15 de febrero de 1990 para una conferencia en la universidad romana La Sapienza. Con motivo de la celebración del Aniversario 1400 del Concilio de Toledo, presenté, en Madrid el 24 de febrero de 1990, una versión modificada de acuerdo con las circunstancias.)

El año 1989 ha traído dramáticos virajes en el panorama político y espiritual de Europa, tales que, muy poco tiempo antes, ninguno habría podido pronosticar. Estas revoluciones y es esto lo que representa la verdadera novedad no han tenido lugar por obra de la fuerza militar o de la violencia política, sino en virtud de nuevos principios y de revoluciones espirituales, que simplemente han corroído los fundamentos de las antiguas estructuras de poder y las han derrumbado de la noche a la mañana.

Tales procesos no conciernen Sólo a los estados anteriormente dominados por la ideología marxista, sino que revisten una importancia mundial. Rebasan con mucho los límites de la política, incluso con creces los de la metapolítica, y han sacado a la luz la fuerza política de factores no políticos en su origen.

Estaría fuera de lugar alimentar sentimientos de satisfacción acerca del fracaso ajeno; estemos más bien dispuestos a reflexionar con calma acerca de los fundamentos espirituales sobre los que puede construirse el camino hacia el futuro y sobre cuáles no es posible hacerlo.

Por lo mismo, las siguientes reflexiones tratan sobre los acontecimientos políticos del año 1989, pero se dirigen a la dimensión metapolítica, la cual se ha mostrado en dicho caso en toda su apremiante actualidad.

## *El alcance de la crisis del marxismo*

### Lo que ha fracasado

Debemos, de acuerdo con lo anterior, comenzar nuestra investigación de los hechos acaecidos delimitando su interior fuerza propulsora y, con esto, puntos de referencia para el siguiente camino. La primera pregunta que debemos plantear es: ¿qué se derrumbó realmente en el transcurso de los años 1989 y 1990?

Ante todo puede y debe decirse simplemente que el marxismo, como interpretación totalizadora de la realidad y como guía del quehacer histórico, ha sido derrotado. Sus promesas de libertad, igualdad y bienestar para todos no se hicieron efectivas en la realidad. Ésta fue falsificada por los hechos políticos y económicos. Pese a lo cierto de estas afirmaciones, todo quedaría en un análisis superficial si nos contentáramos sólo con ellas. Debemos dar un paso más y preguntarnos: ¿qué es lo específicamente falso en esta interpretación del mundo y en su fracasada praxis? Una observación detenida del fenómeno conduce de inmediato al núcleo del problema: la fuerza del espíritu, la energía de las convicciones personales, del sufrimiento y de la esperanza ha hecho caer las estructuras existentes. Esto significa: ha fracasado aquel materialismo que concebía el espíritu como el simple producto de las estructuras materiales, como simple superestructura del sistema económico. En este punto sin embargo no hablamos ya simplemente del problema del marxismo y de su realidad social, sino de nosotros mismos. Pues el materialismo es un problema que nos concierne a todos; su fracaso nos obliga a todos a una detenida reflexión.

Para esto es necesario detenerse algo más en este punto, y preguntarse cuál es realmente el núcleo de la ideología materialista.

Ésta no consiste en la negación absoluta de la realidad del espíritu. También el materialismo acepta que en un cierto momento de la historia aparece el espíritu, y que a partir de este momento debe ser diferenciado de lo puramente material. La esencia del materialismo moderno es más sutil: consiste en la forma según la cual se concibe la relación entre materia y espíritu. La materia es aquí lo primero y originario. Al principio existe la materia y no el *logos.* A partir de ella se desarrolla todo en un proceso casual, que acaba siendo necesario. El espíritu se mantiene como producto de la materia. Cuando se conocen sus leyes y el modo de manipularle, se hace posible entonces dirigir el curso del espíritu. El espíritu se transforma cuando se modifican sus condiciones materiales de existencia. Es así posible, de forma mecánica, adaptar y desarrollar la propia historia, mediante la modificación y transformación de las estructuras.

(**Nota**: *Naturalmente debería elaborarse y precisarse mucho más este diagnóstico fundamental acerca de la esencia del materialismo moderno, sobre todo con respecto al materialismo dialéctico e histórico, lo cual no ha sido posible en este espacio limitado. La especificidad de este tipo de materialismo proviene ante todo de la introducción del factor trabajo en la ponderación materialista de la realidad. El presupuesto fundamental sigue siendo sin embargo la tesis de la primacía de la materia sobre la conciencia, la cual, a través de una visión dialéctica de la relación entre naturaleza y conciencia, es ampliada pero no superada. A través del trabajo -ésta es la tesis- actuaría sobre la naturaleza transformándola y transformándose a sí mismo a la vez, y en esa separación tendría lugar el desarrollo de la conciencia. Con esto, el materialismo dialéctico intenta diferenciarse de un materialismo puramente mecanicista. Pretende, «en lugar de una consideración mecanicista (o también panteísta) de la naturaleza y del hombre, establecer una doctrina materialista universal sobre el desarrollo del hombre que abarque todos los ámbitos de la realidad y a la vez tome en cuenta sus características especificas». Así caracteriza las pretensiones de innovación y validez universal del materialismo fundado por MARX y ENGELS (329a) el Diccionario filosófico editado por G. KLAUS y M.*

*BUHR en el Instituto Bibliográfico de Leipzig (1965). Por esta vía se quiere alcanzar la inclusión de la historia y de la sociedad en una «legalidad» científica comprensible y manejable por entero, lo cual resultaba imposible para las formas precedentes del materialismo, más «contemplativas» o «metafísicas». El Diccionario ya citado (329 a-b) añade al respecto: «Por primera vez en la historia del pensamiento humano se presentó la posibilidad de emplear el materialismo en la explicación de la vida social y extraer las fuerzas motrices materiales y las leyes de dicha vida social, con lo que se fundó por primera vez una teoría científica acerca de la sociedad». Precisamente esa pretensión de «cientificidad» ha sido desmentida por los sucesos más recientes, a través de los cuales, a las «leyes del desarrollo social» se contrapone una libertad que supera dichas leyes. Ambos artículos, «Materialismo» (325-330) y «Materialismo dialéctico e histórico» (330-340), así como «Materia» (341-344) del mencionado Diccionario, aparecen como una exposición casi oficial de la filosofía marxista.*

*Sobre esto informan, con un abundante material bibliográfico, los trabajos; W. NIECKE, «Materialismo», en J. RITTER-K. GRUNDER (eds.), Diccionario histórico de la filosofía V, Base-Stuttgart, 1980, PP. 843-850; W. KNtSPELW.GOERDT-R. DAHM, «Materialismo dialéctico», ibid., Pp. 851-859*).

Esta arrogancia materialista se ha revelado como falsa. Es cierto que el espíritu depende en buena parte de sus condiciones materiales, pero las supera. No se puede liberar al hombre de su propia libertad delimitando los canales por los cuales ésta debe moverse. El pretexto de que se podría, con recetas estructurales, construir el hombre perfecto y la sociedad perfecta es la clave del materialismo moderno, y esa clave se ha revelado como falsa. Quien se apoya en lo mecánico en lugar de en lo espiritual y eterno, tarde o temprano atenta contra sí mismo.

Si esto es cierto, también se pone en cuestión con ello un determinado tipo de fe en la ciencia, que en sus efectos llega mucho más allá de la esfera de poder del marxismo. La ciencia, en el

sentido estrecho del término, se ciñe al ámbito de lo necesario, que se rige por leyes rígidas y conduce por esa vía a certezas objetivas y verificables. Esto significa empero que la ciencia, así entendida, no puede abarcar la esfera de la libertad, esto es, lo propiamente humano en el hombre y en sus relaciones comunitarias. La fascinación de un concepto totalizador de ciencia, que abarque al hombre con una exactitud no inferior a aquella con la cual aborda las leyes de la física, ha intentado, sin embargo, traspasar esas fronteras. Ya desde Augusto Comte todos los esfuerzos se dirigieron a concebir también al hombre como un ser determinado por leyes necesarias, y a no dejar, en el mapa del mundo científico, ningún sitio inexplorado. De aquí proviene aquella concepción fundamental de la ciencia social que, a pesar de todas las diferencias, se manifiesta en el Este como marxista, en el Oeste como sociología positivista, y que en ambos casos representa, según una frase de J. Habermas, el «proyecto de la modernidad».

Sobrepasaría el ámbito de nuestras reflexiones la pretensión de esclarecer aquí la raíz metodológica fundamental común que actúa detrás de todas las diferencias entre marxismo y positivismo, referente a un tipo de ciencia humana que se presenta como la nueva metafísica, como interpretación de los fundamentos del ser del hombre. Puede bastar remitirse una vez más a Habermas, según el cual el ser personal no debe considerarse una «variable independiente», sino «una esencia genérica, que (ante todo) se realiza en un proceso histórico y dentro de una época y una sociedad absolutamente determinadas». El concepto de persona se refiere entonces a «un individuo que se hace tal en la socialización y a través de ella, que no puede ser concebido con independencia de la sociedad. Éste es, por así decirlo, producido o generado en el mecanismo de la socialización».

El intento de manipular al hombre «científicamente» en la más estrecha acepción del término encierra un determinismo que proviene del materialismo subyacente. Una idea científica, que se obtiene en el ámbito de lo no libre, es trasladada al ámbito de lo libre, de lo humano, para posibilitar una «física del hombre», en la

cual sólo existen leyes necesarias y previsiones exactas. Tal teoría, si es asumida consecuentemente, exige la exclusión del factor libertad. El sistema marxista se ha limitado a aplicar con todo rigor esos presupuestos fundamentales a la acción política: la represión de la libertad a través del sistema no constituye un abuso del sistema, sino su consecuencia lógica. La explosión práctica de la libertad contra el sistema en las calles de las capitales del Este, tiene por lo mismo consecuencias teóricas decisivas. No se ha puesto en tela de juicio solamente el pensamiento marxista, sino que se cuestiona nuestro modo de plantear las ciencias humanas sobre fundamentos metodológicos que excluyan lo humano. Cuanto ha sucedido en el espacio de la política es también una contribución importante y real al problema fundamental de qué sea la libertad y el hombre.

Aún un tercer aspecto de los procesos analizados me parece muy claro. Por medio de lo ocurrido se ha puesto en cuestión una determinada modalidad de la idea de progreso. La palabra «progreso» se había convertido en un corolario de la filosofía de la historia posthegeliana. Esto presupone aquella interpretación mecanicista de la historia que acabamos de someter a crítica. El termino «progreso» es empleado como una etiqueta fácilmente vendible. En el ámbito socialista se pensaba que el progreso es aquello que sirve a la construcción del socialismo. Existe también, sin embargo, un liberalismo superficial no menos partidista. La libertad se identifica con la ausencia de vínculos, y el progreso es, precisamente, aquello que anula todo tipo de vínculos. Finalmente, la variante tecnológica de la fe en el progreso, que ve como progreso del hombre el aumento del poder de la técnica. Romano Guardini ha hablado en relación con esto de la «insensatez de la fe en el progreso». Allí donde el progreso se ha visto como un proceso necesario del desarrollo, sujeto a leyes de la historia, éste permanece al margen de lo propiamente humano y, en el fondo, se dirige contra el hombre. La libertad personal y la responsabilidad ética pueden ser vistas entonces sólo como factores perturbadores de tales procesos. La irrupción masiva de estos «factores de disturbio» en los últimos años (1989-90) en la escena de la historia

es un proceso que nos da esperanzas, y a la vez un hecho que nos obliga a reflexionar y a revalorizar nuestras convicciones.

Es inevitable en este punto preguntarse si estamos dispuestos a tal cambio y somos capaces de llevarlo a cabo. ¿Hasta qué punto somos capaces verdaderamente de desarrollar nuevas visiones de conjunto y de refutar aquel materialismo, implícito o evidente, que ha conducido al peligroso *flirt* de los intelectuales occidentales con el marxismo, del cual hoy nadie quiere saber nada?

## Las fuerzas motrices del cambio

Debemos retornar ahora a la cuestión práctica de qué fuerzas han promovido el viraje en el Este de Europa, aunque aquí no se trata de un análisis político en el sentido estrecho del término. Después de haber investigado qué ha fracasado realmente, qué se ha revelado sin futuro, busquemos lo positivo, es decir, aquellas energías que lograron producir el cambio. Naturalmente no puede tratarse de un análisis exhaustivo, sino de un acercamiento inicial al problema.

¿Qué ha provocado el cambio? En primer lugar, debemos detenernos en los procesos políticos concretos, para inscribirlos después en un contexto de significado más amplio.

Como hecho evidente y fuerte impulsor de los recientes procesos, hay que mencionar, en primer término, la decadencia material del sistema marxista en los ámbitos económico y social. De hecho, el marxismo falló en su propio terreno como teoría económica, y hoy no es ya posible tomarlo en serio desde el punto de vista científico. Los teóricos del sistema y sus funcionarios lo sabían desde hacía tiempo. La fe en el sistema decayó frente a la evidencia de los hechos.

Desde hacía tiempo el sistema no se sostenía sobre una verdadera convicción, sino en la autoafirmación del poder. La duración de un poder desnudo, que se sostiene a sí mismo sin apoyarse en valores espirituales, está limitada por necesidad. En el instante en que la «pérdida de fe» de los poderosos se conjuga con la «pérdida de

confianza» de los súbditos, por la falta de medios, la frágil construcción comienza a derrumbarse.

El segundo factor que debe mencionarse al respecto es la fuerza de la religión. Se había dicho que la religión desaparecería por sí sola cuando las relaciones sociales, que condicionaban la enajenación religiosa, fueran transformadas. Desde mucho tiempo atrás se había aceptado que la rapidez de tal proceso se había sobrevalorado. Finalmente se introdujo poco a poco la posibilidad de que la religión no fuera eliminada definitivamente nunca. Finalmente sucedió lo más sorprendente: entre los intelectuales dedicados a las ciencias naturales se planteó de nuevo la cuestión acerca de Dios. Una ciencia que había tomado conciencia de sus límites, reconoció que las verdaderas respuestas a sus inquietudes se encuentran más allá de cuanto ella es capaz de plantear. Simultáneamente a este renacimiento de la pregunta acerca de Dios en pleno corazón de la más rigurosa racionalidad, se despertó, en lo más profundo de la existencia humana, la sed de lo eterno, que de manera evidente se halla impresa en el fondo de nuestra alma. Sabemos a través de numerosos testimonios cómo, en tiempos recientes, Dios se había convertido en un tema candente de discusión entre la juventud académica, formada por entero en el ateísmo. Esto no condujo siempre a la conversión, a la fe cristiana. Pero, a partir de esas preguntas, creció una nueva receptividad hacia el misterioso mensaje de los iconos, por la proximidad de lo divino en la liturgia ortodoxa, consagrada por completo al Misterio. El esplendor del mensaje religioso, antes desdibujado por la magia de las promesas ideológicas, se hizo de nuevo nítido y orientó hacia realizaciones nuevas de la existencia humana, superiores a las que podía ofrecer un mundo desacralizado, incluso con las falsas salidas del libertinaje moral. La religión, hasta hace poco vista como la quintaesencia de la superstición y de la opresión, ha resurgido como una auténtica fuerza liberadora. Se colocó de nuevo en primer plano como fuerza social que relativizó el poder dominante. Proporcionó las energías espirituales, que por fin se hicieron más fuertes que la violencia física.

Pero debemos considerar también un tercer factor en el proceso, muy diferente: la influencia de los medios de comunicación. Tropezamos aquí con una notable ambigüedad, que no debemos minimizar en el diagnóstico del momento histórico presente, si no queremos caer en una culpable significación del fenómeno. Los medios de comunicación se han mostrado sin duda como factores de desestabilización de las dictaduras. Con su escepticismo lo relativizan todo, presentan la cara opuesta de la información y en cierto modo lo convierten todo en discutible. Ponen ante los ojos imágenes ideales de la vida y con ellas presentan una medida que atenta contra lo establecido. Forman la conciencia y el inconsciente y estimulan la realización de cuanto es visto y oído. De este modo han contribuido realmente a formar una mentalidad que se resigna cada vez menos a la inmutabilidad de lo existente. Probablemente, tienen su parte de mérito en lo que constituye el aspecto más positivo y sorprendente de los cambios: el que se hayan producido casi siempre sin violencia.

No puede ocultarse aquí que los medios de comunicación, -con su banalización de la violencia que es presentada como un comportamiento humano normal y habitual-, asumen una gran responsabilidad por la ligereza con que hoy se sobre-pasa el umbral de la violencia entre individuos y grupos. Pero también hay que destacar la otra cara de su poder: aquello que sucede en una parte cualquiera del mundo se hace visible para todos. La violencia militar contra personas que participaban en manifestaciones pacíficas, que habíamos visto en China y que se nos transmitió desde Rumania, se hizo visible para el mundo entero en todo su horror y toda su brutalidad. La violencia ya no puede esconderse más tras la máscara del empeño por una sociedad mejor. En lugar de esto se ha revelado con claridad el rostro brutal de una sangrienta dictadura, que repugna a la conciencia civil del mundo entero.

La difusión mundial de estas imágenes se convierte en un potente impulsor de los acontecimientos locales y dio con ello el necesario apoyo a la inerme voluntad de quienes protestaban. Estos son efectos positivos de la sociedad de masas en los cuales hasta ahora

no habíamos pensado. Pero indudablemente existe otro aspecto del mismo fenómeno: el poder de relativización de las imágenes actúa también en el ámbito de las dictaduras y conduce a un indiscriminado escepticismo. Se tiene la impresión de conocerlo todo y de poder juzgarlo todo. Pero de aquí puede derivarse también la pérdida de la dimensión más profunda de la existencia. Trae aparejado el riesgo de una superficialización de la sensibilidad, de afirmarse en la exterioridad, de exigir a la existencia cosas que no sólo hacen vacilar las dictaduras, sino que desestabilizan el alma humana hasta sus cimientos.

Se corre el peligro de que el alma se haga incapaz de la paciencia que apoya la verdad y también de aquel vinculo sin el cual la verdad no se revela, ni tampoco puede florecer la respuesta del amor.

El fenómeno de los medios de comunicación, en suma, no puede ser juzgado ni como solamente positivo ni simplemente negativo. En su propia ambigüedad, son un signo del destino histórico de nuestra época, cuyo poder puede extenderse de modo cada vez mayor en las más diversas direcciones.

## *Cuestiones abiertas en el mundo occidental*

Nuestras consideraciones precedentes han tenido su punto de partida en los procesos del Este europeo, pero han sido también un intento de reflexionar sobre nuestros problemas, los problemas del mundo occidental y de su ideología. Este aspecto de nuestra indagación debe ser profundizado ulteriormente, después de sacar las consecuencias para el camino de la fe hoy. Ante todo, quisiera tratar tres cuestiones: la crisis de la fe en la ciencia, la nueva exigencia de espiritualidad y de ética, y la nueva sed de religión.

### La crisis de la fe en la ciencia

En el último decenio, la resistencia de la Creación a ser manipulada por el hombre, se ha convertido en un nuevo componente de la situación espiritual. La pregunta sobre los límites de la ciencia y las medidas a las cuales ésta debe atenerse se ha hecho ineludible. Me

parece particularmente significativo del cambio en el clima intelectual el giro que se ha producido en el modo de juzgar el caso Galileo.

Este hecho, poco resaltado en el siglo XVII, fue elevado en el siglo siguiente a mito del Iluminismo. Galileo aparecía como la víctima del oscurantismo medieval conservado en la Iglesia. Bien y mal se oponen divididos por un corte tajante. Por una parte encontramos la Inquisición, el poder que encarna la superstición, el adversario de la libertad de conciencia. Por la otra, la ciencia natural, representada por Galileo, como el poder del progreso y de la liberación del hombre de las cadenas de la ignorancia, que lo mantenían impotente frente a la naturaleza. La estrella de la modernidad brilla en la noche del oscuro medievo.

Curiosamente fue Ernst Bloch, con su marxismo romántico, uno de los primeros en oponerse abiertamente a tal mito, y en ofrecer una nueva interpretación de lo ocurrido.

Según Bloch, el sistema heliocéntrico -al igual que el egocéntrico- se funda sobre presupuestos indemostrables. En esta cuestión desempeña un papel importantísimo la afirmación de la existencia de un espacio absoluto, cuestión que actualmente la teoría de ¡a relatividad ha desmentido. Éste escribe textualmente: «Desde el momento en que, con la abolición del presupuesto de un espacio vacío e inmóvil, no se produce ya movimiento alguno en éste, sino simplemente un movimiento relativo de los cuerpos entre sí, y su determinación depende de la elección del cuerpo asumido como en reposo, también se podría, en el caso de que la complejidad de los cálculos resultantes no mostrara esto como improcedente, tomar, antes o después, la tierra como estática y el sol como móvil».

La ventaja del sistema heliocéntrico con respecto al geocéntrico no consiste entonces en una mayor correspondencia con la verdad objetiva, sino simplemente en una mayor facilidad de cálculo para nosotros. Hasta aquí, Bloch expone sólo una concepción moderna de la ciencia natural. Pero resulta sorprendente la evaluación que nos ofrece de ella: «Tras quedar fuera de toda duda la relatividad

del movimiento, un sistema de referencia humano o un antiguo sistema de referencia cristiano no tiene derecho alguno de inmiscuirse en los cálculos astronómicos y en sus implicaciones heliocéntricas; sin embargo sí tiene el derecho metódico de preservar las relaciones de significación humana en esta tierra y de organizar el mundo relación con cuanto ha ocurrido y ocurre sobre la tierra».

Si aquí ambas esferas metódicas se reconocen claramente diferenciadas, en sus límites y en sus respectivos derechos, mucho más drástico aparece un juicio sintético del filósofo agnóstico y escéptico P. Feyerabend. Éste escribe: «La Iglesia de la época de Galileo se atenía más estrictamente a la razón que el propio Galileo, y tomaba en consideración también las consecuencias éticas y sociales de la doctrina galileana. Su sentencia contra Galileo fue razonable y justa, y sólo por motivos de oportunismo político se legitima su revisión».

Desde el punto de vista de las consecuencias concretas de la obra galileana, C. F. von Weizsacker, por ejemplo, da un paso adelante cuando ve un «camino directísimo» que conduce desde Galileo hasta la bomba atómica. Para mi sorpresa, en una reciente entrevista sobre el caso Galileo, no se me formuló pregunta alguna del tipo: «¿Por qué la Iglesia ha pretendido obstaculizar el desarrollo de las ciencias naturales?», sino precisamente la opuesta: «¿Por qué la Iglesia no ha asumido una posición más clara contra las consecuencias negativas que tendrían por fuerza que producirse una vez que Galileo abrió la «caja de Pandora»?

Sería ingenuo construir, sobre la única base de estas afirmaciones, una apresurada apologética. La fe no crece a partir del resentimiento y de la refutación de la racionalidad, sino de su afirmación fundamental, y de su inscripción en una racionalidad más amplia. Sobre esto volveremos más adelante. Ahora deseo recordarlo sólo como un caso sintomático que evidencia hasta qué punto el autocuestionamiento de los modernos que abarca también la ciencia y la técnica es profundo.

## La búsqueda de lo espiritual y de lo ético

Dirijámonos ahora hacia un segundo terreno: la nueva búsqueda del *Ethos* y de la *espiritualidad.* Como no es posible evaluar del todo negativa o positivamente la duda en torno a la ciencia o a la modernidad, tampoco puede presentarse como un fenómeno unitario la nueva apertura hacia la dimensión espiritual del mundo y de la existencia humana.

Naturalmente éstos son claros aspectos positivos. En el período culminante de la modernidad la dimensión moral quedó relegada al ámbito de la subjetividad, y el progreso técnico fue considerado un valor en sí mismo, que ya no era posible cuestionar de ningún modo. Pero en este mismo ámbito, la cuestión ética ha emergido hoy de nuevo como problema del criterio moral de nuestras acciones.

Concebir las normas morales como límites de nuestras investigaciones científicas y de nuestros actos es una actitud que hoy ya no se juzga *a priori* como una forma de oscurantismo: la bomba atómica, primero, y las formas de producción técnica biológicamente destructiva, después, han puesto en evidencia la otra cara del progreso.

En verdad, la eficacia en el plano práctico de este conocimiento fundamental permanece con frecuencia limitada, como se muestra en la polémica sobre la manipulación genética y la reproducción humana *in vitro.* La disposición para utilizar la vida humana vidas de personas, aun las no nacidas para los «más altos fines» de la investigación o para otros fines considerados buenos permanece inalterable. El abuso del ser humano, tratado como una cosa, y el juego con el secreto divino de su ser, continúa su marcha. Pero hay resistencia hacia esto, incluso dentro de las propias ciencias naturales.

## La nueva religiosidad

El redescubrimiento de la dimensión religiosa tiene múltiples aspectos. Así como se advierte en las más eminentes personalidades de las modernas ciencias naturales una orientación nueva y decidida hacia el problema ético y un rechazo a la autosuficiencia del positivismo, existen también jóvenes que buscan a Dios con nueva pasión y están dispuestos a entregarle su vida hasta el fin y desde sus raíces. Hay un fortalecimiento de la generosidad de los jóvenes, que no se satisfacen con sentimientos vagos ni con decisiones a medias, sino que buscan la obediencia incondicional a la verdad. Por otra parte se presenta una disposición de ánimo muy amplia y más bien vaga, que pudiera definirse como nostalgia de la espiritualidad y de la vivencia religiosa.

Sería erróneo menospreciar esto, pero también resultaría inadecuado ver en ello el inicio de una nueva orientación hacia la fe cristiana. Pues esta nostalgia proviene a menudo de la desilusión provocada por la insuficiencia del mundo de la ciencia y de la técnica. Esta insuficiencia lleva en sí misma un profundo escepticismo hacia la vocación del hombre por la verdad. La verdad aparece en la historia desacreditada por la intolerancia de aquellos que se creían en la segura posesión de ésta. Además, la experiencia sobre los límites de la ciencia y la fragilidad de las ideologías conduce antes al escepticismo que al valor para buscar la verdad. Así se sustituye con gusto *verdad* por *valores,* sobre los cuales puede buscarse un acuerdo siquiera parcial. Pero semejante opción resulta problemática, si el criterio de verdad es insuficiente. Sobre todo, empero, una religión surgida del escepticismo y de la desilusión sobre los límites del conocimiento no puede sino constituirse como dominio de lo irracional. Se mueve en la dimensión de lo no vinculante y termina por convertirse fácilmente en un anestésico. Nuevas mitologías cobran forma, como se muestra de forma especialmente clara en el fenómeno tan cambiante que se presenta bajo la definición abarcadora de *New Age.* Son evidentes los paralelismos con la antigua *gnosis.* Como entonces, se funden también ahora abstrusos enigmas con la exagerada pretensión de tener en la mano las claves del conocimiento, y de haber encontrado una explicación exhaustiva de

la realidad, en la cual se revelan los misterios del universo y el conocimiento se vuelve redención. El Dios vivo se hunde en las profundidades espirituales de la existencia, el hombre se autodisuelve para hacerse uno con el Todo del cual proviene. El punto de vista de Karl Barth, según el cual la religión puede devenir una suerte de autosatisfacción que no conduce a Dios, sino que encierra al hombre en sí mismo y lo coloca en contra de Dios, cobra nueva actualidad.

## *Los caminos de la fe hoy*

Por fin se plantea abiertamente la pregunta que ha guiado en silencio todas nuestras reflexiones hasta el momento: ¿que debemos hacer?, ¿qué puede crear un futuro humano y digno?

Considerando sintéticamente las fuerzas de las cuales habíamos hablado hasta ahora, podríamos reconducirías a dos direcciones fundamentales: el relativismo y la fe. El relativismo se alía fácilmente con el positivismo, más aún, constituye el fundamento filosófico por excelencia de este último. Que en ciertas situaciones sirvan de ayuda un poco de relativismo o una pizca de escepticismo, no pretendemos ponerlo en duda. Pero el relativismo resulta por completo inadecuado como fundamento general sobre el que vivir. Pues donde el relativismo se piensa y se vive de modo consecuente, y no se apoya en silencio en una certeza final de la fe, acaba por reducirse al nihilismo, o erigir el positivismo en poder que regula todo. Con ello desemboca de nuevo en concepciones totalitarias. Pero ¿qué queda si el escepticismo, el relativismo, pese a su utilidad en aspectos particulares, no es un camino en general? ¿No se nos remite de nuevo a la autosuperación del hombre, al camino de la fe en el Dios viviente?

Contra semejante respuesta se plantean hoy mil objeciones; todas las formas tristes de la fe que han generado el pasado y el presente parecen dar a éstas la razón. El valor de creer, hoy como antes, no puede ser transmitido por vía puramente intelectual. Ello requiere ante todo de testigos que muestren con sus vidas y sufrimientos que

el camino de la fe es el verdadero. El hecho de que en Europa Oriental la fe se haya convertido en una fuerza más potente que el «Socialismo científico», se debe a la humildad y a la paciencia de quienes sufrieron, en cuyos testimonios se hizo visible una promesa superior. En este sentido, nuestra pregunta rebasa ampliamente la mera disputa intelectual. Pero esta última es imprescindible y tiene una función insustituible.

Por todo esto, frente a las caricaturas y formas raquíticas de la fe, tenemos que preguntarnos: ¿Cuál es la forma interna y esencial de la fe? O lo que es lo mismo: ¿de qué modo debe configurarse una fe que responda a los signos de los tiempos y muestra así al hombre el camino de la salvación? Quiero proponer aquí tres líneas de reflexión.

## La fe es racional

La fe no es resignación de la razón frente a los límites de nuestros conocimientos. No es retroceso a lo irracional frente a los peligros de una razón puramente instrumental. La fe no es la expresión del estancamiento o de la evasión, sino la afirmación valiente del ser y la apertura a la grandeza y complejidad de la realidad. La fe es un acto de afirmación. Se apoya en la fuerza de un nuevo «sí», que el hombre se hace capaz de pronunciar en su relación con Dios. Hasta en los momentos en que existe un amplio y abierto resentimiento contra la racionalidad de la técnica, me parece importante evidenciar la esencial racionalidad de la fe. La crítica de la modernidad, que desde hace tiempo se viene haciendo, no debe censurar su confianza en la razón como tal, sino más bien la reducción del concepto de razón, la cual ha abierto la puerta a las ideologías irracionales. Sin embargo, el misterio que la fe presenta no es lo irracional, sino la extrema profundidad de la razón divina, que nosotros, con nuestra débil vista, no somos capaces de penetrar. Siempre ha sido y sigue siendo una afirmación fundamental de la fe las palabras con las que Juan retomando y profundizando la historia de la Creación contenida en el Antiguo Testamento comienza su Evangelio: «En el principio era el *Logos»,* la razón creadora, la

energía de la inteligencia de Dios, la fuerza comunicadora de sentido del Conocimiento Divino. Sólo a partir de ese comienzo puede entenderse correctamente el misterio de Cristo, en el cual la razón se hace visible como amor. La primera expresión de la fe nos dice entonces: Todo cuanto existe es pensamiento hecho realidad. El Espíritu Creador es el origen y el principio que fundamenta todas las cosas. Todo cuanto existe es racional en su origen, por cuanto procede de la Razón Creadora.

Aquí nos colocamos de nuevo frente a la contradicción fundamental entre materialismo y fe. El Credo del materialismo es, que en el principio existe lo no racional y que sólo las leyes del azar habrían producido lo racional a partir de lo no racional. La razón es entonces un producto casual de lo no racional, y tanto su estructura como sus leyes son simplemente el resultado de combinaciones sin contenido ético o estético. El hombre se hace regidor del mundo, manejándolo de acuerdo con sus propios fines. Sin embargo siempre permanece lo irracional como el verdadero poder originario.

Para la fe se produce exactamente lo opuesto: el Espíritu es el origen creador de todas las cosas, y por eso todas portan en sí mismas una razón que no proviene de ellas y que las supera infinitamente, pero que constituye su ley esencial. La razón creadora, que dota a las cosas de una racionalidad objetiva, de una matemática oculta y de un orden interno, es a la vez una razón moral y de amor. El hombre resulta capaz de reconocer las huellas de dicha razón y, con ello, de hacer progresar las cosas según la naturaleza de éstas. Su dominio es un servicio, su libertad es empeño con la verdad interna de las cosas y, de este modo, apertura al amor que lo hace similar a Dios.

La época moderna está caracterizada por un singular enfrentamiento entre racionalismo e irracionalidad. Por ello me parece importante definir con claridad cuáles son las posiciones que se enfrentan. La alternativa fundamental, frente a la cual nos coloca el curso de la época moderna, reside en la pregunta: ¿Se encuentra en el principio de todas las cosas lo no racional; es lo no racional la

verdadera causa del mundo, o proviene éste de la razón creadora? La fe significa asumir la segunda posición, y sólo ésta es, en el más profundo sentido del término, «racional» y digna del hombre.

En la crisis de la razón en la cual hoy nos encontramos, debe hacerse visible de nuevo esta singular esencia de la fe, la cual salva a la razón, precisamente porque la abarca en toda su amplitud y profundidad y la protege contra las tentativas de reducirla simplemente a aquello que puede ser sometido a pruebas experimentales. El misterio no se opone a la razón, sino que salva y defiende la racionalidad del ser y del hombre.

## La unidad de pensamiento, voluntad y sentimiento en la fe

Pasemos ahora del ámbito del conocimiento al de la voluntad y al del sentimiento. Con las reflexiones precedentes, se plantea ya una primera conclusión fundamental: la racionalidad de la fe. Demos ahora sin embargo un paso atrás. Frente a la amenaza representada por el Iluminismo, Schleiermacher intentó salvar la religión definiéndola como sentimiento: «Su esencia no es ni pensamiento ni acción, sino contemplación y sentimiento» «La praxis es arte, la especulación es ciencia, la religión es sensibilidad y gusto por lo infinito». El siglo XIX siguió este enfoque mayoritariamente y encontró un modo propio de reconciliación entre religión y ciencia: la razón podía disponer y mandar a su gusto. La religión, que era puro sentimiento, no la obstaculizaba y permanecía por su parte libre de expresarse en el ámbito del sentimiento y asegurarse su lugar. El peligro de semejante paz del espíritu vuelve a asomarse hoy. Pero no se trata de una paz como tal, sino de una división del hombre, en la cual la razón y el sentimiento resultan perjudicados en igual medida.

Es de hecho una renuncia a la razón afirmar que ella es capaz de «funcionar» únicamente en el ámbito de lo instrumental, sin considerarla capaz de alcanzar la verdad sobre el ser, sobre nosotros, sobre la Creación y sobre Dios. Este escepticismo domina hoy casi por completo la sociedad. En la mayor parte de los casos, ya no podemos admitir la hipótesis de que es posible conocer la

verdad. Esta falsa humildad degrada al hombre, hace ciego nuestro actuar y vacíos nuestros sentimientos. Aun en la Iglesia Católica puede apenas admitirse que en la fe se nos revela la verdad acerca de Dios. La impresión de que todas las religiones obran a ciegas y de que sus afirmaciones no son más que símbolos de lo enteramente incognoscible, se extiende cada vez más. La religión vuelve a ser de este modo la esfera de los sentimientos más elevados. Con la fuerza impulsora de los sentimientos más nobles, las religiones -que resultan mutuamente intercambiables- deben ponerse al servicio de los fines más altos de la humanidad, y convertirse en instrumentos para la construcción de una «sociedad de paz universal».

Ahora todos deseamos la paz universal. La vuelta hacia Dios nos permite reconocer a los seres humanos como hermanos y hermanas y con ello se sirve a la paz; es éste un imperativo justificado. Pero una religión que sea sólo un instrumento para alcanzar determinados objetivos pierde su dignidad como religión, la cual sólo puede persistir como mero sentimiento. En todos los errores se ocultan verdades. Es cierto que la religión llama a la paz; es también cierto que el sentimiento pertenece a la religión y que se han equivocado las reformas que la han privado del *humus* de los sentimientos. Pero esas verdades conservan su fuerza sólo cuando no pierden su íntima organicidad. Y tal organicidad reside en el hecho de que la fe asume el sentimiento y lo rescata de su indeterminación, a la par que le otorga su verdadero fundamento. El sentimiento del infinito reposa en la verdad del hecho de que existe el Dios infinito y que Él nos habla a nosotros, criaturas finitas. La fe no será fortalecida en nuestros días si se la separa de la esfera de lo infinito, sino sólo si se la considera en toda su grandeza. El reduccionismo no salva la fe, la hace más «barata». Cuando la fe es conservada en toda su fuerza, adquiere pleno significado. No somos nosotros los que salvamos la fe, sino que es la fe la que nos salva.

### Dimensión personal y dimensión social de la fe

La integración de conocimiento, voluntad y sentimiento tiene lugar en la persona. La fe cristiana tiene, por su propia naturaleza, una estructura personal. Es la respuesta de la persona a una llamada personal. Es el encuentro de dos libertades.

Si afirmábamos al inicio que la fe cristiana en su esencia descrita en la Biblia no es irracionalismo, sino el decidido reconocimiento de la razón como fundamento y destino de todas las cosas, ahora podemos añadir: la fe cristiana define su esencia por medio de una filosofía global de la libertad. A partir de una perspectiva diferente debemos ahora retomar cuanto dijimos entonces sobre las alternativas fundamentales del pensamiento. Habíamos afirmado que el racionalismo moderno, sobre la base de su autolimitación metódica, coloca lo irracional en el origen de lo racional. Esto significa que se declara lo no libre como fundamento de lo libre, que tanto la libertad como la razón son productos secundarios del autodespliegue del mundo. En contraposición con esto la fe, que sustenta el *Logos* como principio, apuesta por la primacía de la libertad. Sólo el nexo con el *Logos* garantiza la libertad como principio estructural de la realidad.

Esto tiene sus inconvenientes desde el punto de vista teórico-sistémico: las filosofías de lo necesario suponen poder esclarecerlo todo. Ofrecen instrucciones a seguir para producir de modo necesario un mundo mejor. La filosofía de la libertad que nace de la fe no puede hacerlo. No posee fórmula universal alguna. O mejor dicho: su fórmula universal es la libertad del amor de Dios, que nos llama en Jesucristo y muestra una y otra vez al hombre el camino de la libertad.

Esto tiene repercusiones hasta en las formas concretas de la devoción. A una filosofía no personal corresponde también una devoción no personal. No se puede negar que existen tendencias de este tipo incluso entre los cristianos. El coraje de la fe en el Dios personal que escuchamos en nosotros termina por decaer. La piedad se reduce a un dejarse sumergir en la corriente del ser, a un liberarse de la carga de la libertad, de la carga del ser personal, un

retorno al abismo de la nada. La oración cristiana es, sin embargo, la respuesta de una libertad a otra libertad, un encuentro de amor. Por otra parte, la tendencia a la religiosidad no personal porta en sí un elemento de verdad: aspira a la superación de las diferencias que nos separan del otro y de los otros. Pero la retirada al ser, la resignación que en ella yace, no salvan. Cuando el encuentro entre dos libertades se convierte en amor, tiene lugar la superación de dicha diferencia. No la negación de la persona, sino su acto supremo, el amor, crea esa unidad que nosotros, como criaturas del Dios Uno y Trino, anhelamos desde el fundamento mismo de nuestra existencia.

Así podemos concluir: la fe no es un camino cómodo. Quien la asuma de esta forma, se equivocará. Ésta coloca al hombre frente a las aspiraciones más elevadas, porque concede un alto valor al hombre. Pero precisamente por esto, es bella y adecuada a nuestra naturaleza. Si la asumimos en toda su grandeza y dimensión, nos proporcionará las respuestas por las que dama nuestra época.

## 5. Europa, entre esperanzas y peligros

(Conferencia pronunciada con motivo de la celebración del segundo milenio de la ciudad de Spira. Quiero sin embargo, con toda conciencia, dejar esta conclusión, que se refiere al festejo, como ejemplo concreto de la idea de Europa).

### *Introducción: Fenomenología de la Europa contemporánea*

La idea de Europa está hoy considerablemente desprestigiada. Esta conoció su mejor etapa en un momento de necesidad, cuando el nacionalismo, erigido en barrera ideológica, había asolado las naciones del viejo continente. Entonces éste recordó sus raíces comunes, la cultura común nacida de innumerables intercambios, la herencia moral y religiosa, la racionalidad de esta cultura y su fuerza de cohesión. En esta situación, Europa se convirtió en la expresión

de la unidad y la comunidad, que precedía las divisiones y que nunca podría ser disuelta por éstas.

De este modo, la idea de Europa se reveló durante la postguerra como una fuerza moral positiva. Se convirtió en símbolo de unidad tras el absurdo de la destrucción: ella hizo posible un orden de paz entre los antes enemistados, hizo que el mundo se abriera y extendiese para cada individuo y dio a la vez bienestar económico y poder. Europa: una palabra de paz y fraternidad; esto es lo grande y positivo en la experiencia de la «Europa» de nuestra época.

Este aspecto de lo europeo se vuelve hoy de nuevo materia de discusión, puesto que las puertas entre el Este y el Oeste se han abierto. La reconciliación de ambos no había estado bloqueada por completo tras la guerra por la «cortina de hierro», pero se había quedado a medio camino. La búsqueda de su culminación en una forma política y económica estable y duradera, se hace efectiva hoy de nuevo bajo el signo de la pertenencia común a Europa. Los países de Occidente, estrechamente dependientes entre sí, se enfrentan al desafío de encontrar nuevas formas de unidad en la multiplicidad y de concebir un nuevo orden internacional de paz. En la polémica sobre la reunificación de Alemania han retornado al terreno de las discusiones los antiguos temores de la época nacionalista; las fronteras aparecen de nuevo como algo inamovible, las contradicciones nacionales pueden hacerse más fuertes que la apenas desarrollada comunidad europea. De nuevo debe demostrarse si Europa es solamente una idea o una fuerza real de fraternización. De nuevo ha de demostrarse si la unidad interna de historia y cultura, de tareas y responsabilidades es lo suficientemente fuerte para dar a las fronteras un significado mejor que el de la separación. Será más fácil respetar las fronteras en la medida en que se transformen en caminos abiertos; mientras las minorías de aquí y de allá puedan vivir según su identidad; cuando se superen los exclusivismos y se fomenten los intercambios, el pluralismo reconocido y la comunidad dentro de éste. Ningún ser racional puede desear hoy que en Europa tengan lugar nuevas expulsiones y que sean desplazadas las fronteras. Pero al mismo

tiempo, la razón moral y política común exige que las fronteras se conviertan en estaciones de intercambio y nunca más puedan ser símbolos, apoyados por las armas, del absolutismo de un principio nacional.

De este modo, el año 1989 dio también a la idea de Europa un nuevo impulso. Si desde los años setenta se ha podido observar que el ambicioso programa de reconciliación y de solución moral sintetizado en la palabra «Europa», había sido casi sofocado lentamente por la burocracia económica, ahora sin embargo, el derrumbamiento de la cortina de hierro ha renovado de golpe el reto originario: la posición común en la dimensión moral de Europa debe conducir a un nuevo orden de paz, a un intercambio de los dones del espíritu y de la tierra. Europa como idea política debe sustituir finalmente el modelo nacionalista por el concepto universal de una comunidad cultural, rescatar lo que yerra por el camino del nacionalismo por medio de una solidaridad que una a la humanidad. Pues no es el enfrentamiento, sino la cooperación, lo que edifica hasta a las naciones particulares.

En estas reflexiones se han señalado ya los dos motivos que desde hace algún tiempo han promovido dudas sobre la validez de la idea de Europa. El primero ha sido la creciente disolución de la idea europea en una aritmética puramente economicista, que es cierto que ha elevado el poder económico de Europa en el mundo una y otra vez, pero que ha reducido los fines éticos al aumento del poder económico confinándolos en la pura lógica de mercado. Ya en el propio interior de Europa, esto había traído como consecuencia una suerte de revolución cultural: una vulgarización no sólo de los objetos, sino de las expresiones espirituales, que amenaza con conducir a un aplanamiento de las almas y a una uniformización del pensamiento en una medida hasta ahora desconocida. Las formas culturales desarrolladas decaen; en la agricultura, en el comercio, en la pequeña industria, la aplastante presión de las grandes estructuras anónimas conducen a una pérdida de la libertad personal, que puede ser compensada por medio del oropel de un mundo del tiempo libre desvinculado de la moral.

Lo que ocurrió de este modo en el interior de Europa, mostró su cara más trágica en el mundo no europeo, en el hemisferio meridional del globo terráqueo. El viraje experimentado por los valores morales de la nueva Europa tras la guerra se hace evidente en el momento en el cual el aumento de poder sustituyó al esfuerzo por la reconciliación. Al principio pudo ser válida la ayuda para el desarrollo como legitimación moral de la propia riqueza. Parecía como un imperativo epocal que, de esta forma, el «milagro» de Europa se extendiese hacia el resto del mundo para unificar Norte y Sur en un mismo «sistema del bienestar». Pero al mismo tiempo que el Este y el Oeste exportaban su «fortuna», cada uno a su modo, al resto del mundo, trasladaron también sus antagonismos; he aquí *una* de las causas por las cuales este empeño fracasó. Las causas del fracaso yacen también en la concepción puramente mecánica del aumento del bienestar, es decir, en el modo como se concebía la «fortuna» para los demás y, en consonancia con esto, se concretaba la ayuda para el desarrollo.

Es un hecho que la ayuda económica practicada de tal modo no propició un crecimiento progresivo de las restantes partes del mundo, sino que, por el contrario, provocó su verdadera miseria. La exportación de lo europeo y lo norteamericano resultó sin duda un éxito para los países productores, pero empobreció a los destinatarios. En lugar de unidad, creó cólera y desolación.

De este modo, el sentimiento de autoculpabilidad creció en Europa. La propia riqueza se convirtió en sentimiento de culpa. El eurocentrismo se convirtió en reproche y la idea del triunfo de Europa en la historia en su pecado original. Todavía en la anterior generación había podido escribir Paul Claudel su *Cristóbal Colón,* como drama de la liberación de América de sus sanguinarias divinidades, como camino hacia la unidad de la humanidad en el humanismo de la fe cristiana, que superaba con creces el particularismo y la inhumanidad de los cultos supersticiosos. ¿Quién se atrevería a presentar de semejante forma en nuestros días la entrada de los europeos en América?

No pocos son de la opinión de que habría sido mejor lo contrario: liberar a Europa del Cristianismo y de sus pretensiones de dominación, que parten de su convicción de la verdad. Pero aun quienes no van tan lejos pueden no ver en la colonización española más que una historia de violencia y opresión, una historia llena de ambición y crueldad, que no puede ser compensada ni siquiera por el humilde servicio de tantos grandes misioneros. El V Centenario del primer encuentro entre Europa y América, para el cual se prepararon en Iberoamérica, caía bajo la égida de esta interrogante. Europa se ha extendido hacia América desde el fatal viaje de Colón y allí se ha presentado de nuevo ante sí misma. ¿Fue esto un triunfo o un fracaso para América y para Europa? Será muy difícil inclinar la balanza del lado de una o de otra y sopesar su confrontación. La advertencia de no repetir un eurocentrismo que también en África y en Asia ha aplastado y destruido tanto con su estúpida seguridad en sí mismo, debe en todo caso llegar hasta el alma de Europa.

Con esta caracterización, trazada a grandes rasgos, de los destinos de la idea de Europa en la segunda mitad de nuestro siglo -y de la acción ejercida por ella-, han salido a la luz dos aspectos contradictorios del fenómeno Europa: por una parte, Europa como idea y como fuerza de unión fraterna, que deja atrás la época nacionalista e inaugura un nuevo modelo de comunidad entre pueblos; por otra parte, sin embargo, Europa aparece como pretensión de dominio y potencia económica, que confisca lo ajeno, es decir, que con su propio derecho y su particular forma de vivir menoscaba o destruye a los demás. Europa se mueve entre ambos extremos. Hay que saber diferenciar su peligro de su verdadera grandeza: de ello depende que Europa se convierta en un nombre de bendición o de maldición.

Nuestra pregunta es ésta: ¿Qué debe hacer Europa para corresponder a su misión positiva? ¿A qué debe renunciar para no naufragar en su siempre posible mistificación en lugar de resguardar su verdadera esencia? Quiero responder a esa pregunta en dos momentos. Hasta ahora nos hemos satisfecho con una especie de fenomenología de lo europeo, es decir, con una mirada sobre la

forma en que actúa hoy la idea de Europa y cómo será vista. Ahora debemos profundizar más y llegar hasta un examen de conciencia. Debemos preguntar: ¿Cuáles son los errores esenciales de Europa, por los que hoy se sienta en el banquillo de los acusados? ¿Cómo se pueden reconocer esos errores y diferenciarlos de lo que en Europa es realmente grande, su valiosa contribución a la historia de la humanidad? El segundo paso consistiría en que tal examen de conciencia repercutiera en la búsqueda del camino justo, es decir, en el problema de cómo debería ser Europa y qué debería hacer.

## *Los dos pecados originales de Europa en la época moderna*

### El nacionalismo

Comencemos entonces con la primera cuestión: ¿cuáles son los pecados de Europa y de los europeos, que, de ser posible, no deben repetirse ni perpetuarse? No resultaría difícil enumerar un largo catálogo de errores. Quiero sintetizar lo negativo en dos expresiones que concentran en sí mismas lo fundamental de las influencias o amenazas actuales, es decir, surgidas en la Europa conformada tras la Revolución Francesa; en sentido estricto, la Europa de la Modernidad.

Quiero sintetizar el primer conjunto de errores en el término de «nacionalismo», ya empleado muchas veces. Éste no es un pecado completamente nuevo. Sólo es la radicalización moderna del tribalismo, es decir, un primitivo lastre de la humanidad. El tribalismo se presenta como un fatal destino en la historia arcaica. Su sangrienta huella recorre los milenios. Pero este antiguo lastre alcanza una nueva dimensión en el nacionalismo europeo de los siglos XIX y XX, y esto ocurre de una doble manera. La nación en proceso de formación ha crecido en el curso de la Edad Media y de los orígenes de la Época Moderna mediante un complicado proceso de ajuste cultural y político en el seno de espacios de origen común. Se hace notar con claridad por vez primera en la Revolución Francesa, en la cual se sustituyó la unidad monárquica por la unidad

nacional. En el transcurso del siglo XIX se constituyeron Alemania e Italia como naciones, mientras que en España y Gran Bretaña, la larga historia de una expansión colonial internacional había condicionado la maduración de una conciencia de la especificidad y de la misión propias. También Polonia adquirió, en las insurrecciones del siglo XIX, conciencia de sí misma como nación. En Rusia desempeñó un papel nada despreciable la teología eslavófila, que dio forma a la idea de un pueblo en el cual se encarna Dios, y con ello, una conciencia nacional rusa marcada por la religión. En Europa Central, tras la formación de un estado nacional alemán llevada a cabo por Prusia con AustriaHungría, se había erigido un último gigante, que no descansaba sobre un principio nacional. El principal resultado político de la Primera Guerra Mundial fue la liquidación de este último resto de un anterior orden estatal y el intento de reestructurar ahora definitivamente a Europa, de forma rigurosa, a partir de la idea nacional. Fue un proceso lleno de contradicciones internas que encontró su final trágico en el paroxismo de la locura nacionalsocialista.

¿Qué era sin embargo lo nuevo en este principio de construcción? Ante todo aquello que, en mayor o menor medida, conducía a los pueblos a una mítica sobrevaloración de la propia nación. Cada una de éstas se asumió a sí misma como medida para la realización de lo auténticamente humano, y en consecuencia, se trazó el cometido de llevar a todo el resto del mundo su propia forma de vida y, con ella, su poder. Se podría hablar de una peculiar vinculación entre nacionalismo y universalismo: la unidad del mundo debía conformarse bajo el signo de la propia nación. Esta descansaba sobre el predominio de lo autóctono y no sobre la igualdad de todos. El «Dios con nosotros» fue la expresión de una manipulación de lo sagrado, con la cual se intentaba movilizar a favor del nacionalismo a las fuerzas cristianas. El propio cristianismo se asumió como la forma más pura de éste, como por ejemplo había expuesto Harnack en su contraposición entre las tres formas fundamentales del cristianismo: la romana, la germánica y la bizantino-eslava. Observemos entre paréntesis que la autoconciencia del cristianismo germánico contra el romano y el eslavo permanece intacta todavía

hoy, y actúa como un mito por la pérdida de su esencia religiosa, y propicia emociones que se atraviesan en el camino de la unidad. Esta mitificación de lo nacional ha ganado su peculiar fuerza destructiva a través de su vinculación con la fe en el progreso y con el mito del mundo tecnificado. La forma de vida de la propia nación muestra por consiguiente el camino que conduce al progreso. Todas las restantes aparecen como menos progresistas y deben por consiguiente encaminarse por la misma senda que la propia. El poder de la civilización científico-técnica ha comunicado su fuerza universal destructiva a las diferencias así programadas. Ha convertido el arcaico sentimiento tribal, con su pseudorracionalidad, en una amenaza para la humanidad. En este contexto debe hablarse del colonialismo y de su exportación de las pugnas europeas hacia otras partes de la tierra. Debe también meditarse sobre la nueva dimensión de la esclavitud que se conformó en el contexto de los grandes descubrimientos de los albores de la Época Moderna y ahora pesa como gravamen de culpabilidad sobre las historias europea y americana.

## La hegemonía de la razón técnica y la destrucción del Ethos

La idea de Europa fue formulada tras la Segunda Guerra Mundial para anular la herejía nacionalista y conformar un nuevo principio para la política que no condujese a exclusiones enfrentadas entre sí, sino a la coordinación y cooperación. Aunque el nacionalismo nació en Europa, y por consiguiente es una herejía europea, podemos considerar la idea renovada de una Europa unida como antídoto contra aquel erróneo camino de nuestra historia y contraponerla decididamente a todos los intentos de retroceso. El peligro del nacionalismo no ha sido rebasado, pero no es ya esperamos la tentación específica del momento actual. Ésta se apoya más bien en un segundo pecado original, a cuyas raíces debemos procurar acercarnos ahora. Se ha expuesto ya la vinculación de la fe en el progreso, la absolutización de la civilización científico-técnica y la promesa de la «Nueva Humanidad», del reino mesiánico, ya anunciada en las formas extremas del nacionalismo. Esa triple vinculación fue erigida, de la forma más consecuente, en un mito

político de fuerza casi irresistible, sin duda alguna en el marxismo. A causa de esto, no pocos intelectuales europeos se sienten confusos cuando ahora intentan valérselas sin éste, toda vez que su convicción sobre la propia inocencia y la facilidad para traspasar la propia culpa estaban vinculadas estrechamente con dicha síntesis mitologizada. Hasta qué punto se producirán en tal clima espiritual restauraciones del marxismo no es en este momento previsible. Un factor importante para ello pudiera consistir también en que el marxismo sustituyó a la fe cristiana con una dinámica de la esperanza que se convirtió muy pronto en una especie de religión postcristiana. Entre tanto, resta esperar que el dolor de los liberados, todo cuanto ellos han sufrido y atravesado, hable al mundo de una forma suficientemente profunda como para impedir cualquier intento significativo de restaurarlo.

Si queremos sacar provecho de lo ocurrido, debemos ser conscientes ante todo de que el marxismo ha sido solamente el desarrollo radical de una concepción ideológica que, incluso sin él, determina en amplia medida la especificidad de nuestra época. Poco antes habíamos intentado caracterizar su esencia política e histórica, en la cual lo presentamos como la unión de la fe en el progreso, la absolutización de la civilización científico-técnica y el mesianismo político. El aspecto más notable en esta singular «trinidad» es que esta estructura sustituye el concepto de Dios y lo excluye necesariamente, porque ella misma lo ocupa. Esa exclusión sistemática de lo divino, el intento de dar forma a la historia y a la vida humana apelando al valor absoluto de la visión científica de la realidad, es quizás lo propiamente novedoso y a la vez el elemento verdaderamente peligroso en ese peculiar producto de Europa que denominamos marxismo. Me parece que, fuera del pensamiento marxista, en la sociedad occidental, dicha combinación actúa de forma muy limitada. Si lograse afirmarse de un modo definitivo, tal hecho supondría, por una parte, eurocentrismo en el peor sentido del término, pero, por otra, también el final de aquello que podría hacer de Europa una fuerza positiva en el mundo.

Se objetará enseguida que en nuestros días el resentimiento contra la técnica y la ciencia crece cada vez más, y que la fe en el progreso se ha convertido en un resignado escepticismo. Pero el resentimiento y el escepticismo no son fundamentos sobre los cuales se pueda construir. No sirven para superar ideas a las que se vence sólo mediante una afirmación rotunda y superior, y no mediante negaciones y medias tintas. De hecho, ciencia y técnica continuarán desarrollándose en el futuro de acuerdo con una necesidad inmanente, y esto es una lógica consecuencia de la universalidad de éstas. No pueden ser limitadas por el sueño romántico de un paraíso anterior a la técnica, con el cual se pretende negar a otros aquello de lo cual uno mismo no quiere prescindir. Deben hallarse medios mejores para limitar sus perjuicios. El avance del desarrollo técnico debe, sin embargo, preocuparse también de que la fe en el progreso no muera y que, con ello, permanezca vivo el mesianismo político en diferentes formas. En algún momento y de algún modo se logrará finalmente crear un mundo mejor y un hombre nuevo. ¿Quién osará renunciar de veras a ese sueño, que entretanto se ha convertido en una auténtica esperanza y en una consolación humanas? Quien lo hiciese seria considerado en nuestros días aproximadamente como lo fue en Otros tiempos el ateo: como detractor de cuanto sostiene realmente al mundo.

Ambos factores, sin embargo -el progreso técnico y la fe en que a partir de él será posible construir el nuevo mundo-, arrastran consigo la opinión de que sería necesario excluir a Dios del quehacer histórico, y relegar por completo la opinión acerca de su existencia al terreno de lo privado, y con esto, de lo opcional. En este sentido, se convierte la esfera de lo religioso en el verdadero sitio de la tolerancia: para la religión debe ser sagrado ante todo no rebasar los limites de esa «zona de tolerancia» de lo puramente privado, y no exigir ningún derecho social. Todo esto significa, sin embargo, que Europa exporta esquemas sin *ethos,* y en última instancia, contra el *ethos,* que con el predominio de la ideología del progreso serán destruidas aquellas grandes tradiciones morales sobre las cuales descansaban las antiguas sociedades, mientras que las

prácticas oscuras de brujería y magia persisten o incluso ganan mayor influencia. Esto significa además que el espíritu del haber, del hacer y de la evasión hacia el futuro, con sus vanas promesas, se difunden cada vez más. Ello significa una unidad de la humanidad que extingue sus fuerzas verdaderamente unificadoras, y a la vez sus convicciones morales fundamentales. Robert Spaemann ha formulado con precisión el problema del que se trata: «¿Puede Europa responsabilizarse de la destrucción de todas las culturas tradicionales a través de la universalización de la ponderación científica del mundo y de la organización racional de la vida, y conservar sin embargo para silo único que puede compensar esa destrucción: la idea de lo Incondicionado? Esta idea es, en su esencia y origen, la idea de Dios».

Efectivamente, las consecuencias de la destrucción de los fundamentos éticos se hacen hoy visibles de forma dramática en la epidémica difusión de una «civilización de la muerte». La droga es el intento de anticipar en el presente, de forma artificial, el mundo en construcción. Esto es totalmente lógico, pues ninguno de los constructores vivirá en ese mundo. De este modo resulta necesario aproximarse a él por otro camino. Los países que viven de la producción de droga están unidos a aquellos que la consumen en una senda de muerte, cada vez más amplia y con menor necesidad de ocultarse. El terrorismo no necesita hoy cobertura ideológica alguna. Se muestra al desnudo como la evidencia de la violencia que se legitima mediante sus éxitos. Organizaciones criminales desafían al Estado y pueden constituirse en una especie de Contraestado. Por lo demás, hemos divisado en nuestro siglo el próximo paso: Estados que han caído en las manos de organizaciones criminales, de modo especialmente evidente en el *Reich* de Hitler, pero indiscutiblemente también allí donde un «Archipiélago Gulag» se convierta en expresión de un poder estatal represivo.

## *Diagnóstico desde las raíces históricas del problema*

## ¿Qué diferencia al Estado de las organizaciones criminales bien dirigidas?

El falso eurocentrismo se ha puesto de manifiesto con todo lo dicho. ¿Pero cómo puede ser vencido? ¿Y qué puede, qué debe Europa ser y dar verdaderamente? El camino hacia esta reflexión se abre cuando analizamos más profundamente la expresión «Estado como organización criminal», y nos preocupamos por comprender la exacta diferencia entre una asociación criminal bien organizada y un verdadero Estado. La afirmación de que los Estados sin justicia no son más que bandas criminales desarrolladas en exceso la hizo Séneca por primera vez, quien, de preceptor de Nerón, se convirtió en mártir de su tiranía. Nos lleva de nuevo a Tácito y renueva en la boca de aquel mártir estoico, que respondió a la pregunta del emperador Commodus -por qué negaba el reconocimiento de su divinidad imperial cuando la había aceptado en el caso de su padre Marco Aurelio-: «Esto le venía bien a tu padre, que era sabio e integro, pero no a ti, que eres un tirano y el principal de los criminales».

Esta frase ha alcanzado su sello característico mediante la experiencia práctica acerca de los gobernantes que han sido en realidad delincuentes. Pero sus presupuestos filosóficos son más profundos. Analizarlos nos conduce a las claves de la filosofía griega y romana del Estado, en las cuales descansan las raíces espirituales de Europa: la unidad de medida del bien y la amenaza de su corrupción. Como raíz más antigua aparece una «doctrina de los tres reinos» de origen presocrático, donde los pueblos son clasificados según sus características y zonas geográficas. Los pueblos del norte estarían caracterizados por una rudeza belicosa, pero también por una indocilidad individualista, tanta que allí no es posible crear comunidades de vida reglamentadas ni construir verdaderos Estados. En los pueblos del oriente y del sur predominan la sensualidad, el servilismo y la indolencia política, tanto que se dejan esclavizar fácilmente por déspotas a pesar de la ciencia, talento artístico, celo profesional y habilidad comercial. En la zona intermedia, finalmente -en Grecia- se halla el verdadero

equilibrio entre valor guerrero y disposiciones pacíficas, de modo que allí es posible realizar la verdadera *polis,* «en la cual el orden estatal no coarta la libertad individual, y la independencia sin control no resquebraja la institución estatal».

La gran aportación de Platón fue que extrajo ese esquema de los tres estados de la clasificación geográfica y, en su lugar, lo vinculó con las tres formas fundamentales de la existencia humana, es decir, vinculó la política con la antropología. El habla sobre tres partes del alma en el hombre, pero podemos, en lugar de esto, hablar también simplemente de tres formas fundamentales de integración o desintegración del hombre. La forma del Estado dependerá de cuál de estas tres modalidades antropológicas fundamentales obtenga el poder. Existe el predominio de lo inferior en el hombre: el predominio de la ambición por poseer, por el poder, por el placer. El entendimiento y el corazón son instrumentalizados por lo inferior. El hombre ve en los otros sólo a sus adversarios en la competencia o el instrumento para la expansión de su propio yo. El mercado y la opinión reinan sobre el hombre y se convierten en caricaturas de la libertad. Sobre la ambición se encuentra, en la fórmula antropológica platónica, el puro deseo, la audacia del atreverse y del intentar, que sin embargo permanece ciega. La verdadera instancia de integración del hombre es para Platón el «Noús», el cual traducimos muy inadecuadamente como «razón» o «entendimiento». En realidad, es la capacidad de percibir la medida propia del ser mismo, el órgano para lo Divino6. Sólo a partir de esa elevación del hombre sobre si mismo tiene éxito la integración de lo particular en si mismo y consigo, así como la integración de la comunidad. Sólo la verdad, y no el interés, puede unir de manera efectiva a los hombres, y de este modo, hacer triunfar la libertad y el derecho en su unidad interna.

En este punto, nos resulta lícito ya responder con cierta precisión qué establece la diferencia entre una gran organización delictiva y un verdadero Estado: los intereses puramente pragmáticos y por consiguiente, necesariamente partidistas, determinados por grupos, son en esencia lo constitutivo de las organizaciones criminales. Algo

distinto de ellas, es decir, de los grandes grupos regulados sólo por sus propios intereses, se produce cuando entra en juego la justicia, la cual no se mide por los intereses de grupos, sino por una norma universal. Sólo a esto llamamos «justicia», la cual constituye el Estado. Ésta engloba al Creador y a la creación como sus puntos cardinales. Esto significa que un Estado agnóstico en relación con Dios, que establece el derecho sólo a partir de la opinión de la mayoría, tiende a reducirse desde su interior a una asociación delictiva. En esto hay que darle la razón a la tajante interpretación agustiniana de la tradición platónica: donde Dios resulta excluido, rige el principio de las organizaciones criminales, ya sea de forma descarnada o atenuada. Esto comienza a hacerse visible allí donde el asesinato de seres humanos inocentes los no nacidos se cubre con la apariencia del derecho, porque éste tiene tras de si la cobertura del interés de una mayoría.

## Progreso y retroceso

Debemos retornar brevemente una vez más a Platón y a la antigua filosofía del Estado. Platón había transformado como ya vimos el esquema de los «tres reinos» en un esquema antropológico, pero a la vez lo había pensado como un esquema histórico de carácter cíclico. Para él es ésta la fórmula de la decadencia histórica. Los Estados descienden del primer nivel al segundo, y de éste al tercero, de acuerdo con una interior sujeción de la vida a leyes. A pesar de esto, Platón no es un pesimista: no se trata para él de un curso lineal de la historia, sino de un proceso que se repite una y otra vez. Tras cada descenso, la historia comienza de nuevo con otros sujetos. No posee una dirección exclusiva. Es un ciclo de repeticiones. A cada ascenso sigue un descenso, y viceversa. Ningún régimen político persiste eternamente, y ninguna etapa de la historia es la última. Originariamente era también ésta la opinión de los romanos, quienes, en la etapa republicana, no contaban en modo alguno con la eternidad de Roma. Salustio plantea abiertamente que todo lo que surge también perece.

La filosofía del Imperio Romano veía esto de otro modo: ésta asimiló ideas bíblicas, amplió el esquema de los tres reinos a cuatro, el último de los cuales Roma-, seria imperecedero y el auténtico cumplimiento de la construcción de la sociedad humana. El esquema cíclico es disuelto en el lineal, que no conoce más descensos, sino que construye la historia como un progreso que habría alcanzado con Roma su finalidad. La fe en el progreso salió ganando, la cual sin duda tropezó con la oposición de aquellos que tenían que sufrir bajo la dominación romana y por consiguiente no podían reconocerla como el punto culminante de la historia.

Sería muy interesante reflexionar sobre ¡a síntesis en la cual fundió San Agustín la tradición platónica con la romana a partir de la nueva perspectiva de la fe cristiana, tras el saqueo de Roma por los visigodos en el año 410, bajo el signo amenazante de la inminente ruina. En la vinculación de lo cíclico y lo lineal, de la concepción de la historia como ascenso y como decadencia, corrigió la unilateralidad de todas ellas y creó así las bases espirituales sobre las cuales podía erigirse Europa. Es sabido que su obra no está tampoco libre de unilateralidades. Da lugar a malentendidos que conducen a extravíos. Pero en su núcleo esencial se ha mostrado lo suficientemente fuerte como para reedificar de veras la historia tras la caída del Imperio Romano. Sus principios eran tan amplios y abiertos que permitían su desarrollo y profundización, pero a la vez tan grandes y puros que se permanece en el camino recto si se respetan. Pero no podemos entrar aquí en el análisis histórico. En lugar de éste, quiero, como conclusión, formular algunas tesis, en las cuales puede hacerse visible la línea divisoria entre la esencia de Europa y lo no esencial en ella, entre sus perspectivas y sus amenazas.

## *Indicaciones para el futuro*

### El rechazo de la fe en el progreso

Una primera tesis debe dirigirse contra el mito del progreso, el cual subsume las fuerzas del hoy en un mañana imaginario, y con esto no sirve ni a uno ni a otro. Agustín ha reconocido dolorosamente al

respecto, que a ningún sistema político se le ha prometido la eternidad, y que por ello, también el Imperio Romano podía perecer, a pesar de su saldo positivo, de su poder y hasta de su derecho. También hoy resulta válido que ninguna estructura política o cultural puede considerarse eterna. También Europa y la cultura europea pueden perecer. Esto no significa resignación, sino sobria serenidad, pues lo esencial en esta idea no es el planteamiento de un posible final, sino la evidencia de que nadie puede construir la forma definitiva y perfecta de la humanidad. El futuro permanece siempre abierto, pues la convivencia humana siempre se halla bajo el signo de la libertad y, por consiguiente, también ante la posibilidad del fracaso. Sin embargo, esto significa que el campo de la acción política no está en el futuro sino en el presente. El político no es el organizador de un mundo mejor que vendrá en cualquier momento, sino que tiene la responsabilidad de que el mundo sea *hoy* mejor, para que también mañana pueda serlo. El supuesto mundo mejor de mañana es una *Fata Morgana* que roba al hoy su fuerza y su dignidad sin servir realmente al mañana. Pues la suposición de que al fin y al cabo se podría construir algo así como el Paraíso terrenal mediante la obediencia a las leyes de la historia, como producto de todos los caminos falsos y verdaderos, es enemiga de la libertad y por ello inhumana. Esta da por sentado que un día la historia ya no descansará sobre la libertad, sino sobre estructuras definitivas. La doble paradoja de esta expectativa consiste en que no se quiere liberar al hombre *para* la libertad, sino *de* su libertad, que se quiere excluir el patrón absoluto -Dios- y precisamente así alcanzar lo absoluto -la sociedad perfecta y definitiva-. Con razón ha dicho Hélderlin acerca de preocupaciones de esta índole: «Siempre ha convertido el Estado en un infierno, el hecho de que el hombre quisiera convertirlo en su Paraíso» Hasta qué punto esto es cierto, lo sabemos hoy mejor de lo que entonces podía verse. Debemos aprender a decir adiós al mito de las escatologías intramundanas, pues servimos mejor al mañana si somos buenos hoy y si somos responsables ante aquello que, tanto hoy como mañana, *es* el bien.

## El predominio de la ética sobre la política

Con esto nos hemos aproximado ya a una segunda tesis. La acción política bajo el signo del mito del progreso, desconoce, según hemos visto, la libertad del hombre, llamada de nuevo a decidir en cada generación, y la sustituye por supuestas leyes «naturales» de la historia. Esta concepción contraria a la libertad en su punto de partida implica a la vez un carácter antimoral. La moral se sustituye por la mecánica. Pero con esto se niega el fundamento auténtico de una política humanamente digna. Pues ese fundamento es la justicia, y precisamente un estatuto de derecho determinado no sólo por los grupos, sino por normas morales universales. Helmut Kuhn ha destacado certeramente al respecto: «La construcción de la estructura del poder político debe marchar a la par de su edificación interna, es decir, la educación, no por cierto la educación *para el Estado* (con esto seria invertido el orden de base y de lo construido sobre ella), sino la educación *para el hombre,* que, como tal, es también ciudadano del Estado». Sin una constante preocupación por el consenso moral en los grandes problemas fundamentales del *ethos* humano, no hay poder público alguno de lo moral, y sin éste, tampoco convivencia humana favorable. De nuevo ha formulado con precisión Helmut Kuhn lo esencial al respecto: «Con el triunfo del hegelianismo en Alemania, el cual favoreció el ascenso del nacionalsocialismo, penetró la filosofía de la historia en el terreno de la ética, y fue equiparado el bien con lo propio de la época. En un clima intelectual determinado por dicha sustitución, debe parecer e! predominio de la ética en relación con la política como una violación de lo real por parte de la moral, y ni siquiera el ejemplo de una política enteramente deshumanizada resulta suficiente para corregir ese error».

Se trata de un equilibrio muy sutil. El Estado no es el Reino de Dios, según decíamos. No puede producir tampoco lo moral por sí mismo. Continúa, por consiguiente, siendo un buen Estado cuando respeta sus límites. Pero a la vez es cierto que éste vive de un fundamento transpolítico y que sólo puede conservarse bien cuando los fundamentos descansan sobre fuerzas que él mismo no produce. Al Estado no le está permitido convertirse a sí mismo en religión. Debe permanecer profano y diferenciarse de la religión como tal. Pero

tampoco le resulta lícito deslizarse hacia el puro pragmatismo de lo realizable, sino que debe luchar por el establecimiento de convicciones morales, pues sólo mediante la convicción puede el *ethos* ser un poder y con ello indicar el camino al Estado.

Antes de extraer, en una tercera tesis, la consecuencia final de estas reflexiones, debe concretarse un poco más el contenido de las mismas. «Justicia», habíamos dicho anteriormente, es la señal distintiva entre el Estado y una banda de criminales. También la organización criminal ejerce sin embargo su propia justicia, establecida por el grupo. La justicia, que es más que la regulación de intereses de grupo, debe subordinarse por tanto a una norma universal. Esto significa hoy, en la práctica, para cada Estado en particular, que debe subordinar el bien común nacional al de la humanidad. Ningún Estado puede desear ya sólo justicia interna y para si. Sólo teniendo en cuenta el bien de toda la humanidad, velará correctamente por el bien de los suyos. La correcta universalidad europea debe consistir en ese autocontrol y en esa autosuperación de los Estados aislados. Debemos alcanzar nuevamente en nuestros días lo que decía el griego Aelius Arístides en el siglo II después de Cristo, en su panegírico de Roma: «Todo es aquí para todos. Nadie es un extraño en parte alguna...» .

## El carácter imprescindible de la idea de Dios para la ética

Una pregunta surge al final de nuestras reflexiones: ¿Qué es lo bueno para todos? El mero concepto del bien común universal no basta. Exige una norma. La idea del bien común universal se convierte en una idea éticamente válida, y con ello propia de la dignidad humana, cuando respetamos la distinción socrática entre «el bien» y «los bienes». De nuevo nos encontramos con el *ethos* reivindicado como fundamento de todo bienestar. El bien detrás de todos los bienes y por encima de ellos ha sido formulado en la tradición europea sobre un fundamento que Europa no se ha dado a sí misma, sino que ha sido recibido de una tradición más alta: en los Diez Mandamientos, en los cuales, por lo demás, Israel y el cristianismo concuerdan con las más antiguas y puras tradiciones de

toda la humanidad. En ellos está contenido también el núcleo esencial de eso que la modernidad temprana ha formulado como la noción de los derechos humanos. Estos se han convertido por su parte en el fundamento de la diferenciación entre el Estado que se mantiene dentro de sus límites y el Estado totalitario.

El filósofo de la religión Georg Picht ha mostrado que la teoría acerca de los derechos humanos se apoya sobre la convicción de que el hombre es imagen de Dios, lo cual está implícito en la metafísica europea. Por este motivo considera relativos también los derechos humanos, como un fenómeno transitorio que no puede ser el fundamento de un orden universal. Robert Spaemann le ha replicado: «la dignidad humana es, para quien sufre bajo su degradación, un postulado evidente. Y de este modo considerará falsa cada afirmación que desmienta tal postulado».

El sufrimiento de los oprimidos se convierte aquí en el lugar hermenéutico en el que surge el conocimiento de la verdad. La consecuencia que el filósofo de Munich extrae de estas consideraciones me parece inevitable: «Si Europa no exporta su fe, la fe que para hablar en términos nietzseheanos afirma: "Dios es la verdad porque la verdad es divina", entonces exportará inevitablemente su incredulidad, es decir, la convicción de que no existen la verdad, el derecho, el bien... Sin la idea de lo incondicionado, Europa se reduce a un lugar geográfico. Por lo demás, un nombre para el lugar de origen de la abolición del hombre». Europa quisiera yo añadir no podrá, ni le será permitido, cesar de exportar su técnica y su racionalidad. Pero si sólo hace eso, destruirá las grandes tradiciones religiosas y morales, destruirá los fundamentos de lo humano y someterá a los demás a un sistema de leyes en el que ella misma se aniquilará. Esto sería eurocentrismo en sentido negativo.

Europa debe transmitir junto con su racionalidad, la fuente interior de ésta y el principio que le da sentido: el conocimiento del *Logos* como principio de todas las cosas, la visión de la verdad que es asimismo la norma del bien. Entonces conducirá las grandes

tradiciones de la humanidad en un dar y tomar conjunto, en el cual todo pertenezca a todos y nadie sea un extraño para los demás.

## *Conclusión: Spira, espejo de la historia europea*

Al final de este intento de definir a Europa en su esencia y en lo inesencial, debe dirigirse la mirada al lugar que proporcionó el motivo de nuestras reflexiones: la bimilenaria Spira, que en el vaivén de su historia es un espejo de Europa, de sus fuerzas creadoras y destructivas, de sus esperanzas y peligros. Colocada en la encrucijada entre la Galia y la Germania, vivió tanto el ascenso como la decadencia del Imperio romano, ya fuera como tierra franca en la cual el Rhin no era frontera, sino calle y camino de encuentros, ya como ciudadela donde se enfrentaron poderes enemigos. En la fase de la decadencia y transición hacia una nueva etapa, se entrecruzaron allí la población galorromana y las nuevas razas de alemanes y francos. Después vinieron los monjes irlandeses, que no viajaban para adquirir tierra y poder, sino para ser forasteros con el Cristo forastero y reunir forasteros en una patria en la cual nunca más fuese nadie un extranjero. De este modo, pudo surgir en el siglo IX sobre el antiguo templo la catedral de una ciudad renovada. La catedral de los emperadores sálicos, que sucedió al antiguo templo, intentó exponer arquitectónicamente la unidad de la Iglesia y el reino, la nueva ciudad de Dios, en la cual monarquía y clero se ordenarían fraternalmente el uno al otro. Pero aun durante la construcción, la querella de las investiduras trazó de nuevo las fronteras, y la catedral, en su perfección, quedó como testimonio de que no puede existir el Reino de Dios sobre la tierra. Ella simboliza a la vez la unidad y la tensión. No quiero seguir la borrascosa historia en la etapa de la Reforma con los primeros signos del nacionalismo europeo. Algo está claro: en ninguna fase vivió esta ciudad sin una mirada hacia lo santo, sin el intento de aprender de la convivencia con Dios la correcta convivencia con los hombres. De este modo, el lugar puede resultar para nosotros una lección, por una parte, acerca de la imperfección de toda la historia humana, la cual tampoco nosotros podemos ignorar. Pero, por otra parte, es la historia del lugar, incluso en sus caídas, una lección de esperanza.

No sabemos cómo se presentará Europa en el tercer milenio después de Cristo. Pero si sabemos qué es en todos los milenios lo estable y lo consistente, porque es a la vez lo infinitamente abierto. La grandeza de Europa descansa en su racionalidad, en la cual la razón, más allá de todo saber y poder, no olvida lo más alto que posee: ser la percepción de lo eterno, el órgano para Dios. La catedral de Spira pudiera ser el símbolo de tal apertura, de tal espíritu europeo y, con ello, orientación hacia un bendito nuevo milenio.

## 6. Un reto para Europa

Permítanme comenzar mis reflexiones acerca de la situación de nuestro continente con una imagen. En la historia de Israel aparece el derrumbamiento de las murallas de Jericó, en primer lugar como símbolo del poder de Dios para concluir la historia, pero después, y sobre todo, como signo de la entrada en la tierra prometida del pueblo que venia del extranjero y que había errado cuarenta años por el desierto. No fue el poder militar el que abatió los muros. Estos cayeron ante una procesión litúrgica con el Arca Santa de Dios y ante la música que acompañaba esa liturgia. Lo triunfal de ese instante -que permaneció como una señal de esperanza a lo largo de todos los siglos que siguieron y en medio de incontables calamidades- se oscurece de nuevo en la historia posterior: también en la tierra prometida, finalmente alcanzada, permaneció la vida insegura y amenazada. La descomposición interna dio una y otra vez nuevo poder a los enemigos externos y el hecho de que Jericó se reconstruyese finalmente se convirtió en presagio de una nueva destrucción, en la cual la disolución de los fundamentos espirituales fue patente incluso para los gentiles (Cfr. Re 1, 16-34).

Este tejido de cumplimiento y responsabilidad, de dones y mandatos viene involuntariamente a la mente cuando se piensa en el curso político del pasado más reciente en Europa, con lo que no queremos en verdad establecer un paralelo, en forma indebida, entre la historia sagrada referida en la Biblia y acontecimientos de nuestro presente, ni debemos atribuir a estos últimos una falsa sacralidad. Que las

murallas se derrumben ante una procesión orante y al son de sus instrumentos puede parecernos a nosotros, personas ilustradas, prácticamente increíble. Pero ahora nosotros hemos vivido no exactamente lo mismo, sino algo similar: la muralla ideológica, que no solamente dividía a Europa, sino también, de manera invisible, al mundo entero, ha dejado de existir. Esta no ha sido derrumbada mediante el poder de las armas, ni simplemente por medio de la oración, sino mediante la irrupción del Espíritu, mediante procesiones por la libertad, que, de hecho, fueron finalmente más fuertes que los alambres de púas y el hormigón, el Espíritu ha probado su fuerza. El clamor de la libertad fue más fuerte que la muralla que debía contenerlo. Y aunque no podemos permitirnos mezclar a Dios directamente en estos hechos, queda claro que la fe en Él o por lo menos la inquietud sobre Él tuvieron su importancia para entonar este clamor liberador.

Que se hayan abierto puertas cerradas, que muros divisorios se hayan demolido y que se haya ganado mayor libertad son acontecimientos del pasado más reciente que nos reconfortan e infunden valor. No debemos perderlos de vista: son y siguen siendo orientación y fundamento de la esperanza. Sin embargo, no podemos hacer olvidar lo que dice la historia de Israel sobre lo sucedido tras la destrucción de las murallas: que la alegría de la libertad y de la tierra común se diluyó muy pronto en el esfuerzo cotidiano, que el habitar en la misma tierra no mantuvo por si mismo unido al Estado, y que el creciente olvido de Dios, así como la falsa interpretación egoísta de la libertad, condujeron a una descomposición interna que amenazaba con una nueva pérdida de la libertad (Cfr. Jue 2, 11-23). La libertad es exigente, no se mantiene por si misma y desaparece cuando intenta hacerse ilimitada. Dicho de otro modo: la caída del marxismo no produce por sí mismo un Estado libre y una sociedad sana. La ilustrativa frase de Jesús, de que en lugar de un espíritu impuro expulsado vienen siete mucho peores cuando encuentran la casa limpia y barrida (Mt 12, 43-45) se confirma una y otra vez en la historia. Quien abandona el marxismo no ha encontrado automáticamente con ello un nuevo fundamento para su vida. La pérdida de una ideología que antes

sustentaba la vida puede desembocar muy fácilmente en el nihilismo, y esto sería algo así como el dominio de los siete espíritus peores. ¿Quién puede ocultarse a sí mismo que el relativismo, al cual estamos hoy todos expuestos, desarrolla una creciente inclinación al nihilismo?

Así de apremiante es la cuestión: ¿con qué contenidos podemos llenar el vacío espiritual que se ha creado a consecuencia del fracaso del experimento marxista? ¿Sobre qué fundamentos espirituales podemos construir un futuro común, en el cual el Este y el Oeste se vinculen en una nueva unidad, pero también el Norte y el Sur encuentren un camino común? Si nos preocupamos por un diagnóstico sobre nuestra situación y por un pronóstico sobre nuestras tareas y posibilidades futuras, debemos hacerlo en una medida universal, porque hoy el destino de cada parte de la humanidad depende siempre de la totalidad, y las decisiones de cada parte repercuten sobre la totalidad, de tal forma que sólo se puede hablar con derecho de lo propio cuando se habla de lo de otro.

Por ello, quiero echar un rápido vistazo a tres campos de fuerza de la política y la economía mundiales contemporáneas, pero también de los enfrentamientos espirituales: al denominado mundo occidental, que cada vez se vincule más con el anterior Este europeo, desde que el dogmatismo ideológico comenzó a esfumarse de éste; después será necesaria una ojeada al llamado Tercer Mundo, y, finalmente, no deben faltar algunas reflexiones acerca de una tercera fuerza, que se destaca cada vez con mayor fuerza en la política mundial y en el drama religioso-moral de nuestro tiempo: el mundo islámico.

## *Diagnóstico*

### El ejemplo de Alemania: un nuevo mundo que nace de la fusión de Este y Oeste

Comencemos por nosotros mismos. ¿Con qué fuerzas políticas podemos contar? ¿Frente a qué cometidos nos encontramos? ¿Qué

peligros deben tenerse en cuenta? La tarea común de Europa en esta hora se plantea de la forma más concreta y acentuada en Alemania: en nuestro país, un Estado de la anterior esfera del Este y una democracia de sello occidental desarrollada tras la guerra deben converger hacia un mismo espacio vital. Esta convergencia debe ser a la vez un crecimiento inscrito en una comunidad europea, en la cual las naciones no sean ya fuerzas autónomas con pretensiones hegemónicas unas contra otras, sino elementos de una multiforme comunidad mayor, en la cual todos se organicen en un recíproco dar y recibir. Deben a la vez sortearse dos escollos: el nacionalismo y la división ideológica. Los problemas económicos y políticos que se presentan en la fusión de dos espacios tan diversamente desarrollados, serán entonces fáciles de solucionar si una voluntad común conduce la actuación. Esta voluntad común hará frente a los desafíos si está sostenida por las convicciones comunes correspondientes. Por ello, el interrogante acerca de los fundamentos espirituales es también hoy el problema político fundamental frente al que nos hallamos. ¿Existen tales fundamentos? Sin duda, la Constitución de la República Federal Alemana expresa esos fundamentos. Sobre ellos pudo crecer y fortalecerse esa construcción, algo artificial en sí mismo, de la historia de postguerra, pese a todas las tensiones. Sería provechoso investigar más de cerca la filosofía que se encuentra tras esta Constitución. Ésta apunta hacia una libertad jurídicamente organizada. Sabe que la libertad y el derecho no son contrarios, sino que se condicionan mutuamente. Sabe que el legislador no puede proclamar como ley nada arbitrario y que el derecho no es simplemente deducible de la estadística. Precisamente del monstruoso abuso del positivismo jurídico en el «derecho del Führer» durante el Tercer Reich, en el cual se convirtió en ley la injusticia y el Estado fue degradado a una banda de ladrones, se cobró conciencia de que cada estatuto jurídico tiene que estar fundado sobre valores que se sustraigan a nuestra manipulación. Sólo la atención incondicionada a esto otorga a la libertad de juzgar su dignidad y su fundamento inherente. Por consiguiente la ley fundamental es consciente de los limites del principio de la mayoría. Sabe que esa intangibilidad de valores que sólo protege la

intangibilidad de la dignidad del hombre, y por consiguiente, su libertad se funda sobre la existencia real de estos valores y en nuestra responsabilidad ante ellos. Esto se expresa muy claramente en el preámbulo a la ley fundamental, cuando se dice: «En la conciencia de su responsabilidad ante Dios y ante los hombres, el pueblo alemán ha votado esta ley fundamental de la República Federal Alemana» . Todo esto supone que la ley funda-mental está edificada sobre la existencia de razones y convicciones que no sólo se encuentran en la ley y como tales, no pueden ser elevadas a leyes, sino que, ante todo, hacen posibles las leyes. La Constitución descansa sobre fundamentos que ella no puede dictarse a sí misma, sino que deben presuponerse.

Con esto se toca el punto crítico de nuestra situación actual. ¿En qué medida persisten aún dichos fundamentos? E. W. Béckenférde ha hecho notar ocasionalmente al respecto que la conciencia social efectiva se ha alejado en parte de esos fundamentos. Un nuevo debate constitucional, que en todo caso no es muy oportuno en este instante, sacaría presumiblemente a la luz de forma áspera, el paulatino agotamiento de los fundamentos. También sucede que lo que ha crecido sobre la base de la ley fundamental, permanece aún convincente y fuerte. Nuestra Constitución garantiza una forma de vida que no puede clasificarse bajo el rótulo de «capitalismo», pues ha establecido un orden social en el cual los más fuertes sostienen a los más débiles, en el cual el mérito tiene su recompensa, pero también su responsabilidad. En consonancia con esto, nuestro orden económico establece la competencia, pero no olvida tampoco a quien sin culpa sale perdiendo en ella. Podemos ofrecer a la parte oriental de Alemania, junto con nuestro orden jurídico y social, un orden de valores en el cual cada ser humano individual tenga su propia dignidad, porque la responsabilidad ante Dios y ante los hombres es el fundamento determinante.

Pero no podemos permitirnos ocultar, como hemos dicho ya, que los fundamentos en última instancia el reconocimiento de una responsabilidad ante Dios y los hombres están amenazados por un subyacente agotamiento, y con esto, pueden perder paulatinamente

su fuerza inherente. A. de Tocqueville, en sus estudios sobre la democracia en América, ha reparado en el hecho de que las formas jurídicas de esa democracia actúan sobre el fundamento del consenso no escrito que las ha generado, esto es, sobre la base de una imagen cristiana del hombre y del mundo conformada desde el punto de vista protestante, que, no obstante, marca todo el sistema de vida precisamente en la reglamentada separación de Iglesia y Estado. Esto ha demostrado que los fundamentos no escritos son mucho más esenciales para la persistencia de dicha democracia que todo el derecho escrito3. Esto, en última instancia, no es diferente entre nosotros. Estas convicciones inherentes no decaen junto con las doctrinas de una determinada Iglesia cristiana, y ellas se extienden sin duda, también en nuestros días, mucho más allá del círculo de la pertenencia confesional a las Iglesias. Por esto se puede esperar que éstas, sobre la base de su evidencia humana, también puedan ser transmitidas a todos los ciudadanos del este de Alemania, que no han sido instruidos en la tradición cristiana.

A pesar de todo, la desaparición de las Iglesias significaría un derrumbe espiritual cuya medida aún no podemos calcular. En qué dirección podría esto producirse, se hizo claro, según mi opinión, en los acontecimientos de 1968 y en su ulterior desarrollo. Pues la revolución estudiantil de París, que dio inicio al movimiento del 68, no constituyó un choque exterior con la Iglesia, sino que se gestó en los fermentos postconciliares del catolicismo y de corrientes de vanguardia de la teología protestante americana. Que la Eucaristía fuera celebrada en las barricadas de París como forma de hermanar a los combatientes por la libertad anárquica, y como signo de esperanza del mesianismo político de un nuevo mundo nacido en el terror, muestra el carácter esencialmente religioso, o mejor, pseudorreligioso del proceso. Esta implicación teológica está presente de manera inequívoca también en el terrorismo alemán e italiano de los años setenta. El proceso de formación del terrorismo italiano de inicios de los años setenta, resulta incomprensible sin las crisis y efervescencias internas del catolicismo postconciliar5. En Alemania éste encontró su caldo de cultivo principalmente en las

comunidades estudiantiles, en este caso con un color más americano y protestante.

Al mismo tiempo se hallaban en descenso el mesianismo político y la violencia fanática que lo acompañaba. Éste había perdido su credibilidad ya antes de la catástrofe del «socialismo real». En el curso de sus acciones se hizo evidente que éste no podía ser ni la actualización del cristianismo ni el preámbulo de un mundo mejor. Quedó claro que el mensaje de Jesucristo no ofrecía ningún punto de apoyo para este tipo de aplicaciones. Pero las heridas se mantenían abiertas. Se mostraban en formas muy diversas. El creciente poder de la droga es signo de un vacío espiritual, al cual nada le quedaba tras la pérdida de las promesas ideológicas. La vida se hizo aburrida y vacía. El gobierno italiano puso en marcha un programa publicitario contra la difusión de la droga en el cual fueron mostradas imágenes de jóvenes de vida apacible a las que seguía el lema: «La vida es así. No la quemes con la droga».

Pero ¿pueden de veras convencer esas imágenes, en las cuales los jóvenes ríen y bromean? ¿Es así la vida? ¿No muestran las películas que siguen inmediatamente, con imágenes llenas de crueldad, odio, cólera y frustraciones, que la vida está conformada de modo totalmente distinto? ¿No es ésta la verdadera vida? Hemos perdido la fe en la idea de un mundo diáfano y sano, y los modernos cineastas parecen tener por honroso mostrar al hombre casi sin excepción como bajo y mediocre. Pero ambas imágenes de la vida son falsas. La vida no es sólo alegría y juego; es dolor, tentación, fracaso, y también ciertamente bella si está guiada por el amor y una esperanza que trasciende el momento. Si no podemos mostrar una imagen de la vida en la cual el dolor, la preocupación, la muerte, estén llenas de significado y se inscriban en una totalidad mayor, entonces no podemos rehabilitar el ser del hombre. Esta es en verdad la cuestión fundamental a la cual debemos dar respuesta hoy: ¿es realmente bueno vivir y ser hombre? No podemos responder esa pregunta si no existe un bien al cual todos los restantes se remitan y que sea más fuerte que todas nuestras decepciones.

El terrorismo ideológico de los años setenta se ha dividido hoy en dos direcciones: por una parte se encuentran los «fenómenos de disociación» que el fracaso de la ideología ha traído consigo, el desierto del nihilismo, en el cual debe servir de consuelo la droga. Por otra parte hay que tener en cuenta la transferencia de la violencia a organizaciones criminales que no necesitan ya ideología alguna. El cartel de la droga en Colombia recluta sus miembros, en parte, entre los luchadores ideológicos de otros tiempos. Pero tenemos que preguntar también: ¿qué pasa con la religión?, ¿se ha regenerado?, ¿hacia dónde marcha?

Yo diría que, sin duda, se producen fenómenos de regeneración, que permiten tener esperanzas: jóvenes movimientos en los cuales actúan una gran fuerza de fe, una convincente seriedad moral y una disposición a empeñar la propia vida que resultan admirables. Tales movimientos pueden ser la levadura que renueve los valores humanos del Evangelio que impregnan nuestra Constitución, que les dé fuerza vital y credibilidad. Pero tampoco podemos engañarnos sobre el hecho de que el abandono de las Iglesias va en aumento y que éstas se hallan continuamente sacudidas por crisis internas. En general puede observarse en nuestra sociedad una progresiva desintegración de la religión en dos direcciones. Con la primera nos encontramos ya en la visión de los acontecimientos del año 1968: la política se convierte en religión y la religión se transforma en pasión política. La fe en la trascendencia y en la determinación eterna del hombre decae, no parece fundamentable racionalmente, y sí carente de valor para la forma de vida en este mundo. Pero persiste la esperanza de la Salvación incondicionada. La experiencia de la irredención, de la enajenación, se fortalece y la satisfacción que no es posible en la vida futura ni puede ser otorgada por gracia alguna, debe ser conquistada en este mundo por el propio actuar. Con esto, sin embargo, se vincula la política a unas expectativas a las que no puede corresponder. La religión convertida en política exige demasiado de la política, y con ello se convierte en una causa de desintegración del hombre y de la sociedad.

La segunda forma de desintegración de la religión conduce al terreno que se ha denominado en la historia de las religiones con el título de «gnosticismo» y que en nuestros días se resume de buen grado con la etiqueta de «esoterismo». Tras éste se encubren múltiples formas de sucedáneos religiosos con mezclas a menudo muy disímiles de lo racional y lo irracional. El ocultismo y la magia se vuelven atractivos. Siempre se trata de una religión que no exige la fe, sino que conduce por el camino de los ritos y de las prácticas psicológicas a estratos muy profundos de la existencia, lo cual proporciona un sentimiento de ruptura de los limites y de liberación, y otorga, a partir de principios ocultos, poder contra las fuerzas que amenazan nuestra vida. En la búsqueda de una «técnica de la salvación», se apela a formas religiosas no europeas, que no mantienen al ser humano en el fatigante suspenso de la fe, sino que le ofrecen formas de «autosalvación» aplicables en la práctica.

Se habla mucho en nuestros días de la secularización de nuestra sociedad. Esto es cierto en el sentido de que la religión se retrotrae a la esfera de lo privado. Pero no desaparece, sólo cambia su forma, y con ello, en verdad, también su más íntima esencia. Quien observe el mercado de las religiones que hoy se despliega ante nosotros podrá observar con claridad tanto lo efímero en las modificaciones formales como la transformación esencial del fenómeno religioso. La esencia de la fe cristiana consiste, enfocada desde el punto de vista de la fenomenología de las religiones, en el hecho de que ésta une el impulso originario del hombre con una donación racionalmente conformada hacia el único Dios, el cual es visto como la razón del origen y como amor creador. De aquí proviene un *ethos* que descansa sobre la razón de la criatura y encuentra allí el eco de la razón del Creador. Esta síntesis de entendimiento, voluntad y sentimiento no es sencilla. Siempre está en peligro de inclinarse en una u otra dirección. La misma tensión determina también, más allá del espacio propio del cristianismo, el drama de la historia de las religiones. Aproximadamente todas las religiones reconocen, tras los poderes divinos del mundo, al único Dios, la única causa que da sentido al mundo. También para el politeísmo está claro en general que los dioses no son el plural de

Dios, pues no existe Dios en plural. Él es único. Los dioses son aunque denominados con el mismo nombre poderes de un grado inferior. Pero una y otra vez en la historia de las religiones, este único Dios desaparece de la cultura y del comportamiento religioso concreto. Está muy lejos, y sobre todo, no es peligroso, sea porque hace sólo el bien, es el Bien sin más, y por eso no hace daño a nadie, sea porque se piensa que Él no se preocupa del destino de los hombres, que serian para El~poca cosa. De este modo, el culto no se dirige al Único Bien, del cual no hay nada que temer, sino a los numerosos poderes ambiguos, que rodean de forma concreta nuestra vida y con los que es preciso entenderse. Esa caída del único Bien en favor de los numerosos poderes engañosos, crónica en la historia de las religiones, la designaría yo como *paganismo* en el sentido cualitativo del término. En el mundo occidental ilustrado estamos amenazados por un nuevo paganismo, y lo mismo sucede en todas las culturas restantes. El ser humano, excluye al Único Fundamento real de todas las cosas por considerarlo lejano, inseguro e innecesario, y se dirige, en cambio, a los poderes más cercanos, denigrándose a sí mismo. La descomposición de la síntesis cristiana, frente a la cual nos encontramos, se dirige también fatalmente, en última instancia, a una desintegración del propio ser humano.

## El «Tercer Mundo»

Antes de extraer conclusiones de este intento de diagnóstico del mundo Este-Oeste de hoy, debemos echar aún una mirada a las dos esferas restantes que marcan la historia universal contemporánea: el llamado Tercer Mundo y el mundo del Islam. En lo que respecta al Tercer Mundo, sin duda constituye un gran progreso la caída de los muros invisibles, y también en ocasiones visibles, que dividían por doquier al mundo. Pues el antagonismo entre el Este y el Oeste se proyectó sobre todo el resto del mundo. El muro fue protegido con refinados sistemas de armamentos allí donde faltaba lo necesario para la vida y se convirtió en escenario de pugnas en las que diferentes grupos de poder contendían por la supremacía transitoria. Se enseñó un mesianismo político que dividió las naciones desde

adentro en trincheras enemigas. En todas partes se produjo un desenfreno de violencia, que no fue menor entre los defensores de ideas conservadoras que entre los grupos de la izquierda revolucionaria.

Estos fenómenos no se resuelven simplemente con la reconciliación entre Este y Oeste gracias a la caída de la ideología marxista, pues sus fundamentos sociales siguen existiendo; pero las posibilidades de soluciones políticas racionales ganan terreno. Este es un precedente en extremo positivo. Una política libre de ideologías debe mostrarse como una política moralmente responsable, pues la falta de una ideología como tal no significa la ausencia de valores morales de los cuales provenga la fuerza para la reconciliación y transformación pacífica de las estructuras injustas.

La oportunidad frente a la cual nos encontramos hoy reclama nuestra fuerza moral y religiosa. De que la empleemos asiduamente, dependerá el que el nuevo mundo Este-Oeste resuelva por sí mismo sus problemas fundamentales. El modelo de desarrollo puesto en práctica hasta hoy en Occidente no resulta satisfactorio para esto7. También sería insuficiente sin la hipoteca del conflicto Este-Oeste. Es cierto que no puede hacerse responsable solamente a Occidente de que el contraste económico entre Norte y Sur en los últimos años no haya disminuido. Existen también causas internas en el propio Tercer Mundo, en especial la múltiple corrupción dominante, y en no pocos lugares, también un deficiente *ethos* del trabajo. Pero con esto se toca ya el punto negativo del estilo de ayuda de Occidente. Se ha creído posible prescindir enteramente de los problemas éticos y llevar adelante la construcción de economías modernas, de forma por completo mecánica, en sistemas sociales y éticos ya existentes. Incluso las Iglesias, que en verdad debían saberlo mejor, han sucumbido con frecuencia a esta ilusión materialista. Muchos de sus representantes eran de la opinión de que había que propagar primero las bendiciones del bienestar y sólo después podría hablarse de Dios. Pero esa utilización del axioma *primun vivere, deinde philosophari,* es falsa de raíz. Pues la clave de la fe en Dios y de su fuerza moral no es una filosofía que sólo se puede permitir

aquel que tenga lo suficiente para vivir, sino que es condición de la vida. *Es* vida. Los jóvenes intelectuales africanos que han estudiado en universidades europeas aprendieron sólo una ciencia reticente en lo ético y lo religioso. Para ellos persiste simplemente la opción entre marxismo y positivismo, pero ninguna de las dos filosofías es capaz de edificar una sociedad en la cual libertad y derecho estén unidos entre sí de manera significativa. El furor contra Europa y Estados Unidos que se expande hoy de forma creciente en el Tercer Mundo tiene aquí su raíz más profunda. Es cierto que éste descansa también y en última instancia sobre la diferencia del nivel de bienestar existente entre las dos mitades de la Tierra. Pero en el apasionado recurso a la cultura y religión africanas, a la identidad latinoamericana o asiática, que observamos hoy, actúa claramente una herida vital más profunda: la conciencia de que a uno le ha sido pisoteada la propia alma, que uno ha sido herido en lo más hondo y que, por todos los bienes que se reciben, le ha sido arrebatado lo que constituye la propia dignidad y lo que, en lo más profundo, le permite vivir.

En este contexto resulta interesante que hoy, en Iberoamérica, tras el fracaso del modelo marxista, el rechazo hacia la cultura y la tradición europeas viene orquestado con dos nuevos motivos. La conmemoración de los 500 años de la irrupción de Europa en América debe conducir al recuerdo de la represión de las culturas indias, que se quiere reencontrar como la verdadera alma de Iberoamérica. Junto a esto se presenta una apasionada adhesión a los negros deportados hacia América y el clamor por la pérdida de su identidad cultural y religiosa. Ambos movimientos identifican Europa y cristianismo. Por consiguiente representan una sublevación contra el cristianismo como religión de dominación y como poder de enajenación, una rebelión que, de manera paradójica, tiene sus más fuertes exponentes entre los teólogos, que de este modo intentan dar una nueva forma a la temática de la liberación. Pero también en África se combate cada vez más, no sólo el cristianismo, sino, como forma de enajenación, también y especialmente la inculturación de la fe cristiana de la vida africana, y se busca de nuevo la propia tradición religiosa, que en verdad ha

perdido sus raíces, y podría continuar viviendo de manera fructífera si reviviese en la cristiana.

Al mismo tiempo, es necesario tener en cuenta una tendencia cada vez más fuerte a disolver la Iglesia como tal en sectas. En esto se incluyen, junto a sectas de sello esencialmente cristiano, formaciones sectarias sincréticas, que mezclan en una nueva forma elementos de la más heterogénea procedencia. Especialmente llamativa es la penetración de sectas de procedencia norteamericana en toda Hispanoamérica, cuyo tradicional sello católico es absorbido en muchos lugares por un nuevo pluralismo religioso. Los fundamentos de este viraje no han sido aún suficientemente aclarados. Muchos factores actúan al unísono: una movilidad y un dinamismo mucho mayores por parte de los nuevos grupúsculos religiosos, métodos misionales activos y en parte agresivos, vinculados con beneficios sociales y económicos, una insuficiente evangelización de la parte católica. Además deben mencionarse dos causas cuya repercusión requiere una investigación más profunda. Por una parte, una pastoral unilateralmente política ha creado en muchos lugares un vacío religioso, que es llenado por las sectas que responden al hambre religiosa insatisfecha de la población pobre. Esta no puede defenderse con la ideología de un futuro mundo mejor y sufre, en cambio, la violencia que se deriva del intento de implantar ese otro mundo mejor.

Junto a esto, se sostiene una y otra vez la tesis acerca de un patrocinio de la propaganda de las sectas por los Estados Unidos, que esperan de ello así parece una aproximación estructural del resto de América a su propia mentalidad y, con ello, una repercusión favorable sobre las estructuras políticas y económicas. Tales expectativas podrían fácilmente evidenciarse como engañosas, pues a la vez se promueve la resistencia contra lo extranjero, contra nuevas formas también de dependencia religiosa, y no resultan previsibles los desarrollos internos de la conciencia religiosa tras la fragmentación de lo cristiano. La imagen dada estaría por lo demás muy incompleta si no se hiciera en ella alusión también al hecho de

que, de diversas maneras, hay un impresionante renacimiento del catolicismo, que redescubre, bajo los desafíos del presente, precisamente en Hispanoamérica, su profundidad religiosa y su responsabilidad social, y con ello, también consigue entusiasmar y formar a los hombres.

## El mundo islámico

Finalmente, debemos echar aún una ojeada al mundo islámico, cuyo rostro multiforme no puede ser descrito aquí ni siquiera de manera aproximada. Quiero solamente valerme de forma crítica de uno de los lemas dcl debate contemporáneo, que se ofrece gustoso como la clave general para el esclarecimiento de los procesos actuales: la expresión *fundamentalismo.* Si, en primer lugar, nos aseguramos de forma muy breve acerca de las bases sobre las cuales se apoya el renacimiento actual del mundo islámico, saltan a la vista dos causas. En primer término, se halla el fortalecimiento económico y, con éste, también político y militar del mundo islámico, a partir del significado que el petróleo ha adquirido en la política internacional. Pero mientras que en Occidente el impulso económico ha conducido a un debilitamiento de la sustancia religiosa, en el mundo islámico se vincula al nuevo impulso económico una nueva conciencia religiosa, en la cual se conjugan en indisoluble unidad la religión islámica, la cultura y la política. Esta nueva conciencia religiosa y las posturas que se desprenden de ella se califican hoy en Occidente como *fundamentalismo.* Desde mi punto de vista, se traspone un concepto del protestantismo norteamericano, en forma inadecuada, a un mundo conformado de modo distinto por completo, y esto no contribuye al verdadero conocimiento de las circunstancias. El fundamentalismo es, según su sentido originario, una corriente surgida en el protestantismo norteamericano del siglo XIX, la cual se pronunció contra el evolucionismo y la crítica bíblica y que, junto con la defensa de la absoluta infalibilidad de la Escritura, intentó proporcionar un sólido fundamento cristiano contra ambos8. Sin duda existen analogías con respecto a esta posición en otros universos espirituales, pero si se convierte en identidad la analogía, se incurre en una simplificación errónea. De dicha fórmula se ha

extraído una clave demasiado simplificada, a través de la cual se pretende dividir el mundo en dos mitades, una buena y otra mala. La línea del pretendido fundamentalismo se extiende entonces desde el protestante y el católico, hasta el fundamentalismo islámico y el marxista. La diferencia de los contenidos no cuenta aquí para nada. Fundamentalista es aquel que siempre tiene convicciones firmes, por ello actúa como factor creador de conflictos y como enemigo del progreso. Lo bueno seria, por el contrario, la duda, la lucha contra antiguas convicciones, y con esto, todos los movimientos modernos no dogmáticos o antidogmáticos.

Pero, como se desprende del contenido, a partir de un esquema clasificatorio puramente formal no puede interpretarse realmente el mundo. Según mi parecer, se debería dejar a un lado la expresión «fundamentalismo islámico», porque oculta, bajo una misma etiqueta, procesos muy diferentes en lugar de aclararlos. Habría que diferenciar, según me parece, el *punto de partida* del nuevo despertar islámico y sus diversas formas. En lo que respecta al punto de partida, me parece muy significativo que los primeros síntomas del viraje en Irán fueran atentados contra los cines norteamericanos. El *way of life* occidental, con su permisividad moral, fue asumido como un ataque a la propia identidad y a la dignidad de la propia forma de vida. El mundo cristiano había generado, en los momentos de su mayor despliegue de poder, un sentimiento negativo en torno al propio subdesarrollo y dudas acerca de la propia identidad, al menos en los círculos cultos del mundo islámico. De este modo, creció el desprecio frente al confinamiento de lo moral y lo religioso en el ámbito puramente privado, frente a una configuración de la vida pública, en la cual sólo resultaba válido el agnosticismo religioso y moral. El poder con el cual ese estilo de vida fue impuesto formalmente, sobre todo mediante la exportación de la cultura norteamericana, un estilo de vida que debía aparecer como el único normal, fue percibido cada vez más como un ataque contra lo más profundo de la propia esencia. El hecho de que no sea la atea Unión Soviética, sino los Estados Unidos de Norteamérica, tolerantes en materia religiosa y al mismo tiempo fuertemente marcados por la religión, los que son

combatidos y atacados depende de ese choque entre una cultura moralmente agnóstica y un sistema de vida, choque en el cual la nación, la cultura, la moral y la religión aparecían como una totalidad indivisible.

Las configuraciones concretas de esa nueva autoconciencia son muy variadas. El aferrarse fanáticamente a las tradiciones religiosas se vincula en muchos sentidos al fanatismo político y militar, en el cual la religión se considera de forma directa como un camino de poder terrenal. La instrumentalización de las energías religiosas en función de la política es algo muy cercano sin duda a la tradición islámica. En consonancia con esto, se ha desarrollado, en relación con el fenómeno de la resistencia palestina, una interpretación revolucionaria del Islam que roza la teología cristiana de la liberación, y que ha hecho con facilidad una mezcla del terrorismo occidental, inspirado por el marxismo, y el islámico. Lo que de manera superficial se denomina «fundamentalismo islámico» se podría vincular sin dificultad con las ideas socialistas acerca de la liberación: el Islam es presentado como el verdadero conducto de la lucha por la liberación de los pueblos oprimidos. Por esta vía, por ejemplo, ha encontrado Roger Garaudy su camino del marxismo al Islam. Ve en este último el portador de las fuerzas revolucionarias contra el capitalismo dominante. En contraposición con esto, un mandatario fuertemente marcado por la religión como es el rey Hassam de Marruecos ha expresado hace poco su profunda preocupación por el futuro del Islam: una interpretación del Islam que considere como su núcleo la entrega a Dios está reñida con una interpretación político-revolucionaria, en la cual la cuestión religiosa se convierte en parte de un chauvinismo cultural y con ello se subordina a lo político. No deberíamos disponemos con tanta ligereza al análisis de un fenómeno tan completo como éste. El Islam, tan seguro de sí mismo, actúa desde lejos sobre el Tercer Mundo como algo más fascinante que un cristianismo dividido consigo mismo.

## *La función de la Iglesia*

## Estado y sociedad

¿Qué consecuencias tiene todo esto en la sociedad y en la Iglesia para nosotros? ¿Qué debemos hacer? En lo concerniente a la sociedad, debemos tener en cuenta sobre la base de las experiencias de las dos últimas décadas en particular, más que las actuales lo que Horkheimer y Adorno han denominado la *dialéctica del Iluminismo.* Con ella se designa la «incesante autodestrucción del Iluminismo» que se lleva a cabo, donde dicho Iluminismo se establece como algo absoluto y sólo quiere reconocer lo calculable, lo explicable, mientras que niega lo inaccesible o lo restringe al ámbito puramente privado. Dicho de otro modo: una sociedad que se ha construido en su estructura pública desde una perspectiva agnóstica y escéptica y que permite que lo demás subsista sólo al margen de lo público, no sobrevive mucho tiempo. Si queremos llevar a un común denominador el problema del presente, y con éste, sus desafíos, entonces yo diría que éste consiste en la doble disolución de lo moral, que hasta ahora parece progresar entre nosotros de forma incontenible: en la privatización de la moral por una parte, y por otra, en la reducción de ésta al cálculo de lo que conduce al éxito, de aquello que promete las mejores oportunidades de supervivencia. Con esto una sociedad se convierte en amoral en su esencia pública y comunitaria o, dicho de otro modo, en una sociedad en la cual no cuenta para nada lo que propiamente otorga al ser humano su dignidad y lo conforma como tal.

El primer y más apremiante imperativo me parece ser que el rango de la esfera moral sea reconocido de nuevo en su inviolabilidad y dignidad. Lo distintivo del ser humano consiste en que éste reconoce como limite, no sólo el no-poder en sentido físico, sino que respeta de manera libre el no-deber en sentido moral como un limite a la vez obligado y real. Es libre y es un ser humano cuando no sólo se somete a la ley de la necesidad, sino cuando reconoce la ley de la libertad como su esfera realmente determinante. Entonces puede, por el contrario, romper los límites de la necesidad física o intentar hacerlos retroceder, sin poner en peligro la Creación o a sí mismo. La dimensión interior de una sociedad se muestra en los valores que

ésta considera dignos de protección. Para nuestra sociedad, es característica una preocupación por la integridad física que actúa a veces de forma patológica. En ella puede haber en verdad algo de cierto, pero el pánico y la pérdida de perspectiva que se observan en ella muestran aquella «angustia radical convertida en mítica» que Horkheimer ha planteado como rasgo distintivo de un Iluminismo que desemboca en positivismo. Esa preocupación patológica por la protección de nuestra integridad física establece, por contraste, una progresiva insensibilidad por la integridad moral del ser humano, porque ésta no parece digna de elogio, sino que, por el contrario, es escarnecida como hipocresía o absurdo por quien desde el iluminismo se ha convertido en positivista. Pero esto es en esencia la negación del hombre como hombre, la negación de la libertad y de la dignidad humana. Con esto no sobreviviremos mucho tiempo ni podremos ayudar de manera efectiva a otros en lo más mínimo.

Naturalmente, hay fundamentos razonables para el confinamiento de lo moral en la esfera privada: el temor a la coacción, a la tutela estatal, a la intolerancia de las diferentes cosmovisiones. Pero esos temores son principios esenciales para un legislador precisamente por eso, porque un valor moral positivo está contenido en ellos: el reconocimiento de la conciencia y de su propio derecho, el reconocimiento de los límites del poder coercitivo estatal, etc.

Con ello, un aspecto moral se ha incorporado al orden público y ha quebrado de hecho la neutralidad religioso-mora! del Estado. Sin embargo, ¿por qué podemos atribuir obligatoriedad pública sólo a los estatutos de limite? Éstos son importantes, pero no son todo lo que una sociedad necesita para sobrevivir. En toda la autocrítica cristiana, que desde el Iluminismo se ha hecho cada vez más candente y radical, debemos redescubrir una conciencia de la gran tradición moral del cristianismo, por así decirlo, la clave predogmática o metadogmática de sus constantes morales, sopesarla de nuevo, reconocerla como nuestra identidad moral, a partir de la cual podemos vivir, como fue establecido en la ley fundamental de 1949. Si no recuperamos una parte de nuestra

identidad cristiana, no podremos enfrentarnos al desafío de este momento.

## La Iglesia

¿Qué debe hacer, pues, la Iglesia o qué deben hacer las Iglesias en este contexto? Yo respondería: deben ante todo ser verdaderamente ellas mismas. No les está permitido degradarse a un simple medio para moralizar la sociedad, como desearía el Estado liberal. Menos aún deben legitimarse mediante la utilidad de sus obras sociales. Cuanto más se dirija una Iglesia a alcanzar directamente lo que en ella, por así decirlo, debe ser «dado por añadidura», mucho más fallará incluso en esto. Es ilustrativo al respecto el hecho de que hoy, en la Iglesia, cuanto más se entiende a si misma como institución de progreso social, más decaen las vocaciones de servicio social, las vocaciones de cuidado a ancianos, enfermos, niños, etc, que solían florecer cuando la mirada se dirigía esencialmente a Dios. La frase de Jesús: «Buscad primeramente el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33), se verifica aquí de forma empírica. Horkheimer y Adorno, con la perspicacia del profano, han criticado el intento de los teólogos de sustraerse al núcleo de la fe, de convertir la Trinidad y cuestiones similares como las narraciones bíblicas, en algo intrascendente, por cuanto quedan restringidas al aspecto simbólico. Si los teólogos dicen ellos cuestionan el dogma, es nulo el valor de la prédica. Se doblegan ante ese «temor a la verdad», en el que se arraiga el decaimiento espiritual del presente. No, así no se puede salvar la Iglesia. Ésta debe, ante todo, hacer decididamente lo que le es propio, aquello en lo que se funda su identidad: dar a conocer a Dios y anunciar su Reino, para que la moral recupere su existencia aun mucho más allá del círculo de los creyentes.

La Iglesia debe no obstante. atender a su responsabilidad para con la sociedad de muchas maneras y intentar hacer comprensible y accesible lo divino y sus consecuencias morales a todos. Debe convencer, pues sólo en la medida en que crea convicciones abre

un espacio para aquello que le ha sido transmitido y que sólo a través del camino de la libertad, esto es, por medio del entendimiento, la voluntad y el sentimiento, puede llegar a ser accesible. La Iglesia debe estar dispuesta a sufrir, a preparar espacio a lo divino, no a través del poder, sino del Espíritu, no de poderes institucionales, sino del testimonio, del amor, de la vida, del dolor, y así ayudar a la sociedad a reencontrar su identidad moral.

Goethe caracterizó una vez la lucha entre fe e incredulidad como el gran tema de la historia universal. Con esto creía retornar a la filosofía de San Agustín, quien en realidad lo había expresado de otro modo. Agustín ve en la historia universal la lucha de dos tipos de amor: el amor propio hasta el desprecio de Dios y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo. Hoy podríamos formular lo mismo quizás de una manera diferente: la historia está caracterizada por la contraposición del amor y de la incapacidad para amar, aquella devastación de las almas que se produce allí donde el ser humano sólo reconoce como valor lo que es cuantificable. La capacidad de amar, es decir, la capacidad de esperar con paciencia lo imprevisible y dejarse llenar de dones, queda sofocada por las satisfacciones fugaces, en las cuales yo no estoy obligado con nadie ni tengo que salir de mí mismo y, por consiguiente, tampoco me realizo a mí mismo. Esta destrucción de la capacidad de amar engendra el aburrimiento mortal. Éste es el envenenamiento del ser humano. Si éste se impusiese, se destruiría el ser humano y con él, al mundo. En este drama no debemos titubear en oponernos al poder omnímodo de lo cuantitativo y en luchar del lado del amor. Esta es la decisión que este momento exige de nosotros.

## Referencias y fuentes bibliográficas

Introducción: Tomada de la revista *La nueva Europa* n. 1, 1992, donde se reproduce el texto, leído por el Cardenal Ratzinger en la presentación de la edición italiana de este libro, el 8 de febrero de 1992.

PRIMERA PARTE:

Capítulo 1: *Derribar y edificar. La respuesta de la fe a la crisis de los valores,* aparecida por primera vez como conferencia de la serie, *Eichstatter Hochschulreden,* impreso en la Universidad de Eichstatt, n. 61, Munich, 1988.

Capítulo 2: *El papel de la religión ante la* crisis *contemporánea de la paz y la justicia,* publicado en *Internal, kath. Seiíschríft,* n. 18, PP. 113-122,1989; in *Communio amerik,* XVI, n.0 4, pp. *540-541,* 1989; in *Communio Chile,* VII, pp. 5-13, 1989. También a cargo de Beyerbaus-Padberg, *De konziliare Prezess,* 124136, 1990.

Capítulo 3: *Fe cristiana y responsabilidad ante la sociedad y el mundo,* publicado en la revista *Atlántida,* Vol. III, n. 9, 1992.

SEGUNDA PARTE:

Capítulo 4: *La fe y las convulsiones socio-políticas contemporáneas,* aparecido en versión ligeramente diversa, en *II Nuovo Aeropago,* n. 9, PP. 7-24, 1990 y como opúsculo, (Parma, 1990); versión española en *Communio Chile,* VII, PP. 79-80, 1990 y editado en forma amplia en AA.VV., *Catolicismo y Cultura,* edición de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, 1990, PP. 85115.

Capítulo 5: *Europa, entre esperanzas y peligros,* forma parte de una publicación conmemorativa a cargo del Ayuntamiento de Spira.

Capítulo 6: *Un reto para Europa,* publicado en *Deutsche Tagespost y Die Presse* (Viena), y nuevamente en *KNA-Oekumenische Information,* Nr. 14/15, 1991, Pp. 5-16.

Joseph Ratzinger

# Verdad, Valores, Poder

## Piedras de toque de la sociedad pluralista

Ediciones Rialp, S. A. Madrid 1995


- La democracia vacía
- Prólogo del autor
- I. La libertad, la justicia y el bien. Principios morales de las sociedades democráticas
  - 1. La demanda pública de la conciencia
  - 2. Libertad individual y valores sociales
  - 3. Respeto de un sustrato fundamental de humanidad
- II. Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre. Conciencia y verdad
  - 1. Un diálogo sobre la conciencia errónea y primeras conclusiones
  - 2. Newman y Sócrates. Guías de la conciencia
  - 3. Consecuencias sistemáticas: los dos planos de la conciencia
    - a) Anamnesis
    - b) Conscientia
  - 4. Epílogo: conciencia y gracia
- III. El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista
  - 1. ¿Es el relativismo una condición de la democracia?
  - 2. Estado, ¿para qué?
  - 3. Respuestas contradictorias a la pregunta sobre el fundamento de la democracia
    - a) La teoría relativista
    - b) La tesis metafísica cristiana

    - c) ¿Hay evidencia de lo moral? Posiciones intermedias
  - 4. Resumen y conclusiones
  - 5. Consideración final: cielo y tierra


## La democracia vacía

En la época del adiós a los grandes relatos, el crepúsculo del deber, la generalización del conformismo, la propagación del pesimismo cultural y la difusión de la versátil ética mínima, indolora y acomodada, se anuncia un oscurecimiento del valor. La luz del bien, se dice, ha perdido su antiguo resplandor. Brilla débilmente sobre una desamparada paramera, y la inmensa llanura de la verdad, otrora fértil e inagotable, es ahora un pedregal sequeroso. ¿Qué hay de verdad en esta semblanza sombría? ¿Se ciernen sobre el valor inquietantes amenazas? ¿Puede remontarse a sus fundamentos el pensamiento atenuado hoy en boga?

Si dirigiéramos la atención a los valores estéticos, dominados por un vacío formalismo, nos sentiríamos inclinados a confirmar el negro vaticinio. El arte ha abrazado un zafio ideal estético que consiste en programar sensaciones. Para ese fin vale todo. El Weihnachtsoratoriurn de Bach, la música de Anna Lockwood, las albas figuras de Zurbarán, la pintura de Pollock, el western o la pornografía. La igualación estética ha arrasado con los valores artísticos. El prodigioso Dostoievski fue de los primeros en vislumbrar el eclipse de la belleza. «La idea fundamental, dice sobre su novela El idiota, es la representación de un hombre verdaderamente perfecto y bello. Todos los poetas, no sólo de Rusia sino también de fuera de Rusia, que han intentado la representación de la belleza positiva no lograron su empeño, pues era infinitamente difícil. Lo bello es el ideal; pero el ideal, tanto aquí como en el resto de la Europa civilizada, ya no existe. Sólo hay en el mundo una figura positivamente bella: Cristo»[1]. Dostoievski conserva su vista aguda cuando Europa la ha perdido. Con ojos de lince capta de una tacada el valor y su fundamento.

No muy diferentes son las cosas en el ámbito de la moral. Evocar los valores sólo sirve, al parecer, para romper el consenso social. Hablar de ellos significa enredarse en insustanciales juegos de palabras. Quien los invoca deja traslucir su oculto carácter dogmático. El único lenguaje legítimo es el hipotético y quien no está dispuesto a ver los valores como hipótesis revisables se comporta como un fanático intransigente. «La moral, dice solemnemente Niklas Luhmann, es el paradigma perdido». A esta tópica embestida contra los valores morales se añade en nuestros días otra aún más airada. La formularé con unas palabras que tomo prestadas de esta obra de J. Ratzinger: «El concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de la libertad»[2]. He dado en un hueso duro. Acabo de tropezar con la principal dificultad. Quien no quiera embarrancar en el bajío, ni encallar como endeble barcaza en el cenagal, deberá abrazar el nihilismo moral. El nihilismo moral es el fundamento de la democracia, que no puede admitir valor alguno sin introducir furtivamente un dogmatismo extraño a su naturaleza. La democracia necesita hombres sin convicciones, seres ágiles, ligeros, liberados del fardo del valor, sin escrúpulos morales que les impidan brincar de una constelación de sentido a otra. Mann ohne Eigenschaften, ser sin cualidades: he ahí el modelo de hombre democrático.

Ilustraré el concepto de democracia vacía glosando algunas ideas de dos célebres defensores suyos: Hans Kelsen y Richard Rorty. El jurista austriaco, padre del positivismo político y paladín de la posición relativista, expone su opinión al comentar un texto evangélico: el pasaje del Evangelio de San Juan en que Pilato pregunta a Jesús: «¿qué es la verdad?» (Jn 18,38). La interrogación de Pilato es una pregunta sólo en apariencia. En realidad es una respuesta rotunda que se podría formular así: la verdad es inalcanzable. La prueba de ello está en que no espera contestación, sino que se dirige a la multitud para que decida con su voto un difícil problema. Pilato expresa con esa maniobra el necesario escepticismo del político, que ha de ser desconfiado, incrédulo, indiferente, desinteresado y frío. Su credo es no creer en nada: ni en

la verdad ni en el bien ni en la justicia. Al proceder como lo hace, Pilato se comporta como perfecto demócrata. El perfecto demócrata debe encogerse de hombros —o lavarse las manos—ante los dilemas morales y trasladárselos a la mayoría, que es fuente, origen, principio y raíz del valor. Figura ejemplar de la democracia relativista y vacía: eso es Pilato. Como tal desdeña apoyarse en la verdad o en el bien. Su único sostén son los procedimientos. A Kelsen no parece inquietarle que el demócrata Pilato, que obra con pulcra exquisitez democrática, sin remilgos mora les, atento sólo a las formas, se lleve por delante la vida de un inocente. Como no existe más verdad ni más bien que los de la mayoría, carece de sentido preguntarse si son justos o legítimos. Para enviar a un justo a la muerte tan sólo hace falta contar con el beneplácito mayoritario, es decir, tener apoyos suficientes. Kelsen llegó al extremo de defender la necesidad de imponer, con sangre y lágrimas si hiciera falta, la certeza relativista. Es preciso creer firmemente en la necesidad de no creer en nada. He ahí el superficial imperativo democrático[3].

Muy parecida es la actitud de Rorty. Es tan relativista como la de Kelsen y aún más huera. Al valor le resulta imposible levantar cabeza, ahogado ahora en un mar de frivolidad, futilidad, ligereza, insubstancialidad e intrascendencia. Tras el ocaso de la utopía comienza a propagarse un frívolo nihilismo de funestas consecuencias. Spaemann cree que Rorty es el principal defensor de la utopía banal y el más encendido propagador de un tipo de sociedad liberal en la que no tienen cabida los valores absolutos, las convicciones firmes y los principios incondicionados. El único valor incuestionable es el bienestar. La invitación paulina «aspirad a los bienes de arriba», es sustituida por la nietzscheana «permaneced fieles a la tierra».

El punto esencial de la democracia es, según Rorty, la libertad. No parece haber razones de peso para rechazar una proposición tan pacífica. El problema está en el tributo que se pide a cambio. Nada menos que el bien, y con él los demás valores, deberán desaparecer del horizonte democrático. El valor representa un

peligro para la libertad, pues señala una frontera infranqueable que recorta sus alas. De ahí la necesidad imperiosa de tomárselos a broma y unir la democracia y el relativismo. El único criterio de la moral y el derecho de que dispone la democracia es la convicción mayoritariamente compartida. Es difícil no estremecerse y sentir una sacudida interior un como renitente repeluzno, ante una doctrina que convierte el principio mayoritario en fuente de la verdad y el bien. Su legitimidad para determinar la titularidad del poder está fiera de toda duda. Pero transformarlo en fuente de moralidad significa concederle prerrogativas que no tiene y dejar expedito el camino a la arbitrariedad y el atropello. A Rorty no se le escapa esta dificultad No puede evitar la insatisfacción que le produce su propia doctrina. De ahí su confesión sorprendente de que la razón que se orienta por el juicio de la mayoría incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud. «En eso se engaña, dice J.Ratzinger. Durante siglos, e incluso durante milenios, el sentimiento mayoritario no ha incluido esa intuición y nadie sabe durante cuánto tiempo la seguirá manteniendo»[4]. Yen otro lugar añade: «La evolución de este siglo nos ha enseñado que no hay una evidencia así como fitndamento firme y seguro de la libertad»[5].

Kelsen y Rorty propugnan una democracia y una libertad vacías. La primera no tiene otro cometido que asegurar la división y transmisión del poder y la segunda persigue crear un ámbito social sin obstáculos que permita al individuo moverse en todas las direcciones posibles. Aquélla renuncia a llenarse de contenido comprometiéndose con la dignidad del hombre y los derechos humanos. Ésta repudia su entraña ética, se abastarda y envilece, se convierte en una actitud de permanente indecisión —cree que si se usa se gasta— y desiste de convertirse en estilo de vida. Se entiende la inquietud de Hólderlin cuando pregunta «¿ quién comprende esta palabra?».

Los promotores de la democracia vacía entienden la ética de una manera peculiar Está muy difundida la idea de que la ética es una dama severa de rostro torvo y desagradable, vestida de negro, que vive alejada de la luz en una lóbrega cueva dedicada a reprender al

hombre y leerle la cartilla. «Tenemos el runrún de que la moral sólo puede medrar en aires clausurados de catacumba o celda, como los mohos. Moral entona mejor con el color morado, de medio luto, que con este azul ensoberbecido y alegre»[6]. Mientras medito estas ideas y busco palabras para expresarlas, veo cómo reverbera la luz sobre la mar zafírea, que se envanece al recibir su radiante estallido.

No encuentro ni rastro de la moral sombría en este espectáculo de luz complaciente. ¿Es, de verdad, la ética un recetario de prohibiciones? ¿Es moralina paralizante con derecho de veto? ¿Es un ave de mal agüero que adivina calamidades y catástrofes y hecatombes? Rorty cree que sí. La ética tradicional consistiría en tomarse las cosas por la tremenda. Ha llegado el momento de tomárselo todo a broma, empezando por la moral, a la que no hay que prestar demasiada atención, dar importancia o dedicar interés[7]. Es hora de desprenderse de los valores y las convicciones y arrojarlos por la borda como fardos inútiles. La sociedad liberal exige la astenia ética. Mientras no se generalice la moral anoréxica, una moral debilitada y sin fuerzas que rehuya invocar los valores, la democracia estará amenazada e insegura. La más alta garantía democrática es la frivolidad. Hay que renunciar a los principios, vivir superficialmente, perseguir lo baladí, ser ligero de cascos. Tomarse algo en serio significa creer en ello, y la creencia es intolerancia potencial, es decir, inquina antidemocrática. La democracia, que se debe poner «delante de la filosofía», obliga a renunciar a los valores.

La artificiosa enemistad entre moral y democracia descansa en un profundo desconocimiento de la esencia de la ética, que es la forma genuinamente humana de habérselas con el tiempo. El hombre es ético por ser constitutivamente temporal. Contemplada como singularidad impar de la existencia temporal, la ética es el modo humano de ganar tiempo. Vivir éticamente significa sentirse calurosamente invitado a no retrasar innecesariamente la tarea de llegar a ser lo que somos, a no dejarlo pasar lerdamente —actitud que suele ir acompañada del deseo banal de recuperarlo—, a no

gastarlo en cosas inútiles para realizar la gran faena de la existencia. La ética es el modo humano de vencer el tiempo y contrarrestar la erosión causada por su curso imperturbable, la forma de usar el tiempo para desarrollarse completamente y desplegar todas las dimensiones humanas. El crecimiento orgánico acaba. Buena parte ocurre ya durante la embriogénesis, en el periodo que va desde la formación del cigoto hasta el nacimiento. En el seno de la madre el niño se dedica a ganar tiempo haciéndose a sí mismo. Después de nacer, el crecimiento continúa durante muchos años. Se adiestra el cuerpo, se robustecen los músculos, se agilizan los miembros y se adquieren reflejos para gobernarlo con maestría. Se cultiva el lenguaje, se fortalece la imaginación, se aprehende la belleza y se descubre el amor. Más tarde o más temprano el crecimiento biológico se acaba. La formación de circuitos neuronales termina y el desarrollo muscular también. Pero el perfeccionamiento del hombre como hombre es infinito. La tarea de llegar a ser el que somos es interminable. Cuando no se renuncia a cumplirla, no se arroja la toalla ni se declara el fin de las ilusiones, la vida humana progresa, se avalora, evoluciona, madura, se agranda, se despliega y crece. Es, pues, constitutivamente ética. La eticidad humana convierte al hombre en un ser abierto a un amplísimo futuro cargado de posibilidades, activo y audaz para encauzar originalmente su vida por sendas inéditas, alejadas de lo trillado y consabido, y singular para rebelarse contra cualquier caprichosa regla obligatoria.

Lo bueno, el valor en general, es un horizonte de incondicionalidad. Su carácter absoluto se trasluce en la imposibilidad de reemplazarlo por cualquier otra cosa. Al enfrentarse con el problema de la bondad de las acciones, Platón se limitó a decir que son buenas por la bondad, es decir, incurrió en tautología inevitable. Por su parte, el filósofo inglés Moore, que se ocupó esmeradamente de traducir «bueno» por otro contenido equivalente, acusó a los intentos en tal sentido de cometer falacia naturalista por su impotencia para sustituir adecuadamente «bueno» por cualquier otra propiedad La razón de la incompatibilidad está en que el punto de vista moral no es una perspectiva nueva que se añada a las demás, sino la que

establece la correcta ordenación de todas ellas. El punto de vista moral abre un horizonte de incondicionalidad que marca la frontera de los pactos posibles. Condenar al inocente, torturar al prisionero, utilizar en beneficio propio las posibilidades inmensas del poder, quitar la vida a un hombre o privarlo de sus derechos inalienables —aquéllos que le pertenecen por su condición de ser personal— son acciones reprobables de suyo. Ninguna situación histórica, particularidad cultural o razón política pueden eliminar su ignominia.

Despojar a la bondad de su intrínseco valor absoluto significa destruir la posibilidad del discurso práctico. La justicia, la solidaridad o la democracia, pongamos por caso, se tornan volubles ideas sin fundamento cuando se hace depender el juicio moral de la veleidad o el capricho. Sobre tan inestable suelo no es posible levantar el sólido edificio moral. La tarea humana de saborear la existencia y comunicar lo mejor de ella a los demás deja de ser un mandato terminante y se convierte en fantástica quimera. El desagrado que «una nación debe sentir cuando otra cualquiera es insultada y ofendida», el «odio que despierta el violador de los derechos de los demás que insulta arrogantemente las costumbres y opiniones ajenas», por decirlo con palabras de Herder, pierde su condición de repulsa y se convierte en censura tímida, dispuesta siempre a cambiar la reprobación en complacencia cuando las circunstancias lo aconsejen. La instauración de la armonía entre los hombres, la creación de un mundo humano mejor, tan ardientemente anhelado por Novalis, se desprestigian como grandiosas utopías. La completa reconciliación humana, sublimada literariamente por Thomas Mann en su Joseph Tetralogie, es desdeñada como un mito iluso engendrado por la mente febril del artista. La unidad e igualdad entre los hombres, cuya proclamación resulta especialmente necesaria en épocas de creciente fragmentación, imparable orgullo nacionalista y enemistad ideológicamente prescrita entre pueblos, razas y creencias, es considerada como una amenza para la heterogeneidad de formas de vida y sistemas normativos. La sustitución del odio y el desprecio por la reconciliación y la paz es tildada de ilusa esperanza amenazadora del disenso. Cualquier

programa de entendimiento ecuménico resulta irrealizable cuando se ignora la perspectiva incondicional de lo bueno.

El paradigma ético de la democracia vacía sanciona la fluctuación como base de la vida, e invita a sustituir las afirmaciones tajantes por prudentes circunloquios del tipo «sí... pero». Esa actitud desconoce el significado genuino de la perspectiva ética, sin la que el discurso moral se convierte en retórica insustancial. ¿No es sin ella mera monserga trivial la apología de Lyotard en favor de la justicia como «hacer justicia a la pluralidad»? ¿No haría falta percibir horizontes de incondicionalidad para fundamentar el respeto categórico a la propia especifidad? ¿No es preciso reconocer que el bien es frontera de los pactos posibles para condenar las injusticias a la pluralidad? ¿Cabe establecer, sin abrirse al horizonte incondicional de lo bueno, que la democracia es la única forma de organización social a la altura de la conciencia emancipada del hombre de finales de siglo? ¿Es posible entender la exigencia de validez universal de los derechos humanos al margen de la perspectiva ética? ¿No supone el otro —un ser moral personal del que no se puede disponer— un límite del derecho a la diferencia?

Nada muestra mejor la incondicionalidad del bien que su intrínseca referencia al Absoluto, sin el que la moral corre el peligro de convertirse en ideología oportunista al servicio del medro y la ganancia. Cuando se cree exclusivamente en un «dios menor», como el éxito, el dinero, la fama, el poder o el goce, los principio morales tienden a separarse del principio que los fundamenta. Dejan de ser valores absolutos y se convierten en estrategias de acción acomodadas a las circunstancias. La animosidad contra el deber y la crítica mordaz de virtudes como el dominio de sí, la templanza, la decencia, el pudor, el orden o la disciplina, reprobadas irritadamente por Nietzsche como «virtudes burguesas», son consecuencia del vano empeño en fundamentar la moral al margen de la religión. Cuando el incondicional horizonte de la moralidad degenera en rigorismo rutinario asentado en el imperativo categórico, las palabras «bueno» y «malo» pierden significación filosófica, se trivializan y convierten en instrumentos de propaganda social. La

mejor expresión literaria de una concepción insustancial de la moral, que tiene lugar cuando es privada del carácter incontrovertible que le presta el Absoluto, es seguramente Buddenbrooks, una obra juvenil de Thomas Mann, cuyo principal objetivo es poner de manifiesto cómo el olvido del Dios trascendente impide asentar sólidamente valores absolutos.

José Luis del Barco

## Prólogo del autor

Los tres artículos reunidos en este breve libro surgieron por motivos muy diferentes. Pero en el fondo de todos ellos se esconde la misma pregunta. El primer trabajo es la versión alemana de mi discurso de agradecimiento, pronunciado en la sala de cúpulas de la Académie Française en noviembre de 1992, al ingresar en la Académie des Sciences Morales et Politiques. Según la tradición, el nuevo miembro debe ensalzar en el acto al predecesor cuyo lugar ocupa ahora. En mi caso el predecesor era Andrei Sajarov, con lo que el tema de mi disertación estaba decidido de antemano. Sajarov fue grande como físico, pero sobre todo fue grande como hombre, como intrépido y apasionado luchador por la dignidad y la libertad del hombre. Sajarov aceptó el precio del sufrimiento que le impuso el régimen comunista, cuya mendacidad e inhumanidad destapó ante los ojos del mundo. La opinión pública lo admiró por ello, pero no quiso renunciar a *su flirt* con la ideología que tanto sufrimiento había causado al físico. Siguiendo la tradición de la Academie, mi discurso no podía ser una pura elegía, una alabanza retrospectiva del gran predecesor. De su figura emergía la pregunta sobre cómo formar en nuestros días una comunidad nacional en libertad. Para ello hacía falta considerar el contenido ético de la libertad humana como realidad que sólo se puede vivir en un ámbito de responsabilidad compartida.

El marco temporal previsto tan sólo permite alusiones aforísticas a algunos puntos de vista relevantes. La ocasión me permitió echar mano de un discurso pronunciado en 1992 en Bratislava, capital de

Eslovaquia, ante un nutrido auditorio. Tras el fin de la dictadura comunista se planteó en el país con gran urgencia y absoluta concreción la pregunta sobre el modo de construir un Estado nuevo y justo, de organizar y garantizar la libertad sin menoscabar la justicia. La conferencia de París y la de Bratislava, que constituye el tercer capítulo del libro, están totalmente entrelazadas entre sí. En París traté de examinar de nuevo, a partir de la figura concreta de Sajarov, lo que en la capital eslovaca había presentado previamente sirviéndome de hechos objetivos. El segundo trabajo de este libro menudo fue bosquejado por primera vez para la reunión de obispos americanos celebrada en Dallas en la primavera de 1991, en la que se sometió a debate el problema de los fundamentos de la Teología Moral. La versión alemana del trabajo fue dedicada al amigo y colega en Tubinga, Max Seckler, con ocasión de su 65 aniversario, y publicada en el escrito conmemorativo aparecido para celebrar el acontecimiento. El problema que plantea es anterior al de los capítulos primero y tercero, y en cierto modo se puede considerar corno fundamento de ambos. Cuando lo moral es una realidad interior y el hombre se eleva interiormente por encima de sí mismo, la moralidad y la libertad dejan de ser antagónicas para convertirse en realidades que se basan la una en la otra y se requieren quieren reciprocamente. La pregunta acerca de la libertad política se debe poner al lado de la pregunta acerca de la libertad moral, que ha de intentar esclarecer de dónde recibe su ser propio y su verdad. En este momento la pregunta acerca de Dios se incorpora irremisiblemente a la pregunta acerca del hombre. Pero la pregunta sobre Dios no se puede plantear de forma abstracta, es inseparable del encuentro de la historia humana con Jesucristo. Yo no quisiera ocuparme de estos difíciles problemas de forma sencilla y puramente teórica. Por eso he tratado de desarrollarlos apoyándome en la experiencia concreta de mi propio itinerario intelectual. Tengo la esperanza de que así se percibirá, más allá de la mera sabiduría escolar, lo esencial con todo su realismo humano.

*Roma, 6 de agosto de 1993*
Cardenal JOSEPH RATZINGER

# I. La libertad, la justicia y el bien. Principios morales de las sociedades democráticas[8]

Es un gran honor para mí poder pertenecer desde ahora al Instituto de Francia como sucesor de la eminente figura de Andrei Dimitrievich Sajarov. Doy las gracias de todo corazón por ello. Sajarov figuraba entre los representantes más prestigiosos de su ciencia, la física, pero fue más que un renombrado científico: fue un gran hombre. Sajarov luchó por la humanidad del hombre, por su dignidad moral y su libertad, pagando por ello el precio del sufrimiento, la persecución y la renuncia a la posibilidad de ulterior trabajo científico. La ciencia puede servir al hombre, pero también se puede convertir en instrumento del mal y prestarle todo el horror de que es capaz. Sólo cuando se ejerce con responsabilidad moral puede la ciencia satisfacer su verdadera naturaleza.

## 1. La demanda pública de la conciencia

No sé cuándo ni cómo percibió con claridad Sajarov la extrema seriedad de estas cosas. Una breve noticia sobre un acontecimiento ocurrido el año 1955 proporciona un indicio al respecto. En noviembre de 1955 se hicieron importantes ensayos con armas termonucleares que se saldaron con este trágico balance: la muerte de un joven soldado y de una niña de dos años. En el pequeño banquete posterior, Sajarov levantó su copa para brindar. El científico aprovechó la ocasión para manifestar su esperanza en que las armas rusas no explotarían jamás sobre ciudades. El director de las pruebas, un alto oficial, explicó en la respuesta que la tarea de los científicos consistía en perfeccionar las almas. Pero no era asunto suyo ocuparse de cómo se deberían emplear. Su inteligencia no es competente para ello. El comentario de Sajarov a esas palabras puso de manifiesto la creencia del científico mantenida hasta el final de su vida: «Ningún hombre puede rechazar su parte de responsabilidad en aquellos asuntos de los que depende la existencia de la humanidad»[9]. El oficial había negado, seguramente sin ser consciente de ello, la moral como magnitud peculiar en la que todos los hombres son competentes. Para el

oficial existía solo competencia técnica de carácter científico, político o militar. En verdad no hay competencia profesional que otorgue derecho a matar —o hacer que otros maten— a los hombres. La negación de la capacidad humana común para penetrar en lo que concierne al hombre corno hombre crea un nuevo sistema de clases y envilece a los seres humanos, porque en esas condiciones desaparece el hombre como tal. Negar el principio moral, impugnar ese órgano de conocimiento —previo a cualquier especialización— que llamamos conciencia, significa negar al hombre. Sajarov llamó la atención una y otra vez, con energía, sobre la responsabilidad de cada hombre sobre toda la realidad, y en la salvaguardia de esta responsabilidad encontró su propia misión.

Desde 1968 fue apartado de aquellos trabajos que tuvieran que ver con los secretos de Estado. A partir de ese momento defendió con más ardor la demanda pública de la conciencia. En adelante su pensamiento girará en tomo a los derechos humanos, la renovación moral de su país y de la humanidad, los valores humanos comunes a todos y el mandamiento de la conciencia. Sajarov, que amaba profundamente a su país, hubo de convertirse en acusador de un régimen que hundía a los hombres en la indolencia, el cansancio y la indiferencia, y los empobrecía interior y exteriormente. Se podría decir que con el hundimiento del sistema comunista Sajarov habría cumplido su misión, un importante capítulo de la historia de la moral política hundido definitivamente en el pasado. Yo creo que esa opinión sería un inmenso y peligroso error. Es evidente que la orientación general de Sajarov hacia la dignidad y los derechos humanos, su disposición a obedecer a la conciencia aun al precio del sufrimiento, continúa siendo un mensaje que no ha perdido la menor actualidad, aunque haya dejado de existir el contexto político en el que la adquirió. Creo, además, que las amenazas que penden sobre el hombre, que con la dominación de los partidos marxistas se convirtieron en poderes políticos concretos de destrucción de la humanidad, perviven de otro modo en nuestros días.

Robert Spaemann ha dicho recientemente que, tras el hundimiento de la utopía, comienza a propagarse en la actualidad un nihilismo

banal, cuyos resultados pueden llegar a ser más peligrosos todavía[10]. Como ejemplo menciona al filósofo americano Richard Rorty, que ha formulado la nueva utopía banal. El ideal de Rorty es una sociedad liberal en la que no existan valores ni criterios absolutos. El bienestar será lo único a lo que merezca la pena aspirar. En su cautelosa pero contundente crítica del mundo occidental, en la que además de hablar de una «moda liberal izquierdista» denuncia la ingenuidad y el cinismo que paraliza a Occidente cuando se trata de percibir su responsabilidad moral, Sajarov anticipó el peligro agazapado en un vaciamiento así del hombre[11].

## 2. Libertad individual y valores sociales

Nos hallamos ante la pregunta que Sajarov nos plantea hoy día a todos nosotros. ¿Cómo puede el mundo libre afrontar su responsabilidad moral? La libertad conserva la dignidad cuando permanece vinculada a su fundamento y a su cometido morales. Una libertad cuyo único argumento consistiera en la posibilidad de satisfacer las necesidades no sería una libertad humana, seguiría recluida en el ámbito animal. La libertad individual huera se anula a sí misma, porque la libertad del individuo sólo puede subsistir en un orden de libertades. La libertad necesita una trama común, que podríamos definir como fortalecimiento de los derechos humanos. La misma idea se podría expresar también así: el concepto de libertad reclama , por su misma esencia, un complemento que le proporcionan estos dos nuevos conceptos: lo justo y lo bueno. Podríamos decir que es propio de la libertad la capacidad de la conciencia para percibir los valores humanitarios fundamentales que atañen a todos los hombres.

En este lugar deberíamos continuar hoy día el pensamiento de Sajarov para trasladarlo convenientemente a la situación del presente. Junto a la gratitud por la intervención del mundo libre en favor suyo y en el de otros perseguidos, Sajarov hubo de sufrir dramáticamente la abstención repetida de Occidente en numerosos acontecimiento políticos y en el destino de muchas personas. No

creyó que fuera tarea suya analizar las razones profundas de todo ello, pero vio con claridad que la libertad se puede entender a menudo egoísta y superficialmente[12]. Uno no puede querer la libertad sólo para sí mismo. La libertad es indivisible y debe ser considerada siempre como conectada al servicio de la humanidad entera. Eso significa que no puede haber libertad sin sacrificio y renuncia. La libertad requiere velar para que la moral sea entendida como un lazo público y común, para que se le otorgue, a ella, que carece de poder, el verdadero poder al Servicio del hombre. La libertad requiere que los gobiernos y los que tienen responsabilidades se inclinen ante una realidad que se yergue indefensa y no es capaz de ejercer violencia alguna.

En esto reside el peligro de las democracias modernas, con las que debemos ponernos de acuerdo según el espíritu de Sajarov. Es difícil ver cómo puede la democracia, que descansa sobre el principio mayoritario, mantener la vigencia de valores morales no apoyados poda convicción de la mayoría sin introducir un dogmatismo que le es esencialmente extraño. Rorty piensa al respecto que la razón orientada por la mayoría incluye siempre algunas ideas intuitivas, como por ejemplo el rechazo de la esclavitud. Más optimista todavía se mostraba en el siglo XVII P. Bayle. Al final de las guerras sangrientas en las que enzarzaron a Europa los grandes conflictos religiosos, Bayle opinaba que la metafísica no afectaba a la vida política. Bastaba con la verdad, práctica. No habría más que una única moral, necesaria y universal, una luz clara y verdadera que todos los hombres podrían percibir nada más abrir los ojos[13]. La ideas de Bayle reflejan la situación intelectual de su siglo: la unidad de la fe se había desmoronado y resultaba imposible conservar las verdades de la esfera metafísica como patrimonio común. Pero las convicciones morales esenciales, con las que el cristianismo había conformado las almas, eran todavía certezas evidentes, cuya nítida evidencia podía percibir al parecer la sola razón.

La evolución de este siglo nos ha enseñado que no hay una evidencia así que sirva de fundamento firme y seguro de la libertad.

La mirada a los valores esenciales puede extraviarse perfectamente para la razón. Ni siquiera la intuición en la que confía Rorty se mantiene ilimitadamente. La idea invocada por el filósofo americano sobre la necesidad de rechazar la esclavitud no existió durante muchas centurias, y la historia de los Estados totalitarios de nuestro siglo muestra con suficiente claridad con qué facilidad podemos traicionarla. La libertad se puede anular y hartar de sí misma cuando se convine en una realidad vacía. También hemos visto en nuestro siglo cómo la decisión de la mayoría sirve para derogar la libertad.

Detrás de la inquietud que le producía a Sajarov la experiencia de la ingenuidad y el cinismo occidentales se esconde el problema de una libertad vacía y sin dirección. El positivismo estricto, que se expresa en la absolutización del principio mayoritario, se transforma inevitablemente antes o después en nihilismo. A ese peligro debemos hacer frente cuando está en juego la defensa de la libertad y los derechos humanos.

El político de Danzig, Hermann Rauschning, sostuvo en 1938 que el nacionalsocialismo era la revolución del nihilismo. «No ha habido ni hay un solo fin que el nacionalsocialismo no esté dispuesto a perseguir o desdeñar por mor del movimiento»[14]. El nacionalsocialismo era sólo el instrumento del que se servía el nihilismo, que estaba dispuesto a desprenderse de él cuando hiciera falta y a sustituirlo por otra cosa. Me parece a mí que los fenómenos que observamos con cierta inquietud actualmente en Alemania no se pueden comprender tampoco de manera adecuada con la etiqueta de xenofobia. En la base de la xenofobia se halla también el nihilismo que procede de la vaciedad de las almas: ni la dictadura nacionalsocialista ni la comunista consideraban inmoral y mala en sí ni una sola acción. Lo que servía a los fines del movimiento o el partido era bueno, por inhumano que fuera. Así se ha producido después de varios decenios la aniquilación del sentido moral, que se transformará en completo nihilismo cuando pierdan vigencia los fines anteriores y la libertad se reduzca tan sólo a la posibilidad de hacer todo lo que en algún momento pueda considerar interesante y entretenido, una libertad vacía.

## 3. Respeto de un sustrato fundamental de humanidad

Volvamos al problema de cómo robustecer el derecho y el bien en la sociedad frente a la ingenuidad y el cinismo, sin que la fuerza del derecho sea impuesta mediante coacción exterior ni se defina de forma totalmente arbitraria. En este orden de consideraciones me ha impresionado siempre el análisis de Tocqueville en *La Democracia en América.* Una condición esencial para que se mantuviera unida esta formación constitutivamente quebradiza y fuera posible un orden de libertades en libertad vivida en común era, a juicio del gran pensador político, el que en América seguía viva la conciencia moral fundamental alimentada por el cristianismo protestante, la cual constituía el fundamento que sustentaba las instituciones y mecanismos democráticos[15]. Así es efectivamente. Sin convicciones morales comunes las instituciones no pueden durar ni surtir efecto. Pero las convicciones no derivan de la mera razón empírica. Las decisiones mayoritarias no pierden su condición verdaderamente humana y razonable cuando presuponen un substrato básico de humanidad y lo respetan como verdadero bien común y condición de todos los demás bienes. Esas convicciones reclaman actitudes humanas correspondientes, y las actitudes no pueden prosperar cuando no se respeta el fundamento moral de la cultura ni las evidencias religioso-morales custodiadas por ella. Apartarse de las grandes fuerzas morales y religiosas de la propia historia es el suicidio de una cultura y una nación. Cultivar las evidencias morales esenciales, defenderlas y protegerlas como un bien común sin imponerlas por la fuerza, constituye a mi parecer una condición para mantener la libertad frente a todos los nihilismos y sus consecuencias totalitarias.

En ello veo también la misión pública de las iglesias cristianas en el mundo de hoy. Está en conformidad con la esencia de la Iglesia mantenerla separada del Estado y evitar que éste imponga la fe, que debe descansar en convicciones libres. Sobre este punto existen unas palabras de Orígenes a las que por desgracia no siempre se ha hecho demasiado caso. «Cristo no vence al que no

se quiere dejar vencer. Él vence sólo por convicción. Él es la PALABRA de Dios»[16]. No es propio de la Iglesia ser Estado o una parte del Estado, sino una comunidad de convicciones. Pero también es propio de ella reconocer que tiene responsabilidad en todo y no puede limitarse a sí misma. En uso de su libertad debe participar en la libertad de todos para que las fuerzas morales de la historia continúen siendo fuerzas morales del presente y para que surja con fuerza renovada aquella evidencia de los valores sin la que no es posible la libertad común.

## II. Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre. Conciencia y verdad

El problema de la conciencia se ha convertido actualmente, sobre todo en el ámbito de la Teología Moral católica, en un punto esencial de la moral y el conocimiento moral. La disputa gira en torno a los conceptos «libertad» y «norma», «autonomía» y «heteronomía», «autodeterminación» y «heterodeterminación» por la autoridad. La conciencia aparece en todo ello como el baluarte de la libertad frente a las constricciones de la existencia causadas por la autoridad. En la controversia se contraponen dos concepciones de lo católico: un entendimiento renovado de su esencia, que despliega la fe cristiana desde el fondo de la libertad y como principio de la libertad, y un anticuado modelo «preconciliar», que subordina la existencia cristiana a la autoridad, la cual regula la vida hasta en sus más íntimos recintos tratando de mantener su poder sobre los hombres. De ese modo la *moral de la conciencia* y la *moral de la autoridad* parecen enfrentarse como dos morales contrapuestas en lucha recíproca. La libertad del cristiano quedaría a salvo gracias a la proposición original de la tradición moral: *la conciencia es la norma suprema* que el hombre ha de seguir incluso contra la autoridad. Cuando la autoridad, en este caso el Magisterio de la Iglesia, hable sobre problemas de moral, podrá sumunistrar el material a la conciencia, que se reserva siempre la última palabra, para que forme su propio juicio. La concepción de la conciencia como instancia última es recogida por algunos autores en la fórmula «la conciencia es infalible»[17].

Esta idea puede despertar oposición. Es *incuestionable* que *debemos seguir siempre el veredicto evidente de la conciencia,* o al menos no contravenirlo al obrar. Cosa muy distinta es saber si el fallo de la conciencia, o lo que consideramos como tal, tiene razón siempre, si es infalible. Decir que lo es significaría tanto como establecer que no hay verdad alguna, al menos en asuntos de moral y religión, es decir, en ese ámbito que constituye el fundamento constitutivo de nuestra existencia. Como los juicios de conciencia se contradicen unos a otros, sólo habría una verdad del sujeto, que se reduciría a su veracidad. Ninguna puerta ni ventana permitiría pasar del sujeto al todo y a lo común. Quien piense esta tesis hasta sus últimas consecuencias llegará a la conclusión de que de ese modo no existe tampoco verdadera libertad y que los pretendidos dictámenes de la conciencia son sólo reflejos de hechos sociales previos. Esta conclusión debería llevar, por su parte, a la idea de que la confrontación entre libertad y autoridad omite algo, de que debe haber algo más profundo aún para que la libertad —y con ella el ser humano— tenga algún sentido.

## 1. Un diálogo sobre la conciencia errónea y primeras conclusiones

De este modo hemos puesto de manifiesto que la pregunta por la conciencia nos traslada prácticamente al dominio esencial del problema moral y a interrogarnos por la existencia del hombre. No quisiera presentar estos problemas en forma de consideración estrictamente conceptual y, como consecuencia, completamente abstracta. Me gustaría proceder, más bien, de modo narrativo. Lo haré contando, en primer lugar, la historia de mi relación personal con este problema. Se me presentó por vez primera con toda su urgencia al comienzo de mi actividad académica. Un colega de más edad, al que la necesidad de Cristo en nuestra época le traspasaba el alma, expresó durante una disputa la opinión de que debíamos dar gracias a Dios por conceder a muchos hombres la posibilidad de hacerse no creyentes siguiendo su conciencia. Si les abriéramos los ojos y se hicieran creyentes, no serían capaces de soportar en este mundo nuestro la carga de la fe y sus obligaciones morales. Pero

como todos siguieron un camino distinto de buena fe, podrán alcanzar la salvación. Lo que más me chocaba de esta afirmación no era la idea de una conciencia equivocada concedida por el mismo Dios para poder salvar a los hombres mediante esa argucia, es decir, la idea de una ofuscación enviada por Dios para la salvación de algunos hombres. Lo que me perturbaba era la idea de que la fe fuera una carga insoportable que sólo las naturalezas fuertes pudieran aguantar, casi un castigo, o en todo caso una exigencia difícil de cumplir. La fe no facilitaría la salvación, sino que la dificultaría. Libre debería ser aquél al que no se le cargara con la necesidad de creer y de doblegarse al yugo de la moral de la fe de la Iglesia Católica. La conciencia errónea, que permite una vida más ligera y muestra un camino más humano, sería la verdadera gracia, el camino normal de la salvación. La falsedad y el alejamiento de la verdad serían mejores para el hombre que la verdad. La verdad no lo liberaría, sino que sería él el que debería ser liberado de ella. La morada del hombre sería más la oscuridad que la luz, y la fe no sería un don benéfico del buen Dios, sino una fatalidad. ¿Cómo podría, de ser así las cosas, surgir la alegría de la fe? ¿Cómo el coraje para transmitirla a los demás? ¿No sería mejor dejarlos en paz y mantenerlos alejados de ella? Ideas así han paralizado en los últimos años, con fuerza mayor cada vez, el ahínco evangelizador. Quien ve en la fe una pesada carga o una exigencia moral excesiva no puede invitar a los demás a abrazarla. Prefiere dejarlos en la supuesta libertad de su buena conciencia.

Quien así hablaba era un honrado creyente y, me atrevería a decir, un católico riguroso que cumplía sus deberes con convicción y exactitud. Pero al hacerlo, expresaba una experiencia de la fe que sólo puede inquietar y cuya difusión sería mortal de necesidad para la fe. La *aversión casi traumática* de muchas personas contra lo que consideran *catolicismo «preconciliar»* descansa, a mi entender, *en el encuentro con una fe soportada como una carga.* Aquí surgen, sin duda, preguntas fundamentales. ¿Puede una fe así ser auténticamente encuentro con la verdad? ¿Es tan triste y tan difícil la verdad sobre el hombre y sobre Dios o consiste en vencer esas legalidades? ¿No reside la verdad en la libertad? ¿Pero dónde lleva

entonces la libertad? ¿Qué camino nos señala? Al final tendremos que volver a estos problemas de la existencia cristiana en el mundo de hoy. Pero antes debemos regresar al corazón de nuestro tema, al asunto de la conciencia. Del argumento mencionado me estremeció ante todo la caricatura de la fe que yo creía descubrir en él. Pero en una segunda consideración me pareció falso también el concepto de conciencia que presuponía. La conciencia errónea protege al hombre de las exigencias de la verdad y lo salva: así sonaba el argumento. No aparecía en él la conciencia como la ventana que abre al hombre el panorama de la verdad común que nos sustenta y sostiene a todos, haciendo posible que seamos una comunidad de querer y de responsabilidad apoyada en la comunidad de conocimiento. Tampoco es la conciencia en ese argumento la apertura del hombre al fundamento que lo sostiene ni la fuerza para percibir lo supremo y esencial. Aparece, más bien, como la envoltura protectora de la subjetividad bajo la que el hombre se puede cobijar y ocultar de la realidad. En este sentido, el argumento presuponía la idea de conciencia del liberalismo. La conciencia no abre el camino a la avenida salvadora de la verdad, que no existe o nos exige demasiado. Se convierte así en justificación de la subjetividad que no quiere verse cuestionada y del conformismo social, que debe posibilitar la convivencia como valor medio entre las diferentes subjetividades. Desaparece el deber de buscar la verdad y las dudas sobre la actitud y las costumbres dominantes. Basta el conocimiento logrado por uno mismo y la adaptación a los demás. El hombre es reducido a su convicción superficial, y cuanta menos profundidad tenga tanto mejor para él.

Lo que en este diálogo se me hizo consciente de forma meramente periférica se reveló con toda claridad un poco después en una disputa entre un grupo de colegas sobre la fuerza justificadora de la conciencia errónea. Alguien objetó contra esta tesis que, si fuera universalmente válida, estarían justificados —y habría que buscarlos en el cielo—los miembros de las SS que realizaron sus fechorías con fanático conocimiento y plena seguridad de conciencia. Alguien respondió con absoluta naturalidad que así era en efecto. No existe la menor duda de que Hitler y sus cómplices, que estaban

profundamente convencidos de lo que hacían, no podían actuar de otro modo. A pesar del horror objetivo de su acción, desde el punto de vista subjetivo obraban moralmente. Como seguían su conciencia, tendremos que reconocer que, aunque los guiara erróneamente, sus acciones eran morales para ellos. No podíamos dudar, en suma, de la salvación eterna de sus almas. Desde esa conversación sé con absoluta seguridad que hay algún error en la teoría sobre la fuerza justificadora de la conciencia subjetiva, que, por decirlo con otras palabras, un concepto de conciencia que conduce a resultados así es falso. El firme convencimiento subjetivo y la seguridad y falta de escrúpulos que derivan de él no exculpan al hombre. Casi treinta años después, leyendo al psicólogo Albert Görres, descubrí resumida en pocas palabras la idea que entonces trataba pesadamente de reducir a conceptos y cuyo desarrollo forma el núcleo de nuestras reflexiones. Görres indica que el sentimiento de culpabilidad, la capacidad de sentir culpa, pertenece de forma esencial al patrimonio anímico del hombre. El sentimiento de culpa, que rompe la falsa tranquilidad de la conciencia —y que se puede denominar petición de palabra por parte de la conciencia contra la existencia autocomplacida — es una señal tan necesaria para el hombre como el dolor corporal, el cual permite conocer la alteración de las funciones vitales normales. Quien no es capaz de sentir culpa está espiritualmente enfermo es un «cadáver viviente una máscara del carácter», como dice Görres[18]. «Las bestias y los monstruos, entre otros, no tienen sentimiento de culpa. Tal vez no lo tuvieran tampoco Hitler o Himmler o Stalin. Seguramente carecen de él también los patrones de la mafia. Pero lo que tal vez ocurra es que sus cadáveres están bien ocultos en el sótano. También lo están los rechazados sentimientos de culpa... Todos los hombres necesitan un sentimiento de culpa»[19].

Por lo demás, una mirada a las Sagradas Escrituras podría haber preservado de esos diagnósticos y de las teorías sobre la exculpación por la conciencia errónea. En el Salmo 19, 13 encontramos una proposición digna eternamente de reflexión: «¿Quién será capaz de reconocer los deslices? Límpiame de los que se me ocultan». Esto no es objetivismo veterotestamentario,

sino profunda sabiduría humana: *negarse a ver la culpa,* el *enmudecimiento de la conciencia* en tantas cosas es una *enfermedad del alma más peligrosa que la culpa reconocida como culpa.* Quien es incapaz de percibir que matar es pecado cae más bajo que quien reconoce la ignominia de su acción, pues está mucho más alejado que él de la verdad y la conversión. No en vano en el encuentro con Jesús el vanidoso aparece como el verdaderamente perdido. El que el publicano, con todos sus pecados indiscutibles, aparezca ante Dios como más justo que el fariseo, con todas sus obras verdaderamente buenas (Lc 18, 9-14), no se debe a que los pecados del publicano no sean pecados ni a que no sean buenas las buenas obras. No significa que la bondad del hombre no sea buena ante Dios, ni que su maldad no sea mala o carezca de importancia. El fundamento de este paradójico juicio de Dios se muestra exactamente desde nuestro problema: el fariseo no sabe que también él tiene pecados. Tiene completamente aclaradas las cuentas con su conciencia. Pero el silencio de la conciencia lo hace impermeable para Dios y para los hombres, mientras que el grito de la conciencia que llega al publicano lo hace capaz de verdad y amor. Jesús puede obrar en los pecadores porque no se hacen inaccesibles a los cambios, que. Dios espera de ellos —de nosotros— ocultándose tras el biombo de su conciencia errónea. Por eso no puede obrar en los «justos», que no sienten necesidad ni de perdón ni de conversión. Su conciencia, que los exculpa, no acoge ni el perdón ni la conversión.

La misma idea, aunque expuesta de otro modo, volvemos a encontrar en Pablo, que nos dice que los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley» (Rom 2, 1-16). Toda la *teoría de la salvación por ignorancia* fracasa ante estos versículos: en el hombre existe la presencia irrecusable de la verdad, de la verdad del Creador, que se ofrece también por escrito en la revelación de la Historia Sagrada. El *hombre puede ver la verdad de Dios* en el fondo de su ser creatural. *No verla es culpa.* Sólo se deja de ver cuando no se la quiere ver, es decir, porque no se la quiere ver. Esta negativa de la voluntad que impide el conocimiento es culpa. El que la lámpara de señales no centellee es

consecuencia de haber apartado voluntariamente la mirada de lo que no queremos ver[20].

A estas alturas de nuestras reflexiones es posible extraer las primeras consecuencias para responder a la pregunta por la esencia de la conciencia. Ahora podemos decir ya: *no es posible identificar la conciencia* humana con la autoconciencia del yo, *con la certeza subjetiva* de sí y del propio comportamiento moral. Esta conciencia puede ser a veces un mero reflejo del entorno social y de las opiniones difundidas en él. Otras veces puede estar relacionada con una pobreza autocrítica, con no escuchar suficientemente la profundidad del alma. Lo que ha aparecido en Europa del Este tras el hundimiento de los sistemas marxistas confirma este diagnóstico. Los espíritus más claros y despiertos de los pueblos liberados hablan de un inmenso abandono moral, producido tras muchos años de degradación espiritual, y de un embotamiento del sentido moral, cuya pérdida y los peligros que entraña pesarían aún más que los daños económicos que produjo. El nuevo Patriarca de Moscú lo puso enérgicamente de manifiesto al comienzo de su actividad el verano del año 1990: Las facultades perceptivas de hombres que viven en un sistema de engaño se nublan inevitablemente. La sociedad pierde la capacidad de misericordia y los sentimientos humanos desaparecen. Una generación entera estaría perdida para el bien y las obras humanitarias. «Tenemos que conducir de nuevo a la humanidad a los valores morales eternos», es decir, desarrollar de nuevo el oído casi extinguido para escuchar el consejo de Dios en el corazón del hombre. *El error, la conciencia errónea, sólo son cómodos en un primer momento.* Después, el enmudecimiento de la conciencia se convierte en deshumanización del mundo y en peligro mortal si no reaccionamos contra ellos.

Con otras palabras: la identificación de la conciencia con el conocimiento superficial y la reducción del hombre a la subjetividad no liberan, sino que esclavizan. Nos hacen completamente dependientes de las opiniones dominantes y reducen día a día el nivel de las mismas opiniones dominantes. Quien equipara la conciencia a la convicción superficial la identifica con seguridad

aparentemente racional, tejida de fatuidad, conformismo y negligencia. La conciencia se degrada a la condición de mecanismo exculpatorio en lugar de representar la transparencia del sujeto para reflejar lo divino, y, como consecuencia, se degrada también la dignidad y la grandeza del hombre. *La reducción de la conciencia a seguridad subjetiva significa la supresión de la verdad.* Cuando el Salmo, anticipando la visión de Isaías sobre el pecado y la justicia, ruega para liberarse de los pecados que se nos ocultan, llama la atención sobre el siguiente hecho: hay que seguir, sin duda , la conciencia errónea, pero la supresión de la verdad que la precede, y que ahora se venga, *es la verdadera culpa,* la cual adormece al hombre en una falsa seguridad y lo deja finalmente solo en un desierto inhóspito.

## 2. Newman y Sócrates. Guías de la conciencia

Llegados hasta aquí, quisiera interrumpir momentáneamente mi razonamiento. Antes de proponer respuestas coherentes a la pregunta sobre la esencia de la conciencia, es preciso ampliar la base de las reflexiones más allá del ámbito personal del que hemos partido. No quisiera acometer la tarea de exponer un tratado erudito sobre la historia de las teorías de la conciencia, sobre lo cual se han publicado ya diferentes trabajos en los últimos años[21]. Ahora también me conformaría con los ejemplos y con lo narrativo, por decirlo de algún modo. La primera mirada se debe dirigir al cardenal Newman, cuya vida y obra se podría caracterizar realmente como un extraordinario y gran comentario al problema de la conciencia. Tampoco deberíamos investigar a Newman en este asunto como lo haría un científico de una especialidad científica. El marco adoptado excluye también considerar los pormenores del concepto de conciencia de Newman. Mi propósito es tan sólo indicar el lugar que ocupa el concepto de conciencia en su vida y su pensamiento. El conocimiento adquirido de ese modo aguzará la vista para los problemas del presente y permitirá abrirse a la historia, es decir, conducirá a los grandes testigos de la conciencia y del origen de la doctrina cristiana sobre la vida según la conciencia.

¿A quién no le viene a la memoria al tratar de Newman y la conciencia la famosa frase de la carta al duque de Norfolk? Dice así: Si yo tuviera que brindar por la religión, lo cual es altamente improbable, lo haría por el Papa. Pero en primer lugar por la conciencia. Sólo después lo haría por el Papa[22]. Newman se proponía que su respuesta fuera una adhesión clara al Papado frente a la contestación de Gladstone, pero también quería que fuera, frente a las formas erróneas de «ultramontanismo», una interpretación del Papado que sólo es concebido adecuadamente cuando es visto de forma conjunta con el primado de la conciencia, como no opuesto a ella, sino como algo que la funda y le da garantía. Al hombre moderno, que piensa desde la oposición entre autoridad y subjetividad, le resulta difícil entender este problema. Para él la conciencia está del lado de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad aparece como su limitación e, incluso, como su amenaza y negación. Es preciso profundizar más en todo esto para entender de nuevo la perspectiva en que no rige esta oposición.

El concepto central del que se sirve Newman para enlazar autoridad y subjetividad es la verdad. No tengo reparo en decir que la verdad es la idea central de su lucha espiritual. La conciencia ocupa un lugar central para él porque la verdad está en el centro. Expresado de otro modo: En Newman la importancia del concepto de conciencia está unida a la excelencia del concepto de verdad y se ha de entender exclusivamente a partir de él. La presencia constante de la idea de conciencia no significa que defienda ahora, en el siglo XIX y en contraposición a la neoescolástica «objetivista», una filosofía o una teología de la subjetividad. El sujeto merece, a su juicio, una atención como no había despertado tal vez desde San Agustín. Pero es una atención que se halla en la línea de San Agustín, no en la de la filosofía subjetivista de la modernidad. Al ser elevado al cardenalato confesó que toda su vida había sido una lucha contra el liberalismo. Nosotros podríamos añadir: y también contra el subjetivismo cristiano tal como lo encontró en el movimiento evangélico de su tiempo, que le brindó el primer peldaño de un camino de conversión que duraría toda su vida[23]. La

conciencia no significa para Newman la norma del sujeto frente a las demandas de la autoridad en un mundo sin verdad, que vive entre exigencias del sujeto y del orden social, sino, más bien, la presencia clara e imperiosa de la voz de la verdad en el sujeto. La conciencia es la anulación de la mera subjetividad en la tangencia en que entran en contacto la intimidad del hombre y la verdad de Dios. Son significativos los versos que escribió en Sicilia en 1833: «Yo amaba mi propio camino. Ahora te ruego; alúmbrame para seguir»[24]. La conversión al catolicismo no fue para él una cuestión de gusto personal o de subjetiva necesidad anímica. Sobre ello se manifestaba ya en 1844, en el umbral de su conversión, con estas palabras: «Nadie puede tener una opinión más desfavorable que yo de la situación actual de los católicos»[25]. Pero a Newman le importaba más obedecer a la verdad, incluso contra el propio sentir, que seguir el propio gusto, los vínculos de amistad y los caminos trillados. Me parece muy significativo que subrayara la prioridad de la verdad frente al bien en la serie de las virtudes, o, expresado de forma más comprensible para nosotros, su primacía frente al consenso y los pactos dentro del grupo. Yo diría que estas actitudes son comunes cuando hablamos de un hombre de conciencia. Un hombre de conciencia es el que no compra tolerancia, bienestar, éxito, reputación y aprobación públicas renunciando a la verdad. En ello coincide Newman con otro gran testigo británico de la conciencia, con Tomás Moro, para el que la conciencia no fue nunca expresión de su voluntad de obstinación ni de heroísmo caprichoso. Tomás Moro se contaba a sí mismo entre los mártires temerosos que sólo tras muchos atascos e innumerables preguntas hicieron emerger del alma la obediencia a la conciencia: la obediencia a la verdad, que debe estar por encima de las instancias sociales y los gustos personales[26]. Aparecen de este modo dos criterios para distinguir la presencia de una verdadera voz de la conciencia: que no coincida con los deseos y gustos propios ni con lo que resulta más beneficioso para la sociedad, el consenso del grupo o las exigencias del poder político o social.

Llegados a este punto parece natural echar una ojeada a los problemas de nuestra época. El individuo no debe comprar el

progreso y el bienestar traicionando la verdad reconocida. La humanidad no lo consiente. Con ello tocamos el punto verdaderamente crítico de la modernidad: el concepto de verdad ha sido prácticamente abandonado y sustituido por el de progreso. El progreso «es» la verdad. Mas con esta aparente elevación se desmiente y anula a sí mismo, pues cuando no hay dirección, la misma cosa puede ser tanto progreso como retroceso. La teoría de la relatividad formulada por Einstein concierne como tal al cosmos físico. Pero a mí me parece que también describe con acierto la situación del cosmos espiritual de nuestro tiempo. La teoría de la relatividad establece que no hay ningún sistema de referencia fijo. Es asunto nuestro considerar uno cualquiera como punto de referencia a partir del que intentar medir la totalidad, pues sólo así podremos obtener resultados. Igual que elegimos uno podríamos elegir cualquier otro. Lo que se dice sobre el cosmos físico refleja también el segundo giro «copernicano» dado a nuestra relación fundamental con la realidad: la verdad, lo absoluto, el punto de referencia del pensamiento ha dejado de ser evidente. Por eso no hay ya —tampoco desde el punto de vista espiritual— ni arriba ni abajo. En un mundo sin puntos de medida fijos no hay dirección. Lo que consideramos dirección no descansa en una medida verdadera, sino en una decisión nuestra y, en última instancia, en el punto de vista de la utilidad. En un contexto «relativista» así, la ética teleológica o consecuencialista se convierte en una ética nihilista, incluso cuando no lo percibe. Lo que en una cosmovisión como esa se llama «conciencia» es, considerada profundamente, un modo de disimular que no hay auténtica conciencia, es decir, unidad de conocimiento y verdad. Cada cual se da sus propios criterios, y en la situación de relatividad general nadie puede ayudar a los demás, y menos aún darle instrucciones.

Ahora se percibe la enorme radicalidad de la actual disputa ética, cuyo centro es la conciencia. A mí me parece que el paralelismo más aproximado en la historia de las ideas es la controversia entre Sócrates y Platón, por un lado, y los sofistas, por otro, en la que se pone a prueba la resolución originaria de dos actitudes fundamentales: la confianza en la capacidad de verdad del hombre y

una visión del mundo en la que el hombre crea sus propios criterios[27].

La razón de que Sócrates, un pagano, haya podido convertirse de algún modo en profeta de Jesucristo es, a mi entender, esta cuestión primordial: su disposición a acoger es lo que ha proporcionado al modo de hacer filosofía inspirado en su figura el privilegio de ser de algún modo un elemento de la Historia Sagrada, y lo que lo ha hecho idóneo como recipiente del Logos cristiano, cuyo cometido es la liberación por la verdad y para la verdad. Si separamos la lucha de Sócrates de las contingencias de la historia del momento, percibiremos rápidamente con qué intensidad interviene —con otros argumentos y otros nombres— en los asuntos de la polémica del presente. Conformarse con la capacidad de verdad del hombre conduce antes de nada a un uso puramente formal de las palabras y los conceptos. Por su parte, la pérdida de los contenidos lleva, antes y ahora, a un puro formalismo del juicio. En muchas partes no se pregunta ya *qué* piensa un hombre cualquiera. Nos basta disponer de una idea sobre su modo de pensar para incluirlo en la categoría formal conveniente: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista o revolucionario. La inclusión en un esquema formal hace innecesaria cualquier explicación de su pensamiento. Algo parecido, pero reforzado, se observa en el arte. Lo que expresa es indiferente: puede glorificar a Dios o al diablo. El único criterio es que sea formalmente conocido.

Con esto hemos llegado al verdadero núcleo. Cuando no cuentan los contenidos y la pura fraseologia asume el mando, el poder se convierte en criterio supremo, es decir, se transforma en categoría —revolucionaria o reaccionaria— dueña de todo. Esta es la forma perversa de semejanza con Dios de la que habla el relato del pecado original. El camino del mero poder y de la pura fuerza es la imitación de un ídolo, no la realización de la imagen de Dios. El rasgo esencial del hombre en tanto que hombre no es preguntar por el poder, sino por el deber, y abrirse a la voz de la verdad y sus exigencias. Esta es, a mi entender, la trama definitiva de la lucha de

Sócrates. También es el argumento más profundo del testimonio de los mártires: los mártires responden de la capacidad de verdad del hombre como límite de cualquier poder y corno garantía de su semejanza con Dios. Así es como los mártires son los grandes testigos de la conciencia, de la capacidad otorgada al hombre para percibir el deber por encima del poder y comenzar el progreso verdadero y el efectivo ascenso.

## 3. Consecuencias sistemáticas: los dos planos de la conciencia

### *a) Anamnesis*

Después de este recorrido por la historia de las ideas, ha llegado el momento de obtener resulta dos, es decir, de formular un concepto de conciencia. Quisiera apoyar la *tradición medieval* cuando dice que el concepto de conciencia contiene *dos planos* que, aunque se deben *distinguir* conceptualmente, también se tienen que *referir constantemente el uno al otro*[28]*.* Muchas tesis inadmisibles sobre la conciencia se deben, a mi entender, a que descuidan la distinción o la relación en cuestión. La principal corriente de la Escolástica expresó los dos planos de la conciencia mediante los conceptos *sindéresis y conscientia.* La palabra «sindéresis» (synteresis) procede de la doctrina estoica del microcosmos y es recogida por la tradición medieval de la conciencia[29]. Su significado exacto sigue siendo confuso, y por eso se convirtió en un obstáculo para el desarrollo esmerado de este plano esencial del problema global de la conciencia. Por eso quisiera, sin embarcarme en una disputa sobre la historia de las ideas, sustituir esta palabra problemática por el más claro concepto platónico de *anamnesis,* que no sólo es lingüísticamente más claro y filosóficamente más puro y más profundo, sino que, además, está en armonía con motivos esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Con la palabra «anamnesis» expresamos aquí exactamente lo que dice San Pablo en el segundo capítulo de la *Epístola a los Romanos:* «En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los

preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia» (2,14-15). La misma idea se halla enérgicamente desarrollada en las grandes reglas monásticas de San Basilio. En ellas podemos leer: «El amor a Dios no descansa en una disciplina impuesta sobre nosotros desde fuera, sino que está infundida constitutivamente en nuestra razón corno una capacidad y una necesidad». San Basilio habla, con palabras que adquirirán gran importancia en la mística medieval, de la «chispa del amor divino albergado en nosotros»[30]. Siguiendo el espíritu de la Teología de San Juan, sabe que el amor consiste en cumplir los mandamientos y, por eso, la chispa del amor, sembrada en nosotros de forma proporcionada a nuestra condición creatural, significa «que hemos recibido de antemano en nuestro interior la capacidad y la disposición para cumplir todos los mandamientos divinos... que no son algo impuesto desde fuera». Lo mismo dice San Agustín reduciéndolo todo a su escueta esencia: «No podríamos decir con seguridad que una cosa es mejor que otra si no hubiera sido grabado en nosotros una comprensión fundamental de lo bueno»[31].

Eso significa que el primer *estrato,* que podemos llamar *ontológico,* del fenómeno de la *conciencia* consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un *recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero* (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras.

Esta anamnesis del origen, que resulta de la constitución de nuestro ser, que está hecho para Dios, no es un saber articulado conceptualmente, un tesoro de contenidos que se pudiera reclamar, sino un cierto sentido interior, una capacidad de reconocer, de suerte que el hombre interpelado por él y no escindido interiormente reconoce el eco en su interior. Ve que eso es a lo que remite su naturaleza y hacia lo que quiere ir.

En la *anamnesis del Creador,* que *se identifica con el fundamento de nuestra existencia,* descansa *la posibilidad y el derecho de la actividad misionera.* Se debe y se tiene que anunciar el Evangelio a los paganos porque lo están esperando secretamente. La actividad misionera se justifica posteriormente cuando los destinatarios reconocen la palabra del Evangelio al encontrarse con Jesucristo: sí, eso es lo que he estado esperando. En este sentido puede decir Pablo: los gentiles son para sí mismos la Ley, no en el sentido de autonomía del liberalismo moderno y su concepción del sujeto como ser infranqueable, sino en el sentido, mucho más profundo, de que el propio yo es el lugar de la auto. superación más completa en el que somos tocados por Aquél del que venimos y al que vamos. En esas palabras expresa Pablo la experiencia que tuvo corno misionero entre los gentiles y que previamente había vivido Israel en relación con los «temerosos de Dios»: Israel pudo vivir en el mundo pagano lo que los mensajeros de Jesucristo halla ron conformado de manera renovada. Su anunciación respondía a una esperanza. Se referían a un previo saber fundamental sobre las constantes fundamentales de la voluntad de Dios expresada por escrito en los Mandamientos, y que se descubre el todas las culturas y se despliega tanto más limpiamente cuanto menos disfrace el despotismo civilizador al saber originario. Cuanto más viva el hombre del «temor de Dios» —compárese la historia de Cornelio (esp. Act. 10,34)—, tanto más concreta y clara será la eficacia de la anamnesis.

Retomemos de nuevo la fórmula de San Basilio. El amor de Dios, que se concreta en los Mandamientos, no nos es impuesto desde fuera, sino que es inculcado en nosotros de antemano. El Papa no puede imponer mandamientos a los fieles católicos por capricho o porque lo considere útil. El concepto moderno y voluntarista de autoridad sólo puede desfigurar el sentido teológico del Papado. En la Época Moderna se ha vuelto tan incomprensible la verdadera esencia de la misión de Pedro porque pensamos la autoridad a partir de intuiciones en las que no hay ningún vínculo entre el sujeto y el objeto. Como consecuencia, todo lo que no venga del sujeto no puede ser más que una determinación extraña impuesta desde

fuera. La antropología de la conciencia que hemos ido exponiendo poco a poco en estas reflexiones presenta las cosas de otro modo. La anamnesis sumergida en nuestro ser necesita ayuda exterior para percatarse de sí misma. Pero la ayuda exterior no está enfrentada, sino coordinada, con ella: cumple una función mayéutica, no le impone nada extraño, sino que la consuma y consuma su constitutiva apertura a la verdad. Cuando se trata de la fe de la Iglesia, cuyo radio alcanza el Logos redentor y el don de la creación, debemos añadir un nuevo plano, desarrollado de manera especial en los escritos de San Juan. San Juan conoce la *anamnesis del nuevo yo* con la que hemos sido obsequiados como miembros del cuerpo de Cristo (un cuerpo, es decir, un yo con Él). En el Evangelio se dice repetidamente que es comprendida al recordarla. El encuentro originario con Jesús dio a los discípulos lo que ahora reciben todas las generaciones gracias al encuentro fundamental con el Señor en el Bautismo y la Eucaristía: la nueva anamnesis de la fe, que se desarrolla, como la anamnesis de la creación, en permanente diálogo interior y exterior. Frente a la arrogancia de los maestros gnósticos, que querían convencer a los creyentes de que su ingenua fe debería ser interpretada y dirigida de otra manera, San Juan puede decir: vosotros no precisáis una enseñanza así, pues «tenéis la unción del Santo y conocéis todas las cosas» (1 Jn 2,20) Esto no significa que el creyente sea omnisciente y conozca todas las cosas. Significa la certeza de h memoria cristiana, que ciertamente enseña siempre, pero por su identidad sacramental distingue internamente entre lo que es desarrollo del recuerdo y lo que es destrucción y falsificación suya Hoy, en la crisis de la Iglesia, en la que el discernimiento de la sencilla memoria de la fe separa mucho más los espíritus que la instrucción jerárquica vivimos de forma completamente nueva la fuerza del recuerdo y la verdad de la palabra apostólica Tan sólo en este contexto se puede entender correctamente el primado del Papa y su conexión con la conciencia cristiana. *El verdadero sentido de la autoridad doctrinal del Papa reside en que es abogado de la memoria cristiana.* El Papa no impone desde fuera, sino que desarrolla la memoria cristiana y la defiende. Por eso el brindis por la conciencia debe preceder, efectivamente, al brindis por el Papa,

pues *sin conciencia no habría Papado.* Todo el poder del Papado es poder de la conciencia. Es servicio al doble recuerdo sobre el que descansa la fe, y que debe ser conciliado, ensanchado y defendido de nuevo contra la destrucción de la memoria, amenazada tanto por una subjetividad olvidadiza de su fundamento como por la presión del conformismo cultural y social.

## *b) Conscientia*

Después de estas reflexiones sobre el primer plano, esencialmente ontológico, del concepto de conciencia, debemos ocuparnos ahora del segundo estrato, designado en la tradición medieval sencillamente con la palabra *conscientia,* conciencia. Presumiblemente esta tradición terminológica ha podido contribuir en algo al estrechamiento moderno del concepto de conciencia. Santo Tomás, por ejemplo, sólo denomina conciencia a este segundo plano y, en consecuencia, la conciencia no es para él *habitus,* es decir, una cualidad estable del ser del hombre, sino *actus,* o sea, un acontecimiento consumado. Sin embargo, Santo Tomás supone evidentemente el fundamento ontológico de la anamnesis (synderesis) como algo dado. El Aquinate la define como una resistencia interior contra el mal y una íntima inclinación al bien. El acto de conciencia aplica este saber fundamental a las situaciones concretas. Según Santo Tomás, consta de tres momentos: reconocer (recognoscere), dar testimonio (testificare) y juzgar (iudicare). Se podría hablar de un concierto entre la función de control y la de decisión[32]. Siguiendo la tradición aristotélica, Santo Tomás ve este acontecimiento de acuerdo con el modelo de los procedimientos conclusivos. Sin embargo, subraya enérgicamente lo específico de este saber práctico, cuyas conclusiones no derivan del mero saber ni del puro pensar[33].

*Reconocer o no reconocer algo depende siempre de la voluntad, que destruye el conocimiento o conduce a él.* Depende, pues, del talante moral dado de antemano, el cual se deforma o purifica progresivamente[34]. En este plano, el plano del juicio *(conscientia* en sentido estricto), es lícito decir que también la conciencia errónea

obliga. En la tradición racional de la Escolástica esta proposición es absolutamente clara. Nadie debe obrar contra su conciencia, como ya había dicho San Pablo (Rom. 14, 23)[35]. Pero el hecho de que la conciencia alcanzada obligue en el momento de la acción no significa canonizar la subjetividad. *Seguir la convicción alcanzada no es culpa nunca.* Es necesario, incluso, hacerlo así. *Pero sí puede ser culpa adquirir convicciones falsas y acallar la protesta de la anamnesis del ser.* La culpa está en otro sitio más profundo: no en el acto presente, ni en el juicio de conciencia actual, sino en el abandono del yo, que me ha embotado para percibir en mi interior la voz de la verdad y sus consejos. De ahí que autores que obraron convencidos, como Hitler o Stalin, sean culpables. Los ejemplos extremos no deberían servir para tranquilizarnos, sino, más bien, para sobresaltamos y hacernos ver con claridad la seriedad del ruego: límpiame de los deslices que se me ocultan (Ps 19,13).

## 4. Epílogo: conciencia y gracia

Al final sigue abierta la pregunta de la que partimos: ¿No es la verdad, al menos como nos la enseña la fe de la Iglesia, muy elevada y muy difícil para el hombre? Ahora, después de las anteriores reflexiones, podemos decir al respecto: ciertamente, el camino de altura hacia la verdad y el bien no es cómodo. Es un camino exigente para el hombre. Pero no es el confortable encerrarse en sí mismo lo que salva. Cuando procede así, el hombre se atrofia y se pierde. En la andadura por las montañas del bien descubre poco a poco la belleza que se oculta en la fatiga por alcanzar la verdad y halla el valor redentor que la verdad tiene para él. Pero con esto no está dicho todo. *Disolveríamos el cristianismo en moralismo si no mostráramos esa noticia suya que trasciende nuestro obrar.* La idea se nos puede hacer patente sin demasiadas palabras recurriendo a una imagen tomada del mundo griego, en la que vemos cómo la anmanesis del Creador se dilata hasta el Redentor, que cualquier hombre es capaz de concebir como Redentor, pues responde a nuestras más hondas esperanzas. Pienso en la historia del matricida Orestes. Orestes cometió su crimen como acto de conciencia, que en el lenguaje del mito

significa obediencia a la orden de un dios, de Apolo. Pero ahora lo persiguen las Erinnias, que se deben entender como personificaciones míticas de la conciencia, la cual le revela torturadoramente, tras hurgar en lejanos recuerdos, que la resolución de su conciencia, su obediencia al «oráculo», es en realidad culpa. La tragedia entera del hombre se manifiesta en esta disputa de los «dioses», en esta contradicción de la conciencia. En el tribunal sagrado la blanca piedra de Atenas se convierte en la absolución y santificación de Orestes, cuya fuerza transforma a las Erinnias en Euménides, en espíritus de reconciliación: la expiación ha transformado el mundo. Este mito no representa sólo el tránsito de un sistema basado en la venganza al ordenado derecho de la comunidad, sino algo más. Hans Urs von Balthasar ha expresado este más así: «La gracia apaciguadora es... siempre cofundadora del derecho, no del viejo derecho sin perdón de la época de las Erinnias, sino de un derecho acompañado de gracia»[36]. Este mito nos habla del anhelo de que el veredicto de culpabilidad de la conciencia, objetivamente justo, y la destructora miseria interior que derivan de él no sean lo último, del deseo de que haya un poder de la gracia, una fuerza de la penitencia que haga desaparecer la culpa y convierta la verdad en realidad auténticamente liberadora. Es el anhelo de que la verdad no sea sólo exigencia, sino también penitencia y perdón transformadores, mediante los cuales, como dice Esquilo, se «lava la culpa»[37] y se transforma nuestro ser muy por encima de lo que permiten sus posibilidades. Esta es *la verdadera novedad del cristianismo:* el Logos, la verdad en persona, es también la expiación, el poder transformador que supera nuestras capacidades e incapacidades. En eso reside lo verdaderamente nuevo sobre lo que descansa la gran memoria cristiana, la cual es también la respuesta más profunda a lo que espera la anamnesis del Creador en nosotros. *Cuando no se dice este centro del mensaje cristiano ni se ve su verdad con suficiente claridad, se convierte efectivamente en un yugo muy pesado para nuestros hombros* del que tendríamos que intentar liberarnos. Pero la libertad alcanzada de ese modo es una libertad vacía. Nos conduce al yermo país de la nada y se descompone por sí sola. El yugo de la verdad se hace «ligero» (Mt 11,30) cuando la verdad viva nos ama y consume

nuestras culpas en su amor. Sólo cuando sepamos y experimentemos interiormente todo esto, seremos libres para oír alegremente y sin miedo el mensaje de la conciencia.

# III. El significado de los valores morales y religiosos en la sociedad pluralista

## 1. ¿Es el relativismo una condición de la democracia?

Tras el hundimiento de los sistemas totalitarios, que han dejado su huella en nuestro siglo, se ha impuesto en gran parte de la tierra la convicción de que, aunque la democracia no crea la sociedad ideal, en la práctica es el único sistema de gobierno adecuado. La democracia consigue la distribución y el control del poder, y ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión, y el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos. Cuando hablamos en nuestros días de democracia, pensamos ante todo en este bien: la participación de todos en el poder, que es expresión de libertad. Nadie debe ser objeto de dominio ni convertirse en un ser subyugado por otro. Cada cual debe aportar su voluntad al conjunto de la acción política. Sólo como cogestores podemos ser ciudadanos realmente libres. El verdadero bien que se persigue con la participación en el poder es, pues, la libertad e igualdad de todos. Pero como el poder no puede ser ejercido diariamente por todos de forma directa, es preciso delegarlo temporalmente. Aunque la delegación del poder se hace durante un plazo determinado, hasta las siguientes elecciones, requiere controles para que siga mandando la voluntad colectiva de los que han delegado el poder y no se independice la voluntad de los que lo ejercen. Muchos se paran al llegar aquí y dicen: cuando esté garantizada la libertad de todos, se habrá alcanzado el fin del Estado.

De ese modo se declara que el fin auténtico de la comunidad consiste en otorgar al individuo la capacidad de disponer de sí

mismo. La comunidad no tiene ningún valor intrínseco. Existe únicamente para permitir al individuo que sea él mismo. Pero la libertad individual sin contenido, que aparece como el más alto fin, se anula a sí misma, pues sólo puede subsistir en un orden de libertades. Necesita una medida, sin la que se convierte en violencia contra los demás. No sin razón los que persiguen un dominio totalitario provocan una libertad individual desordenada y un estado de lucha de todos contra todos para poder presentarse después con su orden como los verdaderos salvadores de la humanidad. La libertad necesita, pues, un contenido. Lo podemos definir como el aseguramiento de los derechos humanos. De manera más precisa podemos definirlo también como la garantía de la prosperidad de todos y del bien de cada uno. El súbdito, es decir, el que ha delegado el poder, «puede ser libre si se reconoce a sí mismo, es decir, si reconoce su propio bien en el bien común perseguido por los gobernantes»[38].

Estas reflexiones permiten que aparezcan, junto a la idea de libertad, dos nuevos conceptos: lo justo y lo bueno. Aquélla y éstos, es decir, la libertad como forma de vida democrática y lo justo y lo bueno como contenido suyo, se hallan entre sí en un estado de tensión, que representa el contenido esencial de la lucha actual por la forma legítima de democracia y de política. En primer lugar, hay que decir que pensamos en la libertad, ante todo, como el verdadero bien del hombre. Los demás nos parecen hoy día discutibles, algo de lo que se puede abusar con extremada facilidad. No queremos que el Estado nos imponga una determinada idea de bien. El problema aparece más claro todavía cuando aclaramos el concepto de bien mediante el de verdad. En la actualidad, el respeto a la libertad del individuo parece consistir esencialmente en que el Estado no decida el problema de la verdad. La verdad, también la verdad sobre el bien, no parece algo que se pueda conocer comunitariamente. Es dudosa. El intento de imponer a todos lo que parece verdad a una parte de los ciudadanos se considera avasallamiento de la conciencia. El concepto de verdad es arrinconado en la región de la intolerancia y de lo antidemocrático. La verdad no es un bien público, sino un bien exclusivamente

privado, es decir, de ciertos grupos, no de todos. Dicho de otro modo: el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de la libertad, especialmente de la libertad esencial: la religiosa y de conciencia.

A todos nos resultan razonables estas ideas. Sin embargo, si consideramos las cosas con más atención, surge la pregunta sobre si no es preciso que exista un núcleo no relativista también en la democracia. ¿No se ha construido la democracia en última instancia para garantizar los derechos humanos, que son inviolables? ¿No es la garantía y aseguramiento de los derechos del hombre la razón más profunda de la necesidad de la democracia? Los derechos humanos no están sujetos al mandamiento del pluralismo y la tolerancia, sino que *son* el contenido de la tolerancia y la libertad. Privar a los demás de sus derechos no puede ser un contenido de la justicia ni de la libertad. Eso significa que un núcleo de verdad —a saber, de verdad ética— parece ser irrenunciable precisamente para la democracia. Hoy día preferimos hablar de valores que de verdad para no entrar en conflicto con la idea de tolerancia y el relativismo democrático. Pero la pregunta planteada más arriba no se puede eludir con esa dislocación terminológica, pues los valores derivan su inviolabilidad del hecho de ser verdaderos y corresponder a exigencias verdaderas de la naturaleza humana. Ahora surge la pregunta con más fuerza todavía: ¿Cómo se pueden fundamentar los valores válidos para la comunidad? O, expresado con el lenguaje de nuestros días: ¿cómo justificar los valores fundamentales que no están sujetos al juego de las mayorías y minorías? ¿Cómo los conocemos? ¿Qué es lo que se sustrae al relativismo? ¿Por qué y cómo? Estas preguntas forman el centro de la actual disputa en que se halla enzarzada la filosofía política en su lucha por la verdadera democracia. Simplificando un poco las cosas se podría decir que hay dos posiciones fundamentales enfrentadas entre sí, las cuales aparecen bajo diversas variantes y a veces coinciden parcialmente la una con la otra. De un lado, la posición relativista radical, que quiere apartar completamente de la política, por considerarlos perjudiciales para la libertad, los conceptos de bien y de verdad. El

«derecho natural» es rechazado como sospechoso de connivencia con la metafísica y como perjudicial para mantener consecuentemente el relativismo. Según eso, no hay en última instancia otro principio de la actividad política que la decisión de la mayoría, que en la vida pública ocupa el puesto de la verdad. El derecho sólo se puede entender de manera puramente política, es decir, justo es lo que los órganos competentes disponen que es justo. En consecuencia, la democracia no se define atendiendo al contenido, sino de manera puramente formal: como un entramado de reglas que hace posible la formación de mayorías y la transmisión y alternancia del poder. Consistiría esencialmente, pues, en un mecanismo de elección y votación. A esta interpretación se opone la segunda tesis, según la cual la verdad no es un producto de la política (de la mayoría), sino que la precede e ilumina. No es la praxis la que crea la verdad, sino la verdad la que hace posible la praxis correcta. La política es justa y promueve la libertad cuando sirve a un sistema de verdades y derechos que la razón muestra al hombre. Frente al escepticismo explícito de las teorías relativista y positivista, descubrimos ahora una confianza fundamental en la razón, que es capaz de mostrar la verdad[39].

Se puede atestiguar muy bien lo esencial de ambas posiciones en el proceso contra Jesús, a saber, en la pregunta que Pilato hace al Redentor: «¿Qué es la verdad?» (Jn 18, 38). Nada menos que el eminente defensor de la posición rígidamente relativista, el Profesor de Derecho austriaco emigrado a América, Hans Kelsen, ha expuesto inequívocamente su opinión en unas reflexiones sobre el texto evangélico[40].

Más tarde tendremos que ocuparnos de nuevo de su filosofía política. De momento nos contentaremos con echar una mirada a su modo de interpretar el texto aludido.

La pregunta de Pilato es, a su juicio, expresión del necesario escepticismo del político. De ahí que sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable. Para percibir que Pilato la

entiende así, basta con reparar en que no espera respuesta. En lugar de eso se dirige a la multitud.

Así quedaría sometida, según Kelsen, la decisión del asunto en litigio al voto popular. Kelsen opina que Pilato obra como perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De ese modo se convierte, según la explicación del científico austriaco, en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. El que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen. No hay más verdad que la_de la mayoría. Carece de sentido, pues, seguir preguntando por alguna otra distinta de ella. En cierto momento Kelsen llegó a decir que habría que imponer esta certeza relativista con sangre y lágrimas si fuera preciso. Tendríamos que estar tan seguros de ellas como Jesús lo estaba de su verdad[41].

Muy distinta, y más convincente desde el punto de vista político, es la interpretación del texto que ha dado el gran exegeta Heinrich Schlier. Heinrich Schlier hizo su interpretación en un momento en que el nacionalsocialismo se disponía a tomar el poder en Alemania. La interpretación de Schlier fue un testimonio consciente contra aquella parte de la cristiandad evangélica dispuesta a poner la fe y el pueblo en el mismo plano[42]. Schlier hace observar que Jesús reconoce sin reservas en el proceso el poder judicial del Estado que representa Pi-lato. Pero también lo limita cuando dice que el poder no le viene a Pilato de sí mismo, sino «de lo alto» (19,11). Pilato vicia su poder y el del Estado en el momento en que deja de percibirlos como administración fiduciaria de un orden más alto, que pende de la verdad, y lo utiliza en beneficio propio. El gobernador deja de preguntar por la verdad y entiende el poder como puro poder. «Al legitimarse a sí mismo, dio su apoyo al asesinato legal de Jesús»[43].

## 2. Estado, ¿para qué?

Ha quedado clara la fragilidad de la posición estrictamente relativista. Por otra parte, hoy hemos tomado conciencia todos de los problemas de una posición que considera fundamental y decisiva la verdad para la praxis democrática. En todos nosotros está marcado profundamente a fuego el tema de la inquisición y la violación de la conciencia. ¿Cómo escapar al dilema? Preguntemos antes de nada qué es el Estado, para qué existe y para qué no. Después echaremos un vistazo a las diferentes respuestas a ese problema y, finalmente, trataremos de encontrar la definitiva partiendo de ellas.

¿Qué es, pues, el Estado? ¿Para qué sirve? Podemos decir sencillamente que la tarea del Estado es «mantener la convivencia humana en orden»[44], es decir, crear un equilibrio entre libertad y bien que permita a cada hombre llevar una vida humana digna. Podríamos añadir que garantiza el derecho como condición de la libertad y el bienestar generales. Corresponde al Estado, ante todo, gobernar, pero, en segundo lugar, es también función suya hacer que el gobierno no sea simplemente un ejercicio de poder, sino protección del derecho que asiste al individuo y garantía del bienestar de todos. No es misión del Estado traer la felicidad a la humanidad. Ni es competencia suya crear nuevos hombres. Tampoco es cometido del Estado convertir el mundo en un paraíso y, además, tampoco es capaz de hacerlo. Por eso, cuando lo intenta, se absolutiza y traspasa sus límites. Se comporta como si fuera Dios, convirtiéndose —como muestra el *Apocalipsis*— en una fiera del abismo, en poder del Anticristo. En este contexto es importante comparar dos textos bíblicos, sólo aparentemente contradictorios, pues en realidad se complementan el uno al otro: la *Epístola a los Romanos,* 13 y *Apocalipsis,* 13. La Epístola a los Romanos describe el Estado en su forma adecuada, el Estado que se mantiene dentro de sus límites y no se hace pasar por fuente de la verdad y la justicia. Pablo se refiere al Estado como agente fiduciario del orden que permite al hombre realizar su existencia individual *y* comunitaria. Es deber de todos obedecer a un Estado así. La obediencia al derecho no es un impedimento de la libertad, sino condición suya. El *Apocalipsis* considera, en cambio, el Estado

que se tiene por Dios y establece por propia iniciativa lo que se ha de considerar justo y verdadero. Un Estado así destruye al hombre, niega la verdadera naturaleza humana y no puede exigir obediencia[45]. Es significativo que tanto el nacionalsocialismo como el marxismo negaran, en última instancia, el Estado, declararan esclavitud el vínculo del derecho y pretendieran poner en su lugar algo más alto: la llamada voluntad del pueblo o la sociedad sin clases, que deberían relevar al Estado entendido como instrumento de la hegemonía de una clase. Aunque ambas ideologías consideraban el Estado y su orden como enemigos de sus pretensiones absolutas, mantenían conscientemente en su rechazo algo de su verdadera esencia. El Estado, en tanto que Estado, establece un orden relativo de vida en común. Sin embargo, no puede dar respuesta por sí solo al problema de la existencia humana. Debe dejar abiertos espacios de libertad para acoger algo distinto y quizás más grande. Tiene que recibir de fuera la verdad sobre lo justo, pues la verdad no es patrimonio suyo. Pero, ¿cómo y de dónde la recibe? Esta es la pregunta a la que ahora debemos enfrentarnos definitivamente.

## 3. Respuestas contradictorias a la pregunta sobre el fundamento de la democracia

### *a) La teoría relativista*

A esa pregunta responden, como he dicho más arriba, dos posiciones diametralmente opuestas la una de la otra, entre las que hay, sin embargo, opiniones conciliadoras. Con la primera opinión, la del relativismo estricto, nos hemos tropezado ya en la figura de Hans Kelsen. Para él la relación entre religión y democracia sólo puede ser negativa. El cristianismo, que enseña verdades y valores absolutos, se hallaría de modo muy especial en oposición frontal al necesario escepticismo de la democracia relativista. La religión significa para Kelsen heteronomía de la persona, mientras que la democracia implica autonomía. Esto significa, además, que el punto esencial de la democracia es la libertad., no el bien, el cual aparece como una amenaza para la libertad[46]. En la actualidad, el

representante más conocido de esta concepción de la democracia es el filósofo del derecho americano R. Rorty. Su versión del enlace entre democracia y relativismo expresa bastante bien la conciencia del hombre medio actual, también la de los cristianos. Por eso merece especial atención. La convicción mayoritaria difundida entre los ciudadanos es para Rorty el único criterio que se ha de seguir para crear el derecho. La democracia no posee otra filosofía ni otra fuente del derecho. Rorty es consciente de algún modo, sin duda, de la insatisfacción del puro principio mayoritario como fuente de la verdad, pero opina que la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud[47]. En esto se engaña. Durante siglos, e incluso durante milenios, el sentir mayoritario no ha incluido esa intuición y nadie sabe durante cuánto tiempo la seguirá conservando. En Rorty opera un concepto vacío de libertad, que llega al extremo de considerar necesaria la disolución y transformación del yo en un fenómeno sin centro y sin naturaleza para poder formar concretamente nuestra intuición sobre la preeminencia de la libertad. Pero ¿cómo se podrá hacer si desaparece esa intuición? ¿De qué forma lo conseguirá si se forma una mayoría contra la libertad que nos dice que el hombre no está preparado para la libertad, que quiere y debe ser guiado?

La idea de que en la democracia lo único decisivo es la mayoría y que la fuente del derecho no puede ser otra cosa que las convicciones mayoritarias de los ciudadanos tiene, sin duda, algo cautivador. Siempre que se impone obligatoriamente a la mayoría algo no querido ni decidido por ella parece como si impugnáramos su libertad y negáramos la esencia de la democracia. Cualquier otra teoría supone, al parecer, un dogmatismo que socava la autodeterminación e inhabilita a los ciudadanos, convirtiéndose en imperio de la esclavitud. Mas, por otro lado, es indiscutible que la mayoría no es infalible y que sus errores no afectan sólo a asuntos periféricos, sino que ponen en cuestión bienes fundamentales que dejan sin garantía la dignidad humana y los derechos del hombre, es decir, se derrumba la finalidad de la libertad, pues ni la esencia de los derechos humanos ni la de la libertad es evidente siempre

para la mayoría. La historia de nuestro siglo ha demostrado dramáticamente que la mayoría es manipulable y fácil de seducir y que la libertad puede ser destruida en nombre de la libertad. En Kelsen hemos visto, además, que el relativismo encierra su propio dogmatismo: está tan seguro de sí mismo que debe ser impuesto a los que no lo comparten. Con una actitud así, al final resulta inevitable el cinismo, que en Kelsen y Rorty se percibe ya de forma clara. Si la mayoría tiene siempre razón —como ocurre en el caso de Pilato—, el derecho tendrá que ser pisoteado. Entonces lo único que cuenta, a fin de cuentas, es el poder del más fuerte, que la mayoría sabe disponer a su favor.

## *b) La tesis metafísica cristiana*

Hay, pues, una posición radicalmente opuesta al relativismo escéptico considerado hasta ahora. El padre de este nuevo modo de ver lo político es Platón, que parte de la idea de que sólo pueden gobernar sabiamente quienes conocen y han experimentado el bien. El poder debe ser servicio, es decir, renuncia consciente a la altura contemplativa alcanzada y su libertad. El poder debería ser un retorno voluntario a la «caverna», en cuya oscuridad viven los hombres. Sólo así podrá surgir un verdadero gobierno y no una pelea continua con la apariencia y lo aparente como la que mantiene enzarzados por lo general a los políticos. La ceguera de la política habitual reside, según Platón, en que sus defensores luchan por el poder «como si fuera un gran bien»[48]. Con estas reflexiones, Platón se aproxima a la idea bíblica de que la verdad no es producida por la política. Cuando los relativistas piensan que sí lo es, se aproximan, a pesar de la primacía de la libertad que buscan, a los totalitarios. La mayoría se convierte en una especie de divinidad contra la que no cabe apelación posible.

A partir de esas ideas elabora Maritain una filosofía de la política que trata de hacer que las grandes intuiciones de la Biblia sean fértiles para la teoría política. En este momento no es preciso, aunque sería muy provechoso, ocuparse de los presupuestos históricos de esta filosofía. De forma breve y simplificando mucho

las cosas se puede decir que el concepto de democracia se foinia en la modernidad por dos razones diferentes y sobre dos fundamentos distintos. En el ámbito anglosajón la democracia fue pensada y realizada, al menos en parte, sobre la base de tradiciones ius-naturalistas y apoyada en un consenso fundamental cristiano, concebido, desde luego, de forma enteramente pragmática[49]. En Rousseau, en cambio, la democracia se dirige contra la tradición cristiana. A partir de él se irá formando una concepción de lo democrático que entiende la democracia en oposición al cristianismo[50]. Maritain trata de separar el concepto de democracia del pensamiento de Rousseau, de los dogmas masónicos del progreso necesario, el optimismo antropológico, la divinización del individuo y el olvido de la persona[51]. El derecho originario de los pueblos al autogobierno no puede ser nunca, en su opinión, un derecho a decidir sobre todo. «Gobierno del pueblo» y «gobierno para el pueblo» coinciden. Se trata del equilibrio entre voluntad popular y valores de la acción política. En este sentido desarrolla Maritain un triple personalismo —ontológico, axiológico y social— del que ahora no nos podemos ocupar[52]. Es evidente que en el personalismo de Maritain el cristianismo es considerado como fuente del conocimiento que precede a la acción política y la ilumina. Para eliminar cualquier sospecha de absolutismo político cristiano, V. Possenti responde, en la misma línea de Maritain, que no se piensa en el cristianismo en tanto que religión revelada como fuente de verdad política, sino como levadura y como forma de vida históricamente acrisolada. La verdad sobre el bien que viene de la tradición cristiana se convierte en conocimiento para la razón y en principio razonable. No supone nunca, pues, violencia de la razón y la política por algún género de dogmatismo[53]. Todo ello supone, desde luego, un cierto optimismo sobre la evidencia de lo moral y lo cristiano inexpugnable al relativismo. Nos enfrentamos de nuevo con el punto crítico de la tesis sobre lo democrático y sobre su interpretación cristiana.

### *c) ¿Hay evidencia de lo moral? Posiciones intermedias*

Antes de dar una respuesta puede ser útil echar una mirada a las posiciones intermedias, que no se pueden agregar a ninguna de las dos anteriores. Como representantes de esa vía intermedia Possenti menciona a N. Bobbio, R. K. Popper y J. Schumpeter. El cartesiano P. Bayle se podría considerar un temprano precursor (1647-1706). Bayle parte de una separación estricta entre la verdad metafísica y la moral. La vida política precisa, a su juicio, de la metafísica. Sus problemas pueden seguir siendo controvertidos y aparecer como el ámbito del pluralismo no afectado por la política. A la comunidad política le basta la verdad práctica como fundamento de la existencia. En lo que atañe a su cognoscibilidad, Bayle comparte un optimismo que nosotros hemos perdido hace tiempo en el curso de la dilatada historia. En la segunda mitad del siglo XVII Bayle podía pensar todavía que la verdad moral está abierta a todos los hombres. Sólo habría una moral universal y necesaria, una luz clara y verdadera que percibirían todos los hombres tan pronto como abrieran los ojos. Esa verdad moral procede de Dios y debe ser el punto de referencia de las normas y leyes particulares[54]. Con todo ello Bayle no hace más que describir la conciencia de su siglo: las ideas morales fundamentales transmitidas por el cristianismo estaban tan evidente e indiscutiblemente ante los ojos de todos que se podían considerar, en medio de las peleas entre las diferentes confesiones, un conocimiento indudable del hombre razonable, una evidencia de la razón que no era afectada por las controversias doctrinales de la dividida cristiandad. Lo que entonces parecía conocimiento infalible de la razón donado por Dios conservó su evidencia mientras la cultura entera —todos los ámbitos de la vida— estuvo impregnada por la tradición cristiana. Según se fue disolviendo el consenso cristiano fundamental y fue quedando la razón desnuda, que no se dejaba ilustrar por ninguna realidad histórica y quería oír sólo su propia voz, comenzó a desmoronarse la evidencia de lo moral. La razón, que arranca sus raíces de la fe de una cultura histórica y religiosa y quiere ser exclusivamente razón científica, se queda ciega. Cuando la única certeza común que se acepta es lo experimentalmente verificable, a las verdades que transcienden lo puramente material no les queda más criterio de su verdad que la función que puedan cumplir, es decir, el juego entre

mayorías y minorías, que, aislado de todo lo demás, conduce, como ya hemos visto, al cinismo y a la disolución del hombre. El verdadero problema de nuestros días es la ceguera de la razón para percibir la inmensa dimensión no natural de la realidad.

Nos conformaremos con echar una mirada a la filosofía social de K. Popper, del que tal vez se podría decir que ha tratado de salvar la visión fundamental de Bayle en una época relativista. Los elementos esenciales de la visión popperiana de la sociedad abierta son la libre discusión y la existencia de instituciones para proteger la libertad y amparar a los desfavorecidos. Los valores sobre los que descansa la democracia, entendida como la realización más perfecta de la sociedad abierta, son percibidos gracias a una fe moral. No se pueden fundamentar racionalmente, pero un proceso de crítica y conocimiento semejante al de la ciencia conduce a las cercanías de la verdad. Según eso, los principios de la sociedad no se pueden fundamentar. Tan sólo cabe discutir sobre ellos y, al final, decidirse por unos o por otros[55]. En esta concepción se mezclan, como puede verse, muchos elementos. Popper considera, por un lado, que en el proceso de libre discusión no hay evidencia de la verdad moral, pero, por otro lado, establece que la verdad moral se toma inteligible gracias a una especie de fe razonable. Para Popper es evidente que el principio mayoritario no tiene vigencia ilimitada. La gran idea de Bayle acerca de la certeza racional común en asuntos de moral queda reducida a una fe que se hace perceptible mediante discusión y que, a pesar de levantarse sobre suelo inseguro, pone de manifiesto elementos fundamentales de la verdad moral y evita que caiga en el puro funcionalismo. Ponderando el conjunto de su pensamiento podemos decir que este pobre residuo de razonable certeza moral fundamental no procede tampoco de la pura razón, sino que descansa en vestigios de conocimiento de origen judeo-cristiano existentes todavía. Estos vestigios han dejado de ser hace ya tiempo certezas incontrovertibles, pero en la cultura cristiana, que ahora parece disolverse, sigue existiendo la posibilidad de acceder de alguna forma a un mínimo de moral.

Miremos hacia atrás antes de atrevemos a dar una respuesta. El Estado absoluto, que se considera fuente de la verdad y el derecho, debe ser rechazado. Pero también hay que rechazar el funcionalismo y relativismo estrechos, pues elevar la mayoría a la categoría de fuente exclusiva del derecho amenaza la dignidad del hombre y propende tendencialmente al totalitarismo. La gama de teorías aceptables se extiende, como se desprende de todo ello, desde Maritain a Popper. Entre ellos Maritain representa la confianza plena en la evidencia razonable de la verdad moral del cristianismo y su imagen del hombre, mientras que Popper nos sitúa ante el mínimo imprescindible para no caer en el positivismo. No quisiera ofrecer, junto a las de ambos autores ni como equidistantes de ellas, una nueva teoría sobre las relaciones entre el Estado y la verdad moral, sino resumir los conocimientos alcanzados en el camino recorrido hasta ahora. Todos ellos podrían ser una especie de plataforma de encuentro de aquellas filosofías políticas que consideran, de una u otra forma, el cristianismo como punto de referencia de la acción política, sin que ello suponga borrar la frontera entre la política y la fe.

## 4. Resumen y conclusiones

Me parece que podríamos resumir el resultado de nuestra ronda por el debate moderno en los siete enunciados siguientes:

1. El Estado no es fuente de verdad ni de moral. Ni apoyándose en su particular ideología, que puede estar basada en el pueblo, la raza, la clase o cualquier otra magnitud, ni a través de la mayoría, puede producir la verdad por sí mismo. El Estado no es absoluto.

2. El fin del Estado no puede ser tampoco garantizar la mera libertad sin contenido. Para establecer un orden de convivencia razonable en el que se pueda vivir, el Estado precisa un mínimo de verdad y de conocimiento del bien que no se puede someter a manipulación. Sin él se degrada, como dice San Agustín, al nivel de una banda de malhechores que funciona, pues tanto aquél como ésta se definen funcionalmente, no por la justicia, que es buena para todos.

3. La magnitud imprescindible de conocimiento y verdad sobre el bien deberá tomarla el Estado de fuera.

4. Este «fuera» podía ser, en el mejor de los casos, la pura evidencia de la razón, que sería cultivada y custodiada por una filosofía independiente. Sin embargo, en la práctica no hay ninguna evidencia racional pura e independiente de la historia. La razón moral y metafísica sólo es eficaz en un contexto histórico, del que depende y al que, simultáneamente, excede. Todos los Estados han reconocido y aplicado fácticamente la razón moral de las tradiciones religiosas anteriores a ellos, las cuales servían también para la educación moral. La apertura a la razón y la medida necesaria de conocimiento del bien es muy diferente en las distintas religiones históricas, como también lo es la forma de coexistencia entre el Estado y la religión. La tentación de identificarlos e instaurar un absolutismo religioso del Estado, que corrompe también lo religioso, está presente en toda la historia. Mas también hay modelos positivos de relación entre el conocimiento moral fundado en la religión y el orden estatal. Se puede decir, incluso, que en las grandes organizaciones estatales y religiosas se pone de manifiesto un consenso fundamental sobre elementos importantes del bien moral que remite a una racionalidad común.

5. La fe cristiana se ha revelado como la cultura religiosa más universal y racional. La fe cristiana sigue ofreciendo hoy día a la razón el sistema fundamental de conocimiento moral, que desemboca en una cierta evidencia o constituye el fundamento de una fe moral razonable y sin el que ninguna sociedad puede subsistir.

6. Como ya hemos dicho, el fundamento esencial le viene al Estado desde fuera, no de una razón desnuda, que resulta insuficiente en el ámbito moral, sino de una razón que ha ido madurando con formas históricas de fe. Es muy importante no suprimir esta distinción: la Iglesia no debe erigirse en Estado ni querer influir en él como un órgano de poder. Cuando lo hace, se convierte en Estado y forma un Estado absoluto que es, precisamente, lo que hay que eliminar.

Confundiéndose con el Estado, destruye la naturaleza del Estado y la suya propia.

7. La Iglesia es para el Estado algo «exterior». Sólo así son ambos lo que deben ser. La Iglesia, como el Estado, debe permanecer en su lugar y dentro de sus límites. La Iglesia debe respetar la naturaleza y la libertad del Estado para poder prestarle el servicio que necesita. Mas la Iglesia debe, asimismo, emplear todas sus fuerzas para que resplandezca en ella la verdad moral que ofrece al Estado y para que sea perceptible por los ciudadanos. Sólo si la verdad moral tiene fuerza en la Iglesia y forma a los hombres, podrá la Iglesia convencer a los demás y convertirse en savia para todos[56].

## 5. Consideración final: cielo y tierra

Con todo ello adquiere nueva importancia una doctrina cristiana que en nuestro siglo apenas se ha hecho notar. Se puede expresar con esta proposición paulina: «Nuestra ciudadanía está en los cielos» (Flp 3, 20)[57]. El Nuevo Testamento sostiene esta convicción con gran energía. Para los autores neotestamentarios, la ciudad celestial no es meramente una sublimidad ideal, sino completamente real: la nueva patria a la que nos dirigirnos. Es la flotilla interior a la que ajustamos nuestra vida, la esperanza que nos sostiene en el presente. Los autores del Nuevo Testamento saben que esa ciudad existe ahora ya y que pertenecemos ya a ella aunque estemos todavía de camino. La *Epístola a los Hebreos* ha desarrollado esta idea con especial energía: «...no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura» (13, 14). Sobre la presencia de la ciudad futura, que es eficaz ya ahora, se dice: «Pero vosotros os habéis allegado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial» (12, 22). Vale, pues, para los cristianos lo que se había dicho de los patriarcas de Israel: que son peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues buscan la patria futura (11,13-16).

Hace mucho ya que no se citan estos textos, pues parecen distanciar a los hombres de la tierra y apartarlos de su cometido en

el mundo y sus ocupaciones políticas. «Hermanos, permaneced fieles a la tierra», ése es el grito lanzado por Nietzsche en nuestro siglo, y la gran corriente marxista nos ha machacado la cabeza con la idea de que no tenemos que perder tiempo por el cielo. El cielo se lo dejamos a los gorriones, dice Bert Brecht. Nosotros nos ocupamos de la tierra y la hacemos confortable.

La verdad es que es precisamente la actitud «escatológica» la que garantiza el derecho del Estado y preserva del absolutismo al poner de manifiesto los limites del Estado y los de la Iglesia en el mundo. Siempre que se ha mantenido esta actitud fundamental, la Iglesia ha sabido que no puede ser el Estado, que la ciudadanía definitiva está en otra parte y que en la tierra no se puede erigir el Estado divino. La Iglesia respeta el Estado terrenal como un orden propio del tiempo histórico, con sus derechos y sus leyes, que ella acepta. Reclama, pues, la convivencia leal y la cooperación con el Estado terrenal. También cuando no es un Estado cristiano. (Rom 13, 1; 1 Petr 2, 13-17; 1 Tim 2,2). Al exigir la leal colaboración del Estado y el respeto a su peculiaridad y sus límites, la Iglesia educa en las virtudes que hacen bueno al Estado. Pero también pone una barrera a su omnipotencia. Dado que «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5, 29), y como quiera que sabe por la palabra de Dios qué es el bien y el mal, la Iglesia llama a la resistencia dondequiera que se mande hacer el mal auténtico y lo adverso a Dios. Estar en camino hacia la ciudad nueva no aleja, sino que es, en realidad, la condición para restablecernos y restablecer al Estado. Cuando los hombres no tienen otra cosa que esperar que lo que les ofrece este mundo, cuando deben y tienen que exigírselo todo al Estado, se destruyen a sí mismos y destruyen el Estado. Si no queremos caer de nuevo en las garras del totalitarismo, tenemos que mirar más allá del Estado, que es una parte, no el todo. La esperanza en el cielo no está en contra de la fidelidad a la tierra: es esperanza también para la tierra. Esperando lo más excelso y definitivo, los cristianos debemos y tenemos que llevar esperanza también a lo provisional, al Estado en el mundo.

1 F. Dostoievski, *Obras completas,* Aguilar, Madrid, 1982, p. 1648.

2 Pág. 84

3 Cfr. ibid., pp. 87-89

4 Ibid, p. 93 5

5 Ibid., p. 36

6 J. A. Marina, *Ética para náufragos,* Anagrama, Barcelona 1995, p. 9.

7 Cfr. R. Rorty, *The Priority of democracy to Philosophy,* en M. Peterson y R. Vaughan (eds.) *The Virginia Statute of Religious Freedom,* Cambridge, 1987.

8 Discurso con motivo de la recepción como *membre associé étranger* en la Académie des Ciences Morales et Politiques des Institut de France, pronunciado en París el 7 de noviembre de 1992.

9 Cfr. A. D. Sajarov, *Mein Land und die Welt,* Viena, 1976, p. 82.

10 R. Spaemann, *La Perle préciense et le nihilisme banal,* en Catholica 1992, N9 33, pp. 43-50. Cita p. 45.

11 A. D. Sajarov, op. cit., p. 17; cfr. también 44 y ss.

12 Cfr. ibid., p. 21 y ss; también p. 89.

13 Cfr. V. Possenti, *Le societá liberali al bivio. Lineamenti* ji *filosofia della societá,* Génova, 1991, p. 293. Cfr. el tercer apítulo de este libro, pp. 83 y ss.

14 H. Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus,* Zurich, 1938, net] hersg von Golo Mann, Zurich, 1964. Cfr. J. Ratzinger, *Kirche, Ókumene und Politik,* Einsiedeln, 1987, pp. 153 y SS.

15 A. Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859,* París, 1984, por ejemplo, p. 210.

16 Salmos, 4,1: PG 12, 1133 B. Cfr. M. Geerard, *Clavis Patrum Graecoruml,* 1983, p. 151.

17 La tesis fue establecida por primera vez, según parece, por J. G. Fichte: «La conciencia no se equivoca ni se puede equivocar nunca», pues es «juez de toda convicción» que «no acepta ningún otro juez superior. La conciencia decide en última instancia y es inapelable» *(System der Sittenlehre.* 1798, § 15; Werke Bd. 4, Berlín, 1971, p. 174). Cfr. H. Reiner, *Gewissen,* en J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wirterbuch der Philosophie* ILI, 574-592, p. 586. Los contraargumentos fueron formulados por anticipado por Kant y ahondados por

Hegel, para el que la conciencia, «como subjetividad formal... está a punto de transformarse en el mal». Cfr. H. Reiner, op. cit. Sin embargo, la tesis de la infalibilidad de la conciencia ha pasado de nuevo a primer plano en la literatura teológica popular. Una posición intermedia de algún modo encuentro en E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen,* Mainz, 1990, que habla expresamente de la posibilidad de que la conciencia se extravíe «porque pierda la confianza en las demás exigencias de la ley moral, en la aceptación recíproca de los seres racionales y libres». Sin embargo, rechaza hablar, apoyándose en Linsenmann, de conciencia errónea: «Respecto a la cualidad de la conciencia como tal carece de sentido hablar de error, pues el error no puede ser verificado por ningún observatorio más alto» (p. 136). ¿Cómo que no? ¿No existe ninguna verdad sobre el bien accesible a todo nosotros? La afirmación anterior es matizada después considerablemente, hasta el punto de que, al final, me resulta difícil ver por qué el concepto de conciencia errónea es insostenible. Cfr. sobre el problema la utilísima obra de M. Honecker, *Einfiihrung in die theologische Ethik;* Berlín, 1990, p. 138 y ss.

18 A. Görres, *Schuld und Schuldgefühle,* en Internationale katolische Zeitschrift «Communio» 13 (1948) p. 434.

19 Ibid, p. 142.

20 Cfr. M. Honecker, op. cit., p. 130.

21 Cfr. además del importante artículo ya citado de H. Reiner y el trabajo de Schockenhoff, las recientes investigaciones de A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns,* Innsbruck, 1984 *y Aktuelle Probleme der Moraltheologie,* Viena, 1991, pp. 31-64; *J.* Gründel (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?* Düsseldorf, 1990. Un buen resumen panorámico ofrece K. Golser, *Gewissen,* en H. Rotter y G. Virt, *Neues Lexikon der christlichen Moral,* Innsbruck, Viena, 1990, pp. 278-286.

22 *Lett. to Norfolk;* p. 261. Cfr. J. Honoré, *Newman, sa vie et sa pensée,* París, 1988, p. 65; I. Ker, *J. H. Newman. A Biography,* Oxford, 1990, p. 688 y ss. J. Arzt, *Newman-Lexikon,* Mainz, 1975, pp. 396-400. Cfr. también A. Lápple, *Der einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des einzelnen nach J. H. Newman,* Munich, 1952.

23 Ch. St. Dessain, *J. H. Newman,* Freiburg, 1981; G. Biemer, *J. H. Newman. Leben und Werk,* Mainz ,1989.

24 Del conocido poema «Lead kindly light». Cfr. I. Ker. op. cit., p. 79; Ch. St. Dessain, op. cit., p. 98 y SS.

25 *Correspondence of J. H. Newman with J. Keble and Others,* p. 351 y 364; Cfr. Ch. St. Dessain, op. cit., p. 163

26 Cfr. P. Berglar, *Die Stunde des Thomas Morus,* Olten und Friburgo, 3 Aufl. 1981, p. 155 ss.

27 Cfr sobre la polémica entre Sócrates y los sofistas J. Pieper, *Missbrauch der Sprache - Missbrauch der Macht,* en ibid. *Über die Schwierigkeit zu glauben,* Munich, 1974, pp. 255-282. Del mismo autor, *Kümmert euch nicht um Sokrates,* Munich 1966. La urgencia de la pregunta por la verdad corno núcleo de la lucha socrática ha sido destacada por R. Guardini, *Der Tod des Sokrates,* Mainz, Paderborn, 5, 1987.

28 Un breve resumen de la doctrina medieval de la conciencia es el de H. Reiner, op. cit., p. 582 ss.

29 Cfr. E. von Ivánka, *Plato christianus,* Einsiedeln, 1964, pp. 315-351, esp. 320 ss.

30 *Regulae fitsius tractatae* Resp 2, 1: PG 31, 908.

31 De trin, VIII 3,4: PL 42, 949.

32 Cfr. H. Reiner, op. cit., p. 582. S. theol I q 79 a 13; De ver. q 17a.

33 Cfr. sobre el particular la esmerada investigación de L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di reflessione sul Commento di san Tommaso al'Etica Nichomachea,* Roma 1987, p. 69 y ss.

34 Al reflexionar, en los decenios de su vida que siguieron a la conversión, sobre su propia experiencia interior acerca de la conexión entre conocimiento, voluntad, emoción, sello adquirido por la costumbre, San Agustín alcanza conocimientos fundamentales sobre la esencia de la libertad y la moralidad que deberían ser retomados en nuestros días. Cfr. la excelente exposición de P. Brown, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie,* trad, J. Bernard, Leipzig, 1972, esp. pp.126-136.

35 La investigación, extraordinariamente clarificadora, de J. G. Belmans, *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard a Karl Rahner,* en Revue Thomiste 90 (1990) 570-586, muestra que ésta es también la posición de Santo Tomás de Aquino. Belmans hace ver que con el libro sobre Santo Tomás de Sertillanges, aparecido en 1942, se difundió una adulteración, ampliamente extendida, de la doctrina del Aquinate sobre la conciencia. La adulteración consiste, simplificando la cosa, en citar tan sólo S. Theol q 19 a 5 («¿Se debe

seguir la conciencia errónea?») y omitir sin más el art. siguiente, el 6 («¿Basta con seguir la propia conciencia para obrar bien?»). Eso significa imputar a Santo Tomás la doctrina de Abelardo, cuya superación constituía el objetivo del Aquinate. Abelardo había enseñado que los que habían crucificado a Cristo no habrían pecado, pues obraron con ignorancia. La única forma de pecar consistiría en obrar en contra de la conciencia. Las modernas teorías de la autonomía de la conciencia se pueden apoyar en Abelardo, no en Santo Tomás.

36 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische iisthetik* 3/1, en Rahmen der Metaphysik, Einsiedeln, 1965, p. 112.

37 Esquilo, *Euménides* 280-1; Cfr. Balthasar, op. cit.

38 H. Kuhn, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung,* Munich, 1967, p. 60.

39 Esta pregunta fundamental en el actual debate sobre la comprensión correcta de la democracia ha sido expuesta con gran claridad en la obra de V. Possenti, *Le societá liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della societá,* Génova, 1991: cfr. especialmente p. 289 y ss.

40 Cfr. V. Possenti, op. cit., pp. 315-345, esp. p. 345 y ss. Para la polémica con Kelsen es muy útil H. Kuhn, op. cit., p. 41 ss.

41 Cfr. V. Possenti, op. cit., p. 336.

42 H. Schlier, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament,* 1932, en *Zwischen den Zeiten.* Citamos por H. Schlier, *Die Zeit der Kirche,* Friburgo i Br. 1958, pp. 1-16. Cfr. En el mismo volumen, el trabajo Jesús y Pilato, pp. 56-74.

43 H. Schlier, op. cit., p. 3.

44 Ibid., p. 11.

45 Cfr. H. Schlier, op. cit., pp. 3-7 y 14-16.

46 Cfr V. Possenti, op. cit., p. 321.

47 Ibid., p. 293.

48 *República* VII 520 c; Cfr. V. Possenti, op. cit., p. 290. También H. Kuhn, *Plato,* en H. Maier, H. Rausch, H. Denzer (Hrsg.), *Klassiker des politischen Denkens,* Munich, 1969, pp. 1-35.

49 Cfr. H. Kuhn, op. cit., p. 263 y ss.

50 Cfr. R. Spaemann, *Rousseau - Bürger ohne Vaterland,* Munich, 1980.

51 Cfr. V. Possenti, op. cit., p. 309.

52 Ibid., pp. 308-310.

53 Ibid., p. 308 ss.

54 Ibid., p. 291.

55 Ibid., p. 301.

56 En esta dirección van las reflexiones de Solowjew sobre la Iglesia y el Estado, las cuales merecen ser pensadas de nuevo, aun cuando no se pueda sostener la idea de «teocracia» en la forma desarrollada por él. Cfr. *La grande controverse et la politique chrétienne,* París, 1953, pp. 129-168.

57 Para lo que sigue Cfr. H. Schlier, op. cit., p. 7 y ss.

Joseph Ratzinger

# Un canto nuevo para el Señor

La fe en Jesucristo y la liturgia hoy

Ediciones Sígueme Salamanca 2005


- Prólogo
- I. Jesucristo, centro de nuestra fe y fundamento de nuestra esperanza
  - Jesucristo, hoy
    - 1. Indicaciones sobre el origen y finalidad del presente estudio
    - 2. Reflexión preliminar: El hoy, el ayer y lo eterno
    - 3. Cristo, el camino. Exodo y liberación
    - 4. Cristo, la verdad. Verdad, libertad y pobreza
    - 5. Cristo, la vida. La «proexistencia» y el amor
  - Cristo y la Iglesia. Problemas actuales de la teología Consecuencias para la catequesis
  - El poder de Dios, esperanza nuestra
    - 1. Fundamentación
      - a) Consideraciones previas sobre la esencia del poder
      - b) Dos textos bíblicos sobre la cuestión del poder: el monte de las tentaciones y el monte de la misión
      - c) La esencia del poder de Jesús: poder en la obediencia, poder responsable
      - d) Dos modos de poder: poder dominador y poder obediencial
    - 2. Aplicaciones
      - a) La fe, puerta de acceso al poder de Dios
      - b) La Biblia, lugar del poder esperanzador de Dios

        - c) La potestad de la Iglesia y el poder de Dios
- II. Culto conforme al logos (Rom 12, 1). Liturgia y cristología
    - 1. La resurrección, fundamento de la liturgia cristiana El significado del domingo para la oración y la vida del cristiano
        - 1. ¿De qué se trata?
        - 2. La teología del día del Señor .
        - 3. Sábado y domingo
            - a) El problema
            - b) La teología del sábado
            - c) La síntesis cristiana.
        - 4. Aplicaciones
            - a) Celebraciones dominicales sin sacerdote
            - b) Cultura de fin de semana y domingo cristiano
    - 2. Gloria y glorificación. «Templo construido con piedras vivas». La casa de Dios y el culto cristiano
        - 1. El mensaje bíblico sobre el templo construido con piedras vivas
            - a) La raíz en el antiguo testamento
            - b) Cumplimiento en el nuevo testamento
        - 2. ¿Cómo se llega al templo cristiano?
        - 3. Consecuencias para hoy
    - «Cantad a Dios con maestría» Premisas bíblicas para la música de Iglesia
        - 1. Consideraciones sobre la situación de la Iglesia y la cultura
        - 2. Un salmo, ejemplo de las premisas bíblicas para la música en el culto
        - 3. La recepción del esquema bíblico en la vida litúrgica de la Iglesia '
        - 4. Consecuencias para el presente
            - a) Contra el esteticismo autónomo
            - b) Contra el pragmatismo pastoral autónomo
            - c) Apertura al mañana dentro de la continuidad de la fe
    - La imagen del mundo y del hombre en la liturgia y su expresión en la música de la Iglesia
        - 1. ¿Superar el concilio? Una nueva concepción de la liturgia

        - 2. El fundamento filosófico del esquema y sus puntos débiles
        - 3. El modelo antropológico de la liturgia eclesial
        - 4. Las consecuencias para la música litúrgica
            - a) Nociones básicas
            - b) Notas sobre la situación actual
        - 5. Consideración final: liturgia, música y cosmos
    - «Te cantaré en presencia de los ángeles» La tradición de Ratisbona y la reforma litúrgica
        - 1. Liturgia terrena y liturgia celestial: la visión de los padres de la Iglesia
        - 2. Una aclaración en la disputa posconciliar sobre la liturgia
        - 3. La esencia de la liturgia y los criterios de la reforma
        - 4. Fundamento y misión de la música en la celebración litúrgica
        - 5. Coro y comunidad: la cuestión del lenguaje
        - 6. Cuestiones concretas: «Sanctus», «Benedictus», «Agnus Dei»
    - 3. Aspectos complementarios. Conversión, penitencia y renovación. Un diálogo entre E Greiner y J. Ratzinger
    - Preparación para el servicio presbiteral
        - 1. La construcción de la casa espiritual: integración en la familia de Dios
        - 2. La pasión por la verdad
        - 3. Casa y templo: servicio a la Palabra encarnada
        - 4. Palabra y sacramento: el lugar del culto
- Origen de los diferentes trabajos

# Prólogo

En los años del movimiento litúrgico, y también en los inicios de la reforma litúrgica conciliar, muchos creyeron que el tema de un modelo litúrgico adecuado era un asunto puramente pragmático, una búsqueda de la forma de celebración más accesible al hombre de nuestro tiempo. Hoy está claro que en la liturgia se ventilan cuestiones tan importantes como nuestra comprensión de Dios y del mundo, nuestra relación con Cristo, con la Iglesia y con nosotros mismos: en el campo de la liturgia nos jugamos el destino de la fe y de la Iglesia. La cuestión litúrgica ha cobrado hoy una relevancia que antes no podíamos prever.

En el decenio anterior fui invitado repetidas veces a dar conferencias sobre liturgia y música eclesial. Yo no podía pronunciarme, evidentemente, sobre esta problemática desde la perspectiva de la ciencia musical, para lo que carecía de competencia; sólo podía iluminar los aspectos teológicos. Aun así, el tema parece muy alejado del núcleo de nuestros problemas teológicos y litúrgicos, un tema más bien marginal. Pero a medida que ahondaba en la cuestión me fui convenciendo de que en ella se debatía la esencia de la liturgia. De este modo mis tanteos sobre liturgia y música eclesial se convirtieron por lógica natural en estudios sobre la esencia de la liturgia cristiana. Tales estudios, junto con un trabajo sobre el domingo cristiano y una conferencia sobre el significado de la casa de Dios para la liturgia de los cristianos, constituyen la parte principal de este libro, que desde diversos enfoques permite contemplar, según espero, los elementos esenciales de una teología del culto divino.

A esta parte, que es la segunda en el libro, he antepuesto tres estudios sobre la fe en Cristo y la esperanza de los cristianos fundada en ella. La relectura de los textos desde la distancia de muchos años me ha persuadido de que la búsqueda de criterios para la renovación litúrgica se reduce en el fondo a la pregunta: «¿Quién creéis que es el Hijo del hombre?» (cf. Mt 16, 14s). Por

eso, esta primera parte me parece imprescindible para situar las cuestiones litúrgicas en la perspectiva justa. Sólo una estrecha unión con la cristología puede posibilitar el desarrollo fecundo de una teología y una praxis de la liturgia.

En la última sección he añadido un diálogo sobre la penitencia cristiana y una conferencia sobre el camino para el servicio sacerdotal. Una liturgia bien entendida va siempre más allá del recinto eclesial, hasta alcanzar la vida activa. Esto aparece con especial claridad en la penitencia. Esta no se puede «celebrar» sin más; hay que vivirla y padecerla; pero necesita un punto de apoyo litúrgico que la oriente y eleve del terreno estéril de lo meramente moral hasta el espacio de la gracia y del sacramento. Ningún otro sacramento ha sufrido en los últimos decenios una crisis tan grave como la penitencia. Pero la liturgia es una unidad resultante de todos los sacramentos, y si una parte esencial de esa unidad enferma o entra en agonía, el riesgo afecta a toda la liturgia y a todos los sacramentos. Por eso me parece imprescindible, en el contexto del tema litúrgico, hacer una reflexión sobre la penitencia como unidad de sacramento y vida. Sé muy bien que mi exposición sobre la materia es muy insuficiente; pero he creído necesario incluirla en este libro, al menos para impulsar otras reflexiones y estudios. Por último, entiendo que el tema de la adecuada preparación para el sacerdocio viene a reflejar, una vez más y de modo elocuente, la cuestión general de nuestra preparación integral para el culto divino; por eso he considerado pertinente colocar una meditación sobre esta materia al final del libro.

He reelaborado todos los trabajos antes de incluirlos en la presente obra para darles una unidad, dentro de lo posible. No he logrado evitar del todo las repeticiones ni superar el carácter fragmentario de las distintas secciones. Al final sólo me cabe esperar que estos ensayos, con todas sus insuficiencias, puedan ofrecer una ayuda a la fe y servir para su realización en la liturgia y en la vida.

Joseph Ratzinger, cardenal

# I. Jesucristo, centro de nuestra fe y fundamento de nuestra esperanza

## Jesucristo, hoy

### *1. Indicaciones sobre el origen y finalidad del presente estudio*

Redacté este trabajo el año 1989 como lección final de un curso de verano en la Universidad Complutense de El Escorial, Madrid. Representantes de las distintas disciplinas teológicas que llegaron de diversos países y confesiones habían expuesto a los oyentes, durante una semana, todo el espectro del debate teológico actual en torno a la figura de Cristo. Al final me tocó ofrecer algo así como una síntesis de la cristología para hoy[1]. Sabía que una hora sólo daba para sugerir las líneas maestras y apuntar algunas orientaciones. Pero ¿con qué criterios debía hacer la selección? Como la palabra «hoy» figuraba en el título, me pareció obligado no tomar este hoy en sentido demasiado estricto. Cristo es una figura histórica; en este sentido posee un «ayer» que no podemos soslayar: hay que destacar el sentido permanente de la dimensión histórica, que fue abordada ampliamente en las conferencias. Pero Cristo resucitó, y por eso no queda circunscrito al ayer: nos encontramos con él hoy. El in-creyente tampoco puede negar que Cristo es un hecho actual; no preguntaríamos por su pasado si no existiera este «hoy». Es más, todo el mensaje de Jesús va dirigido a atraer a los hombres al «reino de Dios» y, por tanto, a sobrepasar el marco del tiempo. Creí que debía abordar en una parte introductoria estas dimensiones de la fe en Cristo y exponer las imágenes principales que se han ido formando sobre él en el curso de la historia.

Pero ¿qué rasgos de la imagen de Cristo había que destacar? La palabra «hoy» ofrecía de nuevo la clave metodológica. Cuando redactaba el texto, la teología de la liberación había perdido algo de actualidad; pero al desinflarse la actualidad externa aparecieron las

imágenes e ideas que perduraban más allá de su coyuntura política. Eran (y siguen siendo), primero, la idea de Cristo libertador, el guía en el nuevo éxodo desde la servidumbre a la libertad. Es, segundo, la «opción por los pobres»: el Cristo pobre *es* la opción de Dios en persona. Y es, finalmente, en un mundo de violencia, sufrimiento y muerte, el clamor por la vida... a aquel que puede dar vida «en plenitud». Entendí que estos tres enfoques estrechamente relacionados expresaban lo esencial de la nueva experiencia de Cristo en nuestro hoy y que, por tanto, una conferencia actual sobre el tema de Cristo debía asumir tres imágenes de esperanza y redención a modo de tres títulos modernos de Cristo.

Pero si la imagen de Cristo ha de orientarse hoy en el Jesús real de la historia, es obligado indagar la relación que guardan esas tres imágenes con la figura bíblica de Jesús. No podía emprender largos y doctos análisis, sino alcanzar una perspectiva que permitiera detectar sin rodeos la confluencia del ayer y el hoy e indicara, en su caso, los retoques que el testimonio de la Biblia impone a nuestra visión actual. En busca de esta perspectiva reparé en una trilogía de títulos que presenta el evangelio de Juan y que coincide en parte, sorprendentemente, con la tríada moderna, aunque sin posibilidad de una equivalencia total. Jesús se define en Juan como camino, verdad y vida (14, 6). La relación más fácil de establecer era la de «vida». Basta preguntar cómo se relaciona nuestra demanda moderna de vida con la idea de vida que Jesús anuncia. ¿Qué vida promete? ¿cómo responde a nuestras preguntas? ¿cómo puede llegar esa vida a nosotros?

Tampoco era demasiado difícil encontrar una segunda conexión: el camino y el éxodo tienen algo en común; el éxodo es el camino desde la cautividad a la libertad; así lo indican los cinco libros de Moisés; así lo medita todo el antiguo testamento. El concepto joánico de camino se refiere a temas que no son el del éxodo, pero incluye sin duda este idea bíblica central. Cuando Jesús se presenta como camino, sus palabras contienen una «teología de la liberación», y él se considera el verdadero Moisés, superior al Moisés del antiguo testamento: no sólo es guía de un camino

mostrado por Dios, sino que él es este camino. Así, la profundización en la idea de camino debe llevar al núcleo neotestamentario de una teología de la liberación, ayudar a separar la esencia y la adherencia en esta teología y contestar de ese modo una pregunta básica de nuestro tiempo (y de todos los seres humanos). La conferencia, obviamente, sólo me permitió sugerirlo. Era importante, y sigue siéndolo para mí, lo siguiente: La cuestión de Cristo, el libertador, es un tema típico de nuestro tiempo. Relaciona la figura histórica de Jesús con el presente; incluye una relación entre la experiencia actual del ser humano y la doctrina bíblica. Pero la Biblia misma está marcada, precisamente en este tema, por la relación entre el antiguo y el nuevo testamento y, por tanto, entre dos planos de una historia de la libertad divino-humana. El error fundamental en los intentos más conocidos de una teología de la liberación fue el haber leído esa historia retrospectivamente. Es decir: en lugar de avanzar, dentro de la historia de la liberación que describe la Biblia, en su propia dirección, hacia adelante, desde Moisés a Cristo y con Cristo al reino de Dios, han caminado en la dirección contraria. No han contemplado a Moisés en dirección a Cristo, sino invertido el movimiento histórico, sometiendo a Cristo a los criterios políticos. De este modo la teología de la liberación ha malentendido también a Moisés, al eliminar la dinámica que lo define y lo impulsa hacia adelante. En la cuestión del éxodo es posible equivocarse olvidando el antiguo testamento; pero también es posible equivocarse deformando la novedad del nuevo testamento. Traté de presentar en toda su relevancia la significación del antiguo testamento, pero concibiéndolo corno un camino hacia el nuevo y mostrando la dimensión de los conceptos de éxodo, libertad y liberación manifestada al mundo por medio de Cristo.

No era difícil descubrir una relación interna entre los temas de camino y liberación; también el tema de la vida ocupa el centro de nuestro interés actual; pero resultaba poco menos que imposible establecer un nexo plausible entre los temas de la verdad y la pobreza. La correspondencia entre la trilogía camino-verdad-vida y la trilogía libertad-pobreza-vida parecía imposible en el punto central; pero a medida que profundicé en la cuestión, fui

descubriendo justamente aquí un fuerte nexo y la posibilidad de acceder al tema de la verdad partiendo del tema de la pobreza. Porque el tema de la verdad quedó desacreditado en la historia por la alianza con el poder. Cristo rehabilitó la verdad para los hombres implantándola en el mundo al margen de todo poder, en la pobreza de la predicación. En la tercera sección de la conferencia traté de aclarar esta correspondencia, insospechada para mí en un principio y luego tan significativa.

Permítame el lector señalar dos ideas concretas de la conferencia que me afectan especialmente. Primero, el seguimiento de Cristo como traducción de la temática del éxodo a la praxis de la vida real y como éxodo posible y necesario para todos. La cuestión del seguimiento está expuesta a un error cristológico y antropológico cada vez más extendido: se ha generalizado la opinión de que sólo podemos seguir a Jesús hombre, no al Hijo de Dios. Esta dicotomía de Cristo en un modelo humano y un Hijo de Dios que no nos afecta existencialmente ha contraído y devaluado la idea de seguimiento de tal modo que resulta inevitable el regreso a la dimensión del antiguo testamento, que cobra así mayor entidad. A partir de aquí se puede entender muy bien la resistencia de la teología de la liberación a la idea cristiana tradicional de «camino». No, el éxodo cristiano incluye obviamente el seguimiento del Cristo integral e indiviso y, por tanto, también el seguimiento en la vertiente divina. El tema de la liberación mantiene de este modo su verdadera amplitud; todo lo demás sería obtuso y mezquino. Pero ¿cómo es posible seguir al «Hijo» y recorrer el camino que lleva a «la derecha del Padre»? Con esta pregunta hemos alcanzado la altura de la temática cristiana de la liberación, a la que traté de dar una breve respuesta que requiere obviamente un complemento antropológico y teológico.

Esto va asociado a la segunda idea, y yo pido una especial atención al lector para aclararla. Se trata de una pregunta formulada al final de la tercera sección: la pregunta de si hay en el cristianismo actual (el occidental, sobre todo) una tentación particular de monofisismo. Se entiende por tal un angostamiento de la imagen de Cristo que

encontró su forma teórica en Egipto durante el siglo V, pero que ha amenazado siempre a la conciencia cristiana al margen de esa teoría: consiste en negarle al Redentor una naturaleza humana propia. La naturaleza humana queda fundida en la divina hasta formar una sola unidad con ella. Reducir lo humano de Cristo y ver en él únicamente lo divino, es un peligro que puede acechar especialmente a la persona religiosa. La eclosión religiosa que se produjo en el período entre las dos guerras mundiales llegó asociada a una nueva sensibilidad para el hombre Jesús; algunos teólogos denunciaron lo mucho que se había difuminado la imagen de su humanidad, frente a la viveza y proximidad con que ésta aparece en los evangelios cuando los leemos con atención. Karl Adam, profesor de dogmática en Tubinga, supo hablar con entusiasmo a los contemporáneos sobre el hombre Jesús que había encontrado en la Biblia. Por los mismos años J. A. Jungmann, al investigar la historia de la liturgia, concluyó que la superación del arrianismo —una corriente teológica que había negado la divinidad de Cristo— supuso una acentuación unilateral de la divinidad de Jesús y favoreció una especie de brote monofisita en la oración cristiana. Jungmann intentó poner al descubierto las huellas de aquel brote monofisita analizando la religiosidad popular de su tiempo.

Hay que distinguir dos puntos en esta cuestión. La religiosidad popular de los años veinte, combatida por la crítica de Adam y de Jungmann, no existe ya... por desgracia. De ahí que no se puedan trasferir sin más las advertencias de Adam y Jungmann al presente, aparte de que tales advertencias tampoco estaban entonces totalmente exentas de unilateralidad. El otro punto es el grado de acierto que puede haber en los análisis históricos que hacen los dos autores sobre el paso desde el nuevo testamento a la Iglesia antigua, y desde ésta a la Iglesia de su tiempo. Estos grandes teólogos contrajeron dos méritos que me parecen indiscutibles en relación con nuestro tema: primero, la nueva visión de la figura bíblica de Jesús y su humanidad viva a través de los tiempos; segundo, su referencia insistente a la síntesis cristológica del concilio de Calcedonia (451), que con la fórmula de las dos

naturalezas en Cristo, unidas «sin separación ni fusión» por la única persona del Logos, expresó para siempre el criterio válido para un lenguaje correcto sobre Jesucristo.

Pero, sentadas estas premisas, hay que decir que la investigación posterior ha traído nuevos datos que obligan a revisar algunos juicios o, al menos, a matizarlos. No voy a entrar aquí en la disputa, cada vez más confusa, en torno al Jesús «histórico», donde se va evidenciando que la reconstrucción de un Jesús puro hombre, despojado del misterio de su misión divina, conduce al vacío y se anula a sí misma. Exegetas relevantes como K. Berger y R. Pesch nos muestran que sólo la integridad bíblica da sentido a la figura de Jesús, y que el dislate cada vez más patente de los intentos de retrotraerlo a supuestos parámetros humanos de su tiempo obliga a volver a la figura indivisible del Jesús de los evangelios. En lo que respecta a la historia de la oración litúrgica, la investigación reciente demuestra que el foso antiarriano no es tan hondo como había creído Jungmann. Su tesis fue que la liturgia no había orado hasta el siglo IV a Jesucristo, sino al Padre. Este juicio no se puede mantener ya. La invocación de Jesucristo forma parte de la liturgia desde el principio, al margen de la oración privada de los cristianos[2].

Pero es importante, sobre todo, señalar que la investigación reciente no ha restado al concilio de Calcedonia nada de su grandeza y normatividad, pero ha dejado en claro que la fórmula de Calcedonia brotó, más que nada, de una especie de intuición cuyo significado concreto se aclaró en los concilios siguientes, sobre todo en el constantinopolitano III (680-681) y el niceno II (787). Los esquemas cristológicos de la primera mitad de nuestro siglo se detuvieron casi siempre en Calcedonia; pero sólo es posible entender correctamente Calcedonia conjugándolo con los concilios posteriores. La teología de Máximo el Confesor *(ca.* 580-662), cuya obra fue reintroducida en el debate teológico, sobre todo por Hans Urs von Balthasar[3], resulta ya imprescindible para entender correctamente la cristología de los grandes concilios; más tarde, los trabajos de M. J. Le Guillou, Chr. Schónborn y otros nos han

facilitado la comprensión de ese gran testigo de la era patrística tardía[4]. En el período de la unilateral atención a la humanidad de Jesús, algunos teólogos fueron tan lejos que atribuyeron dos yoes diversos a Cristo, uno humano y otro divino[5]. Leyendo a Máximo el Confesor y los concilios cristológicos posteriores, obtenemos otra conclusión: Máximo nos previene expresamente contra una idea naturalista de la unidad, como si el ser divino y el ser humano se fundieran en Cristo para formar un ser mixto. El ser humano y el ser divino son dos realidades distintas que conservan sus peculiaridades en el Dios-hombre. Pero Máximo previene igualmente contra una concepción dualista, una especie de esquizofrenia donde dos personas funcionan yuxtapuestas. De hecho se ha llegado a desviar el concepto calcedonense de persona hacia lo puramente metafísico, y a negar así la unidad de la persona en la vida concreta. Máximo nos enseña que no hay una fusión naturalista de las naturalezas en Cristo, pero tampoco hay en él una esquizofrenia, sino la unión perfecta en el plano personal, la síntesis de libertades que da lugar a una unidad no natural, sino personal. El *Catecismo de la Iglesia católica* cita a este propósito el siguiente texto de Máximo: «La naturaleza humana del Hijo, no por ella misma sino por su unión con el Verbo, conocía y manifestaba todo lo que corresponde a Dios»[6]. ¿Por qué digo todo esto? Porque creo que luchamos contra molinos de viento si seguimos hoy combatiendo un supuesto peligro monofisita. Por mi propia experiencia puedo asegurar que ya en los años treinta ese peligro era mucho menor de lo que imaginaron los grandes teólogos inmersos en su nuevo descubrimiento[7]. Es una cuestión discutible, en todo caso. Lo que sí es cierto es que hoy no existe ese peligro en forma de gran corriente dentro del cristianismo. Nuestro peligro es exactamente el inverso: el de una cristología unilateral de la separación (nestorianismo), donde la atención centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer su divinidad, la unidad de la persona se disgrega y dominan las reconstrucciones de Jesús como puro hombre, que reflejan más las ideas de nuestro tiempo que la verdadera figura de nuestro Señor. El propósito capital del presente texto fue y es el de reclamar el necesario cambio de tendencia en nuestras posiciones teológicas.

## *2. Reflexión preliminar: El hoy, el ayer y lo eterno*

«Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre» (Heb 13, 8). Tal fue la confesión de aquellos que conocieron al Jesús terreno y vieron al Resucitado. Esto significa que sólo podemos conocer hoy a Jesucristo si lo concebimos en unidad con el Cristo de «ayer», y a través del Cristo de ayer y hoy vemos al Cristo eterno. El encuentro con Cristo incluye siempre las tres dimensiones del tiempo, y el traspaso del tiempo hacia lo que es a la vez su origen y su futuro. Si emprendemos la búsqueda del verdadero Jesús, hemos de estar dispuestos a abarcar este amplio horizonte. Generalmente lo encontramos primero en el hoy: cómo se muestra, cómo lo ven y entienden los humanos, cómo vive la gente por él o contra él, cómo influye su palabra y su obra hoy. Pero si no queremos que todo eso sea un saber de segunda mano, sino que se convierta en conocimiento real, debemos retroceder y preguntar de dónde viene. ¿Quién fue realmente Jesús cuando vivía como hombre entre los hombres?

Tendremos que escuchar a las fuentes que atestiguan el origen y corregir así nuestro hoy, que bascula hacia sus imágenes preferidas. Este humilde sometimiento a la palabra de las fuentes, esta disposición a abandonar nuestros sueños y obedecer a la realidad, es una condición básica del verdadero encuentro. El encuentro requiere la ascesis de la verdad, la humildad del oír y el ver que conduce a la verdadera percepción.

Pero hay también aquí un peligro que alcanzó tintes dramáticos en la teología moderna. Esta comienza en la Ilustración con el acercamiento al Cristo de ayer. Ya Lutero había afirmado que la Iglesia sometió la Escritura a su dominio y, en consecuencia, la Iglesia ya no pertenecía al ayer, a lo irrepetible del «antaño» histórico, sino que reflejaba su propio hoy y había perdido al verdadero Cristo, anunciaba a un Cristo de hoy sin su ayer esencial y fundamental; incluso había suplantado a Cristo. La Ilustración utilizó esta idea en una línea sistemática y radical: sólo el Cristo de ayer, el histórico, es el Cristo real; todo lo demás es fantasía

posterior. Cristo *es* sólo lo que *fue*[8]. La búsqueda del Jesús histórico encierra a Cristo en el ayer; le niega el hoy y la eternidad. No necesito describir aquí cómo la pregunta por el Cristo real fue relegando al Cristo paulino y joánico y tuvo que cuestionar finalmente al Cristo de los sinópticos, para diseñar al fondo, cada vez más al fondo, al Jesús real, el que fue, pero que resultó tanto más ficticio cuanto más auténtico se pretendió que fuera fijándolo estrictamente en el pasado. El que sólo quiere ver a Cristo en el ayer, no lo encuentra, y el que sólo quiere tenerlo hoy, tampoco lo encuentra. El es desde el principio el que fue, es y vendrá. Es siempre, como viviente, el que viene. El mensaje de su llegada y permanencia es parte esencial de su imagen; pero este acopio de todas las dimensiones del tiempo obedece a la conciencia que Jesús tenía de su vida terrena como un salir del Padre permaneciendo en él, de combinar en sí el tiempo y la eternidad. Si rehusamos participar en una existencia que se dilata en esas dimensiones, no podemos comprender a Jesús. El que sólo concibe el tiempo como un momento que desaparece sin remedio y lo vive así, se aleja radicalmente de lo que constituye la figura de Jesús y de lo que quiere expresar. El conocimiento es siempre un camino. El que niega la posibilidad de una existencia dilatada en todas sus dimensiones, rehúsa acceder a las fuentes que nos invitan a este viaje del ser que se convierte en viaje del conocer. Agustín formuló este pensamiento en forma incomparablemente bella: «Llégate tú también a Cristo... No pienses en largas caminatas... A él, el omnipresente, se accede por vía de amor, no por vía marítima. Pero dado que en este viaje son frecuentes las olas y tormentas de múltiples tentaciones, cree en el Crucificado para que tu fe pueda subir al madero. Entonces no te hundirás...»[9].

Resumamos las consideraciones anteriores. El primer encuentro con Jesucristo se produce en el hoy; cabe incluso afirmar que sólo podemos encontrarnos con él porque es un hoy para muchas personas, y por eso tiene realmente un hoy. Mas para acercarme al Cristo integral y no a un fragmento percibido al azar, debo escuchar al Cristo de ayer tal y como se muestra en las fuentes, especialmente en las sagradas Escrituras. Si le escucho en su

totalidad, sin recortar partes esenciales de su figura en aras de una imagen del mundo convertido en dogma, lo veo abierto al futuro y lo veo venir desde la eternidad, que abarca pasado, presente y futuro. Precisamente cuando se ha buscado y vivido esta comprensión integral, Cristo ha sido siempre un «hoy» pleno, ya que sólo impera sobre el hoy y en el hoy aquello que tiene raíces en el ayer y capacidad de crecimiento para el mañana, y está en contacto con lo eterno más allá del tiempo. Las grandes épocas de la historia de la fe han forjado siempre su propia imagen de Cristo, desde su hoy han podido verlo en forma nueva y justamente así han conocido a «Cristo ayer, hoy y siempre».

En la primera época, el «Cristo hoy» fue representado sobre todo en la imagen del pastor que lleva a hombros la oveja descarriada, la humanidad[10]. El que contemplaba esta imagen se decía: Yo soy esa oveja; intenté enriquecer mi vida, corrí tras esta y aquella promesa, hasta que fui atrapado en la espesura y no supe cómo salir de ella. Pero él me tomó en hombros y, al portarme, se convirtió en camino. En el período siguiente apareció la imagen del Pantocrátor, que pronto cedió al intento de representar al «Jesús histórico» tal como fue realmente en la tierra, pero siempre en la creencia de que el hombre Jesús revelaba a Dios mismo, de que él era el icono de Dios y en lo visible nos hacía ver lo invisible; la mirada a la imagen se convertía en camino donde el hombre traspasaba la frontera que para él sería infranqueable sin Cristo. El medievo latino representó a Cristo, en el período románico, triunfando en la cruz; ésta era su trono: como el icono de la Iglesia oriental intenta mostrar lo invisible en lo visible, la imagen románica de la cruz quiere evocar la resurrección en el Crucificado y hacernos así transparente nuestra propia cruz con la promesa que se oculta en ella. El arte gótico destaca al máximo el lado humano de Jesucristo: tiende a representar la cruz en su espanto puro e implacable; pero el Dios que padece así anónimo, que sufre como nosotros y más que nosotros, sin la luz del triunfo próximo, se convierte en el gran consolador y en certeza de nuestra redención. Finalmente, Cristo aparece en la imagen de la *pietá* muerto en el regazo de su madre, a la que no queda otra cosa que el dolor: Dios

parece haber muerto, muerto en este mundo; sólo de lejos consuela la sentencia «al atardecer, tristeza; por la mañana, alegría» (Sal 30, 6): la certeza de que hay una pascua. La enseñanza de estas imágenes de un «Cristo hoy» sigue vigente, porque todas se nutren de una visión que conoce también a Cristo ayer, mañana y siempre[11].

Me he detenido en estas consideraciones porque ofrecen la metodología para el tema. La teología actual, partiendo de las experiencias y males de nuestro tiempo, nos ha presentado unas imágenes fascinantes de Cristo hoy: Cristo el libertador, el nuevo Moisés en el nuevo éxodo; Cristo, el pobre entre los pobres, el de las bienaventuranzas; Cristo, el amante total cuyo ser consiste en «existir-para» otros («proexistencia»), que expresa su ser más íntimo en la preposición «para». Cada una de estas imágenes manifiesta algo esencial de la figura de Jesús; cada una nos formula preguntas básicas: ¿Qué es la libertad y dónde se encuentra el camino que lleva, no a cualquier sitio sino a la libertad real, a la verdadera «tierra prometida» del ser humano? ¿qué es la bienaventuranza de la pobreza y qué hemos de hacer para que los otros y nosotros mismos alcancemos esta dicha? ¿cómo nos llega este «ser para» de Cristo, y a dónde nos lleva? Sobre todas estas preguntas hay actualmente un fuerte debate que resulta fecundo siempre que no se quiera resolver exclusivamente desde el hoy, sino mirando a la vez al Cristo de ayer y de siempre.

No es posible, en los límites de una conferencia, entrar en este debate que indica, en el fondo, las perspectivas que nos pueden orientar. Partiendo del método ya expuesto, voy a elegir otro camino: el de colocar nuestras preguntas e ideas en un esquema bíblico, para introducirlas desde ahí en la tensión del ayer, hoy y siempre. Reitero la sentencia fundamental del Cristo joánico: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). No hay que olvidar que la idea de *camino* guarda relación con el tema del éxodo. La *vida* se ha convertido en una palabra clave de nuestro tiempo frente a las amenazas de una «civilización» de la muerte; el tema de la «pro-existencia» se impone aquí por su propio peso. La *verdad,* en

cambio, no forma parte de las ideas preferidas de esta época; se suele asociar con la intolerancia, y es considerada más como amenaza que como promesa. Pero justamente por eso es importante que preguntemos por ella y nos dejemos interrogar por ella a la luz de Cristo.

## *3. Cristo, el camino. Exodo y liberación*

Jesucristo, hoy: la primera imagen donde podemos verlo en este tiempo nuestro es la imagen del camino que la historia de Israel nos permite llamar éxodo: camino de libertad, de apertura. En él se expresa nuestra conciencia de no vivir en libertad, de no estar en nuestro elemento. La teología del éxodo se desarrolló al principio en conexión con situaciones de opresión política y económica. No contemplaba tanto las formas de gobierno de estos o aquellos estados como la figura básica de nuestro mundo actual, que no se apoya en la solidaridad recíproca sino en un sistema de beneficios y de poder, que produce dependencia y la necesita. Lo extraño es que los ciudadanos de los pueblos dominantes no se muestran contentos en modo alguno con su estilo de libertad y de poder: también ellos se sienten dependientes de estructuras anónimas que no les dejan respirar, y esto en países donde la forma de gobierno garantiza las mayores cotas de libertad. Paradójicamente, los que disponen de bienes y posibilidades de progreso que antes eran inimaginables, claman con especial fuerza por la liberación, por un nuevo éxodo al país de la verdadera libertad. No estamos en el lugar donde debemos estar, y no vivimos al modo que nos gustaría. ¿Dónde está el camino? ¿cómo se puede recorrer? Nos encontramos exactamente en la situación de los discípulos a los que dice Jesús: «Ya sabéis el camino para ir adonde yo voy», a lo que Tomás responde: «Señor, no sabemos adónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?» (Jn 14, 5).

Sólo hay un pasaje en los evangelios donde figura la palabra «éxodo»; se encuentra en el relato lucano de la transfiguración de Jesús. Mientras Jesús oraba en el monte, su rostro cambió y sus vestidos refulgían de blancos. Dos hombres, Moisés y Elías,

aparecieron en estado glorioso y hablaron con él del «éxodo» que debía realizar en Jerusalén. La palabra «éxodo» significa aquí simplemente salida, la salida de la muerte. Moisés y Elías, los dos grandes sufridores por la causa de Dios, hablan de la pascua de Jesús, del éxodo de su cruz. Son los dos testigos privilegiados, porque precedieron a Jesús en el camino de la pasión. Ambos son los intérpretes válidos del éxodo: Moisés, el guía de la salida de Egipto; Elías, testigo de un período de la historia de Israel en el que su pueblo, geográficamente dentro de la tierra de promisión, en su conducta regresó a Egipto, porque vivía olvidado de Dios y bajo un rey opresor que recordaba la situación anterior al éxodo. El pueblo rechazó la palabra del Sinaí, el régimen de alianza, que era el verdadero objetivo del éxodo, como si fuera una esclavitud, para buscar una libertad propia que resultó ser la más profunda tiranía. Elías tiene que volver simbólicamente al Sinaí, desandar el camino de Israel para devolverle desde el monte de Dios el fruto del éxodo. Elías revela así la verdadera esencia de la historia del éxodo: éste no es un camino meramente geográfico ni meramente político. No es posible fijar este camino en el mapa geográfico ni en el mapa político. El éxodo que no lleva a la alianza y no encuentra su «tierra» allí, en la vida de alianza, no es un verdadero éxodo[12].

Conviene hacer dos observaciones importantes sobre el texto bíblico. Lucas introduce su relato con una indicación imprecisa de la fecha: «Sucedió que unos ocho días después de estas palabras...». Mateo y Marcos precisan más la fecha de la transfiguración: seis días después de la confesión de Pedro y de la promesa subsiguiente del primado. H. Gese ha expuesto el trasfondo veterotestamentario de esta concreción: «La nube cubrió el monte Sinaí; al cabo de seis días, Moisés subió al monte y entró en la luz divina»[13]. Si Moisés estuvo acompañado en su vida por el sumo sacerdote Aarón y por Nadab y Abihú como sacerdotes principales (Ex 24, 1), Jesús es acompañado ahora por Pedro, Juan y Santiago. Y así como a Moisés le brillaba el rostro por el encuentro, «Jesús se trasforma en luz supraterrena». En el antiguo suceso del Sinaí, Dios se manifestó con la fórmula de autopresentación, «yo soy Yahvé», previa al decálogo. Aquí se oye la voz: «Este es mi Hijo, a quien yo

quiero, escuchadlo». Jesús es la *torá* viviente, la alianza en persona, donde la Ley se convierte en dádiva.

Pero la cronología de Mateo encierra aún otro estrato. J. M. van Cangh y M. van Esbroeck han mostrado cómo, con esta datación, los dos acontecimientos —la confesión de Pedro con la promesa del primado y la transfiguración— se insertan en el calendario judío, y esto permite comprender mejor su significado. La confesión de Pedro, según esa cronología, se produce en el *Yom Kippur,* la fiesta de la Reconciliación; siguen cinco días de ayuno que enlazan con la fiesta de los Chozas; de esta fiesta hay un eco en la propuesta de las tres tiendas durante la transfiguración[14]. No necesitamos entrar aquí en la serie de consideraciones que cabe hacer sobre los dos acontecimientos y su relación interna. Retengamos sólo lo esencial para nosotros: está, por una parte, el misterio de la Reconciliación y, por otra, la fiesta de las Chozas, cuyo contenido es la acción de gracias por la tierra y el recuerdo de la vida inhóspita de los emigrantes. El éxodo de Israel y el éxodo de Jesús coinciden: todas las fiestas y todos los caminos de Israel desembocan en la pascua de Jesucristo.

Podemos decir, por tanto, que la «salida» de Jesús en Jerusalén es el éxodo más auténtico y definitivo en el que Cristo recorre el camino de la libertad, y es también el camino de la libertad para la humanidad. Si añadimos que en Lucas toda la vida pública de Jesús se presenta como una subida a Jerusalén, toda la existencia de Jesús aparece como un éxodo donde él es Moisés e Israel al mismo tiempo. Mas, para abarcar todas las dimensiones de este camino, debemos contemplar también la resurrección, desde la cual la Carta a los hebreos definió el éxodo de Jesús, cuyo camino no acaba en Jerusalén: «Tenemos un acceso nuevo y viviente que él nos ha abierto a través de la cortina, que es su carne» (Heb 10, 20). Su éxodo conduce más allá de lo creado, a «una tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre», al contacto con el Dios vivo (9, 11). La tierra prometida donde él llega y a la que conduce es la sesión «a la derecha de Dios» (cf. Mc 12, 36; Hech 2, 33; Rom 8, 34 etc.). En cada ser humano late el ansia de libertad y de

liberación; pero a cada etapa que alcanza en este camino se percata de que era sólo una etapa y que nada de lo alcanzado responde a sus exigencias. El ansia de libertad es la voz de la imagen y semejanza de Dios en nosotros; es el anhelo de «sentarse a la derecha de Dios», de ser «como Dios». Un libertador que merezca este nombre debe abrir la puerta en esta dirección, y todas las formas empíricas de libertad deben medirse por ella.

Pero ¿cómo ocurre esto? ¿qué significa realmente el éxodo? El hombre y la humanidad han tenido y tienen siempre dos caminos: Está la voz de la serpiente que dice: «líbrate de tu dependencia voluntaria, conviértete en Dios y rechaza al que sólo puede ser para ti un límite». No es extraño que una parte de los que oyeron hablar del mensaje de Cristo identificaran a éste con la serpiente y quisieran verlo como libertador frente al antiguo Dios[15]. Pero el camino de Jesús no es ése. ¿Cuál es? Hay dos dichos donde Jesús hace referencia al privilegio de sentarse a su derecha. En la parábola del juicio final habla de las ovejas que el rey —el Hijo del hombre— coloca a la derecha y a las que entrega el Reino. Son aquellos que le dieron de comer cuando tuvo hambre, le dieron de beber cuando tuvo sed, lo acogieron cuando estaba desvalido y lo visitaron cuando estuvo enfermo y en prisión. Todo esto se lo hicieron a él al hacerlo a «los más pequeños» (Mt 25, 31-40). En el segundo texto, los hijos del Zebedeo piden sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su gloria; Jesús les advierte que eso depende de la voluntad del Padre, y exige como condición participar del cáliz que él bebe y del bautismo con el que será bautizado (Mc 10, 35-40).

Conviene retener estas dos indicaciones para volver sobre el entramado textual de la confesión de Pedro y la transfiguración. Los dos sucesos están ligados por la predicción de la muerte y resurrección y, en consecuencia, por la referencia de Jesús a su éxodo, un éxodo que Pedro rechaza porque se hace de él una idea muy distinta. Jesús le replica con dureza: «¡Quítate de mi vista, Satanás!» (Mt 16, 23). Pedro ejerce el papel del tentador cuando propugna un éxodo sin cruz, un éxodo que no conduce a la

resurrección sino a la utopía terrena. «¡Quítate de mi vista»!: a este intento de limitar el éxodo a un objetivo empírico opone Jesús el imperativo del seguimiento. La correspondencia existencial de la idea del camino liberador es un seguimiento como vía hacia la libertad, hacia la liberación.

No debemos concebir en sentido demasiado angosto la idea de seguimiento, pieza medular de la teología del éxodo neotestamentario. La recta comprensión del seguimiento va asociada a la recta comprensión de la figura de Jesucristo. El seguimiento no puede reducirse a lo puramente moral. Es una categoría cristológica y sólo desde la cristología pasa a ser un imperativo moral. Por eso, el seguimiento dice demasiado poco si nuestro pensamiento sobre Jesús es demasiado mezquino. El que considera a Jesús como un luchador en pro de una religiosidad más libre, de una moral más amplia o de unas mejores estructuras políticas, tiene que reducir el seguimiento a la aceptación de determinadas ideas programáticas. El seguimiento consiste entonces en desarrollar las líneas maestras de un programa atribuido a Jesús y cuya aplicación puede interpretarse como una adhesión a él. Tal seguimiento mediante la comunidad de programa es tan arbitrario como pobre, ya que las circunstancias empíricas de entonces y las de hoy difieren demasiado; los elementos que supuestamente se toman de Jesús no van más allá de unas intenciones muy generales. El recurso a tales rebajas de la idea de seguimiento y del mensaje del éxodo deriva a menudo de una lógica que parece brillante a primera vista: Jesús era Dios y hombre, pero *nosotros* somos hombres, *nosotros* no podemos seguirle en su condición divina sino como seres humanos. Con tal exégesis empequeñecemos al hombre, menguamos nuestra libertad y nos salimos totalmente de la lógica del nuevo testamento, donde figura la atrevida frase «sed imitadores de Dios» (Ef 5, 1).

No, la llamada al seguimiento no se refiere a un programa o a las virtudes humanas de Jesús, sino a su camino *integral* «a través de la cortina» (Heb 10, 20). Lo esencial y lo nuevo en el camino de Jesucristo consiste precisamente en que él nos abre *este* camino,

ya que sólo así alcanzamos la libertad. La dimensión del seguimiento significa acceder a la comunión con Dios, y por eso va ligada al misterio pascual[16]. De ahí el dicho de Jesús después de la confesión de Pedro: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8, 34). No es un moralismo de vía estrecha que ve la vida primariamente desde el lado negativo, ni un masoquismo para aquellos que no se aman a sí mismos. Tampoco alcanzamos el sentido real del dicho si lo entendemos, a la inversa, como un moralismo rígido para almas heroicas que optan por el martirio. La llamada de Jesús sólo puede comprenderse desde la gran idea pospascual del éxodo pleno que «atraviesa la cortina». Desde esta meta cobra sentido la sabiduría ancestral según la cual sólo se encuentra a sí mismo el que se pierde, sólo recibe la vida el que la entrega (Mc 8, 35).

Por eso, el seguimiento aparece definido correctamente en los elementos que encontramos formulados en dos sentencias de Jesús: el bautismo, el cáliz y el amor. Esta idea integral de seguimiento está muy presente en la óptica de los padres de la Iglesia. En lugar de acumular textos, cito una frase de san Basilio: «El plan de Dios y de nuestro Redentor en favor de los humanos consiste en rescatamos del destierro y hacernos regresar desde la alienación surgida a causa de la desobediencia... El seguimiento de Cristo es necesario para la consumación de la vida, seguimiento no sólo en la mansedumbre, la humildad y la indulgencia de su *vida,* sino también de su *muerte...* ¿Como llegamos a asemejamos a él en la muerte?... ¿Qué ganamos con esta imitación? Primero es necesario anular la forma de vida anterior. Pero esto es imposible si no renacemos, según el dicho del Señor (cf. Jn 3, 3). Porque el nuevo nacimiento es... el principio de una segunda vida. Mas para iniciar la segunda, hay que acabar con la primera. Porque si aquellos que dan la vuelta en la doble pista del estadio necesitan detenerse y parar un instante entre dos sentidos opuestos, también en la vuelta de la vida hay necesariamente una muerte que pone fin a la vida anterior y da comienzo a la siguiente»[17].

Digámoslo en lenguaje práctico: el éxodo cristiano incluye la conversión; en ella, el creyente asume la promesa de Cristo con todas sus consecuencias y está dispuesto a entregarse a sí mismo y su vida entera. La conversión implica, pues, ir más allá del propio saber y confiarse al misterio, al sacramento en la comunidad de la Iglesia, donde Dios entra como agente en mi vida y la libra del aislamiento. La conversión incluye, con la fe, la autopérdida del amor, que es resurrección porque es un morir. La conversión es una cruz injertada en pascua, no menos dolorosa por eso. Agustín lo expresó en su estilo inimitable a propósito del versículo «con los clavos de tu temor taladra mi carne» (Sal 119, 120): «Los clavos son los preceptos de justicia. El temor de Dios fija los clavos con estos preceptos y nos crucifica como víctima agradable para él»[18]. Así, la vida eterna se realiza constantemente en medio de esta vida, y el éxodo ilumina un mundo que en sí es algo muy diferente de una «tierra prometida». Cristo se convierte en camino; él mismo, no sólo sus palabras. Y se convierte también, realmente, en el «hoy».

## *4. Cristo, la verdad. Verdad, libertad y pobreza*

Analicemos ahora, siquiera brevemente, las otras dos ideas que confluyen con el «camino»: la verdad y la vida. Nuestra época acoge la confesión de Cristo «yo soy la verdad» con un escepticismo similar al de Pilato, con la misma pregunta orgullosa y resignada al mismo tiempo: ¿qué es la verdad? El hombre de hoy se reconoce, más que en la sentencia de Cristo, en el quinto tropo de Diógenes Laercio: «No existe la verdad. Pues una misma cosa le parece justa a uno e injusta a otro, buena a uno y mala a otro. Nuestro lema sea por tanto la reserva del juicio sobre la verdad»[19]. El escepticismo nos parece un imperativo de tolerancia y, en este sentido, la verdadera sabiduría. Pero no debemos olvidar que la verdad y la libertad son inseparables: «Ya no os llamo más siervos —dice el Señor—, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo; os llamo amigos porque os he comunicado todo lo que le he oído a mi Padre» (Jn 15, 15). La ignorancia es dependencia, es esclavitud: el que no sabe, es esclavo. Sólo cuando hay comprensión, cuando empezamos a entender lo esencial,

empezamos a ser libres. Una libertad a la que se ha extirpado la verdad, es mentira. Cristo-Verdad significa Dios que de esclavos ignorantes nos convierte en amigos al hacernos participar en su saber. La imagen del amigo Cristo nos resulta entrañable especialmente hoy; pero su amistad consiste en que él nos da confianza, y el ámbito de la confianza es la verdad.

Cuando hablamos hoy del saber como liberación de la esclavitud que es la ignorancia, no solemos pensar en Dios, sino en el «saber dominar», en el arte de manejar las cosas y tratar a los seres humanos. Dios queda fuera de juego; parece irrelevante en el tema de aprender a vivir. Primero hay que saber afirmarse a sí mismo; una vez asegurado esto, podemos dar margen a la especulación. En este recorte del conocimiento estriba no sólo el problema de nuestra idea moderna de la verdad y la libertad, sino el problema de nuestro tiempo en general. Porque se da por supuesto que para orientar las cosas humanas y configurar nuestra vida es indiferente que exista o no exista Dios. Dios parece estar fuera de los contextos funcionales de nuestra vida y nuestra sociedad; es el célebre «deus otiosus» de la historia de las religiones[20]. Pero un Dios que sea irrelevante para la existencia humana no es Dios, puesto que es impotente e irreal. Si el mundo no viene de un Dios ni es regido por él hasta lo mínimo, significa que no viene de la libertad y que, por eso, la libertad tampoco es una posibilidad en él; el mundo es entonces una serie de mecanismos ciegos, y toda libertad en él es apariencia. En este sentido nos encontramos de nuevo con que la libertad y la verdad son inseparables. Si nada podemos saber de Dios ni Dios quiere saber nada de nosotros, no somos libres en una creación abierta a la libertad, sino elementos de un sistema de fatalidades donde, incomprensiblemente, el ansia de libertad no quiere extinguirse. La cuestión de Dios es a la vez y solidariamente la cuestión de la verdad y la libertad.

En el fondo hemos arribado de nuevo al punto donde un día se bifurcaron los caminos entre Arrio y la gran Iglesia; se trata de la pregunta por la diferencia cristiana y, a la vez, la pregunta por la capacidad del hombre para alcanzar la verdad. El verdadero núcleo

de la herejía de Arrio consiste en la continuidad de esa idea de trascendencia absoluta de Dios que él tomó de la filosofía antigua tardía. Este Dios no se puede comunicar; es demasiado grande y el hombre demasiado pequeño; no hay un contacto entre ambos. «El Dios de Arrio queda encerrado en su soledad impenetrable; es incapaz de comunicar plenamente su propia vida al Hijo. Preocupado con la trascendencia divina, Arrio hace del Dios único y supremo un prisionero de su propia grandeza»[21]. Así, el mundo tampoco es creación de Dios; este Dios no puede obrar hacia fuera, está recluido en sí, como también el mundo, consecuentemente, es un mundo cerrado. El mundo no permite conocer a un creador y Dios tampoco puede darse a conocer. El hombre no se convierte en el «amigo», no hay ningún puente para la confianza. En un mundo ajeno a Dios estamos privados de la verdad y somos, por tanto, esclavos.

Aquí es de extrema importancia, de nuevo, un dicho del Cristo joánico: «El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9). Chr. Schónborn ha señalado cómo la disputa en torno a Cristo, el icono de Dios, refleja la profunda búsqueda de la capacidad divina del hombre y, en consecuencia, de sus posibilidades sobre la verdad y sobre su vocación de libertad. ¿Qué ve aquel que ve a Jesús hombre? ¿qué puede mostrar el icono que representa a este hombre, Jesús? Según unos, vemos a un simple hombre y nada más, porque Dios no puede ser captado en imágenes. El ser divino está en la «persona» que, como tal, no puede ser «circunscrita» y reducida a imagen. La visión exactamente opuesta es la que se impuso en la Iglesia como interpretación ortodoxa, es decir, correcta de la sagrada Escritura: el que ve a Cristo, ve realmente al Padre. En lo visible se manifiesta lo invisible, el Invisible. La figura visible de Cristo no debe entenderse en sentido estático y unidimensional, según el mundo de los sentidos, porque ya éstos son un movimiento y una apertura más allá de sí mismos. El que contempla la figura de Cristo, queda implicado en su éxodo, que los padres glosan en conexión con el suceso del Tabor; es conducido al camino pascual de la trascendencia y aprende a ver en lo visible algo más que lo visible[22].

La obra de Cirilo de Alejandría alcanzó una primera cumbre de conocimiento después de los grandes ensayos de Atanasio y Gregorio de Nisa. Cirilo no niega que la encarnación sea de inmediato un ocultamiento, un encubrimiento de la gloria del Verbo. «La belleza incomparable de la divinidad puede hacer que la humanidad de Cristo parezca 'fealdad extrema' ; pero este rebajamiento extremo manifiesta la grandeza del amor, que es su origen. La entrega a la desnudez de la muerte hace visible el amor del Padre... El Crucificado es 'la imagen del Dios invisible' (Col 1, 15)»[23]. El ser humano de Cristo aparece así como «la figura visualizada del amor del Padre, la versión humana de la filiación eterna»[24]. Máximo el Confesor llevó esta línea teológica a su cenit al esbozar una cristología que viene a ser una gran exégesis del dicho «el que me ve a mí, ve al Padre». En el éxodo del amor de Cristo, es decir, en el tránsito desde la enemistad a la comunión a través de la cruz de la obediencia, se produjo realmente una redención, una liberación. Este éxodo lleva desde la esclavitud de la *philautia,* la autodecadencia y la autorreclusión, al amor de Dios: «La naturaleza humana se capacitó en Cristo para ser semejante al amor de Dios... El amor es el icono de Dios»[25]. Por eso, el que ve a Cristo, el Crucificado, ve al Padre... y todo el misterio trinitario. Pues hay que añadir esto: Si en Cristo vemos al Padre, significa que en él se rasga el velo del templo y queda patente el interior de Dios. Porque entonces Dios, el uno y único, no se hace visible como mónada sino como trinidad. Entonces el hombre llega a ser realmente amigo, iniciado en el misterio íntimo de Dios. Ya no es esclavo en un mundo oscuro; conoce el corazón de la verdad. Pero esta verdad es camino, es la aventura mortal del amor que, perdiéndose, da vida y es la única libertad.

Entre las dos guerras mundiales y en el decenio anterior al concilio, algunos grandes teólogos como J. A. Jungmann, Karl Adam, Karl Rahner y F. X. Arnold hablaron de un monofisismo fáctico de los fieles, del monofisismo como peligro en la Iglesia de su tiempo[26]. Podemos dejar aquí de lado hasta qué punto juzgaron acertadamente la situación de la época. Es evidente que hoy el peligro es de naturaleza exactamente inversa: no es el monofisismo

lo que amenaza a la cristiandad, sino un nuevo arrianismo o, dicho más cautamente, al menos un nuevo nestorianismo muy marcado, que lleva emparejada con lógica interna una nueva iconoclastia. Ahora bien, Máximo el Confesor no tiene nada de monofisita; a él se debe fundamentalmente la superación de la última variante del monofisismo: el monotelismo. Para Máximo es esencial que veamos realmente en el *hombre* Jesús al Padre; de otro modo toda su teología del monte de los Olivos y de la cruz, del éxodo de la humanidad con el nuevo Moisés, pierde sentido. Pero Máximo es también, con esto, la superación decisiva del nestorianismo, que nos aleja del misterio de la trinidad y hace de nuevo prácticamente impenetrable el muro de la trascendencia. Si nos quedamos a este lado del muro, somos esclavos y no amigos[27].

Añadiré una segunda observación. Cuando Cristo declara ser el «camino», el pensamiento se desliza espontáneamente hacia la libertad y la liberación. Ahora queda patente que también la verdad está ligada inseparablemente a la libertad. Parece, en cambio, muy forzado, si no absurdo, asociar al tema de la verdad la idea de Cristo pobre. Y sin embargo, se da aquí un nexo muy profundo. La verdad perdió crédito en la historia por haberse presentado en forma de dominio, y se ha convertido en pretexto para la violencia y la opresión. Ya Platón advirtió el peligro que acecha cuando el hombre considera la verdad como una posesión y, por ende, como un poder para dominar. Por miedo a la grandeza de la verdad, Platón conjugó su reconocimiento con la autoironía, considerándolo un brote «de su propia inmoderación, que no genera escepticismo sino la máxima confianza»[28]. Así resumió R. Guardini, octogenario, la idea de verdad en Platón, y describió a la vez su propio camino, que se caracteriza también por el apasionado reconocimiento de la verdad y el repliegue del propio yo. Yo veo la paradoja de Platón entre la ironía y la verdad como una aproximación a la paradoja de la verdad divina, que brilla como pobreza extrema e impotencia precisamente en el Crucificado: él es el icono de Dios porque es la aparición del amor, y por eso la cruz es su «glorificación». Guillermo de St. Thierry expresó dramáticamente, en su tratado sobre el amor, esta paradoja divina de que la verdad del Dios trino, la gloria suprema,

aparezca en la pobreza extrema del Crucificado. «Cuando la imagen divina, Dios Hijo, vio cómo el ángel y el hombre, que fueron creados conforme a él, es decir, a imagen de Dios (sin ser la imagen de Dios) se perdían por una apropiación indebida de la imagen, dijo: ¡Ay! Sólo la miseria no despierta envidia... Quiero ofrecerme a los humanos como el hombre despreciado y el último de todos... para que ellos, por celos, ardan en deseos de imitar en mí la humildad; mediante ella alcanzarán la gloria...»[29]. La verdad misma, la verdad real, se hizo soportable al hombre, se hizo camino presentándose en la pobreza del impotente. No el rico epulón sino el despreciado Lázaro que yace en el portal representa el misterio de Dios, del Hijo[30]. La pobreza pasó a ser en Cristo el verdadero distintivo, el «poder» interno de la verdad. Lo que le abrió el camino a los corazones de los humanos no fue sino su ser verdadero en la pobreza. Es definitivo lo que dice Pablo al final de la Carta a los gálatas después de todo su alegato: el último argumento no son las palabras sino los estigmas de Jesús que él lleva en su cuerpo[31]. En la disputa sobre el verdadero cristianismo, sobre la fe ortodoxa y el camino recto, la comunidad de participación en la cruz es el último y decisivo criterio.

## *5. Cristo, la vida. La «proexistencia» y el amor*

Nuestra última reflexión se centrará, siquiera brevemente, en la tercera palabra de la autoproclamación de Jesús: él es la vida. El ansia fanática de vivir que encontramos hoy en todos los continentes ha originado una anticultura de la muerte que se va convirtiendo en la fisonomía de nuestro tiempo: el desenfreno sexual, la droga y el tráfico de armas se han convertido en una trinidad profana cuya red mortal se extiende por los continentes. El aborto, el suicidio y la violencia colectiva son las maneras concretas en que opera el sindicato de la muerte. Al mismo tiempo, el sida ha pasado a ser el retrato de la enfermedad íntima de nuestra cultura. Ya no hay factores de inmunidad psíquica. La inteligencia positivista no ofrece al aparato mental fuerzas de inmunidad ética; esa inteligencia viene a ser la disgregación del sistema psíquico inmune y, en consecuencia, el abandono sin resistencia a las promesas

falaces de la muerte que se presentan con la máscara de más vida. La investigación médica busca, movilizando todas sus posibilidades, las sustancias inyectables contra la disolución de las fuerzas de inmunización corporal, y es su deber; a pesar de ello, sólo desplazará el campo de las destrucciones, sin detener la campaña triunfal de la anticultura de la muerte, si no reconocemos que la debilidad inmunológica del cuerpo es un grito del ser humano maltratado, una imagen que expresa la verdadera enfermedad: la indefensión de las almas en una cultura que declara nulos los verdaderos valores: Dios y el alma.

Si los cristianos no actuamos en esta situación y nos limitamos a pronunciar palabras tranquilizadoras, estamos de más. Para satisfacer las exigencias de la modernidad o la posmodernidad, no basta someterse a sus modelos y demostrar que es posible convivir con ellos. Esta forma equivocada de cristianismo progresista sería ridícula si no fuera tan triste y tan peligrosa. Acelera la espiral de la muerte en lugar de oponerle el poder terapéutico de la vida. El análisis marxista que algunos aplican aún para salir de las contradicciones de nuestro tiempo, es un anacronismo absurdo frente al dominio del dinero y de Cupido, que representa el lazo de unión en la trinidad diabólica de sexo, droga y violencia colectiva. Si no se produce una curación de las almas desde la raíz, esos análisis estructurales no pasan de ser pura superstición que neutraliza las fuerzas inmunes internas, porque trata de sustituir el *ethos* por la técnica y la mecánica, es decir, por estructuras.

En este punto es preciso descubrir de nuevo el realismo del ideal cristiano, encontrar a Jesucristo hoy, comprender a una luz nueva el significado del dicho «yo soy el camino, la verdad y la vida». Para ello sería necesario antes un análisis riguroso de la enfermedad que no es posible intentar aquí. Nos limitamos a preguntar simplemente por qué el ser humano se refugia en la droga. En términos muy generales podemos contestar: lo hace porque la vida que le ofrecen es demasiado insustancial, demasiado mezquina, demasiado vacía. Después de todos los placeres, liberaciones y esperanzas que esa vida pueda proporcionar, queda la tremenda insuficiencia. Afrontar la

vida como esfuerzo y aceptarla así, resulta insoportable. Tendría que ser un placer inagotable y sin límites. Operan aquí dos factores: primero, el afán de plenitud, de infinitud, que contrasta con las limitaciones de nuestra vida; y segundo, la voluntad de tener todo eso sin dolor y sin esfuerzo: la vida debe darse al hombre sin que éste se dé. Cabe afirmar también que lo evidente en todo el proceso es la negación del amor, que lleva a la huida en la mentira. Pero detrás hay una falsa imagen de Dios: la negación de Dios y la adoración de un ídolo. Porque Dios es entendido al modo del rico que no podía dar nada a Lázaro porque quería ser Dios y, para ello, aun lo mucho que poseía era siempre demasiado poco. Se concibe a Dios al estilo de Arrio, para quien Dios no puede relacionarse con el exterior porque es él mismo y nada más. El hombre quiere ser un Dios de este género, alguien que lo acapara todo y no da nada; por eso, el Dios real es para él el auténtico enemigo, el rival del hombre atacado de ceguera interna. Tal es el verdadero núcleo de su enfermedad, porque el hombre se instala en la mentira y se aleja del amor, que también en la trinidad es una autodonación incondicional sin límites. Por eso, el Cristo crucificado —Lázaro— es la verdadera imagen del Dios trinitario. En él se hace visible esta esencia trinitaria: el amor total y la entrega total[32].

Ahora podemos quizá empezar a entender lo que significa una sentencia decisiva de Jesús en la oración sacerdotal que puede parecernos al pronto la expresión totalmente irreal de un mundo religioso extraño: «Esta es la vida eterna, reconocerte a ti como único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3). Hoy no podemos concebir ya que el tema de Dios sea algo real en grado sumo, la verdadera clave de nuestros males más profundos. Pero esto indica la gravedad de la enfermedad de nuestra civilización. En realidad no habrá curación si Dios no vuelve a ser reconocido como el eje de toda nuestra existencia. Sólo unida a Dios, la vida humana se hace verdadera vida; sin él, queda debajo de su propio umbral y se destruye a sí misma. Pero la unión salvadora con Dios sólo es posible por medio de Aquel a quien él envió y mediante el cual él mismo es un Dios-con-nosotros. No podemos «fabricar» esta unión.

Cristo es la vida porque nos lleva a la unión con Dios. Sólo a partir de ahí nos llega la fuente de agua viva.

«Quien tenga sed, venga a mí y beba», dice Cristo el último día, el más solemne de la fiesta de las Chozas (Jn 7, 38). La fiesta recuerda la sed que padeció Israel en el desierto ardiente y sin agua, que aparece como un reino de la muerte sin salida posible. Pero Cristo se anuncia como roca de la que mana la fuente inagotable de agua fresca: en la muerte, llega a ser fuente de vida[33]. El que tenga sed, venga. ¿No se nos ha convertido el mundo, con todo su saber y poder, en un desierto donde no podemos encontrar ya la fuente viva? El que tenga sed, venga: Jesús sigue siendo hoy la fuente inagotable de agua viva. Nos basta llegar y beber para que la frase siguiente valga también para nosotros: «Si alguien cree en mí, de su entraña manarán ríos de agua viva» (7, 38). La vida, la verdadera, no se puede simplemente «tomar», simplemente recibir. Nos introduce en su dinámica del dar: en la dinámica de Cristo, que es la vida. Beber del agua viva de la roca significa aceptar el misterio salvador del agua y la sangre. Es la antítesis radical a esa ansia que empuja hacia la droga. Es aceptar el amor, y es acceder a la verdad. Y eso es precisamente la vida.

## Cristo y la Iglesia. Problemas actuales de la teología Consecuencias para la catequesis

La situación de la fe y de la teología en Europa se caracteriza hoy, sobre todo, por una desmoralización eclesial. La antítesis «Jesús sí, Iglesia no» parece típica del pensamiento de una generación. No sirve de mucho el intento de destacar los aspectos positivos de la Iglesia y su condición inseparable de Jesús. Para entender la precariedad real de la fe en nuestro tiempo hay que ahondar más. Porque detrás de esa difundida contraposición entre Jesús y la Iglesia late un problema cristológico. La verdadera antítesis que hemos de afrontar no se expresa con la fórmula «Jesús sí, Iglesia no»; habría que decir «Jesús sí, Cristo no», o «Jesús sí, Hijo de Dios no». Asistimos a una verdadera ola de adhesión a Jesús en las más diversas tonalidades: Jesús en el cine, Jesús en la ópera rock,

Jesús como bandera de opciones políticas... Todos estos fenómenos expresan formas de entusiasmo o de pasión religiosa que se reclaman de la figura misteriosa de Jesús y de su fuerza interna, pero desentendiéndose de lo que la fe de la Iglesia y la fe de los evangelistas —que fundamenta la primera— dicen sobre Jesús. Este aparece como uno de los «hombres decisivos» que existieron en la humanidad, en expresión de Karl Jaspers. Lo que atrae de él es lo humano; el reconocerlo como Hijo unigénito de Dios parece alejarlo de nosotros, arrebatarlo hacia lo inaccesible e irreal y someterlo a la administración del poder eclesiástico. La separación entre Jesús y Cristo es, a la vez, separación entre Jesús e Iglesia: se deja a Cristo a cargo de la Iglesia; parece ser obra suya. Al relegarlo, se espera rescatar a Jesús y, con él, una nueva forma de libertad, de «redención».

Si la verdadera crisis está en la cristología y no en la eclesiología, hay que preguntar por qué ocurre esto. ¿Cuáles son las raíces de esta separación entre Jesús y Cristo, tema ya abordado abiertamente en la primera Carta de Juan, que denuncia a los que dicen que Jesús no es el Cristo (2, 22; 4, 3), equiparando los títulos de «Cristo» e «Hijo de Dios» (2, 22.23; 4, 15; 5, 1)? Juan tacha de anticristos a los que niegan que Jesús es el Cristo; quizá sea este el origen y sentido del nombre «Anticristo»: estar contra Jesús, el Cristo; negarle el predicado de Cristo.

Indaguemos las causas de esta actitud hoy. Son numerosas, obviamente. La primera, poco aparente pero eficaz en extremo, reside en la construcción de un «Jesús histórico» detrás del Jesús de los evangelios, un Jesús decantado de las fuentes y contra las fuentes, con arreglo a los criterios de la imagen moderna del mundo y de la forma de historiografía inspirada en la Ilustración. Está, además, el postulado de que en la historia sólo puede ocurrir lo que siempre es posible, el postulado de que el engranaje causal nunca se interrumpe y lo que choca contra estas leyes conocidas es ahistórico. Así, el Jesús de los evangelios no puede ser el Jesús real; es preciso encontrar otro y excluir de él todo lo que sólo es inteligible desde Dios. El principio constructivo sobre el que emerge

este Jesús excluye por tanto lo divino de él, siguiendo el espíritu de la Ilustración: este Jesús histórico no puede ser Cristo ni Hijo. Al hombre de hoy que en su lectura de la Biblia se guía por este tipo de exégesis, no le dice nada el Jesús de los evangelios, sino el de la Ilustración, un Jesús «ilustrado». La Iglesia queda así descartada; sólo puede ser una organización humana que intenta utilizar con más o menos habilidad la filantropía de este Jesús. Desaparecen también los sacramentos: ¿cómo puede haber una presencia real de este «Jesús histórico» en la eucaristía? Lo que resta son signos de la comunidad, rituales que la conjuntan y estimulan para la acción en el mundo.

Ha quedado claro que detrás de este despojo de Jesús que es el «Jesús histórico» hay una opción ideológica que se puede resumir en la expresión «imagen moderna del mundo». Tendremos que volver sobre este punto; pero debemos considerar ahora una segunda raíz de la separación entre Jesús y Cristo. Si hemos hablado de una determinada visión del mundo, tenemos que abordar ahora una forma de experiencia existencial o, quizá más correctamente, de déficit en esa experiencia. Digámoslo sencillamente: el hombre de hoy no entiende ya la doctrina cristiana de la redención. No encuentra nada parecido en su propia experiencia vital. No puede imaginar nada detrás de términos como expiación. representación y satisfacción. Lo designado con la palabra Cristo (mesías), no aparece en su vida y resulta una fórmula vacía. La confesión de Jesús como Cristo cae por tierra. A partir de ahí se explica también el enorme éxito de las interpretaciones psicológicas del evangelio, que ahora pasa a ser el anticipo simbólico de la curación psíquica. El amplio consenso que encontró la explicación política del cristianismo, que recoge la teología de la liberación —hoy fracasada prácticamente— descansa en las mismas razones. La redención es sustituida por la liberación en el sentido moderno de la palabra, que se puede entender con acento en la vertiente psicológico-individual o político-colectiva, y tiende a combinarse con el mito del progreso. Este Jesús no nos ha redimido, pero puede servir de símbolo que guíe nuestra redención o liberación. Si no hay ya un don de redención que dispensar o

administrar, la Iglesia en el sentido tradicional es una quimera, incluso un escándalo; no es sujeto de ninguna potestad; su pretendida potestad es, en este supuesto, mera presunción. Tendría que convertirse en un espacio de «libertad» en sentido psicológico y político. Tendría que ser el ámbito de nuestros sueños de vida liberada; no puede remitir a nada ultramundano, sino que ha de acreditarse siempre en una experiencia propia como instancia redentora dentro de este mundo. Todo lo irredento de mi propia existencia, todo el descontento conmigo mismo y con los demás, recae sobre ella.

Todo esto —la reducción del mundo a lo empíricamente demostrable y la reducción de nuestra existencia a lo vivenciable— descansa en un tercer hecho decisivo: la pérdida de la imagen de Dios, que desde la época de la Ilustración avanza sin cesar. El deísmo se ha impuesto prácticamente en la conciencia general. No es posible ya concebir a un Dios que se preocupa de los individuos y actúa en el mundo. Dios pudo haber originado el estallido inicial del universo, si es que lo hubo, pero no le queda nada más que hacer en un mundo ilustrado. Parece casi ridículo imaginar que nuestras acciones buenas o malas le interesen; tan pequeños somos ante la grandeza del universo. Parece mitológico atribuirle unas acciones en el mundo. Puede haber fenómenos sin aclarar, pero se buscan otras causas. La superstición parece más fundamentada que la fe; los dioses —es decir, los poderes inexplicados en el curso de nuestra vida. y con los que hay que acabar— son más creíbles que Dios. Pero si Dios nada tiene que ver con nosotros, prescribe también la idea de pecado. Que un acto humano pueda ofender a Dios es ya para muchos una idea inimaginable. No queda margen para la redención en el sentido clásico de la fe cristiana, porque apenas se le ocurre a nadie buscar la causa de los males del mundo y de la propia existencia en el pecado. Por eso tampoco puede haber un Hijo de Dios que venga al mundo a redimirnos del pecado y que muera en la cruz por esta causa. Así se explica el cambio radical producido en la idea de culto y de liturgia, y que tras larga gestación se está imponiendo: su primer sujeto no es Dios ni Cristo, sino el «nosotros» de los celebrantes. Y tampoco puede tener como sentido

primario la adoración, para la que no hay razón alguna en un esquema deísta. Ni cabe pensar en la expiación, en el sacrificio, en el perdón de los pecados. Lo que importa es que los celebrantes de la comunidad se corroboren entre sí y salgan del aislamiento en que sume al individuo la existencia moderna. Se trata de expresar las vivencias de la liberación, la alegría, la reconciliación, denunciar lo negativo y animar a la acción. Por eso, la comunidad tiene que hacer su propia liturgia y no recibirla de tradiciones ininteligibles; ella se representa y se celebra a sí misma. Pero no hay que olvidar un movimiento inverso que se va perfilando en la generación joven. La banalidad y el racionalismo pueril de una liturgia autofabricada con su teatralidad artificial van siendo desenmascarados en su inopia; su vaciedad es evidente. El poder del misterio ha desaparecido, y las formas de acreditación con las que se quiere compensar esta pérdida no pueden satisfacer a la larga ni siquiera a los funcionarios, cuánto menos a los que han de sentirse interpelados por tales acciones. Aumenta así la búsqueda de una verdadera redención en el presente. Esa búsqueda lleva a direcciones opuestas. Los grandes festivales de *rock* son desahogos de la existencia, antiliturgias salvajes donde la persona sale fuera de sí y puede olvidar la opacidad y rutina de lo cotidiano. La droga se sitúa también en esta dirección. Por otra parte, lo mágico y lo esotérico atraen cada vez más como lugar donde el misterio embarga al ser humano. Cabe afirmar que allí donde la liturgia es iluminada por el misterio, vuelven a nacer nuevos lugares de fe.

Antes de pasar a las conclusiones de cara a la catequesis conviene meditar otra consecuencia importante de la imagen deísta del mundo que hoy se está difundiendo entre los cristianos de modo más o menos consciente. Esa idea de Dios y de la relación del hombre con él influye especialmente en la teología moral. Esta ya no puede ser una verdadera teología, sino que se convertirá en ética, porque Dios no interviene en el mundo ni en el camino del hombre. Lo que la fe llama preceptos divinos, aparece como un código cultural de comportamientos históricos del hombre. Cabe señalar dependencias, nexos con otras culturas, desarrollos y contradicciones. Todo esto parece mostrar suficientemente que se

trata de meras reglas de juego de la existencia que fueron formuladas en las distintas sociedades. Esas reglas dependen de la valoración que se haga de la conducta humana y de los fines de una cultura; cuanto mejor logren estructurar una sociedad, asegurar su supervivencia y garantizar su altura cultural, la valoración será más positiva.

Si nos abandonamos a tales ideas y consideramos al ser humano como el único sujeto que actúa en la sociedad, otras carencias de la imagen moderna del mundo influirán también más o menos profundamente. A la luz de la fe en la creación, el mundo aparecía como plasmación del pensamiento de Dios. Lleva un mensaje divino en sí y encierra unas normas válidas para nuestra conducta. Pero si Dios se limita a dar el impulso inicial y luego se repliega, las cosas no son ya expresión del pensamiento y el querer divinos, sino meros productos de la evolución, regidos por las leyes de la supervivencia y de la lucha por la propia conservación. La evolución puede enseñarnos unas reglas de juego para la autoafirmación de una especie; pero esto es algo muy diferente de la norma moral en la línea de la antigua noción de «ley moral natural». La evolución, el nuevo demiurgo, no conoce la categoría de lo moral. Es evidente que tales ideas no son compartidas por la teología, pero tampoco ésta reflexiona suficientemente en el alcance de las mismas. En especial, ha quedado como secuela de todo esto una inseguridad sobre la acción de Dios en la historia y sobre la relación entre Dios y el mundo que ha de repercutir por fuerza negativamente en la teología moral. El esquema de un Dios que se retira de su mundo queda patente, por ejemplo, cuando se intenta limitar a Dios al llamado plano trascendental y se afirma que él no da normas «categoriales». Dios se convierte así en un marco orientativo general sin contenidos; el sentido de la moralidad hay que determinarlo entonces a un nivel intramundano. Al desvanecerse la idea de creación, apenas cabe pensar en unas esencias permanentes dentro del universo; la naturaleza, por una parte, se limita a lo puramente empírico y, por otra, se resuelve en historia, y la historia no permite las formas permanentes en el reino moral. Esto pone de manifiesto un profundo dualismo entre naturaleza e

historia, entre naturaleza y existencia humana, que sólo cabe superar con una renovación de la fe en la creación.

No nos confundamos: el que considera la creación, a la luz de la fe, como un pensamiento de Dios que toma forma y por eso encuentra en la «naturaleza» una norma ética, no puede negar en modo alguno la importancia de la historicidad del ser humano. Hay que reconocer también que se abusó de la «ley moral natural», la cual no es accesible simplemente en unas normas detalladas. Tampoco se reconoció siempre lo bastante que la esencia del hombre va unida a la historicidad y aparece siempre en unas estructuras históricas. En este sentido es necesario un diálogo serio con los nuevos conocimientos; hay que repensar la compaginación de la «esencia» (naturaleza) con la historicidad. El enorme caudal de conocimientos empíricos que hemos adquirido mediante las ciencias naturales y las ciencias humanas son de gran importancia para el problema moral; esto no podrá negarlo el que rechace una ética puramente formal y considere el ser mismo como fuente de norma moral. Pero, a la inversa, el desarrollo histórico de lo humano no debe hacer olvidar lo permanente, porque entonces habría que negar finalmente al hombre mismo y disolverlo en una serie de situaciones donde desaparece lo típicamente humano, lo verdaderamente ético. La teología moral afronta así grandes tareas que sólo puede llevar a cabo adecuadamente si sigue siendo teología, es decir, si Dios, el Dios trino revelado en Cristo, es su fundamento y su centro.

¿Qué se sigue de todo esto para la catequesis? Aclaro de entrada que sólo puedo hablar de contenidos, no de métodos, para los que no soy competente. Pero quizá sea útil señalar la primacía del contenido sobre el método, primacía que en los últimos decenios se ha perdido un tanto de vista: el contenido determina el método, y no a la inversa. De lo expuesto hasta ahora se sigue también que no es correcto presuponer el consenso acerca de Jesucristo, como si hubiera unanimidad al respecto y quedara por lograr únicamente que también la Iglesia «caiga simpática». Tampoco procede pasar de largo ante las grandes preguntas de la fe, dada la sordera de

muchas personas de hoy para las cosas divinas, y refugiarse en la antropología, o querer justificar la existencia de la Iglesia por su utilidad social; por importante que sea la obra social, ésta se extingue si desaparece el núcleo de la Iglesia, que es el misterio. De estas consideraciones se desprenden dos puntos básicos en la catequesis de hoy:

1. Todo depende, al final, de la cuestión de Dios. La fe es fe en Dios, o no es tal fe. Esa fe se puede reducir en definitiva a la simple confesión de Dios, el Dios vivo, origen de todo. Por eso, la cuestión de Dios debe ser central en catequesis. El misterio de Dios, creador y redentor, debe aparecer en toda su grandeza. Esto obliga a reducir el mito de la idea moderna del mundo a sus verdaderos límites. Nada que sea ciencia rigurosa contradice a la fe, pero sí muchas cosas que pretenden pasar por ciencia. La fe en la creación sigue siendo hoy, precisamente hoy, racional; ha de ser la ventana abierta a la grandeza de Dios. Esta creación no está tan determinada que sólo cuente en ella lo mecánico, sin dejar margen al poder del amor. Porque existe realmente el amor y porque es un poder, Dios tiene poder en el mundo. O más bien a la inversa: porque Dios es el todopoderoso, el amor es poder: el poder por el que apostamos.

2. La figura de Cristo debe presentarse en toda su altura y profundidad. No podemos conformarnos con un Jesús a la moda; por Jesucristo conocemos a Dios y por Dios conocemos a Cristo, y sólo así nos conocemos a nosotros mismos y encontramos respuesta a la pregunta por el sentido del ser humano y por la clave para la felicidad definitiva y permanente. Agustín no dudó en desarrollar toda la cuestión del cristianismo a partir de la sed de felicidad. Si perseguimos esta sed hasta el fondo, sin detenernos en la satisfacción superficial, llegamos a Dios, a Cristo.

Si en la cuestión de Dios no hay que temer la confrontación con los mitos modernos, para conocer a Cristo también hay que desenmascarar muchos mitos seudoexegéticos y reconocer de nuevo al Cristo de los evangelios, al Cristo de los testigos, como el verdadero Jesús, que es realmente histórico frente a la figura

artificial que nos ofrecen a menudo bajo la etiqueta del Jesús histórico. Tampoco necesitamos aquí negar nada que sea verdadera ciencia; al contrario, la exégesis moderna nos ofrece un tesoro de nuevos conocimientos siempre que sea exégesis y no ideología encubierta.

Sólo en el contexto de la fe en Dios, el Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu santo, sólo en el contexto de la fe en el Hijo humanado, encuentran su lugar justo las grandes preguntas morales de nuestro tiempo, que apremian precisamente a los jóvenes. En este contexto queda patente que la redención es más que la lucha por las utopías políticas y más que la simple psicoterapia. Porque la responsabilidad que los desafíos éticos de nuestra vida nos imponen no podemos soportarla si no es sostenida por el amor misericordioso de Dios que nos sale al encuentro en la cruz.

3. Para que tales principios resulten comprensibles y no suenen a frases extrañas llegadas de un mundo desconocido, es imprescindible un ámbito de experiencia de la fe al estilo del antiguo catecumenado cristiano. La familia y la comunidad parroquial preparaban antes este ámbito de experiencias. La familia apenas realiza ya este servicio, y las comunidades parroquiales tampoco suelen estar suficientemente preparadas para la nueva tarea resultante del frecuente fallo de la familia como soporte de la tradición creyente. La eficacia de la nueva evangelización depende de que se logre crear comunidades donde viva la fe, y su palabra pueda ser palabra de vida.

## El poder de Dios, esperanza nuestra[34]

### *1. Fundamentación*

#### a) Consideraciones previas sobre la esencia del poder

La palabra «poder» tiene algo de fascinante para nosotros, los humanos, y también algo de amenazante. El deseo de poder, de disponer de las cosas a voluntad y vivir libres y sin temor en el mundo, late en todo ser humano. Mas para la mayor parte de las

personas se queda en mera fantasía. Encontramos el poder en manos de otros o, peor aún, él nos sale al paso como poder anónimo cuyos verdaderos titulares son inaprensibles. Este poder no se presenta como esperanza sino como vértigo y amenaza. Reina en nuestro tiempo, bajo múltiples formas, el temor al anonimato del poder, que comporta la imposibilidad de controlarlo: Reina el temor a la amenaza ecológica contra las raíces de la vida por la propia dinámica incesante de la técnica; el hombre creó la técnica para dominar la naturaleza, y ahora la técnica puede convertirse en poder contra él mismo, un poder que se le escapa de las manos, que lo domina más que de lo que le permite dominar. Reina el temor a la amenaza de los arsenales armamentísticos, que fueron creados como poder de un Estado contra los otros, pero que parecen evolucionar con una dinámica propia, y hoy se plantea con urgencia la posibilidad de controlarlos por los gobiernos; las nuevas esperanzas de desarme tampoco han disipado el miedo al automatismo de los artefactos y el peligro de su disparo automático. Reina, por último, el temor al poder del aparato industrial y económico que amenaza convertir al individuo en mero engranaje de una función.

¿Dónde queda, ante estas formas de poder que nos agobian, el poder de Dios? ¿puede Dios algo en el mundo, en este mundo concreto? ¿podemos creer en un poder divino que sea esperanza frente a todos los poderes terribles, o Dios se ha convertido en la pura impotencia? Quizá sea útil recordar aquí que hubo un tiempo en que el poder de Dios infundía a los humanos un temor semejante al que sienten hoy ante los poderes creados por el hombre y convertidos en anónimos. Ante la imprevisibilidad de la naturaleza y del destino, los humanos se veían expuestos a un poder incomprensible, enigmático y aparentemente caprichoso. Había que invocar este poder mediante prácticas de culto o protegerse de él. La magia es un intento de controlar las fuerzas desconocidas, de penetrar en su secreto para no enfrentarnos a ellas totalmente inermes. Se ha dicho que la técnica tradujo este conato al plano racional explorando la trama funcional de la naturaleza para poder disponer de ella. Este proceso estuvo precedido de la desmitización

cristiana del mundo, que libró al hombre de la idea de unas fuerzas divinas misteriosas y le enseñó que vivimos en un mundo creado por Dios con arreglo a unas pautas racionales; él nos confió ese mundo para que conozcamos con nuestro entendimiento los pensamientos del suyo y aprendamos a administrar, ordenar y configurar su creación a partir de ellos. Pero de este modo se ha ido imponiendo la idea de que Dios es superfluo, y al final ha resultado ser un estorbo. Para Dios quedó sólo la subjetividad, ya que lo objetivo lo hemos conocido sin él. Pero en esta esfera de la subjetividad que le resta, Dios se convierte en mero sentimiento, que significa poco, o aparece como el espía que escucha a la puerta de mi existencia privada y me impide la libertad. Aun siendo tan poca cosa, es el último peligro que me impide el libre desarrollo. Así comienza de nuevo, de un modo más sutil, lo que antaño había intentado la magia de la naturaleza: hay que protegerse de Dios, debe desaparecer, hay que desenmascararlo para poder combatirlo. El psicoanálisis y la psicoterapia son esta magia del mundo interior donde el hombre se hace con el poder sobre el alma para librarse de la amenaza que representa Dios. Pero el alma escrutable no es ya libre, y el poder adquirido contra Dios se convierte en poder del hombre contra sí mismo.

¿El poder de Dios es amenaza o esperanza? Pocos siguen viendo en él una amenaza; Dios se ha ido demasiado lejos, y otras amenazas se han hecho demasiado concretas. El reverso de este proceso es que aun a los creyentes les resulta cada vez más difícil ver a Dios como esperanza de su vida y de esta historia nuestra, y ganar firmeza aferrándose a tal esperanza. Por eso debemos formular ahora muy concretamente la pregunta de si Dios tiene poder en el mundo y, de tenerlo, qué clase de poder; dónde y cuándo se muestra; cómo es accesible; qué significa para nuestra vida; qué significa en concreto para el sacerdote y sus colaboradores hoy.

### b) Dos textos bíblicos sobre la cuestión del poder: el monte de las tentaciones y el monte de la misión

Para contestar esta pregunta tomaré pie de dos textos bíblicos que expresan de modo antitético lo que no es y lo que es el poder de Dios. De ellos se desprenderá la verdadera esencia del poder y la verdadera esencia de la esperanza. El primer texto es el relato de la tercera tentación de Jesús (Mt 4, 8-10). Satanás lo conduce a un monte muy elevado y le muestra los reinos de la tierra con todo su esplendor; se presenta como el verdadero soberano del mundo que tiene poder y lo reparte. Ofrece a Jesús el poder y «sus pompas» —una expresión que reaparecerá en la fórmula del bautismo, donde no sólo hay que renunciar al diablo sino, concretamente, a sus pompas para poder ser cristiano—. Las pompas del poder significan la capacidad de hacer lo que se quiere, gozar de lo que se quiere, disponer de todo, ocupar siempre los primeros puestos. Ningún goce te es negado, cualquier aventura te es posible, todos se arrodillan ante ti. Te está permitido hacer lo que quieras, y tienes la posibilidad de hacerlo. De ese engañoso «ser como Dios», de esa caricatura de la imagen y semejanza de Dios se vale el diablo para enloquecer al hombre y parodiar la libertad de Dios. Satanás ofrece poder, naturalmente. pagando un precio: un poder que se apoya en el terror, el miedo, la codicia, la violencia contra el otro y el endiosamiento del yo. Pero —parece decir Satanás— esto es precisamente el poder. De otro modo no se puede tener. El que quiere dominar necesita oprimir, necesita la amenaza de la violencia y ha de ejercerla. ¿Y cómo va a ser redimido el mundo si el Redentor no tiene poder? Está claro, por tanto, que el Salvador, si quiere hacer algo, ha de asumir la oferta de poder y plegarse a las reglas de juego. Esta tentación ha perdurado a través de toda la historia. Los poderosos del mundo han ofrecido siempre poder a la Iglesia, y con el poder han intentado imponer las reglas de juego de *su* poder. Pero la vocación de la Iglesia no es levantar un reino mesiánico donde luego se rinda culto al poder humano, haciéndolo pasar como poder de Dios. El poder del dominio político o del imperio técnico no debe ni puede ser la forma de poder de la Iglesia. Con esto no se condena el poder estatal ni la espada que está bajo la norma de la justicia, como indica Rom 13, 1-7, pero sí la identificación del poder eclesial con el poder estatal, del poder de Dios con el poder del Estado, y la absolutización consiguiente del

poder humano, como si esta clase de poder pudiera traer la redención. Lo reprobable es una determinada idea de redención, una falsa imagen del hombre y de Dios que convierte a Dios en caricatura al tiempo que reduce al hombre a pompa de poder y, por tanto, a mera apariencia.

Interrumpamos nuestras reflexiones en este punto para volver al segundo texto del evangelio de Mateo, donde Jesús está de nuevo sobre una alta montaña y reaparece el tema del poder. Es la escena final del evangelio. El Resucitado llevó a los once a la montaña para confiarles su misión y hacerles la promesa para la historia futura. Está de nuevo en el monte, mas no por arte de magia satánica sino por el poder de Dios. Está de nuevo en el monte, y no sólo ve los reinos de este mundo con todas sus pompas, sino que ahora puede decir: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra». Este poder abarca la tierra y el cielo, por eso es «todo poder». Lo que Jesús había rehusado tomar del diablo, lo posee ahora de otro modo totalmente distinto, por ser de otra fuente. Ha llegado a ser el Señor del cielo y de la tierra que ahora envía a los discípulos como mensajeros y sujetos de su poder. Pero ¿de dónde le viene este poder? ¿y cuál es su naturaleza?

No olvidemos que quien así habla es el Resucitado. Esto significa que ha pasado por la muerte y sólo así, a través de la muerte, desde la otra ladera y para ella ostenta poder, que precisamente por eso abarca la totalidad y no sólo lo visible: el cielo y la tierra, el tiempo y más allá de sus fronteras. Dicho de otro modo, a esta última aparición «en el monte» precede otra experiencia que se interpone entre los dos grandes episodios ocurridos en un monte, los distingue y los enlaza. Jesús subió al monte de la crucifixión como un día Isaac subió al Moria. El diablo lo había llevado antes al pináculo del templo y a la cima de un monte; ahora está realmente en todo lo «alto», «elevado», y esta «altura» es lo contrario de las alturas de Satanás. Las alturas de éste son alturas de poder egoísta, de mando arbitrario del que todo lo posee y todo le está permitido, pero que se convierte en contrasentido y mentira vital, porque el «todo» del tener y del gozar es siempre un algo insignificante, una nada

más que un algo, y el hombre creado realmente para el todo conoce muy bien la nadería de *este* «todo». La altura del monte de la crucifixión consiste en que Jesús renunció a toda posesión y permisión para quedarse con la pura nada de la desnudez total que no tiene siquiera un lugar en el suelo. Renunció en el «hágase tu voluntad» dirigido al Padre. Renunció en la plena unidad volitiva con el Padre. Ahí alcanzó el verdadero «todo», en la cima suprema del ser: en la unidad con el Dios real, que no es déspota ni vividor, sino verdad eterna y amor eterno. Esto viene a restablecer la verdadera imagen de Dios y del hombre frente a la caricatura de Dios y del hombre. Jesús perseveró en la nada frente a lo terrenal, unido a la voluntad de Dios contra el poder de la violencia y su capacidad de destrucción total. Es uno con Dios y uno con el poder real que abarca el cielo y la tierra, el tiempo y la eternidad. Es uno con Dios, de forma que el poder de Dios pasa a ser su poder. El poder que ahora proclama desde el monte de la ascensión es un poder que viene de las fuentes de la cruz y es, por tanto, la antítesis radical del poder arbitrario de la posesión total, la permisión total y la posibilidad total.

### c) La esencia del poder de Jesús: poder en la obediencia, poder responsable

Debemos preguntar ahora con más precisión cuál es realmente la esencia de este poder, hasta qué punto es poder y qué podemos esperar de él. Como todo esto se aleja mucho de nuestras experiencias de vida moderna, debemos acercarnos gradualmente a la realidad de este poder y a su comprensión.

Como primer paso me parece útil una observación lingüística. Para designar este poder de Jesús, el nuevo testamento no emplea una palabra que exprese la capacidad interna de una persona, una cualidad objetiva presente en ella, sino el término *exousía,* que en griego designa el derecho a hacer algo, derecho anclado en la estructura jurídica de un Estado. El término designa, así, la posibilidad operativa que posee una persona en virtud de la estructura jurídica, y esa posibilidad se traduce en potestad,

derecho, licencia o libertad[35]. Se trata de un poder *dado* que viene de un todo jurídico, de una figura de la justicia. Es, en consecuencia, potestad que emana de un poder subyacente y por eso puede decidir. Es poder que viene de una obediencia, un poder responsable y anclado en un orden intrínseco.

Así, la palabra elegida por la Biblia para expresar el poder de Jesús ofrece ya una interpretación profunda de la esencia de este poder: es un poder que no es precisamente el de un Goliat antiguo o moderno, sino un poder que nace de la obediencia y, por tanto, de una relación que es responsabilidad, respuesta al ser, respuesta a la verdad y al bien. Es un poder humilde, como lo describe el himno a Cristo de la Carta a los filipenses (2, 5-11). Cristo no retiene para sí la igualdad divina al modo del ladrón que guarda su botín, como un poder conquistado que se puede disfrutar. La actitud del ladrón, acorde con la idea corriente de poder, es en realidad señal de impotencia: lo robado no le pertenece propiamente, y por eso lo usa y defiende con codicia. Romano Guardini expresó muy bellamente el contenido positivo del gesto de Jesús descrito en el himno de la Carta a los filipenses, himno de la crucifixión y la consiguiente exaltación: «Toda la existencia de Jesús es una trasposición del poder a la humildad... a la obediencia a la voluntad del Padre. Para Jesús la obediencia no es un factor secundario, añadido, sino que forma el núcleo de su esencia»[36]. Su poder no tiene «ningún límite desde fuera, sino un límite que llega desde dentro...: la voluntad del Padre libremente asumida. Es un poder que se controla tan perfectamente que es capaz de renunciarse a sí mismo»[37]. Hemos dicho que el poder de Jesús es algo que el término griego deja claro: un poder que nace de la obediencia. Esto significa, además, que es un poder que puede dictar sentencia en un todo estructurado jurídicamente y que, como tal, es «el» poder. Pero este todo estructurado jurídicamente que está detrás del poder y del que éste emana, no es una suma de principios, sino la voluntad de Dios, que es el orden del bien y de la verdad misma, el amor en persona. Así, el poder de Jesús es un poder basado en el amor, es la potencialidad del amor. Es un poder que nos remite desde lo palpable y visible a lo invisible y verdaderamente real, que es el

amor poderoso de Dios. Es un poder que es camino, que tiene como objetivo encaminar al hombre hacia la trascendencia del amor. Podemos anticipar ya aquí, alusivamente, un tercer aspecto que se sigue de lo anterior: Jesús dio la *exousía* a su Iglesia. Ella participa en la potestad de Jesús, y todos sus poderes son participación en esa potestad, que es su medida y esencia.

### d) Dos modos de poder: poder dominador y poder obediencial

Podemos afirmar, resumiendo lo anterior, que el poder de Dios se muestra concretamente en el poder de Jesucristo, que emana de la unión de voluntades entre Jesús y el Padre y por eso tiene su anclaje supremo en el amor. Este poder de Jesús creó un lugar concreto en el mundo mediante la potestad otorgada a la Iglesia. Antes de pasar al lado práctico de nuestra vida, el de la Iglesia y el sacerdote hoy, introduciré otro pasaje bíblico que expresa el falso poder y aclara, como contraprueba, lo que es y lo que no es el poder de Dios en el mundo y en favor del hombre. Me refiero al relato de la caída (Gén 3). Adán come del fruto que le permitirá conocer el bien y el mal. El punto capital es que no se trata de verdadero conocimiento, de conocimiento como percepción de la realidad para ajustarse a ella y vivir en correspondencia con ella. La voluntad que emerge en el diálogo con la serpiente va exactamente en dirección opuesta: Adán busca el conocimiento como un poder. No lo busca para entender mejor el lenguaje del ser, para oír mejor o escuchar más sinceramente, sino porque sospecha del poder de Dios y quiere oponerse a él con su propio poder. Busca el conocimiento porque cree que el hombre sólo es libre en la rebeldía. Quiere ser Dios, y entiende por tal no tener que escuchar, sino ejercer el poder. El conocimiento sirve para enseñorearse de algo, para dominar. Es funcional, encaminado al uso y a la dominación. El poder carece así de responsabilidad, es mero saber hacer y disponer. Su esencia parece consistir en no tener a nadie sobre sí, referirlo todo a sí y al propio uso para mayor «gloria del poder».

Queda así patente la estrecha relación que guarda esta escena bíblica con los tres textos referidos: con el monte de la promesa de

Satanás, con el monte del Crucificado resucitado y, finalmente, con la referencia de la Carta a los filipenses a Adán como antítesis de Jesucristo. El relato de la caída pone de manifiesto el resultado que da la aceptación de la oferta de poder que hace Satanás: el poder es lo opuesto a la obediencia; y la libertad, lo contrario de la responsabilidad. El conocimiento se rige por el criterio del poder alcanzado y se desliga de su componente ético. Sin demonizar la ciencia natural ni la técnica, hay que decir que algo de esta actitud se ha filtrado en la forma moderna de apoderamiento de la naturaleza[38]. Es muy significativa a este respecto una frase de Thomas Hobbes: «Conocer una cosa significa saber lo que cabe hacer con ella si se la posee»[39]. Tendría que estar claro que esto no equivale al «dominio» sobre la creación, tarea que Dios confió al hombre (Gén 1, 28-30). Lo que significa este dominio justo lo formuló con gran precisión Romano Guardini mucho antes de las disputas ecológicas: el hombre «es señor por gracia y debe ejercer su dominio con responsabilidad hacia aquel que es señor por esencia... Dominio no significa, pues, que el hombre imponga su voluntad a lo dado en la naturaleza, sino que su poseer, configurar y crear nazca del conocimiento; pero este conocimiento acepta lo que es el ente en sí...»[40].

Tratemos de hilvanar el conjunto de lo considerado hasta ahora y preguntemos de nuevo: ¿Tiene Dios poder en el mundo y es este poder una esperanza para nosotros? Debemos señalar primero que hay un tipo de poder, el más conocido para nosotros, que se enfrenta a Dios, intenta pasar de él e incluso excluirlo. La esencia de este poder consiste en convertir lo otro y al otro en simple objeto, en mera función, y tomarlo al servicio de la propia voluntad. No considera lo otro y al otro como realidades vivas con sus propios derechos, cuyo ser yo no puedo atropellar; los trata como función, como piezas de la máquina, como algo muerto. Tal poder es, en definitiva, poder de muerte y somete también inexorablemente al que lo utiliza a las leyes de la muerte y lo muerto; la ley que impone a otros pasa a ser ley propia. Se cumple así la palabra de Dios a Adán: «Si comes de este fruto, morirás» (Gén 2, 17). No puede ser de otro modo cuando se entiende el poder como lo contrario de la

obediencia, ya que el hombre no es dueño del ser, aunque a nivel macroscópico pueda descomponerlo como una máquina y montarlo de nuevo. El ser humano no puede vivir contra el ser, y cuando lo intenta, cae bajo el poder de la mentira, del no-ser, de la apariencia de ser y, en consecuencia, bajo el poder de la muerte.

Este poder puede ser muy tentador y actuar de forma impresionante. Sus éxitos son temporales, pero esta temporalidad puede durar mucho y deslumbrar a la persona que vive al día. Este poder no es el auténtico ni real. El poder que reside en el ser es más fuerte; el que opta por él, tiene más posibilidades. Pero el poder del ser no es un poder propio; es el poder del Creador. Y del Creador sabemos por la fe que no sólo es la verdad sino también el amor, y que ambas cosas no pueden separarse. El poder que Dios tiene en el mundo es el mismo que tienen la verdad y el amor. Esto podría sonar a frase melancólica si sólo conociéramos del mundo lo que podemos divisar en el ámbito de nuestra vida y de nuestras experiencias; pero desde la nueva experiencia que Dios nos brindó en Jesucristo —experiencia consigo mismo y con el mundo— es una frase llena de esperanza. Porque ahora podemos también invertir la frase: la verdad y el amor se identifican con el poder de Dios, porque él, además de poseer verdad y amor, es ambas cosas. Verdad y amor son el verdadero y definitivo poder en el mundo. Aquí estriba la esperanza de la Iglesia y aquí descansa la esperanza de los cristianos. O digamos más exactamente que, por eso, la existencia cristiana es esperanza. A la Iglesia se la puede despojar en este mundo; puede sufrir grandes y dolorosos fracasos. Hay siempre en ella muchas cosas que la alejan de lo que ella es auténticamente. De esto auténtico la despojan constantemente; pero ella no se hunde, al contrario, así aparece lo propio en forma nueva y cobra una fuerza renovada. La nave de la Iglesia es la nave de la esperanza. Podemos embarcar en ella confiados. El dueño del mundo la pilota y protege.

## *2. Aplicaciones*

En la primera sección de este trabajo hemos intentado comprender lo que es el poder de Dios y cómo este poder no significa para nosotros amenaza, sino esperanza. Ahora debemos aplicar esto, en una segunda ronda de consideraciones, a la vida de la Iglesia en general y del sacerdote *y* sus colaboradores en particular. Hay que preguntar cómo puede este poder entrar en nuestra vida, cómo puede concretamente hacerse esperanza para nosotros y para los seres humanos en este momento de la historia, cuáles son las condiciones de vida para que esta esperanza llegue a nosotros y sea esperanza nuestra. Hemos analizado las preguntas básicas de la primera parte sobre la esencia del poder con ejemplos y sugerencias más que de modo sistemático; tampoco procede aquí, y menos que antes, desarrollar una doctrina general de la vida cristiana y sacerdotal en relación con el tema «el poder de Dios, nuestra esperanza». Intentaré dilucidar sin sistematismos algunos corolarios que se desprenden de lo meditado hasta ahora.

### a) La fe, puerta de acceso al poder de Dios

La idea básica que descubríamos en la primera sección se puede resumir en este enunciado: el poder entendido en la línea de la potestad de Jesucristo nace de una relación, se trasmite a través de la obediencia y se resuelve en responsabilidad. Sentado esto, el sacerdote —y de modo análogo el cristiano en general— ha de ser una persona que viva esencialmente desde una relación y en una relación: la relación con Dios. El sacerdote debe ser un creyente que está en diálogo con Dios. Si no es esto, toda su actividad es vacua. Lo supremo y más importante que puede hacer un sacerdote en favor del ser humano es ser lo que es: un creyente. Por la fe hace que Dios, el Otro, acceda al mundo. Y si el Otro no actúa, nuestra acción es siempre deficitaria. Pero si las personas sienten hallarse ante alguien que cree, que vive con Dios y desde Dios, nace también en ellas la esperanza. Por la fe del sacerdote se abre de par en par una puerta a los hombres: ¡conque también hoy se puede creer realmente, también hoy! La fe humana es siempre un creer compartido, y por eso es tan importante el pre-creyente, el que precede en la fe. El está más expuesto que los otros, porque la fe de

éstos depende de la suya y en determinados momentos él ha de llevar el peso de creer por ellos. Por eso, las crisis de la Iglesia y de la fe suelen ser más agudas en sacerdotes y religiosos, y se advierten antes que en el pueblo eclesial. Existe también el riesgo de que el sacerdote tome la fe como una rutina, la cuestione y se canse de ella, como le ocurre al hermano menor y, después, al hermano mayor de la parábola. Entonces los otros creyentes, en especial los que volvieron a la fe por la experiencia de su propio vacío, pueden prestarle el servicio que el retorno del hermano menor ofrece al mayor. Ellos han vivido los desiertos del mundo y han descubierto de nuevo la belleza de la casa que al morador habitual le pesa como una carga. De este modo hay en la fe un dar y tomar recíprocos, donde sacerdotes y laicos son dispensadores de la cercanía de Dios. El sacerdote debe tener la humildad necesaria para esta recepción, sin ceder a ese orgullo que muestra el hermano mayor: este zángano que disfruta ahora de la acogida, ignora lo que es la carga de la fidelidad. Tal orgullo aflora a menudo en nosotros como una especie de desdén del especialista: ¡qué saben esos fieles de a pie sobre crítica de la Biblia y demás críticas, qué saben del abuso de poder en la Iglesia y de todas las vilezas de su historia! La arrogancia del especialista en materia de fe es un género de ceguera muy resistente, producto del que sabe las cosas a medias. La fe que en el desierto de un mundo sin Dios, junto a la bazofia de unas actitudes frívolas ya gastadas, vuelve a descubrir el agua fresca de la palabra de Dios, aunque no esté a la altura del especialista en crítica textual, es muchas veces infinitamente superior a él en lucidez para las verdades que cabe extraer de esta fuente. La fatiga del hermano mayor existirá siempre, pero no debería degenerar en una obstinación que incapacita para percibir la admirable respuesta del padre: todo lo mío es tuyo. El sacerdote debe ir por delante en la fe, pero debe ser también lo bastante humilde para ir detrás y acompañar. El confirma a los otros en la fe, pero se nutre también constantemente de la fe de los otros.

Por eso no es ninguna obviedad afirmar que, creyendo en Dios, damos entrada a la dinámica de Dios en el mundo. El primer «trabajo» que ha de realizar un sacerdote es el de ser un creyente, y

serlo cada vez más. La fe nunca cae de su peso, debe ser vivida. Nos lleva al diálogo con Dios, un diálogo que incluye en igual medida el hablar y el escuchar. El tiempo que un sacerdote dedica a la oración y a la escucha de la Escritura no es pastoralmente tiempo perdido o tiempo descontado a los fieles. Las personas advierten si la acción y la palabra de su párroco brotan de la oración o son mero producto del escritorio. Más allá de la acción, el sacerdote debe sostener a su comunidad orando, iniciarla en la oración e incorporarla así al poder de Dios. También aquí rige el dar y el tomar recíprocos: orar es orar con toda la Iglesia, y la verdadera escucha de la Escritura sólo puede hacerse escuchando con ella.

Antes de profundizar en esta idea, voy a tocar otro aspecto del tema de la fe que nos sale al paso desde el núcleo de las reflexiones de la primera sección: la fe es obediencia. Es la unidad de nuestro querer con el querer de Dios, y justamente así es seguimiento de Cristo, ya que lo esencial en el camino de Cristo es avanzar hacia la fusión de su voluntad con la voluntad de Dios. La redención del mundo descansa en la oración del monte de los Olivos: «no se haga mi voluntad, sino la tuya», oración que el Señor nos enseñó en el padrenuestro como centro de la fe vivida. Pero aquí hemos arribado también a la dimensión mariana de la fe y de la existencia cristiana. «Dichosa tú que has creído», saluda Isabel a María. El acto de fe por el que María fue para Dios la puerta de acceso al mundo y abrió así el ámbito de la esperanza, del «dichosa tú», es fundamentalmente un acto de obediencia: «Hágase en mí según tu palabra»; yo estoy enteramente en una relación servicial contigo. Creer significa en ella ponerse a disposición, decir sí. En el acto de fe ofrece a Dios su propia existencia como campo de acción. La fe no es una actitud más; es disponer del propio ser de cara a la voluntad de Dios y, consecuentemente, a la voluntad de la Verdad y del Amor. El papa ha glosado con admirable profundidad, en su encíclica mariana, esta fe de María; lo que dice en ella debería movernos a aprender de nuevo, de María y con ella, la fe como obediencia de toda nuestra vida[41]. Destacaré sólo dos elementos de la encíclica que pueden ayudar a comprender más hondamente la fe de María, la fe como obediencia. Encontramos en la encíclica la

referencia al texto de Sal 40, 6-8, que la Carta a los hebreos (10, 5-7) considera un acto de obediencia de Jesús al Padre, acto que se consuma en la encarnación y en la cruz: «Sacrificios y ofrendas no los quisiste; en vez de eso me has dado un cuerpo... Aquí vengo... a hacer tu voluntad, Dios mío». Dando el «sí» al nacimiento del Hijo de Dios en su seno por obra del Espíritu santo, María pone a disposición su cuerpo, toda su persona como lugar para la acción de Dios. En estas palabras, la voluntad de María coincide con la voluntad del Hijo. La sintonía de este «sí» con las palabras «me has preparado un cuerpo» posibilita la encarnación, el nacimiento de Dios. Para que la entrada de Dios en este mundo sea un nacimiento de Dios, debe haber siempre este «sí» mariano, esta coincidencia de nuestra voluntad con la voluntad divina.

Esta situación se repite en la cruz de modo nuevo y definitivo. Nada queda de la gloria de David anunciada por los profetas. La fe ha de atenerse a la situación de Abrahán, a la extrema oscuridad. «Me has preparado un cuerpo; aquí vengo». Hay una plena aceptación de estas palabras, y la oscuridad en que está María indica la plena identificación de su voluntad con la voluntad de Dios. La fe es unión en la cruz, y sólo en la cruz alcanza su plenitud: el lugar de la postración extrema es el verdadero inicio de la redención. Creo que debemos aprender de nuevo y en forma nueva esta espiritualidad de la cruz. Nos parecía demasiado pasiva, demasiado pesimista, demasiado sentimental; pero si no ejercitamos la cruz, ¿cómo vamos a resistir cuando nos cuelguen de ella? Un amigo mío que estuvo durante años sometido a la diálisis renal y tuvo que sentir cómo la vida se le escapaba paso a paso de las manos, me contó una vez que de niño le gustaba especialmente el *via crucis y* más tarde lo practicó asiduamente. Cuando se enteró del terrible diagnóstico de su enfermedad, quedó como aturdido, pero de pronto le vino al pensamiento: ahora se cumple de verdad lo que siempre pedías, ahora puedes realmente caminar con él y acompañarlo en el *via crucis.* Así recuperó la alegría que luego fue irradiando hasta el final, y se dejó guiar por la luz de la fe. Para expresarlo con Guardini, hay que descubrir de nuevo «la fuerza liberadora que hay en la superación de uno mismo; cómo el sufrimiento aceptado

íntimamente trasforma al ser humano; y cómo el crecimiento esencial depende, no sólo del trabajo, sino también del sacrificio libremente ofrecido»[42].

### b) La Biblia, lugar del poder esperanzador de Dios

La fe es obediencia; nos recuerda la nota esencial de nuestro ser: la condición creatural, y rescata así nuestra realidad auténtica. Nos hace conocer la responsabilidad como forma básica de nuestra vida; de ese modo el poder, de amenaza y peligro que era, pasa a ser esperanza. Esta obediencia define nuestra relación con Dios; presupone una relación con Dios lúcida y viva, y la hace posible al mismo tiempo, ya que a Dios sólo lo percibe el obediente. Para que nuestra obediencia sea concreta y no confundamos a Dios con las proyecciones de nuestros propios deseos, él mismo se manifestó concretamente por diferentes caminos. Primero, en su palabra. La obediencia a Dios es una relación obediencial con su palabra. Debemos acercarnos de nuevo a la Biblia en una actitud de reverencia y obediencia que hoy tiende a desaparecer. La crítica de las fuentes y de la tradición ha servido para que cada individuo o cada grupo vaya creando su propia Biblia, opuesta al conjunto de la Escritura y a la Iglesia; eso no es ya obediencia a la palabra de Dios, sino apoteosis de la propia posición con el recurso de un montaje textual cuyas selecciones y omisiones dependen de las propias preferencias. La exégesis histórico-crítica puede ser un medio valioso para la comprensión más profunda de la Biblia si utiliza los instrumentos con ese amor reverente que quiere conocer el don de Dios tan exacta y cuidadosamente como sea posible. Pero falta a su deber esa exégesis que no ayuda a una atenta escucha, sino que somete el texto a tortura, por decirlo así, para arrancarle las respuestas que él nos niega. Gregorio de Nisa, en su debate con el teólogo racionalista Eunomio, abordó ya estas cuestiones en el siglo IV de modo definitivo. Eunomio había afirmado la posibilidad de formar un concepto de Dios que expresara y describiera perfectamente su esencia. Gregorio repuso que Eunomio intentaba «encerrar en la palma de la mano de un niño la naturaleza inabarcable de Dios». Añade que el pensamiento científico parte de

esta clase de conceptos para poder manipular las cosas: «Trasforma el misterio en un 'objeto' manejable. Es lo que Gregorio llama *physiologein,* 'tratar el misterio al modo de las ciencias naturales'. Pero una cosa es el misterio de la teología y otra la ciencia de las naturalezas»[43]. ¿No hay un excesivo *physiologein* en nuestra exégesis, en nuestro manejo moderno de la Biblia? ¿no la tratamos en realidad como se trata la materia en el laboratorio? ¿no la convertimos en algo muerto que montamos y desmontamos a voluntad? ¿y dónde está la autenticidad de la interpretación que no considera sólo la palabra como conjunto inerte de textos, sino que percibe en ella al Hablante vivo? Si ya la palabra humana, cuanto más grande es, más se trasciende a sí misma y remite por encima del material verbal a lo inexpresado e inagotable, ¿cuanto más ocurrirá esto con la palabra cuyo último y verdadero sujeto creemos por la fe que es Dios mismo? ¿no debemos desarrollar unos métodos que respeten la autotrascendencia interna de las palabras hacia la Palabra? ¿unos métodos capaces de asumir las experiencias que esta Palabra provocó en los santos, en aquellas personas que no se limitaron a leer la Palabra sino que la vivieron hasta el fondo?

Vuelvo a Gregorio de Nisa; él nos ofrece un paradigma del trato adecuado con la Biblia, que al pronto quizá nos haga sonreír con su visión alegórica, pero que luego, considerado en su verdadera profundidad, tiene mucho que decirnos. Ese paradigma se encuentra en la exposición que hace Gregorio de las normas de la cena pascual judía. Gregorio parte de la consideración de la palabra de Dios como manjar, y se permite trasferir las normas de la cena pascual al trato con la Biblia. Hay dos disposiciones que le parecen especialmente significativas: el cordero debe comerse recién sacado del fuego; y no hay que romperle los huesos. El fuego es imagen del Espíritu santo: ¿no significa esta norma que no debemos alejar el manjar divino de la esfera del fuego vivo, que no debemos dejarlo enfriar? ¿no significa que la lectura de la Biblia debe hacerse junto al fuego, es decir, en comunión con el Espíritu santo, en la fe viva que nos remite al origen del manjar? Y a la inversa: hay unos huesos que no podemos triturar: las grandes cuestiones que se nos

plantean y que somos incapaces de resolver: «¿Cuál es la esencia de Dios? ¿qué había antes de la creación? ¿qué hay fuera del mundo visible? ¿qué necesidad preside todo el acontecer?». Hoy añadiríamos otras preguntas que nos apremian aún más. «No rompas los huesos» significa: «saber todo eso es sólo competencia del Espíritu santo...». «No rompas los huesos»: Gregorio interpreta este versículo con una sentencia del Eclesiástico: «No te preocupes por lo que te excede» (Eclo 3, 23)[44]. Pudo remitir también a Pablo: «No penséis demasiado alto, sino pensad sobriamente conforme a la medida de la fe que Dios otorgó a cada uno» (Rom 12, 3: *hyperphronein - phronein - sophronein)*[45]. ¿No tendemos hoy a romperle los huesos a la Biblia tratando de escrutarla más allá de nuestra capacidad? ¿y no hemos recibido a menudo su palabra muy lejos del fuego del Espíritu santo, de la fe viva, como manjar ya frío e indigesto?

Si nos detenemos un poco en la frase paulina de la Carta a los romanos, vemos otro aspecto del problema. La moderación en el propio modo de confesar los misterios divinos es para el Apóstol una consecuencia de nuestra inserción en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia[46]. Hoy se utiliza la Biblia, también entre los católicos, como arma contra la Iglesia. Es cierto que, como palabra de Dios, está por encima de la Iglesia, que ha de regirse y purificarse siempre por ella; pero la Biblia no está fuera del cuerpo de Cristo; una lectura privatizada nunca puede penetrar en su verdadero núcleo. La recta lectura de la Escritura presupone leerla allí donde hizo y hace historia, donde es, no mero testimonio del pasado, sino fuerza viva del presente: en la Iglesia del Señor y con sus ojos, los ojos de la fe. La obediencia a la Escritura es siempre, en este sentido, obediencia a la Iglesia; esa obediencia se vuelve abstracta si intentamos separar la Iglesia de la Biblia o utilizar ésta contra ella. La Escritura viva en la Iglesia viva es, también hoy, un poder de Dios que está presente en el mundo, un poder que es fuente inagotable de esperanza a través de todas las generaciones.

### c) La potestad de la Iglesia y el poder de Dios

Hemos tocado así otro aspecto de la temática de la obediencia: la obediencia a la Iglesia. Hoy nos resulta especialmente difícil asumirla. Hemos señalado al principio que lo incómodo en los soportes actuales del poder —las grandes instituciones estatales y económicas— es su anonimato y su figura inaprensible. Nos atemorizan los grandes cuerpos del Estado, de la economía y de los partidos, que están a nuestro alrededor como pulpos gigantescos para atrapar indefectiblemente al individuo. Para la conciencia actual, las grandes Iglesias aparecen también como esos aparatos de poder anónimo; no como esperanza, sino como peligro. La conciencia colectiva ve en ellas una parte del mundo organizado; las Iglesias colaboran en la conjura del poder. Frente a este anonimato y uniformidad progresiva del mundo se busca refugio en el pequeño grupo, llámese «comunidad de base», «Iglesia desde abajo», etc. En él se vive el lado humano; no imperan leyes, sino la armonía de la participación. El pequeño oasis de humanidad parece surgir del espíritu de Jesús, pero choca siempre con las exigencias y declaraciones inadmisibles de la gran Iglesia, que usa su poder e interviene implacablemente con sus viejas ideas en el bello mundo del grupo. Este grupo está así contra la Iglesia, la comunidad contra la institución. Si la comunidad es lugar de esperanza, la institución expresa la amenaza de los poderosos. Hay en esta postura dos elementos válidos:

La Iglesia necesita de la cohesión vital en lo pequeño, donde la fe se concreta y pasa a ser el oasis de lo humano. Las formas cambian: la edad media conoció las hermandades y las órdenes terceras; el barroco hizo revivir ambas; y hoy aparecen otros nombres y otras formas que sustituyen a los anteriores. Esa estructura comunitaria puede ser conflictiva en algunos casos, pero en conjunto ha sido siempre acogida por la Iglesia y es impulsada decididamente por el nuevo derecho canónico. También es verdad que los dos últimos decenios generaron un exceso de institucionalización en la Iglesia, lo cual es preocupante. El deseo de participación, en sí justificado, ha hecho proliferar nuevos cuerpos organizativos, y el que intenta vivir simplemente como cristiano en su Iglesia y sólo busca en ella la comunión de la palabra y del sacramento, se siente descalificado.

La Iglesia de la diáspora es probablemente más afortunada en este aspecto, porque no se le ofrecen tantas posibilidades de inflación como en la parte occidental. Hay en la zona occidental una maraña de competencias que produce casi necesariamente la impresión de opacidad y de impotencia personal, y hasta puede impedir la visión de lo esencial. Las próximas reformas deberán evitar la tendencia a la constante creación de nuevas instituciones, y favorecer su reducción.

Pero, dicho esto, debo señalar también las desviaciones que encuentro no pocas veces en la actitud de buenos y celosos sacerdotes que dicen: «sí, la juventud aceptaría el cristianismo que presentamos nosotros; pero la impresión de la Iglesia oficial lo echa todo a perder». No voy a detenerme en el contrasentido de la expresión «Iglesia oficial»; el contrasentido más peligroso está en declaraciones de ese tipo. Es muy normal que un grupo juvenil simpatice mejor con el consiliario que con el obispo; lo que no es normal es que ello origine el antagonismo de dos conceptos de Iglesia. Porque si la adhesión al cristianismo no abarca el conjunto de la Iglesia entera, sino que termina en la simpatía del sacerdote o de los dirigentes laicos que la representan, tal adhesión se edifica sobre arena, sobre alguien que habla en nombre propio. Entonces cuenta más la capacidad del animador que la potestad que le fue dada, y aunque al pronto no se tenga conciencia de ello, la potestad queda suplantada por el poder, un poder basado en el propio carisma. La *exousía* de que hablábamos en la primera sección se pierde, y así desaparece lo esencial. Lo auténtico en la Iglesia no es que haya en ella personas simpáticas, cosa deseable y que sin duda se dar siempre; lo auténtico es su *exousía:* ella recibió un poder, una potestad para decir y hacer palabras y obras de salvación que el ser humano necesita y que nunca puede obtener de sí mismo. Nadie puede apropiarse el yo de Cristo o el yo de Dios; y de este yo habla el sacerdote cuando dice «esto es mi cuerpo» «yo te perdono los pecados». No los perdona el sacerdote; esto significaría poco; los perdona Dios, y esto lo cambia todo. ¡Que hecho estremecedor es que un ser humano pueda tomar el yo de Dios en los labios! Sólo puede hacerlo en virtud de esta potestad que le dio el Señor de su

Iglesia. Sin esta potestad, él es un asistente social, nada más. Es honroso, pero en la Iglesia buscamos una esperanza superior que viene de un poder más alto. Si no se pronuncian estas palabras de potestad y no queda trasparente su fundamento, el calor humano del pequeño grupo ayuda poco. Lo esencial se ha perdido, y el grupo lo advertirá muy pronto. No puede dispensarse del dolor de la conversión esa conversión que nos otorga lo que no podemos tener por nuestra cuenta, y que nos introduce en la esfera del poder de Dios que es nuestra verdadera esperanza.

La potestad de la Iglesia es la transparencia del poder de Dios, y por eso es nuestra esperanza. De ahí que la vinculación interna a la potestad de la Iglesia en un acto de profunda obediencia sea la opción fundamental del sacerdote. Una comunidad que no se quiere a sí misma, no puede subsistir. Y un ministro que se vuelve contra la raíz misma de su ministerio no puede ni servir a los otros ni llenar la propia vida. El hecho de que la realidad de la Iglesia, que en los años veinte parecía despertar tan prometedora en las almas, hoy aparezca como una gran institución alienante, tiene varias causas, como ya he sugerido. Una de ellas, decisiva, es que el ministro que ha de personalizar la institución y actualizarla se convierte en muro en lugar de ventana, se enfrenta a ella en lugar de dejar que sea con sufrimiento y lucha, el apoyo fiable de su propia fe. Este caso extremo de enfrentamiento no es demasiado frecuente gracias a Dios, en su forma explícita. La Iglesia está viva, entre otras razones, porque hay también, precisamente hoy, tantos buenos sacerdotes que la encarnan como lugar de esperanza. Pero se dan los ataques a la Iglesia, y cada uno de nosotros debe luchar siempre con vigilancia y disposición interior para no dejarse llevar en la dirección equivocada.

El tema de la obediencia me ha llevado más lejos de lo que yo hubiera deseado al principio. Quería en realidad glosar una serie de actitudes en las que se actualiza el poder de Dios como esperanza en la Iglesia: la ascesis, la humildad, la penitencia, las virtudes naturales y sobrenaturales; además, los grandes servicios básicos de la *martyría,* la *diakonía* y la *liturgia.* Y, sobre todo, el amor y sus

figuras concretas en la vida comunitaria. Ya no es posible abordar todo esto; espero que haya quedado implícito de algún modo en lo que he expuesto. Se trataría siempre, en definitiva, de interpretar lo que es el amor. Porque lo esencial del poder de Dios es amor; y por eso, este poder es siempre la esperanza de todos nosotros. Puede ocurrir que el sacerdote y la propia Iglesia interfieran la aparición de este poder y esta esperanza. Es la culpa que confesamos, y debemos pedir al Señor fuerzas para superarla. Pero Dios es el más fuerte. El no le retira la potestad a la Iglesia. Y esta potestad que llega a nosotros en la palabra y el sacramento es también hoy luz que nos ilumina, esperanza que da vida y futuro.

# II. Culto conforme al logos (Rom 12, 1). Liturgia y cristología

## 1. La resurrección, fundamento de la liturgia cristiana El significado del domingo para la oración y la vida del cristiano

«Vivimos guardando el día del Señor, en el que resucitó también nuestra vida» (Ignacio de Antioquía)

### *1. ¿De qué se trata?*

Era el año 304, durante la persecución de Diocleciano, cuando funcionarios romanos sorprendieron a unos cincuenta cristianos celebrando la eucaristía dominical en el norte de África, y los arrestaron. Se ha conservado el protocolo del proceso. El procónsul dijo al presbítero Saturnino: «Has actuado contra la orden de los emperadores y césares al congregar aquí a toda esta gente». El redactor cristiano añade que la respuesta del presbítero vino de la inspiración del Espíritu santo. Fue ésta: «Hemos celebrado con toda seguridad *(securi)* lo que es del Señor». «Lo que es del Señor»: así he vertido la palabra latina «dominicus». Apenas es traducible en su polivalencia. Porque designa el día del Señor, pero remite luego a su contenido, al sacramento del Señor, a su resurrección y su presencia en la eucaristía. Volvamos al protocolo: el procónsul insiste en pedir explicaciones; sigue la respuesta serena y magnífica del sacerdote: «Lo hemos hecho porque no podemos omitir lo que es del Señor». Aquí se expresa inequívocamente la conciencia de que *el* Señor está por encima *del* señor. Tal conciencia dio a este sacerdote la «seguridad» (como dice él mismo), cuando era evidente la total inseguridad y desamparo exterior de la pequeña comunidad cristiana.

Casi más impresionantes aún son las respuestas que dio el dueño de la casa, Emérito, en cuyas dependencias tuvo lugar la

celebración dominical de la eucaristía. A la pregunta de por qué permitió la reunión prohibida en su casa, contestó que los reunidos eran hermanos a los que no podía cerrar la puerta. El procónsul insiste de nuevo. Y entonces queda claro, en la segunda respuesta, el verdadero sujeto y motor. «Debías haberles negado la entrada», había dicho el procónsul. «No podía hacerlo» —contesta Emérito— «quoniam sine dominico non possumus»: porque no podemos estar sin el día del Señor, sin el misterio del Señor. A la voluntad de los césares se contrapone el claro y decidido «no podemos» de la conciencia cristiana[47]. Enlaza con el «no podemos callar», con el deber del anuncio cristiano que habían alegado Pedro y Juan para incumplir la orden de silencio impuesta por el sanedrín (Hech 4, 20).

«No podemos estar sin el día del Señor». No es una obediencia penosa a una orden externa de la Iglesia; es expresión de un deber y querer íntimo. Es un indicador de lo que se ha convertido en centro de la propia existencia, del ser entero. Indica algo tan importante que era preciso realizar aun con riesgo de la vida, desde una gran seguridad y libertad interior. A los que así hablaban les parecería absurdo comprar la supervivencia y la paz externa con la renuncia a este fundamento vital. Ellos no pensaron en una casuística que, ponderando la opción entre el deber dominical y el deber ciudadano, entre el precepto de la Iglesia y la amenaza de condena a muerte, pudiera dispensar del culto como urgencia menor. No se trataba de elegir entre *un* precepto y *otro,* sino entre el sentido de la vida y una vida sin sentido. A esta luz resulta comprensible la frase de san Ignacio de Antioquía que figura como lema de estas reflexiones: «Vivimos guardando el día del Señor, en el que resucitó también nuestra vida. ¿Cómo podríamos vivir sin él?»[48].

Tales testimonios de primera hora en la historia de la Iglesia pueden dar lugar a consideraciones nostálgicas si los comparamos con el hastío dominical de los cristianos centroeuropeos de hoy. Pero la crisis del domingo no comienza en nuestros días. Asoma desde el momento en que no se vive el *deber interno* del domingo —«no podemos estar sin el domingo»— y el deber dominical aparece

como precepto eclesiástico impuesto, como una *necesidad externa* que se va estrechando cada vez más, como todas las obligaciones que vienen de fuera, hasta que sólo queda la carga de tener que asistir media hora a un ritual extraño. Indagar cuándo y por qué se puede dispensar de él resulta, con el tiempo, más importante que indagar por qué es preciso asistir normalmente, y al final no queda otra salida que alejarse sin dispensa.

El significado del domingo se ha degradado tanto en lo positivista y exterior, que nosotros mismos nos preguntamos si el día del Señor es realmente hoy un tema importante, si en nuestro mundo desgarrado por el peligro de guerras y los problemas sociales no hay para los cristianos, sobre todo para ellos, temas mucho más importantes. A veces nos preguntamos nosotros mismos, en la intimidad, si no buscamos simplemente con el precepto dominical la supervivencia de nuestra «asociación», el pretexto para nuestra profesión.

Detrás está la pregunta, más profunda, de si la Iglesia es «nuestra asociación» o es el proyecto de Dios de cuya realización depende el destino del mundo. Por otra parte, la comparación nostálgica entre el entonces y el hoy no hace justicia ni al testimonio de los mártires ni a la realidad actual. Dentro de la necesaria autocrítica no hemos de olvidar que, también hoy, muchos cristianos responden desde la más íntima convicción: sin el día del Señor no podemos estar, lo que es del Señor no puede omitirse. Y sabemos, a la inversa, que ya en la época del nuevo testamento (Heb 10, 25) había que lamentar la deficiente «asistencia a la asamblea»; y entre los padres de la Iglesia esta queja es constante. Creo que en la actual industria del ocio, en la huida de la cotidianeidad y la búsqueda de lo diferente, el verdadero motor, aunque incomprendido y generalmente ignorado, es la nostalgia de lo que los mártires llamaron «dominicus»: la necesidad de encontrarnos con lo que anima nuestras vidas, la búsqueda de lo que los cristianos recibieron y reciben el domingo. Nuestra pregunta es cómo podemos mostrarlo a las personas que lo buscan y cómo podemos reencontrarlo nosotros mismos. Antes de ir a las recetas y aplicaciones, que sin duda son también muy

necesarias, estimo conveniente lograr una comprensión interna de lo que es el día del Señor.

## *2. La teología del día del Señor .*

Comencemos por lo más sencillo. El domingo es un día determinado de la semana; según el cómputo judío asumido por los cristianos, el primer día. Topamos de entrada con algo que parece positivista y exterior, y preguntamos por su razón de ser: ¿por qué no ha de celebrarse el día del Señor el viernes en los países islámicos, el sábado entre los judíos o en cualquier otro día según los lugares? ¿por qué no puede sustraer cada cual un día al ritmo de su trabajo y de su estilo de vida? ¿cómo se llegó a la fijación de este día? ¿es una mera reglamentación para poder festejarlo en común? ¿o se trata de algo más?

El domingo, primer día de la semana, se apoya de inmediato en otra fórmula cronológica del nuevo testamento que fue acogida en el credo de la Iglesia: «Resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15, 4). La tradición primitiva tomó nota del *tercer* día y guardó así la memoria del sepulcro vacío y de las primeras apariciones del Resucitado[49]. Recuerda al mismo tiempo —y por eso añade «según las Escrituras»— que el tercer día era el día anunciado por las Escrituras, es decir, por el antiguo testamento, para este suceso básico de la historia universal o, más exactamente, no de la historia universal sino de la salida de ella, salida de la historia de muerte y de lo mortal, y comienzo y nacimiento de una vida nueva.

La expresión «tercer día» viene a interpretar, además, el recuerdo concreto de la fecha. En los relatos sobre la alianza del Sinaí, el tercer día es siempre el día de la teofanía, día en el que Dios se manifiesta[50]. La expresión temporal «al tercer día» señala así la resurrección de Jesús como la alianza definitiva, como la entrada real y definitiva de Dios en la historia, un Dios que se deja tocar en medio de nuestro mundo, que llega a ser «Dios tangible». Resurrección significa que Dios ha mantenido el poder en la historia, que no lo ha delegado en las leyes naturales. Significa que no se ha

vuelto impotente en el mundo de la materia y de la vida regida por ella. Significa que la ley de leyes, la ley universal de la muerte, no es el poder definitivo del mundo ni su última palabra. El último poder no es ni será diferente del primero.

Hay una teofanía real en el mundo. Lo dice esta fórmula del «tercer día». Y se produjo de forma que Dios mismo restableció la justicia dañada y creó el derecho, no sólo para los vivientes o para una generación futura todavía incierta, sino más allá de la muerte, derecho para *el* muerto y los muertos, para todos. La teofanía aconteció en alguien que fue rescatado de la muerte o, más exactamente, franqueó la muerte. Aconteció cuando el cuerpo fue asumido en la eternidad, cuando también él se mostró capacitado para la eternidad y para Dios. Jesús no murió en Dios, como se matiza hoy a veces con presunta actitud edificante, que oculta la falta de fe en el poder real de Dios y en la resurrección efectiva de Jesús. Porque detrás de esa fórmula está el miedo a invadir el terreno de las ciencias naturales si incluimos el cuerpo real de Jesús en la operación de Dios, si consideramos que el tiempo real queda afectado por el poder de Dios.

De seguir esa interpretación, negaríamos capacidad de redención a la materia. Y entonces se la negamos también al ser humano, que es siempre la unión de espíritu y materia. Me parece que las teorías que subrayan con aparente nobleza la integralidad del ser humano y hablan en consecuencia de muerte total y de vida corporal absolutamente nueva, son en realidad dualismos apenas velados que inventan una materia desconocida para erradicar la realidad misma del ámbito de la teología, es decir, del ámbito de la palabra y la acción de Dios. Pero la resurrección significa que Dios pronuncia su «sí» a la *totalidad,* y que *puede* hacerlo. En la resurrección, Dios lleva el visto bueno del séptimo día hasta el final. El pecado del hombre intentó poner a Dios en evidencia, como mentiroso; dejó constancia de que su creación no era buena, de que sólo servía para morir. Resurrección significa que Dios, a través de los estragos del pecado y más poderoso que él, dice definitivamente: «esto *es* bueno». Dios pronuncia su «bueno» definitivo a la creación,

asumiéndola y trasformándola en lo permanente más allá de toda caducidad.

En este punto se abre la conexión entre domingo y eucaristía. A la luz de lo expuesto, la resurrección no es un suceso en la trama de los otros sucesos, después del cual vuelve lo otro, hasta desaparecer poco a poco en el pasado. La resurrección es el comienzo de un presente que no termina ya. Vivimos a menudo muy alejados de este presente. Nos alejamos de él a medida que vivimos distantes de lo que se manifestó en la cruz y en la resurrección como auténtico presente en medio de lo pasajero: el amor que, perdiéndose, se encuentra a sí mismo. Ese amor está presente. La eucaristía es el presente del Resucitado que sigue dándose en los signos de la entrega, y es así nuestra vida. Por eso, la eucaristía misma y como tal es el día del Señor: «dominicus», como dijeron los mártires del norte de África con un solo vocablo.

Aparece aquí, además, la conexión entre el domingo cristiano y la fe en la creación. El tercer día después de la muerte de Jesús es el primer día de la semana, el día de la creación, cuando Dios dijo: hágase la luz. Si la fe en la resurrección mantiene su integralidad y concreción neotestamentaria, el domingo y el sentido dominical no pueden encerrarse en lo meramente histórico, en la historia de la comunidad cristiana y de su pascua. Está en juego la materia, está en juego la creación, el «primer día», que los cristianos llaman después «octavo»: la restauración de la totalidad. No es posible separar el antiguo y el nuevo testamento, concretamente en la interpretación del domingo. La creación y la fe no pueden disociarse, y tanto menos en el núcleo de la confesión cristiana[51].

Por diversas razones hay a veces en teología una especie de miedo a tratar el tema de la creación. Pero este miedo induce un encogimiento de la fe, una especie de ideología comunitaria, un acosmismo de la fe y una pérdida de Dios para el mundo que es mortal para ambos. Cuando la creación se contrae en puro entorno, el hombre y el mundo no están ya en su sitio. Pero el lamento que deja escapar, cada vez más perceptible, la creación degradada en

puro entorno debería recordarnos que el mundo aspira a la manifestación de los hijos de Dios.

## *3. Sábado y domingo*

### a) El problema

En este punto surge la pregunta por la relación entre el sábado y el domingo. No encuentra una respuesta homogénea en el nuevo testamento. Sólo durante el siglo IV y principios del V fue cristalizando una solución que luego fue aceptada generalmente, pero que hoy vuelve a ser muy discutida. Jesús mismo entró en conflicto con la observancia judía del sábado, según testimonio unánime de la tradición sinóptica. El la combatió como una mala interpretación de los preceptos divinos. Pablo siguió esta línea; su lucha por la libertad frente a la ley judía fue también una lucha contra las trabas del calendario judío, incluidas las obligaciones sabáticas. Un eco de esta lucha encontramos en el texto de Ignacio de Antioquía que nos guía en el presente trabajo, cuando dice: «El que ha pasado desde la vida basada en los antiguos preceptos a lo nuevo, a la esperanza, ya no es un sabatiano, sino que vive de acuerdo con el día del Señor». El ritmo sabático y la «vida de acuerdo con el día del Señor» contrastan aquí como dos estilos antitéticos, como contrastan la vida encarrilada en un determinado orden y la vida desde el futuro, desde la esperanza.

¿Cómo se produjo en concreto el tránsito desde la observancia del sábado a la celebración del domingo? Parece constatado que ya en la era apostólica se impuso lógicamente el día de la resurrección como día de la asamblea cristiana: ése era el «día del Señor» (Ap 1, 10) en que él apareció entre los suyos y los suyos se encontraron con él. La reunión en torno al Resucitado significó que él partía de nuevo el pan a los suyos (cf. Lc 24, 30.35). Fue un encuentro con el Cristo presente, acercamiento a su retorno y, a la vez, presencia de la cruz como su verdadera exaltación, como acontecimiento de su amor irradiante. El nuevo testamento y los escritos más antiguos del siglo II lo confirman con toda claridad: el domingo es el día de culto de los cristianos[52]. Asimiló el significado cultual del sábado y

designa a la vez la trasformación del antiguo culto en el nuevo, trasformación que acontece mediante la cruz y la resurrección. El nexo con la temática de la creación, que es esencial para el sábado, se dio también en forma nueva con la fecha del primer día de la semana, inicio de la creación. La resurrección engarza el principio y el fin, la creación y la restauración. El grandioso himno de la Carta a los colosenses llama a Cristo primicia de la creación (1, 15) y primogénito de los muertos (1, 18), por medio del cual Dios quiso reconciliarlo todo consigo. Encontramos aquí exactamente la síntesis que yacía oculta en la fecha del primer día y que iba a marcar en el futuro la teología del domingo cristiano. En este sentido, todo el contenido teológico del sábado pudo trasferirse en forma nueva a la celebración del domingo cristiano, y el tránsito del sábado al domingo refleja exacta y simultáneamente la continuidad y la novedad de lo cristiano.

El principal distintivo práctico del sábado, que era su función social como día de descanso y de liberación del trabajo externo, no pasó de momento al domingo. El cristianismo fue considerado en los tres primeros siglos, dentro del derecho estatal, como una religión no legalizada; por eso no fue posible esa celebración externa del domingo. El entorno judeocristiano conservó esta función del sábado, y siguió observando el descanso sabático. No sabemos en concreto cómo fue la evolución en el mundo pagano. Sorprende encontrar en diversas fuentes, después del giro constantiniano en el siglo IV, la celebración de los dos días. Señalo como ejemplo dos textos de las *Constituciones apostólicas.* Uno de ellos dice: «Pasad el sábado y el día del Señor en alegría festiva, porque el uno conmemora la creación y el otro la resurrección»[53]. Un texto posterior dice: «Yo Pablo y yo Pedro disponemos que los esclavos trabajen cinco días, y el sábado y el día del Señor tengan tiempo para la instrucción en la Iglesia. Porque el sábado tiene su fundamento en la creación, y el día del Señor en la resurrección»[54]. Quizá el mismo autor que habla aquí bajo el seudónimo «yo. Pedro» y «yo, Pablo», se amparó también en el nombre de Ignacio de Antioquía y publicó una edición ampliada de la Carta a los magnesios, a la que pertenece el lema que preside el

presente trabajo. Trata de suavizar el cambio radical frente a los «sabatianos». Escribe bajo el nombre del gran obispo de Antioquía: «No observemos ya el sábado al estilo judío ni disfrutemos de la inacción, pues 'el que no trabaja, que no coma' (2 Tes 3, 10)... Cada uno de vosotros ha de guardar el sábado de un modo espiritual. Debe disfrutar del estudio de la ley y no del reposo del cuerpo. Debe admirar la creación de Dios y no comer lo rancio, beber lo tibio, andar por camino apartado o deleitarse con el baile y el barullo»[55]. Al margen de que tales textos sean o no representativos de la situación en la cristiandad de la época, lo cierto es que después de las primeras luchas por la diferencia cristiana, por su novedad y grandeza, se advierte un empeño en destacar lo específico de los dos días, sábado y domingo, pero también por compatibilizar ambas tradiciones y darles espacio en la vida del cristiano. La misma orientación básica encontramos en Gregorio de Nisa cuando dice que los dos días «se han hermanado»[56]. Gregorio extrae de la afinidad semántica de ambos otras conclusiones que las *Constituciones apostólicas:* ya no hay razón alguna de peso para distribuir el contenido fraternal en dos días; puede tener cabida en un solo día, y entonces el día de Jesucristo, que es a la vez el tercero, el primero y el octavo, expresión de la novedad cristiana y de la síntesis cristiana de todas las realidades, debe ostentar necesariamente la primacía[57].

Otro elemento decisivo para la elaboración de esta síntesis es el hecho de que el sábado sea parte integrante del decálogo. También Pablo, a pesar de su polémica contra la ley judía, mantuvo siempre que el decálogo como expresión del doble precepto del amor seguía vigente, y que a través de él mantenían los cristianos la ley y los profetas en su verdadera profundidad[58]. Estaba claro, por otra parte, que los cristianos debían leer también el decálogo en forma nueva y comprenderlo a la luz del Espíritu santo. Esto pudo permitir la desaparición del sábado como día de celebración, para insertarlo en el día del Señor. Había que tener la libertad de entender su sentido y su figura más profundamente de lo que había hecho la casuística combatida por Jesús y por Pablo. Pero era necesario mantener y cumplir su contenido real.

## b) La teología del sábado

Esto viene a plantearnos, con algún apremio, la pregunta por el contenido verdadero y válido del sábado. Para contestar adecuadamente habría que analizar con rigor los textos fundamentales del antiguo testamento sobre el sábado; no sólo el relato de la creación (Gén 2, 1 ss), sino también los textos legales del Exodo (20, 8-11; 31, 12-17) y del Deuteronomio (5, 15; 12, 9), así como la tradición profética (Ez 20, 12, por ejemplo). No puedo intentarlo aquí, y me limitaré a exponer brevemente tres elementos principales.

1. Es fundamental la inclusión del sábado en el relato de la creación. Cabe afirmar que la imagen de la semana de siete días fue elegida para el relato de la creación por causa del sábado. Cuando este relato desemboca en el signo aliancista del sábado, da a entender que la creación y la alianza se corresponden esencialmente, que el creador y el redentor son un único Dios. El relato muestra que el mundo no es un espacio neutral donde entran por azar los seres humanos, sino que la creación aconteció para dar lugar a la alianza, y la alianza sólo puede subsistir si está hecha a la medida de la creación. Una mera religión histórica, una mera historia de la salvación sin metafísica, es desde esta perspectiva tan impensable como una espiritualidad acósmica que se conforma con la felicidad privada, la salvación del alma o el amparo en una comunidad placenteramente activa.

El sábado postula así, sobre todo, respeto y gratitud hacia el creador y su creación. Si el relato de la creación viene a fundamentar de algún modo el culto, ello significa que el culto está referido necesariamente, en su forma y en su contenido, a la creación. Significa que Dios dispone de las cosas creadas, y que nosotros podemos y debemos pedírselas. Significa también, a la inversa, que nuestro uso de las cosas del mundo no debe olvidar este derecho de propiedad de Dios. Y significa que las cosas nos están confiadas, no para ejercer sobre ellas un dominio arbitrario sino el dominio

necesario para servir al verdadero soberano y propietario. Cuando se observa el sábado o el domingo, la creación queda dignificada.

2. A esto se une un segundo elemento. El sábado es el día de la libertad de Dios y el día de la participación del hombre en esa libertad[59]. La idea de liberación de Israel está en el núcleo del tema sabático, pero es mucho más que una idea. El sábado no es mero recuerdo de un pasado, sino un ejercicio activo de la libertad. De este contenido básico nace en cierto modo la necesidad del reposo laboral para el hombre y el animal, para amos y esclavos. La legislación del año jubilar indica que esta institución no persigue la simple regulación del ocio. En el año jubilar, todas las relaciones de propiedad vuelven a su origen, todas las formas de subordinación que el tiempo ha desarrollado tocan a su fin.

El gran sábado del año festivo muestra cuál es la finalidad sabática: anticipar la sociedad sin dominio, la ciudad futura. En sábado no hay amos y esclavos, sino la libertad de todos los hijos de Dios y el respiro de toda la creación. Lo que para el teórico social es la utopía de un mundo irrealizable, es una exigencia concreta en sábado: la libertad e igualdad fraternales de todas las criaturas. El sábado es así la pieza básica de una legislación social. Si el primer día o el último cesan todas las subordinaciones sociales, si al ritmo de los «siete veces siete» años se revisan todas los escalas sociales, será siempre con miras a la libertad común y a la propiedad común. El libro de las Crónicas nos enseña que el destierro de Israel se produjo por no haber respetado el orden jubilar y el gran precepto sabático, la ley fundamental de la creación y del creador. Todos los otros pecados resultan secundarios en esta visión retrospectiva frente a la infidelidad básica, frente al encierro en el propio mundo laboral, que niega la soberanía de Dios[60].

3. Aparece aquí el tercer elemento de la teología del sábado: su dimensión escatológica. El sábado es un anticipo de la era mesiánica. No lo es sólo como idea y deseo, lo es en el acto concreto. Viviendo en la forma de la era mesiánica, se abren las puertas del mundo para la hora del mesías. Nos ejercitamos en el

modo de vida del mundo futuro. Ireneo diría que nos amoldamos al modo de vida de Dios, como él se amoldó a nosotros en su vida humana.

La dimensión cultual, social y escatológica aparecen así compenetradas. El culto enraizado en la fe bíblica no es una imitación a escala reducida del curso del universo, como lo son básicamente todos los cultos de la naturaleza; es imitación de Dios mismo y, en consecuencia, un preludio del mundo futuro. Sólo así se entiende correctamente la peculiaridad del relato bíblico de la creación. Los relatos paganos, que inspiran parcialmente el texto bíblico, están encaminados a fundamentar el culto. pero lo inscriben dentro del círculo «do ut des». Los dioses crean a los humanos para ser alimentados por ellos, y los humanos necesitan de los dioses para que mantengan el mundo en orden. También el relato bíblico de la creación debe entenderse, en cierto sentido, como una fundamentación del culto; pero el culto significa aquí liberación del hombre mediante la participación en la libertad de Dios y, en consecuencia, liberación de la creación misma hacia la libertad de los hijos de Dios.

### c) La síntesis cristiana.

Si leemos a la luz de estos datos la disputa de Jesús o la polémica de Pablo, quedará claro que no impugnan este contenido auténtico del sábado. Defienden el sentido esencial del sábado como fiesta de la libertad contra una práctica que lo convierte en día de esclavitud. Pero si Jesús no abolió el sábado en su contenido auténtico sino que quiso salvarlo, entonces una teología cristiana que pretenda excluirlo del domingo no está en el camino recto. W. Rordorf sostiene en sus investigaciones fundamentales sobre el sábado y el domingo la idea de que el nexo de ambos es obra del giro constantiniano, con lo cual pronuncia ya el juicio sobre esta síntesis. Estima que las Iglesias cristianas, con algunas excepciones, quedaron prisioneras de la síntesis poscontantiniana, y añade: «Hay que preguntar si hoy, cuando han de abandonar, para bien o para mal, las viejas tradiciones de la era constantiniana, tendrán el valor

de romper las cadenas de la síntesis sábado-domingo...»[61]. Más radicales aún suenan algunas posiciones católicas recientes. Afirma, por ejemplo, L. Brandolini que el domingo se fundó en estricta contraposición al sábado judío, pero que desde el siglo IV comenzó un movimiento inverso que llevó a la sabatización del domingo y, con ella, a una concepción naturalista, legalista e individualista del culto[62]. Añade que, por eso, la reforma es hoy difícil, y más cuando la Iglesia ha quedado estancada en el medievo y, a pesar de los esfuerzos de renovación del concilio Vaticano II, muestra poca capacidad de cambio[63].

En tales consideraciones hay algo de cierto: el domingo cristiano no está ligado al decreto por el que el Estado dispensó del trabajo profesional en este día. El domingo cristiano no equivale en modo alguno a un fenómeno sociopolítico que sólo puede darse en unas condiciones muy determinadas de la sociedad. En este sentido está justificado buscar ese núcleo más profundo que es independiente del cambio de situaciones externas. Pero si inferimos de ello un antagonismo total entre el contenido espiritual del sábado y el del domingo, incurrimos en un grave malentendido del antiguo y del nuevo testamento. La espiritualización del antiguo testamento, que es una nota esencial del nuevo, es a la vez una encarnación permanente. No es un alejamiento de la sociedad ni de la creación, sino una nueva manera, más profunda, de implicación en ellas. El tema de la justa relación entre el antiguo y el nuevo testamento resulta aquí fundamental, como en todas las grandes cuestiones de la teología.

La teología actual oscila a veces entre un marcionismo que pretende tirar por la borda el lastre del antiguo testamento, para replegarse en lo propiamente cristiano, y la regresión, detrás del giro neotestamentario, hacia una interpretación meramente política y social de la herencia bíblica[64]. La síntesis de los testamentos que fue elaborada en la Iglesia antigua responde a la línea básica del esquema neotestamentario, y sólo ella puede dar al cristianismo su fuerza histórica. Si repudiamos el antiguo testamento, en este caso el sábado, el aspecto creador y el ingrediente social, el cristianismo

se convierte en un juego asociativo y la liturgia en un entretenimiento anacrónico, aunque se ofrezca con toda la parafernalia progresista. Esa deshumanización hace perder el punto de partida de la doctrina sobre la libertad cristiana y falsifica la idea cristiana de culto; la auténtica idea cristiana ve en la estructura hebdomadaria del relato de la creación su paradigma esencial, que cobró el contenido dramático con la pascua de Cristo. Pero esta pascua no elimina la perspectiva del relato de la creación, sino que le da su concreción. El culto cristiano es un anticipo de la libertad comunitaria, en la que el ser humano imita a Dios, se hace «imagen de Dios». Pero tal anticipo de la libertad se da porque la creación apunta a ella desde el principio.

## *4. Aplicaciones*

Al final, las cuestiones prácticas piden de nuevo la palabra con gran urgencia. Pero nunca deberíamos perder de vista que la propia reflexión sobre la verdad teológica es ya algo absolutamente práctico. Romano Guardini expuso de modo impresionante, en los apuntes autobiográficos publicados hace algunos años, que el alumbramiento de la verdad le parecía en definitiva la tarea más concreta y también la más urgente de su tiempo[65]. Con esta actitud entró en conflicto, durante sus años de Berlín, con significados interlocutores de la época: el presidente de la asociación de académicos, doctor Münch, y el capellán de estudiantes de Berlín, doctor Sonnenschein. Hay que decir, en mirada retrospectiva, que cada una de estas tres personas cumplió con una tarea necesaria y atendió una parcela necesaria de pastoral. Pero si a la distancia de medio siglo podemos conciliar lo que entonces era conflictivo, hemos de reconocer sin exclusivismos que el esfuerzo apasionado y sincero de Guardini por hacer hablar a la verdad en medio del reino de la mentira tuvo una gran influencia y ha demostrado su enorme practicidad incluso en las decisiones del concilio Vaticano II. Nuestra influencia será más duradera si no nos apoyamos primordialmente en nuestra propia labor sino en la fuerza interna de la verdad, que debemos aprender a ver para luego cederle la palabra.

Como conclusión de estas reflexiones voy a abordar brevemente dos de los temas prácticos más apremiantes, partiendo de las ideas teológicas que acabo de exponer.

### a) Celebraciones dominicales sin sacerdote

Dos principios deben guiar nuestra acción, según se desprende de las consideraciones anteriores.

1. Se impone la primacía del sacramento sobre la psicología. Se impone la primacía de la Iglesia sobre el grupo.

2. Con la premisa de esta escala jerárquica, las Iglesias locales deben buscar la respuesta adecuada a cada circunstancia sabiendo que la salvación del ser humano (la «salus animarum») es su verdadera misión. Este enfoque general define su vinculación y su libertad al mismo tiempo.

Consideremos más de cerca los dos principios. En países de misión, en la diáspora, en situaciones de persecución, no es nada nuevo que la celebración de la eucaristía en domingo sea imposible y haya que sumarse al domingo de la Iglesia en la medida de lo posible. Entre nosotros, la escasez de vocaciones sacerdotales da lugar a unas situaciones que no eran habituales hasta ahora. Lamentablemente, la búsqueda de la respuesta adecuada ha quedado muchas veces bloqueada por unas ideologías de lo comunitario que dificultan la verdadera solución en lugar de favorecerla. Se ha dicho, por ejemplo, que toda Iglesia que antes contaba con un sacerdote o, al menos, con una celebración dominical, debe seguir siendo el lugar de la asamblea dominical de aquella comunidad, y que sólo así la Iglesia es el punto central de la aldea, sólo así la comunidad es una comunidad viva. Por eso —añaden— es más importante que la comunidad se reúna allí, y escuche y celebre la palabra de Dios, que aprovechar la posibilidad de participar en la eucaristía en una Iglesia próxima.

Esta solución es muy sintomática y, sin duda, bien intencionada; pero olvida las valoraciones fundamentales de la fe. Es una postura

que valora más la experiencia de estar juntos, el fomento de la unión en la aldea, que el don del sacramento. La vivencia de la comunidad es sin duda más accesible y más fácil de explicar que el sacramento. Es natural entonces desviarse de lo objetivo de la eucaristía a lo subjetivo de la experiencia, de lo teológico a lo sociológico y lo psicológico. Pero las consecuencias de esa prevalencia de la comunidad sobre la realidad sacramental son graves: la comunidad se celebra ahora a sí misma. La Iglesia deviene vehículo de la finalidad social; sirve para un romanticismo que es casi anacrónico en nuestra sociedad móvil. Al principio las personas, satisfechas, se sienten confirmadas viendo que ahora celebran ellas en su Iglesia, que pueden «hacerlo por sí mismas». Pero pronto advierten que ahora *sólo* existe algo que es hechura propia, que no reciben nada, que se limitan a expresarse. Y entonces sobra el culto, ya que la celebración dominical no trasciende radicalmente la realidad cotidiana, lo que se hace siempre y en todas partes. El culto no toca ya ninguna otra esfera superior; es sólo la propia realidad. Así es imposible que el culto entrañe ese «deber» incondicional que la Iglesia había invocado siempre. Pero esta valoración se extiende luego, por lógica interna, a la celebración real de la eucaristía. Porque si la Iglesia misma parece afirmar que la asamblea es más importante que la eucaristía, ésta será una simple «asamblea»; de lo contrario no sería posible tal valoración. La Iglesia entera se diluye entonces en lo que es hechura propia, y esto justifica la triste visión de Durkheim: la religión y el culto son meras formas de estabilización social mediante la autorrepresentación de la sociedad. Pero a partir de esta premisa no puede funcionar ya esa estabilización, que sólo se produce bajo el supuesto de que hay en ella algo más en juego. El que convierte la comunidad en fin directo, socava sus fundamentos. Lo que al principio parece tan inocente y diáfano, es en realidad una inversión radical de los principios que al cabo de algún tiempo acarrea lo contrario de lo deseado. Sólo si el sacramento mantiene su incondicionalidad y su primacía absoluta sobre todos los fines comunitarios y sobre todas las intenciones de edificación psicológica, construye también la comunidad y «edifica» al hombre. Un culto sacramental psicológicamente menos pleno,

subjetivamente deslucido y soporífero (si cabe hablar así) es, a la larga, «socialmente» más eficaz que una autoedificación de la comunidad psicológica y sociológicamente eficaz. Porque se trata de la pregunta básica de si acontece aquí algo que no viene de nosotros mismos, o si somos nosotros los que planeamos y formamos la comunidad. Si no hay una «necesidad» superior del sacramento, la libertad que uno se toma ahora resulta irrelevante porque está vacía de contenido.

La situación cambia cuando se trata de un caso extremo. Entonces la celebración sin sacerdote no degenera en algo meramente propio, sino que es el gesto común con el que los fieles se adhieren al «dominicus», al domingo de la Iglesia. Con este gesto compartimos el deber y querer de la Iglesia, y nos unimos así al Señor mismo. La pregunta decisiva es dónde está la frontera entre la arbitrariedad y la necesidad real. Este límite no hay que trazarlo de forma rígida y abstracta, y debe ser fluido en lo concreto. Es preciso buscarlo en las distintas situaciones partiendo del bien pastoral de los afectados, en armonía con el obispo. Hay reglas que pueden ser útiles. La norma de que un sacerdote no pueda presidir en domingo más de tres celebraciones no es una prescripción positiva del derecho canónico, sino que responde al límite de lo realmente factible. Esto, por parte del celebrante; por parte de los fieles hay que considerar la accesibilidad viaria y las horas adecuadas para las celebraciones. No conviene hacer excesiva casuística prefabricada, sino dejar margen a la opción en vista de las necesidades. Es fundamental que se distribuyan los papeles correctamente y que el objeto de la celebración no sea la Iglesia misma sino el Señor, al que ella recibe en la eucaristía y le sale al encuentro cuando la comunidad sin sacerdote busca el don divino.

### b) Cultura de fin de semana y domingo cristiano

Mucho más realista es, a mi juicio, en nuestras latitudes la pregunta inversa: ¿qué hacemos si nuestras comunidades abandonan en masa sus lugares de residencia en víspera de fiesta o el sábado, y regresan después de haber concluido la última celebración? ¿cómo

podemos compaginar la cultura de fin de semana y el domingo, cómo relacionar de nuevo el ocio con la libertad superior en la que el día del Señor quiere ejercitamos? Creo que debemos ser en esta materia más imaginativos que hasta ahora; primero, en movilidad pastoral y apertura recíproca de las comunidades entre sí; segundo, en la manera de lograr que la comunidad parroquial sea, en torno al culto, un hogar interior que ataje la evasión de la sociedad industrial y le proponga otra meta. Todas esas huidas, cuyos testigos somos, buscan sin duda el cambio, el descanso, el encuentro y la liberación de la servidumbre de lo cotidiano; pero creo que detrás de tales deseos, plenamente justificados, hay una demanda más profunda: la nostalgia de un verdadero hogar en una comunión fraterna, la nostalgia del contraste real, de lo «totalmente otro» frente a tanta saturación de lo fabricado por el hombre.

A eso tendría que responder la liturgia dominical. Calculará mal si quiere competir con el negocio del espectáculo. Un cura no es un *showmaster,* ni la liturgia es una *variété.* También quedará mal si pretende ser una especie de tertulia amena. Podrá haber quizá todo esto a raíz de la liturgia dominical y desde unos encuentros que tienen su origen en ella[66]. Ella misma debe ser más. Debe dejar claro que se abre aquí una dimensión de la existencia que todos buscamos secretamente: la presencia de lo que no se puede fabricar, la teofanía, el misterio y, dentro de él, el visto bueno de Dios que impera sobre el ser y es capaz de hacerlo bueno, de forma que podamos aceptarlo en medio de las tensiones y sufrimientos.

Debemos encontrar el justo medio entre un ritualismo donde el sacerdote realiza la acción litúrgica de modo ininteligible y aislado, y un afán de comprensibilidad que al final lo disuelve todo en obra humana y escamotea la dimensión católica y la objetividad del misterio. La liturgia, a través de la comunidad de los que creen y, creyendo, entienden, posee su propia transparencia que se convierte luego, aun para los que no creen y, por eso, no entienden, en llamada y esperanza. Debe ser, como «opus dei», el lugar donde desembocan y se subliman todas las «opera hominum», y donde

aflora así una nueva libertad que en vano buscamos en las liberaciones de la industria recreativa.

De este modo la liturgia, de acuerdo con el sentido esencial del domingo, podría volver a ser el lugar de la libertad, que es algo más que ocio y permisividad. Esta libertad auténtica es lo que todos anhelamos.

## 2. Gloria y glorificación. «Templo construido con piedras vivas». La casa de Dios y el culto cristiano

### *1. El mensaje bíblico sobre el templo construido con piedras vivas*

La frase sobre las piedras vivas está tomada de la primera Carta de Pedro; pero su contenido anima todo el nuevo testamento, y expresa cómo la esperanza del antiguo testamento se trasforma y profundiza en la figura de Jesucristo crucificado y resucitado. Los versículos de la carta de Pedro que hablan de construcción espiritual y de piedras vivas pertenecen a una unidad textual que puede considerarse como catequesis bautismal primitiva, como una instrucción sobre la fe cristiana que explica lo que le acontece al hombre en el bautismo[67]. El contenido básico de este acontecimiento es que los bautizados se integran en una construcción progresiva cuyo fundamento es Cristo. Hay aquí muchos temas implicados. El texto toma pie de Sal 118 (117), 22 sobre la piedra que desechan los constructores. En la oración de Israel, este versículo había servido de consuelo y esperanza frente a los reveses de su historia. La piedra desechada que pasó a ser piedra angular era el propio Israel, el pueblo que no contaba en el juego de las potencias forjadoras de la historia, el pueblo siempre acorralado y que parecía pertenecer a los escombros de la historia universal. Ante su Dios sabía que el misterio de la elección actuaba sobre él, que era en realidad piedra angular; pero esta sentencia se ha cumplido ahora, de un modo inesperado, en el destino de

Jesucristo. Resulta bastante curioso saber que el Salmo 118 (117), del que está tomada la sentencia, era interpretado también por el judaísmo primitivo en línea mesiánica; pero nadie había llegado a inferir de él la pasión del mesías. La llegada del mesías significaba, según esa interpretación, la consagración del aspecto triunfal que hay en el versículo: por medio del mesías iba a convertirse finalmente Israel, de piedra desechada que era, en piedra angular. Pero ahora, en una nueva lectura de la Biblia en diálogo con el Resucitado, la sentencia sobre la piedra desechada parece una profecía de la pasión, un vaticinio del Cristo crucificado que desde la cruz pasó a ser la piedra angular e hizo *así* piedra angular a Israel. Dos textos de Isaías (28, 16; 8, 14) que entraron en la catequesis del cristianismo primitivo vienen a profundizar esta visión. Pero todas estas sentencias dicen en el fondo lo mismo: hacerse cristiano significa integrarse en el edificio que se levanta sobre la piedra desechada. Hablan de la pasión y la gloria de la Iglesia, regida siempre por la ley de la piedra desechada y que justamente así cumple los sueños de esperanza que alimentan toda construcción humana. Porque la construcción humana persigue la perpetuidad, apunta a la seguridad, al hogar patrio, a la libertad. Es un anuncio de lucha contra la muerte, contra la intemperie, contra el miedo, contra la soledad. Por eso, la voluntad constructora del ser humano culmina en el templo, en ese edificio al que Dios nos invita. El templo es expresión del deseo humano de tener a Dios como cohabitante, de poder habitar junto a Dios y alcanzar así el modo perfecto de habitar, la comunión perfecta que destierra la soledad y el miedo definitivamente. La idea del templo es el tema que aglutina las diversas sentencias sobre la piedra que aparecen en la primera Carta de Pedro y en los textos afines del nuevo testamento: tras la terrible destrucción de Jerusalén donde los rebeldes, en un fatal malentendido de la promesa, hicieron del templo el lugar de una lucha feroz hasta el «sancta sanctorum», creyendo que Dios defendería finalmente su morada, tras esta catástrofe, la cristiandad sabe aún mejor lo que sabía ya desde la cruz y la resurrección: que el verdadero templo de Dios se construye con piedras vivas. Sabe que el templo real de Dios sigue indemne y es indestructible. Sabe que Dios mismo lo edifica y que aquellos que confían en la piedra

desechada ven cumplido el sueño primigenio de la inhabitación de Dios: ellos mismos son el templo.

### a) La raíz en el antiguo testamento

Las pocas frases que la primera Carta de Pedro dedica a las piedras vivas encierran una historia que viene de lejos y expresan el nuevo giro que la fe cristiana dio a esta historia. Para dejar en claro la idea de la presencia de Dios en el mundo, de su estancia entre los humanos e, implícitamente, la idea de la Iglesia y del ser cristiano, glosaré al menos dos etapas del camino que aquí se abre. Conviene recordar primero el comienzo de la construcción del templo en Israel. David, victorioso en numerosas batallas, pudo al fin asegurar el reino. No es objeto de ataques, y reside en un palacio construido con madera de cedro. Israel ha superado la época de inestabilidad, de peregrinación, de desarraigo, y se encuentra sólidamente asentado en la tierra de promisión. Pero su Dios sigue cobijado en una tienda, igual que durante la época de nomadismo en el desierto; sigue siendo un Dios caminante y sin arraigo, por decirlo así. David advierte la contradicción, el anacronismo que representa la yuxtaposición de dos etapas culturales: Dios quedó en la etapa de la vida nómada y es preciso agregarlo a la nueva conquista. David quiere construirle una casa digna, y el profeta Natán le anima a ello. Pero después llega la palabra de Dios a Natán con una nueva orden: «¿Eres tú quien me va a construir una casa para que yo habite en ella?... El Señor te comunica que *él* te construirá una casa» (2 Sam 7, 5.11). Estos versículos anuncian un inicio y un vuelco en la historia religiosa de la humanidad cuyas proporciones se manifestarán siglos después. En el fondo se ha producido ya aquí el giro cuyo precio será la pasión de Jesús, el Hijo. No es el hombre el que construye una casa a Dios, sino que Dios construye una casa al hombre. Dios mismo levanta el edificio de Dios. Los siguientes versículos de la profecía de Natán indican de qué consta y en qué consiste esta casa construida por Dios: consta de seres humanos y consiste en el reinado perpetuo de la dinastía de David. Consiste en que el favor de Dios será más fuerte que todos los pecados de esta dinastía. Quizá sea castigada por sus pecados,

pero no será destruida: perdura a través de todas las ruinas; Dios la construye. Se predice aquí la perennidad de la realeza de David y la perpetuidad de su casa, que será el propio edificio de Dios. Se perfilan aquí los rasgos de ese hijo de David que expiará todo el pecado del mundo y será la presencia viva del poder superior de la gracia. No será David el que construya, sino Dios. Más allá de todos los estragos de la culpa y en virtud de una gracia indestructible, construirá una realeza mediante la cual reinará él mismo, habitará él mismo entre los hombres. El Dios sin techo que no cabe en ninguna mansión de piedra encuentra espacio en el hombre, precisamente en él. Habita a través de la gracia constructiva. Rara vez se puede observar la unidad interna de los dos testamentos con tanta claridad como en este cuadro audaz de la profecía de Natán. Frente a esta perspectiva central, el templo salomónico y lo que edifican sus sucesores son algo provisional, por emplear una expresión de san Pablo. Es cierto que un versículo de la profecía de Natán hace referencia al templo salomónico; podemos dejar aquí de lado la cuestión de si este versículo procede de una redacción teológica posterior, como presumen exegetas relevantes del antiguo testamento, o si es original[68]. Lo cierto es que el versículo es secundario dentro de las palabras proféticas; remite a una solución de compromiso que era inevitable, pero debe quedar como provisional, y no puede convertirse en objetivo de la promesa. En una nueva etapa cultural, a Dios no se le puede alojar al estilo humano, como si tuviera que recorrer los pasos del hombre en su desarrollo. La intemperie de los años nómadas manifestó la realidad de Dios más exactamente que su alojamiento en la alta cultura, que intentó amoldarlo a la medida del hombre.

### b) Cumplimiento en el nuevo testamento

Sólo desde este trasfondo cabe entender correctamente la escena neotestamentaria de la expulsión de los mercaderes del templo; como indican las referencias de los evangelistas, esta escena fue el punto de partida definitivo de la pasión de Jesús, pero ayudó a la vez decisivamente a iluminar la verdadera profundidad de su misión. Sin este episodio no habrían surgido las diversas sentencias sobre

la construcción y las piedras vivas[69]. El relato de la expulsión de los mercaderes y cambistas del recinto sagrado suele entenderse en sentido demasiado trivial. Tenemos la impresión de que Jesús, encendido en santa ira, actuó como alguien que arremete contra los mercaderes de lo sagrado y su concierto abusivo de fe y negocio. Pero la cosa no es tan simple. En el recinto del templo no se podía utilizar la moneda romana, que exhibía imágenes de divinidades paganas o de emperadores deificados; eran necesarias las oficinas para cambiar la moneda occidental por la del templo. Este cambio era una operación legal, lo mismo que la preparación de los animales necesarios para el culto del templo, que eran sacrificados allí. Lo que Jesús hizo fue algo de carácter muy radical. Está en la línea de la gran sentencia que escuchó la samaritana: los verdaderos adoradores adorarán en espíritu y en verdad (Jn 4, 23), no en el Garizim ni en el monte Sión. La acción de Jesús es un ataque a la institución del templo, una acción profética que anticipa en el símbolo su futura ruina. Del mesías se esperaba una reforma del culto (cf. Mal 3, 1-5; 1, 11); la expulsión de los mercaderes es su realización profético-simbólica.

Pero ¿adónde apunta esta realización? ¿qué carácter tienen el nuevo culto y el nuevo templo que el gesto profético de Jesús quiere instaurar? Según los evangelios sinópticos, Jesús interpretó su significado con una sentencia que combina Isaías 56, 7 con Jeremías 7, 11. Isaías 56, 7 dice: «Mi casa es casa de oración para todos los pueblos». La expulsión de los mercaderes se produjo en el *hierón,* en el atrio de los paganos. Dentro del santuario o *naós* sólo podían participar en el culto sacrificial de Israel los miembros del pueblo elegido; pero el amplio atrio circundante acogía a gentes de cualquier nación para orar con Israel al Dios del mundo entero. Este espacio de los pueblos se había convertido con el tiempo en mercado ganadero y en banco para el cambio de moneda; el culto legal había sofocado el alcance de la sentencia que convoca a todos los humanos. Con el falso positivismo de la obediencia a la ley se había quitado a los pueblos el espacio de oración abierto para ellos. La expulsión de los mercaderes constituye un gesto de apertura del templo a los pueblos, es anticipación profética de la prometida

peregrinación de los pueblos hacia el Dios de Israel. Pero la exégesis con la que Jesús explica su acción evoca también la sentencia de Dios en Jer 7, 11: «¿Creéis que es una cueva de bandidos este templo que lleva mi nombre? Bien visto lo tengo, oráculo de Yahvé». La sentencia fustiga esa política obcecada que, sobrevalorando las propias fuerzas, no tiene en cuenta el sometimiento a Babilonia y se arriesga a la guerra por creer que el Dios del cielo y de la tierra defenderá siempre su templo y no podrá renunciar nunca a su morada en el mundo y a su culto. Dios pasa a ser el factor de un cálculo político necio, y el templo, la «cueva de bandidos» donde los hombres se sienten terrenalmente seguros. Esto dio como resultado la primera destrucción del templo y la primera dispersión de Israel. Jesús repite la advertencia de Jeremías cuando se observan ya claramente unas aventuras políticas parecidas, y la defensa de la verdadera morada de Dios frente a su versión terrena le cuesta el martirio, como a Jeremías.

A partir de aquí resulta comprensible la frase enigmática con la que Jesús contesta, según Juan, la pregunta de los judíos por la señal que lo autoriza para la reforma del culto: «Destruid *(lysate)* este templo y en tres días lo levantaré» (2, 18). Jesús profetiza en forma velada el final del templo y, con él, el final de la ley, el final de la forma anterior de alianza. Pero involucra en la profecía, de un modo no menos enigmático, su propio destino. La expulsión de los mercaderes viene a ser vaticinio de su muerte y promesa de su resurrección. Esta sentencia, al margen de su literalidad exacta, era tan atrevida y tan inaudita que los tres primeros evangelistas no se atrevieron a referirla directamente; la consignan por vía indirecta, poniéndola en boca del falso testigo durante el proceso de Jesús y en boca de los que hacen mofa de él bajo la cruz (Mc 14, 58 y Mt 26, 61; Mc 15, 29 y Mt 27, 40). Así sabemos que la blasfemia contra el culto, el ataque al templo como centro de la religión, del culto a Dios, fue un factor decisivo en el martirio de Jesús. Se advierte lo sensible de este punto en el hecho de que el primer mártir en la historia de la Iglesia, Esteban, fue ajusticiado asimismo por su ataque al templo. Pero a partir de ahí se entiende también por qué los sinópticos se resisten a poner en boca de Jesús ese dicho:

habría echado por tierra el intento largamente continuado de unificar a todo Israel en torno a la fe en Jesús. Atenúan la violencia del dicho en aras de la paz. Sólo Juan, que ve la escisión como un hecho irremediable, lo destaca sin reparo con la dureza original. Pero ¿qué dice realmente? Jesús profetiza que el puesto del templo de piedra lo ocupará un cuerpo vivo que ha pasado por la muerte. Predice que la hora de los sacrificios legales toca a su fin y aparece en su lugar aquel que a través de la muerte despertó a nueva vida. Predice que él, la piedra desechada, se convertirá en piedra angular de la nueva casa de Dios. El cuerpo crucificado de Jesucristo, que extiende las manos al mundo entero (cf. Jn 12, 32), es el lugar donde se encuentran Dios y el hombre. El Resucitado es la morada permanente del hombre en Dios y de Dios en el hombre; él es la verdad que releva las imágenes; es la fuente del espíritu mediante el cual es posible la adoración en espíritu y en verdad. Mediante él construye Dios su casa. Si miramos desde aquí el punto de partida de la profecía de Natán, podemos observar que Jesús no rompe la antigua alianza, sino que relega lo provisional y libera el núcleo: cumple la sustancia de la promesa. Y queda claro algo más: la integración como piedra viva en la nueva casa pasa por el destino de la pasión. El destino de la piedra angular da a conocer el plano de construcción del conjunto. La salida de la estrechez del positivismo legal y de su particularismo nacional exigía la pasión y muerte. La nueva dimensión no se alcanza sin la pasión trasformadora. La predicación cristiana primitiva llamó a la comunidad, a la Iglesia, nuevo templo, construcción de Dios, casa de Dios y cuerpo de Cristo; pero cabe recordar la previa labor conceptual llevada a cabo, por ejemplo, en Qumrán, que aplicó también a la comunidad el nombre de «templo»[70]. Lo importante es que sólo a través de la muerte de Jesucristo alcanzó esta idea su verdadera relevancia. De un lenguaje espiritualista se pasa ahora a la realidad más palpable. El templo espiritual no es ya una metáfora, sino una realidad costeada con el cuerpo y la sangre cuya fuerza vital ha podido atravesar los siglos.

## *2. ¿Cómo se llega al templo cristiano?*

Ahora es el momento de preguntar: ¿Viene todo esto a contradecir flagrantemente lo que estamos haciendo? ¿no estamos festejando el edificio pétreo, donde intentamos alojar a Dios al estilo antiguo? [71] ¿no hemos recaído desde Constantino en lo provisional, que Cristo había superado con su pasión y su resurrección? ¿no se ha desviado la Iglesia de la simplicidad de Jesús con el esplendor de su catedral y ha retrocedido en el camino abierto por él? ¿no hacemos pasar por cristiano lo que en realidad es señal de su pérdida? ¿no debemos, en lugar de celebrar una construcción de piedra, tener la audacia y la decisión de superar el pasado inerte y construir una nueva comunidad que honre a Dios preocupándose radicalmente del hombre? ¿no indicó el camino recto aquel autor que escribió sobre un manual de enseñanza religiosa «la casa del hombre», invitando a pasar de las casas de Dios a la del hombre, cuya construcción sería el verdadero seguimiento de Jesús? O si queremos formularlo menos radicalmente, debemos preguntar al menos qué celebramos en realidad cuando festejamos los mil años de la catedral. ¿Cómo debe ser nuestra celebración para seguir en la línea de ese camino que conduce desde Natán hasta la profecía de Jesús, la piedra desechada?

Antes de intentar una respuesta convendrá reflexionar sobre la visión que se tuvo del problema en los inicios de la Iglesia. ¿Cómo es posible que con el triunfo de Constantino estuviera ya diseñado un tipo de edificio eclesial? ¿qué idea se tuvo de él? ¿cómo se relacionaron el espíritu y la piedra? Sobre todas estas preguntas hay investigaciones eruditas que ofrecen un material muy variado y a veces muy controvertido. Trataré de entresacar tres temas:

1. Los apóstoles vieron en el templo, como Jesús mismo, un lugar para la oración. Sabemos por los Hechos de los apóstoles (3, 1) que Pedro y Juan «subían al templo para la oración de la hora nona», no a participar en el sacrificio vespertino *tamid* «sino porque era la hora en que la verdadera Víctima *tamid* y pascual derramó su sangre, y alababan con la comunidad al Padre mediante el 'sacrificio de los labios'»[72]. Esta escena deja en claro la continuidad y la ruptura al mismo tiempo: en contraste con la secta de Qumrán, los discípulos

de Jesús oran con Israel en su templo, permanecen en comunión orante con la alianza de Dios; pero, contrariamente a la forma antigua y anacrónica de la ley, van a orar al atrio de Salomón, sin participar en el culto sacrificial. El 'templo' es para ellos casa de oración; se mueven en esa parte del templo que cabe considerar como embrión de las sinagogas[73]. El sacrificio iba ligado a Jerusalén, pero la casa de oración podía estar en todas partes. Retienen, pues, del templo los elementos de futuro: lugar de reunión, lugar del anuncio, lugar de oración. Superan así la exclusividad y conservan lo que es universal y repetible en todas partes. De este modo, el templo no es básicamente otra cosa que la sinagoga, el espacio que reúne a las personas con el Dios de la alianza, con el Dios de Jesucristo. El templo sigue teniendo una significación especial como célula primigenia en la unidad de la historia de Dios a través de los siglos; pero dondequiera que se celebre una asamblea, está lo esencial del templo, allí hay templo. De ese modo, sin romper la fidelidad a la historia de la fe expresada en el santuario de Jerusalén, cesó su exclusividad; el templo era considerado casa de oración para todos los pueblos, y ésta fue la premisa para la universalidad de la Iglesia.

Este giro aparece externamente con especial claridad en el cambio de orientación al orar: el judío, dondequiera que esté, ora en dirección a Jerusalén; el templo es el punto de referencia de toda religión, de suerte que la relación con Dios, la relación orante, debe pasar siempre por el templo, al menos en la orientación del cuerpo. Los cristianos no oran en dirección a un templo, sino mirando a oriente: el sol naciente que triunfa sobre la noche simboliza a Cristo resucitado y es considerado como signo de un retorno. El cristiano expresa en su postura orante la dirección hacia el Resucitado, verdadero punto de referencia de su vida[74]. Por eso, la orientación al este ha sido durante siglos la ley básica en la arquitectura cristiana; expresa la omnipresencia del poder congregador del Señor que, como el sol naciente, domina el mundo entero. Esto pone de manifiesto que la Iglesia en sus inicios no rechazó en modo alguno el espacio de oración, el espacio de reunión para celebrar la palabra y el acontecimiento de la fe; ella universalizó el templo y

creó así nuevas posibilidades de expresión. La preferencia por el atrio de Salomón y la apertura al mundo no significan el fin de los espacios sagrados; al contrario: justamente porque la casa viva ha de reunir a todos los humanos, surgen ahora en el mundo entero casas de reunión, lugares de oración.

2. Cuando Constantino promulgó su decreto de tolerancia para los cristianos, la arquitectura eclesial había encontrado ya su modelo fijo. Refiere Eusebio que los lugares destruidos por el tirano «se levantan de nuevo como de una larga y mortal caída», y que «se erigieron templos desde los cimientos hasta alcanzar una gran altura y fueron mucho más espléndidos que los destruidos»[75]. Antes, «el demonio envidioso... había dirigido su locura bestial de perro furioso... contra las piedras de nuestras casas de oración», y convertido «las Iglesias, según creyó él, en lugares abandonados»[76]. Lo que ocurre bajo Constantino es, pues, una restauración, no el tránsito de una religión del espíritu a una religión de las piedras. Pero cabe preguntar qué idea imprimió su sello en aquellas primeras construcciones. ¿Qué las justifica y armoniza con la herencia del origen? Hoy se sigue discutiendo sobre estos temas debido a las destrucciones sufridas, que sólo nos han dejado unos restos muy fragmentarios como pruebas indiciarias. La tesis más acertada me parece ser la que explica la forma primitiva de la basílica cristiana a partir de la teología de los mártires[77]: la basílica responde en su diseño esencial a la sala de audiencias donde el emperador deificado aparecía con un atuendo que evocaba la epifanía, la aparición de lo divino. Esta autorrepresentación del emperador era para los cristianos un acto sacrílego; ellos oponen a la supuesta divinidad del emperador la realeza de Dios en Cristo crucificado y resucitado. Sólo él era eso que los emperadores pretendían ser. Así, el lugar de reunión de los cristianos, donde el Señor seguía dándose a los suyos en el pan partido y el vino derramado, se convirtió para ellos en espacio de *su* culto imperial: la sala de audiencias del verdadero rey. Por esta antítesis murieron; el martirio queda integrado en este ámbito de culto. En continuidad con el atrio de Salomón y con la sinagoga, se buscó primero, en las palabras de Jesús, la promesa sobre la casa

de oración para todos los pueblos; ahora se hace hincapié en que Dios se construye su casa viva mediante la pasión de los suyos, y utiliza también la piedra a su servicio. Esto explica el tema que diferencia a la *ekklesía* cristiana de la sinagoga judía: su punto axial no es el rollo de la *torá* sino el Señor viviente; él construye la *ekklesía,* y ésta es construcción suya. La dimensión cristológica en virtud de la cual la Iglesia es más y otra cosa que la sinagoga, entra de algún modo en la forma espacial que hace visible la esencia interna de la Iglesia.

3. Los temas y los modelos se multiplican en el curso de la historia. Es indudable que ahora se filtran elementos menos valiosos, secundarios, incluso negativos. En lo positivo predominan, a mi juicio, dos ideas fundamentales. La primera es el tema de la encarnación. Juan consideró la carne de Jesús como signo de la Palabra (1, 14)[78]. La carne de Jesús es el templo, es la tienda, la *shekinah.* La carne de Jesús es para Juan, paradójicamente, la verdad y el espíritu que ocupan el lugar de los antiguos templos. Ahora cobra vida en la cristiandad la idea de que la encarnación de Dios constituyó su ingreso en la materia, el comienzo de un gran movimiento donde toda la materia será receptáculo de la Palabra; pero también la Palabra se expresará consecuentemente en la materia, deberá entregarse a ella para poder trasformarla. Por eso nace ahora el gusto por la visibilización de la fe, por la grabación de sus signos en la materia. Esto va asociado al otro aspecto: la idea de glorificación, el intento de convertir la tierra y hasta la piedra en alabanza, y anticipar así el mundo futuro. Las construcciones en las que se expresa la fe son, por decirlo así, la esperanza hecha presente y la manifestación confiada de aquello que puede convertirse en realidad.

## *3. Consecuencias para hoy*

Volvamos después de estas reflexiones a nuestra pregunta anterior: ¿Qué relación guardan el edificio de piedra y el edificio de piedras vivas? ¿es cristiano festejar la construcción de una catedral? En caso afirmativo, ¿qué festejamos? ¿cómo debemos hacerlo para

que sea una celebración cristiana? Trataré de contestar en cuatro aproximaciones:

1. El espíritu labra las piedras para construir; no a la inversa. El espíritu no puede sustituirse por dinero y por la historia. Si no construye el espíritu, las piedras se tornan mudas. Donde el espíritu no está vivo, no actúa e impera, las catedrales se convierten en museos, en monumentos del pasado cuya belleza entristece, porque está muerta. Esta viene a ser la advertencia que nos llega de la fiesta catedralicia. La grandeza de nuestra historia y nuestro poder económico no nos salvan; ambas cosas pueden convertirse en escombro que nos ahoga. Si el espíritu no construye, el dinero construye en vano. Sólo la fe puede mantener viva la catedral, y la pregunta que la catedral milenaria nos dirige es si tenemos la dosis de fe necesaria para darle un presente y un futuro. Al final, la protección al monumento, por importante y de agradecer que sea, no puede mantener la catedral; sólo puede hacerlo el espíritu que la creó.

2. El espíritu labra las piedras para construir; no a la inversa. Pero esto indica también, nos guste o no, la sustituibilidad radical y la equivalencia básica de todas los edificios eclesiales. Donde los humanos se dejan congregar por el Señor, donde él les garantiza su presencia en la palabra y el sacramento, allí rige el dicho sobre la casa de oración para todos los pueblos y allí se cumple la promesa de la «sala suprema», la sala de la última cena[79]. Las diferencias jerárquicas entre las distintas Iglesias pertenecen a un segundo plano; pero no son por eso irrelevantes. Desde una perspectiva de historia del arte cabe otorgar un rango especial a una Iglesia en un doble sentido. El rango puede depender, por una parte, de la historia de fe y oración que se ha sedimentado en ella. No es indiferente que oremos en los mismos templos donde nuestros antepasados presentaron a Dios durante siglos sus peticiones y esperanzas. Me ha conmovido siempre profundamente en la Iglesia de Ludgeri, de Münster, saber que es el espacio donde Edith Stein luchó por su vocación. Es un minúsculo segmento de la historia de la fe y la oración, de la historia de pecadores y santos que conservan

nuestras grandes iglesias antiguas. Son así expresión de la identidad de la fe a través de la historia, expresión de la fidelidad de Dios que se muestra en la unidad del templo. ¿O no es emocionante saber que el obispo de Maguncia pronunció en la catedral milenaria las mismas palabras de la consagración y utilizó sustancialmente el mismo misal que su sucesor de hoy? La otra nota que puede caracterizar a un templo es su puesto en la escala de la asamblea viva que es la Iglesia. De ahí el rango especial que compete a la Iglesia episcopal, que hace referencia al obispo como punto de convergencia de la comunidad eclesial. La catedral es la expresión en piedra de que la Iglesia no es una masa amorfa de comunidades, sino que vive en un entramado que une a cada comunidad con el conjunto a través del vínculo del orden episcopal. Por eso, el concilio Vaticano II, que puso tanto énfasis en la estructura episcopal de la Iglesia, recordó también el rango de la Iglesia catedral. Las distintas Iglesias remiten a ella, son en cierto modo construcciones anejas a ella y realizan en esta cohesión y este orden la asamblea y la unidad de la Iglesia. Por la misma razón es también especialmente valiosa para nosotros la Iglesia del obispo común de toda la cristiandad: la Iglesia de Letrán y la Iglesia de san Pedro en Roma; no como si Dios estuviera allí más presente que en cualquier iglesia lugareña, sino porque es expresión de la asamblea, de la unicidad de la casa de Dios, aun habiendo tantas en la tierra. El que rechazase este vínculo y negase este orden visible de las iglesias entre sí, negaría la promesa de la casa de oración para *todos* los pueblos. La promesa se realiza precisamente cuando el orden apostólico de la asamblea se refleja en la coordinación de los lugares de la misma, que de ese modo pasan a ser una única casa.

3. Esto significa que hay una apertura radical de todas las casas de Dios: o pertenecen a toda la Iglesia o no son realmente Iglesia. El edificio eclesial, para conservar su legitimidad cristiana, ha de ser «católica» en el sentido original de la palabra: hogar de todos los creyentes. Hace algunos años apareció un libro con fotografías titulado «Doquier estás en casa». Esta frase expresa un tarea de la Iglesia, que emprendió su camino bajo el lema de la casa de oración para todos los pueblos. Albert Camus dio expresión estremecedora

en una obra temprana, al describir su viaje a Praga, a la vivencia de extranjería, de soledad; en una ciudad cuya lengua no entiende, está como un desterrado; el esplendor de la Iglesia es mudo y no consuela[80]. Para el creyente no puede ser así: donde hay Iglesia, donde hay presencia eucarística del Señor, encuentra hogar y patria. Mas para que esto pueda ocurrir se requiere, a la inversa, otra condición: vivir la fe como asamblea y como unidad; que las personas, al entrar en el ámbito de la fe, abandonen lo suyo propio y dejen que se produzca en ellas la catolicidad, la adhesión al todo como proceso vivo. Es necesario que asuman la condición de extranjería frente al espíritu de la época y frente a las múltiples formas de chovinismo; tal extranjería es necesaria para que surja en todos los lugares un hogar para la totalidad, para que en todos los lugares encontremos de algún modo la misma casa. Esto nos sugiere nuevas preguntas: ¿Cómo pueden los trabajadores extranjeros encontrar un hogar en nuestras Iglesias? ¿pueden los extranjeros contar con personas que muestren comprensión hacia ellos? Esta superación de lo propio, que es de lo que se trata aquí, está relacionada con la teología de la pasión que hemos descubierto al comienzo del camino cristiano: sólo el que camina hacia la liberación de sí mismo o ha dado, al menos, algunos pasos en esta dirección, puede salir al encuentro al extranjero y ofrecerle un hogar. Los padres de la Iglesia conocían la bella imagen de las piedras que, para ser una construcción, deben acomodarse entre sí, y de este esfuerzo tampoco pueden dispensarse los humanos que aspiran a formar una casa.

4. Volvamos a la pregunta fundamental sobre espíritu y piedra, sobre la casa viva y la Iglesia de piedra. La dirección en que apuntan las palabras de Cristo y en que camina luego la Iglesia primitiva se puede llamar correctamente «espiritualización». Pero si únicamente buscamos eso, el cristianismo no irá más allá de una tendencia que durante la época de Jesús encontramos en toda el área mediterránea, tanto en el judaísmo como en el mundo helenístico. Lo específico de lo cristiano consiste en que su espiritualización es a la vez encarnación[81]. Pablo formuló magníficamente su lema: «el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17). La

espiritualización cristiana difiere de todas las espiritualizaciones de tipo filosófico o puramente místico. El espíritu en que ella trasforma lo precedente es el cuerpo de Cristo. Por eso, un desarrollo auténtico del inicio cristiano tiene que rechazar cualquier propaganda de espiritualización trivial que busque el espíritu sin el cuerpo y así destruya también el espíritu. Es igualmente inaceptable el malentendido contrario, que trata de justificar con la palabra «encarnación» cualquier genero de secularización o de fijación institucional de la fe. En el período triunfante de la teología de la encarnación solía afirmarse que las cosas terrenas debían ser bautizadas. Bien, pero entonces no hay que olvidar que el bautismo es un sacramento de muerte, que nos bautizamos en la muerte de Cristo, que bautizarse significa sufrir la trasformación de la muerte o entrar en ella para salir al encuentro de Cristo resucitado. Espiritualizar significa encarnar cristianamente; pero encarnar significa espiritualizar, conducir las cosas del mundo al Cristo que viene, prepararlas para su forma futura y preparar así el futuro de Dios en el mundo. Encontramos en san Ireneo el bello pensamiento de que el sentido de la encarnación fue que el espíritu —el Espíritu santo— se amoldó en Jesús a la carne[82]. Esto podría decirse invirtiendo los términos: el sentido de la encarnación progresiva sólo puede ser el de amoldar la carne al espíritu, a Dios, capacitarla para el espíritu y preparar así su futuro.

Pero ¿qué significa todo esto para nuestro tema? Creo que nos retrotrae a lo más elemental, a lo que es decisivo para todas las ideas del nuevo testamento: que Dios mismo construye primero su casa o, expresado de modo más accesible, que no podemos construir la casa solos, por nosotros mismos. Este axioma va dirigido tanto contra los que creen que todo está hecho con una determinada cantidad de metros cúbicos murados como contra los que pretenden hacer renacer a la Iglesia en estado químicamente puro en la retorta de sus estrategias pastorales. Dios construye su casa; es decir, su casa no se hace realidad si los humanos pretenden planear, actuar y fabricar por su cuenta. No se hace realidad cuando sólo cuenta el éxito y todas las «estrategias» se miden por él. No se hace realidad cuando los hombres no están

dispuestos a abrir un espacio y tiempo de su vida para ella; no se hace realidad cuando los hombres construyen por y para sí mismos. Pero si los humanos se dejan interpelar por Dios, tienen tiempo para él y queda sitio para él. Entonces pueden aventurarse a imaginar hoy el futuro: Dios que habita con nosotros y nos congrega para hacernos hermanos de una familia. Entonces resulta obvia la disposición a la simplicidad, igual que se reconoce el derecho a la belleza, a lo bello. En esa espiritualización del mundo de cara al Cristo venidero brota la belleza en su fuerza trasformarte y consoladora. Y se evidencia algo que suena raro: la casa de Dios es la verdadera casa humana. Se convierte en la verdadera casa humana, tanto más cuanto menos pretenda serlo, cuanto más apueste por Dios. Nos basta pensar un momento cómo sería Europa si desaparecieran de ella todas las Iglesias. Sería un desierto de utilitarismo donde el corazón tendría que paralizarse. La tierra se hace inhabitable cuando los hombres sólo quieren construir por y para sí. Pero cuando ceden y brindan su lugar y su tiempo, surge la casa común, se hace realidad un trozo de utopía, de lo terrenalmente imposible. La belleza de la catedral no está en contradicción con la teología de la cruz, sino que es su fruto: nació de la disposición a no construir sólo y para sí la propia ciudad. Esto no descarta, desde luego, el abuso de utilizar la Iglesia para fines propios. Ninguna Iglesia tiene la promesa de perennidad, ninguna es insustituible, podemos vernos privados de todas si se extingue la fuerza que las justifica.

«Templo construido con piedras vivas»: si no hubiera habido primero piedras vivas, estas piedras no estarían aquí. Pero ahora ellas nos hablan. Nos invitan a construir la catedral viva, a ser la catedral viva para que la catedral de piedra siga siendo presente y anuncie el futuro.

## «Cantad a Dios con maestría» Premisas bíblicas para la música de Iglesia

## *1. Consideraciones sobre la situación de la Iglesia y la cultura*

La música de Iglesia en cuanto expresión cultural de la fe comparte necesariamente la problemática actual de la relación entre Iglesia y cultura. La relación es conflictiva por ambas partes. Desde finales de la Ilustración, la fe y la cultura de cada época se han ido distanciando progresivamente. La cultura había brotado hasta entonces en la Europa cristiana, como en toda la historia, de la raíz de la religión, y estuvo ligada a este suelo nutricio aun en sus manifestaciones profanas. El Renacimiento y la Reforma significaron una primera crisis para esta fusión de Iglesia y cultura; pero sólo en la Ilustración se produce una verdadera revolución cultural, una emancipación decisiva de la cultura frente a la fe. Los caminos de una y otra se separan, aunque el siglo XIX siguió estando marcado por un intercambio vivo entre ambas. Sin embargo, el que contempla tantos templos neogóticos y neorrománicos advierte que la Iglesia, aunque no ha podido negar su época, parece haber quedado rezagada en una especie de subcultura que se sitúa al margen del gran río de desarrollo cultural. Esta situación resulta igualmente llamativa comparando la reforma ceciliana de la música de Iglesia con la evolución musical producida durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. No se puede negar que estos movimientos «subculturales» crearon obras de tan alto rango como los productos de la gran corriente cultural.

No se puede negar que la tendencia historicista, presente en la renovación de estilos del pasado y en la vinculación de la fe a la expresión cultural de épocas anteriores, respondió también al espíritu del siglo. No cabe negar, finalmente, que un fenómeno cultural tan significativo como el redescubrimiento y la renovación del coral gregoriano y de la gran música polifónica de Iglesia llegaron como fruto de estas orientaciones, que demostraron así una fecundidad cultural significativa. Pero, en conjunto, el desfase es cada vez mayor, y las dudas sobre la expresión cultural adecuada de la fe se manifiestan claramente en la confusa amalgama de ensayos culturales y pragmatismos aculturales de la Iglesia de hoy.

El abandono de la base religiosa tuvo igualmente sus consecuencias para la cultura moderna. También ésta cayó en una desorientación que le impide contestar a su propio «quo vadis?». La cultura parece a veces inútil en el mundo moderno y, haciendo de la necesidad virtud, proclama ahora que el arte es lo que no desempeña ninguna función, sino que existe sin más. Hay algo de verdad en esto, pero no basta con la negación para abrir un espacio inteligible a cualquier clase de fenómeno en la trama existencial del ser humano y del mundo. Por lo que se refiere a la música, son evidentes las aporías en que ha incurrido este arte en su forma totalmente profana. La música, como cualquier expresión cultural, tuvo siempre diversos planos, desde el canto sin arte —pero verdadero canto— del hombre sencillo hasta la realización artística suprema. Pero ahora ha ocurrido algo nuevo. La música se ha escindido en dos mundos que apenas tienen nada que ver entre sí. Está por una parte la música de masas, que se presenta con la etiqueta *pop* como música popular, música del pueblo. Es una música que se ha convertido en mercancía fabricada industrialmente y es cotizada por su valor de venta. Está por otra parte una música artificial, construida racionalmente con criterios técnicos rigurosos, que cuenta con un público elitista. En el punto medio entre los dos extremos encontramos el recurso a la historia, la adhesión a la música anterior a tales divisiones, que emocionaba a las personas y sigue emocionando todavía hoy. Es obvio que la música de Iglesia ocupa con preferencia este terreno intermedio. Pero es inevitable que la Iglesia se interese hoy por los dos ámbitos contrapuestos de la actual esquizofrenia cultural. Hoy se exige, con razón, un nuevo diálogo entre Iglesia y cultura; pero no hay que olvidar que este diálogo ha de ser necesariamente bilateral. No puede consistir en que la Iglesia se someta de una vez a la cultura moderna, inmersa en un proceso de desesperanza desde que perdió su fundamento religioso. Si la Iglesia ha de afrontar con nueva radicalidad los males de nuestro tiempo, la cultura debe plantear por su parte en forma nueva la cuestión de su fundamento, y abrirse a una dolorosa terapia, es decir, a una reconciliación interna con la religión, porque sólo de ella puede recibir la savia vital.

En este sentido, la cuestión de la música de Iglesia es sólo un segmento, aunque muy sensible, de la tarea global de nuestro tiempo, que exige algo más que el simple diálogo: el proceso de un nuevo reencuentro del hombre. Si el teólogo quiere aportar algo en esta lucha, debe utilizar los recursos de que dispone. No puede entrar en disquisiciones musicales, pero puede preguntarse dónde están los puntos de sutura, por decirlo así, entre la fe y el arte. Puede tratar de explicar cómo la fe le prepara un espacio interior al arte y le ofrece pistas sobre el camino que puede seguir. Sería una empresa de gran envergadura el intento de abarcar todo el ámbito de las fuentes teológicas que están a nuestra disposición. Pero todas las fuentes dependen al final de la fuente primigenia: la Biblia; por eso me limitaré a preguntar si hay unas premisas bíblicas para la tarea de la música de Iglesia. Dada la amplitud y variedad del testimonio bíblico, se impone de nuevo una restricción. Mi pregunta concreta es: ¿podemos encontrar un texto bíblico que muestre con la máxima densidad posible la perspectiva en que la sagrada Escritura ve la conexión entre música y fe?

## *2. Un salmo, ejemplo de las premisas bíblicas para la música en el culto*

Tendremos un primer indicador si recordamos que la Biblia contiene su propio cancionero: el salterio, que no es producto de la mera práctica del canto y de la instrumentación cultual, sino que contiene en la praxis, en su realización viva, elementos esenciales de una teoría de la música en la fe y para la fe. Hay que tener presente el puesto que ocupa este libro en el canon bíblico para enjuiciar correctamente su significado. Dentro del antiguo testamento. el salterio viene a ser el puente entre la ley y los profetas. Nació de las exigencias prácticas del culto y de la ley; pero al asimilar la ley mediante el canto y la oración, va descubriendo su núcleo profético y conduce, más allá del rito y sus reglamentos, al «sacrificio de alabanza», al «sacrificio verbal» con que el hombre se abre al Logos y adora con él. De este modo, el salterio pasó a ser el puente de enlace de los dos testamentos. Si sus cantos fueron considerados en el antiguo testamento cantos de David, los cristianos entendieron

que estos cantos habían brotado del corazón del verdadero David, Cristo. La Iglesia primitiva oró con los salmos y los cantó como himnos de Cristo. Cristo mismo se convierte así en director de coro que nos enseña el canto nuevo, que da a la Iglesia el tono y le enseña el modo de alabar a Dios correctamente y de unirse a la liturgia celestial.

Extraeré del salterio, como hilo conductor para mis reflexiones, un versículo que con razón ha aflorado constantemente en la historia de la reflexión teológica sobre los fundamentos y el camino de la música de Iglesia, porque refleja la orientación básica del libro de los salmos. Me refiero al versículo 8 del Salmo 47 (46). La traducción ecuménica ha restado buena parte del sentido a este versículo: «Cantad una salmodia». Esta traducción deja al lector o al orante cavilando sobre el significado de «salmodia». Buber-Rosenzweig habían traducido, en cambio: «Tañed con inspiración»; destacan, pues, la inspiración artística que debía presidir el canto. Más precisa es la versión que ofrece A. Deissler, que traduce la incierta «salmodia» por «canto artístico»[83]. Una opción similar hace H. J. Krauss en su notable comentario a los salmos cuando dice: «Cantad un canto artístico»[84]. La Biblia de Jerusalén se mueve en la misma línea cuando escribe: «Salmodiad a Dios con destreza»[85]. La traducción editada por la conferencia episcopal italiana habla igualmente de cantar «con arte». Así queda recogida la gama de los intentos de acercamiento al *maskil* hebreo en las versiones modernas. Pero también son importantes para nosotros las primeras traducciones. que reflejan el esfuerzo de la Iglesia antigua. La *Septuaginta,* que se convirtió en el antiguo testamento del cristianismo, había escrito: *psalate synetos,* que podemos traducir quizá por «cantad de modo comprensible, cantad con inteligencia» —en el doble sentido: que vosotros mismos lo entendáis y que sea comprensible—. Hay sin duda en el versículo más de lo que contiene nuestra idea racionalista de inteligencia y de lo comprensible: cantad desde el espíritu y para el espíritu; cantad de un modo digno del espíritu y acorde con él, con disciplina y pureza. La traducción que eligió Jerónimo y que fue acogida en la neo-Vulgata va en la misma dirección: *psallite sapienter.* El *psallere*

parece incorporar y expresar de algún modo la esencia de la *sapientia.* Para entender el fondo de estas formulaciones habría que examinar lo que significa la palabra *sapientia:* un comportamiento del ser humano que incluye sin duda la claridad de entendimiento, pero que significa una integración del hombre entero, que conoce y comprende, no sólo con el pensamiento puro sino desde todas las dimensiones de su existencia. En este sentido hay una afinidad entre sabiduría y música, porque en ésta acontece esa integración del ser humano, y el hombre entero se ajusta al *logos.* Hay que anotar por último que la Vulgata dice en contextos parecidos (Sal 32 [33], 3) «tañer bien» o «cantar bien» *(tiene cantare),* lo que Agustín interpreta con toda naturalidad como cantar con arreglo al «ars musicae»[86]. Así pasó a la conciencia de la Iglesia, desde el versículo de un salmo, el deber de buscar la altura artística de la expresión musical en la alabanza de Dios.

Hemos intentado acotar con estas reflexiones el contenido literal del texto bíblico y su recepción en la Iglesia. Debemos preguntar ahora qué se sigue de este imperativo bíblico para la música litúrgica y qué consecuencias comportó para la Iglesia Ese análisis, que obviamente no puede entrar en detalles eruditos, ha de sopesar cuidadosamente las dos palabras del versículo ambas cargadas de significado y por eso cargadas de historia Traducimos la primera, con cierta imprecisión. por «cantad» En el recorrido desde la palabra hebrea *zamir* a la formulación griega *psalate* se produjo una evolución cultural y espiritual que fue determinante para toda la historia futura, y también nosotros tiene que decirnos algo muy concreto. Ya la elección de la palabra hebrea presupone un hecho cultural decisivo basado en una orientación religiosa y que marca lo peculiar de Israel en la historia de oriente próximo y de la humanidad en general. La palabra *zamir* tiene una raíz que aparece en toda: las lenguas antiguo-orientales. Significa siempre cantar con o sin acompañamiento instrumental, donde el énfasis está en el canto de un texto que suele apoyarse instrumentalmente, pero que sirve siempre a un determinado contenido[87]. El *zamir* difiere así claramente de la música cultual orgiástica, que favorece la embriaguez de los sentidos y arrebata al ser humano para

«liberado» extáticamente de la razón y de la voluntad mediante e desenfreno de las sensaciones. *Zamir* remite, en cambio, a une música acorde con el *logos,* si cabe hablar así, que acoge la palabra recibida o el hecho verbal y responde a ella alabando pidiendo, dando gracias o lamentando. La *Septuaginta* eligió como traducción la palabra *psallein,* que para los griegos significó «tañer, pulsar, recorrer con los dedos, sobre todo en referencia al arpa», y en general tocar un instrumento de cuerda, pero nunca cantar[88]. La Biblia griega dio a ese término un sentido nuevo e introdujo en consecuencia un cambio cultural. Si *psalmós* había significado un instrumento de cuerda, designa ahora los cantos de Israel inspirados por la fe. En esta línea, el verbo recibe el significado de «cantar», pero ahora en un sentido definido por la historia cultural y religiosa. El verbo *salmodiar* es en este sentido una nueva creación verbal de la Biblia, con la que introduce también un nuevo fenómeno en el mundo griego. Expresa un modo de cantar que había encontrado en la tradición orante de Israel su forma musical claramente definida y que Martin Hengel describe en estos términos: «Al no estar fijado el número de sílabas por versículo, no se trata de canto con melodía fijada en sus detalles, sino de un canto recitado que sólo al comienzo y al final de los estiquios permitía los movimientos melódicos»[89].

El análisis del imperativo «psallite» reiterado en los salmos nos permite extraer algunas consecuencias concretas para nuestra pregunta por las premisas bíblicas de la música en la Iglesia:

a) Este imperativo recorre toda la sagrada Escritura; es la versión concreta de la llamada a la adoración y a la glorificación de Dios, que la Biblia presenta como la vocación más profunda del ser humano. Esto significa que la respuesta humana correcta a la manifestación de Dios incluye la expresión musical. El mero hablar, el mero callar y el mero obrar no bastan. Ese modo integral de expresión humana de la alegría o la tristeza, de la adhesión o la queja, que se realiza en el canto, es necesario para responder a Dios, que nos afecta en la totalidad de nuestro ser. Hemos visto que la palabra *psallite* abarca más que nuestra palabra «cantar»; no

requiere necesariamente el acompañamiento instrumental, pero contiene por su origen la referencia a los instrumentos que nos traen en cierto modo el sonido de la creación. En todo caso, la trasformación bíblica de esta palabra originó una primacía del canto, es decir, de una música referida a la palabra[90].

b) El imperativo musical de la Biblia no es, pues, del todo indefinido, sino que remite a una modalidad que la fe bíblica se procuró paulatinamente como la forma adecuada de su expresión. No hay una fe culturalmente indefinida que luego se pueda culturalizar a voluntad. La opción de fe comporta como tal una opción cultural; ella moldea al hombre y excluye como paradigmas otras formas de cultura. La fe crea cultura y no se limita a portarla consigo como un ropaje exterior. Esta premisa cultural, que no es manipulable a discreción y fija su norma a todas las inculturaciones subsiguientes, no es algo rígido ni cerrado. El rango de una cultura se conoce precisamente en su capacidad de asimilación, en su potencial para relacionar e intercambiar, y esto tanto en lo sincrónico como en lo diacrónico: es capaz de afrontar el encuentro con otras culturas de la época y con el desarrollo de la cultura humana en el tiempo. Esta capacidad de intercambio y desarrollo encuentra su expresión en el imperativo recurrente «cantad al Señor un cántico nuevo». Las experiencias de salvación no están sólo en el pasado sino que se repiten constantemente, y exigen por eso el anuncio renovado de la actualidad de Dios, cuya eternidad malentendemos al imaginarla como la fijación en unas decisiones tomadas «antes de la eternidad». Ser eterno significa, por el contrario, ser sincrónico con todo tiempo y antes de todo tiempo.

Para los cristianos, el imperativo del cántico nuevo tuvo un sentido muy específico. Vieron en él la invitación a la síntesis del antiguo testamento en el nuevo, a la trasposición cristológica de los salmos. Los salmos *todá,* partiendo de la fe de Israel, habían alumbrado un tipo de oración que conducía por dinámica interna a la novedad de la nueva alianza[91]. El esquema de estos salmos incluye la petición en trance extremo, la suspensión en el abismo de la muerte, el voto de pregonar la gesta de Dios en caso de liberación y el

cumplimiento del voto celebrándola ante el pueblo para dar gracias y hacer que todos conozcan el poder misericordioso de Dios. Este esquema se concretaba con los diversos modos de salvación que daban pie al nuevo cántico. Pero lo realmente nuevo, mera esperanza hasta el momento, se ha realizado ahora en el misterio de Jesucristo. El «cántico nuevo» ensalza su muerte y su resurrección, y anuncia así al mundo entero la nueva gesta de Dios: él mismo descendió a la miseria del hombre y al foso de la muerte; él nos estrechó a todos con los brazos extendidos en la cruz y nos elevó al Padre como Resucitado, salvando el abismo de la separación infinita entre el creador y la criatura, que sólo el amor crucificado puede traspasar. El antiguo cántico se torna nuevo, y hay que cantarlo renovada-mente. Este proceso de renovación no anuló la opción cultural básica de la fe, su premisa cultural, sino que la abrió más, pero le dio a la vez un perfil más claro. Los primeros siglos cristianos nos hacen asistir a una lucha dramática por la idea correcta de la relación entre la apertura de lo nuevo y la forma cultural irrevocable que pertenece a la esencia misma de la fe. Esta lucha tuvo que ser tanto más apasionada por cuanto el tránsito —impulsado por Dios— del cántico antiguo al nuevo, de la versión profética a la versión cristológica de los salmos, coincidió con el paso histórico desde la cultura semítica a la griega, de forma que con el cambio cultural había que resolver muy concretamente la cuestión del fondo irrenunciable y la cuestión de la posibilidad de darle nueva figura. Martin Hengel ha mostrado la estrecha relación de esta lucha cultural con el desarrollo de la cristología, hasta coincidir con él. Volveremos sobre ello, pero conviene completar antes el análisis del versículo[92].

c) Hemos intentado ya, en cierta medida, acotar el significado de la segunda palabra del versículo que nos ocupa. Hemos circunscrito sustancialmente su alcance en las dos versiones «sapienter» *y* «cum arte». Hemos constatado que el sentido de «sapienter» va en la misma dirección que el sesgo semántico dado por el antiguo testamento griego al verbo *psallere.* La expresión «canto sapiencial» sugiere un arte referido a la palabra, pero a una palabra alejada del sentido racionalista superficial, que implica la comprensibilidad

atemporal de todas las palabras. Designa lo que podemos llamar con la Iglesia antigua una música acorde con el *Logos:* al Dios que es Palabra creadora y dispensadora de sentido desde el principio y para cada vida, corresponde un arte que está bajo la primacía del *logos,* que integra por tanto la complejidad de la esencia humana partiendo de sus fuerzas morales y psíquicas supremas, pero que trasporta también el espíritu, desde la estrechez racionalista y voluntarista, a la sinfonía de la creación.

La segunda versión, «cum arte», venía a decirnos que el encuentro con Dios desafiaba la máxima capacidad del hombre. Este sintoniza con la grandeza de Dios cuando, en la medida de sus posibilidades, da también a su respuesta toda la dignidad de lo bello, la altura de un verdadero «arte». Hay que recordar a este respecto la teoría del arte que desarrolla el libro del Éxodo a propósito de la construcción del santuario[93]. Tres elementos son esenciales en ella. Los artistas no inventan lo que pueda ser bello y digno de Dios. El ser humano es incapaz de inventar por su cuenta. Dios mismo comunica en detalle a Moisés la forma del santuario. La creación artística copia lo que Dios mostró como modelo. Esa creación presupone la visión interior del prototipo; es el traslado de una intuición a una figura. La creación artística, tal como la ve el antiguo testamento, es radicalmente distinta de lo que entiende por creatividad el pensamiento moderno. Hoy se llama creatividad la fabricación de lo nunca hecho o pensado por otro, la invención de lo totalmente personal y totalmente nuevo. Creación artística en el sentido del Éxodo es, en cambio, un participar en la intuición de Dios, participar en su obra creadora; un poner de manifiesto la belleza oculta que late ya en la creación. Esto no mengua la dignidad del artista, sino que la fundamenta. Así, leemos también que el Señor «llamó por su nombre» a Besalel, el artista director en la construcción del santuario (Ex 35, 30). Para el artista vale la misma fórmula que para el profeta. El Éxodo presenta además a los artistas como personas dotadas por Dios de habilidad y destreza para ejecutar los diversos trabajos que él había ordenado (36, 1). El tercer elemento es la buena disposición, el «corazón que impulsa» a tales personas (36, 2). La Biblia no aplica expresamente a la

música, que yo sepa, lo que el Éxodo dice sobre las artes plásticas[94]; pero ya el hecho de que, al final, el salterio fuera atribuido íntegramente al rey David implica una valoración análoga: David es el rey que dio morada a Dios en Israel sobre el monte santo; es el refundador del culto, precisamente al brindar al pueblo santo el modo de alabar a Dios dignamente. Así, el «bene cantare» de los salmos encierra para la música de Iglesia todo lo que el antiguo testamento tiene que decir sobre el arte, su necesidad, su esencia y su dignidad.

## *3. La recepción del esquema bíblico en la vida litúrgica de la Iglesia '*

De este modo hemos llegado de nuevo al tema de la recepción de todo esto en el nuevo testamento y, por tanto, al tema del significado permanente de estos esquemas bíblicos para la música de la Iglesia. Hemos señalado ya que la Iglesia ve en Cristo —el verdadero David— al autor real de los salmos, y asume así el devocionario y cancionero de la antigua alianza, en una nueva hermenéutica, como su principal libro litúrgico. Con el texto recibe la manera de cantar, la opción cultural que se había producido en la formación de la salmodia. Ve en los salmos el modelo que debe orientar el cántico nuevo. Así lo indica la norma que da la primera Carta a los corintios para la asamblea: «Cuando os reunís, cada cual aporta algo: un canto *(psalmón),* una enseñanza, una revelación, hablar en lenguas o traducirlas; pues que todo resulte constructivo» (14, 26). La celebración comienza con el canto que Pablo llama «salmo», definiéndolo así en su figura musical y teológica[95]. Para la valoración del arte en la Iglesia apostólica es importante el hecho de que el canto, precisamente como don espiritual, aparezca junto a la enseñanza, la glosolalia, la profecía y la traducción. Sabemos por Plinio que, a principios del siglo II, la glorificación de Cristo en su divinidad mediante el canto integraba el núcleo del culto cristiano; y cabe recordar el prólogo de Juan y el himno de la Carta a los filipenses como prototipos de esos cantos[96]. El desarrollo inicial de la cristología, su conocimiento cada vez más profundo del ser divino de Cristo, aconteció

fundamentalmente en los cantos de la Iglesia, en la fusión de teología, poesía y música.

Intervino aquí, con todo, un factor retardatario que es de gran importancia para nuestras reflexiones. El desarrollo de los cantos cristológicos al tiempo que se producía el alejamiento del mundo semítico, comportaba el riesgo de una aguda helenización del cristianismo, es decir, de despojo de su ser propio como cultura y fe. La fascinación de la música griega y del pensamiento griego favoreció un alejamiento de la fe por la vía de la música; la nueva música, en efecto, pasó a ser una parcela del gnosticismo; incluso se llegó a equiparar nueva música y gnosticismo. Por eso, muy pronto, la Iglesia prohibió rigurosamente la innovación poética y musical, y redujo la música sagrada al salterio; y esto, en un doble significado: primero, la teología del salterio bastaba y constituía el criterio para el contenido de la fe eclesial; segundo, el estilo musical propio del salterio pasó a ser la norma eclesial para el futuro. Estas restricciones del canto litúrgico impuestas gradualmente desde el siglo II cristalizaron en el canon 59 del sínodo de Laodicea (364), que prohíbe el uso de «salmos privados y escritos no canónicos» en el culto divino. El canon 15 reserva además el canto de salmos al coro de cantores, mientras que «los otros no deben cantar en la Iglesia». En forma parecida se expresan algo más tarde las *Constituciones apostólicas*[97]. Quizá haya que lamentar esta fase de angosta-miento temporal y la pérdida que se produjo con la eliminación de la poesía cristiana primitiva; pero este proceso era históricamente inevitable para afirmar la identidad cultural de la Iglesia y, con ella, su identidad en la fe. Sólo así pudo llegar a ser una nueva fuente de creatividad cultural que ya en el siglo III renació en Alejandría con nueva pujanza y nos brindó luego toda la espléndida inspiración cultural nacida de la fe en los siglos siguientes. La fe de la Iglesia llegó a ser, precisamente en el ámbito de la música, mucho más creativa que en todas las otras esferas culturales, debido en parte a que siguió siempre los esquemas bíblicos para su expresión artística y aprendió con el tiempo a bucear en su riqueza interna. La oración cantada, sobre todo en las tres formas del coral gregoriano, la gran polifonía de principios de la

época moderna y el canto de Iglesia, glosó y concretó este modelo sin reducir sus posibilidades de futuro.

## *4. Consecuencias para el presente*

Al final queda la pregunta: ¿qué significa todo esto para la situación actual de la fe y el arte? Nadie puede dar de momento una respuesta exhaustiva. Sólo hay algunos referentes que pueden enseñar a distinguir gradualmente entre caminos y vías muertas para favorecer la praxis diaria de la vida litúrgica, por una parte, y mostrar, por otra, el ámbito donde esta vida puede desplegarse de modo fructífero. Hemos partido de la esquizofrenia existente en el arte moderno entre el *pop* y un esteticismo elitista. Uno y otro marcan los límites cuyo franqueo indica que la música abandona la cultura de la fe y deja de ser música inspirada por la palabra de Dios y puesta a su servicio.

### a) Contra el esteticismo autónomo

Es incompatible con los esquemas bíblicos, en primer lugar, ese esteticismo a ultranza que excluye del arte cualquier función de servicio: el arte tiene su finalidad propia y sólo puede contemplarse dentro de su propia normativa. Esta pretensión mantenida de modo consecuente lleva por necesidad a la anarquía nihilista y genera unas parodias nihilistas del arte, pero no una nueva creatividad. La filosofía que opera en el esteticismo niega la condición creatural del ser humano e intenta alzarlo a la condición de creador puro. Lleva así a la falsedad, a la contradicción con su esencia; y la falsedad impulsa a la disolución de lo creativo. Hemos tocado ya antes, brevemente, la problemática del concepto moderno de creatividad, que resume en forma concentrada el problema antropológico de la edad moderna. El giro idealista de la filosofía supone que el espíritu humano no es ya primariamente receptivo: no recibe, sino que es sólo productivo[98]. En el radicalismo existencialista de este enfoque, nada tiene sentido previamente a la existencia humana. El hombre viene de una facticidad opaca y ha sido lanzado a una libertad irracional. Se convierte así en creador puro; su creatividad

es arbitraria y, por eso, vacía. Según la fe cristiana, por el contrario, la esencia del hombre procede del «arte» de Dios, es una parte de ella y puede, percibiendo a Dios, concebir e intuir con él ideas creativas y traducirlas a lo visible y lo audible. Así las cosas, el servicio no es ajeno al arte, y sólo sirviendo a lo supremo es realmente arte. La música no deriva en una heteronomía cuando alaba a Dios y lo alaba «en la gran asamblea» (Sal 22 [21] 26). Al contrario, sólo esta disposición permite a la música renovarse constantemente. Esta es la prueba de la verdadera creatividad: que el artista salga del círculo esotérico y sepa plasmar su intuición de forma que los otros —los muchos— puedan percibir lo que él ha percibido. Siguen válidas las tres condiciones del arte verdadero mencionadas en el Éxodo: el artista debe ser impulsado por su corazón; debe tener conocimiento, es decir, ser un virtuoso; y debe haber percibido lo que el Señor mismo le mostró.

### b) Contra el pragmatismo pastoral autónomo

Si el elitismo estético es incompatible con la misión de la música de Iglesia, también lo es el pragmatismo pastoral que busca sólo el éxito. Cuando en una conferencia anterior sobre «liturgia y música de Iglesia» señalaba yo la incompatibilidad del *rock* y el *pop* con la liturgia eclesial[99], alzaron la voz todos aquellos que se sentían obligados a demostrar una vez más su actitud progresista. Apenas he oído verdaderos argumentos al respecto. Pero mis referencias valían fundamentalmente para la música *rock,* cuya oposición antropológica radical a la imagen del hombre y a la vocación cultural de la fe han aclarado ya otros detalladamente y con gran competencia[100]. Sólo me referí al *pop* de pasada, y por eso mis palabras pudieron adolecer de falta de fundamentación. El *pop* —lo dijimos ya— pretende ser música popular frente a la música elitista. Y es comprensible la pregunta: ¿no es eso lo que necesitamos? ¿no ha sido siempre la Iglesia el hogar de la música popular? ¿no se ha renovado siempre su expresión musical noble a partir del suelo nutricio de la música popular?

Debemos ser rigurosos en el análisis. El pueblo al que se refiere el *pop* es la sociedad masificada. La música popular en sentido originario, en cambio, es expresión musical de una comunidad sin fronteras, aglutinada por la lengua, la historia y el modo de vida, que elabora y configura sus experiencias por medio del canto: las experiencias hechas con Dios, las experiencias del amor y del sufrimiento, de nacimiento y muerte como participación en la naturaleza. Su modo de plasmación musical puede calificarse de ingenuo, pero viene de un contacto originario con las experiencias básicas de la existencia humana, y es por eso una expresión de la verdad. Su ingenuidad pertenece a ese modo de simplicidad que puede dar lugar a la grandeza. La sociedad masificada es algo muy diferente de la comunidad de vida que sustentó la música popular en sentido antiguo y original. La masa como tal no conoce experiencias de primera mano, sino experiencias reproducidas y estandarizadas. Por eso la cultura de masas se orienta a la cantidad, a la producción y al éxito. Es una cultura de lo mensurable y lo vendible. En esa cultura se inscribe el *pop.* Es —como ha formulado Calvin M. Johansson— el espejo de lo que es esta sociedad: la materialización musical del *kitsch*[101]*.* Nos llevaría demasiado lejos glosar aquí los excelentes análisis de Johansson, a los que me remito expresamente. Se hace popular, en el sentido del *pop,* algo que tiene demanda. Se fabrica *pop* en una producción industrial como se fabrica mercancía técnica en un sistema totalmente inhumano y dictatorial, según expresó Paul Hindemith[102]. Para la melodía, la armonía, la orquestación, etc., el *pop* cuenta con especialistas propios que montan el conjunto conforme a las leyes del mercado. «La característica fundamental de la música *pop* es la estandarización», observa Adorno[103]. Y Arthur Korb, cuyo libro *How to Write Songs That Sell* ya es bastante revelador en el título, constata con franqueza que la música popular «se escribe y se produce primariamente para ganar dinero»[104]. Por eso hay que ofrecer lo que a nadie disgusta y a nadie exige en el fondo, conforme al lema «dame lo que ahora deseo sin costes, sin trabajo, sin esfuerzo». Por eso Paul Hindemith habló de «lavado de cerebro» a propósito de la presencia constante de este género de ruido que apenas cabe llamar música; Johansson añade que nos incapacita

gradualmente para escuchar, para oír; nos vuelve musicalmente inconscientes[105].

¿Hace falta mostrar aún en detalle que este enfoque es incompatible con la cultura del evangelio, el cual intenta rescatarnos de la dictadura del dinero, de la producción, de la mediocridad, y llevarnos a la disciplina de la verdad, que precisamente el *pop* rechaza? ¿es un éxito pastoral dejarnos llevar por el vendaval de la cultura de masas y hacernos así corresponsables de la reducción del hombre a la minoría de edad? El medio de comunicación y su contenido deben guardar entre sí una relación congruente y que tenga sentido. Pero este medio —dice Johansson— mata el mensaje: «kills the message»[106]. La trivialización de la fe no es una nueva inculturación, sino la negación de su cultura y la prostitución con la incultura.

### c) Apertura al mañana dentro de la continuidad de la fe

Reconozcamos que en el espacio intermedio entre el elitismo estético y la cultura industrial de masas, la fe y su cultura tienen una difícil posición. Difícil porque el hombre mismo y el arte se mueven con dificultad en esta circunstancia y apenas pueden sostenerse. Cierto que no necesitamos hoy imponernos una disciplina tan severa como la que ejerció la Iglesia frente a la tentación gnóstica en los siglos II y III, prescribiendo con exclusividad la música de los salmos. No lo necesitamos ya porque disponemos de un caudal infinitamente mayor de música acorde con la fe, y ese caudal permite en cualquier momento la actualización y el desarrollo creativo. Habría que practicar sin duda una gran tolerancia en los márgenes, en las zonas de transición a los dos polos opuestos de una música litúrgicamente adecuada.

Pero hoy no es posible una salida sin el coraje para la austeridad y la resistencia. Sólo de este coraje puede brotar una nueva creatividad. De lo que estamos seguros es de que la potencia creadora de la fe alcanza hasta el final de los tiempos: hasta recorrer todas las dimensiones del ser humano.

Quiero poner fin a mis reflexiones con una sentencia del papa san Gregorio Magno, sentencia que formula en forma extraordinariamente bella y convincente, a mi juicio, el justo medio espiritual de la música litúrgica. Dice Gregorio: «Si el canto de la salmodia sale de la intimidad del corazón, a través de él el Señor todopoderoso encuentra acceso al corazón, para derramar en los sentidos atentos los misterios de la sabiduría o la gracia de la contrición. Así está escrito: 'El canto de alabanza me honra, y este es el camino para mostrarle al hombre la salvación de Dios' (Sal 50, 23). Donde el latín dice *salutare,* salvación, el hebreo dice *Jesús.* Por eso, el canto de alabanza abre un acceso donde Jesús puede manifestarse, pues cuando la salmodia desata la contrición, nace en nosotros una vía al corazón, al final de la cual llegamos a Jesús...»[107]. Este es el servicio supremo de la música, que no pierde por eso su grandeza artística sino que la colma: la música despeja el obstruido camino del corazón, del centro de nuestro ser, donde nos encontramos con el ser del Creador y Redentor. Cuando esto se logra, la música es la vía que conduce a Jesús, el camino donde Dios muestra su salvación[108].

## La imagen del mundo y del hombre en la liturgia y su expresión en la música de la Iglesia

La liturgia y la música estuvieron hermanadas desde el principio. Cuando el ser humano alaba a Dios, no basta la mera palabra. Hablar con Dios es algo que sobrepasa los límites del lenguaje humano; por eso ha recabado siempre y por esencia la ayuda de la música: el canto y las voces de la creación en el sonido de los instrumentos. Porque la alabanza de Dios no es algo exclusivo del ser humano. Dar culto a Dios es sumarse a lo que todas las cosas pregonan.

A pesar del estrecho vínculo que une la liturgia con la música, su relación ha sido siempre difícil, sobre todo en las épocas de transición histórica y cultural. Por eso no es extraño que hoy se debata de nuevo la cuestión de la forma correcta de la música en la celebración litúrgica. Pareció que las disputas del concilio y

posteriores a él abordaban el tema como un antagonismo entre los pastoralistas y los músicos; los segundos se resistían a someterse totalmente a las directrices pastorales e hicieron valer la dignidad intrínseca de la música como un elemento pastoral y litúrgico de rango propio[109]. Pareció que el debate se movía fundamentalmente en el plano de la aplicación práctica. Pero hoy la fisura se ha agrandado. La segunda ola de reforma litúrgica impulsa las cuestiones hasta los fundamentos mismos. Se trata aquí de la esencia del acto litúrgico como tal, de sus bases antropológicas y teológicas. El debate en torno a la música de Iglesia remite a otra cuestión más profunda: qué es el culto divino.

## *1. ¿Superar el concilio? Una nueva concepción de la liturgia*

La nueva fase de la reforma litúrgica no busca ya su fundamento en la letra del concilio Vaticano II, sino en su «espíritu». Utilizo aquí como texto sintomático el denso y diáfano artículo sobre canto y música en la Iglesia que trae el *Nuevo diccionario de liturgia.* El artículo no niega en modo alguno el elevado rango artístico del coral gregoriano o de la polifonía clásica. No trata siquiera de reivindicar la actividad comunitaria frente al arte elitista. El tema desarrollado tampoco es el rechazo de una congelación histórica que se limita a copiar el pasado y queda sin presente ni futuro. Se trata de una nueva idea de la liturgia con la que el artículo pretende superar el concilio, cuya constitución sobre la liturgia entraña «dos almas» diferentes[110].

Intentemos brevemente conocer esta visión en sus principales rasgos. El punto de partida de la liturgia —dice el artículo—estriba en la reunión de dos o tres personas en nombre de Cristo[111]. Esta referencia a la promesa del Señor en Mt 18, 20 parece al pronto inocente y tradicional; pero cobra un aire revolucionario aislando el texto bíblico y contrastándolo con toda la tradición litúrgica. Porque los «dos o tres» aparecen ahora contrapuestos a una institución con sus roles institucionales y a todo lo que sea «programa codificado». Esa definición significa entonces que la Iglesia no es anterior al

grupo, sino que éste precede a la Iglesia. No es la Iglesia en su generalidad lo que sustenta la liturgia de cada grupo o comunidad, sino que el grupo mismo es el lugar genético de la liturgia. Por eso, la liturgia tampoco dimana de un proyecto común, de un «rito» (que ahora se convierte, como «programa codificado», en imagen de la falta de libertad); nace en cada punto y lugar de la creatividad de los congregados. El sacramento del presbiterado se presenta en este lenguaje sociológico como un rol institucional que logró un monopolio y, a través de la institución (la Iglesia), deshizo la unidad y comunidad del grupo[112]. El artículo sostiene que en esta constelación la música pasó a ser, lo mismo que el latín, un lenguaje para iniciados, «el lenguaje de otra Iglesia, que es la institución y su clero»[113].

El hecho de aislar Mt 18, 20 del conjunto de la tradición bíblica y eclesial sobre la oración común de la Iglesia tiene aquí, como hemos visto, unas consecuencias de largo alcance: de la promesa que el Señor hace a los orantes de todos los lugares se infiere la dogmatización del grupo autónomo. La oración en común se erige en un igualitarismo ante el cual el ministerio espiritual significa la aparición de otra Iglesia. Todo proyecto basado en la totalidad es, en esta perspectiva, una traba que es preciso romper en aras de la novedad y libertad de la celebración litúrgica. La forma decisiva no es ya la obediencia a un todo integral, sino la creatividad del instante.

Es evidente que el uso del lenguaje sociológico comporta aquí la adopción de determinadas valoraciones; el entramado de valores creado por el lenguaje sociológico propicia una nueva visión de la historia y del presente, en sentido negativo y positivo. Conceptos tradicionales (también conciliares), como «tesoro de música sagrada», «el órgano, rey de los instrumentos» y «universalidad del coral gregoriano» aparecen entonces como «mistificaciones» destinadas a «conservar una determinada forma de poder»[114]. El artículo sostiene que una cierta administración del poder se siente amenazada por los procesos de tras-formación cultural y reacciona enmascarando su afán de autoconservación con el nombre de amor

a la tradición. El coral gregoriano y Palestrina son, en esta línea, las deidades protectoras de un viejo repertorio mitificado[115], elementos de una contracultura católica que se apoya en arquetipos remitizados y supersacralizados[116]; con ello, la liturgia histórica de la Iglesia es más la representación de una burocracia cultual que la acción coral del pueblo[117]. El contenido del *motu proprio* de Pío X sobre la música de Iglesia es calificado en el artículo como «ideología culturalmente miope y teológicamente vana de una música sagrada»[118]. No estamos sólo ante un sociologismo, sino ante una separación total entre el nuevo testamento y la historia de la Iglesia, separación asociada a una teoría de la decadencia típica de muchas situaciones de ilustración: sólo en los inicios jesuáticos está lo puro; el resto de la historia es una «aventura musical con experiencias desorientadas y alocadas» a las que es preciso «poner fin» para volver al camino recto[119].

Pero ¿qué perfil ofrece esto que se presenta como nuevo y mejor? Los esquemas orientadores están ya sugeridos; veamos ahora su concreción. El artículo formula claramente dos valores fundamentales. El «valor primario» de una liturgia renovada es «la actuación de las personas (todas) en plenitud y autenticidad»[120]. La música de Iglesia significa, según esto, que el «pueblo de Dios» manifiesta su identidad cantando. Esto implica ya el segundo valor operante: la música aparece como un factor que produce la cohesión del grupo; los cantos consabidos son, en cierto modo, la señal distintiva de una comunidad[121]. De aquí se desprenden las principales categorías en la configuración musical del culto: el proyecto, el programa, la animación, la dirección. Más importante que el «qué» es el cómo[122]. Saber celebrar es, sobre todo, «saber hacer»; la música hay que «hacerla...»[123]. Para no ser injusto, debo añadir que el artículo está por la total comprensión con las distintas situaciones culturales y deja un espacio abierto para la asimilación del patrimonio histórico. Y, sobre todo, subraya el carácter pascual de la liturgia cristiana, cuyo canto no sólo constituye la identidad del pueblo de Dios, sino que debe dar cuenta de la esperanza y mostrar a todos el rostro del Padre de Jesucristo[124].

Así, dentro de la gran ruptura, el artículo respeta algunos elementos de continuidad que posibilitan el diálogo y hacen esperar que sea posible reencontrar la unidad en la idea básica de la liturgia; al aparecer el grupo y no la Iglesia como raíz de la liturgia, esa unidad corre el riesgo de desaparecer, no sólo en la teoría sino en la práctica cultual concreta. No me detendría en todo esto con tanto detalle si creyera que tales ideas sólo eran profesadas por algunos teóricos. Es evidente que no pueden apoyarse en el texto del concilio Vaticano II; pero en muchos centros litúrgicos y en sus órganos informativos se estima que el espíritu del concilio apunta en esta dirección. Una opinión demasiado extendida va hoy en la línea de lo que he descrito: la creatividad, la actuación de todos los presentes y la referencia a un grupo cuyos miembros se conocen y comunican son las auténticas categorías de la idea conciliar de la liturgia. No sólo los sacerdotes, a veces hasta los obispos tienen la impresión de no ser fieles al concilio si oran con arreglo al misal; han de introducir al menos *una* fórmula «creativa», por trivial que sea. El saludo civil de los asistentes y, a ser posible, también los mejores deseos en la despedida, son ya partes obligadas de la celebración litúrgica que nadie se atreve a eludir.

## *2. El fundamento filosófico del esquema y sus puntos débiles*

Pero con todo lo anterior no hemos tocado aún el núcleo del cambio producido en la jerarquía de valores. Todo ello se sigue de la primacía del grupo sobre la Iglesia. ¿Y por qué esta primacía? La causa es que la Iglesia queda inscrita en el concepto general de «institución», y ésta denota, en el tipo de sociología aquí asumido, una cualidad negativa. Encarna el poder, y el poder es considerado como lo opuesto a la libertad. La fe («seguimiento de Jesús») es concebida como un valor positivo, debe acompañar a la libertad y por eso ha de ser fundamentalmente antiinstitucional. En consecuencia, el culto divino tampoco puede ser apoyo o parte integrante de una institución, sino que ha de ser una fuerza antitética que ayude a derribar del trono a los poderosos. La esperanza pascual de la que la liturgia ha de dar testimonio puede

convertirse, con este punto de partida, en una esperanza terrena. Viene a ser la esperanza de superación de las instituciones y un medio de lucha contra el poder. El que lea los textos de la misa nicaragüense podrá hacerse una idea de esta desviación de la esperanza, y del nuevo realismo que adquiere aquí la liturgia como instrumento de un ideal militante. Puede observar también la relevancia que cobra la música en la nueva concepción. La capacidad de agitación de los cantos revolucionarios despierta un entusiasmo y una convicción que una simple liturgia hablada no puede generar. Aquí ya no hay hostilidad hacia la música litúrgica; ésta ejerce un nuevo papel, insustituible, en activar las fuerzas irracionales y el impulso comunitario que se persigue. La música litúrgica es, además, una formación de la conciencia, porque lo cantado va poco a poco impregnando el espíritu con mucha mayor eficacia que lo hablado o pensado. Por lo demás, la liturgia de grupo rebasa aquí, con toda intención, la frontera de la comunidad local: mediante la reforma litúrgica y su música surge una nueva solidaridad que da origen a un pueblo nuevo; este pueblo se autodenomina pueblo de Dios, pero con el nombre de Dios se designa a sí mismo y expresa las propias energías históricas realizadas.

Volvamos al análisis de los valores determinantes en la nueva conciencia litúrgica. Están, ante todo, el signo negativo del concepto de institución y la consideración de la Iglesia exclusivamente en este aspecto sociológico y, dentro de él, ni siquiera desde una sociología empírica, sino desde la óptica propia de los denominados «maestros de la sospecha». Es evidente que estos maestros hicieron su labor a fondo y formaron un estado de conciencia general que sigue influyendo aún en aquellos que ignoran su origen. Pero la sospecha no tendría una fuerza tan explosiva si no estuviera acompañada de una expectativa cuya fascinación es casi irresistible: la idea de la libertad como verdadero parámetro de la dignidad humana. En este sentido, la cuestión del concepto justo de libertad constituye el núcleo del debate. La disputa en torno a la liturgia es reconducida así, desde las cuestiones superficiales de forma, a su núcleo, ya que la liturgia versa en realidad sobre la presencia de la redención,

sobre el acceso a la verdadera libertad. En esta franquía del núcleo radica sin duda lo positivo de la nueva disputa.

Ha quedado claro, a la vez, de qué adolece hoy la cristiandad católica. Si la Iglesia sólo aparece como institución, como soporte de poder y, consiguientemente, como adversaria de la libertad, como obstáculo de la redención, entonces vive en pura contradicción. Porque la fe, por un lado, no puede prescindir de la Iglesia y, por otro, está radicalmente contra ella. Aquí reside también la paradoja realmente trágica de esta tendencia reformista. Porque la liturgia sin Iglesia es una contradicción. Si todos actúan para que todos sean sujetos, al desaparecer el sujeto común, que es la Iglesia, desaparece también el verdadero agente en la liturgia. Porque se olvida que la liturgia debe ser el *opus Dei,* donde Dios mismo actúa primero y nosotros, al actuar él, somos redimidos con su acción. El grupo se celebra a sí mismo y, en consecuencia, no celebra nada. Porque él no es ningún fundamento de celebración. Por eso la actividad general degenera en tedio. No acontece nada si está ausente aquel a quien todos esperan. Entonces es muy lógico el paso a objetivos más concretos, como los que se reflejan en la misa nicaragüense.

Hay que preguntar, por tanto, en serio a los defensores de este ideario si la Iglesia es realmente mera institución, burocracia cultual, aparato de poder. Si no logramos superar incluso afectivamente estas ideas y volver a ver la Iglesia con otros ojos, la liturgia no se renueva; los muertos enterrarán a los muertos, y a eso llamarán reforma. Tampoco habrá, obviamente, una música de Iglesia, porque ella es el sujeto y la Iglesia ha desaparecido. Ni se podrá hablar, en rigor, de liturgia, porque ésta presupone una Iglesia; lo que queda son rituales de grupo que utilizan instrumentos músicos con más o menos habilidad. Si la liturgia ha de sobrevivir o renovarse, es elemental que la Iglesia sea descubierta de nuevo. Y añado: si es preciso superar la alienación del ser humano y reencontrar su identidad, es imprescindible que él reencuentre la Iglesia, que no es una institución hostil al hombre sino ese nuevo «nosotros» que proporciona el fundamento y el cobijo al yo.

Sería saludable volver a leer en este contexto, con toda radicalidad, el escrito con el que Romano Guardini, el gran pionero de la renovación litúrgica, puso fin a su obra literaria en el último año conciliar[125]. Lo compuso, como señala él mismo, con preocupación por la Iglesia y por amor a ella; conocía muy bien su condición humana y sus peligros; pero había aprendido a descubrir en la condición humana de la Iglesia el escándalo de la encarnación de Dios, había aprendido a ver en ella la presencia del Señor que hizo de la Iglesia su cuerpo. Sólo así hay una sincronía de Jesucristo con nosotros. Y sólo con esta sincronía hay una liturgia real que no sea mero recuerdo del misterio pascual, sino su verdadero presente. Y sólo así, en fin, la liturgia es participación en el diálogo trinitario entre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo; sólo así no es un «hacer» nuestro, sino un *opus Dei:* acción de Dios en nosotros y con nosotros. Por eso recuerda Guardini que la liturgia no consiste en hacer algo, sino en ser. La idea de que la actividad general es el valor central de la liturgia es la antítesis más radical de la concepción litúrgica de Guardini. En realidad, la actividad general de todos no sólo no es el valor fundamental, sino que, como tal, no es un valor en absoluto[126].

Renuncio a profundizar más en estas cuestiones: debemos ceñirnos a encontrar el punto de partida y el criterio para la verdadera correlación de liturgia y música. Desde esta perspectiva es fundamental el principio de que el verdadero sujeto de la liturgia es la Iglesia, concretamente la «communio sanctorum» de todos los lugares y todos los tiempos. De este principio se sigue, como señaló Guardini en su temprano escrito *Formación litúrgica,* que la liturgia queda a salvo de la arbitrariedad del grupo y del individuo (también de los clérigos y los especialistas), y se respeta lo que Guardini llamó su objetividad y su positividad[127]; pero se siguen también y sobre todo las tres dimensiones ontológicas en las que ella vive: el cosmos, la historia y el misterio. La referencia a la historia incluye el desarrollo, es decir, la pertenencia a un organismo vivo que tiene un comienzo en progresión, que está presente pero no acabado, sino que sólo vive desarrollándose. Muchos elementos mueren, muchos son olvidados y vuelven más tarde en forma nueva; pero el

desarrollo significa siempre participación en un comienzo abierto hacia adelante. Hemos tocado así una segunda categoría que adquiere importancia específica por su relación con el cosmos: la liturgia así concebida vive en la figura básica de la participación. Nadie es su creador primero y único, para todos es participación en algo más grande y trascendente; pero todos son agentes, precisamente por ser receptores. La relación con el misterio, finalmente, significa que el inicio de la realidad litúrgica nunca está en nosotros mismos. Es respuesta a una iniciativa desde arriba, a una llamada y un acto de amor que es misterio. Los problemas existen para explicarlos; pero el misterio no se desvela en la explicación sino en la aceptación, en el «sí» que a la luz de la Biblia podemos llamar, también hoy, obediencia.

Hemos alcanzado así un punto que es de gran importancia para plantear el tema del arte. Porque la liturgia de grupo no es cósmica: vive de la autonomía del grupo. No tiene historia; lo característico para ella es la emancipación de la historia y el propio hacer, aunque trabaje con material histórico. Y no conoce el misterio, porque en ella todo se explica y debe explicarse. De ahí que el desarrollo y la participación le sean tan ajenos como la obediencia, cuyo sentido rebasa lo explicable. En lugar de todo eso aparece ahora la creatividad, con la que se intenta confirmar la autonomía de los emancipados. Esa creatividad, precisamente por ser el funcionamiento de la autonomía y de la emancipación, es lo contrario de la participación. Sus notas distintivas son la arbitrariedad como forma necesaria de negación de cualquier forma o norma existente; la irrepetibilidad, porque en la ejecución hay ya dependencia; y la artificiosidad, porque se trata de una pura creación del hombre. Pero así queda patente que una creatividad humana que no quiere ser recepción ni participación es contradictoria y falsa por su esencia, ya que el hombre sólo puede ser lo que es recibiendo y participando. Esa creatividad es una huida de la «conditio humana», y es por eso un error. Tal es la causa de que se produzca la disgregación cultural allí donde, con la pérdida de la fe en Dios, se discute también la razón inmanente al ser.

Resumamos lo averiguado hasta ahora para poder extraer las consecuencias en orden al planteamiento y a la figura esencial de la música de Iglesia. Ha quedado claro que la primacía del grupo nace de una idea de Iglesia como institución que implica a su vez una idea de libertad que no es compatible con la idea y la realidad de lo institucional ni permite percibir ya la dimensión del misterio en la realidad de la Iglesia. Se entiende la libertad desde la opción de la autonomía y la emancipación. Se concreta en la idea de creatividad, que con esos supuestos deriva en rigurosa antítesis a esa objetividad y positividad que es elemento esencial de la liturgia eclesial. El grupo debe reencontrarse a sí mismo, y sólo después es libre. Veíamos que una liturgia merecedora de este nombre se oponía radicalmente a esto. Se opone a la arbitrariedad ahistórica, que descarta el desarrollo y por eso corre al vacío; se opone a una irrepetibilidad que es también exclusividad y pérdida de la comunicación más allá de todas las agrupaciones; no se opone a lo técnico, pero sí a lo artificial, donde el hombre se forja su presente perdiendo de vista la creación de Dios. Los antagonismos son claros; también está implícitamente clara la fundamentación interna del pensamiento grupal en una idea de libertad entendida como autonomía. Pero ahora hay que preguntar positivamente por el esquema antropológico en que se apoya la liturgia a la luz de la fe eclesial.

## *3. El modelo antropológico de la liturgia eclesial*

Hay dos sentencias bíblicas que pueden ser la clave para resolver nuestra cuestión. Pablo acuñó la expresión *logiké latreia* (Rom 12, 1), difícil de traducir a nuestras lenguas modernas porque nos falta un verdadero equivalente del término *logos.* Se podría traducir por «culto presidido por el espíritu», remitiendo al dicho de Jesús sobre la adoración en espíritu y en verdad (Jn 4, 23). Pero cabe traducir también por «culto marcado por la palabra», aclarando que «palabra» en el sentido de la Biblia (y también de los griegos) es algo más que lenguaje o discurso: realidad creadora. Es también más que mero pensamiento y mero espíritu: es espíritu que se interpreta a sí mismo, que se comunica. De aquí derivó en todos los

tiempos la referencia a la palabra, la racionalidad, la comprensibilidad y la sobriedad que han presidido la liturgia cristiana y que han sido ley fundamental para su música. Sería, no obstante, una interpretación estrecha y falsa el entender esta referencia textual y esta comprensibilidad en sentido tan estricto que no quede margen para lo que es específico de la música. La palabra en sentido bíblico es algo más que «texto», y la comprensión abarca más que la comprensibilidad trivial de lo que se entiende de inmediato y se intenta reducir a la racionalidad más superficial. Pero es verdad que la música destinada a la adoración «en espíritu y verdad» no puede ser éxtasis rítmico, sugestión o aturdimiento de los sentidos, sentimentalismo subjetivo o entretenimiento superficial, sino que remite a un mensaje espiritual y racional en el sentido más elevado del término. Dicho de otro modo, es verdad que la música debe guardar la correspondencia con esta «palabra», estar a su servicio[128].

Esto nos lleva a otro texto bíblico realmente fundamental que nos dice con mayor precisión lo que significa la «palabra» y la relación que guarda con nosotros. Me refiero a la frase del prólogo de Juan «la Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros, y hemos visto su gloria» (Jn 1, 14). La «Palabra» que invoca la celebración cristiana no es la de un texto sino una realidad viva: un Dios que es inteligencia autocomunicante y que se comunica haciéndose hombre. Esta humanidad es la tienda sagrada, el punto de referencia de todo culto, que consiste en contemplar la gloria de Dios y tributarle honor. Pero estos enunciados del prólogo de Juan no son todo. Para no malentenderlos hay que leerlos juntamente con los discursos de despedida, donde Jesús dice a los suyos: me voy y vuelvo con vosotros. Al irme, vuelvo. Es bueno que yo me vaya porque sólo así podéis recibir el Espíritu (14, 2s; 14, 18ss; 16, 5ss, etc.). La encarnación es sólo la primera parte del movimiento. Cobra sentido y se hace definitiva en la cruz y la resurrección: desde la cruz, el Señor lo atrae todo a sí e introduce la carne, es decir, a los humanos y a todo el universo creado en la eternidad de Dios.

La liturgia sigue esta línea de avance que viene a ser el texto fundamental al que está referida su música; por ella debe guiarse intrínsecamente. La música litúrgica es una consecuencia de la realidad y la dinámica de la encarnación de la Palabra. Porque la encarnación significa que la palabra tampoco puede ser mero discurso entre nosotros. La encarnación actúa principalmente por medio de los signos sacramentales. Pero estos signos carecen de lugar si no están inmersos en una liturgia que siga a la Palabra en su acceso a lo corporal y al ámbito de todos nuestros sentidos. De esto se desprende el derecho al uso de las imágenes e incluso su necesidad, al contrario de lo que ocurre en el culto judío e islámico[129]. Y de aquí deriva también la necesidad de movilizar esas zonas más profundas de comprensión y de respuesta que se revelan en la música. La versión musical de la fe es una parte de la encarnación del Verbo. Pero esta versión musical debe ajustarse también, de modo muy singular, a ese giro interno de la encarnación que antes he intentado significar: la Palabra hecha carne pasa a ser, en la cruz y en la resurrección, la carne hecha Palabra. Ambos acontecimientos se compenetran. La encarnación no cesa, sino que se hace definitiva en el movimiento inverso: la carne misma se hace Palabra, *Logos;* y precisamente esta conversión de la carne en Logos genera una nueva unidad de todo el universo, unidad que Dios buscó con tanto empeño que la alcanzó al precio de la cruz del Hijo. La palabra hecha música es sensibilización, encarnación, atracción de fuerzas pre y suprarracionales, captación del timbre oculto de la creación, descubrimiento del canto que reposa en el fondo de las cosas. Pero esta conversión en música es a la vez el movimiento inverso: no es sólo encarnación de la palabra, sino espiritualización de la carne. La madera y el metal devienen sonido, lo inconsciente e irresuelto deviene sonoridad ordenada y llena de sentido. Hay una corporeización que es espiritualización, y una espiritualización que es corporeización. La corporeización cristiana es a la vez espiritualización, y la espiritualización cristiana es una corporeización en el cuerpo del Logos humanado.

## *4. Las consecuencias para la música litúrgica*

### a) Nociones básicas

La música como punto de encuentro de los dos movimientos sirve sobre todo y de modo insustituible para ese éxodo interno que la liturgia pretende ser siempre. Pero esto significa ahora que la adecuación de la música litúrgica se mide por su correspondencia interna a esta forma antropológica y teológica fundamental. Esta tesis parece estar muy alejada de la realidad musical concreta; pero ganará concreción si recordamos los modelos opuestos de música cultual que hemos indicado brevemente. Pensemos en el tipo de religión dionisíaca y su música, que Platón cuestionó desde su óptica religiosa y filosófica[130]. En no pocas formas de religión, la música sirve para favorecer el frenesí, el éxtasis. Mediante el delirio sacro, mediante el paroxismo del ritmo y de los instrumentos, el hombre pretende forzar los límites de su realidad, movido por la sed de infinitud que hay en él. Esta música abate las barreras de la individualidad y la personalidad; el ser humano se libera así de la carga de la conciencia. La música se convierte en éxtasis, en liberación del yo, en unión con el universo. Hoy asistimos al retorno en clave profana de este tipo de religión en grandes sectores de la música *rock y pop,* cuyos festivales son un «anticulto» en la misma línea: afán de destrucción, eliminación de las barreras de lo cotidiano, ilusión de quedar redimidos al librarse del yo y sumergirse en el éxtasis salvaje del ruido y de la masa. Se trata de prácticas cuya forma de redención es afín al estupefaciente y constituye la antítesis radical de la fe cristiana en la redención. Es lógico que proliferen hoy los cultos satánicos y las músicas satánicas, cuya peligrosa influencia en el desarreglo y disolución voluntaria de la persona aún no se ha tomado en serio[131]. El debate que Platón desarrolló entre la música dionisíaca y la música apolínea no es el nuestro, porque Apolo no es Cristo; pero la cuestión que él planteó nos afecta muy significativamente. La música ha pasado a ser hoy, de modo insospechado hace sólo una generación, el vehículo decisivo de una contrarreligión y el consiguiente escenario de la escisión de los espíritus. La música *rock* busca redimir liberando de la personalidad y de la responsabilidad que ésta implica; por eso se inscribe muy exactamente en las ideas anárquicas de libertad que

hoy proliferan en grandes zonas del mundo; pero ataca de raíz, justamente por eso, la idea cristiana de redención y de libertad; es su polo opuesto. De ahí que la música de este tipo deba excluirse de la Iglesia, no por razones estéticas, ni por afán restaurador, ni por inmovilismo historicista, sino desde el fundamento mismo.

Podríamos concretar más el tema si continuáramos analizando la base antropológica de los diferentes tipos de música. Hay una música de agitación que anima al hombre de cara a diversos fines colectivos. Hay una música sensual que lleva al erotismo o a sensaciones de placer sensible. Hay música de puro entretenimiento que no pretende expresar nada, sino aliviar la carga del silencio. Hay una música racionalista, donde los sonidos sirven para construcciones abstractas, sin producir la compenetración del espíritu y los sentidos. Habría que incluir aquí muchos cantos áridos de la catequesis y muchos cantos modernos construidos en comisiones de liturgia. La música que sintoniza con la celebración del Humanado y el Exaltado en la cruz, brota de una síntesis diferente, más elevada y profunda, entre espíritu, intuición y sonido sensible. Cabe afirmar que la música occidental, desde el coral gregoriano, pasando por la música de las catedrales y la gran polifonía, por los estilos del renacimiento y del barroco, hasta Bruckner y más allá, procede de la riqueza interior de esta síntesis y la ha desarrollado en una serie de posibilidades. Esta grandeza se debe a su fondo antropológico, que hermanó lo espiritual y lo profano en una unidad humana última. Tal unidad se disuelve a medida que desaparece esa antropología. La grandeza de esta música es, a mi juicio, la verificación más directa y evidente de la imagen cristiana del hombre y de la fe en la redención cristiana que nos ofrece la historia. El que se deja embargar por ella sabe desde lo más íntimo que la fe es verdadera, aunque necesite aún de muchos pasos para confirmar esta visión con el entendimiento y la voluntad.

Esto significa que la música litúrgica de la Iglesia ha de perseguir esa integración de la realidad humana que promete la fe en la encarnación. Este género de redención es más penoso que el de la

ebriedad; pero este esfuerzo es el de la verdad misma. Debe integrar los sentidos en el espíritu y responder al impulso del «sursum corda»; pero no busca la espiritualidad pura, sino una integración de la sensibilidad y el espíritu, de suerte que ambos, compenetrados, se hagan persona. No humilla al espíritu el asumir los sentidos, sino que le aporta toda la riqueza de la creación. Y los sentidos imbuidos de espíritu tampoco quedan desnaturalizados, sino que participan en su infinitud. Todo placer sensible es limitado e incapaz de elevarse, porque el acto sensitivo no puede sobrepasar una determinada medida. El que espera de él la redención quedará decepcionado, «frustrado», como se dice hoy. Pero con la integración en el espíritu, los sentidos alcanzan una nueva profundidad y tocan la infinitud de la aventura espiritual. Sólo ahí llegan a encontrarse plenamente a sí mismos. Esto supone que el espíritu tampoco se cierra. La música de la fe busca en el «sursum corda» la integración del hombre; pero no encuentra esta integración en sí misma sino trascendiéndose en la Palabra hecha carne. La música sagrada que está en la trama de este movimiento, purifica al hombre y lo eleva. No olvidemos, sin embargo, que esta música no es obra de un instante sino participación en una historia. No la realiza un individuo aislado, sino en compañía. Así se expresa también en ella el ingreso en la historia de la fe, la unión de todos los miembros del cuerpo de Cristo. Esa música produce alegría, un género superior de éxtasis que no disgrega la persona sino que la unifica y así la libera. Nos hace entrever lo que es la libertad que no destruye, sino que reúne y purifica.

### b) Notas sobre la situación actual

Ahora queda la pregunta para el músico: ¿cómo se hace eso? En el fondo, sólo puede haber grandes obras de música eclesial superando la propia esfera; esto es imposible desde lo meramente humano, mientras que el desenfreno de los sentidos es factible conforme al conocido mecanismo de la embriaguez. El hacer humano acaba donde comienza la verdadera grandeza. Debemos comenzar por ver y reconocer este límite. En este sentido, al comienzo de la gran música sagrada está necesariamente la

reverencia, la recepción, la humildad que, participando en la grandeza ya contrastada, está dispuesta a servir. Sólo el que vive, al menos fundamentalmente, de la contextura interna de esta imagen del hombre, puede crear la música acorde con ella.

La Iglesia ha puesto otros dos indicadores. La música litúrgica debe responder en su carácter más íntimo al modelo de los grandes textos litúrgicos —*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei—.* Esto no significa que sólo pueda ser música textual; lo he señalado ya; pero encuentra en los vectores internos de estos textos una orientación para el propio lenguaje. El segundo indicador es la referencia al coral gregoriano y a Palestrina. Tampoco esto significa que toda música de Iglesia tenga que ser imitación de estos dos referentes. En este punto, la renovación sacro-musical del siglo pasado y también los documentos papales apoyados en ella adolecen de cierto reduccionismo. Quiero decir con esto que la Iglesia da una orientación, pero lo que pueda surgir de una aplicación creativa de la orientación no puede fijarse de antemano.

Resta la pregunta: ¿cabe esperar, hablando humanamente, que existan nuevas posibilidades creadoras en este terreno? ¿y cómo pueden realizarse? La primera pregunta es fácil de contestar, ya que si esta imagen del hombre es inagotable, al contrario de lo que ocurre con cualquier otra, la expresión artística encontrará siempre nuevas posibilidades, en proporción a la influencia que esta imagen del hombre ejerza en el espíritu de una época. Pero ahí reside la dificultad para la segunda pregunta. La fe como motor de la vida pública ha decaído notablemente en nuestro tiempo. ¿Cómo va a hacerse creativa? ¿no ha quedado reducida a una mera subcultura? A esto habría que responder manifestando la esperanza de que un nuevo florecer de la fe en Africa, Asia y América Latina alumbre nuevas formas de cultura; pero es indudable que podemos hablar de subcultura en el mundo occidental. En la crisis cultural que atravesamos, el nuevo movimiento de acrisolamiento y unificación cultural sólo puede brotar de las islas que aún quedan de recogimiento espiritual. Cuando ocurren en comunidades vivas nuevos brotes de fe, se advierte ya cómo surge allí de nuevo una

cultura cristiana, cómo la experiencia comunitaria inspira y abre caminos que antes no podíamos ver. Por lo demás, F. Doppelbauer ha señalado con razón que la música litúrgica ostenta a menudo, y no por azar, el carácter de obra tardía, presupone madureces anteriores[132]. Es importante en este sentido, a modo de antesala de la música litúrgica, la presencia de la religiosidad popular y su música, y de música espiritual en sentido lato, que debe estar siempre en fecundo intercambio con la música litúrgica: una y otra son fecundadas y purificadas por ésta, pero preparan a su vez nuevas formas de música litúrgica. La música religiosa popular y la música espiritual pueden madurar, con formas más libres, para ser acogidas en el culto general de la Iglesia. En este terreno, el grupo puede ensayar su creatividad con la esperanza de producir algo que un día pueda integrarse en el todo[133].

## *5. Consideración final: liturgia, música y cosmos*

Voy a glosar, al terminar mis reflexiones, un bello aforismo de Mahatma Gandhi que hace poco he leído en un almanaque. Gandhi señala los tres espacios vitales del cosmos, cada uno de ellos con su propio modo de ser. En el mar viven los peces y callan; los animales de la tierra gritan; pero las aves, cuyo espacio vital es el cielo, cantan. Lo propio del mar es el silencio; lo propio de la tierra, el grito; lo propio del cielo, el canto. Pero el hombre participa en las tres cosas: lleva en sí la profundidad del mar, la carga de la tierra y la altura del cielo, y por eso le pertenecen las tres propiedades: el callar, el gritar y el cantar. Hoy —podríamos añadir— vemos cómo al hombre, después de perder la trascendencia, le resta sólo el grito, porque sólo quiere ser tierra e intenta convertir el cielo y la profundidad del mar en tierra suya. La liturgia rectamente entendida, la liturgia de la comunión de los santos, devuelve la integridad al hombre. Le invita de nuevo a callar y a cantar abriéndole la profundidad del mar y enseñándole a volar, que es el ser del ángel; elevando los corazones, hace sonar de nuevo en ellos el canto olvidado. Y podemos afirmar, a la inversa, que la liturgia bien entendida se conoce en que nos libra del histrionismo general y nos devuelve la profundidad y la altura, el silencio y el canto. La liturgia

bien entendida se conoce en que es cósmica, no grupal. Canta con los ángeles. Calla con la profundidad expectante del universo. Y redime así la tierra.

# «Te cantaré en presencia de los ángeles» La tradición de Ratisbona y la reforma litúrgica[134]

## *1. Liturgia terrena y liturgia celestial: la visión de los padres de la Iglesia*

Tras un vuelo inolvidable en helicóptero sobre los montes de Tirol meridional, pude visitar en otoño de 1992 el monasterio de Marienberg, en Vinschgau. Este monasterio fue fundado para alabanza de Dios en un espléndido paisaje que cumple a su modo la invitación de los tres jóvenes: «Montes y cumbres, bendecid al Señor» (Dan 3, 75). El verdadero tesoro del monasterio es la cripta, consagrada el 13 de julio de 1160, con sus magníficos frescos, ya casi totalmente restaurados[135]. El sentido de estas imágenes, como de todo el arte medieval, no es puramente estético; se presentan como liturgia, como parte de la gran liturgia de la creación y del mundo redimido, para sumarse a la cual fue construido este monasterio. Por eso, el programa pictórico responde a la idea común de liturgia que aún era vigente en toda la Iglesia —de oriente y de occidente—; denota claras influencias bizantinas, pero en su núcleo es simplemente bíblica y está marcada por la tradición del monacato, concretamente por la regla de san Benito.

De ahí que el ángulo de visión sea fundamentalmente la «majestas domini», el Señor resucitado y elevado y, sobre todo, el Señor que vuelve y al que ya vemos venir en la eucaristía. La Iglesia le sale al encuentro celebrando la liturgia; ésta es precisamente el acceso a su venida. El Señor anticipa ya en la liturgia su retorno prometido: la liturgia es una parusía anticipada, la irrupción del «ya» en el «todavía no», como expuso Juan en el relato de las bodas de Caná: la hora del Señor no ha llegado aún; no está cumplido todo lo que ha de suceder; pero ante el ruego de María, de la Iglesia, brinda ya el nuevo vino, ofrece por anticipado el don de su hora.

El Señor resucitado no está solo. Es visto en las imágenes de la liturgia celestial ofrecidas por el Apocalipsis, rodeado de cuatro

vivientes, rodeado sobre todo por una gran multitud de ángeles que cantan. Su canto es expresión de la alegría que nadie puede arrebatar, el estallido de la existencia en el júbilo de la libertad plena. El monacato fue entendido desde el principio como una vida al estilo de los ángeles. Adoptar la forma de vida de los ángeles significa trasformar la vida en adoración, dentro de los límites de la debilidad humana[136]. La liturgia es así el centro del monacato, y éste enseña a todos cuál es el sentido de la existencia cristiana y humana en general. A la vista de estos frescos, los monjes de Marienberg evocaron sin duda el capítulo 19 de la regla de san Benito: la disciplina del salterio, donde el padre del monacato les recuerda el primer versículo del Salmo 138 (137): «Te cantaré en presencia de los ángeles». Benito continúa: «Pensemos, pues, cómo debemos estar en presencia de la divinidad y de los ángeles, y estemos en el canto de forma que nuestro corazón armonice con nuestra voz —«mens nostra concordet voci nostrae»—. No es que el hombre primero piense y luego cante, sino que el canto le llega de los ángeles y eleva el corazón para que esté en consonancia con esta música que le llega. Pero importa recordar sobre todo que la liturgia no es algo que hacen los monjes; es anterior a ellos. Es el acceso a la liturgia permanente del cielo. Así, y sólo así, la liturgia terrena es liturgia: sumándose a lo que ya acontece, a lo que es superior. Esto aclara plenamente el sentido de los frescos. A través de ellos asoma la verdadera realidad, la liturgia celestial se abre a nuestra esfera; los frescos son la ventana a través de la cual los monjes se asoman a su vez y miran al gran coro, y su vocación consiste fundamentalmente en acompañar a este coro. Por eso tienen siempre a la vista el texto «te cantaré en presencia de los ángeles».

## *2. Una aclaración en la disputa posconciliar sobre la liturgia*

Descendamos de Marienberg, y de las vistas e intuiciones que nos ha proporcionado, a la llanura de la vida litúrgica actual. El panorama es mucho más confuso. Harald Schützeichel ha descrito la situación como un «ya y todavía no», que no se refiere al anticipo

escatológico de Cristo en un mundo caracterizado aún por la muerte y sus penalidades; lo nuevo que «ya» existe es ahora la reforma litúrgica; pero lo antiguo —el orden tridentino— «aún no» ha sido superado[137]. Así, la pregunta «¿adónde dirigirme?» no es, como antaño, una búsqueda del rostro de Dios vivo, sino que describe el desconcierto musical resultante de la introducción a medias de la reforma litúrgica. Es evidente que se ha producido un cambio profundo de perspectiva. Un abismo divide la historia de la Iglesia en dos mundos irreconciliables: el preconciliar y el posconciliar. No hay, en amplios círculos, un veredicto peor que el de «preconciliar», lanzado contra una decisión eclesial, un texto, una disposición litúrgica o una persona. Se diría que la cristiandad católica estuvo en una situación realmente pavorosa hasta 1965.

Veamos nuestro caso práctico. Un maestro de capilla que ejerciera el cargo entre 1964-1984, se encontraba en una situación bastante apurada. Al comienzo de su ministerio aún no se había aprobado la constitución litúrgica sobre la liturgia, del concilio Vaticano II. Cumplía a rajatabla las normas de la gloriosa tradición ratisbonense o, más exactamente, del *motu proprio* promulgado por Pío X el 22 de noviembre de 1903 *Tra le sollecitudini* sobre las cuestiones de la música sagrada[138]. Este *motu proprio* no fue acogido en ninguna parte con tanta alegría y disposición como en la catedral de Ratisbona, que con esta actitud fue ejemplo para muchas catedrales e Iglesias parroquiales de Alemania y fuera de ella. Pío X había plasmado en esta reforma de la música eclesial sus propios conocimientos y experiencias litúrgicas. Ya en el seminario había dirigido una escolanía; siendo obispo de Mantua y también en su período de patriarca de Venecia, luchó contra la música de ópera en las Iglesias, que dominaba por aquel entonces en Italia. La insistencia en el coral como la verdadera música litúrgica formaba parte de un programa de reforma más ambicioso, donde Pío X trató de devolver al culto divino su pureza y dignidad, y de configurarlo desde sus postulados internos[139]. Conocía la tradición ratisbonense y le sirvió de inspiración para el *motu proprio,* sin ajustarse del todo a ella. Hoy se suele contemplar a Pío X en Alemania como el papa antimodernista. Gianpaolo Romanato ha

mostrado claramente en su biografía crítica hasta qué punto Pío X, desde el campo pastoral, fue un papa reformador[140].

El que recuerda todo esto y lo pondera con alguna atención, ve que el foso entre lo preconciliar y lo posconciliar no es tan hondo. El historiador podrá añadir otros datos. La constitución sobre la liturgia del concilio Vaticano II sentó sin duda las bases para la reforma; después, la reforma fue llevada a cabo por un consejo posconciliar y no se puede reducir simplemente, en sus detalles concretos, al concilio. Este había sido un proyecto abierto cuyas líneas maestras permitían diferentes soluciones. Por eso no se puede describir el amplio arco que se extiende en estos decenios oponiendo tradición preconciliar y reforma conciliar; es más correcto hablar de diálogo entre la reforma piana y la reforma conciliar, hablar por tanto de etapas de una reforma y no de un foso entre dos mundos. Si ampliamos el horizonte, podemos afirmar que la historia de la liturgia está siempre en tensión entre la continuidad y la renovación. Esa historia genera nuevos presentes y debe actualizar constantemente lo que fue pasado, para que lo esencial aparezca nuevo y vigoroso. Necesita tanto el crecimiento como la depuración, y salvaguardar en ambos su identidad, su «para qué», sin perder el fundamento óptico. Si esto es así, la alternativa entre las fuerzas tradicionales y los reformistas se queda corta. El que cree que sólo cabe la elección entre lo antiguo y lo nuevo, ha perdido ya el norte. La pregunta es más bien: ¿qué es la liturgia por su esencia? ¿qué norma se establece ella misma? Sólo después de aclarar esto podemos seguir preguntando: ¿qué debe permanecer? ¿qué puede y, quizá, debe cambiar?

## *3. La esencia de la liturgia y los criterios de la reforma*

A la pregunta por la esencia de la liturgia hemos encontrado ya en los frescos de Marienberg una primera repuesta que ahora hay que profundizar más. En este empeño nos encontramos de nuevo con una alternativa derivada de la imagen dualista de la historia: el mundo preconciliar y el mundo posconciliar. A tenor de esta imagen

dualista, antes del concilio el sacerdote es el único sujeto de la liturgia; y desde el concilio, el sujeto es la comunidad reunida. Por consiguiente —concluyen— la comunidad, como verdadero sujeto de la liturgia, debe determinar lo que acontece en ella[141]. La verdad es que el sacerdote nunca tuvo el derecho de disponer por sí lo que hay que hacer en la liturgia. Esta no era para él algo discrecional. Le precedía como «rito», es decir, como forma objetiva de la oración común de la Iglesia.

La disyuntiva polémica «o el sacerdote o la comunidad como sujeto de la liturgia» es absurda; impide la comprensión de la liturgia en lugar de favorecerla, y cava ese foso ficticio entre lo preconciliar y lo posconciliar que deshace la contextura de la historia viva de la fe. Descansa en una superficialización del pensamiento que no deja aparecer lo auténtico. Si abrimos el *Catecismo de la Iglesia católica,* encontramos un compendio magistral, expuesto con brevedad y trasparencia, del movimiento litúrgico, de lo que la gran tradición contiene de permanente y válido. Leemos en él que la palabra «liturgia» significa «servicio de parte de y en favor del pueblo»[142]. Si la teología cristiana tomó del antiguo testamento griego esta palabra formada en el mundo pagano, lo hizo obviamente pensando en el pueblo de Dios que los cristianos llegaron a ser cuando Cristo abrió el muro de separación entre judíos y paganos, para unificarlos a todos en la paz del único Dios. «Servicio en favor del pueblo»: tuvieron presente que este pueblo no existía por su cuenta, a modo de comunidad genealógica, sino que se formó mediante el servicio pascual de Jesucristo y era fruto, por tanto, del servicio de otro, del Hijo. El pueblo de Dios no existe simplemente como los alemanes, franceses, italianos y demás colectivos nacionales; nace siempre del servicio del Hijo y de la comunión de Dios que él nos obtiene. El *Catecismo* continúa: «En la tradición cristiana quiere significar (la palabra «liturgia») que el Pueblo de Dios toma parte en la 'obra de Dios'». Cita la constitución conciliar sobre la liturgia, según la cual la celebración litúrgica es obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, la Iglesia[143].

Esto modifica totalmente el panorama. Se ha abierto la reducción sociológica, que sólo puede confrontar agentes humanos. La liturgia presupone el cielo abierto, como hemos visto; sólo con esta condición hay liturgia. Si el cielo no está abierto, lo que era liturgia se atrofia en un juego de roles, en una búsqueda irrelevante de la autoconfirmación comunitaria, donde no acontece nada en el fondo. Lo decisivo es, por tanto, el primado de la cristología. La liturgia es obra de Dios o no es tal liturgia; este primado de Dios y de su acción, que nos busca a través de signos terrenos, trae consigo la universalidad y el carácter público de la liturgia, que no puede concebirse desde la categoría de comunidad, sino de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. Sólo en este gran entramado cabe entender correctamente la relación entre el sacerdote y la comunidad. El sacerdote hace y dice en la liturgia lo que no puede hacer ni decir por su cuenta; obra, en términos tradicionales, «in persona Christi», es decir, desde el sacramento. Este garantiza la presencia del Otro, de Cristo. El sacerdote no se representa a sí mismo, tampoco es un delegado de la comunidad al que ésta ha trasferido un rol; su pertenencia al sacramento del orden expresa claramente el primado de Cristo, que es la condición básica de toda liturgia. Justamente porque el sacerdote representa este primado de Cristo, remite con su servicio, más allá de la asamblea, a la totalidad, ya que Cristo es uno y, al abrirnos el cielo, es también el que franquea a todos las fronteras terrenas.

El *Catecismo* ha articulado su teología de la liturgia en sentido trinitario. Me parece muy importante que el tema de la comunidad aparezca en el capítulo del Espíritu santo, con las siguientes palabras: «En la liturgia de la nueva alianza, toda acción litúrgica, especialmente la celebración de la eucaristía y de los sacramentos, es un encuentro entre Cristo y la Iglesia. La asamblea litúrgica recibe su unidad de la 'comunión del Espíritu santo' que reúne a los hijos de Dios en un único cuerpo de Cristo. Esta reunión desborda las afinidades humanas, raciales, culturales y sociales»[144]. Conviene recordar aquí que la palabra alemana *Gemeinde* («comunidad»), oriunda de la tradición protestante, no admite traducción en la mayoría de los idiomas. Su equivalente en las

lenguas románicas es «asamblea», lo que supone ya un cambio de acento. Las dos expresiones (comunidad y asamblea) manifiestan dos contenidos importantes: primero, que los participantes de la celebración litúrgica no son individuos aislados, sino que a través del hecho litúrgico se convierten en una representación concreta del pueblo de Dios; segundo, que como pueblo de Dios reunido son sujeto del hecho litúrgico mediante la acción del Señor. Pero hay que ponerse en guardia contra el intento, hoy corriente, de hipostasiar la comunidad. Los reunidos alcanzan la unidad, como dice el *Catecismo* certeramente, en virtud de la comunión del Espíritu santo y no por sí mismos, no como una entidad sociológicamente cenada. Y si forman una unidad que viene del Espíritu, será siempre una unidad abierta, que traspasa fronteras nacionales, culturales y sociales, y esto se manifiesta en la apertura concreta a aquellos que no son parte integrante de ella. La comunidad en sentido actual presupone un grupo homogéneo capaz de planear y realizar unas acciones comunes. A esta «comunidad» sólo se le puede asignar un sacerdote que la conozca y al que ella conozca. Todo esto no tiene nada que ver con la teología. Si en una gran catedral se reúnen personas para la celebración litúrgica y esas personas no forman un grupo sociológico, de suerte que difícilmente pueden coincidir en un canto común, ¿son o no comunidad? Lo son, porque la fe común en el Señor y el acceso del Señor a ellos los une internamente mucho más de lo que podría hacerlo la mera afinidad sociológica. Hay que decir, resumiendo, que ni el sacerdote ni la comunidad son por sí mismos el sujeto de la liturgia, sino que lo es el Cristo total, cabeza y miembros; el sacerdote, la comunidad y los individuos son sujetos en tanto que están unidos a Cristo y en tanto que lo representan en la comunión de la cabeza y el cuerpo. En toda celebración litúrgica participa toda la Iglesia: el cielo y la tierra, Dios y el hombre, no sólo en teoría sino muy realmente. Cuanto más se nutra la celebración de este saber, de esta experiencia, más concretamente se realizará el sentido de la liturgia.

Con estas consideraciones nos hemos desviado mucho, aparentemente, del tema «la tradición de Ratisbona y la reforma

posconciliar», pero sólo aparentemente. Había que recordar estos principios, ya que por ellos se mide toda reforma, y sólo desde ellos cabe describir adecuadamente el lugar intrínseco y el modo justo de la música de Iglesia. Podemos enunciar brevemente cuál fue la tendencia básica de la reforma elegida por el concilio. Frente al individualismo moderno y el moralismo implícito en él, había que rescatar la dimensión del misterio, es decir, el carácter cósmico de la liturgia, que abarca el cielo y la tierra. Al participar en el misterio pascual de Cristo, la liturgia franquea las barreras de lugares y tiempos para reunir a todos en la hora de Cristo, que se anticipa en la acción litúrgica y abre así la historia hacia su meta final[145].

La constitución sobre la liturgia del concilio Vaticano II ofrece otras dos ideas. La noción de misterio es inseparable en la fe cristiana de la noción de *Logos.* Los misterios cristianos, contrariamente a los cultos mistéricos paganos, son misterios del *Logos.* Desbordan la razón humana, pero no llevan a la ebriedad amorfa, a la disolución de la mente en un cosmos irracional, sino al *Logos,* es decir, a la Razón creadora que da sentido a todas las cosas. De ahí viene la sobriedad última, la racionalidad y el carácter verbal de la liturgia. A esto se añade una segunda idea: El *Logos* se hace carne en la historia; por eso, la orientación al *Logos* es siempre para los cristianos una orientación al origen histórico de la fe, a la palabra bíblica y a su desarrollo normativo con los padres de la Iglesia. El misterio de una liturgia cósmica que es liturgia del *Logos,* comporta la necesidad de hacer visible y concreto el carácter comunitario del culto divino, su carácter activo y su condición verbal; todas las disposiciones sobre la revisión de libros y ritos deben entenderse desde esta perspectiva. Teniendo esto presente, se advierte que la tradición de Ratisbona y el *motu proprio* de Pío X, pese a diferencias externas, apuntan intencionalmente en igual dirección. El desmontaje del aparato orquestal, que había evolucionado hacia la forma operística, sobre todo en Italia, debía poner de nuevo la música eclesial al servicio de la palabra litúrgica y al servicio de la adoración. La música de Iglesia no debía ser ya una representación escénica con ocasión de la liturgia, sino simplemente liturgia, es decir, adhesión al coro de los ángeles y santos. Así quedará patente

que la música litúrgica introduce a los fieles en la glorificación de Dios, en la sobria ebriedad de la fe. La prioridad del coral gregoriano y de la polifonía clásica se ajustaba, pues, tanto al carácter mistérico de la liturgia como a su carácter de *logos* y a su nexo con la palabra histórica. La liturgia debía mostrar la ejemplaridad de los padres de la Iglesia, a los que se entendió quizá a veces en un sentido demasiado exclusivo y demasiado historicista: ejemplaridad significa concretamente, no la exclusión de lo nuevo sino indicación del camino que lleva a la apertura de la fe. El hallazgo del buen camino es lo que permite avanzar hacia la nueva tierra. Entender la coincidencia sustancial entre la reforma piana y la reforma conciliar en el propósito y la finalidad es la condición para apreciar correctamente las diferencias en las normas prácticas. Y a la inversa, una visión de la liturgia que pierda de vista su carácter de misterio y su dimensión cósmica no obtendrá una reforma, sino una deformación de la liturgia.

## *4. Fundamento y misión de la música en la celebración litúrgica*

La pregunta por la esencia de la liturgia y por los criterios de su reforma nos ha llevado lógicamente a indagar el lugar que ocupa la música en la liturgia. En realidad, no cabe hablar de liturgia sin hablar también de música religiosa; cuando decae la liturgia, decae la música sagrada, y cuando se entiende y se vive la liturgia correctamente, aparece la buena música de Iglesia. Hemos visto antes que el *Catecismo* emplea el término «comunidad» (o asamblea) por primera vez cuando habla del Espíritu santo como autor de la liturgia; y hemos afirmado que esto viene a definir exactamente el lugar interior de la comunidad. Tampoco es un azar que el *Catecismo* use la palabra «cantar» por primera vez cuando aborda el carácter cósmico de la liturgia, concretamente con una cita de la constitución del concilio Vaticano II sobre la liturgia: «En la liturgia terrena preguntamos y participamos en aquella liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos... Cantamos un himno de gloria al Señor con todo el ejército celestial»[146]. Philipp Harnoncourt ha

expresado muy bellamente lo mismo modificando el célebre dicho de Wittgenstein «de lo que no se puede hablar, hay que callar» en estos términos: «lo inefable se puede y se debe cantar y celebrar con música si no es posible callar»[147]. Poco más adelante añade: «Los judíos y los cristianos coinciden en la idea de que su canto y música apunta al cielo, o viene del cielo, o es un eco del cielo...»[148]. Estas frases encierran los principios fundamentales de la música litúrgica. La fe nace de la escucha de la palabra de Dios. Cuando la palabra de Dios se traduce en palabra humana, queda un excedente no dicho e inefable que nos incita a callar... un callar que finalmente convierte lo inefable en canto, y también pide ayuda a las voces del cosmos para que lo no dicho se haga perceptible. Esto significa que la música de Iglesia, emanando de la palabra y del silencio percibido en ella, presupone una constante escucha de toda la plenitud del *Logos.*

Schützeichel sostiene que, en principio, cabe emplear cualquier música dentro del culto[149]; Harnoncourt, en cambio, señala unas relaciones más profundas y esenciales entre determinadas realidades de la vida y las manifestaciones musicales adecuadas a ellas, y continúa: «Yo estoy convencido de que hay también para el encuentro con el misterio de la fe... una música especialmente idónea y otra no idónea...»[150]. En efecto, la música que ha de servir a la liturgia cristiana debe ajustarse al *Logos,* debe concretamente estar en una subordinación precisa a la palabra donde el *Logos* se manifiesta. Tampoco como música instrumental puede desviarse del vector interno de esta palabra que abre un espacio infinito, pero traza también unas líneas diferenciadoras. Debe diferir sustancialmente de la música destinada a favorecer el éxtasis rítmico, el letargo estupefaciente, la excitación de los sentidos, la disolución del yo en el nirvana, por nombrar sólo algunos estados posibles. Hay a este propósito una bella sentencia en la exposición del padrenuestro que hace san Cipriano: «La palabra y la actitud orante requieren una disciplina que incluye la paz y la reverencia. Recordemos que estamos a la vista de Dios. Debemos ser gratos a los ojos divinos incluso en la postura del cuerpo y en la emisión de la voz. La desvergüenza se expresa en el

grito estridente; el respetuoso tiende a rezar con palabra tímida... Cuando nos reunimos con los hermanos y celebramos con el sacerdote de Dios el sacrificio divino, no podemos azotar el aire con voces amorfas ni lanzar a Dios con incontinencia verbal nuestras peticiones, que deben ir recomendadas por la humildad, porque Dios... no necesita ser despertado a gritos...»[151]. Este criterio interno debe conectar obviamente con una música ajustada al *Logos:* debe facilitar a los orantes la comunión con Cristo aquí y ahora, en este tiempo y en este lugar. Debe ser accesible a ellos, pero debe a la vez llevarlos más lejos, concretamente en esa dirección que la propia liturgia formula con brevedad insuperable al comienzo de la plegaria eucarística: «sursum corda»: elevar el corazón, es decir, el hombre interior, la totalidad de uno mismo, a la altura de Dios, esa altura que es Dios y que en Cristo toca la tierra, la atrae y la eleva a sí.

## *5. Coro y comunidad: la cuestión del lenguaje*

Antes de aplicar estos principios a algunos problemas específicos de la música en la catedral de Ratisbona, conviene aclarar algo sobre los sujetos de la música litúrgica y sobre el lenguaje de los cantos. Cuando predomina una idea de comunidad desenfocada y (como hemos podido constatar) totalmente irreal precisamente en una sociedad móvil como la nuestra, sólo los sacerdotes y las comunidades pueden ser reconocidos como sujetos legítimos del canto litúrgico. El activismo primitivo y el torpe racionalismo pedagógico de tal posición son hoy bien conocidos y rara vez se afirman expresamente. Es difícil negar que la escolanía y el coro pueden contribuir a la celebración común, incluso aunque se entienda erróneamente la expresión «participación activa» en el sentido de un activismo externo. Hay, en todo caso, posiciones exclusivistas a las que nos referiremos en seguida. Se fundan en una noción insuficiente de la realidad litúrgica, donde la comunidad nunca puede ser sujeto, sino una asamblea abierta hacia arriba y desde arriba, en sentido sincrónico y diacrónico, hacia la amplitud de la historia de Dios. Harnoncourt hace aquí una importante observación cuando habla de unas formas superiores que no faltan

en la liturgia como fiesta de Dios, pero que la comunidad misma no puede realizar. Continúa: «El coro no está ante un simple auditorio que escucha lo que él canta; él mismo forma parte de la comunidad y canta para ella con representación legítima»[152]. El concepto de representación es una de las categorías fundamentales de la fe cristiana, que afecta a todos los planos de la realidad creyente y es también esencial en la asamblea litúrgica[153]. La idea de representación ataja ya la rivalidad del enfrentamiento. El coro actúa para los otros, y con este «para» de sentido finalista los incluye en su propia acción. Mediante el canto del coro todos pueden participar en la gran liturgia de la comunión de los santos y en ese orar interior que eleva el corazón y nos permite acceder, más allá de todo los logros terrenos, a la Jerusalén celestial.

Pero ¿es posible cantar en latín si la gente no lo entiende? Después del concilio ha surgido en muchas partes un fanatismo por la lengua materna que resulta extravagante en una sociedad multicultural, como en una sociedad móvil es poco lógico hipostasiar la comunidad. Esto, aparte de que un texto no resulta inteligible a todos por el mero hecho de estar traducido a la lengua materna, aunque en este caso se plantea una cuestión de no escaso relieve. Philipp Harnoncourt expone muy atinadamente un aspecto esencial para la liturgia cristiana: «Esta celebración no se interrumpe con el canto y los instrumentos musicales..., sino que muestra en ellos su carácter de 'celebración'. Este extremo no requiere, sin embargo, ni la unidad de lenguaje litúrgico ni la unidad en el estilo musical. La tradicional 'misa en latín' ha incluido siempre fragmentos en arameo (amén, aleluya, hosanna, 'maran atha'), en griego ('Kyrie, eleison', trisagio), y la predicación se hacía generalmente en lengua vernácula. La vida real no conoce la unidad y perfección estilística; al contrario, lo realmente vivo mostrará siempre una pluralidad formal y estilística...; la unidad es una unidad orgánica»[154].

A partir de estas ideas, el maestro de capilla ahora cesante supo buscar la continuidad en el progreso y el progreso en la continuidad durante los treinta años de sobresalto teológico y litúrgico en que le tocó ejercer el cargo, apoyado por la confianza tanto del obispo

Graber como de su sucesor, el obispo Manfred Müller, y también de los obispos auxiliares Flügel, Guggenberger y Schraml, no pocas veces resistiendo corrientes poderosas. Gracias al profundo entendimiento con los obispos responsables y sus colaboradores, pudo contribuir sustancialmente, firme y abierto a la vez, a que la liturgia de la catedral de Ratisbona mantuviera su dignidad y grandeza, su trasparencia a la liturgia cósmica del *Logos* dentro de la unidad de toda la Iglesia, sin pátina museal ni fosilización en la nostalgia. Para terminar, voy a ilustrar brevemente con dos ejemplos característicos esta lucha en pro de la continuidad en el progreso frente a las opiniones reinantes: la cuestión del «Sanctus» y «Benedictus» y la cuestión del lugar idóneo del «Agnus Dei».

## *6. Cuestiones concretas: «Sanctus», «Benedictus», «Agnus Dei»*

Mi antiguo colega de Münster y amigo E. J. Lengeling ha afirmado que, si entendemos el «Sanctus» como una parte auténtica en la celebración de la comunidad, «se siguen unas consecuencias ineludibles para las nuevas composiciones musicales y, además, queda excluida en su mayor parte la música gregoriana y toda la música polifónica, porque no cuentan con el pueblo ni tienen carácter invocativo»[155]. A pesar del respeto que me merece el gran liturgista, esta frase indica que aun los expertos pueden equivocarse gravemente. La desconfianza está justificada siempre que se intenta arrojar por la borda una gran parte de la historia viva. Esto es tanto más válido para la liturgia cristiana, que vive de la continuidad y de la unidad interna en la historia de sus formas de oración. En realidad, la afirmación de que la oración de la comunidad sólo puede tener carácter invocativo carece de todo fundamento. En toda la tradición litúrgica de oriente y de occidente, el prefacio concluye siempre con la referencia a la liturgia celestial e invita a la asamblea a sumarse a la invocación de los coros celestiales. Precisamente el final del prefacio influyó decisivamente en la iconografía de la «majestas Domini», de la que he tomado pie en mi exposición[156]. El texto litúrgico del «Sanctus» contiene tres acentos nuevos respecto al texto bíblico de Is 6[157]. El escenario

no es ya, como en el profeta, el templo de Jerusalén sino el cielo que en el misterio se abre a la tierra. Por eso no son ya sólo los serafines los que aclaman, sino todo el ejército del cielo, a cuya invocación puede sumarse toda la Iglesia, la humanidad redimida, por medio de Cristo que une el cielo y la tierra. Finalmente, el «Sanctus» cambia, a partir de aquí, de la tercera persona de plural a la segunda: «llenos están los cielos y la tierra de tu gloria». El hosanna, un grito de socorro en su origen, se convierte así en aclamación. El que no tenga en cuenta el carácter misté-rico y el carácter cósmico de la invitación a unirse a la alabanza de los coros celestiales, pierde el sentido de la totalidad. Esta unión puede darse de distintas maneras, siempre relacionadas con la representación. La comunidad reunida en un lugar se abre a la totalidad. Representa también a los ausentes, se une a los lejanos y a los próximos. Si hay en ella un coro que pueda asociarla con más fuerza que su propio balbuceo a la alabanza cósmica y a la apertura de cielo y tierra, en ese instante está especialmente indicada la función representativa del coro. Este puede permitir un mayor acceso a la alabanza de los ángeles y un acompañamiento interior más profundo de lo que en ocasiones puede alcanzar la propia invocación y canto.

Presumo, con todo, que la verdadera objeción no puede consistir en el carácter invocativo ni en la exigencia del «tutti»; esto me pareció demasiado trivial. Detrás está el temor a que con un «Sanctus» coral, seguido además obligatoriamente del «Benedictus», se introduzca una especie de situación concertista y, con ella, una pausa en la oración cuando parece menos plausible, precisamente al entrar en la plegaria eucarística. En efecto, si suponemos que no hay una representación ni se puede acompañar el canto y la oración guardando silencio, la objeción es válida. Si los no cantores aguardan durante el «Sanctus» a que éste termine o se limitan a escuchar un poco de concierto espiritual, entonces la actuación del coro no está justificada. Pero ¿debe ser así? ¿hemos olvidado algo que urge volver a aprender? Quizá convenga recordar que la oración del canon recitada por el sacerdote en voz baja no obedece a la excesiva duración del «Sanctus» cantado, que invitaría a ahorrar tiempo comenzando el canon. El proceso histórico fue el

inverso. Desde la época carolingia, quizá ya antes, el sacerdote reza el canon «en voz baja»; el canon es tiempo de silencio para «disponerse a la cercanía de Dios»[158]. Por algún tiempo se prescribió un *«officium* de impetración análogo a las ectenias orientales... a modo de ambientación mientras el sacerdote recitaba la oración del canon en voz baja»[159]. Más tarde fue el canto del coro el que, en expresión de Jungmann, «mantuvo la antigua tónica de la plegaria eucarística: acción de gracias y alabanza, y la amplió más allá del canon para que la oyeran los participantes»[160]. Aunque no deseamos restablecer esa situación, puede servirnos de orientación: ¿no nos hace bien, antes de entrar en el centro del misterio, un rato de silencio total, durante el cual el coro nos ayuda a recogernos, a orar en silencio y alcanzar así una unión que sólo puede realizarse internamente? ¿no debemos aprender de nuevo a orar en silencio juntos y con los ángeles y santos, con los vivos y los muertos, con Cristo mismo, para que las palabras del canon no degeneren en meras fórmulas gastadas que luego intentamos en vano cambiar por nuevos constructor verbales, para encubrir la ausencia del verdadero acontecimiento interno de la liturgia: el paso desde el lenguaje humano al contacto con el Eterno?

La exclusividad afirmada por Lengeling y repetida por muchos carece de sentido. El «Sanctus» coral mantiene su justificación después del concilio Vaticano II. Pero ¿qué decir del «Benedictus»? La tesis de que no es posible separarlo del «Sanctus» se ha formulado con tal énfasis y aparente rigor que pocos han tenido valor para resistirse a ella. Pero no puede justificarse ni en el aspecto histórico, ni en el teológico, ni en el litúrgico. Tiene sentido, obviamente, cantar ambos juntos, ya que la composición ofrece esta estructura, que es antiquísima y muy bien fundada. Lo rechazable, también aquí, es la exclusividad.

El «Sanctus» y el «Benedictus» tienen cada uno su propia raíz en la Biblia y por eso se formaron con independencia uno de otro. Mientras el «Sanctus» figura ya en la primera carta de Clemente (34, 5s)[161], todavía en la era apostólica, el «Benedictus» aparece por primera vez, que yo sepa, en las *Constituciones apostólicas,*

segunda mitad del siglo IV, como aclamación antes de la distribución de la eucaristía, en respuesta a la sentencia «lo santo para los santos». Lo encontramos de nuevo en la Galia desde el siglo VI, asociado al «Sanctus», como ocurre también en la tradición de la Iglesia oriental[162]. Mientras el «Sanctus» deriva de Is 6 y luego se desplaza de la Jerusalén terrena a la celestial, el «Benedictus» descansa en una relectura neotestamentaria del Salmo 117 (118), 26. En el texto veterotestamentario, este versículo es una fórmula aclamatoria cuando la procesión festiva llega al templo; el domingo de Ramos cobró un nuevo significado que se anunciaba ya en el proceso evolutivo de la oración judía. Porque la expresión «el que viene» pasó a ser un nombre propio aplicado al mesías[163]. Cuando los niños de Jerusalén aplican el domingo de Ramos este versículo a Jesús, lo saludan como mecías, como el rey del tiempo final que entra en la ciudad santa y en el templo para tomar posesión de ellos. El «Sanctus» celebra la gloria eterna de Dios; el «Benedictus» se refiere, en cambio, a la llegada de Dios encarnado en medio de nosotros. Cristo, el que vino, es también el que viene: su venir eucarístico, la anticipación de su hora, convierte la promesa en presente e introduce el futuro en nuestra casa. Por eso, el «Benedictus» tiene sentido como acceso a la consagración y como aclamación a la forma eucarística del Señor hecho presente. El gran instante de la venida, el prodigio de su presencial real en los elementos de la tierra, pide formalmente una respuesta. La elevación, genuflexión y toque de campanilla son ensayos balbucientes de respuesta[164]. La reforma litúrgica, en paralelo con el rito bizantino, ha conformado una aclamación del pueblo: «Anunciamos tu muerte, Señor...». Pero se plantea la posibilidad de otras aclamaciones para el Señor que vino y que viene, y para mí es evidente que no hay ninguna aclamación más adecuada y profunda, a la vez que sustentada por la tradición, que ésta: «Bendito el que viene en nombre del Señor». La separación del «Sanctus» y el «Benedictus» no es necesaria, pero tiene pleno sentido. Si el «Sanctus» y el «Benedictus» se cantan conjuntamente por el coro, el lapso entre el prefacio y la plegaria eucarística puede resultar demasiado largo, de suerte que no sirva ya para la entrada silenciosa y participativa en la alabanza cósmica, porque la tensión

interna no perdura. En cambio, un nuevo silencio y una salutación interior al Señor después del momento de la consagración responde perfectamente a la estructura interna del acontecimiento. Habría que olvidar cuanto antes el rechazo pretencioso de esa separación que tuvo su legítimo fundamento en la historia.

Sólo una observación sobre el «Agnus Dei». En la catedral de Ratisbona arraigó la costumbre del triple «Agnus Dei» recitado conjuntamente por el sacerdote y el pueblo después del saludo de paz. El coro lo continúa luego como canto eucarístico mientras se distribuye la comunión. Frente a esto, algunos han alegado que el «Agnus Dei» pertenece a la fracción del pan. Sólo un arcaísmo fosilizado puede inferir de esta simultaneidad originaria con la fracción del pan que el texto deba cantarse exclusivamente en ese momento. De hecho, ya en los siglos IX y X, cuando no era necesaria la antigua fracción del pan por el uso de las nuevas hostias, el «Agnus Dei» pasó a ser un canto de comunión. J. A. Jungmann señala que ya a principios de la edad media era frecuente cantar tan sólo un «Agnus Dei» después del saludo de paz, mientras que el segundo y el tercero se cantaban después de la comunión y acompañaban así la distribución de la comunión, si la había[165]. ¿Y no tiene pleno sentido la petición de misericordia a Cristo en el momento en que se da de nuevo como cordero indefenso a nuestras manos, él que es el cordero sacrificado, pero también triunfador, y posee la llave de la historia (Ap 5)? ¿y no es congruente pedirle la paz a él, el indefenso y, como tal, triunfador, especialmente en el momento de la comunión, cuando la paz fue uno de los nombres de la eucaristía en la Iglesia antigua, porque suprime las fronteras entre el cielo y la tierra, entre los pueblos y Estados, y une a la humanidad en el cuerpo de Cristo?

La tradición de Ratisbona y la reforma conciliar y posconciliar parecen al pronto dos magnitudes claramente opuestas. El que estuvo en medio de ellas a lo largo de tres decenios, ha podido sentir en su propia carne la dureza de las preguntas formuladas. Pero el que sabe aguantar esta tensión, advierte que se trata de etapas de un único camino. Sólo manteniéndolas juntas y

soportándolas, llegamos a entenderlas correctamente y puede desarrollarse la verdadera reforma dentro del espíritu del concilio Vaticano II: reforma que no es ruptura y destrucción, sino depuración y crecimiento para una nueva madurez y plenitud. El maestro de capilla que ha aguantado esta tensión, merece gratitud: ha sido un servicio a Ratisbona y su catedral, y también un servicio a toda la Iglesia.

## 3. Aspectos complementarios. Conversión, penitencia y renovación. Un diálogo entre E Greiner y J. Ratzinger

— *Pregunta:* El sínodo de los obispos del año 1983 se ocupó del tema «penitencia y reconciliación». Usted publicó con este motivo un documento de la Comisión teológica internacional. En este escrito se dice: «La llamada a la conversión va unida directamente, en la predicación de Jesús, al anuncio de la venida del reino de Dios». Y más adelante: «Por eso, cuando la Iglesia, siguiendo a Jesús y cumpliendo su misión, llama a la conversión y anuncia la reconciliación del mundo, anuncia al Dios que es rico en misericordia».

Esta llamada a la conversión que la Iglesia dirige a cada uno de nosotros, ¿es una invitación a buscar una meta elevada que nunca podremos alcanzar en el tiempo, o nos compromete a seguir adelante con todas las fuerzas y carismas que hemos recibido?

— *Cardenal Ratzinger:* Quizá habría que decir *Bekehrung* (conversión) en lugar de *Umkehr* (vuelta), para que se vea mejor la verdad simple y fundamental a la que exhorta aquí el nuevo testamento. Mi impresión es que la cristiandad adolece hoy de una falta de disposición a convertirse. Se quiere recibir el consuelo de la religión, y el individuo es consciente de que no puede proporcionárselo él mismo, sino que es necesario el apoyo en una comunidad de creyentes, en su autoridad. Pero asusta el compromiso de la enseñanza y la vida eclesial, y cada cual se reserva el derecho a seleccionar lo que considera religiosamente útil

y evidente. El paso hacia el compromiso, es decir, hacia la aceptación global, incluidos los elementos que no me parecen evidentes y útiles, asusta demasiado. La doctrina y la vida comprometida de la Iglesia quedan adscritas a lo que se llama con expresión denigrante «Iglesia oficial», como algo burocrático y exterior; y los mismos que así opinan, se extrañan de ver que el cristianismo privado, por libre, no genere impulsos sostenidos para la vida y la comunidad.

El relato de pentecostés en los Hechos de los apóstoles viene a concretar para la situación pospascual la llamada de Jesús a la conversión: Pedro acusa a los oyentes de haber dado muerte al que Dios les había enviado para salvarlos. Los oyentes, como dice el texto, preguntan con el corazón compungido: «¿Qué hemos de hacer?». La respuesta es: «Convertíos, y que cada uno de vosotros se haga bautizar» (Hech 2, 37s). Aquí aparece muy clara la estructura de la conversión. Incluye primero la escucha del mensaje apostólico; y después, el pesar por la culpa cometida; es preciso superar la «incapacidad de sentir pesar» o, más exactamente, la incapacidad de arrepentirse; y con el despertar de la conciencia, la culpa personal debe traducirse en dolor. Yo recordaría aquí, entre paréntesis, que los padres de la Iglesia consideraron la «insensibilidad», es decir, la incapacidad de sentir pesar (de arrepentirse) como la verdadera enfermedad del mundo pagano. Sin el pesar por el propia culpa no hay enmienda. Por otra parte, *es inevitable* «endurecer el corazón», es decir, rechazar el conocimiento propio y negarse a reconocer la propia culpa si no hay nadie que conlleve esa culpa, la elabore y la perdone. Se da, pues, aquí una reciprocidad de la que todo depende: sin la idea del Redentor que no disimula la culpa sino que la padece en sí, no se puede soportar la verdad de la propia culpa y se recurre a la primera falsedad: la obcecación ante esa culpa, de la que nacen todas las otras falsedades y, finalmente, la incapacidad general ante la verdad. Y, a la inversa, no es posible conocer al Redentor y creer en él sin tener el valor de ser veraz consigo mismo. Por eso, los padres de la Iglesia llamaron también «confesión» o reconocimiento al acto fundamental de la conversión, y esto en un doble sentido: reconocer

la verdad y reconocer al redentor Jesucristo. De ahí se sigue que el acto de conversión exige el compromiso, es decir, la adhesión y, en este sentido, perseverancia, que se expresa —como indica el citado discurso de Pedro— en la vinculación a la palabra apostólica y al sacramento de la Iglesia. La invitación a la conversión no significa, por tanto, el esfuerzo espasmódico por alcanzar un alto rendimiento moral, sino el mantenimiento de la sensibilidad para la verdad y la fidelidad a Aquel que nos hace soportable la verdad, además de fructífera y saludable.

– *Pregunta:* El escrito de la Comisión teológica internacional dice además: «El tema de la penitencia y la reconciliación atañe a la Iglesia en toda su existencia: en la doctrina y en la vida».

¿Se sigue de esta afirmación que también la Iglesia está obligada a escuchar la llamada a la conversión, a un nuevo ser (como leemos en otro lugar del documento), más o menos en el sentido del *Ecclesia semper reformanda* o incluso más allá de este postulado?

– *Cardenal Ratzinger:* Si he entendido bien la pregunta, se trata del problema de la condición pecadora de la Iglesia. A esto se asocia indisolublemente el otro problema: qué radicalidad puede o debe tener la reforma en la Iglesia.

La tradición católica sobre esta cuestión se expresa, a mi juicio, con la máxima concisión en la súplica que la liturgia romana pone en boca del sacerdote y de los fieles antes de recibir la comunión. Para dejar patente el contenido original, conviene analizar la antigua fórmula, que rezábamos antes de la reforma litúrgica: «Señor... no mires *mis* pecados, sino la fe de *tu* Iglesia». Es importante notar que la oración era en primera persona de singular: el orante no se esconde en la masa gris del «nosotros», donde todos han pecado alguna vez (y por eso nadie necesita sentir una especial responsabilidad personal). El orante es mencionado personalmente: *yo* he pecado. Tiene que recurrir al acto de conversión antes descrito y reconocer su gran culpa dolorosamente, justo en este gran momento, ante el Redentor que es el Cordero de Dios. Es importante notar, además, que la Iglesia, al hacer de esta plegaria

una oración litúrgica, presupone que todo el que celebra la eucaristía tiene motivo para expresarse de ese modo. La oración era, hasta la reforma, primordialmente sacerdotal: tienen que recitarla el papa, los obispos y todos los sacerdotes como participantes en la eucaristía. La oración, por tanto, no está pensada para los alejados, los excomulgados o los que no viven en el núcleo de la comunidad de fe, sino para aquellos que se disponen a comulgar. Comulgar significa acercarse en forma nueva al fuego de la cercanía del Señor y, en consecuencia, a la exigencia de conversión. En todo caso, del hecho de que todos los miembros de la Iglesia sin excepción tengan que pronunciar el «perdónanos nuestra culpa», no se infiere que podamos llamar pecadora a la Iglesia *como* tal. La oración contrapone a «mis pecados» la «fe de tu Iglesia» como título de escucha.

Lo cierto es que esta oración se ha vuelto incomprensible para muchos; de ahí que numerosos sacerdotes la modifiquen, diciendo por ejemplo: «no mires los pecados de tu Iglesia, sino su fe». Los pecados personales han derivado en pecados de la Iglesia, al tiempo que la fe pasa a ser lo personal, mi modo de afirmar a Dios, que no puede prescribir la Iglesia. En esta inversión se advierte hasta qué punto la conciencia de la comunidad cristiana se ha alejado de la tradición católica. La inversión estaría justificada si la Iglesia se redujera al colectivo de los fieles; es falsa si la Iglesia como «cuerpo de Cristo», como organismo de Cristo, es más que la suma de sus miembros empíricos. Conviene señalar aquí que la Iglesia desborda la muerte e incluye la comunión de los santos; conviene recordar además que la antigua expresión «communio sanctorum» no hay que traducirla sólo por comunión *de* los santos, sino también «en lo santo», y remite por tanto a los dones indestructibles que la Iglesia recibe del Señor en la palabra, en el sacramento y en la estructura sacramental. No voy a extenderme aquí sobre todo esto, sino volver a la plegaria de la comunión, que califica a la Iglesia más concretamente con dos predicados: la Iglesia es «tuya» (= del Señor) y es sujeto de «fe». Ambas cosas son igualmente importantes. La Iglesia no es Cristo, sino respuesta a él, y esta respuesta se llama «fe». Es Iglesia en tanto que es acto

de fe. Y a la inversa: fe es esencialmente creer con la Iglesia; en el acto de fe nos hacemos Iglesia y recibimos de ella este acto. Por eso es «tu Iglesia» y no «nuestra Iglesia». Todo lo que es tan sólo «nuestra» Iglesia, no es Iglesia en sentido propio. Su esencia es relación, mirada al Señor, pertenencia a él (fe).

De ello se sigue algo muy práctico para nuestro tema. La «renovación» de la Iglesia, siempre necesaria, trata de crear las estructuras más convenientes. El resultado es siempre algo autofabricado: «nuestra» Iglesia. Pero lo fabricado es siempre menos valioso que el fabricante, y una Iglesia autofabricada puede ser interesante, pero no nos puede servir de fundamento. No se trata, pues, de hacer todo lo posible en la Iglesia, sino de hacer desaparecer lo nuestro, dentro de lo que cabe, para que aparezca *su* Iglesia, la Iglesia misma. Y esto acontece en la medida en que nosotros «creemos». No es el hacer, sino el creer, lo que renueva a la Iglesia y nos renueva a nosotros.

— *Pregunta:* El documento de la Comisión teológica internacional habla de la crisis del sentido de pecado y de culpa en nuestro tiempo, como efecto de la secularización en el mundo occidental, pero también, dentro de la Iglesia, como resultado de una práctica sacramental que muchos católicos consideran hoy humanamente vacía y sin contenido. ¿Afectan ambas causas únicamente a los receptores de los sacramentos o también a sus administradores?

— *Cardenal Ratzinger:* Louis Bouyer formuló hace algunos años la tesis de que la crisis de la Iglesia hoy es en realidad una crisis de sacerdotes y religiosos. Es obviamente una afirmación muy extremada, pero toca acertadamente el punto focal de la crisis.

De ser así, hay que preguntar por qué, al parecer, encuentran mayores dificultades los que tendrían que estar más identificados con la Iglesia por misión y elección. Creo que no se ha ahondado lo suficiente en esta pregunta. Dicho *grosso modo,* veo aquí tres causas principales del fenómeno. La primera es que aquellos que deben anunciar el mensaje sienten en forma dramática lo alejado que está ese mensaje de las creencias de nuestra época. La

teología les arrebata casi totalmente las certezas corrientes. Su dedicación a campos especializados les permite familiarizarse con temas concretos sin haberse formado una visión global de la realidad cristiana. Los grandes perfiles del misterio desaparecen; lo obvio es entonces acogerse a reinterpretaciones que dan a la tradición un sentido más modesto, pero también más comprensible y aparentemente más realista. La segunda causa es que la forma del ministerio eclesial resulta chocante en la sociedad actual: una autoridad que no se basa en el consenso sino en la representación de Otro que tiene autoridad como voz de la verdad, se ha vuelto hoy casi incomprensible. La tentación de huir de esta autoridad representativa a una autoridad más cercana y más simple, de administración del consenso, es muy grande. Hay finalmente, como tercera causa, un riesgo moral del ministro de la Iglesia, que puede cansarse de desentonar en todo su estilo de vida de las convicciones morales o amorales de una época.

Digo esto para aclarar que no debe buscarse el problema capital en el tema de una vida sacramental calificada de humanamente vacía y sin contenido —aunque este peligro lo corren también mucho más los clérigos que los laicos, porque nada es más peligroso que habituarse a lo grande, que el ser humano tiende a rebajar a su medida en lugar de ponerse a su altura—. Yo me siento cada vez más molesto ante la actitud frívola de calificar la práctica anterior de la confesión sacramental como esquemática, exterior, rutinaria y, por eso, carente de valor. También me disgusta cada vez más el autobombo con que se subraya la práctica actual de la confesión, numéricamente más reducida pero más personal. Asimismo, es fácil que la confesión dialogada se deslice hacia una especie de coquetería y un modo de explicar las cosas que al final apenas deja rastro de culpa. Y, a la inversa, detrás de lo esquemático del estilo de confesión anterior había muchas veces una gran seriedad interna, a la que faltaba la posibilidad de manifestarse externamente; pero las formas poco hábiles velaban en muchos casos una sinceridad y hondura que imponían respeto. Por eso, creo que el problema más urgente es ayudar a sacerdotes y religiosos a comprender la realidad del sacramento. Lo que antes he

dicho sobre la huida ante el misterio, para acogerse a lo plausible, y sobre el paso de la autoridad representativa a la administración del consenso, tiene aquí la aplicación más concreta: el sacramento no es una prestación propia del ministro, sino que éste ha de replegarse para dar margen al Otro, al más grande, para que crezca «su Iglesia». La tentación de reducirlo todo a una conversación, algo que parece más cercano al hombre y más entretenido, no es exclusiva del sacramento de la penitencia. Pero entonces se advierte muy pronto que lo auténtico desaparece. Necesitamos una nueva educación para el sacramento donde haya un encuentro entre la persona y el misterio.

— *Pregunta:* Leemos en el documento de la Comisión teológica internacional: «La Iglesia, fiel a Jesús y a su misión, llama a la conversión». ¿Cómo hace ella esta conversión? ¿ante el mundo? ¿verbalmente o mediante una existencia ejemplar y con signos? ¿cómo hacerla en tiempos de ocaso del sentido de Dios, del pecado y de la redención? ¿qué recursos extraordinarios debe emplear la Iglesia en esta hora del mundo? ¿no debería explicar permanentemente al mundo que busca con todas sus fuerzas la conversión, un ser nuevo, no en un aspecto particular, no en el plano ético-ascético, sino en forma de participación profunda en la vida, pasión y muerte de Jesús?

— *Cardenal Ratzinger:* Yo también me pregunto como deberá hacerlo. Conviene recordar primero el dicho de Jesús, válido no sólo para sus contemporáneos: «Esta generación pide una señal, y no se le dará otra señal que la señal de Jonás» (Lc 11, 29; Mt 12, 39). ¿En qué consiste este signo de Jonás? Consiste para Nínive, simplemente, en el profeta mismo que, tras el apuro del naufragio, marcado por la proximidad de la muerte y por el poder del Dios que lo llama, anuncia la ruina de la ciudad y la necesidad del arrepentimiento. La señal de Jonás es, además, el mismo Cristo que, como Resucitado, lleva aún las llagas de la muerte y mantiene así la llamada a la conversión dirigida al mundo. La señal de Jonás, en todo caso, nada tiene que ver con estrategias pastorales sofisticadas. Remite al testigo sacudido por la fe, que comunica su

espanto a los ninivitas de todos los tiempos y les dice a la cara, sin rodeos, que van a la ruina como no hagan penitencia.

Esta idea fundamental no nos dispensa obviamente, a pesar de todo, de buscar por todos los medios nuevas posibilidades de actualizar la señal de Jonás. Pero todas las estrategias, por buenas que sean, no sirven de nada si no hay primero la conmoción del anunciador mismo y, desde ella, el valor de decir convencido y convincente algo que molesta.

*Pregunta:* Pero queda la pregunta por los medios ordinarios y extraordinarios que cabe utilizar para esta llamada en nuestra hora del mundo.

*Cardenal Ratzinger:* Sin duda. También en esto ocurren muchas cosas; piense, por ejemplo, en el año santo; piense en los viajes del papa; piense en la acción cuaresmal, que siempre es un toque de atención para meditar y actuar desde un pensamiento nuevo. También es importante la restauración de las formas comunitarias y públicas de penitencia. Cuando Jonás llegó a Nínive y exigió penitencia, todos sabían lo que era: se cubrieron de sayal, ayunaron y oraron. Cuando los musulmanes celebran el Ramadán, saben cómo se hace y saben también que la penitencia sólo puede ser una realidad concreta para el pueblo si tiene una forma común y un tiempo fijo en el curso del año. Entre nosotros, la penitencia ha perdido la figura comunitaria. Cuando los cristianos son invitados a la penitencia, no saben lo que es; quizá organicen una comisión o se entreguen a meditaciones privadas. El trío clásico «ayuno, oración y limosna» debe reivindicarse de nuevo, y los cristianos deben recuperar la capacidad de una expresión comunitaria con la que demuestren públicamente su distanciamiento de las creencias del mundo.

En el campo litúrgico se hacen múltiples ensayos por rebajar el umbral del confesonario, como dijo el obispo Averkamp en el sínodo de los obispos. Existe el diálogo de confesonario, existe la celebración penitencial como modo de formación de la conciencia colectiva y de preparación comunitaria para la confesión personal.

Pero ya el vía crucis, el rosario doloroso y la función del huerto de los Olivos eran «devociones penitenciales» con fuerte acento cristológico: el encuentro con Cristo paciente debía provocar esa «capacidad de duelo» que lleva a la persona, desde dentro, al camino de la penitencia. Estimo que es muy posible hacer revivir estos modos clásicos de encuentro con la pasión de Cristo y, mediante ella, con la verdad de la propia culpa y con la gracia del perdón. Considero bueno que se busquen y hallen nuevas formas en este sentido. La Iglesia antigua ofreció también a sus fieles una gran variedad de formas de penitencia. Orígenes, por ejemplo, menciona siete de ellas en un texto profundo de su comentario al Levíticos. Pero no podemos quedarnos en las formas. Cuando el «día de los católicos» celebrado en München el año 1984, de grato recuerdo en otros muchos aspectos, el acto penitencial de la misa fue sustituido por una pantomima de ballet fuertemente aplaudida, hubo un espectáculo en lugar de penitencia, espectáculo encomiado por bandos opuestos. Es difícil alejarse más del auténtico acto penitencial.

Me ha venido a la memoria, a este propósito, el título que Romano Guardini puso a su obra más importante sobre la renovación litúrgica: *Consideraciones antes de la celebración de la santa misa;* otra obra importante es su *Formación litúrgica.* Hoy se intenta muchas veces «conformar» la liturgia sin necesidad de meditar previamente sobre ella ni de formarse para ella, porque se busca la comprensión más superficial. Es urgente una vuelta al espíritu originario de la renovación litúrgica: no necesitamos nuevas formas para derivar cada vez más hacia lo externo, sino formación y reflexión, esa profundización mental sin la cual cualquier celebración degenera en exterioridad que se disipa rápidamente.

— *Pregunta:* En el sínodo de los obispos sobre penitencia y reconciliación, un punto crucial de debate fue el tema de la absolución general como forma ordinaria e igualmente justificada junto a la confesión personal, la única figura obligatoria hasta ahora. Usted se manifestó en contra, y ha insistido en la vigencia de las normas formuladas después del concilio e introducidas luego en el

nuevo *Código:* permitir la absolución general sólo en situaciones excepcionales estrictamente definidas y exigir que la confesión personal se haga en el plazo más breve posible. Es innegable (y usted mismo lo expuso) que la Iglesia desde la primera guerra mundial, cuyas grandes batallas obligaron a impartir la absolución general a los amenazados de muerte, extrajo lentamente algunas consecuencias de esta situación única y fue ampliando la noción de «caso de necesidad», que al principio se había interpretado muy estrictamente. ¿Por qué no había de continuar esta evolución? ¿no podría ser esta absolución general una forma nueva de acceso a la penitencia para muchas personas? ¿no podría ser, en especial, un acceso a la dimensión social del pecado y al aspecto comunitario que hay en la absolución, detrás de la cual —como señaló san Agustín con lucidez— está la oración y el apoyo de toda la Iglesia, que acompaña y sostiene al pecador en su penitencia?

– *Cardenal Ratzinger:* Primero hay que dejar en claro que la Iglesia no puede hacer todo lo que a ella le pueda parecer útil. Hay que tener presente el hecho estremecedor de una persona que se atreve a decir: «Yo te absuelvo de tus pecados». Nadie puede decir eso por su propia autoridad; de hacerlo, es blasfemo e irresponsable al mismo tiempo. Si leemos el nuevo testamento, veremos que lo que más excita los ánimos contra Jesús es que se arrogue el derecho a perdonar pecados: «¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?», preguntan los escribas en el relato del paralítico al que sus amigos descuelgan por el techo y colocan a los pies de Jesús (Me 2, 7). Jesús coincide con sus adversarios en ese principio; el perdón de los pecados sirve precisamente para que adviertan que el Dios vivo habla y actúa en él, como demuestra luego intuitivamente con la curación física del paciente. La Iglesia tampoco puede perdonar pecados por su propia potestad. El «yo» del «yo te perdono» es el yo del Señor mismo. Este «yo» no puede apropiárselo alguien a voluntad, sino que es utilizado con sobrecogimiento en el sacramento del orden, donde el Señor nos lo trasfiere.

Por eso, la disputa que se ha desatado a este respecto sobre el concilio de Trento nace de un planteamiento erróneo. En los

cánones 6 y 7 del decreto tridentino sobre la penitencia (DS 1706 y 1707), la asamblea aprobó que la confesión personal, donde el penitente manifiesta uno por uno los pecados graves que recuerda tras un examen cuidadoso, es obligatoria por «derecho divino». La expresión «derecho divino» tenía en el siglo XVI un espectro semántico mucho más amplio de lo que esta fórmula nos sugiere hoy. Por eso, el debate deriva actualmente hacia la pregunta de si el «derecho divino» no significa, por un posible uso lingüístico de la época, un derecho eclesiástico y, por tanto, modificable. Pues bien, se puede probar con suficiente claridad por las actas conciliares que la intención de los padres fue la de rechazar la interpretación del derecho divino en sentido lato para el núcleo de su proposición: la confesión personal como presupuesto de la absolución. De otro modo habrían confirmado las tesis protestantes que trataban de impugnar. Me parece importante señalar a este respecto que los padres de Trento asumieron en este punto, casi literalmente, la antigua tradición conciliar de oriente. El llamado *concilium Quinisextum* (692), un complemento —aceptado en la Iglesia oriental como concilio ecuménico— del III concilio de Constantinopla, dice en su canon 102 que para obtener la absolución es necesario manifestar el pecado en su naturaleza y comprobar la disposición a la enmienda en el pecador. Los cánones de esta asamblea eclesial son fundamentales para la Iglesia ortodoxa; así queda claro que Trento expresó aquí unos principios realmente «ecuménicos», tradiciones comunes a oriente y occidente.

Pero, sobre todo, estamos en una vía falsa si damos la impresión de que la carga de la prueba corresponde a los que ponen un límite a la potestad eclesial. Lo correcto es lo contrario. Lo necesitado de prueba no es el límite de la potestad, sino la afirmación de que la Iglesia posee unos poderes que ella desconocía hasta ahora. El que afirma que la Iglesia puede absolver colectivamente a su arbitrio, tiene que demostrar de dónde le viene este derecho. Debe hacerlo con la tremenda responsabilidad del que sabe lo monstruoso que sería el hecho de una Iglesia que osa hablar en nombre del Señor cuando sólo puede hablar en nombre propio. Nadie ha demostrado

hasta ahora la existencia de tal derecho de la Iglesia, ni es posible demostrarla. La Iglesia no puede decir «yo *os* absuelvo». Y debe mantenerse en esta humildad.

Esto armoniza con la estructura de todos los sacramentos: ningún sacramento se administra colectivamente. No se puede asperjar o sumergir en el agua a una multitud de personas diciendo: «Yo os bautizo». Sólo se puede decir: «Yo te bautizo». Lo mismo vale para todos los otros sacramentos. Esta estructura sacramental es, por lo demás, lo que el hombre necesita hoy: él no está ante Dios como parte de un colectivo, sino con su propio nombre. Así lo interpela Dios. Y justamente así se capacita para la comunidad que las personas forman o, por el contrario, destruyen cuando degeneran en meras piezas sustituibles de un colectivo.

– *Pregunta:* Pero lo cierto es que el sacramento de la penitencia ha sufrido enormes cambios en la historia, de suerte que parece difícil reconocer la identidad de un sacramento. ¿No viene esto a relativizar notablemente la forma del sacramento de la penitencia que nos es familiar? ¿por qué no han de ser posibles otras modalidades?

– *Cardenal Ratzinger:* Es evidente que caben otras modalidades. Las nuevas formas antes mencionadas —diálogo confesional y preparación comunitaria para la penitencia, seguida de la confesión personal— lo indican también. Hay una forma de signo más individual, y otra de signo más comunitario. Caben diferentes acentos que luego pueden crear su propia expresión. Por lo demás, estos dos aspectos no ofrecen sólo variables en la historia de la penitencia, sino también unas constantes, y una línea básica de evolución. La línea discurre desde una gran reserva de la Iglesia a la hora de atribuirse la potestad absolutoria hasta una amplitud progresiva: al principio se contempló el perdón de los pecados una sola vez, y se debatió si ese perdón podía alcanzar a todos los pecados. Las dudas se despejan declarando, primero, que ningún pecado se exceptúa del perdón y, más tarde, que el perdón es

repetible siempre que exista «capacidad de dolor» y propósito de comenzar de nuevo.

Yo creo, por lo demás, que sería urgente una nueva investigación desapasionada de los primeros siglos en la historia de la penitencia. La imagen actual está determinada por los estudios del notable historiador de los dogmas Bernhard Poschmann, de Breslau, cuyas ideas asumió Karl Rahner y han calado en *la* conciencia teológica. Las posiciones matizadas de Poschmann han degenerado en la idea de que al principio sólo existió la penitencia pública, acompañada comunitariamente, como si la «confesión privada» hubiera sido invención de la Iglesia monacal de Irlanda. Hoy sabemos que en el judaísmo primitivo, durante la época de Jesús, la confesión de los pecados por los individuos y, en consecuencia, la confesión personal era un uso difundido y pasó después a la vida de las comunidades cristianas. Mencionaré algunos ejemplos. El bautismo de Juan estuvo ligado al reconocimiento de los pecados por parte del bautizando (Mc 1, 5; Mt 3, 6). La carta de Santiago presupone el ejercicio de la confesión mutua de los pecados entre los fieles, y también una confesión de los pecados ante los presbíteros en el marco de la unción de enfermos (5, 16)[166]. Hech 19, 18 habla de confesión de los pecados por parte de los que se hacían creyentes. La *Didajé* (escrito aparecido presumiblemente en Siria *a* principios del siglo II) exige la confesión de los pecados antes de la celebración eucarística, y es impensable que se redujera a formas colectivas (14, 1). Habrá que ser precavidos para referir las confesiones aquí mencionadas al sacramento de la penitencia en sentido propio; pero junto con el procedimiento en los casos de excomunión que encontramos en las cartas de Pablo, tales confesiones pertenecen a los elementos de los que se pudo formar la figura del sacramento. En las comunidades de origen pagano, ya de mayor tamaño, no fue posible mantener el ejercicio de la confesión personal, y se fue reduciendo a fórmulas generales. Pero el monacato incipiente adoptó esa práctica y la hizo de nuevo accesible al resto de los fieles. Sólo así cabe entender que ya a finales de la antigüedad cristiana, la confesión personal, mal llamada «confesión privada», pasara a ser en el oriente cristiano, sin

influencia alguna de Irlanda, la forma normal de penitencia, cuya figura básica pudo haberse fijado en un canon conciliar el año 692.

No conocemos aún en concreto las vías por las que esta tradición, primero monástica y luego general en oriente, se propagó a occidente. Pero el tercer concilio de Toledo, del año 589, quiso prohibir —invirtiendo el giro de la rueda de la historia—esta forma de penitencia, que el concilio presupone como la forma del sacramento ya predominante en España. Esto sugiere asimismo un buen trecho de camino recorrido en occidente. Sólo medio siglo después, los obispos aprueban por unanimidad la confesión personal en el sínodo de Chalon-sur-Saône (644-656), lo cual evidencia que estaba ya firmemente arraigada en Galia. Consta que algunos libros penitenciales irlandeses, de influencia histórica, se basan en antiguas tradiciones de la Iglesia oriental; me parece significativo que el libro penitencial más conocido fuera redactado por un griego, el arzobispo Teodoro de Canterbury († 690). Todo esto indica que Irlanda no inventó nada nuevo. Más bien, desde Irlanda regresó al continente la antigua tradición monástica y eclesial de oriente, que descansaba a su vez en la tradición del judeocristianismo y de la era apostólica. Frente a esto resultó una forma errónea de conservadurismo el intento de los concilios francos reformistas del siglo IX de volver a la forma solemne de la penitencia pública antigua. Y fue un romanticismo unilateral, sin base teológica ni histórica, la pretensión de algunos grupos de reforma teológica y litúrgica, antes y después del concilio Vaticano II, de buscar orientación en este modelo que la Iglesia casi había abandonado: ante la irrepetibilidad de la penitencia, en contraste con la repetibilidad del pecado y con la debilidad humana, se había pasado a diferir el bautismo hasta la hora de la muerte. La Iglesia corrió el riesgo de convertirse literalmente en una Iglesia agonizante. Es absurdo reivindicar hoy esta modalidad para trasformarla luego en celebración de la penitencia con absolución general, cuando sus notas esenciales eran el inicio con la confesión personal y la irrepetibilidad de la absolución final. La historia demuestra por el contrario inequívocamente que sólo la modalidad de confesión personal y repetible, desarrollada sobre la base de la tradición

judeocristiana en el entorno monástico, ha demostrado una vitalidad perdurable; y su práctica por parte de todos los cristianos, como pecadores, permite también a cada uno franquear el umbral de la confesión y la penitencia. Hay que decir, a la inversa, que sólo esta forma de confesión da a la Iglesia fuerza vital; ninguna otra ha podido afirmarse a la larga. El hecho de que, dentro de las diferencias en la conformación práctica, sea un patrimonio común de oriente y occidente, tiene sus razones antropológicas, pero remite además a su origen en el fundamento común de la tradición bíblica.

De hecho, sólo esto posibilita el justo equilibrio entre el factor personal y el factor social en la penitencia. Entre los defensores de la absolución general, creo que esta relación se invierte: colectivizan lo que debería ser verdaderamente personal —la confesión y la absolución—; y lo que requiere una figura comunitaria —el estilo de vida penitencial, la conversión llevada a la vida real— lo reservan para la actitud interior. Pero así no puede prosperar una forma de vida cristiana, ni producirse un cambio cristiano del mundo al penetrar la conversión en las dimensiones sociales. Hoy necesitamos, exactamente frente a esos ensayos, la responsabilidad personal a fondo, a la que corresponde la confesión personal. Necesitamos de nuevo, por otra parte, unos modos de vida públicos y comunes, donde los cristianos asuman la necesidad de la conversión y traten de dar así un rostro diferente al mundo.

– *Pregunta:* En lo que respecta a la necesidad de la conversión, ¿se refiere tanto al fiel individual como a la Iglesia en su conjunto, de forma que la conversión quede trasparente al mundo y la Iglesia aparezca en su condición de signo, sin lugar a malentendidos? Y, por otra parte, ¿sigue vigente el postulado paulino de hacerse todo para todos (nada, por tanto, de enfrentamiento elitista al mundo, nada de enfrentamiento a la sociedad, nada de secta), lo cual puede considerarse como adaptación, y quizá deba serlo? ¿pueden plasmarse ambas actitudes en la vida de la Iglesia y en la existencia del individuo, o hay algunos rasgos aporéticos en esta doble exigencia?

– *Cardenal Ratzinger:* Hay, sin duda, algunos rasgos aporéticos. Pero no debemos olvidar que el principio paulino de adaptación hay que definirlo por su finalidad, y se comprende perfectamente por las condiciones personales del apóstol. Pablo es generoso en lo concerniente a estilos culturales y sociológicos; pero es de una firmeza inexorable cuando se pone en juego el núcleo del mensaje. La Carta a los gálatas lo demuestra claramente, pero también es evidente en todas las otras cartas. No es posible establecer fórmulas teóricas para el justo equilibrio entre el acercamiento evangélico al hombre y la estricta fidelidad al Señor. La fórmula cae de su peso a medida que una persona reafirma el «sí» de su fe en Cristo, a medida que «se reviste» de Cristo, como dice Pablo. Entonces está en comunión de pensamiento con Cristo; entonces la fe se personaliza y no deriva en una serie de enunciados que se intentan aplicar correctamente en la vida diaria. La fe misma indica el camino desde dentro y muestra al creyente lo que no puede abandonar sin traicionarse a sí mismo y al otro; al mismo tiempo, la fe lo guía hacia el otro, le da el amor al otro, un amor que abre los caminos de la comprensión. La aporía se resuelve en la unidad con aquel que es el camino.

## Preparación para el servicio presbiteral[167]

La idea general de reforma del concilio Vaticano II incluía un proyecto de formación renovada para el servicio presbiteral. Pero los últimos años 60, cuando debía llevarse el programa a la práctica, estuvieron marcados en todo el mundo occidental por la crisis progresiva de sus fundamentos espirituales. La renovación entrañaba, en la mente del concilio, la continuidad y la trasformación en igual medida; pero el cambio aparecía como una esperanza en el clima revolucionario de aquellos años; todo lo tradicional era considerado un lastre, traba y amenaza que era preciso eliminar de una vez. Así, la hora de la renovación se convirtió por lo pronto en crisis. La pregunta era entonces si el seminario tenía aún sentido; y su objetivo de formación, el sacerdocio, era a juicio de muchos una mala lectura del nuevo testamento, una recaída en lo antiguo y lo anacrónico que había que superar. Entretanto han asomado las

primeras inquietudes; se constata de nuevo que el ser humano sólo puede vivir hacia adelante y avanzar si está dentro de una estructura: el crecimiento sólo es posible donde hay raíces, y el nuevo conocimiento sólo puede madurar si el ser humano no ha perdido la memoria. La memoria histórica, que es tema y objetivo de los jubileos, no se debe arrumbar como una nostalgia romántica; es fecunda cuando da lugar a la reflexión sobre lo permanente y a la búsqueda del camino para avanzar.

## *1. La construcción de la casa espiritual: integración en la familia de Dios*

Cuando fui nombrado el año 1977 arzobispo de München y Freising, me vi inmerso en la situación de crisis y de efervescencia general. El número de candidatos al sacerdocio en la archidiócesis era pequeño; se alojaban en el Georgianum, que el duque Georg el Rico había fundado el año 1494 como seminario regional de Baviera junto a la universidad de Ingolstadt, trasladada más tarde a München. Tuve claro desde el principio que mi deber primordial era dotar de nuevo a la diócesis de un seminario sacerdotal propio, aunque muchos dudaban de que tal empresa tuviera ya sentido en la nueva Iglesia. Poco antes de abandonar de nuevo mi diócesis patria, en la fiesta de su patrón, san Corbiniano —el 20 de noviembre de 1981— tuve la alegría de poner la primera piedra, un día de lluvia torrencial, para el edificio que ya se alza majestuoso, y hacer así irreversible un comienzo que debía continuar.

Cuando cavilaba sobre la frase a grabar en la piedra, me vinieron a la memoria los maravillosos versículos de la primera Carta de Pedro, que aplica el título de «Israel» al pueblo de los bautizados: «También vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo» (2, 5). Probablemente estos versículos forman parte de una catequesis bautismal en la era neotestamentaria. Aplican la teología de la alianza y la elección, que en el antiguo testamento interpretó el acontecimiento del Sinaí, a la nueva comunidad de Jesucristo. En

este sentido, el texto expone simplemente lo que significa ser un bautizado y cómo la Iglesia crece en este mundo como casa viva de Dios. Pero ¿qué puede ocurrir más elevado y mejor en un seminario sacerdotal que el fenómeno de unos jóvenes que se suman al ideal del bautismo y del discipulado, y se convierten en Iglesia viva? Me pareció que esa exhortación de san Pedro a los bautizados decía todo lo esencial en lo que respecta a un seminario sacerdotal y podía considerarse como una sentencia programática, como cimiento de la casa.

¿Para qué existe un seminario sacerdotal? ¿cómo debe ser hoy la formación sacerdotal? Encontramos en el texto bíblico, primero, la frase sobre la construcción de una casa espiritual compuesta de piedras vivas. «Casa» significa en sentido bíblico, no tanto el edifico de piedra como el linaje, la familia —un uso lingüístico que pervive entre nosotros cuando hablamos de casa de los Wittelsbach, casa de los Habsburgo, etc. [168]. Los bautizados, de personas desconocidas entre sí, han de pasar a ser una familia, la familia de Dios. Este cambio debe realizarse concretamente en el seminario sacerdotal, para que luego el futuro sacerdote, en su parroquia o dondequiera que esté, sea capaz de reunir a las personas en la familia, en la comunidad doméstica de Dios. El texto habla de casa «espiritual». Este adjetivo no significa, como sugiere nuestra sensibilidad lingüística, una casa en sentido meramente figurado y, por tanto, impropio e irreal. «Espiritual» hace referencia aquí al «Espíritu santo», es decir, a la fuerza creadora, sin la cual no existiría nada. Una casa espiritual, edificada por el Espíritu santo, es por tanto la casa verdaderamente real. El vínculo que procede del Espíritu santo cala más hondo, es más fuerte y vivo que el mero parentesco de sangre. Las personas que se reúnen en virtud del toque común del Espíritu santo se hallan más próximas entre sí de lo que puede lograr cualquier otro parentesco. El evangelio de Juan habla a este propósito de aquellos que creen en el nombre del *Logos* y adquieren así una nueva genealogía, de aquellos «que no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino de Dios» (1, 13). Se establece así el vínculo con aquel que no fue engendrado por voluntad carnal sino por la fuerza del Espíritu

santo: Jesucristo. Nos convertimos en «casa espiritual» cuando somos comunidad familiar con Jesucristo. Esto confiere esa sintonía interna, esa impronta nueva y ese nuevo fundamento vital que es más fuerte que todas las diferencias naturales y hace crecer el verdadero parentesco interior. El seminario está siempre en construcción, como la Iglesia y como cada familia. Se va formando constantemente a medida que las personas dejan que Jesucristo construya con ellas la casa viva.

Podemos afirmar muy simplemente que la misión esencial de un seminario es ofrecer un espacio donde pueda realizarse incesantemente esta construcción espiritual. Su misión es ser un lugar de encuentro con Jesucristo que integre a las personas en Jesús de tal modo que puedan llegar a ser su voz para los hombres y para el mundo de hoy. Esta afirmación básica se concreta más si recurrimos de nuevo al texto citado. La meta es la casa; el material son las piedras... piedras vivas, si se trata de construir una casa viva. Por eso, el versículo habla de construcción en forma pasiva: cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual. El activismo nos impulsa a entender estas palabras en sentido activo: construir el reino de Dios, construir la Iglesia, construir una nueva sociedad, etc. El nuevo testamento ve nuestro papel de otro modo. El constructor es Dios o el Espíritu santo. Nosotros somos piedras; para nosotros, la construcción consiste en ser construidos. El antiguo himno litúrgico para la consagración del templo describe plásticamente el proceso, hablando de golpes saludables de cincel, trabajo minucioso del maestro con el martillo y enlaces ajustados, hasta que los bloques de piedra pasan a ser el gran edificio de la nueva Jerusalén. Tocamos aquí algo muy importante: construir es ser construido. Si queremos ser casa, debemos —debe cada uno— aceptar ser labrados por otro. Si queremos ser material apto para la casa, debemos dejarnos ajustar para el puesto donde nos utilicen. El que quiera ser piedra en el conjunto y para el conjunto, debe dejarse vincular a la totalidad. No puede ya simplemente hacer u omitir las cosas según su criterio. Debe aceptar ser ceñido y conducido por otro adonde no quiere (cf. Jn 21, 18). El evangelio de Juan nos ofrece otro símil: la vid, para dar fruto, debe ser limpiada;

debe dejarse podar. El camino para producir más fruto pasa por el dolor de la purificación (Jn 15, 2).

Como primera conclusión de estas consideraciones podemos afirmar que la preparación sacerdotal debe ofrecer algo más que la educación y la formación humana. El candidato ha de comenzar por aprender las virtudes sin las cuales ninguna familia puede mantenerse unida. Esto es de gran importancia, porque el sacerdote no debe capacitarse sólo para convivir en la familia del presbiterado, de la Iglesia local y universal; su tarea es, además, asociar y mantener unidos en la comunión de la fe a individuos que son extraños por origen. formación. temperamento y circunstancias de la vida. Ha de iniciar a las personas en la capacidad para la reconciliación, el perdón y el olvido, la tolerancia y la generosidad. Debe enseñarles el respeto al otro en su alteridad, la paciencia recíproca, la combinación de la confianza, la discreción y la franqueza en su justa medida, y muchas cosas más. Debe capacitarse, sobre todo, para asistir a la gente en el dolor: dolor físico, decepciones, humillaciones y angustias que a nadie respetan. ¿Cómo va a hacer todo esto si no lo ha aprendido antes él mismo? La capacidad de aceptar y soportar el sufrimiento es una condición fundamental para la madurez del ser humano; si no se aprende esto, el fracaso de la existencia es inevitable. La acritud contra todos y contra todo contamina el fondo del alma y lo convierte en tierra yerma. El dominio del dolor... antes se hablaba de ascesis; el término no gusta hoy; nos dice más si lo traducimos del griego al inglés: *training.* Todos saben que no hay éxito sin entrenamiento y sin esa superación de sí mismo que el entrenamiento lleva consigo. Hoy se entrena todo el mundo con empeño y seriedad para cualquier género de arte, y así vemos en muchos terrenos unos rendimientos punta que antes eran impensables. ¿Por qué nos resulta tan extraño entrenarnos para la vida auténtica y verdadera, ejercitamos en el arte de la renuncia, de la autosuperación, de la libertad interior frente a nuestros deseos?

## *2. La pasión por la verdad*

De lo mucho que se podría decir en este tema voy a destacar sólo un punto: la educación para la verdad. Muchas veces, la verdad le resulta incómoda al hombre, pero es la guía más poderosa para el desprendimiento, para la verdadera libertad. Tomemos el ejemplo de Pilato. Él sabe exactamente que este Jesús acusado es inocente, y que debe absolverlo en buena justicia. Quiere hacerlo; pero esta verdad aparece en conflicto con su cargo; puede acarrearle disgustos o incluso costarle la pérdida de su posición. Pueden surgir disturbios, y él puede causar mala impresión al emperador; etc. Prefiere sacrificar la verdad, que no grita ni se defiende, aunque la traición deja en su alma un vago sentimiento de fracaso. Esta situación se repite siempre en la historia. Recordemos un ejemplo de signo contrario: Tomás Moro. Parecía obvio reconocerle al rey la supremacía sobre la Iglesia. No había un dogma explícito que lo excluyera de modo inequívoco. Todos los obispos lo habían hecho; ¿por qué iba a exponer su vida él, un laico, y precipitar a su familia en la ruina? Si no quiere pensar en sí mismo, ¿no debe, al ponderar los motivos, dar al menos la prioridad a los suyos en lugar de seguir obstinadamente la voz de su conciencia? En tales casos queda patente a nivel macroscópico, por decirlo así, lo que ocurre constantemente en lo cotidiano de nuestra vida. Puedo librarme de un asunto incómodo haciendo una pequeña concesión a la mentira. O a la inversa: aceptar las consecuencias de la verdad me acarrea un tremendo disgusto. ¡Cuántas veces ocurre esto! ¡Y cuántas veces cedemos! La situación en que se encontró Tomás Moro es corriente si la traducimos a lo cotidiano: si muchos lo dicen, ¿por qué no yo? ¿cómo voy a perturbar la paz del grupo? ¿por qué voy a hacer el ridículo? ¿no está la paz de la comunidad por encima de mi verdad? La armonía del grupo se convierte así en tiranía contra la verdad. Georges Bernanos, obsesionado con el misterio de la vocación sacerdotal y las tragedias de su fracaso, expuso dramáticamente este peligro en la figura del obispo Espelette. El prestigioso obispo es profesor académico; culto y amable, sabe decir la palabra justa en cada momento, lo que el mundo culto espera de un obispo: «La cordialidad de este sacerdote ingenioso no decepciona a nadie, salvo a él mismo. Su cobardía intelectual es inmensa... Nadie es tan despreciable como alguien que sólo vive

para ser querido. Esas almas tan hábiles para comportarse al gusto de cada uno, son mero espejo...». Bernanos avanza en su análisis hasta llegar a la causa de este fracaso: «'Yo pertenezco a mi tiempo', repite con semblante de alguien que atestigua a su favor... Pero nunca advierte que de ese modo está renegando del signo eterno con el que fue marcado»[169].

Yo no dudo en afirmar que la gran enfermedad de nuestro tiempo es su déficit de verdad. El éxito, el resultado, le ha quitado la primacía en todas partes. La renuncia a la verdad y la huida hacia la conformidad de grupo no son un camino para la paz. Este género de comunidad está construido sobre arena. El dolor de la verdad es el presupuesto para la verdadera comunidad. Este dolor debe aceptarse día a día. Sólo en la pequeña paciencia de la verdad maduramos por dentro, nos hacemos libres para nosotros mismos y para Dios.

Aquí aflora de nuevo la imagen de las piedras vivas. Pedro ilustra el contenido de la imagen con palabras del Salmo 118, 22, que era ya un texto cristológico fundamental: «La piedra que los constructores desecharon / en piedra angular se ha convertido». No vamos a entrar aquí en la teología de la muerte y la resurrección que encima este versículo; pero la idea de la piedra viva nos ha llevado ya a reconocer que el construir incluye el ser construido, que sin el elemento pasivo no puede producirse la pasión purificadora. Bernanos definió el dolor como la esencia del corazón divino, y el sufrimiento corporal y espiritual, como lo más valioso que el Señor nos impone[170]. La piedra desechada es la imagen de aquel que asumió el dolor mortal del amor supremo y llegó a ser el espacio para todos nosotros: la piedra angular que hace de la humanidad desgarrada una casa viviente, una familia nueva. En el seminario sacerdotal, en la formación sacerdotal, no integramos un grupo cualquiera. De hacerlo, corremos el peligro de que la pasión del ajuste consista en la mera acomodación al grupo, y sacrifiquemos a ella nuestra verdad. No construimos con arreglo a un paradigma autofabricado. Nos dejamos construir por aquel que es paradigma y meta de todos nosotros, por el segundo Adán, al que Pablo llama

Espíritu de vida (1 Cor 15, 45). Este plan constructivo justifica el esfuerzo de las purificaciones y nos garantiza que son purificaciones y no destrucciones. En esta construcción crecemos internamente, dispuestos a asimilar «todo lo que sea verdadero, noble, justo, puro, amable, honorable, todo lo que sea virtud y cosa digna de elogio» (Flp 4, 8). La verdad nos hace idóneos para tal construcción.

Cuando se alcanza esta meta. el seminario llega a ser un hogar. Sin este proceso común, es una serie de habitaciones en una residencia de estudiantes cuyos moradores permanecen encerrados en sí mismos. Precisamente la prontitud de ánimo para la purificación garantiza el buen humor y la alegría de esa casa. Si no hay tal disposición, la crítica y el hastío de todo y de uno mismo crean un ambiente donde los días son grises y la alegría no cunde porque le falta el sol que necesita para crecer.

## *3. Casa y templo: servicio a la Palabra encarnada*

Estas reflexiones dan acceso a una segunda parte en la que, aparte la formación esencial del hombre y del cristiano, podemos tocar el tema de la preparación para el ministerio sacerdotal. El punto de partida nos lo ofrece, una vez más, el texto sobre la casa espiritual hecha de piedras vivas. Es la casa que Dios se construye en el mundo y que a la vez construimos nosotros para él: la «casa de Dios». Toda la teología del templo queda recogida en este texto. El templo es el lugar donde mora Dios, espacio de su presencia en este mundo. Por eso es el lugar de reunión donde se realiza constantemente la alianza. Es punto de encuentro de Dios con su pueblo, que en él se encuentra también consigo mismo. Es el lugar donde resuena la palabra de Dios, donde se implanta el código de sus preceptos y queda visible a todos. Es, finalmente, lugar de la gloria de Dios. Esta gloria de Dios brilla en la pureza intacta de su palabra; pero aparece también en la belleza festiva del culto. La gloria se manifiesta en la glorificación, que es respuesta a la llamada de su palabra, una respuesta sintética y anticipada que debe continuar en la vida real, la cual ha de ser reflejo de su gloria. La rotura del velo del templo en la muerte de Jesús significa que el

templo dejó de ser lugar del encuentro de Dios y hombre en este mundo. Desde el instante de la muerte de Jesús, su cuerpo entregado por nosotros es el nuevo y verdadero templo; la destrucción física del templo de piedra el año 70 no hace sino visualizar ante la historia lo que ocurrió ya en la muerte de Jesús[171]. Ahora encuentra la frase del salmo su pleno cumplimiento: «Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo» (Sal 40, 7, Heb 10, 5). El culto ha adquirido así su nueva y definitiva significación: glorificamos a Dios haciéndonos un solo cuerpo con Jesús, es decir, una nueva existencia espiritual en la que él nos envuelve totalmente, con cuerpo y vida (cf. 1 Cor 6, 17). Glorificamos a Dios dejándonos integrar en ese acto de amor que se cumplió en la cruz. Glorificación y alianza, culto y vida son inseparables entre sí. Esta hora de Jesús que durará hasta el fin de los tiempos, consiste en que él nos atrae a sí desde la cruz (Jn 12, 32) para que seamos «uno solo» con él (Gál 3, 28).

En el nuevo culto que se celebra constantemente en nuestro tránsito pascual desde nosotros mismos al ámbito del cuerpo de Cristo, siguen vigentes los elementos esenciales que definen el culto del antiguo testamento, y cobran ahora su pleno sentido. Habíamos dicho que el «templo» es primordialmente un lugar para la palabra de Dios. Por eso el presbiterado, que está al servicio de la Palabra humanada, debe hacer presente la palabra de Dios en su pureza no falseada y en su permanente actualidad. Para el sacerdote del nuevo testamento es fundamental que no exponga una filosofía privada de la vida que él haya ideado o leído, sino la palabra que nos fue confiada y que no podemos adulterar, como dice Pablo tajante y gráficamente en la segunda Carta a los corintios (2, 17). Estamos aquí ante la pretensión desafiante que debe afrontar el sacerdote; detrás se hace visible toda la anchura y profundidad que implica la formación y preparación sacerdotal. Como sacerdote, yo no puedo ofrecer mis ideas privadas; soy enviado de otro, y es lo que da relevancia a mi mensaje: «Somos embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!» (2 Cor 5, 20). Esta sentencia de Pablo es la definición exacta de la forma básica y la misión

fundamental del sacerdote en la Iglesia de la nueva alianza. Tengo que proclamar la palabra de otro y esto significa que debo conocerla, entenderla y apropiármela.

Pero este anuncio requiere algo más que la actitud de un mensajero telegráfico que trasmite fielmente palabras ajenas sin que le afecten para nada. Debo trasmitir la palabra del Otro en primera persona, personalmente, y ajustarme a ella de forma que sea palabra mía. Porque este mensaje no requiere un telegrafista, sino un testigo. Lo normal es que el ser humano se forme una idea y luego busque la palabras adecuada; pero aquí sucede a la inversa: la palabra le precede. El se pone a disposición de la palabra y se trasfiere a ella. En este proceso de conocimiento, comprensión y reflexión, de adaptación a esta palabra, consiste la esencia de la formación sacerdotal. El padre Kolvenbach, en su libro *Ejercicios,* define esta subordinación del propio conocimiento a la doctrina de la Iglesia como un «sacrificium intellectus», y continúa: «Este 'sacrificium' imprime en toda la labor espiritual... el sello de una oblación en sentido propio, un sello sacerdotal... La capacidad... de anunciar no se orienta... primariamente al saber, sino a la integración personal del sacerdote en el cuerpo de Cristo y a la integración de nuestra comprensión en la palabra de Dios comunicada. Como para los levitas, los profetas y los apóstoles, también para los anunciadores de la palabra de Dios el proceso de aprendizaje —que nunca cesa— consiste en ceder el primer puesto al honor de Dios... Un sacerdote debe consagrarse sin restricciones a la palabra de Dios»[172]. El padre Kolvenbach explica a partir de aquí la misteriosa fórmula paulina de que debemos «revestirnos de Cristo»: revestirse de Cristo consiste en este proceso de identificación con la palabra de la fe, en la adaptación interna a esta palabra, para que sea algo nuestro por habernos ajustado a ella.

Esto significa en la práctica que la dimensión intelectual y la espiritual son inseparables en los estudios teológicos. El hecho de que haya en el mundo una palabra de Dios accesible a nosotros, algo que Dios nos dijo y nos dice, es la realidad más impresionante que cabe pensar; pero estamos embotados por el hábito para

percibir el prodigio de esta comunicación. Hace poco he recordado una pequeña anécdota que relata Helmut Thielicke en sus memorias. Dos estudiantes de filología que nunca habían recibido enseñanza religiosa asistieron a uno de sus sermones en el Hamburger Michel. Lo que más les impresionó fue el padrenuestro recitado al final, cuyo texto desconocían. Como les pareció que a todos les era familiar, no se atrevieron a preguntar y procuraron informarse por su cuenta. Fracasaron en el intento de encontrarlo en la biblioteca estatal. Tampoco pudieron hallar la letra en la facultad teológica. La cosa se iba haciendo más enigmática hasta que el domingo, durante la celebración matinal trasmitida por radio, tomaron nota del padrenuestro recitado en común. «Así tuvimos por fin el padrenuestro en el cesto», fue el final del relato de los dos estudiantes a Thielicke sobre el largo y arduo viaje de descubrimiento de la oración del Señor, que desembocó en su conversión a la Iglesia católica[173]. Se repite aquí, en nuestro tiempo, el fenómeno de la fe de los paganos que hizo exclamar al Señor: «Os aseguro que en ningún israelita he encontrado tanta fe» (Mt 8, 10). Conocer la aventura de la cercanía de la palabra de Dios en toda su belleza excitante y embarcarse en ella con todas las fuerzas, pertenece a la esencia de la vocación sacerdotal. Por eso, ningún esfuerzo puede parecernos excesivo para el conocimiento de la palabra de Dios. Si vale la pena aprender italiano para entender a Dante en su original, mucho más obvio debe ser aprender a leer la Escritura en la lengua original. Todo el rigor de los estudios históricos sirve obviamente para internarnos en la palabra de Dios. La disciplina racional, la disciplina del trabajo metódico, es una pieza irrenunciable del camino al sacerdocio. El que ama, quiere conocer; desea saber más y más sobre la persona que ama. Así, el afán de conocer es una tendencia interna del amor. Por lo demás, la disciplina metódica que obliga a despojarse constantemente de las ideas preferidas de uno para amoldarse a los datos reales, es un modo insustituible de educación para la verdad y la veracidad, una pieza esencial de ese desprendimiento del testigo que no se pregona a sí mismo, sino que está al servicio de lo que es más grande que él. Una espiritualidad que quiera saltarse esto, se

convierte en fanatismo. La edificación sin verdad es una especie de autosatisfacción espiritual que no nos podemos permitir.

El esfuerzo cuidadoso y disciplinado por entender la sagrada Escritura es el fundamento de la educación para el sacerdocio. Pero está bastante claro que no es suficiente una lectura puramente histórica de la Biblia. No la leemos como palabra humana del pasado; la leemos como palabra de Dios que él hace llegar a todos los tiempos, a través de personas de un tiempo pasado, como palabra siempre presente. Alojar la palabra en el pasado significa negar la Biblia como Biblia. Esa exégesis puramente histórica, orientada al pasado, lleva con lógica interna a la negación del canon y, en consecuencia, al cuestionamiento de la Biblia como tal. Aceptar el canon significa siempre leer la palabra más allá de su mero instante, es decir, percibir en los autores al pueblo de Dios como soporte y autor permanente. Pero, dado que ningún pueblo es pueblo de Dios por propia iniciativa, la aceptación de este sujeto significa reconocer en él y a través de él a Dios como el verdadero inspirador de sus caminos y de su memoria plasmada en la Escritura. Colocándose en esta perspectiva, la exégesis se convierte en exégesis bíblica y en teología; ésta nace cuando hay una Iglesia que es el sujeto común, y sin este sujeto no existe[174]. Cuando la teología lo abandona, se convierte en filosofía de la religión: el conjunto de disciplinas teológicas se disgrega en una yuxtaposición de ciencias históricas, filosóficas y praxeológicas, como el canon se disgrega cuando no hay un sujeto permanente, lo único que puede acreditarlo como canon. Si la presencia interior de este sujeto —la Iglesia— se debilita en las almas, es inevitable el proceso disgregador: la disolución del canon y la disolución de la teología en una serie de especialidades apenas ligadas entre sí. Tal es la gran tentación de nuestra hora, en la que el sentido del misterio que es la Iglesia se extingue casi totalmente y la gran Iglesia aparece como una organización capaz de coordinar los temas religiosos, pero ella misma no entra en la religión, que se desenvuelve en el ámbito afectivo de la comunidad. Por eso, la vivencia y la aceptación de la Iglesia forma parte sustancial de la preparación para el presbiterado. Si en esta época la Iglesia no «despierta en las almas», al final todo

es subjetivo. La fe degenera en una elección privada de aquello que me parece más actualizable; no se produce el desprendimiento de mí mismo y la trasferencia a la palabra del Otro. La palabra es entonces, a la postre, mi palabra; yo no me integro en el cuerpo de Cristo, sino que permanezco en mí mismo.

Esto significa que una preparación global y científica multilateral es necesaria para el presbiterado por la naturaleza misma de éste. La religión del *Logos* es esencialmente una religión racional. Incluye la dimensión filosófica e histórica, igual que la referencia a la práctica; pero todo esto sólo puede aglutinarse desde un fondo teológico que no puede subsistir sin la realidad de la Iglesia. Hoy, en la era de la especialización progresiva, creo que la búsqueda de la unidad interna en teología y la concentración en el núcleo han pasado a ser una prioridad urgente. La teología debe ser sin duda multilateral, pero también capaz de sacudirse constantemente el lastre y centrarse en lo esencial. Debe ser capaz de distinguir entre el saber particular y el saber fundamental; y debe, sobre todas las cosas, trasmitir una visión orgánica del conjunto donde se integre lo esencial. Si los estudios calificados de ejemplares hacen que al final se acumule una serie de saberes especiales inconexos, incumplen su objetivo. Sólo la totalidad permite conocer los criterios que son imprescindibles para el necesario discernimiento de los espíritus, para la autonomía espiritual del anunciador. Si no aprende a juzgar desde el todo, queda expuesto indefenso al vaivén de las modas.

Esto me lleva a otro punto. Siempre me ha dado que pensar el hecho de que la plegaria de la misa romana donde los sacerdotes piden por sí mismos, utilice la palabra «pecador»: «nobis quoque peccatoribus». El apelativo oficial que se aplican los clérigos en presencia de Dios deja de lado la dignidad y va al núcleo: somos «siervos pecadores»[175]. No creo que se pueda despachar esto como una simple concesión a la humildad. Expresa la misma conciencia que hizo exclamar a Isaías ante la teofanía: «¡Ay de mí, estoy perdido! Soy hombre de labios impuros... y he visto con mis ojos al Rey y Señor de los ejércitos» (6, 5); la misma conciencia que deja a Pedro sobrecogido ante la pesca milagrosa y le hace

exclamar: «¡Apártate de mí, Señor, que soy un pecador!» (Le 5, 8); la misma conciencia que resuena en la liturgia cuando el obispo exhorta a los candidatos: «Con gran temor hay que subir a esta altura...». Es peligroso acostumbrarse a la cercanía permanente de lo santo, que deriva fácilmente en cotidiano y habitual, y luego en funesto. Las duras palabras de Jesús a los fariseos y sacerdotes descansan en una trama psicológica y sociológica que siempre existe: la costumbre insensibiliza. Recordemos el ejemplo de los dos estudiantes en su búsqueda del padrenuestro, donde hemos visto reflejado el interés de los paganos y nuestra propia ceguera. Por eso la Iglesia consideró en el pasado que no se podía estudiar teología simplemente como una profesión para ganarse el sustento. Porque entonces tratamos la palabra de Dios como algo que nos pertenece, y no es así. Moisés tuvo que quitarse las sandalias ante la zarza ardiendo. Podríamos decirlo de otro modo: el que se expone al foco radiactivo de la palabra de Dios y lo maneja profesionalmente, debe prevenirse contra su proximidad; de lo contrario sufrirá quemaduras. La realidad de este peligro se advierte en que todas las grandes crisis de la Iglesia van acompañadas de una decadencia del clero, para el cual el trato con lo santo no era ya el misterio sobrecogedor y peligroso de la cercanía ardiente del Santísimo, sino una manera cómoda de asegurarse el sustento. La prevención necesaria para eludir el riesgo de la familiaridad profesional con el misterio de Dios puede encontrarse expresada en la orden que recibe Moisés de quitarse el calzado: el calzado, hecho de cuero, de la piel de animales muertos, era expresión de lo muerto, y había que desechar lo muerto para poder estar en la vecindad de aquel que es la vida. Lo muerto... es por lo pronto el exceso de cosas muertas, las posesiones de que se rodea una persona. Lo muerto abarca también aquellas actitudes que obstaculizan el camino pascual: sólo el que se pierde a sí mismo, se gana. El sacerdocio requiere un abandono de la existencia burguesa, debe asumir la autopérdida de un modo estructural. El hecho de que Iglesia y celibato vayan unidos procede de esta verdad: el celibato es la antítesis de la vida normal. El que lo asume desde dentro, no puede considerar el presbiterado como una profesión entre otras, sino que ha de afirmar la renuncia al propio

proyecto vital, dejarse ceñir y guiar por el otro adonde no quisiera. Antes de tomar esa decisión, es preciso oír y meditar el dicho del Señor: «Si uno de vosotros quiere construir una torre, ¿no se sienta primero a calcular los gastos, a ver si tiene para terminarla?» (Lc 14, 28). Nadie puede ir al sacerdocio por propia iniciativa, como su modo de vida. El examen cuidadoso de si respondo con él a la llamada del Señor o sólo trato de realizarme, es condición fundamental. Y en todo el trayecto está la condición de mantener vivo el contacto con el Señor. Porque si apartamos la vista de él, puede ocurrirnos lo que a Pedro cuando sale al encuentro de Jesús sobre las aguas: sólo la vista del Señor puede contrarrestar la fuerza de la gravedad, y puede hacerlo realmente. Siempre somos pecadores; pero si él nos sostiene, las aguas del abismo pierden su poder.

Quisiera volver, a este propósito, sobre el «nobis quoque», la oración presbiterial del canon romano. Invoca en favor del sacerdote a los guías e intercesores, comenzando por Juan Bautista; después, a catorce santos: siete varones, todos mártires, y siete santas mujeres y vírgenes. Representan las diversas áreas geográficas de la Iglesia y las diferentes vocaciones existentes en ella: todo el pueblo santo de Dios[176]. El sacerdote está apoyado por los santos y por toda la comunidad viviente de los fieles. Me parece especialmente significativo que el canon romano mencione los nombres de las santas mujeres justamente en la oración por los sacerdotes. El celibato sacerdotal nada tiene que ver con la misoginia; tampoco significa una ruptura de vínculos con la mujer. La maduración interna de un sacerdote depende esencialmente de que encuentre la relación correcta con las mujeres; necesita ser apoyado por madres, vírgenes, profesionales y viudas que acepten su misión especial y le acompañen en ella con bondad y solicitud femenina, desinteresada y pura.

## *4. Palabra y sacramento: el lugar del culto*

Nuestras reflexiones se mueven siempre en la idea de que nuestra vocación es la de formar parte de un templo vivo. El templo incluye

el culto divino, el sacrificio; así nos lo dice la primera Carta de Pedro. Como cristianos, creemos en la Palabra humanada. Por eso, el servicio sacerdotal debe alcanzar algo más que la predicación, más que una exposición de la Biblia. Lo que se hace visible en la palabra, ha pasado a los sacramentos, dice san León Magno[177]. La palabra de la fe es esencialmente palabra sacramental. De ahí que la formación para el sacerdocio deba ser una preparación para el servicio de los sacramentos, para la liturgia sacramental de la Iglesia. No voy a exponer ahora en largas consideraciones lo que esto significa, cuando lo anterior estaba pensado ya desde una óptica sacramental. Hay una cosa clara: la eucaristía diaria debe ser el núcleo de la preparación sacerdotal. La capilla debe constituir el centro del seminario, y la cercanía eucarística debe continuar y profundizarse en la adoración personal ante el Señor presente. El sacramento de la penitencia debe ser siempre la brasa encendida de la purificación que menciona el profeta Isaías en el relato de su vocación (6, 6); debe ser la fuerza de reconciliación que nos alivie de todas las tensiones y, guiados por el Señor, nos lleve a la unión.

La liturgia entraña el silencio y la celebración festiva. De mis años de seminario, los momentos de la misa matinal con su frescor y pureza incontaminados, junto con las grandes celebraciones llenas de esplendor festivo, son los más bellos recuerdos que guardo. La liturgia es bella precisamente porque nosotros no somos sus agentes, sino que participamos en lo que es más grande, nos envuelve e incorpora. Voy a referirme de nuevo al canon de la misa romana: el «communicantes» menciona los nombres de veinticuatro santos en correspondencia tácita con los veinticuatro ancianos que, según el cuadro del Apocalipsis, rodean el trono de Dios en la liturgia del cielo[178]. Toda liturgia es liturgia cósmica, un salir de nuestras humildes agrupaciones hacia la gran comunidad que abraza cielo y tierra. Esto le confiere la amplitud, la gran dimensión; esto hace de cada liturgia una fiesta; enriquece nuestro silencio y nos invita a buscar esa obediencia creativa que nos capacita para sumarnos al coro de la eternidad.

El culto está relacionado con la cultura; esto es algo que salta a la vista. La cultura sin culto pierde su alma, y el culto sin cultura ignora su propia dignidad. Si la formación sacerdotal es muy sustancialmente, en su núcleo, formación litúrgica, un seminario ha de ser también una casa de amplia formación cultural. La música, la literatura, el arte figurativo, el amor a la naturaleza, todo esto le pertenece. Los talentos son diversos, y lo hermoso es que, en el seminario sacerdotal, muchos y diferentes talentos puedan complementarse. Nadie lo puede todo, pero nadie debe apuntarse a la vulgaridad. La liturgia es el contacto con la belleza misma, con el amor eterno. De ella ha de irradiar la alegría a la casa, en ella puede trasformarse y superarse la carga del día. Cuando la liturgia es el centro de la vida, nos hallamos en el ámbito de la exhortación paulina: «Estad siempre alegres; os lo repito, estad alegres. El Señor está cerca» (Flp 4, 4). Desde el punto céntrico que es la liturgia, sólo desde él, se comprende que Pablo defina al apóstol, al sacerdote de la nueva alianza, como «cooperador en vuestra alegría» (2 Cor 1, 24).

En la época de mi juventud topábamos aún ocasionalmente, en el mundo rural, con la creencia de que la preparación para el sacerdocio consistía sobre todo en aprender a decir misa. Uno se extrañaba de que esta creencia perdurase tanto tiempo, aun sabiendo que para decir misa era necesario aprender latín, algo nada sencillo. En realidad, cabe afirmar efectivamente que, a fin de cuentas, la preparación para el sacerdocio consiste en aprender a celebrar la eucaristía. Pero cabe afirmar también, a la inversa, que la eucaristía existe para enseñarnos a vivir. La escuela de la eucaristía es la escuela de la vida justa; nos conduce a la enseñanza de aquel que pudo decir con exclusividad: yo soy el camino, la verdad y la vida (in 14, 6). El tremendo ministerio de la eucaristía consiste en que el sacerdote puede hablar con el yo de Cristo. Hacerse sacerdote y serlo sigue siendo un acercamiento a esta identificación. Nunca acabaremos de alcanzarla, pero si la buscamos, estamos en el buen camino: el camino que lleva a Dios y al hombre, el camino del amor. Con esta vara hay que medir siempre la preparación para el sacerdocio.

## Origen de los diferentes trabajos

- *Jesucristo, hoy:* Internat. kath. Zeitschrift Communio 19 (1990) 56-70; en España: Universidad Complutense de Madrid: *Jesucristo, hoy,* El Escorial 1989, 297-316.

- *Cristo y la Iglesia. Problemas actuales de la teología. Consecuencias para la catequesis,* en Ratzinger-Staudinger-Schütte, *Zu Grundfragen der Theologie heute,* Paderborn 1992, *7-17.*

- *El poder de Dios, esperanza nuestra:* Pastoralblatt für die Diózesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Kóln, Osnabrück, 40 (1988) 71-83.

- *La resurrección, fundamento de la liturgia cristiana. El significado del domingo para la oración y la vida del cristiano.* Publicado con el título *Vom Sinn des Sonntags:* Forum kath. Theologie 1 (1985) 161-175; también en diversas ediciones de la revista internacional Communio.

- *«Templo construido con piedras vivas». La casa de Dios y el culto cristiano,* en W. Seidel (ed.), *Kirche aus lebendigen Steinen,* Mainz 1975, 30-48.

- *«Cantad a Dios con maestría». Premisas bíblicas para la música de Iglesia.* Fue publicado con el título *Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik* en *Brixener Initiative Musik und Kirche. Drittes Symposion «Choral und Mehrstimmigkeit»,* Brixen 1990, 9-21.

- *La imagen del mundo y del hombre en la liturgia y su expresión en la música de Iglesia.* Publicado con el título *Liturgie und Kirchenmusik:* Internat. kath. Zeitschrift 15 (1986) 243256; también en *Musices aptatio. Jahrbuch 1986 Christus in Ecclesia cantat,* ed. alemana, 60-74; también ediciones en inglés, italiano, francés y portugués (todo en Roma 1986).

- *«Te cantaré en presencia de los ángeles». La tradición de Ratisbona* y *le reforma litúrgica.* Publicado con el título *In der Spannung zwischen Regensburger Tradition und nachkonziliarer Reform:* Musica sacra. Zeitschrift des Allgemeinen Cáecilienverbandes für Deutschland 114 (1994) 37g-38g.

- *Conversión, penitencia y renovación.* Versión muy abreviada de lo publicado con el título *Kirchenverfassung und Umkehr* en Internat. kath. Zeitschrift 13 (1984) 444-457.

- *Preparación para el servicio presbiteral.* Publicado con el título *Perspektiven der Priesterausbildung heute* en K. Hillenbrand (ed.), *Unser Auftrag — Besinnung auf den priesterlichen Dient,* Würzburg 1990, 11-38.

1 Las conferencias están impresas en el volumen Universidad Complutense de Madrid, *Jesucristo hoy,* Cursos de verano, El Escorial 1989.

2 Cf. por ejemplo B. B. Macomber, *The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles,* en N. Garsoian y otros, *East of Byzantium,* Washington 1982, 73-83, donde se demuestra que la invocación a Cristo en la anáfora apostólica de Addai y Mari, es original y no un añadido posterior. Cf. también A. Gerhards, *Priére adressée á Dieu ou au Christ?,* en *Bibliotheca Eph. Lit., Subsidia,* Roma 1983, 101-114, que hace referencia a otras anáforas anteriores al siglo IV dirigidas a Cristo: «Frente a la opinión de Jungmann de que sólo a partir del siglo IV entraron paulatinamente en la liturgia las plegarias dirigidas a Cristo, éstas siempre formaron parte de la oración pública de la Iglesia» (p. 113). El himno querubínico de la liturgia bizantina se dirige a Cristo como oferente del sacrificio. Estas enmiendas concretas no dañan la categoría de la obra maestra de Jungmann. Publicada el año 1925 en Münster i.W., fue reeditada en 1962 con anexos del autor.

3 H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners,* Freiburg 1941; 2.' ed. totalmente revisada, Einsiedeln 1961. Cf. W. Láser, *Im Geiste des Origenes. II. U. von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenvdter,* Frankfurt 1976, 181-212.

4 Chr. Schünborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung,* Schaffhausen 1984 (original francés, Fribourg 1976, [2]1978), 107-138; J. M. Lethel, *Théologie de l'Agonie du Christ.* (Préface de M. J. Le Guillou), Paris 1979.

5 Cf. J. Ternus, *Das Seden- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung,* en A. Grillmeier-H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Kalchedon. Geschichte und Gegenwart,* Würzburg 1954, 81237, espec. 136-142.

6 *Catecismo de la Iglesia católica,* 473.

7 Valdría la pena volver a analizar hoy las cuestiones, de palpitante actualidad en su tiempo, que planteó J. A. Jungmann en *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* Regensburg 1936, y encontrarnos así con nuevas posiciones unilaterales. Habría que repensar en concreto su crítica de la espiritualidad trinitaria en p. 70ss, a la que él contrapone una posición estrictamente cristocéntrica, al igual que su crítica a una devoción a Cristo de sabor «monofisita». Me limito a señalar un pasaje de esta crítica: en p. 77 señala el cariz ambiguo del canto sacramental: «Te pedimos a ti, verdadero pan de los ángeles, a ti, Padre, Señor, Dios de gran misericordia...». El tratamiento de «Padre» dado al Señor presente en la eucaristía no deja de ser problemático; pero el título de Padre aplicado a Cristo viene del período anterior a la controversia arriana; cf. R. Cantalamessa, *Il Cristo-Padre negli scritti del II-III se-colo:* RSLR 3 (1967) 1-27; V. Grossi, Il *titolo cristologico «Padre» nell' antichita cristiana:* Augustinianum 16 (1976) 237-269; B. Studer, *Gott und unsere Erlósung im Glauben der Alten Kirche,* Düsseldorf 1985, 116. H. U. von Balthasar ha expuesto con profundidad el sentido espiritual y la base teológica de ese tratamiento en *Du hast Worte ewigen Lebens,* Einsiedeln-Trier 1989, 59s. La inversión de los peligros desde que se produjo la crítica de Jungmann resulta evidente en el error de traducción al final del «Gloria», donde se ha falseado el «en la gloria de Dios Padre» («in gloria Dei Patris») con un «para alabanza de Dios Padre», de sabor subordinacionista. Si se quiere justificar el cambio con el texto de Flp 2, 11 (aunque, por toda su estructura, nada tiene que ver con este pasaje), habrá que recordar que, en la *koiné* griega, *en y eis* eran intercambiables, y que la *Vetus Latina,* lo mismo que Jerónimo, tradujo con buen criterio «in gloria Dei Patris».

8 Cf. el análisis certero de la cuestión en H. Schlier, *Wer ist Jesus?,* en Id., *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsiitze und Vortrdge* (ed. por V. Kubina-K. Lehmann), Freiburg 1980, 20-32.

9 *Sermo* 131, 2 PL 38, 730; en alemán H. U. von Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche,* Einsiedeln-K61n 1942, 261s.

10 Cf. F. van der Meer, *Christus. Der Menschensohn in der abendlándischen Plastik,* Freiburg 1980, 21; Id., *Die Ursprünge christlicher Kunst,* Freiburg 1982, 88; 152ss; instructivo también F. Gerke, *Christus in der spütantiken Plastik,* Mainz 31948.

11 Para el conjunto del proceso histórico, cf. la obra de van de Meer mencionada en nota 10.

12 Más ampliamente J. Ratzinger, *Kirche, Ókumene und Politik,* Einsiedeln 1987, 235-240.

13 H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vortrüge,* München 1977, 81.

14 J.-M. Cangh-M. van Esbroeck, *La primauté de Pierre (Mt 16, 16-19 et son contexte judarque:* Rev. théol. de Louvain 11 (180) 310-324; espec. 310s. Valiosas indicaciones sobre la exégesis de la perícopa de la transfiguración se encuentran también en P. H. Kolvenbach, *Die iisterliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung, Freiburg 1988, 220-227 (trad. cast.: Caminando hacia la pascua, Bilbao 1990).*

15 Con gran penetración ha intentado J. Magné exponer y actualizar nuevamente esta interpretación «gnóstica» de Jesús en sus dos obras *Logique des dogmes y Logique des sacrements* (ambas en la editora del autor, Paris 1989). En la misma línea está la interpretación que hace Bloch del cristianismo; cf. espec. *Atheismus im Christentum,* Suhrkamp 1968, por ejemplo 1 l6ss (trad. cast.: *Ateísmo en el cristianismo,* Madrid 1983). Cf. L. Weimer, *Das Verstandnis von Religion und Offenbarung bei Bloch* (disertación académica), München 1971.

16 Esta exégesis obvia para los padres de la Iglesia se encuentra brevemente resumida en la frase insuperable de Agustín: «Ascendit Christus in caelum: sequamur eum»: *Sereno 304,* 4 PL 38, 1397. Siempre importante en esta materia el trabajo de R. Petersons *Zeuge der Wahrheit,* en Id., *Theologische Traktate,* München 1951, 165-224.

17 *Sobre el Espíritu santo* XV 35, en *Sources chrétiennes* n.° 17 bis (ed. B. Pruche o.p., Paris 1968), 364ss (= PG 32, 128C-D—I29 A-B); en alemán Basilius, *Über den Heiligen Geist* (traducción e introducción de M. Blum), Freiburg 1967, 58s.

18 *Sermo 205,* 1 PL 38, 1039; en alemán H. U. von Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche,* 259.

19 IX 83 y 84, cit. según R.-P. Mártin, *Pontius Pilatus. Riimer, Ritter, Richter,* München-Zürich 1989, 96.

20 Instructivo a este respecto A. Brunner, *Die Religion,* Freiburg 1956, 67-80; cf. también E. Dammann, *Die Religionen Afrikas,* Stuttgart 1963, 33; G. van der Leeuw, *Phdnomenologie der Religion,* Tübingen [2]1956, 180ss.

21 Chr. Schtinborn, *Die Christus-lkone,* Schaffhausen 1984, 20.

22 *Ibid.,* espec. 30-54.

23 *Ibid.,* 96.

24 *Ibid.,* 97.

25 *Ibid.,* 134.

26 J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* Regensburg 1936, 76s, 100, n. 2. Lo que Jungmann formula aquí en el plano dogmático y pastoral para el presente lo fundamentó en su obra histórica pionera *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet,* Münster 1925 (reimpr. 1962), espec. 51s y 200ss. Ambos libros marcaron a toda una generación de estudiosos y pastores de almas. Cf. la conocida aportación de K. Rahner, *Chalkedon. Ende oder Anfang?,* en A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* III, Würzburg 1954, 9ss. Ejercieron también una gran influencia en este campo las publicaciones de F. X. Arnold, como su trabajo del citado volumen sobre Calcedonia, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Geschichte der christlichen Frümmigkeit,* 287-340; Arnold remite aquí especialmente a K. Adam, *Cristo, nuestro hermano,* Barcelona [7]1978, donde el gran dogmático de Tubinga criticó la religiosidad popular en términos similares a las que encontramos en Jungmann (en Arnold, espec. p. 300s).

27 Cf. el riguroso análisis de los rasgos fundamentales de la cristología de Máximo el Confesor en Chr. Schónborn, *Die Christus-lkone,* 107-138; F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor,* Freiburg (Suiza) 1980; F. Heinder-Chr. Schónborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur,* Fribourg 1982.

28 R. Guardini, *Stationen und Rückblicke,* Würzburg 1965, 50 (en el discurso de agradecimiento «Verdad e ironía» con ocasión de su 80 cumpleaños).

29 Guillermo de St. Thierry, *De natura et dignitate amoris,* 40, citado según trad. alemana de H. U. v. Balthasar, *Der Spiegel des Glaubens,* Einsiedeln 1981,

170.

30 P. H. Kolvenbach, *Die iisterliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung,* 136, expone con agudeza el sentido cristológico de la parábola sobre Lázaro.

31 H. Schlier, *La carta a los gálatas,* Salamanca 1975, 325-333.

32 Cf. Kolvenbach, *Die iisterliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung,* 133-142.

33 Cf. la bella exégesis de este texto en Kolvenbach, *Die ¿isterliche Weg,* 176ss; también importantes consideraciones sobre el concepto de «vida». Acerca del trasfondo histórico del texto y la exégesis patrística cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* II, Barcelona 1980, 212-219.

34 Este trabajo reproduce básicamente una conferencia para sacerdotes y colaboradores (y colaboradoras) que pronuncié, con motivo del encuentro de católicos en Dresde (perteneciente a la antigua República Democrática Alemana) el 10 de julio de 1987, en la Iglesia imperial de la ciudad. Se enmarca en esa búsqueda de una cristología soteriológica que persiguen los dos textos anteriores: la cuestión de cómo la fe en Cristo se hace redención y salvación dentro de nuestra propia vida.

35 Cf. W. Foerster, *ejsygia,* en ThWNT II, 559-571, espec. 559s y 563.

36 R. Guardini, *El poder,* Madrid [2]1977, 40.

37 *Ibid.,* 41.

38 Cf. importantes reflexiones sobre el tema en C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen,* Einsiedeln 1979, espec. 72ss.

39 Citado según R. Spaemann, *Die Unantastharkeit des menschlichen Lebens. Kommentar zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über ethische Fragen der Biomedizin,* Freiburg 1987, 71.

40 *Ibid.,* 26s.

41 Expongo algunas ideas que desarrollé más ampliamente en mi introducción a la encíclica publicada por Herder: *Maria - Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II, Enzyklica «Mutter des Erlósers»,* Freiburg 1987, 116ss.

42 *Ihid.,* 99. T. Goritschewa expone en forma impresionante el nexo entre sufrimiento y gracia, entre sufrimiento y redención en su libro *Die Kraft der Ohnmiichtigen. Weisheit aus dem Leiden,* Wuppertal 1987, espec. 21-25.

43 H. U. von Balthasar en su introducción a *Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes,* Einsiedeln [3] 19 84, 17.

44 Gregorio de Nisa, *De vita Moysis,* PG 44, 357 B-D; en castellano *Vida de Moisés,* trad. e introd. de T. H. Martín, Salamanca 1993, 89-90.

45 Cf. H. Schlier, *Der Riimerbrief,* Freiburg 1977, 363-369.

46 *Ibid.,* 368: *«Hyperphronein* consiste en la pretensión de un miembro de la comunidad de igualarse a otro o superarlo sin tener en cuenta el propio grado de fe. *Sophronein* es, en cambio, el esfuerzo de mantener y fomentar la unidad del cuerpo de Cristo con arreglo al propio grado de fe».

47 Los textos patrísticos sobre la cuestión del sábado *y* el domingo aparecen recopilados en W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche,* Zürich 1972 (Traditio christiana El texto citado de *Acta ss Saturnini et alio- rum..., ibid* n.° 109, p. 176.

48 Magn 9, 1.2; en Rordorf n.° 78, p. 134.

49 Cf. J. Blank, *Paulus und Jesus,* München 1968, 154ss. Blank compendia en p. 156 el resultado de sus rigurosos análisis: «'Al tercer día' es una indicación cronológica acorde con la tradición cristiana primitiva de los evangelios, y se refiere al descubrimiento del sepulcro vacío; «según las Escrituras» se refiere, al igual que la frase sobre la muerte de Jesús, a Is 53, 10s». Por eso es exegética y teológicamente infundada la acusación de «fundamentalismo bíblico ingenuo» que lanza contra el *Catecismo de la Iglesia católica* R. Heinzmann *(Was ist der Mensch? Anfragen an das Menschenbild des «Katechismas der katholischen Kirche»,* en E. Schulz (ed), *Ein Katechismus für die Welt,* Düsseldorf 1994, 86s), por considerar el tercer día como una medida del tiempo histórico desde la sepultura de Jesús hasta el descubrimiento del sepulcro vacío. En su polémica con el *Catecismo,* Heinzmann se apoya sin razón en R. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift,* Freiburg [2]1969. Lehmann intentó aclarar el contenido teológico de la fecha «tercer día» desde las fuentes, como sugiere Pablo cuando dice que esa fecha fue, «según las Escrituras», el momento de la resurrección, y afirma así expresamente dos extremos: la fecha real y el contenido teológico de esa fecha. La conjunción de facticidad y sentido sólo es contradictoria para aquel que no puede ver en el hecho un sentido y en el sentido lo realizado fácticamente, y considera por tanto la historia como pura realidad empírica, ajena a las intervenciones de Dios. Por lo demás, la fecha del tercer día como momento del descubrimiento del sepulcro vacío y de las primeras apariciones del Resucitado, la ofrecen unánimemente los relatos de los cuatro evangelios, a pesar de la diversidad en las formas lingüísticas y en las perspectivas.

Porque todos presentan como día de la muerte de Jesús el viernes, víspera del gran sábado; todos hacen referencia al deseando sabático (algo obvio en el ámbito judío); todos sitúan en el primer día de la semana la visita al sepulcro, el descubrimiento del sepulcro vacío y los primeros encuentros con Cristo, el Resucitado. Mientras las profecías de Jesiás sobre la pasión (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34; Le 8, 23; 24, 7) y 1 Cor 15, 4 emplean la fórmula del tercer día, estos relatos hablan de primer día de la semana. Esta indicación cronológica indujo en la era apostólica a hacer de la asamblea dominical la cena del Señor. El que cancela la fecha en este punto y se evade a lo puramente «teológico», no sólo deja sin base al domingo cristiano sino que inmaterializa la resurrección y destruye así el fundamento de la fe cristiana.

50 Cf. especialmente Ex 19, 11.16. He intentado exponer más ampliamente las conexiones en mi escrito *Der Gott Jesu Christi,* München 1976, 7684; cf. también J. Ratzinger, *Suchen, was droben ist,* Freiburg 1985, 40ss.

51 Sobre el simbolismo patrístico del primero, tercero, séptimo y octavo día, cf. J. Daniélou, *Liturgie und Bibel,* München 1963, 225-305; K. H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre,* Bonn 1966 (muy instructivo para la visión patrística del nexo entre creación e historia de la salvación); breve información también en H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft,* Teil 5), Regensburg 1983, 26-49; referencias interesantes también en W. Rordorf, *Le dimanche — source et plénitude du temps liturgique chrétien:* Cristianesimo nella storia 5 (1984) 1-9.

52 Cf. los documentos en W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche,* 27-87.

53 *Constituciones apostólicas* VII, 23, 3; Rordorf n.° 58, p. 100. Las *Constituciones apostólicas* son una recopilación que data del siglo IV; cf. H. Rahner, LThK I (2.a ed.) 759.

54 *Ibid.* VIII, 33, 1; Rordorf, *ibid.*

55 Seudo Ignacio, *Ad Magnesios,* 9; Rordorf n.° 59, p. 102.

56 Gregorio de Nisa, *Adv. eos qui castigationes aegre ferunt,* PG 46, 309 B-C: Rordorf n.° 52, p. 92-93: «¿Con qué ojos contemplas el día del Señor si no observaste el sábado? ¿o no sabes que estos días son hermanos *(adelphoi)?».*

57 Cf. la bella fórmula con que una homilía anónima escrita a finales del siglo IV (y que fue atribuida a Atanasio) resume el fruto de la lucha patrística en torno a la

relación entre sábado y domingo, haciendo constar expresamente: «...el Señor trasfirió el sábado a su día». Este texto puede encontrarse en Rordorf n.° 64, p. 110-111.

58 Cf. H. Gese, *Zur Biblischen Theologie,* München 1977, 54-84; aquí, importantes consideraciones sobre el significado veterotestamentario genuino del sábado y sobre su recepción por Jesús; cf. también Rordorf, p. XIII.

59 Cf. Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln christlicher Feste,* Mainz 1965, 114-147, 150-159. Maertens destaca en todo caso unilateralmente el aspecto de «espiritualización» en el tránsito del antiguo al nuevo testamento y olvida que la «espiritualización» cristiana es encarnación, concentración cristológica.

60 2 Crón 36, 21.

61 *Sabbat und Sonntag,* p. XX

62 L. Brandolini, *Domingo,* en D. Sartore-A. M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia,* Madrid [3]1997, 594-613, cita 602.

63 *Ibid.,* 379; cf. 386.

64 Cf. lo que dice sobre la inversión de los símbolos la instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe *Algunos aspectos de la «teología de la liberación»,* del 6 de agosto de 1984 (Madrid 1984), X, 14-16.

65 R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen,* Düsseldorf 1984, 109-113. Cf. especialmente p. 109: «El efecto inmediato me ha interesado cada vez menos. Lo que quise, al principio instintivamente, luego más conscientemente, fue esclarecer la verdad. La verdad es un poder, pero sólo cuando no se le pide un efecto inmediato». También es conmovedora la confesión de p. 114s: «Aquí (en las conferencias de la Iglesia de san Canisio, en Charlottenburg) es donde sentí con más fuerza lo que he dicho antes sobre el poder de la verdad. Rara vez me he percatado como en aquellas veladas de lo grande, lo radicalmente verdadero y vivificante que es el mensaje cristiano católico. A veces era como si la verdad estuviera físicamente presente en la sala». Algo parecido en p. 110.

66 Por eso es también falsa la teoría, difundida en diferentes versiones, según la cual el culto divino sólo puede celebrarse con un sacerdote al que conocemos y en una comunidad que se conoce a sí misma. De este modo la liturgia degenera claramente en rito social. Lo grande de lo católico es que ningún fiel es extraño al otro, y que allí donde hay fe, el creyente se siente como en casa.

67 Para la exégesis, cf. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief,* Freiburg 1961, 57-63; de la abundante bibliografía señalemos además J. Coppens, *Le sacerdote royal des fidéles: un commentaire de 1 Petri 11, 4-10,* en *Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts á Mgr. A. M. Charue,* Gembloux 1969, 61-75; J. H. Elliott, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Petr 2, 4-10,* Leiden 1966. Sobre el texto paralelo Ef 2, 19-22, cf. J. Gnilka, *Der Epheserbrief,* Freiburg 1971, 152-160; sobre el tema de la piedra en el NT, J. Betz, *Christus-Petra-Petrus,* en J. Betz-H. Fries, *Kirche und Überlieferung,* Freiburg 1960, 1-21.

68 Para las cuestiones exegéticas del fragmento 2 Sam 7, 1-29 cf. H. W, Hertzberg, *Die Samuelbücher,* Gíittingen [3] 1 965, 231-236. Sobre la teología del templo, Y. Congar, *Le mystére du temple,* Paris 1957.

69 Sobre el tema Jesús y el templo, cf. Y. Congar, *Le mystére du temple,* 133-180, y el abundante material de R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* Góttingen 1957, 85-91, y R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan 1,* Barcelona 1980, 396-408. El lector advertirá fácilmente que no intento, en lo que sigue, intervenir en la disputa sobre los «ipsissima facta et verba» de Jesús, sino presentar simplemente al Jesús de los evangelios, una tarea, por cierto, bastante desatendida y que vale la pena después de tantas exposiciones sobre el «Jesús histórico».

70 R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* 1, 402. En mi conferencia sobre Israel, la Iglesia y el mundo, pronunciada el año 1994 en Jerusalén y publicada en mi escrito *Evangelium, Katechese und Katechismus,* München 1995, 63-83, he intentado profundizar y aclarar más la idea de unidad de los testamentos y de «necesidad» de la pasión que aquí he sugerido.

71 El trabajo fue redactado en forma de conferencia sobre la celebración del milenario de la catedral de Maguncia.

72 F. Mussner, *Die UNA SANCTA nach Apg 2, 42,* en Id., *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments,* Düsseldorf 1967, 212-222, cita en 221.

73 *Ibid.,* 220s.

74 E. Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung,* en Id., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen,* Freiburg 1959, 1-14.

75 Eusebio, *Historia de la Iglesia* X, 2; sigo la traducción de Ph. Haeuser, Kempten 1932, en la reedición por H. Kraft, München 1967; cita en p. 412.

76 Eusebio X, 14; en H. Kraft, 416.

77 Cf. B. Kótting, *Die Gestaltung des Kultraumes in der friihen Kirche,* en Id., *Ecclesia peregrinans* II, Münster 1988, 186-198. Nuevas aclaraciones sobre la esencia y devenir del templo cristiano pueden verse en el breve pero importante escrito de L. Bouyer, *Architecture et liturgie,* Paris 1991.

78 No parece irrelevante notar que *skhnh* evoca la palabra *shekinah* y presenta así a Jesús como el lugar de la presencia de Dios; cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* 43; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* I, 284-285; ThWNT VII, 380; H. Haag, *Diccionario de la Biblia,* Barcelona 1975, 1112, 1411.

79 Quiero significar con esto que, junto con el atrio de Salomón, hay que considerar como segundo antecedente del templo cristiano la sala de la última cena y del acontecimiento de pentecostés. En el atrio de Salomón se desarrolla una mitad del culto cristiano: la liturgia de la palabra. Lo más propio de la nueva comunidad, la cena del Señor, que sustituye y consuma los antiguos sacrificios, no tiene cabida allí. Sólo la confluencia del cenáculo y el atrio de Salomón en un solo espacio genera la «Iglesia» en sentido específico. Si se olvida esto, llegamos a un concepto puramente «sinagogal», no sólo de Iglesia sino de cristianismo, y dejamos de lado su verdadero núcleo.

80 A. Camus, *L'envers et l'endmit. La morí dans l'áme, en Essais,* Bibl. de la Pléiade (1965) 31-39 (trad. cast.: *El revés* y *el derecho,* Madrid 1984). Cf. G. Linde, *Das Problem der Gottesvorstellungen im Werke von Albert Camus,* Münster 1975, especialmente p. 10s.

81 He intentado exponer algo más ampliamente la problemática de la espiritualización y la encarnación en mi escrito *Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik,* en *Das Fest des Glaubens,* Einsiedeln 1981, 86-111; cf. los trabajos corespondientes de este volumen.

82 *Adv. haer.* V 12, 4 *(Sources chrétiennes* 153, 154). Cf. H. J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis,* Münster 1976.

83 A. Deissler, *Die Psalmen,* Düsseldorf 1964, 192.

84 H.-J. Kraus, *Los salmos* I, Salamanca 1993, 709.

85 *Biblia de Jerusalén,* Bilbao 1980, traducción de *La Sainte Bible,* Paris 1955, Ps. 47 (46) 8: «sonnez pour Dieu de tout votre art!».

86 *En. in ps. 32 s 1,* 8; C Chr. XXXVIII, 253s.

87 Cf. el artículo extraordinariamente instructivo *zmr* de Ch. Barth en G J. Botterweck-H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wiirterbuch zum Alten Tes tament* II, 603-612, col. 605: «En ningún caso significa el término *zámara (*el verbo acádico fundamental) 'música' instrumental sin canto articulado» Col. 605s: «En acádico, los dos significados de 'cantar' y 'tañer' van tan ligados que es más correcto hablar de dos aspectos de un significado único: la misma actividad es a la vez 'vocal' e 'instrumental'». Col. 611: «En la larga serie de palabras para designar alabanzas hímnicas, *zmr* ocupa un puesto central en tanto que unifica en sí el modo de alabanza articulado, que habla en palabras comprensibles, y el modo inarticulado que se expresa en gritos y ges. tos. La alabanza articulada adquiere así una amplitud que de otro modo no le corresponde, y la inarticulada una claridad que de otro modo le falta». Sobre el versículo que nos ocupa observa Barth col. 609: *«zammeru maskil* resulta oscuro en Sal 47, 8».

88 M. Hengel, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst,* en W. Baier y otros (eds.), *Weisheit Gottes. Weisheit der Welt. Festschrift J. Ratzinger 1,* St Ottilien 1987, 357-404, cita 387. Ch. Barth, en *Theologisches Würterbuch zum Alten Testament* 11, 611, ha criticado esta traducción por cargar el acento unilateralmente en lo instrumental, y hace notar que Jerónimo, en su segunda reelaboración del salterio, escribe «cano» o «canto» en lugar de «psallo». Pero Hengel no tiene en cuenta el cambio semántico que se produce en los LXX.

89 M. Hengel, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst,* 388.

90 Datos interesantes en H. Gese, *Zur Geschichte der Kultsdnger am zweiten Tempel,* en Id., *Vom Sinai zum Sion,* München [2]1984, 147-158.

91 Cf. H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament,* en *ibid.,* 180-201; Id., *Die Herkunft des Herrenmahls,* en Id., *Zur biblischen Theologie,* München 1977, 107-127.

92 Cf. el trabajo mencionado en n. 6.

93 Ex 35-40. Es interesante el paralelismo entre la construcción del santuario Ex 40, 16-33 y el relato sacerdotal de la creación Gén 1, 1-2, 4a; los siete días de la creación encuentran una correspondencia en la séptupla repetición de la frase «como había ordenado el Señor a Moisés»; Gén 2, lss tiene eco en Ex 40, 33: «Así acabó la obra Moisés», a la que sigue la teofanía (en correspondencia con el sábado después de los siete días de la creación).

94 El trabajo de H. Gese mencionado en n. 8 da a entender el elevado rango teológico que otorgó el antiguo testamento a la música cultual. Referencias útiles también en P. M. Ernetti, *Principi filosofici e teologici della Musica* I, Roma 1980.

95 Cf. M. Hengel, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst,* 387.

96 *Ibid.,* 382s.

97 *Ibid.,* 366-370.

98 Cf. una caracterización del idealismo trascendental frente a la esencia de la interioridad cristiana en H. Kuhn, *Romano Guardini - Philosoph der Sorge,* St. Ottilien 1987, 47; también 80.

99 Cf. el siguiente trabajo, especialmente 158ss.

100 Los argumentos esenciales están expuestos con precisión en M. Basilea Schlink, *Rockmusik — woher, wohin?,* Darmstadt-Eberstadt 1989; bibliografía. Cf. también U. Bäumer, *Wir wollen nur deine Seele,* Bielefeld 41986.

101 C. M. Johansson, *Music and Ministry. A Biblical Counterpoint,* Peabody Massachusetts 1984, 50. Me referiré expresamente a esta obra fundamental y muy ponderada en su posición, aunque poco atentida hasta ahora en Alemania.

102 P. Hindemith, *A Composer's World,* Cambridge 1952, 126; citado según C. M. Johansson, *Music and Ministry,* 51.

103 Según C. M. Johansson, *Music and Ministry,* 52.

104 A. Korb, *How to Write Songs That Sell,* Boston 1957, 8; C. M. Johansson, *Music and Ministry,* 53. Cf. también H. Bryce, *How To Make Money Selling the Songs You Write,* New York 1970.

105 P. Hindemith, *A Composer's World,* 211-212; C. M. Johansson, *Music and Ministry,* 49: «We become musically comatose».

106 *Ibid.,* 55, como resumen de un análisis de la orientación espiritual del mensaje cristiano, por una parte, y del *pop* por otra.

107 *Hom. in Ez 1 hom. 1, 15* PL 76, 793 A-B.

108 La publicación de este trabajo coincidió con la aparición el año 1990, en Piemme, de la obra de Gianfranco Ravasi, *11 canto della rana. Musica e*

*teología nella Bibbia.* Una primera parte del libro (p. 7-50) contiene poemas de D. M. Turoldo con el título «Cantate a Dio con arte»; en la segunda parte (p. 51-163), el conocido exegeta D. M. Ravasi trata de música y teología en la Biblia: de «lo musical y lo teológico», y del silencio de la música; aborda finalmente, con el título «El sonido en la imagen», la iconografía musical. El autor hace una exposición de la música en la Biblia partiendo del versículo que nos ocupa (47, 8), cuya traducción «cantad a Dios con arte» («cantate a Dio con arte») fundamenta, entre otros apoyos, remitiendo al comentario de H. J. Kraus. La obra, escrita con brillantez, es una fuente de conocimientos que recomiendo vivamente al lector.

109 Cf. J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens,* Einsiedeln 1981, 86-111.

110 F. Rainoldi-E. Costa jr., *Canto y música,* en D. Sartore-A. M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia,* Madrid [3] 1 997, 272b-298a «...los documentos del Vaticano II revelan la existencia de dos almas...»; 289a: «Esta serie de anotaciones, deducidas del espíritu más que de la letra del Vaticano.

111 *Ibid.,* 273b.

112 *Ibid.,* 283a.

113 *Ibid.,* 279b: «La celebración se configura como espléndido *opus* al que acudir, y a sus protagonistas se les reconocen poderes misteriosos: el alejamiento cultural comienza a ser así distanciamiento *sacral...* La música se prepara para llegar a ser, como el latín, una *lengua* culta: la lengua de otra iglesia, que es la institución y su clero».

114 *Ibid.,* 275a: «Piénsese... (que puede llevar) a una reiteratividad de esquemas mentales y de juicios prefabricados; a una fabulación-ocultamiento de datos para mantener una determinada forma de poder y de visión ideológica. Piénsese en expresiones mistificadoras corrientes, como 'el gran patrimonio de la música sagrada', 'el pensamiento de la iglesia sobre el canto', 'el órgano, rey de los instrumentos', 'la universalidad del canto gregoriano', etc.»; cf. 287b y 283a.

115 *Ibid.,* 287b.

116 *Ibid.,* 284b.

117 *Ibid.,* 282b.

118 *Ibid.,* 288a.

119 *Ibid.,* 289b.

120 *Ibid.,* 288b.

121 *Ibid.,* 296a.

122 *Ibid.,* 296a.

123 *Ibid.,* 297h: «... los miembros de la asamblea creyente, y sobre todo los animadores del rito... sepan conquistar... esa capacidad fundamental que consiste en *saber celebran* es decir, en saber actuar...».

124 *Ibid..* 289b.

125 R. Guardini, *Die Kirche des Herrn. Meditationen,* Würzburg 1965. Guardini, p. 17ss, toma posición asimismo respecto a la 'apertura' ya en marcha, que él aprueba, pero proponiendo a la vez su criterio interno: «...ojalá que el proceso de nuestro presente no lleve a una superficialización o debilitamiento de la Iglesia, sino que haya siempre una clara conciencia de que la Iglesia es 'misterio' y 'roca'» (p. 18). Comenta brevemente los dos conceptos y relaciona el concepto de «roca» con la verdad, cuyo imperativo exige que la Iglesia «mantenga inquebrantablemente, a pesar de todos los compromisos de la época, la distinción entre lo verdadero y lo falso»: «Porque sólo la verdad *y* la pasión de la verdad significan auténtico respeto, mientras que la condescendencia y la contemporización son formas de debilidad que no creen al hombre capaz de afrontar la majestad del Dios que se revela; en el fondo, un desprecio del hombre...». Habría que leer también, a este respecto, la nueva edición francesa de *Méditation sur l'Eglise* de H. de Lubac (Paris 1985); en castellano: *Meditación sobre la Iglesia,* Madrid [3] 1988 .

126 Sobre la idea de liturgia en Guardini he intentado extenderme más en mi trabajo *Von der Liturgie zur Christologie,* en J. Ratzinger (ed.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von R. Guardini,* Düsseldorf 1985, 121144.

127 R. Guardini, *Liturgische Bildung,* Rotenfels 1923; nueva edición ampliada con el título de *Liturgie und liturgische Bildung,* Würzburg 1966.

128 Para la recta comprensión del término paulino *logiké laigeia,* cf. sobre todo H. Schlier, *Der Rómerbrief,* Freiburg 1977, 350-358, especialmente 356ss.

129 Cf. el trabajo fundamental de Chr. Schónborn, *Die Christus-Ikone,* Schaffhausen 1984.

130 Cf. J. Ratzinger, *Der Fest des Glaubens,* Einsiedeln 1981, 86-111; A. Rivaud, *Platon et la musique:* Rev. d'histoire de la philosophie (1929) 1-30.

131 Estas conexiones, demasiado poco atendidas, quedan patentes en los escritos del ex *diskjockey* y director de una banda de *rock,* Bob Larson: *Rock and Roll. The Devils Diversion,* 1967; Id., *Rock and the Church,* 1971; *Hippies, Hindus and Rock and Roll,* 1972. Sobre la música en el ámbito del *jazz* y el *pop,* música quizá inocua, pero igualmente antilitúrgica por naturaleza, cf. H. J. Burbach, *Sacro-Pop:* Internationale katholische Zeitschrift 3 (1974) 9194; p. 94: «El 'pop sacro' que se presenta aquí como vanguardista es producto de una 'cultura dirigista de masas' que reproduce el mal gusto de un público consumista poco exigente». Id., *Aufgaben und Versuche,* en R. G. Fellerer (ed.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik* II, Kassel 1976, 395-405. Juicio resumido en p. 404: «Se trata de una música que tiende, sobre todo en su 'ritmo', a una progresiva liquidación del individuo, y esto en un mundo que, con la formación de complejos crecientes de poder, pasa a la administración total. La música se convierte en ideología. Ella controla, dirige, filtra y combina un torrente de sensaciones sin rumbo. Lo reduce a unos modelos estereotipados de vivencia».

132 J. F. Doppelbauer, *Die geistliche Musik und die Kirche:* Internationale katholische Zeitschrift 13 (1984) 457-466.

133 Sobre los fundamentos teológicos y musicales de la música eclesial, que aquí sólo hemos tocado de paso, cf. el importante artículo de J. Overath, *Kirchenmusik im Dienst des Kultes:* Internationale katholische Zeitschrift 13 (1984) 355-368; un panorama muy amplio de ideas en P.-W. Scheele, *Die liturgische und apostolische Sendung der Musica sacra:* Musica sacra, Zeitschrift des allg. Cácilienverbandes für die Länder deutscher Sprache 105 (1985) 187-207.

134 He mantenido deliberadamente el colorido local de esta conferencia, pronunciada con motivo del retiro de mi hermano en su cargo de maestro de capilla, porque creo que el caso concreto puede ilustrar y aclarar mejor las cuestiones de principio.

135 Cf. H. Stampfer-H. Walder, *Die Krypta von Marienberg im Vinschgau,* Bozen 1982.

136 Importante para el tema de la «vita angelica» J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen,* Düsseldorf 1963, 70; cf. también H. Stampfer-H. Walder, *Die Krypta von Marienberg im Vinschgau,* 26.

137 H. Schützeichel, *Wohin soll ich mich wenden? Zur Situation der Kirchenmusik im deutschen Sprachraum:* StdZ 209 (1991) 363-374.

138 Texto original italiano en AAS 36 (190) 329-339.

139 En la introducción del *motu proprio* y en II, 3 se habla expresamente de participación activa de los fieles como un principio litúrgico fundamental. G. Romanato, *Pio X. La vita di papa Sarto,* Milano 1992, narra la prehistoria del *motu proprio* en la biografía de Pío X: el futuro papa había dirigido una escolanía en el seminario de Padua y esbozó algunos apuntes en un cuaderno que aún llevaba consigo siendo patriarca de Venecia. Como obispo de Mantua, al reorganizar el seminario dedicó mucho tiempo y energías a la puesta en marcha de la «scuola di musica». Allí conoció a Lorenzo Perosi, que permaneció muy vinculado a él y había recibido durante sus estudios en Ratisbona el impulso necesario para su obra de músico de Iglesia. En Venecia continuó los contactos con Perosi. Allí publicó en 1895 su primera carta pastoral, basada en un memorial que había enviado el año 1893 a la Congregación de Ritos y que anticipa casi literalmente el *motu proprio* (p. 179ss; 213s; 247s; 330).

140 G. Romanato, *Pio X,* 247, remite también al juicio de R. Aubert, que ha considerado a Pío X como el principal reformador de la vida eclesiástica desde el concilio de Trento.

141 S. Schützeichel, *Wohin soll ich mich wenden?,* 363-366.

142 *Catecismo de la Iglesia católica,* 1069.

143 *Ibid.*

144 *Ibid.,* 1097.

145 Cf. *Constitución sobre la liturgia,* 8; cf. también la nota siguiente.

146 *Catecismo de la Iglesia católica,* 1090; *Constitución sobre la liturgia,* 8. El *Catecismo* señala que la misma idea se expresa en la *Constitución sobre la Iglesia,* n.° 50, último apartado.

147 Ph. Harnoncourt, *Gesang und Musik im Gottesdienst,* en H. Schützeichel, *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch,* Düsseldorf 1991, 9-25, cita p. 13.

148 *Ibid.,* 17.

149 *Ibid.,* 366: «En principio, cualquier música puede emplearse en el culto divino, desde el gregoriano hasta el *jazz.* Hay obviamente una música que es más o menos apropiada para el culto divino. Es decisiva la calidad...».

150 *Ibid.,* 24.

151 *De dominica oratione* 4, CSEL III, 1 (ed. Hartel), 268s.

152 *Gesang und Musik im Gottesdienst, 17.*

153 Cf. el trabajo fundamental de W. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie,* Einsiedeln-Freiburg 1991.

154 *Gesang und Musik im Gottesdienst,* 21.

155 E. J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier,* Regensburg [2]1971, 234; cf. B. Jeggle-Merz-H. Schützeichel, *Eucharistiefeier,* en H. Schützeichel, *Die Messe,* 90-151, también 109s.

156 Cf. K. Onasch, *Kunst und Liturgie der Ostkirche,* Wien-Küln-Graz 1984, 329.

157 Cf. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* II, Freiburg 1952, 168ss.

158 *Ibid.,* 174.

159 *Ibid.,* 175s.

160 *Ibid.,* 172.

161 Cf. K. Onasch, *Kunst und Liturgie der Ostkirche,* 329; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia 11,* 166. Clemente *(Ad Cor* 34) asocia ya Is 6 con Dan 7, 10, como hace el «Sanctus» litúrgico; es exactamente la versión que hemos encontrado en las imágenes de Marienberg: «Observemos cómo toda la multitud de sus ángeles está junto a él...». Sobre la cronología de 1 Clem, cf. Th. J. Herron, *The Dating of the First Epistle of Clemens to the Corinthians,* Roma 1988. Herron intenta probar que 1 Clem no data, como suele suponerse, del año 96 d. C., sino que fue escrita en torno al 70.

162 J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* II. 170s (notas 41 y 42).

163 *Ibid.,* 171, nota 42, cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium II,* Freiburg 1977, 184.

164 Cf. *ibid.,* 165. A este respecto puede ser interesante señalar que el *motu proprio* de Pío X, del año 1903, dispone en III, 8 que los cantos que se interpreten durante la santa misa sólo pueden emplear textos litúrgicos; admite *una* excepción: a la usanza de la Iglesia romana, después del «Benedictus» se puede cantar un motete sobre el santísimo sacramento.

165 J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* II, 413-422.

166 Cf. F. Mussner, *Der Jakobusbrief,* Freiburg 1975, 225.

167 Fue en su origen una conferencia pronunciada con motivo del 400 aniversario del seminario sacerdotal de Wurzburgo; esto explica la referencia inicial al significado de los jubileos.

168 Cf. O. Michel, *oikos ktl.,* en ThWNT V, 122-161, especialmente 113s; H.A. Hoffner, *bajit,* en *Würterbuch zum AT* I, 629-638; M. Wodke, *Oikon in der Septuaginta. Erste Grundlagen,* en O. Rüssler (ed.), *Hebraica,* Berlin 1977, 59-140, especialmente 60ss.

169 G. Bernanos, *L'imposture* (Bibliothéque de la Pléiade 1961), 387 y 388.

170 *Ibid.,* 352.

171 Cf. W. Trilling, *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien,* München 1968, 201; J. Gnilka, *Das Matthdusevangelium* II, Freiburg 1988, 476.

172 P. H. Kolvenbach, *Der ósterliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung,* Freiburg 1989, 24 (trad. cast.: *Caminando hacia la pascua.* Bilbao 1990).

173 H. Thielicke, *Zu Gast auf einem schiinen Stern. Erinnerungen,* Hamburg 1984, 307s.

174 Cf. J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit,* Freiburg 1989, especialmente 7-44; sobre la cuestión de la Iglesia como «sujeto» de la teología puedo remitir al trabajo «Teología e Iglesia» de mi libro *Wesen und Auftrag der Theologie,* Einsiedeln 1993, 39-62.

175 Cf. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* II, Freiburg 1952, 311; Th. Schnitzler, *Meditaciones sobre la misa,* Barcelona 1960, 120s.

176 Cf. Th. Schnitzler, *Meditaciones sobre la misa,* 122.

177 *Sermo 2 de Ascensione,* 2, PL 54, 398.

178 Th. Schnitzler, *Meditaciones sobre la misa,* 96-97; sobre la esencia de la liturgia cf. J. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell,* Einsiedeln 1981.

Joseph Ratzinger

# La sal de la tierra

Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio

Una conversación con Peter Seewald

Palabra, Madrid 1997


- Nota del editor
- Prólogo
- Capítulo I. La fe católica: signos y palabras
  - Su persona
  - Familia y vocación
  - El joven profesor
  - Obispo y cardenal
  - El Prefecto y su Papa
  - Resumen
- Capítulo II. Los problemas de la Iglesia Católica
  - Roma en apuros
  - Sobre la situación de la Iglesia
  - La situacion en Alemania
  - Las causas de la decadencia
  - Los defectos de la Iglesia
  - El canon de las críticas
  - El dogma de la infalibilidad
  - Un mensaje de alegría y no de amenaza
  - Somos el pueblo de Dios
  - Santo gobierno y fraternidad
  - El celibato
  - Los anticonceptivos
  - El aborto

    - El matrimonio de los divorciados
    - La ordenación de la mujer
- Capítulo III. En los umbrales de una nueva época
    - Dos mil años de historia de la salvación. ¿Sin redención?
    - Catarsis: la época de transición y sus duras pruebas
    - Una «nueva primavera para el espíritu humano» en el tercer milenio
    - Iglesia, Estado y sociedad
    - Ecumenismo y unidad
    - El islamismo
    - El judaísmo
    - ¿Un nuevo concilio?
    - El futuro de la Iglesia y la Iglesia del futuro
    - La visión de una nueva Iglesia
    - «Puro, puro, puro». La revolución espiritual
    - Nuevas oportunidades para el mundo mediante la Iglesia
    - La verdadera historia del mundo. La plenitud de los tiempos

# Nota del editor

El Cardenal Ratzinger, desde hace más de dieciséis años Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, es, para muchos, el pensador más influyente en la Iglesia católica después del Papa. Un periodista alemán, Peter Seewald, ha conseguido unas declaraciones impresionantes, por su extensión y profundidad, sobre multitud de cuestiones que importan a todo el mundo.

Desde la perspectiva pesimista de quien abandonó la Iglesia —y vive en el limitado, pero influyente, ambiente germano en el que grupos de católicos rechazan las enseñanzas del Magisterio— Seewald formula, sin demasiados miramientos, graves preguntas y acusaciones. Por su parte, el Cardenal rompe esquemas y entra al fondo de todas las cuestiones que le plantea, sin dejarse impresionar por las apariencias favorables o desfavorables del momento o del lugar. Ratzinger responde con libertad, desde la fe cristiana y desde su experiencia, a los retos y desafíos que se le presentan al cristianismo; y lo hace sin fáciles entusiasmos pero con esperanza.

La sal de la tierra contiene historias de su infancia y de su familia, su vocación sacerdotal y actividad teológico en diversas universidades alemanas, sus intervenciones clave en el Concilio Vaticano II, su valiente actitud ante los abusos del 68, su tarea como arzobispo de Munich cuando fue designado por Pablo VI, y, luego, su trabajo al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuando le nombra Juan Pablo II (teología de la liberación, ordenación sacerdotal de mujeres, celibato, preservativos, bioética, inculturación, sectas..., y nombres propios como Drewerrnann, Boff, Küng, Gutiérrez). Se da un repaso a cómo está la Iglesia en los diversos países, y se examinan las perspectivas ecuménicas. Pero, sobre todo, críticas y más críticas, porque el antiguo redactor de «Der Spiegel» y «Stern» se hace portavoz de quienes opinan que la Iglesia está anticuada, es un poder autoritario, no conecta con las modas del mundo.

A lo largo de estas páginas, el lector aprenderá más cosas sobre el Papa Juan Pablo II, sobre el modo de trabajar en la Curia romana, sobre qué es vivir y comportarse como cristiano en el tiempo presente y en el que está por llegar. En fin, La sal de la tierra no sólo ofrece una información extraordinaria, sino que, sobre todo, invita a quien lo lee a plantearse cuestiones decisivas que debe y puede pensar mejor, porque, verdaderamente, se trata de un libro provocador y apasionante.

Juan José Espinosa

Director de Libros-Palabra

## Prólogo

Roma en invierno. En la plaza de San Pedro la gente llevaba abrigo y sujetaba el paraguas con fuerza. En los cafés tomaban té, y cuando fui al camposanto a visitar una tumba, incluso los gatos protestaban.

El Cardenal, como de costumbre, todavía tenía que trabajar el sábado en su oficina y, cuando él terminara, pensábamos acercarnos a Frascati, a Villa Cavalletti, un antiguo colegio de Jesuitas. El chofer esperaba junto a un Mercedes que la Congregación para la Doctrina de la Fe había comprado de segunda mano hace años en Alemania. Yo estaba allí con una enorme cartera, como si fuera a hacer un viaje alrededor del mundo. Por fin se abrió la puerta y por allí salió un hombre de pelo muy canoso dando pasitos cortos, con aspecto resuelto al tiempo que fácilmente vulnerable. Iba vestido de traje negro con alzacuellos y en la mano tenia una pequeña y modesta cartera negra.

Yo había dejado de pertenecer a la Iglesia hacía tiempo; tuve motivos sobrados para hacerlo. Antes, nada más entrar en la casa de Dios, uno se sentaba allí y enseguida se sentía torpedeado por minúsculas partículas cargadas de una fe de siglos. Pero ahora, en cambio, todo se ha hecho cuestionable y la Tradición durante tanto tiempo vigente, queda cada vez más lejana. Hay quienes opinan

que la religión tendría que adaptarse a las necesidades del hombre, pero también hay otros que piensan que el cristianismo está pasado de moda; el cristianismo no va ya con nuestro tiempo; su legitimidad ha caducado. Desertar de la Iglesia no es cosa fácil, pero volver a ella mucho menos todavía. Porque, ¿existe Dios realmente? Y en caso afirmativo, ¿necesitamos también la Iglesia? ¿Cómo tendría que ser en realidad la Iglesia y cómo podríamos volver a confiar en ella?

El Cardenal *no me* preguntó nada sobre mi pasado, ni tampoco mi situación actual. No le interesó saber por anticipado las preguntas, ni tampoco pidió que se suprimiera o se introdujera alguna cosa. Nuestro encuentro se celebró en un clima intenso y serio, si bien es verdad que el «príncipe» de la Iglesia, allí sentado, y con un pie apoyado en el travesaño del respaldo de la silla, parecía tan despreocupado que se podría pensar que estaba hablando con un estudiante. En una ocasión interrumpió la conversación para recogerse en meditación o, tal vez, para pedir al Espíritu Santo la respuesta más indicada. No lo sé.

El Cardenal Joseph Ratzinger está considerado, sobre todo en su propio país, un hombre de Iglesia muy combativo y también discutido. Muchos de sus anteriores análisis y valoraciones se ven actualmente confirmados, algunos incluso hasta en el menor detalle. Y nadie conoce las defecciones y el drama de la Iglesia de nuestro tiempo con mayor dolor que este hombre discreto, de origen sencillo y procedente de la rústica Baviera.

En una ocasión le pregunté cuántos caminos puede haber para llegar a Dios. Yo ignoraba cuál podría ser su respuesta. Podía contestar que pocos o muchos. El Cardenal no necesitó mucho tiempo para responderme: «tantos como hombres».

Peter Seewald

Munich, 15 de agosto de 1996

# Capítulo I. La fe católica: signos y palabras

## Su persona

*Señor Cardenal, dicen que el Papa le tiene miedo, que suele exclamar.- «¡Válgame Dios! Qué dirá el Cardenal Ratzinger de esto.»*

Tal vez haya dicho eso, pero en broma, porque el Papa no me teme en absoluto.

*Cuando va a ver al Papa, ¿hay alguna especie de ceremonial?*

No.

*¿Empiezan rezando?*

No. Lamento tener que decir que no rezamos; nos sentamos ante una mesa.

*0 sea, que entra y se dan la mano.*

Sí. Pero primero yo le estoy esperando, llega el Papa, nos damos la mano, nos sentamos ante una mesa, y a continuación, casi siempre, sigue un rato de «charla» personal de cosas que nada tienen que ver con la teología. Luego, generalmente yo le presento los asuntos a tratar, el Papa hace las preguntas que quiere hacer y, después, sigue otro poco de conversación.

*¿El Papa le hace indicaciones concretas en sus conversaciones?*

Según los temas. En muchos casos suele esperar hasta conocer qué decimos nosotros en lo esencial. Por ejemplo, en la cuestión acerca de la recepción en la iglesia católica de los anglicanos conversos para los que hay que buscar alguna fórmula jurídica, el Papa casi no interviene y se limita a decir: «sed generosos». Pero cómo se haga exactamente, no le interesa demasiado. Hay otros

temas, en cambio, que le preocupan especialmente, todos los que afectan a la moral, sea bioética o ética social y, todo el ámbito de la filosofía, o los temas relacionados con el Catecismo y con la doctrina de la fe. Todo eso le interesa mucho personalmente y da lugar a que se originen conversaciones de gran densidad.

*¿Cómo viste el Cardenal para esas ocasiones?*

Con traje talar. Para estar con el Papa es tradicional ir de sotana.

*¿Y el Papa?*

El Papa, de sotana blanca.

*¿Y en qué idioma hablan?*

Hablamos alemán entre nosotros.

*¿En latín, no?*

No.

*En una ocasión, un piadoso visitante de la comunidad evangélica de Hutter, se dirigió a usted diciéndole: «Hermano Joseph,>. ¿Le pareció poco indicado o tal vez irrespetuoso? Según el protocolo eclesiástico, el tratamiento que se da a los cardenales es el de Eminencia.*

No. «Hermano Joseph» me pareció muy bien. No es nuestra forma usual de tratarnos, pero ya que hablamos tanto de la fraternidad de los cristianos —yo escribí un pequeño libro, en 1960, sobre la fraternidad de los cristianos—, ahí la tenemos, precisamente ahí, en esa esfera que desde hace tiempo tengo muy presente.

*¿Los cardenales también tienen que cumplir órdenes superiores? Por «superiores» quiero decir algo así como las que un obispo pueda imponer a sus sacerdotes.*

Un cardenal antes que nada es un cristiano, sacerdote y obispo. Es alguien que tiene la responsabilidad de que en la *Iglesia se proclame el* Evangelio y *se impartan los* sacramentos. Yo no utilizaría tan fácilmente esas palabras, «órdenes superiores», simplemente diría que hay algunas exigencias específicas de un cardenal. También un párroco, un párroco rural, está muy comprometido con sus feligreses en el sentido de que tiene que conocerles bien y estar junto a ellos en la enfermedad, en tristezas y alegrías, en bodas y entierros, en sus momentos de crisis y en los de gozo. Tiene que creer con ellos y al mismo tiempo pilotar la nave de la Iglesia.

*¿No resulta sumamente agotador el trato diario con Dios? ¿No acaba uno cansado, harto?*

Tener trato con Dios para mí es una necesidad. Tan necesario como respirar todos los días, como ver la luz o comer a diario, o tener amistades, todas esas cosas son necesarias, es parte esencial de nuestra vida. Pues es lo mismo. Si Dios dejara de existir, yo no podría respirar espiritualmente. En el trato con Dios no hay hastío posible. Tal vez pueda haber hastío en algún ejercicio de piedad, en alguna lectura piadosa, pero nunca en una relación con Dios como tal.

*No obstante, es cierto que por el hecho de estar ocupado en los asuntos de Dios y de la Iglesia, las cosas no son automáticamente mejores, ni más fáciles de hacer o de creer.*

Desgraciadamente eso es así. La lectura teológico, en sí, no mejora al hombre desde luego, pero contribuye a ello cuando se lee, no como pura teoría sino tratando de poner en práctica lo leído e intentando conocer mejor a Dios. Tratando también de conocerse mejor a sí mismo y a todos los hombres —al conjunto del universo— y luego se pone esfuerzo por vivir la vida de una nueva forma. La teología sólo es una ocupación intelectual, especialmente si está enfocada con precisión y rigor científico; puede influir mucho en la conducta del hombre, pero en sí misma, no hace mejor al hombre.

*Y, ¿hay alguna exigencia de Jesucristo que se haga difícil también para un cardenal?*

Por supuesto, porque, en principio, un cardenal es un hombre tan frágil como los demás y al que la diversidad de sus responsabilidades puede ponerle a veces en situaciones difíciles. Puede que no llegue a cumplir debidamente los Diez Mandamientos resumidos en uno, el nuevo mandamiento del amor. Amar, amar a Dios y a los hombres resulta a veces difícil, sobre todo si tratamos de hacerlo conforme a la Palabra de Dios. Es indudable —y es de todos bien conocido— que a lo largo de la historia ha habido algunos cardenales muy débiles en ese sentido.

*0 sea, que amar a los hombres a veces también le resulta difícil a un cardenal.*

Verá, no se puede amar genéricamente. Alguna vez, se puede dar cierta antipatía que haga las cosas un poco más difíciles, eso sí. Y también, a veces, se puede llegar a dudar de que un hombre sea bueno y preguntarse si no será que se le ha escapado un poco de las manos al Creador y, por eso, ahora hay que tener más cuidado con esa criatura, que parece menos digna de ser amada. Pero he de decir que yo no conozco a ningún ser humano de esas características y, por tanto, no puedo darle mi opinión a ese respecto. Pero, además, siempre hay que aceptar que los demás sean como son. En mi caso, todos los seres humanos que conozco son buenos y a mí me parece una evidencia de que el Creador sabe lo que hace.

*¿Usted también se confiesa? ¿Tiene confesor particular?*

Sí. Eso me parece muy necesario para todo el mundo.

*Es decir, que un cardenal también comete agravios.*

Por lo que se ve.

*¿Y también se siente a veces como los demás hombres, un poco desvalido, sobrecargado, o se encuentra solo?*

Sí. Concretamente en mi actual trabajo, mis fuerzas suelen estar muy por debajo de mis necesidades. A medida que nos vamos haciendo mayores nos damos más cuenta de que flaquean nuestras fuerzas, que ya no son suficientes para todo lo que quisiéramos hacer. Y nos sentimos débiles, sin recursos ante alguna situación concreta. Es el momento de dirigirse a Dios para decirle «ahora ayúdame Tú, porque yo ya no puedo más». Eso también es soledad. Pero el Señor ha puesto tantas personas buenas en mi camino, que, gracias a Él, nunca me he sentido solo.

*Desde el año 1981 es el Prefecto de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe. Esa Congregación no sólo es la más antigua del Vaticano sino que, además, ha sido durante siglos la más temida, el entonces llamado «Santo oficio». Su tarea consiste en conservar la fe católica en toda su pureza, defender a la Iglesia contra las, herejías y, en caso necesario sancionar las infracciones contra la fe. Ahora bien, ¿todo lo que opina el Prefecto de la Congregación se convierte automáticamente en doctrina?*

No, eso no. Yo nunca me atrevería a imponer mis ideas teológicas a la cristiandad por medio de resoluciones de la Congregación. En realidad, suelo intentar reservarme mi opinión y hacer únicamente de moderador de un gran equipo de trabajo.

Nosotros trabajamos, por explicarlo de alguna forma, en grandes círculos. Mantenemos correspondencia con teólogos de todo el mundo que nos asesoran. Tenemos contactos con los obispos de distintos organismos, y también contamos con nuestros propios teólogos en Roma, además de la Comisión teológico, la Comisión bíblica y también la llamada Consulta, que es la autoridad competente en las deliberaciones. Además, están los cardenales como última instancia. Sólo pueden tomarse decisiones de esta manera, trabajando en grandes círculos.

Nosotros, en la Asamblea cardenalicia no podemos decidir nada si antes no están de acuerdo en lo esencial los Consultores, porque si hubiera diferencia de opiniones doctrinales entre los buenos teólogos, nosotros después no somos una —digamos— voz superior; nosotros sólo nos regimos por unanimidad. De modo que solamente decidimos cuando hay un gran acuerdo en el conjunto de asesores; sólo podemos tomar decisiones si llegamos a una Convergencia importante.

*Pero también habrá algunas cosas que usted pueda exponer como simple opinión personal.*

Es obvio que sí. He sido profesor durante muchos años y me gusta seguir la discusión teológico lo mejor que puedo. Procuro estar al día, y también tengo mí propia opinión sobre la forma de hacer teología que a veces expongo en alguna publicación.

*¿Y se ha dado alguna vez el caso, de que el Cardenal Ratzinger haya tenido que contradecirse? Quiero decir, que haya expuesto alguna opinión personal que no pudiera luego apoyar como Prefecto.*

Puede suceder que con el paso del tiempo tenga que hacer alguna rectificación. Podría ser, por ejemplo, que me diese cuenta de que en una simple conversación no había juzgado certeramente tal o cual asunto. Lo que nunca podré hacer es lo contrario, es decir, no reconocer una certeza obtenida actualmente con los medios de que dispongo. Eso no. En cambio, sí puede ser que una exposición Con nuevos datos haga necesaria la rectificación de algo anterior.

*Es evidente que muchos de sus llamamientos y advertencias, no han surtido efecto en la actualidad. En todo caso, en nuestro tiempo, no se ha conseguido una movilización contracorriente, ni tampoco ha habido un cambio fundamental en la línea de pensamiento. No obstante, usted siempre confía en que Dios conducirá a la Iglesia por sendas misteriosas. Pero que el debate gire siempre alrededor de lo mismo y que el nivel de la polémica haya descendido tanto, ¿no resulta algo deprimente? Y, por otra parte, el contenido de la fe*

*resulta cada vez más oscuro y la indiferencia ante estas cuestiones cada vez mayor.*

Yo nunca me he imaginado dando un golpe de timón a la historia. Los caminos de Dios nunca conducen a resultados rápidamente mensurables, y eso puede comprobarse viendo cómo . Jesucristo acabó en la Cruz. Esto, a mi me parece muy importante, porque hasta sus discípulos le hacían preguntas parecidas «¿qué pasa?», «¿por qué no nos siguen?», y entonces el Señor les respondía con las parábolas del grano de mostaza o de la levadura, para que comprendieran que la medida que utiliza Dios no es la de las estadísticas precisas. Sin embargo, lo que aconteció con el grano de mostaza y un poco de levadura fue algo enormemente importante y decisivo, aunque ellos entonces no lo podían ver.

Para conocer los resultados en estas cuestiones, yo creo que hay que olvidarse totalmente de proporciones cuantitativas. No somos un negocio que se contabilice haciendo cálculos del tipo «estamos vendiendo mucho», «tenemos una buena política de ventas». Nosotros prestamos un servicio que después ponemos en manos del Señor. Y eso no quiere decir que lo que hagamos sea inútil. Actualmente, por ejemplo, la fe está resurgiendo con mucha fuerza entre los jóvenes de todos los continentes.

Quizá haya llegado el momento de despedirnos de una Iglesia clerical. Posiblemente estemos ante una nueva época de la historia de la Iglesia muy diferente, en la que volvamos a ver una cristiandad semejante a aquel grano de *mostaza,* que ya está surgiendo en grupos pequeños, aparentemente poco significativos, pero que gastan su vida en luchar intensamente contra el Mal, y en tratar de devolver el Bien al mundo; están dando entrada a Dios en el mundo. He comprobado que, en Alemania también existen nuevos movimientos religiosos de este género, pero no quisiera citar nombres concretos. Probablemente no habrá conversiones en masa al cristianismo, no se darán cambios que pudieran ser considerados ejemplares para la historia, pero existe una presencia nueva y muy fuerte de la fe, que da aliento a los hombres. Ahora hay más

dinamismo, más alegría. Hay una presencia nueva de la fe llena de significado para el mundo.

*Pues, a pesar de eso, cada vez son más los que se preguntan si la nave de la Iglesia seguirá navegando en el futuro. ¿Merece la pena embarcarse?*

Sí. Yo creo firmemente que sí. Es una nave antigua, pero bien conservada y siempre joven. El actual diagnóstico del momento nos ayuda, precisamente, a ver su necesidad cada vez más patente. No tenemos nada más que pensar qué pasaría si esta nave se separara del paralelogramo de fuerzas del momento presente, para darnos cuenta de cuál sería el desmoronamiento, el hundimiento, de la fuerza espiritual.

Hemos de pensar también, que buena parte de culpa de esta decadencia de la Iglesia y del cristianismo, se debe a la actual quiebra espiritual, a la falta de orientación y a los innumerables descuidos habidos en los últimos treinta o cuarenta años, y que ahora estamos padeciendo. Es más, yo diría que si no existiera esta nave, habría que inventarla. Responde tanto a las actuales necesidades del hombre, está tan anclada en el ser del hombre —en lo que el hombre es, quiere y debe ser—, que yo creo que la mejor garantía de que la Iglesia nunca perderá su fuerza esencial, y la mejor garantía de que esta nave no puede hundirse con facilidad es, precisamente, el hombre.

*Pero es difícil imaginar que la fe católica, dentro de poco, se pueda vivir como si se tratara de algo moderno; aunque, si se considera detenidamente, tal vez, pueda ser una alternativa, una forma de vida, mucho más consciente y radical de lo que hoy en día podamos pensar.*

De la Iglesia se piensa, por ejemplo, que está anticuada, que sus métodos se han anquilosado, que se ha ido enfriando y endureciendo y, así, nos presentan su imagen no si se tratase de un PanZer, un viejo tanque que nos aplasta la vida. Son muchos los que tienen esta extraña impresión, y pocos los que son capaces de

reconocer que, ya sopla un aire fresco de novedad, de coraje, de magnanimidad, que nos brinda la posibilidad de cambiar esta vida nuestra atiborrada de viejos hábitos manidos. En la iglesia han permanecido fieles frente al fenómeno de lo moderno sólo los que son capaces de verlo así.

*Es evidente que se ha perdido el concepto de lo que es, realmente, la Iglesia y de lo que debería ser. El verdadero significado de los signos y de las palabras de la fe parece haber quedado oculto por una cortina de humo. Sobre todo si lo comparamos con el Budismo zen, por ejemplo que a nadie se le ocurriría pensar que lo puede aprender con facilidad y sin ningún esfuerzo.*

Los cristianos nos damos cuenta de que ya no reconocemos la importancia que, de hecho, tiene el cristianismo. En la iglesia, por ejemplo, las imágenes ya no nos dicen nada, han dejado de suponer algo para nosotros. Ignoramos su significado. Incluso conceptos que algunos todavía desconocen —como sagrario, por ejemplo— la generación actual los ignora, y además predomina un sentimiento que «ya conocemos el cristianismo, ahora vamos a buscar otra cosa». por decirlo de algún modo, una cierta curiosidad Por tanto, me parece Muy importante promover, por el cristianisrno, fomentar el deseo de descubrir qué es exactamente. Pero para esto hay que empezar por sacar a la luz del día lo más importante. Es decir, lo ya conocido desde hace mucho tiempo, y —a partir de ahí— fomentar el interés por esa inmensa riqueza que el cristianismo contiene, contemplar su enorme variedad, no Como un pesado lastre de métodos y de sistemas, sino COMO lo que realmente es: un tesoro para nuestra vida que bien merece la pena conocer a fondo.

*Ahora deseo hacerle unas cuantas preguntas de cierto relieve a las que después volveremos: ¿Qué quiere decir exactamente, «católico»? ¿Es un determinado sistema? ¿Es una forma concreta de ordenar el mundo todas las cosas?* Y *En alguno de sus escritos encontré la siguiente frase: «Todos los hombres son criaturas de un solo Dios y, por tanto, del mismo rango, todos relacionados fraternalmente, todos responsables unos de otros y, por tanto,*

*llamados a* amar al prójimo *sea quien sea.» ¿Esta afirmación suya es originariamente católica?*

Eso espero. La fe en Dios Creador es el núcleo del catolicismo. A partir de ahí se deduce la fe en la unidad del ser del hombre en todos los hombres, y en la identidad de la dignidad humana.

Pero dudo mucho que el catolicismo pueda ser visto como un sistema de vida. Se pueden intentar explicar sus elementos fundamentales, pero es obvio que requiere algo más que un conocimiento superficial como si quisiéramos —por poner un ejemplo— enterarnos del programa de un partido político. Es la *adaptación de la propia* vida a una nueva estructura que abarca todo un proyecto de vida. Me parece imposible explicarlo en pocas palabras. Es una forma concreta de vida que, al habituarse a ella, al comunicarse con ella, proporciona un gran enriquecimiento en la nueva manera de pensar y de ver las cosas.

Evidentemente, podemos exponer los puntos esenciales más importantes como son que lo *primero de todo es* creer en Dios —en un solo Dios, para ser más exactos— que ama a los hombres y se relaciona con ellos, que llega hasta nosotros y se nos ha hecho accesible a través de Jesucristo que forma parte de la historia. Esto es así y es, además, algo tan concreto que el propio Jesucristo fundó para nosotros una comunidad.

Pero yo diría, que el catolicismo sólo puede entenderse debidamente, poniéndose en camino. Pensarlo y vivirlo tiene que ser una misma cosa; no hay otro modo de entender el catolicismo, creo yo.

*Está claro que no existen fórmulas para resumir el catolicismo, pero, ¿podría al menos decir qué es lo más propio de su fe?*

La fe de los cristianos significa ver en Cristo vivo, hecho carne por nosotros, al Hijo de Dios hecho hombre, y creer en Dios, en la Trinidad de un solo Dios, Creador del ciclo y de la tierra; y creer que este Dios que se humilló y —por así decir— se hizo pequeño, vela

por nosotros los hombres y forma parte de nuestra historia, y creer también que el espacio donde todo esto se manifiesta es la Iglesia, lugar privilegiado de su expresión. Por eso, la Iglesia no es una simple organización humana —aunque haya tanto de humano en ella—, es mucho más, pues la fe nos exige estar con y en la Iglesia; en la iglesia se interpretan y se viven las Sagradas Escrituras.

*«El que se haga tan pequeño COMO uno de estos niños», dice el Nuevo Testamento, según Mateo, «ése será el mayor en el reino de los cielos.»*

La teología de lo pequeño es fundamental en el cristianismo. Nuestra fe nos lleva a descubrir que la extraordinaria grandeza de Dios se manifiesta en la debilidad, y nos lleva a afirmar que la fuerza de la historia se encuentra siempre en el hombre *que ama,* es decir, en una fuerza que no se puede medir como se miden las categorías del poder. Dios quiso darse así a conocer, en la impotencia de Nazaret y del Gólgota. Por lo tanto, no es mayor el que posea mayor capacidad de destrucción —aunque el potencial destructivo siga siendo una legitimación para el poder en el mundo—, sino por el contrario, una pequeña partícula de amor, pareciendo tan débil, es muy superior a la máxima capacidad de destrucción.

*En una ocasión dijo que la fe cristiana no es una teoría, sino realidad.*

Y además creo que eso *es* muy importante, porque lo esencial incluso del mismo Jesucristo no es que haya divulgado unas ideas —cosa que por cierto, hizo—, lo realmente importante es que «yo soy cristiano porque creo que eso ha acontecido». Dios vino al mundo para actuar en él; es un hecho, una realidad, no es una imagen.

*Personalmente, qué le parece lo más atractivo del catolicismo.*

La grandeza de vivir esta historia de la que formo parte, me parece algo fascinante; es algo que en mi opinión incluso sólo humanamente tiene mucho de extraordinario. Y también me llena de

admiración que una institución con tantas debilidades y errores, a nivel humano, siga manteniéndose firme y que yo -mientras forme parte de ella- esté en comunión con todos los fieles vivos y difuntos de esa gran comunidad. Y que aquí, en esta comunidad, es donde también tengo la certeza de algo fundamental en mi vida: que Dios se ha fijado en mí. Es una certeza en la que he basado mi vida y en la que quiero vivir y morir.

*Jesucristo, y con él también la imagen de la Iglesia, ¿no es un misterio que se pueda aceptar o rechazar? Como una especie de «take or leave it», como dicen los americanos, un «lo tomas o lo dejas».*

Hay que tomar una decisión, por supuesto. Pero no como si decido tomar un café, que puedo tomarlo o dejarlo. Es una decisión mucho más seria, que repercute en la estructura de toda mi vida y me afecta a mí mismo en lo más profundo de mi ser. Si decido vivir sin Dios, o contra Dios -cosa que por supuesto tengo libertad para poder hacer- todos mis actos serán, lógicamente, distintos a si pretendo vivir cara a Dios. Es una decisión que abarca plenamente todo mi ser: mi concepto del mundo, cómo quiero ser y Cómo soy. No es una decisión cualquiera, como una de tantas que pueda tomar en el mercado de posibilidades que se me ofrece. Ahí se decide todo el proyecto de mi vida.

*Hay gente que opina que la religión es una especie de coraza espiritual, como un recurso o APOYO que el hombre -que no quiere reconocer sus debilidades- se ha fabricado, para estar a bien consigo mismo y con el mundo. Algo parecido a esto dijo el psicoanalista C.G.Jung: «Las religiones son sistemas psicoterapéuticos en el sentido estricto de la palabra. La Iglesia tiene cuadros clínicos terribles que manifiestan todo el alcance del problema espiritual.» ¿Es esto la fe?*

En eso que ha dicho Jung -y que luego Drewermann también ha hecho suyo- hay algo de cierto. La religión, efectivamente, tiene dotes curativas y puede dar respuesta a muchas necesidades y miedos atávicos, ayudando a superarlos. Pero eso no significa que

podamos reducirla Y considerarla como medio psicoterapéutico. No basta con remitirse a una de esas imágenes de la religión para obtener la curación deseada, porque no es así. Acabaríamos pensando que eran imágenes falsas o que habían perdido su facultad curativa.

Eso es un sobreañadido a la religión y, desde luego, no es una característica suya. Es evidente que la religión es algo más que eso, porque en todas las épocas de la humanidad ha existido (también sin fines terapéuticos) una tendencia a lo eterno, la humanidad tiende a la eternidad y continuamente trata de establecer una relación con el más allá.

Lo esencial de la religión es la relación del hombre que trasciende a algo que no conoce y que la fe llama Dios, y la facultad del hombre de trascender a su relación original por encima de lo tangible y de lo mensurable. El hombre tiene muchas relaciones en su vida, y según cómo sean las que la constituyen fundamentalmente y que lleva grabadas en el fondo de su ser -con el padre, la madre, el hermano, la hermana etc- así será su vida.

Pero si la primera de todas esas relaciones, es decir, si la relación con, Dios no es buena, entonces ninguna de las otras podrá ser buena. Yo diría que esto es, en definitiva, el verdadero contenido de la religión.

*Las grandes culturas que conocemos tienen bastantes coincidencias en sus respectivas religiones. Parece haber bastante consonancia de doctrinas: la misma invitación a la mesura, las mismas advertencias sobre el egocentrismo y la autonomía. ¿Por qué entonces no son iguales todas las religiones? ¿Por qué es mejor el Dios de los cristianos que el de los indios? ¿ Y por qué sólo es salvífica una religión?*

Esta sugerencia es muy antigua, viene repitiéndose desde que comenzó la investigación acerca de la historia de las religiones, en tiempos de la Ilustración, e incluso antes. Pero, al estudiar cada religión por separado, fue perdiendo vigor hasta casi desaparecer.

Las religiones no son todas iguales. Hay religiones de niveles muy diferentes e, incluso, hay algunas que están visiblemente enfermas y son perjudiciales para el hombre.

En la crítica de la religión que hace el marxismo, hay algo de cierto cuando afirma que existen religiones y prácticas religiosas que alienan al hombre. Pensemos, Por ejemplo, en África. La creencia en los espíritus ha sido y es, un serio impedimento para la estructuración de una nueva economía más moderna y más adecuada al actual y creciente desarrollo de ese continente. Y, además, no se puede vivir marcados por un miedo irracional a los espíritus, porque eso impide que en la intimidad de esas vidas pueda haber lo que llamamos religión. 0 consideremos si no, el cosmos religioso indio («hinduismo» es una definición equívoca que sirve para muchas religiones). En ese . cosmos encontraremos una enorme variedad de religiones, desde las más puras y elevadas -acuñadas en el amor-, a otras qu e son, incluso, inhumanas y con ritos homicidas.

En buena parte de la historia de la religión han quedado huellas, como sabemos, de sacrificios humanos. Y también sabemos que cuando se hace política de la religión, ésta se convierte en instrumento de destrucción y de opresión; en la propia religión cristiana se han dado algunos casos patológicos. La quema de brujas fue un retroceso a lo germano, que después de su conversión —en las postrimerías de la Edad Media—, fue superado con mucho esfuerzo, pero la pérdida de la fe, a finales del Medioevo, ocasionó que volviera a resurgir. En una palabra, tampoco los dioses son todos iguales. Incluso, hay divinidades negativas, corno algunos dioses griegos o del cosmos religioso indio . Por lo tanto, cuando se estudia detenidamente la historia de las religiones enseguida se olvida esa idea de igualdad.

*Pero, al menos se podría aceptar que alguien que profesa una confesión diferente a la católica, también puede salvarse.*

Eso es algo muy diferente. Es perfectamente posible que alguien que reciba con aprovechamiento —con rectitud— los medios

auxiliares propios de su religión, sea un hombre cabal, y es, por tanto, posible que ese hombre sea agradable a Dios y le otorgue la salvación. Eso no está excluido, más bien todo lo contrario, seguramente es así en muchos casos, pero deducir de ahí que todas las religiones son iguales, que todas juntas forman un gran concierto, una gran sinfonía, nos llevaría únicamente a un grave error.

Algunas religiones pueden hacer difícil que el hombre sea bueno. Y esto también acontece en el cristianismo cuando los cristianos lo viven de una forma que no es correcta, o en sectas, etc. Por eso en la historia de las religiones —de todas las religiones— siempre es necesario velar por su pureza para evitar que, por el motivo que fuere, pudiera convertirse en impedimento para la relación con Dios, en vez de guiar al hombre por el buen camino.

Yo añadiría algo más, y es que el cristianismo ha quedado establecido como única religión verdadera en la historia de las religiones a partir de la figura de Cristo. Y eso quiere decir que en la figura de Cristo —más exactamente en la Palabra de Dios— es donde se encuentra esa fuerza necesaria para la purificación de la religión. Los cristianos no necesariamente viven bien el cristianismo. Pero en Cristo encuentran las pautas y los medios que conducen a esa purificación indispensable para que la religión no sea un sistema opresivo ni de alienación del hombre, sino un camino de encuentro con Dios y consigo mismo.

*Pero actualmente hay mucha gente que piensa que la religión cristiano-católica tiene una visión del mundo bastante pesimista.*

La idea de que el cristianismo —que cree en el fin del mundo, el Juicio, etc.— sea de naturaleza pesimista tiene su origen en la Revolución francesa. Más adelante, en el transcurso de la historia, la Edad Moderna que hizo del progreso ley, opinaba de otra forma y decía que la fe cristiana era, fundamentalmente, optimista. Y nosotros, entre tanto, hemos podido comprobar cómo, paulatinamente, iban desapareciendo esas dos contraposiciones, y cómo iba decayendo también esa confianza que la Edad Moderna

tenía en sí misma. Porque cada vez es más evidente que con los avances también hay más posibilidades de destrucción, mientras que la razón ética del hombre quizá no ha crecido tanto, y entonces sucede que el hombre convierte su poder en poder de destrucción. El cristianismo afirma que, aunque la historia progrese y gracias a ello avance la humanidad, no por eso ésta mejora en lo esencial.

En la lectura del Apocalipsis observamos que la humanidad se mueve cíclicamente. Siempre hay horrores que se solucionan pero dan paso a otros nuevos, y no se ve que se augure un estado saludable para el hombre a lo largo de la historia. En el cristianismo no hay motivos para que las cosas humanas tengan que ir necesariamente a mejor; en cambio, es propio de la fe cristiana tener la certeza de que Dios nunca abandonará al hombre y, por tanto, la humanidad nunca acabará en un total fracaso, aunque a muchos les parezca que hubiera sido mejor que la humanidad nunca hubiera aparecido sobre el planeta.

Por otra parte, ese esquema de optimismo y pesimismo, está fuera de lugar. El cristiano sabe, como cualquier hombre dotado de razón, que en la historia suele haber grandes crisis; tal vez ahora nos encontremos ante una de ellas, y sabe, también, que esas crisis no se pueden solucionar automáticamente; no disponemos de un interruptor para girarlo a: «positivo». Por lo tanto, seguimos continuamente amenazados por las contrariedades. Pero el cristiano tiene, sobre todo, un último recurso y es que Dios sostiene al mundo en sus manos, cuidando de él de tal forma que, incluso, después de un horror como el de Auschwítz, que a todos nos conmueve las entrañas, el mundo puede rehacerse de nuevo. Porque Dios, es más fuerte que el mal.

*¿La Cruz es un símbolo de horror?*

La Cruz en sí tiene ciertamente algo de horror que nunca deberíamos olvidar. Esa es la forma más cruel de ejecución que se conocía en la Antigüedad. Era, de hecho, una muerte ignominiosa que no podía aplicarse a un ciudadano romano, Pues quedaría también mancillado el honor de Roma. Contemplar al más Puro de

todos los seres humanos, al que era más que hombre, ejecutado de forma tan cruel, nos produce, por lo menos, un enorme espanto. Pero ese mismo espanto nos lo debería producir el ver cómo somos realmente y nuestra propia indolencia. Lutero dijo algo semejante, y me parece acertado, cuando afirmó que el hombre debía escandalizarse de sí mismo para regresar al buen camino.

Sin embargo la Cruz no se queda sólo en eso, en horror, porque desde ese madero no nos está contemplando un fracasado, un desventurado, víctima del más horrible suplicio de la humanidad. El Crucificado, que nos conternpla desde la Cruz, nos está diciendo algo muy diferente de las arengas de Espartaco a sus fracasadas huestes. Desde la Cruz nos contempla un Bien infinito que hace que de ese horror, nazca una vida nueva. Nos contempla el Bien supremo del propio Dios que se ofrece por nosotros Y se nos entrega para —Con nosotros— cargar con el peso de todos los horrores de la historia. Ese signo de la Cruz considerado en profundidad, nos muestra, por un lado, cómo Puede ser de Peligroso el ser humano y hasta dónde pueden llegar las atrocidades de las que es capaz, pero, por otro, también nos invita a contemplar el inmenso e infinito Poder de Dios y que somos amados por Él. Por eso, la Cruz es un signo de perdón y de esperanza que alcanza hasta los últimos confines del mundo.

En nuestro tiempo, hay muchos que se preguntan como se puede seguir hablando de Dios y hacer teología, después de Auschwitz. Y yo a eso respondería, que en la Cruz está concentrado todo el horror de Auschwitz por anticipado. Dios ha sido crucificado y, desde la Cruz, está proclamando que ese Dios, tan débil en apariencia, es un Dios que perdona y es, en su aparente ocultamiento, Dios Todopoderoso.

*La verdad sobre Dios y el hombre, vista desde fuera, casi siempre parece triste y difícil de comprender. ¿La fe es, tal vez, sólo para naturalezas fuertes? Porque, además, también parece ser muy exigente en todo.*

Yo afirmaría todo lo contrario. La fe es una fuente de alegría. Cuando Dios falta, el mundo queda en tinieblas, todo parece aburrido y no satisface nada. En la actualídad se comprueba fácilmente que cuanto más se vacía el mundo de Dios, más necesidad hay de consumismo y más se vacía *el mundo de alegría.* El máximo gozo es siempre producto del amor y en eso consiste exactamente la esencial manifestación de la fe. Nosotros somos amados por Dios de modo absoluto. Por eso es tan bien aceptada la difusión del cristianismo entre los débiles y los que sufren.

Claro está que eso también se puede interpretar según el pensamiento marxista diciendo «son sólo buenas palabras», «eso no es la revolución». Pero no veo justificado que nos preocupen ahora afirmaciones como esas. El cristianismo ha logrado unir a señores y a esclavos de una forma totalmente nueva; aunar tal como Pablo advierte al dueño de un esclavo: «no castigues a tu esclavo, ahora es tu hermano,>.

Así que podemos decir que la alegría es un elemento constitutivo del Cristianismo. Alegría, Pero no en el sentido de la que es causada por el OCIO y la diversión, que siempre puede ocultar cierto fondo de desesperanza. Todos sabemos que el alboroto, a veces, es una máscara para disimular la desesperanza. El cristianismo da una alegría propiamente dicha. Y es una alegría que, además de ser compatible con las dificultades de nuestra existencia, contribuye a hacerla más fácil. En el Evangelio, la historia de Jesucristo empieza con las palabras que el ángel dirigió a María, en forma de saludo, «¡Alégrate!». Y en la noche de su nacimiento, los ángeles también repetían: «os anunciamos una gran alegría». El propio Jesucristo manifiesta que viene a traernos una buena nueva, es decir, que el meollo nuclear del mensaje es siempre este: «vengo a anunciaros una gran alegría, Dios está aquí, os ama y así será para siempre».

*Sin embargo, parece bastante más fácil no creer que creer Es un Poco paradójico, porque la fe existe por todas partes —el hombre es*

*un ser religioso— pero al mismo tiempo siempre requiere mucha lucha.*

Que no creer sea más fácil que creer es muy relativo. Parece más fácil, tal vez, en el sentido de poder liberarse de las ataduras de la fe y decir «yo no me molesto más en esto, es una pesadez», «voy a dejarlo del todo». Ese es el Primer acto de lo que podríamos llamar, la facilidad de no creer Pero vivir sin fe no es fácil. Vivir sin fe significa, para empezar, sentirse en un estado de nihilismo que enseguida requiere tener algún punto de referencia. La vida sin fe es muy complicada generalmente. No tenemos más que recordar la filosofía totalmente carente de fe de Sartre, Camus y de otros muchos, para poder comprobarlo enseguida,

Un acto de fe quizá sea complicado en su punto de partida y en su aceptación, pero en el mismo instante de advertir que hemos sido tocados por la fe —«alégrate»—, se siente un gran gozo interior. Por eso al hablar del acto de fe, no se debe resaltar sólo su dificultad unilateralmente. Esa facilidad de no creer y la dificultad de creer se mueven en planos diferentes. A mí me parece que la carga que conlleva la falta de fe es aún más pesada. La fe da alas al espíritu del hombre Esto se observa sobre todo en los Padres de la Iglesia y muy en particular en la teología monástica, «ser hombres de fe significa ser como ángeles», dicen, «podremos volar, porque no sentiremos nuestro propio peso». «Ser creyente significa aligerarse del propio peso —de ese peso que siempre tira de nosotros hacia abajo— y librarse de él para quedar sostenidos por la fe».

*¿En qué se distingue un buen católico de los demás hombres?*

Los católicos somos como todos los mortales, y entre ellos pueden darse todas las categorías posibles de buenos y malos, como sucede en otras religiones, donde puede haber hombres de gran calidad interior que, gracias a sus mitos, se acercan al gran misterio y allí encuentran su forma de perfección. Nosotros no podemos apoyarnos en las estadísticas para saber dónde están los buenos y dónde los mejores. Nosotros —los católicos— afirmamos que el que

viva la fe fielmente, y se deje formar por ella, se purificará de sus propios errores y flaquezas, y será un hombre bueno.

*Entonces, ¿el católico es más feliz q e los demás?*

Ser feliz es una categoría enormemente polifacético, qué duda cabe. Pensemos, para empezar, en el Sermón de la Montaña que comienza con las llamadas Bienaventuranzas. Con las Bienaventuranzas el Señor nos dio a conocer la forma de alcanzar la felicidad. Manifestó a la humanidad, que el cristianismo es también escuela de felicidad: «Yo os enseñaré el camino»,. Pero luego comprobarnos que lo que ahí se nos explica no parece coincidir mucho con lo que los hombres, en general, entendernos por felicidad.

Nosotros diríamos que es feliz alguien que dispone de muchos medios, los suficientes para procurarse una buena vida. Diríamos que es feliz alguien a quien vemos siempre contento y a quien las cosas parecen irle bien. Pero el Señor nos dijo: «Bienaventurados los que lloran». Es decir, que al parecer, la doctrina de Cristo sobre la felicidad resulta Paradójica, al menos. comparada con la idea, que nosotros tenemos del concepto de felicidad, Y es que no se trata de una felicidad en el sentido de bienestar, Para entenderlo, tenemos primero que convertirnos; tenemos que olvidarnos de la escala de valore que generalmente utilizamos: «felicidad es igual a riqueza, posesiones, poder…», porque por el mero hecho de medir estos bienes como grandes valores ya vamos Por mal camino, La promesa de felicidad que recibe el católico no es de una felicidad «extrínseca», sino de un estado de felicidad en unión con el Señor. Se le Promete que el Señor será un faro de felicidad en su vida, cosa que, en efecto, es así.

*Pero, ¿dónde está Dios, dónde se le encuentra? ¿Se oculta en alguna parte? Al parecer, Dios, se manifiesta muy Pocas veces, y los hombres se desesperan porque creen que Ya no les hace caso, no les deja ver ninguna señal clara y no se pueden comunicar con Él.*

No se manifiesta de un modo demasiado visible. No se manifiesta, necesariamente, en forma de catástrofes naturales —aunque éstas puedan, por supuesto, ser una locución Suya— pero, generalmente, Dios no habla demasiado alto, Pero sí nos habla una y otra vez. Oírle depende, como es natural, de que el receptor —digamos— y el emisor estén en sintonía. Ahora en nuestro tiempo, con nuestro actual estilo de vida y de forma de pensar, hay demasiadas interferencias entre los dos y sintonizar resulta particularmente difícil. Y, por otra parte, estamos tan distanciados de Dios que, aunque oyéramos su voz, tampoco la reconoceríamos como suya, así sin más. No obstante, yo diría que a cualquiera de nosotros que esté atento, esté donde esté, puede acontecerle que perciba al Señor, «Dios me habla». Y esa es la gran oportunidad que tengo para conocerle. Y si yo estoy vigilante y alguien me ayuda a descifrarlo, también en las desgracias puede, de pronto, irrumpir en mi vida. Es obvio que Dios no habla demasiado alto; pero a lo largo de toda la vida sí nos habla por signos o sirviéndose de encuentros con otras personas. Basta simplemente con estar un poco atentos y no consentir que las cosas de fuera nos absorban completamente.

*Y qué pasa, por ejemplo, con los católicos que tienen dudas. ¿Son considerados como unos hipócritas o herejes? Lo más llamativo de los cristianos es que distinguen una verdad de fe de una verdad científica. Estudian a Darwin, y también van a la Iglesia. ¿Se puede hacer esa distinción? Porque verdad sólo puede haber una; o el mundo fue creado en seis días o fue evolucionando en millones de años.*

En un mundo tan confuso como el nuestro es casi inevitable que se presenten dudas. Pero no hay que confundir una duda con una pérdida de fe. Se puedo aceptar honradamente una cuestión que preocupa, y conservar la fe en lo esencial. Por un lado tratando de hallar la solución a esas aparentes contradicciones y, por otro, sabiendo también que no todo se puede comprender, y que eso, que yo no he podido solucionar, tiene solución. En la historia de la teología, a veces, quedan puntos oscuros sin resolver de momento, y que todavía no se han podido interpretar satisfactoriamente.

Las Cuestiones de fe requieren tiempo y paciencia. Ese asunto que mencionaba antes —Darwin, la Creación, el evolucionismo— está en un diálogo interminable que, a pesar de las facilidades que ahora tenemos a nuestro alcance, sigue aún sin concluir. El problema del origen del mundo en seis días no es un tema apremiante ni para la ciencia moderna ni tampoco para la fe. En la Biblia queda bien claro que su narración no es un esquema teológico, ni se pretende narrar un relato exhaustivo de la historia de la Creación. En el Antiguo Testamento, son varias las descripciones de la Creación; en el Libro de Job y en el Libro de la Sabiduría hay otros dos relatos, donde queda suficientemente claro que los creyentes de la época no intentaban hacer una narración, digamos, casi fotográfica de los orígenes, de todo lo creado. Aquello estaba pensado como una visión general de lo más fundamental, con el único fin de explicar que el mundo procede sólo del poder de Dios y que es criatura suya. Pero cómo se llevó a cabo ese proceso, es una cuestión que la propia Biblia ha dejado completamente abierta. No así la teoría del evolucionismo que, por el contrario, me parece que por ahora no ha dado solución a muchas de sus hipótesis y que incluso, a veces, las mezcla con filosofías casi míticas. Todavía quedan por organizar unas cuantas sesiones críticas sobre todo ese asunto.

*Cardenal, hay muchos católicos que no consiguen dar el paso de la fe de niño a la fe de adulto. ¿Cómo se puede, después de haber leído la Biblia con ojos críticos, recuperar una fe sin complicaciones?*

Lo primero que hay que saber es que los complicados textos bíblicos sobre la historia de nuestros orígenes no afectan, ni siquiera tangecialmente, a la fe en cuanto tal.

Lo que conocemos de su lectura es algo muy singular y muy importante. En esa historia ciertamente complicada, que —dicho sea de paso— sigue siendo hipotética, se comprueba hasta qué punto se grabaron en la conciencia del hombre unas manifestaciones y realidades, que no eran simple hallazgo del ser humano. Yo creo que si reflexionamos, precisamente, sobre los elementos humanos de la historia bíblica, es corno mejor comprobaremos que allí había

algo más. El relato de esa historia es el resultado de un tipo de ayuda que, evidentemente, no fue solamente humana. Por lo tanto, dejemos ese aspecto técnico de la historia en manos de la ciencia y que ella nos aporte más luces sobre ese tema, y nosotros volvamos de nuevo al simple acto de fe. Le diré algo más: es evidente que esa historia es extraordinaria, no sólo por la participación del hombre, sino porque lo acontecido fue algo extraordinario y singular.

*¿Cuántos caminos hay para llegar a Dios?*

Tantos como hombres. Porque, incluso dentro de una misma fe, cada uno tiene su propio camino personal. Tenemos las palabras de Jesucristo: «Yo soy el camino,,. Así que, en definitiva, hay un sólo camino y todo el que se dirija a Dios ya está de algún modo en ese camino que es Jesucristo. Pero eso no significa que conscientemente, Voluntariamente, todos los caminos sean idénticos, significa que ese único camino es tan ancho que puede convertirse en el camino personal de cada hombre.

*La siguiente paradoja es de Tertuliano: «Creo porque es absurdo», mientras que Agustín decía que él creía,— «para conocer» — ¿Por qué cree el Cardenal Ratzinger?*

Yo soy decididamente agustiniano. Así como la Creación es asequible a la razón y es razonable, de la fe se podría decir que es consecuencia de la Creación y, por consiguiente, da acceso al conocimiento; yo estoy convencido de esto. La fe significa introducirse en el conocimiento x.agese aforismo de Tertuliano —a Tertuliano le gustaba orar hasta el extremo sus formulaciones— responde, como es natural, al conjunto de todo su pensamiento. Lo que ahí quería decir era que Dios se muestra precisamente de forma paradójica a lo que el mundo entiende, para así manifestar mejor su divinidad. Pero Tertuliano, en aquella época, ya estaba algo enemistado con la filosofía y yo no comparto esa posición, sino la de San Agustín.

*¿Y usted también ha adoptado alguna frase significativa sobre la fe?*

Yo no necesito ningún lema. A mi me parece que esa frase de San Agustín —que más tarde también adoptaría Santo Tomás— describe con exactitud en qué dirección hay que ir. ¡Creo! Y ese mismo acto de fe incluye que procede de la razón. Porque mientras yo estoy sometiendo a la fe sé que estoy abriendo la puerta a la recta comprensión de lo que no entiendo.

*Cardenal, la mayor parte de los hombres de nuestro tiempo, no pueden creer lo que saben y no saben lo que tienen que creer Pero en su persona se dan la unidad de fe y de pensamiento, y también una integridad que nosotros, hombres modernos, escépticos y corruptos ya no conocemos. ¿Qué clase de sentimiento es ese?*

Yo no me atrevería a juzgar al hombre moderno en general; no sé si realmente existe esa falta de unidad en los hombres, o si tal vez pueden encontrar la unidad, de diversos modos. El hombre, en su fuero interno, siempre se siente atraído por polos diferentes; eso es algo muy corriente que le sucede a cualquiera, también a mí, sacerdote y obispo. Porque todos tenemos algunas aptitudes o dificultades, aficiones e intereses por diversas cosas, y la fe de la Iglesia no lleva consigo que todo eso desaparezca, no hace que esos intereses se vayan apagando, uno tras otro. Todo el mundo, y yo también, tiene tensiones en su interior, pero yo no diría que eso suponga desunión. Porque, al fin y al cabo, se puede creer con la Iglesia y adquirir conocimientos, con la confianza de que, precisamente por la fe, mis conocimientos recibirán una luz que —por otra parte— me permitirá también profundizar más en la fe; estos dos aspectos se ayudan mutuamente, se complementan recíprocamente. Es decir, que lo que subyace en el acto de fe en Cristo es una unificación de todas las tensiones, y, por consiguiente, el intento de mantener una unidad de vida, de forma que esas tensiones nunca produzcan frustración o ruptura.

*Con respecto a una nueva evangelización, antes me ha hablado de algunos encuentros e incluso de la necesidad de una especie de revolución cristiana. Pero aunque se hiciera algún nuevo estudio sobre la necesidad de la evangelización no serviría de mucho, ya*

*que eso sólo acabaría en «nuevos y más animados aspectos culturales del cristianismo». En cambio, sería mucho más eficaz dar más a conocer a Jesucristo a los hombres. A mí me parece que a muchos hombres de nuestro tiempo les gustaría poder creer en algo. Pero ahora creer no parece tan fácil como antes.*

Eso salta a la vista. Hemos avanzado tanto en nuestros conocimientos, y hemos sistematizado y ampliado tanto nuestras experiencias que el acceso a la fe ya no es fácil. Pienso que, efectivamente, necesitaríamos una especie de revolución de la fe en muchos sentidos. Por lo pronto, necesitamos más coraje para oponernos a bastantes de las convicciones generales de la actualidad. Hay mucha gente con una ideología que, ordinariamente, aspira a conseguir un alto nivel de vida —que le permita realizar todo lo que quiera, todo lo que desee— y en todo eso, Dios resulta una dimensión desconocida, que no cuenta para nada. Y eso lleva consigo que la moralidad Se produzca como fruto de la simple casualidad o por un golpe de suerte.

Como Ya hemos dicho, esa ideología en la que ahora vivimos y que, día a día, se nos va imponiendo, nos induce a certezas que, en el fondo, apartan al hombre de lo esencial. El hombre actual, por una parte, ya no es capaz de reflexionar sobre lo esencial, pero, por otra, nota que está falto de algo. Las grandes calamidades colectivas, que tanto abundan en el momento actual, se deben a que, en la vida del hombre falta algo, se advierte la carencia de algo. Deberíamos tener el coraje suficiente para *romper con mucho* de lo que el hombre de finales del siglo xx considera «normal», para volver a descubrir la fe en toda su sencillez.

Y ese descubrimiento sería muy fácil mediante un encuentro personal con Cristo, que no sería un encuentro con un personaje histórico, sino con el mismo Dios hecho hombre. Y, después, cuando la fe ya ha penetrado en el alma, la vida se orienta de forma muy distinta. Entonces sí podría surgir una cultura de la fe, estoy *seguro de* ello. Pero, para eso es muy importante que un pronunciamiento de esa índole no se haga sólo a título personal, sino compartido con

muchos más, hasta formar una comunidad. Y, en la medida en que se fuera viviendo así, se iría creando un nuevo estilo de vida que también daría paso a la nueva cultura.

*El futuro se espera con cierta impaciencia. Se ha ido fraguando poco a poco, una especie de histeria general, que ha creado muchas expectativas sobre el futuro. Nunca ha habido tantos finales, ni tantos comienzos, como ahora. A veces parece que las cosas evolucionan Positivamente, pero en otras ocasiones parece que el mundo actual es demencial. La sociedad, tan ávida de lujo y placer, tiene muy cerca una gran pobreza debida a las guerras o a las catástrofes naturales —cada vez más frecuentes— sin darse cuenta de los evidentes signos de decadencia de la cultura, ni de la tremenda falta de orientación; la sociedad desconoce lo que tiene que hacer. Antes no había tanta inestabilidad como ahora, tanta drogadicción, ni tantas relaciones rotas, niños abandonados, chabolismo, etc. ni, paradójicamente, tanta despreocupación.*

*En una ocasión, Cardenal, usted dijo que lo que le falta a nuestro tiempo no es capacidad para afligirse sino para alegrarse. Pero con ese panorama que tenemos ¿no le parece que alegrarse resulta cada vez más difícil?*

Si nos fijamos un poco observaremos que, ahora, la alegría espontánea y desenfadada escasea cada vez más. Parece como si la alegría actual estuviera hipotecada por cargas morales e ideológicas. Cuando nos alegramos de algo sentimos temor; es como si temiéramos faltar a la solidaridad con los que sufren, e, incluso, pensamos «no debo alegrarme tanto, con tantas necesidades y tanta injusticia como hay en el mundo».

Yo entiendo que se piense eso, porque ahí actúan e influyen mucho los sentimientos. Sin embargo, esa conclusión es un error porque con la pérdida de la alegría no mejora el mundo. Al revés, no alegrarse en aras del sufrimiento no ayuda nada a los que padecen. Exactamente pasa lo contrario; este mundo nuestro necesita muchos hombres y mujeres que descubran la alegría de hacer el bien y, así, todos recibirán el ánimo y el empuje suficientes para

seguir haciéndolo. La alegría nunca rompe la solidaridad. Cuando la alegría es sana, cuando no es egoísta y procede de la percepción de un bien, es difusiva y se extiende con facilidad. Siempre me sorprende que en los barrios de mayor miseria, por ejemplo en Sudamérica, haya tanta gente alegre y risueña. Es evidente que, pese a todas sus penurias, siguen ejerciendo el bien y se aferran a él para levantar su moral y sacar nuevas fuerzas.

Hemos de repetir, una vez más, que necesitamos una fuente de confianza que sólo la fe puede proporcionarnos. Hemos de confiar en que el mundo es bueno, Dios está en el mundo y por eso es bueno. Y hemos de confiar también en que vivir es bueno y ser hombre es bueno. Y en consecuencia, tendremos fuerza suficiente para alegramos nosotros y para hacer a otros también partícipes de ese mensaje de alegría.

En cuanto a esa doble faceta que describía del momento presente, yo creo que ahora hay una nueva conciencia de la solidaridad, un deseo de responsabilizarse de la humanidad e incluso de la Creación. Actualmente proliferan las asociaciones tratando de contribuir a resolver solidariamente los posibles focos de crisis. Tratan de ayudar con su propio esfuerzo y su alegría, trabajando en favor de la paz y procurando atender las diversas necesidades, según sus posibilidades. Todo el mundo puede ver esto y debería estar agradecido por ello. Y también nos sirve a todos para reflexionar en que nunca debemos olvidar todo lo que hay de bueno en el hombre.

Pero también me hablaba antes de un mundo demencial y despreocupado. Así es. La explicación que yo daría a ese panorama es que la masificación de la sociedad en el mundo actual, por un lado, y los nuevos avances tecnológicos, por otro, han dado paso a nuevas categorías del mal. No deberíamos pasar esto por alto.

Luchar contra esa masificación que, además, reduce al hombre al aislamiento y a una soledad radical, y tratar de crear otras posibilidades más saludables para la sociedad, es todo un reto. Un

reto que requiere que todos nosotros nos pongamos manos a la obra. Sólo la técnica, no basta.

Yo diría que de todo lo que hemos considerado se pueden concluir dos cosas: una, que el hombre es un ser moral, responsable de sí mismo y de toda la humanidad, y Otra, que es un ser que, para poder seguir adelante, necesita recibir ayuda de Dios.

## Familia y vocación

*Cardenal, qué opina de la siguiente afirmación: «Venimos al mundo, sabemos lo que queremos saber y estamos donde queremos estar».*

No sé muy bien de qué se trata exactamente. Ignoro su procedencia. Pero el hombre, ciertamente, viene al mundo interrogando. Aristóteles añadía aún algo más —y Santo Tomás también—, decían que el hombre venía cual *tabula rasa.* Es decir, los dos postularon que las facultades cognoscitivas eran innatas en el hombre y que la mente, desde el principio, estaba en una disposición receptiva. Yo lo matizaría un poco más. No obstante, es cierto que el hombre es un ser inquisitivo, y que en su fuero interno —por decirlo de alguna forma— siempre *es*pera respuestas.

Yo soy un poco platónico. Con eso quiero decir que creo que hay una especie de memoria, como un recuerdo de Dios grabado en el hombre, y que hay que despertarlo en él. El hombre no sabe originariamente qué debe saber, ni tampoco está originariamente donde debe estar; es un hombre, un ser humano en camino.

En la religión bíblica, en el Antiguo y el Nuevo Testamento, se recogen muchas imágenes de un pueblo de Dios nómada, y se hace siempre hincapié en que Israel era un pueblo en el exilio. Y esa imagen significa —exactamente— lo que es la existencia humana. Nos indica que el hombre es un ser que está puesto en un camino que no es ficticio, y que acontecerá algo en su vida que él tiene que buscar y descubrir qué es, y que también se puede equivocar.

*Usted utiliza con bastante frecuencia la palabra «providencia». ¿Qué significa eso exactamente para usted?*

Yo estoy firmemente convencido de que Dios nos ve y nos da plena libertad, pero al mismo tiempo nos dirige. Lo he podido comprobar con cierta frecuencia cuando, a veces, se amontonan muchas cosas por hacer que —en un primer momento— se nos antojan enojosas, molestas, complicadas hasta que, de pronto, uno se da cuenta que todo estaba bien como estaba, que aquello era exactamente lo que había que hacer. En la práctica, eso significa para mí, que mi vida no consiste en meras casualidades, sino que hay alguien que me precede y ha previsto todo por mí, que piensa y dispone mi vida. Yo puedo rehusarlo —por supuesto—, pero también puedo aceptarlo, y entonces es cuando soy consciente de que, en efecto, hay una luz «providente» que me dirige.

Pero eso no quiere decir que el hombre esté predestinado, sino simplemente que tiene un destino, un fin que reclama el uso de su libertad. Eso es exactamente lo que se nos dice en la parábola de los talentos. Allí se entregan cinco talentos, y el hombre que los recibe, recibe al mismo tiempo un determinado encargo que puede cumplir o no cumplir. En cualquier caso, cada hombre recibe una misión —la suya—, cada uno recibe su talento particular y ninguno es superfluo, ninguno es en vano. Por eso, el hombre debe saber para qué ha sido llamado a la vida y, luego, ver cuál es su respuesta a esa llamada, a esa vocación concreta que le ha sido otorgada porque sin duda es lo mejor para él.

*Cardenal Ratzinger, usted nació en Marktl am Inn —Alta Baviera— un 16 de abril de 1927, en un Sábado Santo. ¿Eso se ajusta a su modo de ser?*

Sí. A mí me alegra mucho haber nacido en ese día, víspera del Domingo de Gloria, justo al empezar la Pascua pero sin que todavía haya dado comienzo. Además, me parece muy significativo, porque indica lo que es mi propia historia en la realidad, lo que es mi situación actual: estar a las puertas de la Gloria, sin entrar todavía en ella.

*Sus padres se llamaban José y María. Cuatro horas después de nacer, exactamente a las 8.30 de la mañana, sus padres le llevaron a bautizar. Debió ser un día muy agitado.*

Yo no recuerdo nada, claro está. Mis hermanos me contaron que fue un día de una gran nevada, de mucho frío, a pesar de ser un 16 de abril. Pero eso no tiene nada de particular en Baviera.

*De todas formas, no deja de ser raro que le bauticen sólo cuatro horas después de nacer. ¿A qué tanta prisa?*

Es cierto. Fue así de rápido —cosa que a mí me alegra sobremanera— porque coincidió con que era Sábado Santo. En aquella época todavía no se festejaba la noche pascual, se celebraba la Resurrección a primera hora de la mañana, con la bendición del agua que después serviría para los bautizos durante todo el año. Y como en la iglesia iba a tener lugar la Liturgia del Bautismo, mis padres se dijeron «bueno, ¡pues el chico ya está aquí!», «si le llevamos a la iglesia, le bautizarán con las primeras aguas bautismales.» Y así fue. A mí aún me emociona esa coincidencia de nacer a la misma hora en que la Iglesia preparaba el agua para los bautismos y el hecho de haber sido el primer bautizado con aquellas aguas bautismales recién bendecidas. Me sobrecoge esa coincidencia que me vincula con el tiempo pascual, y esa estrecha unión entre mi nacimiento y mi bautismo.

*Creció en pleno campo y era el menor de tres hermanos. Su padre era gendrme, es decir, que era de familia modesta, no acomodada. En cierta ocasión comentó que su madre hacía el jabón en casa.*

Bueno, mis padres se casaron algo mayores y, en Baviera, la profesión de mi padre —que tenía el grado de Comisario— estaba bien remunerada. No éramos una familia pobre en el sentido literal de la palabra. El ingreso mensual de mi padre estaba garantizado, pero es bien cierto que vivíamos una vida sencilla, de austeridad, que yo agradezco. Porque, precisamente, viviendo ese régimen de vida, se experimentan alegrías que no se obtienen en una vida de abundancia. Recuerdo con mucho agrado lo felices que éramos

entonces por cosas muy pequeñas, y ,cómo nos ayudábamos en todo, unos a otros. La situación en que nos encontrábamos —una vida modesta, con cierta preocupación por las finanzas— originó en nosotros una solidaridad interior, que nos unió aún más, si cabe.

Mis padres se vieron obligados a hacer muchas renuncias para que los tres hermanos pudiéramos estudiar. Y nosotros nos dábamos cuenta y procurábamos corresponderles de alguna manera. Así, en ese clima, aprendimos a vivir con sencillez, siendo felices con poca cosa y queriéndonos mucho entre nosotros. De algún modo éramos conscientes de que, a pesar de aquella sobriedad, recibíamos mucho, que nuestros padres hacían mucho por nosotros.

Pero esa historia del jabón es un tema diferente que nada tiene que ver con que fuéramos una familia modesta, sino con la época del país que nos tocó vivir. Estábamos viviendo los difíciles tiempos de la guerra, y debido a la escasez de muchos productos de primera necesidad —como el jabón—, era frecuente que todo se solucionara con elaboración casera. Mi madre había sido cocinera de profesión y era una auténtica «sabelotodo». Tenía recetas para todo —que se sabía de memoria— y, gracias a su fantasía y a su buena mano para guisar, con los medios más sencillos y económicos disponibles en aquella época de guerra preparaba unos guisos deliciosos.

Mi madre era muy bondadosa, pero con mucha fortaleza interior. Mi padre era más cerebral y más voluntarioso Era un hombre de convicciones religiosas inquebrantables y advertía y emitía juicios muy acertados sobre aquella situación que estábamos viviendo. Cuando Hitler llegó al poder, mi padre sentenció: «¡es la guerra, necesitaremos un refugio!».

*Hay un tal Georg Ratzinger que jugó un papel importante en la historia de Baviera. ¿Quién era exactamente?*

Mi tío-abuelo, un tío de mi padre. Era sacerdote, doctor en teología, y también diputado del Parlamento del Reich y del Land, y, además, un auténtico precursor de la defensa de los derechos de los labradores. Yo he leído un acta, un discurso suyo en el Parlamento,

donde se declara contrario al trabajo de los niños en el campo, algo que por aquel entonces resultaba inaudito, una gran osadía. Por lo visto era un hombre rudo, pero con mucho prestigio en cuanto a sus ideas políticas, así que todo el mundo le admiraba y estaba orgulloso de él.

*Y, ¿cómo era su hogar? ¿Cómo vivían, qué hacían?*

Al principio tuvimos que mudarnos de casa varias veces, debido a la profesión de mi padre. No recuerdo nada de Marktl, el lugar donde nací; nos fuimos de allí cuando yo sólo tenía dos años. Entonces nos trasladamos a Tittmoning. La Gendarmería se encontraba en la plaza del pueblo, en un caserón que antes había sido un Priorato.

Era una casa muy bonita, pero algo destartalada e incómoda, todo hay que decirlo. Nuestro dormitorio había sido la sala capitular, pero, en cambio, el resto de las habitaciones eran muy pequeñas. Teníamos mucho espacio, pero se notaba que era una casa antigua, medio en ruinas. Para mi madre aquello tuvo que ser tremendo porque le daba demasiado trabajo. Yo la recuerdo subiendo muchas escaleras, con el carbón y la madera para hacer fuego. Después de eso fuimos a vivir a una preciosa casa, en Aschau. Era una casa de campo que había construido un campesino y que más tarde alquiló a la Gendarmería. Pero comparada con las comodidades que disfrutamos ahora, desde luego, seguía siendo una casa muy sencilla. Por ejemplo, no disponía de cuarto de baño. Pero sí tenía agua corriente.

Después, mi padre, pensando en su futura jubilación se compró una antigua casita de campo en Hufschlag, en Traustein. En aquella casa no salía agua del grifo, había que ir a sacarla del pozo, algo que yo siempre he encontrado deliciosamente romántico. A un lado de la casa había un encinar mezclado con muchas hayas, y al otro lado estaban las montañas. Eso era lo primero que veíamos todas las mañanas, nada más abrir los ojos. Además teníamos manzanos, ciruelos y flores, muchas flores que mi madre cultivaba en un pequeño jardín. Pero el terreno era bastante grande y estaba en un

lugar paradisíaco, todo era propicio para los juegos y los sueños de los niños.

Aquel era un mundo inexplorado, y difícil de explorar por su gran riqueza de posibilidades. Por lo visto, los antiguos dueños de la casa eran tejedores, y en ella había un antiguo telar. Las habitaciones eran muy sencillas, y la casa —creo que su construcción databa del año 1726— estaba muy necesitada de restauración; cuando llovía, había goteras por todas partes. Pero era una casa muy bonita y, como dije antes, también muy propicia para los sueños infantiles. Y viviendo así, sin apenas comodidades, éramos enteramente felices. Seguramente, aquello no sería tan divertido para mis padres; Mi padre tenía que pagar las constantes reparaciones de la casa, y Mi madre tenía que sacar el agua del pozo, pero mis hermanos y yo nos encontrábamos allí como en la gloria. Tardábamos cerca de media hora en llegar al pueblo más próximo, pero eso también nos parecía muy bonito y, por una cosa o por otra, siempre estábamos caminando. Nunca llegamos a sentir la falta de comodidades, no echábamos de menos la vida moderna, más bien, al contrario, vivíamos una continua aventura gozando de plena libertad, disfrutando de la belleza natural y de un hogar, que *era* una casa muy antigua, pero llena de calor humano en su interior.

*¿Sus padres fueron muy exigentes?*

En cierto sentido, sí. Mi padre era un hombre muy recto y, quizá, por eso mismo, también muy estricto. Pero nosotros sabíamos que se debía a que era un hombre muy justo Y soportábamos sus exigencias con la mayor naturalidad. Y nuestra madre, por su parte, suplía lo que a mi padre le pudiera faltar de suavidad a la hora de exigir. Mis padres tenían dos temperamentos muy distintos, pero precisamente gracias a sus diferencias, se complementa han perfectamente. En mi casa había mucha exigencia, sí, debo confesarlo, Pero también había mucha alegría, mucho cariño. Los hermanos jugábamos mucho juntos y nuestros padres, siempre que podían, sacaban tiempo también para compartirlo con nosotros. Y,

como a todos nos gustaba la música, también Procurábamos disfrutarla juntos; aquello nos servía para reponer fuerzas.

*Sí, creo que es un gran apasionado de Mozart.*

¡Sí! A pesar de que tuvimos que mudarnos tantas veces de casa durante mi niñez, siempre fue en una zona situada entre Inn y Salzach. La mayor parte de mi vida —la más importante y la más bonita— transcurrió en Trautstein, notablemente marcada por Salzburgo. Allí fue donde Mozart penetró hasta el hondón de mi alma. Su música, tan brillante y, al mismo tiempo, tan Intensa, todavía me sigue haciendo vibrar de emoción. No es un simple divertimento, la música de Mozart encierra toda la tragedia de ser hombre.

El arte es elemental para el hombre. La respuesta del hombre a la realidad no puede ser sólo la razón —como asegura la ciencia—, ni tampoco puede expresar todo lo que el hombre quiere y debe expresar. Yo creo que el arte es algo que Dios ha puesto en el hombre. El arte, con la ciencia, es el mayor don que Dios le ha podido dar.

*Sus padres enviaron a sus tres hijos a un internado. ¿Por qué lo hicieron exactamente?*

En aquellos tiempos era la única forma de recibir una «buena educación». En el Land había pocos Institutos y sólo algunas escuelas; lo mejor para estudiar bien era un internado. Mi hermana, por ejemplo, sólo fue a una escuela secundaria de las franciscanos. Iba a diario en bicicleta —haciendo un recorrido de cinco kilómetros —, y no estuvo interna, vivía en casa. A ella le hubiera gustado más ir a un internado, pero no pudo ser. Mi hermano también fue a la escuela y después pasó al internado. Y yo empecé yendo a la escuela, pero dos años después mis padres pensaron que como era el más pequeño de sus hijos y el último en edad de estudiar, tal vez valiera la pena hacer algún sacrificio más, y darme la oportunidad de que también pudiera ir a un internado. Y así fue. Bueno, supongo que también iría por razones educativas —cosa que entiendo muy

bien— porque, lo cierto es que tenía que corregirme de un montón de cosas. En un internado se aprenden muchas cosas mejor que en casa, como, por ejemplo, a ser sociable o a integrarse con los demás. Pero aquello sólo duró dos años, porque entonces todos los internados de Traunstein pasaron a ser lazaretos, y tuve que volver a casa.

*Hablando de su familia, ¿se podría decir que su familia era exageradamente religiosa?*

Puede ser. Mi padre era muy buen creyente. Todos los domingos iba a Misa a las seis de la mañana, y luego volvía a las nueve al Oficio divino (son Horas canónicas), y por la tarde iba otra vez. Y, en cambio, la religiosidad de mi madre era, sobre todo, más sentida, acogedora, Aunque cada uno a su estilo, en ese punto mis padres también coincidían en lo principal: en casa, la religión era lo más importante de todo.

*Pero, en su casa, ¿cómo recibían la educación religiosa? Porque ahora este tema resulta muy problemático para muchos padres.*

En mi casa la religión era parte integrante de nuestra vida. Rezábamos en familia. Se bendecía la mesa en todas las comidas. íbamos a Misa diaria cuando el horario de la escuela lo permitía, y los domingos asistíamos todos, en familia. Después de jubilarse mi padre también rezábamos el rosario en familia con bastante frecuencia, y asistíamos al Catecismo de la escuela, aparte de lo que hiciéramos en casa. A nuestro padre le gustaba comprarnos las lecturas que le parecían adecuadas a nuestra edad, por ejemplo recuerdo algunas revistas infantiles de cuando hicimos la Primera Comunión. Pero esto que le estoy contando era todo, quiero decir, que no tuvimos una educación exageradamente religiosa: íbamos a la Iglesia juntos y rezábamos en familia, eso era todo.

*Y de joven, ¿qué fue lo que le atrajo de la fe?*

Siempre sentí un interés especial por las cosas de la Liturgia, y creo que a mis hermanos también les interesaba. Cuando estaba en la

segunda clase, mis padres me regalaron mi primer misal. Eso fue para mí como una gran aventura: adentrarme en aquel misterioso mundo del latín y averiguar qué estaba pasando, qué estaban diciendo, qué significado tenía todo aquello. Y así fue cómo, a partir de un misalito infantil, llegué al misal más completo. Pero fue paso a paso, como un emocionante viaje de exploración.

*Un misal. ¿Qué es eso exactamente?*

Es el libro que el sacerdote coloca sobre el altar para celebrar la Misa. Ese mismo libro existe también en ediciones más manejables, asequibles a todos los cristianos y que —por cierto— también está traducido al alemán.

Por otra parte, como es natural también nos entusiasmaban todas las fiestas litúrgicas que entonces había: su música, sus ornamentos, las imágenes, etc. Eso por una parte. Pero además, desde un principio, todo lo relacionado con la religión me interesaba también racionalmente. Creo poder decir que yo iba profundizando, paso a paso, por mi cuenta. En aquel tiempo del nacionalsocialismo había muchas polémicas, y era particularmente necesario tener bien preparadas las respuestas que había que dar, porque por entonces, te señalaban públicamente: «ese es *católico,* va mucho a la iglesia», o incluso, «ese quiere hacerse cura». Las broncas callejeras eran muy frecuentes; había que estar bien pertrechado contra los posibles ataques.

Buscando argumentos y estudiando a fondo para poder defenderlos, descubrí que todo aquello era una apasionante aventura de la razón, que, progresivamente, me iba abriendo horizontes nuevos. Las alegrías litúrgicas unidas a las de la razón me parecieron una posibilidad enormemente atractiva para alguien que quisiera dedicar su vida a conocer bien el mundo, y ése era mi caso.

*Su origen bávaro y el marcado catolicismo de su país parecen haber marcado también su propia vida. Usted siempre ha dicho que preferiría salir en defensa de la fe sencilla de la gentes modestas*

*que de la fe arrogante de los teólogos, o de la fe débil de los creyentes aburguesados o de vida desahogada.*

En Baviera nos gustaría ser creyentes y buenos católicos, y pasar inadvertidos. Pero la fe adquiere un particular colorido en nuestro país, sobre todo en esa pequeña ciudad de Traunstein, donde, en el transcurso de la historia, el catolicismo ha estado siempre implicado en la vida cultural del Land. Yo diría que nos han contagiado esas costumbres religiosas para que no olvidáramos nuestra propia historia.

Desde tiempos remotos, en mi familia todos han sido bávaros, buenos patriotas. Mi padre era originario de la Baja Baviera y como se sabe, en la política bávara del siglo XIX había dos corrientes muy diferentes. Una estaba orientada hacia un imperio alemán, es decir, a una única nación alemana, mientras que la otra era la corriente bávaro-austríaca, de orientación franco-católica. Mi familia pertenecía claramente a esta segunda y ahí todos tenían fama de ser muy buenos patriotas bávaros; todos estaban muy orgullosos de su historia. Mi madre era del Tirol, en el sur de Alemania, donde también predomina un catolicismo muy arraigado y con mucha vida, aunque su forma de practicarlo sea muy diferente. De modo que nosotros, aunque conscientes de que no debíamos manifestarlo, nos identificábamos plenamente con nuestra propia historia. Pero esta historia no tiene nada que ver con la otra, con la del nacionalsocialismo que, de 1933 a 1945, nos condujo a la catástrofe. Al contrario, aquel nacionalismo que acabó en guerra y catástrofe, nos reforzó aún más en nuestra concepto de la historia.

*¿En su familia ha habido conflictos en la relación padre-hijo?*

Alguno tuvo que haber, casi seguro; no obstante siempre tuve mucho trato con mi padre. Tal vez se deba a que, en su último año de servicio, estuvo de baja por enfermedad durante mucho tiempo. Hizo todo lo que pudo por retirarse del servicio a tiempo, porque era totalmente contrario al Tercer Reich. Durante esos meses caminábamos mucho juntos, y eso nos aproximó mucho uno al otro.

Hubo un tiempo —estando los tres hijos estudiando y mi padre ya jubilado— en el que, como la cuestión económica era algo problemática, mi madre tuvo que volver a ejercer su profesión temporalmente en Reit im Winkl. Yo, entonces, pasaba mucho tiempo en casa, con mi padre. Me contaba muchas cosas, era muy buen comunicador. Es decir, que caminando y charlando nos unimos mucho. Y algo que también contribuyó mucho a nuestro buen entendimiento fue el tema de la religión y su decidida aversión al régimen nazi. Para mí, su mayor fuerza de convicción era simplemente su honradez. Su conducta fue siempre un ejemplo para nosotros.

*¿Cómo se expresaba concretamente su padre en contra del régimen de aquella época?*

Estuvo de servicio hasta el año 1937. Durante el tiempo llamado «de acción», a finales de la República de Weimar, vivíamos en Tittmoning. Yo era muy pequeño todavía, pero recuerdo muy bien cuánto sufría mi padre entonces. Tenía alguna relación con el periódico *«Dergerade Weg»,* contrario al nazismo; por ejemplo, todavía me acuerdo de las caricaturas de Hitler en ese periódico. Mi padre también era muy tajante en sus afirmaciones. El inminente poder nazi que él veía fue el principal motivo para que saliéramos de allí y nos fuéramos a vivir a un pueblecito. En el pueblo los ánimos estaban más calmados y la situación era más distendida, claro, a pesar de que entre aquellos campesinos ya hubiera —por desgracia— un gran número de nazis. Mi padre no ejerció ninguna clase de oposición en público, cosa que —por otra parte— allí hubiera sido imposible. Pero en casa, cuando leía el periódico, sufría un ataque de ira. Ante los demás sabía contener su indignación, no así cuando estaba con personas de su entera confianza, a las que les manifestaba su opinión con toda claridad. Pero, a pesar de ser funcionario, mi padre nunca estuvo afiliado a ninguna organización.

*Dígame, Cardenal, ¿usted ha sido miembro de las Juventudes hitlerianas?*

Nosotros no pertenecimos a las Juventudes hitlerianas, pero en el año 1941, mi hermano sí tuvo que formar parte. Yo era demasiado pequeño todavía, pero después —estando ya en el Seminario— también tuve que participar en las J.H. Luego lo dejé cuando nos ocuparon el Seminario, y eso me creó bastantes dificultades, porque yo sólo podía *obtener el dinero para matricularme* mostrando el carnet de las J.H. Menos mal que había un profesor de matemáticas que era nazi, pero, gracias a Dios, muy comprensivo —era un hombre honrado— que me advirtió: «ve al menos una vez, para que te den el carnet», y al ver que yo me negaba, me dijo: «no te preocupes, te comprendo», «yo lo haré por ti». Y me libró de aquella obligación.

*De pequeño, qué le hubiera gustado ser. ¿Tenía a alguien a quien quisiera imitar?*

No sabría decir si hubo alguien a quien a mí me hubiera gustado imitar. Supongo que es muy propio de los niños cambiar de parecer de un extremo a otro. Recuerdo que, en cierta ocasión, vi a un hombre pintando una pared y pensé, «cuando yo sea mayor, quiero ser como él». Pero tiempo después vi al Cardenal Faulhaber —en visita pastoral a nuestra diócesis— vestido de color púrpura, y me pareció tan fascinante que, enseguida, cambié de opinión y decidí que prefería ser algo así.

*Pero, un pintor de brocha gorda y un cardenal ... no se parecen en nada.*

Claro que no. Ahí podemos comprobar que un niño todavía no sabe distinguir, su decisión está motivada por un simple efecto *óptico* de su agrado. Pero, estando todavía en la escuela pública ya empecé a sentir vocación de enseñar, y en eso sí tuve a quién imitar. Ese deseo siempre ha sido, a Dios gracias, compatible con mi vocación sacerdotal. Pero, de todos modos, me atrevería a asegurar que el deseo de enseñar a otros —transmitir lo conocido a otros— me interesó desde una edad muy temprana, y también la afición a escribir. Empecé a escribir mis primeras poesías, y otras cosas, en la escuela.

*Pero, ¿qué clase de poesía?*

Hacía poesía de todo lo que veía, de todo lo cotidiano , poesías dedicadas a la Navidad, a la Naturaleza. Simplemente era una señal de que me gustaba exteriorizar mis sentimientos, sobre todo de que me gustaba dar algo de mí mismo a los demás. En cuanto aprendía algo nuevo me sentía en la obligación de enseñárselo a los demás.

*¿Y nunca pensó en formar una familia? ¿Nunca tuvo relaciones con alguna chica? Del Papa Juan Pablo II sabemos que de joven estuvo enamorado.*

Yo lo explicaría así: nunca he sentido la necesidad de crear una familia, eso no entraba en mis planes. Pero, como es natural, he tenido muchas amistades. Eso sí.

*'Y cómo conoció su vocación? ¿Cómo supo que estaba destinado para esto? En una ocasión dijo: «Yo estaba convencido, aunque no sabría decir por qué, de que Dios quería de mí algo que sólo podría llevarlo a cabo ordenándome sacerdote».*

No lo vi gracias a un rayo de luz que, de pronto, me iluminara y me hiciera entender que debía ordenarme sacerdote, no. Fue más bien un lento proceso que iba tomando forma paulatinamente; tenía una vaga idea, siempre la misma, hasta que, por fin, tomó forma concreta. No sabría decir la fecha exacta de mí decisión. Lo que si puedo asegurar es que, esa idea de que Dios quiere algo de cada uno de nosotros —de mí también—, empecé a sentirla desde muy joven. Sabía que tenía a Dios conmigo y que quería algo de mí; ese sentimiento empezó muy pronto. Luego, con el tiempo, comprendí que se relacionaba con mi ordenación de sacerdote.

*Y después, pasado el tiempo, ¿recibió alguna nueva luz se sintió de alguna manera iluminado por Dios?*

Iluminado en el sentido clásico de la palabra que nosotros conocemos por los místicos, eso no, nunca; soy un cristiano normal y corriente. Pero en un sentido un poco más amplio, la fe aporta una

nueva luz, qué duda cabe. Con la fe unida a la razón —como decía Heidegger— se puede entrever un espacio de claridad entre distintos caminos equivocados.

*En cierta ocasión ha escrito: «Todo lo que es, es un pensamiento ya cuajado. El espíritu creador es origen y causa principal de todas las cosas. Todo lo que es, es razonable por su origen, porque procede de la razón creadora».*

Con esas palabras yo sólo intentaba expresar filosóficamente lo que contiene y ha elaborado la doctrina cristiana sobre la Creación. Y exactamente dice que nada es porque sí, sino que es a causa de una energía *creadora* que —a su vez— tampoco es una energía inánime, sino que es razón y amor, y, por eso, todo es razonable en cuanto que creado. Esa es la filosofía cristiana sobre la Creación. Y así creída y razonada nos infunde una nueva luz, pero no tendría sentido hablar aquí de «iluminación» en la acepción popular de la palabra.

*Y, una vez decidido a ordenarse sacerdote, ¿nunca tuvo dudas, tentaciones, nostalgias?*

Si. Claro que tuve. Concretamente en el sexto año de estudios de teología uno se encuentra frente a cuestiones y problemas muy humanos. ¿Será bueno el celibato para mí? ¿Ser párroco será lo mejor para mí? Estas preguntas no siempre tienen respuesta fácil. En mi caso concreto, nunca dudé de lo fundamental, pero tampoco me faltaron las pequeñas crisis.

*Pero, qué clase de crisis. ¿Le importaría citarme algún ejemplo?*

Durante mis años de estudiante de teología en Munich yo me planteaba dos posibilidades muy distintas. La teología científica me fascinaba. La idea de profundizar en el universo de la historia de la fe, era algo que me interesaba mucho; aquello me abriría extensos horizontes del pensamiento y de la fe, que me llevarían a conocer el origen del hombre y el de mi propia vida. Pero, al mismo tiempo, cada vez veía más claro que el trabajo en una parroquia —donde

atendería todo tipo de necesidades— era mucho más propio de la vocación sacerdotal, que el placer de estudiar teología. Eso suponía que ya no podría seguir estudiando para ser profesor de teología que era mi más íntimo deseo. Porque, si me decidía al sacerdocio, significaba una entrega plena a mis obligaciones, incluso en los trabajos muy sencillos y poco gratificantes. Por otra parte yo era tímido y nada práctico —estaba más bien dotado para el deporte que para la organización o el trabajo administrativo—, y también tenía la preocupación de si sabría llegar a las personas, si sabría comunicarme con ellas. Me preocupaba la idea de llegar a ser un buen capellán y dirigir a la juventud católica, o dar clases de religión a los pequeños, atender convenientemente a enfermos y ancianos, etc. Me preguntaba seriamente si estaba preparado para vivir toda la vida así, si aquella era realmente mi vocación.

A todo ello iba siempre unida la otra cuestión de si yo podría hacer frente al celibato, a la soltería, de por vida. La Universidad estaba, por aquel entonces, medio en ruinas y no teníamos local para la Facultad de teología. Estuvimos dos años en los edificios del Palacio de Fürstenried, en los alrededores de la ciudad. Aquello hacía que la convivencia —no sólo entre alumnos y profesores, sino también entre alumnos y alumnas—, fuera muy estrecha, así que la tentación de dejarlo todo y seguir los dictados del corazón era casi diaria. Solía pensar en estas cosas paseando por aquellos espléndidos parques de Fürstenried. Pero, como es natural, también haciendo largas horas de oración en la Capilla. Hasta que, por fin, en el otoño de 1950 fui ordenado diácono; mi respuesta al sacerdocio fue un rotundo sí, categórico y definitivo.

*Y, antes de que acabara la guerra. ¿tuvo que ir también al Ejército?*

Sí. En 1943, todos los seminaristas de Traunstein, formando un grupo, fuimos destinados a Munich, a la arti llería antiaérea. Yo sólo tenía 16 años, y de agosto del 1943 a septiembre del 1944, estuve de servicio militar como todos los demás. Nos incorporamos al Max-Gymnasium y muy cerca de allí se seguían impartiendo clases. Tuvieron que reducirnos algunas asignaturas, pero pudimos recibir

las clases sobre las materias más fundamentales. Aquello no resultaba demasiado agradable para nadie —como es lógico—, pero el compañerismo entre nosotros era tan fuerte que logramos tener un ambiente muy estimulante.

*¿Qué hacía en la artillería antiaérea, en aquel tiempo?*

La batería estaba dividida en dos elementos principales, por una parte el cañón y por otra el departamento de mediciones. Yo estaba destinado en este último Por entonces ya disponíamos de los primeros aparatos electrónicos y ópticos para detectar la aproximación de aviones y trasmitir los datos necesarios a los artilleros. Aparte de los servicios regulares, siempre que había un toque de alarma, teníamos que estar todos en nuestros puestos. Esto no hubiera sido tan tremendo si no fuera porque el toque de alarma casi siempre sonaba de noche, y nos echaba a perder muchas horas de sueño, casi todas las noches.

*¿Participó en el bombardeo de Munich?*

Sí. Entonces estaba de servicio en un tercer departa mento, el de comunicaciones, que dirigía todas las opera ciones de telecomunicación. Nos encontrábamos en Gilching, cerca del lago Ammer, una posición muy destacada porque los americanos que regresaban del Mediterráneo tenían irremisiblemente que sobrevolar Munich. Muy cerca de allí estaba la fábrica de aviones de Oberpfaffenhofen, donde se fabricaron los primeros caza-reactores. Nosotros fuimos los primeros en ver despegar y volar aquellos nuevos reactores alemanes. Hubo muchos bombardeos, algunos eran continuos; vivimos la guerra muy de cerca.

En el otoño de 1944 nos enviaron a todos al servicio en cuartel. Estuve estacionado dos meses en la frontera austro-húngara, justamente cuando Hungría capituló ante los rusos. Todo aquello estaba en ruinas, había barricadas antitanques, refugios. Después me trasladaron a Infantería y tuve la suerte de ser destinado a Traunstein. El reparto de destinos estaba a cargo de un oficial muy amable, manifiestamente anti-nazi, que siempre que podía

procuraba ayudar a todo el mundo. Y él me envió a casa, a Traunstein, para que mi servicio en la Infantería *fuera* lo menos enojoso posible. Pero allí caí prisionero y me trasladaron a un campo de prisioneros americano en Ulm, con otros 40.000 o 50.000 soldados. Por fin, el 19 de junio de 1945, fui puesto en libertad.

*¿Conserva algún recuerdo del final de la guerra?*

Nos hallábamos en el campo de aviación de Aibling, Durante las seis semanas que permanecí en aquel campo de prisioneros dormíamos todos al aire libre y en el suelo, cosa nada divertida. Los americanos no pudieron instalar suficientes barracones ni ningún tipo de alojamiento para tantos prisioneros. Como no teníamos calendario ni nada semejante se nos ocurrían muchas cosas para contabilizar los días y tener noción del tiempo que iba pasando. Tampoco recibíamos noticias. De pronto, un día —era el 8 de mayo — nos dimos cuenta de que los americanos, que solían utilizar artillería ligera, habían cambiado a la munición pesada, y estaban disparando frenéticamente. Nos llegaron rumores de que la guerra estaba llegando a su fin. Alemania se había rendido. Todos suspiramos aliviados con la esperanza de que pronto nos pondrían en libertad y ya no nos podría pasar nada más. Pero, enseguida supimos —por nuevos rumores— que no debíamos alegrarnos tan rápidamente, porque los americanos pensaban seguir haciendo la guerra a Rusia y, muy probablemente, nos enviarían a combatir contra los rusos; iban a armarnos de nuevo para salir hacia el frente. Yo no me podía creer que aquel respiro acabara tan pronto, no podía ni pensar en ello. Me alegraba tanto de que la guerra hubiera terminado que sólo pensaba «ojalá que ahora esto no dure tanto».

## El joven profesor

*«Al iniciar mis estudios de teología», comentaba en alguna ocasión, «empecé a interesarme también por otros temas de índole intelectual que me explicaran la situación de mi propia vida, pero, sobre todo, que me desvelaran el misterio de la Verdad.» ¿Qué quería decir exactamente con estas palabras?*

Yo creo que esas palabras mías son un poco «afectadas». Sólo quería explicar que cuando uno se decide a estudiar teología no es porque quiera aprender un oficio, sino para poder llegar a entender la fe, y eso —en palabras de San Agustín— presupone que la fe es verdad. La fe también abre el acceso a un recto conocimiento de la propia vida, del mundo y de los hombres. Con el estudio de la teología, uno se introduce automáticamente en la gran polémica espiritual de la historia de Occidente. La fe cristiana estuvo desde un principio anatematizado por la tradición judía, por el mundo grecolatino y también —naturalmente— por la propia historia en la Edad Moderna. Porque el estudio de la teología siempre ha ido unido a cuestiones como «¿qué es exactamente teología?», «¿qué podemos saber estudiando teología.»

El ambiente en el Seminario de Freising, por aquella época, era magnífico. Acabábamos de salir de una terrible guerra. Después de haber vivido seis años de contienda, la gente sentía hambre —tanto física como espiritual— por saber de muchas cuestiones que se habían planteado, justamente, en la época que acabábamos de vivir. Nosotros entonces ya habíamos leído a Gertrud von Le Fort, a Ernst Wiechert y a Dostojewski, a Elisabeth Langgäser, y toda la literatura que en aquel tiempo se podía encontrar. Todos los estudiantes de Munich conocíamos al profesor Steinbüchel —teólogo moralista— que era el más conocido entonces, y a Heidegger y Jaspers. Había un dinamismo espiritual realmente entusiasta.

*¿Qué corriente espiritual le interesó más en particular?*

Me interesaron mucho Heidegger y Jaspers, y el personalismo en su conjunto. Steinbüchel ha escrito un libro, «Die Wende des Denkens», (El cambio del pensamiento), donde expone, de forma impresionante, el cambio radical del predominio del neokantismo a la fase personalista. Esta fue una lectura clave para mí. Y como. contrapeso a todo esto, me interesaron mucho, también desde el principio, Tomás de Aquino y San Agustín.

*Estas palabras son de Steinbüchel: «Corregir al agitador, animar al pusilánime, refutar al antagonista». Era como explicaba su función.*

Fue un gran obispo. También escribió libros colosales que hacen pensar en cómo pudo lograrlo con tantas otras ocupaciones como tenía. Pero su principal dedicación, por encima de todo, fue la de obispo continuamente ocupado con toda clase de pleitos y necesidades de la gente humilde de su ciudad; fue preocupación suya mantener siempre esa imagen. Eran tiempos difíciles, la emigración estaba comenzando. Desde luego, no se puede decir de él que fuera un hombre que estaba en las nubes.

En esa época, por un decreto del Reich, el obispo era al mismo tiempo una especie de juez de paz y, por tanto, gozaba en su jurisdicción de cierto rango que exigía su intervención y sus sentencias en muchos litigios civiles. Estando ocupado casi a diario en esos menesteres hacía todo cuanto podía por llevar la paz de Cristo a todos los corazones, sobre todo predicando el Evangelio. También en eso fue un modelo para mí. A pesar de sus vehementes deseos de llevar una vida de meditación, y a pesar de sus enormes ganas de trabajar intelectualmente, supo estar —ante todo— disponible para los demás y entregarse a ellos hasta en las cosas más pequeñas de cada día.

Lo que más me impresionó entonces no fue exactamente su labor pastoral, que yo apenas conocía, sino la frescura y la vitalidad de su pensamiento. La escolástica tiene su importancia, pero todo es muy impersonal; requiere algún tiempo para llegar a profundizar en sus tensiones. En San Agustín pasa todo lo contrario: las pasiones, el sufrimiento, el dolor, todas las cuestiones del hombre están presentes de una forma tan directa que uno se siente enseguida identificado con él.

*Después se interesó por la teología de la historia en San Buenaventura. ¿Eso, por qué fue?*

Fue una simple casualidad. El Profesor Söhngen, director de mi tesis doctoral, al leer mi disertación sobre la Iglesia primitiva determinó que tratara de la Edad Media o Moderna en mi habilitación para la cátedra. Sea como fuera, yo debía dedicarme a investigar el concepto de Revelación en San Buenaventura. El

profesor sabía que me inclinaba más por la corriente agustiniana que por la tomista, y me aconsejó San Buenaventura, que él también veneraba y conocía muy bien.

La teología fundamental tiene mucho que ver con la «Revelación» y se pregunta ¿qué es ésta exactamente?, ¿realmente ha existido? y otras cuestiones semejantes. Al embarcarme en ese tema y estudiarlo a fondo quedó en evidencia que, para San Buenaventura, la Revelación estaba muy relacionada con la aventura franciscana y que esa aventura, a su vez, también estaba relacionada con Joaquín de Fiore, que había vaticinado una *tercera edad,* la tercera edad del Espíritu Santo, como nueva fase de la Revelación. Joaquín de Fiore había calculado en qué tiempo, cuándo iba a comenzar esa edad. Y, por una extraña casualidad, ese tiempo coincide en su cálculo con las mismas fechas de la vida de San Francisco, quien, efectivamente, dio inicio a una nueva fase en la historia de la Iglesia. Hasta el punto de que los franciscanos tuvieron la sensación —que pronto se convirtiría en una nueva y relevante corriente— de que ellos constituían lo que Joaquín de Fiore había vaticinado: «ésta es la nueva tercera edad del Espíritu Santo», «es este pueblo de Dios, pobre y humilde que no necesita una estructura temporal».

Con esto, el concepto de Revelación ya no quedaba sencillamente fijado en un principio muy lejano, sino que estaba unido a la historia, como un proceso precedente que ahora entraba en una nueva fase histórica. La Revelación había dejado de ser un tema abstracto para San Buenaventura, ahora estaba unido a la exégesis de su propia historia franciscano.

*¿Qué se desveló con ésto?*

Son dos grandes interrogantes muy diferentes. Uno de ellos se podría expresar de la forma siguiente: Si la fe cristiana está sujeta a una Revelación hace tiempo ya acabada ¿no está entonces condenada a someter al hombre y hacerle retroceder al pasado? Y con tantos avances en la historia ¿podrá la fe ir al mismo paso que la historia o tendrá todavía algo que añadir? ¿No se irá quedando progresivamente anticuada hasta acabar siendo irreal? San

Buenaventura respondía a esto destacando la relación de Cristo y el Espíritu Santo según el Evangelio de San Juan: La palabra de la Revelación histórica es definitiva, pero también inagotable, y permite seguir profundizando en ella. El Espíritu Santo habla en todo tiempo como intérprete de Cristo, manifestando así que su palabra siempre tiene algo nuevo que decir. El Espíritu Santo no puede extrapolarse a un período futuro como dice el joaquinismo, sino que siempre es edad del Espíritu. La edad de Cristo es la edad del Espíritu Santo.

El segundo interrogante es el de la escatología y la utopía. Al hombre le resulta difícil esperar sólo en el más allá o en un nuevo mundo después de que acabe éste. Prefiere una promesa en la historia. Joaquín de Fiore, que formuló una promesa tangible, realizó así el cambio de agujas que aprovecharía Hegel —tal como explicara el Padre H. De Lubac—; y, a su vez, Hegel preparó el esquema mental de Marx. San Buenaventura se mostró contrario a esa utopía que engaña al hombre. Hizo también prevalecer un concepto más sereno y realista del movimiento franciscano frente a otro exaltado y anárquico-religioso, que causó y causa mucho mal. Pero, precisamente en aquella realidad no utópica vivida por los franciscanos en la apasionada fe vivida por las comunidades, encontró la respuesta a la cuestión sobre la utopía: los franciscanos no trabajan para un mundo de pasado mañana, trabajan para dar al mundo actual un poco de la luz del Paraíso. Aquí viven «utópicamente» como pueden, renunciando a poseer, a disponer de sí mismos, a satisfacer su *eros.* Y así entra un poco de aire fresco en este mundo, rompiendo sus presiones, y Dios se acercará de nuevo a nosotros en medio de este mundo.

*Al terminar sus estudios estuvo algo más de un año dedicado a la cura de almas. Me han contado que, sobre todo, tuvo que celebrar muchos entierros.*

No. Eso no es cierto. Fui coadjutor en una parroquia y daba dieciséis horas semanales de Religión, a seis clases diferentes, de la 2ª a la 8ª clase. Eso suponía un montón de trabajo, más aún si se tiene en cuenta que yo me estrenaba en aquel encargo. Era lo que

más tiempo me llevaba de todas mis obligaciones pastorales; disfrutaba mucho con aquellas clases porque enseguida comprobé que tenía facilidad para relacionarme con los niños. Fue una experiencia muy interesante para mí, dejar el ámbito intelectual para, de pronto, dirigirme a los niños. Me pareció muy bonito transformar el abstracto universo de los conceptos de modo que un niño también pudiera entenderlo. Además, los domingos tenía que pronunciar tres sermones; uno iba dirigido a los niños y los otros dos a personas mayores. Para mi sorpresa, la Misa para los niños era siempre la más frecuentada por las personas mayores, que también empezaron a asistir. Yo era el único coadjutor y por tanto también tenía que trabajar con la juventud —yo, solo— por las noches. Aparte de esto, todas las semanas había muchos bautizos y entierros, es verdad, y me veía obligado a atravesar todo Munich, de punta a punta, pedaleando en mi bicicleta.

*¿Estaba solo para todo eso?*

Sí. Solo, pero tenía un párroco muy bueno, el prelado Blumschein. Era el mejor modelo de buen pastor de almas; no era muy intelectual, pero era muy buena persona y un hombre totalmente dedicado a sus obligaciones.

*Creo que también ha sido uno de los profesores más jóvenes de Alemania y muy admirado por los estudiantes. Uno de sus alumnos me ha contado que explicaba las lecciones de forma que todo les parecía distinto, les sonaba diferente.*

Yo supongo que eso tendría bastante que ver con el hecho de mi propia juventud. Porque yo —a diferencia de algunos de mis colegas que exigían a sus alumnos la lectura de los libros— prefería hacer como San Agustín y procuraba facilitarles material suficiente sobre los problemas del momento de nuestro propio ámbito. Supongo que ese estudiante se referiría a algo de esto.

*En un panegírico del teólogo Joseph Ratzinger, el profesor Wolfgang Beiner decía que su teología era «soberana y magistral» e inseparable de su persona. «Posee un vigilante intelecto analítico a*

*la par que una gran capacidad de síntesis». Y también añadía que podía desevelar y abrirse paso con facilidad en los puntos flacos de la teología, gracias a la «clásica brillantez que irradia». ¿Se reconoce en esta descripción de su persona?*

Me parece algo exagerada, pero eso suele ser normal en todos los panegíricos. Yo, naturalmente, siempre me he esforzado por hacer un análisis valiente y, precisamente por ese mismo motivo, también he procurado —en mi círculo de doctorandos— ayudar a que los demás detectaran los puntos débiles de una argumentación. Ha sido una magnífica experiencia a nivel humano. En vez de trabajar en solitario con cada doctorando, nos reuníamos todos un par de horas a la semana para que cada uno pudiera presentar a debate las dificultades que encontraba en su trabajo. Era un sistema de trabajo que les gustaba mucho.

Luego se fue ampliando aquel círculo y visitamos a otros profesores, gente importante. Fuimos a Estrasburgo a ver a Congar, y a Basilea a hablar con Karl Barth; en cambio invitamos a Karl Rahner, a que viniera él. Todos los alumnos tenían muchas inquietudes. Y no nos ahorrábamos nada. Quiero decir que sabíamos que en las críticas no nos movía una intención adversa, estábamos intentando ayudarnos, debatiendo los temas analíticamente. Y procurábamos también no quedarnos atrapados en aquellos análisis, había que llegar a la síntesis.

*Si tuviera que destacar algo de su teología, o de su forma de hacer teología, ¿qué elegiría como lo más específico?*

Tal vez, que desde un principio me fijé en el tema de la iglesia, que he seguido a lo largo de toda mi vida. Para mí siempre ha sido importante —y ahora más aún— que la Iglesia no fuera un fin en sí misma, sino que la razón de su existir es que nosotros podamos conocer y llegar a Dios. Así que, yo diría, que me gusta tratar el tema de la Iglesia desde la perspectiva de Dios, y —en ese sentido — es el tema central de todos mis esfuerzos.

Por un lado, yo nunca he buscado tener un sistema propio o crear nuevas teorías. Quizá lo específico de mi trabajo, si queremos decirlo así, podría consistir en que me gusta pensar con la fe de la Iglesia y eso supone, para empezar, pensar con los grandes filósofos de la fe. Significa que yo no hago una teología aislada; intento hacer una teología lo más amplia posible y siempre abierta a otras formas de pensamiento dentro de una misma fe. Por eso para mí ha tenido siempre especial interés la exégesis. Yo no podría hacer teología puramente filosófica. Para mí, lo primero de todo, el punto de partida, es el Verbo. Creer en la Palabra de Dios y poner empeño en conocerla a fondo, ahondar en ella y entenderla, para después reflexionar junto a los grandes maestros de la fe. Por eso mi teología tiene cierto carácter bíblico e incluso patrístico, sobre todo, agustiniano. Pero procuro, como es natural, no quedarme en la Iglesia primitiva; lo que intento es subrayar los aspectos más relevantes de su pensamiento y entablar al mismo tiempo un diálogo con el pensamiento contemporáneo.

*El concepto de «verdad» es el más utilizado en todos sus trabajos. S lema episcopal también reza: «Cooperador de la verdad». Pero, ¿por qué no «cooperador de la realidad o de la sabiduría»?*

Las dos cosas van unidas, verdad y realidad son una misma cosa. Una verdad sin realidad sólo sería algo abstracto. Y una verdad que no hubiera sido asimilada por la «sabiduría humana», tampoco sería una verdad humanamente interpretada, sería una caricatura de verdad.

Este tema, al principio, no me parecía de particular interés. Pero a lo largo de mi trayectoria intelectual me fui dando cuenta de lo siguiente: viendo todas nuestras limitaciones, ¿no será una arrogancia por nuestra parte decir que conocemos la verdad? Y, lógicamente, después me planteaba si no sería conveniente suprimir esa categoría. Y tratando de resolver esta cuestión, llegué a comprender y a percibir con claridad que renunciar a la verdad no sólo no solucionaba nada, sino que además se corría el peligro de acabar en una dictadura de la voluntad. Porque lo que queda

después de suprimir la verdad sólo es simple decisión nuestra y, por tanto, arbitrario. Si el hombre no reconoce la verdad, se degrada; si las cosas sólo son resultado de una decisión, particular o colectiva, el hombre se envilece.

De este modo comprendí la importancia que tenía que el concepto de verdad —con las obligaciones y exigencias que, indudablemente, conlleva— no desapareciera y fuera para nosotros una de las categorías más importantes. La verdad tiene que ser como un requisito que no nos otorga derechos, sino que —por el contrario— requiere humildad y obediencia, y, además, nos conduce a un camino colectivo. Poco a poco, la importancia de la verdad ampliaba su círculo imponiéndose como de interés primordial en la situación actual, pero, como dije antes, la verdad no se puede concebir en abstracto, ha de estar enmarcada por la sabiduría.

*Su hermano le describió en cierta ocasión con las siguientes palabras: «Se violenta mucho cuando debe luchar para que las cosas se hagan según su conciencia». ¿Usted es un hombre de conciencia?*

Intento serlo, aunque no me atrevo a afirmar que lo sea. Pero, desde luego, me parece fundamental no permitir que se acepte, o sea bien visto, lo que es contrario a la verdad. Y esa tentación se presenta con frecuencia. Como es natural, puede darse un espíritu de contradicción, que presente todo como opinable y justificable. Sin embargo cuando el hombre escucha la voz de su conciencia, distingue el bien por encima de cualquier actitud permisivo o tolerante. Por eso es para mí un ideal y una gran tarea ayudar al hombre a reconocerla. Las grandes figuras, como Tomás Moro, el Cardenal Newman y otros, que supieron dar testimonio de la verdad —como muchos de los perseguidos por el régimen nazi, como Dietrich Bonhoeffer—, son mis mejores modelos.

*De todas formas, alguna vez ha dicho que el hombre debe destacar «la primacía de la verdad sobre la bondad»,. Sin términos medios, me ha parecido entender. ¿No le parece dar con eso la imagen del Gran Inquisidor que describía Dostoiewski?*

Eso habría que leerlo en su contexto, naturalmente, porque ahí la bondad está mal entendida, en el sentido de falsa bondad, cuando a lo que realmente se aspira es a «no quiero causar un disgusto a nadie». Actualmente, esa actitud se da con mucha frecuencia incluso en ámbitos políticos, «no me voy a meter en eso, porque sería mi perdición». Y antes que disgustar a alguien o disgustarse uno mismo, se pacta con el error, con la impureza, con la falta de verdad, con el mal. El bienestar o éxito personal y la propia imagen se pagan muy caros —con el visto bueno del grupo de opinión más en boga—, a costa de la Verdad. Yo no estoy en desacuerdo con la bondad en general; porque la verdad triunfa y sale adelante sólo con la bondad. Yo me refería concretamente a esa caricatura de bondad que, lamentablemente, tanto se ha extendido. So capa de bondad, la conciencia se desvirtúa y se antepone la tolerancia, se rehuye todo lo que pueda causar enojo y se elige el camino más cómodo; es decir, se elige ser bondadoso para dar buena imagen.

*Le han calificado de «perseverante, como buen bávaro», y también dicen que es de piedad «sencilla y sincera». Ambas cosas apuntan a una dimensión profunda, que podríamos llamar algo barroca. Pero estudiando los abismos de la existencia humana también se interesó mucho por «el sentido de la apacible belleza de una Creación redimida». ¿Eso no es una contradicción?*

Digámoslo de otra manera; en la vida no hay contradicciones, hay paradojas. Una serenidad que sólo se basara en no querer enterarse de los grandes males de la historia, no sería tal serenidad, sería engaño o ficción, sería un replegarse en sí mismo. Y, por otra parte, no querer ver al Creador manifestándose, incluso en un mundo de maldad, sería también cinismo. Ambas cosas están muy relacionadas; por un lado, no hay que apartar la mirada de los grandes males de la historia y de la existencia humana y, por otro, hay que dirigir la mirada —con esa luz que nos da la fe— y ver que el Bien también está ahí, aunque a nosotros no resulte difícil compaginar ambas cosas. Precisamente cuando se quiere resistir al Mal, conviene no caer en moralismos sombríos y taciturnos que nos ímpidan alegrarnos; por el contrario, es muy importante ver la

belleza que hay ahí contenida, porque así Podremos ofrecer una fuerte resistencia a lo que destruye la alegría.

*¿Se puede ejercer también la teología como un juego, según ha escrito Hermann Hesse en su* «Juego de abalorios»?

Esto sería muy poco. Juzgo que se da asimismo un elemento lúdico, pero, al fin, como se piensa en «Juego de abalorios», no se trata de un mundo construido, de una especie matemática del pensamiento sino de una confrontación con la realidad. Y, esto, en efecto, en todas sus dimensiones y en todas sus pretensiones. En eso radica el elemento del juego, pues es también algo genuino de nuestra existencia, parte integrante suya; sin embargo, esto, no bastaría para caracterizar una teología correcta.

*Otra obra de Herman Hesse, «El lobo estepario», se cuenta entre sus lecturas preferidas. Este libro es considerado como uno de los documentos más significativos de una cultura pesimista y del inicio del existencialismo. Si se lee detenidamente, nos encontramos con la descripción de un hombre neurótico, hipersensible, que también pretende hacer un diagnóstico de la enfermedad de nuestro tiempo con su atormentado autoanálisis. Cardenal, ¿tienen algo que ver estas características con su personalidad?*

No. En absoluto. Ese libro fue un descubrimiento para mí por la fuerza de su diagnóstico y de su pronóstico. En esa obra se anunciaban casi todos los problemas que hemos vivido después, en los años sesenta y setenta. En la novela se trata en realidad del análisis de una única persona, pero analizada de tal forma que, a la postre, nos lleva hasta el autoanálisis. En ese libro, descubrir el «Yo» significa, al mismo tiempo, su destrucción. No es sólo que haya dos almas en un solo cuerpo, es, sobre todo, que el hombre se desintegra. No hice su lectura identificándome con el personaje, sino para saber cómo un visionario entiende, en los tiempos modernos, la problemática de la soledad y la del hombre solitario.

*La idea de una personalidad multi-opcional, la concepción de que el hombre moderno no tiene ninguna identidad definida sino que él es*

*hoy una cosa y mañana otra: esta visión ha llegado justamente en nuestro tiempo a su florecimiento. Todo es posible. El individuo ya no está sujeto a un esquema determinado, la vida es, conforme a esto, un juego sin fin con todas las variaciones inimaginables.*

Y que carece totalmente de voluntad. Pero la vida es algo demasiado serio para considerarla un simple juego; la vida nos enfrenta al *dolor y a* la muerte. Y *el hombre* puede perder su identidad, pero nunca podrá sacudiese de encima la responsabilidad que tiene de explicar su pasado.

*Siendo profesor en Bonn, Münster, Tubinga y Ratisbona, sus posiciones eran más bien reformistas. El Cardenal Frings, de Colonia, le nombró asesor suyo cuando tuvo que asistir al Concilio Vaticano II. Y entonces aconteció algo sorprendente. El Concilio ya estaba preparado desde hacía bastante tiempo y se había pensado hasta en sus últimos detalles hasta que usted redactó un sensacional discurso para Frings. Y, de pronto, todos los planes se echaron abajo y cambiaron todos los documentos previamente seleccionados. ¿Qué pasó exactamente?*

Como bien dice Karl Rahner nunca se debe sobreestimar el papel de un solo individuo. El Concilio era un gran cuerpo que debía su existencia —sin duda alguna— al impulso y esfuerzo de muchos; si podía celebrarse era por el hecho de que era, precisamente, el vivo deseo de muchos individuos. Tal vez todos no pudieran formularlo expresamente, pero aquella disposición existía en el ambiente, todos buscaban y estaban a la espera de algo.

Los padres conciliares asistieron al Concilio no sólo con los textos listos para su aprobación y abiertos —por decirlo de alguna manera — a retocarlos en caso de necesidad, sino que iban dispuestos a luchar y a quitarse la palabra para decir lo que querían decir en poco tiempo. Primero hubo una presentación y luego cada uno recogió su respectivo trabajo, no pensando en cambiarlo todo de arriba a abajo, sino con intención de trabajar con la máxima rectitud en servicio de la fe. La introducción de Frings (flanqueado por los Cardenales Liénart y Lille) iba orientada precisamente en ese sentido, es decir,

sólo hubo que poner por escrito algo que los padres conciliares ya sabían y eran plenamente conscientes de ello.

*¿Qué decía exactamente en aquel discurso?*

Lo primero de todo es que no fue escrito por mí, porque no era un discurso, en realidad. Lo ocurrido fue que en Roma, la Curia ya había elaborado varias propuestas para la composición de las diferentes Comisiones conciliares, y era de esperar que después de presentadas las listas, se pudiera proceder a la inmediata votación. Pero no todos pensaban lo mismo. Entonces, los Cardenales Liénart y Frings se pusieron en pie y dijeron, «así no podemos votar, es más prudente que nos conozcamos un poco unos a otros para saber quién es el más indicado para cada Comisión», y hubo que retrasar un poco la votación. Aquella fue la primera *campanada,* nada más comenzar el Concilio. Pero, pensándolo bien, no fue para tanto. Querer saber personalmente quiénes eran los mejores candidatos, es absolutamente normal. Fue un impulso muy espontáneo de ambos cardenales que, por otra parte, también respondía al deseo de casi toda la Asamblea.

La segunda *campanada* —son pequeños sucesos que se suman a la historia que le estoy contando— fue, en concreto, que cuando se iba a someter a debate el texto sobre la Revelación, el Cardenal Frings aclaró que tal como estaba redactado —yo había colaborado en él— no tenía un punto de partida apropiado. Hubo que redactarlo de nuevo, a mitad de Concilio. Eso sí que fue una campanada. Y eso dio pié a que se dijera que, en términos generales, nosotros rehacíamos los textos por nuestra cuenta.

Y el tercer discurso, que se hizo famoso, versaba sobre la necesaria reforma de los métodos empleados por el Santo Oficio, y se pedía que se diera forma a un nuevo procedimiento de mayor transparencia. Estos fueron los discursos que tanta impresión causaron a la opinión pública cuando se conocieron.

*Y esa campanada, ¿fue recibida con normalidad? ¿No fue una sorpresa para usted?*

Sorprendió a muchos, pero también respondía a algunas esperanzas. El Cardenal Frings había tenido contactos previos y sacó la conclusión de que habla que esperar un poco más. Anunciarlo, respondía al sentido común de toda la Asamblea.

*Cardenal Ratzinger, usted tenía fama de ser un teólogo progresista, y era, además, un profesor «estrella»; sus clases siempre estaban repletas hasta los topes. Con frecuencia hablaba a sus alumnos de sinceridad, de tolerancia, y al mismo tiempo tronaba contra la rigidez neoescolástica de Roma. Reprochaba al Vaticano ser el responsable del enfriamiento de la Iglesia. Siendo todavía un joven teólogo, se quejaba de que la Iglesia tuviera «las riendas demasiado cortas; hay demasiadas leyes, muchas de las cuales han contribuido a la falta de fe de este siglo, en vez de contribuir a su salvación.» Después de esto, con razón podría decirse que las reformas del Vaticano II hubieran sido imposibles sin su entrada en acción.*

Me parece un poco exagerado. Una persona sola, un individuo, un teólogo —y totalmente desconocido en el mundo para más señas— hubiera sido incapaz de hacer algo significativo sin otros compañeros de viaje en la misma dirección; ni siquiera siendo un cardenal conocido y famoso hubiera podido hacer nada, .

Cuando el Papa Juan convocó el Concilio y dió a conocer su lema —dar un gran salto hacia adelante para poner la fe al día—, *el aggiornamento,* como a él le gustaba repetir, los padres conciliares reaccionaron con una clara voluntad de cambio: había grandes deseos de renovación y de superar aquellos vetustos y envarados modelos escolásticos, para arriesgarse a una nueva libertad. Así fue en casi todo el mundo. No sabría decir, por ejemplo, si tal vez en África había otros deseos. Pero así se pensaba en todos los episcopados a lo largo y ancho del mundo.

Yo no recuerdo exactamente esas frases que me atribuía antes, pero es cierto que yo opinaba que la teología escolástica, tal como estaba, había dejado de ser un buen instrumento para un posible diálogo entre la fe y nuestro tiempo. En aquella situación, la fe tenía que abandonar el viejo *Panzer* y hablar un lenguaje más adecuado a

nuestros días, tenía que mantener una actitud diferente. En la iglesia hacía falta más libertad. Pero, lógicamente, los sentimientos propios de la juventud jugaban un papel importante en todas esas reflexiones. No obstante, aquel sentimiento también se hacía presente en todo el conjunto de la Iglesia, relacionado tal vez con la existencia de un nuevo resurgimiento de la postguerra; existía la esperanza de que, «por fin ha sonado una hora nueva para el cristianismo».

*Usted mismo repetía muchas veces que quería ser muy fiel al Vaticano II, sin «nostalgias de un ayer ya pasado e irrecuperable,,. Pero, pocos años después de acabar el Concilio, también comenzó a hablar de un «Konzilsungeist», un no-espíritu del Concilio, con un balance bastante negativo. Ya se había dado aquel esperado paso adelante, pero los resultados que se recogían poco después eran un claro «proceso de decadencia». ¿Qué fue lo que salió mal?*

Esto es lo que nos preguntamos todos. Se ha demostrado empíricamente que no se han cumplido las expectativas, esto se puede comprobar estadísticamente. Y actualmente hay además mucha gente llamada *progresista* que habla de un «invierno de la Iglesia». Desde luego, es indiscutible que aún no ha sonado esa hora del cristianisrno, al contrario, ha habido muchas defecciones, pero siempre junto a nuevos resurgimientos, que también los hay, por supuesto.

Pero esto, ¿por qué es así? yo lo explicaría de dos maneras. Para empezar, teníamos demasiadas esperanzas, qué duda cabe. Pero no podemos hacer la Iglesia a nuestro antojo. Nosotros cumplimos un ministerio, pero el bien y el mal no dependen sólo de nuestra actividad. En la historia ha seguido habiendo tendencias que no valoramos suficientemente. Eso por una parte. Habíamos alimentado demasiadas expectativas, probablemente, en un sentido no totalmente correcto. Porque esperábamos mucho en el sentido de querer ver crecer el cristianismo, sin darnos cuenta de que esa «sonada hora» de la Iglesia, podía también presentarse bajo otro aspecto distinto.

Lo segundo sería que hay una notable diferencia entre lo que los padres conciliares querían comunicar y lo que los *mass media* comunicaron y, lo que en general, ha quedado impreso en la conciencia del mundo. Los padres del Concilio querían *aggiornare* la fe, pero de forma que, al mismo tiempo, fuera presentada con nuevo vigor. Y, en vez de eso, se fue forjando la idea de que la reforma consistía en un ir soltando lastre; se fue generalizando la idea de que había que simplificar la fe. Pero con eso, sólo se consigue la decadencia de la fe.

Ahora constatamos que, en la realidad, esas facilidades, acomodaciones y concesiones, no han logrado un reforzamiento de la fe, ni la simplificación, ni la intensificación deseadas. En el fondo, hay dos conceptos de reforma. Uno es el de huír del mero poder externo, reducir factores externos en aras de una fe mejor vivida. Y el otro consiste en hacer que la historia nos resulte más cómoda, por decirlo de forma un poco grotesca. Naturalmente, eso es lo que sale mal.

*Es evidente que en nuestros días continúa esa falsa interpretación. Actualmente hay muy pocos que se remiten al Concilio, ni entre los considerados reformistas, ni tampoco entre los conservadores. En el año 1975, usted indicaba que los resultados del Concilio, «todavía no son visibles. Aún no les ha llegado su hora, pero llegará, Estoy seguro de eso».*

Así es. El Concilio ha tenido dos interpretaciones. Aun así, los textos conciliares siguen siendo la continuidad de la fe. De ahí que, actualmente, haya muchos que piensan que los textos del Concilio fueron solamente un primer impulso para el despegue y ahora hay que comprometerse en alguna dirección, pero alejándose de los textos. Con esa premisa no se puede hablar del Concilio. Como es lógico, no es necesario seguirlo al pie de la letra, pero el gran legado que nos ha dejado el Vaticano II es precisamente el valor directivo de sus declaraciones propiamente dichas. Sólo podremos aceptarlo, explicarlo, entenderlo, a partir de ahí. Y también a partir de ahí

emanan impulsos colosales —a escala mundial— como la libertad religiosa, por ejemplo, y otros aspectos semejantes.

Pero, antes que nada, deberíamos empezar por sacar provecho de la grandeza de la fe, aprovechar los estímulos que su conocimiento nos proporciona. Yo quisiera insistir —una vez más— en que el auténtico tesoro que nos ha dejado el Concilio se encuentra concretamente en sus textos. Si los leemos cuidadosa e íntegramente, estaremos seguros de no caer en ninguno de los dos extremos, y ante nosotros se abrirá un nuevo camino con mucho futuro.

*El inicio de la revolución estudiantil en Europa coincidió con sus críticas a la mala utilización del Concilio. ¿Había alguna relación entre las dos cosas? Al parecer, por entonces tuvo lugar también la ruptura con Tubinga. Aquel célebre y joven profesor de teología, anteriormente progresista, adoptó —de pronto— una actitud hostil. Cuentan que, en una ocasión, los estudiantes le arrancaron el micrófono. supongo que el proceso que fueron siguiendo los acontecimientos debió ser terrible para usted. Posteriormente afirmó: «En aquellos años aprendí cuándo debía darse por terminada una discusión, porque si no, aquello podía acabar siendo una patraña y habría que emplearse a fondo en resistir para mantenerse libre de ella».*

No. A mí nunca me arrancaron el micrófono. Tampoco tuve dificultades con los estudiantes, sino más bien con los activistas que procedían de un fenómeno social extraño. En Tubinga las clases estuvieron siempre muy concurridas y fueron bien acogidas por los estudiantes, y el contacto con ellos era irreprochable. Pero fue entonces cuando, en efecto, percibí cómo se iba infiltrando una tendencia nueva que —fanáticamente— se servía del cristianismo como instrumento para su ideología. Y aquello sí que me pareció una auténtica patraña. Fue entonces cuando realmente vi con claridad e incluso experimenté que el concepto inicial de reforma se corrompía. Comprobé que se estaba haciendo mal uso de la Iglesia y de la fe ya que se utilizaban como instrumentos de poder con otros

fines y para otras formas de pensar e ideologías distintas. La unánime voluntad de servir a la fe se había destruido. Había sido reemplazada por una instrumentalización en servicio de una ideología tiránica, de orientaciones, además, realmente brutales, crueles. Entonces comprendí perfectamente, que si se quería perseverar en la voluntad del Concilio, había que oponer resistencia a todos aquellos abusos. Como le dije, nunca tuve dificultades con los estudiantes, pero fui testigo de la tiranía que allí se ejercía, incluso brutalmente.

Para poder concretar un poco más en los procedimientos utilizados en aquella época me gustaría citarle unas palabras que mi colega protestante, el pastor Beyerhaus, con quien yo trabajaba, recordaba recientemente en una publicación suya. Son citas que no proceden de un opúsculo bolchevique de propaganda atea. Se publicaron en octavillas en el verano de 1969, para repartirlas entre estudiantes de *Teología evangélica* de Tubinga. Su encabezamiento rezaba «el señor Jesús, partisano», y seguía diciendo: «¿qué otra cosa puede ser la Cruz de Cristo sino expresión sado-masoquista de ensalzamiento del dolor?». 0 esta otra: «el Nuevo Testamento es un documento cruel, ¡una gran superchería de masas!». Con el espíritu de la crítica marxista a la religión, se recriminaba a la Iglesia ser cómplice de la explotación capitalista de los pobres y, se atribuía a la teología convencional una función sistemática de estabilización social. En eso también tomó parte el llamado «Nuevo Testamento de Tubinga» ... Tengo grabado en la memoria, como un trauma, nuestra impotencia cuando mi colega Ulrich Wickert y yo nos presentamos en una asamblea plenaria de estudiantes. Sugerimos que la *«Teología evangélica»* se distanciara de aquellas octavillas blasfemas y no se responsabilizara de ellas. «No». Fue la respuesta que recibimos: «ahí se exponen resultados sociopolíticos muy serios, primero tenemos que escucharles y ponernos de acuerdo sobre la verdad». El fervoroso grito del profesor Wickert: *«Ese, ¡Maldito sea Jesús! debe desaparecer de nuestro medio* quedó sin respuesta.» (P. Beyerhaus, *Der Kirchlichtheologische Dienst des Albrecht-BengelHauses, en: «Die Krisis»,* 17.III.1969, pg. 9 y ss.). En la *«Teología católica»* no se llegó tan lejos pero la corriente que

también estaba prendiendo era exactamente la misma. Entonces comprendí que el que allí quisiera seguir siendo progresista tenía que cambiar de modo de pensar.

*Supongo que su libro «Introducción al cristianismo» no empieza por casualidad con historia de Hans.*

Efectivamente. A mí me sucedió exactamente lo mismo que en esa historia, cuando en aquellos años contemplaba el nuevo movimiento teológico. El cristianismo era considerado entonces como una pesada carga, era como la famosa pepita de oro del cuento de Hans. En cambio para mí estaba perfectamente claro que cada vez que se reiteraba aquel continuo sucederse de reinterpretaciones, era sólo para cambiar a peor. La metáfora del famoso cuento describe exactamente la situación que en aquel momento estábamos viviendo. Yo escribí esa historia en 1967, cuando estaba empezando todo esto.

*Algunos especulan si Hans podría ser…*

No. No tiene nada que ver con Hans Küng, se lo aseguro categóricamente. Nunca he tenido un enfrentamiento con él, ni por asomo.

*Posiblemente, usted también hubiera podido ser un gran crítico, como ya es tradición en los rebeldes eclesiásticos alemanes. ¿Qué se lo impidió? Hans Küng sospecha que Pablo VI estimuló que se hicieran ciertas críticas para saber a quién entregar algunos cargos de gobierno.*

Yo no sé nada de eso. De todos modos, Pablo VI nunca me habló en esos términos; la primera vez que le vi, personalmente fue en junio de 1977, después de mi consagración episcopal. Ser nombrado arzobispo de Munich en 1977 fue una sorpresa para mí, sí, me impresionó mucho. Y, desde luego, no fue una contrapartida a concesiones oportunistas. No. Mi nombramiento llegó porque se fueron conociendo las diversas situaciones por las que había pasado —además, naturalmente, de los cambios de actitud propios

de la edad—, y aquello hizo que llamara la atención mi forma de pensar. Exactamente en el Concilio, mi principal objetivo había sido poner al descubierto el centro nuclear de la fe —que existía debajo de tanto cuerpo extraño— para darle impulso y dinamismo. Ese impulso es una constante en mi vida. Además, es imposible que yo pudiera replegarme a una oposición anticlerical. A ese nombramiento no se accede por el mero hecho de ser profesor. Pero lo más importante para mí es y ha sido siempre no apartarme de la dirección que quedó grabada en mi vida desde la niñez, y permanecer en ella siendo fiel.

*De todas formas, en el desempeño de su tarea, siempre ha demostrado querer ocultar su propia personalidad, y nunca lo contrario. Es evidente que responde a lo que entiende por obligación, obedecer, servir, etc. unos cuantos conceptos que, precisamente, con las diversas revoluciones culturales, han caído en descrédito.*

Pero estoy seguro de que volverán a ser bien vistos. Porque si no estamos dispuestos a someternos a un colectivo y a ponernos a su servicio, no habrá una libertad común para todos; la libertad del hombre es siempre una libertad compartida. Es una libertad vivida entre todos y eso exige servir. También es verdad que podemos hacer mal uso de esas virtudes, —por decir así—, sometiéndolas a un mal sistema. No son puras en sí, sólo formalmente, son puras en relación con el *para qué* al que estén sometidas. Y en mi caso, ese *para qué* es la fe, es Dios, es Cristo, por eso tengo la seguridad de que su sometimiento es bueno.

*Usted se enfrentó a partir de un determinado momento, a algunos teólogos e incluso reaccionó con bastante vehemencia frente a ciertas críticas al núcleo central de la teología. Su frase preferida era: «es la Iglesia de Dios, y no un campo experimental para los teólogos».*

Yo desearía no tener que enfrentarme a ningún teólogo, porque es como luchar contra mí mismo. La teología es un oficio noble e importante, y el trabajo realizado por un teólogo siempre es

relevante. Hacer crítica y ser críticos es también propio de la teología. Me opuse claramente, es cierto, a una teología que parecía haber perdido el norte y que, por tanto, había dejado de hacer un servicio. Porque nosotros somos, sólo, servidores de la Iglesia, y no los que decidimos lo que es la Iglesia. Eso es un punto determinante para mí. En efecto, exactamente esas palabras: «ésta es su Iglesia, no la nuestra», significan para mí estar ante un cruce de caminos que hay que saber distinguir. Que nosotros no decidimos qué es la Iglesia, y que creemos firmemente que Dios quiere su Iglesia y nosotros tenemos que saber qué quiere de ella para ponemos a su servicio.

## Obispo y cardenal

*Pablo VI le nombró arzobispo de Munich y Freising en 1977, calificándole entonces de «destacado maestro de teólogos». Un poco más tarde, le nombró Cardenal. Su encargo consistía en «trabajar en el campo de Dios». ¿Qué sintió al ser nombrado arzobispo de Munich?*

Al principio tuve grandes dudas sobre si podía y debía aceptar ese nombramiento. Para empezar, tenía muy poca experiencia como pastor de almas, siempre me había sentido más inclinado por la labor docente. Pero, además, me hallaba en un momento —tenía entonces 50 años— en el que creía haber encontrado una opinión personal, mi propia opinión teológica, y quería dedicarme a mi trabajo con el fin de aportar algo —aunque fuera poco— al conjunto de la teología. Por otra parte, mi salud era algo precaria y la nueva misión requeriría también esfuerzo físico.

Así que pedí consejo. Me dejé asesorar, porque en situaciones tan extraordinarias como ésta había que pensar un poco antes de aceptar algo que, en principio, no estaba en mi proyecto de vida. Pero la problemática actual de la Iglesia está estrechamente relacionada con la teología. Ahora es bueno que haya teólogos dispuestos a ser obispos. Así que acepté, con el fin que reza mí lema episcopal de ser un «cooperador de la verdad». Pero yo quería

decir cooperando lo más posible. Haciendo valer mi propio carisma —si se quiere— en comunión con otros cooperadores, aportando mi experiencia y mi competencia teológicas para que la Iglesia de nuestro tiempo esté bien dirigida, y para que el legado del Concilio se adopte debidamente.

*Entre otras cosas, llamó mucho la atención su dedicación como obispo a la moralidad de entonces. Le preocupaba la desaparición de la tradición y de la autenticidad. Hizo cuanto pudo por unificar fuerzas dispersas y que todo volviera a centrarse nuevamente. Ninguna crítica de aquella época fue tan radical y dramática como la suya. Advirtió las posibles degeneraciones en los corazones de los ricos y los vividores, y también habló de la mefistofélico sonrisa que, después de muchos intentos, finalmente salía a la luz. ¿Qué le empujaba a todo esto? ¿Imaginaba ya su futuro? ¿Por qué criticaba a la sociedad con tanta vehemencia?*

Ahora se habla mucho de la misión profético de la Iglesia. Pero esa palabra a veces está mal empleada. La Iglesia no puede pactar con el *Zeitgeist,* con el espíritu de los tiempos. Tiene que cargar con todo el peso y responder a los peligros de cada época. La Iglesia tiene que hablar a las conciencias de los poderosos y a las de los intelectuales, pero también a las de los desaprensivos —que pasan frívolamente por la vida sin querer enterarse de la miseria de su entorno—, y a muchas otras conciencias. Yo me vi obligado a acometer esa tarea, como obispo. Era evidente el déficit espiritual que había; un agotamiento de la fe, el descenso de vocaciones, el bajo nivel moral —incluso entre hombres de Iglesia—, la alarmante tendencia a la violencia, y muchas cosas más. A mí, como a los Padres de la Iglesia, me sonaban continuamente al oído aquellas palabras de la Biblia condenando a los pastores de grandes rebaños que, para evitar conflictos, son como perros mudos que permiten que el peligro se extienda. Una vida tranquila nunca ha sido la primera característica de un ciudadano, y la imagen de un obispo pendiente sólo de ahorrarse disgustos y de disimular conflictos para tener tranquilidad, siempre me ha parecido, además de grotesca, impensable para mí.

*En su época de obispo de Munich no le ahorraron conflictos,— respetuosamente decían que era un «tradicionalista» que demostraba tener «un fundado conocimiento de la tradición del Magisterio». El periódico «Süddeutsche Zeitung» escribía sobre usted, «entre todos los conservadores de la Iglesia, es el que tiene mayor capacidad de diálogo». Pues bien, aquella fama cambió repentinamente en el año 1981, cuando le nombraron Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Sus palabras de despedida fueron exactamente: «Las noticias procedentes de Roma no siempre serán agradables».*

Todavía hoy en día me consuela pensar que nunca rehuí ninguno de los conflictos de aquel período de Munich, pues —como ya dije antes— no hacer frente a los problemas me ha parecido siempre la peor forma de desempeñar un cargo; me parece inconcebible. Desde el principio supe que, en mi nuevo puesto en Roma, tendría que llevar a cabo tareas a veces nada fáciles de realizar, pero creo estar en condiciones de poder decir con toda sinceridad que siempre he buscado —ante todo— el diálogo con todos y cada uno, y eso ha dado sus frutos. Actualmente mantenemos un constante diálogo con las Conferencias episcopales y los superiores de las órdenes religiosas más relevantes, y así hemos conseguido solucionar bastantes problemas que, de entrada, parecían losas pesadas y muy difíciles de remover. Y, sobre todo, hemos logrado que nuestras relaciones con muchos obispos del mundo entero fueran personales, cosa que —creo yo— es muy de agradecer por ambas partes.

*Entonces, ¿se ha llegado a sentir la persona indicada, o quizá predestinada, para esa tarea?*

Eso sería decir demasiado. Dos o tres años antes, yo no hubiera podido imaginarme nada semejante. Me sentía muy lejos del mundo de la Curia romana, no tenía ninguna relación con ella. Empecé a verlo como una posibilidad durante el Concilio y aun entonces, como casi imposible. Desde luego, nunca como una predestinación.

*¿Supo previamente que el Papa venido de Polonia, a quien ya conocía desde hacía tiempo, le llamaría a Roma?*

No. Le vi por primera vez en el Sínodo del año 1977, y después nos conocimos un poco más en el Cónclave de 1978; es decir, no hace tanto tiempo que nos conocemos. Me entendí muy bien con él, de forma espontánea; desde el primer momento, pero no se me ocurrió en absoluto que el Papa pudiera pensar en mí para nada.

*¿Y esa decisión, fue únicamente de Juan Pablo II?*

Supongo que sí, pero nunca se lo he preguntado. También podría ser que hubiera pedido el parecer de otras personas. Pero creo que fue decisión suya, personal.

*¿Cree que el hecho de ser alemán fue una ventaja o una desventaja?*

Por ahí se suele pensar en el alemán según una imagen muy difundida. Quiero decir con esto, que, cuando mis decisiones no gustan, se atribuyen de inmediato a la conocida tozudez de los alemanes, que son gente algo intolerante, inflexibles; casi todo se atribuye al hecho de que soy alemán. Cuando me inventaron el epíteto *Panzerkardinal,* era también por alusión a mi nacionalidad. Pero, bueno, nadie utiliza tal alusión con tono hostil, ni tampoco lo destaca. Ahora todo el mundo sabe que no hago mi política particular en privado, y que, sobre todo, me gusta actuar colegialmente; por eso estoy tan convencido de que todo cuanto hago no es sólo expresión personal de mi carácter alemán, sino que más bien procede de un ensamblaje de diversas estructuras de los servicios y oficios propios de la Curia romana.

*¿Qué le une más en particular al Papa? ¿Cree tener alguna semejanza de idiosincrasia con él?*

Ante todo, su trato humano, tan directo y descomplicado, esa cordial apertura para todo el mundo, que emana de él. También su sentido del humor y, por supuesto, esa piedad suya que vemos todos, sin

alardes, porque es fruto de su vida interior. Se nota enseguida que es un hombre de Dios. Es un hombre que no trata de aparentar nada, que es realmente un hombre de Dios, y también, por añadidura, muy original. Tiene en su haber una larga historia, muy digna de reflexión. Todo eso se capta casi de inmediato. El Papa es un hombre que conoce el sufrimiento de cerca. También decidió su vocación después de haberlo meditado mucho. En Polonia tuvo que sufrir primero la invasión alemana y luego la rusa, y después tuvo que vivir bajo un régimen comunista. Él mismo se forjó su propio camino intelectual. Le interesó mucho la filosofía alemana y también se metió de lleno en la historia del pensamiento europeo. Y además, llegó a puntos particularmente fundamentales de la historia de la teología por caminos muy apartados de la vía ordinaria. Su riqueza intelectual y su facilidad para conversar e intercambiar ideas fueron también otros aspectos que, lógicamente, me resultaron especialmente atractivo desde el primer momento.

*Ambos eran hombres muy cultos y prudentes, eran jóvenes y muy polémicos. Según un observador, en el fondo los dos eran «dos inteligentes reformadores de personalidad conciliadora, pero cuyo pesimismo les hizo ver el mundo de hoy al borde de una catástrofe universal». ¿Hubo algún entendimiento previo entre los dos, en los fines y objetivos con respecto a la dirección de la Iglesia?*

No. En absoluto. El Papa me dijo en una ocasión que tenía intención de llamarme a Roma, y yo le expuse mis inconvenientes; «entonces», me dijo, «lo pensaremos un poco más». Pero después de su atentado, volvimos a vernos y entonces me hizo saber que seguía pensando lo mismo. Y yo volví a ponerle trabas, porque me sentía más atraído por la teología y creía tener cierto derecho a dedicarme a mis propias publicaciones; quería dedicar tiempo a mi propia obra, y no pensaba que eso fuera compatible con ninguna otra obligación. Pero, al parecer, ya había otros que ya lo estaban haciendo compatible antes que yo, así que el Papa me contestó, «no, eso no es un obstáculo, podemos arreglarlo». Eso fue todo, nunca hubo una conversación programática ni nada parecido.

*La Congregación para la Doctrina de la Fe no es precisamente una de las instituciones más apreciadas. Nadie puede olvidar que antiguamente era la Santa Inquisición. ¿Qué aspecto nuevo ha deseado impulsar en esta responsabilidad suya?*

Yo, antes que nada, quería que las decisiones se tomaran colegialmente en vez de ser individuales, y dar mayor relieve a cada uno de sus órganos separadamente. Además, quería establecer también un diálogo con la teología Y con los teólogos, y, por supuesto, con todos los obispos que —no olvidemos— son nuestros inmediatos interlocutores. Pero no sabría decir hasta qué punto se ha conseguido ya todo esto. De todas formas, a estas alturas ya se ha hecho mucho por reforzar contactos con los obispos. Hemos viajado por los cinco continentes, para hablar directamente con las respectivas Comisiones episcopales para la Doctrina de la Fe y los obispos que las componen, y ahora comenzaremos otro nuevo ciclo de viajes. También se han intensificado las visitas *ad limina* y hemos ampliado el equipo asesor de teólogos cuanto hemos podido, sobre todo en la Comisión teológico internacional y en la Pontifica comisión bíblica. Estos eran los puntos más destacados que yo quería llevar a cabo y son los que sigo fomentando.

*Y saber que podría utilizar su influencia personal, ¿no le ha servido de estímulo para realizar su trabajo?*

Esa idea, al principio, más bien me asustaba, porque si lo personal sale fácilmente a la luz, lógicamente tiene que interferir también en el cumplimiento de los encargos. Pero, por otra parte, colaborar y ayudar todo lo posible a la Iglesia en la actual situación, ponerme a su disposición, es algo que siempre me motiva mucho.

*¿Ha tenido o tiene sensación poder?*

Sí, pero es un poder de modesto alcance. El poder que nosotros tenemos es realmente muy pequeño, porque todo lo que hacemos es únicamente un llamamiento a los obispos, y estos a su vez hacen una advertencia a los teólogos o a los superiores de las órdenes religiosas. Nos ocupamos, sobre todo, de entablar conversaciones.

Como es lógico, existen muchas normas disciplinarias que nosotros también debemos respetar humildemente, porque nuestro poder no es ejecutivo. Pero siempre está en el ánimo de todos la voluntad unánime de servir a la Iglesia.

*Yo me refería concretamente a tener conciencia de poder, pero aplicada a su persona.*

Tal vez sea objetivo reconocer que ejerzo una especie de poder sobre muchas cosas, pero personalmente no tengo sensación de ser poderoso. Al fin y al cabo, yo no dispongo de más armas que los argumentos y apelar a la fe, eso es todo. Nuestra tarea sólo es importante cuando somos conscientes de que lo primero de todo es la Iglesia, y cuando los demás aprueban lo que nosotros hacemos. A mí nunca me ha dominado la ambición de poder.

*En su última exhortación de despedida, antes de marcharse a Roma, nos habló de los sentimientos de un escéptico, de un hombre que pensaba haberlo echado todo a perder y que se preguntaba, «¿Es realmente necesario este nombramiento?» Y, un poco más adelante, usted nos decía: «Y con enorme sensación de soledad, aquel hombre se seguía preguntando si no será mejor otra Iglesia distinta y otro nombramiento diferente. Se preguntaba si su celibato, no querido por él y aceptado por voluntad de otros, tendría algún sentido. Se había hecho la oscuridad en su interior y lo único que deseaba era ser un hombre como los demás, y no ser él mismo». Después de oír todo esto, era fácil relacionar a ese escéptico con el Cardenal que nos narraba su historia.*

Yo no recuerdo exactamente ese sermón, pero que un creyente se plantee ese tipo de cuestiones me parece bastante normal. En mi *Introducción al cristianismo,* yo explicaba que las dudas de fe no cierran ninguna puerta, pero que conviene despejarlas cuanto antes para no quedar encerrado en ellas. Las preguntas que se hacía ese hombre, desde luego, no eran pura novela, son auténticas, yo también me las planteé, pero abandonándome después con absoluta confianza —por así decir—, en la fe; y eso no significa

darlas de lado, significa que esas cuestiones quedan muy mitigadas ante esa gran seguridad.

## El Prefecto y su Papa

*Según el Código de Derecho Canónico, el cometido de su Congregación viene a ser la tutela de la buena doctrina .... con los mil millones de cristianos. ¿De dónde saca toda su vigilar .... corregir errores y reconducirlos a un camino recto. Yo imagino que eso de tener que estar detrás de todo, tener que amonestar y gobernar con cierta rigidez, no debe ser tarea fácil. Lo digo —sobre todo— porque siempre se piensa que su Congregación es bastante intransigente y que, además, menosprecia a los hombres.*

Pero no es así. Todo el que tenga que tratar con noso tros sabe que no somos inhumanos; siempre intentamos buscar la solución más conveniente para todos. Lo que ocurre es que, en la Iglesia, como en toda sociedad, hay que hallar un equilibrio entre los derechos del individuo y el bien común de toda la sociedad. Aquí se trata de que la Iglesia está y se mantiene unida por la fuerza de un bien que es la fe. Una de sus obligaciones es proteger a los que no tienen capacidad para oponer resistencia intelectual —por explicarlo de alguna manera— frente a muchos errores intelectuales a los que está expuesta su vida. Pero nuestro trabajo también consiste en vigilar que se respeten los derechos de los afectados. Nuestro actual ordenamiento jurídico, que aún hemos de mejorar, consiste precisamente en alcanzar el equilibrio entre estas dos cosas.

Por regla general, hacemos lo posible por resolver todos los asuntos sin tener que aplicar sanciones. Primero buscamos una solución por la vía del diálogo y dando una oportunidad para que el autor pueda explicarse mejor. Esto significa, exactamente, que primero nos ponemos nosotros en contacto con su obispo o su superior, para que éste mantenga —a su vez— una conversación con él. Con esa conversación suele ser suficiente para evitar que se cometa un error y para animar al implicado a dar muestras de haber cambiado el modo de exponer sus ideas.

*Su equipo de trabajo sólo consta de, aproximadamente, cuarenta colaboradores, que no es mucho en comparación con los mil millones de cristianos. ¿De dónde saca toda su información? ¿Cómo puede enterarse de todo lo que pasa por el mundo?*

Nuestra mejor fuente de información son, sin duda, las propias Conferencias episcopales y nuestras reuniones con los obispos. Pero hay también muchas publicaciones —libros y revistas de teología— que nosotros procuramos conocer y dar a conocer a *las distintas Conferencias episc*opales. Además, cada uno de mis colaboradores tiene adjudicada una sección, que también recibe su propia información. Y también estamos informados por los mismos teólogos, por un gran círculo de personas que colaboran con nosotros, por las Conferencias episcopales y los obispos de todo el orbe.

*¿Y usted tiene que verlo todo, lo hace todo personalmente? ¿El Catecismo, por ejemplo, ha salido de su pluma?*

No. No podría con todo, sería imposible. Lo que hago es coordinar el trabajo de modo que sea colegiado, y dirigirlo para que al final salga algo de ahí. Para la redacción del Catecismo pudimos contar con múltiples instrumentos. Como órgano de trabajo, propiamente dicho, había una Comisión compuesta por quince obispos de varios continentes. Ese órgano creó a su vez un grupo de otros ocho obispos, que fueron los auténticos redactores del Catecismo. Uno de ellos era el encargado de coordinar ese trabajo específico. Por eso creo que podríamos decir que los autores fuimos todos conjuntamente. Y además, pudimos disponer todo el tiempo de un amplísimo «input», como se dice ahora. Escribimos personalmente a todos los obispos y a todas las Conferencias episcopales, y aquí se recibió respuesta de más de mil obispos.

*¿Y hubo también un «input» procedente del mismo pueblo de la Iglesia?*

Nosotros impusimos la condición de que las opiniones enviadas por los obispos recogieran la fe —y la forma de vivirla— en las iglesias

locales, y que no enviaran sus opiniones privadas. No podíamos pedir la opinión a mil millones de cristianos. Pero, como precisamente el obispo representa a todo un conjunto de fieles, pudimos conocer la opinión de todos los creyentes por medio de sus más de mil obispos.

*¿Hay alguna afirmación o formulación en el Catecismo que no haya sido de su total agrado?*

Sí. No todo ha sido demasiado afortunado, eso es cierto.

*¿Podría citarme algún ejemplo?*

Creo que no; soy incapaz de decirle alguno; para eso tendría que utilizar el texto y remitirme a él. Pero el Catecismo, en su conjunto, es una obra espléndida y fundamental, de fácil lectura según los ecos que hemos recibido. Mucha gente corriente, sencilla, que no sabe teología, nos han comunicado que pueden leer y entender el Catecismo con facilidad. En algunos países europeos, —por muchas razones, tanto antes como después— su acogida ha sido algo más moderada. Pero en un país como Norteamérica, donde hay mucho juicio critico, ya se han vendido dos millones de ejemplares. En Asia se está empezando a vender ahora; pero en toda Sudamérica, en España, en Francia, ha tenido muy buena acogida, incluso en Gran Bretaña. Y eso se debe a que en el Catecismo hay un valioso tesoro, contiene gran profusión de citas de los Padres de la Iglesia. Es un libro hecho por los hombres, sin duda, y por tanto es mejorable, pero es un magnífico libro.

*¿Qué fue lo que más le gustó?, ¿qué le parece lo mejor del libro?*

En la Introducción, el tema de la fe está muy bien tratado. Lo mismo sucede con buena parte de la sección de la Iglesia y de los sacramentos, y también con la teología de la liturgia —ahí han intervenido muy buenos liturgistas—; todo eso está muy bien explicado. Y la parte dedicada a la oración es muy bonita, con un estilo muy propio. Me parece muy afortunada.

*¿Cuánto tiempo se necesitó para que el libro quedara tal como lo hemos recibido nosotros?*

Aproximadamente, casi cinco años. El Sínodo celebrado en 1985 expresó ese deseo, y el Papa intervino en 1986 y nombró la Comisión. Se empezó a trabajar en el otoño del 86, aproximadamente. Y se publicó seis años después, en 1992.

*Con respecto a su trabajo de Prefecto, ¿en qué se basa para saber que lo que decide su Congregación es correcto?*

La primera garantía que tenemos de que nosotros no inventamos nada, es que nos remitimos y acudimos a los grandes pronunciamientos de la fe. La segunda es que, antes de decidir algo, nos asesoramos ampliamente. No se trata de una opinión particular, es la opinión de un círculo de asesores que han mostrado su acuerdo en una definición concreta. Lo realmente importante es que no nos alejemos de lo que la fe ha puesto ya a nuestra disposición —aunque, lógicamente, tengamos que actualizarlo—, y que corresponda a un acuerdo de la mayoría.

*¿Preparó aquel trabajo con la ayuda de la meditación? Dicen que meditaba mucho, que pensaba mucho las cosas en solitario. Y usted mismo también ha contestado en alguna ocasión que tiene que pensar un poco más tal o cual cosa. ¿Qué quiere decir con eso exactamente?*

Lo primero es informarse bien, por supuesto. Ese es el primer paso, conocer bien el estado de la cuestión. Después hay que buscar consejo en uno mismo, en el propio interior para encontrar la lógica de todo —en su conjunto y en relación con el resto— y comprenderlo y trabajarlo. Por eso hay que llevarlo también a la oración personal. El proceso de mi trabajo creo que fue el siguiente: primero la información y la preparación acompañada del diálogo, y después una nueva preparación interior. Esos fueron los pasos que fui dando.

*¿Se sintió de alguna manera inspirado para realizar ese trabajo? ¿En qué se nota que se trata de una inspiración?*

Las inspiraciones vienen de fuera, no se pueden provocar. Y, además, hay que tener mucho cuidado ante una inspiración. Lo prudente es comprobar que lo que se nos ocurre se conforma con la lógica del conjunto. Y, por lo demás, en el caso de tener una «inspiración», primero hay que esperar a que no sea en un momento de gran agitación; hay que tener la cabeza muy despejada para poder pensar y, a veces, eso requiere tomarse un poco de tiempo.

*Nada más comenzar su nueva tarea, tuvo que enfrentarse a la teología de la liberación, y reprender a algunos teólogos que dudaban de la infalibilidad del Papa y criticaban también otros dogmas. Su anterior fama, al menos en Alemania, le daba una imagen de un hombre muy tenaz. Mirando al pasado, ¿no le parece haber reaccionado alguna vez con demasiada dureza? Aunque su respuesta fuera correcta.*

Yo ahí distinguiría las reacciones personales de las reacciones por razón de mi cargo. Estoy dispuesto a admitir, sin duda, que en alguna polémica personal haya podido reaccionar con dureza. Pero en lo que respecta a lo que hacemos desde la Congregación, nuestra actitud es siempre moderada. Tuvimos que intervenir en el tema de la teología de la liberación, pero también con el fin de acudir en ayuda de los obispos. A fin de cuentas, existía la amenaza de una politización de la fe, que la reducía a una parcialidad política irresponsable e injustificable y que hubiera echado a perder la religión. No hay duda de que el llamativo éxodo a diversas sectas se debe en gran parte a esa politización. Actualmente ya se reconoce en todo el mundo que aquellas indicaciones nuestras eran muy necesarias y que fueron acertadas. Un destacado ejemplo de que aquellas instrucciones daban alientos positivos es el caso de Gustavo Gutiérrez, conocido en todo el mundo como el creador de la teología de la liberación. Nos pusimos en contacto con él —alguna vez, yo mismo, personalmente— y llegamos a un

entendimiento cada vez mayor. Esto nos ayudó a nosotros a comprenderle mejor, y él, por su parte, revisó su obra y reelaboró una nueva «teología de la liberación» dirigida a mejor causa y con posibilidad de futuro.

Quedan aún algunos puntos conflictivos por resolver. Pero, entre tanto, en el escenario mundial, la cuestión de la teología de la liberación ha cambiado completamente.

Ahora bien, cuando volvemos la vista atrás, a esos 15 años, hemos de reconocer que, con el tiempo, se ha demostrado que aquellas indicaciones nuestras eran objetivamente correctas y fueron eficaces, aunque, tal vez en un primer momento, eso no se viera. Algunos de los episcopados que entonces lo dudaban, ahora lo contemplan ya como algo natural.

*Pero no sólo hubo diálogo con ellos, también hubo una imposición de años de silencio, un silencio expiatorio.*

Esa expresión, «silencio expiatorio», se inventó en Alemania. Nosotros solamente le dijimos que no hablara de ese tema durante un año, y que dedicara ese tiempo a la reflexión y suspendiera sus viajes por el mundo. Bueno, siempre se puede discutir si eso estuvo bien o no, pero visto con objetividad, invitar a alguien a reflexionar sobre un planteamiento difícil, no estaba mal hecho. Seguro que a cualquiera de nosotros nos vendría muy bien que alguien nos dijera, «bueno, déjalo todo, no sigas hablando de eso, no publiques con tanta agitación y procura reposarlo todo en tu interior». Yo no querría insistir más en este tema, en el bien que puede hacer tomar esa medida. Boff, en todo caso, podía seguir dando clases, pero ese año dejó de hacerlo. Lo único que se le pidió que hiciera fue que durante un año dejara de tratar ese tema en sus conferencias y publicaciones. Algo semejante a lo que Pablo VI hiciera con Küng, a quien invitó a no publicar, sino a meditar sobre la infalibilidad, durante un tiempo.

*Evidentemente, Hans Küng no aceptó aquella invitación, y por lo que se ve, el señor Boff tampoco. Eso explica que nosotros nos*

*preguntemos si a la Iglesia le parecen oportunas las medidas utilizadas.*

De la forma que se comunicó la noticia por todo el mundo, efectivamente, parece que no ha servido de nada. pero, tanto por lo que se ve en la evolución de la historia, corno por el camino seguido por el señor Boff, —del que, dicho sea de paso, no quiero opinar—, todo ello ha dado mucho que pensar a mucha gente.

*¿Y qué opina sobre Hans Küng, que esperaba ser rehabilitado?*

Ahí habría que empezar por desmontar un mito. A Hans Küng se le retiró en el año 1979 la facultad para dar doctrina en nombre y por encargo de la Iglesia. Eso no debió gustarle nada, pues por ese medio se iba abriendo su propio camino. A partir de entonces quedaba libre de las clases y de sus respectivos exámenes, en el marco del cuerpo docente de teología; de modo que así podía dedicarse totalmente a su tema. En una conversación que mantuvo conmigo en el año 1982, él mismo me confesó que no quería volver a su anterior posición y que se había adaptado muy bien y estaba mucho mejor en su actual situación. Poco a poco se había alejado de las cuestiones estrictamente teológicas, de modo que podía dedicarse a la investigación y al desarrollo de sus grandes temas. Entre tanto pasó a ser profesor emérito, o sea, que darle entonces un nuevo encargo de dar doctrina en nombre de la Iglesia tenía aún menos sentido que antes. Pero eso, naturalmente, no era lo que él esperaba. Su teología tenía que ser reconocida como fórmula válida de la teología católica. Pero, en vez de retractarse de sus dudas sobre el papado, radicalizó sus posiciones y se distanció aún más de la fe de la Iglesia sobre la Cristología y sobre Dios trino. Yo respeto el camino que sigue según su conciencia, pero entonces no puede exigir el respaldo de la Iglesia, más bien tendrá que admitir que su pronunciamiento en cuestiones esenciales es absolutamente personal.

*Cardenal Ratzinger, usted suele exigir, para ver la realidad tal como es, que se manifieste cierto inconformismo frente al moderno «Zeitgeist» —al espíritu de la época—, Lo ha afirmado muchas*

*veces en sus análisis sobre las causas de crisis en la Iglesia y en el mundo. Eso no beneficia mucho la imagen del Cardenal en la opinión pública, en los medios de información. ¿Dependerá tal vez de la determinación con que defiende sus puntos de vista, de la fuerza de su expresión?*

Yo, por supuesto, soy el que menos sabe de eso. No sé cuántos lectores interesados tengo, ni cuántos de ellos con buena memoria. Lo digo porque cuando acontece algo particular, no creo que nadie se acuerde de que eso confirma un diagnóstico que yo ya había hecho. Creo, más bien, que se trata de que se identifica, se relaciona mi persona con el cargo de Prefecto y con la general aversión hacia su función y hacia el Magisterio de la Iglesia como tal. De modo que, para muchos, lo que yo diga puede ser leído como parte de un mecanismo que quiere tener cogida de la oreja a la humanidad, en vez de como un sincero y verdadero intento intelectual de comprender al mundo y los hombres.

*¿Es suficiente con actuar bien? Quiero decir que las decisiones correctas generalmente han de estar sometidas a puntos de vista y modos de exponer que también sean correctos. «Es la melodía lo que hace la música», dice el refrán.*

Sí. Así es, y en eso estoy absolutamente abierto a toda crítica. Siempre procuramos hacer las cosas lo mejor que podemos. Sobre todo, insisto, intentamos hallar el mejor modo gracias a nuestras conversaciones con los obispos y con los superiores de las órdenes religiosas. Pero eso no excluye que, para algunos asuntos que son básicos, tengamos que recurrir, en ocasiones, a decisiones, e incluso a medidas, impopulares.

*Antes de ser Prefecto ha sido pastor de almas. Según su experiencia, ¿le parece admisible que un sacerdote joven haga o diga algo indebido, siendo director de la Comisión que vela por la fe católica?*

Sí. Naturalmente. En todo caso, es bueno que argumente y hable en términos diferentes, porque si no, los jóvenes no entenderían su

mensaje. Cada generación tiene un estilo al que hay que adaptarse. La fe es un camino y hay que adaptarse a sus distintas etapas. Lo que nos tiene que mantener a todos siempre unidos no son las opiniones personales ni las colectivas que hoy en día estén en boga, sino que tanto los fieles creyentes como los sacerdotes estemos unidos en la fe de la Iglesia y sigamos transmitiendo su contenido con la máxima fidelidad.

*Entonces, ¿quiere eso decir que se puede perdonar a un sacerdote joven, con problemas para predicar la moral sexual de la Iglesia a la juventud, aunque alguna vez diga algo que no es de su agrado?*

Sí. Naturalmente, sólo depende de cuál haya sido su intención. Nadie aprende a hacer todo bien en la primera.

*¿Puede un cardenal hablar de sexo?*

Naturalmente. Un cardenal puede hablar de cualquier cosa que sea humana. Y el sexo no tiene por qué tener colgada la etiqueta de pecado, porque, antes que nada, es un don de la Creación. En mi cargo actual, tengo que hablar, incluso con bastante frecuencia, de ese tema. Tengo mucho interés en que la moral y el cristianismo no queden reducidos al sexto mandamiento, pero las cuestiones que la cristiandad nos plantea y que requieren nuestro constante apoyo, casi siempre se refieren a ese aspecto de la existencia humana.

*Sin embargo, en una ocasión describió la sexualidad como una mina flotante, explicando así su poder omnipresente. Eso más bien parece un rechazo de la sexualidad.*

No. No es éste el caso, porque eso sería contrario a la fe, que nos dice que el hombre ha sido creado por Dios en su totalidad, y Dios creó al hombre, varón y mujer. La sexualidad no es, por tanto, lo que más tarde originó el pecado; forma parte del plan de Dios. Que Dios creara al hombre varón y mujer significa exactamente que lo creó sexuado, y, por tanto, forma parte realmente del primer concepto de Creación y del primer don del ser del hombre.

Si dije eso, con esas palabras que usted citaba, quería decir exactamente que una fuerza separada de su núcleo humano puede desplegar también un gran poder de destrucción. Porque la sexualidad informa toda la personalidad del ser humano, varón o mujer, y por eso, —precisamente porque su fuerza es grande y el hombre sin ella no puede madurar ni llegar a ser él mismo—, está grabada en lo más profundo del ser humano, y separada de esa unidad puede destruirle y aniquilarle.

*Ahora bien, hay que reconocer que esa imagen de la sexualidad como poder omnipresente se ha impuesto totalmente en nuestros días.*

Es evidente que el actual quebrantamiento —como nunca antes había sucedido— de la integridad de la persona y de la unión del varón con la mujer, se debe a la técnica y a los mass media. Ahora se ha neutralizado el sexo y se pone a la venta como una mercancía cualquiera.

*Pero eso está pasando desde hace 2000 años*...

De acuerdo, pero que se pueda comprar sexo directamente en la tienda, o que nos inunden con imágenes del hombre visto como objeto y no como persona, eso ha pasado a una categoría distinta, debido a su comercialización. Al convertir la sexualidad en una mercancía que puede difundirse masivamente, se han producido también la alienación, el abuso, de una forma que excede lo hasta ahora acostumbrado.

*En la Edad Media hubo burdeles públicos que, en buena parte, eran administrados incluso por algunas Iglesias locales.*

El propio San Agustín se preguntaba: «¿qué se debe hacer en una situación como esa?». Y él mismo responde «tal como el hombre está hecho es mejor para un ciudadano ordenado que haya una solución ordenada». También ahora se puede hacer valer esta reflexión de un gran Padre de la iglesia que fue lo suficientemente realista para ver que el hombre ahí es tentado y seducido a

desviarse de la práctica religiosa. Pero me parece que un acoso como el que actualmente sufrimos, no se había conocido nunca.

*Entonces, el que siga rigurosamente la doctrina sexual católica, ¿queda inmune de esas tentaciones?*

No. No se puede decir que sólo por eso, porque el hombre no está totalmente acabado por todas partes, siempre está en camino —como ya vimos antes— y, por eso mismo, siempre corre riesgos. El hombre debe estar continuamente volviendo a ser él mismo. El hombre no está ahí simplemente. Siempre es libre, y la libertad nunca acaba. Pero, quien desee realmente vivir en una comunidad de fieles donde todos nos ayudamos mutuamente, donde nos sustentamos unos a otros creando nuevos estímulos, ahí encontrará un ambiente donde se puede vivir muy bien el matrimonio.

*En el cumplimiento de su cargo, ¿ha temido alguna pregunta que quizá no tuviera respuesta fácil?*

«Temer» no es la palabra exacta. Pero es cierto que con frecuencia nos exponen problemas que no son de rápida respuesta. Sobre todo cuando se trata de problemas en el ámbito de la ética, muy especialmente en el ámbito de la ética médica, y también en el de la ética social. Desde un hospital norteamericano, por ejemplo, nos expusieron el siguiente problema, «¿hay obligación de suministrar agua y algún alimento hasta el final a un paciente en estado de coma irreversible?». Éste es un tema de enorme importancia para los últimos responsables. En principio, por la propia responsabilidad, pero, sobre todo, porque hay que dar con una orientación a seguir en todos los hospitales. Finalmente, y después de larguísimas horas de estudio, tuvimos que responder que consultaran la solución de su problema a nivel local pues nosotros no estábamos en condiciones de dar una respuesta con total certeza.

En medicina, en el ámbito de la ética médica, es donde continuamente se están dando avances, que —al mismo tiempo— originan situaciones límite hasta ahora desconocidas. Y eso hace que la aplicación de los principios no siempre sea evidente.

Nosotros no producimos certezas como por encanto. En muchos casos tenemos que decir que primero busquen consejo y ayudas entre ellos mismos, para que nosotros podamos conocer sus experiencias —por así decir— en su propio contexto, y a diferentes niveles, y, de esa forma, llegaremos a tener una certeza absoluta.

*Pero, ¿piensa que debe haber y que hay siempre una respuesta?*

No tiene por qué ser siempre una respuesta universal. Nosotros somos conscientes de nuestras propias limitaciones y, si no tenemos información suficiente, preferimos no dar una respuesta. Como le explicaba en el caso antes citado, no siempre tenemos soluciones para todo. por eso es muy importante que la consulta que nos formulen esté bien planteada, porque lo primero que hacemos para hallar una respuesta es un estudio serio de todo el conjunto, y eso nos sirve luego de poste indicador. No respondemos porque nos sintamos obligados a dar solución a todo, al contrario, intentamos hacerlo porque hay otros muchos hombres en situaciones límites similares y la responsabilidad es colectiva.

*Yo nunca he sabido qué camino hay que seguir, ni qué instrumentos hay que emplear para que esas cuestiones, cada vez más complicadas, lleguen hasta donde tienen que llegar.*

Para empezar, existen unos principios elementales que no debemos olvidar nunca. En el caso que veíamos antes, por ejemplo, lo primero sería que el hombre es hombre desde el principio hasta el fin, y nosotros no podemos disponer de la vida humana; hemos de contemplarla como un don recibido y respetar su dignidad hasta el final. Y después hay otros principios —no muchos— muy simples, pero esenciales. Pero actualmente, dadas las nuevas perspectivas de la medicina y de la técnica, hay ocasiones en las que cabe preguntarse cómo aplicarlos. Para empezar, siempre es muy necesario estar bien informados. Por eso, los médicos tiene que decir con exactitud qué es lo que se puede hacer en esos casos y qué consecuencias o problemas seguirán después.

Si nos fijamos en el ejemplo anterior del agua y de la alimentación, ahí se ha llegado a una situación en la que, al paciente, ya no se le pueden administrar medicamentos. Entonces, unos opinarán, «administrarle alimentación artificial, por vía oral o intravenosa, es añadirle un sufrimiento». Mientras que otros dirán, «no podemos dejarle morir de sed, eso sería inhumano, sería maltratarle». Ahí ya tenemos planteadas, por lo pronto, dos cuestiones. Por eso, lo primero de todo es recabar información. Existe un gran número de médicos cualificados y expertos. Y, a medida que se va recabando información, también se irán despejando las cuestiones: «esto responde a los principios» y «esto puede aplicarse a este caso concreto» . Después es posible que, progresivamente, se vayan obteniendo experiencias suficientes como para saber —con certeza — que la información era correcta y los principios estaban bien aplicados. Y es entonces cuando esa experiencia conjunta se Convierte en una declaración nuestra que diga: «éste es un principio que puede aplicarse».

*Y en los actuales problemas, tan modernos, ¿también es posible remitirse a los antiguos textos? Me refiero a los Padres de la Iglesia o a los Santos.*

Los utilizamos con mucha frecuencia para lo esencial, porque dan mucha luz sobre esos principios de que hablábamos, o con respecto al hombre, a la dignidad humana, o al significado del dolor, pero lógicamente no los utilizamos para las cuestiones concretas. Yo los considero muy importantes porque en nuestra generación, por ejemplo, se ha perdido el sentido positivo del dolor. En esos textos aprendemos muchas cosas.

*Ya que hablamos de textos antiguos, ¿se siente atraído por algún secreto de los sótanos de la Santa Inquisición? ¿Existe alguno que no deba conocerse ?*

Los «sótanos» de la Santa Inquisicón ahora son nuestro archivo, si lo queremos llamarr por su nombre; no tenemos ninguna otra clase de sótanos. He de confesar que si no soy «rata de biblioteca» es, simplemente, porque no tengo tiempo. Así que no puedo sentirme

atraído por ningún secreto en particular. Pero, además, Napoleón se apoderó en su tiempo de nuestro gran tesoro. Ya nos han de vuelto parte de su inventario, pero sólo en parte de modo que sigue incompleto. Y, por lo demás, tampoco tiene nada de interés como cree la gente. Hace muy poco, un profesor italiano, liberal, estuvo trabajando en unos cuantos procesos durante algún tiempo y él mismo declaró que le había defraudado bastante. En vez de encontrar grandes luchas entre la conciencia y el poder, que era lo que él buscaba, lo que allí había eran ordinarios procesos criminales. Eso se debe a que el tribunal de la inquisición romana era bastante moderado. Los mismos procesados por algún delito civil añadían cualquier factor religioso como brujería, profecía, etc, a su delito, para que les enviaran ante el tribunal de la Inquisición. Allí les esperaba un juicio relativamente suave. Pero esto lo sé de segunda mano, porque personalmente no lo he podido comprobar.

El abundante contenido e ese archivo ya puede ser conocido por todo el mundo, pero sabemos que sólo es de interés para especialistas. Hay algunos secretos —que no deben revelarse— especialmente reservados, como los secretos de confesión. Están celosamente guardados en una caja fuerte especial y no se darán a conocer nunca.

*Pero, si son secretos de confesión, ¿cómo es que están por escrito y guardados?*

No se trata de confesiones en el sentido estricto de la palabra, pero su contenido pertenece al ámbito de la el conciencia y, por tanto, deben tener el mismo trato que secreto de confesión. Con eso quiero decir que no es el mismo caso que cuando alguien comete un error teológico o tiene algún problema moral personal que pueda comentarse públicamente.

*Ya me figuro que no serán confesiones de fulanito y zutanito, son confesiones de los más poderosos de la historia.*

Tampoco sé mucho de eso, la verdad. Ahora también tenemos una sección disciplinar que es la que determina los procedimientos a

seguir con los sacerdotes, y sólo los conoce un círculo muy reducido de personas, para evitar que se pueda conocer algún caso particular, si no es necesario. Algo de eso es lo que ocurre con esos secretos.

*Pero en esos archivos también se guardan profecías famosas.*

Yo sólo conozco la de Fátima, no sé de ninguna otra.

*¿Quién puede saberlo?*

La de Fátima sólo la pueden conocer el Papa y el Prefecto de la Congregación, los demás sólo previa autorización del Papa.

*Y el círculo de personas que conoce esos secretos, ¿es conocido? ¿se sabe cuántos son?*

Claro que se sabe, tres, no más de cuatro personas.

*En cierta ocasión, hablando sobre las profecías de Fátima, dijo que hacían referencia a lo que, el mismo Jesucristo recuerda con frecuencia, que* «Si no os convertí, pereceréis». *¿No le asusta esa profecía?*

No.

*¿Por qué no?*

Porque ahí no hay nada relacionado con lo que el mensaje cristiano contiene como tal.

*Pero, yo entiendo que ahí se habla del fin del mundo.*

Yo no sé nada de eso. Pero, desde luego, puedo asegurarle que nunca he tenido esa clase de miedos que me pregunta.

*¿Y de las fechas concretas?*

Tampoco. No quisiera entrar en más detalles sobre estos temas.

*Para algunos, el Papa Juan Pablo II es inconcebible sin el Cardenal Ratzinger y, para otros, el Cardenal Ratzinger es inconcebible sin el Papa Juan Pablo II. A los dos se les considera dos teólogos geniales con una misma filosofía. No es fácil distinguir qué ha sido voluntad del Papa y qué idea de Ratzinger usted ha conseguido dar una gran impronta a este Pontificado. Sin este particular binomio Woityla-Ratzinger, la Iglesia de fin del milenio hubiera sido diferente.*

Esa es una cuestión sobre la que yo no puedo opinar, Pero sí quisiera dejar constancia de que se sobreestima mi papel. Es cierto que tengo una tarea que cumplir muy importante, que el Papa confía en mí, que los dos hablamos y discutimos —ahora también— sobre algunas cuestiones doctrinales muy relevantes. Es natural que yo tenga algo que decir, o que aportar, a un pronunciamiento doctrinal del Papa, y seguramente eso ha dejado alguna impronta en el Pontificado. Pero, no obstante, el Papa tiene una línea muy clara propiamente suya.

Antes de mi llegada, el Papa ya había comenzado su tríptico —las tres Encíclicas sobre la Redención de la humanidad, sobre el Espíritu Santo y sobre la Misericordia divina—, y a eso hay que añadir todo el sector de la ética social, es decir, las otras Encíclicas que ya se habían publicado sobre la Doctrina social de la iglesia. Esos temas son los que más le preocupan y están muy arraigados en lo profundo de su alma, en su personalidad —tal vez «arraigado» no sea un adjetivo muy dinámico—, pero es lo que él lleva en su interior. Y, además, tenía otras cuestiones importantes para consultar conmigo, pero no sólo conmigo. En todo esto hay unanimidad de criterios. Algún día, la cristiandad —y la humanidad entera— se darán cuenta del enorme bien que les ha ocasionado.

*¿Nunca ha habido diferencias entre el Papa y su principal guardián de la fe? ¿No ha tenido que contradecir en nada al Papa, no ha tenido que desobedecerle en nada?*

Diferencias, en el sentido estricto de la palabra, no, nunca. Aunque, lógicamente, cuando tenemos que hacer un intercambio de informaciones puede suceder que tengamos que corregirnos

mutuamente, «esto es así» o «no es así», etc, o que incluso haya que frenar algo por no tener suficiente información. Y, a veces, también nos gusta discutir la lógica de los asuntos desde puntos de vista diferentes. Pero nunca ha habido una diferencia propiamente dicha entre los dos. Y yo nunca le he desobedecido.

*Esas reuniones de trabajo, ¿cómo se llevan a cabo, con qué frecuencia se suelen ver?*

Hay un ritmo de trabajo bastante rutinario. El Prefecto de la Congregación, generalmente, tiene audiencia con el Papa los viernes por la tarde. Entonces le entrega los trabajos realizados por la Congregación cardenalicia. Pero, una vez al mes, también puede hacerlo el Secretario y, en otras ocasiones, también puede ocurrir que el Papa, por alguna razón, suspenda la audiencia. Esa es la frecuencia y la forma normal de dar a conocer nuestro trabajo al Papa. Le entregamos las actas y comentamos con él los resultados obtenidos; entonces, el Papa nos da su dictamen.

Pero, aparte de esto, hay reuniones extraordinarias para casos singulares, siempre que el caso lo requiera.

Pablo VI inició la costumbre de reservar el viernes para estos asuntos, y el actual Papa ha seguido esa norma. Al Santo Padre le gusta mucho reunirse una hora u hora y media antes del almuerzo con algún grupo de personas que luego se quedan a almorzar con él. De esa forma, podemos conversar con el Papa de diversos temas, de 12.00 a 15.00 de la tarde. Esto sucede con bastante frecuencia, y ya es casi una rutina normal de trabajo. El círculo de personas que rodea al Papa en estos encuentros es algo mayor. En las audiencias del viernes, el Prefecto despacha a solas con el Papa.

Hay también otras reuniones con él de grupos diferentes —incluso de todos los obispos de un país— con los que el Papa desea conversar y conocer sus experiencias, pero, en esos casos, antes se le ha informado de la posición mantenida por cada uno, para que el Santo Padre esté previamente advertido y pueda charlar y discutir

con todos. Es decir, el Papa recibe primero información suficiente y conoce los argumentos de las distintas partes —si son de opinión diferente— para comprender mejor sus litigios y poder llegar a la conclusión más conveniente. Ésta sería la segunda posibilidad -en la escala de importancia de hablar con el Santo Padre; es decir, puedo hablar con el Papa en una audiencia o en una conversación con él, los viernes al mediodía.

*¿Podría citarme algún tema de los que tratan?*

Hablamos de todo lo que nosotros hayamos recibido y requiera una decisión. Puede ser de la teología de la liberación, o de la cuestión sobre la función de los teólogos en la Iglesia, o de cuestiones de bioética, y de otras muchas cosas. De cualquier tema que sea motivo de estudio para nuestra Congregación.

Cuando tratamos de grandes proyectos, entonces intercambiamos los documentos periódicamente. Si se trata, por ejemplo, de una Encíclica, solemos discutir sobre su mejor enfoque. Entonces se hace una primera propuesta y luego se comenta entre todos. No acometemos los grandes temas en su totalidad, se van estudiando por etapas. De ese modo el Papa conoce las opiniones de todos e interviene cuando le parece conveniente.

*¿Y después se interesa por saber en qué ha acabó todo aquello?*

Si aún no le hemos informado, sí.

*El Papa, como Jefe de Estado, es el último Príncipe absolutista de Europa y, como cabeza de la Iglesia y sucesor de los Apóstoles, es también la última instancia de la fe. El Vaticano se ha quedado muy anticuado. Sólo hay un pequeño círculo de ancianos, que se bastan a sí mismos, muy distanciados de los problemas y necesidades de la comunidad exterior. Serviría para ilustrar esto la referencia popular «con lentitud vaticana» con el que se quiere aludir a una espera que se hace infinita. ¿Qué opina de todo esto, desde su punto de vista de inquilino?*

Habría que empezar por decir que el Papa, el Jefe del Estado del Vaticano, teóricamente tiene, en efecto, todos los derechos, pero tácticamente casi nunca ejerce esa función de Jefe de Estado. Es un Estado diminuto, pero que, lógicamente, exige un mínimo de trabajo administrativo; así que hay un gobernador y un gobierno propio del Vaticano. Actualmente están delegadas algunas funciones en determinados colaboradores, para evitar que su forma de gobierno resultara realmente muy pasada de moda.

En cuanto al segundo aspecto de su pregunta, el Papa efectivamente, también es la máxima instancia de los guardianes de la fe, eso es absolutamente cierto. Pero, ni aun así, decide de forma absolutista, al contrario, toma *las* decisiones después de oír las opiniones de todo el Colegio episcopal. El Vaticano es lento, ciertamente, pero eso se debe a que las instancias se estudian paso a paso, y también, al cuidado y al esmero con que se estudian. Tampoco habría que olvidar que su lentitud también está originada por la escasez de personal, por una parte, y por otra, por el volumen de trabajo que va llegando al mismo tiempo y que, generalmente, no es de proceso rápido. Pero en el gobierno de la Iglesia, esto no me parece una desventaja, porque precisamente la prisa sería totalmente desaconsejable, mientras que la paciencia parece mucho más indicada. Ha habido ocasiones en que las cuestiones se han resuelto solas, simplemente con un poco de tiempo, sin haber llegado a estudiarlas.

El círculo de cardenales está compuesto por gente mayor, o, al menos, no precisamente jóvenes, pero eso es perfectamente natural. Tiene la ventaja de que no suelen precipitarse en las decisiones y de que, además, tienen mucha más experiencia y eso les hace ser más indulgentes, No obstante, también tienen que suplir el elemento de la juventud. Ahora se ha establecido la regla de que cuando se incorpore un nuevo colaborador, deberá tener menos de 35 años, y tampoco puede permanecer eternamente. De ese modo, la media de edad de nuestros colaboradores tendrá otra imagen.

*Dicen que lo primero que hay que saber en el Vaticano es cómo funciona el juego del poder y aprender a jugarlo.*

Este aspecto podría darse, es decir, que alguien crea poder actuar como en una carrera política, «tengo que llegar a tiempo al lugar adecuado y estar del lado más propicio para adelantar puestos, no me vayan a dar de lado». Cosas así podrían darse, porque en el Vaticano todos somos humanos, pero he de decir que conozco muy pocos casos de ese género. Yo, personalmente, entré siendo ya cardenal y no he necesitado luchar por el poder, ni para hacer carrera. Seguramente por eso me interesa tan poco ese tema.

*¿Le molesta algo del Vaticano?*

Yo diría que se podría reducir su administración; pero no tengo ninguna propuesta concreta para hacer. Sencillamente, algunas oficinas están poco aprovisionadas y, por otra parte, el conjunto de la Iglesia universal no requiere mucha administración. Por eso, me parecería razonable preguntarse si no convendría reducir su burocracia al máximo, a lo estrictamente necesario. Pero esto no significa que yo no esté contento con la forma de vida en nuestra Congregación. Tal vez lo que a mi mas me moleste es que haya tanto que hacer. Realmente es casi imposible que nadie pueda dar tanto como se le exige. Una cuestión que suele plantearse con frecuencia es, qué podría hacer yo para cumplir mi obligación en las otras Congregaciones y seguir siendo un ser humano normal, sin abandonar otras cosas como, por ejemplo, las relaciones personales.

*Pero, ¿en cuántas Congregaciones está?*

En cinco Congregaciones, dos Consejos y una Comisión (Latinoamérica). Pero sólo la Congregación para los obispos y la de evangelización requieren trabajo continuo. Y algo menos, por regla general, aunque también llevan su tiempo el Consejo para la unidad, la Congregación para la Iglesia ortodoxa y las Congregaciones para la educación y para la cultura. La participación en las demás

Congregaciones me da menos trabajo, pero he de decir de todos modos que es un buen paquete.

*El arzobispo Marcinkus hablaba en cierta ocasión de un «pueblo de comadres» y además decía del Vaticano que «se reúnen tres o cuatro curas y enseguida empiezan a criticar a los demás».*

Desde luego, eso no ocurre en mi presencia. Pero siempre que hay mucha gente que convive y tiene trabajos muy similares que, además, se interfieren, es natural que de vez en cuando haya algún chisme. Lo cual no significa que esté bien visto. En absoluto. Eso a mí me parece una especie de escape de las limitaciones propias del ser humano. No es bueno hacerse una imagen demasiado idealista del sacerdote. Sería mejor no sorprenderse tanto de nuestros defectos, y pensar que no somos mejores que los demás. Las leyes típicas de un colectivo también nos afectan a nosotros, un colectivo de sacerdotes. Lo que cada uno de nosotros debería hacer es trabajar en plena sintonía con los demás, y para eso hay que guardar cierta disciplina. Y es muy importante que todos y cada uno disipemos cualquier tipo de sombra que pudiera aparecer. Nosotros no somos mejores que otras personas.

## Resumen

*Recibir y aplicar lo que dice no resulta cómodo ni fácil. Desde hace un par de décadas ha mostrado una actitud hostil hacia diversas tendencias. Sin embargo, ¿no se pregunta nunca si eso será conveniente, si estará puntualizando bien las cosas, o, incluso, si en sus declaraciones se estará expresando conforme a las necesidades de nuestro tiempo?*

Esas preguntas me las planteo a diario. Gracias a Dios, hay otros que saben expresarse mejor que yo, que saben hacer las cosas mejor que Yo y que suplen lo que yo no haya sido capaz de hacer. Poco a poco, uno se va conociendo mejor y también conoce las limitaciones de sus propias facultades. Incluso se percibe claramente que sólo se es una parte de un todo. Pero también uno

se va dando cuenta de que está viviendo junto a otros muchos que también reflexionan, que tienen cargos importantes. Por eso es MUY importante que todos, pero sobre todo algunos que gozan de cierto carisma, contribuyan a iluminar las vidas de los demás. A mí me gustaría ser así, en la medida de mis posibilidades, y ser muy autocrítico en mis variadísimas relaciones con los demás,

*Una vez le preguntaron qué dos libros se llevaría a una isla solitaria, v su respuesta fue inmediata: la Biblia y las Confesiones de San Agustín. ¿Qué clase de confesiones cabría esperar del Cardenal Ratzinger?*

Yo no puedo hacer grandes confesiones como San Agustín, que, al confesar su vida y su camino de conversión, aportó una gran luz a la existencia cristiana. Yo sólo puedo dejar algún modesto fragmento, que no sé si podrá significar algo para la humanidad o ser útil en algún momento.

*¿Existe algo en su vida que le gustaría no haber hecho?*

Deshacer algo que haya hecho, creo que no. Pero hacerlo de otra manera, creo que sí. Porque en las distintas edades de la vida, las cosas se ven con diferentes perspectivas.

*Con frecuencia se piensa que el Cardenal Ratzinger intenta conservar algo a buen recaudo, como un padre que almacena celosamente su herencia. Si no puede ser para los hijos, porque harían mal uso de ella, al menos debería ser para los nietos, para que esa herencia no se pierda. Cuando recapacita sobre su trabajo de Prefecto, ¿cree haber impedido que algo se desarrollara por mal camino y no se conociera públicamente?*

Esa idea de almacenar para los nietos, me parece muy bonita, porque eso es, exactamente, lo que a mí me gustaría conseguir. Me gustaría, que junto a todo el bien y a la belleza que se ha ido desarrollando en nuestra historia, también crecieran, y nunca se perdieran, los grandes valores de la fe con su espléndida luminosidad. Me gustaría mucho que perduraran y se manifestaran

siempre. Pero con respecto al balance de mi trabajo, yo creo que en los últimos 15 años se han logrado algunas metas en cuestiones como la teología de la liberación, las declaraciones en el ámbito de la bioética o el Catecismo. Pero, sobre todo, han sido útiles los contactos con las Conferencias episcopales que nos han facilitado conversaciones de gran interés para todos y que nos han ayudado a un mejor entendimiento con los obispos sobre sus preocupaciones y sobre su trabajo en relación con nosotros, en Roma. Con eso se han eliminado ciertos riesgos de unilateralidad en las opiniones, y, además, destacando lo más esencial y repartiendo el peso entre todos, también hemos logrado un equilibrio que todos deseábamos.

*Uno de los documentos que lleva su firma recuerda mucho a la exhortación del Apóstol Pablo que dice algo así, «Anuncia la Palabra, insiste con ocasión y sin ella, reprende, reprocha y exhorta con toda paciencia y doctrina. Pues, vendrán tiempos en los que no soportarán la sana doctrina, sino que se rodearán de maestros a la medida de sus pasiones para halagarse el oído. Cerrarán sus oídos a la verdad y se volverán a los mitos. Pero tú, sé sobrio en todo, sé recio en el sufrimiento, esfuérzate en la propagación del Evangelio, cumple fielmente tu ministerios.*

No quisiera parecer presuntuoso, pero en esas palabras queda expresado exactamente lo que yo pienso que, en líneas generales, está ocurriendo en nuestro tiempo.

*¿Le queda aún alguna pregunta por hacer? Si pudiera preguntarle a un espíritu universal, ¿qué le preguntaría exactamente?*

Le haría la misma pregunta que se hace todo el mundo: ¿Por qué es así el mundo, qué significado tiene el dolor en el mundo, por qué tiene tanto poder el mal en el mundo, siendo Dios Todopoderoso?

*Es de suponer que en el principal cargo de la Congregación para la Doctrina de la fe no volverá a haber un hombre con su perfil, su biografía, su universalidad, con su manera de pensar, de hacer y de creer. Con usted acaba, no sólo un siglo, acaba también una generación que aún tiene sus raíces en el siglo XIX. «Lo nuevo está*

*aún por llegar», decía en una ocasión. ¿Cómo ve su posición en la historia? ¿Cree haber conseguido abrir una puerta a lo nuevo que venga? ¿O todavía tendrá que hacerlo el siguiente, su próximo sucesor?*

Primero habría que relativizar todo eso y conocer las nuevas formas que ahora esperamos, ver qué aspecto tienen. Serán tiempos muy diferentes a los nuestros, y la figura que yo actualmente represento seguramente tendrá una estructura diferente. Tampoco sabemos si lo actual podrá tener peso propio en la historia. Los que hemos vivido este siglo, hemos experimentado ciertamente tiempos de mucho cambio, pero en realidad también hemos conocido lo que había antes. Realmente, todavía tenemos relaciones con muchas cosas que, progresivamente, van desapareciendo. Y, al mismo tiempo, estamos también obligados a tomar medidas que hagan posible la continuidad, que se pueda seguir adelante en un mundo nuevo. Eso es lo que yo he intentado hacer. Pero ahora no podemos saber si las cosas seguirán su evolución de forma que este cargo continúe pareciendo un puesto clave o no. Lo único que podemos hacer es comprobar el enorme y permanente cambio de nuestro tiempo, pero, eso mismo, nos impide tener perspectiva de lo que vaya a venir después. En todo caso, lo que a mí me competía, creo yo, era mantener la continuidad y llevarla adelante para introducirla en una historia cada vez más agitada.

*En general se sospecha que hay dos Ratzinger, uno antes de Roma, progresista, y otro en Roma, conservador y estricto guardián de la fe. De teólogo «teenager» con ideas progresistas, pasó a ser un resignado conservador con esporádicos arrebatos apocalípticos. Y en cierta ocasión usted mismo dijo que Joseph Ratzinger siempre había sido fiel a sí* mismo*, suprimiendo a los otros dos.*

Me parece que he contado ya lo más esencial, es decir, que la decisión fundamental de mi vida es una constante en mí, porque yo creo en Dios, en Cristo y en su Iglesia, y a eso dedico mi vida. Esta determinación mía se ha ido desarrollando a lo largo del proceso de mi propia vida y a mí me parece muy justo que haya sido así, y que

no se haya detenido en ningún momento. Los hombres cambian mucho con la edad, y un hombre de setenta años no debe pretender hacer lo que hace otro de diecisiete ni al contrario. A mí siempre me ha gustado permanecer fiel al conocimiento de lo esencial, pero al mismo tiempo estar abierto a las variaciones que fueran necesarias. Como es natural, todo lo que rodea al hombre también va variando y llega un momento en el que, de pronto, el hombre se encuentra en otras coordenadas. El debate actual de la Iglesia, es totalmente diferente al de hace treinta años. Incluso las propias circunstancias dan ahora un valor diferente a lo que hacemos y decimos. Que en mi vida se hayan dado giros y cambios no lo discuto, pero mantengo firmemente que siempre han estado basados en una identidad subyacente y, por eso, siempre que ha habido un cambio en mi vida ha sido con el único fin de ser más fiel todavía. En esto estoy totalmente de acuerdo con el Cardenal Newman que decía que, «vivir es cambiar, y ha vivido mucho quien haya sido capaz de cambiar mucho».

*Normalmente, todos los cargos suelen exigir el pago de un precio. Mucho más si es tan relevante como el de estar al servicio de la verdad.*

Estar al servicio de la verdad es algo realmente grandioso y el más «relevante» deseo de mi vocación. Pero y aunque el precio sea muy alto, se paga en moneda pequeña. Se manifiesta en cosas muy pequeñas, en cosas muy simples y de un segundo plano. En el fondo permanece siempre el deseo de la verdad, pero después hay que corresponder a esos deseos con los hechos. Y esto suele manifestarse en tener que leer actas, dirigir conversaciones, cétera, cosas muy normales.

El precio que yo tuve que pagar fue, sencillamente, renunciar a lo que a mí realmente me hubiera gustado hacer: mantener conversaciones elevadas a nivel intelectual, reflexionar sobre temas espirituales y discutirlos, producir una obra propia en estos tiempos nuestros. Pero tuve que dedicarme a otros asuntos muy distintos, conocer conflictos y aconteceres a niveles fácticos de los cuales

muchos llegaron realmente a interesarme, pero también tuve que dejarlos pasar para poder estar al servicio de otras cosas más propias de mi cargo y que requerían mi atención. Poco a poco me fui dando cuenta de que tenía que dejar de pensar «tengo que escribir tal o cual cosa», «tengo que leer esto y lo otro», porque había que reconocer que mi principal tarea era exactamente ésta, la de estar donde estoy.

*¿Se lleva bien con su propia vida, le gusta, es un hombre feliz?*

Sí. Estoy muy conforme con mi vida, porque, además, vivir contrariado con la propia vida o con uno mismo, no conduce a nada, no tiene sentido. Aunque también estoy convencido de que, de la otra manera, como yo me había imaginado, también hubiera llegado a cosas grandes. Así que, por ambos motivos estoy muy agradecido a la vida, y sobre todo a lo que ha sido la voluntad de Dios para mí.

*Fe, esperanza, caridad, son las virtudes teologales, pero ¿qué significan exactamente en la vida de Joseph Ratzinger?*

Ya hemos hablado suficiente de la fe, que es la raíz de todo en nuestra vida, que nos ayuda a ver y a creer el, Dios, y que es la clave que nos facilita el camino para entender todo lo demás.

Esa fe significa esperanza, pues, tal como ahora es el mundo, el mundo no es bueno, y tampoco debe seguir siendo así. Contemplado sólo empíricamente, podríamos deducir que el mayor poder en el mundo es el del mal. Esperar con espíritu cristiano significa conocer la existencia del mal, y hacerle frente con confianza. Porque la fe se basa, fundamentalmente, en sabernos amados por Dios, y eso significa, no sólo una respuesta afirmativa a Dios, sino también a la Creación, a las criaturas, sobre todo a los hombres, donde tratamos de ver la imagen de Dios para amarle mejor.

Nada de esto es sencillo. Sin embargo, en ese sí fundamental, con esa convicción de que Dios ha creado a los hombres y está en ellos y de que no son algo negativo, el amor encuentra su apoyo para, a

partir de la fe, fundar una esperanza. La esperanza contiene ese elemento de confianza absoluta frente a los continuos riesgos y peligros de la historia, pero eso no tiene nada que ver con la utopía. Un mundo futuro mejor no es asunto de la esperanza, la meta de la esperanza es la vida eterna. Por eso nadie puede responsabilizarse de esa expectativa, porque no se encuentra en nuestro mundo y nosotros continuamos en él y en el momento presente. La libertad de la generación actual condicionará el mundo de las generaciones venideras que nosotros, ahora, sólo podemos predecir muy limitadamente. Pero sí sabemos que la vida eterna es nuestro futuro y también la fuerza que va marcando la historia.

# Capítulo II. Los problemas de la Iglesia Católica

## Roma en apuros

*Siguen siendo cientos de miles las personas que acuden a las misas celebradas por el Papa en sus viajes por todo el mundo, pero esa masa convencional de gente apenas da razón de la situación real de la Iglesia. En el año 1984 usted hablaba de un proceso de decadencia en lo que respecta a la Iglesia. Ahora podríamos compararla a los famosos agujeros negros del universo. Es como la caída de una gran estrella cuyo invisible núcleo central se va reduciendo progresivamente hasta hacerse muy pequeña. Manifiesta su existencia pero sólo por los aturdidos movimientos alrededor de su antigua gran masa. Son trozos muy pequeños de un viejo fragmento que no pueden escapar de la fuerza de atracción del seno materno, y vuelan indefensos formando nuevas unidades, tropezando unos con otros o incluso destrozándose entre ellos.*

Esa imagen de los agujeros negros y de la desintegración de una estrella me parece interesante. Es una forma empírica de ver las cosas. Pero lo cierto de ese proceso que describe es que, en la actual fase de la historia, no existe un movimiento masivo de vuelta a la fe que pueda producir un nuevo vuelco en la historia, para que esa, digamos, estrella —siguiendo con su imagen— pudiera volver a ser compacta, volver a su anterior tamaño y a tener luz propia. Sería, sin duda alguna, crear falsas expectativas Pensar que se va a dar un nuevo cambio en la historia y que la fe va a volver a ser un gran fenómeno de masas, un fenómeno que domine en la historia.

Pero yo creo sinceramente que se están produciendo resurgimientos silenciosos de los paganos que convergen, hacia una —digamos— nueva Iglesia, y aquella experiencia que tuvo el Señor con sus discípulos vuelve a repetirse. Cuando les dijo «Nunca he visto fe como ésta en Israel», el Señor confiaba, por así decir, en la fe que brotaba de un mundo totalmente paganizado. También puede suceder esto con los cristianos de nuestros días que con

frecuencia se cansan de su fe, y la ven como un pesado fardo que han de arrastrar y que no llevan con alegría.

Pero la imagen de una estrella desintegrada no nos sirve en el sentido de que el cristianismo es siempre como el grano de mostaza, y, precisamente por eso, vuelve siempre a rejuvenecer. No obstante, nosotros no podemos vaticinar que la fe vuelva a tener en la historia una estructura semejante a la de la Edad Media, cuando todo estaba marcado por el signo de la cruz. Pero estoy totalmente convencido de que la fe seguirá estando presente en la historia. Estará de algún modo rejuvenecida, con una energía nueva y sobreviviendo a la humanidad; estoy seguro de ello.

De todas formas, esa experiencia negativa que ahora tenemos, el saber que cuando no hay fe todo se viene abajo y acaba en inmenso vacío, eso, no nos devuelve la fe. Eso acaba simplemente en una resignación fatal, o en el escepticismo, o en puro cinismo, o, peor aún, conduce al hombre a su propia destrucción.

*Desde hace algún tiempo se ha creado una situación bastante paradójica. En este mundo tan cambiante, que se modifica a una velocidad trepidante Y difícil de asimilar para muchos, se ha creado, al mismo tiempo, un clima bastante favorable a la religión. Hay multitud de formas y mezclas de espiritualidades que despiertan mucho interés en la gente. Pero, en cambio, el hasta ahora gran ejército de la religión, es decir las iglesias cristianas, no parece sacar provecho de esta búsqueda de sentido.*

Es cierto, ahora parece que hemos irrumpido en una nueva era de la religión. Los hombres buscan la religión por caminos muy variados, pluralistas, pero no la buscan en la fe, ni en la Iglesia. Los hombres van a la búsqueda de novedades donde la religión es casi siempre sólo una forma de transfiguración, como un contrapeso a las cosas de cada día, o deriva hacia la magia o hacia sectas que, luego, manifiestan ser muy perjudiciales para el hombre. La mayoría de los fieles convencionales tal vez se encuentren también algo abrumados por tanta institucionalización, ante tanto poder institucional que hasta ahora ha ido marcando sus vidas. Ya no

percibimos la vitalidad ni la sencillez de la fe. Ser cristiano ahora significa pertenecer —del modo que sea— a una gran organización y saber que en ella hay muchos preceptos morales y muchos dogmas difíciles de entender. El cristianismo así parece un lastre pesado de tradiciones e instituciones al que, por otra parte, no se le quiere perder demasiado de vista, porque todos le reconocen su función de ayuda en caso de necesidad. Sobre ese montón de ceniza difícilmente prenderá un fuego con fuerza.

*En efecto, ahí sólo parece haber cenizas. La Iglesia católica romana tuvo un momento en el que era fuente principal de opinión, pero después quedó convertida en reliquia de tiempos pasados, y nuestro actual mundo, de finales del segundo milenio después de Cristo, casi la ha olvidado y no Parece tener demasiado en cuenta lo poco que aún perdura de la función de la Iglesia. Decir, por ejemplo, cosas como que hay un Dios que tuvo un Hijo, y que ese Dios envió a su Hijo para redimir a los hombres, a muchos les suena al anuncio de una gran locura. Yo creo que podría decirse que ninguna institución en el mundo —sobre todo en el mundo occidental, tan marcado por la fe cristiana y por la Iglesia— ninguna, ha sido tan humillada como la Iglesia católica.*

Sin embargo, también dice mucho a favor de la Iglesia, católica. Se sienten atraídos por su aspecto de provocación un tanto paradójica que es para muchos, como dijera San Pablo, piedra de escándalo. Y eso se debe a que la Iglesia está llena de sentido para los hombres, no se la pueden saltar en ningún «orden del día». Hace tiempo dije que si la gente se escandaliza, habría que empezar por distinguir un primer de un segundo escándalo. El segundo consiste en el escándalo que pueden producir nuestros fallos, debilidades, y tanta institucionalización. Pero el primer escándalo es que nosotros tenemos que enfrentarnos con cualquier desviación, con cualquier banalidad, con el aburguesamiento, con promesas que son. falsas, y no permitir que el hombre pueda crearse fácilmente una ideología propia. Así que yo diría que la Iglesia católica es motivo de escándalo al contradecir una ideología universal que, según parece, actualmente está evolucionando. Y también porque defiende los

valores genuinos del hombre que no se pueden incorporar a esas ideologías; y esto, es enormemente positivo.

*De todas formas causa extrañeza la pérdida de credibilidad de la Iglesia. Le contaré un ejemplo un poco grotesco: cuando hace unos años el Papa habló de la existencia y el sentido de los ángeles, aquello a muchos les sonó a cuento. Y, de pronto, los ángeles se pusieron de moda: pero eso si, eran ángeles «buenos» que habían sido expulsados de la Iglesia.*

Es curioso con qué rapidez cambian las modas en los temas espirituales. Lo digo porque antiguamente se quiso llegar a una especie de acuerdo racionalista y se convino en hacer desaparecer de una cristiandad, digamos, depurada, cualquier cosa que pareciese superflua. Ángeles y santos estaban de Más. Pero, más tarde, brotó de pronto varia especie de frenesí por todo lo que estuviera rodeado de misterio y procediera de un universo trascendente, de nodo que se produjo una nueva «moda de los ángeles» originada fuera de la Iglesia y, por tanto, que era bastante dudosa. Hay un fenómeno que a mí me parece muy significativo: cuando las afirmaciones sobre la fe *proceden de* la iglesia, o no se creen o se reciben como si fueran una carga pesada, pero cuando proceden de fuera de la Iglesia, adquieren un valor propio determinado. Esto significa que estamos cansados de la vida interior de la Iglesia, lo cual nos impide ver que el hombre necesita del bien y de la precisión de las razones de la fe. Por eso pienso que esas cosas que proceden de fuera de la iglesia, pueden servir incluso para despertarnos a nosotros mismos.

*Y volviendo a examinar ese proceso que veíamos: el conocimiento de todo lo relacionado con la fe se ha venido abajo. Es como si de pronto hubiera sido absorbido por algún extraño y misterioso poder. En Alemania, por ejemplo, hay un treinta por ciento de adultos que cree que la Navidad es un cuento de los Hermanos Grimm, hay sacerdotes que ya no saben lo que son, los creyentes no saben que tienen que creer, los teólogos se dedican a seguir socavando*

*cualquier pilar de la Tradición y, en fin, el tesoro de la Liturgia casi ha desaparecido.*

Me ha citado una larga serie de puntos que convendría aclarar por separado. Supongo que debería empezar saliendo en defensa de la teología, pero ahora no quiero entrar en ese debate.

Tiene razón en eso que ha dicho. Sin embargo, no olvidemos que la información sobre la religión también ha decaído notablemente y lo primero que deberíamos hacer es preguntarnos «¿qué ha sido de nuestra catequesis?», «¿qué pasa ahora en las escuelas que casi todas han suprimido las clases de religión?». Creo que se ha cometido un error muy serio al reducir tanto esta clase de conocimientos. Nuestros profesores han protestado, con razón, diciendo que la clase de religión no es una simple información, es mucho más que eso. Es una forma de enseñar a vivir la vida; en las clases de religión se impartía algo mucho más importante que meras noticias. Se comunicaba a los alumnos, se les transmitía, interés y simpatía hacia un determinado estilo de vida, es decir, se les proporcionaba algo que no pueden adquirir con la simple noticia de los hechos. Creo que habría que lograr un cambio radical en este aspecto, partiendo de la base, que hay que reconocer, de que muchos de los que recibirnos clases de religión en la escuela, no fuimos bien preparados para convertir este mundo tan paganizado. Pero los alumnos tienen que tener los medios a su alcance para poder conocer el cristianismo, deben estar enterados de qué se trata y eso, como es natural, se debe enseñar de una forma amable y simpática, para que ellos puedan forjarse una idea clara y tal vez lleguen a pensar: «esto podría ser bueno para mí».

*Al parecer, buena parte de la grey que hoy en día sigue asistiendo a Misa y yendo a las procesiones, gente que se manifiesta a favor de la Iglesia, es considerada por los demás como gente exótica. E, incluso, estos pocos van teniendo la impresión de estar viviendo en un mundo que nada tiene que ver con el mundo real Este proceso de decadencia ¿no está siendo más dramático de lo que se pensaba?*

Actualmente, en algunos sitios, hay una significativa pérdida de cristianos, al mismo tiempo que se produce un gran cambio en la estructura de la Iglesia. La sociedad cristiana que existía hasta el presente evidentemente va desapareciendo. Las relaciones Iglesia-sociedad que existían antes, ahora están dando unos bandazos que posiblemente sólo conducirán a formas nuevas de descristianización. Cuando no se trata de una innovación todo lo que *se refie*re a la fe deja insensible la conciencia de la sociedad.

El ámbito principal de la vida ahora no es otro que el de las innovaciones económicas y técnicas. Esto ocurre el, e 1 conjunto de los medios de comunicación y, muy en particular, en el mundo del entretenimiento, que es el lugar más apropiado para crear nuevos lenguajes y nuevas conductas del hombre. Es, por decir así, el medio donde mejor reaccionan y responden todas las tendencias de la existencia humana, a nivel masivo. Pero ni aun así se consigue que la religión desaparezca totalmente, lo que con eso se logra es desplazarla al ámbito de lo privado. Se tolera la fe como una forma subjetiva de la religión, o, al menos, se permite un espacio para la fe como factor cultural.

Y, por otra parte, ahora el cristianismo, en un modelo nuevo de vida, también se concibe de distinta manera y se presenta de modo diferente a una humanidad sumida en la soledad de una existencia demasiado técnica. Esto está sucediendo ahora, en nuestros días. Quiero decir, que podrán ponerse objeciones a movimientos espirituales como los neocatecumenales o los focolares, etc, pero, desde luego, no puede negarse que son grandes innovaciones. El cristianismo se presenta ahora como un nuevo acontecer, para que las gentes que vienen de muy lejos encuentren una oportunidad de vivir una nueva vida en nuestro mundo. La función pública de la Iglesia a partir de ahora ya no podrá ser la misma de antes, las relaciones Iglesia-sociedad no podían seguir con su antigua estructura, y con la actual han encontrado nuevas formas de manifestarse a los hombres.

*Hay conceptos en el panorama de la Iglesia que en su día fueron muy usuales, pero que hoy en día carecen de relevancia. Y, por otra parte, la creatividad de la Iglesia también Parece haberse perdido. Hasta hace muy poco era frecuente que artistas e intelectuales frecuentaran la Iglesia. Durante muchos siglos eso se consideraba como lo normal: Rafael, Miguel Ángel o Juan Sebastian Bach, hombres muy destacados que fueron creativos y generosos en su disponibilidad al servicio de la Iglesia. Ahora en cambio, en el caso de comprometerse, se comprometerían con Greenpeace o con Amnistía Internacional.*

Está todo muy relacionado con el curso de la historia que veíamos antes. La cultura popular de nuestros días, tan divulgada por los *mass media,* es una cultura que carece totalmente de transcendencia, y no refleja la existencia de un cristianismo que pueda influír con garra en el ambiente. Y eso, en parte, hace que las tensiones morales busquen otras vertientes distintas como pueden ser, por ejemplo, esas actividades que ha citado antes. Pero a la Iglesia nunca le faltará creatividad, eso es seguro. Si ahora pensamos en la Antigüedad, San Benito, por ejemplo, no llamó la atención de nadie en su tiempo. Era un hornbre de la nobleza romana que se había retirado de la sociedad y no parecía hacer nada singular. Sin embargo, más tarde se reconoció su singularidad señalándole nada menos que como «el arca de supervivencia para Occidente». Yo pienso que hoy en día también hay muchos cristianos, que se retiran, en ese sentido, huyen de ese extraño consenso de la existencia moderna y buscan nuevos modelo de vida; ahora tampoco llaman la atención de nadie, pero con el tiempo, en el futuro se reconocerá lo que en realidad están haciendo.

*¿Podría decirme más exactamente qué entiende por «extraño consenso de la existencia humana»?*

Precisamente lo que acabo de indicar. En la ética del hombre actual «Dios no existe, y de existir, no tiene nada que ver con nosotros». Esa es, prácticamente, la idea general del mundo moderno: «¿Dios

no se ocupa de nosotros? Pues nosotros tampoco nos ocuparemos de Dios» Y consecuenternente para ellos la vida eterna tampoco importa. Las obligaciones que teníamos por nuestra responsabilidad ante Dios y ante el juicio divino, han sido suplantadas por las que tenemos ante la historia y la humanidad. Esto ha originado nuevas pautas morales que conducen a algunas conclusiones que podríamos calificar de ciertamente fanáticas; ahora se justifica la planificación familiar, por ejemplo, por el exceso de población o la conservación del equilibrio biológico. Pero esto significa, al mismo tiempo, que también se permite todo lo que no se oponga a ello. Y al no haber autoridad superior al juicio de la opinión pública (que, dicho sea de paso, es tremendamente cruel), las motivaciones de los ideales de vida de los hombres de nuestra época suelen carecer de significado. El valor de los ideales redunda en provecho de lo que está más bien lejos que cerca; porque, en el ámbito más próximo al individuo, abunda el egoísmo...

## Sobre la situación de la Iglesia

*Una Iglesia secular está casi obligada a llegar a tiempo a cualquier cambio temporaL Las diferencias culturales e históricas de los pueblos suelen producir ciertos desniveles. y la Iglesia católica no sólo está en un Occidente crítico, emancipado y harto de tanta autoridad. También está en la Iglesia de los mártires de Oriente y en la Iglesia socio-política de América del Sur. Ya eso habría también que añadir otras confesiones e ideas religiosas que se contraponen. En el fuero interno de la Iglesia ahora es más fácil conocer sus diferencias que sus coincidencias. ¿Existe en la Iglesia también algún tipo de consenso?*

Sí. Yo constato esa imagen que acaba de describir cada vez que nos reunimos con los obispos de cualquier país del mundo. En esos encuentros es natural que tanto el lugar, como los temperamentos o las situaciones de la Iglesia que representan, etcétera, sean muy diversos. Pero siempre se expresa en todos un mismo catolicismo, por ejemplo, en la liturgia, en sus diversas formas de vivir la piedad, en decisiones sobre cuestiones morales y en sus convicciones, que

son siempre iguales. A pesar del pluralismo de Iglesias, todas ellas coinciden en un vértice común, una Iglesia única, una profesión de fe única, y, en la práctica, también en su unidad con Roma, que consiste exactamente en tener un a idéntica fe. Convergen ahí mundos muy diversos, pero, por encima de sus diferencias siguen unidos por un algo común a todos ellos que puede ser, por ejemplo, la concelebración, es decir, celebrar la misma Misa juntos, o poder hablar entre ellos y entenderse porque los conceptos esenciales son también los mismos. Creo que esto es una magnífica e importante aportación de la Iglesia católica a la humanidad. Esos mundos tan diversos se apoyan mutuamente en un consenso que, al mismo tiempo, sirve de puente entre ellos.

*Pero este consenso no deja de ser mínimo.*

No, yo no diría eso. En apariencia tal vez no sea tan cristalino y uniforme, como podría ser hace cincuenta o no sé cuántos arios exactamente. Va cambiando según las culturas, pero conservando la misma unidad. Todos leen la misma Biblia con el mismo espíritu de Tradición católica, y se saben comprometidos por un mismo Credo y por un mismo Magisterio. La forma que luego empleen para llevar a cabo ese espíritu dependerá de las circunstancias, pero, eso sí, siempre dentro de la misma unidad; eso es algo tangible para mí y no sólo en los encuentros con los obispos, también en los encuentros con grupos de jóvenes de todo el mundo. La identidad católica está por encima de cualquier barrera, eso es una vivencia real.

Pero también habría que añadir y tener en cuenta, que en ese abanico de distintos períodos de tiempo, y también de contrastes de culturas a nivel mundial, existen otras vertientes filosóficas unitarias e uniformes. Gracias a las facilidades de la técnica y de los *mass media,* se ha creado un clima que es común a todo el mundo. La televisión va ganando terreno, poco a poco, y llega hasta los rincones más pobres del globo terráqueo y así va emitiendo determinadas corrientes ideológicas que llegan hasta rincones realmente insólitos. El debate actual es siempre unilateral Y en una

sola vertiente uniforme; y lo recibe todo el mundo en un mismo grado, de modo que va invadiendo y dominando las inteligencias. Pero, a pesar de esto, actualmente se está configurando una especie de revolución filosófica, cada vez más potente, orientada hacia el inconformismo y a la búsqueda de una cultura y una fisonomía propias. Y eso nos demuestra que esa uniformidad de cultura, que parecía llegar a todos los rincones del mundo a pesar de su enorme radio de acción no penetra en lo más profundo de la humanidad, no afecta a lo más profundo e íntimo del hombre. Y ahí precisamente es donde se encuentra la complicada, y en muchos aspectos también importante, misión de la Iglesia.

*¿Que quiere decir exactamente con esto?*

Que las convicciones y las formas de conducta que aconseja la Iglesia son mucho más profundas que los diversos giros y modos de hablar, y las conductas que los medios de comunicación propagan. Hay muchas cosas —el manejo de un ordenador, todo lo relacionado con el automóvil, la utilización de una cinta continua, la construcción de un rascacielos, etcétera— todo eso son cosas que avanzan progresivamente y siempre de la misma forma. Van progresando siempre con las mismas leyes técnicas y alguna que otra variante. Pero lo que consigue se reduce a crear diferentes niveles de vida. La ocupación y el quehacer exterior son, efectivamente, iguales en todas partes, Pero eso no quiere decir que, porque coincidan en hacer las mismas cosas, los hombres se entiendan mejor entre ellos. No significa que haya respeto mutuo, ni que vivan en paz. Estas cualidades responden a las convicciones religiosas y éticas del hombre, y a la formación de la conciencia del individuo. Y eso es competencia de la Iglesia. La formación del hombre en su interior, que apenas se ve por fuera, es mucho más difícil y también mucho más importante para la solidaridad de la humanidad y la salvaguarda de la dignidad humana. Se comprende, por tanto, que formar una comunidad de fe, formar una conciencia colectiva, sea algo esencial para la sociedad, pues si no, tampoco se reflejará en el exterior. De ahí la importancia de que en la liturgia,

y en la vida de la Iglesia en general, sea materialmente palpable esa comunión interior por encima de cualquier frontera culturas.

*¿Existe en el seno de la Iglesia algún grupo o frente divergente, o incluso algún tipo de corriente teológico?*

Siempre hay corrientes que cruzan la tierra. Citaré, para empezar, la reflexión de la teología de la liberación que ha tenido eco, prácticamente en los cinco continentes, en algunos, por cierto, bien encendida. El núcleo principal de ese pensamiento teológico es que el cristianismo debe repercutir también en la existencia del hombre en la tierra. Además de conseguir libertad para las conciencias debe tratar de hacer valer sus derechos sociales. Esta forma de pensar empleada sólo unilateralmente hace que, por lo general, el hombre interprete su cristianismo como un medio o instrumento de transformación política del mundo. A partir de ese planteamiento se fue forjando la idea de que las religiones no eran más que simples instrumentos para conseguir la libertad o la paz, o para la conservación de la Creación; por lo tanto, las religiones se deberían expresar en resultados políticos concretos y justificarse por algún fin político. Esta temática variaba según las situaciones políticas de los países, pero consiguió extenderse por todo el orbe. Ahora se está implantando con bastante vigor en Asia, y también en África con mucho éxito. Por cierto que incluso ha afectado al mundo islámico. Actualmente están intentando hacer una interpretación del Corán según la teología de la liberación. Esta ideología es todavía una cuestión marginal, como puede suponerse, pero ha tenido un papel bastante significativo en el movimiento terrorista islámico, explicando que el Islam es un movimiento de liberación —por ejemplo— contra Israel.

La idea de liberación —si es que podemos citar la libertad como titular de una nueva espiritualidad de nuestro siglo— se ha amalgamado con otra ideología, la del feminismo. Actualmente se considera a la mujer como un ser oprimido; así que la liberación de la mujer sirve de centro nuclear para cualquier actividad de liberación. Y ahora, resulta que a una teología de liberación política

le ha tomado la delantera otra liberación antropológica. Además, no se conforman con pensar en un simple cambio de papeles, se ha llegado mucho más lejos que eso, y su objetivo es liberar al hombre de su biología. El fenómeno de la sexualidad que en su forma histórica siempre se ha llamado "engendrar", ahora se caracteriza por la reinvindicación de algunos de los aspectos de la sexualidad, que, finalmente, ha acabado en una revuelta contra los procesos biológicos del hombre. La palabra «natural» no debe pronunciarse para nada; es mejor que el hombre pueda modelarse a su gusto, tiene que liberarse de cualquier proceso de su ser: el hombre tiene que hacerse a sí mismo según lo que él quiera, sólo de ese modo será «libre» y liberado. Todo esto, en el fondo, disimula una insurrección del hombre ante la realidad de haber sido creado, y que —como ser biológico— lleva impresa en su ser. Se opone a ser criatura. El hombre tiene que ser su propio creador, versión moderna de aquél «seréis como dioses»; tiene que ser como Dios.

El tercer fenómeno que se observa en todo este mundo cada vez más uniforme es la búsqueda de la propia identidad cultural, expresada por el concepto de «inculturación». Un nuevo despertar de viejas culturas, tras la desaparición de la ola marxista, es la nueva corriente que está fluyendo con bastante potencia en Latinoamérica. La «teología india» trata de resucitar la religión y la cultura precolombinas, convencida de que así podrá liberarse de la extranjerización europea que actualmente le desborda. Y ahí se da cierta conexión con el feminismo, que nos parece interesante. Ponen de relieve el culto a Dios, a la madre tierra y, sobre todo, a lo femenino. Eso refuerza las tendencias del feminismo americano-europeo que no se conforma con hacer afirmaciones antropológicas, sino que quiere formar un nuevo concepto de Dios, porque el concepto patriarcal de Dios se proyecta enn la conciencia y eso hace que el mismo concepto afiance la opresión de la mujer. El elemento cósmico (la madre tierra, etc) de este renacimiento de antiguas religiones, hacen clara alusión a las tendencias del New Age, que aspira a la amalgama de todas las religiones y al nuevo sincretismo del hombre con el cosmos. Pero, volviendo a la «inculturación», ésta existe también en cierto modo en África y en

Asia, pero sobre todo en la India. Aquí cabría preguntarse, ¿en qué medida se pueden utilizar las culturas como ornamento de las distintas religiones?, y ¿son sólo adornos?, ¿no son también visiones de la totalidad?, ¿qué es «cultura» exactamente?. Son cuestiones y cometidos muy interesantes.

Podría citar un par de temas más todavía, también en torno a la tierra. Uno de ellos es el de la ecología. La idea ecologista surgió cuando fuimos conscientes de que nuestra relación con el medio no podía continuar como hasta ahora. Algunos sintieron cierta vergüenza de que el hombre se manifieste como hombre exactamente, y explote la Creación, a otros seres vivos y otras cosas por el estilo. Se puede practicar la ecología cristianamente, a partir de la fe en la Creación que marca las pautas a las leyes humanas y establece las proporciones de la libertad; o también se puede trabajar en un ecologismo anticristiano a partir del New Age y la divinidad del cosmos. Y el segundo tema que querría destacar es una corriente relativista que está tomando mucha fuerza. Su origen procede de diversas raíces. Al hombre moderno con su consabido escepticismo científico le parece poco democrático, intolerante e incluso inaceptable, que nosotros digamos «estoy en posesión de la verdad», o «eso no es verdad, es sólo parte de la verdad». Y precisamente en esa vida que se dice democrática y tolerante se plantea la cuestión, ahora candente, de si podremos seguir adelante con nuestro cristianismo.

En la India han sabido compaginarlo con su tradición religiosa, con lo que es propio de ella: la búsqueda de Dios en lo inefable. Conforme a esto, todo lo que se refiera a la religión es sólo reflejo, estímulo, reflexión de lo que, propiamente, ha llegado a manifestarse del todo. La auténtica religión no puede existir nunca. Según esto, Cristo fue seguramente una gran y extraordinaria figura pero que hay que retener —por así decir— en la propia conciencia, para que ahí se manifieste como también se manifiesta a otros. 0 sea que, también aquí, se ha unido la moral del mundo democrático y tolerante con una importante tradición cultural.

*Pero, ¿qué importancia o qué riesgo puede tener esa moral universal, en la Iglesia católica? En la opinión pública actual, produce cierto escándalo que se siga presentando la fe cristiana como única religión verdadera, y que se diga que Cristo es algo más que una gran figura y la religión algo más que un conjunto de estímulos.*

A mí me parece que cuando alguien se pregunta «después de todo, ¿en qué medida se puede hablar de la verdad?», o «¿cómo se podría adaptar el cristianismo al conjunto de religiones?», es porque ahí está latente otra visión distinta de la vida. El centro de ese debate se halla hoy en día en la India, pero también se ventila mucho en la «teología india» de Sudamérica. Y, dada nuestra conciencia relativista, también está muy presente en Norteamérica y en Europa.

*Y qué hay de esas corrientes en el interior de la Iglesia, consideradas reaccionarias por algunos, Como un fundamentalismo católico.*

Viendo los actuales sucesos y el continuo riesgo que corre ante tanta inseguridad, llega un momento en el que al hombre le parece que le han usurpado su patria espiritual, que le han dejado sin fundamentos. Y entonces se produce una reacción, primero, de autodefensa, y luego, contra todo lo moderno que a él le parece hostil a la religión o, al menos, contrario a la fe. Yo a esto añadiría que, de todos modos, esa palabra clave, *fundamentalismo,* como se emplea en nuestros días, sirve también de tapadera a otras realidades muy distintas y, por tanto, convendría explicarlo un poco más. El concepto de fundamentalismo radica en el protestantismo del siglo XIX. La exégesis histórico-crítica de la Biblia que tuvo lugar como consecuencia de la ilustración, suprimió el carácter de incontestable que, hasta entonces, había tenido y había sido uno de los principios protestantes más importantes para la interpretación de las Escrituras. De pronto, el principio «sólo la Escritura» dejó de tener valor de inequívoco. Al carecer del Magisterio, aquello se convirtió en un riesgo fatal para la comunidad de creyentes

protestantes. Pero, además, coincidió con la aparición de la teoría de la evolución que no sólo cuestionaba la narración bíblica y la fe en la Creación, sino que, además, hacía pensar que Dios sobraba. Aquel «fundamento» desaparecía totalmente. La estricta literalidad quedó establecida como primer principio para la exégesis de la Biblia. El sentido literal de la Biblia era irrevocable. Esa teoría, además de contradecir su interpretación histórico-crítica, se oponía también al Magisterio católico que tampoco admitía una interpretación literal. Y ese fue el origen del «fundamentalismo». Las «sectas» protestantes fundamentalistas se apuntan grandes éxitos en sus misiones de Sudamérica y Filipinas. Porque el hombre de nuestros días encuentra en esas sectas una fe sencilla y la seguridad que había perdido. Mientras que, para nosotros, el «fundamentalismo» se ha convertido en un tópico universal que sirve de tapadera a toda suerte de imágenes hostiles al mundo.

*Y siguiendo con este tema, ¿qué corrientes fundamentalistas le parecen positivas y cuáles serían cuestionables, o patológicas como decía antes?*

Digásmolo así: un elemento, común a todas esas corrientes que nosotros llamamos fundamentalistas, es su afán por encontrar una fe segura y sencilla. Esto en sí mismo no es malo, todo lo contrario porque la fe —como tantas veces se nos repite en el Nuevo Testamento— se dirige a los sencillos, a los pequeños, a los que no son capaces de captar complicadas sutilezas académicas. Si en nuestra vida actual pesa tanto la falta de seguridad, las dudas, y la ausencia de fe en la verdad conocida, desde luego no vivimos de acuerdo con el modelo de vida que la Biblia nos propone. Pero ese deseo de seguridad y de sencillez, del que hablábamos, puede ser peligroso y acabar en un puro fanatismo y en estrechez de miras. Cuando las razones de la fe son dudosas también se falsea la fe. Y entonces se convierte en una idea partidista que ya nada tiene que ver con el dirigirse confiadamente a un Dios vivo, causa de nuestra vida. Entonces se producen formas patológicas de religiosidad, como, por ejemplo, esas búsquedas de apariciones con mensajes del más allá y otras cosas por el estilo. Los teólogos, en vez de

referirse con superficialidad a los fundamentalismos cada día más extendidos, deberían detenerse a reflexionar sobre qué parte de culpa puedan tener ellos de que tantas personas huyan hacia otras formas de religiosidad más estricta y, a veces, incluso perjudiciales para el hombre. Si continuamos cuestionándolo todo, sin dar las respuestas positivas de la fe, no podremos evitar Una gran huída.

*¿Dónde está la Iglesia más sana? ¿Hay algún lugar concreto para un nuevo catolicismo?*

No me atrevería a señalar ninguno. Creo que no. Pero, en algunas islas todavía mantienen la Tradición como en sus principios. Y hay también lugares, donde no han sufrido una crisis grave y que ahora presentan un renacimiento de la fe, con un eco sorprendente. De todas formas, la fe siempre está amenazada en todas partes, eso pertenece a su propia esencia.

*Como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la de la Fe y miembro de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, tiene una gran visión de conjunto. Si tratáramos de mostrar la situación mundial de la Iglesia sólo con unas ráfagas de luz, difícilmente haríamos justicia a todos los problemas, pero nos serviría para tener una idea general sobre diferentes temas. ¿Podríamos acercarnos a algunos países en ese marco general, primero de Europa, empezando por ejemplo por Italia? La Iglesia tiene un sello particular en cada región, desde la Iglesia ilustrada del norte del país, hasta la Iglesia popular y tradicional del sur. Seguramente existe una polarización entre progresistas y conservadores, y además está la gran influencia cada vez mayor de los movimientos laicistas.*

Lógicamente Italia tampoco ha escapado a esa polarización, pero, por lo que yo he podido observar, es más suave que, por ejemplo, en Alemania. En Italia la teología también adoptó posturas críticas, acentuadas además a su manera. La escisión de los demócratas cristianos, ya consumada, no sólo remite a diferentes escuelas políticas en el catolicismo italiano, sino que ahí pueden entreverse también las profundas tensiones teológicas. Pero la unión del

catolicismo italiano con el Papado y con el Magisterio del Papa aquí es muy vinculante, y eso es lo que por encima de las tensiones existentes, mantiene fuertemente unidos a los católicos italianos.

El catolicismo del sur de Italia es, en efecto, completamente distinto al del norte. Es más sentimental, más folklórico, más popular, y muy singularizado por la tradición de sus procesiones. Y en el norte, se podría decir que es más racionalista y marcado con el mismo sello de los países Centroeuropeos. Y también es cierto que en la teología, como dije antes, no faltan ciertas críticas de envergadura y bastante preocupantes, incluso en las universidades pontificias. Pero no ha habido confrontaciones como las que han tenido lugar en algunos países más al norte; aquí seguimos intentando alcanzar un acuerdo, llegar a un entendimiento hablando entre nosotros. Y todos sabemos que el Magisterio del Papa es el punto esencial de referencia para toda orientación dentro de la Iglesia.

El número de personas que frecuentan la Iglesia es, por supuesto, mucho mayor en Italia que en otros países europeos, Y exactamente lo mismo sucede con el número de vocaciones. Todos los italianos tienen conciencia, aunque sea remota, de que son católicos. incluso miembros de partidos políticos de izquierdas, incluso los antiguos comunistas. Es frecuente ver que, llegado un momento, ellos también se sienten católicos, aunque eso influya poco o nada en su pensamiento y en su conducta. Es una característica de la identidad del pueblo italiano y de su cultura, y tiene más fuerza de la que, por ejemplo, podría tener en Alemania.

*Insisto en que hay ciertas críticas que opinan que la Iglesia italiana, ya algo cansada, ahora se inclina más hacia los Proyectos culturales.*

Italia, como es natural, no ha sido excluida de ese conocido cansancio, y también se ha buscado sus propios subterfugios. Pero en Italia también hay cantidad de parroquias que están llenas de animación y de vida, con muchas actividades para laicos. No será algo tan ordenado, tan bien organizado como en Alemania, pero en mi opinión, son mucho más espontáneos y mucho más ocurrentes

en sus iniciativas. En la diócesis de Roma, por ejemplo, actualmente hay muchas más vocaciones sacerdotales que hace cincuenta años.

*El derrumbamiento del sistema político, ¿no ha estremecido a la Iglesia italiana?*

En Italia es difícil detectar estremecimientos. Se derrumba un sistema político, y no pasa nada. Pero sí, es cierto, la Conferencia episcopal italiana se ha visto obligada a modificar su actitud política. Justo en los últimos años *de Democrazia Cristiana* se insistía mucho en la necesidad de la unidad política entre los católicos, y uno de los principales objetivos era que, en el ámbito político, los católicos se mostraran unidos al ejercer sus respectivas responsabilidades políticas. La democracia cristiana se vino abajo, pero eso no impidió que el objetivo de la Conferencia episcopal italiana siguiera vigente. Ahora se apunta más bien a una neutralidad política, y su nuevo objetivo es que todos los políticos actúen como cristianos en su respectiva responsabilidad política, por encima de cualquier frontera partidista, es decir, desde todos los partidos, de forma «transversal» como dicen aquí, todos unánimemente, en armonía, siempre que se trate de cuestiones éticas fundamentales. Por lo tanto, el fin es formar un nuevo consenso entre partidos políticos para las cuestiones éticas.

*Que usted apoyaría* ...

Sí. Si se lograra, a mí me parecería muy bien que se llegara a una unidad en lo esencial, por encima de cual partido.

*¿Unidad, también con los comunistas?*

En cualquier caso, algo así podría haber con el PDS post-comunista. En cambio la *«Riformazione comunista»* siempre seguirá con los principios marxistas, como es natural.

*Seguramente en Italia no pasará lo mismo que en Alemania, y las iniciativas populares de la Iglesia no adquirirán demasiada importancia. Sin embargo, esas iniciativas, ¿no están enfocadas*

*más bien hacia algunas cuestiones sociales que interesan al cristianismo, y no hacia cuestiones dogmáticas? ¿Cuál es la diferencia? ¿Qué preocupa más a un italiano?*

Habría que empezar por señalar que muchos conatos de iniciativas populares en la Iglesia de Bélgica y Francia no han tenido prácticamente ningún eco, y al parecer, en Estados Unidos tampoco. Ese es un tema muy propio de los alemanes. Por cierto, que en Bélgica tuvieron que preguntar a la Iglesia alemana cómo plantear esas iniciativas para que resultaran más interesantes. En otros países no sé lo que habrán hecho, pero, en mi opinión, aquí, en Italia, nadie entendería la distinción entre un mensaje conminatorio y un mensaje de alegría, pues todo el mundo sabe y entiende que también en el Evangelio se nos recuerda continuamente el juicio, precisamente para reforzarnos frente a nuestras debilidades. Y ese término confuso de fraternidad de la Iglesia tampoco dice nada; aquí todo el mundo es consciente de que los hermanos no siempre son modelo de convivencia pacífica. Y que el celibato dé lugar a problemas y a tragedias humanas también se sabe, como es de todos conocido que tampoco el matrimonio es cosa fácil. Pero el celibato se sigue tratando como parte de la cultura católica, y además, sólo se habla de la dimensión de sus fracasos, que, evidentemente, nunca se silencian. Y podríamos continuar así con otras muchas cosas. En Italia, su Iglesia no ha tenido una grave escisión, pero el país está dividido entre *cattolici y laici.* A estos últimos se les conoce, sobre todo, como defensores de una filosofía del Estado y de una concepción de la vida, que tiene su mejor expresión histórica en la Revolución francesa. Y los masones, que como laicos ejemplares participaron de forma esencial en la fundación del Estado nacional Italiano, se consideran a sí mismos una especie de marchamo de esa visión de un mundo laicista. Luego, a partir de la segunda guerra mundial, a esa polémica entre los dos mundos —católico y laicista— se añadió la alternativa comunista. Ahora, la cuestión principal es saber cómo hallar un equilibrio entre estas tres fuerzas, si conviene o es posible hacer una síntesis de las tres, o cuál de ellas habría que rechazar.

*Echemos un vistazo a España.*

En España coincidió la crisis final del régimen franquista y la transición a la democracia con la crisis posconciliar, y esto causó una gran conmoción en la Iglesia de España. La Iglesia hasta aquel momento se encontraba muy identificada con el Estado por una determinada sociedad en un determinado orden social. Cuando ahora se contempla aquella situación aparece como un gran error. Y la Iglesia tuvo que redefinirse nuevamente separada de aquella sociedad. Aquel cambio tan radical produjo, por otra parte, un grave retroceso de vocaciones sacerdotales y religiosas, y produjo, asimismo, ciertas polarizaciones en el campo teológico Y, también teologías muy críticas. Todavía perdura un fuerte componente de catolicismo crítico y de teología crítica. No obstante, hay también nuevas manifestaciones religiosas que están muy en auge, Y que se deben a un catolicismo de después del Concilio que ya está en marcha y que sustituye a la antigua tradición de Iglesia y Estado.

*En Francia, según una encuesta del año 1994, el ochenta y tres por ciento de los creyentes se rigen segun su propia conciencia, y sólo el uno por ciento de católicos se siente dirigido por la doctrina oficial de la Iglesia.*

Francia es la nación más secularizada de Europa en muchos aspectos, es cierto. La autoconciencia del espíritu galo fue siempre un factor muy singular en su Iglesia No obstante, yo sólo puedo aceptar esas cifras procedentes de una encuesta con interrogantes. Si pensamos en los periódicos *Golia o Témoignage chrétien* es innegable que el catolicismo francés también ha tenido sus tensiones y movimientos críticos. Y, por otro lado, Francia también tiene una tradición muy significativa. El movimiento de Lefébvre, o el movimiento tradicionalista en el interior de la Iglesia, en ningún sitio han sido tan fuertes como en Francia. Es, sin duda, un país de grandes divergencias. Pero también en Francia aparecen nuevas formas de espiritualidad llenas de animación y de vida, de alegría cristiana, que tal vez carezcan de interés para las estadísticas, pero, sin embargo, humanamente son muy significativas y manifiestan

que actualmente se está conformando un nuevo renacimiento, cara al futuro.

*En Europa del Este ha tenido lugar el cambio más radical que se ha producido en nuestro tiempo. Tras el fin del comunismo, la Iglesia, que estuvo en la oposición en aquel tiempo, evidentemente tendrá que jugar un nueva y diferente papel en la futura sociedad.*

No estoy enterado de que haya orientaciones teológicas que nosotros podamos considerar reprobables, carezco de datos suficientes a ese respecto. Sabemos que en Hungría, el padre escolapio, Padre Bulány, ha fundado el movimiento Bokor, más o menos en esa línea. Se trata de una comunidad de base que tuvo su origen después de haber vivido las experiencias Y penalidades de tiempos de persecución. Actualmente, mantiene una posición absolutamente pacifista, aunque con manifiestas críticas hacia los ordinarios del lugar, como principal expresión de un nuevo radicalismo cristiano. Todo intento de reconciliación, lamentablemente, ha sido en vano. Por el contrario, se han unido a otras teologías de Occidente de tendencias críticas y antijerárquicas. Sus miembros son libres de pertenecer a la religión que más les agrade, con tal de que el primer mandamiento, el del amor, sea lo más importante para ellos. En Chequia y en Eslovaquia, por otra parte, han aparecido también algunas críticas en el ámbito de los «sacerdotes en clandestinidad», pero no llegan a la categoría de fenómeno destacable. Es fácil comprender que después de haber vivido como Iglesia de los mártires no sea fácil volver a ser una Iglesia establecida, como en la fase vivida anteriormente, así que, se ha producido una forma nueva, muy liberal, de creyentes, que también responde a la nueva sociedad. En cualquier caso han de darse todavía otras muchas posibilidades. Pero hay que decir que, a pesar de tantos años de persecución y de grandes sufrimientos, la fe sigue aún muy arraigada y eso es ahora, precisamente, el mejor antídoto que tienen contra los demás peligros que todavía les acechan.

*En Polonia, concretamente, se están produciendo situaciones que hace unos años, nadie hubiera podido imaginar, al menos en Europa. Me refiero a la estrecha unión de la Iglesia con alguna rama política y con algunas personas en particular.*

Pero eso, naturalmente, es un problema muy específico que tampoco conozco con detalle. Hay que tener presente que Polonia siempre tiene sobre sus espaldas, el peso de una historia muy agitada y que el principal factor de identidad de su historia política, en las rupturas, cambios y derrumbamientos, siempre ha sido su catolicismo entremezclado, por otra parte, con el patriotismo y el nacionalismo polaco, todo ello de forma muy singular. Antes de que Polonia existiera como Estado, Polonia existía, y existe ahora, por su Iglesia; el país siempre mantuvo una solidaridad interior, por encima de cualquier frontera, gracias a la iglesia. La Iglesia se convirtió en un factor político que ahora, lógicamente, hay que enfocar y vivir de otro modo. Los procesos para su clarificación ya están en marcha, pero como es obvio no se pueden solucionar de un día para otro.

*Unicamente el catolicismo inglés demuestra estar fuerte. Y al parecer, Inglaterra siempre ha sido el hijo perdido y predilecto de la Iglesia de Roma.*

Los anglicanos conservan mucho del catolicismo; Inglaterra ha mantenido una postura intermedia gracias a su anglicanismo. Se separó del catolicismo distanciándose notablemente de Roma. Basta recordar, por ejemplo, al filósofo Hobbes que decía: «Un Estado puede tener religión, pero hay dos clases de ciudadanos que no debe tener: ni ateos ni papistas sujetos a un soberano extranjero». Es decir, que ha habido un gran alejamiento, pero, al mismo tiempo, han estado muy próximos a la tradición católica. En el fuero interno del anglicanismo siempre han existido tendencias que no han querido perder esa tradición, y eso les ha servido para conservar y reforzar la herencia católica. Es curioso observar que siempre se ha dado una división en dos vertientes, una protestante y otra católica, que también ahora, en su actual crisis, se sigue

observando. Ahora hay una situación nueva que se debe a dos circunstancias muy diferentes: una, motivada por su principio de decidir por mayoría las cuestiones doctrinales, y la otra, debido al traspaso de la decisión sobre cuestiones doctrinales a cada Iglesia nacional. Ambas cosas son una contradicción, pues la doctrina es verdadera o no es verdadera, es decir, su autenticidad no puede depender de una mayoría de votos, ni de una decisión de la Iglesia de cada nación. Lo que actualmente acontece respecto a la objeción a la ordenación de mujeres y con las conversiones al catolicismo, debemos entenderlo desde esos dos puntos de vista. Pero es que, además, a la Iglesia nacional no le gustaría perder su elemento católico Y por eso, conscientemente, acoge también a los obispos que no estén de acuerdo con la ordenación de la mujer; están convencidos de que de esa forma se podrá conservar, en el seno del anglicanismo, buena parte de catolicismo.

*En Sudamérica se adhieren millones de adeptos a las nuevas sectas evangélicas, hay masas de creyentes católicos. En Brasil, el mayor país católico del mundo, hay verdaderas batallas campales, que incluso llegan a manos, entre los católicos y los sectarios. ¿Esto se debe a los fracasos de la teología de la liberación, o por el contrario, lo fomentan desde Roma para evitar que esa teología siga evolucionando?*

Eso tiene diagnósticos muy diferentes y nosotros no tenemos suficientes datos de experiencias. Muchos dicen que la teología de la liberación no ha conseguido ganarse al estrato social que más le interesaba, es decir, ganarse a los más pobres. justo los más pobres huyeron de esa teología, porque no se sintieron atraídos por unas promesas intelectuales que nada les decían, mientras que, por el contrario, sentían la falta de calor y del consuelo propios de la religión. Por eso se refugiaron en las sectas. Lógicamente, los simpatizantes de la teología de la liberación lo niegan. Pero hay gran parte de verdad en ello. Para los más pobres, precisamente, aquel panorama de un mundo mejor que les prometían, quedaba demasiado lejos, así que, continuaron en la misma línea impresa en el fondo de su ser, y se interesaron más por la religión del momento.

Y en aquel ámbito se dio una gran concurrencia de sectas ofreciendo aquellos elementos que no encontraban en una comunidad religiosa que se había politizado.

Y aún hay otra recriminación que hacer, pero en dirección contraria, y es que las sectas atraen a sus adeptos por dinero, ganándose a la gente con medios poco limpios, que aún habría que aclarar. Pero de todos modos eso no explica la gran afluencia a las sectas. En esta gran carrera, los primeros puestos corren a cargo de las sectas carismáticas y pentecostales, o sea de la iglesia de Pentecostés. Pero hay también otras muchas, llamadas fundamentalistas, que, a su manera, son sectas con una fe sólida, si es que se puede hablar así. A las corrientes carismáticas y pentecostales les interesa más la espontaneidad, les gustan más los contactos directos de la comunidad con su Iglesia, es decir, quieren menos teoría y más práctica, buscan la alegría inmediata de la fe. Mientras que la corriente fundamentalista parece creer que la clave de la seguridad en la fe consiste en la negación de lo mundano.

En cualquier caso habría que decir que las sectas son relativamente inconstantes. Hay grandes movimientos migratorios entre las sectas, y el cambio de una secta a otra también es muy frecuente, pero eso realmente suele ser, casi siempre, el paso previo para abandonar la religión. Estos procesos están muy relacionados, lógicamente, con los cambios de reestructuración sociológica y con los cambios urbanos. Ahora es frecuente que los hombres dejen sus tierras para ir a vivir a grandes ciudades de población masificada, donde no encuentran facilidades para vivir su propia religión. Se reúnen, entonces, en grupos, según sus creencias, y de ese modo hallan un espacio para su religión, encuentran su patria espiritual. Es decir, que los orígenes de las sectas son muy diversos y, por tanto, no se puede hacer un diagnóstico a la ligera de ninguna de ellas.

*Un gran número de obispos de Estados Unidos se dispone a protestar próximamente contra la Iglesia de Roma, enviando escritos polémicos, uno tras otro.*

No es un número demasiado alto, son treinta obispos a lo sumo, Y yo he hablado con uno de sus principales promotores que con gran energía me dijo que se les había interpretado mal; «somos buenos católicos, fieles al Papa» me decía, «y lo único que queremos es introducir nuevos métodos». Leí con atención los citados documentos y pude responderle que estaba de acuerdo en una larga lista de sus propuestas, pero que sobre algunas otras cosas, me gustaría pensarlo un poco más. Yo diría que en Conferencia episcopal americana no hay una actitud abiertamente antiromana. Sus obispos están muy esparcidos por todo el país, como debe ser, y entre todos ellos hay —efectivamente— algún obispo algo extremista. Pero después de lo que yo he visto en estos últimos quince años, tengo la impresión de que las relaciones entre Roma y la Conferencia episcopal americana, han mejorado sensiblemente. La relación con nosotros de esa Conferencia, en su conjunto, es muy correcta. Esa conferencia formada por gente de mucha capacidad intelectual y religiosa, son muy buenos pastores de almas, y, precisamente, suponen una importante aportación de la evolución doctrinal para toda la Iglesia universal. Todos los años nos reunimos dos veces, aquí en Roma, para un *Presidium* y nuestras relaciones son excelentes.

*¿Cree entonces que la Iglesia de Norteamérica podrá sacar partido de ese nuevo resurgimiento religioso, que le ha parecido observar en ese país?*

Efectivamente, eso creo. Aunque, ciertamente, en su catolicismo se hayan dado algunos casos muy singulares Y haya habido muchas defecciones, no debemos exagerar, Porque también tienen mucha gente joven con inquietud religiosa, que han visto en la Iglesia católica un lugar donde dirigirse y ven al Papa como punto de referencia y auténtico *leader* religioso. Todo eso se ha ido consolidando en estos quince años, y su actual evolución es muy positiva. No solamente porque haya conversiones de sacerdotes anglicanos y también hayan mejorado mucho nuestras relaciones con los evangélicos que antes eran los críticos más acerbos de la Iglesia católica. En las dos Conferencias de El Cairo y Pekín hubo

una especial aproximación entre evangélicos y católicos, por el simple hecho de que vieron y comprobaron que los católicos no éramos una amenaza para la Biblia a causa del gobierno del Papa, como ellos habían creído hasta entonces, sino que éramos precisamente una garantía para que la Biblia se tomara en serio. Estos nuevos acercamientos, desde luego, no conducen a una rápida asociación con ellos, pero han hecho posible que los americanos vieran el catolicismo como otra posibilidad «americana».

*¿Con qué vibra más la nueva religiosidad en Estados Unidos?*

Depende de varios factores que ahora no debo analizar, porque no conozco mucho Estados Unidos. Pero hay una seria voluntad de moralidad y un gran deseo de religión. Y a eso hay que añadir una fuerte protesta frente a la prepotente cultura de los medios de comunicación. Algo que ya dijera Hillary Clinton: «apagad los televisores, no lo sigáis tolerando». Esto significa exactamente que, en efecto, hay mucha gente que no está dispuesta a seguir tolerando que se les obligue a aceptar esa cultura.

*En África, los católicos negros se sienten tratados por Roma como si fueran sus hijastros y esperan ser revalorizados. La Iglesia tiene problemas en ese continente por la incorporación de los ritos africanos y por las características propias de su cultura; si se puede celebra la Misa con acompañamiento de tambores y danzas, o si está permitida la bigamia, etc. Algunos afirman convencidos, «yo soy un buen católico Y mis tres mujeres también». Y ahora hay, además, algunos contactos con el islamismo, más atractivo para el pueblo africano, porque piensan que ahí podría ser más fácil la integración de sus propias tradiciones.*

África es el continente de la esperanza, como suele decirse, pero también tiene graves problemas y tensiones. Es vergonzoso para nosotros contemplar que países católicos, corno Ruanda y Burundi, son escenario de crueles atrocidades. Todos deberíamos reflexionar sobre esto y sobre qué podríamos hacer nosotros, los católicos, para . que en esa sociedad se viva el Evangelio con más eficacia.

Tras el Sínodo africano —pero también en otras rnuchas ocasiones, que hemos tenido, de poder hablar con los obispos africanos— yo no he sacado la conclusión de que África se sintiera lejos de Roma, Los africanos están orgullosos de pertenecer a algo tan grande e importante como es la Iglesia católica, y de pertenecer a ella igual que los demás, y de que un obispo o cardenal africano sea igual que otro italiano, español o americano. Y la fidelidad a Roma, su amor al Papa y su interés por todo lo católico, les sale realmente del fondo del corazón. Cuando hablamos sobre alguna cuestión o sobre alguna polémica teológico, los obispos africanos nos suelen decir: «cuando se propasa alguien, suelen ser los teólogos europeos, no los africanos». Tal vez eso sea simplificar demasiado, pero hay que reconocer que las crítica negativas, efectivamente, casi siempre proceden de países europeos. Eso no supone, claro está, que ellos no tengan problemas; también existen los problemas. Pero no se puede decir que en la teología africana haya una predisposición contraria a Roma.

En su pregunta ha abordado dos temas muy importantes que son los dos aspectos de la «inculturización»: matrimonio y liturgia. En Europa solemos hablar de poligamia bajo un punto de vista que no es totalmente correcto. Porque el problema no es sentimental, es un seno problema patrimonial y Social. ¿Cómo se les puede asegurar la vida a esas mujeres? ¿Cuál sería su nueva situación en la Sociedad? Ellos no se casan por amor, se casan por tribus, es un intercambio de patrimonios. Los problemas no proceden de los afectos, los problemas, en realidad, son: qué puede hacer una mujer que ya no tiene un hombre y por tanto no pertenece a nadie, cómo encontrarle un lugar seguro en una sociedad como esa. Es un problema de estructura social, y por eso la cuestión consiste en encontrar nuevas estructuras que admitan la monogamia como célula principal de las nuevas formas sociales. Muchos de los obispos africanos son muy optimistas a este respecto, pero yo no puedo opinar sobre ese tema en particular.

En cuanto a la liturgia, se han dado ya tantas libertades, que las costumbres y sentimientos africanos también pueden encontrar un

lugar apropiado. Pero, de todos modos, es importante no hacer demasiados excesos con la liturgia cristiana y tratar de conservar su sobriedad. Muchos africanos lo han comprendido muy bien. Son de nuestra misma opinión en el sentido de que piensan que no es necesario empezar la «inculturización» precisamente por la celebración de la Eucaristía.

El Islam se está introduciendo en África con bastante fuerza, y también con muchos medios económicos. Se presenta como la religión más importante para los africanos. Los africanos deben dejar sus religiones tribales, y para eso el Islam les dice: «nosotros somos la principal religión en África, porque nuestra doctrina no es complicada y nuestra moral os conviene». Esa reflexión cae bien sólo en parte, pero no en general. África todavía no ha olvidado que el Islam fue uno de los pioneros en el tráfico de esclavos y no tuvo demasiadas consideraciones con los negros. Y más aún, el Islam no anuncia ninguna «inculturización» . El islamismo es árabe y un converso al islamismo debe aceptar esa forma de vida sin más «inculturización». Por eso el Islam tiene el problema —que también tiene la Iglesia— de poder ser un fenómen o social, por así, y, so capa de islamismo, todo continúa siendo lo mismo, cubierto sólo por un tenue velo sobre las mismas formas y costumbres de la vida pagana. En África, la religión sigue ligada a sus atavismos Y, durante algún tiempo, serán difíciles de superar.

*Asia. Un pacífico espacio a punto de convertirse, en el próximo milenio, en algo muy importante política y económicamente. ¿Esto, qué consecuencias puede tener para la Iglesia?*

Es difícil de predecir. En Asia, hasta el momento la Iglesia no ha tenido mucho éxito, excepto en Filipinas. Esto no quiere decir que para ellos el cristianismo no sea importante. El cristianismo en Asia, poco a poco, está transformando las distintas religiones existentes y empieza a tomar forma en su sociedad de mil modos diferentes. En Japón hay muy pocos católicos y su número ofrece pocas variaciones. Pero los japoneses se interesan mucho por las costumbres y la cultura católicas. En Japón, el cristianismo existe

como una realidad social. Quizá no sea un fenómeno permanente, pero está tomando cuerpo dentro de su sociedad.

La participación del catolicismo en la India es muy escasa, pero el neohinduísmo que actualmente se impone y gana en significado por todo el mundo, ha incorporado, en su forma más liberal, muchos elementos del cristianismo. Y China, donde su mínimo porcentaje de cristianos casi ha desaparecido, sigue cerrada ante nosotros, pero aún conserva una gran fuerza espiritual. El simple hecho de que el Ejército Rojo persiga a esa minoría, nos demuestra que su presencia se hace notar y que tienen una gran fuerza. Pero me parece totalmente imprevisible qué consecuencias puedan tener esas nuevas estructuras y el nuevo relieve de Asia, a nivel mundial.

*Esa persecución contra los cristianos debe ser otra de las dificultades de la Iglesia.*

Son, además, distintos tipos de persecuciones. En China, por ejemplo, aunque haya algunos amagos de tolerancia, lo cierto es que hay una fuerte oposición al cristianismo, sobre todo en los lugares donde intentan ser más fieles al Papa. Pero esa misma oposición no sólo tiene lugar en China, existe también en otros muchos países. El destino de la Iglesia parece ser el de sufrir continuas persecuciones, a veces bajo los distintos regímenes, y siempre siendo objeto de muchas controversias. La primera amenaza, cada vez mayor, que sufre actualmente la Iglesia es la nueva concepción del mundo que presenta al cristianismo como intolerante y a la fe católica como demasiado anticuada, pasada de moda e incompatible con la modernidad, y, por lo tanto, se la somete a presión. Este es un peligro bastante serio en mi opinión, aunque de momento no se observe con mucha nitidez. Pero existe esa opresión de la sociedad que quiere que la Iglesia se acople a las ideas tipo standard predominantes en el mundo.

*¿Eso es una persecución contra los cristianos? Entonces, ¿qué diferencia hay entre ser perseguidos en China, o por un régimen dictatorial, o por el islamismo, o sufrir torturas, o en ser menospreciados en Occidente?*

Utilizar aquí el término de «persecución contra los cristianos» no tiene sentido, como es natural pero hay distintos ámbitos de la vida —y no pocos— donde hace falta mucho valor para confesar a Cristo. Sobre todo existe el riesgo de hacer una adaptación amable del cristianismo, para que ser cristiano resulte fácil en contraposición a fundamentalismo, que no tiene una línea de pensamiento muy marcada. Ahora aumenta el riesgo de dictaduras de la opinión pública, de formas de pensar que pueden discriminar al que no estuviera conforme con ellas, y podría haber mucha gente buena que no se atreveriera a declararse no-conformista. De haber una nueva dictadura anticristiana en el futuro sería, sin duda alguna, mucho más sutil que lo que hemos conocido hasta ahora. En apariencia, seguramente admitiría la religión, pero sin que la religión pudiera intervenir ni en la forma de conducta ni en el modo de pensar.

## La situacion en Alemania

*En ningún otro país hay tanta intranquilidad, desasosiego, y tanta pérdida de la fe como en Alemania y los países de habla alemana. La Iglesia alemana es la más rica del mundo y, sin embargo, tiene menos influencia en el mundo que las Iglesias pobres de los países pobres. Las continuas protestas contra el Papa y la Curia romana nunca han sido tan fuertes como ahora desde el Primer Concilio Vaticano del siglo pasado. ¿Qué está sucediendo? ¿Su país natal le preocupa y le produce dolor?*

Veo con mucha preocupación las escisiones en el interior de la Iglesia y la decadencia de la fe que se extiende por todas partes. Hay unos cuantos círculos modernos para los que todas las reformas habidas hasta el momento son insuficientes, y lo demuestran haciendo una fuerte oposición a este pontificado y a la doctrina pontificia. Pero, además, a los otros, digamos, buenos católicos también les parece que la Iglesia, en su conjunto, resulta incómoda. Ya no se encuentran a gusto en ella, sufren porque la Iglesia ya no es un lugar de paz y tranquilidad donde poder refugiarse, ahora es un lugar de continua controversia, donde no se

sienten seguros y, por tanto, también protestan. Y esa escisión en el interior de la Iglesia, ese malestar común dentro de la Iglesia, que conduce a un dolor también común, debería intranquilizarnos a todos. El envejecimiento de la Iglesia, cada vez más visible, es alarmante; se asemeja un poco a algunas de las actuales comunidades religiosas que, antiguamente, en su momento, tuvieron épocas de esplendor, pero ahora parecen encaminadas hacia su ruina.

*Parte de la población exige una separación de la Iglesia y el Estado más contundente. Ahora se debate la supresión del concepto de Dios en las leyes fundamentales, así como de los días festivos, la profanación del domingo, la abolición de los impuestos para la Iglesia, etc. La presencia de crucifijos en las escuelas han sido motivo de un conflicto constitucional.*

Habría que plantearse nuevamente esta cuestión, para que mejorasen las relaciones entre Iglesia y Estado. Mientras perdure un consenso social que permita que los valore s fundamentales del cristianismo ocupen un lugar en la legislación, todavía puede tener sentido un mayor acercamiento en la relación entre Estado, sociedad e Iglesia, para que se respete la libertad de la religión. Pero si no existe esa convicción, es imposible que haya una sólida interdependencia institucional. Por eso yo, en el fondo, no soy contrario a buscar otros modelos de separación más contundentes, de acuerdo con determinadas situaciones. Después de la primera guerra mundial, a la Iglesia le hizo bien tener que deshacer el sistema que entonces había de unión Iglesia y Estado. A la Iglesia nunca le han convenido las uniones demasiado fuertes. Por eso, a mí me parece que los obispos alemanes deberían reflexionar y ser más realistas, y ver qué posibilidades hay de establecer una nueva relación entre la Iglesia y el Estado, respaldada por convicciones reales, para que diera fruto, y así nosotros Pudiéramos mantenemos, por derecho propio, en algunas posiciones que ahora no tenemos. Un estudio de este tipo sería muy interesante y necesario.

Esos puntos concretos que me ha citado antes, tienen respuestas muy diferentes. A mí me parece especialmente importante mantener a Dios en la Constitución, no sacarle de ahí, porque es algo más que una confesión cristiana. Si suprimiéramos la idea de una dimensión superior, de un ser superior por encima de todos nosotros, tendríamos que sustituirla por alguna ideología, porque, si no, poco a poco todo se iría desintegrando. Un teólogo tan critico corno Bultmann, dijo en una ocasión: «Un Estado no cristiano es posible, pero un Estado ateo no». En principio, creo que tiene razón. Si no existiera una dimensión superior a nosotros, sólo nos quedaría un régimen arbitrario que es la ruina del hombre. Y respecto a lo demás, impuestos, etc., son temas que sería muy conveniente pararse a reflexionar.

*Esta cuestión es bastante explosiva, ¿cuál sería su respuesta?*

Creo que no sabría responder. En mi opinión, el sistema alemán de impuestos para la Iglesia está globalmente bien considerado por un amplio consenso, porque aún se reconoce a la Iglesia su prestación social. Tal vez, en un futuro, haya que buscar algún otro modo más parecido al sistema italiano, que, por una parte, tiene una tasa bastante inferior, y por otra, respeta la libertad del contribuyente, cosa que a mí me parece muy importante. En Italia todo el mundo paga una tasa sobre sus ingresos —de un 0,8 por ciento creo que es— para fines culturales, no lucrativos, etc., y que los católicos destinan a la Iglesia. Pero pueden elegir a qué quieren destinarlo. Después, de hecho, casi todo el mundo elige a la Iglesia católica, pero, eso sí, es una elección libre.

*¿Qué opinión le merece el juicio de Karlsruhe, acerca de los crucifijos en las escuelas?*

Me indignó, por supuesto. Porque para empezar, mi opinión, se basaron en unos fundamentos bastante dudosos Y porque estaba, y sigo estando, convencido de que todavía tenemos una gran comunidad cristiana, para la que esos signos, los crucifijos en las escuelas, tienen un significado realmente importante. Y también sentí gran indignación en el sentido de que me parece que se debe

respetar el consenso de la mayoría. Aquél fue un juicio antidemocrático basado solamente en unos puntos de vista muy dudosos e insostenibles. Y después, por la reacción posterior al juicio se vio, y ha quedado bien claro, que en nuestro país se tiene conciencia de ser católicos. Sólo se diferencian algunos Lánder. En la Conferencia episcopal, los obispos de Baviera tenían opiniones diversas a las de los obispos de Mecklenburg-Vorpommern. Hace tiempo que allí no hay crucifijos, como tampoco en otras muchas zonas del norte de Alemania. Pero eso mismo nos demuestra que no es una cuestión dogmática. Por lo tanto, me parece absolutamente indignante que nos dejáramos arrebatar con facilidad esos y otros signos de la fe católica. Sobre todo con la Constitución de Baviera —que no se ha puesto en discusión, que yo sepa— que sostiene que el fundamento de la educación es la religión cristiana.

*Es decir que el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, diría: «Dejad los crucifijos en las escuelas».*

Sí.

*¿Por qué abundan fácilmente en Alemania esos contrastes? ¿Qué país es el nuestro que lo mismo tiene un gran espíritu que carece de él? Tal vez nos falta algo, anque lo compensemos con nuestra eficacia. Grillparzer dijo en una ocasión, que Dios: «no era una realidad para Alemania. Nosotros le contemplamos como obra nuestra, en vez de vernos a nosotros como obra suya».*

Yo pienso que no deberíamos destacar tanto el hecho de ser alemanes. Porque Otros países como Francia, España, Italia o incluso Gran Bretaña, tienen también movimientos anticristianos, por así decir, y muchos problemas internos en sus Iglesias. Alemania, como es lógico, tiene que cargar con el peso de su propia historia, que de 1933 a 1945 fue especialmente difícil. Ahora tendríamos que preguntarnos con seriedad qué le aconteció a nuestro pueblo, para que pudiera suceder aquello.

Las virtudes y los defectos de los alemanes están estrechamente relacionados. Somos un pueblo que valora mucho la disciplina, el

rendimiento, el trabajo, la puntualidad y, por eso, gracias a todo ello, hemos conseguido una vez más ser la potencia económica más fuerte y tener el sistema monetario más estabilizado de Europa. Pero, por ese camino, uno puede deslizarse fácilmente hacia una autoestima muy exagerada, y caer en una opinión unilateral sobre el rendimiento, el trabajo y la producción que solamente valore la autorealizacíón y la disciplina, atrofiando con ello otras muchas dimensiones de la existencia humana. Esto podría conducirnos de nuevo a sentir cierto orgullo frente a otras naciones, y así podríamos incluso llegar a pensar que únicamente lo alemán es realmente bueno, porque lo demás son «chapuzas» y otras cosas por el estilo. Esta tentación de autojustificarnos y autovalorarnos unilateralmente en los parámetros del rendimiento, es, sin duda, muy propia de Alemania, sobre todo de la historia reciente de Alemania, y hemos de tenerlo en cuenta respecto a los jóvenes alemanes.

*Y, evidentemente, no sólo afecta a los jóvenes de Alemania. Stephan Zweig intentó explicar el carácter y la religiosidad de Alemania a través de las figuras de Erasmo de Rotterdam y de Lutero. Porque, dejó escrito, «rara vez se dan en el destino del universo un contraste de personalidad tan perfecto como Erasmo y Lutero». Ahí se encuentran la Conciliación frente al fanatismo, la razón frente a la pasión, la cultura frente a la fuerza primitiva, la burguesía frente al nacionalismo, la evolución frente a la revolución. En Lutero estaba, «el demagogo, el acento fanático en todo». El resentimiento acumulado de todo un pueblo, había llegado a manos de estos dos hombres superdotados, pero fanáticos y discordantes, «la conciencia nacional alemana, ávida de hacer frente a clérigos y revolucionarios, llena de odio al clero, de odio a lo extranjero y a las apagadas cenizas sociales y religiosas».*

Alemania a lo largo de estos siglos de Reforma, qué duda cabe, ha adquirido una fisonomía propia que en cierto grado incluso ha condicionado su historia futura. Esta contraposición de Erasmo y Lutero me parece muy interesante, pero también un poco manejada a nuestro antojo. No debemos olvidar que Erasmo era especialmente reservado para manifestar posiciones definitivas,

excepto que estaba interiormente muy apartado de Lutero, pero —y esto desde el lado católico se le ha reprochado mucho— no tenía un carácter muy definido. Erasmo intentaba apartarse —hoy diríamos, académicamente de un pronunciamiento claro, lo cual era, en el fondo, imposible, porque era desentenderse de sí mismo y del drama de ser hombre. Por lo tanto, ni Erasmo no era de carácter muy luminoso, ni Lutero era de carácter sombrío; ambos tenían problemas. Nosotros deberíamos cuestionamos ahora qué indecisiones se han introducido en el carácter alemán a partir de la Reforma, pero, para ser justos, también deberíamos preguntamos: «¿qué tenemos de problemático nosotros debido al catolicismo?» Yo creo que, por eso, Alemania tiene una particular responsabilidad en las conversaciones ecuménicas. No tenemos por qué ocultar lo negativo que —junto a lo positivo— gracias a Lutero se ha introducido en la historia de Alemania, ni tampoco significa que por eso debamos justificarnos o defendemos unilateralmente.

*Al parecer, las actuales discrepencias en la Iglesia no se deben tanto al contenido de la fe o a las exigencias de la religión. Curiosamente tampoco se deben a temas sociales, como la pobreza, la miseria o la explotación. Alguna vez Usted ha expresado su temor de que muchos querrían que la Iglesia se sumara a lo que se opina cada día, al aburguesamiento del hombre moderno que se hunde en el aburrimiento.*

Creo que, efectivamente, esa es una opinión muy generalizada en nuestros días. Pero habría que añadir algo mas, y señalar que la Iglesia, en sus debates internos, se ha quedado atascada en un par de temas, olvidando y descuidando un poco los grandes retos de nuestro tiempo. Cuando se va a alguna reunión diocesana o algo semejante, se sabe siempre cuáles serán las preguntas que se van a formular: el celibato, la ordenación de la mujer y el matrimonio de los divorciados. Estas preguntas son seguras. Sin embargo, también hay otras cuestiones permanentes que son de gran preocupación para la Iglesia. Y casi nunca se toman en consideración, como es, por ejemplo, que haya un ochenta por ciento de no-cristianos, ansiosos del Evangelio o que ven en el Evangelio algo definitivo en

la vida. Por tanto, en vez de seguir ocupados con nuestros propios problemas, deberíamos detenemos a reflexionar seriamente en los problemas ajenos: «¿qué podríamos hacer, como cristianos, Para explicar nuestra fe a los demás y ayudarles a creer?».

Ante la conciencia de la Iglesia, al menos ante la de Alemania, se presenta una tremenda decadencia. Sin embargo, nosotros sólo nos miramos y nos ocupamos de nosotros mismos, pretendemos lavar nuestras heridas y construir una Iglesia hermosa. Pero apenas nos damos cuenta de que la Iglesia no está aquí porque sí; la iglesia posee la Palabra y tiene algo que decir al mundo, a ese mundo al que pertenece y al que tiene algo que dar. Nos olvidamos de nuestro cometido.

*Pero, ¿no se trata en el Vaticano la evolución alemana con cierta negligencia? Da la impresión de que esa decadencia tan llamativa no baste para que se den cuenta de lo que ocurre.*

Es cierto, en el Vaticano se habla poco alemán. Predominan las lenguas románicas, y mucho también la lengua inglesa; la lengua alemana, en cambio, se queda un poco alejada del campo de observación. Pero, en Roma, por otra parte, tampoco se tiene una visión global de lo alemán y de los alemanes. Desde Roma es algo difícil percibir la situación específica de Alemania, porque las noticias, casi siempre, llegan ilustradas con teorías, muy académicas, pero nada fáciles de comprender para los que vivimos en un universo de culturas muy diferentes. Yo creo que nuestro diálogo con Alemania tartamudea un poco. Quiero decir, que deberíamos reaccionar con más rapidez, porque siempre tiene algo singular. Pero, sobre todo, lo mejor sería reforzar mucho más nuestro diálogo con los obispos alemanes.

*¿Es importante la actual crisis de la Iglesia? ¿Es éste el mayor desafío desde sus comienzos? ¿Y qué significa la crisis de la Iglesia para el mundo? Usted mismo nos ha advertido que la extinción de la Iglesia produciría una destrucción espiritual de incalculables dimensiones.*

Con respecto a lo primero, no sabría qué responder. Creo que es uno de los desafíos de mayor magnitud. Pero en la antigua Iglesia hubo otros dos grandes retos. El primero debido a la «gnosis», que produjo una progresiva y lenta deformación en el interior de la Iglesia y en el culto, con la creencia en otras ideologías, mitos e imágenes, que progresivamente fueron debilitando la fuerza de toda la Iglesia sin que apenas se notara. Cuando nosotros leemos esa parte de la historia, nos parece que, por un lado, estaban los gnósticos y, por otro, los Padres de la Iglesia; pero no fue así, todos estaban implicados en aquello, y, por eso se necesitó mucho tiempo para poder aclarar las cosas. También hubo un intento de suprimir el Antiguo Testamento, fácilmente inteligible y que, además, era atractivo, para ceñirse únicamente a la lectura de San Pablo. Es decir, siempre han existido movimientos hacia nuevos hallazgos, algunos de ellos de mucha complejidad exterior. Pero, por encima de todo, ha existido desde el principio un Magisterio central que intervenía eficazmente. Hubo que examinar aquel conflicto, palmo a palmo, para poder llegar a su clarificación. De no haber sido así, el cristianismo hubiera podido acabar de forma muy diferente, y aquella grave crisis acaeció justo al inicio de la cristiandad, cuando aún no tenía su forma definitiva.

Otra segunda crisis importante, que tal vez no fuera tan grave como la anterior, pero que también supuso un gran desafío para la Iglesia, fue el arrianismo. Los emperadores establecieron el arrianismo durante un tiempo por ser algo más fácil de entender para la mentalidad que predominaba en aquellos tiempos. El modelo que presentaban era éste: hay un Dios y también está Cristo, que es un ser divino. De ese modo, cualquiera lo podía entender. Los políticos enseguida se proclamaron arrianos para favorecer su rápida expansión. Y los obispos también cambiaron de opinión y se hicieron arrianos uno tras otro, Conferencia tras Conferencia, como diríamos ahora. Al final, todo el universo germano acabó siendo arriano, de manera que el antiguo mundo, el de los romanos, era católico, y el nuevo mundo, el de los germanos, era arriano. Así parecía que era más fácil saber cuál seria el rumbo que se seguirla en el futuro. Y otra crisis diferente, pero también muy grave, fue la

del siglo XVI, aunque no llegara a afectar a las raíces, pues 1ª común adhesión al símbolo de la fe, todavía perdura. Sin embargo, la confusión en el interior de la Iglesia fue enorme y produjo una serie de reformas que llegaron a una división radical.

Visto desde esa perspectiva, lo que nos está tocando vivir ahora, tal vez no sea el mayor desafío desde los comienzos de la historia, pero éste, en cambio, sí puede afectar las raíces.

## Las causas de la decadencia

*¿Cómo es posible que la crisis de la Iglesia se haya agudizado tanto? Permítame que, de entrada, le pregunte cuáles han sido las causas que habría que buscar seguramente, en el exterior de la Iglesia.*

Desde la Ilustración existe un movimiento que considera la Iglesia demasiado anticuada. Esta cuestión se fue haciendo más radical con el progresivo desarrollo del pensamiento moderno. Luego, en el siglo XIX se originaron algunos movimientos en dirección contraria, pero también mantuvieron la línea ya trazada y aquello continuó adelante. La pauta que había que seguir era que todo fuera verificable científicamente y de esa forma se produjo —esto lo expresa muybien Bultmann— una imposición del, así llamado, concepto moderno de mundo, que fue aprobado como un valor altamente dogmático y que excluía la intervención de Dios, de los milagros, y de la Revelación. El hombre podía tener religión si quería, pero eso era algo solamente subjetivo y, por tanto, no podía tener relación con un contenido objetivo, común, vinculante y dogmático; cualquier dogma era considerado una contradicción para la razón humana. A pesar de estos viento contrarios de la historia, la Iglesia se ha mantenido haciéndoles frente, y así continuará siempre.

En cualquier caso, la posición radical de la Ilustración se muestra aquí muy parcial, ya que una religión reducida a pura subjetividad no tiene fuerza formativa, sino que el sujeto se confirma a sí mismo. Lo

que las ciencias naturas limitan a puro racionalismo, en el fondo, tampoco puede dar respuesta a todas las cuestiones. Las preguntas: ,de dónde venimos», «qué soy yo», «cómo he de vivir», «para qué estoy aquí», son cuestiones que pertenecen a una esfera distinta del racionalismo, y no se pueden contestar ni desde la mera subjetividad, ni desde un puro irracionalismo. Como consecuencia de ese modo de pensar, la Iglesia dejó de ser, temporalmente, una forma de vida para toda la sociedad; la Edad Media había acabado, al rnenos, durante un tiempo previsible. Y la Iglesia pasó a ser un movimiento complementario —cuando no contrario— a la nueva concepción del mundo que entonces predominaba. Sin embargo, también se ha ido acreditando, al mismo tiempo, su necesidad y su justificación en la historia.

Ya a finales de la Ilustración, antes de la Revolución Francesa, se decía: «ahora el Papa —Dalai Lama de la cristianda— deberá desaparecer, para que pueda dar comienzo la nueva era de la razón». Y, efectivamente, el Papa se ocultó por algún tiempo en el exilio francés. Pero, en el siglo XIX, el pontificado se hizo más fuerte de lo que nunca había sido, y el cristianismo en el siglo XIX, no tuvo ni la fuerza, ni la forma del medievo, pero tuvo, en cambio, nuevo impulso y mucha más influencia que antes, en la sociedad. Por tanto, había dos corrientes simultáneas aunque independientes, intentando unificarse. La nueva situación del mundo hizo que la confesión de la fe resultara más difícil y que su manifestación —por la misma razón— se hiciera más personal, pero, a pesar de todo, el cristianismo no se quedó atrás, como una anticualla.

*Los hombres comparan a la Iglesia con otros competidores, y los ponderan y buscan refugio en ellos. Tal vez por eso para las generaciones anteriores, fuera más fácil conservar la fe; su religión ya estaba probada y era digna de ser acogida, no había nada que cuestionar Ahora se han creado, en este sentido ciertas reservas. Se ha creado como una especie de dogma del mundo moderno, pensar que la Iglesia se basa, sobre todo, en el poder y la opresión. Con tanto hombre ilustrado y con el Estado secularizados, consecuentemente, su estrella ha empezado a extinguirse.*

Yo a eso diría dos cosas. La primera, que precisamente en los sistemas totalitarios es donde la Iglesia ha demostrado que no se deja conformar a una sola concepción del mundo, y se establece como polo contrario y como comunidad universal, como una fuerza contraria a la opresión. En el siglo XX se ha demostrado, de forma hasta ahora desconocida, que precisamente esa vinculación colectiva que es la Iglesia, crea una fuerza antagónica frente a cualquier mecanismo opresor y frente al uniformismo político y económico universal; más aún, da libertad a los hombres y es para ellos una última barrera contra la opresión. Los mártires siempre han sido un ejemplo claro para todos de cómo resistir. Que la Iglesia es elemento de libertad se comprueba fácilmente tanto en Europa del Este como en China, tanto en Sudamérica como en África. Y es elemento de libertad porque, justamente, su forma colectiva también encierra un compromiso solidario. Si a partir de ahí, me opongo firmemente contra una dictadura, ya no sólo lo hago en nombre propio, sino desde una fuerza interior que trasciende a mi propio yo y a mi subjetividad.

Ahora, la segunda parte de su pregunta. Se suele tener la idea de que todo lo que subsiste remite, en el fondo, a una relación de poder Y esa ideología corrompe a la humanidad y también destruye a la Iglesia. Citaré un ejemplo concreto: si contempláramos la Iglesia solamente desde la perspectiva del poder, el que no ostente un cargo en ella, estaría oprimido, por así decir. En ese sentido, la ordenación de la mujer, por ejemplo, sería una cuestión imperiosa, puesto que todo el mundo tiene derecho al poder. Yo creo que esta idelogia recelosa, que en el fondo siempre gira en torno al poder, no sólo destruye la solidaridad y la cohesión en la iglesia, sino enn la vida humana en general, y, además, da una visión falsa de la iglesia, como si el poder fuera un fin para la Iglesia. Corno si el poder fuera la única categoría para explicar el mundo y la comunidad que vive en él.

En la Iglesia no estamos para asociarnos y ejercer un poder. Si pertenecer a la iglesia tiene algún sentido, es sólo porque la Iglesia nos da la vida eterna, es decir, la auténtica vida. Todo lo demás es

secundario. De no ser así, cualquier «poder» en ella la convertiría en una simple asociación y en un absurdo teatro. Hay que dar de lado ya esa ideal del poder y ese reduccionismo de la Iglesia, que aún perdura como consecuencia de un recelo de orientación marxista.

*La iglesia ha establecido un buen número de prohibiciones, es como un código de la circulación que ordenara la velocidad de nuestras vidas. Pero nuestro estilo de vida nos va señalando los cruces con un «tú puedes. dale más gas»*. *En este vértigo nuestro, la felicidad parece algo fácil Y rápido de conseguir, mientras que en la religión, la felicidad es una especie de ensoñación libre de sufrimientos, de encantamiento místico espiritual Tal vez por eso, la Iglesia recibe tantas críticas y no puede aprovechar las oportunidades espirituales que ahora se presentan. Porque la Iglesia hace reclamaciones, habla de pecado, de sufrimiento y de justicia. Sólo un ejemplo curioso acerca de esto: Al Estado se le exige leyes más severas contra tantas extralimitaciones que son una continua amenaza para la seguridad de la sociedad, mientras que respecto a la Iglesia — cuyas leyes son morales— sucede lo contrario, y se le exigen leyes más suaves.*

En la actual concepción del mundo, esas ideas de autonomía y antiautoritarias, son muy frecuentes. Predominan tanto como el concepto de poder. Ambos conceptos se han convertido en dos categorías que cuentan mucho para el hombre. Y una consecuencia de esto es que, si el sujeto autónomo es el que tiene la última palabra, entonces, también puede quererlo todo. Y quiere de la vida lo máximo que se pueda obtener de ella. A mí, esto me parece uno de los más graves problemas de la existencia actual. Dicen «la vida es breve y complicada, tengo que conseguir todo lo que pueda de ella», y «eso no me lo podrá impedir nadie». Y se sigue pensando «tengo que volcarme en mi propia vida, tengo que realizarme», y «nadie me convencerá de lo contrario». «Si alguien interviene en mi vida incomodándome, es enemigo de mi propio yo».

En el fondo de los documentos de El Cairo y Pekín (en la Conferencia sobre población y desarrollo, y en la Conferencia sobre la mujer, de las Naciones Unidas), se percibe esta concepción del mundo. Se concibe al hombre de un mundo puramente individualista, el hombre sólo es él mismo. Al hombre le han suprimido una relación que le pertenece y que necesita para llegar a ser él mismo. Ese derecho sobre sí mismo de ser su última instancia, y ese otro derecho a hacerse dueño de tanto como pueda en la vida —sea del modo que sea— y a que nadie pueda impedírselo, es propio del sentido de la vida que actualmente se ofrece a los hombres. Estando así las cosas, es natural que el «tú no puedes hacer eso» —hay reglas a las cuales todos debemos someternos— sea una ingerencia en mi vida, se convierte en una agresión contra la que hay que estar bien armado. Y aquí es donde encontramos la cuestión fundamental que hay que debatir: ¿cómo es feliz el hombre?, ¿qué tiene que hacer exactamente con su vida?, ¿es cierto que sólo él puede ser su propia norma para poder ser feliz?

No hace mucho comentaba a unos amigos que aquí cerca, en Frascati, suelen podar las viñas y, justamente por eso, la vid da sus frutos, porque se hace esa poda una vez al año. En el Evangelio de San Juan, en el capítulo 15, se utiliza esa escena como una parábola de la existencia humana y de la comunidad de la Iglesia. Cuando no se tiene el coraje para podar, sólo crecen hojas. Y referido a la Iglesia: entonces sólo crecen papeles, de ahí ya no sale vida. Pues, repitámonos las palabras de Cristo que vienen a decirnos que cuando nos creemos dueños de nosotros mismos y con poder para juzgarlo todo, nos destruímos. porque no estamos en una isla con nuestro propio yo, no nos hemos creado a nosotros mismos; hemos sido creados y creados para el amor, para la entrega, para la renuncia, sabiendo negarnos a nosotros mismos. Sólo si nos damos, sólo si perdemos la propia vida —corno dijera Cristo— tendremos vida.

Esa posibilidad que se presenta a la libertad del hombre es fundamental y debe decidirse libremente. Pero hay que dejar bien

claro que vivir sólo de derechos no es una buena receta para la vida. Negarse al sufrimiento, negarse a ser criatura, equivale a negarse a estar sometido a unas normas, y eso, al final de todo, es la negación del amor y la causa de la ruina del hombre. Cuando el hombre sabe someter sus derechos, y se deja podar, es cuando puede madurar y dar fruto.

Actualmente es frecuente observar que la gente joven cada vez se siente menos exigida. Eso explica, en parte, que se marchen y su interés por ciertas sectas de exigencias muy radicales y a corto plazo; primero, porque quieren estar a buen seguro, quieren ocultarse en alguna parte, pero, al mismo tiempo, porque quieren sentirse exigidos. En el interior más recóndito del hombre se esconde un deseo que sólo él conoce bien: «tengo que exigirme más y formarme bien para saber darme a los demás y saber perder».

*La discrepancia entre fe y sociedad también procede de que la sociedad quiere poner a prueba la plausibilidad —la utilidad— en nuestros días, de la Iglesia, de la historia de la Iglesia y de su doctrina. Pero, ¿esas cosas se pueden probar?*

Si lo que se busca es realmente una explicación razonable de la fe, eso no sería hacer pruebas. Eso forma parte del mensaje del cristianismo desde el principio. La fe sólo podía penetrar y extenderse por el mundo si era fácil de entender, si era un mensaje que, posteriormente, pudiera ser explicado por otras gentes. Pablo lo hizo, y no sólo a los judíos en la sinagoga. Habló también a los llamados temerosos de Dios, a los timoratos, habló a los gentiles que reconocían al Dios verdadero en el monoteísmo de Israel. Y al hablarles les razonó con argumentos que el judaísmo —y aquel paganismo monoteísta influido por el judaísmo— sólo llegaría a ser plenamente consecuente si llegaba hasta Cristo. Un cometido importante del cristianismo es dar siempre respuestas no sólo razonables, sino sustanciales. En cualquier caso, si el concepto de utilidad no se entiende en toda su amplitud, y sólo interesan algunas cosas del cristianismo que sean «útiles» para nuestra actual forma

de vida y para nuestras costumbres, entonces estaríamos transmitiendo un cristianismo empobrecido y que ha perdido valor.

## Los defectos de la Iglesia

*El Cardenal König explicaba la situación actual en el mundo con las siguientes palabras: «Lo que ha conducido al mundo a desunirse de la Iglesia, ha sido una evolución de siglos. Es una discrepancia creciente entre el estado de la conciencia del hombre moderno y la doctrina cristiana». Y más adelante. añadía el Cardenal: «La propia Iglesia debería ser crítica y, antes que nada, preguntarse qué parte de culpa puede tener en las interferencias que se dan en su modo de comunicarse, para remediarlo».*

Las interferencias en la comunicación, que comenta el Cardenal König, son totalmente evidentes, y pienso que también nosotros tenemos parte de culpa. Todavía no hemos encontrado la forma de expresarnos, para dirigirnos a las conciencias en el momento actual. Más tarde hablaremos de algunos conceptos como, por ejemplo, pecado original, redención, expiación, pecado, etcétera, que son palabras que expresan la verdad, pero que, a la mayoría de los hombres, en el lenguaje actual no les dicen absolutamente nada. Deberían recuperar su sentido y volver a ser comunicables gracias a nuestro esfuerzo, ésa es nuestra tarea. Pero eso sólo lo conseguiremos, viviéndolo bien nosotros en nuestro interior. Esos conceptos se nos harán también más inteligibles, y los podremos transmitir mejor si personalmente les damos nueva vida. Pero a esto habría que añadir que el cristianismo, de todas formas, nunca ha sido fácil de comunicar. Dice cosas para que se propaguen a toda la humanidad pero que sólo se pueden entender si entramos por el camino común. Son dos requisitos: uno, vivir bien el cristianismo para conocerlo y entenderlo mejor, y, después, exponerlo de forma convincente, a través de un cauce común para todos.

*La imagen de la Iglesia en la opinión pública es, por diversas razones, la de una autoridad intimidatoria, anquilosada. ¿Por qué es tan exigente la función de la Iglesia? Siendo como es pastora de un*

*gran rebaño ¿no debería ser más maternal con respecto a las almas?*

Cuando habla la Iglesia, mucha gente sólo conserva en la memoria alguna prohibición moral —casi siempre relacionada con la sexualidad— y, por eso, les parece que la Iglesia sólo se ocupa de juzgar y de restringir la vida. Tal vez se haya dicho demasiado, y demasiadas veces, en unos tonos que no siempre la relacionaban suficientemente con la verdad y con el amor. Pero también depende mucho de la selección que hagan los medios de comunicación, para su posterior difusión. Las prohibiciones tienen interés como aviso, como advertencias dentro de un contexto y con un contenido tangible. Si la Iglesia sólo hablara de Dios, de Jesucristo, o de temas puntuales de la fe, no llegaría a utilizar el lenguaje secular y no se llegaría a oír nada de lo que dijera, De modo que cabría preguntarse si, en vez de quejarse de los medios, la Iglesia no podría dosificar mejor su propia exposición ante la opinión pública. Dentro del núcleo propiamente dicho de la vida de la fe, las cosas singulares pueden anunciarse referidas unas a otras, y entonces las prohibiciones también tienen su importancia, mayor y más positivo, dentro de esa totalidad. Anunciarlas de la forma más pública y abierta posible siempre desfigura las proporciones, creo yo. La Iglesia tendría que reflexionar sobre cómo hallar la fórmula más conveniente para que, al hablar de fe a distintos colectivos, el mundo reciba su discurso completo y no sólo parte de sus manifestaciones.

*La opinión pública tiene la impresión de que la Iglesia sólo reacciona, se aplica con tesón y reprende con severidad, en lo referente a los mandamiento divinos, y que en lo demás, simplemente confía que Dios no permitirá que la Iglesia se venga abajo. La Iglesia está rodeada de una dinámica que no es capaz de cambiar su lógica, e insiste, a pesar de todo, en sus propias afirmaciones. Por eso sus actuaciones no son demasiado radicales, sigue entumecida, amurallada dentro de su fortaleza. Y su mensaje queda en pura retórica.*

Esa impresión que dice, varía mucho según las diferentes culturas de las naciones. En tiempos de opresión bajo un régimen comunista, no sólo los creyentes, sino los no creyentes, o también la gente en búsqueda de la fe —como fue, por ejemplo, el caso de Václav Havel— han tenido una impresión muy diferente. Ellos realmente percibieron que la Iglesia anunciaba un mensaje de libertad. Que era una energía que también llegaba a los no creyentes y que les inspiraba la confianza de saber que los poderes totalitarios nunca llegan a dominar todo.

En África, donde la Iglesia sufre continuos enfrentamientos con el Estado, por la corrupción que suele ser el principal problema de los Estados africanos, nunca ha predominado esa impresión de que la Iglesia permanezca impertérrita en sus propias afirmaciones, sino que es una gran fuerza dinámica, absolutamente presente en todo; que sale en defensa del Tercer mundo; que emprende muchas iniciativas con ese fin; que esas iniciativas no se limitan a un simple y determinado tipo de colaboración material para ayudar al desarrollo, sino que incluye un intercambio de otras muchas cosas. También en Sudamérica la perspectiva es otra. Se tiene la impresión de que la Iglesia es una realidad viva y dinámica, o no, según cómo se la reciba. Si en Alemania, en Centroeuropa, por ejemplo, sólo se ve a la Iglesia como contraria al progreso y autodefendiéndose, creo que es debido a que ahí, precisamente, se da una autodefensa ante las objeciones que plantea la Iglesia cuando no permite muchas de las cosas que se aceptan simplemente porque resultan cómodas.

*«No os adaptéis al mundo» amonestaba el Papa. Pero, ¿no se ha adaptado ya la propia Iglesia? Parece tener mucho apego a la seguridad que le da su patrimonio,— invierte mucho dinero, tiempo y energía en la conservación de sus inmuebles. ¿No sería mejor que fuera algo más clara y explicara dónde reside su fortuna?*

En eso le daría la razón. La inercia es un hecho importante también en la Iglesia. Y, en consecuencia, la Iglesia tiende a defender sus bienes, las posesiones adquiridas. Pero esa facultad que tiene de autodecisión y autorreducción, no ha evolucionado

convenientemente. Esto a nosotros, también nos afecta en Alemania. Tenemos más instituciones eclesiales de las que podemos atender con ánimo eclesial. Esto supone un descrédito para la Iglesia que se aferra a esos sistemas institucionales, aunque ahí ya no quede nada suyo. Y con eso se va dando la impresión de que en un hospital o una escuela, por ejemplo, hay gente que sin tener nada que ver con ella, se compromete en una institución eclesial, sólo porque la Iglesia es su propietaria y tiene la voz cantante. Habría que hacer un examen de conciencia sobre todas estas cosas. Desgraciadamente, siempre ha sido así en la historia; cuando la Iglesia no era capaz de renunciar a los bienes temporales, se los quitaban de todos modos, y eso contribuía a su salvación.

Pero, de vez en cuando, no ha sido así; estoy pensando en la separación de Iglesia y Estado en Francia, durante el Pontificado de Pío X, es decir, a principios de este siglo. En esa ocasión, la Iglesia, recibió una oferta para poder conservar sus posesiones que, al mismo tiempo, requería una revisión general de todas ellas por parte de las altas esferas del Estado. Y Pío X explicó, además, que el bien de la Iglesia era mucho más importante que sus bienes. Abandonábamos nuestros bienes, para defender nuestro bien. No deberíamos perder esto de vista, porque es importante.

*Cardenal Ratzinger, yo me pregunto, por qué la Iglesia no transmite mejor la fe a los que no tenemos ni idea, a los analfabetos, y por qué no nos habla con más frecuencia de lo más importante del catolicismo, de la libertad de pensamiento, de la reconciliación y la misericordia. También echo de menos sus ritos tradicionales, sus costumbres, sus fiestas, que con tanto orgullo y tanta sabiduría ha celebrado durante dos mil años. En un libro de Isaac Singer leí la descripción de la tradicional fiesta judía de los Tabernáculos. El rabino salmodió las oraciones de la mesa y pronunció una prédica. Una interpretación de la Torá como aquella no se había oído nunca y aquello enardeció a los judíos. El rabino desveló algunos santos misterios. Por la tarde al final de todo, extendieron un mantel de fiesta sobre la mesa y sobre ella colocaron un trozo de pan y una jarra de vino, y un poco más allá, una copa. Según la impresión de*

*todos los participantes, la fiesta de los Tabernáculos había convertido aquella vivienda en casa de Dios. Nuestros encuentros, los de los cristianos, más bien recuerdan una fiesta burguesa, con un plato frío de fiambres y cervezas.*

Aquí aparece de nuevo el tema de la fusión o amalgama de cristianismo y sociedad, y la mezcla de las costumbres cristianas con las de las fiestas populares que ya habíamos visto. Pero relacionado con este tema, me gustaría referirme a otro aspecto. Seguramente el rabino no diría nada nuevo, pero el ambiente de fe y de rito festivo que se produce, siempre es nuevo y siempre se hace presente de forma nueva.

En nuestra liturgia hay una tendencia que a mí me parece equivocada, y que consiste en la «inculturac!6n» de la liturgia que se quiere introducir en el mundo moderno: «tiene que ser más breve; tiene que desaparecer lo que parezca ininteligible; convendría transcribirlo todo a un lenguaje más popular». Con todo eso, se está entendiendo mal el verdadero sentido y lo fundamental de la esencia de la liturgia y las fiestas litúrgicas. Porque en liturgia no hay que entender las cosas de forma racional, se entienden de múltiples formas, todas ellas con significado propio, e incorporándolas a una fiesta, que no es inventada por una comisión, sino que existe desde hace siglos muy lejanos, desde la eternidad.

Cuando el judaísmo perdió el Templo, empezaron a celebrar sus fiestas y ritos en las sinagogas, y los ritos de las grandes fiestas también se empezaron a celebrar en las casas de los creyentes. Esos ritos dependen de formas determinadas de vida y, por tanto, no pueden comprenderse superficialmente, sino en su contexto y con la exposición de la historia de la fe; sólo en ese marco pueden interpretarse, y no aisladamente. El sacerdote no es un *«Showman»* al que se le ocurra algo que luego comunica a los demás. Al contrario, tiene que ser muy mal «showman», tiene que desaparecer, porque él está en representación de alguien, no actúa en nombre propio.

La liturgia, como es natural, debe ser inteligible. Es muy importante que se lea y se interprete bien la Palabra de Dios. Pero entender debidamente la Palabra de Dios requiere otra clase de comprensión. No es una novedad que deba ser estudiada por diversas comisiones. De ser así, se reduciría a algo que se realiza conforme a las reuniones de las comisiones de estudio en Roma, en Tréveris o en París. Por el contrario, tiene que conservar siempre todo, su continuidad, manteniendo las últimas indicaciones, para que a través de ella yo pueda encontrarme con lo eterno en una misma comunidad festiva a lo largo de los siglos; eso es muy diferente a algo planifica por un comité o una comisión de festejos.

Creo que ahí ha habido una especie de clericalismo, a partir del cual se entiende un poco la petición de la ordenación de la mujer. Porque, ahí al sacerdote, a la persona del sacerdote, se le otorga una importancia desmedida, es decir, se espera de él que haga todo perfecto, que lo presente todo muy bien, etc. Porque, con esa mentalidad, el centro de la celebración es realmente el sacerdote. En consecuencia, cabe preguntarse «¿por qué concretamente él?,,. Cuando, por el contrario, el sacerdote sabe desaparecer personalmente, y reconocerse sólo como mera representación, entonces ya no queda nada circunscrito exclusivamente a él por el esmero con que cumple sus deberes; su persona, entonces, queda en un plano secundario, que permite que algo mucho más importante que él pueda hacer su aparición. Sólo así nos damos cuenta claramente de que la Tradición no es manipulable, y podemos admirarla en todo su peso y en toda su fuerza. Su belleza y su grandeza se diluyen en el conjunto de la ceremonia, aunque no se observe en detalles concretos. Porque el centro de todo es —ciertamente— la Palabra que ahí se va a proclamar e interpretar.

*¿No convendría reactivar el antiguo rito, para contrarestar tanto afán de igualdad y tanta desilusión?*

Con eso no solucionaríamos nada. En mi opinión, son muchos más los que hablan en favor del antiguo rito que los que realmente lo desean. Ahora es bastante imprevisible predecir, si se diera el caso,

los riesgos que llevaría consigo o qué cosas resultarían ahora inadmisibles. Cuando a una comunidad de fieles le dicen que aquello, que hasta entonces había sido verdadero y sagrado, en realidad, era sólo una majadería y, por tanto, se debe omitir, después, no parece muy conveniente decirle que es mejor volver a revivirlo. Porque entonces, lógicamente le plantearía la pregunta: «en ese caso, ¿qué debernos creer de todo esto?, ¿Omitirán mañana lo que se permite hoy?>. No obstante, como dije antes, el simple retorno a la antigüedad, no sería una solución. En los últimos treinta años nuestra cultura ha cambiado tan radicalmente, que una liturgia celebrada en latín causaría extrañeza y sería difícil de aceptar para muchos. Lo que realmente necesitamos es una nueva educación litúrgica, sobre todo de los sacerdotes. Habría que insistir y explicar muy claramente que en la ciencia litúrgica no se producen continuamente modelos nuevos, como es costumbre hacer en la industria del automóvil. La liturgia está para ser incorporada a fiestas y a ferias litúrgicas y preparar al hombre para esos misterios. Deberíamos aprender de la Iglesia oriental, y también de todas las religiones del mundo, donde todos saben que la liturgia no está para descubrir nuevos textos y ritos, sino que perdura, precisamente, porque no se deja manipular. La juventud actual es muy sensible a esto. Existen muchos centros donde la liturgia se respeta y se vive sin aspavientos, que atraen a muchos aunque no entiendan todas y cada una de las palabras. Necesitaríamos más centros que sigan esa línea. Pero, desgraciadamente, mientras la tolerancia para lo que son pasatiempos es casi ilimitada, la tolerancia para la antigua liturgia es casi inexistente. Y eso es indicio de que no andamos por buen camino.

*¿Puede saberse cuándo empezó la crisis de la Iglesia? ¿Tiene esta crisis su origen en fallos anteriores? ¿Ha hecho acopio la Iglesia de demasiadas cargas y ahora le están pasando la cuenta?*

La historia tiene una continuidad y nosotros, lógicamente, no podemos escapar de ella. Así como en la historia de Alemania ha habido cosas buenas y cosas malas que la generación actual debe sobrellevar, en la historia de la Iglesia sucede lo mismo. Y por eso

es bueno preguntarse ¿qué cosas ha habido en la Iglesia que ahora nos pesen más,cuáles fueron los errores que ahora debemos reconocer y afrontar? Pero, junto a todo eso, también está siempre la novedad de la generación presente.

La actual crisis tiene raíces en el pasado, pero yo no exageraría buscando causas y razones muy antiguas. Las nuevas coyunturas históricas también conducen a muchos altibajos. Como ejemplo me gusta recordar lo siguiente: cuando hizo su aparición el liberalismo político, en el interior de la Iglesia hubo, consecuentemente, una discusión sobre el modernismo que Pio X dirigió con gran agudeza. Después de la primera guerra mundial, aquello desapareció repentinamente. Actualmente, hay muchos que dicen que entonces se discutió demasiado sobre aquel terna, en vez de sofocarlo inmediatamente. Pero la realidad es que se vio la primera guerra mundial como el fracaso del liberalismo y que, a partir de entonces, se eclipsó como fuerza espiritual. Y con ello, inesperadamente se dio origen a una nueva toma de conciencia, no sólo entre los católicos, sino también en la cristiandad evangélica. Harnack, gran maestro liberal de la teología, se retiró; Karl Barth con su nueva y radical religiosidad ocupó su lugar; Erik Peterson, gran exégeta protestante e historiador, se convirtió al catolicismo. En la Iglesia evangélica se origina un nuevo movimiento litúrgico, mientras que la antigua teología liberal había sido marcadamente contraria al culto. Todo esto quiere decir que las generaciones de entonces ya no se interesaban por los problemas del modernismo. Esto se comprueba perfectamente en la autobiografía de Romano Guardini, cuando cuenta que él, que era estudiante durante esa fase del liberalismo, acabó en un consciente pronunciamiento antiliberal.

Después de la segunda guerra mundial la situación duró algún tiempo todavía, pero enseguida se formó el Estado del bienestar, que, llegó mucho más lejos que la *bella époque.* Surgió así una especie de neoliberalismo, y, de pronto, reapareció aquel cristianismo algo anticuado, desfasado y anacrónico tal como era antes de la primera guerra mundial.

Las crisis aparecen con los distintos cambios de época de la historia, y así hemos de contemplarlas. Hasta cierto punto puedo darle la razón a Karl Marx que dijo que la constitución ideológica de una época también es siempre reflejo de toda su estructura económica y social.

*¿Es posible que en el actual proceso de decadencia de la Iglesia esté funcionando cierta autopurificación?*

Hay fuerzas purificadoras funcionando, estoy convencido de ello. Pero no, por eso, podemos pensar que la pérdida de la fe, el agotamiento de la fe, sean en sí mismos un proceso de purificación. La situación actual es una oportunidad para la purificación, pero cada cual lo utilizará de un modo diferente. Y con esto volvemos de nuevo a la cuestión anterior sobre las posesiones y las instituciones eclesiales. Esa podría ser una buena purificación. Pero, por atravesar una fase de decadencia no se llega, automáticamente, a la purificación.

*Medir los éxitos de la Iglesia es bastante difícil, al menos con criterios políticos o económicos, porque no hay cifras del negocio, ni de sus miembros. Sin embargo, Jesucristo aconsejaba a los suyos que administraran los bienes que el Señor les había confiado. Más aún, tenían que guardarlos bien y aumentarlos con métodos, por cierto, poco ortodoxos.*

La primera pregunta sería ¿cómo hemos de interpretar las parábolas? Porque aunque Jesucristo en esta historia hablara de bancos, de hacer nego cios con el dinero para que produjera ganacias, eso no puede interpretarse como que aconsejara un método económico. Y la historia del administrador infiel —parábola especialmente difícil— cuando dice «bien, éste al menos encontró una solución, sed prudentes como él fue prudente», eso tampoco significa que haya que interpretar las parábolas como ejemplos a poner en práctica. Lo que, en cambio, sí quiere decir es que hay que estar bien despiertos y ser prudentes, y que hay que aprovechar las oportunidades porque también nos han sido confiadas la imaginación y la creatividad. Pero, sobre todo, significa que ser sólo

buen creyente, decir «yo soy piadoso, me salvaré a mi manera y los demás que hagan lo que quieran», eso no es suficiente. La fe es un don recibido para transmitirlo a los demás, y no ha sido debidamente acogida si se piensa que es sólo para uno mismo. El cristianismo interiormente bien vivido está marcado por una dinámica que nos lleva a compartirlo. He hallado algo que puedo hacer y no puedo conformarme con decir «esto me basta». Porque en ese mismo instante destruiría el bien hallado. Es como cuando se recibe una gran alegría: existe la necesidad de contarla enseguida, de compartirla con alguien, porque si no, *no es* una alegría completa. Y esa es exactamente la dinámica de dar a los demás una parte del mensaje que Cristo dio a los suyos; además del esfuerzo, la imaginación y la audacia e, incluso el riesgo de perder nosotros algo en ello. Por eso, no podemos quedarnos tranquilos y pensar «bueno, no se trata de una promesa concreta, los éxitos los da Dios, Cumplimos con lo nuestro, si vienen otros o no, ya se verá». En el interior de la Iglesia, siempre debe estar presente esa intranquilidad: ha recibido un don destinado a toda la humanidad.

Pero además están las palabras del Señor: «Os envío como a corderos entre lobos», y también, «seréis perseguidos». Y eso significa, exactamente, que se nos está anticipando que nuestras obras siempre estarán relacionadas con el destino del mismo Jesucristo. A mí me parece que la cristiandad debería vivir con esta tensión en todo momento. No es razonable que haya una autosatisfacción en el sentido de «bueno, ya hemos conseguido lo nuestro, no podemos hacer nada más», porque nuestra tarea se renueva constantemente: hemos de ser buenos administradores, como usureros —que esa fue la expresión empleada por Jesucristo — aunque no lleguemos a tocar el éxito con las manos.

## El canon de las críticas

*Cardenal Ratzinger, al hablar de las críticas a la Iglesia, me decía que había una especie de «canon» de preguntas: la ordenación de la mujer, los preservativos, el celibato, el matrimonio de los divorciados. Estas preguntas puntuales datan del año 1984. Las*

*iniciativas populares de la Iglesia, del año 1995, en Austria, Alemania y Suiza, han demostrado que este tipo de preguntas siguen sin respuesta. Se sigue dando vueltas siempre sobre lo mismo, indefinidamente. Tal vez fuera bueno hacer alguna aclaración al respecto. Yo creo que hay muchos que no saben lo que dicen cuando hablan del papado o del sacerdocio; no conocen el significado exacto de esos conceptos.*

Primero aclararla que esas preguntas, efectivamente, son auténticas. Pero, si las tratáramos aquí, una a una, como cuestiones o temas singulares de la cristiandad, nos extenderíamos mucho. Referente a esos temas, hay una consideración muy sencilla, en dirección contraria, (formulada por Johann Baptist Metz en un artículo sobre las iniciativas populares de la Iglesia) que dice lo siguiente: esas cuestiones ya están resueltas en la cristiandad evangélica, Los cristianos evangélicos hicieron lo contrario que nosotros, y eso, ahora nos permite comprobar que con ello —como es evidente— no han logrado solucionar el problema de la cristiandad en nuestro mundo de hoy. Por lo tanto, la problemática de la cristiandad, el esfuerzo de ser cristiano ahora sigue siendo tan dramático como antes.

Metz se preguntaba —si no recuerdo Mal— por qué íbamos a hacer nosotros un duplicado de lo que han hecho los protestantes. Saber que ya existe una experiencia evidente, que el cristianismo no fracasa precisamente por eso, por cuestiones como esas, es magnífico. Ha quedado demostrado que las soluciones que han empleado para esos temas no han hecho más atractivo el Evangelio, ni más fácil ser cristiano, ni tampoco han conseguido un consenso para mantener más unida a la Iglesia. Tener esto muy claro de una vez por todas, me parece muy importante, porque esas cuestiones no son, en absoluto, las que pueden dañar a la Iglesia.

## El dogma de la infalibilidad

*En ese caso, permítame que abordemos el tema por el que los protestantes cortaron por lo sano: el dogma de la infalibilidad. ¿Qué*

*dice ese dogma exactamente? ¿Se ha comprendido o traducido correctamente que cada vez que habla el Papa lo que dice es, automáticamente, santo y verdadero? Quiero formularle esta pregunta al inciar este capítulo sobre las críticas, porque este es un asunto que, por diferentes razones, preocupa mucho a todo el mundo.*

Al formular la pregunta, se ha formulado también el error. Ese dogma no significa que todo lo que diga el Papa sea infalible. Significa, exactamente, que en el cristíanismo, en la fe católica en todo caso, hay una última instancía para tomar decisiones. Significa que el Papa tiene autoridad para decidir, con carácter vinculante, en las cuestiones esenciales, y que nosotros, en definitiva, podemos tener la certeza de que la herencia de Cristo se ha interpretado correctamente. Esa vinculación está presente, de un modo u otro en todas las comunidades de creyentes, aunque no esté referida al Papa.

La Iglesia ortodoxa también sabe que las decisiones del Concilio son infalibles, en el sentido de que ahí también hay una certeza de que se trata de la herencia de Cristo correctamente interpretada; esto pertenece a nuestra fe común. No necesitamos rebuscar y espigar en la Biblia cada cosa nueva, porque la iglesia tiene esta facultad de darnos una certeza común. Lo que nos diferencia de los ortodoxos es que el cristianismo romano, además del Concilio ecuménico, disfruta de otra instancia suprema para cerciorarse, que es el sucesor de Pedro que nos da la garantía de esa certeza. El Papa, lógicamente también está sujeto a ciertas condiciones —que a él le obligan en grado sumo— para garantizar que no se trata de una decisión suya, de su conciencia subjetiva, sino que se ha tomado conforme a la conciencia de la Tradición.

*De todas formas, ha costado mucho tiempo encontrar esa solución.*

Se celebraron muchos Concilios antes de adoptar una teoría sobre ellos. Los Padres del Concilio de Nicea, en el año 235, primer Concilio, no sabían qué era exactamente un Concilio, sólo sabían que habían sido convocados por el Emperador. Pero todos tenían

muy claro que no hablaban en nombre propio dando su opinión personal (como aconteció en el Concilio de los Apóstoles: «Porque el Espíritu Santo y nosotros hemos decidido», *Hech* 15, 28), es decir, estaban convencidos de que el Espíritu Santo había decidido con ellos, por ellos. El Concilio de Nicea hablaba de tres sedes primadas en la Iglesia: Roma, Antioquía y Alejandría. Eran las instancias donde cerciorarse de la verdad, las tres concordes con la tradición de San Pedro. Roma y Antioquía eran sedes de los obispos sucesores de San Pedro, mientras que Alejandría había sido sede de Marcos, también de tradición petrina, y, por tanto, admitida en aquel trío.

Los obispos de Roma fueron muy pronto conscientes de su tradición petrina, y de que, junto a aquella responsabilidad, habían recibido la promesa de ayuda para responder a ella. En la crisis del arrianismo esto se hizo evidente al ser Roma la única instancia que pudo hacer frente al Emperador. El obispo de Roma que, naturalmente, debe oír a toda la Iglesia en su conjunto y no crear una nueva fe, tiene una función que está en la línea de la promesa petrina. Después se formuló de una forma inteligible y, de hecho, fue definitiva a partir del año 1870.

Pero cabe todavía destacar que, además de en el interior de la cristiandad católica, también en el exterior hubo siempre el sentimiento de que era necesaria una única autoridad para todo. Y así ha quedado de manifiesto, por ejemplo, en el diálogo con los anglicanos. Los anglicanos están dispuestos, digamos, a aceptar un proceso de revisión de la vinculación a la tradición del primado de Roma, sin reconocer a Pedro, expresamente, en las palabras del Papa. Yparte de la cristiandad evangélica también piensa que la cristiandad debería tener una especie de portavoz expresado en una persona. La Iglesia ortodoxa, por su parte, también escucha voces de crítica y protesta por la desmembración de la Iglesia en las iglesias autocéfalas (iglesias nacionales), en vez de volver al principio petrino, de gran significado para ellos. Todo esto no significa el reconocimiento del dogma romano, pero las convergencias van en aumento.

## Un mensaje de alegría y no de amenaza

*La moral tradicional de la Iglesia católica, según una de las críticas, está basada en el sentimiento de pecado. Es particularmente negativa cuando se trata de valorar los temas sexuales. La Iglesia ha impuesto una serie de cargas que nada tienen que ver con la Revelación. Ahora dicen que la teología cristiana, por explicarlo de alguna manera, ya no se ocupará de los fundamentos del pecado y de la contrición. Se deberían poder buscar nuevas experiencias del misterio religioso más allá de sus normas.*

La contraposición del encabezamiento, mensaje de alegría y no de amenaza, me resulta complicado de valorar. Porque el que lea el Evangelio ve enseguida que Jesucristo proclama un mensaje de alegría, aunque nos hable también de un juicio. En el Evangelio hay palabras tremendas sobre el juicio, que incluso podrían producirnos escalofríos. No hay por qué ocultarlo. Pero eso es porque el Señor no parece ver ninguna contradicción entre el anuncio de un tribunal o de un juicio y el de la alegría, sino que da a entender lo contrario. Parece decirnos que hay un juicio, que se hará justicia, en todo caso para los oprimidos, para los injustamente tratados, y eso es motivo de esperanza y, por tanto, un mensaje de alegría. Sólo podrían sentirse amenazados los opresores o los que practiquen la injusticia.

Adorno también dijo que sólo podría haber justicia si los muertos resucitasen; para que todo quedara purificado, había que hacer justicia a las injusticias habidas, con carácter retroactivo, por así decir. En alguna parte tiene que haber una sanción para todas las injusticias, tiene que haber una victoria de la justicia o, al menos, eso es lo que todavía esperamos. Cristo y su juicio no sólo es la victoria sobre el Mal, Cristo es la victoria del Bien y, de hecho, ese es el mensaje de alegría: «Dios es justo y Dios es juez». Ese mensaje de alegría, naturalmente me llama al deber. Si yo sólo lo recibo para mi propia reprobación, al final carecería de significado y me causaría aturdimiento. Nosotros debemos dirigirnos amistosamente a los que padecen la falta de justicia —aunque tengan derecho a ella— sin perder de vista el carácter de ese juicio,

y aceptando que nosotros mismos, también estamos subordinados a esas mismas reglas y, por tanto, hemos de intentar no ser de los que practican la injusticia.

Por supuesto, en ese mensaje de justicia se da un elemento de intranquilidad, pero es bueno que se dé. Lo que intento decir es que, al contemplar las injusticias cometidas por ricos y poderosos de la Edad Media, se observa que cuando la hora del juicio se veía cercana, trataban de compensar aquello con limosnas y haciendo obras buenas. Entonces se comprueba que la conciencia del juicio divino también tenía consecuencias en el orden político y social. Existe la conciencia de que «no me puedo ir así de este mundo, tengo que hacer algo para arreglarlo», y eso quiere decir que había una amenaza por encima de todas aquellas riquezas, que, por lo menos, era saludable. Y eso, concretamente, es una ayuda para el hombre.

De todos modos quisiera añadir que por Cristo sabemos que ese Juez no aplica la justicia con mano férrea, sino que nos da su gracia y, por tanto, podemos dirigirnos a él confiadamente. Pero creo importante que cada uno sopese en esa balanza lo que hace, y sabiendo que se hará justicia, considere que no puede obrar como le apetece, sino que deberá actuar siendo consciente de que ha de presentarse ante un tribunal, sin que esto le lleve a vivir una vida atemorizada o con escrúpulos.

Y me parece que ahí también se ha trazado la línea a seguir por la Iglesia y por la pastoral de la Iglesia. Ella también tiene que poder amenazar a los poderosos, tiene que poder salir al paso de los que «tiran» su vida, de los que la malgastan y destruyen, adoptando una actitud de amenaza precisamente por su bien, por su derecho a un auténtico bienestar y a la propia felicidad. Pero esa actitud no debe convertirse en motivo de miedos o temores; la Iglesia tiene que saber en cada caso a quién se dirige, Porque hay receptores, que son almas casi enfermas, a quienes se les podría inducir fácilmente al miedo. Entonces habría que quitarles ese miedo y animarles, hablándoles con otras palabras, de la gracia y la esperanza que

iluminarán sus almas. Pero también hay otros con la piel más gorda, que bien merecerían una buena tunda de palos. Creo que, en el fondo, es lo mismo, el mensaje amenzador es también de alegría, porque nos hace conscientes y nos advierte que el mundo es bueno y siempre vence el bien.

## Somos el pueblo de Dios

*El concepto «Pueblo de Dios», se utiliza hoy en día, para reclamar una autonomía frente al papel de la Iglesia, con el lema «somos el pueblo y se hace lo que el pueblo diga». Por otra parte, también existe el dicho «la voz del pueblo es la voz de Dios». ¿Cómo explicar entonces este concepto?*

Un teólogo y creyente lo primero que oye es lo que dice la Biblia. Nosotros no podemos dar una respuesta por nuestra cuenta a las grandes cuestiones «¿quién es Dios?», «¿qué es Iglesia?», «¿qué la gracia?», etcétera. En el don de la fe existe, precisamente, un precedente. El pueblo de Dios es un concepto bíblico. Y el estudio bíblico nos da la normativa a seguir para utilizarlo. Lo primero y más esencial es que se trata de un concepto para las mentes de antaño, donde el concepto de pueblo tenía muy poco que ver con el moderno de naciones o países, y estaba sobre todo relacionado con tribus y familias.

Para empezar es un concepto de relación. Eso es lo que ha constatado la nueva exégesis. Israel no es pueblo de Dios considerado solamente como nación política. Sólo es pueblo de Dios cuando se vuelve hacia Dios. Sólo es Pueblo de Dios en esa relación, en ese dirigirse a Dios que en Israel consiste en el sometimiento a la Torá (a la Ley). El concepto de pueblo de Dios en el Antiguo Testamento incluye, ante todo, la elección que hace Dios del pueblo de Israel sin méritos propios, no siendo un gran pueblo, siendo poco significativo, tal vez, uno de los pueblos más pequeños, pero lo elige por amor. Ese concepto, entre otras cosas, incluye la aceptación de ese amor que, concretamente, significa sometimiento

a la Torá. Sólo es pueblo de Dios con ese sometimiento en relación con Dios.

El concepto de pueblo de Dios en el Nuevo Testamento sólo se refiere (con una o, tal vez, dos excepciones) a Israel, es decir, al pueblo relacionado con la Antigua Alianza, no es un concepto inmediatamente eclesial. De todos modos la Iglesia se entiende como una continuación de Israel, aunque los cristianos no desciendan de Abrahám, y, por tanto, no pertenezcan propiamente a ese pueblo. Pero, según dice el Nuevo Testamento, descienden de Cristo y son también, por eso, hijos de Abrahám. Es decir, es el pueblo de Dios el que es de Cristo. Se podría señalar que el concepto de Torá ha sido sustituido por la persona de Cristo, y la categoría de pueblo de Dios que no se utiliza para el nuevo pueblo, se vincula a la comunidad de Cristo, y a la vida como Cristo y con Cristo, como dice San Pablo: «procurad tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» *(Fil* 2, 5). Pablo describe los «sentimientos de Cristo» con las palabras «se hizo obediente hasta la muerte y muerte de Cruz». El concepto pueblo de Dios se aplica cristianamente sólo cuando se recoge en su aceptación bíblica. De cualquier otra forma que no sea esa, sólo son utilizaciones no cristianas que pueden pasarse por alto. Y, en mi opinión, creo que también son producto de la soberbia. Porque, ¿quién puede decir de sí mismo «nosotros somos pueblo de Dios, esos otros no»?

Yo añadiría a esa afirmación, «somos el pueblo», una nueva consideración. De esa afirmación, «somos el pueblo», también se deduce otra, «nosotros decidimos». Si en Alemania, una asociación reuniera a todos sus miembros y dijera: «somos el pueblo y, por tanto, decidimos que esto sea así», todo el mundo se mofaría de ellos, Todos los pueblos tiene sus distintos órganos de decisión, todo el mundo sabe que las leyes federales no se pueden decidir en un concejo municipal, es decir, por medio de un órgano que no representa una totalidad. De igual modo, tampoco puede decir cualquiera, «nosotros somos la Iglesia que decide», sino que todos pertenecemos a un grupo, y todos los grupos pertenecen a una totalidad. Si en un pueblo auténticamente democrático, hubiera

distintos grupos que quisieran decidir por la totalidad, se vería como un absoluto absurdo. En ese caso, debería haber un concejo municipal de párrocos y una reunión diocesana para poder decidir sus propios asuntos. No. Los asuntos de la Iglesia no pueden decidirse así.

A la Iglesia le sucede, tal como el Derecho público nos ha preparado (lo cual también tiene significado para la Iglesia), que vive no sólo sincrónicamente sino también diacrónicamente. Esto significa exactamente que todos —incluso los difuntos— vivimos y formamos parte siempre de la totalidad de la Iglesia, pertenecemos siempre a una totalidad de la Iglesia. Ayer, por ejemplo, en un Estado teníamos la Administración Reagan y hoy tenemos la Administración Clinton, y la siguiente Administración probablemente deshará todo lo realizado por la anterior, porque «ahora comenzarnos de nuevo». Pero en la Iglesia no es así. La Iglesia vive su identidad en todas las generaciones, con una identidad que sobrevive a todos los tiempos y cuya mayoría está formada por santos. Cada nueva generación intenta sumarse a esa hilera de santos con su propia aportación. Pero sólo podrá hacerlo, aceptando la continuidad de la iglesia e incorporándose a ella.

*Pero en los Estados también se logra una continuidad que nada tiene que ver con sus Presidentes*.

Efectivamente, es un argumento muy convincente. Es cierto que en los Estados no siempre se empieza de nuevo, desde el principio. A todo el mundo le gusta poder continuar con la tradición de su Estado, sujeto a una Constitución, sin necesidad de empezar a construir desde cero. Y lo que es válido para un Estado, también lo es para la Iglesia, claro está, pero, eso sí, de forma mucho más estricta y mucho más profunda.

*Hay algunos movimientos del tipo de «somos el pueblo», que no quieren pertenecer a ese gran rebaño que obedece órdenes, reglas e indicaciones, y, sencillamente, han saltado la valla.*

¿Quiere decir en el Estado? Sí, así es. Pero en la Iglesia no se da ese fenómeno. Los movimiento básicamente democráticos nos demuestran que, de hecho, eso no funciona en el Estado. La Unión Soviética tuvo así sus comienzos. Al preparar los distintos concejos, tenían también que decidir las «bases», porque todo el mundo tenía que participar activamente. Y esa supuesta democracia directa, que se contrapuso como democracia popular a una democracia representativa (parlamentaria), en la realidad quedó convertida en una solemne mentira. Y en un concejo eclesial no sería muy diferente.

*Ese lema utilizado por muchos, «somos el pueblo», también ha tenido bastante éxito, porque en nuestro pasado, cuando éramos jóvenes, fue también el lema de los movimientos de protesta en la República Democrática de Alemania.*

Sí, creo que efectivamente fue así. Pero en aquel caso, todo el pueblo seguía aquel lema. Ahora ese consenso ha desaparecido. Ya sólo es una fuerte protesta, pero aun así, en base a eso, no se puede conducir positivamente a una comunidad.

## Santo gobierno y fraternidad

*¿Por qué la Iglesia de hoy sigue actuando con métodos autoritarios y sigue organizada con estructuras «totalitarias»? En la Iglesia se podrían utilizar otros modelos más democráticos. En una sociedad democrática no se pueden reclamar los derechos humanos y luego dejarlos colgados de una percha. No se puede exigir al prójimo, y recriminar, legislar y obrar con un dedo acusador en alto.*

Primero unas palabras con respecto a la jerarquía. La traducción exacta de este concepto, no es precisamente *santo gobierno, sino causa santa.* La palabra «arkho» puede significar efectivamente las dos cosas, causa y yo mando, pero aquí su verdadero significado es el de «causa santa». Es la fuerza de una causa que se va comunicando y que es santa, y, por eso siempre actúa de nuevo en cada nueva generación de la Iglesia. Esta fuerza no perdura por la

mera continuidad de generaciones, sino que procede de esa fuente que siempre se hace presente de nuevo, y que, por medio de los sacramentos, se sigue comunicando a todos. Esto, me parece a mí que, de entrada, ofrece una visión diferente bastante importante, porque al sacerdocio no le corresponde la categoría de gobernante. Al sacerdocio le corresponde, por el contrario, ser instrumento y representante de un nuevo comienzo a cuya disposición se pone. Entender el sacerdocio, el episcopado, el papado como dominio, es tergiversarlo y desfigurarlo.

Por el Evangelio sabemos que los discípulos discutieron por una cuestión de rango, la tentación de dominio propia de la juventud estuvo presente desde el primer momento, y lo sigue estando. No se puede negar que en todas las épocas esté presente esa misma tentación, también en la nuestra. Pero también, y a la vez, está aquel gesto del Señor que lavó los pies a sus discípulos Para prepararles a compartir la mesa con Él, con el mismo Dios. Con ese ademán nos está diciendo «esto es sacerdocio, si no os agrada, no sois sacerdotes». 0 como también dijo a la madre de los Zebedeos «la condición es beber mi propio cáliz», que es lo mismo que decir: hay que sufrir con Cristo. Si luego estaremos sentados a su derecha 0 a su izquierda, no lo sabemos. Así que, por lo pronto, lo que sabemos es que ser su discípulo significa beber el cáliz, acabar junto al Señor compartiendo su mismo destino, lavar los pies a los demás, sufrir junto a Él. Éste sería por tanto el primer punto: el origen que da sentido a la jerarquía no es, en ningún caso, el de crear un sistema de dominio, sino el de mantener siempre presente algo que no procede del individuo. Nadie puede por sí mismo perdonar los pecados, nadie puede por sí mismo comunicar el Espíritu Santo, ni puede por sí mismo hacer la transubstanciación del pan en el Cuerpo de Cristo, ni hacerlo presente. Para eso hay que realizar un servicio en el cual la Iglesia no puede autoregularse, sino que vive siempre de acuerdo con su origen primero.

Y una segunda observación: la palabra fraternidad es muy bonita, pero no deberíamos olvidar su doble sentido. La primera pareja de hermanos que ha existido en la historia, según cuenta la Biblia,

fueron Caín y Abel, y uno mató al otro. Pero esa situación ha acontecido en más lugares que en la historia religiosa. La mitología del origen de Roma nos habla de Rómulo y Remo. Empezó también con dos hermanos, y uno mató al otro. Es decir que el hecho de ser hermanos no significa, automáticamente, que sean un modelo de amor y equidad. Así como la paternidad se puede convertir en tiranía, en la historia también tenemos innumerables ejemplos de fraternidad negativa. La fraternidad tiene también que ser, diríamos, redimida, y para eso hay que acercarla a la Cruz, para que ahí tome su verdadera forma.

Y ahora tratemos acerca de las cuestiones prácticas. Es posible que en la Iglesia haya actualmente demasiada decisión y demasiado gobierno. En realidad, según su naturaleza, tiene una función que consiste sólo en servir para que se celebren los sacramentos, para hacer que Cristo pueda estar siempre presente y para que se proclame la Palabra de Dios. Todo lo demás está supeditado a ésto. No tendría por qué haber una función de gobierno permanente, pues debería ser suficiente con obedecer lo que está establecido desde el principio y renovar nuestra vinculación a Cristo. El titular de un cargo debería estar, no para darse a conocer y para cambiar las cosas, sino para servir de conductor o canal para los demás, ocultándose a sí mismo, pero de eso ya hemos hablado. Sobre todo, debería ser el primero en obedecer sin protestar «querría decir tal cosa», sino preguntando qué dice Cristo y cuál es nuestra fe, y, luego, viviendo sometido a ella. Y, en segundo lugar, debería ser también un buen servidor, siempre a disposición de los demás, de forma que, en ese seguimiento de Cristo, estuviera permanentemente dispuesto a lavarles los pies. En San Agustín puede apreciarse muy bien esto; ya hemos hablado de ello: siempre estaba ocupado con menudencias, dedicado al lavatorio de pies y dispuesto a malgastar su preciosa vida por los demás, pero sabía que con eso no la malgastaba. Ésta sería la auténtica imagen del sacerdote. Cuando se vive así, *rectamente,* ser sacerdote no puede significar que, al fin, se ha alcanzado un puesto de mando, significa que se ha renunciado a un proyecto de vida para darse al servicio de los demás.

Forma parte también de esta tarea, y cito nuevamente a San Agustín, «corregir, reprender y sufrir disgustos».

Agustín explicaba en un sermón lo siguiente: «Tú quieres vivir mal, tú quieres hundirte. Pero yo no puedo quererlo. Yo debo reprenderte, aunque no te guste» . Y entonces utilizaba el ejemplo de aquel padre que sufría la enfermedad del sueño, cuyo hijo continuamente le despertaba porque ése era el único modo de curarle. El padre entonces decía «déjame dormir, estoy agotado». Y el hijo respondía «no, no puedo dejar que duermas». «Y ésa es», proseguía Agustín, «la función de un obispo». No puedo consentir que sigáis durmiendo. Ya sé que os gustaría continuar dormidos, pero eso es precisamente lo que no puedo permitir. Y, en ese sentido, es como la Iglesia puede también alzar su dedo índice y hacer advertencias. Pero haciendo siempre patente que lo que quiere no es fastidiar a los hombres, sino mostrarles que está inquieta por su propio bien: «no puedo dejaros dormir porque ese sueño sería mortal». Pero en el ejercicio de esa autoridad tiene también que sobrellevar el peso del sufrimiento de Cristo. Nosotros decimos, con una visión puramente humana «Cristo ha dado testimonio de haber sufrido». Y la Iglesia también tiene que dar ese testimonio. Por eso la Iglesia, cuando tiene mártires y confesores de la fe, se hace más digna de crédito. Cuando la Iglesia se vuelve cómoda, pierde credibilidad.

## El celibato

*Bien. Nada hay que enfade más a la gente, que la vieja cuestión sobre el celibato. Aunque sólo afecte a una mínima fracción de la Iglesia ¿por qué existe el celibato?*

Va muy unido a unas palabras de Cristo. Hay algunos, —dice—, que renuncian al matrimonio por el Reino de los Cielos y ofrecen toda su existencia en testimonio del Reino de los Cielos. La iglesia llegó muy pronto a la convicción de que ser sacerdote significaba dar testimonio de ese Reino de los Cielos. En el Antiguo Testamento, el sacerdote tenía una situación paralela, aunque de otra naturaleza,

que sirve de objetiva analogía. Israel se instala en el país. Las once tribus recibieron su propia tierra, su territorio. Sólo la tribu de Leví, la tribu de los sacerdotes, no recibió ninguna tierra, no recibió ninguna herencia; su herencia era sólo Dios. Esto significaba, en la práctica, que sus miembros tenían que vivir de las ofrendas del culto, y no de la explotación de las tierras como las otras tribus. Su característica fundamental es que no tenían ninguna propiedad. En el Salmo 16 se dice: « Tú eres mi copa, y la porción de mi herencia. Tú eres quien garantiza mi suerte». Dios es mi heredad. Esta figura del Antiguo Testamento que deja a la tribu de los sacerdotes sin territorio y que, podría decirse, sólo vive de Dios, y, por tanto, sólo referida a Dios, se tradujo más adelante como unas palabras de Jesús que venían a decir que, en la vida del sacerdote, su tierra es Dios.

Actualmente nos resulta difícil entender el carácter de esta renuncia, porque la proporción de matrimonios y de hijos ha sufrido un gran cambio. Morir sin descendencia, era considerado antiguamente como vivir inútilmente, «he trazado las huellas de mi vida, pero no he dejado mi rastro; de haber tenidos hijos, habría sobrevivido en ellos, hubiera quedado mi inmortalidad reflejada en mi descendencia». Por eso, era casi condición de vida permanecer en el mundo de los vivos, dejando descendencia.

La renuncia al matrimonio y a una familia habría que contemplarla bajo este punto de vista, «renuncio a algo normal e importante para los demás, renuncio a traer nuevas vidas al árbol de la vida, para vivir con la confianza de que sólo Dios es mi heredad, y contribuir así a que los demás crean en la existencia del Reino de los Cielos», «Así, no sólo con palabras, sino con mi propia existencia, daré testimonio de Jesucristo y de su Evangelio, entregaré mi vida para que Dios disponga de ella».

El celibato, por tanto, tiene doble sentido, uno cristológico y otro apostólico. No se trata de ahorrar tiempo —Como no soy padre de familia, dispongo de más tiempo—, aunque sea verdad, eso sería una visión demasiado primitiva y pragmática. De lo que se trata es de una existencia humana, que lo deja todo por Dios, y esto,

exactamente, quiere decir que entrega lo que a los demás les parece normal y condición de vida, un aliciente para la existencia humana.

*Por otra parte, no es un dogma. ¿Se trata acaso de una deliberación actualizada cada día: de elegir una forma de vida de celibato o no~celibato?*

En efecto, no es un dogma. Es una costumbre de vida que, desde muy temprano, se fue formando en el interior de la iglesia por muy buenas razones bíblicas. Recientes investigaciones han desmostrado que el celibato se remonta a tiempos muy remotos —como hemos sabido por las fuentes del derecho— hasta el siglo II. En la Iglesia oriental, el celibato también estuvo muy extendido desde tiempos muy lejanos donde nosotros no podemos llegar. En Oriente hubo un cambio en este aspecto en el siglo VII. No obstante, tanto antes como después de ese siglo, los monjes de Oriente siempre han considerado muy importante el celibato tanto para los sacerdotes comunes como para su jerarquía.

No es un dogma, es una costumbre de vida que creció en el seno de la Iglesia y que, naturalmente, lleva consigo el riesgo de que pueda desaparecer. Siendo tan atacada, puede haber caídas. Yo creo que lo que la gente de ahora tiene contra el celibato es que ven a muchos sacerdotes que, en efecto, en su interior no están muy de acuerdo, y entonces les parece una hipocresía que lo vivan mal o que se pasen la vida sufriendo y que ...

... *les destroce la vida* ...

Cuanta menos fe haya más caídas habrá. Y con eso se consigue que, además, el celibato pierda prestigio y no se le reconozca todo lo que tiene de positivo. Es muy importante saber y tener clara la idea de que los tiempos de crisis del celibato coinciden siempre con tiempos de crisis del matrimonio. Actualmente, no sólo se ven grietas en el celibato, el matrimonio, como fundamento de nuestra sociedad, cada vez es más frágil . En las legislaciones de los estados occidentales, se ofrecen con cierta frecuencia otras

alternativas que se ponen al mismo nivel, para después poder disolverlas legalmente con más facilidad. Y una cosa más, el esfuerzo por vivir realmente bien el matrimonio, tampoco es pequeño. Es decir, que si se aboliera el celibato, pasaríamos, en la práctica, a la separación de matrimonios de sacerdotes, y tendríamos un nuevo problema añadido. La Iglesia evangélica sabe mucho de eso.

Nosotros lo que podemos comprobar con todo esto es que las altas formas de vida que se dan en la existencia humana conllevan también grandes riesgos.

La consecuencia que podemos sacar no es decir «así no podemos seguir» . No. Lo que hemos de hacer esforzarnos en aumentar nuestra fe. Y también tenemos que tener más cuidado a la hora de hacer la selección de los candidatos al sacerdocio. Porque sería lamentable que alguno fuera cargado con algún problema y, sin decírselo a nadie, pensara «preferiría no seguir adelante hacia el sacerdocio». 0 que pensara, por ejemplo, «me gustan demasiado las chicas, pero ya lo arreglaré». Ese no es buen comienzo. El candidato al sacerdocio tiene que contemplar la fe como la única fuerza en su vida; debe saber que sólo vivirá de la fe. Sólo así, el celibato podrá ser el testimonio que edifique a los hombres y además anime a los casados a vivir bien su matrimonio. Ambas instituciones van estrechamente entrelazadas. Cuando una fidelidad no es posible, la otra tampoco lo es; una lealtad fundamento la otra.

*¿Es simple suposición eso que ha dicho de que la crisis del celibato coincide con la crisis del matrimonio?*

Es algo evidente. Cuando el hombre tiene que tomar una decisión vital y definitiva sobre alguna cuestión intima, siempre se plantea las mismas preguntas: ,¿es bueno decidir ahora a los, digamos, veinticinco años, algo para toda la vida?» Y, sobre todo, «¿esto será conveniente para mí?», «¿podré hacer esto y realizarme, madurar, o será mejor esperar otras posibilidades?». Y yendo más al fondo aún, la cuestión se presenta así: «¿es propio del hombre decidir algo definitivo en el ámbito más íntimo de su existencia?», «¿podrá el

hombre mantener una decisión definitiva toda la vida?». Yo daría estas dos respuestas con respecto al matrimonio: una, podrá si, de verdad, está fuertemente anclado en la fe; y dos, podrá si lucha por alcanzar la plenitud del amor y de la madurez humana. Y todo lo que el hombre realice fuera del matrimonio monógamo está por debajo de él.

*Pero si las cifras de las rupturas del celibato son exactas, se puede decir que, de facto, el celibato hace tiempo que ha fracasado. Por eso le repito la pregunta: ¿Es tal vez una deliberación actualizada cada día, en el sentido de ser una elección libre?*

En cualquier caso ha de ser de libre elección. Más aún, antes de la ordenación hay que afirmar bajo juramento que se hace libremente y porque se quiere. A mí siempre me molesta mucho que se diga que nuestro celibato es obligatorio y que se nos ha impuesto. Se vive el celibato desde el principio, por una palabra dada. Pero, ya dije antes que habría que poner más atención durante la preparación al sacerdocio, para que esa palabra sea seriamente dada. Éste es el primer punto. Y el segundo es que, donde hay fe, y en la medida en que una iglesia viva de esa fe, es seguro que surgen esas decisiones.

Yo creo que, en el fondo, suprimiendo esa condición no mejoraría nada, lo único que se conseguiría es disimular un poco una auténtica crisis de fe. Para la Iglesia, indudablemente, que haya algunos, pocos o muchos, que viven una doble vida es una tragedia. Desgraciadamente, no es la primera vez que ocurre. En la baja Edad Media hubo una situación similar causada por la Reforma. Fue un proceso muy doloroso que ahora nos debería hacer reflexionar, pensando también en el sufrimiento de muchos hombres por este motivo. En cualquier caso —y ese ha sido el resultado obtenido en el último Sínodo de obispos— la mayoría de los pastores de la Iglesia están plenamente convencidos de que el verdadero problema es una crisis de fe, y no el de la llamada falta de adaptación. Así no se logran más ni mejores sacerdotes, sólo sirve

para disimular una crisis de fe, y para sugerir, al mismo tiempo, soluciones demasiado superficiales.

*Pero, una vez más, con respecto a mi anterior pregunta, ¿cree que llegará el día en el que los sacerdotes puedan elegir libremente su vida de célibe o no célibe?*

Ya le había entendido. Pero quería dejar muy claro que, según lo que cada sacerdote decide libremente antes de su ordenación, eso que algunos llaman celibato forzoso no existe. Sólo se puede ser admitido al sacerdocio voluntariamente. Y aquí cabe preguntarse «¿y qué relación tienen el sacerdocio y el celibato?», «decidirse por el celibato, ¿no es rebajar el sacerdocio?» Creo que antes de seguir adelante con este tema deberíamos remitirnos nuevamente a la Iglesia ortodoxa y a la evangélica. La cristiandad evangélica tiene un concepto muy diferente del ministerio. Para ellos, es una función, una misión de servicio, que procede de la propia comunidad, pero, sin el sentido de sacramento, no es sacerdocio en sentido estricto. Y en la Iglesia ortodoxa tienen, por un lado, la forma de plenitud sacerdotal, que son los monjes sacerdotes y son los únicos que pueden ser obispos. Y Por otro lado, los *«Leutpriester»* (sacerdotes o clérigos públicos), que si quieren pueden casarse, pero deberá ser antes de su ordenación y no podrán ejercer la cura de almas, solamente ocuparse de los servicios del culto. Ésta es otra concepción diferente del sacerdocio. Pero nosotros pensamos que cualquiera que desee ser sacerdote tiene que serlo de la misma forma que lo es un obispo, sin que existan esas diferencias.

Son costumbres en la vida de la Iglesia que, aunque estén muy bien cimentadas y fundamentadas, no hay por qué contemplarlas como totalmente absolutas. La Iglesia se cuestionará con toda seguridad muchas cosas, una y otra vez, como acaba de suceder en los dos últimos sínodos. pero, partiendo siempre de la historia de la cristiandad de occidente, y por todo lo que subyace en el fondo de esta cuestión, creo que la Iglesia no debe pensar que si se decidiera a solucionar esa «desadaptación» saldría ganando; saldría perjudicada con toda seguridad.

*Entonces, se podría decir que no cree que algún día en la Iglesia católica haya sacerdotes casados.*

Al menos en un tiempo previsible. Y, para ser enteramente sincero, le diré que, actualmente, ya hay sacerdotes casados que proceden de la Iglesia anglicana o de otras comunidades cristianas; son conversos que se han acercado a nosotros. Es decir, que en casos excepcionales es posible, pero claro está, son eso, casos excepcionales. Y creo que lo seguirán siendo también en el futuro.

*¿Y no sería mejor que la Iglesia suprimiera el celibato, para evitar que hubiera tan pocos sacerdotes?*

No creo que ese argumento sea muy acertado. La cuestión del número de vocaciones al sacerdocio abarca muchos aspectos. Tiene bastante que ver, por ejemplo, con el número de hijos que hay actualmente. Si el promedio de natalidad ahora es de 1,5 hijos por matrimonio, lógicamente, la posibilidad de vocaciones sacerdotales que pueda haber es muy diferente a la que había en otros tiempos, cuando las familias acostumbraban a ser numerosas. Y, por otra parte, en las familias, ahora predominan otras expectativas. Tenemos la experiencia, por ejemplo, de que una de las dificultades más frecuentes e importantes que hay en la vocación sacerdotal son los propios padres. Ellos tienen otros planes distintos para sus hijos. Ese es el primer punto. Y un segundo punto es que el número de cristianos practicantes es mucho *menor y*, consecuentemente, el número de candidatos también se ha reducido notablemente. No obstante, en proporción al número de hijos y de cristianos que participan en la Iglesia, el número de vocaciones no se ha reducido tanto. Para ser exactos hay que tener en cuenta esa proporción. Por eso lo primero de todo sería preguntarse «¿hay creyentes?». Y, a continuación, «¿surgen de ahí vocaciones de sacerdotes?».

## Los anticonceptivos

*Señor Cardenal, muchos creyentes no entienden la postura de la Iglesia con respecto a los anticonceptivos. ¿Entiende que no lo*

*entiendan?*

Sí. Claro que lo entiendo, porque es un tema algo complicado. Con las tribulaciones del mundo actual, por las proporciones de las viviendas y por otras muchas razones, en principio, parece razonable que el número de hijos no sea muy alto. Pero, por esa misma razón, no se puede plantear este asunto desde la casuística individual, sino que hemos de considerarlo conociendo primero cuáles son las intenciones de la Iglesia a este respecto.

Yo creo que hay tres grandes opciones fundamentales para el hombre en torno a este problema. Una es el cambio de actitud que la humanidad debe adoptar con respecto al número de hijos y que ha de ser una actitud radicalmente positiva. El cambio de enfoque en este ámbito ha sido considerable, Antes, hasta el siglo XIX, los hijos eran considerados, incluso en las capas sociales más sencillas, como una bendición de Dios; en cambio, ahora se ven como una carga que «ocupará mi sitio en el día de mañana», o «mí espacio vital peligra», etcétera. Ésta sería una primera intención de la iglesia, recobrar la primitiva —la auténtica— forma de enfocar este tema: cada hijo, un nuevo ser, es una bendición. Dando vida, también se recibe vida, y salir de sí mismo y adherirse a la bendición de la Creación es esencialmente bueno para el hombre.

La segunda es que, ante la actual situación —hasta ahora desconocida— de separación entre la sexualidad y la reproducción, hemos de volver cuanto antes a recordar y a recuperar el nexo íntimo que existe entre ambas realidades.

*Pero hay representantes de la generación del 68, o de la generación actual, que dicen haber vivido experiencias asombrosas. Rainer Langhans dice haber investigado en su comuna lo que él llama «sexualidad orgásmica,», Y explica que con la píldora, se separa la sexualidad de su parte espiritual y la gente se queda en una especie de callejón sin salida». Langhans se lamenta que ya nadie se da, no hay entrega mutua». Según su valoración, «lo supremo» de la sexualidad es la «paternidad» a la que él llama «colaborar en los planes divinos».*

Lo que ahí se produce son dos realidades totalmente separadas. En la famosa obra de Aldous Huxley sobre el mundo del futuro, *Un mundo feliz,* una novela muy bien fundamentada y con una visión muy lúcida sobre la tragedia que esperaba a la humanidad en el mundo futuro, Huxley separaba la sexualidad de la reproducción. Los niños, en esa novela, realmente se planificaban y se reproducían en un laboratorio. Aquello fue una deliberada caricatura, pero, como toda caricatura, contenía cierto parecido con la realidad: los niños se podían producir de acuerdo con una planificación previa, porque eso estaba sujeto al control de la razón. Y así el hombre se destruye a sí mismo. Con ese sistema, se despoja a los niños, por anticipado, de su propio proyecto de vida, además de convertirles en un producto donde el hombre quiere verse reflejado. Y la sexualidad se convierte así, en algo intercambiable.

De ese modo, Por supuesto, desaparece la relación varón-mujer; y ya estamos viendo cómo ha evolucionado todo esto.

En la cuestión de los anticonceptivos, la Iglesia quiere ayudar al hombre con esas tres opciones fundamentales. porque la tercera opción, a ese respecto, es considerar, una vez más, que los graves problemas morales nunca se pueden solucionar por medio de la técnica o de la química; los problemas morales sólo se solucionan moralmente, es decir, cambiando el modo de vida. Y yo diría que éste es —también con independencia de los anticonceptivos— uno de nuestros mayores peligros. Porque, actualmente, queremos dominar cualquier situación en la que se encuentre el hombre con ayuda de la técnica y, hemos olvidado, que en la humanidad siempre ha habido problemas humanos que no se han podido solucionar con esos sistemas, sino con la firme decisión de dar *un giro* al estilo de vida. Yo insisto en que, en esta cuestión de los anticonceptivos, lo primero de todo es reflexionar sobre estas tres alternativas esenciales para el hombre, y donde la Iglesia está librando una batalla en su ayuda. Y, después, es importante también poner más de relieve qué sentido tienen las objeciones de la Iglesia, porque, tal vez, no siempre se formulen con mucho acierto, pero ahí

se ponen en juego los caminos que llevan la existencia humana hasta la vida eterna.

*Queda aún una pregunta por hacer. Cuando un matrimonio con varios hijos vive la continencia periódica, ¿está faltando a esa actitud positiva hacia los hijos?*

No. Claro que no. Eso nunca debería suceder.

*Pero, tal vez se sientan incómodos, como si estuvieran cometiendo un pecado, si no* ....

En ese caso, yo les aconsejaría que consultaran a su director espiritual, que pidieran consejo al sacerdote, porque esas cosas no se pueden dilucidar en abstracto.

## El aborto

*La Iglesia, el Papa, se oponen siempre con mucha vehemencia a cualquier medida «que de una u otra forma promueva el aborto, la esterilización y también la anticoncepción». Esos hechos lesionan la dignidad del hombre como imagen de Dios y socavan el fundamento de la sociedad. De lo que se trata, básicamente, es de la protección de la vida. Pero, en ese caso, ¿por qué insiste tanto la Iglesia en defender la pena de muerte «sin excluirla», como un «derecho del Estado», como dice el Catecismo?*

Cuando la pena de muerte es legal, lo que se hace es castigar a un sujeto que ha cometido un delito comprobado de extrema gravedad, y que, además, pueda ser un peligro para la paz social; es decir, se castiga a un culpable. En un aborto, en cambio, se aplica la pena de muerte a una persona absolutamente inocente. Son dos cosas totalmente diferentes que no admiten comparación.

Lo que ocurre es que muchos ven al niño no nacido como a un injusto agresor que «va a disminuir mi espacio vital», «se entremeterá en mí vida», y al que, por tanto, hay que castigar como a un injusto agresor. Pero ese es el punto de vista de los que, como

comentábamos antes, no ven al niño como una creación de Dios, no lo ven creado a imagen de Dios y con derecho a la vida, todavía no ha nacido y ya lo ven como a un enemigo o a un inoportuno sobre el que se puede disponer. Pienso que esto sucede porque no se es consciente de que un hijo concebido ya es un ser, ya es un individuo.

El hijo ya se diferencia y se distingue de la madre aunque necesite todavía la protección de su vientre, y ya es persona, es un ser humano que requiere ser tratado como tal. Si olvidamos este principio, que el hombre en cuanto hombre está bajo la protección de Dios y no a rnerced de nuestro arbitrio, si olvidamos esto, estamos olvidando el verdadero fundamento de los derechos humanos.

*Pero, cuando alguien decide la interrumpción de un embarazo por serios motivos de conciencia, ¿se puede decir que está conspirando contra la vida?*

Es difícil saber qué culpabilidad tiene una persona singular y no se puede, por tanto, hacer un pronunciamiento en abstracto. Pero, el hecho como tal —a una situación así también se puede llegar por presiones humanas—, es que, para arreglar una situación conflictiva, se decide matar a un ser humano. Y eso nunca arregla un conflicto. Todos sabemos por los psicólogos con qué fuerza se graba eso en el alma de la madre; ella sabe que tenía un ser humano en su vientre y que era su hijo, del que, tal vez ahora, pudiera estar muy orgullosa. La sociedad tiene que poner más medios para hallar otras posibilidades que solucionen esas situaciones, para que desaparezcan las presiones a esas madres en ciernes y se fomente de nuevo el amor a la infancia.

## El matrimonio de los divorciados

*Sólo algunos católicos particularmente fieles, divorciados que luego se casan civilmente en matrimonio no reconocido por la Iglesia, cumplen con la excomunión que les afecta por este motivo. Esto no*

*parece muy justo, es una humillación, incluso parece anticristiano. En el año 1972 usted decía: «El matrimono es sacramento ... eso no excluye que la Comunión de los santos de la Iglesia también abarque a los hombres que, reconociendo esta doctrina y estos principios de vida, estén en una particular situación de emergencia que requiera una especial comunión con el Cuerpo de Cristo».*

Debo empezar precisando que las personas casadas civilmente no están excomulgadas formalmente. Las excomuniones son una medida penitencial; significa una limitación en la pertenencia a la Iglesia. Pero esas sanciones de la Iglesia no se les imponen a ellos, aunque salte a la vista, por supuesto, que su núcleo central les afecta, puesto que no pueden acercarse a comulgar. Pero, como decía, no están excomulgados en sentido estricto. Esas personas siguen siendo miembros de la Iglesia que, por una determinada circunstancia de su vida, no están en condiciones de recibir la comunión. No cabe duda de que esto es un peso más, en este mundo nuestro en el que, precisamente, el número de matrimonios deshechos parece ir en aumento.

Pero yo pienso que ese peso se puede sobrellevar algo mejor, si se tiene en cuenta que hay otros muchos que tampoco pueden ir a comulgar. Este hecho, últimamente, se ha convertido en un problema mayor, porque se ha hecho de la comunión una especie de rito social, de modo que, el que no participe de ella queda significado de alguna forma. Las cosas se juzgarían de distinto modo si volviera a ser manifiesto que hay otros que también se dicen: «así no puedo comulgar», «tengo sobre la conciencia algo que me impide acercarme a comulgar», y si, como dijo San Pablo, ahí se reconociera el Cuerpo de Cristo. Eso por un lado. Y, por otro, que esas personas tengan conciencia de que, a pesar de todo, la Iglesia les acoge y sufre con ellas.

*Eso más bien parece un deseo piadoso.*

Pero eso, como es natural, debería ser evidente en la vida de una comunidad. Por otra parte cuando se acepta esa renuncia a la comunión, también se está haciendo algo bueno por la Iglesia y por

la humanidad, pues se da testimonio de la unidad del matrimonio. Y pienso que, además, con eso se consigue algo muy importante, como es reconocer que se debe cambiar de conducta, y entonces el sufrimiento y la renuncia también pueden ser positivos. Y, por último, también es muy positivo volver a recordar qué es la Misa, La Eucaristía está llena de significado, da fruto, aunque no siempre se pueda ir a comulgar. 0 sea, que este asunto sigue siendo delicado y difícil, pero cuando se pongan en orden todas estas ideas yo creo que resultará más llevadero.

*Cuando el sacerdote recita las palabras, «Benditos los invitados a la cena del Señor», los otros deben sentirse malditos.*

Esto, desgraciadamente, ha quedo poco claro debido a una traducción incorrecta. Porque esas palabras no se refieren directamente a la Eucaristía. Han sido tomadas del Apocalipsis y hacen referencia a una invitación al banquete de bodas definitivo, representado en la Eucaristía. El que no pueda acercarse en el momento de la comunión, no debe, por eso, sentirse excluido del banquete de bodas de la eternidad. Lo que importa es hacer un continuo examen de conciencia y pensar si se está preparado para acercarse al banquete eterno —si eso sucediera ahora— y para ir a comulgar en ese momento. Con ese llamamiento se exhorta al que no estuviera en condiciones, a reflexionar que él también será invitado a ese banquete nupcial, como todos los demás. Y, tal vez, sea mejor acogido por haber sufrido mucho.

*Esta cuestión, ¿se volverá a discutir de nuevo, o se ha dado ya por zanjada?*

Ya está decidida en lo fundamental, pero, de hecho, puede haber todavía alguna otra cuestión o pregunta singular. Podría suceder, por ejemplo, que en un futuro se pudiera comprobar con posterioridad, gracias a alguna verificación extrajudicial, que el primer matrimonio había sido nulo. Esto, en la práctica de la cura de almas, podría suceder, en algún caso. Y es posible, puede pensarse que haya cambios jurídicos de esa índole que descomplicarían mucho algunas cosas. Pero el principio fundamental es definitivo, es

decir, que el matrimonio es indisoluble, y que el que abandona un matrimonio válido y menosprecia el sacramento para volver a contraer matrimonio no puede comulgar. Éste es un principio fundamental definitivo.

*Casi siempre se insiste en los mismos puntos. Por ejemplo, ¿qué cosas de la antigua Tradición debe conservar la Iglesia, y cuáles podría desechar? Y, ¿cómo se decide esto?, ¿existe algún listado con una línea divisoria: a la derecha, lo que vale para siempre y, a la izquierda, lo que se puede renovar?*

No. No es tan fácil como eso, por supuesto. La misma Tradición contiene muchas cosas que no son de igual importancia. Antes, en teología se hablaba de distintos grados de evidencia, y no era tan equivocado. Actualmente, muchos creen que deberíamos volver a esa costumbre. Cuando se habla de la jerarquía de las verdades, lo que se quiere decir es que no todas tienen la misma importancia, es decir, que no todas son esenciales, pues lo que las grandes resoluciones conciliares declaran es lo mismo que ya está dicho en el Credo, único camino y, por tanto, parte esencial de la Iglesia, que pertenece a su identidad más íntima. Y luego hay, además, distintas ramificaciones que proceden de un gran árbol, y que están íntimamente en relación con él, pero que no tienen la misma importancia. La Iglesia tiene sus señas de identidad para reconocer las cosas, es decir, la iglesia no es inamovible, se identifica con todo lo viviente, pero permaneciendo siempre fiel a sí misma a medida que evoluciona.

## La ordenación de la mujer

*La respuesta a otra de esas grandes cuestiones, la de la ordenación de la mujer, fue una rotunda negativa, «presentada por el Magisterio de forma infalible». En otoño de 1* 995 *el Papa lo volvió a confirmar: «Nosotros no tenemos derecho a cambiar eso», decía en su declaración. Da la impresión de que el argumento histórico aparece siempre. Pero si se tomara eso tan en serio, entonces no habría podido haber un Pablo, pues decía que lo nuevo debería abolir las*

*cosas santas de la antigüedad. Y Pablo aportó muchas novedades La gente se pregunta, ¿cuándo acabaremos con esas normas fijas? ¿cuando se introducirán las novedades? Yeso de remitirse tanto a la historia, ¿no será una especie de fetichismo incompatible con la libertad de los cristianos?*

Aquí habría que hacer un par de precisiones. La primera sería decir que San Pablo hizo cosas nuevas en nombre de Cristo, nunca en nombre propio. Y exhortaba, además, clara y explícitamente, que si alguno que hubiera dado por válida la Revelación del Antiguo Testamento y luego, arbitrariamente, cambiaba algo de ella, ese tal, actuaba mal. Lo nuevo existía porque había sido establecido por Dios en Jesucristo. Y Pablo, servidor de lo nuevo, sabía bien que aquello no era un descubrimiento suyo, pues tenía su origen en Jesucristo. Él había adquirido un compromiso, y era muy exigente consigo mismo en su cumplimiento. Si recordamos su narración de la última Cena, expresamente dice: «Yo mismo he recibido lo que os he revelado», y luego seguía explicando que él se sentía comprometido con lo que el Señor hizo en aquella última ,ocho y, después, le había sido confiado por la Tradición. 0 también si recordamos la narración de la Resurrección, donde de nuevo dice: «Yo lo he recibido así y también he tenido un encuentro con él. As! es como lo aprendemos nosotros, así es como lo aprendemos todos nosotros; y el que no lo aprenda de esa forma, se aleja de Cristo». Pablo distinguía muy bien lo nuevo, que tenía su origen en Cristo, y su compromiso con él, que era lo que le legitimaba para hacer cosas nuevas. Éste era el primer punto que yo quería precisar.

Y el segundo es que, de hecho, lo que no haya sido establecido por el Señor y la Tradición apostólica sufre siempre continuos cambios en todos los ámbitos, ahora también. Así que, lo que deberíamos preguntarnos es: ¿eso procede del Señor o no?, ¿cómo podemos saber eso?». La confirmación del Papa a la respuesta que nosotros —la Congregación para la Doctrina de la Fe— redactamos para el tema de la ordenación de mujeres, no significa que el Papa haya emitido un dogma o precepto infalible. Lo que hizo el Papa fue confirmar nuevamente que la Iglesia —los obispos de todo tiempo y

lugar— así lo han visto y así lo mantienen. El Concilio Vaticano II dice: «lo que los obispos exponen como doctrina definitiva en los casos de fe y de costumbres, de forma unánime durante un largo tiempo, es infalible». Es la manifestación de un compromiso que no había sido adquirido por ellos mismos. Nuestra respuesta se remite exactamente a ese pasaje del Concilio *(Lumen gentium,* 25). No se trata, por tanto, como ya dije antes, de una expresión de la infalibilidad del Papa, se trata de la obligatoriedad de continuar en la Tradición. Y la continuidad en los orígenes de las cosas, es algo especialmente importante. Nunca se ha dado algo por supuesto. Durante algún tiempo, hubo religiones muy antiguas que tuvieron sacerdotisas y también las hubo en algunas sectas de orientaciones gnósticas. Recientemente, un investigador italiano ha descubierto que en los siglos V y VI, en el sur de Italia, hubo grupos de sacerdotisas, y que los obispos y el Papa se opusieron mediante medidas terminantes y enérgicas. La Tradición no nos viene de nuestro medio ambiente, nos llega de lo más profundo del cristianismo.

Y añadiré, además, una información reciente que parece de interés. Es un diagnóstico realizado por una de las feministas católicas más conocedoras de este tema, Elisabeth Schüssler-Fiorenza. Esta mujer alemana es una importante exégeta, estudió exégesis en Münster, allí se casó con un italoamerícano de Florencia y actualmente es profesora de universidad en Estados Unidos. Durante mucho tiempo ha luchado con energía a favor de la ordenación de la mujer, pero ahora ha concluido que eso era un objetivo equivocado. La experiencia de sacerdotes femeninos en la Iglesia anglicana ha dado como resultado que *ordination is not a solution,* la ordenación no es una solución, «no es lo que buscábamos». Y explica por qué. Dice: «*ordination is subordinatíon»,* la ordenación es subordinación, adaptación, sometimiento, y eso es precisamente lo que no queremos». Es un diagnóstico totalmente acertado.

Ingresar en un *ordo* supone siempre entrar en una relación de adaptación y sometimiento. «En nuestro movimiento de liberación —

dice la señora Schüssel-Fiorenza—, no queremos entrar ni en un *ordo* ni en un *subordo*, no queremos subordinación, lo que queremos precisamente es vencer ese mismo fenómeno. El objetivo de nuestra lucha no debe ser la ordenación de la mujer, —continúa diciendo—, sería una equivocación; nuestro objetivo ha de ser suspender totalmente las ordenaciones y conseguir que la Iglesia sea una sociedad igualitario en la que haya una sola *shifting leadership,* un liderazgo intercambiable». La señora Schüssel-Fiorenza se ha dado claramente cuenta de que las razones por las que estaba luchando en favor de la ordenación de la mujer eran, en realidad, la «liberación hacia el sometimiento»; en eso tiene razón. Eso es lo que verdaderamente hay en el fondo de esa cuestión. ¿Qué es exactamente el sacerdocio? ¿Es un sacramento o se trata de que haya un liderazgo intercambiable, donde nadie pueda retener el «poder» durante mucho tiempo? Creo que las próximas discusiones acerca de este asunto discurrirán en esa línea.

*Todas las cuestiones que hemos abordado hasta el momento vuelven a ser planteadas de vez en cuando a lo largo de los años, con más o menos eco, por parte de la población. ¿Qué juicio le merecen movimientos como las iniciativas populares de la Iglesia en Alemania?*

Eso ya está respondido en parte al hablar de la situación de la Iglesia en Alemania y en otros países. Los comentarios hechos por Metz a ese respecto me parecieron muy objetivos. Si no me equivoco, creo que Metz ha puesto el dedo en la llaga al decir que eso es querer curar los síntomas, dejando a un lado el núcleo central de la crisis de la Iglesia, algo que —con palabras quizá poco afortunadas— ha denominado «la crisis de Dios». En sus comentarios ha puesto de relieve el punto más decisivo de ese asunto. Cuando antes hablábamos de un moderno consenso contrario a la fe, yo lo citaba cuando decía que Dios, aunque existiera, ya no contaba para nada. Cuando se vive así, la Iglesia se convierte en una especie de club que tiene que buscar algo en sustitución de lo que fueron sus fines y su sentido de las cosas. Y entonces, todo lo que no pueda explicarse sin Dios, molesta. Y se

deja de lado para poder continuar. Metz aclaraba —hablo fiado de mi memoria—, que la mayoría de los postulados de las iniciciativas populares ya se han llevado a cabo en la Iglesia protestante. Y es evidente que a pesar de eso no han quedado al margen de la crisis. Por tanto, nosotros ahora nos planteamos la pregunta —más o menos— de por qué vamos a ser nosotros una copia de la cristiandad evangélica. y yo sólo puedo estar de acuerdo con este razonamiento.

*Aquí se ha formado una especie de civilización cristiana occidental-liberal, que es como una fe secularizada, donde todo viene a ser uniforme. Esta cultura que, frecuentemente, tiene poco que ver con la esencia del cristianismo —en este caso, del catolicismo—, cada vez parece tener más atractivo. Al parece, el Magisterio de la Iglesia apenas tiene nada que objetar a esta filosofía, que representa de modo particular Eugen Drewermann.*

La ola de Drewermann ya está decayendo. Lo que él expone es sólo una variante de la cultura general de una fe secularizada, como antes me comentaba. Yo diría que no se quiere abandonar la religión, pero que tampoco se quiere que la religión reclame sus derechos sobre el hombre. De la religión se busca lo misterioso, pero ahorrándose el esfuerzo de la fe. Las múltiples formas de esta nueva religión, de esta nueva religiosidad y su filosofía, se encuentran estrechamente unidas, en gran parte bajo el lema de *New Age:* una especie de asociación mística con el fin de divinizar el universo, al que se dirigen con diversas técnicas. Creen que así pueden vivir de forma suprema la religión, pero manteniendo al mismo tiempo una visión científica del mundo. Frente a eso, la fe cristiana parece complicada; indudablemente, exige bastante esfuerzo. Pero, gracias a Dios, precisamente en nuestro siglo no han faltado pensadores cristianos, ni formas de vida cristiana realmente ejemplares. Ahí es donde se hace patente la fe cristiana, y se hará evidente también que con ella se logra la plenitud del ser humano. Por eso hay en las jóvenes generaciones tantas manifestaciones en favor de una vida cristiana, aunque esto no se perciba de manera masiva.

*El mundo no parece olvidar fácilmente ese «canon» de las críticas que veíamos antes. Siendo así, ¿qué se puede hacer? ¿No se podrían frenar todas esas preguntas? ¿Cómo podrían liberarse de ellas?*

Me parece de todos modos que no serán tan apremiantes cuando se deje de ver a la Iglesia como una meta final, como un fin propio y un lugar de acceso a un poder; cuando, gracias a una fe recia, el celibato se vuelva a vivir de forma decidida; cuando se considere la vida eterna como el fin último del cristianismo y no se considere al cristianismo como un grupo que busca ejercer el poder. Yo estoy convencido de que algún día llegará un cambio espiritual crucial, y todas esas cuestiones, ahora, apremiantes perderán su interés con la misma rapidez con que la obtuvieron. Porque, en realidad, esas no son las verdaderas cuestiones del hombre.

# Capítulo III. En los umbrales de una nueva época

## Dos mil años de historia de la salvación. ¿Sin redención?

*Hace dos mil años se proclamó la historia de la salvación, y desde hace dos mil años existe una Iglesia que, como sucesora de Cristo, se hace responsable del nuevo ser humano, de la paz, la justicia y el amor al prójimo. Justo al acabar el segundo milenio después de Cristo, el balance parece más negativo que nunca. El escritor americano Louis Begley ha denominado al siglo XX como «requiem satánico». Es un infierno de asesinatos y homicidios, de masacres y crímenes violentos, un compendio de atrocidades.*

*En el siglo XX se ha matado a más hombres que nunca. A este siglo le corresponden el holocausto y la bomba atómica. Durante un tiempo se pensó que, después de la segunda guerra mundial, habría una época de paz. Se pensaba que el holocausto nos había demostrado a lo que podía llegar el racismo. Pero después del año 1945 hubo un período de tensiones que desembocó en más guerras de las que* nunca ha habido. *Y en la Europa de los años 90 hay guerra, y una guerra de religiones, y la hambruna, los destierros, el racismo, la criminalidad, el predominio del mal va aumentando en el mundo. Sin embargo, al final de este milenio* también *se registran grandes transformaciones, muy positivas: el final del despotismo del Estado en los países comunistas, la caída del telón de acero en Centroeuropa, la disposición a mantener conversaciones de acercamiento en zonas críticas del Oriente Medio.*

*Cardenal Ratzinger, muchos se plantean serias dudas y se cuestionan, después de todo esto, la eficacia de Dios y la de los hombres sobre el mundo. ¿El mundo está de verdad redimido? Estos años después de Cristo, ¿pueden llamarse, de verdad, de salvación?*

Sus palabras constituyen un cúmulo de observaciones y preguntas, pero la pregunta fundamental del conjunto sería ésta: ¿el cristianismo ha traído la salvación, ha traído la Redención, o todo ha sido en vano? ¿No será que el cristianismo ha perdido toda su fuerza?

Creo que habría que empezar diciendo que la salvación, la salvación que procede de Dios, no es algo cuantitativo ni puede añadirse a otros sumandos. Los conocimientos técnicos que tiene la humanidad tal vez puedan detenerse ocasionalmente, pero siempre van en la línea de un continuo avance. El ámbito cuantitativo es medible, puede concretarse en mayor o menor medida. Pero cuando el hombre da un paso adelante en el bien, no se puede cuantificar, porque cada vez es un nuevo hombre y, por tanto, con cada nuevo hombre empieza en cierto sentido otra nueva historia.

Es importante resaltar esa distinción. La bondad del hombre, vamos a expresarle así, no es cuantificable. De ahí que no se pueda deducir que el cristianismo, que en el año cero comenzó siendo como un grano de mostaza, deba acabar siendo un erguido y robusto árbol, y que todo el mundo pueda contemplar cómo ha ido mejorando de siglo en siglo. Es un árbol que puede derribarse y cortarse; porque la Redención ha sido confiada a la libertad del hombre, y Dios nunca privará al hombre de su libertad.

*La Ilustración sostenía la idea de que el proceso civilizador debía introducir a la humanidad en la verdad, la belleza y el bien casi de forma imperativa, para que siguiera mejorando. Consecuentemente, pensando en el futuro, los actos de barbarie eran inconcebibles.*

Se trata de ese carácter de aventura, por llamarlo así, de la Redención, que siempre remite a la libertad. Pues la Redención no ha sido decretada ni impuesta al hombre, ni tampoco está cimentada sobre una base estable, la Redención se apoya en el frágil recipiente de la libertad humana. Cuando el ser humano cree haber llegado a una escala superior, debe contar siempre con que todo puede desplomarse y venirse de nuevo abajo. En eso consisten, creo yo, las polémicas que se han planteado frente a

Jesús. ¿La Redención está cimentada sobre algún aspecto del mundo cuantificable, medible, en el sentido de poder decir, «todos han recibido su pan, ya no habrá más hambre,,? ¿.0 bien la Redención es algo muy diferente? Porque si está ligada a la libertad, si no ha sido impuesta al hombre bajo ningún aspecto, sino ofrecida a su libertad, por esa misma razón es, hasta cierto punto, también destruíble.

Hemos de considerar, además, que el cristianismo ha sido siempre una siembra de arnor. Si analizáramos todo lo acaecido en la historia gracias al cristianismo, comprobaríamos que, realmente, es bastante considerable. Goethe dijo: «respetemos lo que tenemos bajo nosotros». Por el el cristianismo surgió la atención a los enfermos, la protección a los más débiles y una gran organización del amor. Gracias al cristianismo ciertamente, se extendió el respeto a los hombres en cualquier situación. Es interesante saber, por ejemplo, que cuando el emperador Constantino reconoció el cristianismo, se sintió obligado, desde el primer momento, a introducir cambios en las leyes dominicales y a preocuparse de que los esclavos también pudieran disfrutar de sus derechos.

O también recuerdo, por ejemplo, a Atanasio —gran obispo alejandrino del siglo IV— que describía cómo se enfrentó, él mismo, a gentes de todas las razas con el cuchillo en la mano hasta que, finalmente, los cristianos le inspiraron un sentimiento de paz. Estas cosas no son fruto de la estructura de un reino político, y como vemos hoy en día, también pueden venirse abajo.

Donde el hombre se aparta de la fe, los horrores del paganismo se presentan de nuevo con reforzada potencia. Yo creo, y eso puede comprobarse, que Dios ha irrumpido en la historia de una forma mucho más suave de lo que nos hubiera gustado. Pero así es su respuesta a la libertad. Y si nosotros deseamos y aprobamos que Dios respete la libertad, debemos respetar y amar la suavidad de sus manos.

*Antes, el cristianismo no estaba extendido universalmente como lo está ahora. Pero su expansión no ha estado siempre acompañada*

*de santidad.*

Esa expansión cuantitativa del cristianismo —con el imprescindible crecimiento del número de fieles— no siempre conlleva una mejora del mundo, porque, de hecho, no todos los que se dicen cristianos lo son realmente. El cristianismo repercute, indirectamente, en la configuración del mundo a través de los hombres, a través de su libertad. Pero el cristianismo en sí, no es un nuevo y organizado sistema político-social para acabar con el mal.

*Con respecto a si ha habido Redención o no ha habido Redención, ¿qué significado tiene la existencia del mal en el mundo?*

El mal tiene poder y está en los caminos de la libertad del hombre, configurando sus propias estructuras. Porque, evidentemente, hay formas del mal que presionan al hombre y pueden bloquear su libertad, llegando, incluso, a levantar un muro que impida la irrupción de Dios en el mundo. Pero Dios no venció al mal en Cristo en el sentido de que éste ya no pudiera volver a tentar a la libertad del hombre, sino brindándonos la posibilidad —sin obligarnos— de tomarnos de su mano para enderezar nuestros caminos.

*¿Con eso quiere decir que Dios tiene poco poder sobre este mundo?*

En cualquier caso, no ha querido ejercer su poder como a nosotros nos hubiera gustado. Lógicamente, en este *Weltgeist,* en este espíritu de la época, yo también me haría esa pregunta que usted me hace: «¿por qué sigue impotente?», «¿por qué reina tan débilmente, crucificado, como un fracasado?». Sin embargo, es evidente que quiere reinar así, ese es el poder divino. Porque dominar por imposición, con un poder que se ha conseguido y se mantiene por la fuerza, al parecer, no es la forma divina de poder.

*Volviendo a la pregunta de antes: esta situación del mundo en el siglo XX, que ha sido calificada como «requiem satánico», ¿no debería asustarnos?*

Nosotros, los cristianos, sabemos que el mundo está siempre en manos de Dios. Aun cuando el hombre se alejara de Dios hasta el punto de abocarse a la destrucción al final de los tiempos, Dios volverá a establecer un nuevo comienzo. Nosotros hacemos las cosas con la fe puesta en Dios, para que el hombre no se aleje de Él y el mundo sea, en la medida en que nosotros podamos, una nueva Creación suya, que el hombre pueda vivir una nueva vida como criatura suya.

Pero, por supuesto, también podría hacerse un diagnóstico más pesimista. Podría ocurrir que la ausencia de Dios —Metz lo formuló de un modo un tanto extraño, como la «crisis de Dios»— sea tan fuerte, que el hombre entre moralmente en barrena y tengamos ante nosotros la destrucción del mundo, el apocalipsis, el caos. También se puede contar con esa posibilidad. No debemos excluir un diagnóstico apocalíptico. Pero, incluso entonces, contaríamos con la protección de Dios que acoge a los hombres que le buscan; y el amor siempre es más fuerte que el odio.

*«A finales del segundo milenio» —decía Juan Pablo II en cierta ocasión— «la Iglesia ha vuelto a ser Iglesia de los mártires.» Y por otra parte, usted, Señor Cardenal, hizo un balance parecido sobre la situación actual: «Si no recuperamos un poco de nuestra identidad cristiana, no seremos capaces de hacer frente a los desafíos de la hora presente»*

Pero, como decíamos anteriormente, la Iglesia también irá adquiriendo nuevas formas. Será una Iglesia de minorías, menos identificada con las grandes sociedades, y compuesta por círculos de creyentes plenamente convencidos, con vida interior; y entonces la Iglesia podrá ser mucho más operativo. Podrá ser, con palabras de la Biblia, precisamente, «la sal de la tierra». En esta transformación es nuevamente muy importante que lo constante en el hombre, lo que es esencial para él, no se destruya nunca, y las energías que le sostienen como hombre serán aún más necesarias.

La Iglesia tiene que tener, por una parte, flexibilidad para aceptar los cambios de actitudes y de sistemas en la sociedad, y seguir

solucionando sus anteriores obligaciones de un modo nuevo. Pero, por otra, también tiene cada vez mayor necesidad de la lealtad del hombre, para poder sostenerle y ayudarle a sobrevivir, y a mantener su dignidad. La Iglesia tiene que dejar constancia de esto Y ayudar al hombre, tirando de él hacia arriba, hacia Dios; sólo así recibirá el hombre el vigor y la fortaleza que exige la paz en la tierra.

*Hay gente que piensa que la Iglesia a veces actúa de forma que parece incompatible con la Revelación. Un ejemplo de esas «grietas» en la historia del segundo milenio del cristianismo sería lo que el Papa denominó intolerancia en contra los nombre de la religión y complicidad en los delitos derechos humanos. Ahora, la Iglesia habla con cierta frecuencia de sus errores en relación con los judíos, o en relación con la mujer Estas confesiones parecían hasta ahora una pérdida de la propia autoridad. ¿No se debería hablar, incluso con una actitud más abierta todavía, de los fallos que la Iglesia ha tenido a lo largo de la historia?*

La sinceridad es una virtud capital para todo, también para saber qué es y qué no es la Iglesia, y para conocernos a nosotros mismos un poco mejor. En este sentido, una decepción —si se puede decir así— producida por no ocultar el lado sombrío de la historia de la Iglesia, también es una muestra de su honradez y de la importancia de la sinceridad. Si una confesión, digámoslo así, si reconocer las propias culpas es propio de la naturaleza del cristiano, porque sólo de ese modo puede ser justo y sincero consigo mismo, lógicamente, también es propio de la naturaleza de la personalidad colectiva de la Iglesia realizar esa puesta al día, ese reconocimiento de los propios errores. Así que, efectivamente, la Iglesia necesita ese «salmo penitencial» para poder presentarse lealmente ante Dios y ante los hombres.

No obstante, creo muy importante recordar y no pasar por alto que, pese a sus fallos y debilidades, la Iglesia siempre ha proclamado la Palabra de Dios y ha impartido los sacramentos, dejando así constancia de la fuerza y del vigor de la salvación, y haciendo evidente que posee la fuerza capaz de vencer al mal. Y el poder de

Dios también se manifiesta en que, cuando el cristianismo parece a Punto de extinguirse y quedar reducido a brasas y cenizas, la fe cristiana florece de nuevo. Me estoy refiriendo, Por ejemplo, al siglo X, cuando el papado era una ruina que hacía pensar que, en Roma, el cristianismo acabaría definitivamente. Y, sin embargo, fue entonces cuando, con la vida monástica, resurgió un dinamismo nuevo para la fe. Es posible que, ahora, en medio de esta decadencia de la Iglesia, el cristianismo perdure sólo como una realidad apenas vivida. Pero la presencia de Cristo en su Iglesia ejerce un dinamismo interior que constantemente la va renovando incluso en lugares inesperados.

*El peso de la historia que presiona sobre la Iglesia parece bastante importante. Lo digo, porque con motivo de las celebraciones del Quinto centenario del descubrimiento de América por Colón, se observaron algunos sentimientos críticos hacia las misiones, con tanta fuerza que parecía que habían tenido lugar ayer.*

Ahí, por supuesto, había muchos juicios globales que no responden a la verdad de la historia; más bien respondían a las emociones del momento. Yo no pretendo discutir los fallos o errores que pudieron someterse. Pero, precisamente ahora hay nuevos estudios, más profundos, en relación con ese tema; y las nuevas investigaciones dejan al descubierto que la fe —y la Iglesia también— realizó una gran tarea de protección de la cultura frente a aquel aplastamiento brutal de los hombres, debido, sobre todo, a un afán desmedido de posesión por parte de los descubridores. El papa Pablo III Y sus sucesores intercedieron con firmeza en favor de los derechos de los indígenas y ordenaron los correspondientes ordenamientos jurídicos. La corona española, en concreto el emperador Carlos V, también dictó nuevas leyes, en gran parte irrealizables, pero que honran a la corona española, pues protegían los derechos de los indígenas a los que, expresamente, reconocían como seres humanos y, por tanto, titulares o portadores de derechos humanos. En el siglo de oro de España, los teólogos y los canonistas españoles fueron los que dieron origen a la idea de los derechos

humanos. Posteriormente, otros los hicieron suyos, pero para entonces ya habían sido redactados, en España, por Vitoria.

Aquel gran movimiento misionero de franciscanos y dominicos se transformó en un movimiento defensor del hombre. No hablo sólo de Bartolorné de las Casas, sino de otros muchos misioneros, de un gran número de misionenros anónimos. Ahora ha salido a la luz un aspecto muy interesante de la historia de las misiones. Aquellos primeros franciscanos que fueron a Méjico como misioneros aún estaban influenciados por la teología del siglo XIII y predicaban un cristianismo muy sencillo, muy directo y sin que mediara ninguna institución. Pero los indígenas apenas hubieran prestado atención al cristianismo —como vemos que sucedió en Méjico— si no hubiera sido porque percibían en la fe una especial fuerza liberadora. Liberadora también del culto que habían tenido hasta entonces. Méjico fue conquistado porque el pueblo oprimido cerró filas junto a los españoles para poder liberarse de aquel dominio. Todo ello junto da una imagen muy diferente y en la que no existen culpas que perdonar. En la fe había una gran fuerza protectora y liberadora que hizo posible que exista una numerosa población india en Centro y Sudamérica; de no haberla habido, las cosas hubieran sido muy diferentes.

*Y, dígame, ¿cómo puede explicar que la rehabilitación de Galileo haya tardado siglos en efectuarse?*

Yo diría que aquí más bien se ha rendido homenaje a un tema que ya había prescrito. Nadie se sentía en la necesidad de proceder a una rehabilitación expresa. El caso Galileo fue intencionadamente ensalzado por la Ilustración, como ejemplo concreto del conflicto entre Iglesia y ciencia. Tenía peso propio, históricamente hablando, pero la sobrecarga de tensiones electrizantes y casi míticas no se justificaba. La Ilustración quería hacer de ese asunto el prototipo del comportamiento de la Iglesia frente a la ciencia. Y, de ese modo, el caso de Galileo fue hinchándose para poder poner de relieve la enemistad y la hostilidad de una Iglesia demasiado anticuada frente a la ciencia. Pero, lentamente, se fue forjando el juicio: «esto no está

en el pasado, es algo que va horadando los espíritus y que conviene depurar explícitamente».

*Qué habría hecho el mundo sin la Iglesia es una interrogante sin respuesta. Pero no se puede negar que la fe cristiana también ha liberado y cultivado al mundo, por ejemplo, en el desarrollo de los derechos humanos, en la cultura y en la ciencia, en la educación ética. Europa no hubiera sido posible sin esa fecundidad. El periodista judío Franz Oppenheimer escribió: «Las democracias deben su origen al mundo judeo-cristiano de Occidente. La historia de su origen condiciona fundamentalmente nuestro mundo pluralista. También a su origen hemos de agradecer las normas que hasta ahora han aprobado, juzgado y corregido nuestras democracias ». Y usted mismo también ha dicho que la existencia de las democracias tenía algo que ver con la existencia de los valores cristianos.*

Yo sólo puedo subrayar eso que ha escrito Oppenheimer. Hoy en día, todos sabemos que el modelo democrático procede de la constitución monástico, que fue pionera con sus capítulos y sus votaciones. La idea de derechos iguales para todos encontró ahí su forma política. También es cierto que antes había habido una democracia griega de donde se tomaron algunas ideas decisivas, pero después del ocaso de los dioses, tenían que ser transmitidas de alguna otra forma. Es un hecho evidente que las dos primeras democracias —la americana y la inglesa— están basadas en una misma conformidad de valores procedente de la fe cristiana, y que sólo pueden funcionar, y funcionan, cuando existe un acuerdo fundamental sobre los valores. De no ser así, se disolverían, se desintegrarían. De ahí se obtiene un balance histórico muy positivo para el cristianismo que desplegó una relación nueva del hombre consigo mismo y con una nueva humanidad. La antigua democracia griega dependía de la seguridad de los dioses. La democracia cristiana de la Edad Moderna dependía de los auténticos valores de la fe obtenidos por la elección de una mayoría. Justo en ese balance del siglo XX que hacía antes, quedaba demostrado que, cuando se suprime el cristianismo, irrumpen de nuevo los poderes del mal que

han de ser nuevamente rechazados por el cristianismo. De forma puramente histórica podría decirse que no hay democracia sin fundamentos religiosos.

*El Cardenal inglés Newman dijo a propósito del mensaje que la Iglesia trae al mundo: «Sólo por nosotros los cristianos se podrá detener la caída del mundo, porque una red internacional de comunidades cristianas se extiende universalmente. La existencia del mundo está vinculada a la existencia de la Iglesia. Si la Iglesia cayese enferma, el mundo elevaría una protesta por ello».*

Esa formulación tal vez resulte demasiado drástica, y, sin embargo, yo diría que, precisamente, la historia de las grandes dictaduras ateas de nuestro siglo —nacionalsocialismo y comunismo— ha demostrado que, cuando faltan la fuerza de la Iglesia y el empuje de la fe, el mundo salta en pedazos. El paganismo precristiano aún tenía cierta inocencia y la vinculación a los dioses también encarnaba valores primitivos que ponían límites al mal, ahora si desaparecieran las fuerzas contrarias al mal se produciría un enorme cataclismo.

Ahora podemos decir, basados en la certeza de la experiencia, que, después de haber sido arrancada de cuajo la autoridad moral que representa la fe cristiana, la humanidad se encuentra como un gran barco después de chocar contra un iceberg, dando bandazos y afrontando enormes riesgos para poder sobrevivir.

## Catarsis: la época de transición y sus duras pruebas

*Justo al acabar un siglo el tiempo parece correr más aprisa, como si tuviera algún compromiso secreto. Es como aquel grano de mostaza que seguía pareciendo pequeño, hasta que, poco antes de que llegara la hora, de pronto creció para darse a conocer al mundo. Muchos son los convencidos de que ahora nos encontramos en los orígenes de una nueva sociedad universal que se distinguirá de la actual en cuestiones fundamentales, del mismo modo que el mundo*

*de la revolución industrial se distinguió de su anterior período agrario.*

*Es algo así como lo que los sociólogos llaman un suceso en la línea divisoria de aguas, como una vuelta del curso actual de un río hacia valores menos significativos para sobrevivir en la nueva época. Estos son tiempos en los que no hay realmente un Hoy, sino un* No-más-como-ayer *y un* Todavía-menos~que-mañana. *¿Debemos tener alguna actitud fundamental ante esta transición?*

Yo también percibo esa aceleración de la historia. Siempre que se hace un descubrimiento, lo que sigue después también transcurre a mucha velocidad. Cuando pienso en los cambios habidos en el mundo en estos últimos treinta años, casi puedo tocar con las manos esa aceleración de la historia y todas sus modificaciones llevadas a cabo. El mundo cambiante está presionando el presente e incluso podría decirse que, en cierto grado, ya está aquí.

Y vemos seguir adelante su proceso sin que nosotros hayamos podido siquiera vislumbrar ni su dirección ni lo que pueda venir de ahí.

Sólo se perciben las grandes colectividades. Ahí están la Unión Europea, el mundo islámico, o el intento de crear una conciencia universal para todos a través de las conferencias de la O.N.U. Al mismo tiempo, observamos cómo crece la autoafirmación de lo propio, que cada vez es más obstinada. Uniformidad y división en mutua dependencia. Y en esa uniformidada se va desarrollando, paradójicamente, una creciente irritabilidad de unos contra otros. Pero, de momento, nadie sabría predecir qué forma concreta pueda tomar todo esto. Por eso a mí me parece que, en una situación como la actual, en este mundo de cambios tan rápidos e imprevisibles, la constancia del hombre en lo esencial es cada vez más importante.

*Según algunos datos, está empeorando la supervivencia en este planeta. A partir de mitad de los años ochenta, las catástrofes naturales en el mundo han aumentado, en número y en gravedad,*

*dejando claro, además, que no sólo fueron causadas por la naturaleza, sino que la mayoría de ellas fueron originadas por el hombre. Unas veces, interviniendo directamente en un sistema natural, y otras, perdiendo el control sobre sus propios sistemas. Algunos creen que se trata de la ira de Dios. Posiblemente sea una purificación, una catarsis. Posiblemente haya que hacer pedazos todo lo anterior, para después poder rehacerlo de nuevo. Pero, ¿se requiere tanta danza infernal sobre un volcán, se requiere tanta agitación, tantas furias desatadas y tantos efluvios al final de los tiempos, para este climaterio de la historia universal, y para poder recomenzar de nuevo? ¿Era éste el verdadero sentido del Apocalipsis?*

Eso es muy difícil de responder. Lo que nosotros deberíamos hacer es esmerarnos en preparar un nuevo comienzo con las fuerzas de la Creación y de la Redención que ya tenemos. Y también deberíamos liberar, digamos, esa energía que tiene el hombre para luchar y para *limitarse* a sí mismo. Porque, evidentemente, de ahí es de donde nos vienen todas las fuerzas. De ahí sabe el hombre que él no hace todo lo que puede hacer —podría destruir el mundo y destruirse a sí mismo—, porque, frente a ese «poder hacer» está la medida del «deber hacer» y del «querer hacer». No sólo para reconocer una imposibilidad física, sino para reconocer también la que definimos como imposibilidad moral. La educación en este sentido es, sin duda alguna, fundamental, para que el género humano pueda superar la tentación del árbol prohibido.

La Iglesia debería enseñar al hombre a crecer por sí mismo y saber contrarrestar su fuerza física, con la correspondiente fuerza moral. Y eso no se obtiene de la simple moralidad, como sabemos, es fruto de la unión interior con Dios vivo. La moral tiene fuerza sólo cuando Dios existe como fuerza interior en nuestro ser *(Dasein),* y no cuando procede de un puro cálculo personal.

*Tal vez no quede ya ninguna posibilidad de salvación desde fuera, pero sí desde dentro, la salvación de una conciencia que no esté basada en el ego. Hace poco usted decía: «Tal vez las advertencias*

*bíblicas sobre los cambios perjudiciales en la vida del hombre quisieran decirnos: el estado de nuestro espíritu influye en la naturaleza».*

Sí. A *mí* a veces también me parece ver claramente que es el hombre quien amenaza a la naturaleza con arrebatarle su hálito de vida. Y esa contaminación ambiental exterior que sufrimos también me parece espejo y emanación de la contaminación de nuestro interior, a la que apenas prestamos atención. Yo diría que ese es el gran déficit de los movimientos ecologistas. Arremeten con pasión muy comprensible y justificada contra la contaminación del medio ambiente, mientras tratan la autocontaminación espiritual del hombre como si fuera uno de sus derechos a la libertad. Ahí hay algo erróneo. Eliminamos la contaminación cuantificable, pero no prestamos atención a la contaminación espiritual del hombre —que es parte de la Creación— para poder respirar humanamente, y, en cambio, defendemos lo que, con un concepto falso de libertad, crea la voluntad humana.

Mientras sigamos cultivando en nuestro interior esa caricatura de libertad, es decir, la libertad de la destrucción espiritual, todos los cambios que queramos dirigir hacia el exterior serán ineficaces. Creo que habría que prestar más atención a esto. No sólo la naturaleza tiene leyes, disposiciones y un orden de vida que hemos de seguir si queremos vivir en y de ella. El hombre es criatura y, como tal, tiene también un orden en la Creación. El hombre no puede hacer nada arbitrariamente, por sí mismo. Para poder vivir desde dentro, tiene que reconocerse como criatura y procurar tener en su interior la pureza del ser criatura, algo así como una especie de ecología espiritual, si queremos llamarlo así. Cuando no se entiende este punto central de la ecología, todo lo demás es inútil.

El capítulo 8 de la Carta a los Romanos lo explica muy claramente. Dice que Adán, o sea, el hombre interiormente contaminado, trata a la Creación como a una esclava y la somete, y que la Creación sometida gime por ello. Hoy en día escuchamos a la Creación gemir como nunca. Pablo, además, añade que la Creación espera la

presencia del Hijo de Dios para poder respirar, y que sólo respirará cuando se vea sometida a hombres que sean un reflejo de Dios.

*Al parecer, con tanto cambio en el mundo, todavía nos esperan nuevas sorpresas, ya no sabemos exactamente qué debemos hacer. La pregunta es si la cristiandad, con el conocimiento básico que tiene, podrá hallar una respuesta correcta a todas estas evoluciones, a resultados tan distintos y a tanta cosa por aclarar.*

Efectivamente, ahora tienen que aplicar esos conocimientos básicos en campos nuevos, y eso no se consigue sin esfuerzo, requiere un conjunto de resultados, sufrimientos y experiencias. Pero los puntos de partida esenciales de la cristiandad, ofrecen siempre soluciones que, con la ayuda de nuevas experiencias, después se pueden acabar de concretar. Por eso el cristianismo es una constante forma de pensamiento y de vida, y no una receta que pueda aplicarse a todo. Pero sí nos da una orientación básica y luces para poder llegar a la respuesta conveniente. Siendo conscientes de que el hombre es, antes que nada, imagen de Dios, y respetando el orden de vida explicado en los Diez Mandamientos, ya tenemos la orientación esencial y necesaria para poder establecer las respuestas ante los nuevos problemas. Y esto requiere el esfuerzo de muchos en una búsqueda común de lo más justo y correcto, de lo más auténtico, antes de poder pasar a su aplicación.

## Una «nueva primavera para el espíritu humano» en el tercer milenio

*Al acabar este siglo, muchas de las promesas hechas a la sociedad, se han venido abajo. Por ejemplo el marxismo* (Marx: *«La religión es el opio del pueblo»), el psicoanálisis (Freud: «La religión es la neurosis de la humanidad»), así como la idea que tienen los sociólogos de que la ética no es más que una instancia moral. A todo eso hay que añadir las nuevas tesis sobre las reformas en las relaciones sexuales, o en la educación, y todo con una nueva concepción de la autoridad. Usted mismo se atrevía a hacer un pronóstico hace diez años: «Lo nuevo aún está por venir». ¿Qué*

*idea tenía entonces de todo lo nuevo?, ¿sabía ya lo que iba a suceder? ¿Quería entonces decir que la cultura de la postmodernidad sobreviviría, una cultura que usted describió como «de autodistanciamiento del primer recuerdo del hombre», que es el «recuerdo de Dios»?*

Yo expresaba esa esperanza. Lo que yo entonces quería decir era que los aforismos y las contradicciones de esas teorías también dejaban ver su falsedad interior. Y ese es, ahora, en gran medida, nuestro caso. Estamos atravesando una época de desmitificación de muchas ideologías que sólo eran una explicación económica del mundo dada por Marx, y que, en principio, parecían muy lógicas y convincentes. Incluso llegó a fascinar a muchos, sobre todo, por estar compaginada con una ética, pero que, sencillamente, no contenía la realidad. El hombre, ahí, no tenía explicación. Ahora ya se ha demostrado que la religión, en efecto, es una realidad primigenia en el hombre. Y lo mismo sucede con otras realidades, como, por ejemplo, con la educación antiautoritaria, que ya se ha visto que es inadecuada porque es propio de la naturaleza del hombre necesitar una autoridad. Y lo que yo quería expresar ahí, es mi esperanza de que, con la experiencia de la historia, cuanto antes, se llegue a la autocrítica de esas ideologías. Porque eso nos haría reflexionar y tendríamos una nueva visión de lo cristiano y, entonces, con el nuevo concepto adquirido y con los fragmentos de verdad que hubiera en esas ideologías, lograríamos una nueva presencia del cristianismo.

De todas formas, ya hemos visto que de los fracasos y de los derrumbamientos no se producen necesariamente nuevas perspectivas positivas. En los países excomunistas, por ejemplo, el continuo empeoramiento de su situación económica y política, no origina desde luego, la regeneración del comunismo, pero tampoco produce un movimiento positivo, en el sentido de decir: «tendríamos que volver a los antiguos valores cristianos». Lo que realmente produce es cansancio en las almas, agotamiento, resignación; y, lógicamente, la desesperanza va en aumento. El renacimiento cristiano no llega por la negación de anteriores ideologías; con eso

no se producen necesariamente movimientos hacia actitudes más vitales, más positivas. Simplemente se abre un espacio a la decepción que podría conducir a nuevos fracasos, pero que también puede ofrecer al hombre otra posibilidad: la de sentirse atraído por la fuerza y el vigor del cristianismo, y entonces se produciría una regeneración. Por tanto, como veíamos antes, no se origina como una necesidad por ley natural.

*De momento se puede observar que lo puramente científico, la visión racionalista y materialista del mundo, que tanto ha marcado a este siglo, se va agotando y va desapareciendo. ¿Volverá el hombre del tercer milenio a aceptar mitos en su vida? Antiguamente había mitos que servían de velo para ocultar la realidad. ¿Se volverá a los mitos para afrontar las nuevas realidades, para conocer mejor las verdades más Profundas? En el medievo el mundo estaba lleno de signos, nada existía por sí mismo, todo estaba relacionado con el más allá. «El hombre vive de ilusiones», decía el gran filósofo de la historia Johann Huizinga, «y porque todo es ilusión para él, entiende la oscura metafisica».*

Los mitos despiertan interés por todas partes, eso es querer volver a lo anterior, al cristianismo, es una vuelta a la antigua mitología con la esperanza de encontrar otros modelos de vida y de recobrar las primitivas fuerzas. Pero ahí se esconde mucho romanticismo. Porque cuando no nos satisface el presente, ni podemos volver atrás en la historia, ni podemos recuperar el pasado. En esa evocación de los mitos precristianos, que no se buscan en el cristianismo por encontrarlo demasiado racional o demasiado gastado hay, ante todo, un deseo de huir de las exigencias del cristianismo, buscando el máximo apoyo en lo religioso, pero evitando en todo lo posible cualquier compromiso, eludiendo cualquier vinculación posible.

Yo no digo que en esos mitos no se oculte algo a lo que nosotros podamos recurrir. La humanidad también ha encontrado la verdad en esos mitos, y eso le ha ayudado a buscar otros caminos. Pero si los mitos ya están preparados por nosotros, y los elegimos según

nuestras necesidades, entonces no tienen ninguna fuerza La religión, como su propio nombre indica, no puede existir sin una ligadura. De no existir una disposición al compromiso, al sometimiento, a la verdad ante todo, la religión solamente sería un juego. Antes me ha citado *El juego de perlas de cristal.* La nueva búsqueda corre el riesgo de no ser suficientemente trascendente, y, entonces, las fuerzas que confiamos recibir no llegarán nunca. Más bien será una especie de sueño en el que los problemas y los poderes reales, que el nuevo mundo trae consigo, no se dejarán dominar ni conducir por caminos rectos. La nostalgia de la religión que ahora existe es la simple necesidad de recibir algo de su fuerza, y, también, el reconocimiento de que la necesitamos porque estamos viviendo de modo precario. Esto es, con toda seguridad, algo positivo, pero aún está demasiado vinculado a la voluntad. La humildad de reconocer una verdad que resulta exigente y que yo no he escogido para mi, sigue ausente.

*¿Imagina usted que la humanidad pueda ser testigo de una nueva Ilustración que, con enfoques liberales positivos, reconciliara los extremos e incluyera de nuevo la dimensión de la fe en la vida y en el pensamiento? Tal vez así quedaría dignamente superado en la conciencia humana lo que podríamos llamar el foso de Andrés y se pondría fin a la escisión del hombre. A lo mejor ésta podría ser la visión de una nueva integración, una integración que no renunciaría a Dios.*

Un creyente siempre tiene la esperanza de que a un período de oscuridad y desintegración le suceda otro de retorno. Pero un cambio hacia adelante, como expliqué antes, porque nosotros no podemos retrotraernos a períodos anteriores. Usted me hablaba de una nueva integración, exactamente de la posibilidad de una nueva Ilustración que descubriera lo esencial y lo uniera a lo nuevo. En mi opinión, esa es una esperanza que no se vislumbra a corto plazo. Las corrientes de separación de las fuerzas espirituales son aún muy grandes. Por una parte, está la fascinación de tener un conocimiento integral, y por otra, la previa resignación. Pero también existe un gran temor al compromiso que eso pudiera significar. Yo

creo que, de momento, nos encontramos todavía en un largo período de confusión. Pero el cristiano siempre hará lo que deba hacer para que, por encima de esa fragmentación del conocimiento que tanto desintegra la vida, se manifiesten la integridad y la unidad del hombre que proceden de Dios, y vuelvan a unirse, por así decir, todos los caminos. Debemos intentar conseguirlo, aunque yo no albergo la esperanza de que esto se consiga enseguida.

*Juan Pablo II habló en su discurso ante las Naciones Unidas en Nueva York, en el año 1995, de los fundamentos de un nuevo orden universal y de una nueva esperanza para el tercer milenio. «Veremos», decía el Papa, «que las lágrimas de este siglo han preparado el fundamento para una nueva primavera del espíritu humano.» ¿Qué quiso decir con una «nueva primavera»? ¿Una nueva identidad del hombre?*

Esto es todo un capítulo. El Papa abriga la gran esperanza de que a un milenio de divisiones le suceda otro de uniones. Mantiene la tesis de que el primer milenio de la cristiandad fue un milenio de unidad entre todos los cristianos. Aunque hubo cismas, que todos conocemos, se mantuvo la unión entre Oriente y Occidente. El segundo milenio, que estamos acabando, ha sido el de los grandes cismas, pero ahora hemos llegado también a un acuerdo común para buscar la forma de volver a la unidad. Su gran esfuerzo ecuménico está en esta perspectiva histórico-filosófica. El Papa está plenamente convencido de que tanto la declaración afirmativa como el llamamiento al ecumenismo del Vaticano II, se inserta en este movimiento histórico-filosófico.

Este resurgimiento del ecumenismo en el Vaticano II es señal clara de que estamos en vías de una nueva un¡dad. El Papa cree que los siglos tienen su propia fisonomía; por eso espera que los grandes hundimientos de este siglo y sus lágrimas, como él mismo decía, se apacigüen y se conviertan en un nuevo comienzo. Tenemos que lograr la unidad de la humanidad, la unidad de las religiones y la unidad de los cristianos, para que pueda dar lugar a una época positiva. Hay que tener sueños como éste. Es un sueño que nos

anima y nos invita a todos a ponernos en marcha en esa dirección. La inagotable energía con la que se mueve el Papa tiene su origen, precisamente, en esta esperanza suya. Sería lamentable que nosotros nos dejáramos llevar por un simple desaliento o por un cálculo pesimista, en vez de por una ilusión con un contenido altamente positivo y significativo, Sería lamentable que no tuviéramos valor suficiente para caminar en esa dirección. Pero que esta gran ilusión sea pronto una realidad, evidentemente, está sólo en manos de Dios; yo, de momento, no la vea demasiado próxima.

## Iglesia, Estado y sociedad

*Con la separación de la Iglesia y del Estado, el siglo XIX veía la fe como algo subjetivo y sólo la entendía como un asunto privado. Muchos creen que el actual y progresivo proceso de secularización es una seria amenaza para la supervivencia de la fe y de la Iglesia. Una vez acabado aquel tiempo en el que el Estado establecía la religión, ¿no podría ser este fin de siglo una nueva ocasión para la fe de la Iglesia? «Es propio de la naturaleza de la Iglesia», aclaraba usted mismo con respecto a esta relación, «estar separada del Estado y que su fe no sea impuesta por el Estado, sino que dependa del libre convencimiento».*

La idea de la separación de la Iglesia y del Estado se debe al cristianismo. Antes del cristianismo había una identidad entre la constitución política y la religión. En todas las culturas se aceptaba el Estado como algo sagrado y, por tanto, era también el mejor guardián de lo sagrado. Esto ya era así en la prehistoria del cristianismo, en el Antiguo Testamento. En Israel estaba, al principio, entremezclado. Pero, cuando la fe del pueblo de Israel pasó a ser la fe de todos los pueblos, su identificación política se disolvió y se convirtió en un elemento que sobrepasaba las diferencias y separaciones políticas. Y ese fue, en realidad, el punto de confrontación entre el cristianismo y el imperio romano. El Estado había tolerado las religiones privadas pero siempre con la condición de que se reconociera el culto al Estado, la cohesión del cielo de los

dioses bajo los auspicios de Roma, y de que se pusiera el máximo énfasis en la religión del Estado.

Pero el cristianismo no aceptó esas condiciones; suprimió el carácter sagrado del Estado y, con ello, cuestionó la construcción fundamental de todo el Imperio romano es decir, del antiguo mundo. Así que, después de todo, esa separación es, en su origen, un legado cristiano al mismo tiempo que un factor determinante para la libertad. El Estado, por tanto, ya no es un poder sagrado, es un orden limitado por una fe que, a su vez, tampoco la proporciona el Estado, sino que es un don de un Dios, que está por encima de él y que, además, es su juez. Eso era algo nuevo y se podía explicar de diversas formas según la situación de cada sociedad. La evolución de ese modelo de separación entre Iglesia y Estado, a partir de la Ilustración, se ha realizado, en este sentido, de forma positiva. Lo negativo ha sido que los tiempos modernos, además de reducir la religión a subjetivismo, volvieron al absolutismo del Estado, que se advierte claramente en Hegel.

El cristianismo, por su parte, nunca quiso ser considerado religión de Estado, al menos al principio; quería distinguirse del Estado. Estaba dispuesto a rogar por el emperador, pero no a ofrecerle sacrificios. Además, había conquistado derechos públicos, es decir, ya no era solamente un sentimiento subjetivo, —«todo es sentimiento», decía Fausto—, sino que había conseguido ser una realidad de la cual podía hablarse abiertamente y que establecía sus propias normas de conducta y, en cierta medida, también obligaba al Estado y a los poderosos de este mundo. En ese sentido, yo creo que el desarrollo de la Edad Moderna trajo consigo lo negativo del subjetivismo, pero también tuvo su lado positivo, que es la combinación de una Iglesia libre en un Estado libre, si se puede hablar así. De ese modo se podía fundamentar la fe libremente y con mayor profundidad, pues había que seguir predicando la Palabra de Dios en público, estando bien preparados para luchar contra el subjetivismo.

*Pier Paolo Pasolini vio una oportunidad para la Iglesia que consistía en pasarse al papel de radical oposición. En el verano de 1977, escribió una carta al Papa Pablo VI en la que le decía: «En el marco de una perspectiva radical, o tal vez utópica, o de un período que termina, ahora se puede ver con claridad lo que la Iglesia debería hacer para escapar a un final vergonzoso. La Iglesia debería pasarse a la oposición. Podría concentrar sus fuerzas para luchar —dicho sea de paso, puede volver la vista atrás a una larga tradición de luchas del papado contra el imperio secular— ahora contra un nuevo imperio, el del consumismo que no quiere someterse a ella. Ante semejante insubordinación , la Iglesia podría convertirse en nuevo símbolo de oposición y de rebelión, y volver así a su primitivo origen».*

Hay mucho de verdadero en eso. El anacronismo de la Iglesia, que, por una parte, significa debilidad —se la empuja para que se aparte—, también puede ser su fortaleza. Los hombres tal vez piensen que, para luchar contra ideologías tan banales como las que ahora predominan en el mundo, necesitamos la sólida oposición de una Iglesia moderna, cuando la Iglesia más bien parece ser anti-moderna y oponerse a todo lo que se dice. La Iglesia necesita ejercer un papel de oposición profético, que debería tener el coraje de representar. Aunque al principio parezca lo contrario, su mayor fuerza está, precisamente, en el coraje de la verdad, a pesar de que, impidiendo una arbitrariedad, pueda parecer que la Iglesia se está encerrando en un *ghetto.*

Pero yo no definiría el cometido de la Iglesia como el de una oposición, en general. Porque la Iglesia siempre está participando en la construcción de algo positivo. Siempre está colaborando de modo constructivo para que todo adquiera su mejor forma, la más justa. Y tampoco se puede replegar al papel de una oposición sistemática porque la Iglesia sabe lo que tiene que hacer, cuándo tiene que presentar una objeción y cuándo debe colaborar y participar en algo; sabe cuándo puede decir que sí y cuándo debe decir que no, defendiendo su propia naturaleza.

## Ecumenismo y unidad

*Antes comentaba que una ilusión del Papa Juan Pablo II es la unidad de los cristianos al finalizar este milenio. La Iglesia católica romana ha hecho ofertas de apertura, ha planteado diálogos interconfesionales en el plano teológico. En la encíclica publicada en mayo de 1995, «Ut Unum sint»,, sobre el ecumenismo, el Papa expresa la esperanza de que «en el umbral de un nuevo milenio .... momento excepcional ..., la unidad entre todos los cristianos crezca hasta alcanzar la plena comunión». Porque, «el cisma contradice manifiestamente la voluntad de Cristo, es una contrariedad para el mundo ... ». ¿Es posible esta unidad de todos los cristianos? Porque en esa misma encíclica se dice también que se debe evitar absolutamente, «cualquier forma de reduccionismo o de fácil acuerdo».*

La cuestión sobre los posibles modelos de unidad es seria y difícil de resolver. Lo primero que habría que hacer sería preguntarse: «¿qué podemos hacer?», «¿qué podemos esperar y qué no debemos esperar?». Y la segunda pregunta sería: «¿y qué es mejor realmente?». Yo no me atrevo a esperar una unidad absoluta en la historia interna de la cristiandad. Porque incluso ahora, que se está llevando a cabo la unificación, se está viendo que siguen produciéndose fraccionamientos. Por un lado, por la constante aparición de sectas, muchas de las cuales ocultan su sincretismo con elementos paganos y no cristianos, pero, sobre todo, por los continuos movimientos espirituales que aparecen en el interior de la Iglesia y que cada vez son mayores. Y, además, también están las iglesias de la Reforma que tienen un cisma, bastante profundo, entre algunos elementos evangélicos y los movimientos modernos (y en el protestantismo alemán, la discusión entre las dos ramas también es evidente). Y también en la Iglesia ortodoxa. Aunque ahí se podría decir que la unidad no es tan importante, porque ellos desean ser autocéfalos. Pero también tienen sus diferencias y, por tanto, como vemos, nos encontramos con que en todas partes está actuando el mismo germen. Con respecto a la propia Iglesia católica, hay también algunas divergencias tan fuertes, que, a

veces, da la impresión formal de que haya una Iglesia dentro de otra Iglesia.

Hay que considerar esta cuestión bajo esos dos aspectos; por un lado, hay un acercamiento de los cristianos separados, pero, por otro, en el interior de la Iglesia se siguen apreciando movimientos de desunión. Por eso no conviene abrigar demasiadas esperanzas. Lo que realmente importa es que siempre tengamos presente lo esencial. Que cada cual procure huir de sus propias sombras e intente acercarse al auténtico núcleo de la fe. De momento, si no surgen más movimientos de desunión en *el interior* de la iglesia, y si entendemos que dentro de la separación también podemos estar unidos en muchos aspectos, ya hemos conseguido mucho. Yo no creo que se pueda llegar, pronto a grandes «uniones confesionales». Pero, me parece más importante que eso, que sintamos respeto mutuo, que nos amemos mutuamente, que nos reconozcamos cristianos e intentemos dar al mundo un testimonio conjunto en lo esencial, tanto para una recta conformación del orden secular, como en respuesta a las grandes cuestiones acerca de Dios y del hombre, de dónde viene y a dónde va.

## El islamismo

*Cierto romanticismo ha creado una imagen de Oriente y del Islam que no siempre responde a la realidad. No obstante, no se puede negar que el Islam se distingue especialmente por su forma de juzgar los principios de la sociedad occidental. La posición del individuo o la igualdad del hombre y la mujer se valoran de forma muy diferente en Oriente y en Occidente. El terrorismo islámico desacredita de nuevo al Islam, y en Europa crece el miedo a los homicidios fanáticos. Nadie se atrevería a negar que es muy necesario un mejor conocimiento y comprensión entre las culturas. Pero, ¿en qué fundamentos se podrían basar?*

Esta es una pregunta muy difícil. Pero yo diría que aquí también conviene empezar aclarando que el Islam no es una realidad uniforme. No cuenta con una autoridad uniforme, y por eso el

diálogo con el Islam sólo puede llevarse a cabo con un determinado grupo islámico. Nadie habla en nombre del Islam en conjunto, no tiene una ortodoxia ordenada y común a todos. Y, además, se presenta con diversas variaciones, además de dividirse en chiítas y sunitas, claro está. Hay, por una parte, un Islam «noble», representado, por ejemplo, por el rey de Marruecos, y un Islam extremista, terrorista, que tampoco deberíamos identificar con todo el conjunto islámico, porque no sería justo.

El Islam, efectivamente, tiene estructuras para la convivencia social, para la política, para la religión, totalmente diferentes. Cuando hoy en día se discute en Occidente la posibilidad de establecer facultades de teología islámica, o presentar el Islam como corporación de derecho público, se presupone que todas las religiones están estructuradas de igual forma; que todas se adaptan a un mismo sistema democrático con sus ordenamientos jurídicos y con los espacios libres propios de ese ordenamiento. Pero la esencia misma del Islam lo contradice. Porque el islamismo no admite, en absoluto, esa separación de los ámbitos político y religioso, que, desde el principio, caracteriza al cristianismo. El Corán es una ley íntegramente religiosa que regula la totalidad de la vida política y social islámica, y de ahí se sigue que todo el ordenamineto de vida, en general, sea como dice el Islam. El Corán marca a la sociedad desde el principio hasta el final. Le da libertad, pero sólo parcial, para que no pueda hacer de ella una meta y diga «bien, ya somos una corporación de derecho público, ya estamos presentes en la sociedad como los católicos y los protestantes». El Islam no ha llegado aún a su punto exacto, es todavía un punto de distanciamiento.

En el ordenamiento vital del Islam hay una totalidad que abarca absolutamente todo, con planteamientos muy distintos a los nuestros. Hay un claro sometimiento de la mujer al hombre, y, en su concepción de la vida, existe un sistema ordenado de derecho penal, que continuamente se contrapone a nuestro concepto de sociedad moderna. A ese respecto interesa distinguir claramente que no se trata de una simple confesión religiosa incluída en los

espacios libres de una sociedad pluralista. Si se entiende así, cosa que sucede con cierta frecuencia, se estaría juzgando el Islam como un modelo cristiano disminuido y no según su propia naturaleza. Por eso, evidentemente, el diálogo con el *Islam* es mucho más complicado que un diálogo en el interior del cristianismo.

*Podríamos formular la pregunta en sentido contrario: ¿qué puede decir el consolidado islamismo universal al mundo cristiano?*

Esta consolidación islámica es un fenómeno de muchas caras. Para empezar, está en juego el aspecto financiero. El inmenso poder económico conseguido por los países árabes les permite la construcción de enormes mezquitas, y otras muchas maneras de mantener la presencia islámica en las culturas de todo el mundo. Pero eso, claro está, es sólo un factor. El otro es una identidad cada vez más consolidada, una conciencia de sí mismo cada vez más fuerte.

En la situación cultural del siglo XIX y principios del siglo XX, hasta entrados los años sesenta, la superioridad industrial, cultural, política y militar de los países cristianos era tan grande que el islamismo tuvo que dividirse en dos ramas, y el cristianismo —o al menos las civilizaciones fundadas en el cristianismo— quedó como el gran poder vencedor de la historia universal. Pero entonces tuvo lugar la grave crisis moral del mundo occidental en la que también se encontraba el mundo cristiano. Ante la profunda contradicción moral del mundo occidental y su confusión interior, y ante la reaparición del poder económico en los países árabes, el alma islámica despertó: «nosotros también valemos algo», «nuestra identidad vale más que otras», «nuestra religión se mantiene firme, mientras que de la vuestra ya no queda nada».

Este es el sentimiento del mundo islámico: «los países occidentales no tienen mensaje moral, lo único que pueden ofrecer al mundo es un *know how»;* «la religión cristiana ha abdicado, ya no le queda nada de auténtica religión»; «los cristianos no tienen moral ni tienen fe, sólo les quedan restos de ideas de una Ilustración moderna»; «nosotros, en cambio, tenemos una religión firme y segura».

El islamismo tiene la convicción de que su religión es la más fuerte, que tiene recursos para resistir y perdurar en el mundo. El Islam cree tener algo que decir al mundo: «sí, nosotros somos la fuerza esencial de la religión». Se ha acabado la charlatanería anterior y ahora se presenta al mundo con seguridad y arrogancia. Y eso ha originado un nuevo empuje, ha despertado un fuerte e intenso deseo m. Y su fuerza consiste en que: «nosotros tenemos un ininterrumpido mensaje moral desde los profetas y podemos decir al mundo cómo se ha de vivir; los cristianos no pueden decirlo». Por tanto, nosotros ahora debemos ocuparnos de esa energía del Islam, que ha lascinado a muchos, incluso en círculos académicos.

## El judaísmo

*Vamos ahora al tema más importante de aquella larga lista que hicimos. Durante mucho tiempo se ha creído que el conflicto entre el judaísmo y el cristianismo estaba planteado en las entrañas de la religión. Pero ahora el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe católica comprueba que: «La estrella señala a Jerusalén. Se extingue y luce nuevamente en la Palabra de Dios, en las Sagradas Escrituras de Israel. » ¿Qué quiere decir con esto? ¿Es algo así como una relación radicalmente nueva con el judaísmo?*

Indudablemente, nuestras relaciones con el judaísmo tienen que ser otras, pero eso ya está también en marcha. Todavía no se han eliminado las diferencias, más bien al contrario, en cierto modo, tal vez ahora las notemos más que antes. Pero hemos de vivirlas basándonos en un profundo respeto mutuo y en nuestra unión interior. Y en eso sólo estamos a medio camino. Me refiero concretamente a que, siendo el Antiguo Testamento parte de la Biblia cristiana, siempre ha habido un parentesco entre el judaísmo y el cristianismo. Pero, precisamente, eso mismo ha sido un punto de escisión, pues los judíos creían que nosotros nos habíamos apoderado de su Biblia, aunque no la viviéramos bien. Ellos eran los auténticos propietarios. Y en el cristianismo, por el contrario, siempre ha existido un sentimiento de que los judíos no leían bien el Antiguo Testamento, porque sólo se lee bien si se está abierto y se

da entrada a Jesucristo. Ellos se cerraron interiormente en sí mismos, digamos, y continuaron su propia dirección. Y el cristianismo, en muchas ocasiones, ha utilizado la posesión del Antiguo Testamento en contra de los judíos, argumentando, «vosotros tenéis la Biblia, pero no la utilizáis bien, tenéis que dar un paso más».

A partir del siglo II después de Cristo, surgieron algunos movimientos espirituales en el cristianismo que intentaban prescindir totalmente del Antiguo Testamento, o, al menos, reducir mucho su significado. Aunque esa actitud nunca ha sido la del Magisterio de la Iglesia, lo cierto es que, a lo largo de la historia, el Antiguo Testamento fue perdiendo valor entre los cristianos. Si sólo se lee la antigua ley o alguna de sus historias —en parte bastante inhumanas—, lógicamente se puede pensar: «¿es esta mi Biblia?», y con pensamientos como éste o parecidos, se fue dando pie a una opinión antijudáica. Y cuando los cristianos de la Edad Moderna se apagaron de la interpretación alegórico con la que los Padres de la Iglesia habían «cristianizado» el Antiguo Testamento, lógicamente volvió a darse un desconocimiento del libro, con el resultado final de que nosotros, ahora, deberíamos intentar leerlo de nuevo con atención.

Para que ellos caminen en la dirección de la fe que nosotros vivimos, tendríamos que compartir mejor ese patrimonio común de la historia de Abrahán —que es punto de separación al tiempo que punto de unión entre nosotros—, respetando que los judíos no lean el Antiguo Testamento con los ojos puestos en Cristo, sino en la promesa del que aún ha de venir. Y, por otra parte, nosotros esperamos que los judíos comprendan que cuando nosotros leemos el Antiguo Testamento, lo leemos bajo una luz distinta a la suya, pero en la misma fe de Abrahán, y que, por tanto, podemos ayudarnos mutuamente.

*¿Por qué tardó tanto el Vaticano en reconocer el Estado de Israel?*

La fundación del Estado de Israel después de la segunda guerra mundial se debió a una resolución de las Naciones Unidas y al

derecho que el pueblo judío poseía de tener su propio Estado en su propia tierra. Pero, como es sabido, la situación de sus fronteras era bastante discutible; un gran número de árabes abandonaron el nuevo Estado y ahora viven refugiados en otros Estados en una situación extremadamente problemática y jurídicamente poco clara. En casos como estos, el Vaticano siempre espera a que las relaciones jurídicas evolucionen. Algo parecido sucedió, por ejemplo, con las zonas del este de Alemania. El Vaticano esperó a que la *Ostpolitik,* la política del régimen de Willy Brandt, aclarara las cuestiones conflictivas entre Polonia y Alemania, para crear allí nuevas diócesis; con la República Democrática de Alemania las relaciones diplomáticas hubieran sido imposibles. En Israel existía, además, el problema de Jerusalén. Era muy dudoso que la Ciudad Santa pudiera ser la capital de tres religiones, de tres Estados, cada uno de ellos fuertemente marcado por su propia religión. Pareció más conveniente esperar a que las cosas se aclarasen. Y también era conveniente asegurar un entendimiento más claro acerca de la situación jurídica de los cristianos y de sus correspondientes organizaciones.

*La Iglesia admite con facilidad que Jesús era judío. Pero entonces, ¿no sería mejor que, en vez de decir «Y Dios se hizo hombre» se dijera «y Dios se hizo judío.»? ¿La fe cristiana no debería reconocer al judaísmo en su propio mensaje histórico?*

Es importante recordar que Jesucristo era judío. Y añadiré algo más. En tiempos de los nazis yo iba todavía a la escuela y me correspondió vivir una época en la que predominaba la tendencia a hablar de «cristianos alemanes». Con eso se quería dar a entender que Cristo era de raza aria: si era galileo, no era judío. En nuestras clases de religión y en las predicaciones se nos decía lo contrario, había interés en subrayar: «eso no es cierto; Cristo era hijo de Abrahán, hijo de David, era judío, forma, parte de la promesa y forma parte de nuestra fe»

Qué duda cabe que se trata de un elemento muy importante de unión entre judíos y cristianos. Por eso, también es importante esa

otra expresión: «y Dios se hizo hombre». El Nuevo Testamento contiene dos árboles genealógicos de Jesucristo muy interesantes. El de San Mateo empieza en Abrahán y nos muestra a Jesucristo hijo de Abrahán, hijo de David y, por tanto, como cumplimiento de la promesa hecha a Israel. Y el árbol genealógico de San Lucas, que empieza en Adán, nos muestra a Jesucristo, ante todo, como hombre. Que Jesús se hizo hombre y vivió y murió por todos los hombres, es una cuestión particularmente importante. Eso hace que la promesa del legado de la fe de Abrahán tenga significado para toda la humanidad. Por eso es muy importante y significativa aquella primitiva frase: «Jesús se hizo hombre». Y finalmente, también hay que reconocer que Jesús, como judío, fue fiel a la ley, pero también la transgredió dando una nueva y más fiel interpretación a todo el legado de la fe. Éste es el punto realmente conflictivo. Respecto a esto se están manteniendo diálogos de gran interés. Me refiero, sobre todo, a un precioso libro del rabino americano Jakob Neusner, que hace un comentarío muy correcto sobre el Sermón de la Montaña. Destaca las contraposiciones de aquel sermón, pero lo hace tratándolas con mucho amor y respeto, para acabar, finalmente, poniendo de relieve la respuesta afirmativa a aquel Dios vivo. No debemos rechazar ninguna de esas contraposiciones. Sería elegir el peor camino, pues los caminos que conducen a la verdad nunca son de paz. Las contrariedades existen, están ahí. Y nosotros, debemos aprender a buscar, precisamente en cada contradicción, el amor y la paz.

*El holocausto no tuvo lugar en plena Edad Media de la Iglesia, sino cuando la Iglesia ya se había apoderado definitivamente de los corazones de los hombres. Por eso debemos reflexionar y preguntarnos una y otra vez, cómo pudo tener lugar aquella catástrofe en suelo cristiano. No está lejos la hora en que aquí, en Europa, haya menos católicos que judíos había antes de la guerra y cuyas muertes no debemos olvidar.*

Tiene razón al recordar ese episodio como un grave y oscuro capítulo de la historia. Pero es bueno también recordar que el holocausto no fue debido a los cristianos ni se llevó a cabo en

nombre de Cristo: aquello se produjo por un movimiento anticristiano y como paso previo al exterminio del cristianismo. Yo viví aquella época siendo aún niño. Por entonces se insistía mucho en la existencia de un cristianismo-judaizante, y en una judaización de todo lo germano debido al cristianismo, más concretamente relacionado con la Iglesia católica. El palacio arzobispal de Munich también sufrió la llamada «noche de los cristales». El lema empleado por los agresores decía: «después de los judíos, los amigos de los judíos». Todavía se puede leer en las propias fuentes —en el *Stürmer,* por ejemplo— que el cristianismo, en su forma católica sobre todo, era visto como un intento de intervención del poder judío que buscaba la «judaización» de la raza germana, como se decía entonces, y que, para vencer totalmente aquel judaísmo, algún día habría que deshacerse también del cristianismo; sólo así se podría dar paso a un, digamos, cristianismo positivo de Hitler.

La circunstancia de que la persecución de Hitler a los judíos también tuviera carácter anticristiano es muy significativa y no debemos silenciarla. Pero eso, desde luego, no cambia nada del hecho de que los responsables de todo aquello fueran, sin embargo, hombres que habían recibido el bautismo. Aunque las SS fuera una organización criminal atea, y entre ellos apenas hubiera cristianos creyentes, lo cierto es que, de todos modos, eran hombres que habían sido bautizados. Es innegable que el antisemitismo tenía muy bien preparado el terreno. Ya había un antisemitismo cristiano en Francia, Austria, Prusia y en todos los países, y hubiera podido brotar igualmente de cualquiera de todas esas raíces. Esto, de hecho, debe ser continuo motivo de examen de conciencia.

*¿Siguen siendo los judíos, la cuestión principal para el futuro del mundo, como lo fueron en la Biblia?*

No sé muy bien a qué lugar de la Biblia hace referencia con su pregunta. En cualquier caso, los judíos aparecen siempre como los primeros portadores de la promesa —Y por tanto como el pueblo que vivió la fase más fundamental de la historia bíblica— y, sin duda alguna, siempre se encuentran en el punto central de la historia

universal. Siendo un pueblo tan pequeño se podría pensar que no es muy importante. Pero lo cierto es que en todas las épocas de la historia, y en la nuestra de modo especial, se ha demostrado que las grandes decisiones de la historia del mundo tienen siempre n alguna relación con los judíos. Algo pasa con este pueblo.

## ¿Un nuevo concilio?

*Fuera del Vaticano, hace tiempo que se dice que hay un nuevo Concilio en ciernes. Se necesitan nuevos mensajes de salvación, y por todas partes se habla de nuevos dogmas de fe. ¿Necesita la Iglesia un tercer Concilio Vaticano para aclarar más sus indicaciones?*

Yo diría que en un futuro próximo, no. Podría relatarle una pequeña historia. El Cardenal Cordeiro, de Pakistán, me contó con ocasión de una asamblea sinodal que alguien le había comentado al Cardenal Döpfner que veía necesario un Concilio Vaticano III. Y Döpfner, entonces, con una pronta reacción de enfado, alzó las dos manos y dijo: *«Not in my lifetime!»,* ¡no, mientras yo viva! Tenía suficiente con la experiencia de un Concilio. Döpfner estaba convencido de que las experiencias conciliares son interesantes sólo después de transcurrido largo tiempo y cuando están muy distanciados.

De hecho, un Concilio es un acontecimiento de la Iglesia atractivo y renovador, como bien puede apreciarse, pero que requiere mucha dedicación de tiempo para poder llevarlo a cabo. Todavía no hemos superado el Concilio Vaticano II. Un tercer Concilio no seria la mejor receta para acabar de poner todo en práctica.

En cambio, me parece que sí debería haber Sínodos episcopales con más frecuencia. A mí me parecen instrumentos más adecuados, y a una escala también más realista. Se trata de una reunión de unos doscientos obispos de todos los lugares del mundo, que presentan sus respectivas conclusiones y que, una vez reunidos, tratan entre todos de estudiar y determinar las modificaciones

necesarias en cada situación. Un Concilio ecuménico es de proporciones gigantescas y, por tanto, casi imposible de organizar. Hay que coordinar a tres mil o cuatro mil obispos. Todo transcurre a base de grandes cifras y casi nunca se llega a mantener una conversación eficaz, un intercambio de ideas real y efectivo. Esto supone que, para llegar a las conclusiones finales más convenientes y saludables, deben estar previamente ya muy preparadas. Un Concilio no es un *Deus ex machina,* donde rápidamente sale una decisión que parece oportuna, y luego todo sigue su ritmo regular. En un Concilio sólo se puede estudiar las conclusiones que ya estaban previstas y reorganizarlas como convenga. Así que, lo primero de todo, requiere tener mucha paciencia durante todo su desarrollo, mucha paciencia para la estructuración del tiempo que se necesita para tratar todas las cuestiones antes de que sean fundidas en las conclusiones y en los textos finales.

Yo no creo que en un Concilio se pueda lograr algo semejante a un remedio milagroso. Más bien, al contrario, suele producir crisis que, naturalmente, sirven para buscar soluciones concretas a las cosas. Actualmente, aún estamos ocupados en las reformas del Concilio Vaticano II.

## El futuro de la Iglesia y la Iglesia del futuro

*Señor Cardenal ¿le queda todavía al pontificado de este siglo alguna indicación por hacer cara al futuro de la Iglesia? ¿Algo parecido a una reforma, por poner un ejemplo? En caso afirmativo, ¿cuál le parece que podría ser?*

Yo pienso que, por parte del Papa, podemos esperar todavía una larga lista de asuntos. Al Papa le interesan mucho las cuestiones sobre la unidad de los cristianos y el diálogo entre las religiones; estos son dos grandes temas para él, y, por supuesto, toda la problemática que se plantea en el ámbito de la ética social y de la política. Pero, antes que nada, le interesa mucho el ámbito del propio Evangelio que debe predicarse constantemente y que,

cuando sólo se tiene ante los ojos los productos que la publicidad ofrece continuamente, podría quedar ensombrecido con facilidad.

Los planes más próximos que tenemos son un Sínodo panamericano y otro asiático. Van a ser dos acontecimientos importantes, creo yo. Si el Papa, conociendo las diferencias de las dos Américas, convoca un Sínodo panamericano es porque quiere que esos dos grandes continentes, a pesar de sus diferencias, encuentren la forma de complementarse; que sepan rectificar lo que sea necesario para obtener una fuerza común para continuar la evangelización. Ahí estarán presentes las diversas problemáticas de las culturas latinoamericanas, la cuestión de la pobreza, el problema de las culturas antiguas y el debate sobre su propia identidad cultural, así como la búsqueda de un acomodo de estas culturas con la anglosajona y norteamericana en el catolicismo, de modo que, juntas, puedan recorrer un mismo camino. A mí me parece que esto será un gran acontecimiento.

En el Sínodo asiático se planteará la cuestión del desarrollo del cristianismo en el contexto de las religiones asiáticas: cómo aunar las fuerzas de esas religiones con la de la religión cristiana en este fin de milenio. En mi opinión, estos dos sínodos se llevarán buena parte de nuestro trabajo.

Ahora mismo tenemos el programa de la preparación del año 2000 durante tres años, tal como el Papa ha proclamado: un año cristológico, en el que hay que poner la figura de Cristo en el centro de todo, un año dedicado al Espíritu Santo y un año dedicado a Dios Padre. Serán tres años para tener especialmente presente la fe en Dios y que estarán muy vinculados a una honda conmemoración del bautismo y a la profunda reflexión sobre la eucaristía. Después, todo desembocará finalmente en el año 2000, con un encuentro de toda las comunidades cristianas, y otro encuentro con las comunidades judía e islámica, es decir, con las religiones monoteístas. Este programa —los dos Sínodos continentales y los tres años de preparación para el año 2000, que tienen como punto central a Dios, a Dios trino, más los encuentros con todos los que creen en Dios—

creo que es un programa que aborda temas realmente relevantes para el mundo.

*En el año 1970, usted pronunció una conferencia sobre «Fe y futuro», hablando de una Iglesia futura que tendría nuevos oficios. Dijo algo así como que los cristianos adultos en la fe podrían ser ordenados sacerdotes.*

Yo, en aquella época, ya había previsto que la Iglesia podría empequeñecerse, por así decir. Me parecía que, tal vez, algún día, se convertiría en una Iglesia de minorías y, por tanto, no estaría integrada en los espacios en los que subsisten las grandes organizaciones, sino que tendría que conformarse y reducirse a algún espacio más modesto. Y también pensaba que, además de los sacerdotes preparados para ser ordenados desde su juventud, también podrían ser llamados a esa vocación hombres formados profesionalmente para cumplir diferentes oficios. Yo creo que llevaba razón con respecto a que la Iglesia, poco a poco, debe hacerse a la idea de estar en una situación minoritaria, y que su actual posición en la sociedad ya no es la que tenía antes. Y también creo que tenía razón en pensar que las ordenaciones de varones procedentes de otras profesiones irían incrementándose. Pero, quién es el *vir probatus,* quiénes y cuántos serán los hombres probados que, procediendo de otros oficios puedan estar disponibles, esa ya es otra cuestión. Pero hay que decir que en la antigua iglesia ya había experiencia del *vir probatus,* cuando aún no existían los seminarios de sacerdotes. Eran hombres que habían ejercido un oficio y que eran llamados al sacerdocio, y que, en cualquier caso, a partir del siglo II o III renunciaban acto seguido al matrimonio. Ahora queda abierto para su estudio qué nuevas formas y oficios puedan surgir. Sin embargo, la irremplazabilidad del sacerdocio, y la profunda correspondencia interna que existe entre celibato y sacerdocio, permanecerán siempre igual.

*¿Podría producirse en el interior de la Iglesia una nueva cultura después de la desaparición de una generación? ¿Podrán darse otras formas de vida eclesial dentro de la Iglesia?*

Yo cuento con ello. Todo cambio cultural importante produce nuevas formas de vida en la Iglesia y nuevas culturas de la fe. Piense, por ejemplo, en el románico, en el gótico, en el renacimiento, en el barroco y en el rococó, en la cultura de la Iglesia en el siglo XIX, y en las distintas formas de vida eclesial que surgieron con los nuevos movimientos. Lo sucedido actualmente, después del Concilio Vaticano II, también se podría definir como una cultura revolucionaria, si pensamos en el falso exceso de celo que desamuebló las iglesias, y en el clero y las órdenes religiosas que cambiaron de cara. Ahora muchos lamentan esas precipitaciones. Pero en una Iglesia viva siempre se darán nuevas formas de expresión, estoy seguro de eso. Ahora mismo, ese movimiento sigue todavía en marcha. Todavía —como sucede siempre en todo proceso de lucha— hay que separar el grano de la paja, como dijo el Apóstol: «No extingáis el Espíritu ... Examinad todo. Retened lo bueno,,. *(1 Tes* 5, 19-21)

*¿Piensa que el papado seguirá siendo como es ahora?*

En su núcleo central, seguirá siendo igual. Es decir, siempre se necesitará un hombre que sea el sucesor de San Pedro, y la persona titular de la última responsabilidad, en apoyo de la colegialidad. Tener un principio personal para que todo no se esconda en el anonimato, y que esté representado en la persona del párroco, o del obispo, que son la expresión de la unidad en el conjunto de.la Iglesia, es propio de la naturaleza del cristianismo. Eso permanecerá siempre igual, así quedó definido en los Concilios Vaticano I y II, como responsabilidad del Magisterio para la unidad de la iglesia, de su fe y de su ordenamiento moral. Pueden cambiar las formas de llevar esto a cabo, si las comunidades hasta ahora separadas se incorporasen a la unidad con el Papa. Por lo pronto, el pontificado de nuestro actual Papa, con todos sus viajes alrededor del mundo, ya es completamente diferente al del Papa Pío XII. Pero yo no puedo adelantar nada, ni tampoco quiero hacerlo con respecto a las variaciones que pueda haber en el futuro. Nosotros no podemos prever qué puede pasar en el futuro.

*¿Serían posibles nuevos descubrimientos teológicos que produjeran cambios sensibles en la Iglesia e hicieran la fe mas comprensible o, por el contrario, más difícil aún de aceptar?*

Todo es posible. En este siglo hemos tenido descubrimientos teológicos de hombres como Lubac, Congar, Danielou, Rahner, Balthasar y otros. Y a partir de ahí se han abierto nuevas perspectivas a la teología, sin las cuales el Concilio Vaticano II no hubiera sido factible. La fe es de dimensiones tan profundas que siempre puede esconder algún aspecto nuevo. Y como ya hemos visto en este mismo siglo, esos descubrimientos también pueden acarrear otros problemas, por ejemplo, con el avance del método crítico-histórico, con la irrupción de las ciencias humanas en la teología, etcétera. Tenemos que contar con ese tipo de acontecimientos. La fe, desde luego, puede hacerse más difícil aún, pero también puede hacerse más fácil, más accesible.

*Uno de los nuevos problemas podría ser la constante pregunta por parte de la teología de cómo se fundamenta que Dios sólo se haya encarnado en la persona de Jesucristo y no en otras figuras divinas, como las asiáticas, por ejemplo. ¿Cómo puede ser que una sola persona represente la verdad absoluta en el proceso histórico?*

Primero habría que decir que no existen paralelos en la historia de las religiones con la fe cristiana en la divinidad de Jesús de Nazaret hecho hombre. La figura que más puede aproximarse, la divinidad hindú Krishna —venerada como «Avatara» (descenso de dios) de Vishnu— aparece en la historia de las religiones indias con distintas variantes; pero siempre concebida de una manera muy diferente a nuestra fe cristiana en la unidad de Dios con un determinado hombre histórico, a través del cual atrae a sí a t oda la humanidad. La fe cristiana está incluida en la fe judía en un Dios creador del universo que hace historia con los hombres, que se une a su historia, y en ella obra irrevocablemente para el bien de todos. Por eso, no puede haber una elección entre Cristo y Krishna, o cualquier otra figura religiosa. Sólo existe la elección entre un Dios que se presenta a sí mismo como el Dios único e inconfundible de todo el

universo y que se compromete con los hombres hasta tomar forma corporal, o elegir otras religiones donde la divinidad aparece representada por diversas imágenes o figuras, ninguna de ellas definitiva sino que, simplemente, el hombre se relaciona a través de esas imágenes con lo inefable. Es una forma muy diferente de entender la verdad, Dios, el universo, el hombre. El cristiano puede encontrar en esas imágenes de religiones universales una aproximación hacia el cristianismo. Y en otras religiones puede incluso ver la acción de Dios sobre los hombres, para enderezarles al buen camino. Pero ese Dios es siempre el mismo Dios, es el Dios de Jesucristo.

*Ya se están vislumbrando buena parte de las nuevas cuestiones y peligros para la Iglesia. Antes hablábamos, por ejemplo, de las acusaciones de fundamentalismo por parte de los que afirman que la Iglesia se opone a una sociedad democrática, impide la libertad de opinión y de religión, y trabaja en la construcción de un Estado teocrático. El contenido esencial de la fe bíblica va menguando, poco a poco. Se duda de la Crucifixión, de la Ascensión o de la Redención que son sólo los puntos de vista de los discípulos, porque, en realidad, no hubo un Sermón de la Montaña. Y se solicita, por tanto, la disolución de la Iglesia en favor de una religiosidad postcristiana.*

Pero a todo eso se opone la fuerza de la fe de millones de creyentes que, hoy en día, encuentran en la iglesia su camino para ser hombres de bien. En las grandes dictaduras de nuestro siglo se ha dicho insistentemente, y con grandes gestos, que la fe cristiana había muerto y que sólo perseveraban en ella los ignorantes y obcecados. Después de la caída de esos poderes, observamos que los creyentes proscritos han sido un auténtico testimonio para la humanidad y los que prepararon el camino para un nuevo resurgimiento. La fe cristiana tiene mucho más futuro que esas ideologías que la invitan a autoanularse.

## La visión de una nueva Iglesia

*Al Papa se le reprocha con frecuencia querer volver al pasado, pasando por alto las conclusiones del último Concilio. Sin embargo, Juan Pablo II nos anima ahora a «la mejor preparación para el año 2000», que sería «una aplicación más fiel del Magisterio del Vaticano II en la vida de cada uno y en la vida de la Iglesia».*

Siempre se ha dicho que el Vaticano II es un acontecimiento clave para el Papa. Participó en él siendo un joven obispo y creo recordar que fue nombrado arzobispo durante el Concilio. Su participación en la elaboración de la constitución *Gaudium et spes,* sobre la Iglesia y el mundo, fue muy constructiva. Su gran experiencia conciliar se centra en la elaboración de ese texto, para el que estaba muy bien preparado por su propio pensamiento filosófico. Ese documento, que es el texto más dinámico y avanzado del Concilio, se ha convertido en una especie de máxima de su propia vida. El Papa está profundamente convencido del providencial significado del Concilio Vaticano II, cree que el Espíritu Santo ha dado nuevos cometidos a la Iglesia, desde el cambio litúrgico en el mundo, a la libertad de religión, al diálogo entre las religiones o con los judíos, y los contactos con el mundo moderno. Me resulta difícil imaginar a nadie que haya intervenido e influido tanto como él en el Concilio Vaticano II, y aplicado a todas las indicaciones del Concilio a su propia vida personal. Así que, esa afirmación de que pretenda hacer algo en una dirección que no haya sido dada por el Concilio, me parece totalmente absurda. El Papa está absolutamente convencido de que el católico tiene necesidad de vivir la trascendencia y el singular significado de estos tres años que él mismo ha configurado y quiere vivir. Y, como es natural, también observa que hay algunas interpretaciones del Concilio que no son correctas, que son diferentes. Y por eso aconseja seguir su Magisterio «lo más fielmente posible», pero, naturalmente, con una fidelidad, al mismo tiempo, dinámica. Nuestra forma de hacer no puede estar determinada por lo que nosotros quisiéramos que el Concilio hubiera dicho, sino exactamente por lo que el Concilio ha dicho.

*¿No necesitará la Tradición de la fe otro tono distinto, que suene de distinta forma?*

Viendo el cansancio que predomina entre los cristianos, al menos aquí en Europa, sí, me parece que efectivamente debería sonar de otro modo. Le contaré una breve anécdota de un sacerdote ortodoxo que, en una ocasión, me decía: «yo me esfuerzo mucho, pero la gente no me escucha», «o no vienen o se duermen», «seguramente es porque yo no sé decir las cosas». Me pareció una reacción ejemplar para otros muchos que también tienen esa experiencia. Lo que verdaderamente importa es que el predicador tenga relación directa con la Sagrada Escritura, conn Cristo vivo a través de la Palabra, y que al mismo tiempo sea un hombre que esté y viva en nuestro tiempo, que no huya de él, que asimile la fe en su propia vida. De ese modo, lo que salga de su interior cuando hable, tendrá un sonido nuevo, sonará de distinta forma.

*¿Se ha previsto ya algo para contrarrestar en el Tercer mundo el «provincialismo europeo», como usted mismo dijo en cierta ocasión? ¿El futuro de la Iglesia podría ser africano o asiático o norteamericano, menos europeo en todo caso)*

Seguramente. Porque los resultados, puestos en cifras, se van trasladando de Europa a otros continentes. La conciencia cultural de los otros continentes se va afianzando cada vez más. Hay un moderado paralelismo con lo que hablábamos sobre el Islam. Así como en el Islam surgió un nuevo orgullo debido a la crisis cultural europea y norteamericana, esa misma crisis también provocó que otros universos culturales tomaran conciencia de sí y se sintieran orgullosos de sus respectivos pasados culturales: «nosotros también tenemos algo nuevo y enriquecedor que aportar». Entre los africanos se ha despertado una nueva conciencia de que ellos aún están en camino, están aprendiendo, pero que eso no es óbice para tener también algo que ofrecer, sobre todo, por la frescura de su fe, realmente admirable, y por la pasión que les sale de su interior. Son conscientes de que en su legado cultural hay tesoros aún desconocidos. Y esa misma conciencia se observa también en Sudamérica y en Asia. Podría decirse, por tanto, con certeza, que en la iglesia se observan muchas culturas diversas que configurarán

su futuro, fundamentalmente, con las aportaciones de otros continentes.

*La idea de que un obispo africano o sudamericano pudiera llegar a la Santa Sede a dejado de parecernos extraña.*

Efectivamente. En el colegio cardenalicio es fácil imaginar que se elija a un africano o, al menos, a alguno de un país no europeo. Otra cosa es cómo aceptaría la cristiandad europea esa elección. Porque lo cierto es que, a pesar de todas las manifestaciones en favor de la igualdad de razas y de condena a la descriminación racial, sin embargo, hay cierta conciencia crítica que suele aparecer en algún momento crucial. Pero los cardenales —y esto lo sé con seguridad — sólo se plantearían quién es la persona más idónea, sin importarles ni el color de la piel ni su país de origen.

*¿Es posible que haya algún tipo de reforma en los dogmas o en los sacramentos, que cambien o se formulen de otra manera, porque la lógica de la Iglesia también haya cambiado?*

Un «dogma» definido en una manifestación de la fe, no puede ser después falso ni equivocado, al contrario de lo que sucede en la ciencia, que considera evidente un descubrimiento, pero, más adelante, en relación con nuevos hallazgos, puede modificarlo y rectificar su significado La verdad sigue siendo verdad siempre. Pero sí pueden surgir nuevas perspectivas que le den una nueva luz. Los sacramentos también seguirán siendo los mismos, pues los siete responden a la lógica de la vida humana; sin embargo, con el paso del tiempo, tal vez se puedan cumplir de otra manera. Hace sólo cien años, los hombres piadosos sólo iban a confesar y a comulgar tres o cuatro veces al año. Actualmente, la comunión diaria es frecuente. El sacramento de la penitencia es el que más cambios ha sufrido en el transcurso de la historia. Ni la teología sacramentaria del Concilio de Trento (1545-1563), ni la doctrina sobre la gracia (¡el debate sobre la justificación en la Reforma!) son falsas, no pueden serlo, pero sí han sufrido una evolución. Así que, la invariabilidad y la flexibilidad, como puede comprobarse a lo largo de la historia, van perfectamente unidas.

*Al empezar el tercer milenio se presagia una nueva religiosidad. Está inspirada en contenidos y facetas muy diversas de las grandes culturas, con elementos budistas, ateos, o con el culto a la naturaleza. ¿Esto podría tener éxito también en la Iglesia, bien sea por las nuevas corrientes del mundo, o bien a partir de nuevas religiones?*

En la Iglesia católica ya *se* está dando el diálogo con otras religiones. Todos estamos convencidos, me parece a mí, de que siempre se puede aprender algo de la mística asiática, por ejemplo, y que en las grandes tradiciones místicas se presentan posibilidades de encuentros que en la teología positiva no son tan evidentes. El legado del Maestro Eckart, la mística femenina del medievo o, sobre todo, la gran mística española, tiene un significado esencial en el actual diálogo entre religiones. Se trata de entender lo común de lo místico (teología negativa) con un nuevo significado, pero sin olvidar la distinción existente entre la mística budista y la mística cristiano. Ya está demostrado que en los contenidos del mito y de la filosofía religiosa asiática hay elementos totalmente nuevos que pueden afluir al pensamiento teológico, aunque sus resultados no sean muy convincentes. Pero, desde luego, ahí existen otras posibilidades y oportunidades para el pensamiento teológico y para la actual forma de vida religiosa.

*Durante casi mil quinientos años, en el entorno cristiano había una especie de respaldo a la transmisión de la fe y a la educación cristiana. Pero, actualmente, ya no existe tal respaldo ni en las escuelas, ni en los medios de comunicación, ni en la sociedad. Los valores de la Iglesia y los del mundo moderno cada vez se distancian más. En el futuro, ¿qué éxito pueden tener esos proyectos de vida y de salvación que ofrece la Iglesia?*

Tiene razón en decir que es muy necesario tener un entorno cristiano. Yo lo expresaría de la siguiente forma. No se puede ser sólo cristiano; ser cristiano significa tener un camino común. Incluso un ermitaño está en ese camino que comparte con muchos otros. Por eso debe ser preocupación de la Iglesia crear esas

comunidades. Las culturas sociales europeas y norteamericanas han dejado de crearlas. Y eso nos remite a su pregunta: «¿cómo podrá sobrevivir la Iglesia en una sociedad tan descristianizada?». La Iglesia tiene que crear otras comunidades nuevas para hacer el camino, y luego las comunidades, por su parte, tendrán que apoyarse y ayudarse mutuamente a vivir mejor la fe en esas nuevas formas de vida.

El ambiente cristiano no llega al amplio campo de la sociedad en general, ya no existe ese ambiente en ella. Por eso, los cristianos tienen que apoyarse mutuamente. Y esto explica también la existencia de tantas formas nuevas, la aparición de tantos «movimientos» de distinta especie, que ofrecen precisamente eso que se está buscando: un camino común. Ahora hay una inagotable renovación de catecumenados que, sobre todo, ofrecen la posibilidad de que los cristianos puedan encontrarse y conocerse. Dicho en otras palabras, si en la totalidad de la sociedad no se encuentra un entorno cristiano —como tampoco lo hubo en los cuatro o cinco primeros siglos de la historia— la Iglesia entonces deberá crear sus propias células donde los cristianos puedan ampararse, ayudarse y acompañarse, es decir, el gran espacio de la Iglesia en la vida se tendrá que convertir en espacios más pequeños.

*¿Cómo le parece que debería ser el modelo alternativo a esa Iglesia popular que, evidentemente, ya no está tan presente en Europa? ¿Cómo deberían ser esas comunidades? ¿Podrían existir en Alemania como una especie de «kibuzz» cristianos?*

¿Por qué no? Pero eso ya se verá. Yo creo que sería un error proponer ahora un modelo de la Iglesia del mañana, más o menos acabado, que, al parecer, será más minoritaria que en la actualidad. Sin embargo, sí pienso que el día de mañana habrá muchos hombres que se apoyen en ella, que, por decirlo de alguna manera, vivirán más con la Iglesia, tal vez sin que se vea exteriormente, pero que en su interior sí vivirán con la Iglesia. A pesar de los grandes cambios esperados, en mi opinión, la célula principal para la vida

comunitaria seguirá siendo la Parroquia. Aunque, probablemente, no se pueda mantener el actual sistema parroquias, que es todavía joven, pues data de hace poco tiempo. Habrá que aprender a caminar uno junto a otro, y eso, sin duda alguna, supone un enriquecimiento. ¿Con qué rapidez sucederá esto en la historia?. Dependerá, seguramente, de que haya grupos con un carisma determinado debido a la personalidad de su fundador, y de que se mantengan unidos recorriendo juntos un camino espiritual específico. El intercambio de experiencias entre la parroquia y cada uno de esos «movimientos» será muy necesario, porque cada movimiento tendrá que estar unido a la parroquia para no verse convertido en secta, y la parroquia necesitará de esos «movimientos» para no quedarse entumecida. Actualmente, en las órdenes religiosas se han creado otras formas de vida en medio del mundo. Cualquiera que lo desee puede comprobar, y se asombrará de ello, la diversidad de formas de vida cristiana totalmente nuevas ya existentes, y seguramente en medio de todas ellas podría entreverse la Iglesia de mañana.

## «Puro, puro, puro». La revolución espiritual

*La Iglesia de nuestros días, parece demasiado burocrática, cautelosa, con muchos proyectos humanos. ¿No cree que necesita más intuición frente a los excesos de la razón? ¿No debería recuperar la contemplación y largos tiempos dedicados a la búsqueda de valores espirituales? El anterior cardenal de París, Cardenal Veuillot, decía en una ocasión: «Todo tiene que ser puro, puro, puro. Lo que realmente necesitamos es una revolución espiritual». ¿Y no es también cierto que la Iglesia tendrá descendencia sólo si es pura, virginal?*

En su pregunta ya se encierra, de alguna manera, la respuesta. Yo he repetido frecuentemente que creo que tenemos demasiada burocracia. cualquier caso, necesitamos simplificar en todos los campos. Los asuntos no deberían recorrer tantos despachos, porque más importante que eso sería tener un contacto personal. Algunas veces, los temas no llegan a conocerse a fondo, sólo se

conocen racionalmente. Y, por mucho que el cristianismo hable de la razón y la utilice para todo, en la percepción de la realidad hay otras dimensiones que también son muy necesarias. Antes hemos hablado del diálogo con otras religiones, y también de la mística, en la que la dimensión del silencio, del recogimiento interior, es especialmente necesaria en este mundo tan trepidante como el nuestro. Hay una frase muy conocida de Karl Rahner: «El cristiano del futuro, será místico o no será». Yo no diría tanto, porque el hombre seguirá siendo siempre igual, seguiremos teniendo los mismos defectos. No creo que sea tan fácil ser un místico. Pero lo que sí hay de cierto en ese pensamiento es que el cristianismo estaría condenado a la asfixia si no nos ejercitamos un poco más en la vida interior, buscando la fe en lo más hondo de nuestra propia vida, que es donde se halla, para que nos ilumine y nos reconforte. El activismo y la formación intelectual no son suficientes. Es muy importante la reflexión en la sencillez y la profundidad de los sentimientos, y, también, en las formas de percepción de la realidad extra o supra-racionales.

*Ese recuerdo de lo espiritual, ¿no significa también que habría que pensar más en la sencillez de la fe, que responde mejor a los principios fundamentales del cristianismo?*

Es cierto. A veces la fe parece tan complicada que se piensa que sólo la pueden dominar los eruditos. La exégesis nos ha dejado mucho de positivo, pero también ha dado pie a que se formara la idea de que el hombre no puede leer la Biblia porque es demasiado complicada. Hay que saber que la lectura de la Biblia deja siempre algo a cada uno de sus lectores y que está escrita para los más sencillos. En el seno de la teología de la liberación se ha originado un movimiento que habla de su interpretación popular, y yo estoy de acuerdo con eso. Según ellos, la Biblia pertenece al pueblo y, por tanto, ellos son sus mejores intérpretes. En el fondo tienen razón, la Biblia es para los más sencillos. Ellos no necesitan saber los matices críticos; entienden lo fundamental, de qué trata. Los profundos conocimientos de la teología, por supuesto, no son superfluos, es más, en los diálogos entre las culturas universales

son incluso muy necesarios. Pero no deben ensombrecer la sencillez de la fe que es la que nos sitúa ante Dios, ante un Dios que se me aproxima porque se ha hecho hombre.

*¿Puede concebirse que después de una pérdida cuantitativa de creyentes, que ya no sienten interés por el cristianismo, pueda haber una cristiandad cualitativa que conserve y concentre el contenido de la fe? El Cardenal Lustiger dice que la cultura contemporánea no será el final de la religión ni, por tanto, del cristianismo. Sugiere otros planes y proyectos que llevan a pensar en nuevos comienzos. «La humanidad vivirá sólo si quiere» —según Lustiger— «pues se halla en todo momento ante el tribunal de los más jóvenes. Pero, la misma libertad que se tiene ahora y que permite incluso destruir el propio planeta, se tiene también para ser cristiano, si se quiere. Ahora, —dice el Cardenal—, nos encontramos ante los comienzos de la era de los cristianos». ¿Comparte esta opinión?*

Yo no me atrevería a decir que nos encontramos ante la era de los cristianos. Porque, ¿qué es, exactamente, la era de los cristianos? En lo que sí puedo estar conforme es en que el cristianismo siempre tiene la posibilidad de recomenzar. En alguna ocasión he escrito que el cristianismo es al mismo tiempo, como un grano de mostaza y árbol, es Viernes Santo y Domingo de Pascua al mismo tiempo. Nosotros nunca consideramos el Viernes Santo en pasado, porque lo tenemos siempre presente, y la Iglesia tampoco llega a ser un árbol completo, terminado, porque de ser así, en algún momento se secaría y habría que talarlo; pero no es así, siempre está en la situación del grano de mostaza. En ese sentido, estoy de acuerdo con él; siempre nos hallamos ante un nuevo comienzo, y eso mismo conlleva las esperanzas de todo comienzo. El cometido de creer desde y en la libertad y como manifestación de libertad, frente a un mundo deteriorado, también comporta una esperanza, la esperanza de poder seguir proclamando una expresión cristiana. Efectivamente, una era de cristianismo cuantitativamente reducido puede aportar mucha vitalidad a ese cristianismo más consciente. En ese sentido, podríamos estar ante una especie de era cristiana.

Pero yo no me atrevería a hacer pronósticos sobre el tiempo que pueda tardar en llegar, ni si será un proceso lento o rápido. En cualquier caso, lo que sí quisiera destacar de todo esto es que: «en el cristianismo siempre hay un nuevo comienzo». Ahora, en nuestro tiempo, ya se están dando y los seguirá habiendo siempre. Y, además, generarán nuevas y sólidas estructuras para el cristianismo.

*Hace años expresó su esperanza de que en la Iglesia se produjera una especie de «lunes de Pentecostés». Hay grupos de jóvenes con una decisión firme en favor de la fe de su Iglesia, con una «catolicidad indivisible». ¿Se necesitan más cristianos valientes orgullosos de serio? También dijo en otra ocasión que la Iglesia no necesita más reformadores, sino más santos que, desde la vitalidad de su fe, descubran un nuevo e irrenunciable compromiso cristiano.*

Vamos primero a ver la relación de esos dos términos: *reformadores y santos.* Un santo ya es un reformador, en el sentido de que vivifica y purifica la Iglesia. Pero, generalmente, por reformador se entiende gente que realiza cambios estructurales y que se mueve, por así decir, en el ámbito de las estructuras. Y yo a esto diría que, de momento, no necesitamos reformadores como esos para nada. Lo que necesitamos en realidad, son hombres cautivados por el cristianismo en lo más íntimo de su interior y que lo vivan como una gran dicha y con esperanza, y, por eso, también lo amen. Y nosotros, a estos, los llamamos santos.

Los santos han sido los auténticos reformadores de la Iglesia. Ellos, en su momento, la hicieron más sencilla y abrieron el acceso a la fe a muchos otros. Sólo tenemos que recordar a Benito, que a finales de la Edad Antigua creó un estilo de vida que hizo que el cristianismo superara la época de la invasión bárbara. 0 pensemos en Francisco en Domingo, que, en la edad en que la Iglesia era feudal y estaba entumecida, desencadenaron una auténtica movilización de masas con los nuevos bríos de un movimiento evangélico que vivía la pobreza del Evangelio, su sencillez y su alegría. 0 recordemos el siglo XVI. El Concilio de Trento fue muy

importante, pero su eficacia en la reforma católica se debe a grandes santos como Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Carlos Borromeo y otros muchos que, habiendo sido tocados en su interior por la fe, la vivieron con originalidad, cada uno a su modo, y le dieron forma. Y, por ahí, se introdujeron unas reformas muy necesarias y saludables. Por eso diría también que las reformas tampoco ahora llegarán por medio de los foros y los sínodos —que son justos y mucha veces muy necesarios—, las reformas vendrán por esas personalidades sólidamente convencidas, que nosotros llamamos santos.

## Nuevas oportunidades para el mundo mediante la Iglesia

*El Papa, en su Carta apostólica con motivo del cambio de milenio, destaca que «la Iglesia ... con su silencio, querría ser un techo para toda la humanidad». A mi me parece muy importante lo siguiente: en el estado actual, de falta de conocimiento y de indecisión, se requieren consejeros dignos de crédito, pero, más que a ciertas personalidades, se necesitarían instituciones que fueran como instancias superiores que no se tambalearan en tiempos estremecedores. Esta sociedad abierta, que nosotros en el fondo quisiéramos conservar, cada vez nos exige más. Nos deja desamparados frente a un exceso de ofertas y de posibilidades cada vez más impositivas, frente a libertades que con frecuencia son poco útiles o perjudiciales, y sin que nosotros podamos dominarlas. Para no perder esas oportunidades que nos ofrece una sociedad abierta, y al mismo tiempo para protegernos de ser conducidos hasta una dictadura, habría que asegurar la democracia con algunos subsistemas cerrados, es decir, con otros modelos de mayor solidez y discernimiento que no se basaran en la opinión de cada día ni en arbitrarias votaciones.*

En esa pregunta ha abordado cuál es la situación de la Iglesia en el orden de libertades de la sociedad, qué valor tiene en esa situación, dónde está establecida, qué puede significar eso para ella. Pienso que en su pregunta ha expuesto algo muy importante. La Iglesia no

es una organización más entre otras muchas, ni tampoco una especie de Estado entre Estados, configurada con las mismas reglas de juego democrático que todos lo demás. La Iglesia es otra cosa, es una fuerza espiritual. Tiene su forma social y de organización, pero en lo esencial es una fuente que produce y suministra una fuerza que el Estado no puede obtener por sí mismo. Hay una frase de Böckenförde que se ha hecho famosa: «la sociedad democrática vive de unas fuerzas que ella misma no puede generar», que es lo mismo que antes daba a entender, aludiendo a algún sistema para su protección.

Eso, en mi opinión, también sería entrar en una cuestión que ahora no vamos a tratar, la democracia en la Iglesia. Además, si se piensa que la Iglesia debe ser una imitación del Estado, es porque se desconoce su naturaleza. Pues, como sabemos, la propia democracia, digamos, es un osado intento de regular rectamente lo definitivo según el principio de mayoría, solamente en un margen concreto de cosas humanas. Sería absurdo querer extender eso a cuestiones sobre la verdad y el bien, y también sería absurdo que, por eso, tal vez tuviera que someterse una gran minoría y se originara una especie de oligarquía, de dominio de un sólo grupo. La propia democracia reclama realidades complementarias que den sentido a sus mecanismos y que estén formadas de modo que correspondan a su propio cometido interior.

Para la Iglesia es muy importante que no se la considere primariamente como un organismo autónomo que ofrece una amplia prestación de servicios, sino que vive lealmente, dinámicamente, de algo que no hace ella misma, y así podrá dar a la humanidad lo que ésta nunca podría obtener por propia deliberación. La Iglesia no puede dar órdenes al mundo, pero tiene respuestas a la confusión y a la desorientación en el mundo. Con esas imágenes bíblicas de la «sal de la tierra», de la luz del mundo, se da a entender que la iglesia tiene función de representación. La «sal de la tierra» presupone que no toda la tierra es sal. La Iglesia tiene, como Iglesia, una función para un todo, dentro de un todo, y no es la simple copia de otra cosa, ni siquiera de un Estado. Todo esto tiene que estar

presente en su vida. Tiene que ser consciente de lo específico de su mensaje, y estar, como la luz de Dios, en el devenir del mundo, manteniéndose libre y abierta para que al mundo lo llegue el aire que necesita para respirar.

*¿No debería la Iglesia, como fuerza integradora, reforzar su oposición al poder, a la dictadura de las modas y a ese sistema capitalista de la sociedad que desde hace tiempo muestra incalculables deficiencias? ¿No debería la Iglesia ser casi vanguardista y dedicar más esfuerzos a proteger la Creación? Ésa sería la orientación propia de una institución que se alimenta de una Tradición y de una sabiduría, por detrás y por encima de las cuales está el mismo Dios.*

Con eso volvemos a la cuestión de, en qué medida debería la Iglesia estar abierta a las novedades y prevenir la esclerosis que le produciría cerrarse como un erizo sobre sí misma. En qué medida debe caminar junto a la modernidad donde se encuentra el punto exacto a partir del cual deba tener el coraje de hacer objeciones, o una oposición profética, creo que fueron sus palabras. Y, a partir de aquí se origina la segunda cuestión: «¿quién o qué es exactamente Iglesia?».

Indudablemente, todos aquellos que hablan en nombre de la Iglesia, incluido el Magisterio en sus diferentes grados, también deben tener el valor de protestar cuando lo consideren necesario. Pero tampoco debemos perder de vista la afirmación: «Nosotros somos Iglesia» en su sentido auténtico. Ser Iglesia no es sólo tener cargos, ni es sólo ser el Magisterio. Esta afirmación solamente puede ser eficiente y digna de crédito para el mundo, cuando realmente es así, de deseo y de hecho, y no se reduce a una aclaración doctrinal que quede recogida en un simple documento de Roma o en unas Cartas pastorales, sino que, efectivamente, es la palabra de una multitud que se expresa con una misma voz, la de una Iglesia viva. Por eso, me parece especialmente importante que, más que protestar como quien da órdenes o consignas desde arriba, sean los propios cristianos los que hagan, entre todos, esa tarea de resistencia.

El Magisterio de la Iglesia es eficiente y es fidedigno en sus manifestaciones sólo si se hace presente y se vive en el conjunto de la Iglesia. Y también, en sentido contrario, las comunidades vivas de la Iglesia necesitan el aliento que les asegura su identidad y mediante el cual reciben el estímulo para vivir lo que realmente son. Cuando decimos: «la Iglesia tiene que ser la fuerza para resistir», hemos de pensar que esa fuerza debería ser un esfuerzo conjunto de todos los cristianos, no sólo del Magisterio, porque hacer ese discernimiento: «no todo lo moderno es malo, ni todo lo moderno es bueno», es una facultad muy importante, me parece a mí, sin la cual la Iglesia no podría manifestar con justicia ni su palabra ni su ministerio.

*Me gustaría tocar también el tema del momento actual en el sistema económico de Occidente. ¿Le parece que ese sistema, preocupado sólo por la importancia del mercado, sobrevivirá los próximos diez años tal como ahora es?*

Yo entiendo muy poco de la situación económica en el mundo. Pero me parece evidente para todos que no podrá durar tanto tiempo. Para empezar, existe la contradicción de la deuda de los Estados que viven en situaciones paradójicas, gastando dinero y siendo garantes del dinero por una parte, y, por otra, están en bancarrota debido a las cifras de la deuda. También está la deuda Norte - Sur. Todo esto manifiesta que estamos viviendo en un proceso que es una auténtica red de ficciones y de contradicciones que, evidentemente, no puede continuar igual por mucho tiempo, pero es imposible para mí prever cuánto será.

En la primavera de 1996, en Norteamérica se ha vivido una extraña situación cuando el Estado, de pronto, dejó de ser solvente, tuvieron que cerrar las oficinas públicas y se vieron obligados a enviar a los funcionarios de vacaciones, lo cual constituyó un conflicto bastante notable, porque el Estado es el responsable de que las cosas marchen bien. Ese incidente ha demostrado de una forma bastante drástica que nuestro sistema tiene fallos importantes y requiere esfuerzo para hallar los elementos que haya que corregir. Pero me

gustaría añadir a esto, que no encontrarán tales elementos si no anteponen una actitud de renuncia común por parte de todos. Porque esas correcciones tan necesarias no se consiguen dictando disposiciones ni dando órdenes de gobierno. Esa es la prueba más dura para las sociedades. Todos hemos de aprender que, en la vida, no se puede tener todo cuanto se desea, y deberíamos estar dispuestos a bajar un escalón, al menos, del nivel que hayamos adquierido. Tenemos que abandonar esa actitud de defensa de nuestros derechos y nuestras reivindicaciones. Y, para ese cambio, es necesario que también cambiemos en nuestro interior, que sepamos renunciar a ciertas cosas pensando en los demás, en el futuro, y eso es una verdadera prueba para nuestro actual sistema.

*Cardenal Ratzinger, ¿se conoce ya la valoración histórica de este pontificado? ¿Qué puede significar el fin de este período tanto para la Iglesia como para el mundo? ¿Acabará con este Papa algo más que una era? ¿Acabará con Juan Pablo II el Viejo mundo de Occidente que ha personificado de modo tan magistral?*

Vuelve a preguntarme sobre la perspectiva del futuro y yo, en esa cuestión, soy particularmente prudente. Juan Pablo II, al ser un Papa venido de Polonia, inició un gran cambio en el panorama que había. En Polonia, la frontera de Occidente se encuentra muy adentrada en la zona oriental. El horizonte, por tanto, se abrió con dimensiones orientales. Por otra parte, Juan Pablo II ha pisado en sus largos viajes tierras y espacios de Oriente, que han sido de gran importancia para la vida eclesial. Pero también creo que, además, esas tierras orientales harán valer mucho más su enorme peso histórico. Lo digo, no sólo porque crea que el maravilloso arte —junto al románico, gótico, renacentista, barroco, etcétera— de la antigua Iglesia seguirá siendo admirado por toda la humanidad, lo digo pensando también en las formas de pensamiento y de vida que ofrecen, con los grandes santos que se abrieron al cristianismo y le dieron fuerza y vigor, haciendo que el hombre fuera más hombre. La humanidad no dejará que esos elementos esenciales se pierdan, y los integrará en los nuevos horizontes.

# La verdadera historia del mundo. La plenitud de los tiempos

*En la Carta apostólica «Tertio millennio adveniente» dirigida a los obispos, sacerdotes y creyentes, como preparación al año jubilar del 2000, el Papa habla de la plenitud de los tiempos. En ella dice que el concepto de tiempo en el cristianismo tiene «un significado especial». Con la venida de Cristo empezó el «fin de los tiempos», las últimas horas. Y empieza, entonces, «el tiempo de la Iglesia, que durará hasta su segunda venida». ¿Cómo se interpreta esto? ¿Se ha escrito ya el final del drama, estamos ya agotados?*

Lo que el Papa utiliza al comenzar esa Carta es un pasaje bíblico. El concepto «plenitud de los tiempos» es de San Pablo. Y la idea de que este es ,el fin de los tiempos», que es la última fase de la historia, está muy clara en la Biblia. El evangelio de San Lucas también se extiende ampliamente sobre esa fase final, cuando dice: «Jerusalén será destruida por los gentiles, hasta que se cumpla el tiempo de las naciones». (Lc 21,24)

Los Padres de la Iglesia hicieron suyas esas palabras, equiparando la historia a una vida humana que pasa por seis fases diferentes. La historia de la humanidad también Parece haber entrado en la sexta y última fase de su edad. Esta idea no cambió hasta la Edad Moderna. Pero en el Renacimiento se abrió paso una nueva idea: «esto empieza a ir bien, lo que ha habido hasta ahora no era la sexta edad, era una Edad Media, ahora es cuando nos adentramos en la historia y cuando los grandes avances tendrán lugar». A ello se unió al descubrimiento de que los espacios de tiempo en el universo eran mucho más grandes de lo que se había creído. Es decir, descubrieron que el universo y la historia de la humanidad no han durado 6000 años, sino un tiempo incalculable. Así que, el concepto «fin de los tiempos» desapareció, y el tiempo empezó a pasar siendo, digamos, incalculable.

Pero esa visión bíblica y de los Padres, de que en el fondo de todo subyace un esquema temporal que corresponde a seis edades, y

cada una de ellas correspondería aproximadamente a mil años, habría que considerarla nuevamente bajo el punto de vista de nuestra cultura actual. Deberíamos estudiar e interpretar nuevamente, en este contexto, la idea fundamental de la Biblia, de que la historia entra en su fase última y definitiva con la venida de Cristo. Yo diría que el rápido progreso en el mundo, sobre todo, durante las últimas décadas, con tanta agitación en su historia, ha permitido que se vuelva a forjar esa idea de que se vislumbre un próximo desenlace del tiempo. Y, por otra parte, como el cristianismo desde el principio quería unificar el mundo, y tenía como meta la separación de Iglesia y Estado, e introdujo cierta autonomía con la anulación de un mundo deificado, ahora se puede entender mejor que el hombre empezara a creer que, efectivamente, había dado comienzo una nueva y definitiva fase de la historia. Esta fase, ciertamente, existe, pero nos acerca al fin de la historia no por la suma de sus milenios, sino porque es una historia que está en camino, y Cristo, por explicarlo de alguna forma, inició su etapa final, atrayendo hacia sí un mundo que se había alejado de Dios.

El Papa con sus palabras se refería a eso; Cristo es la señal definitiva en la historia del mundo, es principio y fin en la incertidumbre de los caminos —siempre dramáticos— de la historia. Dirigiéndonos a Cristo, nos dirigimos a un fin. Un fin que no es de destrucción, es una plenitud donde la historia alcanza su totalidad interior.

*En esa misma Carta apostólica antes citada, el Papa también concreta que el año 2000 no es para la Iglesia una simple fecha, sin más significado que el hecho de cambiar no sólo de siglo, sino de milenio, sino que es un «año de gracia del Señor». ¿Tendremos alguna aparición especial? ¿Nos llegará esa gracia de una forma patente? El año jubilar también ha de ser un año de justicia social, un año de remisión de los pecados y de indulgencia por todos los pecados, un año de reconciliación entre enemigos, un año de múltiples conversiones y de penitencia sacramental y extrasacramental. ¿Ha previsto la Iglesia algo más? La Iglesia «no puede cruzar el umbral del nuevo milenio sin exhortar a sus hijos al*

*arrepentimiento y a la purificación de sus errores, infidelidades, incoherencias y retrasos».*

Me parece importante aclarar enseguida cuál es el significado de esta fecha y cuál no. Porque, de entrada, hay que rechazar cualquier expectativa de cosas de magia o de misterio. Porque no significa que vayamos a vivir un gran acontecimiento cósmico, cultural, o religioso. Hay que ser razonablemente sensato para entender que la fecha en sí, es casi una casualidad. Dionisio el Exiguo, al contar los años del nacimiento de Cristo, se basó en nuestros modos de contar el tiempo, equivocándose en un par de años; de forma que, en realidad, Jesucristo nació siete años antes de Cristo. Es decir, que los 2000 años hubieran tenido que haberse celebrado ya. Por eso no debemos dar ningún significado singular a ese año concreto.

*Pero la historia ha reconocido ese hecho*.....

Esa datación empezó a funcionar así y nosotros ahora vivimos con ella. Pero no está así establecida ni por una necesidad metafísica, ni siquiera histórica. Ese sería el primer punto: hay que hacer desaparecer cualquier idea mágica de esa fecha. Y la cuestión siguiente sería: entonces, ¿qué es exactamente? Y el Papa responde con mucha razón: «es una fecha conmemorativa». Es una fecha que nos trae a la memoria, nos recuerda, el nacimiento de Cristo, que fue un momento tan decisivo y significativo para la historia, al menos para la mayoría, que ha quedado constituida en fecha de referencia para toda la humanidad. 0 sea, que es un recuerdo de algo que ya pasó, pero nos lo recuerda no sólo en pasado, sino como recordatorio íntimo del mismo Jesucristo en presente; es un recuerdo que nos concierne a todos. Y como fecha conmemorativa y como recordatorio del presente —no sólo del pasado— y también del futuro, es al mismo tiempo una oportunidad y un reto para dirigirnos y comprometernos con él.

El Papa invita a la humanidad, o al menos a toda la cristiandad, a que esa conmemoración nos ayude a una renovación interior personal mediante la celebración de esos tres años, que ya hemos

explicados antes, poniendo especial empeño en profundizar en lo más íntimo de nuestra memoria, y buscar en ella ese conocimiento de la verdad que se esconde en nuestro interior. Es decir, el Papa nos señala un camino para que esa conmemoración nos alcance las fuerzas necesarias para el presente y para el futuro.

El segundo punto consiste en que ahí se recoge una figura del Antiguo Testamento que es el jubileo, que se celebraba cada cuarenta y nueve años, es decir, cada siete veces siete años, para dar comienzo a una nueva historia. En esos años se anulaba todo régimen de propiedad para poder empezar de nuevo y, con eso, también se lograba una nueva distribución universal y un retorno a los orígenes. El Papa ha pensado que si nosotros hemos de celebrar un jubileo en ese sentido, si debemos intentar volver a los orígenes, el año 2000 podría ser una buena fecha para celebrarlo, volviendo a nuestro primitivo origen, que es Jesucristo. Con esta imagen del Antiguo Testamento se plantea también un reto: saldar las viejas deudas y liberarnos del peso de nuestro frío sistema económico y de otras muchas cosas, e intentar recomenzar de nuevo.

Por lo tanto, no se trata de un poder cósmico que vaya a desplomarse sobre nosotros, sino que más bien se trata de una oportunidad para una tarea que ha de hacer nuestra memoria o desde nuestra memoria. Yo diría que deberíamos ser más objetivos en la reflexión de esta conmemoración. Pero al intentar ser realistas, no restarle significado, sino trata de entender cuáles son sus exigencias, y cumplirlas lo mejor que podamos, para que así sea para nosotros un auténtico recomienzo.

*Pero el Papa va muy lejos en su visión de este cambio de milenio. Dice, por ejemplo, «purificaos, haced penitencia», y en su último viaje a Australia también dijo que habría que ir al desierto para esperar allí la nueva venida del Señor.*

No conozco ese texto, pero estoy seguro de que no ha querido decir que se espere la venida del Señor en el año 2000. Entre otras cosas sería contradecir las palabras del Señor que dijo que no conocíamos

ni el día ni la hora. El Señor viene con toda certeza cuando le abrimos nuestro corazón y nuestra memoria y, en ese sentido, siempre tenemos una nueva venida de Cristo para hacerse presente en la historia. Pero, para esa cuestión de cuándo acontecerá su segunda y definitiva venida en la historia, cuándo entrará de nuevo en ella para tomarla en sus manos, no tenemos respuesta, ni tampoco podemos calcular el tiempo. Lo único que podemos y queremos hacer es prepararle el camino para que venga a nuestro tiempo, abriéndole nuestro interior. Y en ese sentido se podrían interpretar las palabras del Papa: «ir al desierto». Algunos, podrán vivirlas al pie de la letra, claro está. Pero, en general significan que, en nuestro tiempo, en este mundo nuestro tan sobrecargado, hemos de esforzarnos por desprendernos, liberarnos de todo en nuestro interior, y estar vigilantes y contritos, porque sin eso, no podrá haber un nuevo comienzo.

*Los sociólogos, los futurólogos, los críticos culturales se afanan febrilmente buscando una nueva interpretación y una nueva concepción de este tiempo que se nos presenta. Ya hemos pasado por el modernismo, el postmodernismo, incluso por el postpostmodernismo, de modo que es difícil poder colocar otro nuevo «post». Tal vez esa fiebre se deba al desconocimiento de lo que va a venir después, o tal vez se deba al deseo de encontrar un nuevo concepto para el tiempo que está por llegar. ¿Cómo lo definiríamos? ¿Podría hacernos alguna sugerencia?*

No puedo hacer ninguna sugerencia sobre este asunto. Siempre he sido contrario a hablar de la Edad Moderna o del postmodernismo. Son clasificaciones hechas con demasiada rapidez. Porque eso sólo se puede ver, y se puede hacer, cuando hay cierta distancia en el tiempo. En el Renacimiento se formuló el nuevo concepto de «Edad Media», con el que se quería decir que aquello debía acabarse a partir de entonces, y así le dieron forma de período de tiempo, mientras se calificaban a sí mismos de algo nuevo que había que mantener. Con el aceleramiento de la historia, ahora también se está consumando un cambio radical que nada tiene que ver con lo conocido en los últimos cuatrocientos o quinientos años de la Edad

Moderna, eso se ve claramente. Pero estas divisiones de tiempo esencialmente características de occidente, tal vez tengan que concebirse de otra forma. Porque, aunque se establezcan paralelos, las historias de la India y China no pueden incorporarse a nuestros períodos de tiempo. Jaspers ya advirtió que en todas las culturas del mundo se conoce el llamado «umbral del tiempo». De todos modos, yo no veo la necesidad de inventar nombres para algo que aún desconocemos. Al contrario, me parece que deberíamos estar vigilantes ante los cambios radicales, y preparar los elementos necesarios para manejarlos cuando llegue el momento. Deberíamos asegurarnos de que el tiempo venidero, que hace que el que era nuevo hasta ahora pase a ser viejo, sea y perdure no sólo como tiempo del hombre, sino como tiempo de Dios.

*Me queda una última pregunta para terminar. Cardenal Ratzginer, ¿cuál es la verdadera historia del mundo? Y también, ¿qué es lo que realmente quiere Dios de nosotros? En cierta ocasión usted escribió: «La historia está marcada por una polémica entre el amor y la incapacidad de amar, esa desolación de las almas, propia de los hombres que sólo reconocen valores y realidades cuantificables ... Esta destrucción de la capacidad de amar produce un aburrimiento mortal. Es un veneno para el hombre. Cuando se impone, destruye al hombre y al mundo con él»*

Me remitía a San Agustín, una vez más, que recurre a la tradición catequística cristiana anterior presentando la historia como un conflicto entre dos ciudades, dos tipos de ciudades. Goethe también hizo suya esa idea y decía que la totalidad de la historia era una lucha entre la fe y la falta de fe. Agustín lo había visto de otro modo y dijo que era: «la lucha entre dos amores, entre el amor a Dios hasta la renuncia a sí mismo y el amor propio hasta la negación de Dios». También explicaba la historia como un drama, como la lucha de un amor de dos especies. Yo he intentado precisar un poco más esas ideas, diciendo que e movimiento contrario al amor no es precisamente otro amor, no merece el nombre de amor, sino el de negación del amor. La historia en conjunto es la lucha entre el amor y la incapacidad de amar, entre el amor y la negación del amor. No

sabemos lo que podría acontecer si la inclinación del hombre a la independencia se decidiera a pronunciar: «yo no quiero amar, porque me haría dependiente y eso se opone a mi libertad».

Amar significa, de hecho, depender de algo que tal vez me puedan quitar y, por tanto, es añadir el riesgo de un sufrimiento a mi vida. Ahí radica, manifestada o no, la no aceptación del amor: «no quiero amar, porque no quiero sufrir ese riesgo, ni ver limitada mi independencia, ni verme privado de mi disponibilidad y acabar siendo nada, prefiero no amar». Mientras que el pronunciamiento de Cristo es muy diferente. Es un, «sí al amor, porque ese riesgo de sufrir y de perder la independencia sólo por amor, hace volver al hombre a sí mismo y que sea como debe ser».

Yo creo que el auténtico drama de la historia es que, siempre, en todos los frentes, al final se contrapone el mismo planteamiento: un sí o un no al amor.

*¿Y Dios qué quiere exactamente de nosotros?*

Dios quiere que le amemos, que seamos imagen y semejanza suya. Porque, como dice San Juan, Él es Amor, y quiere que sus criaturas se asemejen a Él, y que desde su libertad le amen y sean como Él, y le pertenezcan, para que así resplandezca su Amor.

Joseph Ratzinger

# Mi Vida. Recuerdos (1927−1977)

Encuentro, Madrid 1997


- Introducción
  - 1. Un hijo genuino del católico pueblo bávaro
  - 2. Un método de pensamiento
  - 3. Abanderado del reto conciliar
- Infancia entre el Inn y el Salzach
- Los primeros años escolares en el pueblo de aschau. A la sombra del «tercer reich»»
  - Años de bachillerato en Traunstein
- Servicio militar y prisión
- En el seminario de Frisinga
- Estudios de teología en Munich
- Ordenación sacerdotal - labor pastoral - doctorado
- El drama de la libre docencia y los años de Frisinga
- Profesor en Bonn
- El comienzo del Concilio y el traslado a Münster
- Munster y Tubinga
- Los años de Ratisbona
- Arzobispo de Munich y Frisinga

# Introducción

## 1. Un hijo genuino del católico pueblo bávaro

LA primera vez que vi al cardenal Ratzinger fue en 1971. Era Cuaresma. El recuerdo de aquel encuentro se ha ido enriqueciendo de matices que mi memoria ha reelaborado, inevitablemente, en ocasión del setenta cumpleaños del cardenal.

Un joven profesor de derecho canónico, dos sacerdotes estudiantes de teología, que por aquel entonces no habían cumplido los 30 años, y un joven editor estaban sentados alrededor de una mesa, invitados por el profesor Ratzinger, en un típico restaurante a orillas del Danubio que, en Ratisbona, discurre ni demasiado lento ni demasiado impetuoso, lo que todavía permite pensar en el hermoso Danubio azul. La invitación la había procurado von Balthasar con la intención de discutir la posibilidad de hacer la edición italiana de una revista -que más tarde sería Communio-. Balthasar sabía arriesgar. Los mismos hombres que se sentaban a la mesa de aquel típico mesón bávaro, unas semanas antes habían perturbado su quietud de Basilea, con un cierto atrevimiento, pues no le conocían. Lo habían hecho inmediatamente después de leer una breve noticia aparecida en Le Monde en la que se informaba del fracaso de una reunión de teólogos, que habían sido expertos en el Concilio, celebrada en París con el objeto de dar vida a una nueva revista. Le dijimos a Balthasar: Tenemos que hacerla, nosotros haremos la edición italiana».

Balthasar no descartó de inmediato la hipótesis, no sólo porque le cogimos un poco por sorpresa y por su buena educación, sino porque entre noso-tros estaba un pequeño editor -Balthasar era también editor- y tenía un sexto sentido para percibir si una publicación podía o no «tirar bien». Al final, con un tono entre prudente y escéptico, Balthasar dijo: «En todo caso, yo no puedo decidir nada solo. Hay que contar con los alemanes…; los aspectos técnicos dependen de Greiner. Además, está el problema de la

teología». (Si bien nosotros teníamos en nuestro equipo algún que otro nombre de buenos teólogos italianos). Me acuerdo bien de su cara en aquel momento. La he visto después en otras ocasiones; cuando tenía que tomar una decisión arriesgada: callaba durante un tiempo que siempre parecía excesivo al interlocutor, con el rostro marcado por una mueca escéptica que no hacía presagiar consensos.

Después, con una sonrisa comedida y con su tono de voz un poco jovial formulaba su propuesta en breves palabras. Así, al terminar nuestro coloquio, dijo: Ratzinger, tenéis que hablar con Ratzinger. Es él el hombre decisivo hoy para la teología de Communio. Es la clave de la redacción alemana. De Lubac y yo somos viejos id a ver a Ratzinger.. Si él está de acuerdo…, De esta forma se repetía para nosotros, en pocas semanas, una experiencia estimulante. Nos habíamos atrevido a hablar con Balthasar, una personalidad famosa antes conocida sólo por los libros, encarando el asunto con una mezcla de temor y provocación; ahora nos esperaba otro teólogo bastante más joven pero también igualmente afamado, que discutía con Rahner y Küng y que dividía -lo hablamos a fondo durante el viaje de Friburgo a Ratisbona- no sólo nuestras opiniones, sino también nuestros ánimos.

Estábamos enfrentados dos a dos: dos a favor y dos en contra. Con su trato delicado, los gestos medidos y los ojos que no dejaban de moverse, Ratzinger nos explicaba la carta: una larga secuencia de suculentos platos bávaros…

Parecía conocerlo bien, sin lugar a dudas era un habitué del restaurante.

Nosotros, superado el primer embarazo, como buenos latinos y, además, jóvenes, nos lanzamos a hacer comparaciones entre menús bávaros y lom-bardos. Alguno de nosotros había pasado suficiente tiempo en Alemania como para permitirse disertar sobre los tipos y las marcas de cervezas. Recuerdo bien que pregunté a nuestro anfitrión qué nos aconsejaba: pacientemente empezó a ilustrarnos de nuevo sobre cada plato de la lista, animándonos a

probar más de uno para que nos hiciésemos una idea de la cocina bávara.

Desde hacía un rato el camarero esperaba respetuoso junto a la mesa. No sin desorden y aumentando progresivamente el tono de nuestra conversación hasta el punto de hacer que algún comensal se volviese a mirarnos, terminamos, bajo los ojos benévolos y la sonrisa, . quizás un poco impaciente, de nuestro anfitrión, por escoger una amplia y exagerada variedad de platos.

Ratzinger devolvió la carta diciendo al camarero algo así como:»para mí, lo de siempre». El camarero nos sirvió antes a todos nosotros, con meticulosidad alemana, y al final llevó al conocido teólogo un sándwich y una especie de limonada.

Nuestra sorpresa rayaba en la vergüenza. Con una sonrisa, esta vez verdaderamente amplia y benévola, el cardenal nos liberó diciendo: «Vosotros estáis de viaje… Si yo como demasiado, ¿cómo voy a poder estudiar después?». Comentando el episodio, de vuelta en el coche, nos dimos cuenta de lo que el cardenal había dicho al camarero: «lo de siempre.»

No me he alargado en este pequeño y personal recuerdo para añadir el rasgo hagiográfico de la sobriedad a la biografía del cardenal. ¡Sobre todo porque todavía no es tiempo de panegíricos! Lo he hecho sólo porque, incluso después de haberle conocido más profundamente, aquel episodio me parece que habla de su estilo, y el estilo, ya se sabe, es el hombre.

El cardenal es un verdadero católico bávaro: capaz de gozar y de hacer gozar la vida (las páginas sobre Baviera del volumen Mi vida son, en algunos pasajes, verdadera poesía). Su secreto es que la afronta como tarea. Amante de la persona en cuanto participa de la vida del pueblo por el que es natural consumirse totalmente, es capaz de una abnegación cotidiana tenaz, nunca llamativa. La ascesis, la ética y el gobierno no son en él fines, sino medios: fin es el bienestar de la persona y de la comunidad, podríamos decir,

como en la Edad Media, la conveniencia» del yo y del «nosotros con una vida plenamente realizada.»

Sus intereses teológicos, por ejemplo la vida eterna (escatología), la revelación en la historia, el nuevo pueblo de Dios, la liturgia, no serían adecuadamente comprendidos sin entender el orgullo apasionado por su pertenencia al pueblo católico bávaro, al que caracteriza una alegre participación en cualquier aspecto humano y un pertinaz sentido de la tarea. De igual modo había tenido cuidado de que sus jóvenes huéspedes, después de haber admirado la belleza de los campos de lúpulo en la autopista que va de Munich a Ratisbona y haber escuchado el vals a la orilla del Danubio, pudiésemos gozar también de los frutos de su tierra en la acogedora Gastätte con su rico codillo, la variedad de los Würstel y la Fastenibier (cerveza negra de Cuaresma). Al mismo tiempo, sin afectación, intentaba mantener su ritmo habitual de vida y trabajo.

## 2. Un método de pensamiento

«'Suficiente' sólo es la realidad de Cristo» . Esta afirmación de Ratzinger referida al problema teológico, todavía abierto, de la suficiencia material de la Sagrada Escritura, expresa el convencimiento profundo que atraviesa toda la obra de nuestro autor. En efecto, todo su itinerario eclesial y teológico es una afirmación enérgica de Jesucristo como «la realidad que acontece en la revelación cristiana» . Él es el unicum verdaderamente suficiente, capaz de dar satisfacción última a la mirada que indaga críticamente la realidad. Ya desde los tiempos de su tesis de habilitación sobre san Buenaventura, Ratzinger madura con claridad la idea de que la revelación no se puede separar del Dios vivo, y que interpela siempre a la persona viva a la que alcanza. Por eso, «del concepto de 'revelación' forma siempre parte el sujeto receptor: donde nadie percibe la revelación, allí no se ha producido ninguna revelación, porque allí nada se ha desvelado. La idea misma de revelación implica un alguien que entre en su posesión». De este núcleo central brota una continua atención a la Iglesia, entendida como organismo vivo que obra en la historia de los hombres y de los

pueblos. Una peculiar e intrínseca conexión entre Revelación e historia, experimentada desde niño en la fe de la familia y de la iglesia popular de Baviera, constituye, a mi juicio, la característica metodológica que hace de hilo de Ariadna a través de todos los escritos de Joseph Ratzinger y termina por caracterizar, a lo largo de los años, al joven estudioso, al profesor, al pastor y al prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Aquí reside, si estoy en lo cierto, el origen de la continuidad y de la evolución de su pensamiento.

Me gustaría intentar identificar ahora alguno de los factores que constituyen esta particular sensibilidad metodológica, ya que resulta imposible presentar, aunque sea sólo sucintamente, los múltiples temas que han ocupado al cardenal Ratzinger y menos aún confrontarlos con el panorama teológico-cultural de los últimos decenios.

a) Cultura: conexión intrínseca entre Revelación e historia El primero de estos factores es cómo Ratzinger propone, con un lenguaje accesible al hombre de hoy, el núcleo central de la fe sin abandonar el dato dogmático. Tal factor se basa, sobre todo, en una concepción del dogma entendido como una “realidad capaz de infundir fuerza en la construcción de la teología y no, sobre todo, como vínculo, como negación y límite extremo . La dimensión cultural propia del hecho cristiano no se concibe, por tanto, como una mediación entre Revelación e historia sino que, respetando las debidas distinciones, es intrínseca al movimiento con el que el acontecimiento de Cristo, al comunicarse en la realidad, interpela al hombre y a la historia. De este modo, la teología no es algo desencarna-do: «He tratado, todo lo que me ha sido posible, de poner claramente en relación lo que enseñaba con el presente y con nuestro esfuerzo personal». Esta actitud lleva a Ratzinger a «exponerse»«para ponderar críticamente el presente de la Iglesia y de la sociedad, pero no quita carácter científico a su trabajo teológico. Al contrario, lo llena de interés para el lector no especialista. También por esto Ratzinger figura entre los católicos más leídos en los círculos culturales laicos. Un buen ejemplo de esta sensibilidad es la intervención que tuvo el cardenal

el 5 de mayo de 1997 en la basílica de San Juan de Letrán en Roma, en el contexto de la misión ciudadana para la preparación al Gran jubileo. Recorriendo la narración de las tentaciones de Jesús, tuvo que explicar en un determinado momento la relacionada con el hambre. Por una parte, Ratzinger tomó muy en serio el hambre de Jesús y el problema del hambre en el mundo. Sin falsos espiritualismos, abandonando los tópicos de la homilética clásica, Ratzinger afirmó: ¿Puede haber algo más trágico, algo que contradiga más la fe en un Dios bueno y la fe en un redentor de los hombres que el hambre de la humanidad? Por otra, la respuesta final a este tremendo problema no temió exponerse a la impopularidad y Ratzinger la formuló con las palabras del jesuita alemán Alfred Delp, asesinado por los nazis: «El pan es importante, la libertad es aún más importante, pero lo más importante de todo es la adoración» Jesucristo vuelve a aparecer como el unicum sufficiens.

b) La génesis de un método: mirar a Cristo

El segundo factor característico de la sensibilidad metodológica de nuestro autor representa, en cierto sentido, la génesis de ese método. Dicho factor se encuentra, a mi juicio, en un principio ascético entendido como principio sintético de la existencia. He pensado muy a menudo -no sé si digo bien-, fijándome en el cardenal, que para él la ascesis, es decir, la mirada y la interacción con la realidad, consiste en un trabajo de ensimismamiento con el misterio de Jesucristo. Una confirmación de esto que digo me parece que se encuentra en sus obras sobre la oración, sobre la liturgia, sobre el mirar a Cristo y al Crucifijo . En el libro La sal de la tierra se encuentra esta afirmación: “Tener trato con Dios es para mí una necesidad. Tan necesario como respirar todos los días… Si Dios no estuviese aquí presente, yo ya no podría respirar de manera adecuada” Me parece que este ensimismamiento, que en sentido lato todo cristiano prueba, lo persigue de forma concreta y sistemática. Su fruto es un distanciamiento de los resultados que nunca pierde la alegría (frente al estereotipo del pesimismo del cardenal) y se introduce cada vez más en el misterio de Cristo que

se ofrece, sacramental mente, a través de la trama de las circunstancias y las relaciones cotidianas. Y lo que es más importante, esta actitud no apaga nunca la pregunta que, agustinianamente, es dramática, pero está llena de deseo.

Más aún, todos sus escritos, su misma concepción de la teología, están marcados por la pregunta. Hablando de su profesor de filosofía, Arnold Wilmsen, quien, en el seminario de Frisinga, presentaba un " tomismo neoescolástico que para mí estaba sencillamente demasiado lejano de mis interrogantes personales., el cardenal afirma: «Nos impresionaban profundamente su entusiasmo y su profunda convicción, pero ahora no parecía ser alguien que se planteara preguntas, sino alguien que defendía con pasión, frente a cualquier interrogante, lo que ha encontrado. Como jóvenes, nosotros éramos precisamente personas que planteába-mos preguntas» .

A Ratzinger, por eso, le apasiona el tema, también muy querido para Balthasar, del nexo entre teología y santidad. La teología ha alcanzado sus cimas en la historia cuando ha sabido abrevar en la fuente de la santidad: Antonio-Atanasio-Benito-Gregorio Magno-Francisco-Buenaventura-Domingo-Tomás. De este modo, por ejemplo, la cuestión soteriológica no consiste, principalmente, en reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del recorrido histórico a través del cual el Dios Trinitario ha salvado a la humanidad, sino hablar de nuestra salvación. Hablar de gracia no es, sobre todo, profundizar la condición trascendental de posibilidad de un existencial sobrenatural, sino mirar a Cristo. «Desde el momento en que asumió nuestra naturaleza humana, está presente en la carne humana y nosotros estamos presentes en él, el Hijo»

c) El criterio de verificación: la Iglesia como ámbito de experiencia Si la génesis del método de Ratzinger se encuentra en el ensimismamiento personal con Jesucristo como principio ascético concreto, el sentido de la Iglesia representa, quizás, dentro de este método, el criterio para verificarla validez del pensamiento y de la acción. La Iglesia misma se entiende como el lugar de un

acontecimiento que se realiza en la historia: La memoria de la Iglesia, la Iglesia corno memoria es el lugar de toda fe. Resiste todos los tiempos, ya sea creciendo o también desfalleciendo, pero siempre como común espacio de la fe› . En este sentido la Iglesia no es una agregación de hambres, que tiene como pretexto el pasado. Pertenece, a su modo, al acontecimiento mismo de la Revelación. Es, como está implícito en la expresión paulina «cuerpo de Cristo “ la comunión de los fieles y «representa en este mundo la presencia de Cristo». De este modo Cristo convoca a los hombres y los reúne en un pueblo, haciéndoles partícipes de su poder redentor.

¿Cómo esta noción de Iglesia, constantemente retomada y enriquecida por los estudios del cardenal que a menudo vuelve sobre las nociones de pueblo de Dios, de nuevo pueblo de Dios y de Cuerpo de Cristo (la última y estimulante profundización se encuentra precisamente en La sal de la tierra, se convierte en criterio de verificación de su método de pensamiento y de acción? En mi opinión, a través de la categoría de experiencia. Ratzinger habla de la “ Iglesia como ámbito de experiencia . A partir del estudio de los grandes padres y doctores de la Iglesia, el cardenal elabora un concepto de experiencia (experiencia del pueblo de Dios) que afina al confrontarlo con filósofos y teólogos contemporáneos (Gadamer, Kolakowski, Mouroux, Balthasar), y que lleva consigo, sobre todo, una atención continua al modo en que se plantean los problemas, las cuestiones, las preguntas, las ansias, las urgencias, las esperanzas y las angustias del hombre en la concreta situación en la que se encuentra. En segundo lugar, afirma que, en la Iglesia, a esta experiencia vivida le corresponde una cierta primacía respecto a las instituciones y preceptos. Esta concepción de la iglesia como ámbito de experiencia la convierte, según Ratzinger, en sujeto que actúa en la historia y en prueba de la bondad de toda práctica y pensamiento cristianos . Me parece que en este contexto se puede situar otra constante del pensamiento del cardenal. Me refiero al peso de la eucaristía en su reflexión eclesiológica . La celebración eucarística nos hace intuir con más precisión la naturaleza del cristianismo, la cual, como el genio católico no deja de recordarlo desde hace dos mil años, se encuentra

completamente en la noción de sacramento. Precisamente porque la experiencia eclesial es una experiencia sacramental, el pro semper del acontecimiento de Cristo se encuentra, hoy, con el hombre. La Iglesia encuentra en el septenario sacramental la realización completa de la lógica de la encarnación y, al mismo tiempo, su renacer continuo en el corazón de la persona. En el sacramento se da, en efecto, la contemporaneidad entre la verdad eterna que es Dios y la naturaleza dramática; es decir, finita pero capaz de infinito, que es el hombre. En cada momento de la historia la verdad cristiana es contemporánea de la libertad del hombre a la que se propone. Ésta es la razón por la que la fe no se experimenta nunca como algo extraño al hombre, de cualquier tiempo Sólo donde se dé una reducción de la esencia del cristianismo es posible el divorcio entre los dos polos.

De este modo nace en Ratzinger la conciencia del carácter definitivo del acontecimiento de Cristo y de su capacidad de juzgar la totalidad. La expresión científicamente madura de esta posición viene representada por el tratado sobre la escatología . Esta capacidad de juicio proyecta una luz nueva sobre la concepción de la cultura característica de Ratzinger, como fruto del impacto del sujeto eclesial, que vive incorporado por el bautismo a Jesucristo, con la realidad. En esta visión de la cultura, contenidos y sujeto adquieren toda su relevancia precisamente en la experiencia: es posible que los contenidos se transmitan adecuadamente cuando el sujeto que comunica los vive . En este sentido la comunicación se convierte en una invitación a una comunión personal: se comunica cuando se comparte la experiencia, cuyo horizonte es la realidad entera sin censura alguna. «La invitación real de experiencia a experiencia y no otra cosa fue, humanamente hablando, la fuerza misionera de la antigua Iglesia . Esta posición determina la concepción que Ratzinger tiene del lugar central que ocupa la catequesis y de su importancia cultural. La catequesis promueve la razón en la fe, aspecto más necesario que nunca en el actual panorama socio-cultural puesto a prueba por el nihilismo. La visión misma de la relación existente entre fe, historia y cultura está

presente en las intervenciones del cardenal acerca de distintos aspectos de la ciencia, la política y la economía .

## 3. Abanderado del reto conciliar

Esta sensibilidad metodológica, fuertemente unitaria y articulada al mismo tiempo, capaz de síntesis pero también de subrayar los mínimos matices de un fenómeno histórico o de un aspecto del pensamiento, es común a todas las etapas del itinerario de Ratzinger. Constituye el factor de continuidad de su obra. Esto nos obliga, en cierto sentido, a deshacer un primer tópico que ha surgido en torno al pensamiento de Ratzinger. Me refiero al supuesto paso de «teólogo progresista», en fases sucesivas, a «prefecto restaurador» . Para una persona que posee un principio sintético vital, en nuestro caso una experiencia de fe vinculada a una comunidad en camino, el desarrollo de su pensamiento, no falto, obviamente, de corrección y clarificación, lejos de ser prueba de discontinuidad, muestra la riqueza y la madurez del mismo. La afirmación de una supuesta ruptura en el pensamiento de Ratzinger debe atribuirse al prejuicio ideológico, hoy demasiado presente incluso entre cristianos, que aplica el modelo conservadores/progresistas a la Iglesia, tanto a sus expresiones orgánicas como a sus hombres.

Otro tópico que desaparece con facilidad, apenas se conoce a la persona, es el de «prefecto de hierro», que nos haría pensar, antes que en una rigidez de pensamiento, en una persona dura en su trato con los demás. Es suficiente hablar una vez con el cardenal para percibir su exquisita humanidad.

Existe, no obstante, un dato más objetivo, ligado al ejercicio de su tarea como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ayuda a comprender la debilidad de estos tópicos. Ratzinger ha tenido que asumir este grave servicio en una comprometida etapa de transición en la Iglesia. Se puede percibir la extrema delicadeza de esta etapa si se piensa en el hecho de que la autoconciencia doctrinal de la iglesia ha profundizado, clarificándola, la noción de

Revelación presente en la Dei Filius (Vaticano I) a través de la Dei Verbum.

Según De Lubac, el concilio Vaticano II sustituye una idea de verdad abstracta con la idea de una verdad lo más concreta posible: es decir, la idea de la verdad personal, aparecida en la historia, operante en la historia y capaz de sostener; desde el seno mismo de la historia, toda la .historia, la idea de esta verdad en persona que es Jesús de Nazaret, plenitud de la Revelación" Los textos de Ratzinger, desde la tesis de habilitación de Buenaventura hasta las recientísimas páginas contenidas en Mi vida, no dejan de volver con puntos de vista siempre más estimulantes sobre este inagotable tema.

La profundización de la autoconciencia de la Iglesia sobre la Revelación ha comportado un desplazamiento de lenguaje a muchos niveles: de la liturgia a la catequesis, de la teología a las declaraciones del Magisterio. Siendo extremada-mente sintético, se puede decir que el lenguaje eclesial, teniendo que aceptar este reto, se ha transformado de «conceptualista» en simbólico,..

Reto al que no se ha sustraído el mismo Magisterio, sobre todo el de Juan Pablo II, como se ve en el lenguaje «pastoral de sus declaraciones magisteriales . Está claro que la calificación de pastoral no implica oposición alguna a la de doctrinal. Es más, si se comprende adecuadamente, aquélla valora todo el rigor de la formulación doctrinal. El mismo Ratzinger nos ilumina acerca de esta evolución del lenguaje cuando dice de sí: «Yo opinaba que la teología escolástica, tal como estaba, había dejado de ser un buen instrumento para un posible diálogo entre la fe y nuestro tiempo. En aquella situación, la fe tenía que abandonar el viejo Panzer y, hablar un lenguaje más adecuado a nuestros días" Es Ratzinger mismo quien se ha confrontado, con estima, con esta teología escolástica. No conviene perder de vista, a tal propósito, la interesante anotación sobre el inicio de los trabajos conciliares: "El cardenal Frings recibió los esquemas preparatorios (`Schemata'), que debían presentarse a los padres… Él me envió estos textos regularmente para que le

diese mi parecer y las propuestas de mejora. Obviamente, tenía alguna observación que hacer sobre diferentes puntos, pero no encontraba ninguna razón para rechazarlos por completo como después, durante el Concilio, machos reclamaron y, finalmente, consiguieron”

Redescubrir la tradición a la hora de presentar la noción de Revelación, con todas sus delicadas implicaciones, tanto de contenido como de método, es uno de los factores, si no el factor decisivo, que permite a Ratzinger el original ejercicio de su molesto ministerio en la Iglesia, La persona, la competencia y el método teológico de Ratzinger están favoreciendo el delicado trabajo de la Congregación. De este trabajo resulta más evidente su tarea de promoción de la doctrina de la fe. inseparable de la de defensa de la misma .

De esta forma la personalidad del cardenal no sobresale respecto a su ministerio y, al mismo tiempo, la obediencia a la tarea que le ha sido encomendada no cesa de perfilar los rasgos de su personalidad. Lo que sorprende, cuando se tiene la oportunidad de escucharle y de dialogar con él sobre los problemas más diversos, es que te comunica siempre un matiz más, algo nuevo, te abre siempre a algo que tú no habías visto antes, El ministerio de Juan Pablo II y el desarrollo del magisterio pontificio de estos últimos veinte años, como auténtica interpretación del concilio Vaticano II en continuidad con toda la Tradición, ha encontrado un colaborador original y fiel en este genuino hijo del pueblo bávaro.

+ Angelo Scola

Rector de la Pontificia Universidad Lateranense

Roma

## Infancia entre el Inn y el Salzach

NO es fácil afirmar cuál es realmente mi patria chica. Mi padre, que era gendarme, debía mudarse con frecuencia de un lugar a otro; así

que tuvimos que estar constantemente de traslado. Esta peregrinación continua concluyó en el año 1937 cuando, cumplidos los sesenta años de edad, se jubiló. Nos establecimos entonces en una casa en Hufschlag, junto al Traunstein, que se convirtió en ese momento en nuestro verdadero hogar. El anterior peregrinaje constante quedó reducido a un radio limitado: el que comprende el área del triángulo de tierra entre el Inn y el Salzach, cuyo paisaje e historia impregnaron profundamente mi juventud. Se trata de una tierra de antiguos asentamientos celtas, que después formó parte de la provincia romana de Rezia y que siempre ha permanecido orgullosa de esta doble raíz cultural. Hallazgos arqueológicos célticos nos retrotraen a un pasado lejano y nos unen a la historia del mundo céltico de Galia y Britania. Se conservan todavía fragmentos de calzadas romanas, y no son pocas las localidades que pueden exhibir, con el orgullo de su larga historia, su antiguo nombre latino. El cristianismo llegó a estas tierras antes del período constantiniano traído por soldados romanos y, aunque fue sacudido por los tumultos y disturbios de las invasiones germánicas, se salvaron algunos retazos de creyentes. A éstos podemos unir los misioneros llegados de Galia, Irlanda e Inglaterra; algunos creen descubrir también influencias bizantinas. Salzburgo -la Iuvavum romana- se convirtió en una metrópolis cristiana que modeló la historia cultural de esta tierra hasta la era napoleónica. Virgilio, el extraordinariamente indómito y obstinado obispo, se convirtió en una figura determinante. Más importante todavía es la figura de Ruperto, venido de la Galia, cuya veneración se mantiene aún más viva que la de Corbiniano, fundador de la diócesis de Frisinga. puesto que sólo tras las revueltas del período napoleónico pudo unirse esta tierra a la nueva diócesis de Munich y Frisinga. Obviamente, al recordar la antigua historia cristiana de esta zona no podemos dejar de mencionar la figura del anglosajón Bonifacio, al que corresponde el Mérito de ser el creador de la organización eclesiástica en el territorio bávaro de aquel entonces.

Nací el 16 de abril de 1927. Sábado Santo, en Marktl, junto al Inn. El hecho de que el día de mi nacimiento fuera el último de la Semana Santa y fuese la víspera de la noche de Pascua de Resurrección ha

sido frecuentemente recordado por mi familia; y más aún que fuese bautizado al día siguiente de mi nacimiento, con el agua apenas bendecida de la noche pascual -que entonces se celebraba por la mañana-. ser el primer bautizado con la nueva agua se consideraba como un importante signo premonitorio. Siempre ha sido muy grato para mí el hecho que, de este modo, mi vida estuviese ya desde un principio inmersa en el misterio pascual, lo que no podía ser más que un signo de bendición. Indudablemente no era el domingo de Pascua, sino exactamente el Sábado Santo. No obstante. cuanto más lo pienso, tanto más me parece la característica esencial de nuestra existencia humana: esperar todavía la Pascua y no estar aún en la luz plena, pero encaminarnos confiadamente hacia ella.

Dado que, a los dos años de mi nacimiento, en 1929. tuvimos que abandonar ya Marktl, no conservo ningún recuerdo propio del lugar, sólo lo que mis padres y mis hermanos me contaron. Me hablaron de la nieve alta y del punzante frío en el día de mi nacimiento, tanto que mis dos hermanos mayores, con gran pesar suyo, no pudieron asistir a mi bautizo por el riesgo de coger un resfriado.

Aquel período transcurrido por mi familia en Marktl no fue ni mucho menos una etapa fácil: dominaba el paro, las indemnizaciones de guerra gravaban la economía alemana, la lucha de partidos enfrentaba los unos a los otros, las enfermedades causaban estragos en nuestra familia. Pero quedan también muy bellos recuerdos de amistad y de ayuda mutua, de pequeñas fiestas en familia y de vida eclesial. No puedo olvidarme de señalar que Marktl se encuentra muy cerca de Altötting, el antiguo y venerable santuario mariano sobresaliente ya en la época carolingia. que a partir de la Edad Media tardía se convirtió en un lugar de grandes peregrinaciones hacia Baviera y la Austria occidental. Precisamente en aquellos años. Altötting empezaba a recobrar un nuevo esplendor: Conrado de Parzham, el santo hermano portero, fue beatificado primero y después canonizado. En este hombre humilde v bondadoso veíamos nosotros encarnado lo mejor de nuestra gente, guiada por la fe en la realización de sus más bellas posibilidades. Más tarde, he reflexionado a menudo sobre esta

extraordinaria circunstancia por la cual la iglesia, en el siglo del progreso y de la fe en las ciencias, se ha visto representada en lo mejor de sí misma en perso-nas muy sencillas como Bernadette de Lourdes o, concretamente, en el hermano Conrado, a los que apenas parecen afectarles las corrientes de la historia: ;es tal vez esto una señal de que la iglesia ha perdido su capacidad de incidir en la cultura y sólo consigue tomar asiento fuera del auténtico flujo de la historia? ¿O es un signo de que la capacidad de acoger con inmediatez lo que en verdad importa se da todavía hoy a los más pequeños, a quienes se les ha concedido una mirada que, en cambio, tan a menudo les falta a los «sabios e inteligentes» (cf. Mt 11,25)? Estoy efectivamente convencido de que estos «pequeños» santos son precisamente una gran señal para nuestro tiempo: un tiempo que me conmueve tanto más profundamente cuanto más vivo en él y con él.

Pero volvamos a mi infancia. La segunda etapa de nuestro peregrinaje fue Tittmoning, la pequeña ciudad sobre el Salzach, cuyo puente forma al mismo tiempo frontera con Austria. Tittmoning, cuya arquitectura es tan marcadamente salzburguesa, ha permanecido como el país de los sueños de mi infancia. Veo todavía la plaza de la ciudad, en su mayestática grandeza, con sus nobles fuentes, delimitada por las puertas de Laufen y de Burghausen, y totalmente rodeada por antiguas y soberbias casas burguesas: una plaza que haría honor a cualquier gran ciudad. Sobre todo los escaparates iluminados de las tiendas en el período navideño han quedado grabados en mi memoria como una maravillosa promesa. En Tittmoning, en la época de la Guerra de los Treinta Años, Bartolomeo Holzhauser había redactado por escrito sus visiones apocalípticas. Pero su mérito principal fue el haber continuado y renovado la vida comunitaria del clero secular, según una idea que se remonta a Eusebio di Vercelli y a san Agustín. Permanecían todavía los títulos del capítulo canónico fundado por él en la pequeña ciudad sobre el Salzach: el párroco era llamado decano y los coadjutores canónigos. Como conviene a una iglesia canonical, el Santísimo era conservado en una capilla sacramental propia y no en el tabernáculo del altar mayor. Por eso teníamos la impresión de

que nuestra pequeña ciudad poseía a todas luces algo verdaderamente especial: también la iglesia parroquial se alzaba alta, como un pequeño castillo, por encima de la ciudad. Pero lo que más amábamos sobre todo era la hermosa y antigua iglesia monacal barroca, que antaño había pertenecido a los canónigos agustinos y que entonces estaba al cuidado amoroso de las Damas inglesas. En los antiguos edificios monásticos se encontraban la Escuela de Señoritas y el entonces Instituto para la Formación del Niño, llamado Jardín de Infancia». Ha quedado particularmente grabado en mi memoria el recuerdo del «Santo Sepulcro», con muchas flores y luces de colores, que se erigía entre el Viernes Santo y el Domingo de Pascua y que nos ayudaba a sentir próximo el misterio de la Muerte y la Resurrección, a percibirlo con nuestros sentidos internos y externos, mucho antes que cualquier intento de comprensión racional.

Con todo esto, estoy plenamente convencido de no haber agotado todas las peculiaridades que hacían tan querida nuestra ciudad y de las cuales estábamos tan orgullosos. Subiendo por la colina que se alzaba sobre el valle del Salzach, se llegaba a la capilla de Ponlach, un querido santuario barroco totalmente rodeado de bosque: cerca susurran todavía, descendiendo hacia el valle, las claras aguas del Ponlach. Con frecuencia íbamos en peregrinación los tres hermanos con nuestra madre hasta allí y disfrutábamos de la paz que reina en ese lugar. Y no puedo olvidar mencionar también, claro está, la potente mole de la fortaleza que se eleva sobre la ciudad y que nos habla de su pasada grandeza. El edificio de la gendarmería y nuestra vivienda estaban unidos y era una de las casas más bellas construidas en la plaza mayor de la ciudad: durante un tiempo había pertenecido al Capítulo de los canónigos. Por cierto que la belleza de la fachada no garantiza que una vivienda sea confortable. El pavimento era penoso, las escaleras empinadas y las habitaciones asimétricas. La cocina y las habitaciones eran estrechas, pero, en compensación, el dormitorio estaba situado en la antigua Sala Capitular, lo que, por otro lado, no resultaba realmente cómodo. Para nosotros, niños, todo esto era absolutamente misterioso y excitante, pero para mi madre; sobre la cual recaía el peso de las

labores domésticas, era motivo de gran fatiga. Por eso, a ella le alegraba mucho más que a nosotros salir a dar un paseo juntos.

Estábamos a pocos pasos de la vecina Austria. Era un sentimiento único encontrarse, en pocos metros.»en el extranjero», donde, no obstante, se hablaba la misma lengua y, con pequeñas diferencias, también el mismo dialecto que hablábamos nosotros. En otoño buscábamos en los campos la lechuga silvestre y, sobre los prados alrededor del Salzach, bajo la dirección de mi madre, diversas cosas útiles para nuestro querido Portal de Belén. Entre nuestros más bellos recuerdos se encuentran las visitas que hacíamos a una anciana señora durante los días de Navidad: su Belén era tan grande que llenaba casi la casa entera. Me viene también a la memoria la buhardilla donde un amigo organizaba para nosotros un teatrillo de marionetas, cuyas figuras hacían volar nuestra fantasía.

A pesar de todo, percibíamos que nuestro apacible mundo infantil no era precisamente lo que podíamos con siderar un paraíso. Tras aquellas hermosas fachadas se escondía una gran pobreza. La crisis económica había afectado muy seriamente a nuestra pequeña ciudad fronteriza, olvidada por el progreso.

El clima político se intensificaba de un modo creciente. Aunque no comprendía del todo lo que en aquellos tiempos estaba sucediendo, en mi memoria han permanecido claramente impresos los llamativos carteles electorales v las constantes luchas políticas a que hacían referencia. La incapacidad de la república de entonces de garantizar la estabilidad política y de tomar iniciativas políticas convincentes era más que evidente en esta exasperante lucha de partidos, perceptible incluso para un niño. El partido nazi era el que jugaba su papel con más fuerza, presentándose como la única alternativa clara en el caos reinante. Cuando Hitler fracasó en su intento de ser elegido a la presidencia del Reich, mi padre y mi madre se sintieron algo más tranquilos, pero no eran demasiado entusiastas del presidente electo Hindenburg, porque no veían en él ninguna garantía segura contra el avance de los camisas pardas. En las reuniones públicas mi padre debía intervenir siempre más de lo

deseable contra la violencia de los nazis. Percibíamos con mucha claridad la enorme preocupación que le embargaba y que no era capaz de quitarse de encima ni siquiera en los pequeños gestos cotidianos.

## Los primeros años escolares en el pueblo de aschau. A la sombra del «tercer reich»»

A finales de 1932 mi padre decidió que nos trasladáramos nuevamente de lugar. puesto que en Tittmoning se había arriesgado demasiado contra los nazis. En diciembre, poco antes de Navidad, nos instalamos en nuestro nuevo hogar de Aschau junto al Inn, un próspero pueblo campesino con grandes y vistosas granjas. Mi madre quedó agradablemente sorprendida de la nueva y preciosa casa que nos correspondió. Un agricultor había construido una pequeña casa de campo con terraza y balcones que, para los criterios de entonces, era muy moderna, alquilándola después a la gendarmería. La oficina y la vivienda del segundo gendarme estaban situadas en la planta baja. Para nosotros estaba destinado el primer piso, el cual era un confortable hogar.

Formaba parte de la casa un pequeño jardín delantero con un bello crucifijo que ciaba al camino y un gran prado en el que había un estanque con carpas, donde yo una vez, mientras jugaba, estuve a punto de ahogarme. En medio de la aldea, como es frecuente en Baviera, había una gran fábrica de cerveza. La cervecería de la fábrica era el punto de encuentro de los hombres todos los domingos; la verdadera plaza del pueblo se encontraba al otro lado de la aldea, con otra gran cervecería, la iglesia y la escuela.

Naturalmente, para nosotros, niños. faltaba la grandiosidad de la pequeña ciudad de la que habíamos venido y de la que estábamos tan orgullosos. La graciosa iglesita neogótica del pueblo no podía resistir la comparación con la que estábamos habituados en Tittmoning. Las tiendas eran sencillas y el dialecto demasiado rudo, de tal modo que al principio no entendíamos algunas palabras. No obstante, muy pronto empezamos a amar a nuestro pueblo y a

valorar sus bellezas propias. Pero nos cayó encima la gran historia. Habíamos llegado allí en diciembre de 1932 y ya el 30 de enero de 1933. Hindenburg confió a Hitler el cargo de can-ciller del Reich; lo que en el lenguaje del partido nazi se llamó «toma del poder», lo fue efectivamente. Se practicó la fuerza del poder desde el primer momento. No recuerdo nada de aquel día lluvioso, pero mis hermanos me han contado que la escuela tuvo que realizar una marcha a través del pueblo que se convirtió en un zapateo sobre el barro y bajo la lluvia y que no despertó entusiasmo alguno. De todos modos, siempre había habido en el pueblo nazis declarados y nazis ocultos. Todos ellos vieron que por fin sus días habían llegado y que de repente podían sacar, para terror de muchos, sus oscuros uniformes del armario. Fueron implantadas la «Hitlerjugend» (Juventudes hitlerianas) y la «Bund deutscher Mädchen» (Liga de muchachas alemanas), asociadas a la escuela, de tal modo que mi hermano y mi hermana tuvieron que tomar parte en sus manifestaciones. Mi padre sufría mucho por el hecho de estar al servicio de un poder estatal a cuyos representantes consideraba unos criminales, si bien, gracias a Dios, en aquel tiempo su trabajo en el pueblo apenas se vio afectado. En los cuatro años que nosotros pasamos en Aschau, por lo que puedo recordar, el nuevo régimen se dedicó sólo a espiar y tener bajo control a los sacerdotes que tenían una conducta «hostil al Reich»; se comprende fácilmente que mi padre no sólo no colaboró en ello, sino que, por el contrario, protegió y ayudó a los sacerdotes que sabía que corrían peligro.

Por lo demás, el nacionalsocialismo sólo pudo cambiar la vida de la pequeña aldea muy lentamente. Al principio, el maestro, como es costumbre en Baviera, siguió ejerciendo de organista y director del coro de la iglesia y continuó dando las clases de Biblia, mientras el catecismo le correspondía al párroco. Al principio parecía que esto podía ser garantizado por el Concordato, pero bien pronto se pudo comprobar que para los nuevos patrones la fidelidad a los convenios no contaba para nada. Primero se produjo la lucha contra la escuela confesional: hacía falta liquidar el todavía existente vínculo entre iglesia y escuela y que el fundamento espiritual de esta última no fuera la fe cristiana, sino la ideología del Führer. Los obispos

llevaron a cabo con dureza la lucha en defensa de la escuela confesional, la lucha por la observancia del Concordato: han quedado muy grabadas en mi memoria las cartas pastorales sobre este asunto que el párroco leía durante las celebraciones dominicales. Ya entonces empecé a darme cuenta de que con la lucha en defensa de las instituciones desconocían en parte la realidad. Porque, en efecto, la sola garantía institucional no sirve para nada, si no existen las personas que la sostengan con sus propias convicciones personales. Esto, por el contrario, se daba sólo en parte; ciertamente, entre los profesores más ancianos y también entre los más jóvenes, había algunos que estaban profundamente convencidos y eran conscientes de su fe, para los que la fe cristiana era el más auténtico fundamento de nuestra cultura y, por ello, también de su labor de educadores.

Pero entre los docentes más viejos había un resentimiento anticlerical que, si se piensa en la vigilancia que el clero ejercía entonces sobre la escuela, no estaba falto de razón. En las jóvenes generaciones había nazis convencidos.

Tanto en un caso como en otro, la insistencia sobre las garantías institucionales del cristianismo caía en el vacío. Los profesores que tuve durante mi período escolar de cuatro años en Aschau no eran ciertamente unos cristianos convencidos, pero trataban de mantener las distancias con el nuevo movimiento. Dado que la iglesia era el centro del pueblo, no sólo arquitectónicamente sino sobre todo en el modo de sentir y vivir de la gente, hubiera sido poco prudente ponerse demasiado en contra de ella: al nuevo régimen esto sólo le hubiera procurado enemigos.

Había un joven profesor -hombre de mucho talentoque estaba entusiasmado con las nuevas ideas. Intentó abrir 1|una brecha en la estable unión de la vida de la aldea. toda ella impregnada por los tiempos litúrgicos de la iglesia. Con gran pompa hizo que se levantara un «árbol de mayo y compuso una especie de plegaria como símbolo de la fuerza vital que constantemente se renueva.

Aquel árbol debía representar el inicio de la restauración de la religión germánica, contribuyendo a reprimir el cristianismo y a denunciarlo como elemento de alienación de la gran cultura germánica. Con la misma intención, organizó además las fiestas del solsticio de verano, siempre como retorno a la santa naturaleza y a los orígenes propios y en polémica con las ideas de pecado y redención que, como sabíamos. habían sido introducidas e impuestas por las creencias extranjeras de judíos y romanos. Hoy; cuando escucho cómo en muchas partes del mundo se hace una crítica del cristianismo como destrucción de los valores culturales autóctonos e imposición de los valores europeos y occidentales. me sorprendo de la analogía de estos tipos de argumentación con los que se empleaban en aquel entonces y de lo tristemente familiares que me resultan ciertas expresiones retóricas. Por fortuna, semejantes eslóganes no producían demasiado efecto en la sobria mentalidad de los campesinos bávaros. Los chavalotes se interesaban más por las salchichas que colgaban del árbol y que acababan en los bolsillos de los más rápidos en trepar para cogerlas que en los altisonantes discursos del maestro de escuela.

Otro signo inquietante de los nuevos tiempos fue el faro construido con celeridad sobre el Winterberg, una de las colinas que circundan el pueblo. De noche; cuando partía el cielo con su luz deslumbrante, aparecía como el relam-paguear de un peligro, que no sabíamos entonces cómo llamar. Se decía que así podían divisarse los aviones enemigos. Pero sobre el cielo de Aschau no había aviones y mucho menos enemigos. En lo más íntimo sabíamos que se estaba preparando alguna cosa que podía sólo ser motivo de profunda inquietud pero ninguno alcanzaba a creer que estuviese ocurriendo algo abominable en aquel mundo, entonces tan aparentemente apacible. Cuando nos marchamos de allí, en 1937, supimos que se había proyectado la construcción de unas instalaciones que se levantaron -con inusitada rapidez- cuidadosamente ocultas entre los árboles del bosque. Se trataba de una fábrica de municiones que no podía ser divisada desde el aire; lo que nos esperaba empezaba a adquirir una forma clara y terrible.

Pero, como queda dicho, todo aquello no lo vivimos en primera persona. En aquel intervalo de tiempo, la vida cotidiana en el pueblo fue, en líneas generales, la de siempre. En primer lugar, mi hermano se hizo monaguillo; después, en 1937, cuando entró en el Instituto de Bachillerato de Traunstein y en el seminario del Colegio Arzobispal de allí, yo seguí sus pasos, aun cuando no podía compararme con el en empeño y capacidad. Mi hermana comenzó a acudir a la Escuela Media Femenina de Au sobre el Inn a partir de aquel mismo año. La escuela estaba dirigida por hermanas franciscanas en un antiguo complejo monástico de los canó-nigos agustinos que comprendía también una de las más bellas iglesias barrocas de nuestra región bávara. En líneas generales, la Iglesia continuaba, al menos por el momento, dando su impronta en la formación escolar, si bien la escuela de Au se hallaba ya expuesta a algunas vejaciones. La vida campesina también permanecía fuertemente unida en una simbiosis estable con la fe de la Iglesia: nacimiento y muerte, matrimonio y enfermedad, siembra y cosecha…, todo estaba comprendido en la fe. Aunque el modo de vivir y pensar de cada persona en particular no siempre correspondía a la fe de la Iglesia, ninguno podía imaginar morir sin el consuelo de la iglesia o vivir sin su compañía otros grandes acontecimientos de la vida.

La vida, sencillamente, se habría perdido en el vacío, habría perdido el lugar que la sostenía y le daba sentido. No se iba tan habitualmente como hoy a comulgar, pero había días fijos para recibir el sacramento, que casi nadie dejaba pasar; si alguien no podía mostrar la hojita que atestiguaba la confesión pascual, era considerado un asocial. Hoy, cuando escucho decir que todo esto era muy externo y superficial, reconozco ciertamente que la mayoría lo hacían más por obligación social que por convicción interior. No obstante, no carecía del todo de significado el hecho de que en Pascua también los grandes campesinos, que eran los verdaderos propietarios de la tierra, se arrodillaran humildemente en el confesionario para confesar sus pecados igual que lo hacían sus criadas y criados, que eran, todavía entonces, muy numerosos.

Este momento de humillación personal, en el que las diferencias de clase social no existían, no dejaba de tener consecuencias.

El año litúrgico daba al tiempo su ritmo y yo lo percibí ya de niño, es más, precisamente por ser niño, con gran alegría y agradecimiento. En el tiempo de Adviento, por la mañana temprano, se celebraban con gran solemnidad las misas Rorate en la iglesia aún a oscuras, sólo iluminada por la luz de las velas.

La espera gozosa de la Navidad daba a aquellos días melancólicos un sello muy especial. Cada año, nuestro «Nacimiento» aumentaba con alguna figura y era siempre motivo de gran alegría ir con mi padre al bosque a coger musgo, enebro y ramitas de abeto. Los jueves de Cuaresma se organizaban unos momentos de adoración llamados del «Huerto de los Olivos», con una seriedad y una fe que siempre me conmovían profundamente. Particularmente impresionante era la celebración de la Resurrección, la noche del Sábado Santo. Durante toda la Semana Santa las ventanas de la iglesia se cubrían de cortinas negras, de modo que el ambiente, aun a pleno día, resultaba inmerso en una oscuridad densa de misterio. Pero apenas el párroco cantaba el versículo que anunciaba «¡Cristo ha resucitado!», se abrían de repente las cortinas de las ventanas y una luz radiante irrumpía en todo el espacio de la iglesia: era la más impresionante representación de la Resurrección de Cristo que yo consigo imaginarme. El movimiento litúrgico, que había llegado entonces a su punto más alto, había alcanzado a nuestro pueblo. El párroco organizaba misas comunitarias para los escolares en las que se leían los textos del «Schott» y las respuestas se recitaban en común.

¿Qué era el «Schott»? A fines del siglo pasado, Anselm Schott, abad del monasterio benedictino de Beuron, había traducido el misal al alemán. Había ediciones sólo en len gua alemana; otras tenían parte del texto de la misa en latín y parte en alemán; otras, en fin, en que todo el texto era en latín y al lado el texto alemán traducido. Un párroco muy abierto había regalado a mis padres con ocasión de su boda el «Schott» en 1920; por eso, aquel libro de oración estuvo

siempre presente en nuestra familia. Nuestros padres nos ayudaron desde muy pequeños en la comprensión y entendimiento de la liturgia: era un libro de oración para los niños inspirado en el misal; en él, el desarrollo de la acción litúrgica iba ilustrado con imágenes para que se pudiese seguir bien lo que sucedía: además, presentaba de vez en cuando una breve plegaria que sintetizaba lo principal de las distintas partes de la liturgia, haciéndola accesible para el rezo de los niños. Como paso siguiente recibí un Schott para niños en el que estaban ya expuestas las partes esenciales de la liturgia: después recibí el Schott dominical, donde se exponía íntegramente la liturgia del domingo y de los días festivos, y, finalmente, todo el misal completo. Cada nuevo paso que me hacía profundizar más en la liturgia era para mí un gran acontecimiento.

Cada librito litúrgico que recibía era algo precioso, algo que no podía soñar más bello. Era una aventura fascinante entrar poco a poco en el misterioso mundo de la liturgia que se desarrollaba allí, en el altar, ante nosotros y para nosotros. Cada vez se me hacía más claro que en ella yo encontraba una realidad que no había sido inventada por nadie, que no era crea-ción de una autoridad cualquiera, ni de una gran personalidad en particular. Este misterioso entretejido de textos y acciones se había desarrollado en el curso de los siglos a través de la fe de la Iglesia. Llevaba en sí el peso de toda la historia y era, al mismo tiempo, mucho más que un producto de la historia humana. Cada siglo había dejado sus huellas. Las introducciones nos permitían ver lo que procedía de la Iglesia primitiva, lo proveniente del Medievo y lo que se originó en la época moderna. No todo era lógico, muchas cosas eran complejas y no era siempre fácil orientarse. Pero, precisamente por esto, el edificio era maravilloso y era como mi hogar. Naturalmente, como niño no comprendía cada uno de los detalles, pero mi camino con la liturgia era un proceso de continuo crecimiento en una gran realidad que superaba todas las individualidades y las generaciones, que se convertía en ocasión de asombro y descubrimientos siempre nuevos. La inagotable realidad de la liturgia católica me ha acompañado a lo largo de todas las etapas de mi vida; por este motivo, no puedo dejar de hablar continuamente de ella.

## Años de bachillerato en Traunstein

En aquel tiempo, a causa de las exigentes prestaciones físicas a que les obligaba su trabajo, los gendarmes se jubilaban a la edad de sesenta años, Mi padre esperaba con impaciencia aquel día. Los numerosos turnos nocturnos de vigilancia que acarreaba su cargo le sometían a una dura prueba; pero más aún le pesaba la situación política en que debía desarrollar su misión. Durante un largo período vacacional a causa de una convalecencia por enfermedad, realizaba frecuentes caminatas conmigo y me contaba cosas de su vida. Por fin, el día 6 de marzo de 1937, llegó su sexagésimo cumpleaños. Ya en el año 1933 mis padres habían podido adquirir, a bajo precio, una vieja casa de campo del año 1726 (así estaba impreso, si mal no recuerdo, sobre una viga del tejado) en la periferia de Traunstein. Los anteriores propietarios habían malvendido sus terrenos; por eso, a la casa sólo le pertenecía ya un gran prado, en el que se levantaban dos grandes cerezos, manzanos; perales y ciruelos. El terreno estaba delimitado por un bosque de encinas, del cual nos separaban sólo unos pocos pasos, y que luego cedía su lugar a un bosque de coníferas que se extendía a lo largo de varias horas de camino. La propiedad estaba construida en el estilo alpino típico de la zona de Salzburgo; el granero y el establo unidos a la vivienda bajo un mismo tejado. El tejado de los establos y del granero estaba cubierto de tablitas de criadera, protegidas contra el viento por el peso añadido de piedras. No había agua corriente, pero, en compensación, delante de la casa discurría una fuentecilla que daba un agua fresca y deliciosa. Más tarde, cuando cerca de nuestra casa se construyeron otras con fuentes, la nuestra acababa por secarse en tiempos de sequía. Las ventanas del dormitorio donde dormíamos los dos hermanos varones daban al sur. Por la mañana, cuando descorríamos las cortinas, veíamos delante nuestro el Hochfellen y el Hochgern, las dos -montañas domésticas» de Traunstein, tan cercanas que parecía que podíamos tocarlas. Con el paso de los años, nuestra madre acabó por transformar aquella casa inicialmente un poco en ruinas y que mi padre había hecho restaurar, en un espléndido hogar.

Delante de las ventanas colocó jardineras de flores; en el terreno plantó dos huertos, en donde crecía todo tipo de cultivos para el sustento y que estaban completamente rodeados de flores. Las condiciones en que habíamos encontrado la casa fueron motivo de no pocas preocupaciones para mi padre; pero para nosotros, niños, era un verdadero paraíso de ensueño. Había amplios cobertizos llenos de misterio, además de una estancia semioscura de tejer, en la que hacía tiempo sus propietarios habían ejercido este oficio manual. A ello hay que añadir el prado, la fuente, los árboles, el bosque…

Después de mucho peregrinar, habíamos encontrado aquí, al fin, un lugar que sentíamos como nuestro hogar, al que mi recuerdo retorna constantemente con agradecimiento. Guardo en mi memoria una inolvidable primera impresión: el camión con nuestros enseres nos había precedido; llegamos con el coche de la dueña de la casa de Aschau y lo pri-mero que vimos fue el prado cubierto de flores primaverales. Era el comienzo del mes de abril.

Con la mudanza a Traunsteín empezó para mí un nuevo período importante y difícil. Pocos días después de nuestra llegada, la escuela abrió sus puertas: empecé entonces en el primer curso del «Bachillerato humanístico», que corresponde actualmente al «Bachiller de lenguas clásicas». Para llegar a la escuela debía caminar cerca de media hora, tiempo suficiente para contemplar los alrededores y reflexionar, pero también para repetir lo que había aprendido en clase. En la escuela primaria de Aschau había aprendido y me habían exigido poco en general; ahora, por el contrario, debía estudiar una nueva materia y hacer frente a exigencias de estudio mucho mayores, tanto más porque era el más joven de la clase. El latín era la asignatura base de toda la enseñanza escolar y se estudiaba con gran severidad y rigor, cosa que luego he agradecido toda mi vida. Cómo teólogo no he tenido nunca dificultad para estudiar las antiguas fuentes en latín y griego y, en Roma, durante el Concilio, conseguí ambientarme rápidamente en el latín teológico hablado en aquella circunstancia, pese a no haber seguido jamás cursos universitarios de esta lengua.

Por otro lado, en el Instituto de Traunstein, el nacionalsocialismo había logrado, por el momento, cambiar pocas cosas. Ningún docente de latín y griego de la vieja guardia se había adherido al partido, pese a la considerable presión ejercida sobre los funcionarios. Poco después de mi ingreso en el Instituto. el subdirector de la escuela fue expulsado por no ser favorable a los nuevos patronos. Rememorando aquellos años de estudio, encuentro que la formación cultural basada en el espíritu de la antigüedad griega y latina creaba una actitud espiritual que se oponía a la seducción ejercida por la ideología totalitaria. Hojeando el libro de canciones entonces en uso en la escuela, que contenía al lado de una valiosa selección de textos antiguos, canciones nazis o cantos reelaborados con la introducción de con-signas nazis, me di cuenta que nuestro profesor de música, católico convencido, había hecho suprimir con ingenio la expresión «Juda den Tod» («¡Muerte al judío!»), sustituyéndola por «Wende die Not» («Haz de la necesidad virtud») en un evidente juego rítmico de sonido que anulaba la consigna racista. Pero ya un año después de mi ingreso en el bachillerato llegó una reforma escolar radicalmente renovadora.

Hasta entonces, el Instituto y la Escuela Real coexistían separadas con orientaciones científicas distintas. Ahora vinieron a fusionarse en un nuevo modelo escolar: el de la denominada «Escuela Superior». En ella desapareció com-pletamente la enseñanza del griego, el latín quedó considerablemente reducido -comenzaba en el tercer curso y fue sustituido por las lenguas modernas, especialmente el inglés- y adquirieron gran relieve las ciencias naturales. Con el nuevo modelo de escuela llegó también una nueva generación de profesores más joven, en la que había algunos ciertamente muy preparados, pero también, al mismo tiempo, muchos acérrimos defensores del nuevo régimen. Tres años más tarde fue desterrada la asignatura de religión. mientras se aumentaban las horas dedicadas a la actividad deportiva. Gracias a Dios, a quienes habían comenzado con el modelo viejo de bachillerato se les concedió terminarlo en su antigua forma, hasta su progresiva y total extinción.

Entretanto se dejaban sentir cada vez más el bronco rumor de la historia mundial. A principios del año 1938 no podíamos dejar de advertir los movimientos de tropas: se hablaba de guerra contra Austria, hasta que un día se anunció el avance de la Wehrmacht v la anexión de Austria al «deutsche Reich», que desde aquel momento se llamó la «Gran Alemania». Para nosotros la toma del poder de los camisas pardas en Austria tuvo, no obstante, su lacio positivo: las fronteras del país vecino habían sido cerradas por Hitler. Recuerdo que una vez hicimos una excursión desde Aschau a la amada Tittmoning. pero el puente sobre el Salzach, que habíamos atravesado tantas veces de niños, estaba cerrado: no había puente, sino una frontera. Ahora Austria estaba abierta de nuevo, aunque, sin duda, a un alto precio. A partir de entonces nos acercábamos con más frecuencia a la vecina Salzburgo con mis padres; siempre que íbamos, hacíamos peregrinaciones a Maria Plain, visitando sus luminosas iglesias y dejándonos inundar por la atmósfera de esta ciudad única.

Pronto, mi hermano tomó una feliz iniciativa que nos hizo conocer otra dimensión de Salzburgo: la guerra había excluido a gran parte del público internacional de los festivales musicales de Salzburgo, así que era posible conseguir buenas entradas para los conciertos a bajo precio. Así pudimos escuchar, por ejemplo, la Novena Sinfonía de Beethoven, dirigida por Knappertsbusch, la Misa en do menor de Mozart, un Concierto de los Pequeños Cantores de la Catedral de Ratisbona y muchos otros inolvidables conciertos.

En ese tiempo se estaba operando otro decisivo cambio en mi vida. Durante dos años acudí a la escuela a pie, día tras día, con gran ilusión, pero el párroco insistió en que yo entrase en el seminario menor para poder ser introducido de manera sistemática en la vida eclesiástica. Para mi padre, cuya pensión era verdaderamente exigua, se trataba de un gran sacrificio. De todos modos, mi hermana, después de haber superado el examen final de la Escuela Media Científica y haber prestado en 1939 el año de servicio agrario obligatorio para las mujeres, había encontrado un puesto de trabajo como empleada en un gran comercio de Traunstein, aligerando por

este motivo el presupuesto familiar. Se tomó, pues, la decisión y, por la Pascua de 1939, entré en el seminario, feliz y lleno de expectativas porque mi hermano me había hablado estupendamente de él y porque yo tenía óptimas relaciones con los seminaristas de mi clase.

Pero soy de esa clase de personas que no están hechas para la vida en un internado. En casa había vivido y estudiado en gran libertad, tal como me gustaba, y pude construir mi propio mundo infantil. Ahora, encontrarme metido en una sala de estudio, con cerca de sesenta compañeros más; era para mí una tortura; me parecía casi imposible estudiar, algo que antes me había resultado muy sencillo. Lo que me fastidiaba más era que -en honor a una idea moderna de educación- estaban previstas cada día dos horas de deporte en el amplio campo deportivo de la casa. Esta circunstancia llegó a ser para mí un verdadero suplicio, ya que no estoy lo que se dice especialmente dotado para el deporte y además era, para mi mayor infortunio, el más pequeño entre mis compañeros de estudio, que eran hasta tres años mayores que yo, lo que hacía que mi fuerza física fuera netamente inferior a la de casi todos ellos. Tengo que decir, no obstante, que mis compañeros eran muy tolerantes conmigo, pero a la larga no es agradable tener que vivir de la tolerancia de los demás y saber que, para el equipo del que formas parte, no eres más que una carga.

Mientras tanto, el drama de la historia iba acentuándose cada vez más a causa de los actos de violencia del Tercer Reich. La crisis de los Sudetes se desencadenó y atizó con una maquinaria de mentira que hasta un ciego podría haber visto. Estaba claro que el acuerdo de Munich del otoño de 1938, que sancionó la anexión del territorio de los Sudetes al Tercer Reich. era sólo un aplazamiento, pero no una solución del problema. Mi padre no acertaba a entender que los franceses, a los que él tenía en alta consideración, aceptasen al parecer, como casi normal, una violación tras otra del derecho. A comienzos de 1939 se produjo la ocupación de Checoslovaquia y, el 1 de septiembre de aquel mismo año, tras una nueva campaña contra Polonia orquestada en un estilo parecido, estalló la guerra. La

guerra estaba en aquel momento lejos de nosotros, pero el futuro se presentaba ante nosotros inquietante, amenazador e impenetrable. Una consecuencia inmediata del estallido de la guerra fue que nuestro seminario fue requisado para hospital militar. Como consecuencia de ello, mi hermano y yo pudimos ir otra vez juntos a la escuela desde nuestra casa. Pero el director encontró unos alojamientos provisionales, primero en el centro termal de la ciudad (que por deseo del párroco Kneipp debiera haber sido un gran «Centro de Salud Kneipp»). después en el Colegio Femenino de las Damas Inglesas en Sparz, en lo alto de la ciudad. La casa estaba completamente vacía, ya que los nazis habían cerrado todas las escuelas religiosas, de modo que los seminaristas y el cuerpo docente pudimos encontrar alojamiento. Pero no había un campo deportivo y, en lugar de deporte, caminá-bamos juntos por las tardes por los bosques de los alrededores y jugábamos en el cercano lago de montaña. Se construían pequeñas presas, se cogían peces… Verdaderamente era una vida feliz para un muchacho. Me reconcilié con el seminario y viví un período muy bello. Tuve que aprender a adaptarme a la vida en común, a salir de mí mismo y a formar una comunidad con los demás, hecha de dar y recibir: estoy muy agradecido a esta experiencia que ha sido importante para mi vida.

Al principio la guerra parecía casi irreal. Después de que Hitler había machacado brutalmente a Polonia, en colaboración con la Unión Soviética de Stalin, la situación pareció serenarse de modo imprevisto. Las potencias occidentales parecían indecisas y en el frente francés no sucedía prácticamente nada. El año 1940 fue el año de los grandes triunfos de Hitler: ocupación de Dinamarca y Noruega; Holanda, Bélgica, Luxemburgo y Francia fueron sometidas en poco tiempo. Incluso personas que habían sido contrarias al nacionalsocialismo experimentaban una especie de satisfacción patriótica. El gran historiador de los Concilios; Hubert Jedin, más tarde colega mío de enseñanza en Bonn, tuvo que abandonar Alemania por su origen hebreo y pasar los años del poder hitleriano en exilio involuntario en el Vaticano. En sus memorias ha descrito con palabras penetrantes la extraña escisión de sentimientos que le produjeron los aconteci-mientos de aquel año. Mi padre veía con

incorruptible claridad que la victoria de Hitler no sería una victoria de Alemania, sino del Anticristo, y que era el comienzo de los tiempos apocalípticos para todos los creyentes. Y no sólo para ellos.

La guerra proseguía su curso inexorable. La etapa siguiente fue la sumisión de los Balcanes. El hecho de que la invasión de Gran Bretaña, tantas veces anunciada, continuase retrasándose, hacía crecer la duda y la inquietud. No puedo olvidarme nunca de un soleado domingo del año 1941 en el que nos llegó la noticia de que Alemania, juntamente con sus aliados, se había lanzado al ataque de la Unión Soviética en un frente que iba del Cabo Norte al Mar Negro. Aquel día, mi clase había organizado un paseo en barca por uno de los lagos vecinos. El viaje fue muy bonito, pero la noticia de la prolongación de la guerra gravitaba sobre nosotros como una pesadilla y paralizaba nuestra alegría. Aquello no podía marchar bien. Pensábamos en Napoleón; pensábamos en las inmensas estepas rusas donde el ataque alemán habría acabado por perderse. Las consecuencias pudieron verse enseguida: interminables columnas de camionetas de auxilio desfilaban con soldados horriblemente heridos; se necesitaba todo el espacio posible para organizar hospitales militares. Todas las casas disponibles, también la de Sparz, fueron confiscadas. Los seminaristas que venían de fuera (prácticamente todos) debían buscar alojamiento en habitaciones privadas. Mi hermano y yo volvimos esta vez definitivamente a casa. Estaba ahora claro que la guerra se prolongaría todavía mucho, y así se presentaba cada vez más amenazante en nuestras vidas. Mi her-mano tenía diecisiete años; yo, catorce. Tal vez a mí me dejaran en paz. Pero estaba claro que mi hermano no podría escaparse.

Efectivamente, en el verano de 1942 tuvo que entrar en el llamado»Servicio laboral del Reich», en otoño lo llamaron a filas en las Fuerzas Armadas, donde fue destinado en el Servicio Militar de las Comunicaciones como radiotelegrafista. Después de algunas permanencias en Francia, Holanda y Checoslovaquia, en el año 1944 le destinaron al frente italiano. Allí fue herido y enviado afortunadamente, de manera sorprendente, al seminario de

Traunstein -habilitado como hospital militar-, el lugar de tantas gozosas experiencias. Pero, apenas reestablecido, fue nuevamente enviado al frente italiano.

A pesar de la grave oscuridad del cuadro histórico, ante mí había por delante un bonito año en casa y en el Instituto de Traunstein. Me entusiasmaban los clásicos griegos y latinos; también me habían empezado a gustar las matemáticas. Descubrí sobre todo la literatura. Estudiaba con avidez historia de la literatura, leía a Goethe con entusiasmo. Schiller me parecía un poco demasiado moralista y me gustaban especialmente los escritores del siglo XIX: Eichendorff, Mörike, Storm, Stifter, mientras que otros como Raabe y Kleist me parecían más lejanos. Naturalmente empecé yo mismo a componer poesías con entusiasmo y me sumergí con renovado placer en los textos litúrgicos, que intentaba traducir yo mismo de los textos originales de la mejor y más viva manera. Fue un tiempo rico e intenso, lleno de esperanza en la grandeza que se me abría cada vez más en el ilimitado mundo del espíritu. Pero al lado de esto, todos los días se publicaba en el periódico la lista de los caídos; casi todos los días había una misa por algún joven soldado muerto. Los nombres eran, cada vez más, de personas próximas a nosotros. Cada vez con más frecuencia eran estudiantes de nuestro instituto, jóvenes llenos de alegría de vivir y de confianza, que habíamos conocido personalmente y que hasta hacía poco tiempo habían vivido cerca de nosotros.

## Servicio militar y prisión

EN vista de la creciente carencia de personal militar, los hombres del régimen idearon en 1943 una solución. Dado que los estudiantes de los internados debían vivir juntos en comunidad, lejos de casa, no había ningún obstáculo para trasladar de lugar sus colegios, colocándolos próximos a las baterías antiaéreas. Por otro lado, como evidentemente no podían estudiar todo el día, parecía del todo normal que utilizasen su tiempo libre en servicios de defensa de los ataques aéreos enemigos. De hecho, yo no estaba en el internado desde hacía mucho tiempo, pero desde el punto de vista jurídico sí

formaba parte todavía del seminario de Traunstein. Así, el pequeño grupo de seminaristas de mi clase -de los nacidos entre 1926 y 1927- fue llamado a los servicios antiaéreos de Munich. A los dieciséis años tuve que aceptar un tipo muy particular de «internado». Habitábamos en barracones como los soldados regulares, que eran obviamente una minoría, usábamos los mismos uniformes y. en lo esencial, debíamos llevar a cabo los mismos servicios, con la sola diferencia que a nosotros se nos permitía asistir a un número reducido de clases, impartidas por los profesores del renombrado instituto Maximiliano de Munich. Fue una experiencia interesante desde muchos puntos de vista.

Formábamos una única clase con los estudiantes de este instituto, llamados a su vez a prestar servicio en las bases antiaéreas, y para nosotros fue el encuentro con un nuevo mundo. Nosotros, los que procedíamos de Traunstein, éramos mejores en latín y en griego, pero notábamos que, al fin y al cabo, habíamos vivido en la provincia y que la metrópolis, con sus múltiples ofertas culturales, había abierto nuevos horizontes a nuestros compañeros. Al principio hubo algún que otro roce, pero después formamos un grupo verdaderamente unido. Nuestro primer puesto de destino fue Ludwigsfeld, al norte de Munich, donde estábamos encargados de proteger una sucursal de la BMW

(Bayerische Motorenwerke), en donde se fabricaban motores de avión. A continuación nos destinaron a Unterfóhrin, al nordeste de Munich y, durante un breve período de tiempo, a Innsbruck, donde había sido destruida la estación y parecía necesario reforzar las defensas. Cuando cesaron los ataques en esta ciudad, fuimos finalmente destinados a Gilching, al norte del Ammersee, con una doble misión: debíamos defender las instalaciones de la Dornier, de donde despegaban los primeros aviones a reacción y, de modo muy genérico, debíamos impedir las operaciones de aviones aliados que se concentraban en esta zona antes de atacar Munich.

Es casi superfluo señalar que el período transcurrido en la base antiaérea trajo consigo situaciones embarazosas, sobre todo para

una persona tan poco inclinada a la vida militar como soy yo. Pero de Gilching conservo un bellísimo recuerdo. Estuve destinado en el servicio telefónico y el suboficial del que dependíamos defendió con firmeza la autonomía del grupo. Estábamos dispensados de todos los ejercicios militares y nadie osaba inmiscuirse en nuestro pequeño mundo. La autonomía alcanzó su máximo punto cuando me fue designado un alojamiento cercano a la batería vecina y, por razones inexplicables, tuve a mi disposición todo un local para mí solo, una verdadera, aunque primaria, habitación particular. Fuera de mis horas de servid Podía hacer lo que quisiera y dedicarme, sin grandes obstáculos a mis intereses.

Además, sorprendentemente, había un gran grupo de católicos comprometidos que consiguieron organizar hasta lecciones de religión y que pudieramos frecuentar ocasionalmente la iglesia. Ese verano, paradójicamente, ha quedado grabado en mi recuerdo como un período espléndido, en el que pude llevar una existencia bastante independiente.

Pero, desde luego, las circunstancias históricas generales no eran lo que se dice alentadoras. A comienzos de año; nuestra batería fue atacada con el resultado de un muerto y varios heridos. En verano comenzaron los ataques aéreos sobre Munich de manera sistemática. Tres veces a la semana podíamos ir a la ciudad para asistir a las clases del instituto Maximiliano, pero era terrible tener que constatar cada vez nuevas destrucciones y experimentar cómo la ciudad iba convirtiéndose en ruinas piedra a piedra. La atmósfera se llenaba cada vez más de humo y olor a quemado. En un determinado momento no fue posible mantener con regularidad las líneas férreas. En esta situación, la mayor parte de nosotros veía como una esperanza la invasión de Francia por parte de los aliados, que había comenzado finalmente en julio: había en el fondo una gran confianza en las potencias occidentales y la esperanza de que su sentido de la justicia ayudaría también a Alemania a una nueva existencia pacífica. Pero ¿quién de nosotros viviría todo esto? Nadie podía estar seguro de salir vivo de aquel infierno.

El 10 de septiembre de 1944, en el período de edad del servicio militar, nos licenciaron del servicio antiaéreo en el que habíamos prestado servicio desde que éramos estudiantes. Cuando volví a casa, sobre la mesa estaba ya la llamada para el servicio laboral del Reich. El 20 de septiembre, un viaje interminable me llevó a Burgenland, donde -con muchos amigos del instituto de Traunsteinme asignaron a un campamento situado en el ángulo del territorio en el que Austria limita con Hungría y Checoslovaquia. Aquellas semanas de servicio laboral han permanecido en mi memoria como un recuerdo opresivo.

Nuestros superiores procedían, en gran parte, de la denominada «Legión Austríaca». Se trataba, por tanto, de nazis de los primeros tiempos, que habían sido encarcelados bajo el canciller Dollfub, fanáticos que nos tiranizaban con violencia. Una noche nos sacaron de la cama y nos hicie-ron formar filas, medio dormidos, vestidos de chandal. Un oficial de las SS nos llamó uno a uno fuera de la fila y trató de inducirnos a enrolarnos como «voluntarios» en el cuerpo de las SS, aprovechándose de nuestro cansancio y comprometiéndonos delante del grupo reunido. Un gran número de camaradas de carácter bondadoso fueron enrolados de este modo en este cuerpo criminal.

Junto con algunos otros, yo tuve la fortuna de decir que tenía la intención de ser sacerdote católico. Fuimos cubiertos de escarnio e insultos, pero aquellas humillaciones nos supieron a gloria, porque sabíamos que nos librábamos de la amenaza de este enrolamiento falsamente «voluntario» y de todas sus consecuencias.

A continuación fuimos adiestrados según el ritual ideado en los años treinta, que preveía una especie de culto a la azada y, de este modo, al trabajo como fuerza liberadora. Aprendimos a coger, dejar y llevar sobre la espalda la azada con ceremoniosa disciplina militar; la limpieza de la azada, en la que no podía quedar ni la más mínima motita de polvo, era uno de los elementos esenciales de esta seudo-liturgia. Este mundo de apariencias se resquebrajó de un día para otro cuando, en octubre, la vecina Hungría, en cuya frontera nos

habíamos instalado, capituló ante los rusos, que habían penetrado hasta las regiones más internas del país. Nos parecía oír a lo lejos el estruendo de la artillería; el frente se hacía cada vez más cercano. Ya habían llegado a su término los rituales de la azada; día tras día debíamos salir para levantar la denominada muralla sudeste: barreras anticarros y trincheras, que debíamos colocar en medio de los fértiles terrenos arcillosos del Burgenland, junto con un ejército de presuntos voluntarios provenientes de todos los países de Europa.

Cuando volvíamos cansados a casa, las azadas, sobre las que no debería haber ni un granito de polvo, quedaban apoyadas contra la pared, llenas de gruesos grumos de barro: nadie nos decía nunca nada. justamente esta caída del objeto de culto a banal instrumento cotidiano nos hizo percibir la verdadera consistencia del derrumbamiento que estaba entonces en marcha. Toda una liturgia y el mundo que tras ella se levantaba se revelaban como una mentira.

Era costumbre que aquellos que prestaban servicio laboral. con el acercamiento del frente, fuesen enrolados en el ejército. Con ello contábamos nosotros. Pero, para nuestra agradable sorpresa, sucedió algo muy distinto.

Los trabajos de la muralla sudeste fueron suspendidos y nosotros, sin ningún destino inmediato, nos quedamos en nuestro campamento, en donde los gritos de las órdenes habían enmudecido y reinaba un extraño y sombrío silencio. El 20 de noviembre recibimos nuestras maletas con nuestras ropas civiles y fuimos transportados a un tren que nos llevó a casa, en un viaje continuamente interrumpido por las alarmas aéreas. Viena, que en septiembre no había sido todavía tocada por los acontecimientos de la guerra, mostraba ahora las heridas de los bombardeos. Aún más impresión me causó la visión de la amada Salzburgo: la estación había quedado reducida a un cúmulo de escombros y el símbolo de la ciudad -la grandiosa catedral renacentista- se había visto gravemente afectada; si mal no recuerdo, la cúpula se había derrumbado. Como el tren transitaba por Traunstein sin hacer

paradas, a causa de las amenazas de los ataques aéreos, no hubo más remedio que saltar del tren en marcha. Era un encantador día de otoño: sobre los árboles había un poco de escarcha, las montañas resplandecían luminosas en el sol del atardecer: raramente he sentido tan intensamente la belleza de mi tierra como en este retorno a casa desde un mundo desfigurado por la ideología y el odio.

Sorprendentemente, sobre la mesa no había ninguna llamada a filas, como era de esperar. Me fueron así concedidas casi tres semanas de regeneración, física y espiritual. Después nos convocaron a Munich y nos distribuyeron hacia los diversos destinos. El oficial competente tenía una actitud claramente distante de la guerra y del sistema hitleriano. Mostraba mucha comprensión hacia nosotros y buscaba lo mejor para cada uno, asignándonos lo que le parecía que soportaríamos más fácilmente. Me destinó así al cuartel de infantería de Traunstein y me alentó con paterna benevolencia a cogerme un par de días libres en casa y no tomarme la cosa con mucha prisa. El clima que encontré en el cuartel era agradablemente distinto del que había en el servicio laboral. Es verdad que el comandante de la compañía era un vocinglero y mostraba claramente creer todavía en el nazismo. Pero nuestros instructores eran hombres expertos que habían probado sobre su propia carne los horrores de la guerra en el frente y no querían hacer las cosas más difíciles de lo que ya de por sí eran. Con humor deprimido, celebramos la Navidad en nuestro barracón. Con nosotros, los jóvenes, prestaban servicio en el mismo batallón numerosos padres de familia que frisaban la edad de cuarenta años y que, pese a sus problemas de salud, habían sido llamados al servicio de las armas justo en el último año de la guerra. Su nostalgia de sus mujeres e hijos me tocó profundamente el corazón. Prescindiendo de esto, ya era bastante difícil para ellos verse sometidos a la disciplina militar como si fueran chavales, junto a nosotros que teníamos veinte años menos. A mediados de enero, concluido el curso de adiestramiento, fuimos constantemente trasladados a diversas localidades de los alrededores de Traunstein,

si bien, desde comienzos de febrero, en muchas ocasiones fui rebajado de servicio por enfermedad.

Sorprendentemente no fuimos llamados al frente, cada vez más cercano.

Recibimos, no obstante, nuevos uniformes y teníamos que marchar por Traunstein cantando canciones de guerra, quizás para mostrar a la población civil que el Führer disponía todavía de soldados jóvenes y recién instruidos. La muerte de Hitler reforzó la esperanza que el fin estuviese próximo. e a lentitud con la que los americanos procedían en su avance hacía que el día de la liberación se retrasara. A fines de abril o primeros de mayo -no recuerdo con toda precisión- tomé la decisión de marcharme a casa. Sabía que la ciudad estaba rodeada de soldados que tenían la orden de fusilar en el acto a los desertores. Por eso tomé, para salir de la ciudad, un camino secundario, con la esperanza de pasar desapercibido. Pero a la salida de un túnel estaban apostados dos soldados y, por un momento, la situación pareció sumamente crítica para mí. Por fortuna, eran de aquellos que estaban hartos de guerra y no querían transformarse en asesinos. Obviamente debían buscar una excusa para dejarme pasar. Debido a una lesión, llevaba el brazo vendado y enlazado al cuello. Entonces dijeron: «Camarada, estás herido. ¡Pasa pues!» De este modo conseguí llegar a casa incólume. Sentadas a la mesa había algunas religiosas de las Damas Inglesas, con las que mi hermana estaba muy unida.

Estudiaban un mapa e intentaban saber cuándo se podría contar, por fin, con la llegada de los americanos. Cuando entré; pensaron que la llegada de un soldado suponía la defensa segura de la casa; sin embargo, se trataba justamente de lo contrario. En el curso de los siguientes días vino a alojarse con nosotros un sargento primero de la Luftwaffe, un simpático católico berlinés, que, sorprendentemente, con una lógica inexplicable para nosotros, continuaba creyendo en la victoria final del Reich alemán. Mi padre, que discutió ampliamente con él sobre ello, logró al fin convencerle de lo contrario.

Después se alojaron en nuestra casa dos miembros de las SS y nuestra situación se hizo así doblemente peligrosa. No podían dejar de advertir que yo estaba en la edad militar y, de hecho, empezaron a hacerme preguntas sobre mi situación. Era sabido que miembros de las SS habían ahorcado a varios soldados que se habían apartado de su tropa. Por otro lado, mi padre no lograba evitar verter sobre ellos toda su ira hacia Hitler, lo que normalmente hubiera equivalido a una condena a muerte. Pero parecía que un ángel especial velaba por nosotros. Porque ambos desaparecieron al día siguiente, sin ocasionarnos desgracia alguna.

Finalmente entraron los americanos en nuestro pueblo. A pesar de que nuestra casa carecía de confort, la eligieron como su cuartel general. Se me identificó como soldado, tuve que ponerme nuevamente el uniforme que había guardado hacía tiempo, alzar las manos y colocarme entre los prisioneros de guerra que, cada vez más numerosos. fueron acuartelados en nuestro prado. Mi madre sufrió profunda-mente, sobre todo al ver a su hijo y aquellos restos del destrozado ejército permanecer allí, sin certeza alguna, vigilados por soldados americanos armados hasta los dientes. Esperábamos ser liberados pronto, pero mi padre y mi madre consiguieron procurarme todo tipo de cosas útiles para los días de camino que me esperaban y yo mismo metí en el bolsillo un gran cuaderno y un lápiz -una elección aparentemente poco práctica. pero, en realidad, ese cuaderno se convirtió en un compañero maravilloso, porque día a día fui escribiendo en él pensamientos y reflexiones de todo tipo; incluso llegué a intentar hacer composiciones en hexámetros griegos-.

Marchamos durante tres días por la desierta autovía hasta Bad Aibling en una fila que iba poco a poco aumentando hasta llegar a ser interminable. Los soldados americanos nos fotografiaban sobre todo a nosotros, los más jóvenes, y a los ancianos para llevarse a casa el recuerdo del ejército derrotado y de la desolada condición de quienes lo formaban. Después permanecimos un par de días en campo abierto junto al aeropuerto militar de Bad Aibling hasta que nos transportaron a un extenso terreno agrícola; allí fuimos

acuartelados cerca de 50 000 prisioneros. Evidentemente, estas dimensiones creaban dificultades también para los americanos. Permanecimos al aire libre hasta el fin de nuestro cautiverio. El sustento consistía en un cucharón de sopa y un trozo de pan por día. Algunos afortunados habían traído consigo una tienda. Cuando, después de un largo perío-do de buen tiempo, comenzó a llover, se formaron grupos para buscar un miserable refugio frente a las inclemencias del tiempo. Ante nosotros, recortándose sobre el horizonte, se veía la majestuosa construcción de la catedral de Ulm cuya vista se convertía para mí día tras día en un consolador anuncio de la perenne humanidad de la fe. Pero también en el mismo campamento florecían cada vez más iniciativas caritativas. Había allí algunos sacerdotes, que todos los días celebraban la Santa Misa al aire libre, a la que asistía un grupo de participantes no especialmente numeroso, pero sí agradecido. Se congregaban estudiantes de teología de los últimos semestres, pero también licenciados y universitarios de origen diverso -juristas, historiadores del arte, filósofos-, de modo que pudo desarrollarse un rico programa de conferencias que daba una cierta consistencia a nuestras vacías jornadas, proporcionaba conocimiento y hacía nacer poco a poco amistades que traspasaban los muros de los bloques de viviendas del campo de concentración. Vivíamos sin reloj, sin calendario. sin periódico: sólo a través de rumores, a menudo confusos y fragmentarios, llegábamos a saber algo de lo que sucedía en el exterior de nuestro mundo, protegido de alambrada de espino. A comienzos de junio -si mal no recuerdo- empezaron las excarcelaciones, y cada hueco que se producía en nuestras filas era una señal de esperanza para todos. Se procedió por estamentos sociales: primero fueron liberados los agricultores; los últimos, los estudiantes y escolares, porque eran considerados los menos útiles en aquellas circunstancias. Como se puede comprender, muchos licenciados se declaraban en aquella situación agricultores, acordándose de cualquier pariente o conocido lejano que residiera en Baviera para ser enviados precisamente a esa región, dado que la zona de ocupación americana era considerada la más segura y rica en esperanzas. Al fin llegó también mi turno.

El 19 de junio de 1945 tuve que pasar diversos controles y reconocimientos hasta que, loco de alegría, me encontré en mis manos con la hoja de libertad: el fin de la guerra se hacía también realidad para mí. Fuimos llevados en camiones americanos hasta la frontera septentrional de la ciudad de Munich: después cada uno tenía que ver el modo de llegar a su casa. Me uní a un joven de Trostberg, originario, por las proximidades de Traunstein, para hacer el viaje juntos. Esperábamos recorrer en tres días los 120 kilómetros que nos separaban de casa. Por el camino pensábamos poder encontrar alojamiento para la noche y comida entre los campesinos. Habíamos pasado apenas Ottobrun, cuando nos pasó un camión de leche que funcionaba con gas.

Ninguno de los dos nos atrevimos a pararlo, pero el conductor se detuvo y nos preguntó dónde queríamos ir. Cuando le dijimos que nuestro destino era Traunstein, se echó a reír porque trabajaba en una lechería de Traunstein y volvía a casa. Así llegué inesperadamente a mi ciudad antes del ocaso: la Jerusalén celestial no me hubiera parecido más bella en esos momentos. En la iglesia se oía cantar y rezar, era la noche del viernes del Sagrado Corazón. No quise molestar y, por eso, no entré, sino que me dirigí todo lo rápido que pude a casa. Al verme de repente vivo delante de él, mi padre estaba fuera de sí de la alegría. Mi madre y mi hermana estaban en la iglesia. De regreso, supieron que había llegado por chicas que me habían visto corriendo hacia casa. Nunca en mi vida he comido una comida con tanto gusto como el almuerzo que preparó mi madre aquella vez con los productos de nuestro huerto.

Para que nuestra alegría fuese completa faltaba todavía, no obstante, algo.

Desde comienzos de abril no habíamos tenido ninguna noticia de mi hermano.

En nuestra casa reinaba, pues, una silenciosa preocupación. Por eso, puede imaginarse nuestra alegría cuando en un caluroso día de julio se oyeron pasos y apareció en medio de nosotros el que había desaparecido hacía tanto tiempo, tostado por el sol de Italia. Se

sentó al piano y se puso a entonar agradecido y liberado «GroBer Gott, wir lobee dich» (Gran Dios, te alabamos).

Los meses siguientes, en los que gustamos de la reencontrada libertad, que aprendimos ahora a apreciar tanto, pertenecen a los más bellos recuerdos de mi vida. Poco a poco, los dispersados se reunieron nuevamente. Nos visitábamos recíprocamente, intercambiamos nuestros recuerdos y proyectos para la nueva vida. Mi hermano y yo trabajamos con todas nuestras fuerzas, junto con otros muchos repatriados, en el seminario semidestruido -que había sido habilitado como hospital militar durante seis años- para volverlo nuevamente utilizable para su finalidad propia. No era posible adquirir libros en la destruida y económicamente arruinada Alemania. Pero podíamos conseguir algunos en préstamo, tanto del párroco como en el seminario, y así intentamos dar los primeros pasos sobre el terreno desco-nocido de la filosofía y de la teología. Mi hermano se dedicaba apasiona amente a la música, que es su particular carisma. Durante las fiestas de Navidad logramos organizar un encuentro entre nuestros compañeros de clase: muchos habían caído y los repatriados, con mayor razón, estaban agradecidos por el don de la vida y por la esperanza que renacía aun en medio de todas las destrucciones.

## En el seminario de Frisinga

DADO que el seminario de Frisinga, al cual habíamos sido destinados, servía como hospital militar para prisioneros de guerra extranjeros que estaban allí convalecientes, a la espera de su regreso a la patria, sus puertas no podían ser abiertas tan rápidamente. Un pequeño grupo de seminaristas de los últimos cursos había podido entrar en noviembre de 1945 en los pocos espacios libres que habían quedado. Durante las Navidades se habían creado ya las condiciones para que pudiesen ser hospedados los otros aspirantes, pese a que gran parte de la vivienda debía todavía ser habilitada para otras tareas. Era un grupo variopinto los que nos reunimos en Frisinga -aproximadamente unos 120 seminaristas- para encaminarnos por la senda del sacerdocio. Las diferencias de edad eran grandes: desde los cuarenta años hasta nosotros, un par que teníamos diecinueve años. Muchos habían prestado servicio militar durante toda la guerra; casi todos algún año y habían pasado a través de horrores y pruebas que habían marcado profundamente su vida. Se puede, por tanto, entender que algunos de estos viejos soldados nos mirasen a nosotros, jóvenes, como a unos muchachos inmaduros a los que les faltaban los sufrimientos necesarios para el ministerio sacerdotal y el no haber pasado por aquellas oscuras noches en las cuales el sí al sacerdocio puede encontrar su verdadera forma. Pese a las grandes diferencias de experiencias y de horizonte, nos unía un gran agradecimiento por el hecho de haber salido del abismo de aquellos años difíciles. De esta gratitud nacía la voluntad determinada de recuperar el tiempo perdido y de servir a Cristo en su Iglesia por un tiempo nuevo y mejor, por una Alemania mejor, por un mundo mejor.

Ninguno dudaba de que la iglesia era el lugar de nuestras esperanzas. Ella había sido, pese a las muchas debilidades humanas, el polo de oposición contra la ideología destructiva de la dictadura nazi; ella había permanecido en pie en el infierno que había devorado a los poderosos. gracias a su fuerza proveniente de la eternidad. Nosotros teníamos la prueba: las puertas del infierno

no prevalecerán sobre ella. Sabíamos, por experiencia propia, qué cosa eran «las puertas del infierno» y podíamos ver también con nuestros ojos que la casa construida sobre la roca se había mantenido firme.

Gratitud y deseo de renacer, de trabajar en la iglesia y para el mundo: eran éstos los sentimientos que dominaban la atmósfera en aquella casa. A ello se unía un hambre de conocimiento que había ido creciendo en los años de la escasez y de la desolación, en los que habíamos sido expuestos al Moloch del poder, al que eran extraños la cultura y el espíritu. Como queda dicho. los libros eran una rareza en la Alemania destruida y separada del resto del mundo. No obstante, se conservaba en el seminario, a pesar de los daños provocados por los bombardeos, una buena biblioteca que estaba al menos en disposición de saciar nuestra hambre de aquel momento. Los intereses eran múltiples. No nos queríamos limitar a la teología en un sentido estricto sino oír a los contemporáneos. Devoramos las novelas de Gertrud von Le Fort, Elisabeth Langgásser y Ernst Wiechert; Dostoievsky estaba entre los autores que todo el mundo leía, así como los grandes franceses: Claudel, Bernanos, Mauriac.

También eran seguidos con interés los nuevos desarrollos de las Ciencias Naturales. Se creía que con el cambio dado por Planck, Heisenberg o Einstein, la ciencia estuviese de nuevo en el camino hacia Dios. La orientación antirreligiosa, que había alcanzado su apogeo con Haeckel, se había quebrado y eso infundía nuevo ánimo. El filósofo de Munich, Aloys Wenzel, que a su vez provenía de la física, escribió una obra de gran éxito, la Filosofía de la libertad, en la que intentaba demostrar que la imagen determinista del mundo propia de la física clásica, que no dejaba espacio alguno a Dios, había sido reemplazada por una imagen abierta del mundo en el cual había lugar para lo nuevo, para lo que no puede ser previsto ni predeterminado desde el comienzo. En el campo teológico y filosófico, Romano Guardini. Josef Pieper, Theodor Hácker y Peter Wust eran los autores cuyas voces nos sonaban más cercanas.

Se reveló importante el hecho que como prefecto de la sala de estudio (no había habitaciones privadas) fuese designado un teólogo que hacía poco había vuelto tras estar prisionero de los ingleses: Alfred Läpple quien después ejerció como pedagogo en Salzburgo y que se hizo célebre como uno de los más fecundos escritores religiosos de nuestro tiempo. Ya antes de la guerra había comenzado a trabajar en una tesis en teología sobre la idea de conciencia en el cardenal Newman con Theodor Steinbüchel, que entonces enseñaba teología moral en Munich; su presencia se reveló para nosotros particularmente estimulante gracias a la amplitud de sus conocimientos de historia de la filosofía y a su gusto por el debate. Leí los dos tomos de la fundamentación filosófica de la teología moral de Steinbüchel, que acababan de aparecer en nueva edición, y encontré en ellos una excelente introducción al pensamiento de Heidegger y Jaspers, así como también a la filosofía de Nietzsche, Klages y Bergson. Todavía más importante fue otra obra de Steinbüchel. Der Umbruch des Denkens («El cambio radical del pensamiento»): al igual que en la física se podía constatar el abandono de la imagen mecanicista del mundo y un cambio hacia una nueva apertura a lo ignoto y también a lo ignoto conocido -Dios-, así se podía observar también en filosofía un retorno a la metafísica que desde Kant en adelante se había considerado inadecuada. Steinbüchel, que había iniciado su camino con estudios sobre Hegel y sobre el socialismo, presentaba en el libro citado la evolución, debida en particular a Ferdinand Ebner, del personalismo que también para él mismo se había convertido en un cambio en su camino cultural. El encuentro con el personalismo, que después lo encontramos explicitado con gran fuerza persuasiva en el gran pensador judío Martin Buber, fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín que. en las «Confesiones», me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad. En cambio, tuve más bien dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino. cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y preconfeccionada. Pudo influir en ello también el hecho de que el filósofo de nuestra

Escuela Superior. Arnold Wilmsen, nos presentara un rígido tomismo neoescolástico que para mí estaba sen-cillamente demasiado lejano de mis interrogantes personales. No obstante, Wilmsen era por sí mismo una persona interesante que había trabajado como obrero en la cuenca del Ruhr. El deseo de conocimiento le había llevado a ahorrar el dinero necesario para estudiar filosofía. De sus maestros de Munich le había impresionado profundamente la nueva dirección fenomenológica, inspirada en Husserl, pero no le había satisfecho del todo. Por eso, marchó a Roma y encontró en la filosofía tomista que nos enseñaba a nosotros lo que andaba buscando. Nos impresionaban profundamente su entusiasmo y su profunda convicción, pero ahora no parecía ser alguien que se planteara preguntas, sino alguien que defendía con pasión frente a cualquier interrogante lo que había encontrado. Como jóvenes, nosotros éramos precisamente personas que planteaban preguntas. Resultó una gran ayuda para nosotros el curso en cuatro semestres sobre historia de la filosofía de un profesor todavía joven, Jacob Fellmaier, que logró transmitirnos una completa visión de conjunto sobre toda la indagación del espíritu humano desde Sócrates y el círculo de los presocráticos hasta el presente, ofreciéndonos así unos fundamentos de los que yo, todavía hoy, estoy agradecido.

El estudio estaba alimentado, como hemos señalado, por el hambre común de conocimiento. Pero encontró también condiciones favorables en el clima familiar que reinaba en el seminario, a pesar de todas las diferencias de edad y de formación cultural. A eso contribuía decisivamente la personalidad de nuestro rector, Michael Hóck, que había pasado cinco años en el campo de concentración de Dachau y a quien nosotros, por su bondad y cordialidad, llamábamos sencillamente «el padre». Por otro lado, en la casa se tocaba mucha música y en ocasión de algunas fiestas también se interpretaban piezas teatrales. Pero quedan. sobre todo, como preciosos recuerdos en mi memoria las grandes fiestas litúrgicas en la catedral y la oración silenciosa en la capilla del seminario. La gran figura del anciano cardenal Faulhaber me conmovió profundamente. Se percibía sensiblemente el peso de los sufrimientos que había

soportado en los años del nazismo y que ahora le confería un invisible halo de dignidad. No buscábamos en él un «ohispo accesible»: antes bien me impresionaba la venerable grandeza de su misión, con la que estaba totalmente identificado.

## Estudios de teología en Munich

CON el semestre estival de 1947 se concluía el bienio de estudios de filosofía previsto en el plan de estudios entonces en vigor y había que tornar una nueva decisión. Para aclarar esto, tengo que dar alguna explicación más. En Baviera había entonces dos facultades teológicas que pertenecían a sendas universidades estatales: la de Munich y la de Würzburg. En Eichstátt había un seminario tridentino, en el sentido estricto de la palabra: quiero decir, un seminario para la preparación de los sacerdotes con un cuerpo docente independiente y sometido sólo al obispo, que era el responsable último de la formación teológica. En cinco diócesis, entre las cuales estaba Munich-Frisinga, había un seminario diocesano, afiliado a una Facultad reconocida por el Estado. La sede del seminario de nuestra diócesis era Frisinga. La Facultad Teológica de Munich no servía, por tanto, a la formación sacerdotal de una sola diócesis. Por esto, en Munich no había propiamente un seminario diocesano, sino el llamado «Georgianum» que había sido fundado en 1494 por Jorge el Rico en Ingolstadt para los candidatos al sacerdocio provenientes de toda Baviera. Esta institución, junto con la Universidad de Ingolstadt, se transfirió primero a Landshut y después a Munich. Con la creación de seminarios diocesanos, su función era la de ofrecer hospitalidad a los teólogos que querían estudiar teología en la Universidad y que recibían para ello la autorización del obispo. Con otros dos estudiantes de mi curso, me decidí a solicitar el permiso al obispo para poder estudiar en Munich y me lo concedieron. Estudiando en la Universidad, esperaba poder penetrar aún más en profundidad en el debate cultural de nuestro tiempo, y, eventualmente, poderme dedicar, por completo, algún día a la teología científica.

Como no era posible organizar un verdadero semestre invernal en toda regla debido a la escasez de combustible, se decidió comenzar el año académico 1947-48 el 1 de septiembre: en compensación tendríamos vacaciones, o sea, más de tres meses y medio. Llegamos, por tanto, a Munich a fines de agosto para los ejercicios espirituales que precedían al año académico. Muchos de los edificios universitarios eran todavía montones de escombros. También la biblioteca era todavía en gran parte inaccesible. La facultad de teología había encontrado una sede provisional en la antigua residencia real de caza de Fürstenried, al sur de Munich. Aquí había pasado el infeliz rey Otón los decenios de su locura hasta la Primera Guerra Mundial. Tras la caída de la monarquía, la archidiócesis de Munich había tomado posesión de aquel pequeño castillo y lo había habilitado como casa de ejercicios. En los tiempos de penuria de los años veinte se habían añadido dos edificios modestos, en los que se construyó un seminario para vocaciones adultas. En ambas construcciones se colocaron de modo provisional tanto la facultad de teología como el «Georgianum». La falta de espacio era crónica: en una sola casa habitaban dos profesores, estaba la secretaria de la Facultad y la Sala de reuniones, además de las bibliotecas de teología pastoral, historia de la Iglesia y exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento y nuestros locales para estudiar y para dormir. Dada la falta de espacio se dormía en literas. Cuando el primer día abrí los ojos todavía medio adormilado, creí por un momento estar todavía en guerra y encontrarme de nuevo en nuestra batería antiaérea. También era escasa la alimentación, dado que no se podía recurrir a una granja propia, como sucedía, en cambio, en Frisinga, En el castillo había un pequeño hospital militar, utilizado para los heridos extranjeros, y una casa de ejercicios. Era sorprendente, sin embargo, que los bellos jardines de palacio, que estaban subdivididos en dos partes -los jardines a la francesa y los jardines a la inglesa estuvieran a nuestra entera disposición. Muy frecuentemente he paseado por este parque, inmerso en múltiples pensamientos: allá maduraron las decisiones de aquellos años y allá reflexioné sobre lo que se había dicho en las horas de clase, buscando formar mi visión propia de las cosas. El clima entre nosotros era más seco que en Frisinga. No había

aquella espontánea cordialidad que allí reinaba. Éramos un grupo demasiado heterogéneo como para que esto pudiese ocurrir: había estudiantes de toda Alemania, sobre todo del norte, y, por otro lado, muchos que estaban concluyendo el doctorado y que estaban muy avanzados en su trabajo. Dominaba el interés intelectual, lo que generaba un cierto individualismo, mientras en Frisinga la voluntad común de trabajar enseguida en la pastoral contribuía a crear unos lazos recíprocos muy estrechos. Aquí el acento en las lecciones era más fuerte y en torno a los cursos se creaba el espacio para los intereses comunes, para el intercambio de preguntas y respuestas.

Yo mostraba un encendido interés en los cursos impartidos por nuestros grandes profesores de la Universidad. Además, el lugar en el que se impartían era muy especial. Dado que no había un aula propiamente dicha, las clases se desarrollaban en el invernadero del jardín del palacio que nos recibió primero con un calor asfixiante, reemplazado en invierno por el correspondiente frío helador. Pero tales superficialidades no nos molestaban apenas. Para completar el cuadro debo recordar también que la facultad de teología de Munich había sido suprimida en 1938 por los nazis, porque cardenal Faulhaber había negado su consentimiento a un profesor que era conocido como partidario de Hitler y que nuestros dirigentes habían nombrado para cubrir la cátedra de derecho canónico. El comunicado del ministerio nacionalsocialista declaró en esa ocasión que frente a tal intromisión, que nada tenía que ver con la ciencia, la libertad de la investigación científica ya no estaba garantizada: en tales circunstancias -continuaba el comunicado-, no había razón para que la facultad de teología de Munich continuara existiendo. Así, hubo que fundar ex novo la facultad después de la guerra. Con este objeto, hubo que recurrir al cuerpo docente de dos facultades - Breslau (en Silesia) y Braunberg (en la Prusia Oriental)- que habían dejado de existir tras la ocupación polaca de las regiones al este de la línea del Oder-NeiBe y de la expulsión de la población alemana. De Breslau venían los profesores del Antiguo y Nuevo Testamento (Stummer y Maier) y el de Historia de la Iglesia (Seppelt); de Braunsberg venían Egenter, un sacerdote de Passau, docente de teología moral, y Gottlieb Söngen, profesor de teología fundamental

que, en cuanto originario de Colonia, encarnaba del modo más feliz el típico temperamento renano. De Münster venía Michael Schmaus, un sacerdote de la diócesis de Munich, que se había hecho famoso más allá de las fronteras de Alemania gracias a la novedad de su manual de dogmática. Él se había alejado del esquema neoescolástico y había realizado una vivaz presentación de la dogmática católica completamente inspirada en el espíritu del movimiento litúrgico y en una nueva atención a los Padres y a la Escritura, que habían venido desarrollándose en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Schmaus había traído de Münster a otros dos importantes maestros: Josef Pascher, profesor de teología pastoral, que antes de la guerra había ya trabajado por un breve período en la Facultad de Munich; y un joven profesor de derecho canónico. Klaus Mürsdorf, que propugnaba con decisión una visión del derecho canónico como disciplina teológica, situándolo no al inargen de la teología, sino en su mismo centro, y que, por esto, se esforzaba en comprenderlo a partir de la Encarnación, como una lógica consecuencia de la Encarnación del Verbo que, justamente por esto, se traducía también en la necesidad de formas institucionales y jurídicas.

Pascher había recorrido un interesante camino espiritual: había estudiado en primer lugar matemáticas, dedicándose también al aprendizaje de las lenguas orientales; después se orientó hacia la pedagogía y la filosofía de las religiones; había investigado la mística de Filón de Alejandría, para llegar, pasando por la teología pastoral, a la liturgia, que en los años de Munich se convirtió en su verdadero campo de trabajo. Como director del «Georgianum» era responsable de nuestra formación humana y sacerdotal: interpretaba esta misión según el espíritu de la liturgia y lograba así dar una profunda impronta a nuestro camino espiritual. Precisamente los tres distintos orígenes académicos de nuestros profesores contribuyeron a alargar los horizontes culturales de nuestra Facultad, confiriéndole una riqueza interior que atraía a estudiantes de toda Alemania.

Indiscutiblemente la «estrella» de la Facultad era Friedrich Wilhelm Maier profesor de exégesis del Nuevo Testamento. También él tenía tras de sí un camino personal verdaderamente inusual. Cuando aún era joven, había conseguido la docencia en la universidad de Estrasburgo, que todavía pertenecía al Reich alemán (donde, por lo demás, en ese tiempo, antes de 1911, Michael Faulhaber era profesor de Antiguo Testamento). Por sus cualidades de joven brillante y preparado, le había sido confiado el comentario exegético de los evangelios sinópticos dentro de un Comentariuo Bíblico en proceso de publicación. Se había entregado con entusiasmo a esta labor, sosteniendo la tesis, hoy aceptada en casi todas partes, de las dos fuentes, según la cual Marcos y una colección hoy perdida de dichos de Jesús (la fuente «Q») constituirían la base de los tres evangelios sinópticos y, por tanto, Marcos sería la fuente para los evangelios de Mateo y de Lucas, considerados, por tanto, de composición más reciente. Pero esto aparecía en con-tradicción con la tradición, que se remonta al siglo segundo, que considera al evangelio de san Mateo como el más antiguo, que el apóstol mismo habría escrito en «dialecto hebreo». Maier se encontró así en plena controversia modernista, combatida con gran vehemencia, cuyo punto esencial lo constituía precisamente la cuestión de los evangelios. El francés Lois, había a puesto en cuestión casi en su totalidad la credibilidad de los evangelios. Las teorías de la exégesis liberal acabaron por aparecer como una amenaza al fundamento mismo de la fe, un problema que todavía hoy no ha sido enteramente resuelto.

La tesis de Maier fue contemplada como una especie de capitulación frente al liberalismo, por lo que tuvo que retirarse de la actividad académica. Más de una vez habló él del «Recedat a cathedra» (Debe renunciar a la enseñanza) que se le ordenó desde Roma. Se convirtió entonces en capellán militar y con este cargo tomó parte en la Primera Guerra Mundial. Más tarde fue nombrado capellán en una cárcel, de cuyos presos conservaba aún buenos recuerdos.

Gracias al cambiante clima cultural de los años veinte; pudo finalmente reingresar en el mundo académico. En el año 19.24_ fue llamado a Breslau como profesor de Nuevo Testamento y allí, como también en Munich después.

supo ganarse rápidamente el corazón de los que le escuchaban. En cualquier caso, no logró superar del todo el trauma de su dimisión forzada. En las confrontaciones con Roma adquirió una cierta amargura que se extendió también hacia el arzobispo de Munich, quien, a su modo de ver, procedía de manera demasiado poco académica. Pese a estas reservas, Maier era un hombre profundamente creyente y un sacerdote realmente preocupado de la correcta formación sacerdotal de los jóvenes que se le encomendaban.

Sus clases eran las únicas para las que el invernadero se quedaba demasiado pequeño; si se quería conseguir un asiento libre había que llegar muy pronto.

Por otra parte, desde muchos puntos de vista, Maier pertenecía a un mundo ya desaparecido. Cuidaba de usar todavía la gran retórica de fines del siglo pasado e inicios del siglo actual que al principio me impactó, pero más tarde me pareció poco a poco un tanto artificiosa y superada. Asimismo, el punto de partida de su exégesis se había quedado en la época liberal. Es verdad que había leído con admirable celo todo lo que se publicó con posterioridad y también lo estudiaba a fondo, pero, al fin y al cabo, el cambio radical que habían introducido en la exégesis Bultmann y Barth, cada uno a su modo, le había rebasado, sin qué consiguiese llegar a asimilarlo. Si pienso en ello, creo poder afirmar que representaba un ejemplo de aquella orientación que Romano Guardini había detectado en sus profesores de Tubinga y que definió como un liberalismo limitado por el dogma. Respecto a la nueva orientación, que Guardini elaboró quizás por primera vez en medio del drama del modernismo, se trataba de una posición insuficiente: el dogma no opera como una realidad capaz de infundir fuerza en la construcción de la teología, sino sólo como un vínculo, como negación y límite extremo. Pero a

la distancia de casi cincuenta años puedo ver también lo positivo: las formas abiertas y sin prejuicios de las cuestiones, a partir del horizonte del método histórico-liberal, creaba una nueva inmediatez con las Sagradas Escrituras y descubría dimensiones del texto que ya no eran perceptibles en la lectura excesivamente cristalizada del dogma. La Biblia nos hablaba con una inmediatez y una frescura nuevas. Lo que era arbitrariedad en el método liberal y trivializaba la Biblia (pensemos en Harnack y su escuela), era enderezado a través de la obediencia al dogma.

Precisamente el equilibrio entre liberalismo y dogma tenía su específica fecundidad. He ahí por qué, durante los seis semestres de inis estudios teológicos, escuché con gran atención todas las lecciones de Maier, haciéndolas objeto de reelaboraciones personales. Para mí, la exégesis ha seguido siendo siempre el centro de mi trabajo teológico. Es mérito de Maier si la Sagrada Escritura fue realmente para nosotros «alma de nuestros estudios teológicos», como exige el concilio Vaticano 11. Si bien con el pasar del tiempo percibía cada vez más las limitaciones y debilidades de los principios de Maier, que no era capaz de captar toda la profundidad de la figura de Cristo, aún permanece para mí fundamental lo escuchado y aprendido sistemáticamente de él.

Frente a la notable personalidad de Maier, el docente de Antiguo Testamento, Friedrich Stummer, era un hombre silencioso y reservado cuya fuerza residía en la seriedad de su trabajo histórico y filológico, mientras sólo con mucha cautela llegaba a insinuar las líneas teológicas. Yo, sin embargo, apreciaba precisamente mucho este estilo cauto y por eso asistí con mucha atención a sus clases y seminarios. De este modo, el Antiguo Testamento se volvió importante para mí y comprendí cada vez más que el Nuevo Testamento no es el libro de otra religión, que se hubiese apropiado de las Sagradas Escrituras de los hebreos, casi como si se tratase de una especie de preliminar secundario. El Nuevo Testamento no es otra cosa que una interpretación a partir de la historia de Jesús de «leyes, profetas y escritos» que, en el tiempo de Jesús, no se habían fusionado en su forma madura de canon definitivo, sino que

estaban aún abiertas y se presentaban por esto a los discípulos como testimonio en favor de Jesús mismo, como Sagradas Escrituras que revelaban su misterio. He comprendido cada vez más que el judaísmo (que en sentido estricto comienza con la conclusión del período de formación del canon de las Sagradas Escrituras, esto es, en el primer siglo después de Cristo) y la fe cristiana, tal y como es descrita en el Nuevo Testamento, son dos modos de hacer propias las Sagradas Escrituras de Israel que, en definitiva, dependen de la posi-ción asumida frente a la curia de Jesús de Názaret. La Escritura que denominamos hoy Antiguo Testamento está de por sí abierta a ambas vías.

Sólo después de la Segunda Guerra Mundial hemos comenzado de alguna forma a comprender verdaderamente que también la interpretación hebraica posee su específica misión teológica en el tiempo «después de Cristo».

Pero volvamos al año 1947: también para nosotros, que comenzábamos entonces a estudiar teología, se nos hizo pronto claro que el grupo de Breslau no se distinguía de los profesores llegados de Münster y Braunsberg sólo por la edad (los profesores de Breslau tenían todos más de sesenta años), sino porque era también expresión de otra época teológica. Los dos exégetas y (aunque sea de un modo menos evidente) el profesor de historia de la Iglesia eran expresión, en el buen sentido, de la era liberal. Sin embargo, los tres de Münster, aunque también los dos profesores de Braunsberg, estaban marcados por el cambio teológico que había tenido lugar después de la Primera Guerra Mundial, conjuntamente con un cambio general de la cultura. La Primera Guerra Mundial, con su ejército de millones de muertos, con todos los horrores que la técnica como instrumento de guerra había hecho posible, había sido experimentada como el hundimiento del dogma progresista liberal y, por tanto, también de la misma concepción liberal del mundo. Precisamente con el auxilio de las modernas conquistas técnicas y científicas se había llegado a una destrucción del hombre y de su dignidad que anteriormente no era para nada posible. Bajo el choque de esta experiencia se volvía de nuevo la vista hacia aquello

que anteriormente se había considerado como ya superado: la Iglesia, la Liturgia, el Sacramento, y esto no ocurría sólo en el ámbito católico, sino también en el mundo protestante. La Epístola a los romanos de Karl Barth se situó como un desafío al liberalismo y como texto programático de una nueva teología, conscientemente «eclesial». No en balde Barth había querido que su gran obra dogmática fuese publicada con el título de Dogmática eclesial. El movimiento de renovación litúrgica, que por entonces se estaba formando, era también portador de una nueva concepción de la liturgia. En señal de esta nueva conciencia se llegó también a una aproximación entre las confesiones cristianas, a una apasionada búsqueda del «Una sancta». Schmaus había escrito su dogmática justamente a partir de este espíritu. Egenter, en el campo de la teología moral, junto con otros -entre los cuales podemos citar sobre todo a Fritz Tillmann y Theodor Steinbüchel-, representaba la tendencia a la búsqueda de una nueva fisonomía de la teología moral, que quería separarse de la casuística y superar el dominio del concepto de naturaleza para repensar la moral enteramente a partir de la idea del seguimiento de Cristo.

Junto a los exégetas, me dejaron mucha huella las figuras de Söhngen y Pascher. Inicialmente Söngen quería dedicarse enteramente a la filosofía y había comenzado su camino con una disertación sobre Kant. Pertenecía a aquella dinámica corriente tomista que había hecho propias la pasión por la verdad y la resolución de la pregunta sobre el fundamento y el fin de todo lo real del Aquinate, pero que se esforzaba conscientemente de hacer esto en el ámbito del debate filosófico contemporáneo. Con su fenomenología, Husserl había reabierto una brecha en la metafísica, brecha que ahora era ensanchada por otros, si bien con modalidades completamente diferentes. Heidegger se interrogaba sobre el ser. Scheler sobre los valores, Nikolai Hatmann intentaba desarrollar una metafísica en sentido rigurosamente aristotélico. Por una serie de circunstancias externas, Söhngen se volvió después hacia la teología. Él, que había nacido de un matrimonio mixto y que, precisamente por su origen, era particularmente sensible a la cuestión ecuménica, intervino en la disputa con Karl Barth y Emil

Brunner en Zurich. Pero se ocupó también con gran competencia de la teología de los misterios, iniciada por el benedictino de María Laach. Odo Casel. Esta teología había nacido directamente del movimiento litúrgico, pero volvía a proponer con nuevo vigor la cuestión fundamental de la relación entre racionalidad y misterio, del lugar que ocupa en el cristianismo lo platónico y lo filosófico y, de manera todavía más radical, de la cuestión de lo que es específicamente cristiano. Pero lo que mejor caracterizaba el método de Söhngen era que él pensaba siempre a partir de las fuentes mismas -comenzando por Aristóteles y Platón, pasando por Clemente de Alejandría y Agustín hasta Anselmo y Buenaventura, Tomás, Lutero y la escuela teológica de Tubinga del siglo pasado. También Pascal y Newman estaban entre sus autores preferidos. Lo que en él me impresionaba era sobre todo que no se contentaba nunca con una suerte de positivismo teológico, como a veces llegaba a advertir en otras disciplinas, sino que planteaba con gran rigor la cuestión de la verdad y, por eso, también la cuestión de la actualidad de cuanto es creído.

Pascher, el teólogo de la pastoral, que -como queda dicho- era también el director de nuestro «Georgianum», sabía frecuentemente llegar a nuestro corazón con sus vivísimas conferencias espirituales, en las que se dirigía a nosotros de modo muy personal, gracias a su rica experiencia espiritual y sin esquemas previos. En su sistema educativo todo se fundaba sobre la celebración cotidiana de la Santa Misa. Su esencia y su estructura nos la presentó en un gran curso en el verano de 1948, cuyo contenido ya había sido publicado en el año 1947 en un libro titulado Eucaristía. Hasta entonces yo me había situado con cierta reserva hacia el movimiento litúrgico. En muchos de sus representantes me parecía percibir un racionalismo e historicismo unilaterales, una actitud demasiado dirigida hacia la forma y la originalidad histórica, pero que dejaba traslucir una extraña frialdad frente a los valores del sentimiento, que la Iglesia, en cambio, nos hacía experimentar como el lugar en que el alma se siente en su hogar. Cierto, el Schott me era muy querido; más aún, insustituible. El acceso a la liturgia y a su auténtica celebración, cuyo camino había allanado, era para mí la contribución

indiscutiblemente positiva del movimiento litúrgico. Pero me molestaba una cierta mezquindad de muchos de sus partidarios que lo único que querían era dar valor a una forma. `

Gracias a las lecciones de Pascher y a la solemnidad con la cual nos enseñaba a celebrar la liturgia, según su espíritu más profundo. también yo llegué a convertirme en un partidario del movimiento litúrgico Así como había aprendido a comprender el Nuevo Testamento corno alma de toda la teología, del mismo modo entendí la liturgia como el fundamento de la vida, sin la cual ésta acabaría por secarse. Por eso, consideré, al comienzo del Concilio, el esbozo preparatorio de la constitución sobre la liturgia que acogía todas las conquistas esenciales del movimiento litúrgico corno un grandioso punto de partida para aquella asamblea eclesial, aconsejando en tal sentido al car na Frings. No era capaz de prever que los aspectos negativos del movimiento litúrgico volverían con mayor fuerza, con serio riesgo de llevar directamente a la autodestrucción de la liturgia.

Cuando reedito acerca de los años intensos en que estudiaba teología, sólo puedo maravillarme de todo lo que hoy se dice a propósito de la llamada Iglesia «preconciliar». Todos nosotros vivíamos en la percepción del renacimiento, advertido ya en los años veinte, de una teología capaz de plantearse preguntas con renovado coraje y de una espiritualidad que se desembarazaba de lo que estaba envejecido y superado, para hacer revivir de manera nueva la alegría de la redención. El dogma no era sentido como un vínculo exterior, sino como la fuente vital que en realidad posibilitaba nuevos conocimientos. La Iglesia estaba para nosotros viva, sobre todo en la liturgia y en la gran riqueza de la tradición teológica. No habíamos tomado a la ligera la exigencia del celibato, pero estábamos realmente convencidos de podernos fiar de la experiencia secular de la Iglesia y que aquella renuncia que ella nos reclamaba y que penetraba hasta el fondo de nosotros se convertiría en fecunda. Mientras en los ambientes católicos de la Alemania de entonces había, en general, un sereno consentimiento hacia el papado y una sincera veneración por la gran figura de Pio XII el clima que dominaba en nuestra facultad era un poco más tibio. La

teología que aprendíamos estaba ampliamente impregnada por el pensamiento histórico, de forma que el estilo de las declaraciones romanas, más ligado a la tradición neoescolástica, sonaba un tanto extraño. A esto contribuía un poco también, quizás, cierto orgullo alemán, que nos llevaba a considerar que sabíamos más que los de «allá abajo». También las experiencias que había vivido nuestro veneradísimo profesor Maier suscitaban en nosotros dudas sobre la oportunidad de ciertas declaraciones romanas, tanto más cuanto la teoría de las s fuentes, en su tiempo refutada, estaba entonces en boga. Pero este tipo de reservas y de sentimientos no mermaron en ningún momento la profunda aceptación del primado petrino, en la forma en que había sido definido por el concilio Vaticano I.

En este contexto quisiera contar un breve episodio que me parece que ilumina muy bien aquella situación. Cuando se estaba muy próximo a la definición dogmática de la asunción en cuerpo y alma de María al cielo, se solicitaron las oopiniones de todas las facultades de teología del mundo. La respuesta de nuestros profesores fue decididamente negati ja. En este juicio se hacía sentir la unilateralidad de un pensamiento que tenía un presupuesto no sólo y no tanto histórico, cuanto historicista. La tradición venía de hecho identificada con aquello que era documentable en los textos. El patrólogo tercer profesor en Würzburg (pero a su vez procedente de Breslau) había demostrado con criterios científicamente irrebatibles que la doctrina de la asunción en cuerpo y alma de María al cielo era desconocida antes del siglo quinto: por tanto, no podía formar parte de la «tradición apostólica» y ésta fue la conclusión compartida por los profesores de Munich. El argumento es indiscutible, si se entiende la tradición en sentido estricto como la transmisión de contenidos y textos ya fijados. Era la posición que sostenían nuestros docentes. Pero si se entiende la tradición como el proceso vital, con el que el Espíritu Santo nos introduce en la verdad toda entera y nos enseña a comprender aquello que al principio no alcanzamos a percibir (cf. Jn 16,12s), entonces el «recordar» posterior (cf. Jn 16,4) puede descubrir aquello que al principio no era visible y, sin embargo, ya estaba dado en la palabra original. Pero semejante perspectiva estaba entonces totalrnente

ausente en el pensamiento teológico alemán. En el ámbito del diálogo ecuménico, en cuyo vértice estaban el arzobispo Jáger de Paderborn y el obispo luterano Stáhlin (de este círculo, sobre todo, nació después el Consejo para la Unidad de los Cristianos), se pronunció Gottlieb Söhngen apasionadamente contra la posibilidad del dogma alrededor del año 1949. En tal circunstancia, Eduard Schlink, profesor de teología sistemática en Heidelberg, le preguntó de un modo muy directo: «¿Qué hará V.d si el dogma es finalmente proclamado? ¿No debería volver la espalda a la Iglesia católica?» Söhngen después de un momento de reflexión, respondió: «Si el dogma fuera proclamado, recordaré que la á, ás sabia que yo, y que debo fiarme más de ella que de mi erudición». Creo que esta escena dice todo sobre el espíritu con que en Munich se hacía teología, en forma crítica pero creyente.

En el verano de 1949, se consiguió que un ala del «Georgianum» en la LudwigstraBe de Munich fuese medianamente habitable. También en la Universidad, situada justamente frente al «Georgianum», el número de aulas había crecido, así que pudimos volver a la ciudad. Enseguida nos dimos cuenta de que quedaba todavía mucho por hacer: el acceso a nuestras habitaciones, situadas en el tercer piso, se hacía a través de un espacio al aire libre y, al menos al principio, subiendo por una escalera de mano. Por fin era posible frecuentar también las clases de otras facultades, si bien la cercanía de los exámenes finales ponía pronto límites a propósitos de este tipo. La ventaja de habitar en la ciudad y trabajar en la sede verdadera y propia de la Universidad era indudable, pero yo experimentaba también el lado negativo en Fürstenried todos nosotros. profesores y discípulos, tanto los seminaristas como los estudiantes de la ciudad, habíamos vivido juntos como una gran familia. Ahora nos faltaba esta inmediatez y vecindad. Los años de Fürstenried quedan en mi memoria como un tiempo de gran novedad, lleno de esperanza y confianza pero también como un tiempo de grandes y sufridas decisiones. Cuando entro en ocasiones al parque. conservado todavía hoy intacto como antes. los caminos exteriores que lo atraviesan se unen tan estrechamente a aquellos interiores que

comencé a recorrer aquí, que lo que viví en ese lugar vuelve vivo y presente ante mis ojos con toda su frescura.

## Ordenación sacerdotal - labor pastoral - doctorado

DESPUÉS del examen final de los estudios teológicos, en el verano de 1950 me fue propuesto inesperadamente un encargo que una vez más trajo consigo un cambio de dirección para toda mi vida. En la facultad de teología era costumbre que cada año se propusiese un tema de concurso, cuyo argumento debía elaborarse en el espacio de nueve meses y que había que firmar de forma anónima y presentar bajo un seudónimo. Si un trabajo obtenía el premio (que consistía en una suma de dinero bastante modesta), era asimismo automáticamente aceptado como disertación con la calificación de «summa cum laude»; al ganador se le abrían así las puertas al doctorado. Cada año tocaba a un profesor distinto proponer el argumento, así que se acababan por afrontar todas las disciplinas. En el mes de julio, Gottlieb Söhngen me hizo saber que aquel año le había tocado a él decidir el tema y que esperaba de mí que me aventurase en aquel trabajo. Me sentí obligado y esperaba con ansia el momento de conocer el tema a tratar. El tema elegido por el maestro fue: «Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia de san Agustín" Dado que en los años precedentes me había dedicado asiduamente a la lectura de las obras de los Padres y había frecuentado también un seminario de Söhngen sobre san Agustín, pude lanzarme a esta aventura.

Vino en mi ayuda también otra circunstancia. En el otoño de 1949, Alfred Läpple me había regalado la obra quizá más significativa de Henri de Lubac, Catolicismo, en la magistral traducción de Hans Urs von Balthasar. Este libro se convirtió para mí en una lectura clave de referencia. No sólo me transmitió una nueva y más profunda relación con el pensamiento de los Padres, sino también una nueva y más profunda mirada sobre la teología y sobre la fe en general. La fe era aquí una visión interior, actualizada gracias precisamente a pensar junto con los Padres. En aquel libro se percibía la tácita

confrontación tanto con el liberalismo como con el marxismo, la dramática lucha del catolicismo francés por abrir una nueva brecha a la fe en la vida cultural de nuestro tiempo. De Lubac acompañaba al lector desde un modo individualista y estrechamente moralista de creer, a través de una fe pensada y vivida social y comunitariamente en su misma esencia. hacia una fe que, precisamente porque era por su propia naturaleza también esperanza, investía la totalidad de la historia y no se limitaba a prometer al individuo su felicidad privada. Me sumergí en otras obras de Lubac y obtuve profundo provecho sobre todo de la lectura de Corpus Mysticum - en el cual se me abría un nuevo modo de entender la unidad de Iglesia y Eucaristía que iba más allá de la que ya había aprendido de Pascher, Schmaus y Söhngen. Partiendo de esta perspectiva, pude adentrarme, como se me había pedido, en el diálogo con Agustín, que desde hacía largo tiempo había intentado de múltiples maneras.

Las largas vacaciones estivales, que duraban de fines de julio a finales de octubre, estuvieron completamente dedicadas a preparar el trabajo que presentaría al concurso. Pero entonces me encontré en una difícil situación. A finales de octubre recibimos la ordenación subdiaconal y, seguidamente, la diaconal. Comenzaba así la preparación más inmediata a la ordenación sacerdotal, que entonces era muy diferente a hoy. Estábamos de nuevo todos juntos en el seminario de Frisinga para ser introducidos en los aspectos prácticos del ministerio sacerdotal; a estos menesteres pertenecía la preparación para la predicación y la catequesis. La seriedad de esta preparación requería todo el empeño de la persona, pero yo debía compaginarla con la elaboración de mi tema. La tolerancia del seminario y la condescendencia de mis compañeros hicieron posible esta difícil combinación.

Mi hermano, que había iniciado conmigo el camino del sacerdocio, se hizo cargo cuanto le fue posible de todos los aspectos prácticos de la preparación a la ordenación sacerdotal y a la primera misa; mi hermana, que en aquel tiempo estaba empleada como secretaria en un despacho de abogados. se ocupó de redactar de forma ejemplar,

en su tiempo libre, la bella copia del manuscrito que de este modo pudo ser entregado dentro del plazo previsto.

Me sentí feliz cuando finalmente me vi libre de esta hermosa pero pesada carga y al menos los dos últimos meses pude dedicarme enteramente al gran paso: la ordenación sacerdotal, que recibimos en la catedral de Brisinga de manos del cardenal Faulhaber en la fiesta de los santos Pedro y Pablo del año 1951. Éramos más de cuarenta candidatos; cuando fuimos llamados respondíamos “Adsum»: Aquí estoy». Era un espléndido día de verano que permanece inolvidable como el momento más importante de mi vida. No se debe ser supersticioso, pero en el momento en que el anciano arzobispo impuso sus manos sobre las mías, un pajarillo -tal vez una alondra- se elevó del altar mayor de la catedral y entonó un breve canto gozoso; para mí fue como si una voz de lo alto me dijese: «va bien así, estás en el camino justo».

Siguieron después cuatro semanas de verano que fueron como una única y gran fiesta. El día de la, mera misa nuestra iglesia parroquial de San Osvaldo estaba iluminada en todo su esplendor y la alegría, que casi se tocaba, envolvió a todos en la acción sacra, en la forma vivísima de una «participación activa», que no tenía necesidad de una particular actividad exterior. Estábamos invitados a llevar a todas las casas la bendición de la primera misa y fui-mos acogidos en todas partes -también entre personas completamente desconocidas- con una cordialidad que hasta aquel momento no me podría haber imaginado. Experimenté así muy directamente cuán grandes esperanzas ponían los hombres en sus relaciones con el sacerdote, cuánto esperaban su bendición, que viene de la fuerza del sacramento. No se trataba de mi persona ni la de mi hermano: ¿qué podrían significar, por sí mismo, dos hermanos, como nosotros, para tanta gente que encontrábamos? Veían en nosotros unas personas a las que Cristo había confiado una tarea para llevar su presencia entre los hombres; así, justamente porque no éramos nosotros quienes estábamos en el centro, nacían tan rápidamente relaciones amistosas.

Reforzado por la experiencia de estas semanas, el uno .- de agosto comencé mi ministerio como coadjutor en la parroquia de la Preciosa Sangre en Munich.

La mayor parte de la parroquia se situaba en un barrio residencial en el que habitaban intelectuales, artistas, funcionarios, pero también abarcaba unos trechos de calle donde residían pequeños comerciantes y empleados, además de porteros, asistentas y, en general, el personal de servicio del mantenimiento de las casas de los mejor situados. La casa parroquial, proyectada por un célebre arquitecto, pero demasiado pequeña, era verdaderamente muy, acogedora, pese a que el gran número de personas que, en diversas funciones, trabajaban prestando su ayuda, creaba una cierta agitación. Pero el hecho más decisivo fue el encuentro con el buen párroco Blums h ein, que no se limitaba a decir que un sacerdote debe «arder" sino que él mismo era un hombre que ardía interiormente. Hasta su último aliento quiso desarrollar su servicio de sacerdote con todas las fibras de su existencia. Murió mientras llevaba el viático a un enfermo grave. Su bondad y su pasión interior por el ministerio confirieron a esta parroquia su impronta. Lo que a primera vista podía parecer activismo, era en realidad expresión de una disponibilidad de servicio vivida sin límite alguno.

Dada la cantidad de tareas que me habían sido confiadas, tenía verdadera necesidad de un modelo de este género. Tenía dieciséis horas de religión en cinco clases distintas y esto exigía mucha preparación. Cada domingo debía celebrar al menos dos veces y tener dos predicaciones distintas: cada mañana, de seis a siete, estaba en el confesionario; el sábado por la tarde, cuatro horas. Cada semana había que celebrar múltiples entierros en los diversos cementerios de la ciudad. Todo el trabajo con los jóvenes recaía sobre mis espaldas y a ello se unían otros menesteres extraordinarios como bautismos, matrimonios, etc. Dado que el párroco no ahorraba esfuerzos. yo no quería ni podía tampoco hacerlo. Vista mi escasa preparación práctica, al principio afronté estos menesteres con cierta preocupación. No obstante, pronto el trabajo con los niños en la escuela, que también implicaba

naturalmente la relación con sus padres, se convirtió en motivo de gran alegría y también con los diversos grupos de jóvenes católicos creció rápidamente un buen entendimiento. Pronto me di cuenta de cuán lejanos habían estado de la fe la mentalidad y el modo de vivir de muchos niños, qué poco apoyo encontraba la enseñanza de la religión en la vida y en el modo de pensar de las familias. Por otra parte, no puedo dejar de reconocer que el modo en que se organizaba el trabajo con los jóvenes, que había madurado en el período de entreguerras, no estaba ya a la altura de los tiempos: era necesario, por tanto, ponerse a la búsqueda de nuevas formas. Algunas reflexiones maduradas justamente gracias a estas experiencias las puse por escrito algunos años después en mi ensayo titulado Los nuevos paganos y la Iglesia, que entonces fue argumento para un vivaz debate.

Mi llamada al seminario de Fri. decidida por mis superiores el 1 de octubre de 1952, suscitó en mí sentimientos muy diversos. Por una parte, era justamente la solución que me esperaba, para poder volver a mi querido trabajo teológico.

Por otro lado, sobre todo el primer año, sufrí mucho por la pérdida de aquella plenitud de relaciones y experiencias humanas que la labor pastoral había sabido darme, tanto que empecé a preguntarme si no habría hecho mejor permaneciendo en la pastoral parroquial. La sensación de que se necesitaba de mí y de que estaba desarrollando un servicio importante me había ayudado a dar lo imposible y a experimentar la alegría del ministerio sacerdotal, que en el nuevo desempeño no se hizo inmediata-rnente perceptible. Debía dar un curso sobre la pastoral de los sacramentos para los estudiantes del último año, por lo que podía acceder sólo a una experiencia más bien modesta, pero de todos modos siempre muy cercana y fresca. A esto se añadían las celebraciones eucarísticas y las confesiones en la catedral, así como la dirección de un grupo de jóvenes que había formado mi predecesor. Sin embargo, antes que nada, tenía que llevar a término el examen de doctorado, que entonces era una prueba que absorbía mucho tiempo: se nos examinaba de ocho disciplinas, cada una con un examen oral de

una hora y un examen escrito; todo era coronado con un debate público, para el cual se debían preparar tesis extraídas de todas las disciplinas teológicas. Fue una gran alegría, sobre todo para mi padre y para mi madre, cuando en julio de 1953 tuvo lugar este acto y obtuve el título de doctor en teología.

## El drama de la libre docencia y los años de Frisinga

OCURRIÓ que, justo a fines del semestre estival de 1953 quedó vacante la cátedra de dogmática y teología fundamental en el seminario mayor teológico de Frisinga. Ésta había sido ocupada durante un año por Otfried Müller, un sacerdote originario de Silesia, que en ese tiempo había trabajado para llevar adelante su examen de habilitación para la libre docencia en Munich, empresa bien difícil, si se tienen en cuenta las exigencias que implicaba la enseñanza de dos disciplinas fundamentales. Entonces el seminario teológico de Erfurt, erigido hacía poco, pidió a Müller aceptar la cátedra de dogmática. No era desde luego una decisión fácil: dejar la floreciente Alemania Occidental, con su bienestar y su libertad, y trasladarse a la parte de nuestra patria ocupada por los soviéticos, que entonces, aún más que después, se presentaba verdaderamente como una inmensa cárcel. Müller aceptó la petición y se trasladó a Erfurt, donde en los años siguientes contribuyó a la formación teológica de una generación entera de sacerdotes en la República Democrática Alemana. Los profesores del Consejo Académico de Frisinga me hicieron saber que pensaban en mí como sucesor de Müller, pero yo quise perma-necer al menos un año en el puesto que tenía entonces en el seminario, que comportaba numerosos menesteres y obligaciones, pero que me dejaba una mayor libertad para la preparación de la libre docencia que si hubiese aceptado el cargo que el seminario quería darme. El docente de dogmática del seminario de los redentoristas de Gars, padre Viktor Schurr, un hombre abierto y preparado, originario de Suabia, aceptó aquella sustitución por un año, durante el cual nos hicimos buenos amigos.

Ahora lo primero que había que hacer era fijar el tema de la habilitación.

Gottlieb Söhngen sostuvo que, dado que mi tesis de doctorado había afrontado un argumento de patrística, debía ahora dedicarme a los medievales. Puesto que yo había estudiado a san Agustín, le parecía natural que trabajase en Buenaventura, del cual se había ocupado él muy profundamente. Y. desde el momento en que mi tesis había tratado un tema de eclesiología, debía pensar ahora en el segundo gran núcleo temático de la teología fundamental: el concepto de revelación. En aquel tiempo, la idea de historia de la salvación era de los debates internos en la teología católica, que ahora contemplaba en una nueva perspectiva la idea de revelación, que en la neoescolástica se había centrado demasiado en el ámbito intelectual: la revelación aparecía en este momento no ya simplemente como la comunicación de algunas verdades a la razón. sino como el actuar histórico de Dios, en el cual la verdad se revela gradualmente. Así, yo debía verificar si de alguna forma Buenaventura era un representante del concepto de historia de la salvación y si este motivo -además de ser reconocible- se ponía en relación con la idea de revelación. Con gran alegría me puse diligentemente a trabajar. Pese a que yo tenía ya algunos conocimientos sobre Buenaventura y había leído ya algunos de sus escritos más breves. en la consecución de mi trabajo se me abrieron nuevos mundos. Cuando el padre Schurr hizo las maletas y abandonó Frisinga en el verano de 1954, yo había concluido la recopilación de los materiales y elaborado las ideas de fondo de mi interpretación de cuanto había encontrado, pero todo el fatigoso trabajo de la del texto se presentaba ahora ante mí.

Pero nuevamente aconteció una circun stancia singular. Tras la muerte del profesor emérito de filosofía quedo libre uno de los apartamentos destinados a los profesores, situado junto a la catedral, y se me invitó a establecerme en aquel apartamento y a asumir la cátedra de dogmática. Esto me parecía ir demasiado deprisa, tanto más teniendo en cuenta que la parte más consistente del trabajo de habilitación estaba todavía por hacer. De cualquier

modo, acepté impartir el curso de dogmática en el semestre invernal como profesor extraordinario y se me permitió aplazar un año más la teología fundamental.

Comencé con un curso de cuatro horas sobre Dios; fue una verdadera alegría poder trabajar sobre un tema tan importante y adentrarme en la riqueza de la tradición: la entusiasta participación de los estudiantes me ayudó a sostener el doble trabajo del curso y de la tesis de la libre docencia. A fines del semestre estival de 1955 el manuscrito estaba listo; lamentablemente tropecé con una mecanógrafa que no sólo era lenta, sino que a veces perdía hojas, sometiendo mis nervios a una dura prueba por la excesiva canti-dad de errores, sobre todo porque éstos se extendían también a la numeración de las páginas citadas, hasta el punto de que la lucha por el descubrimiento y la ordenación de los errores parecía, a veces, no tener solución. A finales del otoño, pude finalmente presentar los dos ejemplares exigidos en la facultad de Munich, de cuya presentación gráfica estaba yo, como puede suponerse, todo menos contento.

No obstante, tenía la esperanza de que las faltas más garrafales no hubieran permanecido en el manuscrito.

Entre tanto, había madurado también la cuestión de la residencia. Para mis padres -mi padre había cumplido entonces 78 años de edad y mi madre 71-, lo idílico de Hufschlag se volvía poco a poco cada vez más dificultoso. La iglesia y todas las tiendas se encontraban en la ciudad y para llegar se necesitaba recorrer dos kilómetros a pie, cosa que no era fácil. sobre todo en el invierno de Traunstein, con su gran cantidad de nieve y las calles a menudo heladas. Tan pronto como nos reunimos todos en aquella silenciosa casa en los límites del bosque. pareció llegado el momento de buscar otra solución. Dado que ahora la libre docencia parecía cosa segura y la casa próxima a la catedral esperaba a sus nuevos moradores. a todos nos pareció adecuado llevar a mi padre y a mi madre a Frisinga: así podrían vivir al lado de la catedral, las tiendas estaban cerca y podríamos estar juntos en familia. tanto más cuanto

que mi hermana estaba también considerando la posibilidad de poderse reunir inmediatamente después con nosotros. El traslado tuvo lugar el 17 de noviembre, un día de niebla, cuya melancolía misma se comunicó pronto a mis padres en la hora de la despedida, puesto que no sólo era abandonar un lugar, sino un trozo de su vida. Pero lo realizaron con coraje y energía. Nada más llegar los transportistas, mi madre se colocó el delantal y se puso a trabajar; por la noche estaba ya en la cocina preparando la cena; mi padre se empeñó con tanta circunspección como energía para colocar cada cosa en su sitio. Que hubiera una numerosa presencia de estudiantes y que todos quisieran ayudar lo más posible, era un estímulo fundamental.. no se entraba en un lugar vacío, sino en un contexto de amistad y de disponibilidad a sostenerse recíprocamente.

Vivimos un bellísimo Adviento y cuando en Navidades llegaron también mi hermano y mi hermana, aquella extraña vivienda se convirtió inmediatamente en un lugar donde nos sentíamos realmente en un verdadero hogar.

En aquel tiempo ninguno de nosotros podía imaginar qué nubarrones de tormenta se cernirían sobre mí. Gottlieb Söh en había leído el texto de la habilitación con entusiasmo, citándola muchas veces en clase. El profesor Schmaus, que era mi director, a causa de sus numerosas tareas, la tuvo que dejar aparcada un par de meses. Por una secretaria suya supe que finalmente había comenzado a leerla en febrero. Por la Pascua de 1956, Schmaus convocó en Kónigstein a los dogmáticos de lengua alemana, que continuaron reuniéndose a intervalos regulares, constituyendo la asociación alemana de teólogos dogmáticos y fundamentales. También estuve presente yo y tuve en esa ocasión la posibilidad de conocer personalmente a Karl Rahner. Se disponía a publicar la nueva edición del Lexikon für Theologie und Kirche, fundado por el obispo Buchberger y, dado que yo había escrito algunos artículos para la obra evangélica paralela Die Religion in Geschichte und Gegenwart, se interesó en saber por mí los criterios editoriales adoptados.

Gracias a aquella circunstancia establecimos una relación verdaderamente cordial entre nosotros. En el curso del congreso de Kónigstein, Schmaus me llamó para una breve entrevista en la que de manera francamente fría y sin emoción alguna me dijo que debía rechazar mi trabajo de habilitación porque no respondía a los criterios de rigor científico requeridos para obras de aquel género. Añadió que me haría saber los detalles después de la decisión del Consejo de Facultad. Era como si me hubiese caído un rayo desde el cielo sereno. Todo un mundo amenazaba con desplomarse. ¿Qué les sucedería a mis padres, que habían venido con tan buena intención a Frisinga a vivir conmigo, si ahora, a causa de este fallo, debía dejar la enseñanza? Mis proyectos para el porvenir, todos orientados a la enseñanza de la teología, habrían sido fallidos. Pensé quedarme en Frisinga como coadjutor en San Jorge, a cuyo cargo correspondía una habitación, pero ésta no parecía una solución particularmente consoladora.

Por el momento sólo se podía esperar: con ánimo deprimido inicié el semestre estival. ¿Qué había sucedido? Tan lejos como yo podía saber, eran tres los factores que habían operado. En el curso de mi trabajo de investigación había constatado que en Munich los estudios sobre el Medievo, cuyo principal exponente era el propio Schmaus, habían permanecido sustancialmente estancados en los tiempos de la preguerra y no habían recibido de ningún modo las nuevas grandes perspectivas que se habían abierto entretanto, elaboradas sobre todo en el ámbito francés. Con una dureza ciertamente poco habitual en un principiante, en mi texto se criticaban aquellas posiciones ya superadas y para Schmaus esto debía de haber sido verdaderamente demasiado, tanto más cuando no acababa de comprender cómo había podido yo afrontar un tema medieval sin confiarme a su guía. Al final, el ejemplar de mi libro pasado a través de su revisión estaba lleno de notas al margen, escritas en diversos colores, que ciertamente no dejaban lugar a dudas de su dureza.

Por si fuera poco, le acabaron de irritar la insuficiente calidad gráfica y los numerosos errores en las citas, que habían permanecido, pese

a todos mis esfuerzos. Además, no estaba nada de acuerdo con el resultado de mi análisis.

Yo había constatado que en Buenaventura (así como tampoco en los teólogos del siglo XIII en general) no había correspondencia alguna con nuestro concepto de revelación, que solíamos usar para definir el conjunto de los contenidos revelados, tanto que también en el léxico se había introducido la costumbre de definir las Sagradas Escrituras simplemente como la «revelación». En el lenguaje medieval, semejante identificación habría sido impensable. «Revelación» es de hecho un concepto de acción: el término define el acto con que Dios se muestra, no el resultado objetivizado de este acto. Y porque esto es así, del concepto de «revelación» toma siempre parte el sujeto receptor: donde nadie percibe la revelación, allí no se ha producido precisamente ninguna revelación porque allí nada se ha desvelado. La idea misma de revelación implica un alguien que entre en su posesión. Estos conceptos. adquiridos gracias a mis estudios sobre Buenaventura, se convirtieron después en muy importantes para mí, cuando en el curso del debate conciliar fueron afrontados los temas de la revelación, de las Sagradas Escrituras y de la Tradición. Porque si las cosas fueran como las he descrito, entonces la revelación precede a las Escrituras y se refleja en ellas, pero no es simplemente idéntica a ellas. Esto significa que la revelación es siempre más grande que el solo escrito. De ello se deduce, en consecuencia, que no puede existir un mero -Sola Scriptura- (solamente a través de la Escritura), que a la Escritura está ligado el sujeto que comprende, la iglesia. y con ello está dado también el sentido esencial de la tradición. Pero, mientras tanto, se trataba de mi tesis de habilitación a la libre docencia y Michael Schmaus, a quien probablemente le habían llegado desde Frisinga rumores de voces irritadas sobre la m logía no veía en estas tesis, en ningún caso, una fiel interpretación del pensamiento de Buenaventura (cosa, por otra parte, de la que yo estoy todavía hoy convencido). sino un peligroso modernismo que conduciría necesariamente hacia la subjetivización del concepto de revelación.

La reunión del consejo de la facultad que se ocupó de mi tesis debió de ser más bien tempestuosa. A diferencia de Sóhngen. Schmaus contaba con amigos influyentes entre los docentes de la facultad pero el veredicto de condena fue en cualquier caso atenuado: el trabajo no fue rechazado, sino que me fue devuelto para que lo corrigiera. Yo debía extraer de las observaciones al margen que Schmaus había puesto en su ejemplar lo que se tenía que corregir. Con ello me fue devuelta la esperanza, aunque parece ser que Schmaus había declarado tras esta sesión -según me contó Sóhngen- que la cantidad de cosas que tenía que corregir era tan grande que se precisaban años de trabajo. Si hubiese sido así, entonces la restitución habría equivalido a una recusación e, indudablemente, yo hubiera tenido que dar por finalizado mi trabajo como docente universitario. Hojeé el ejemplar de mi libro ampliamente desfigurado e hice un descubrimiento alentador. Mientras las dos primeras partes estaban repletas de anotaciones polémicas que. por otro lado, sólo raramente me parecían convincentes y que, algunas veces. se aclaraban dos páginas más adelante. la última parte de mi trabajo -dedicada a la teología de la historia de Buenaventura- había quedado totalmente libre de observaciones críticas. Precisamente esta parte contenía el material explosivo. ¿De qué se trataba? Desde su nacimiento, y por razones ligadas a su evolución interna, el movimiento franciscano se había mostrado muy sensible a la profecía histórica del abad calabrés Joaquín de Frote. muerto en el año 1202. Este pío y culto monje creía poder inferir de las Sagradas Escrituras que la historia se habría desarrollado en tres fases distintas: del severo reino del Padre (Antiguo Testamento), a través del reino del Hijo (la Iglesia existente hasta aquel tiempo), hasta el tercer reino, el reino del Espíritu, en el que finalmente se cumplirían las promesas de los profetas y en el que existiría el pleno dominio de la libertad y del amor. También había creído encontrar en la Biblia las bases de cálculo para la venida de la Iglesia del Espíritu. Dichos cálculos parecían indicar en Francisco de Asís el principio y en la comunidad fundada por él a los por-tadores de la nueva época. Ya a mediados del siglo XIII se desarrollaron interpretaciones radicales de esta idea que, al fin, llevaron a los -espirituales. a salir de la Orden y a un

conflicto abierto con el Papado. En una de sus obras tardías. Henri de Lubac estudió en dos volúmenes la posteridad espiritual Lubac que llega hasta Hegel y los sistemas totalitarios de nuestro siglo. Hasta aquel momento, sin embargo, se había sostenido que Buenaventura no había citado jamás a Joaquín; la edición crítica de sus obras no contiene el nombre de Joaquín. Pero esta tesis, considerada con atención, no podía dejar de resultar discutible desde el momento en que Buenaventura, como general de su Orden, debió inevitablemente afrontar la polémica sobre la relación entre Francisco y Joaquín. En fin, Buenaventura había llegado a encerrar a su predecesor, Giovanni da Parma, afín a las ideas joaquinitas, en régimen de cárcel conventual para pre-venir los extremismos que habrían podido buscar apoyos en este hombre piadoso. En mi trabajo demostraba por primera vez que Buenaventura, en su interpretación de la obra de los seis días (el relato de la Creación), se había confrontado minuciosamente con Joaquín y, como hombre mediador, había buscado recoger cuanto pudiera ser útil, pero integrándolo en el ordenamiento de la Iglesia. Como se puede comprender, estas conclusiones no fueron acogidas inicialmente con entusiasmo por todos, pero con el tiempo han acabado por imponerse. Schmaus, como he dicho, no había ejercido ninguna crítica a toda esta parte de mi obra.

Tuve así una idea para salvar mi trabajo. Aquello que había escrito sobre la teología de la historia de Buenaventura estaba estrechamente ligado al conjunto del libro, pero poseía de algún modo su autonomía; se podía separar sin grandes problemas del resto de la obra y estructurarlo como un todo en sí mismo. Con sus 200 páginas, un libro de este género era más breve de la media de las tesis de habilitación para la libre docencia pero era, de cualquier modo, lo suficientemente extenso como para demostrar la capacidad de desarrollar autónomamente una investigación teológica y esto era, en definitiva, el verdadero objeto de aquel tipo de trabajo. Dado que, a pesar de las duras críticas a mi trabajo, esta parte había permanecido sin observaciones negativas, no había ahora ninguna posibilidad de declararla a posteriori científicamente inaceptable. GottliebSöhngen. al cual presenté mi plan, estuvo

inmediatamente de acuerdo. Lamentablemente, mi agenda para las vacaciones de verano estaba completamente llena de tareas; aun así, pude tener un par de semanas libres, durante las cuales conseguí realizar las necesarias adaptaciones de reelaboración. Así me fue posible, ya en octubre -con gran asombro del consejo de facultad-, presentar otra vez mi tesis en su nueva forma reclucida. Se volvieron a suceder semanas de inquieta espera.

Finalmente, el día 11 de febrero de 1957 supe que mi tesis de habilitación había sido aceptada: la lec-tura pública tendría lugar el 21 de febrero. En base a los reglamentos entonces en vigor en Munich para el examen de habilitación a la libre docencia, esta lectura y el debate que a ésta sucedía estaban ahora considerados como condiciones necesarias para obtener la libre docencia; aquello significaba que todavía era posible -y esta vez en públicofallar el objetivo, cosa que, de hecho. ya había ocurrido dos veces tras el fin de la guerra. Así; me presenté aquel día no sin preocupación, desde el momento en que, teniendo en cuenta mis numerosas tareas de enseñanza en Frisinga, me había quedado verdaderamente poco tiempo libre para prepararme. El aula magna, que había sido elegida para la ocasión, estaba repleta de gente; en el ambiente se respiraba una extraña tensión casi física. Después de mi lectura, correspondía al presentador y al lector tomar la palabra. Pronto la discusión conmigo se convirtió en un apasionado debate entre ambos. Ellos se volvían hacia el público presente como si estuvieran impartiendo una clase. Mientras, yo permanecía aparte, sin ser interpelado nunca. La reunión del consejo en la que debía tomarse la decisión duró largo tiempo; cuando acabó, el decano se dirigió al pasillo donde yo estaba esperando con mi hermano y algunos amigos y me comunicó de una manera completamente informal que había superado el examen y que era arito nana la docencia.

En ese momento no alcancé a sentir alegría alguna; tan grande había sido la pesadilla que había pasado. Pero poco a poco fue liberándose la preocupación que se había acumulado en mí; entonces pude continuar mi labor en Frisinga en paz y tranquilidad y no temer haber embarcado a mis padres en una triste aventura.

Poco tiempo después fui nombrado libre docente de la Universidad de Munich y el 1 de enero de 1958 fui designado -no sin un previo foco de disensión por parte de personas interesadas- para el cargo de profesor de teología fundamental y dogmática en el seminario filosófico-teológico de Frisinga. Como se puede fácilmente comprender, las relaciones con el profesor Schmaus fueron tensas en los primeros tiempos, pero, más tarde, en los años setenta, fueron mejorando progresivamente hasta llegar a ser amistosas. En todo caso, ni sus juicios ni sus decisiones de entonces me parecieron nunca científicamente justificadas, pero he reconocido que la prueba de aquel difícil año fue para mí humanamente saludable y siguió una lógica más elevada que la puramente científica. En un primer momento, la distancia de Schmaus fue el origen de un acercamiento a Karl Rahner; pero, sobre todo, me quedó el propósito de no consentir tan fácilmente la recusación de disertaciones de tesis o de habilitaciones a la libre docencia, sino de tornar partido por el más débil siempre que le asistiera la razón, una actitud que, como diré más adelante, tuvo consecuencias en mi carrera académica.

Pronto vino el tiempo de nuevas decisiones y también de nuevas penas. Ya en el verano de 1956, en pleno período de mi habilitación, me llegó una solicitud del decano de la facultad de teología católica de Magancia, quien deseaba saber, sin compromiso, si yo estaba interesado en aceptar la cátedra de teología fundamental. Respondí inmediatamente que no; en primer lugar, porque no podía hacerles eso a mis padres y, en segundo lugar, porque no quería retirarme de la lucha por mi habilitación como un desertor que podría ser marcado en un futuro como un fracasado. En cambio, en el verano de 1958 me llegó una invitación para ocupar la cátedra de teología fundamental de Bonn la cátedra que mi maestro Söhngen había deseado siempre, pero que las circunstancias de aquellos años le habían impedido alcanzar. Conseguir aquella cátedra era para mí casi un sueño. Respecto al año 1956, la situación había cambiado en relación a los dos motivos que me habían hecho descartar entonces mi salida de Frisinga. Otra vez había sucedido algo que sólo podía considerar como disposición de la Providencia. En el año

1957, mi hermano había concluido sus estudios en la Escuela Superior de Música de Munich, que había compaginado con sus obligaciones pastorales. Le fue asignado el puesto de director del coro de la parroquia de San Osvaldo, en Traunstein; fue además encargado de la educación musical del seminario menor de Traunstein y de otras tareas pastorales. Como responsable de las rnisas de la mañana, obtuvo en beneficio la hermosa casita parroquial, donde anteriormente había habitado el predicador de la iglesia parroquial. La casa se encontraba justamente en el centro de la ciudad, era bella y tranquila y ofrecía un espacio no menor que el de nuestra vieja casa de Hufschlag. Aquello que hasta entonces había parecido imposible -vol-ver a trasladar a mis padres- se presentaba ahora como razonable, dado que se trataba de un retorno al inolvidable y siempre querido Traunstein. Primero hablé con mi hermano, que estuvo plenamente de acuerdo con mi marcha a Bonn y se alegró de poder acoger a nuestros padres en su casa; después le confiamos el asunto a mi padre, para quien la decisión no fue fácil, pero que insistió en que vo aceptase la posibilidad que se me ofrecía.

Lamentablemente, informarnos de ello a mi madre un poco tarde, porque no queríamos inquietarla antes de tiempo, de modo que ella se enteró del asunto por terceras personas, lo que hizo que sufriera durante largo tiempo por la falta de confianza que creía percibir a su alrededor. Se cerraba así otro nuevo capítulo de nuestra vida. Había podido vivir otra vez con mis buenos padres, hallando en su benévola compañía la confidente seguridad que yo tanto había necesitado en las circunstancias tan turbadoras en que me había visto inmerso.

El Domberg de Frisinga, la montaña sobre la que se alza la catedral y en la cual no hay ya lamentablemente ningún seminario, ha quedado en mí como algo profundamente mío, a lo que se ligan los recuerdos de un gran comienzo, aunque jalonado por muchos riesgos, junto con las imágenes de la convivencia cotidiana y de las horas gozosas que allí hemos podido vivir.

## Profesor en Bonn

EL 15 de abril de 1959, comencé mis clases ya como profesor ordinario de teología fundamental en la Universidad de Bonn. ante un vasto auditoria que acogió con entusiasmo el acento nuevo que creía percibir en mí. Mientras tanto, encontré un alojamiento en el internado teológico Albertinum v en un principio me fue bien así: compartí la jornada normal de los teólogos y así pude rápidamente madurar una relación franca y humana con mis estudiantes. La ciudad y la universidad me entusiasmaban: el “Hofgarten”, el jardín de corte, a través del cual pasaba el camino que me conducía a la vecina universidad, relucía en todo el esplendor de la primavera en aquel soleado año. La universidad mostraba aún las heridas de la guerra, lo que se veía sobre todo en las carencias de la Biblioteca universitaria y de las bibliotecas de los seminarios, donde las grandes colecciones de sus fondos que necesitaba para mi trabajo estaban todavía incompletas. Pero el noble edificio de la antigua residencia del príncipe elector, que desde el fin de la era napoleónica se había convertido en la sede principal de la universidad, no había perdido su particular atmósfera ni siquiera con la guerra; la vida académica que allí se palpaba. el encuentro con estudiantes y profesores de todas las facultades me entusiasmaban y me inspiraban. De noche, oía los barcos sobre el Rin, que fluye junto al Albertinum. El gran río, con su navegación internacional, me daba un sentido de apertura y de amplitud de horizontes, de un diálogo entre las culturas y las naciones que desde hace siglos se encuentran aquí y se fecundan recí-procamente. Baviera es una tierra de campesinos y recibe su particular belleza, su estabilidad y su paz interior justamente de este carácter suyo, y ahora me encontraba en un paisaje totalmente distinto: Colonia estaba cerca, Aquisgrán no se hallaba lejos, Düsseldorf y el territorio del Ruhr formaban parte de nuestra área de influencia. En torno a nosotros había toda una serie de seminarios teológicos: en Walberberg estaba el colegio de los dominicos; en HennefGeistingen, el de los redentoristas, con una muy bella y cuidada biblioteca: en San Agustín trabajaban los Misioneros de la Sociedad del Verbo Divino,

con un importante Instituto de Estudios Misioneros; en Mnchengladbach, los franciscanos, con Sofronio Clasen, su gran especialista de estudios bonaventurenses, con el que hice bien pronto amistad. Así pues, de todas partes venían estímulos, y más todavía por la vecindad con Bélgica y Holanda y porque, tradicionalmente, la Renania es una puerta abierta hacia Francia. Se produjo de modo completamente espontáneo la formación de un grupo de estudiantes que tenían interés, con los que sostuve pronto coloquios regulares, que mantuve después hasta el año 1993 - naturalmente los participantes se renovaban. En la misiva facultad de teología católica, muchas cátedras estaban ocupadas por grandes personalidades: Theodor Klauser, fundador y editor del Reallexikon für Azzlike und Christentum, era una personalidad descollante; Hubert Edi, el gran historiador del concilio de Trento, se convirtió bien pronto en un amigo personal, al que me mantuve unido hasta su muerte, ocurrida el año 1980. El teólogo moralista Schöllgen, con su cultura universal. era un interlocutor excepcionalmente estimulante. Y podría seguir la lista: sólo recuerdo que la presencia de muchos colegas bávaros me hacía sentir como en casa. El dogmático Johann Auer, con el que más tarde coincidí de nuevo en Ratisbona, enseñaba en Bonn desde el año 1950; conmigo había llegado a Bonn, como segundo represen-tante de la dogmática. Ludwig Hödl un gran conocedor de las fuentes inéditas de la teología medieval, cuya gran competencia había sido siempre justamente admirada en la escuela de Schmaus-. También fuera de la facultad nacieron pronto amistades importantes para mi camino personal. Cito sólo al indólogo Paul Hacker, cuya enorme preparación sólo podía causarme admiración. Había tenido una formación de eslavista, era un maestro de lenguas indias (hasta el punto de que se dirigían a él los propios indios para estudiar el sánscrito y el hindú), pero dominaba también el latín y el griego de modo extraordinario. Dado que en Bonn, en el ámbito del curso de teología fundamental, se necesitaba también dar lecciones de historia de las religiones. la amistad que rápidamente nació entre él y yo fue para mí particularmente enriquecedora. Sus estudios de historia de las religiones son significativos tanto por el alto nivel de su sutil análisis lingüístico como por la profundidad de contenido.

Cuando lo conocí. Hacker era un luterano creyente, pero también un hombre que continuaba buscando. Su búsqueda le había llevado a los estudios de indología, pero su profundización del mundo espiritual hinduista le había reconducido nuevamente al cristianismo. En aquel entonces estaba profundizando en las obras de Lutero, pero también en las de los Padres de la Iglesia. Su temperamento pasional no quería reconocer límites físicos, así que pasaba noches enteras dialogando con los Padres de la Iglesia o con Lutero ante una o más botellas de vino tinto. Su camino personal le condujo después a la Iglesia Católica, en la que inicialmente se ligó al ala crítica a Roma. A renglón seguido se volvió cada vez más crítico para con el Concilio y, sobre todo, atacó la teología de Karl Rahner con una acritud que correspondía a su temperamento volcánico. pero que no era ciertamente adecuada para que sus argumentos fueran escuchados. Por el mismo motivo su libro sobre Lutero, fruto de una lucha interior de varios años, fue ignorado por ser considerada obra de un outsider» y de un dilettante. cosa que no era verdaderamente así: en la precisión de sus análisis textuales, Hacker no ha tenido igual. Quiero anticiparme a decir que Hacker se trasladó poco después de mí a Münster, donde nuestros contactos se intensificaron, ahora no tanto en referencia a la indología (como en Bonn), sino a su problemática teológica. Una amistad como ésta no podía estar falta de tensiones. pero mi reconocimiento ha permanecido inmutable, porque me sé deudor de él tanto en el campo de la historia de las religiones como en el teológico en muchos sentidos. Con su impetuoso ritmo de trabajo, Hacker se desgastó muy tempranamente: su obra sigue siendo hoy apenas considerada, pero estoy convencido que algún día será recuperada y tendrá todavía mucho que decir.

Pero volvamos a Bonn: el primer semestre permanece en mí como la celebración del primer amor, como un recuerdo grandioso. Mientras tanto, había podido instalarme en un simpático apartamento en Bad Godesberg, que entonces no estaba todavía unido a Bonn. Entre mis vecinos de casa, recuerdo sobre todo mi amistad con el anglista Arno Esch, quien desdichadamente ya no está entre nosotros. En agosto, en medio de la gozosa atmósfera de

novedad que me había acompañado durante estos meses, fui sacudido por un golpe de inesperada violencia y dureza. En aquel mes viajé con mi hermana a la nueva casa de mis padres, en la Hofgasse de Traunstein. donde nos esperaban con gran alegría mi padre, mi madre y mi hermano. En el verano de 198. mientras llevaba a reparar la pesada máquina de escribir de mi hermana en un día calurosísimo, mi padre sufrió un ligero ataque apopléjico al que ninguno de nosotros lamentablemente dio importancia, dado que enseguida pareció recuperarse: volvió a sus ocupaciones como si nada hubiese sucedido. Lo único que llamaba la atención en él era una gran serenidad, la benevolencia particularmente indulgente con que nos trataba. En Navidad nos cubrió de regalos con una generosidad incomprensible; sentíamos que consideraba aquella su última Navidad, pero no podíamos creerlo, puesto que exteriormente no ciaba signo alguno de decaimiento. Una noche, a mediados de agosto, se sintió muy mal y necesitó varios días para recuperarse. El domingo 23 de agosto mi madre le invitó a dar un paseo hasta el lugar donde habíamos vivido y donde estaban nuestras amistades: caminaron juntos en aquel día caluroso de verano más de diez kilómetros. Mientras volvían a casa, mi madre quedó impresionada por el fervor con que rezó durante una breve visita a la iglesia y, cuando llegaron, por la inquietud interior con la que esperaba el regreso de noso-tros tres de una excursión a Tittmoning. Durante la cena, se levantó y cayó desvanecido junto a la escalera. Se trataba de un grave ataque apopléjico, al cual sucumbió después de dos días de agonía. Nos sentíamos agradecidos de podernos encontrar todos juntos en torno a su lecho y de poderle mostrar una vez más nuestro amor, que él recibía con gratitud, aunque no pudiese ya hablar. Cuando, después de este suceso, volví de nuevo a Bonn, sentía que el mundo se había vuelto un poco más vacío para mí y que una parte de mi persona, de mi hogar, se había marchado al otro mundo.

## El comienzo del Concilio y el traslado a Münster

MIENTRAS que mis relaciones con el arzobispo de Munich, el cardenal Wendel, no habían carecido de complicaciones, entre el

arzobispo de Colonia, el cardenal Frings, y yo nació de inmediato un entendimiento cordial y sereno. A ello pudo haber contribuido el hecho de que su secretario, el actual obispo de Essen. Hubert Luthe. fuera amigo y compañero de estudios de los años de Fürstenried, donde yo había podido hacer amistad con muchos sacerdotes de Colonia, corno, por ejemplo, el actual obispo auxiliar Dick. Mientras tanto Juan XXIII había anunciado el concilio Vaticano II, reavivando, para muchos hasta la euforía, aquel sentimiento de renacimiento y de esperanza que; pese a las amenazas que había supuesto la era nacionalsocialista, estaba vivo todavía desde el final de la Primera Guerra Mundial. El cardenal Frings vino a escuchar una conferencia mía sobre la teología del Concilio que me había invitado a pronunciar la Academia Católica de Bensberg, e inmediatamente después me enredó en una larga conversación, comienzo de una colaboración que se prolongó durante años. Como miembro de la Comisión Central para la Preparación del Concilio, el cardenal Frings recibió los esquemas preparatorios (Schemata), que debían ser presentados a los padres conciliares después de la convocatoria de la Asamblea Conciliar para ser discutidos y aprobados. Él me envió estos textos regularmente para que le diese mi parecer y las propuestas de mejora. Obviamente, tenía alguna observación que hacer sobre diferentes puntos. pero no encontraba ninguna razón para rechazarlos por completo, como después, durante el Concilio, muchos reclamaron y, finalmente, consiguieron. Indudablemente, la renovación bíblica y patrística que había tenido lugar en los decenios precedentes había dejado pocas huellas en estos documentos que daban así una impresión de rigidez y de escasa apertura, de una excesiva ligazón con la teología escolástica, de un pensamiento demasiado erudito y poco pastoral; pero hay que reconocer que habían sido elaborados con cuidado y solidez en las argumentaciones.

Finalmente vino el gran momento del Concilio. El cardenal Frings llevó consigo a su secretario Luthe y a mí como sus consejeros teológicos; consiguió también que al final de la primera sesión yo recibiese el nombramiento oficial como teólogo del Concilio (perito). No puedo ni quiero describir aquí la experiencia particularísima de

aquellos años en los que habitábamos en el acogedor Colegio Sacerdotal Germánico-Austríaco del Anima, cerca de Piazza Navona: el regalo de los múltiples encuentros con grandes personalidades como Henri de Lubac Jean Daniélou, Yves Congar. Gerard Philis, por citar sólo algunos nombres destacados: los encuentros con obispos de todos los continentes y las conversaciones personales con alguno de ellos. Tampoco el drama teológico eclesial de aquellos años es tema de estos recuerdos. Pero el lector me concederá al menos dos excepciones.

La primera cuestión que se planteaba era cómo comenzar el Concilio, qué tipo de misión era realmente la que había que atribuirle. El Papa había indicado sólo en términos muy generales su intención respecto al Concilio. dejando a los Padres un espacio casi ilimitado para la configuración concreta: la fe debía volver a hablar a este tiempo de un modo nuevo, manteniendo plenamente la identidad de sus contenidos y, después de un período en el cual nos habíamos preocupado por hacer definiciones quedándonos en posturas defensivas, no se debía condenar más, sino usar la «medicina de la misericordia». Había, ciertamente, un tácito consenso sobre el hecho de que la iglesia era el tema principal de la Asamblea conciliar, que de tal modo reemprendería y llevaría a término el camino trazado por el concilio Vaticano I, precozmente interrumpido a causa de la guerra franco-prusiana del año 1870. Los cardenales Montini y Suenens trazaron planes para un implante teológico de vasto alcance de las labores conciliares, en el que el tema «Iglesia» debía ser articulado en las cuestiones «Iglesia hacia dentro» e «Iglesia hacia fuera».

La segunda articulación temática debía permitir afrontar las grandes cuestiones del presente desde el punto de vista de la relación Iglesia-mundo. Para la mayor parte de los padres conciliares la reforma propuesta por el movimiento litúrgico no constituía una prioridad; más aún. para muchos de ellos ni siquiera era un tema para tratar. Por ejemplo. el cardenal Montini, que después, como Pablo VI, se convirtió en el verdadero papa del Concilio, al presentar su síntesis temática al comienzo de los trabajos conciliares, había

dicho con claridad que él no alcanzaba a encontrar en este asunto ninguna tarea esencial para el Concilio. La liturgia y su reforma se habían convertido, desde el final de la Primera Guerra Mundial, en una cuestión apremiante sólo en Francia y en Alemania y, de un modo más preciso, desde el punto de vista de una restauración lo más pura posible de la antigua liturgia romana: a ello se unía también la exigencia de una participación activa del pueblo en el acontecimiento litúrgico. Estos dos países, entonces teológicamente en primer plano (a los que se necesitaba añadir obviamente Bélgica y Holanda), consiguieron obtener en la fase preparatoria que se elaborase un esquema sobre la Sagrada Liturgia, que se insertaba de un modo más bien natural en la temática general de la Iglesia. Que después este texto haya sido el primero en ser examinado por el Concilio no dependió en absoluto de que creciera un interés por la cuestión litúrgica en la mayoría de los padres, sino del hecho de que no se preveía que hubiera grandes polémicas y de que, en cualquier caso, se consideraba el conjunto como objeto de un ejercicio en el que se podían aprender y experimentar los métodos de trabajo del Concilio. A ninguno de los padres se le habría pasado por la cabeza ver en este texto “una revolución” que habría significado el «fin del Medievo», como a la sazón algunos teólogos creyeron deber interpretar. Se vio como una continuación de las reformas que hizo Pío X y que llevó adelante con prudencia. pero con resolución. Pío XII. Las normas generales como»sean revisados los libros litúrgicos «lo antes posible» (n. 25) eran entendidas como: en plena continuidad con aquel desarrollo que siempre se había dado y que con los sumos pontífices Pío X y Pío XII se había configurado como redescubrimiento de las tradiciones clásicas romanas, Aquello naturalmente también comportaba la superación de algunas tendencias de la liturgia barroca y de la piedad devocional del siglo XIX, promoviendo una sobria incidencia sobre la centralidad propia del misterio de la Presencia de Cristo en su Iglesia.

En este contexto, no sorprende que la»misa normativa» que debía entrar -y entró- en el lugar del Ordo missae precedente fuese rechazada por la mayor parte de los padres convocados en un sínodo especial en el año 1967. Que algunos (;o muchos?)

liturgistas que estaban presentes como asesores tuviesen ya desde el principio intención de ir mucho más allá, hoy se puede deducir de algunas de sus publicaciones; no obstante, seguramente no habrían recibido el consentimiento de los padres a estos deseos, En cualquier caso, no se habla de ellos en el texto del Concilio, aunque más tarde se ha tratado de encontrar a posteriori sus huellas en algunas de las normas generales.

El debate sobre la liturgia fue tranquilo y transcurrió sin profundas tensiones, Sin embargo, cuando fue presentado a debate el documento sobre las fuentes de la relación comenzó una dramática discusión. Por fuentes de la «revelación» se entendían las Escrituras y la Tradición; la relación entre ambas y con el magisterio habían encontrado un sólido tratamiento en las formas de la escolástica postridentina según el modelo de los manuales entonces en uso.

Mientras tanto. el método histórico-crítico de la exégesis bíblica había encontrado un puesto estable también dentro de la teología católica, De por sí este método. por su misma natu-raleza, no tolera delimitación alguna a través de un magisterio de autoridad; no puede reconocer otra instancia distinta de la del argumento histórico, Como consecuencia de ello, también el concepto de Tradición se había convertido en problemático. dado que, partiendo del método histórico, no se alcanza a comprender que una tradición oral, que fluye junto a las Sagradas Escrituras y se remonta hasta los Apóstoles. pueda representar una fuente de conocimiento histórico junto a la Biblia: esto mismo era lo que había hecho tan difícil e insoluble la disputa sobre el dogma de la Asunción en cuerpo y alma de María a los cielos. Con este texto, por tanto, lo que estaba en discusión era todo el problema de la exégesis bíblica moderna. pero sobre todo la cuestión de cómo historia y espíritu pueden componerse y relacionarse recíprocamente en la estructura de la fe.

Determinante se reveló. por la forma concreta que asumió este debate, un presunto descubrimiento histórico que el teólogo de

Tubinga J. R, Geiselman sostenía haber hecho en los años cincuenta, En las actas del concilio de Trento había descubierto que, en la elaboración del decreto sobre la Tradición, en un primer momento se había propuesto una fórmula según la cual la revelación estaría «en parte en las Sagradas Escrituras, en parte en la Tradición». En el texto final, sin embargo, el «en parte» fue evitado y sustituido por un «y»

Sagradas Escrituras y Tradición nos transmiten juntas la revelación, De ello Geiselman deducía que Trento había querido enseñarnos que no existe división alguna de los contenidos de la fe entre Escrituras y Tradición. sino que más bien ambas -Escrituras y Tradición- contienen, cada una por cuenta propia, el todo; esto es, son en sí mismas completas. Sin embargo, todavía en aquel momento no interesaba la presunta o real integridad de la Tradición; lo que interesaba era la afirmación de que. según la doctrina de Trento, las Escrituras contenían el entero depósito de la fe, Se hablaba de la «plenitud material» de la Biblia en las cuestiones de fe.

Esta fórmula, que ahora estaba en boca de todos y que era considerada el nuevo gran descubrimiento, se desvinculó bien pronto de su punto de partida, que era la interpretación del decreto tridentino. La inevitable consecuencia fue que se comenzó a sostener que la Iglesia no podía enseñar nada que no fuese expre samente rastreable en las Sagradas Escrituras, puesto que esta última contiene exactamente en modo completo todo aquello que se refiere a la fe. Y dado que se identificaban interpretación de la Escritura y exégesis histórico-crítica, esto significaba que la Iglesia no podía enseñar nada que no resistiese a la prueba del método histórico-crítico. Con esto se iba mucho más allá del principio luterano de la «Sola Scriptura» (sólo la Escritura), que era de lo que se había tratado en Trento. De hecho, esta nueva tendencia significaba que en la iglesia la exégesis debía ser la última instancia, pero como por la misma naturaleza de la razón humana y de la inclagación histórica no se puede mantener la plena unanimidad entre los exégetas en textos tan difíciles (porque hay siempre en

juego opciones de prejuicio, sean éstas conscientes o inconscientes), la consecuencia era que la fe debía retirarse a la indeterminación y a la continua mutabilidad de hipótesis históricas o aparentemente tales: a la postre, «creer» significaba algo así corno «opinar», tener una opinión sujeta a continuas revisiones. Naturalmente, el Concilio debía opo-nerse a teorías formuladas así, pero en la opinión pública eclesial la contraseña «plenitud material». con todas sus consecuencias, tenía mucha más fuerza que el texto final del Concilio. El drama de la época posconciliar ha estado ampliamente determinado por esta contraseña y sus consecuencias lógicas.

Yo había tenido ya ocasión de conocer personalmente las tesis de Geiselmann en abril de 1956. durante el ya citado Congreso Dogmático de Königstein, en el que el profesor de Tubinga presentó por primera vez su presunto descubrimiento (que, por otro lado, él mismo no extendía hasta las consecuencias aquí descritas, que fueron desarrolladas en estos términos sólo en la «propaganda conciliar»). Al princi-pio estaba fascinado. pero pronto se me hizo claro que el gran tema de la relación entre Escrituras y Tradición no se podía resolver de manera tan simple. A renglón seguido, yo mismo estudié minuciosamente las actas de Trento y pude constatar que la variante en la redacción que Geiselmann consideraba de importancia central no había sido más que un insignificante aspecto secundario en el debate entre los padres conciliares, quienes se emplearon mucho más a fondo para iluminar la cuestión fundamental de cómo puede traducirse la revelación en palabra humana y, por tanto, en palabra escrita. En esto me ayudaron los conocimientos adquiridos con mis estudios sobre el concepto de revelación de Buenaventura. Encontré que la orientación de fondo de los padres de Trento en el modo de pensar la revelación había permanecido en sustancia el mismo que en la alta Edad Media. Justamente a partir de estos conocimientos, que ahora, naturalmente, no es momento de desa-rrollar más, mis objeciones al esquema conciliar que nos había sido sometido eran de naturaleza totalmente distinta a las tesis sostenidas por Geiselmann y a la trivialización de que habían sido objeto en el excitado clima conciliar.

No obstante, querría al menos aludir a su aspecto esencial: la revelación. esto es, el dirigirse de Dios hacia el hombre, su salirle al encuentro, es siempre más grande de cuanto pueda ser expresado con palabras humanas, más grande incluso que las palabras de las Escrituras.

Como ya se ha visto a propósito de mis trabajos sobre Buenaventura, en la Edad Media y en Trento habría sido imposible definir las Escrituras simplemente como «la revelación», como se utiliza hoy en el lenguaje corriente.

Las Escrituras son el testimonio esencial de la revelación pero la revelación es algo vivo mas grande, que, para que sea tal, debe llegar a su destino y debe ser percibida; si no, no se produciría «revelación». La revelación no es un meteorito caído sobre la tierra, que yace en cualquier parte como una masa rocosa de la que se pueden tomar muestras de roca, llevarlas al laboratorio y analizarlas. La revelación tiene ins-trumentos, pero no es separable del Dios vivo, e interpela siempre a la persona viva que alcanza. Su objetivo es siempre reunir a los hombres, unirlos entre sí; por eso la Iglesia pertenece a ella. Pero si se da este sobresalir de la revelación respecto a las Escrituras, entonces la última palabra sobre ella no puede venir del análisis de las muestras rocosas -el método histórico-crítico-, sino que de ella forma parte el organismo vital de la fe de todos los siglos. Precisamente a aquello de la revelación que se basa esas Escrituras, que, a su vez, no puede ser expresado en un códice de fórmulas, es a lo que denominarnos «Tradición». En el clima general del año 1962, que se había adueñado de las tesis de Geiselmann en la forma antes descrita, me fue imposible hacer comprender este mi punto de vista, adquirido a través del estudio de las fuentes y respecto al cual, por lo demás, no se me había comprendido ya en 1956. Mi posición fue simplemente anotada entre las de la oposición general al esquema oficial y valorada corno otra voz que apuntaba en la dirección de Geiselmann.

Por deseo del cardenal Frings, puse por escrito un pequeño esquema en el que intentaba explicar mi punto de vista. Pude leer en su presencia aquel texto a un gran número de influyentes cardenales que lo encontraron interesante, pero en aquel momento no quisieron -ni podíanemitir ningún juicio a propósito. Ahora bien, aquel pequeño ensayo, escrito con gran prisa. no podía ni lejanamente competir por solidez y precisión con el esquema oficial, que había tenido origen en un largo proceso de elaboración y había pasado a través de muchas revisiones de estudiosos competentes. Era claro que el texto debía ser ulteriormente elaborado y profundizado. Semejante trabajo requería también la intervención de otras personas. Por consiguiente, se decidió que yo elaborase junto con Karl R hner una segunda redacción, más en profundidad. Este segundo texto, que se debe mucho más a la pluma de Rahner que a la mía, se hizo circular después entre los padres y suscitó en parte ásperas reacciones.

Trabajando con él, me di cuenta de que Rahner y yo. a pesar de estar de acuerdo en muchos puntos y en múltiples aspiraciones, vivíamos desde el punto de vista teológico en dos planetas diferentes. También él, al igual que yo, estaba empeñado en favor de una reforma litúrgica, de una nueva posición de la exégesis en la Iglesia y en la teología y de muchas otras cosas, pero sus motivaciones eran muy diversas de las mías. Su teología -a pesar de las lecturas patrísticas de sus primeros años- estaba totalmente caracterizada por la tradición de la escolástica de Suárez y de su nueva versión a la luz del idealismo alemán y de Heidegger. Era una teología especulativa y filosófica en la que, al fin y a la postre, Escritura y Padres no jugaban un papel importante y en la que la dimensión histórica era de escasa importancia. En cambio yo, precisamente por mi formación, estaba marcado principalmente por las Escrituras y por los Padres, por un pensamiento esencialmente histórico: en aquellos días tuve la clara percepción de cuál era la diferencia entre la escuela de Munich, por la que yo había pasado, y la de Rahner, aunque todavía tenía que transcurrir algún tiempo para que la distancia que separaba nuestros caminos se hiciese plenamente visible para los demás.

Había quedado claro que el esquema de Rahner no podía ser aceptado, pero también el texto oficial fue rechazado por una exigua diferencia de votos. Así que se debía proceder a rehacer el texto. Después de complejas discusiones, sólo en la última fase de los trabajos conciliares se pudo llegar a la aprobación de la Constitución sobre la palabra de Dios, uno de los textos más relevantes del Concilio, que, por otro lado, no ha sido plenamente aceptado todavía. Al principio se puso en práctica sólo aquello que había pasado como presuntamente novedoso en el modo de pensar estos argumentos por parte de los padres. La misión de comunicar las auténticas afirmaciones del Concilio a la conciencia eclesial y de darle forma a partir de ellas está todavía por realizar.

Mientras tanto, me encontré frente a una difícil decisión personal. Hermann Volk. el gran dogmático de Münster, al cual, a pesar de la diferencia de edad, me unía una buena amistad, fue ordenado obispo de Maguncia en el verano de 1962. Me llegó entonces una oferta para ocupar su cátedra. Amaba la Renania, amaba a mis estudiantes y mi trabajo en la Universidad de Bonn; además, me sentía obligado a seguir con estas tareas por mi vinculación con el cardenal Frings. Pero el obispo Volk insistió para que yo aceptase, algunos amigos me intentaban convencer argumentando que la dogmática era mi verdadero campo y que me abriría perspectivas de acción mucho más amplias que las de la teología fundamental y, además, mi preparación escriturística y patrística habría sido más valorada allí. Así las cosas, la decisión, fácil de por sí, se me hacía difícil, pero, después de haberlo pensado mucho, decidí rechazar la oferta. Debería haber sido mi última palabra, pero me había quedado una espina que se hizo notar dolorosamente cuando, en la tensa situación de la facultad de Bonn, tropecé con algunas resistencias considerables en relación a dos tesis de doctorado que tenían todas las probabilidades de terminar en un rechazo para los dos jóvenes estudiosos. Volví a pensar en el drama de mi oposición a la libre docencia y vi en Münster la vía que la Providencia me señalaba para poder ayudar a a ra a aquellos dos estudiantes. La convicción fue mayor cuando me di cuenta de que también en futuros casos debía esperar que en Bonn se dieran dificultades de

aquel tipo, que ciertamente no debía temer en la situación de Münster. Estas razones, unidas al argumento precedente-mente expuesto de mi mayor cercanía a la dogmática, adquirieron un peso que me hizo cambiar mi decisión anterior. Naturalmente, lo había hablado también con el cardenal Frings y aún hoy sólo puedo estar agradecido por su paternal comprensión y su humana generosidad.

En el verano del año 1963 comencé mi enseñanza en Münster ante un vasto auditorio y con una dotación de personal y material bien distinta de la que tenía a mi disposición en Bonn. La acogida por parte del cuerpo docente fue totalmente cordial, las condiciones no habrían podido ser mejores. Pero debo confesar que aún quedaba en mí nostalgia por Bonn, la ciudad sobre el río, nostalgia por su alegría y su dinamismo espiritual.

El año 1963 infligió otra profunda herida en mi vida. Ya desde enero, mi hermano había notado que nuestra adre asimilaba cada vez peor el alimento. A mediados de agosto, el médico nos confirmó la triste noticia de que se trataba de un cáncer de estómago, que ya avanzaba veloz e inexorablemente por su camino. Hasta fines de octubre, aunque reducida a piel y huesos, continuó haciendo las labores domésticas para mi hermano, hasta que se desmayó en una tienda y desde entonces no pudo abandonar más el hospital. Habíamos revivido con ella la misma experiencia de mi padre. Su bondad era cada día más pura y transparente y continuó aumentando en las semanas en las que el dolor iba acrecentándose. El día después del domingo de “Gaudete”, el 16 de diciembre de 1963. cerró para siempre los ojos, pero la luz de su bondad permaneció y para mí se convirtió cada vez más en una demostración concreta de la fe por la que se había dejado moldear. No sabría señalar una prueba de la verdad de la fe más convincente que la sincera y franca humanidad que ésta hizo madurar en mis padres y en otras muchas personas que he tenido ocasión de encontrar.

## Munster y Tubinga

CASI inmediatamente después de la partida de mi madre al otro mundo, en febrero del año 1964, mi hermano fue llamado a suceder a Theobald Schrems como maestro de la capilla de la catedral de Ratisbona y. por tanto, como director de los célebres «Pequeños Cantores de la Catedral de Ratisbona».

Así, el idilio de Traunstein había realmente acabado para siempre y Ratisbona.

la antigua ciudad imperial sobre el Danubio, que hasta ahora había permanecido al margen de nuestras vidas, se convirtió para nosotros desde entonces en un punto común de referencia. Era allí donde nos encontrábamos en vacaciones y donde cada vez más nos sentíamos como en casa. Pero mientras el Concilio seguía adelante, yo vivía entre Münster y Roma. El interés por la teología, que ya antes había sido grande, crecía aún más bajo la impresión de las noticias, a menudo cargadas de sensacionalismo, sobre la disputa de los padres. Siempre que volvía de Roma encontraba un estado de ánimo más agitado en la iglesia y entre los teólogos. Crecía cada vez más la impresión de que en la iglesia no había nada estable, que Lodo podía ser objeto de revisión. El Concilio parecía asemejarse a un gran parlamento eclesial, que podía cambiar todo y revolucionar cada cosa a su manera. Era muy evidente que crecía un resentimiento contra Roma y la Curia, que aparecían como el verdadero enemigo de cualquier novedad y progreso. Las discusiones conciliares eran presentadas cada vez más según el esquema de partidos típico del parlamentarismo moderno. A quien se informaba de esta manera, se veía inducido a tomar a su vez posición a favor de un partido. Pese a que en Alemania había todavía un sustancial consenso en favor de las fuerzas de reno-vación, poco a poco las tensiones y las divisiones, que eran atribuidas al Concilio, comenzaron a tomar forma también en el interior de nuestro paisaje eclesial. Pero aquí estaba produciéndose un proceso todavía más radicalmente profundo. Si en Roma los obispos podían cambiar la iglesia, más aún, la misma fe (así al menos lo parecía), ¿por qué sólo les era lícito hacerlo a los obispos? Se la podía cambiar y, al contrario de lo que se había

pensado hasta entonces, esta posibilidad no parecía ya sustraerse a la capacidad humana de decidir, sino que, según todas las apariencias, recibía su existencia precisamente de ella. Ahora bien, se sabía que las cosas nuevas que sostenían los obispos las habían aprendido de los teólogos; para los creyentes se trataba de un fenómeno extraño: en Roma, sus obispos parecían mostrar un rostro distinto del que mostraban en su casa. Los pastores que hasta aquel momento habían sido considerados rígidamente conservadores aparecían de pronto como los portavoces del progresismo. ¿pero era fruto de su propia cosecha? El papel que los teólogos habían adoptado en el Concilio creó entre los estudiosos una nueva conciencia de sí mismos: comenzaron a sentirse como los verdaderos representantes de la ciencia y, precisamente por esto, ya no podían aparecer sometidos a los obispos. De hecho. ¿cómo habrían podido los obispos ejercitar su autoridad magisterial sobre los teólogos, desde el momento en que sus tomas de posición derivaban del parecer de los especialistas y dependían de la orientación indicada por los eruditos? Lutero, en su tiempo, había sustituido el hábito sacerdotal por el del estudioso para poner de manifiesto que en la Iglesia los expertos en Sagrada Escritura son quienes pueden tomar verdaderamente las decisiones; después, este cambio había sido atenuado de alguna manera por el hecho de considerar la profesión de fe como el criterio último de juicio. El Credo era, por consiguiente, último criterio también para la ciencia. Pero ahora, en la Iglesia Católica, cuanto menos a nivel de su opinión pública, todo parecía objeto de revisión, e incluso la profesión de fe ya no parecía intangible sino sujeta a las verificaciones de los estudiosos. Tras esta tendencia del predominio de los especialistas se percibía otra cosa: la idea de una soberanía eclesial popular en la que el pueblo mismo establece aquello que quiere entender con el término Iglesia, que aparecía ya claramente definida como pueblo de Dios. Se anunciaba así la idea de «Iglesia desde abajo», de “Iglesia del pueblo” que después, sobre todo en el contexto de la teoría de la liberación, se convirtió en el fin mismo de la reforma.

Si a volver a mi patria en el primer período conciliar me había sentido sostenido aún por el sentimiento de gozosa renovación que reinaba por doquier, experimentaba ahora una profunda inquietud frente al cambio que se había pro-ducido en el interior del clima eclesial y que era cada vez más evidente. En una conferencia sobre la verdadera y falsa renovación de la Iglesia, pronunciada en la Universidad de Münster, traté de lanzar una primera señal de alarma que, no obstante, apenas si se captó. Más enérgica fue mi intervención en el «Katholikentag» de Bamberg en el año 1966, tanto que el cardenal Döpfner se sorprendió de los «rasgos conservadores» que él creía haber percibido. Pero, mientras tanto, se estaba preparando otro cambio personal para mí. Como ya he dicho, en Münster había encontrado una acogida y una estima en el cuerpo docente de la Facultad, un favor por parte de mi auditorio y una integración que no habría podido ser mejor. Comencé a amar cada vez más esta bella y noble ciudad, pero había un aspecto negativo: la excesiva distancia de mi tierra natal, la Baviera, a la cual estaba y estoy profunda e interiormente unido. Tenía nostalgia del sur. La tentación se hizo irresistible cuando la Universidad de Tubinga, que ya en el año 1959 me había ofrecido la cátedra de teología fundamental, me llamó para ocupar la segunda cátedra de dogmática, instituida hacía poco. Hans ün era el que había insistido en mi llamada, y en obtener el consenso de los otros colegas. Le había conocido en 1957, durante el Congreso de teólogos dogmáticos de Innsbruck, en el momento en que acababa de terminar mi recensión de su tesis de doctorado sobre Karl Barth. Tenía algunas preguntas que hacer sobre este libro, cuyo estilo teológico no era el mío, pero que de todos modos había leído con gusto, reconociendo los méritos del autor, del que me complació su simpática franqueza y sencillez. Había nacido así una buena relación personal, si bien poco después de la recensión de su libro hubo entre ambos una controversia más bien seria sobre la teología del Concilio. Pero ambos considerábamos esto como legítima diferencia de posiciones teológicas, necesarias para un fecundo avance del pensamiento, y no sentíamos de hecho comprometidas por estas diferencias es teológicas nuestra simpatía personal y nuestra capacidad de colaborar. Con el suceder de los eventos

teológicos y eclesiales, sentí que nuestros caminos irían en direcciones cada vez más separadas, pero pensé que eso no quebraría nuestro consenso de fondo de teólogos católicos. Debo decir que en aquel momento me sentía más próximo a su trabajo que al de J. B. Metz que; precisamente por instancia mía, había sido llamado a la cátedra de teología fundamental de Münster. Encontraba el diálogo con él extremadamente estimulante, pero cuando se dibujó su orientación hacia la teología política, sentí crecer un contraste que podía llegar a tocar puntos fundamentales. Como quiera que fuese, me decidí a aceptar Tubinga -el sur me atraía, pero también la gran historia de la teología en esta Universidad de Suabia en la que, por otra parte, me podían aguardar interesantes encuentros con importantes teólogos evangélicos-.

Comencé mis clases en Tubinga ya al comienzo del semestre estival del año 1966. por lo demás en un estado de salud precario, después de las excesivas fatigas del período conciliar, de la conclusión del Concilio y de la inicial estancia pendular entre Münster y Tubinga. Por una parte, sentía la fascinación de la pequeña ciudad de Tubinga; por otro, después de la grandiosidad de Münster, estaba un poco decepcionado frente a la no exactamente exuberante posibilidad de espacio, en el que todo era un poco estrecho y sacrificado. La facultad tenía un cuerpo docente de altísimo nivel, aunque inclinado a la polémica, y tampoco a esto estaba yo muy habituado: debo decir de todas maneras que entablé una buena relación con todos mis colegas. Los «sig-nos de los tiempos», que en Münster había percibido cada vez más claramente, asumían va tintes dramáticos. Al principio, el clima general estaba todavía dominado por la teología de Rudolf Bultmann, con los cambios que había aportado Ernst Käsemann. Mi curso de cristología en el invierno de 1966-67 fue completamente pensado en esta situación de diálogo.

En 1967, pudimos celebrar todavía espléndidamente los ciento cincuenta años de la facultad católica de teología, pero se trató también de la última fiesta académica al viejo estilo. Casi

fulminantemente cambió el «paradigma» cultural a partir del cual pensaban los estudiantes y una parte de los docentes. Hasta entonces, el modo de pensar había estado por la teología de Bultmann y por la filosofía de (Heidegger; en breve tiempo, casi en el espacio de una noche, el esquema existencialista se derrumbó y fue sustituido por el marxista. Ernst Bloch enseñaba entonces en Tubinga y en sus lecciones denigraba a Heidegger, catalogándolo de pequeño burgués; casi contemporáneamente a mi llegada, fue llamado a la facultad evangélica de teología Jürgen Moltmann que, en su fascinante libro Teología de la esperanza; repensaba la teología a partir de Bloch. El existencialismo se desintegraba completamente y la revolución marxista se encendía en toda la Universidad, la sacudía hasta sus cimientos.

Años antes se habría podido esperar que las facultades de teología serían un baluarte contra la tentación marxista. Ahora, sin embargo, sucedía juntamente lo contrario: se convertían en el verdadero centro ideológico. La acogida del existencialismo en la teología, tal y como había llevado a cabo Bultmann, no había dejado incólume la teología. Como he recordado ya, en mi curso de cristología había intentado reaccionar a la reducción existencialista y aquí y allá sobre todo en el curso sobre Dios que había impartido inmediatamente después- había intentado ponerle contrapesos extraídos del pensamiento marxista que, precisamente por sus orígenes judeo-mesiánicos, con-serva elementos cristianos. Pero la destrucción de la teología que tenía lugar a través de su politización en dirección al mesianismo marxista era incomparablemente más radical, justamente porque se basaba en la esperanza bíblica, pero la destrozaba porque conservaba el fervor religioso eliminando, sin embargo, a Dios y sustituyéndolo por la acción política del hambre, Queda la esperanza, pero el puesto de Dios es reemplazado por el artid y, por tanto, el totalita-rismo de un culto ateo que está dispuesto a sacrificar toda humanidad a su falso dios.

He visto sin velos el rostro cruel de esta devoción atea, el terror psicológico, el desenfreno con que se llegaba a renunciar a cualquier reflexión moral, considerada como un residuo burgués, allí

donde la cuestión era el fin ideológico. Todo eso es de por sí suficientemente alarmante, pero llega a ser un reto inevitable para los teólogos cuando se lleva adelante la ideología en nombre de la fe y se usa la iglesia como su instrumento. El modo blasfemo con que se ridiculizaba la cruz como sadomasoquismo, la hipocresía con que se continuaban declarando creyentes -cuando se consideraba útil- para no poner en riesgo los instrumentos para sus propios fines, todo eso no se podía ni se debía minimizar o reducir a una especie de polémica académica. He vivido todo esto en mi propia carne, dado que en el momento de mayor enfrentamiento era decano de mi facultad, miembro del Grande y Pequeño Senado Académico y miembro de la Comisión encargada de elaborar un nuevo Estatuto para la universidad. Naturalmente continuaba habiendo estudiantes de teología muy normales. Era sólo un pequeño grupo de funcionarios de la universidad el encargado de fomentar la dirección antes descrita. Pero este círculo reducido tenía la posibilidad de determinar el clima. Personalmente no he tenido nunca dificultades con los estudiantes; al contrario, en mi curso he podido siempre hablar a un gran número de oyentes atentos. Me parecía, sin embargo, una traición retirarme a la tranquilidad de mi aula y dejar el resto a los otros. En la facultad evangélica de teología la situación era aún más dramática que en la nuestra. Pero estábamos todos en la misma barca. Participé entonces en una iniciativa común con dos teólogos evangélicos, el patrólogo Ulrich Wickert y el experto en misionología Wolfgang Beyerhaus. Veíamos que las controversias confesionales que habían tenido lugar hasta entonces eran mucho menos importantes que el desafío frente al que nos encontrábamos en aquel momento y en el cual estábamos llamados a representar juntos la fe en el Dios vivo y en Cristo, la Palabra hecha hombre. La amistad con estos dos colegas sigue siendo una herencia imperecedera de los años de Tubinga. Inmediatamente Wickert tomó una decisión semejante a la mía: no queriendo continuar en un clima tan conflictivo, aceptó una oferta del semi-nario teológico de Berlín para poder continuar desarrollando la teología en un ambiente menos agitado.

Beyerhaus, que por naturaleza es más batallador que nosotros dos, llegó a ser el portavoz de los evangélicos y llevó adelante sus luchas partiendo de este contexto capaz de ofrecer un apoyo.

Sin embargo, antes de llegar a la etapa siguiente de mi camino personal, tal vez deba todavía recordar que, a pesar de todo, pude continuar mi trabajo en aquella situación de manera considerable y fecunda. Dado que en el año 1967

el curso principal de dogmática lo había impartido Hans Küng, yo tenía por fin libertad para realizar un proyecto que acariciaba en silencio desde hacía diez años. Osé experi-mentar con un curso que se dirigía a estudiantes de todas las facultades, con el título de «Introducción al Cristianismo«. De estas lecciones nació después un libro, que ha sido traducido a 17 lenguas y reeditado muchas veces, no sólo en Alemania, y que continúa siendo leído. Era y soy plenamente consciente de sus limitaciones, pero el hecho que este libro haya abierto una puerta a muchas personas es para mí motivo de satisfacción, junto a mi gratitud hacia Tubinga, en cuya atmósfera tuvieron origen estas lecciones.

## Los años de Ratisbona

EN el año 1967 se hizo finalmente realidad un antiguo proyecto: el estado libre de Baviera había abierto en Ratisbona su cuarta universidad. Desde el principio se pensó en ofrecerme la cátedra de dogmática, pero no acepté, no sólo porque formaba parte de la Comisión que el ministerio había encargado para las nominaciones y, por tanto, no podía tolerar ningún choque de intereses, sino también porque yo estaba cansado de tanto traslado y esperaba por fin un período de trabajo tranquilo en Tubinga. Así fue como se asignó aquella cátedra a mi ex colega de Bonn, Auer, originario de Ratisbona, que yo había conocido cuando era estudiante en Munich. De tal modo que Auer pudo volver a su ciudad natal, donde pudo trabajar todavía por algunos años con gran provecho. Cuando a fines de 1968 o a comienzos de 1969, se instituyó en Ratisbona la segunda cátedra de dogmática, me llegó de nuevo una propuesta

con el fin de tantear mi disponibilidad. Era todavía decano, pero las agotadoras polémicas que vivía en el interior de los órganos académicos me habían hecho cambiar mi postura y, por tanto, me mostré disponible. En 1969, pues, me llegó la oferta de atisbona, que yo acepté porque -como Wickert- quería desarrollar mi teología en un contexto menos agitado y no quería estar implicado en continuas polémicas. El hecho de que mi hermano ejerciera en Ratisbona -por lo que la familia podría volver a reunirse en un lugar- fue un motivo más que me ayudó a decidir el nuevo destino que debería ser -era plenamente consciente de ello- definitivamente el último. El comienzo no fue fácil. Los edificios universitarios estaban todavía en construcción y una parte de nuestro trabajo se desenvolvía en la antigua sede del seminario teológico que, en su tiempo, había sido el Convento de los Dominicos de Ratisbona. Con su claustro y sus tortuosos corredores y la iglesia de los dominicos de estilo gótico, aquel complejo tenía su particular atmósfera. Los estudiantes debían ser introducidos aún en la vida universitaria y cada una de las facultades iba poco a poco configurando su perfil. Naturalmente los ecos de la revuelta marxista se hicieron sentir también en nuestra joven Alma Mater"; sobre todo en el entorno de los asistentes estaban presentes los auténticos y consabidos jefes de fila de la izquierda, Pero la universidad consiguió tener bien pronto su fisonomía propia y nombrar profesores de gran valía, así que allí, junto al Danubio, se formaron rápidamente amistades más allá de los límites de las facultades, sobre todo con las de derecho, filosofía y ciencias naturales. En breve tiempo, la nueva universidad llegó a acoger también estudiantes de otros lugares y mi grupo de doctorandos se hizo así más internacional y variado, al menos por lo que respecta a la diversidad de talentos y de posturas. De esta manera, se había recuperado en poco tiempo aquella dimensión típicamente universitaria que era tan importante para mi trabajo. Tampoco aquí faltaban las polémicas, pero había un respeto recíproco de fondo que es muy importante para que un trabajo sea fructífero.

Los primeros años de Ratisbona coincidieron con toda una serie de acontecimientos determinantes, El primero fue la llamada a formar

parte de la Pontificia Comisión Teológica Internacional. Pablo VI la había instituido por la insistencia de numerosos obispos y cardenales, pertenecientes preponderantemente a la que se podría considerar la llamada ala progresista de los padres conciliares. Del mismo modo que los sínodos episcopales debían mantener vivo el método conciliar y permitir a los obispos tomar parte en las decisiones referentes a la Iglesia universal, esta comisión debía continuar la nueva función que se había reconocido a los teólogos durante el Concilio y cuidar de que los modernos avances de la teología pudiesen desde el principio formar parte de las decisiones de los obispos y de la Santa Sede. Por lo demás, el Concilio había dado la impresión de que la teología de la que partían los funcionarios pontificios y la que se producía en las diversas Iglesias locales se desarrollaban en direcciones totalmente diferentes; semejante división ya no debería tener lugar. Existía también la idea de hacer de la Comisión Teológica un contrapeso a la Congregación para la Doctrina de la Fe o, al menos, de ofrecerle de este modo un nuevo y diferente articulado “Brain-Trust”; algunos esperaban que este nuevo órgano procurase una especie de revolución permanente, Como consecuencia de ello, no fueron pocas, ni mucho menos, las tensiones que se produjeron en las primeras sesiones de los trabajos de la Comisión, que había sido nombrada para cinco años. Un primer dato cautivador era observar cómo cada uno de los miembros de la Comisión -que habían tomado parte casi todos en el Concilio, donde sin duda podían haber sido adscritos a la orientación progresista-, recibió las experiencias del período posconciliar y de qué modo redefinió sus posiciones, Para mí fue motivo de gran aliento constatar que muchos juzgaban la situación de aquel momento y las tareas que se derivaban de ésta exactamente como yo: Henri de Lubac, que había sufrido tanto bajo la rigidez del régimen neoescolástico, se mostró decidido a combatir contra la amenaza fundamental a la que estaba expuesta la fe, que cambiaba todas las tomas de posición precedentes; lo mismo valía para Philippe Delhaye. Jorge Medina, teólogo chileno coetáneo mío, no veía la situación de manera distinta, Además había nuevos amigos: M. J. Le Guillou, uno de los más expertos conocedores de la teología ortodoxa, combatía a favor de la teología de los Padres

contra la disolución de la fe en el moralismo político. Una mente de particular valía era Louis Bouyer, el convertido, con su extraordinario conocimiento de los Padres, de la historia de la liturgia y de las tradiciones bíblicas y judías. Estaba además la gran figura de Hans Urs von Balthasar. Le había conocido personalmente por pri-mera vez en Bonn, cuando invitó a un pequeño círculo de teólogos para discutir sobre el modelo del cristiano abierto al mundo presentado por Alfons Auer (teólogo moralista que entonces enseñaba en Würzburg, después en Tubinga). Balthasar sostenía que aquel modelo no sólo representaba un total malentendimiento de la Biblia, sino también una tergiversación de las posiciones que él había mantenido en Abatir los bastiones y esperaba que un diálogo sostenido en un pequeño grupo pudiese poner fin a tiempo al equivocado camino que se había seguido. Lamentablemente, Auer no vino en persona y así el diálogo directo no pudo tener lugar, pero el encuentro con Balthasar fue para mí el comienzo de una amistad para toda la vida, de la cual sólo puedo estar agradecido. No he vuelto a conocer jamás a hombres con una formación teológica y cultural tan amplia como Balthasar y de Lubac y no me siento capaz de expresar con palabras todo lo que debo a haberles conocido.

Congar, conforme a su espíritu conciliador, intentó siempre mediar entre posiciones contrarias y con su paciente apertura desarrolló seguramente una importante misión, Era un hombre extraordinariamente diligente y dotado de una disciplina de trabajo que no frenó ni siquiera la enfermedad, Rahner, por el contrario, se había dejado envolver cada vez más en los eslóganes del progresismo y se dejó arrastrar a tomas de posición políticas aventureras que difícilmente se podían conciliar con su filosofía trascendental, Las discusiones acerca de lo que nosotros, como teólogos, habríamos debido y debíamos hacer en aquella circunstancia histórica eran extraordinariamente vivaces y exigían incluso un notabilísimo uso de las propias fuerzas físicas. Rahner y Bine, el ecumenista suizo, abandonaron finalmente la Comisión que, a su parecer, no llegaba a nada porque no estaba dispuesta a adherirse mayoritariamente a las tesis radicales.

Balthasar, que no había sido llamado al Concilio y enjuiciaba con gran agudeza la situación que se había creado, buscaba nuevas soluciones que sacaran a la teología de las formas partidistas a las que tendía cada vez más. Su preocupación era la de reunir a todos los que no pretendían hacer teología sobre la base de las finalidades y posturas preconstituidas de política eclesiástica, sino que estaban coherentemente decididos a trabajar a partir de sus fuentes y de sus métodos. Nació así la idea de una revista internacional que debía operar a partir de la communio en los sacramentos y en la fe y que se proponía introducirse en ella, Hablamos de esto frecuentemente con Lubac, Bouyer, Le Guillou y Medina, Al principio parecía que el proyecto debía llevarse a cabo en Alemania y Francia. Mientras tanto, Balthasar había conocido en Milán al fundador del movimiento de Comunión y Liberación, Luigi Giussani, y a sus prometedores jóvenes. Así; la revista se publicó primero en Alemania y en Italia con una fisonomía distinta en cada uno de estos tíos países, De hecho, era convicción nuestra que este instrumento no debía ni podía ser exclusivamente teológico, sino, frente a una crisis de la teología que nacía de una crisis de la cultura, más aún, de una verdadera revolución cultural, debía abarcar también el ámbito más general de la cultura y ser editado en colaboración con laicos de gran competencia cultural, Dado que cada uno de los países presenta situaciones culturales diferentes, la revista debía tener en cuenta tal diversidad y adquirir, por así decirlo, un carácter federal, En Alemania, entre los teólogos que conseguimos para este proyecto estaba Karl Lehmann, el actual obispo de Maguncia, que entonces enseñaba teología dogmática en Friburgo. Como editor encontramos a Franz Greiner, el último responsable de la ya célebre revista de cultura católica Hochland. Entre otras personalidades que se adhirieron estuvieron: Hans Meier, entonces ministro de Cultura e Instrucción Pública de Baviera, que yo había conocido en mis años de Tubinga cuando él era un joven politólogo de la Universidad de Munich; y además, el psicólogo A. Görres y O. B. Roegele, profesor de periodismo en Munich y fundador del Rheinischer Merkur. Desde entonces, Communio ha crecido hasta publicarse hoy día en dieciséis idiomas y se ha convertido en un importante instrumento de debate teológico

y cultural, si bien no siempre lleva a cabo del todo los fines que entonces nos habíamos propuesto. La revista ha mantenido durante largo tiempo un carácter demasiado académico, no se nos ha permitido intervenir de manera suficientemente concreta y oportuna en el debate cultural contemporáneo, A pesar de ello, desarrolla un importante servicio y los años de trabajo común con los redactores han extendido mis horizontes, haciéndome aprender muchas cosas.

A los importantes acontecimientos de la Comisión Teológica Internacional y de la revista Communio, debo añadir además una experiencia más modesta, Yo no podía dejar de reflexionar continuamente sobre el hecho de que, en los años veinte y treinta. Romano Guardini o había llevado adelante su grandiosa obra únicamente en la universidad, sino que, con un grupo espontáneo de jóvenes, había creado en el castillo de Rothenfels un centro espiritual, que luego le permitía valorar su labor universitaria más allá de la mera dimensión académica. Había que intentar hacer algo semejante, aunque fuera en forma más modesta, teniendo en cuenta la diferente situación espiritual y cultural.

Uno de mis alumnos, el Dr. Lehmann-Dronke, junto con la baronesa von Stockhausen de Westfalia, disponía en la región del lago de Constanza de una vieja granja transformada en casa de estudio que podría ser utilizada como lugar donde intentar una experiencia similar. Así, año tras año, desde 1970 a 1977, junto con Heinrich Schlier, el gran exégeta convertido al catolicismo, ofrecimos cada uno un curso de una semana en el que la serena e informal convivencia en las cosas de cada día hacía más fecundo también el diálogo teológico y la oración común. Había conocido a Schlier cuando daba clases en Bonn y ahora podía sacar gran provecho de su explicación de las Escrituras, filológicamente precisa y espiritualmente profunda. Ha sido una de las nobles figuras de la teología de este siglo, profundamente deudor de la herencia de Heidegger y de Bultmann, su maestro, pero también había sabido recorrer su propio camino. Estoy seguro que su obra, demasiado olvidada por el momento, será nuevamente redescubierta.

El segundo gran evento al comienzo de mis años de Ratisbona fue la publicación del misal de Pablo VI, con la prohibición casi completa del misal precedente, tras una fase de transición de cerca de seis meses, El hecho de que, después de un período de experimentación que a menudo había desfigurado profundamente la liturgia, se volviese a tener un texto vinculante, era algo que había que saludar como seguramente positivo. Pero yo estaba perplejo ante la prohibición del Misal antiguo, porque algo semejante no había ocurrido jamás en la historia de la liturgia, Se suscitaba por cierto la impresión de que esto era completamente normal. El misal precedente había sido realizado por Pío V en el año 1570 a la conclusión del concilio de Trento; era, por tanto, normal que, después de cuatrocientos años y un nuevo Concilio, un nuevo Papa publicase un nuevo misal. Pero la verdad histórica era otra. Pío V se había limitado a hacer reelaborar el misal romano entonces en uso, como en el curso vivo de la historia había siempre ocurrido 'a lo largo de todos los siglos, Del mismo modo, muchos de sus sucesores reelaboraron de nuevo este misal, sin contraponer jamás un misal al otro, Se ha tratado siempre de un proceso continuado de crecimiento y de purificación en el cual, sin embargo, nunca se destruía la continuidad. Un misal de Pío V, creado por él, no existe realmente.

Existe sólo la reelaboración por él ordenada como fase de un largo proceso de crecimiento histórico, La novedad, tras el concilio de Trento, fue de otra naturaleza: la irrupción de la reforma protestante había tenido lugar sobre todo en la modalidad de «reformas» litúrgicas, No existía simplemente una Iglesia católica junto a otra protestante; la división de la Iglesia tuvo lugar casi imperceptiblemente y encontró su manifestación más visible e históricamente más incisiva en el cambio de la liturgia que, a su vez, sufrió una gran diversificación en el plano local, tanto que los límites entre lo que todavía era católico y lo que ya no lo era se hacían con frecuencia difíciles de definir. En esta situación de confusión, que había sido posible por la falta de una normativa litúrgica unitaria y del pluralismo litúrgico heredado de la Edad Media, el Papa decidió que el «Missale Romanum», el texto litúrgico de la ciudad de Roma,

católico sin ninguna duda, debía ser introducido allí donde no se pudiese recurrir a liturgias que tuviesen por lo menos doscientos años de antigüedad. Donde se podía demostrar esto último, se podía mantener la liturgia precedente, dado que su carácter católico podía ser considerado seguro, No se puede, por tanto, hablar de hecho de una prohibición de los anteriores y hasta entonces legítimamente válidos misales. Ahora, por el contrario, la promulgación de la prohibición del Misal que se había desarrollado a lo largo de los siglos desde el tiempo de los sacramentales de la Iglesia antigua, comportó una ruptura en la historia de la liturgia cuyas consecuencias sólo podían ser trágicas, Como ya había ocurrido muchas veces anteriormente, era del todo razonable y estaba plenamente en línea con las disposiciones del Concilio que se llegase a una revisión del Misal, sobre todo considerando la introducción de las lenguas nacionales, Pero en aquel momento acaeció algo más: se destruyó el antiguo edificio y se construyó otro, si bien con el material del cual estaba hecho el edificio antiguo y utilizando también los proyectos precedentes. No hay ninguna duda de que este nuevo Misal comportaba en muchas de sus partes auténticas mejoras y un verdadera enriquecimiento, pero el hecho de que se presentase como un edificio nuevo, contrapuesto a aquel que se había formado a lo largo de la historia, que se prohibiese este último y se hiciese aparecer la liturgia de alguna manera ya no como un proceso vital, sino como un producto de erudición de especialistas y de competencia jurídica, nos ha producido unos daños extremadamente graves. Porque se ha desarrollado la impresión de que la liturgia se «hace», que no es algo que existe antes que nosotros, algo «dado», sino que depende de nuestras decisiones. Como consecuencia de ello, no se reconoce esta capacidad sólo a los especialistas o a una autoridad central, sino a que, en definitiva, cada «comunidad. quiera darse una liturgia propia. Pero cuando la liturgia es algo que cada uno hace a partir de si mismo, entonces no nos da ya la que es su verdadera cualidad: el encuentro con el misterio, que no es un producto nuestro, sino nuestro origen y la fuente de nuestra vida, Para la vida de la Iglesia es dramáticamente urgente una renovación de la conciencia litúrgica, una reconcilia-ción litúrgica que vuelva a reconocer la

unidad de la historia de la liturgia y comprenda el Vaticano II no como ruptura, sino como momento evolutivo. Estoy convencido de que la crisis eclesial en la que nos encontramos hoy depende en gran parte del hundimiento de la liturgia, que a veces se concibe directamente «etsi Deus non daretur»: como si en ella ya no importase si hay Dios y si nos habla y nos escucha. Pero si en la liturgia no aparece ya la comunión de la fe, la unidad universal de la Iglesia y de su historia, el misterio del Cristo viviente, ¿dónde hace acto de presencia la iglesia en su sustancia espiritual? Entonces la comunidad se celebra sólo a sí misma, que es algo que no vale la pena. Y dado que la comunidad en sí misma no tiene subsistencia, sino que, en cuanto unidad, tiene origen por la fe del Señor mismo. se hace inevitable en estas condiciones que se llegue a la disolución en partidos de todo tipo, a la contraposición partidaria en una Iglesia que se desgarra a sí misma, Por todo esto tenemos necesidad de un nuevo movimiento litúrgico que haga revivir la verdadera herencia del concilio Vaticano II.

Por lo demás, los años de Ratisbona representaron para mí un período de fecundo trabajo teológico. Me estaba enfrentando a dos grandes proyectos, ninguno de los cuales sería después realizado a causa de mi nombramiento episcopal. Tras el gran éxito del volumen de teología moral del padre Háring, el editor Wewel, que había animado la realización de aquel libro, se hizo promotor de un volumen similar reservado a la dogmática y ofreció el encargo a Rahner, alrededor del año 1957, A causa de sus numerosas tareas, Rahner rehusó y dio como alternativa mi nombre. Para mí, que entonces era un joven desconocido, se trataba de un honor inmerecido, Era consciente de los límites de mi capacidad y puse como condición poder buscar un segundo autor. La propuesta fue aceptada y conseguí convencer al padre Grillmeier para trabajar en aquella empresa. Trabajé con ahínco en este proyecto; mi hermana me ayudó transcribiendo centenares de páginas, pero el Concilio impidió posteriores tentativas y, tras el mismo, fue imposible volver a retomar inmediatamente el encargo recibido. Había llegado el momento de hacerlo. Se presentó, sin embargo, una nueva dificultad: el profesor Auer había comenzado hacía poco la

realización de un antiguo proyecto, que consistía en publicar una dogmática en pequeños fascículos de bolsillo. Después sobre todo de las presiones del editor Pustet, me rogó insistentemente que entrara como coautor en aquella iniciativa. Le hice notar que ya había aceptado un encargo en cl proyecto de Wewel, pero, finalmente, no pude resistir su insistencia y acepté redactar para su obra las partes que el padre Grillmeier debería escribir para la dogmática del editor Wewel. Hubo ciertas incomprensiones, pero se resolvieron pronto, En cualquier caso, no pude realizar ni una ni otra iniciativa, Lo único que conseguí acabar fue la escatología para la dogmática de Auer, que siempre he considerado mi obra más elaborada y cuidada. Intenté, ante todo, repensar nuevamente mi dogmática según la línea del Concilio, retomando de manera todavía más profunda las fuentes y teniendo muy presente la producción más reciente. Maduré, por tanto, una visión total que se nutría de las múltiples experiencias y conocimientos que mi camino teológico me había puesto enfrente. Gusté la alegría de poder decir a algo mío. nuevo y, al mismo tiempo, plenamente inscrito en la fe de la iglesia, pero evidentemente no estaba llamado a terminar esta obra. En efecto, apenas estaba empezándola, fui llamado a otra misión.

La sensación de adquirir cada vez más claramente una visión teológica mía fue la más bella experiencia de los años de Ratisbona. Había podido construir una pequeña casa con jardín en la que mi hermana y yo nos sentíamos verdaderamente en casa y donde mi hermano venía siempre con frecuencia.

Nos sentíamos de nuevo juntos, en casa. También para mi hermano fueron éstos años de bendición. Sus diversas interpretaciones de Schütz, Bach, Vivaldi y Monteverdi recibieron el reconocimiento internacional; en 1976 se celebró con gran fasto el milenario del coro de la catedral de Ratisbona. El 24 de julio de 1976, cuando se comunicó la noticia de la repentina muerte del arzobispo de Munich, cardenal Julius Der, todos quedamos consternados.

Pronto llegaron rumores de que yo estaba entre los candidatos para la sucesión, No podía tomarme estos rumores muy en serio, dado

que eran sobradamente conocidas tanto las limitaciones de mi salud como mi desconocimiento de las funciones de gobierno y administración; me sentía llamado a una vida de estudio y no había tenido nunca en mente nada distinto. Incluso los cargos académicos -era nuevamente decano de mi facultad y vicerrector de la universidad- permanecían en el ámbito de las funciones que un profesor debe tener en cuenta y estaban bastante alejadas de la responsabilidad de un obispo.

## Arzobispo de Munich y Frisinga

NO pensé que hubiera ningún peligro cuando el nuncio Del Mestri, con un pretexto, me fue a visitar a Ratisbona. Charló conmigo de lo divino y de lo humano y, finalmente, me puso entre las ruanos una carta que debía leer en casa y pensar sobre ella. La carta contenía mi nombramiento como arzobispo de Munich y Frisinga. Fue para mí una decisión inmensamente difícil, Se me había autorizado a consultar a mi confesor. Hablé con el profesor Auer, que conocía con mucho realismo mis límites tanto teológicos como humanos.

Esperaba que él me disuadiese. Pero, con gran sorpresa mía, me dijo sin pensarlo mucho: “Debe aceptar". Así, después de haber expuesto otra vez mis dudas al Nuncio, escribí, ante su atenta mirada, en el papel de carta del hotel donde se alojaba, la declaración donde expresaba mi consentimiento. Las semanas hasta la consagración fueron difíciles, Interiormente continuaba titubeando y, además, había tal cantidad de trabajo que despachar que llegué casi exhausto al día de la consagración. Aquél fue un día extraordinariamente bello, Era un radiante día del comienzo del verano, en la vigilia de Pentecostés de 1977. La catedral de Munich, que, tras la reconstrucción emprendida después de la Segunda Guerra Mundial, daba una impresión de sobriedad, estaba magníficamente adornada, trasmitiendo una atmósfera de alegría que le envolvía a uno de una manera verdaderamente irresistible. Experimenté la realidad del sacramento: que en él sucede algo que es verdad, Más tarde, la oración ante la columna de la Virgen María -la Mariensáule- en el corazón de la capital bávara, el encuentro con

muchas personas que acogían al recién llegado, para ellos desconocido, con una cordialidad y una alegría que no se debía tanto a mi persona, sino que me manifestaba una vez más qué es el sacramento. Saludaban al obispo, que lleva el misterio de Cristo, si bien tal vez la mayoría de los presentes no era consciente de ello. Pero la alegría de aquella jornada era precisamente algo en verdad diferente de la aceptación de una persona, que debía mostrar todavía su propia capacidad. Era la alegría de ver de nuevo presente aquel ministerio, aquel servicio en una persona que no vive y actúa para sí misma sino para Él y, por tanto, para todos.

Con la consagración episcopal comienza en el camino de mi vida el presente, El presente, en efecto, no es una determinada fecha, sino el ahora de una vida, que puede ser largo o breve, Para mí aquello que comenzó con la imposición de las manos durante la consagración episcopal en la catedral de Munich es todavía el presente de mi vida, Por eso, no puedo describirlo como un recuerdo, sino sólo intentar llevar a cabo bien este ahora. Pero, entonces, ¿qué debo decir como conclusión de estos apuntes de mi vida? Como lema espiritual escogí dos palabras de la tercera epístola de san Juan: «colaborador de la verdad», ante todo porque me parecía que podían representar bien la continuidad entre mi tarea anterior y el nuevo cargo; porque, con todas las diferencias que se quieran, se trataba y se trata siempre de lo mismo: seguir la verdad, ponerse a su servicio, Y desde el momento en que en el mundo de hoy el argumento -verdad- ha casi desaparecido porque parece demasiado grande para el hombre y, sin embargo, si no existe la verdad todo se hunde, este lema episcopal me pareció que era el que estaba más en línea con nuestro tiempo, el más moderno, en el sentido bueno del término. Sobre el blasón de los obispos de Frisinga se encuentra, desde hace cerca de mil años, el moro coronado: no se sabe cuál es su significado. Para mí es la expresión de la universalidad de la iglesia, que no conoce ninguna distinción de raza ni de clase, porque todos nosotros -somos uno- en Cristo (Ga 3.28). Yo elegí para mí dos símbolos más, El primero, la concha, que es ante todo el signo de nuestro ser peregrinos, de nuestro estar en camino: no tenemos aquí una morada estable, Pero

me recordaba también la leyenda según la cual san Agustín, que se estrujaba el cerebro en torno al misterio de la Trinidad, vio en la playa un niño jugando con una concha, con la que tomaba el agua del mar y trataba de meterla en un pequeño hoyo, Se le habría dicho lo siguiente: tan difícil es que pueda meterse toda el agua del mar en este pozo como que tu razón pueda entender el misterio de Dios, Por eso la concha representa para mí una referencia a mi gran maestro Agustín, un llamamiento a mi labor teológica y, a la vez. a la grandeza del misterio, que es siempre mucho más grande que toda nuestra ciencia. Finalmente, de la leyenda de Corbiniano, fundador de la diócesis de Frisinga, he tomado la imagen del oso. Un oso - cuenta esta historia- había despedazado el caballo del santo en su viaje a Roma, Corbiniano lo regañó severamente por aquella fechoría y, como castigo, le cargó el fardo que hasta entonces había llevado el caballo sobre sus lomos.

Así, el oso tuvo que arrastrar el fardo hasta Roma y sólo allí lo dejó en libertad el santo. El oso que llevaba la carga del santo me recuerda una de las meditaciones sobre los salmos de san Agustín. En los versículos 22 y 23 del salmo 72 (73) veía él expresado el peso y la esperanza de su vida. Aquello que él ve que expresan estos versículos y que presenta en su Comentario es como un «autorretrato» trazado ante Dios y, por tanto, no sólo un pensamiento piadoso. sino explicación de la vida y luz en el camino. Me ha parecido que lo que Agustín escribe aquí representa mi destino personal. El salmo, perteneciente a la tradición de la Sabiduría, muestra la situación de necesidad y de sufrimiento que es propia de la fe y que deriva del fracaso humano; quien está de parte de Dios no está necesariamente de parte del éxito: los cínicos son a menudo personas a las que la fortuna parece corromper. ¿Cómo hay que entender esto? El salmista encuentra la respuesta en el estar ante Dios, que le permite entender que la riqueza y el éxito material son finalmente irrelevantes y reconocer qué es lo verdaderamente necesario y portador de salvación: «Ut iumentum factus sum apud te et ego semper teum». Las modernas traducciones dicen lo siguiente: «Cuando mi corazón se exacerbaba…, estúpido de mí, no comprendía, una bestia era ante

ti. Pero a mí, que estoy siempre contigo». Agustín interpretó de forma algo distinta la expresión

«bestia». El término latino «iumentum» designaba sobre todo los animales de tiro, que son utilizados por los campesinos para trabajar la tierra; y en éstos ve él una imagen de sí mismo, bajo el cargo de su servicio episcopal: «un animal de tiro está ante ti, para ti, y, precisamente por eso, estoy contigo». Había elegido la vida del hombre de estudio y Dios lo había destinado a hacer de «animal de tiro», el bravo buey que tira del carro de Dios en este mundo, Cuántas veces se rebeló contra las menudencias que se encontraba llevando sobre las espaldas y le impedían la gran labor que sentía como su voca-ción más profunda, Pero precisamente aquí el salmo le ayuda a salir de toda amargura: sí, es cierto, me he convertido en un animal de tiro, una bestia de carga, pero precisamente de este modo estoy contigo, te sirvo, me tienes en tus manos. Así como el animal de tiro es el más próximo al campesino y cumple para él su trabajo, de la misma manera él, justamente en este humilde servicio, está muy cerca de Dios, totalmente en su mano y es hasta el fondo su instrumento -no podría estar más cerca de su Señor, no podría ser más importante para Él-, El oso con la carga que sustituyó al caballo del santo Corbiniano -o más bien al burro de carga del santo- convirtiéndose en bestia de carga contra su voluntad, ¿no era y es una ima-gen de lo que debo ser y de lo que soy? «Por ti he llegado a ser una bestia de carga y precisamente así estoy en todo y para siempre contigo».

¿Qué más y más concreto podría contar sobre mis años de obispo? De Corbiniano se cuenta que en Roma devolvió la libertad al oso. Si el oso se quedó en el Abruzzo o volvió a los Alpes, no interesa a la leyenda, Entretanto, yo he llevado mi equipaje a Roma y desde hace ya varios años camino con mi carga por las calles de la Ciudad Eterna. Cuándo seré puesto en libertad, no lo sé, pero sé que también para mí sirve que: “Me he convertido en una bestia de carga y, precisamente así, estoy contigo”.

La vida de la Iglesia siempre ha sido rica en personas cuyo amor por Cristo definía la totalidad de su existencia. Es también el caso del Cardenal Joseph Ratzinger, protagonista de excepción del fin del milenio, quien pone de manifiesto en esta autobiografía, plena de sentido del humor, inteligencia y pasión, que toda su vida ha estado y está marcada por el lema que escogió para su escudo episcopal: «Cooperatores veritattis». Como no podía ser de otro modo, al hilo de su historia personal, el autor repasa los grandes problemas de la Iglesia en este siglo, dando una visión plena de lucidez e inteligencia. Más allá de otros libros también de corte biográfico ya publicados, generalmente en forma de entrevistas, el cardenal Joseph Ratzinger abre su corazón de par en par en esta obra al lector.

Joseph Ratzinger

# El espíritu de la liturgia

## Una introducción

Cristiandad, Madrid 2001


- Prólogo
- Primera parte. Sobre la esencia de la liturgia
  - Capítulo I. Liturgia y vida: el lugar de la liturgia en la realidad
  - Capítulo II. Liturgia - cosmos - historia
  - Capítulo III. Del Antiguo al Nuevo Testamento: la forma base de la liturgia cristiana, determinada por la fe bíblica
- Segunda parte. El espacio y el tiempo en la liturgia
  - Capítulo I. Cuestiones preliminares sobre la relación de la liturgia con el espacio y el tiempo
  - Capítulo II. Lugares sagrados, el significado del templo
  - Capítulo III. El altar y la orientación de la oración en la liturgia
  - Capítulo IV. La reserva del Santísimo Sacramento
  - Capítulo V. Tiempo sagrado
- Tercera parte. El arte y la liturgia
  - Capítulo I. La cuestión de las imágenes
  - Capítulo II
- Cuarta parte. La forma litúrgica
  - Capítulo I. El rito
    - 1. «Participación activa»
    - 2. La señal de la cruz
    - 3. Posturas
    - 4. Los gestos
    - 5. La voz humana
    - 6. Los ornamentos litúrgicos
    - 7. La materia

# Prólogo

Una de mis primeras lecturas, después de comenzar los estudios de teología a principios de 1946, fue la primera de las obras de Romano Guardini, «Vom Geist der Liturgie» («Sobre el espíritu de la liturgia»): un pequeño volumen publicado en la Pascua de 1918 que inauguraba la serie de «Ecclesia Orans», editada por el abad Herwegen, y que tendría numerosas reimpresiones hasta 1957. Esta obra puede considerarse, con toda la razón, el punto de partida del Movimiento Litúrgico en Alemania; contribuyó de manera decisiva a redescubrir la belleza de la liturgia, toda su riqueza oculta, su grandeza intemporal, e hizo de ella el centro vivificante de la Iglesia y el centro de la vida cristiana.

Esta obra traería como consecuencia un esfuerzo por celebrar la liturgia «de forma más esencial» (expresión predilecta de Guardini). Se trataba de entenderla a partir de su exigencia íntima y en su forma interior. De entenderla como oración inspirada y guiada por el Espíritu Santo mismo, en la que Cristo vuelve a ser contemporáneo nuestro y se introduce en nuestras vidas.

Voy a aventurarme a poner una comparación que, como todas las comparaciones, es inexacta en muchos aspectos, pero que puede ayudar a comprenderlo. Podríamos decir que entonces —en 1918— la liturgia se parecía a un fresco que, aunque se conservaba intacto, estaba casi completamente oculto por capas sucesivas. En el misal, con el que celebraba el sacerdote, la forma, tal y como se había ido desarrollando desde sus orígenes, estaba del todo presente, pero permanecía en gran medida oculta para los creyentes detrás de instrucciones y formas de oración de carácter privado. A través del Movimiento Litúrgico y, por supuesto, gracias al Concilio Vaticano II, aquel fresco quedó al descubierto y, por un momento, quedamos fascinados por la belleza de sus colores y de sus formas. Sin embargo, ahora está nuevamente amenazado, tanto por las restauraciones o reconstrucciones desacertadas, como por el aliento de las masas que pasan de largo. Su destrucción puede ser

inminente, a no ser que se tomen las medidas necesarias para contener estas influencias nocivas. Claro que no se puede volver a enlucirlo, pero se impone un nuevo y profundo cuidado en su tratamiento, una nueva comprensión de su mensaje y de su realidad, para que, después de descubrirlo, no demos el primer paso hacia la pérdida definitiva.

La intención de este pequeño libro, que con estas palabras presento al público, es ofrecer una ayuda para conseguir esta renovada comprensión. En sus intenciones fundamentales coincide, punto por punto, con lo que en su tiempo pretendió ser la obra de Guardini; por ello he elegido deliberadamente un título que evoca, de inmediato, este clásico de la teología de la liturgia. Se trataba de recuperar lo que Guardini había expuesto en una situación histórica completamente distinta, a finales de la Primera Guerra Mundial, y trasladarlo al contexto de nuestros planteamientos, esperanzas y peligros actuales. Al igual que Guardini, tampoco yo pretendo ofrecer investigaciones o discusiones científicas, sino una ayuda a la comprensión de la fe y a su adecuada celebración en la liturgia, que es su forma de expresión central. Si el libro pudiese impulsar algo así como un «movimiento litúrgico», un movimiento hacia la liturgia, que lleve a una celebración adecuada de ella, tanto interna como externamente, se cumpliría con creces la intención que me ha movido al realizar este trabajo.

Roma, fiesta de San Agustín, 1999.

Cardenal Joseph RATZINGER

# Primera parte. Sobre la esencia de la liturgia

## Capítulo I. Liturgia y vida: el lugar de la liturgia en la realidad

¿Qué es realmente la liturgia? ¿Qué ocurre en ella? ¿Con qué tipo de realidad nos encontramos? En los años veinte del ya siglo pasado, se hizo una propuesta: entender la liturgia como un «juego»; la comparación se basaba en que, tanto la liturgia como el juego, tienen sus propias reglas, construyen su propio mundo, vigente en la medida en que nos involucramos en él, un mundo que, naturalmente, vuelve a su ser cuando acaba el «juego». Bajo otro punto de vista, el juego, si bien tiene un sentido, carece de finalidad y, precisamente por eso, tiene un aspecto curativo e incluso liberador; nos aleja del mundo de los objetivos cotidianos y de sus presiones para introducirnos en lo gratuito, eximiéndonos, de este modo, y por un tiempo, de todo el peso de nuestro mundo laboral. Según esto, el juego es, por así decirlo, otro mundo distinto, un oasis de libertad en el que, por un instante, podemos dejar fluir libremente la existencia. Necesitamos esos momentos en los que nos evadimos del dominio de la vida cotidiana, para poder sobrellevar su carga.

Todo esto tiene algo de verdad, pero una explicación así no es suficiente, porque, en ese caso, lo importante no sería a qué jugamos. Efectivamente, lo que hemos dicho es aplicable a cualquier juego, y en cada juego existe un esquema fijo impuesto por sus reglas, que se materializa muy pronto en su propio gravamen y sus propias finalidades. Si pensamos en el mundo del deporte actual, en los campeonatos de ajedrez o en el juego que sea, en todos los casos se pone de manifiesto que el juego, si no se quiere perder en un mero jugueteo vacío, rápidamente pasa de ser lo totalmente distinto, de ser un anti-mundo o no-mundo, a ser una parcela del mundo con leyes propias.

Todavía podríamos mencionar otro punto de vista de esta teoría del juego que nos acerca más a la particular esencia de la liturgia: el juego de los niños aparece, en muchos aspectos, como una especie de anticipación e introducción a la vida, sin llevar en sí el peso y la seriedad de la misma. Frente a la vida real en la que ponemos nuestras miras, la liturgia apuntaría al hecho de que, en el fondo, todos seguimos, o deberíamos seguir siendo niños. La liturgia sería, en ese caso, un modo completamente distinto de anticipación, de ejercicio preparatorio, un preludio de la vida futura, de la vida eterna.

San Agustín afirma que, en contraposición a la vida presente, la liturgia no estaría ya tejida por la exigencia ni por la necesidad, sino por la libertad de la ofrenda y del don. La liturgia sería, por tanto, el despertar dentro de nosotros de la verdadera existencia como niño; la apertura a esa prometida grandeza que no termina de cumplirse totalmente en la vida. Sería la forma visible de la esperanza, anticipo de la vida futura, de la vida verdadera, que nos prepara para la vida real —la vida en la libertad, en la inmediatez de Dios y en la apertura auténtica de unos a otros—. De este modo, la liturgia imprimiría también a la vida cotidiana, aparentemente real, el signo de la libertad, rompería las ligaduras y haría irrumpir el cielo en la tierra.

Este planteamiento de la teoría del juego pone a la liturgia esencialmente por encima del juego en general, en el cual parece estar siempre presente el anhelo del «juego» verdadero, de lo completamente otro de un mundo en el que el orden y la libertad se funden. Frente al carácter exterior y, por otra parte, utilitario o humanamente vacío del juego común, resalta la particularidad y diferencia del «juego» de la sabiduría del que habla la Biblia y que bien se puede relacionar con la liturgia.

No obstante, aún hemos de darle contenido a lo que hasta ahora son pinceladas, puesto que la idea de la vida futura, por de pronto, tan sólo se ha introducido como un postulado vago, y la referencia a Dios, sin el cual la «vida futura» no sería más que un desierto, todavía sigue sin determinarse. Así que quiero proponer un

planteamiento nuevo, pero esta vez partiendo de su concreción en los textos bíblicos.

En los relatos sobre la salida de Israel de Egipto, tanto en su prehistoria como en su recorrido, aparecen dos finalidades distintas del éxodo. Una, de la que todos somos conscientes, es la de alcanzar la tierra prometida en la que Israel vivirá, finalmente, como pueblo, con autonomía y libertad sobre su propio territorio y con unas fronteras seguras. Pero, junto a esto, se apunta, repetidamente, otra finalidad. El mandato originario de Dios al faraón es éste:

«Deja partir a mi pueblo, para que me dé culto en el desierto» (Ex 7,16).

Estas palabras: «deja salir a mi pueblo para que me dé culto» se repiten con pequeñas variaciones cuatro veces, es decir, en todos los encuentros que tienen lugar entre el faraón y Moisés-Aarón (Ex 7,26; 9,1; 9,13; 10,3). Sin embargo, en la negociación con él se irá concretando más. El faraón se muestra dispuesto a concertar un compromiso. Para él, el conflicto radica en la libertad de culto de los israelitas con el que, en principio, él está de acuerdo en estos términos: «Id y ofreced sacrificios a vuestro Dios en este país» (Ex 8,21). Pero Moisés insiste —de acuerdo con el mandato de Dios— en que para el culto es necesario el éxodo. Su lugar es el desierto: «Iremos tres jornadas de camino por el desierto, y allí ofreceremos sacrificios a Yahveh, nuestro Dios, según él nos ordena». Después de que se sucedan las plagas, el faraón amplía la oferta de compromiso. Consiente en que el culto tenga lugar en el desierto, conforme a la voluntad de la divinidad, pero sólo quiere dejar partir a los hombres; las mujeres y los niños, así como el ganado, deben permanecer en Egipto. Esta manera de actuar presupone una práctica cultual corriente, según la cual los que asumían el culto eran exclusivamente los hombres.

Moisés no puede, sin embargo, negociar la naturaleza del culto con un dirigente extranjero, porque el culto no puede plantearse desde el mero compromiso político: la forma del culto no es políticamente

negociable, porque contiene su formulación dentro de sí, es decir, únicamente puede plantearla la propia revelación, el mismo Dios. Por ello es rechazada también la tercera y más generosa propuesta de compromiso por parte del soberano; según ella, también podrían partir las mujeres y los niños. «Que se queden solamente vuestras ovejas y vuestras vacas» (10,24). Moisés pone la objeción de que han de llevarse todo el ganado, porque «no sabemos todavía qué hemos de ofrecer a Yahveh hasta que lleguemos allá» (10,26).

De lo que se viene tratando aquí, no es de la tierra prometida. Es el culto el que aparece como única meta del éxodo, y únicamente puede realizarse conforme a la medida divina, una medida que está fuera de las reglas de juego del compromiso político.

Israel sale de Egipto no para ser un pueblo como todos los demás. Sale para dar culto a Dios. La meta del éxodo es la montaña santa, aún desconocida, el culto a Dios.

Ahora bien, se podría objetar que el interés por el culto durante las negociaciones con el faraón era de naturaleza táctica; que la meta verdadera y única del éxodo no era el culto sino la tierra, la cual, a fin de cuentas, constituiría el contenido verdadero de la promesa a Abrahán. No creo, sin embargo, que esta explicación haga justicia a la seriedad que reina en los textos. En el fondo, la contraposición entre tierra y culto no tiene sentido: la tierra es entregada para que sea el lugar del culto al Dios verdadero. La mera posesión de la tierra, la mera autonomía nacional rebajaría a Israel al nivel de los demás pueblos. Una finalidad así ignoraría la singularidad de la elección: toda la historia reflejada en los libros de los Jueces y de los Reyes, y luego retomada y reinterpretada en las Crónicas, muestra precisamente esto: que la tierra en sí misma y por si misma sigue siendo un bien inconcreto, que sólo se convierte en un bien verdadero, en el auténtico don de la promesa cumplida, si Dios reina en ella. Y esto tiene lugar únicamente si Israel muestra su singularidad como Estado autónomo, si es el espacio de la obediencia, en el que se hace la voluntad de Dios, de modo que dé pie para que surja la existencia humana verdadera.

La referencia al texto bíblico nos permite una definición aún más exacta de la relación que existe entre las dos metas del éxodo. El Israel peregrino, después de tres días, aún no sabe (tal y como se había anunciado en la conversación con el faraón) qué clase de sacrificio quiere Dios. Sin embargo, llegará tres meses «después de la salida de Egipto, ese mismo día,... al desierto de Sinaí» (Ex 19,1). Y al tercer día tiene lugar el descenso de Dios a la cumbre de la montaña (19,16.20). Es ahora cuando Dios habla al pueblo, dándole a conocer su voluntad mediante «las Diez Palabras» (20,1- 17) y le ofrece la Alianza por medio de Moisés (Ex 24). Alianza que se concreta en una forma minuciosamente reglamentada. De este modo se cumple el objetivo de la marcha al desierto, señalado ante el faraón: Israel aprende a adorar a Dios según el querer del mismo Dios.

El culto, la liturgia propiamente hablando, forma parte de esta adoración. Pero también la vida conforme a la voluntad de Dios constituye una parte imprescindible de la adoración verdadera. «La gloria de Dios es el hombre viviente, la vida del hombre es ver a Dios», dice san Ireneo en cierta ocasión (Avd. haer IV 20,7) y expresa con ello, precisamente, la esencia del encuentro en la montaña del desierto: en última instancia la verdadera adoración a Dios es la vida misma del hombre, el hombre que vive rectamente, pero la vida es vida verdadera cuando nos dejamos configurar por Dios apoyando la mirada en El. El culto existe para encauzar esa mirada y, de ese modo, dar la vida que va a consistir en honrar a Dios.

Hay tres aspectos reseñables en este sentido: en el Sinaí el pueblo no sólo recibe preceptos para el culto, sino un amplio orden jurídico y de vida. Sólo así se puede constituir como pueblo. Un pueblo sin un orden jurídico común no puede vivir. Se destruye en la anarquía que es la parodia de la libertad: poner la propia vida al margen del derecho indica ausencia de libertad.

En la Alianza del Sinaí —en segundo lugar— los tres aspectos culto-derecho-ethos se entremezclan de forma inextricable. Ésta es su

grandeza, pero también su limitación, como se pondrá de manifiesto en la transición de Israel a la Iglesia de los gentiles. En la Iglesia se perderá esta especie de unión para dar lugar a las múltiples configuraciones jurídicas y ordenamientos políticos.

Pero después de esta disolución necesaria, que en la Edad Moderna llevaría finalmente a la secularización total del derecho, y que pretendió excluir por completo la referencia a Dios de la configuración del mismo, no se puede olvidar que, de hecho, existe una relación interna esencial entre los tres órdenes. Por un lado, un derecho que no se fundamente en la moral se convierte en injusticia; una moral y un derecho que no procedan de la referencia a Dios degradan al ser humano, porque le despojan de su medida y de sus posibilidades más altas y le privan de la mirada hacia lo eterno y lo infinito: con esta aparente liberación queda sometido a la dictadura de las mayorías dominantes, a las medidas humanas fortuitas que terminan por hacerle violencia.

Así llegamos a una tercera afirmación que nos devuelve al punto del que hemos partido, a la pregunta por la esencia del culto y de la liturgia: un orden de cosas que prescinda de Dios empequeñece al ser humano. En último caso, y precisamente por eso, tampoco se pueden separar del todo el culto y el derecho: Dios tiene derecho a una respuesta por parte del hombre, tiene derecho al hombre mismo, y donde este derecho de Dios desaparece por completo, se desintegra el orden jurídico humano, porque falta la piedra angular que le dé cohesión.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con nuestra pregunta sobre las dos finalidades del éxodo que es, a fin de cuentas, la pregunta acerca de la esencia de la liturgia? Es evidente que ese alto en el camino a través del desierto, que tiene lugar en el Sinaí, es lo que va a configurar la posesión de la tierra. El Sinaí no es una estación de paso, no es, por así decirlo, un descanso en el camino hacia lo esencial, sino que, en cierto modo, proporciona la tierra interior, sin la cual la exterior no sería acogedora.

La tierra puede convertirse en don para Israel en la medida en que llega a ser pueblo por medio de la Alianza y del derecho divino contenido en esa Alianza, y porque ha recibido así la forma común de un orden de vida. El Sinaí' sigue presente en la tierra. En la medida en que se pierde su presencia, también se pierde interiormente la tierra hasta llegar a la expulsión y el exilio. Siempre que Israel reniega del culto verdadero a Dios, siempre que se aleja de él para consagrarse a los ídolos —los poderes y valores intramundanos— decae también la libertad. Puede estar viviendo en su propia tierra y, sin embargo, estar como en Egipto.

La mera posesión de una tierra y Estado propios no proporciona la libertad, sino que puede convertirse en una esclavitud mucho más grave. Cuando la pérdida del derecho se hace total desemboca incluso en la pérdida de la misma tierra. Del conjunto del Pentateuco se puede deducir hasta qué punto el «servir a Dios», la libertad para el culto verdadero que ante el faraón aparece como la única meta del éxodo, constituye, de hecho, la esencia de ese culto. El Pentateuco, verdadero «canon dentro del canon», núcleo de la Biblia de Israel, se desarrolla en su totalidad fuera de la tierra prometida. Finaliza al borde del desierto «al otro lado del Jordán», donde Moisés repite, a modo de recapitulación, el mensaje del Sinaí. Así se pone de manifiesto cuál es el fundamento de toda existencia en la tierra, la condición del poder vivir en comunidad y en libertad, el hecho de situarse según el derecho divino que ordena correctamente los asuntos humanos orientándolos desde Dios y hacia Dios.

¿Qué significa esto —una vez más— en relación con nuestro problema? En primer lugar queda claro que el «culto», considerado en toda su amplitud y profundidad, va más allá de la acción litúrgica. Abarca, en última instancia, el orden de toda la vida humana en el sentido de las palabras de Ireneo: el hombre se convierte en glorificación de Dios, y queda, por así decirlo, iluminado por la mirada que Dios pone en él: esto es el culto. A la inversa, el derecho y el ethos no se mantienen unidos si no están fundamentados en la centralidad de la liturgia y son inspirados por ella.

¿Qué tipo de realidad encontramos, por tanto, en la liturgia? De entrada, podemos decir: quien deja a Dios al margen de su visión de la realidad es sólo aparentemente un realista. Se abstrae de Aquél en el que «vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Esto significa que sólo si la relación con Dios es verdadera, estarán también ordenadas todas las demás relaciones de los hombres —entre sí y con el resto de la creación—. El derecho es, como ya hemos visto, constitutivo de la libertad y la vida en comunidad. El culto, es decir, la forma correcta del comportamiento para con Dios, es, a su vez, constitutivo del derecho.

Podemos ampliar ahora esta afirmación dando un paso más: la adoración, la forma correcta del culto, de la relación con Dios, configura la existencia humana propia en el mundo. Y esto es así, por el hecho de ir más allá de la vida cotidiana, ya que nos hace partícipes del mundo de Dios, de la forma de existencia en el «cielo», y hace irrumpir la luz del mundo divino en nuestro mundo. En este sentido el culto tiene, de hecho, —como dijimos al analizar el «juego»— el carácter de una anticipación. Augura una vida más definitiva y, precisamente por esto, proporciona su medida a la vida presente. Una vida en la que estuviera ausente esta anticipación, en la que el cielo dejara de abrirse, se convertiría en una vida pesada y vacía. Por ello mismo, no existen las sociedades sin algún tipo de culto. Precisamente los sistemas decididamente ateos y materialistas han creado, a su vez, nuevas formas de culto que, por cierto, pueden ser un mero espejismo y que intentan en vano ocultar su inconsistencia tras una ampulosidad rimbombante.

Con ello llegamos a una última consideración. El ser humano, de ningún modo puede, por sí mismo, «hacer» el culto; si Dios no se da a conocer, no acertará. Cuando Moisés le dice al faraón: «no sabemos todavía qué hemos de ofrecer a Yahveh» (Ex 10,26) realmente está mostrando, con estas palabras, una ley fundamental de toda liturgia. Si Dios no se manifiesta, el hombre puede, sin duda, en virtud de la noción de Dios inscrita en su interior, construir altares «al Dios desconocido» (cf. Hch 17,23); puede intentar alcanzarlo mediante el pensamiento, acercarse a él a tientas, pero la liturgia

verdadera presupone que Dios responde y muestra cómo podemos adorarle. De alguna forma necesita algo así como una «institución». No puede brotar de nuestra fantasía o creatividad propias —en ese caso seguiría siendo un grito en la oscuridad o se convertiría en una mera autoafirmación. Presupone un tú concreto que se nos muestra, un tú que le indica el camino a nuestra existencia.

Una serie de testimonios muy insistentes del Antiguo Testamento dan fe de este carácter no-arbitrario del culto. Pero en ningún lugar aparece tan dramáticamente como en el relato del becerro de oro. Este culto, presidido por el sumo sacerdote Aarón, en modo alguno tenía como finalidad el servir a un dios pagano. La apostasía es más sutil. No se da el paso abierto de Dios al ídolo, sino que, aparentemente, se permanece al lado del mismo Dios: la pretensión es glorificar al Dios que sacó a Israel de Egipto y se intenta hacerlo representando debidamente su fuerza misteriosa en la figura del becerro. Aparentemente todo es correcto, el ritual parece ajustarse a lo prescrito. Y, a pesar de ello, es una apostasía y una idolatría.

Hay dos causas que provocan esta quiebra, apenas perceptible. Por una parte, la infracción de la prohibición de las imágenes: no se es capaz de perseverar junto al Dios invisible, lejano y misterioso. Se le hace descender al propio terreno, al mundo de lo palpable y comprensible. De este modo, el culto ya no es un elevarse hacia él sino un rebajar a Dios al propio terreno. Tiene que estar ahí cuando se le necesita y tiene que ser tal y como se le necesita. El hombre utiliza a Dios y, de este modo, se sitúa, aunque aparentemente no lo parezca, por encima de él.

Con esto queda ya aludida la segunda causa: se trata de un culto en el que queda de relieve el propio poder. Si Moisés tarda demasiado en volver, y Dios mismo parece convertirse en inaccesible, se le va a buscar. Este culto se convierte en una fiesta que la comunidad se ofrece a sí misma, y en la que se confirma a sí misma. La adoración de Dios se convierte en un girar sobre uno mismo: comida, bebida, diversión. El baile alrededor del becerro de oro es la imagen de un

culto que se busca a sí mismo, convirtiéndose en una especie de autosatisfacción insustancial.

La historia del becerro de oro es la advertencia de un culto arbitrario y egoísta, en el que, en el fondo, ya no se trata de Dios, sino de fabricarse, partiendo de lo propio, un pequeño mundo alternativo. En ese caso, la liturgia realmente se convierte, no cabe duda, en un jugueteo vacío. O, lo que es peor, en un abandono del Dios vivo camuflado bajo un manto de sacralidad. Pero al final lo que queda es la frustración, el sentimiento de vacío. No tenemos ya esa experiencia de liberación convertida en acontecimiento allí donde tiene lugar un encuentro con el Dios vivo.

## Capítulo II. Liturgia - cosmos - historia

En la teología moderna se ha extendido, en gran parte, la opinión de que, tanto en las llamadas religiones naturales, como en las grandes religiones no-teístas, el culto tiene una orientación cósmica, sin embargo, en el Antiguo Testamento y en el cristianismo el culto sería de orientación histórica. El Islam sólo conoce —a semejanza del judaísmo posbélico— la liturgia de la palabra, que recibe su impronta y orientación de la revelación histórica, pero que, tal y como se deriva de la tendencia universal de esta revelación, pretende, en cualquier caso, tener validez para todo el mundo.

La idea de una orientación cósmica o una orientación histórica del culto no deja de tener su fundamento. Pero sería equivocado plantearla desde una contraposición excluyente, ya que en ese caso se ignoraría la conciencia histórica que está presente también en las religiones naturales y se restringiría el significado del culto cristiano. Se olvidaría, además, que la fe en la redención no se puede separar de la fe en el Creador. A lo largo de este libro veremos la importancia que esto tiene incluso en los aspectos aparentemente más externos de la forma litúrgica. Voy a intentar explicarlo paso a paso.

En las grandes religiones, el culto y el cosmos siempre están íntimamente ligados; la veneración de los dioses nunca es un mero acto de socialización de la respectiva comunidad cuya pretensión fuera asegurarse su cohesión mediante símbolos. Según una opinión extendida se trataría de un toma y daca: los dioses sostienen al mundo, pero los seres humanos tienen que sustentar y sostener a los dioses por medio de sus ofrendas cultuales. Ambas cosas forman parte del ciclo de la existencia: el poder de los dioses que sostienen el mundo y la ofrenda de los hombres que, desde el mundo, mantiene a los dioses. Esto se podría llevar al extremo de pensar que los hombres, en realidad, han sido creados con el único fin de sustentar a los dioses, y que, de esta forma, son una parte fundamental en el ciclo del universo. Aunque puede parecer muy simple, podemos ver en ello una profunda valoración del sentido de la existencia humana: el hombre existe para Dios y, de este modo, sirve al todo. Es verdad que podemos correr el riesgo de abusar de tales planteamientos: el hombre, de algún modo, tiene poder sobre los dioses; su comportamiento con ellos hace que tenga en sus manos, en cierta medida, la clave de la libertad. Los dioses le necesitan, pero, naturalmente, él también los necesita a ellos; si abusara de su poder podría perjudicarles, pero, al mismo tiempo, se destruiría a sí mismo.

En el relato veterotestamentario de la creación (Gn 1, 1-2,4), estas concepciones son del todo perceptibles, pero al mismo tiempo quedan transformadas. La creación se dirige hacia el sábado, hacia el día en que el hombre y la creación entera participan en el descanso de Dios, en su libertad. No se habla directamente de culto y mucho menos de que el Creador pueda necesitar las ofrendas de los hombres. El sábado es una visión de libertad: esclavo y amo son iguales en ese día. La «santificación» del sábado significa precisamente eso, que descansan todas las relaciones de subordinación y cesa, por un instante, la carga del trabajo. Sin embargo, se estaría haciendo una interpretación equivocada del significado del sábado si deducimos de aquí que el Antiguo Testamento no pone en contacto creación y adoración, sino que tiende a mostrar una mera visión de la sociedad liberada como meta

de toda la historia, es decir, que desde el principio su orientación era meramente antropológica y social, e incluso revolucionaria. El relato de la creación y los preceptos del Sinaí acerca del sábado proceden de la misma fuente; para entender correctamente el significado del relato de la creación hay que leerlo desde la perspectiva de los mandatos de la Torá sobre el sábado. Entonces resulta evidente que el sábado es el símbolo de la Alianza entre Dios y el hombre; recapitula desde dentro la esencia de la Alianza.

A partir de aquí, podemos decir cuál es la intencionalidad de los relatos de la creación: la creación existe en función de la Alianza entre Dios y los hombres. La meta de la creación es la Alianza, historia de amor entre Dios y el hombre. La libertad e igualdad de los hombres, que da consistencia al sábado, no es una visión meramente antropológica o sociológica, y sólo puede concebirse teológicamente. Sólo si el hombre se sitúa dentro la Alianza con Dios llegará a ser libre, sólo entonces aparece la igualdad y la dignidad de todos los hombres. Por tanto, si todo depende de la «Alianza», hay que tener en cuenta que la Alianza es relación, un darse de Dios al hombre, pero también un responder del hombre a Dios. La respuesta del hombre a un Dios que es bueno para con él es el amor, y amar a Dios significa adorarle.

Si la creación está pensada como un espacio para la Alianza, como el lugar de encuentro entre Dios y el hombre, esto significa también que se ha concebido como un lugar para la adoración. Pero, ¿qué significa realmente adoración? ¿Cuál es la diferencia frente a la idea del ciclo del ofrecer y recibir que, en gran parte, determinó el mundo del culto precristiano?

Antes de abordar esta pregunta decisiva quiero remitir al texto que cierra la legislación cultual dentro del libro del Éxodo. La estructura de este texto guarda un estricto paralelismo con la del relato de la creación; en siete ocasiones se dice: «Moisés hizo todo conforme al modelo que Yahveh le había mandado», de modo que la construcción del Santuario, realizada en siete días, aparece como imagen de los siete días de la creación. El relato de la erección del

Santuario concluye, finalmente, con una especie de visión sabática. Así acabó Moisés los trabajos. La nube cubrió entonces la tienda del encuentro y la gloria de Yahveh llenó el santuario (Ex 40,33s). La conclusión de la tienda anticipa la consumación de la creación: Dios establece su morada en el mundo, el cielo y la tierra se unen.

En este contexto se entiende que el verbo vara en el Antiguo Testamento tenga dos y sólo dos significados. Expresa, por una parte, el proceso de la creación del mundo, la separación de los elementos que hace que el caos se convierta en cosmos. Por otra parte, señala el acontecimiento fundamental de la historia de la salvación, es decir, la elección y la separación entre lo puro y lo impuro, el surgir de la historia de Dios con los hombres y, por lo tanto, la creación espiritual, la creación de la Alianza, sin la cual el cosmos creado sólo sería una cáscara vacía. De este modo, creación e historia, creación, historia y culto mantienen una relación de interdependencia: la creación espera la Alianza, pero la Alianza consuma la creación y va a la par que ella. Pero si el culto —bien entendido— es el alma de la Alianza, eso significa que no sólo salva al hombre, sino que quiere arrastrar a toda la creación hacia el interior de la comunión con Dios.

Con ello nos situamos de nuevo ante la pregunta: ¿qué es realmente la adoración?, ¿qué ocurre en ella? Prácticamente en todas las religiones el sacrificio aparece como el centro del culto. Pero es éste un concepto que se esconde bajo un verdadero cúmulo de equívocos. La opinión generalizada nos indica que el sacrificio tiene que ver con destrucción. Según esta concepción, sacrificio sería ofrecer a Dios una realidad que, de algún modo, es valiosa para el hombre. Esta ofrenda presupone, sin embargo, que dicha realidad se le quita al hombre, y eso sólo es posible destruyéndola, con lo cual el hombre ya no puede disponer de ella. A esto habría que responder de inmediato con otra pregunta: ¿cómo es que Dios puede deleitarse con la destrucción? ¿Acaso se le ofrece algo mediante la destrucción? La respuesta que se da es que detrás de la destrucción hay, al menos, un acto de reconocimiento de la soberanía de Dios sobre todas las cosas. Pero ¿puede realmente un

acto formal de estas características servir a la gloria de Dios? Evidentemente no.

La verdadera ofrenda a Dios tendrá que plantearse desde miras distintas. Consiste —y así lo veían los Padres de la Iglesia interpretando el pensamiento bíblico— en la unión del hombre y de la creación con Dios. La pertenencia a Dios no tiene nada que ver con destrucción o con el no- ser, y sí con cierto modo de ser. Significa salir del estado de separación, de la autonomía aparente, del ser sólo para sí mismo y en sí mismo. Significa ese perderse a sí mismo que es la única forma posible del encontrarse a sí mismo (cf. Me 8,35; Mt 10,39). Por ello san Agustín podía decir que el «sacrificio» verdadero es la civitas Dei, es decir, la humanidad convertida en amor, que diviniza la creación y que es la ofrenda del universo a Dios: a fin de que Dios sea todo para todos (1 Cor 15,28), esa es la meta del mundo, esa es la esencia del «sacrificio» y del culto.

De este modo, podemos decir ahora que la meta del culto y la meta de toda la creación es la misma: la divinización, un mundo de libertad y de amor. Con ello aparece lo histórico dentro de lo «cósmico». El cosmos no es una especie de edificio cerrado, no es un recipiente que gira sobre sí mismo y en el que, a lo sumo, se puede desarrollar la historia. El cosmos mismo es movimiento que parte de un principio y se dirige a una meta. En cierto modo él mismo es historia.

Esto puede plantearse de muchas formas. Por ejemplo, con el trasfondo de la moderna concepción evolutiva del mundo, Teilhard de Chardin ha descrito el cosmos como un proceso ascendente, como un camino de unificación. Partiendo de las realidades más simples, este camino conduce a unidades cada vez mayores y más complejas, en las cuales la diversidad no queda anulada, sino que se funde en una síntesis creciente, hasta llegar a la noosfera, en la que el espíritu y su comprensión abarcan el todo, fundiéndolo en una especie de organismo viviente. Partiendo de la Carta a los Efesios y de la Carta a los Gálatas, Teilhard considera a Cristo como

la energía que avanza con fuerza hacia la noosfera y que, finalmente, lo engloba todo en su «plenitud». A partir de aquí, Teilhard pudo reinterpretar el culto cristiano a su manera: la hostia transubstanciada es, para él, la anticipación de la transfiguración de la materia y de su divinización en la «plenitud» cristológica. La eucaristía señalaría, por así decirlo, la dirección del movimiento cósmico; anticipa su meta y, con ello, al mismo tiempo, la impulsa.

La tradición anterior parte, como es natural, de otro modelo. Su representación no es la flecha que se dispara a lo alto, sino más bien una especie de movimiento circular cuyos dos elementos fundamentales, según su dirección, se denominan exitus y reditus, salida y retorno3. Este «paradigma», común en la historia general de las religiones, y en la antigüedad cristiana, admite, sin embargo, configuraciones de muy diversa índole. El círculo puede concebirse como un gran movimiento cósmico, éste es el caso de los pensadores cristianos; pero también puede pensarse —como ocurre en las religiones naturales y en muchas filosofías no-cristianas— como un movimiento que está en constante repetición.

La oposición entre ambos conceptos no es tan excluyente como pudiera parecer a primera vista. Además, según la concepción cristiana del mundo, en el único gran círculo de la historia, que va del exitus al reditus están inscritos los pequeños ciclos de la vida individual y todos ellos son portadores del gran ritmo de la totalidad, un ritmo que es siempre nuevo y del que parte la fuerza para su movimiento. En ese gran y único ciclo están también inscritos todos los pequeños ciclos vitales de las distintas culturas y comunidades históricas en las que se desarrolla siempre de nuevo el drama del comienzo, del auge y del fin. En ellas se repite una y otra vez el misterio del comienzo; en ellas, sin embargo, se repite también el fin del tiempo y el ocaso que, a su modo, pueden prepararle el terreno a la nueva salida. La suma de los ciclos refleja el gran ciclo; ambos dependen y se engarzan el uno en el otro. De esta forma, también el culto tiene que ver con las tres dimensiones de estos movimientos circulares, con la personal, la social y la universal.

Antes de intentar puntualizar este último punto, tenemos que prestar atención a la segunda alternativa, oculta en el esquema de exitus y reditus, y que es, en muchos aspectos, más importante. La primera concepción que encontramos, y quizá la más contundente, es la elaborada por el filósofo de la antigüedad tardía, Plotino, pero es la que determina, de diversas maneras, gran parte de los cultos y las religiones no cristianas. En ella el éxodo, por medio del cual aparece el ser no-divino, no se concibe como salida, sino como descenso, como caída desde las alturas de lo divino que, conforme a las leyes de la caída, lleva a precipitarse a una distancia cada vez más lejana de lo divino. Esto significa que el ser no-divino, en sí mismo y en cuanto tal, es ser caído; la finitud es ya, por sí misma, una especie de pecado, algo negativo que tiene que ser saneado mediante su vuelta a lo infinito. El retorno —el reditus— en ese caso, consiste precisamente en que, en último extremo, sea detenida la caída, y que ahora la flecha apunte hacia arriba. Al final se disuelve el «pecado» de lo finito, del no-ser-Dios, y en este sentido Dios llega a ser «todo en todo». El camino del reditus significa salvación, y salvación significa liberación de la finitud que, como tal, es la verdadera carga de nuestra existencia.

El culto aquí tiene que ver con ese quiebro en el movimiento, es percatarse de la caída, es, por así decirlo, el instante del arrepentimiento del hijo pródigo, el volver-la-mirada al origen. Puesto que, según muchas de estas filosofías, el conocimiento y el ser coinciden, el hecho de poner la mirada en el principio, constituye también, y al mismo tiempo, un nuevo ascenso hacia él. El culto, en cuanto alzar la vista hacia aquél que está antes y por encima de todo ser es, esencialmente, conocimiento y en cuanto conocimiento es movimiento, retorno, salvación. Naturalmente, a partir de aquí las filosofías sobre el culto emprenden caminos diversos.

Existe una teoría según la cual sólo los filósofos, sólo los espíritus capacitados para el pensamiento más elevado, son capaces del conocimiento que muestra el camino. Sólo ellos son capaces del ascenso, de la divinización plena que es salvación y liberación de la finitud. Para los demás, las almas más simples, que no son aún

capaces de levantar plenamente los ojos, existen —según esta teoría—, las distintas liturgias, que son capaces de ofrecerles una cierta salvación sin poder elevarlos totalmente a la plenitud de la divinidad. Estas diferencias se intentan superar, con frecuencia, mediante la doctrina de la transmigración de las almas que, a fin de cuentas, ofrece la esperanza de conseguir, más tarde o más temprano, huir de la finitud y el dolor que ello trae consigo, a través de esa peregrinación por la existencia.

Puesto que aquí el conocimiento (= gnosis) es el verdadero poder de salvación y, con ello, también la forma más alta de elevación, es decir, de unión con la divinidad, a estos sistemas religiosos y de pensamiento —por lo demás, muy heterogéneos— se les denomina «gnosis».

Para el cristianismo naciente la controversia con la gnosis significó la lucha decisiva por su propia identidad. En efecto, la fascinación que tales concepciones ejercen es grande y son fácilmente identificables con el mensaje cristiano. En ellas, por ejemplo, el «pecado original», generalmente tan difícil de entender, se identifica con la caída en lo finito y, por tanto, se comprende como algo propio de todo lo que está inmerso en el ciclo de la finitud. Además, la salvación se hace ahora comprensible como liberación de la carga de la finitud.

También hoy lo gnóstico ejerce esa misma fascinación bajo formas diversas. Las religiones de Extremo Oriente son portadoras de un mismo prototipo, y en consecuencia, las formas de ofrecer la salvación, son de lo más convincentes. Los ejercicios de relajación corporal y del vaciamiento del alma se presentan como formas de acceder a la salvación. Apuntan a la liberación de la finitud e incluso en algunos momentos llegan a anticiparla, ejerciendo así una fuerza curativa.

El pensamiento cristiano, como ya hemos dicho, asimiló, en gran medida, el esquema del exitus y reditus, pero distinguió dos movimientos diferentes dentro del mismo. El exitus no es, de ningún modo, un descenso desde lo infinito, separación del ser y, por eso

mismo, causa de toda miseria en el mundo. Es, por el contrario, algo tremendamente positivo: un acto creador y libre del Creador que quiere, de forma positiva, que lo creado exista ante él como algo bueno, y que sea capaz de responderle en libertad y amor. El ser no-divino no es, por tanto, algo negativo en sí, sino, todo lo contrario, es el fruto positivo de un querer divino. Se basa no en una caída sino en una disposición de Dios que es bueno y crea cosas buenas. El acto esencial de Dios que da origen al ser creado es un acto de libertad. En ese sentido, el principio de libertad está presente, ya desde su fundamento, en el mismo ser. El exitus, o mejor, el libre acto creador de Dios, de hecho, apunta al reditus, pero éste no significa la revocación del ser creado, sino lo que hemos descrito más arriba: significa que la identificación de la criatura autónoma consigo misma responda en libertad al amor de Dios, que acepte la creación como su mandamiento de amor y, de esta forma, surja un diálogo de amor, esa unidad completamente nueva que sólo el amor es capaz de crear. En ella no se absorbe ni se disuelve el ser del otro, sino que precisamente en el darse a sí mismo llega a ser plenamente él mismo. Surge la unidad que es superior a la unidad de la partícula elemental indivisible. Este reditus es «retorno», pero no disuelve la creación sino que le da realmente su carácter definitivo.

Esta es la idea cristiana de «Dios todo para todos». Pero el todo está necesariamente ligado a la libertad, y es la libertad de la criatura la que dobla el exitus positivo del acto creador e incluso lo quiebra, por decirlo así, hacia la caída, hacia el no-querer-depender, hacia el no al reditus. El amor es entendido ahora como dependencia y, como tal, es rechazado; en su lugar se coloca la autonomía y la autarquía: ser sólo desde sí y en sí mismo, ser un dios por propio poder. De este modo, se parte en dos el arco de exitus y reditus. El retorno ya no es deseado y el ascenso por propio esfuerzo resulta ser imposible. Si el «sacrificio» es esencialmente el retorno hacia el amor y, con ello, divinización, entonces tiene que incluirse en el culto el momento de cicatrización de la libertad herida, de expiación, de purificación y de liberación de la alienación. La esencia del culto, del «sacrificio» en cuanto proceso de semejanza,

de convertirse-en-amor y, de este modo, de camino hacia la libertad, permanece inalterada. Sólo que ahora acoge el momento de la curación, de la transformación amorosa de la libertad quebrantada en reconciliación. La dependencia del otro que tiene que liberarme del lazo que, por mí mismo, ya no puedo deshacer, pasa a formar parte del sacrificio, precisamente porque todo había estado centrado en el ser-para-sí-mismo, en el no-necesitar al otro.

La salvación ahora necesita del salvador; los Padres lo vieron expresado en la parábola de la oveja perdida. Esta oveja que está enredada en unas zarzas y que no encuentra el camino de vuelta es, para ellos, una imagen del hombre en general que ya no es capaz de salir de las zarzas ni de encontrar, por sí mismo, el camino que le lleva a Dios. El pastor que va a buscarla y la lleva de vuelta a casa es, para ellos, el Logos mismo, la palabra eterna, el sentido eterno que reside en el Hijo de Dios, que se pone en camino hacia nosotros y que ahora carga la oveja sobre sus hombros, es decir, adopta la naturaleza humana y, como Hombre-Dios, lleva a la criatura humana de vuelta a casa. De este modo se hace posible el reditus que lleva al retorno. Con ello, el sacrificio adopta naturalmente la forma de la cruz de Cristo, del amor que se da en la muerte, que nada tiene que ver con destrucción, sino que es un acto de la nueva creación que devuelve la creación a sí misma.

Todo el culto es ahora participación en esta «Pascua» de Cristo, en ese «paso» de lo divino a lo humano, de la muerte a la vida, hacia la unidad de Dios y hombre. El culto cristiano es, de esta forma, el cumplimiento y la realización concretos de la palabra que Jesús proclamó el primer día de la gran semana, el Domingo de Ramos, en el templo de Jerusalén: «Cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32).

El círculo cósmico y el histórico son ahora distintos. El elemento histórico tiene, debido al don de la libertad en cuanto centro del ser, tanto divino como creado, su significado propio e irrevocable, pero no por ello es arrancado de lo cósmico. Ambos ciclos siguen siendo, a fin de cuentas, y a pesar de sus diferencias, el único ciclo del ser.

La liturgia histórica del cristianismo es y seguirá siendo cósmica —sin separación ni mezcla— y sólo así ostentará toda su grandeza. Aquí radica la novedad de la realidad cristiana, y a pesar de ello, el cristianismo no rechaza la búsqueda de la historia de las religiones sino que acepta dentro de sí todos los elementos existentes en las religiones del mundo y mantiene, así, una unión con ellos.

## Capítulo III. Del Antiguo al Nuevo Testamento: la forma base de la liturgia cristiana, determinada por la fe bíblica

Después de lo dicho hasta ahora, podemos considerar que la finalidad esencial del culto en todas las religiones naturales es la paz del universo concretada en la paz con Dios, en la unión de lo que está en lo alto con lo que está aquí abajo. Esta orientación fundamental de los actos litúrgicos se caracteriza, sin embargo, por la conciencia de la caída y de la alienación, de modo que se expresa necesariamente en una lucha por la expiación, el perdón y la reconciliación. La conciencia de culpa pesa sobre la humanidad. El culto es el intento, presente en toda historia, de superar la culpa y, de este modo, reconducir la propia vida hacia el orden verdadero. En torno a esto, además, reina un inmenso sentimiento de inutilidad que muestra la cara trágica de la historia del culto: ¿cómo puede el hombre ser capaz de devolver el mundo a Dios?, ¿cómo puede lograr una reconciliación verdadera? La única ofrenda digna de Dios sería él mismo; la conciencia de que todo lo demás es, a fin de cuentas, insuficiente, carente de sentido, es tanto mayor cuanto más desarrollada está la conciencia religiosa.

Partiendo de esta sensación de lo inadecuado que resulta cualquier ofrenda, se han llegado a desarrollar, a lo largo de la historia, formas grotescas y crueles de culto, como sacrificios humanos, que, aparentemente, ofrecen lo mejor a la divinidad, pero que se muestran como el modo más cruel y, por tanto, más condenable de rechazar el don del propio yo. De ahí que, con el mayor desarrollo de las religiones, se fuera eliminando, poco a poco, este terrible intento de reconciliación; pero al mismo tiempo, se ponía más

claramente de manifiesto que, en cualquier culto, lo que se ofrece no es lo esencial, sino únicamente un sustitutivo. La esencia del sacrificio en las religiones naturales, incluyendo la de Israel, se basa en la idea de la sustitución, pero ¿cómo pueden los sacrificios de animales o las ofrendas de las primicias representar o sustituir al hombre, para obtener su salvación? Todo ello no es una representación verdadera, sino un reemplazo y el culto que de aquí se deriva, es un culto sustitutivo que, de algún modo, carece de lo esencial.

¿En qué consiste la singularidad de la liturgia de Israel? Por de pronto, indudablemente, en su destinatario. Otras religiones dirigen su culto, con frecuencia, a poderes penúltimos. No le rinden culto al Dios único y verdadero precisamente por esa conciencia de que de nada le pueden servir los sacrificios de animales. Los sacrificios van destinados a los «poderes y las fuerzas», con los que el ser humano tiene que verse a diario, a los que tiene que temer, a los que tiene que volver propicios, con los que tiene que reconciliarse. Israel no sólo ha repudiado a esos «dioses», sino que siempre los ha considerado como demonios que sitúan al hombre como a un extraño ante sí mismo y ante el Dios verdadero: Dios es el único que merece adoración, y éste es el primer mandamiento.

Al único Dios se le adora mediante un amplio sistema sacrificial, escrupulosamente reglamentado en la Torá. Pero si observamos más de cerca la historia del culto en Israel, nos encontramos con una segunda peculiaridad que, si la seguimos con coherencia, nos lleva en último extremo, hasta Jesucristo, introduciéndonos así en el Nuevo Testamento. Precisamente desde la perspectiva de la teología del culto, el Nuevo Testamento tiene una estrechísima relación con el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento es la mediación interior de elementos, que se dan en el Antiguo Testamento, que son inicialmente opuestos, y que quedan integrados en la figura de Jesucristo, en su cruz y su resurrección. Precisamente lo que, en un primer momento, pudiera parecer como una ruptura, se manifiesta después como el verdadero

«cumplimiento», en el que, de forma inesperada, desembocan y se integran los caminos precedentes.

Quien sólo leyera, por ejemplo, el libro del Levítico en sí mismo —prescindiendo del capítulo 26 con su amenaza de destierro y con la promesa de perdón— podría llegar a la conclusión de que aquí se establece una forma de culto con validez eterna. Se habría establecido un orden mundial permanente, que no podría concretarse en ninguna historia posterior, ya que, en el ciclo de los años, siempre produciría nuevamente expiación, purificación y restauración. Estaríamos ante un orden estático o, si se quiere, cíclico del mundo que permanece siempre igual, porque lleva dentro de sí, y en la medida adecuada, sus pesos y contrapesos. Pero ya el capítulo 26, en cierto modo, rompe con esta apariencia; es más importante leer el Levítico en el contexto de la Torá y de la Biblia.

Me parece significativo el hecho de que, tanto el Génesis como el Éxodo, sitúen en el comienzo de la historia del culto dos acontecimientos en los que se alude a la problemática de la representación de forma explícita. En primer lugar, el sacrificio de Abrahán. El patriarca, obedeciendo el mandato recibido de Dios, quiere sacrificar a su único hijo, Isaac, destinatario de la promesa. Al ofrecérselo le ofrece todo, ya que, si no tiene descendencia, el ofrecimiento de la tierra otorgada a su descendencia carecería de sentido. En el último instante Dios mismo impide que lleve a cabo este tipo de sacrificio; a cambio, se le entrega un carnero —un cordero macho— que podrá ofrecer a Dios en lugar de su hijo. Así se constituye el sacrificio vicario por orden divina: Dios da el cordero que Abrahán, a su vez, le devolverá como ofrenda. «Te ofrecemos de los mismos bienes que nos has dado» dice consecuentemente el Canon Romano. De algún modo, esta historia tenía que dejar una espina, a la espera del verdadero «cordero» que viene de Dios y que, precisamente por ello, no es un sustitutivo sino «representación» verdadera en la que nosotros mismos somos llevados a Dios. La teología del culto cristiano —comenzando por Juan el Bautista— ha reconocido en Cristo el «cordero» enviado por Dios. El Apocalipsis describe este cordero sacrificado, que vive

inmolado, como el centro de la liturgia celestial y que ahora, por medio del sacrificio de Cristo, está presente en medio del mundo convirtiendo en superfluas las liturgias sustitutivas (Ap 5).

El segundo acontecimiento es el que está en la base de la institución de la liturgia pascual en Ex 12. Aquí el sacrificio del Cordero pascual se sitúa en el centro del año litúrgico. Al mismo tiempo regula la memoria creyente de Israel, fundamento perenne de su fe. El cordero aparece claramente como el rescate mediante el cual Israel es librado de la muerte de los primogénitos. Pero este rescate también tiene carácter de referencia, ya que lo que Dios reclama es, a fin de cuentas, a los primogénitos mismos: «consagrarás a Yahveh todo lo que abre el seno materno. Todo primer nacido de tus ganados, si son machos, pertenecen también a Yahveh» (Ex 13,12). El cordero inmolado habla de la santidad necesaria del hombre y de la creación en su totalidad, remite más allá de sí mismo. El sacrificio pascual, por así decirlo, no se detiene en sí mismo, sino que compromete a los primogénitos y, con ellos, al pueblo entero, a la totalidad de la creación. A partir de aquí puede comprenderse la insistencia con la que Lucas, ya en los relatos de la infancia, califica a Jesús, como «primogénito» (Le 2,7). Una insistencia similar se da también en las cartas de la cautividad, que presentan a Cristo como el «primogénito de la creación» en el que ha acontecido esa santificación de la primogenitura que nos abarca a todos.

Pero quedémonos, de momento, en el Antiguo Testamento. Aquí la naturaleza del sacrificio está continuamente acompañada y cuestionada por una inquietud profética. Ya en 1 Sm 15,22 nos encontramos con una primitiva palabra profética que, con distintas variaciones, podemos encontrar en el Antiguo Testamento y que volverá a ser asumida por Cristo: «Obedecer vale más que un sacrificio; ser dócil más que la grasa de carneros». En Oseas aparece de la siguiente forma: «Quiero misericordia, y no sacrificios. Conocimiento de Dios, más que holocaustos» (6,6). En labios de Jesús adopta una forma muy sencilla y elemental: «Misericordia quiero, y no sacrificios» (Mt 9,13; 12,7)

De este modo, el culto en el templo siempre estuvo acompañado de una conciencia aguda de su propia insuficiencia. «Si tuviera hambre, no te lo diría, porque mío es el orbe y cuanto lo habita. ¿Es que voy a comer carne de toros, o a beber sangre de machos cabríos? Ofrece al Señor un sacrificio de alabanza, cumple tus votos al Altísimo» (Sal 50 [49] 12-14). La crítica radical al templo que hizo Esteban en un encendido discurso, según el relato de Hch 7, es, sin duda, insólito en su forma y está determinado por el nuevo pathos de la fe cristiana; sin embargo, no es algo nuevo en la historia de Israel, en la que siempre se puso en entredicho la manera concreta de concebir el sacrificio. Al fin y al cabo, Esteban toma la afirmación central de su crítica del profeta Amos: «Yo detesto y rehúso vuestras fiestas, no quiero oler vuestras ofrendas. Aunque me ofrezcáis holocaustos y dones, no me agradarán; no aceptaré los terneros cebados que sacrificáis en acción de gracias. Retirad de mi presencia el estruendo del canto, no quiero escuchar el son de la cítara» (Am 5,21-23; Hch 7,42s cita Am 5,25-27).

El discurso de Esteban tiene su punto de partida en la acusación de haber dicho «que Jesús Nazareno, destruirá este lugar [el templo] y cambiará las costumbres que Moisés nos ha transmitido». Esteban contesta sólo indirectamente a esta afirmación, subrayando la línea crítica del Antiguo Testamento acerca del templo y el sacrificio. Él lee la crítica de Amos 5,25-27, cuyo sentido original es de difícil interpretación, y lo hace en la versión de la Biblia griega en la que el culto de los cuarenta años en el desierto se sitúa en la misma línea que la adoración del becerro de oro. La liturgia de todo este periodo fundacional de Israel aparece, en este contexto, como la continuación de la primera caída: «Casa de Israel, ¿acaso me ofrecisteis sacrificios y ofrendas en los cuarenta años del desierto? No, transportasteis la tienda de Moloc y el astro de vuestro dios Refaín, imágenes que os fabricasteis para adorarlas». Los sacrificios de animales en cuanto tales aparecen aquí como una trasgresión de la adoración al único Dios. Estas palabras proféticas, citadas por Esteban en la versión de los alejandrinos, tuvieron que producir un enorme shock en los oyentes, pero incluso podría haber añadido también las dramáticas palabras del profeta Jeremías:

«Cuando saqué a vuestros padres de Egipto, no les ordené ni les hablé de holocaustos y sacrificios» (7,22). Esteban renuncia a profundizar en estos textos, que nos hacen intuir las grandes discrepancias internas del Israel preexílico, y en su lugar, añade otros tres argumentos para entender el sentido de su interpretación del mensaje de Cristo.

Moisés —argumenta— hizo la tienda, conforme al mandato de Dios, según el modelo que había visto en el monte (7,44; Ex 25,40). Eso significa que el templo terreno tan sólo es una copia, y no el verdadero templo; es una imagen que remite más allá de sí misma. David encontró gracia ante Dios y pidió construir una morada para el Dios de Jacob: «Pero fue Salomón el que la construyó» (7,47). El paso de la tienda, con toda su provisionalidad, a una casa que intenta encerrar a Dios en un edificio de piedra, se considera ya como apostasía, pues «el Altísimo no habita en casas hechas por mano de hombre». Finalmente, Esteban pone de relieve, junto con la idea del carácter provisional —perceptible aún en la tienda, pero oculta en la casa— la dinámica interna de la historia veterotestamentarias que ha de tender a superar ese carácter provisional. Cita la profecía mesiánica que, en cierto modo, constituye el punto culminante del Deuteronomio (18,15) y que le suministra la clave de interpretación de todo el Pentateuco: «Dios suscitará entre vuestros hermanos un profeta como yo» (7,37). Si la obra fundamental de Moisés fue la erección de la tienda y el ordenamiento del culto que, al mismo tiempo, constituía el núcleo del orden jurídico y moral, es evidente que el nuevo y definitivo profeta dejará atrás la era de la Tienda con su carácter provisional, así como los falsos sacrificios, «destruirá» el templo y, de hecho, «cambiará las leyes» que Moisés había transmitido. La línea de los profetas que siguieron a Moisés, que fueron los grandes testigos del carácter provisional de todas esas costumbres y que, con su llamada, hicieron avanzar la historia hacia el nuevo Moisés, tiene su cumplimiento en el Justo que muere en la cruz (7,5 ls).

Esteban no niega las afirmaciones que vierten contra él; antes bien, intenta demostrar por qué es precisamente en ellas donde se da la

fidelidad más profunda al mensaje del Antiguo Testamento y al mensaje de Moisés. En este contexto, cobra importancia el hecho de que la acusación contra el primer mártir de la historia de la Iglesia coincide, incluso en su formulación, con la acusación que cobra un papel central en el proceso contra Jesús. A Jesús se le acusó de haber dicho: «Yo destruiré este templo, edificado por hombres, y en tres días construiré otro no edificado por hombres» (Me 14,58). Aunque es cierto que los testigos no pudieron ponerse de acuerdo sobre las palabras exactas de la profecía de Jesús (14,59), no es menos cierto que esas palabras desempeñaron un papel central en la disputa acerca de Jesús. Nos encontramos, pues, en el centro mismo de la cuestión cristológica, la pregunta por la identidad de Jesús y, al mismo tiempo, en el centro de aquello en lo que consiste la verdadera adoración a Dios.

La profecía de la destrucción del templo atribuida a Jesús remite, por sí misma, a la escena de la purificación del templo relatada por los cuatro evangelistas. Este hecho no podía ser considerado únicamente como un acceso de cólera contra los abusos que podían existir en todos los santuarios, sino que, en última instancia, tenía que ser valorado como un ataque contra el culto del templo, en el que se incluían tanto los animales para el sacrificio, como la moneda propia del templo y que allí se podía adquirir. Ninguno de los sinópticos se hace eco de las palabras de Jesús en este contexto, es Juan quien las presenta como una manifestación profética mediante la cual explica su actuación: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19). Jesús no dice que él vaya a destruir el templo: esta será la versión que darán los falsos testigos contra él. La suya es una profecía de la cruz; lo que deja entrever es que la destrucción de su cuerpo terrenal será, al mismo tiempo, el fin del templo. Con su resurrección comenzará el nuevo templo: el cuerpo vivo de Jesucristo que ahora estará ante la presencia de Dios y que será el lugar de todo culto. Con este cuerpo abraza a todos los hombres: ya no es la tienda construida por mano de hombre, es el lugar de la verdadera adoración a Dios que disuelve las tinieblas y pone en su lugar la realidad. Por su parte, la profecía de la resurrección, leída en toda su profundidad, es, al mismo

tiempo, una profecía de la eucaristía: se anuncia el misterio del cuerpo de Cristo inmolado y, precisamente por ello, cuerpo viviente que se nos ofrece, introduciéndonos, de ese modo, en la comunión real con el Dios vivo.

En ese contexto hay que situar también otro aspecto que se encuentra en los evangelios sinópticos. Todos ellos narran que, en el momento de la muerte de Jesús, el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo (Me 15,38; Mt 27,51; Le 23,45). Con ello quieren decir que en el instante de la muerte de Jesús concluye la función del antiguo templo. Queda «destruido». Ya no es el lugar de la presencia de Dios, el «escabel de sus pies», sobre el que ha descendido su gloria. La destrucción exterior del templo, que tendrá lugar pocos decenios después, ya está anunciada teológicamente. El culto a las imágenes, el culto sustitutivo acaba en el momento en el que se ha realizado el culto verdadero, la entrega del Hijo que se ha hecho hombre, «cordero», «primogénito» que recoge en sí toda la adoración de Dios. Este culto verdadero deja atrás la sombra y las imágenes, y nos introduce en la realidad de la unión del hombre con el Dios vivo. El gesto profético de la purificación del templo, de la renovación del culto a Dios en su forma verdadera, ha llegado, de esta forma, a su fin. Se ha cumplido la profecía: «El celo de tu casa me devora» (Sal 69 [68] 10; Jn 2,18); en último extremo, fue el «celo» de Jesús por la adoración verdadera el que le llevó a la cruz. Precisamente de este modo se allanó el camino hacia la casa de Dios «verdadera, no hecha por mano de hombres»; el cuerpo resucitado de Cristo. También se cumple la interpretación que los sinópticos añaden al signo profético: «Mi casa se llamará Casa de oración para todos los pueblos» (Me 11,17). Con la destrucción del templo se abre el nuevo universalismo del culto «en espíritu y verdad» (Jn 4,23) que Jesús había anunciado en la conversación con la samaritana. Ahí, espíritu y verdad no pueden ser concebidos de forma subjetiva, o al modo de la Ilustración, sino partiendo de aquél que pudo decir de sí mismo: Yo soy la verdad... (Jn 14,6).

Antes de intentar sacar las conclusiones que resuman la dinámica interna de la idea del culto en el Antiguo Testamento, la íntima

conciencia del carácter provisional de los sacrificios del templo, y el anhelo de una novedad más grande e incluso indescriptible, tenemos que intentar escuchar las voces de la tendencia fundamentalmente crítica que se ha manifestado hasta ahora, porque en esas voces se va delineando lo nuevo.

Si en el Israel preexílico siempre habían existido voces que se habían puesto en guardia frente a la forma de un sacrificio más rígido y tendente a un culto exterior o sincretista, el exilio asumió el reto de formular con claridad lo positivo, lo venidero. Ya no existía el templo, ni ninguna forma pública y comunitaria de adoración de Dios, tal y como estaba prevista por la Ley. Israel tuvo que sentirse infinitamente pobre y miserable, se presentaba ante Dios con las manos vacías. Ya no había expiación y la alabanza de la «oblación perpetua» ya no se elevaba a Dios. En esta época de crisis fue tomando cuerpo, cada vez con mayor claridad, la idea de que el sufrimiento de Israel por y para el grito de su corazón abatido, su apremiante oración, eran ante Él como «sacrificios de animales» y perfume de incienso: precisamente las manos vacías y el corazón lleno eran, en sí mismos, «culto» y podían compensar interiormente los sacrificios que faltaban del templo.

En el tiempo de la nueva represión del culto judío, bajo Antíoco IV Epífanes (175-163) estas ideas, que encontramos expresadas en el libro de Daniel, cobraron nueva fuerza y profundidad. Seguían gozando de actualidad incluso después de la renovación del templo por los Macabeos, cuando —en contraposición con la unión de sacerdocio y realeza de los Macabeos— se formó la comunidad de Qumrán que no quería reconocer este templo, de tal modo que se orientó de nuevo a un «culto espiritual».

A ello se añade, finalmente, en la región de Alejandría, el contacto con la crítica al culto que hace el pensamiento griego. De este modo, va madurando cada vez más el concepto de la logike latreia (thysia), que encontramos en la Carta a los Romanos 12,3, como respuesta cristiana a la crisis del culto de todo el mundo antiguo. La «palabra» es el sacrificio, la oración que sale del hombre y lleva

dentro de sí toda la existencia del hombre, convirtiéndolo a él mismo en «palabra» (logos). El hombre que adopta la forma de logos y se convierte en logos mediante la oración: eso es el sacrificio, la verdadera gloria de Dios en el mundo.

Si a partir de la experiencia dolorosa del exilio y de la época helenística lo que estaba en primer plano era, en principio, la oración como equivalente del sacrificio exterior, ahora, por medio de la palabra logos se introduce en este pensamiento toda la filosofía de la palabra desarrollada en el mundo griego. El espíritu griego lo elevaría después a la idea de la unión mística con el Logos considerado como el sentido mismo de todas las cosas.

Los Padres de la Iglesia han recogido esta evolución espiritual, calificando la esencia de la eucaristía como oratio, sacrificio en la palabra. Circunscriben, de este modo, el lugar del culto cristiano a la lucha espiritual de la antigüedad, en su búsqueda del verdadero camino del hombre y su encuentro con Dios. Cuando definen la eucaristía sencillamente como «oración», es decir, sacrificio de la palabra, añaden un algo más con respecto a la idea griega del sacrificio del logos, y dan una respuesta a la pregunta que había quedado sin responder en la teología veterotestamentaria de la oración tomada como equivalente al sacrificio.

Los grandes avances veterotestamentarios hacia la idea del culto en la «palabra» estaban impregnados de una gran ambigüedad: por una parte, abren la puerta hacia una nueva forma positiva de adoración a Dios, por otra, dejan ver su insuficiencia. La mera palabra no es suficiente, se espera la restauración del templo purificado. Así se explican las aparentes contradicciones que encontramos en el Salmo 51 (50) donde, por un lado, se encuentra, grandiosamente desarrollado, el nuevo concepto de culto: «Los sacrificios no te satisfacen, si te ofreciera un holocausto, no lo querrías. Mi sacrificio es un espíritu quebrantado». Por otro lado, todo ello apunta a la visión de una consumación futura: «Entonces aceptarás los sacrificios rituales, ofrendas y holocaustos, sobre tu altar se inmolarán novillos» (vv. 18-21). Por el contrario, la mística

helenística del logos, por muy grande y bella que sea, minimiza la dimensión corporal, es mera esperanza de ascenso y de unión con el todo, según el esquema gnóstico del que hemos hablado anteriormente.

La idea del sacrificio del logos tan solo se cumple en el Logos incarnatus, en la palabra que se ha hecho carne y que arrastra a «toda la carne» hacia la adoración a Dios. Ahora el logos ya no es sólo el «sentido» que está detrás y por encima de las cosas. Ahora ha entrado en la carne misma, se ha convertido en cuerpo. El Logos asume nuestros sufrimientos y nuestras esperanzas, la expectación de la creación, y todo lo presenta a Dios. Las dos líneas que el salmo 51 no pudo reconciliar y que corren paralelas a lo largo de todo el Antiguo Testamento sin llegar a unirse, es ahora cuando realmente llegan a encontrarse. Ahora la «palabra» ya no es sólo representación de otra cosa, de algo palpable; ahora se une a toda la realidad de la vida y el sufrimiento del hombre en la entrega que Jesús hace de sí mismo en la cruz. Ahora ya no es culto sustitutivo sino el sacrificio vicario de Cristo que nos acoge y nos conduce a esa semejanza con Dios, a esa entrega por amor que es la única y verdadera adoración.

De este modo, la eucaristía es, desde la cruz y la resurrección de Jesús, el punto de encuentro de todas las líneas de la Antigua Alianza, e incluso de la historia de las religiones en general: el culto verdadero, siempre esperado y que siempre supera nuestras posibilidades, la adoración «en espíritu y verdad». El velo rasgado del templo es el velo rasgado entre la faz de Dios y este mundo: en el corazón traspasado del crucificado queda abierto el corazón del mismo Dios; en él vemos quién es y cómo es Dios. El cielo ya no está cerrado: Dios ha dejado de estar oculto. Por ello, Juan resume el significado de la cruz y, al mismo tiempo, la esencia de la nueva adoración de Dios en la misteriosa profecía del profeta Zacarías (12,10): «Mirarán al que traspasaron» (19,37). Volveremos sobre estas palabras que se repetirán con otro significado en Ap 1,7. Entretanto podemos intentar resumir algunas conclusiones que se derivan de lo expuesto hasta el momento.

1. El culto cristiano, o mejor, la liturgia de la fe cristiana no puede ser considerada sencillamente como una forma cristianizada del culto sinagogal, por mucho que tenga que agradecerle en su configuración concreta. La sinagoga siempre estuvo subordinada al templo, y esto siguió siendo así incluso después de su destrucción. La liturgia de la palabra, que se realiza en ella con una grandiosa intensidad, es consciente de que es incompleta, y en esto se distingue de la liturgia de la palabra en el Islam que —junto con la peregrinación y el ayuno— constituye toda la adoración de Dios exigida por el Corán. La liturgia que tiene lugar en la sinagoga es, en cambio, culto que se celebra en el tiempo, desde el momento en que el templo no existe y espera ser restaurado.

El culto cristiano, por el contrario, considera la destrucción del templo de Jerusalén como definitiva y teológicamente necesaria: su lugar lo ocupa el templo universal del Cristo resucitado, cuyos brazos extendidos en la cruz se abren al mundo para acoger a todos en un abrazo eterno de amor. El nuevo templo ya existe y también el sacrificio nuevo y definitivo: la humanidad de Jesucristo que se ha abierto en la cruz y la resurrección; la oración del hombre Jesús se ha hecho una sola cosa con el diálogo intratrinitario del amor eterno.

A través de la eucaristía Jesús introduce a los hombres en esta oración, que es la puerta siempre abierta de la adoración y el sacrificio verdadero, el sacrificio de la Nueva Alianza, el «culto espiritual» (Rom 12,1).

Los debates teológicos de la Edad Moderna trajeron consigo una fatal consecuencia: el hecho de concebir el culto de la Nueva Alianza como puramente sinagogal, en contraposición con el templo, que era considerado como la expresión de la Ley y por ello como un nivel sencillamente superado de la «religión». Por eso, tanto el sacerdocio como el sacrificio resultaban incomprensibles; no podía percibirse, pues, el definitivo «cumplimiento» de la historia precristiana de salvación y la unidad de los Testamentos. Una consideración más profunda tendrá que reconocer que la liturgia

cristiana no sólo se apoya en la sinagoga, sino también en el templo.

2. Esto significa que el culto cristiano implica universalidad. Es el culto del cielo abierto. Nunca es, tan solo, el acontecimiento de una comunidad que se encuentra en un lugar determinado. Celebrar la eucaristía significa, más bien, introducirse en la adoración a Dios que abarca el cielo y la tierra y que se ha abierto mediante la cruz y la resurrección. La liturgia cristiana nunca es la iniciativa de un grupo determinado, de un círculo particular o, incluso, de una Iglesia local concreta. La humanidad que sale al encuentro de Cristo se encuentra con Cristo que sale al encuentro de la humanidad. Él quiere unir la humanidad y conseguir la única Iglesia, la asamblea de todos los hombres en torno a Dios. La dimensión horizontal y la vertical, la unicidad de Dios y la unidad de los hombres, la comunión de todos los que rinden culto en espíritu y en verdad constituyen una única cosa.

3. Desde aquí habrá que considerar el concepto paulino de la logike latreia, del culto espiritual, como la fórmula más adecuada para expresar la forma esencial de la liturgia cristiana. En este concepto confluyen el movimiento espiritual del Antiguo Testamento, así como los procesos de las purificaciones interiores de la historia de las religiones, la búsqueda humana y la respuesta divina. El logos de la creación, el logos en el hombre, se encuentran con el verdadero y eterno Logos hecho hombre —el Hijo—. Todos los demás intentos de determinación son insuficientes. Si se describe, por ejemplo, la eucaristía, en cuanto fenómeno litúrgico, como «asamblea» o como «cena» a partir del acto fundador en el marco de la Ultima Pascua de Jesús, sólo se habrán captado elementos aislados, pero quedan desvirtuados en un contexto histórico y teológico más amplio. En cambio, la palabra «eucaristía» que hace referencia a la adoración, a saber, a la forma universal de la adoración que tiene lugar en la encarnación, la cruz y la resurrección de Cristo, sí puede servir como fórmula abreviada para la idea de la logike latreia y, por ello, puede servir como definición adecuada para la liturgia cristiana.

4. Finalmente, todas estas conclusiones ponen al descubierto una dimensión fundamental de la liturgia cristiana que tendremos que considerar de forma más concreta en el capítulo siguiente: la liturgia cristiana es, como hemos visto, la liturgia de la promesa cumplida, del movimiento de búsqueda de la historia de las religiones que ha llegado a su meta, pero sigue siendo liturgia de la esperanza. También ella sigue ostentando un carácter provisional. El nuevo templo, no hecho por mano de hombre, está presente pero, al mismo tiempo, está todavía en construcción. El gran gesto del abrazo que ofrece el crucificado, todavía no ha llegado a la meta, acaba de comenzar. La liturgia cristiana es una liturgia en camino, una liturgia del peregrinaje hacia la transformación del mundo que llegará a su cumplimiento cuando Dios lo sea «todo en todo».

# Segunda parte. El espacio y el tiempo en la liturgia

## Capítulo I. Cuestiones preliminares sobre la relación de la liturgia con el espacio y el tiempo

¿Pueden encontrarse, aún, lugares y tiempos santos en la realidad de la fe cristiana? ¿No es acaso el culto cristiano liturgia cósmica que abarca cielo y tierra? Cristo padeció «fuera de las murallas», subraya la Carta a los Hebreos, que añade la exhortación: «Salgamos, pues, a encontrarlo fuera del campamento, cargados con su oprobio» (13,13). ¿No es el mundo entero su santuario? ¿No se consigue la santidad precisamente en la vida diaria vivida según justicia? ¿No consiste nuestro culto en una vida diaria vivida en el amor, en abrirnos al verdadero sacrificio, haciéndonos semejantes a Dios? ¿Acaso puede existir otra sacralidad que no sea el seguimiento de Cristo en la sobria paciencia de la vida cotidiana? ¿Existe otro tiempo sagrado que no sea el amor al prójimo vivido donde y cuando lo requieran las circunstancias de la vida?

Quien se hace estas preguntas toca un aspecto decisivo del concepto cristiano de culto y adoración, pero, al mismo tiempo, pasa por alto un aspecto fundamental acerca del límite de la existencia humana en este mundo: olvida el «todavía no» que forma parte de la existencia humana y da por hecho que ya han llegado el cielo nuevo y la tierra nueva. La venida de Cristo y la difusión de la Iglesia por todo el mundo, la transición del sacrificio del templo a la adoración universal «en espíritu y verdad», constituye un importante primer paso, un paso hacia el cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento. Pero es evidente que la esperanza todavía no ha llegado a su pleno cumplimiento. Todavía no ha llegado la nueva Jerusalén, que ya no necesita templo, porque es su santuario el Señor Dios todopoderoso y el Cordero; todavía no ha llegado la ciudad que no necesita sol ni luna que la alumbre, porque la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero (Ap 21,22ss).

Por ello, los Padres describieron las fases del cumplimiento no sólo mediante la contraposición entre Antiguo y Nuevo Testamento, sino por medio de un esquema en tres pasos: sombra-imagen-realidad. En la Iglesia del Nuevo Testamento la sombra es sustituida por la imagen: «La noche está avanzada, el día se echa encima» (Rom 13,12). Pero estamos aún —como afirma Gregorio Magno— en el tiempo de la aurora en el que se mezclan la oscuridad y la claridad. Ya está amaneciendo, pero aún no ha despuntado el sol. De esta forma, el tiempo del Nuevo Testamento constituye un peculiar momento intermedio, que mezcla el «ya» pero «todavía no» en el que siguen vigentes las condiciones empíricas; al mismo tiempo que ya están superadas, tienen que ser superadas una y otra vez hacia lo definitivo que, con Cristo, ya ha sido inaugurado .

De esta comprensión del Nuevo Testamento como tiempo de transición, como imagen entre sombra y realidad, resulta la forma específica de la teología litúrgica. Tal forma se nos aclara más aún si tenemos presente los tres niveles fundamentales para la constitución del culto cristiano. Existe el nivel intermedio, estrictamente litúrgico, que a todos nos es familiar: se manifiesta en las palabras y acciones de Jesús en la Ultima Cena. Estas constituyen el núcleo de la celebración litúrgica cristiana cuya estructura resulta, por lo demás, de la síntesis del culto de la sinagoga y del templo; de tal manera que el lugar de los actos sacrificiales del templo lo ocupa ahora la plegaria eucarística, como participación en la acción de Jesús en la Ultima Cena, y la distribución de los dones transformados. Pero este nivel estrictamente litúrgico no se fundamenta en sí mismo; sólo puede tener sentido por remitirse a un acontecimiento real y a una realidad que, en su esencia, sigue presente. De lo contrario sería como un recuerdo sin valor alguno, sin un contenido real.

El Señor sólo pudo decir que su cuerpo era «entregado» porque, de hecho, lo entregó; sólo pudo ofrecer la sangre en el nuevo cáliz como sangre derramada por muchos, porque realmente la derramó. Este cuerpo ya no es el cuerpo muerto para siempre de un difunto, ni la sangre es el elemento de vida a la que ahora le falta la vida. Es,

más bien, la entrega que se convierte en don, porque el cuerpo entregado por amor y la sangre derramada por amor han entrado, por medio de la resurrección, en la eternidad del amor que es más fuerte que la muerte. Sin la cruz y la resurrección, el culto cristiano es vano y una teología de la liturgia que dejara de lado esta relación, realmente sólo estaría hablando de un juego vacío.

Pero hay que señalar algo importante si reflexionamos sobre el auténtico fundamento en el que se apoya la liturgia cristiana. La crucifixión de Cristo, la muerte en la cruz y, de manera diferente, el hecho de la resurrección del sepulcro, que da incorruptibilidad a lo corruptible, son acontecimientos históricos únicos que, en cuanto tales, pertenecen al pasado. A ellos son aplicables, en sentido estricto, el «semel» (ephapax) —el «una vez» que la Carta a los Hebreos pone de relieve con tanta insistencia frente a los sacrificios reiterativos de la Antigua Alianza—. Pero si únicamente fuesen hechos del pasado, como todos los datos que aprendemos en los libros de historia, no podría existir una simultaneidad con ellos. En último término, serían inalcanzables para nosotros.

Al acto exterior de la crucifixión corresponde, sin embargo, un acto interior de entrega (el cuerpo es «entregado por vosotros»): Nadie me quita la vida, sino que yo la entrego libremente, dice el Señor en el Evangelio según san Juan (10,18). Este acto de entrega no es, en modo alguno, sólo un acontecimiento espiritual. Es un acto espiritual que incluye lo corporal, que abarca a todo el ser humano, es, al mismo tiempo, un acto del Hijo: la obediencia de la voluntad humana de Jesús está inmersa en el sí perpetuo del Hijo al Padre, según la brillante formulación de Máximo el Confesor.

De este modo, este «dar», en el pasivo de ser crucificado, encamina la pasión de la naturaleza humana a la acción del amor. Y abarca todas las dimensiones de la realidad: cuerpo, alma, espíritu, logos. Así como el dolor corporal encamina hacia el pathos del espíritu, y se convierte en el sí de la obediencia, así encamina el tiempo hacia lo que va más allá del tiempo. El verdadero acto interior, que no existiría sin el acto exterior, sobrepasa el tiempo, pero por proceder

del tiempo, siempre puede ser en él recuperado. Por ello, es posible la simultaneidad. Este es el sentido de las palabras de san Bernardo de Claraval cuando dice que el setnel verdadero («una vez») lleva dentro de sí el semper («siempre»); en lo único tiene lugar lo permanente.

En la Biblia es la Carta a los Hebreos la que más acentúa el «una vez» pero quien la lea atentamente, encontrará que es precisamente la relación expresada por san Bernardo la que pone al descubierto su verdadero sentido. El ephapax (una vez) está ligado al aionios (perpetuo). El «hoy» abarca todo el tiempo de la Iglesia. Por ser esto así, la liturgia cristiana no es sólo algo que apunta al pasado, sino que se vive en contemporaneidad con lo que es fundamento de la propia liturgia. Ese es el verdadero núcleo y la verdadera grandeza de la celebración eucarística, que siempre es más que un banquete: es encaminarse hacia el interior de la contemporaneidad con el misterio de la Pascua de Cristo, de su salida de la tienda de lo transitorio para situarse en la presencia de Dios.

Volvamos al punto de partida. Decíamos que existe el nivel del acontecimiento fundante y, en segundo lugar, el de la rememoración y actualización litúrgica, es decir, el nivel propiamente litúrgico. He intentado demostrar que ambos niveles están interrelacionados. Si el pasado y el presente se compenetran de este modo, si lo fundamental de lo pasado no es simplemente ser pasado, sino ser la fuerza que va más allá de los presentes que se suceden, ello significa que también el futuro está presente en este acontecimiento, que tiene que ser calificado, según naturaleza, como anticipación de lo venidero.

Pero no debemos precipitarnos en esto. Y es que se hace inevitable pensar de inmediato en el eschaton, en la parusía, y con razón. Hay que tener en cuenta, además, otra dimensión: esta liturgia —lo hemos visto— no es sustitución excluyente sino que tiene una función vicaria. Aquí se hace patente el significado de esta distinción. Lo que se sacrifica no son animales, no es un «algo» que, al fin y al cabo, sigue siendo ajeno a mí. Esta liturgia se basa en la

pasión vivida por un hombre que con su yo, ciertamente, toca el misterio del Dios vivo mismo que es «Hijo». Por tanto, nunca podrá ser una mera adió litúrgica. Su origen lleva dentro de sí su futuro, también en el sentido de que la sustitución-representación incluye en sí a los representados, no permanece exterior a ellos sino que los forma.

La simultaneidad con la Pascua de Cristo que tiene lugar en la eucaristía de la Iglesia es, después de todo, también una realidad antropológica. La celebración no es sólo un rito, no es sólo un «juego» litúrgico, pues quiere ser logike latreia, transformación de mi existencia en dirección al logos, simultaneidad interna entre mi yo y la entrega de Cristo. Su entrega quiere convertirse en la mía para que se consume la simultaneidad y se lleve a cabo el hacerse igual a Dios. Por ello, el martirio se consideraba en la Iglesia antigua como una verdadera celebración eucarística, la realización extrema de la simultaneidad con Cristo, el ser uno con El.

La liturgia me remite, en efecto, a la vida cotidiana, a mí en mi existencia personal. Apunta, tal y como vuelve a decir san Pablo en el texto mencionado, a que «nuestros cuerpos» (es decir, nuestra existencia terrena real) se conviertan en «víctimas vivas», unidas al «sacrificio» de Cristo (Rom 12,1). Sólo así se explica esa característica propia de toda liturgia cristiana: la intensidad con que pedimos a Dios que acepte nuestros dones.

Una teología que no vea las relaciones aquí consideradas, sólo puede considerar esto como contradictorio o como una recaída en lo precristiano, puesto que el sacrificio de Cristo fue aceptado hace mucho tiempo. Sí, pero en cuanto función vicaria no ha finalizado. El semel (una vez) quiere alcanzar el semper (siempre). Este sacrificio sólo estará completo cuando el mundo se haya convertido en el lugar del amor, tal y como lo ve san Agustín en su Civitate Dei. Entonces —hablamos de ello al principio— el culto consumado será la consumación del acontecimiento del Gólgota. Por ello, cuando pedimos que se acepten nuestros dones, pedimos que la función vicaria se haga realidad y nos asuma. Por eso, en las oraciones del

Canon Romano, nos unimos a los grandes sacrificadores de los primeros tiempos: Abel, Melquisedec, Abrahán. Ellos salieron al encuentro del Cristo que había de venir, fueron anticipación de Cristo o, como decían los Padres, «typoi» de Cristo. También los que le precedieron pudieron conseguir esa simultaneidad con Él que nosotros imploramos.

Podríamos tener la tentación de decir que esta tercera dimensión de la liturgia, su estar tendida entre la cruz de Cristo y el hecho de formar parte viva de quien nos ha representado y de quien quiere que seamos «uno» con El (Gál 3,18.28), expresa su exigencia moral. E indudablemente, el culto cristiano contiene una exigencia moral, pero se trata de algo más que un mero moralismo. El Señor se nos ha adelantado: ha hecho lo que a nosotros nos correspondía hacer, ha abierto el camino que nosotros no podíamos abrir porque no teníamos la fuerza suficiente para construir un puente hacia Dios. El mismo se hizo puente. Y ahora se trata de que nosotros nos dejemos incluir en ese ser «para», que nos dejemos abrazar por su brazos abiertos que nos elevan. El, el Santo, nos santifica con la santidad que nosotros jamás podríamos darnos a nosotros mismos.

Somos incluidos en el gran proceso histórico en el que el mundo avanza hacia la promesa de «Dios todo para todos». En este sentido, lo que a primera vista aparece como la dimensión moral es, al mismo tiempo, la dinámica escatológica de la liturgia; la «plenitud» de Cristo, de la que hablan las cartas de la cautividad de san Pablo, se hace realidad y, sólo así, se consuma el acontecer pascual a través de la historia, el «hoy» de Cristo perdura hasta el final (Heb 4,7ss).

Si ahora retomamos las reflexiones que hemos hecho en este capítulo, nos damos cuenta de que, en dos ocasiones y en distintos ámbitos, nos hemos encontrado con un esquema de tres pasos. La liturgia, según hemos visto, se caracteriza por la tensión con la Pascua histórica de Jesús (cruz y resurrección), su fundamento real. En la singularidad de este acontecimiento se ha constituido algo permanente que —y este es el segundo paso— por medio de la

acción litúrgica se introduce en nuestro presente, y —tercer paso— quiere abarcar, a partir de aquí, la vida de los celebrantes, y en último extremo, toda la realidad histórica. El acontecimiento inmediato —la liturgia— sólo tiene sentido y significado para nuestra vida porque lleva dentro de sí las otras dos dimensiones; pasado, presente y futuro se compenetran y tocan la eternidad.

Antes habíamos conocido tres fases en la historia de la salvación que —según la fórmula de los Padres de la Iglesia— avanza desde la sombra hacia la realidad pasando por la imagen. Con ello habíamos visto que en nuestro tiempo —el tiempo de la Iglesia— nos encontramos en este nivel intermedio del movimiento histórico: el velo del templo se ha rasgado, el cielo se ha abierto gracias a la unión del hombre Jesús y, con él, la unión de toda la humanidad con el Dios vivo. Pero sólo se nos hace partícipe de esta nueva apertura por medio de los signos de salvación. Nosotros necesitamos de la mediación y todavía no vemos al Señor «tal y como es». Si ahora sobreponemos los dos esquemas —el histórico y el litúrgico— se pone de manifiesto que la liturgia es la expresión exacta de esta misma situación histórica, que expresa el carácter intermedio del tiempo de las imágenes en el que nos encontramos. La teología de la liturgia es, de un modo particular, «teología simbólica», teología de los símbolos que nos unen con Aquél que está al mismo tiempo presente y oculto.

De aquí deriva, a fin de cuentas, la respuesta a la pregunta de la que habíamos partido: después de que se rasgara el velo del templo y quedara abierto para nosotros el corazón de Dios en el corazón traspasado del crucificado ¿todavía necesitamos de un espacio sagrado, de un tiempo sagrado, de unos símbolos mediadores? Sí, los necesitamos, precisamente para que aprendamos, por medio de la «imagen», por medio del signo, a ver el cielo abierto, para que lleguemos a ser capaces de reconocer el misterio de Dios en el corazón traspasado del crucificado.

La liturgia cristiana ya no es un culto sustitutivo, sino un acercamiento hacia nosotros de aquel que lo lleva a cabo, es una

participación en su acción vicaria como si participáramos de la realidad misma. Participamos en la liturgia celestial, sí, pero esta participación se nos hace presente mediante los signos terrenales que el Redentor nos ha mostrado como espacio de su realidad. En la celebración litúrgica se realiza, por así decirlo, una inversión de exitus y reditus, la salida se convierte en retorno, el descenso de Dios en nuestro ascenso. La liturgia introduce el tiempo terrenal, en el tiempo de Jesucristo y en su presencia. Es el punto de inflexión en el proceso de la sanación, el pastor carga sobre sus hombros a la oveja perdida y la lleva a casa.

## Capítulo II. Lugares sagrados, el significado del templo

Incluso los enemigos más decididos de lo sacro, en este caso del lugar sagrado, admiten que la comunidad cristiana necesita un lugar para reunirse. A partir de aquí, definen la función de la iglesia, en un sentido no sagrado sino estrictamente funcional, como algo que posibilita la reunión litúrgica. Ésta es, indiscutiblemente, una función fundamental de la iglesia como edificio, que la distingue también de la forma clásica del templo en la mayor parte de las religiones. El sumo sacerdote lleva a cabo el rito expiatorio en el Santo de los Santos de la Antigua Alianza, nadie aparte de él puede entrar, y sólo él puede hacerlo una vez al año. De la misma manera, tampoco los templos de todas las demás religiones suelen ser, por regla general, lugares de reunión para los orantes, sino ámbitos de culto reservados a la divinidad.

El hecho de que el templo cristiano recibiera ya desde bien pronto el nombre de «domus ecclesiae» (casa de la «Iglesia», de la asamblea del pueblo de Dios) y más tarde y, de forma abreviada, se utilizara la palabra ecclesia (asamblea, Iglesia) no sólo para la comunidad viva, sino también para la casa que la acogía, pone de manifiesto una concepción distinta: Cristo mismo realiza el «culto» ante el Padre, se convierte en culto para los suyos, desde el momento en que se reúnen con Él y en torno a Él. Sin embargo esta distinción fundamental entre el ámbito de la liturgia cristiana y los «templos»

no hay que llevarla al extremo de una falsa contraposición, en la que quedaría truncada la continuidad interna de la historia religiosa de la humanidad: en el Antiguo y en el Nuevo Testamento nunca queda suprimida tal continuidad, a pesar de todas las diferencias existentes.

Cirilo de Jerusalén, en su Catequesis 18 (23-25), subraya, con razón, el hecho de que la palabra convocatio (sinagoga-ekklesia = asamblea del pueblo de Dios convocado), cuando aparece por primera vez, concretamente en el Pentateuco, con motivo del nombramiento de Aarón, está orientada hacia el culto. Señala que esto vale también para todos los demás pasajes de la Torá y que no pierde esta orientación incluso cuando pasamos al Nuevo Testamento.

La convocación, la asamblea, tiene una finalidad; esa finalidad es el culto del que parte y al que se dirige la llamada. El culto es el que une a los convocados, el que dignifica la reunión y le da su significado, equivale a ser una sola cosa, con esa «paz» que el mundo no puede dar. Esto se hace patente también si tenemos en cuenta el prototipo de «ekklesia» presente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento; la comunidad del Sinaí. Esta comunidad se reúne para escuchar la palabra de Dios y sellarla mediante el sacrificio, de modo que surja la «alianza» entre Dios y el hombre.

Pero, en lugar de seguir con estas consideraciones de carácter general, observemos más de cerca la configuración concreta del espacio celebrativo3. Louis Bouyer ha mostrado —siguiendo, sobre todo, las investigaciones de E. L. Sukenik— cómo el templo cristiano nace en continuidad con la sinagoga, y cómo, después, sin rupturas dramáticas, adquiere su novedad específicamente cristiana por medio de la comunión con Jesucristo, el crucificado y resucitado.

Esta continuidad estrecha con la sinagoga, con su forma arquitectónica y cultual, no supone ninguna contradicción con lo que dijimos anteriormente: es decir, que la liturgia cristiana incluye también el templo y no es sólo la continuación de la sinagoga. Pues la sinagoga misma se entendía como referida al templo. La

sinagoga no era únicamente el lugar de la instrucción, una especie de sala para la instrucción religiosa, según dice Bouyer, sino que siempre estuvo orientada hacia la presencia de Dios. Pero, para los judíos, esta presencia de Dios estaba (y está) estrechamente vinculada al templo. Según esto, la sinagoga estaba caracterizada por dos puntos neurálgicos. Uno de ellos es la «cátedra de Moisés», de la que también el Señor habla en el Evangelio (Mt 23,2). El rabino no habla por sí mismo, no es un profesor que analiza y hace una reflexión intelectual sobre la palabra de Dios: hace presente la palabra que Dios dirigió y dirige a Israel por mediación de Moisés. Dios habla hoy por medio de Moisés. La cátedra de Moisés es un signo de que el Sinaí no es tan solo una experiencia del pasado, ya que lo que aquí acontece no es solo el discurso de un hombre, sino Dios que habla.

Por tanto, la cátedra de Moisés no existe en sí misma y para sí misma. Tampoco se dirige únicamente hacia el pueblo, sino que el rabino —como todos los demás en la sinagoga— dirige su mirada hacia el Arca de la Alianza, o mejor, hacia la urna de la Torá que representa al arca perdida. El Arca de la Alianza había sido hasta el exilio, el único «objeto» que podía ocupar un lugar en el Santo de los Santos y que le otorgaba su carácter peculiar. El arca era entendida como un trono vacío, sobre el cual se posaba la shekiná: la nube de la presencia de Dios. Los querubines que, en cierto modo, representaban los elementos del mundo, figuraban allí como «asistentes al trono»; ya no son divinidades autónomas sino la expresión de las fuerzas de la creación que adoran al único Dios. «Tú que te sientas sobre querubines» es la invocación que se hace al Dios que los cielos no pueden abarcar, pero que ha elegido el arca como «escabel» de sus pies. En este sentido, el arca encarna algo así como la presencia real de Dios entre los suyos: es, al mismo tiempo, la forma imponente que adopta la ausencia de imágenes del culto veterotestamentario, que deja a Dios en su soberanía y le ofrece, por así decirlo, sólo el escabel de su trono.

El Arca de la Alianza se perdió en el exilio y, a partir de entonces, el Santo de los Santos quedó vacío. Así lo encontró Pompeyo cuando,

tras cruzar el templo, descorrió la cortina lleno de curiosidad y entró en el Santo de los Santos. En ese espacio vacío se encontró, precisamente, con lo específico de la religión bíblica: el Santo de los Santos vacío se había convertido también ahora en un acto de espera, de esperanza en que el mismo Dios restaurará su trono.

Si la sinagoga encierra en la urna de la Torá una especie de Arca de la Alianza, este hecho la convierte en un espacio para una especie de «presencia real», puesto que en ella se guardan los rollos de la Torá, la palabra viva de Dios, por medio de la cual reina en Israel, en medio de su pueblo. Por eso, el escriño se rodeaba con los símbolos del más profundo respeto, que se corresponden con la misteriosa presencia de Dios: estaba protegido por un velo delante del cual ardían las siete velas de la menorá, el candelabro de siete brazos.

El hecho de haber dotado a la sinagoga con un «Arca de la Alianza» no significa, de ningún modo, que la comunidad local se convirtiera en autárquica, autosuficiente, sino que es precisamente, el lugar de su autotrascendencia hacia el templo, hacia la comunión del único pueblo de Dios basada en el único Dios: la Torá es, en todas partes, la misma. De este modo, el arca remite más allá de sí misma, al único lugar de presencia que Dios ha elegido para sí —el Santo de los Santos en el templo de Jerusalén. Este Santo de los Santos siguió siendo, como lo expresa Bouyer, «el último punto neurálgico del culto en la sinagoga» (21). «Así, todas las sinagogas del tiempo de nuestro Señor y las que vendrían después, estaban orientadas hacia Jerusalén». El rabino y el pueblo miran hacia el «Arca de la Alianza» y, al hacerlo, se orientan hacia Jerusalén, hacia el Santo de los Santos del templo, en cuanto lugar de la presencia de Dios para su pueblo. Así seguiría ocurriendo incluso después de la destrucción del templo. Si el Santo de los Santos vacío ya había sido la expresión de una esperanza, ahora es el templo destruido el que espera el regreso de la shekiná, el que está a la espera su reconstrucción llevada a cabo por el Mesías que habrá de venir.

Esta orientación hacia el templo y, con ella, la conexión de la liturgia de la palabra de la sinagoga con la liturgia sacrificial del templo, se manifiesta en la forma de la oración. Las oraciones que acompañaban el acto de desenrollar y leer los rollos de la Torá, evolucionaron partiendo de las oraciones rituales que, originariamente, estaban relacionadas con los sacrificios del templo y que ahora —conforme a la tradición del tiempo sin templo— podían considerarse como un equivalente del sacrificio mismo.

La primera de las dos grandes oraciones del rito sinagogal culmina en la recitación conjunta del Quiddush, del que forman parte el himno de los serafines de Is 6 y el himno de los querubines de Ez 3. Bouyer observa al respecto: «Probablemente, el unirse los hombres a este cántico celestial, a este culto del templo, sea la característica fundamental de la ofrenda del incienso que se hacía diariamente, por la mañana y por la noche» (27). Esto nos recuerda indudablemente al Trisagio de la liturgia cristiana, al «tres veces santo» del principio del canon, en el que la comunidad no formula sus propios pensamientos o poesías, sino que es arrebatada y llevada más allá de sí misma, asociándose al canto de alabanza de la creación que entonan los querubines y los serafines.

La otra gran oración de la sinagoga culmina «en la recitación de la Avoda que, según los rabinos, era anteriormente la oración consagratoria del holocausto diario en el templo» (27). La petición que se añadía para pedir la venida del Mesías y la restauración definitiva de Israel podría considerarse, según Bouyer, «como la expresión de la esencia verdadera del culto sacrificial» (28). Recordemos aquí la transición de los sacrificios de animales a la «adoración conforme al Logos» que marca el camino que va del Antiguo al Nuevo Testamento.

Nos queda, todavía, por mencionar un hecho: la sinagoga no dio lugar a ningún tipo de arquitectura propia; más bien se hizo uso de la «construcción típicamente griega destinada a las reuniones públicas, la basílica» (23) cuyas naves laterales, separadas por

columnas, facilitaban la circulación de las personas que entraban en ella.

Me he detenido tanto en la descripción de la sinagoga, porque en ella aparecen ya las constantes fundamentales del espacio litúrgico cristiano y, a partir de aquí, se puede deducir más claramente la unidad esencial de los Testamentos. No es de extrañar que haya sido en las construcciones de la cristiandad semítica, no-griega, es decir, en el ámbito de las iglesias monofisitas y nestorianas del Oriente Próximo, que se separaron de la iglesia imperial bizantina en el transcurso de las controversias cristológicas del siglo V, donde mejor se ha conservado, en su forma original, la relación interna entre sinagoga y templo cristiano, la continuidad y la innovación espiritual.

De la esencia de la fe cristiana resultan tres innovaciones que constituyen el rasgo propiamente nuevo y específico de la liturgia cristiana, frente a la forma aquí esbozada de la sinagoga. La primera, es que la mirada ya no se dirige a Jerusalén: el templo destruido ya no es considerado como el lugar de la presencia terrenal de Dios. El templo de piedra ya no es la expresión de la esperanza de los cristianos; su velo está rasgado para siempre. Ahora se mira hacia el oriente, hacia el sol naciente. No es un culto al sol, es el cosmos que habla de Cristo. A él se aplica ahora el himno al sol del Salmo 19(18), donde se dice: «él (el sol), como un esposo que sale de su alcoba... Asoma por un extremo del cielo, y su órbita llega al otro extremo...» (w. 6ss). Este salmo pasa directamente de ensalzar la creación a la exaltación de la ley. Esto se entiende ahora desde Cristo, que es la palabra viva, el Logos eterno y, con ello, la verdadera luz de la historia que ha surgido en Belén de la cámara nupcial de la Virgen Madre y que ahora ilumina el mundo entero.

El Oriente sustituye, en cuanto símbolo, al templo de Jerusalén, Cristo —representado en el sol— es el lugar de la shekhina, el verdadero trono del Dios vivo. Por medio de la encarnación, la naturaleza humana se ha convertido verdaderamente en el trono de

Dios que, de esta forma, está ligado para siempre a la tierra y es accesible a nuestra oración.

La oración dirigida al oriente fue considerada en la Iglesia antigua como una tradición apostólica. Aunque no se pueda datar exactamente en el tiempo ese cambio de la orientación al oriente, de dirigirse al templo a dirigirse hacia el oriente, lo que sí es seguro es que se remonta a una época muy temprana y que siempre se consideró como un rasgo característico de la liturgia cristiana (igual que ocurría con la oración privada).

En esta «orientación» (oriens = este, oriente, orientación significa, por tanto, «dirigirse al oriente») de la oración cristiana se unen distintos significados. La orientación es, en principio, sencillamente, la expresión del mirar hacia Cristo en cuanto lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Expresa la forma cristológica fundamental de nuestra oración. El hecho de que Cristo esté simbolizado por el sol naciente remite, por su parte, a una cristología determinada por la escatología. El sol simboliza al Señor que volverá, en el último amanecer de la historia. Orar en dirección al oriente significa salir al encuentro del Cristo que viene. La liturgia dirigida al oriente efectúa, por así decir, la entrada en el curso de la historia que se mueve hacia su futuro, hacia el cielo nuevo y la tierra nueva que en Cristo nos salen al encuentro.

Es oración de esperanza, es rezar caminando en la dirección que nos indica la vida de Cristo, su pasión y su resurrección. Precisamente por esto, muy pronto, en parte de la cristiandad, la dirección hacia el oriente quedó indicada por la cruz. Esto pudo resultar de una combinación de Apocalipsis 1,7 y Mt 24,30. En el Apocalipsis de Juan se dice: «Mirad: El viene en las nubes. Todo ojo lo verá; también los que lo atravesaron. Todos los pueblos de la tierra se lamentarán por su causa. Sí. Amén.» El autor del Apocalipsis se apoya aquí en Jn 19,37 donde, al final de la escena de la crucifixión, se cita el misterioso texto del profeta Zac 12,10: «Mirarán al que traspasaron», que ahora adquiere un sentido muy concreto. Finalmente nos encontramos, en Mt 24,30, con las

siguientes palabras del Señor: «Entonces (al final de los días) brillará en el cielo la señal del Hijo del Hombre; y todas las razas de la tierra Se golpearán el pecho (Zac 12,10), viendo venir al Hijo de Hombre sobre las nubes (Dn 7,13) con gran poder y Majestad.»

La señal del Hijo del Hombre, de Aquél al que traspasaron, es la cruz que ahora se ha convertido en la señal de la victoria del Resucitado. De este modo, se funden el simbolismo de la cruz y el del oriente; ambos son la expresión de una misma fe en la cual la conmemoración de la Pascua de Jesús se hace presencia y le ofrece la dinámica de la esperanza, que sale al encuentro de Aquél que ha de venir. Finalmente, el giro al oriente significa también que el cosmos y la historia de la salvación van unidos.

El cosmos también ora, también él espera la salvación. Precisamente esta dimensión cósmica es esencial en la liturgia cristiana. Tal dimensión no se realiza exclusivamente en el mundo hecho por el propio hombre. Siempre es liturgia cósmica —el tema de la creación es parte integrante de la oración cristiana. Esta pierde su grandeza si olvida esta referencia. Por ello es indispensable retomar, allí donde sea posible, la tradición apostólica de orientar hacia el este tanto la construcción de las iglesias, como la misma praxis litúrgica. Volveremos sobre este tema cuando hablemos del ordenamiento de la oración litúrgica.

La segunda novedad respecto a la sinagoga consiste en que aparece un elemento completamente nuevo que en la sinagoga no podía existir: junto al muro oriental, situado en el ábside, está ahora el altar, sobre el que se celebra el sacrificio eucarístico. La eucaristía es, como hemos visto, entrar en la liturgia celestial, coincidir en el tiempo con el acto de adoración de Jesucristo en el que, por medio de su cuerpo, Jesucristo asume el tiempo del mundo, a la vez que lo lleva incesantemente más allá de sí mismo arrancándolo de su propio ser e introduciéndolo en la comunión del amor eterno. De este modo, el altar significa la entrada del oriente en la comunidad reunida y la salida de la comunidad de la cárcel de este mundo a

través del velo ahora abierto; significa participación en la Pascua, en el «paso» del mundo a Dios que ha abierto Cristo.

Es evidente que el altar junto al ábside mira hacia el «Oriente» y, al mismo tiempo, forma parte de él. Si en la sinagoga se había dirigido la mirada más allá del arca de la alianza, del escriño de la Palabra, hacia Jerusalén, con el altar ha surgido un nuevo centro de gravedad. En él —lo repetimos— se hace presente lo que anteriormente había significado el templo. Está al servicio de nuestra simultaneidad con el sacrificio del Logos. De este modo, introduce el cielo en la comunidad reunida o, más bien, la lleva más allá de sí misma, introduciéndola en la comunión de los santos, de todos los lugares y de todos los tiempos. También podríamos afirmar que el altar es, por así decir, el lugar del cielo abierto; no cierra el espacio del templo, sino que lo abre a la liturgia eterna. Tendremos que hablar más adelante de las consecuencias prácticas que trae consigo este significado del altar cristiano, puesto que la pregunta por la posición correcta del altar se encuentra en el centro de las controversias postconciliares.

Sin embargo, antes tenemos que puntualizar algo sobre las reformas de la sinagoga que se deducen de la esencia de la fe cristiana. El tercer elemento que hay que mencionar a este propósito, es el hecho de que el arca de la Escritura mantiene también su lugar dentro del templo, pero con una novedad sustancial. A la Torá se añaden los Evangelios que son la clave para entender el significado de la Torá: «Moisés escribió de mí», dice Cristo (Jn 5,46). El escriño de la Palabra, el «Arca de Alianza» se convierte en el trono del Evangelio que, naturalmente, no deja abolidas las «Escrituras», ni las deja de lado, sino que las interprete de modo que éstas constituyen también las «Escrituras» de los cristianos, sin las cuales el Evangelio carecería de fundamento.

Se mantiene la costumbre sinagogal de cubrir el escriño con un velo para expresar la santidad de la palabra. De este modo resulta completamente natural el rodear también el segundo lugar sagrado, el altar, con un velo a partir del cual se desarrolló el iconostasio en la

Iglesia oriental. La dualidad de los lugares sagrados se convirtió en significativa para la realización de la liturgia: durante la liturgia de la palabra, la comunidad estaba reunida en torno al escriño de los libros sagrados o en torno a la cátedra a ellos asociada y que, por sí misma, pasó de ser la cátedra de Moisés a ser la silla del obispo. El obispo, al igual que el rabino, no habla por su propia autoridad, únicamente interpreta la Biblia en nombre de Cristo, de tal manera que ésta deja de ser palabra escrita y circunscrita al pasado, para volver a convertirse en lo que es: la palabra que Dios nos dirige ahora.

Al término de la liturgia de la palabra, durante la cual los fieles están de pie, rodeando la cátedra del obispo, todos juntos se dirigen al altar donde resuena la voz: «Conversi ad Dominum», dirigios hacia el Señor, es decir, mirad junto con el obispo hacia el oriente en el sentido de las palabras de la carta a los Hebreos: «Fijos los ojos en el que inició y completa nuestra fe: Jesús...» (12,2). La liturgia eucarística se realiza con la mirada puesta en Jesús, es una mirada dirigida hacia Él.

La liturgia tiene, por tanto, dos lugares en la estructura de la iglesia cristiana primitiva. El primero de ellos es el de la liturgia de la Palabra, en el centro del espacio, durante la cual, los fieles se agrupan en torno al «bema», el terreno elevado, en el que se encontraban el trono del Evangelio, la silla del obispo y el ambón. La celebración de la eucaristía propiamente dicha, tiene su lugar en el ábside, junto al altar que es «rodeado» por los fieles que, juntamente con el celebrante, miran hacia el oriente, hacia el Señor que viene.

Finalmente, queda por mencionar una última diferencia entre la sinagoga y las iglesias de los orígenes: en Israel únicamente la presencia de los hombres se consideraba fundamental para la celebración del culto. El sacerdocio universal descrito en Éxodo 19, se refería exclusivamente a ellos. Por consiguiente, las mujeres en las sinagogas sólo podían encontrar sitio en tribunas y palcos. En la Iglesia de Cristo, a partir ya de los apóstoles, no existió tal distinción.

Aunque a las mujeres no se les confiara el ministerio público de la palabra, éstas estaban plenamente integradas en el culto igual que los hombres. Por ello, ahora encontraban sitio, separadas de los varones, naturalmente, en el espacio sagrado, en torno al bema, así como en torno al altar.

## Capítulo III. El altar y la orientación de la oración en la liturgia

Esta transformación de la sinagoga en función de la liturgia cristiana deja entrever con claridad —como ya hemos dicho— la continuidad y la novedad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, incluso desde una perspectiva arquitectónica. Así tomaba forma el espacio para el culto cristiano propiamente dicho, la celebración eucarística y el servicio de la Palabra unido a ella. Es evidente que las transformaciones posteriores no sólo eran posibles, sino necesarias. El bautismo tenía que tener un espacio apropiado. El sacramento de la penitencia recorrió una larga evolución, cuyo resultado habría de incorporarse a la forma arquitectónica de la iglesia. La religiosidad popular, en sus distintas formas, dejaría también, necesariamente, su impronta en el espacio celebrativo. Había que aclarar la cuestión de las imágenes, integrar la música sacra en su lugar adecuado. Tampoco era rígido el canon arquitectónico de la liturgia de la Palabra y la liturgia sacramental tal y como la conocemos; bien es verdad que, en todas las evoluciones y reestructuraciones, hay que plantear la siguiente pregunta: ¿qué corresponde a la esencia de la liturgia y qué nos aleja de ella? En relación con esta pregunta, la forma de los espacios litúrgicos de la cristiandad de pensamiento y habla semitas de los que acabamos de hablar, plantea unos criterios que no se pueden pasar por alto. Pero ante todo, y más allá de todas las variaciones, hay algo que siempre estuvo claro en toda la cristiandad hasta bien entrado el segundo milenio: la orientación de la oración hacia el oriente es una tradición que se remonta a los orígenes y es la expresión fundamental de la síntesis cristiana de cosmos e historia, del arraigo en la unicidad de la historia de la salvación, de salir al encuentro del Señor que viene. En ella se

expresa, tanto la fidelidad a lo que hemos recibido, como la dinámica de lo que hay que recorrer.

El hombre de hoy tiene poca sensibilidad para esta «orientación». Mientras que para el judaismo y el islam sigue siendo un hecho incuestionable el rezar en dirección al lugar central de la revelación —hacia Dios que se nos ha mostrado, como y donde se nos ha mostrado—, en el mundo occidental se ha ido imponiendo un pensamiento abstracto que, hasta cierto punto, es incluso fruto de la evolución cristiana. Dios es espíritu y Dios está en todas partes. ¿No significa esto que la oración no está vinculada a ningún lugar y a ninguna dirección? En efecto, podemos orar en todas partes y Dios es accesible en todas partes.

La universalidad de la idea de Dios es consecuencia de la universalidad cristiana, de la mirada cristiana puesta en el Dios que está por encima de todos los dioses, que abarca el cosmos y que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Pero la conciencia de esta universalidad es fruto de la revelación: Dios se nos ha manifestado. Sólo por esto lo conocemos, sólo por esto podemos acudir confiadamente a Él a través de la oración en cualquier lugar. Y, precisamente por esto, también sigue siendo adecuado el que en la oración cristiana se exprese la entrega al Dios que él nos ha revelado. Y al igual que Dios ha tomado un cuerpo entrando en el espacio y el tiempo de la tierra, así es apropiado que en la oración —al menos en la liturgia comunitaria— nuestro hablar con Dios sea «encarnado», que sea cristológico, que, a través de la mediación del Verbo Encarnado, se dirija al Dios trinitario. El símbolo cósmico del sol que nace expresa, por un lado, la universalidad por encima de todos los lugares y, al mismo tiempo, mantiene el carácter concreto de la revelación divina. Nuestra oración se inserta, de esta forma, en la procesión de los pueblos hacia Dios.

Pero, ¿qué ocurre con el altar?, ¿hacia dónde oramos en la liturgia eucarística? Mientras que en las construcciones bizantinas se mantenía, en líneas generales, la estructura que acabamos de describir, en Roma se fue desarrollando una disposición diferente.

La sede episcopal se traslada al centro del ábside; por lo tanto, también el altar se coloca en la nave. Parece ser que, tanto en la basílica de Letrán como en la iglesia de Santa María la Mayor, se mantuvo esta disposición hasta el siglo IX. En cambio, en la Basílica de San Pedro, bajo el pontificado de Gregorio Magno (590-604), se acercó el altar a la sede del obispo, probablemente porque así quedaba situado encima de la tumba de san Pedro. De este modo se expresaba concretamente el hecho de celebrar el sacrificio del Señor en la comunión de los santos, que abarca todos los tiempos.

La costumbre de edificar el altar sobre las tumbas de los mártires es, probablemente, muy antigua y expresa el mismo concepto: los mártires hacen presente el sacrificio de Cristo a lo largo de la historia; son, por así decir, el altar vivo de la Iglesia que no está hecho de piedra, sino de personas que se convirtieron en miembros del cuerpo de Cristo y que expresan así el culto nuevo: el sacrificio es la humanidad que con Cristo se transforma en amor. Parece ser que la disposición adoptada por la Basílica de San Pedro fue imitada posteriormente en muchas otras iglesias romanas.

Los detalles particulares de tal evolución han sido objeto de controversias, que tienen poca importancia para nuestras reflexiones. Han sido otras innovaciones las que han encendido el debate en el recién acabado siglo. Las investigaciones topográficas han revelado que la Basílica de San Pedro estaba orientada hacia occidente. De modo que, si el celebrante quería mirar a oriente —tal y como exige la tradición litúrgica cristiana—, tenía que estar detrás del pueblo y, en consecuencia, miraba hacia el pueblo. En cualquier caso, por influencia directa de la basílica de San Pedro se puede ver esta disposición en toda una serie de iglesias. La renovación litúrgica del recién acabado siglo ha hecho suya esta presunta posición del celebrante, para desarrollar una nueva idea de forma litúrgica. De acuerdo con ella, la eucaristía tiene que ser celebrada versus populum (de cara al pueblo); el altar —como puede deducirse en la configuración de San Pedro considerada como normativa— se ha de erigir de tal manera que el sacerdote y el pueblo puedan mirarse unos a otros y juntos constituyan el círculo

de los celebrantes. Sólo esta forma se ajustaría al sentido de la liturgia cristiana, al compromiso de la participación activa. Sólo esta forma haría justicia, además, a la imagen originaria de la Ultima Cena.

Estas conclusiones parecen tan convincentes que después del Concilio (que no habló de «una disposición de cara al pueblo») se han erigido nuevos altares por todos sitios; la orientación de la celebración versus populum aparece hoy, por así decir, como el verdadero fruto de la renovación litúrgica llevada a cabo por el Concilio Vaticano II. De hecho, es la consecuencia más visible de una nueva forma, que significa no sólo una mera distribución de los lugares litúrgicos, sino que implica también una nueva idea de la esencia de la liturgia en cuanto comida comunitaria.

Es evidente que, de esta manera, se ha tergiversado el sentido de la basílica romana y de la disposición de su altar. Y con respecto a la Última Cena, la imagen que da de ella es, como poco, imprecisa. Veamos lo que escribe en este sentido Louis Bouyer: «La idea de que la celebración versus populum es la forma original y, sobre todo, la idea que se tiene de la Última Cena, se basa simplemente en una concepción equivocada de lo que podía ser una comida, fuera o no cristiana, en la antigüedad. En los comienzos de la era cristiana, el que presidía una comida jamás se sentaba enfrente de los demás comensales. Todos estaban sentados, o recostados, en el lado convexo de una mesa en forma de sigma o de herradura... Por tanto, a nadie de la antigüedad cristiana se le hubiera ocurrido la idea de ponerse versus populum para presidir una comida. Es más, el carácter comunitario de un convite se acentuaba precisamente mediante la disposición contraria: a saber, mediante el hecho de que todos los participantes se encontraban en el mismo lado de la mesa» (54s).

A este análisis de la «figura del convite» hay que añadir, por supuesto, que los términos «comida» o «convite» no pueden describir adecuadamente la Eucaristía. No cabe duda de que el Señor introdujo la novedad del culto cristiano en el marco de un

banquete (pascual) judío, pero nos encomendó la repetición de lo nuevo y no del banquete en cuanto tal. Por tanto, lo nuevo se separó muy pronto de su antiguo contexto y encontró su forma propia. Tal forma ya había sido anticipada por el hecho de que la Eucaristía remite a la cruz y, por tanto, a la transformación del sacrificio del templo en el culto conforme al Logos.

Otra consecuencia es que la liturgia sinagogal de la palabra, renovada y profundizada por el cristianismo, quedo fundida con la memoria de la muerte y resurrección de Cristo en la «eucaristía» y, de esta manera, se cumplió con fidelidad el mandado del «haced esto». Esta nueva forma integradora, no podía, en cuanto tal, deducirse simplemente de la «comida» sino de la conexión de templo y sinagoga, de palabra y sacramento, de la dimensión cósmica y la dimensión histórica. Se expresa precisamente en la forma que encontramos en la estructura litúrgica de las primeras iglesias de la cristiandad semita. Naturalmente, siguió siendo fundamental también en Roma. Cito, una vez más, a Bouyer al respecto: «Jamás y en ninguna parte se encontró anteriormente (es decir, antes del siglo XVI) ningún indicio de que se le concediera ni la más mínima importancia, o se le prestara siquiera atención, al hecho de si el sacerdote celebraba con el pueblo delante o detrás de él. Como ha demostrado el profesor Cyrille Vogel, lo único a lo que se le daba importancia era que el sacerdote pronunciara la plegaria eucarística, al igual que las demás oraciones, en dirección al oriente... Incluso cuando la orientación de la iglesia le permitía al celebrante orar mirando hacia el pueblo cuando estaba en el altar, no debemos olvidar que no sólo era el sacerdote el que había de dirigirse al oriente, sino toda la asamblea con él» (56).

La conciencia de todo esto se fue oscureciendo durante la modernidad, e incluso llegó a perderse por completo, tanto en el modo de construir las iglesias como en la celebración litúrgica. Sólo así puede explicarse que a la orientaron común de sacerdote y pueblo ahora se le haya puesto etiqueta de «celebrar contra la pared» o «dar la espalda al pueblo» y que, por tal motivo, resultara algo absurdo y completamente inaceptable. Sólo así se puede

explicar que la idea del «convite» o del «banquete» —posteriormente Pasmado en representaciones artísticas modernas— se convirtiera en norma para la celebración litúrgica cristiana la verdad es que, con ello, se introduce una clericalización como nunca había existido. De hecho, el sacerdote —«el presidente», como ahora se le prefiere llamar— Se convierte en el verdadero punto de referencia de toda la celebración. De él depende todo. Es a él a quien hay que mirar, participamos en su acción; a él respondemos. Su creatividad es la que sostiene el conjunto de la celebración. Por eso es comprensible que ahora se intente recortar el papel que se le había atribuido, distribuyendo diversas actividades y confiando la preparación de la liturgia a la «creatividad» de unos grupos que, ante todo, quieren y deben «integrarse activamente».

Cada vez se dirige menos la atención a Dios, y cada vez cobra más importancia todo lo que hacen las personas que allí se reúnen y que, de ninguna manera, quieren someterse a un «esquema predeterminado». El sacerdote mirando hacia el pueblo da a la comunidad el aspecto de un círculo cerrado en sí mismo. Ya no es —por su misma disposición— una comunidad abierta hacia delante y hacia arriba, sino cerrada en sí misma.

La orientación de todos hacia el oriente no era una «celebración contra la pared», no significaba que el sacerdote «diera la espalda al pueblo», en ella no se le daba tanta importancia al sacerdote. Al igual que en la sinagoga todos miraban hacia Jerusalén, aquí todos miran «hacia el Señor». Usando la expresión de uno de los Padres de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II, J. A. Jungmann, se trataba más bien de una misma orientación del sacerdote y del pueblo, que sabían que caminaban juntos hacia el Señor. Pueblo y sacerdote no se encierran en un círculo, no se miran unos a otros, sino que, como pueblo de Dios en camino, se ponen en marcha hacia el oriente, hacia el Cristo que avanza y sale a nuestro encuentro.

Pero, ¿no hay en todo esto cierto romanticismo y nostalgia del pasado? La forma originaria de la oración cristiana ¿puede tener

hoy en día algún significado para nosotros, o más bien tendremos que buscar nuestra forma, la forma adecuada a nuestro tiempo? Naturalmente, lo que no podemos hacer es imitar sin más el pasado. Cada época tiene que volver a encontrar lo esencial y expresarlo. Lo importante es descubrirlo a través de sus distintas manifestaciones. Seguramente sería desacertado rechazar en bloque las nuevas formas del siglo recién acabado. Era lícito volver a acercar el altar al pueblo, ya que, en muchos casos, estaba muy alejado de los fieles; aunque en las catedrales se podía, por lo demás, recurrir a la tradición de colocar el altar en el crucero, situado entre el presbiterio y la nave. También era importante volver a destacar el lugar de la liturgia de la palabra frente a la liturgia eucarística propiamente dicha, puesto que aquí se trata, en efecto, de un discurso y una respuesta, de modo que es razonable que los que la proclaman estén frente a los que la escuchan, que en el «salmo» asimilan lo escuchado, lo interiorizan y lo transforman en oración que se convierte en respuesta. Lo que sí sigue siendo fundamental es la orientación común al oriente durante la consagración. No se trata aquí de algo accidental sino de algo esencial. Lo importante no es el diálogo mirando al sacerdote, sino la adoración común, salir al encuentro del Señor que viene. La esencia del acontecimiento no es el círculo cerrado en sí mismo, sino la salida de todos al encuentro del Señor que se expresa en la orientación común.

Contra estas conclusiones que ya expuse anteriormente A. HauBling ha planteado varias objeciones. Ya he aludido a la primera de ellas: según él, estas ideas serían una búsqueda romántica de lo antiguo, una nostalgia frustrada del pasado. Además sería extraño el hecho de que yo hable tan sólo de la antigüedad cristiana pasando por alto todos los siglos posteriores. No deja de ser ésta una objeción seria, viniendo de un erudito de la ciencia litúrgica y, en este aspecto, me parece que el problema de gran parte de la ciencia moderna de la liturgia consiste, precisamente en que quiere reconocer lo antiguo como el único criterio de autenticidad y, por tanto, como normativo, calificando como apostasía todo lo desarrollado posteriormente tanto en la Edad Media como a partir de Trento. Así se llega a reconstrucciones cuestionables de lo más antiguo, a normas

cambiantes y, con ello, a propuestas siempre nuevas que, en último extremo, terminan por difuminar la liturgia que, de una manera viva, ha ido creciendo a lo largo del tiempo.

Contra todo esto, es importante, e incluso necesario, darse cuenta de que lo antiguo en sí, y en cuanto tal, no es un criterio en sí mismo, de tal forma que lo que ha venido después haya de ser, automáticamente, etiquetado como ajeno a los orígenes. No cabe duda de que se puede dar una evolución viva, en la que la semilla del origen va madurando y da sus frutos. Más adelante volveremos sobre esta idea. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, como ya hemos indicado, no se trata de una huida romántica hacia lo antiguo, sino del redescubrimiento de lo esencial, en lo que la liturgia expresa su orientación permanente. Evidentemente HáuBling considera que la orientación hacia el este, hacia el sol naciente, es algo que, por supuesto, ya no se puede intentar volver a introducir en la liturgia de hoy. ¿De verdad que no? ¿Acaso el cosmos es ajeno a nosotros? ¿De verdad estamos encerrados irremediablemente en nuestro propio círculo? ¿Acaso no es importante, precisamente hoy, orar con la creación entera? ¿Acaso no es importante, precisamente hoy, introducir la dimensión de futuro, de poner la esperanza en el Señor que habrá de venir? ¿Acaso no es importante reconocer la dinámica de la nueva creación como forma esencial de la liturgia?

Otra objeción es que no es necesario fijar la vista en el oriente y en la cruz, porque al mirarse fieles y sacerdote estarían contemplando en el hombre la imagen de Dios; por tanto, la orientación correcta de la oración sería aquélla en que unos miran a los otros. Me resulta difícil creer que el famoso crítico formule en serio esta réplica, ya que no es tan fácil ver la imagen de Dios en el hombre. Y es que la «imagen de Dios» no es aquello que, en el hombre, se pueda percibir con una mirada estrictamente fotográfica. Por supuesto que se puede ver, pero sólo con la nueva visión de la fe. Se puede ver, de la misma forma que puede verse en el hombre la bondad, la rectitud, la verdad interior, la humildad, el amor, aquello que lo convierte en semejante a Dios. Pero precisamente para ello, hay

que aprender a percibir con la nueva mirada y justamente para esto existe la Eucaristía.

Más importante es la objeción práctica. ¿Tenemos que volver ahora a cambiarlo todo? No hay nada más nocivo para la liturgia que poner constantemente todo patas arriba, incluso cuando no se trata de verdaderas novedades. Me parece ver una salida en la indicación que he apuntado al principio, en referencia a las conclusiones de Erik Peterson. La orientación hacia el este tenía una estrecha relación con la «señal del Hijo del Hombre», con la cruz que anuncia la segunda venida del Señor. De este modo, el oriente se unió muy pronto al símbolo de la cruz. Allí donde la orientación de unos y otros hacia el este no es posible, la cruz puede servir como el oriente interior de la fe. La cruz debería estar en el centro del altar y ser el punto de referencia común del sacerdote y la comunidad que ora. De este modo, seguimos la antigua invocación pronunciada al comienzo de la Eucaristía: «Conversi at Dominum», dirigios hacia el Señor. Así ponemos la vista en Aquél cuya muerte rasgó el velo del templo, en Aquél, que intercede por nosotros ante el Padre y que nos acoge en sus brazos, convirtiéndonos en el templo vivo y nuevo.

Uno de los fenómenos verdaderamente absurdos de los últimos decenios está, a mi modo de ver, en el hecho de colocar la cruz a un lado para ver al sacerdote. ¿Es que la cruz molesta durante la eucaristía? ¿Acaso el sacerdote es más importante que el Señor? Este error habría que corregirlo lo antes posible; y es posible sin nuevas reformas. El Señor es el punto de referencia. Él es el sol naciente de la historia. Puede colocarse, por tanto, una cruz dolorosa que recuerda al que sufrió, al que se dejó traspasar el costado por nosotros, costado del que brotaron sangre y agua —eucaristía y bautismo—, o puede ser una cruz gloriosa que expresa la idea de la segunda venida y dirige la mirada hacia eso mismo. Pues siempre es Él, el Señor: «Cristo ayer, hoy y siempre» (Heb 13,8).

## Capítulo IV. La reserva del Santísimo Sacramento

La Iglesia del primer milenio no conoce el tabernáculo. En su lugar existía, primero el escriño de la Palabra y luego, sobre todo, el altar como tienda sagrada. Unos escalones facilitaban la subida al altar, que estaba protegido por un «ciborio», un baldaquino de mármol del que colgaban lámparas encendidas. Todo ello contribuía a resaltar su carácter sagrado. Entre las columnas del ciborio había un velo (Bouyer 48- 50). El tabernáculo en cuanto tienda sagrada, en cuanto lugar de la shekiná, de la presencia del Dios vivo, no se desarrolló hasta el segundo milenio, como fruto de clarificaciones teológicas conseguidas con gran esfuerzo y que acentuaban la presencia permanente de Cristo en la hostia consagrada.

En este punto nos enfrentamos con la teoría de la decadencia, la canonización de lo primitivo y el romanticismo del primer milenio. La transubstanciación (conversión de las sustancias del pan y del vino), la adoración del Señor en el sacramento, el culto eucarístico con la custodia y las procesiones serían, según nos dicen, errores medievales; errores de los que habría que distanciarse de una vez para siempre. Los dones eucarísticos serían para comerlos y no para mirarlos. Estos y otros comentarios similares son los que escuchamos. La ligereza con la que se hacen este tipo de afirmaciones sólo puede causar asombro, después de los profundos debates histórico-dogmáticos, teológicos y ecuménicos cuyos protagonistas fueron grandes teólogos del siglo XIX y de la primera mitad del siglo recién acabado, y que ahora parecen estar olvidados5.

No vamos a entrar en los detalles de estos problemas teológicos, porque no es el propósito de este pequeño libro. Es absolutamente evidente, ya en las cartas de san Pablo, que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, que él mismo, el resucitado, está presente y se nos ofrece como alimento. El énfasis con el que Jn 6 resalta la presencia real es difícilmente superable. También para los Padres de la Iglesia, comenzando ya por los primeros testigos —pensemos en Justino Mártir, o en Ignacio de Antioquía— está fuera de toda duda, tanto el gran misterio de esta presencia que se nos da, como la transformación de los dones en la

plegaria eucarística. Incluso un teólogo tan sensibilizado por la dimensión espiritual como es san Agustín, nunca dejó lugar a dudas a este respecto. Su obra incluso deja ver cómo, precisamente, la profesión de fe en la encarnación y la resurrección está estrechamente ligada a la fe eucarística en la presencia corporal del resucitado. Fe que ha transformado al platonismo y ha dotado de una nueva dignidad al «cuerpo y a la sangre» que, de este modo, se introdujeron en la esperanza cristiana de la eternidad.

Con frecuencia, se ha interpretado mal una noción que nos ha brindado Henri de Lubac. La meta de la eucaristía —y esto siempre ha sido evidente— es nuestra propia transformación, de modo que lleguemos a ser «un solo cuerpo y un solo espíritu» con Cristo (cf. 1 Cor 6,17). Este aspecto, a saber, el que la eucaristía quiera transformarnos a nosotros, convertir la humanidad en el templo vivo de Dios, en el cuerpo de Cristo, se expresó hasta principios de la Edad Media mediante los conceptos «corpus mysticum» y «corpus verum». Mysticum en el lenguaje de los Padres no tiene el significado de «místico» en el sentido actual, significa, más bien, lo perteneciente al misterio, al ámbito del sacramento. De modo que lo que se expresaba mediante la expresión corpus mysticum era el cuerpo sacramental, la presencia corporal de Cristo en el sacramento. Según los Padres, éste nos ha sido dado a fin de que nosotros mismos lleguemos a ser corpus verum, cuerpo real de Cristo.

Los cambios que se produjeron en el uso del lenguaje y en las formas del pensamiento llevaron a una inversión de los significados en la Edad Media. Ahora era el sacramento el que recibía el nombre de corpus verum (cuerpo verdadero); a la Iglesia, sin embargo, se la llamaba corpus mysticum, «cuerpo místico», si bien «místico» ya no se entendía en el sentido de sacramental, sino de «místico», es decir, misterioso. A partir de este cambio terminológico, descrito cuidadosamente por De Lubac, algunos han sacado como conclusión que se ha dado paso a un realismo extremo, hasta ahora desconocido, un verdadero naturalismo, sustituyendo la amplia

perspectiva patrística por una idea estática y unilateral de la presencia real.

Es cierto que un cambio lingüístico de estas características expresa, al mismo tiempo, un cambio espiritual que, desde luego, no se puede describir de un modo tan unilateral como se ha hecho en las tendencias que acabamos de bosquejar. Hay que reconocer que una parte de la dinámica escatológica y del carácter comunitario (el «nosotros») de la fe eucarística se perdió o, al menos, pasó a un segundo plano. Probablemente ya no estuviera tan vivamente presente el hecho de que el sacramento mismo tiene —como ya hemos visto— una dinámica que apunta a la transformación de la humanidad y del mundo en el cielo nuevo y la tierra nueva, en la unidad del cuerpo resucitado de Cristo.

No es que se hubiera olvidado el hecho de que la eucaristía no se dirige primariamente al individuo, o que el personalismo eucarístico empuja más bien a la unión, a la superación de esa barrera entre Dios y el hombre, entre el yo y el tú, integrándolos en el nuevo «nosotros» de la comunión de los santos, lo que ocurría es que todo esto ya no estaba tan claramente presente como antes. Aunque es verdad que hubo pérdidas en la conciencia cristiana que hoy tenemos que intentar recuperar, también es verdad que hubo cosas positivas. Es cierto, el cuerpo eucarístico del Señor nos quiere unir para que todos nos convirtamos en «su verdadero cuerpo». Pero sólo el don eucarístico es capaz de hacerlo porque en él el Señor nos da su verdadero cuerpo; sólo el verdadero cuerpo presente en el sacramento puede construir el verdadero cuerpo de la nueva ciudad de Dios.

Esta es la perspectiva que une a ambos periodos, la que ha de tomarse como punto de partida. Incluso la antigua Iglesia ha sido siempre consciente de que el pan, una vez transformado permanece transformado. Por eso se conservaba para los enfermos; por eso se le tenía un profundo respeto, como ocurre aún hoy en la Iglesia Oriental. Sin embargo, ahora se profundiza en esta conciencia: el don está transformado. El Señor ha hecho definitivamente suya esa

materia y en ella no se contiene un don material sino que está presente El mismo, el indivisible, el resucitado, con su carne y su sangre, su cuerpo y su alma, su divinidad y su humanidad. Cristo todo entero está ahí.

En los comienzos del Movimiento Litúrgico, en ocasiones, se creía tener que distinguir entre una concepción «objetiva» de la eucaristía de la época patrística y otra personalista a partir de la Edad Media. Según esto, la presencia eucarística no se entendería como una presencia personal, sino como la presencia de un don distinto de la persona. Eso es absurdo. Quien lea los textos no podrá encontrar ningún apoyo para estas ideas. ¿Cómo iba a convertirse el cuerpo de Cristo en una «cosa»? Sólo existe la presencia completa de Cristo. Y recibir la eucaristía no significa comer un don «material» (¿cuerpo y sangre?), sino llevar a cabo un encuentro recíproco y profundo entre una persona y otra persona. El Señor vivo se me ofrece, entra en mí y me invita a entregarme a Él de modo que «no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Sólo de esa forma la comunicación se convierte en un acto verdaderamente humano, en un acto que eleva y transforma al hombre.

Esa conciencia de que «está ahí, Él mismo, y ahí permanece» se comprendería con una intensidad completamente nueva en el cristianismo de la Edad Media. A ello contribuyó de manera decisiva la profundización del pensamiento teológico. Pero más importante que la profundización del pensamiento teológico fue la nueva experiencia de lo sagrado, desarrollada especialmente a través del movimiento franciscano y la nueva evangelización llevada a cabo por los hermanos predicadores.

No se trata de una mala comprensión medieval, o de un pensamiento marginal, sino que, mediante la experiencia de lo sagrado —apoyada e iluminada por el pensamiento de los teólogos —, se abre una nueva dimensión de la realidad cristiana que, al mismo tiempo, mantiene una estrecha continuidad con lo que se había creído hasta el momento. Vamos a repetirlo una vez más: una profunda conciencia de fe muestra con claridad la convicción de que

Él está presente en la forma transformada y en ella permanece. Cuando se profundiza en esta experiencia con toda la fuerza del corazón, del entendimiento y de los sentidos, la consecuencia natural es crear, para esta presencia, el lugar que le corresponde. Y así, poco a poco, se va desarrollando la forma del tabernáculo que, siempre poco a poco, y con naturalidad, acaba por ocupar el lugar que, anteriormente ocupaba el «arca de la alianza» (ya desaparecida). Por consiguiente, el tabernáculo ha realizado en su totalidad lo que, en otros tiempos, representaba el arca de la alianza. Es el lugar del «Santísimo»: es la tienda de Dios, el trono que, estando entre nosotros, acoge su presencia (shekiná) entre nosotros, ya sea en la iglesia del pueblo más pobre o en la catedral más grandiosa. Aunque el templo definitivo llegará cuando el mundo se haya convertido en la nueva Jerusalén, aquello a lo que apuntaba el templo de Jerusalén se hace presencia del modo más sublime. Aquí, en la humildad de la forma del pan, se anticipa la nueva Jerusalén.

Que nadie diga ahora: la eucaristía está para comerla y no para adorarla. No es, en absoluto, un «pan corriente», como destacan, una y otra vez, las tradiciones más antiguas. Comerla es —lo acabamos de decir— un proceso espiritual que abarca toda la realidad humana. «Comerlo» significa adorarle. «Comerlo» significa dejar que entre en mí de modo que mi yo sea transformado y se abra al gran nosotros, de manera que lleguemos a ser «uno sólo» con El (Gál 3,17). De esta forma, la adoración no se opone a la comunión, ni se sitúa paralelamente a ella: la comunión alcanza su profundidad sólo si es sostenida y comprendida por la adoración.

La presencia eucarística en el tabernáculo no crea otro concepto de eucaristía paralelo o en oposición a la celebración eucarística, más bien constituye su plena realización. Pues es esa presencia la que hace que siempre haya eucaristía en la Iglesia. La iglesia no queda convertida, por tanto, en un espacio muerto, sino que está siempre revitalizada por la presencia del Señor, que procede de la celebración eucarística, nos introduce en ella y nos hace participar siempre en la eucaristía cósmica.

¿Qué persona creyente no lo ha experimentado? Una iglesia sin presencia eucarística está en cierto modo muerta, aunque invite a la oración. Sin embargo, una iglesia en la que arde sin cesar la lámpara junto al sagrario, está siempre viva, es siempre algo más que un simple edificio de piedra: en ella está siempre el Señor que me espera, que me llama, que quiere hacer «eucarística» mi propia persona. De esta forma me prepara para la eucaristía, me pone en camino hacia su segunda venida.

Este cambio que se produjo en la Edad Media trajo consigo pérdidas, pero también nos obsequió con una profundización moral maravillosa, desplegó la grandeza del misterio instituido en el cenáculo. ¡Cuántos santos —particularmente los santos del amor al prójimo— se han nutrido de esta experiencia y fueron conducidos, por medio de ella, ante el Señor! Es una riqueza que no podemos perder. Para que la presencia del Señor nos toque de manera concreta, el tabernáculo tendrá que encontrar el sitio apropiado en la arquitectura de la iglesia.

## Capítulo V. Tiempo sagrado

Si preguntamos ahora por el significado de los tiempos sagrados dentro de la estructura de la liturgia cristiana, estamos dando por supuesta la reflexión hecha, en el primer capítulo de esta sección, sobre el significado del espacio y el tiempo en la liturgia cristiana. Todo el tiempo es tiempo de Dios. La palabra eterna hace suya la existencia humana a través de la Encarnación y, con ello, acoge la temporalidad, introduciendo así el tiempo en el espacio de la eternidad. Cristo mismo es el puente entre el tiempo y la eternidad.

Si, en un primer momento, no parece posible que pueda existir relación alguna entre el «siempre» de la eternidad y el tiempo que va pasando, ahora es el Eterno mismo el que ha atraído el tiempo hacia sí. En el Hijo coexisten tiempo y eternidad. La eternidad de Dios no es simplemente ausencia de tiempo, negación del tiempo, sino dominio sobre el tiempo, que se realiza en el ser-con y el ser-

en el tiempo. Este ser-con se hace corpóreo y concreto en el Verbo Encarnado, que siempre seguirá siendo hombre.

Todo el tiempo es tiempo de Dios. Pero, por otra parte, también es cierto que la estructura particular del tiempo de la Iglesia que hemos conocido como un «entre» —entre la sombra y la pura realidad—, exige un signo, un tiempo especialmente elegido y determinado cuyo fin es poner el tiempo, en su totalidad, en las manos de Dios. Precisamente esto es lo que caracteriza al universalismo bíblico: que no se apoya en una condición trascendental general del hombre, sino que quiere llegar a la totalidad a través de una elección. Y, en este punto, es inevitable hacerse la pregunta: ¿qué es, realmente, el tiempo? Es evidente que una pregunta como ésta, que ha movido a los grandes pensadores de todas las épocas, no podemos agotarla como tal. Pero, para comprender la especificidad de la relación entre tiempo y liturgia, es imprescindible dar unas breves indicaciones al respecto.

El tiempo es, en principio, una realidad cósmica: el movimiento giratorio de la tierra en torno al sol (o, como creían los antiguos, del sol en torno a la tierra) da un ritmo al ser al que llamamos tiempo, de hora en hora, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana, de la primavera al invierno, pasando por el verano y el otoño. Junto a este ritmo solar está el de la luna que es más corto: desde su lento crecimiento hasta su desaparición como luna nueva y su vuelta otra vez al principio. Ambos ritmos han creado dos medidas que, en la historia de la cultura, dan lugar a distintas combinaciones. Ambos expresan la implicación entre el hombre y la totalidad del universo: el tiempo es, ante todo, un fenómeno cósmico. El hombre convive con los astros; el recorrido del sol y el de la luna marcan Su propia vida.

Pero, junto a esta realidad y por encima de esta realidad, existen otros ritmos que, en cierta medida, son propios de los distintos niveles del ser. La planta tiene su tiempo; los anillos de crecimiento de los árboles, por ejemplo, indican el tiempo interno y propio del árbol que naturalmente, está inextricablemente unido al tiempo

cósmico. El hombre tiene, por su parte, un tiempo específico que lo hace madurar y apagarse. Se podría decir que los latidos de su corazón son algo así como el ritmo interior de su propio tiempo, en el que, por otra parte, tanto lo orgánico como lo psíquico y lo espiritual forman una síntesis misteriosa que, a su vez, se encuentra inmersa en la grandeza del universo e incluso en el patrimonio común de la historia. El camino de la humanidad, al que llamamos historia, es un modo peculiar del tiempo.

Todo ello está presente en la liturgia y en su particular modo de referirse al tiempo. El espacio sagrado del culto cristiano, por sí mismo, ya está abierto al tiempo: la orientación significa, a fin de cuentas, que la oración se dirige hacia el sol naciente, que ahora se ha convertido en portador de un significado histórico. Remite al misterio pascual de Jesucristo, a la muerte y el nuevo comienzo. Remite al futuro del mundo y a la consumación de toda la historia en la venida definitiva del Redentor. De este modo, en la oración cristiana, el espacio y el tiempo se entrelazan: el espacio se ha convertido, él mismo, en tiempo y el tiempo se hace, por así decirlo, espacial, entra en el espacio. Y al igual que se entretejen espacio y tiempo, también están entretejidos la historia y el cosmos. El tiempo cósmico, determinado por el sol, se convierte en representación del tiempo del hombre y, por lo tanto, del tiempo histórico que se dirige a la unidad de Dios y el mundo, de historia y universo, de materia y espíritu: en una palabra, se orienta a la «ciudad nueva», cuya luz es Dios mismo, de modo que el tiempo se convierte en eternidad y la eternidad se comunica al tiempo.

En la religiosidad veterotestamentaria encontramos una doble distinción en lo que respecta al tiempo: por un lado, la establecida por el ritmo semanal que se dirige hacia el sábado, por otro, la de las fiestas, que están determinadas, en parte, por la temática de la creación —siembra y cosecha, además de las fiestas de tradición nómada—, y en parte por la conmemoración de la actuación de Dios en la historia. Con frecuencia, estos dos orígenes se unen. Esta figura fundamental sigue vigente en el cristianismo, que guarda una profunda e íntima relación de continuidad con la herencia judía en lo

que al orden del tiempo se refiere. En el cristianismo, a su vez, se ha incorporado la herencia de las grandes religiones que, purificada e iluminada, se ofrece al Dios único.

Empecemos con el ritmo semanal. Habíamos visto que el sábado introduce en el tiempo el signo de la Alianza, estableciendo una unión recíproca entre creación y Alianza. Este orden fundamental, que también encontró cabida en el Decálogo, siguió existiendo como tal en el cristianismo. Sin embargo, a través de la Encarnación, la Cruz y la Resurrección, la Alianza queda elevada a un grado superior, hasta tal punto que hay que hablar ya de una «nueva Alianza». Dios ha actuado una vez más, y de un modo nuevo, para darle a la Alianza su alcance universal y su forma definitiva. Esta actuación ha influido en el ritmo semanal: su fomento culminante, hacia donde todo se orienta, es la resurrección de Jesús «al tercer día».

Al reflexionar sobre la Última Cena vimos que la Última Cena, la cruz y la resurrección están estrechamente lijadas entre sí, que la entrega de Jesús hasta la muerte le da realismo a las palabras pronunciadas durante la Última Cena. Sin embargo, esa entrega carecería de sentido si la muerte fuera la última palabra. De este modo, la nueva alianza llega a su cumplimiento por medio de la resurrección: ahora el hombre queda unido a Dios para siempre. Es ahora cuando se unen verdaderamente de un modo indisoluble. Por eso, el día de la resurrección es el nuevo sábado. Es el día en que el Señor se hace presente entre los suyos, los invita a su «liturgia», a la nueva glorificación de Dios, el día en que se da a ellos. La mañana del «tercer día» se convierte en la hora de la celebración cristiana.

San Agustín, partiendo de la relación existente entre la Última Cena, la cruz y la resurrección, ha mostrado cómo, en virtud de su unidad interna, la Cena se convirtió, de un modo natural, en sacrificio de la mañana cumpliéndose, precisamente así, el cometido de la hora de la Última Cena. El paso de la Antigua a la Nueva Alianza se pone de manifiesto, de forma evidente, en el paso del sábado al día de la

resurrección como nuevo símbolo de la Alianza. El domingo hace suyo el sentido que antes tenía el sábado. Este día va a tener tres denominaciones diferentes: desde la perspectiva de la cruz es el tercer día; en el Antiguo Testamento el tercer día se consideraba el día de la teofanía, el día en que Dios hace su aparición en el mundo, después del tiempo de la espera. Si partimos del esquema semanal, es el primer día de la semana. Finalmente, los Padres añadieron la idea de que, si consideramos la semana recién transcurrida, sería el octavo día.

De este modo, los tres simbolismos acaban interrelacionados, aunque, no cabe duda de que el más importante sea el del primer día de la semana. En el mundo mediterráneo, en el que se formó el cristianismo, el primer día de la semana era considerado como el día del sol, mientras que los demás días estaban ligados a los planetas entonces conocidos. El día de la celebración litúrgica de los cristianos se había determinado como memoria de la acción de Dios, a partir de la fecha de resurrección de Cristo. Pero resulta que, de repente, esta fecha expresaba el mismo simbolismo cósmico que la orientación de la oración cristiana. El sol anuncia a Cristo, el cosmos y la historia hablan también de Él.

A esto hay que añadir, además, otro aspecto: el primer día es el día del comienzo de la creación. La nueva creación asume la antigua. El domingo cristiano es, al mismo tiempo, una celebración de la creación, agradecimiento por el don de la creación, por el «hágase» con el que Dios puso el ser en el mundo. Es agradecimiento por el hecho de que Dios no permite la destrucción de la creación, sino que la recompone, después de las intervenciones negativas del hombre.

En el primer día está contenida la idea paulina de que la creación espera la manifestación de los hijos de Dios (Rom 8,19): igual que el pecado destruye la creación (¡y es algo que vemos con claridad!), también la creación queda restaurada cuando se hacen presentes «los hijos de Dios». De esta manera, el domingo hace explícito el mandato expresado en el relato de la creación: « ¡Someted la

tierra!» (Gn 1,28). Lo cual no significa: ¡esclavizadla!, ¡explotadla!, ¡haced de ella lo que queráis! Sino algo muy distinto: ¡reconocedla como don de Dios! Conservadla y cuidad de ella, como los hijos cuidan la herencia del padre. Cuidad de ella, a fin de que se convierta en un verdadero jardín de Dios y que se realice su sentido más profundo, para que, también en ella, Dios sea «todo en todo».

Era exactamente ésta la orientación que querían expresar los Padres cuando llamaron día octavo al día de la resurrección. El domingo no sólo dirige la mirada hacia atrás, sino hacia adelante. Mirar hacia la resurrección significa mirar hacia la consumación. Con el día de la resurrección, en el día siguiente al sábado, Cristo, por así decir, ha superado el tiempo y lo ha elevado por encima del tiempo mismo. Los Padres sacaron como conclusión que la historia del mundo, en su conjunto, podría considerarse como una gran semana de siete días, que tendría su paralelismo con las edades del hombre. El día octavo expresaría, por tanto, el tiempo nuevo, que ha comenzado con la resurrección. Y transcurre, ya ahora, a la par que la historia. En la liturgia tendemos ya la mano para alcanzarlo, pero, al mismo tiempo, nos lleva ventaja puesto que es símbolo del mundo definitivo de Dios, en el que la sombra y la imagen están superadas por la unión definitiva de Dios con sus criaturas. A partir de este simbolismo del octavo día, los baptisterios —las iglesias bautismales— se construían, con frecuencia, sobre una planta octogonal, para explicar el bautismo como nacimiento en el octavo día, en la resurrección de Cristo y en el tiempo nuevo que con ella se ha inaugurado.

El domingo es, por tanto, para el cristiano, la verdadera medida del tiempo, lo que marca el ritmo de su vida. No se apoya en una convención arbitraria, sino que lleva en sí la síntesis única de su memoria histórica, del recuerdo de la creación y de la teología de la esperanza. Es la fiesta de la resurrección para los cristianos, fiesta que se hace presente todas las semanas, pero que no por eso hace superfluo el recuerdo específico de la Pascua de Jesús. Del Nuevo Testamento se desprende claramente que Jesús se encaminó con total conciencia a su «hora». La expresión la «hora de Jesús»,

resaltada por el Evangelio de san Juan, tiene, sin duda, un significado muy complejo. Pero, ante todo, remite a una fecha, Jesús no quiso morir en un día cualquiera. Su muerte tenía un significado para la historia, para la humanidad, para el mundo. Por eso mismo, tenía que estar incluida en el contexto de una hora cósmica e histórica determinada. Está íntimamente ligada a la Pascua de los judíos, tal y cómo está descrita y reglamentada en Ex 12. Tanto el Evangelio de san Juan como la Carta a los Hebreos muestran cómo incorpora también el contenido de otras fiestas, sobre todo el día de la expiación. Pero su verdadera referencia es la Pascua: su muerte no es un accidente, es una «fiesta» que consuma lo que en la Pascua se había comenzado de forma simbólica. Conduce —como ya hemos visto— de la imagen a la realidad, a la entrega vicaria entendida como servicio.

La Pascua es la «hora» de Jesús. Precisamente el hecho de estar ligada a esta fecha pone de manifiesto el significado histórico-universal de la muerte de Jesús. La Pascua, en su origen, fue una fiesta nómada; desde Abel hasta el Apocalipsis, el cordero inmolado es la prefiguración del Redentor, del auténtico sacrificio. No es necesario entrar aquí en los pormenores del significado que tuvo el nomadismo en el origen de la religión bíblica. En lo que respecta al nacimiento del monoteísmo es importante recordar que no podía surgir en las grandes ciudades ni en los países fértiles junto a los grandes ríos. Sólo podía surgir en el desierto, donde sólo hay cielo y tierra, sólo podía desarrollarse con la ausencia de un cobijo concreto por parte del caminante, que no diviniza un lugar determinado, sino que ha de apoyarse siempre en el Dios que camina junto a él.

Últimamente se está llamando la atención sobre el hecho de que la fiesta de la Pascua cae en el tiempo de la constelación de Aries, el cordero. Este dato tuvo únicamente una importancia marginal, si es que la tuvo, a la hora de fijar la fecha de la Pascua. Lo esencial fue la referencia a la fecha de la muerte y resurrección de Jesús que, ya de por sí, implicaba una estrecha relación con el calendario festivo de los judíos. Claro que, precisamente esta relación, en la que se trataba, una vez más, tanto de la continuidad de

Antiguo y Nuevo Testamento como de la novedad de lo cristiano, traía consigo el germen de un conflicto que, en el siglo II, condujo a la controversia en torno a la fecha de la pascua. Tal controversia sólo pudo ser zanjada, al menos en el ámbito de la Iglesia universal, por el Concilio de Nicea (325). Pues, por un lado, existía la costumbre difundida en el Asia Menor, y que se remontaba al calendario judío, de celebrar la Pascua cristiana el 14 del mes de Nisán, el día de la «Pascua de los judíos». Por otra parte, existía la costumbre, que se desarrolló sobre todo en Roma, de considerar el domingo, de una manera exclusiva, como el día de la resurrección; según esto, la Pascua cristiana tenía que celebrarse el domingo después del primer plenilunio de la primavera. El Concilio de Nicea impuso esta resolución. Con tal disposición acabaron por unirse estrechamente el calendario solar y el lunar: las dos manifestaciones del orden cósmico del tiempo quedaron ligados a partir de la historia de Israel y el destino de Jesús.

Pero, volvamos a la imagen del cordero (del carnero Aries). En el siglo V tuvo lugar una controversia entre Roma y Alejandría sobre la última fecha posible para la celebración de la Pascua. Según la tradición alejandrina debía ser el 25 de abril. El papa León Magno (440-461) criticó esta fecha tan tardía, señalando que, conforme al mandato bíblico, la Pascua debía caer en el primer mes. Con ello no se refería al mes de abril, sino al tiempo en que el sol atraviesa el primer segmento del zodíaco, es decir, la constelación de Aries. El signo zodiacal en el cielo parecía hablar anticipadamente, y para todos los tiempos, del «cordero de Dios» que quita el pecado del mundo (Jn 1,29), de aquél que recapitula en sí los sacrificios de los inocentes, dándoles sentido. El enigmático relato del carnero —que se había enredado en la maleza y que, como sacrificio dispuesto por el mismo Dios, sustituyó a Isaac—5 se entiende ahora como prehistoria de Cristo, el madero del que está prendido, como imagen del signo del zodíaco Aries, y éste, a su vez, como prefiguración celestial del Cristo crucificado.

Llegados a este punto hay que hacer aún otra observación: la tradición judía databa el sacrificio de Abrahán el 25 de marzo. Este

día —como tendremos oportunidad de ver con calma más adelante — se veía también como el día de la creación del mundo, el día en el que Dios dispuso: «Hágase la luz». Muy pronto se vio también como el día de la muerte de Cristo y, finalmente, como el día de su concepción. Una alusión a toda esta serie de consideraciones está, en cierto modo presente en el pasaje de la Primera Carta de Pedro en el que se define a Cristo como el cordero «sin mancha» del que habla Ex 12,5, «predestinado antes de la creación del mundo» (1,20); las palabras enigmáticas de Ap 13,8 sobre el «cordero degollado desde la creación del mundo» podrían entenderse en este sentido, aunque hay otras traducciones posibles que acentúan, más adelante, la paradoja. Salta a la vista que, partiendo de estas imágenes cósmicas, los cristianos comprendían de forma inaudita el significado universal de Cristo, y se hacía comprensible, además, la grandeza de la esperanza prefigurada por la fe. Me parece evidente que, también nosotros, debemos recuperar esa mirada cósmica si queremos volver a comprender y a vivir el acontecimiento cristiano en toda su amplitud y profundidad.

Quisiera añadir dos datos más con relación a la fiesta de la Pascua. Habíamos visto, en las consideraciones hasta ahora realizadas, lo mucho que el cristianismo le debía al simbolismo solar. La datación de la Pascua, que en Nicea se convirtió en definitiva, incorporó la fiesta al calendario solar, pero sin romper el vínculo con el calendario lunar. En el mundo de las religiones, la luna, con sus fases cambiantes, aparece con frecuencia como símbolo de lo femenino pero, sobre todo, como símbolo de la caducidad. De este modo, el simbolismo cósmico de la luna se corresponde con el misterio de la muerte y la resurrección que se celebra en la Pascua cristiana. Si el domingo, después de la primera luna llena de la primavera, aparece como la fecha de la Pascua, se unen el simbolismo del sol y el de la luna: lo caduco es asumido e introducido en lo imperecedero. La muerte se convierte en resurrección y desemboca en la vida eterna.

Finalmente debemos considerar, a pesar de todo, que incluso para Israel la Pascua no es solo una fiesta cósmica, sino que está

fundamentalmente dedicada a una memoria histórica: es la fiesta que celebra la salida de Egipto, la fiesta de la liberación, con la que Israel comienza su propio camino como pueblo de Dios en la historia. La Pascua de Israel es recuerdo de la actuación de Dios que fue acontecimiento de liberación y constituye la comunidad. Este contenido festivo también ha pasado a formar parte de lo cristiano y ha contribuido a comprender la profundidad del significado de la resurrección de Cristo.

Jesús había vinculado, conscientemente, sus últimos pasos, con la Pascua de Israel, fijándola como «su hora». Por lo tanto, tiene que existir una íntima relación entre la memoria de Israel y el nuevo acontecimiento del triduo santo de la cristiandad. La última amenaza del hombre es la muerte. El hombre conseguirá la verdadera liberación cuando quede liberado de la muerte. De hecho, la opresión de Israel en Egipto era una especie de muerte, cuyo objetivo era destruir al pueblo en cuanto tal. Todos los descendientes varones estaban condenados a la muerte. Sin embargo, la noche de Pascua, el ángel de la muerte recorre Egipto y da muerte a sus primogénitos. La liberación es liberación para la vida. Cristo, el primogénito de la creación, carga con la muerte y destruye su poder en la resurrección: la muerte ya no tiene la última palabra. El amor del Hijo resulta más fuerte que la muerte, pues une al hombre con el amor de Dios que es el ser mismo. De este modo, la resurrección de Cristo no evoca un destino individual. El, ahora, está ahí y permanece, porque Él vive. Él nos reúne para que vivamos: «yo vivo y también vosotros viviréis» (Jn 14,19). Desde la perspectiva de la Pascua los cristianos se comprenden como «vivientes», como personas que han encontrado la salida de una existencia que era más muerte que vida, como personas que han descubierto la verdadera vida: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

La liberación de la muerte es, al mismo tiempo, la liberación del cautiverio del individualismo, de la cárcel del yo, de la incapacidad de amar y de comunicarse. De este modo, la Pascua se convierte

en la gran fiesta bautismal en la que el hombre realiza, por así decirlo, el paso a través del Mar Rojo, sale de su antigua existencia para entrar en comunión con Cristo, el Resucitado y, de esta forma, con todos los que le pertenecen. La resurrección crea comunión. Crea el nuevo Pueblo de Dios. El grano de trigo que ha muerto solo, no se queda solo, sino que da mucho fruto. El Resucitado no se queda solo, sino que atrae hacia sí a toda la humanidad, y da lugar, con ello, a la comunión universal entre todos los hombres.

Todo el sentido expresado en la Pascua judía se hace Presente en la Pascua cristiana. No se trata de recordar un acontecimiento pasado e irrepetible, sino hacer que —tal y como ya hemos visto— lo que ocurrió «una vez» se convierta en el acontecimiento para «siempre»: el Resucitado vive y da vida, vive y crea comunión, vive y da paso al futuro, vive y señala el camino. Pero no olvidemos tampoco que esta fiesta histórico-salvífica, que está abierta hacia delante, hacia el futuro, tiene sus raíces en una celebración cósmica y no renuncia a ellas: la luna que muere y vuelve a nacer se convierte en el símbolo cósmico de la muerte y la resurrección, el sol del primer día se convierte en mensajero de Cristo que «sale como el esposo de su alcoba, contento como un héroe, a recorrer su camino» hasta los extremos del espacio y del tiempo (Sal 19 [18], 6s). Por ello, las fiestas cristianas no pueden ser manipuladas a discreción en lo que al tiempo se refiere; la «hora» de Jesús se nos manifiesta una y otra vez también en la unidad del tiempo cósmico e histórico. A través de la fiesta entramos en el ritmo de la creación y en el orden de la historia de Dios con los hombres.

En este punto surge espontáneamente una pregunta que quisiera afrontar, antes de pasar al ciclo festivo de la Navidad. El simbolismo cósmico descrito tiene su sentido pleno sólo en la zona del Mediterráneo y del Próximo Oriente, en el que se formaron las religiones judía y cristiana. En líneas generales, sin embargo, también tiene vigencia en la parte norte del hemisferio terrestre. Pero en el hemisferio sur es al contrario: la Pascua cristiana no cae en primavera sino en otoño, la Navidad no es el solsticio de invierno sino que cae en la mitad del verano. Aquí se plantea en toda su

crudeza el tema de la «inculturación» litúrgica. Si el simbolismo cósmico es tan importante, ¿no habría que invertir allí el calendario festivo? G. Vob ha respondido, con razón, que si degradamos el misterio de Cristo a una mera religión cósmica, acabaríamos sometiendo lo histórico a lo cósmico. Pero no es lo histórico lo que está en función de lo cósmico, sino lo cósmico en función de lo histórico. De tal manera que lo cósmico encuentra su centro y su meta en lo histórico.

La encarnación significa también la vinculación al origen, a su singularidad y —hablando a lo humano— a su «contingencia». Precisamente ésta es nuestra garantía de que no estamos apoyándonos en mitos, de que Dios ha obrado realmente para con nosotros, de que ha tomado nuestro tiempo en sus manos y, ahora, cruzando el puente del «una vez» podemos palpar el «siempre» de sus misericordias. Hay que medir, sin embargo, el alcance del símbolo y el alcance de la actuación de Dios en la historia. VoB, ha sabido poner en evidencia algunos de los aspectos «otoñales» que están presentes en el misterio pascual, que ayudan a profundizar y ampliar nuestra comprensión de esta fiesta, y pueden darle su fisonomía propia en el otro hemisferio. Por otra parte, tanto la Escritura como la propia liturgia, ofrecen indicios para delimitar en su interioridad los simbolismos.

Yo ya había llamado la atención sobre el hecho de que, para interpretar la pasión de Jesús, el Evangelio de San Juan y la Carta a los Hebreos no se sirven sólo de la fiesta de la Pascua, que desde el punto de vista cronológico coincide con su «hora», sino que la interpretan a partir del rito de la fiesta de la expiación, que se celebra el décimo día del «séptimo mes» (septiembre-octubre). En la Pascua de Jesús coinciden, por así decir, la Pascua hebrea (en primavera) y el día de la expiación (en otoño). El hace coincidir la primavera y el otoño del mundo: el otoño del tiempo que pasa, se convierte en un nuevo comienzo, pero también la primavera, en cuanto hora de su muerte, se convierte en referencia al fin de los tiempos, al otoño del mundo en el que, según los Padres, vino Cristo.

Antes de la reforma postconciliar, el calendario litúrgico conocía un peculiar reparto de los tiempos que, sin duda, hacía tiempo que no se entendía y se concebía de forma muy superficial. Según cayese, antes o después, la fecha de la Pascua, había que alargar o acortar el tiempo Posterior a la Epifanía. Esos domingos que no se celebran, se trasladaban al final del año litúrgico. Quien examine lentamente las lecturas propuestas para tales ocasiones, se dará cuenta de que son, en gran medida, textos que apuntan el tema de la siembra, que se convierte, de esta forma, en imagen de la semilla del Evangelio que ha de ser esparcida. Precisamente por tal motivo, estos textos y los domingos en que se leían, pueden encontrar su acomodo tanto en primavera como en otoño, las dos estaciones en que es tiempo de siembra. En primavera el labrador siembra para el otoño, en el otoño para el año siguiente. La siembra siempre señala hacia adelante, forma parte tanto del año que comienza como del año que termina, porque también el año que termina anuncia un nuevo futuro. En uno y otro caso está en juego el misterio de la esperanza, y encuentra su profundidad precisamente en el año que acaba, que va más allá del ocaso dirigiéndose a un nuevo comienzo. Resaltar estos planteamientos, y llevarlos a la conciencia común de los cristianos de ambos hemisferios, podría constituir una verdadera obra de inculturación, en la que el sur podría ayudarnos a los que estamos en el norte a descubrir nuevos aspectos de la amplitud y profundidad del misterio. Es también un camino, por medio del cual ambos podríamos recibir de nuevo su riqueza.

Vayamos ahora —aunque sea brevemente— al segundo centro de gravedad del año litúrgico: el ciclo de Navidad, que se desarrolló algo más tarde que el orden pascual, deriva de la Pascua y está en función de ella. El domingo es —a semejanza de la orientación al oriente de la oración cristiana— un elemento esencial en la cronología cristiana, que se remonta a los orígenes del cristianismo. Es un elemento tan fijado y determina hasta tal punto la existencia cristiana que san Ignacio de Antioquía no duda en afirmar: «No vivimos ya conforme al sábado, sino que somos del domingo...» (Mar 9, 1). Pero ya en el Nuevo Testamento la mirada de los cristianos se remonta al acontecimiento pascual, hasta la

encarnación de Cristo en el seno de la Virgen María. En el evangelio de San Juan, síntesis conclusiva de la fe del Nuevo Testamento, la teología de la Encarnación se sitúa al mismo nivel que la teología de la Pascua, sin que se yuxtapongan, sino apareciendo como los dos centros de gravedad de una misma fe en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, el Redentor. La cruz y la resurrección presuponen la Encarnación. Sólo porque el Hijo, —y Dios mismo con Él—, «bajó» realmente y «se encarnó en la Virgen María», la muerte y la resurrección de Jesús son acontecimientos actuales para todos nosotros, que nos tocan a todos y nos arrancan del pasado marcado por la muerte, abriendo el presente y el futuro. A su vez, la encarnación tiende a hacer que esta «carne», la existencia terrena y perecedera, alcance una forma imperecedera, es decir, que tenga lugar la transformación pascual. Después de haber reconocido la Encarnación como centro de gravedad de la fe en Cristo, tenía que encontrar también su expresión en la celebración litúrgica, representarse también en el ritmo del tiempo sagrado.

Es difícil determinar con precisión hasta dónde se remontan las raíces de la fiesta de Navidad. En cualquier caso, adquirió su forma definitiva en el siglo III. Surgen, más o menos al mismo tiempo, en Oriente la fiesta de la Epifanía el 6 de enero y en Occidente la fiesta de Navidad el 25 de diciembre. Aunque los acentos sean distintos, debido a los diferentes contextos religioso-culturales en los que surgieron, las dos fiestas tienen un significado común: celebrar el nacimiento de Cristo como aurora de la nueva luz, el verdadero sol de la historia. No viene al caso entrar aquí en detalles complicados y, en cierto modo, controvertidos, sobre la formación de ambas fiestas. Tan sólo quiero apuntar lo que me parece puede ayudar a la comprensión de estos dos días festivos.

El punto de partida para la fijación de la fecha del nacimiento de Cristo lo constituye, sorprendentemente, la fecha del 25 de marzo. Por lo que sé, la mención más antigua al respecto se encuentra en la obra del escritor eclesiástico africano, Tertuliano (150-207) el cual presupone, evidentemente, como tradición conocida, que Cristo sufrió la muerte en la cruz el 25 de marzo. En la Galia se mantuvo

esta misma fecha todavía en el siglo VI como fecha inamovible para la Pascua.

En un escrito del año 243, también de procedencia africana, sobre el cómputo de la fecha de la Pascua, encontramos en relación con la interpretación del 25 de marzo como día de la creación del mundo, un cómputo muy peculiar del día del nacimiento de Cristo. Según el relato de la creación, el sol fue creado el cuarto día, es decir, el 28 de marzo, por consiguiente, este día habría de ser considerado como el día del nacimiento de Cristo, el día que ha visto surgir el verdadero sol de la historia. Esta idea llega hasta el siglo IV, con la variante de que el día de la Pasión y el de la Concepción de Cristo se consideraban idénticos, por este motivo el 25 de marzo se celebraba el anuncio del ángel y la Concepción del Señor por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María. La fiesta del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre —nueve meses después del 25 de marzo— se consolidó en Occidente a lo largo del siglo III, mientras que en Oriente —probablemente debido a una diferencia de calendarios— se celebraba el nacimiento de Cristo, en principio, el 6 de enero. De este modo, se respondía también a una fiesta pagana que se celebraba en Alejandría en este mismo día, y cuyo objeto era el nacimiento mítico de una divinidad.

Hoy resultan insostenibles las antiguas teorías según las cuales el 25 de diciembre había surgido en Roma en contraposición al mito de Mitra, o también como reacción cristiana ante el culto del sol invicto, promovido por los emperadores romanos del siglo III, como intento de crear una nueva religión imperial. Lo más decisivo fue la relación existente entre la creación y la cruz, entre la creación y la Concepción de Cristo. Efectivamente, a partir de la «hora» de Jesús, estos datos incluían el cosmos, lo interpretaban como pre-figuración y pre-anuncio de Cristo, el primogénito de la creación (Col 1,15), del cual habla la creación misma y a través de la cual queda descifrado su mensaje silencioso. El cosmos recibe su verdadero sentido del primogénito de la creación, que ha entrado ahora en la historia; a partir de Él es ahora cierto que la aventura de la creación, de la existencia del mundo —libre y distinta de Dios— no acaba en lo

absurdo o en lo trágico, sino que se convierte en algo positivo, a pesar de las perturbaciones y destrucciones. La aprobación del séptimo día por parte de Dios lo confirma de manera auténtica y definitiva.

Partiendo de este contenido, originalmente cósmico, de la fecha de la Concepción y Nacimiento de Jesús, el desafío del culto al sol pudo ser aceptado e incluido de forma positiva en la teología de la fiesta. En todos los Padres encontramos textos magníficos que expresan esta síntesis. San Jerónimo, por ejemplo, afirma en una predicación navideña: «La propia criatura da razón a lo que predicamos, el cosmos es testigo de la verdad de nuestra palabra. Hasta este día crecen los días oscuros, a partir de este día declina la oscuridad... Avanza el día, la noche retrocede». Por su parte, Agustín predicaba de esta manera a sus fieles de Hipona la noche de Navidad: «Alegrémonos también nosotros, hermanos. Por mucho que los gentiles se llenen de júbilo, no es el sol visible el que consagra este día, sino su creador invisible». Los Padres vuelven una y otra vez sobre el pasaje anteriormente citado del Salmo 19 (18), que para la Iglesia antigua se convirtió en el Salmo de Navidad en sentido propio: «Él (el sol, es decir, Cristo) es como un esposo que sale de su alcoba». En este salmo, que era interpretado como una profecía de Cristo, se vislumbraba el misterio de María.

Posteriormente, se intercala entre las dos fechas, del 25 de marzo y el 25 de diciembre, la fiesta del precursor, Juan Bautista, el 24 de junio, el día del solsticio de verano. La conexión entre las fechas aparece ahora como la expresión litúrgica y cósmica de las palabras del Bautista: «El (Cristo) tiene que crecer, yo tengo que menguar». La fiesta del nacimiento de Juan coincide con el momento del año en que el día comienza a menguar, de la misma manera que la fiesta del nacimiento de Cristo es el inicio de una nueva aurora. La textura de esta fiesta es puramente cristiana, sin un modelo directo en el Antiguo Testamento, aunque sí guarda continuidad con la síntesis de cosmos e historia, de memoria y esperanza que ya era característica de las fiestas veterotestamentarias y que, de un modo nuevo, se convierte en característica del calendario festivo de los

cristianos. La íntima conexión entre Encarnación y Resurrección se pone de manifiesto precisamente en su relación concreta y, al mismo tiempo, común con el ritmo solar y su simbolismo.

Ahora quiero mencionar brevemente la fiesta de la Epifanía —6 de enero— que guarda una estrecha relación con la Navidad. Dejemos de lado en este punto, tanto los detalles históricos como los numerosos y excelentes textos patrísticos que existen al respecto. Intentemos, sencillamente, comprender la fiesta, partiendo de la forma que ha adoptado entre nosotros, en Occidente. La Epifanía interpreta la Encarnación del Logos a partir de la antigua categoría de la «Epifanía», es decir, de la autorevelación de Dios, que se manifiesta en la criatura y, de esta manera, establece una unión entre las diferentes epifanías: la adoración de los magos como comienzo de la Iglesia de los gentiles, de la procesión de los pueblos hacia el Dios de Israel, según la profecía de Isaías 60; el bautismo de Jesús en el Jordán, en el que la voz desde lo alto proclama a Jesús

Públicamente como Hijo de Dios; las bodas de Caná en las que manifiesta su gloria. El relato de la adoración de los magos tiene su importancia en el pensamiento cristiano, porque pone de manifiesto la íntima relación entre la sabiduría de los pueblos y la promesa de la que habla la Escritura; porque pone de relieve cómo el lenguaje del cosmos y el pensamiento humano en busca de la verdad, conducen a Cristo. Esa estrella misteriosa pudo convertirse en el símbolo de tales relaciones, porque vuelve a subrayar el hecho de que el lenguaje del cosmos y el lenguaje del corazón humano proceden, ambos, de la «Palabra» del Padre, que en Belén salió del silencio de Dios y recompone en su unidad los fragmentos de nuestro conocimiento humano.

Las grandes fiestas que configuran el año de la fe son fiestas de Cristo y, precisamente por ello, apuntan al único Dios, que se había manifestado a Moisés en la zarza ardiente, y que había elegido a Israel para que afirmara la confesión de su unicidad. Esto ha llevado después a que, como imagen de Cristo, junto al sol, se encuentre la

luna, que no brilla con luz propia, sino que recibe del sol toda su luminosidad, lo cual recuerda que nosotros, los hombres, también necesitamos una y otra vez, esas pequeñas «lámparas», cuya luz prestada pueda ayudarnos a reconocer y amar la luz creadora, al Dios Uno y Trino. Por esto, desde los primeros tiempos del cristianismo, las fiestas de los santos pasaron a formar parte del año cristiano. Ya nos hemos fijado en María, cuya figura está tan estrechamente unida al misterio de Cristo que la formación del ciclo navideño introdujo, necesariamente, una nota mañana en el ano litúrgico. La dimensión mañana de las fiestas cristológicas es, de esta manera, algo patente. Posteriormente se añadió la memoria de los apóstoles, de los mártires y, finalmente, el recuerdo de los santos de todos los tiempos.

Se podría decir también que los santos constituyen, en cierto modo, los nuevos signos zodiacales cristianos, en los cuales se refleja la bondad de Dios. Su luz, que procede de Dios, nos ayuda a reconocer mejor la riqueza interior de la gran luz de Dios, que por nosotros mismos no podríamos percibir en el esplendor de su purísima gloria.

# Tercera parte. El arte y la liturgia

## Capítulo I. La cuestión de las imágenes

En el primer mandamiento del Decálogo, que pone de relieve la unicidad de Dios, el único que es digno de adoración, leemos este precepto: «No te harás ídolos, ni figura alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra» (Ex 20,4; cf. Dt 5,8). Existe, sin embargo, una notable excepción a esta prohibición de las imágenes en el corazón mismo del Antiguo Testamento: en el santo de los santos debía conservarse el propiciatorio de oro puro, que cubría el Arca de la Alianza y que se consideraba lugar de expiación. «Allí me encontraré contigo», le dice Dios a Moisés (Ex 25,22). «Te comunicaré todo lo que haya de ordenarte para los israelitas». Respecto a la forma del propiciatorio, Moisés recibe el siguiente encargo: «Harás, además, dos querubines de oro macizo; los harás en los dos extremos del propiciatorio... Estarán con las alas extendidas por encima... uno frente al otro, con las caras vueltas hacia el propiciatorio» (Ex 25,18-20). Los seres misteriosos que cubren y custodian el lugar de la revelación divina pueden ser representados, precisamente para ocultar el misterio de la presencia de Dios. Como hemos oído ya, Pablo consideró que Cristo crucificado era el verdadero y vivo «lugar de la expiación», que había quedado Prefigurado en el Kapporeth —el «propiciatorio»— perdido en la época del exilio. En él Dios puso su rostro al descubierto.

El icono oriental de la resurrección de Cristo establece Una estrecha relación entre el Arca de la Alianza y la Pascua de Cristo, cuando muestra a Cristo de pie sobre una tabla cruzada que, por una parte, representa el sepulcro y por otro, recuerda también al Kapporeth de la Antigua Alianza. Cristo está flanqueado por los querubines y hacia él se dirigen las mujeres que habían venido al sepulcro para ungir su cuerpo. La imagen de fondo del Antiguo Testamento se mantiene, pero a partir de la resurrección adquiere un nuevo significado y un

nuevo punto de referencia: Dios que ya no se oculta del todo sino que se manifiesta en la figura del Hijo. Con esta transformación del recuerdo del Arca de la Alianza en una imagen de la resurrección, se anuncia ya lo fundamental de la evolución que va de la Antigua a la Nueva Alianza. Pero para entenderlo todo correctamente tenemos que mirar más de cerca las grandes líneas de esta evolución.

Mientras que en el Islam y en el Judaismo, a partir del siglo III o IV después de Cristo, se interpretó de manera radical la prohibición de las imágenes, hasta tal punto que sólo se permitían las representaciones geométricas no figurativas como ornamentación de los lugares de culto, el judaísmo en la época de Jesús (y hasta bien entrado el siglo III), se había acogido a una interpretación más benévola en la cuestión de las imágenes. Paradójicamente en las imágenes de la salvación entre sinagoga e Iglesia existe exactamente la misma continuidad que hemos tenido oportunidad de constatar al considerar el espacio litúrgico.

En este sentido, las investigaciones arqueológicas nos permiten verificar que las antiguas sinagogas estaban ricamente adornadas con representaciones de escenas bíblicas. Escenas que no se consideraban, de ningún modo, como meras imágenes de acontecimientos pasados, o una especie de enseñanza gráfica de la historia, sino como una forma de relato que, al recordar, actualiza una presencia (Hagga' da): en las fiestas litúrgicas, las obras que Dios llevo a cabo se hacen presencia. Las fiestas son participación en el actuar de Dios en el tiempo, y las imágenes mismas, en cuanto memoria cristalizada, contribuyen a la actualización litúrgica.

Las imágenes cristianas, tal y como las encontramos en las catacumbas, hacen suyo, en gran medida, el canon de imágenes creado en la sinagoga, dándole, sin embargo, una nueva forma de presencia. Los distintos acontecimientos se interpretan ahora en función de los sacramentos cristianos y de Cristo mismo. El arca de Noé, o el paso del Mar Rojo, se convierten en alusiones al bautismo; el sacrificio de Isaac y la comida que toman los tres ángeles con Abrahán, hablan del sacrificio de Cristo y la Eucaristía.

Acontecimientos de salvación, como el de los tres jóvenes en el horno encendido, y Daniel en el foso de los leones, dejan entrever la resurrección de Cristo y nuestra propia resurrección. Es evidente en estos casos, incluso más que en la sinagoga, que las imágenes no hablan de lo pasado, sino que asumen en el sacramento los acontecimientos de la historia. En la historia pasada es Cristo, con sus sacramentos, quien está en camino a través de los tiempos. Nosotros somos incorporados a los acontecimientos. Los acontecimientos, a su vez, superan lo transitorio del tiempo, haciéndose presentes en medio de nosotros por la acción sacramental de la Iglesia.

La concentración cristológica de toda la historia es, al mismo tiempo, mediación litúrgica de esta historia y expresión de una nueva experiencia del tiempo, en el que se tocan pasado, presente y futuro, porque están inmersos en la presencia del Resucitado. Como hemos visto y volveremos a confirmarlo ahora, el presente litúrgico incluye siempre la esperanza escatológica. De la misma manera que todas estas imágenes son, en cierto modo, imágenes de la resurrección, historia que se relee a partir de la resurrección, son también, precisamente por eso, imágenes de esperanza, que nos proporcionan la certeza del mundo venidero, de la venida definitiva de Cristo.

Por muy pobres —artísticamente hablando— que puedan ser las imágenes de los primeros momentos, en ellas tiene lugar un proceso espiritual y cultural extraordinario, que, naturalmente, guarda una profunda e íntima relación con el nacimiento de las obras de arte sinagogales. La historia recibe una luz nueva gracias a la resurrección y, de este modo, se concibe como un camino de esperanza hacia el cual nos arrastran las imágenes. En este sentido, las obras figurativas de los orígenes de la Iglesia apuntan siempre al misterio, tienen un significado sacramental, y van más allá del elemento didáctico de la transmisión de historias bíblicas.

Ninguna de las antiguas imágenes intenta transmitir una especie de imagen-retrato de Jesús. A Cristo se le presenta, más bien, en su

significado, en imágenes «alegóricas»: como el verdadero filósofo, que nos enseña el arte de vivir y de morir; como el maestro, pero, sobre todo, bajo la figura del pastor. Esta imagen, tomada de la Sagrada Escritura, llegó a ser muy querida por los primeros cristianos, por el hecho de que el pastor se consideraba, al mismo tiempo, como una alegoría del Logos. El Logos por el que todo fue creado, y que, por así decir, lleva dentro de sí los arquetipos de todo lo que existe, es el custodio de la creación. Con la Encarnación carga sobre sus hombros la naturaleza humana, la humanidad en su conjunto, y la lleva a casa. La imagen del pastor resume, de este modo, toda la historia de la salvación: la entrada de Dios en la historia, la Encarnación, la búsqueda de la oveja perdida y el camino de vuelta a la Iglesia de judíos y gentiles.

Un cambio de gran alcance en la historia de las imágenes de la fe se produjo en el momento en el que apareció, por primera vez, un llamado acheiropoietos: una imagen que se consideraba no hecha por mano de hombre y que representaba la misma faz de Cristo. Dos de estas imágenes «no hechas por mano de hombre» aparecen en Oriente, más o menos al mismo tiempo, a mitad del siglo VI: el llamado camulanium —que representa la imagen de Cristo impresa en la vestimenta de una mujer— y lo que, posteriormente, se denominó mandylion que, al parecer, había sido traído desde Edesa de Siria hasta Constantinopla, y que algunos investigadores de hoy quisieran identificar con la Sábana Santa de Turín. En ambos casos tuvo que tratarse —a semejanza de la Sábana Santa de Turín— de una imagen misteriosa, una imagen que no podía ser el producto del arte pictórico del hombre, sino que parecía estar grabada de forma inexplicable en el tejido y que, por eso mismo, pretendía mostrar el verdadero rostro de Cristo, Crucificado y Resucitado.

Desde que apareció, esta imagen debió suscitar una enorme fascinación. Ya se podía ver el rostro del Señor, hasta ahora oculto, y sentir cómo se cumplía, de este modo, la promesa: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Con ello parecía abrirse la posibilidad de ver al Hombre-Dios y, a través de él, al mismo Dios; parecía cumplirse el anhelo griego de la visión de lo eterno. Por

consiguiente, el icono tenía que ocupar casi el mismo lugar de un sacramento, ya que permitía una comunión que no era inferior a la de la eucaristía. Se llegó a pensar incluso, en una especie de presencia real en la imagen, de Aquél que allí estaba representado. La imagen, por tanto, en el sentido pleno de no estar hecha por mano de hombres, es participación de la misma realidad, irradiación y presencia de Aquél que se da a sí mismo en la imagen. Es fácilmente comprensible que las imágenes creadas a imitación del acheiropoietos se convirtieran en el centro de todo el canon de imágenes que, mientras tanto, se habían formado y que estaban en vías de desarrollo.

Pero también es evidente que aquí acechaba un peligro, una falsa sacramentalización de la imagen que parecía ir más allá del sacramento y de su carácter oculto, para llegar a la inmediatez de una presencia divina visible. Se comprende, por tanto, que la novedad aquí iniciada, tenía que conducir a reacciones vehementes en sentido contrario, a esa radical negación de la imagen que llamamos «iconoclastia»: hostilidad hacia las imágenes y destrucción de las propias imágenes. Los iconoclastas basaban su fuerza en motivos verdaderamente religiosos: los innegables peligros de esa especie de adoración a las imágenes, pero, al mismo tiempo existían toda una serie de razones políticas. Para los emperadores bizantinos era importante no provocar inútilmente a los musulmanes y a los judíos. La supresión de las imágenes podía ser provechosa para tutelar la unidad del Imperio y las relaciones con los vecinos musulmanes. No se podía representar a Cristo: ésta era la tesis que se sostenía. Tan sólo el signo de la Cruz (desprovisto de imagen) podía ser su sello. Se imponía, pues, la alternativa: cruz o imagen. En esta lucha maduró la verdadera teología de los iconos, cuyo mensaje también hoy, en plena crisis de las imágenes, nos afecta profundamente en Occidente.

El icono de Cristo —de lo cual se ha tomado conciencia con todas las consecuencias— es icono del Resucitado. No existe ningún retrato del Resucitado. En un primer momento, los discípulos no lo reconocen. Tienen que dejarse conducir a una nueva forma de ver

que les va abriendo los ojos desde dentro, de modo que vuelvan a reconocerle y a exclamar: «Es el Señor». El relato más significativo al respecto, es probablemente, el de los discípulos de Emaús. Primero queda transformado su corazón, para que puedan reconocer los acontecimientos exteriores de la Escritura, a través de ese punto de referencia del que todo procede y hacia el cual se dirige todo: la cruz y la resurrección de Jesucristo. Después deben retener al misterioso compañero de camino, ofrecerle su hospitalidad, para que, al partir el pan, suceda, de modo inverso, lo que les ocurrió a Adán y a Eva cuando comieron del fruto del árbol de la ciencia: que se les abran los ojos. Ahora ya no sólo ven lo exterior, sino que ven lo que no aparece a los sentidos, pero que se trasluce a través de ellos: ¡es él Señor, el que vive de un modo nuevo!

En el icono, lo que cuenta no son precisamente estos rasgos del rostro (aunque, en lo esencial, se ciñan a la figura del acheiropoietos): más bien se trata de una nueva forma de ver. El icono mismo tiene que proceder de una nueva apertura de los sentidos internos, de un llegar a ver que va más ‘allá de lo meramente empírico y que descubre a Cristo —como dice la posterior teología de los iconos— a la luz del Tabor. De este modo, el icono conduce al que lo contempla, mediante esa mirada interior que ha tomado cuerpo en el icono, a que vea en lo sensorial lo que va más allá de lo sensorial y que, por otra parte, pasa a formar parte de los sentidos. El icono presupone, como lo expresa Evdokimov con gran belleza, un «ayuno de la vista». Los que hacen los iconos —dice este autor— tienen que aprender a ayunar con los ojos y prepararse mediante un largo camino de ascética orante que marca el paso del arte al arte sacro (161). El icono procede de la oración y conduce a la oración, libera de la cerrazón de los sentidos que sólo perciben lo exterior, la superficie material y no se percatan de la transparencia del espíritu, de la transparencia del Logos en la realidad. En el fondo, lo que está en juego es el salto que lleva a la fe; está presente todo el problema del conocimiento de la Edad Moderna. Si no tiene lugar una apertura interior en el hombre, que le haga ver algo más de lo que se puede pedir y se puede pesar, y que

le haga percibir el resplandor de lo divino en la creación, Dios quedará excluido de nuestro campo visual.

El icono, bien entendido, nos aleja de la pregunta equivocada por una representación que pueda ser captada por los sentidos y nos permite reconocer, precisamente por esto, el rostro de Cristo y, en El, el rostro del Padre. De este modo, en el icono está presente la misma orientación espiritual que ya habíamos apuntado al acentuar la dirección hacia oriente en la liturgia: quiere introducirnos en un camino interior, en el camino que se dirige hacia el «oriente», hacia Cristo que va a volver. Su dinámica coincide con la dinámica de la liturgia en cuanto tal. Su cristología es trinitaria. Es el Espíritu Santo el que nos abre los ojos y cuyo obrar suscita siempre un movimiento hacia Cristo. «Embriagados del Espíritu bebemos a Cristo», dice san Atanasio (Evdokimov 176). Ese conocimiento que nos enseña a ver a Cristo no «según la carne», sino según el Espíritu (2 Cor 5,16), nos deja ver, al mismo tiempo, al Padre mismo.

Sólo cuando se haya entendido esta orientación interior del icono se podrá comprender, en su justa medida, la razón por la cual el segundo Concilio de Nicea, y todos los sínodos siguientes que se refirieron a los iconos, apreciaron en el icono una profesión de fe en la Encarnación y consideraron la iconoclastia como la negación de la encarnación, como la suma de todas las herejías. La encarnación significa, ante todo, que Dios, el invisible, entra en él espacio de lo visible, para que nosotros, que estamos atados a lo material, podamos conocerle. En este sentido, la encarnación está siempre presente en la actuación histórico- salvífica y cada vez que Dios habla en la historia. Pero este descenso de Dios se da para eso, para atraernos a sí en un proceso de ascenso: la encarnación tiene como fin la transformación por medio de la cruz y la nueva corporeidad de la resurrección. Dios nos busca allí donde estemos, pero no para que sigamos allí, sino para que lleguemos a donde Él está, para que nos superemos a nosotros mismos. Por ello, la reducción de la figura de Cristo a un «Jesús histórico», perteneciente al pasado, falsea el sentido de su figura, pasa por alto la verdadera esencia de la encarnación. No hay que despojarse de

los sentidos, sino ampliarlos hasta su máxima posibilidad. Sólo veremos a Cristo realmente cuando digamos con Tomás: «Señor mío y Dios mío».

Del mismo modo que hemos constatado anteriormente el alcance trinitario del icono, ahora tenemos que comprender su extensión en lo que a su esencia se refiere: el Hijo de Dios pudo hacerse hombre porque el hombre ya había sido pensado en función de él, como imagen de Aquél que es, a su vez, icono de Dios. La luz del primer día y la luz del octavo día se tocan en el icono, como, una vez más, lo expresa Evdokimov de manera acertada. En la misma creación ya está presente esa luz que, en el octavo día, con la resurrección del Señor y en el nuevo mundo, alcanza su plena claridad, dejándonos ver el resplandor de Dios. Sólo se entenderá bien la Encarnación si se percibe en esa tensión más amplia que existe entre la creación, la historia y el nuevo mundo. Es ahí donde queda claro que los sentidos forman parte de la fe, que la nueva forma de ver no los suprime sino que los conduce a su fin originario.

La iconoclastia se apoya, en último término, en una teología unilateralmente apofática, que sólo conoce lo completamente-otro de Dios, que está más allá de todo pensamiento y de toda palabra, de modo que, al final, incluso la revelación se considera como un reflejo humano e insuficiente de Aquél que permanece siempre imperceptible. De esta manera, la fe se desploma. Nuestra sensibilidad contemporánea, que ya no es capaz de captar la transparencia del Espíritu a través de los sentidos, conduce, casi necesariamente, a la huida, hacia una teología «negativa» apofática: Dios está más allá de cualquier pensamiento y, por consiguiente, todo lo que podemos decir de Él, y todas las formas de las imágenes de Dios son igualmente válidas o indiferentes. Esta humildad, aparentemente profundísima ante Dios, se convierte, por sí misma, en soberbia que no le deja ni una palabra a Dios, y que no le permite entrar realmente en la historia. Por una parte se absolutiza la materia y, al mismo tiempo, se la declara impermeable para Dios, materia pura que queda así privada de su dignidad. Pero, como dice Evdokimov, existe también un sí apofático, no sólo un no

apofático, que niega toda semejanza. Con Gregorio de Palamas, subraya que Dios es radicalmente trascendente en su esencia, pero en su existencia ha querido y ha podido presentarse como viviente. Dios es el totalmente Otro, pero es lo suficientemente poderoso para poder manifestarse. Y ha hecho a su criatura de modo que sea capaz de «verlo» y amarlo.

Con estas consideraciones llegamos al momento presente y tocamos, con ello, también, la evolución de la liturgia, el arte y la fe en el mundo occidental. Esta teología del icono tal y como se desarrolló en Oriente ¿es cierta y, por consiguiente, válida también para nosotros, o sólo es una variante oriental del cristianismo? Vamos a partir, una vez más, de los hechos históricos. En el arte del cristianismo antiguo, y hasta el final del arte románico, es decir, hasta el umbral del siglo XIII, no existe ninguna diferencia sustancial entre Oriente y Occidente, en lo que se refiere a la cuestión de las imágenes. Bien es verdad que Occidente—pensemos en Agustín o en Gregorio Magno— subrayó con una cierta exclusividad la función didáctico-pedagógica de la imagen. Los llamados Libri Carolini, así como los Sínodos de Francfort (794) y París (824), reaccionan ante la mala comprensión del séptimo concilio ecuménico: el segundo de Nicea, que canoniza la superación de la iconoclastia y la fundamentación de la encarnación que se lleva a cabo con del icono; frente a eso insiste en la función meramente instructiva y educativa de las imágenes: «Cristo no nos ha salvado por medio de la pintura», dicen (Evdokimov 144).

Pero la temática y la orientación fundamental del arte figurativo seguían siendo las mismas, aunque en el Románico entraran en escena las artes plásticas, que en Oriente no habían tenido aceptación. Siempre es —también en la cruz— el Cristo resucitado. Hacia El dirige su mirada la comunidad, como el verdadero oriente. Y el arte siempre está caracterizado por la unidad entre la creación, la cristología y la escatología: desde el primer día hasta el octavo, que incluye en sí mismo también el primero. El arte quedó orientado hacia el misterio que se hace presente en la liturgia. Quedó orientado hacia la liturgia celestial: las figuras de los ángeles del arte

románico no se distinguen sustancialmente de las que existen en la pintura bizantina; y precisamente esas figuras ponen de manifiesto que nosotros participamos en la alabanza del Cordero junto con los querubines y serafines y con todos los poderes celestiales, que en la liturgia se rasga el velo que separa el cielo y la tierra, de modo que somos incorporados a la única liturgia que abarca el universo entero.

Con el comienzo del gótico se va produciendo paulatinamente un cambio. Naturalmente hay una continuidad, sobre todo en la correspondencia interior entre Antiguo y Nuevo Testamento que, a su vez, es siempre una referencia a lo que aún está por venir. Pero la imagen central cambia. Ya no se representa al Pantocrátor, el Señor del mundo, que nos introduce en el octavo día. Esta imagen gloriosa se sustituye por la imagen del crucificado en su dolorosísima pasión y muerte. No es la Resurrección la que se hace visible, sino que se cuenta el acontecimiento histórico de la Pasión. Lo histórico-narrativo pasa a un primer plano: según se ha dicho, la imagen del misterio se sustituye por la imagen devocional.

Son muchos los factores que pudieron contribuir a este cambio de perspectiva. Evdokimov opina que habría jugado un papel importante el cambio del platonismo al aristotelismo, que tuvo lugar en Occidente en el siglo XIII. El platonismo considera las realidades sensibles como sombras de las ideas eternas; en ellas podemos y debemos reconocer las ideas eternas y elevarnos por medio de ellas. El aristotelismo rechaza la doctrina de las ideas. La realidad, compuesta de materia y forma, permanece en sí misma; mediante la abstracción reconozco la especie a la que pertenece. En lugar de la visión, por la cual lo metafísico se hace visible en lo sensible, se da paso a la abstracción. Se modifica la relación entre lo espiritual y lo material y, con ello, la actitud del ser humano ante la realidad que se le aparece. Para Platón, la categoría de lo bello había sido decisiva, lo bello y lo bueno, en último término, coinciden en Dios. Mediante la aparición de lo bello somos heridos en lo más hondo del alma y esta herida nos lleva más allá de nosotros mismos, da impulso a la nostalgia y, de este modo, nos empuja al encuentro con lo

verdaderamente bello, con lo bueno en sí mismo. En la teología de los iconos sigue vivo parte del planteamiento platónico, aunque la idea platónica de lo bello y de la contemplación, van a retomarse y transformarse ahora por el reflejo de la luz del Tabor; por su parte, la estrecha relación entre la creación, la cristología y la escatología transforma profundamente la concepción de Platón, confiriendo a la realidad material en cuanto tal, una nueva dignidad y un nuevo valor.

Este platonismo, transformado y retomado desde la Encarnación, desaparece a partir del siglo XIII, en gran parte de Occidente, de tal suerte que lo que buscan representar las artes figurativas es, en principio y ante todo, acontecimientos históricos, considerando la historia de la salvación no tanto como sacramento, sino más bien como una historia transcurrida en el tiempo. De este modo, también cambia su relación con la liturgia. La liturgia se considera, por así decirlo, como una imitación simbólica del acontecimiento de la cruz. La devoción reacciona dedicándose, ante todo, a la contemplación de los misterios de la vida de Cristo. El arte encuentra su inspiración no tanto en la liturgia,' sino en la religiosidad popular y ésta, a su vez, se nutre de las imágenes de la historia, en las que puede contemplar el camino que conduce a Jesucristo, el camino de Jesús y la manera de concretarse en la vida de los santos. La separación que se produjo, en el ámbito de las imágenes, entre Oriente y Occidente a partir del siglo XIII, fue indudablemente muy profunda: en esto se solapan motivos diversísimos con repercusiones espirituales muy diferentes. Una devoción a la cruz de carácter más historicista sustituye la disposición hacia el Oriente, hacia Cristo Resucitado que va por delante de nosotros en el camino.

A pesar de todo, no se debería sobrevalorar la diferencia que, en este sentido, ha ido cristalizando. La representación del Cristo sufriente, que muere en la cruz es nueva, es cierto, pero pone frente a nosotros al que ha cargado con nuestros dolores, y cuyas llagas nos han curado. Representa, en el dolor más extremo, el amor salvífico de Dios. Aunque la crucifixión del retablo de Grünewald radicaliza hasta el extremo el realismo del sufrimiento, no debemos olvidar que se trataba de una imagen consoladora, que permitía a

los afectados por la peste, atendidos por los Antonianos, reconocer a un Dios identificado con su destino. Permitía darse cuenta de que se había acercado a su sufrimiento y que su sufrimiento quedaba asumido en el suyo. La evidente vuelta a lo humano, a la realidad histórica de Cristo se alimenta, a fin de cuentas, de un hecho: el sufrimiento humano forma parte del misterio. Las imágenes ofrecen consuelo porque ponen de manifiesto la superación de nuestras dolencias en la compasión de Dios que se hace hombre y, de este modo, llevan en sí mismas la esperanza de la resurrección. Estas imágenes proceden también de la oración, de la meditación interior sobre el camino de Cristo; son identificación con Cristo, y se fundamentan en el hecho de que Dios se ha identificado con nosotros. Manifiestan el realismo del misterio, pero no se distancian de él.

Y en lo que respecta a la Misa como presencia de la Cruz, ¿no podríamos comprenderla más hondamente a partir de aquí? El misterio se despliega en su máxima concreción y, precisamente por esto, la piedad popular puede ayudar a alcanzar de una forma nueva el corazón de la liturgia. Estas imágenes no muestran únicamente la «epidermis», el mundo exterior perceptible; también quieren guiarnos, a través de lo que es puramente fenoménico y abrir nuestra mirada al corazón de Dios.

Lo que aquí se ha esbozado en relación con la imagen de la cruz, puede aplicarse también a todo el restante arte gótico «narrativo». ¡Qué fuerza de interiorización podemos encontrar en las imágenes de la Madre de Dios! En ellas se manifiesta la nueva humanidad de la fe. Imágenes como éstas invitan a la oración, porque están interiormente marcadas por la oración. Nos muestran la verdadera imagen del hombre, tal y como fue proyectado por el Creador y renovado por Cristo. Nos conducen hacia el interior de la verdadera humanidad. ¡Y no olvidemos el arte grandioso de las vidrieras góticas! Los vitrales de las catedrales góticas entretienen la luz deslumbrante del exterior, la moldean, y dejan transparentar, a través de ella, toda la historia de Dios con el hombre, desde la creación hasta su segunda venida. El mismo muro, en ese juego de

luz provocado por los rayos del sol, se convierte en Imagen, el iconostasio de Occidente, ofreciendo al espacio una sacralidad que llega a conmover, incluso el corazón del agnóstico.

El Renacimiento fue, ciertamente, más allá, dando un paso hacia delante, en una dirección completamente nueva. «Emancipa» al hombre. Ahora surge lo estético en sentido moderno, una visión de la belleza que no quiere señalar en otra dirección que no sea ella misma, sino que, como belleza de lo que aparece, se basta, a fin de cuentas, a sí misma.

El hombre se experimenta en toda su grandeza, en su autonomía. El arte habla de esta grandeza del hombre, grandeza que, en cierto modo, le sorprende; no necesita buscar otra belleza. En ocasiones es imposible percibir la diferencia entre las representaciones de los mitos paganos y las representaciones de la historia cristiana. La percepción trágica, que estaba presente en la antigüedad, se olvida, ahora sólo se percibe únicamente su belleza divina, y surge la nostalgia de los dioses, del mito, de un mundo que no tiene miedo al pecado, y sin el dolor de la cruz, que quizás se había resaltado con demasiada insistencia en las imágenes de la tardía Edad Media. Se siguen representando contenidos cristianos, pero este tipo de «arte religioso», no es un arte sacro en sentido estricto. No se adentra en la humildad del sacramento y en su dinamismo que rebasa el tiempo. Quiere disfrutar del hoy y liberarse a sí mismo a través de la belleza. Posiblemente la iconoclastia de la Reforma debe entenderse sobre este trasfondo, aunque sus raíces sean, sin duda, mucho más profundas.

El arte barroco, que sigue al Renacimiento, ofrece múltiples aspectos y formas de realización. Su forma más lograda es la que se apoya en la reforma iniciada con el Concilio de Trento. Una vez más, y siguiendo la tradición occidental, se va a poner de relieve el carácter didáctico- pedagógico del arte, pero, como principio de una renovación interior, también traerá consigo una nueva forma de ver desde dentro y hacia dentro.

El retablo es como una ventana, a través de la cual el mundo divino se acerca a nosotros. Se descorre el velo de la temporalidad y podemos echar un vistazo al interior del mundo divino. Este arte quiere volver a introducirnos en la liturgia celestial, hasta tal punto que, aún hoy, podemos percibir en las iglesias barrocas esa única y fortísima tonalidad de alegría, como un aleluya que se ha convertido en imagen: «la alegría en el Señor es nuestra fuerza», estas palabras del Antiguo Testamento (Neh 8,10) expresan el sentimiento de fondo que da vida a este tipo de iconografía.

La Ilustración marginó a la fe en una especie de gueto intelectual y social; la cultura actual le dio la espalda y tomó otro camino, de modo que la fe o bien se ha refugiado en el historicismo —en la imitación de lo pasado—, o bien ha intentado adaptarse, o bien se ha dejado llevar por la resignación y la abstinencia cultural, lo cual ha conducido a una nueva iconoclastia que a menudo se llegó a considerar como un mandato del Concilio Vaticano II. Este afán iconoclasta, cuyos primeros indicios en Alemania se remontan, por cierto, a los años veinte, hizo desaparecer algunos aspectos indignos y de mal gusto, pero también dejó tras de sí un vacío cuya pobreza volvemos a percibir hoy con gran claridad.

¿Cómo podemos avanzar en este sentido? Actualmente somos testigos no sólo de una crisis del arte sacro, sino de una crisis del arte en general, de proporciones antes desconocidas. La crisis del arte es, a su vez, un síntoma de la crisis de la existencia humana que, precisamente cuando se dan las más altas cotas de dominio material del mundo, cae en la ceguera ante esas preguntas fundamentales del hombre acerca de su destino último, que van más allá de su dimensión material. Situación que podemos calificar, incluso, como ceguera del espíritu. Ya no existen respuestas comunes a las preguntas de cómo hemos de vivir, cómo podemos hacer frente a la muerte, o si nuestra existencia tiene un sentido u otro. El positivismo, formulado en nombre de la seriedad científica, limita el horizonte a lo demostrable, a lo verificable en el experimento; todo ello convierte el mundo en opaco. La matemática está contenida en el mundo, pero el Logos, que es la condición para

esta matemática y su aplicabilidad, no aparece por ningún lado. De este modo, nuestro mundo de imágenes no va más allá de la apariencia sensible y el caudal de imágenes que nos circunda significa, al mismo tiempo, el fin de las imágenes: lo que no puede fotografiarse es que no puede verse. Llegados a este punto, se hace imposible no solamente el arte de los iconos, sino el arte sacro, que se basa en una mirada mucho más amplia. El arte mismo, que había experimentado en el impresionismo y en el expresionismo, las posibilidades más extremas de captar lo sensible, se convierte en un arte sin objeto, en el sentido estricto de la palabra. El arte se convierte en experimentación con los mundos que uno mismo ha creado, en una «creatividad» vacía que ya no percibe el Creator Spiritus, el Espíritu Creador. Intenta ocupar su lugar, cuando realmente lo único que puede producir es lo arbitrario y lo vacío, y recordarle al hombre lo absurdo de su pretendida creatividad.

Una vez más, la pregunta: ¿Cómo podemos avanzar en este sentido? Intentemos resumir lo dicho hasta ahora, reconociendo los principios fundamentales de un arte asociado a la liturgia:

1. La ausencia total de imágenes no es compatible con la fe en la Encarnación de Dios. Dios, en su actuación histórica, ha entrado en nuestro mundo sensible para que el mundo se haga transparente hacia Él. Las imágenes de lo bello en las que se hace visible el misterio del Dios invisible forman parte del culto cristiano. Ciertamente, siempre habrá altibajos según los tiempos, avance y retroceso y, por tanto, también habrá tiempos de cierta pobreza en las imágenes. Pero jamás podrán faltar por completo. La iconoclastia no es una opción cristiana.

2. El arte sagrado encuentra sus contenidos en las imágenes de la historia de la salvación, comenzando por la creación, desde el primer día, hasta el octavo: el día de la resurrección y de la segunda venida, en el que se consuma la línea de la historia cerrando el círculo. Forman parte de él, sobre todo, las imágenes de la historia bíblica, pero también la historia de los santos como concreciones de la historia de Jesucristo, como fruto maduro de esa semilla de trigo

que cae en tierra y muere a lo largo de toda la historia. «No luchas sólo contra los iconos, luchas contra los santos» había objetado Juan de Damasco al emperador León III, enemigo de las imágenes. En esta misma línea el Papa Gregorio III introdujo en Roma, durante este periodo, la fiesta de Todos los Santos (Evdokimov 141s.).

3. Las imágenes de la historia de Dios con los hombres no sólo muestran una serie de acontecimientos del pasado, sino que ponen de manifiesto, a través de ellos, la unidad interna de la actuación de Dios. Remiten al sacramento —sobre todo al bautismo y la eucaristía— y en ellos están contenidos, de tal manera, que apuntan también al presente. Guardan una íntima y estrecha relación con la acción litúrgica. La historia llega a ser sacramento en Jesucristo, que es la fuente de los sacramentos. Por esto mismo, la imagen de Cristo es el centro del arte figurativo sagrado. El centro de la imagen de Cristo es el misterio pascual: Cristo se representa como Crucificado, como Resucitado, como Aquél que ha de venir y cuyo poder aún permanece oculto. Cada imagen de Cristo tiene que reunir estos tres aspectos esenciales del misterio de Cristo, y ser, en este sentido, una imagen de la Pascua.

Es evidente que existen diversas posibilidades de subrayar uno u otro aspecto: la imagen puede poner en primer término la cruz, la pasión y, en ella, la situación de sufrimiento de nuestro tiempo presente; puede poner de relieve la resurrección o la segunda venida de Cristo. Pero nunca puede quedar aislado completamente un único aspecto: en cualquiera de las manifestaciones ha de estar presente todo el misterio pascual. Una imagen de la cruz en la que no apareciera de algún modo la Pascua, sería tan desacertada como una imagen pascual que pasara por alto las llagas, y con ello, la presencia del dolor. En cuanto imagen centrada en la Pascua, la imagen de Cristo es siempre icono de la Eucaristía: remite, por tanto, a la presencia sacramental del misterio pascual.

4. La imagen de Cristo y las imágenes de los santos no son fotografías. Su cometido es llevar más allá de lo constatable desde el punto de vista material, consiste en despertar los sentidos

internos y enseñar una nueva forma de mirar que perciba lo invisible en lo visible. La sacralidad de la imagen consiste precisamente en que procede de una contemplación interior y, por esto mismo, lleva a una contemplación interior. Tiene que ser fruto de esa contemplación interior, de un encuentro creyente con la nueva realidad del Resucitado y, de este modo, remitir de nuevo hacia la contemplación interior, hacia el encuentro con el Señor en la oración. La imagen está al servicio de la liturgia; la oración y la contemplación en la que se forman las imágenes tienen que realizarse en comunión con la fe de la Iglesia. La dimensión eclesial es fundamental en el arte sagrado y, con ello, también la relación interior con la historia de la fe, con la Sagrada Escritura y con la Tradición.

5. La Iglesia de Occidente no puede renegar de ese camino específico que ha ido recorriendo aproximadamente desde el siglo XII. Pero tiene que hacer suyas las conclusiones del séptimo concilio ecuménico, el segundo de Nicea, que reconoció la importancia fundamental y el lugar teológico de la imagen en la Iglesia. No es necesario que se someta a todas y cada una de las normas que fueron desarrollándose en los sucesivos concilios y sínodos que hubo en Oriente, y que tuvieron una sistematización definitiva en el concilio de Moscú, en el 1551, el llamado Concilio de los Cien Cánones. Pero sí que se deberían considerar como normativas las líneas fundamentales de esta teología de la imagen. Ciertamente, no deben existir normas rígidas: las nuevas experiencias religiosas y los dones de las nuevas instituciones tienen que encontrar su lugar en la Iglesia. Pero sigue habiendo una diferencia entre el arte sacro (en lo que respecta a la liturgia, perteneciente al ámbito eclesial), y el arte religioso en general.

El arte sacro no puede ser el ámbito de la pura arbitrariedad. Las formas artísticas que niegan la presencia del Logos en la realidad y fijan la atención del hombre en la apariencia sensible, no pueden conciliarse con el sentido de la imagen en la Iglesia. De la subjetividad aislada no puede surgir el arte sacro. El arte sacro presupone, mas bien, el sujeto interiormente formado en la Iglesia, y

abierto al nosotros. Sólo de este modo el arte hace visible la fe común, y vuelve a hablar al corazón creyente. La libertad del arte, que tiene que existir también en el ámbito más delimitado del arte sacro, no es arbitrariedad. Se desarrolla según los criterios que hemos indicado en los primeros cuatro puntos de esta reflexión final y que pretenden resumir las constantes de la tradición figurativa de la Iglesia. Sin fe no existe un arte adecuado a la liturgia. El arte sacro está bajo el imperativo de la Segunda Carta a los Corintios: con la mirada puesta en el Señor «nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente; así es como actúa el Señor, que es Espíritu» (3,18).

¿Qué significa todo esto en la práctica? El arte no puede «producirse» como se encargan y producen los aparatos técnicos. ‘Siempre es un don. La inspiración no es algo de lo que se pueda disponer, hay que recibirla gratuitamente. La renovación del arte en la fe no se consigue ni con dinero ni con comisiones. Presupone, antes que otra cosa, el don del nuevo modo de ver. Por eso, todos deberíamos estar preocupados de conseguir nuevamente esa fe capaz de contemplar. Allí donde esto ocurre, el arte encuentra también su justa expresión.

La importancia que la música tiene en el marco de la religión bíblica puede deducirse sencillamente de un dato: la palabra cantar (junto a sus derivados correspondientes: canto, etc.) es una de las más utilizadas en la Biblia. En el Antiguo Testamento aparece en 309 ocasiones, en el Nuevo Testamento 36. Cuando el hombre entra en contacto con Dios, las palabras se hacen insuficientes. Se despiertan esos ámbitos de la existencia que se convierten espontáneamente en canto. El propio ser del hombre se queda corto para lo que quiere expresar, hasta tal punto que invita a toda la creación a unirse a él en un cántico: « ¡Despierta, gloria mía!, ¡despertad, cítara y arpa!, ¡despertaré a la aurora! Te daré gracias ante los pueblos, Señor; tocaré para ti ante las naciones: por tu bondad, que es más grande que los cielos; por tu fidelidad, que alcanza las nubes» (Sal 57 [56] 9-11).

## Capítulo II

La primera mención del canto la encontramos, en la Biblia, después del paso del Mar Rojo. En ese momento, Israel ha sido definitivamente liberado de la esclavitud, ha experimentado de forma imponente el poder salvador de Dios en una situación desesperada. Al igual que Moisés de niño fue salvado de las aguas del Nilo y, por esto mismo, podemos decir que fue devuelto a la vida, también Israel se siente, en cierto modo, salvado del agua, libre, devuelto a sí mismo por la mano poderosa de Dios. La reacción del pueblo ante el acontecimiento fundamental de la salvación se describe en el relato bíblico con la siguiente expresión: «Creyeron en Yahveh y en Moisés, su siervo» (Ex 14,31). Pero le sigue otra reacción que se añade a la primera con una naturalidad desbordante: «Entonces Moisés y los israelitas cantaron este cántico a Yahveh...» (15,1). En la celebración de la noche de Pascua los cristianos, año tras año, unen su voz a este cántico, lo cantan de nuevo como cántico propio, porque también ellos se «saben salvados del agua» por el poder de Dios, se saben liberados por Dios para la vida verdadera.

El Apocalipsis de San Juan abre un poco más el abanico. Después de que los últimos enemigos de Dios han subido al escenario de la historia —la trinidad satánica, constituida por la Bestia, su imagen y el número de su nombre— y cuando, a la vista de tal superioridad, todo parece perdido para el santo Israel de Dios, el vidente recibe la visión del vencedor: «Estaban de pie junto al mar de cristal, llevando las cítaras de Dios. Y cantan el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero...» (Ap 15,2.3). La paradoja de entonces se hace aún más inmensa: no vencen las gigantescas bestias feroces, con su poder mediático y su capacidad técnica; vence el Cordero degollado. Y así vuelve a sonar, una vez más, y de forma ya definitiva, el cántico del siervo de Dios, Moisés, que ahora se convierte en el cántico del Cordero.

El canto litúrgico se sitúa en el marco de esta gran tensión histórica. Para Israel el acontecimiento de salvación 9ue tuvo lugar con el paso del Mar Rojo, quedaría siempre como fundamento de la

alabanza a Dios, el tema principal de los cánticos dirigidos a Dios. Para los cristianos ^ verdadero éxodo es la resurrección de Cristo, que había atravesado el «Mar Rojo» de la muerte, que había descendido al mundo de las tinieblas, y había abierto las puertas del abismo. Ese era el verdadero éxodo, que se convertía en nueva presencia a través del bautismo: el bautismo es vivir, al mismo tiempo que Cristo, su descenso a los infiernos y su ascensión, y ser acogidos, por medio de él, a la comunión de la vida nueva.

Un día después de la alegría del éxodo, los israelitas descubrieron que se encontraban expuestos al desierto y sus peligros, y que el camino hacia la Tierra Prometida no estaba exento de amenazas. Pero también se pusieron de manifiesto las obras, siempre nuevas, de Dios, que permitían volver a cantar el cántico de Moisés, y mostraban que Dios no era un Dios del pasado, sino del presente y del futuro. En cada cántico nuevo, estaba presente, sin duda alguna, la conciencia de su carácter provisional, y el anhelo de un cántico definitivo, el anhelo de una salvación que no trajera consigo ni un sólo instante de miedo, tan sólo cánticos de alabanza. Quien creía en la resurrección de Cristo reconocía la salvación definitiva y sabía que los cristianos, que se encontraban ahora en la «nueva alianza», cantaban ahora el cántico nuevo, que era definitivo y realmente «nuevo», en vista de lo completamente otro que había sucedido con la resurrección de Cristo.

Lo que habíamos dicho en la primera parte acerca de la «fase intermedia» de la realidad cristiana —que ya no es sombra, pero que tampoco es todavía realidad plena, sino «imagen»— vuelve a ser aplicable aquí: se ha entonado el cántico definitivamente nuevo, pero hace falta que se cumplan todos los sufrimientos de la historia, que se recoja todo el dolor y se introduzca en el sacrificio de alabanza, para que allí se transforme en cántico de alabanza.

Queda así esbozado el fundamento teológico del canto litúrgico. Es necesario ahora acercarse un poco más a su realidad práctica. Junto a los distintos testimonios del canto individual y el canto de la comunidad en Israel, así como la música en el templo, que

encontramos a lo largo Je las Sagradas Escrituras, la verdadera fuente en la que podemos apoyarnos es el libro de los Salmos. Aunque, debido a la falta de una notación musical, no podamos hacer una reconstrucción de la «música sacra» de Israel, este libro sí que nos da una idea de la riqueza de instrumentos así como de los diferentes modos de cantar que se practicaban en Israel. En su poesía hecha oración se nos muestra la diversidad de experiencias que se convirtieron en plegaria y cántico ante Dios. Aflicción, lamento, también acusación, temor, esperanza, confianza, agradecimiento, alegría, toda la vida, tal y como se desarrolla, queda reflejada en el diálogo con Dios. Lo que llama la atención es que incluso' el lamento en una situación desesperada, casi siempre acaba, por así decirlo, con una palabra de confianza, con una anticipación de la acción salvífica de Dios. Por eso, todos estos «nuevos himnos» podrían definirse, en cierto sentido, como variaciones del cántico de Moisés. Por un lado, el cántico dirigido a Dios se eleva por encima de esa situación desesperada de la que no nos puede salvar ningún poder de este mundo; de modo que sólo queda Dios como refugio. Pero, al mismo tiempo, ese cántico procede de la confianza que, incluso en la oscuridad más extrema, sabe, a ciencia cierta, que el acontecimiento del Mar Rojo es una promesa que tiene la última palabra, tanto en la vida como en la historia. Finalmente, es importante tener en cuenta que aunque los salmos, con frecuencia, nacen de experiencias personales de sufrimiento y de acogida, siempre acaban desembocando en la oración común de Israel y, de igual modo, se alimentan del fundamento común de las obras que Dios ha llevado a cabo.

En lo que se refiere a la Iglesia que canta, podemos observar al respecto la misma relación de continuidad y renovación que ya vimos a propósito de la arquitectura eclesial y las imágenes sagradas y, más en general, en la esencia misma de la liturgia: el salterio se convierte por sí mismo en el libro de oración de la Iglesia en camino, que por esto mismo, se convirtió en una Iglesia que reza con el canto. Esto es válido, en primer lugar, para el salterio, que ahora se reza juntamente con Cristo. En el canon de Israel se había atribuido, en gran medida, al rey David la autoría de los salmos,

haciendo con ello cierta interpretación histórico-salvífica y teológica. Para los cristianos, sin embargo, es evidente que Cristo es el verdadero David, y que David reza en el Espíritu, con Cristo y en Cristo, que habría de ser su hijo, siendo al mismo tiempo Hijo Unigénito de Dios.

Con esta clave interpretativa los cristianos se unían a la oración de Israel, sabiendo que, de esta forma, precisamente, la convertían en el cántico nuevo. Tengamos en cuenta que, haciendo esto, se daba cuerpo a una interpretación trinitaria de los salmos: el Espíritu Santo, que había inspirado a David a la hora de cantar y orar, hace que David hable de Cristo, incluso le convierte en su voz. Por eso en los salmos hablamos, por Cristo, al Padre, en el Espíritu Santo. Esta interpretación pneumatológica y cristológica de los salmos no afecta únicamente al texto, sino que incluye también el elemento musical: es el Espíritu Santo el que enseña a cantar a David y, por medio de él, a Israel y a la Iglesia. Es más, el canto, en cuanto que está por encima del modo habitual de hablar, es un acontecimiento pneumático. La música en la Iglesia surge como un «carisma», como un don del Espíritu: es la verdadera «glosolalia», la nueva «lengua» que procede del Espíritu. Sobre todo en ella tiene lugar la «sobria embriaguez» de |a fe, porque en ella se superan todas las posibilidades de a mera racionalidad. Pero esta «embriaguez» está llena de sobriedad porque Cristo y el Espíritu son inseparables, porque este lenguaje «ebrio», a pesar de todo, permanece internamente en la disciplina del Logos, en una nueva racionalidad que, más allá de toda palabra, sirve a la palabra originaria, que es el fundamento de toda razón. Tendremos que volver sobre este asunto.

Ya hemos encontrado anteriormente en el Apocalipsis ese horizonte amplio, consecuencia de la profesión de fe en Cristo, donde el cántico de los vencedores recibe el nombre de cántico de Moisés, siervo de Dios, y del Cordero. Con ello se ponía de relieve otra dimensión del canto ante Dios. En la Biblia de Israel hemos constatado hasta ahora dos motivos fundamentales para cantar ante Dios: la situación de necesidad y de alegría, de tribulación y de

salvación. La relación con Dios estaba demasiado determinada por el temor y ese profundo respeto ante el poder eterno del Creador, como para osar plantearse los cánticos al Señor como cánticos de amor a Dios. Aunque detrás de esa confianza, que interiormente caracteriza a todos los textos, se esconde en último extremo ese mismo amor, es un amor que sigue siendo tímido, y por consiguiente, velado. La estrecha conexión entre amor y canto se introdujo en el Antiguo Testamento de una forma que, en principio, puede resultar extraña: mediante la introducción del Cantar de los Cantares que, en cuanto tal, era una recopilación de poemas de amor humano. Sin embargo, al incorporarlas al canon, se tiene ya en cuenta una interpretación más amplia. Estos bellísimos Poemas de amor de Israel podían entenderse como palabras inspiradas de la Sagrada Escritura, porque existía la convicción de que el amor humano que en ella se expresaba traslucía el misterio de amor de Dios a Israel.

En el lenguaje de los profetas, se denominaba prostitución al culto a los dioses extranjeros (lo cual tenía un significado muy concreto, ya que los cultos de fecundidad formaban parte, normalmente, de los ritos de fecundidad, de la práctica de la prostitución que tenía lugar en los templos). La elección de Israel, por el contrario, aparece ahora como la historia de amor de Dios con su pueblo. La alianza se interpreta con la imagen de los desposorios y del matrimonio, como vínculo de amor de Dios con el hombre y del hombre con Dios. De esta forma, el amor humano se podía convertir en imagen real de la actuación de Dios con Israel. Jesús había hecho suya esta línea de la tradición de Israel, hasta tal punto que, en una de sus primeras parábolas, habla de sí mismo como el Esposo. Ante la pregunta de por qué sus discípulos no ayunaban, contrariamente a lo que hacían los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, había respondido: « ¿Es que pueden ayunar los amigos del novio, mientras el novio está con ellos? Mientras tienen al novio con ellos, no pueden ayunar. Llegará un día en que se lleven al novio: aquel día sí que ayunarán» (Me 2,19s). Es una profecía de la pasión, pero también un anuncio de las bodas, que luego vuelve a aparecer una y otra vez en las parábolas de Jesús sobre el banquete nupcial, y

que se convierte en el tema central del último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis: todo se encamina, pasando por la pasión, a las bodas del Cordero.

Dado que estas bodas parecen siempre anticipadas en la visión de la liturgia celestial, los cristianos comprendieron que la eucaristía es presencia del esposo y, precisamente por esto, anticipación de la fiesta nupcial de Dios. Pues en ella se hace efectiva esa comunión que tiene su correspondencia en la unión que se da en el matrimonio entre hombre y mujer: al igual que éstos se convierten en «una sola carne», también nosotros nos convertimos a través de la comunión en un «espíritu», en una unidad con El. El misterio nupcial de la unión de Dios y hombre, anunciado en el Antiguo Testamento, se cumple de forma real en el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, precisamente pasando por su muerte (cf. Ef 5,29-32; 1 Cor 6,17; Gál 3,28). El cántico de la Iglesia procede, en última instancia, del amor: es el amor el que está en lo más profundo del origen del cantar. «Cantare amantis est», dice san Agustín: «El cantar es cosa del amor». Con ello hemos vuelto a la interpretación trinitaria de la música de la Iglesia: el Espíritu Santo es el amor y en Él está el origen del canto. Él es el Espíritu de Cristo, Él es el que atrae al amor a través de Cristo y de esta forma nos conduce al Padre.

Tras considerar estas fuerzas internas que mueven la música litúrgica, hay que volver, una vez más, a cuestiones de carácter más práctico. La expresión utilizada por los salmos para el término «cantar», pertenece, en su raíz léxica, al patrimonio común de las lenguas del Antiguo Oriente, y hace referencia a un canto acompañado de instrumentos (probablemente se trataba de instrumentos de cuerda), con una orientación claramente textual y con un mensaje claramente determinado en cuanto al contenido. Se trataba, al parecer, de un canto vocal que, presumiblemente, sólo permitía variaciones melódicas al principio y al final. La Biblia griega tradujo la palabra hebrea zamir por palean, que en griego significaba «puntear» (sobre todo refiriéndose al sonido de los instrumentos de cuerda: del arpa o la cítara). Sin embargo, ahora se convertía en

expresión de un modo específico de hacer música del culto judío, y más tarde expresaría también el modo de cantar Propio de los cristianos. En algunas ocasiones, se le añade un elemento, cuyo significado permanece velado, pero que, en todo caso, muestra un canto artístico, ordenado. La fe bíblica había creado con ello su propia expresión cultural en el campo de la música, expresión adecuada a su esencia, y que establece el criterio para todas las sucesivas inculturaciones.

La pregunta de hasta dónde puede llegar la inculturación en el campo de la música tuvo pronto una dimensión muy práctica para los primeros cristianos. Las comunidades cristianas habían nacido de la sinagoga y habían adoptado de ella tanto el salterio, que ahora interpretaban cristológicamente, como la forma de cantarlo. Muy pronto surgieron también nuevos himnos y cantos cristianos; en un primer momento y todavía apoyados en el Antiguo Testamento surgen el Benedictus y el Magníficat; después textos enteramente cristológicos, entre los que destacan el Prólogo del Evangelio de San Juan (1,1-18), el himno cristológico de la Carta a los Filipenses (2,6-11), el himno a Cristo de 1 Tim (3,16). Una información interesante acerca del desarrollo de la liturgia de la Iglesia en sus orígenes, nos lo ofrece san Pablo, en la primera Carta a los Corintios: «Cuando os reunís, cada cual aporta algo: un canto (psalmón), una enseñanza, una revelación, hablar en lenguas o interpretarlas; pues que todo resulte constructivo» (14,26). Gracias al escritor romano Plinio el Joven —por una carta escrita al César, para informarle sobre el culto de los cristianos—, sabemos que, a principios del siglo II, el canto de glorificación de Cristo y su divinidad era un elemento constitutivo de la liturgia cristiana.

Podemos imaginar que estos nuevos textos cristianos aportaron una ampliación de las anteriores formas de canto y que surgieran nuevas melodías. Parece ser que el desarrollo de la fe cristiana se llevó a cabo también en la composición de himnos, creaciones poéticas que surgían en ese tiempo como «dones pneumáticos» en la Iglesia. Lo cual era motivo de esperanza, pero también de peligro. Al desligarse la Iglesia de sus raíces semitas y pasar al mundo

griego tuvo lugar, de forma casi espontánea, una mayor amalgama con la mística griega del Logos, con su poesía y con su música. Con todo ello, se corría el riesg0 de que el acontecimiento cristiano se disolviera, desde dentro, en una especie de mística general. Precisamente el ámbito de los himnos y la música se convirtió en la puerta de entrada de la gnosis, esa mortal tentación que comenzó a descomponer el cristianismo desde dentro. En este sentido hay que entender el hecho de que, en la lucha por la identidad de la fe y su enraizamiento en la figura histórica de Jesucristo, las autoridades de la Iglesia tomaran una decisión radical. El canon 59 del Concilio de Laodicea prohíbe el uso de composiciones sálmicas de carácter privado, y escritos no canónicos; el canon 15 limita el canto de los salmos al coro de los salmistas, mientras que «los demás en la Iglesia no deben cantar».

De este modo, se perdió la práctica totalidad de los himnos postbíblicos; se volvió, de una forma rigurosa, al modo de cantar heredado de la sinagoga, con su carácter puramente vocal. Ciertamente hay que lamentar las pérdidas culturales que de aquí derivaron, pero fue una decisión indispensable para dejar a salvo un valor más grande. La vuelta a una aparente pobreza cultural salvó la identidad de la fe bíblica y, precisamente, mediante el rechazo de un falso modelo de inculturación, abrió al futuro todo el panorama cultural del acontecimiento cristiano.

En la historia de la música litúrgica se puede observar un gran paralelismo con la evolución de la cuestión de las imágenes. Oriente siguió siendo fiel —al menos en el ámbito bizantino— a la música puramente vocal. Sin embargo, en el área eslava, quizá por influjo de Occidente, se amplió, convirtiéndose en una polifonía cuyos coros de hombres, con su dignidad sacra y con su energía contenida, conmueven el corazón y hacen de la eucaristía la fiesta de la fe.

En Occidente el canto de los salmos de los coros gregorianos fue evolucionando hasta llegar a una altura y a Una pureza nueva, que constituyen un criterio permanente para la música sacra, es decir,

para la música que acompaña las celebraciones litúrgicas de la Iglesia. En la tardía Edad Media se desarrolla la polifonía y los instrumentos vuelven a formar parte de la liturgia, y con todo derecho, puesto que la Iglesia, como ya hemos visto, no sólo es continuación de la sinagoga, sino que abarca también la realidad representada por el templo, desde la perspectiva de la Pascua de Cristo. De esta forma, hay dos nuevos factores que se introducen en la música de la Iglesia: la libertad artística va a reivindicar cada vez más espacio en el servicio litúrgico; la música de la Iglesia y la música profana ahora se compenetran, tal y como queda patente, sobre todo, en las llamadas misas espectáculo, en las que el texto de la misa está subordinado a un tema, a una melodía, que se apoya en la música profana, de modo que para los oyentes podría incluso sonar como una canción popular pegadiza.

Es evidente que las perspectivas abiertas por la creatividad artística y los motivos profanos traían consigo, inevitablemente, un peligro: la música no surge ya de la oración, más bien se desliga de la liturgia, es más, apoyándose en la pretendida autonomía de lo artístico, se convierte en un fin en sí mismo, o abre las puertas a otras experiencias o sensaciones completamente distintas. Todo ello acaba por desposeer a la liturgia de su verdadera esencia. En este punto, el Concilio de Trento intervino en la controversia cultural entonces vigente, y restableció la norma según la cual en la música litúrgica era prioritario el predominio de la palabra. Con ello limitaba, de manera sensible, el uso de los instrumentos y, por otro lado, establecía una clara diferencia entre la música profana y la música sacra. Pío X llevaría a cabo una segunda intervención, análoga a ésta, a principios del siglo XX.

La época del Barroco (de forma diferente en el territorio católico y el protestante) había vuelto a encontrar una asombrosa unidad entre la música profana y la música de las celebraciones litúrgicas, y había tratado de poner al servicio de la gloria de Dios toda la fuerza luminosa de la música, resultado de ese momento culminante de la historia cultural. En la Iglesia podemos escuchar a Bach o a Mozart, y en ambos casos percibimos, de manera sorprendente, lo que

significa gloria Dei, la Gloria de Dios. Nos encontramos frente al misterio de la belleza infinita que nos hace experimentar la presencia de Dios de una manera mucho más viva y verdadera de lo que podrían hacernos sentir muchas homilías. Sin embargo, también se anuncia en ello un peligro: la dimensión subjetiva y esa pasión que suscita están aún como contenidos por el orden del universo musical, en el que se refleja el orden de la creación divina. Pero amenaza la irrupción del virtuosismo, la vanidad de la propia habilidad, que ya no está al servicio del todo, sino que quiere ponerse en un primer plano.

Todo ello hizo que en el siglo XIX, el siglo de una subjetividad que quiere emanciparse, se llegara, en muchos casos, a que lo sacro quedase atrapado en lo operístico, recordando de nuevo aquellos peligros que, en su día, obligaron a intervenir a Trento. De forma semejante Pío X intentó, entonces, alejar la música operística de la liturgia, declarando el canto gregoriano y la gran polifonía de la época de la renovación católica (con Palestrina como figura simbólica destacada) como criterio de la música litúrgica. Así, la música litúrgica se ha de distinguir claramente de la música religiosa en general, igual que ocurre con el arte figurativo, cuyos criterios litúrgicos han de ser distintos a los del arte religioso en general. El arte en la liturgia tiene una responsabilidad muy específica y, precisamente Por esto, se convierte en motor de la cultura que, en último extremo, se debe también al culto.

Tras la revolución cultural de los últimos decenios nos encontramos hoy ante un desafío que, sin duda alguna, no es menor que estos tres momentos de crisis que hemos visto al hacer nuestro bosquejo histórico: la tentación gnóstica, la crisis de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, y la crisis a principios del siglo xx, que constituyó el preludio de las cuestiones aún más radicales del presente. Tres fenómenos recientes ponen de manifiesto las dificultades con las que se debe enfrentar la Iglesia en el campo de la música litúrgica.

En primer lugar está el universalismo cultural que la Iglesia ha de ser capaz de demostrar, si quiere superar definitivamente las fronteras del espíritu europeo. La dificultad está en cómo ha de ser la inculturación en el campo de la música sacra, para que, por una parte, pueda garantizarse la identidad cristiana, y por otra parte, pueda desarrollarse su carácter universal.

Los otros dos fenómenos están ligados a la evolución de la música como tal: inicialmente tienen su origen en Occidente, pero, gracias a la globalización de la cultura, afectan desde hace tiempo a toda la humanidad. El primero es la llamada «música clásica» que —salvo escasas excepciones— se ha ido circunscribiendo a una especie de gueto, al que acceden únicamente los especialistas, e incluso ellos, en ocasiones, lo hacen con sentimientos y predisposiciones diversas.

El otro sería la música de las masas, que se ha desligado de este fenómeno y ha emprendido un camino diferente. Dentro de ella está, por un lado, la música pop, cuyo soporte, desde luego, ya no es el «pueblo» (pop), en su antiguo sentido, sino que va ligada a un fenómeno de masas, es producida de un modo industrial y puede definirse, en último extremo, como un culto a lo banal.

La música rock es, frente a eso, expresión de las pasiones elementales, que en los grandes festivales de música rock han adoptado un carácter cultual, es decir, de un contra culto, que se opone al culto cristiano. Quiere liberar al hombre de sí mismo en la vivencia de la masa y en la vibración provocada por el ritmo, el ruido y los efectos luminosos. Eso lleva al que participa en ella, mediante el éxtasis provocado por el desgarramiento de los propios límites, a hundirse en la fuerza primitiva del universo.

La música de la sobria embriaguez del Espíritu Santo parece tener pocas posibilidades allí donde el yo se convierte en una cárcel y el Espíritu en una cadena. Al mismo tiempo, la ruptura violenta con uno y otro aparece como la verdadera promesa de liberación que uno cree poder saborear al menos por un instante.

¿Qué es lo que hay que hacer? Con más evidencia que en el arte figurativo, la ayuda no puede basarse en recetas teóricas, ha de partir, más bien, de la renovación interior. No obstante, quiero intentar resumir, a modo de conclusión, los criterios que han ido apareciendo a lo largo de nuestra reflexión sobre los fundamentos internos de la música sacra cristiana.

La música litúrgica cristiana se define por su relación con el Logos en un triple sentido:

1) Remite a los momentos de la actuación de Dios atestiguados por la Biblia y presentes en el culto. Una actuación que sigue en la historia de la^ Iglesia, pero que tiene su centro inmutable en la Pascua de Jesucristo —en su cruz, resurrección y ascensión—. Esta intervención histórica de Dios abarca también los acontecimientos salvíficos del Antiguo Testamento, así como la experiencia de salvación y la esperanza de la historia de las religiones, interpretándolas y conduciéndolas a su plenitud.

En la música litúrgica, basada en la fe bíblica existe, en gran medida, una clara primacía de la palabra; es una forma más elevada de predicación. Procede, en último extremo, del amor que responde al amor de Dios que se hizo carne en Cristo, al amor que por nosotros se entregó hasta la muerte. Puesto que, incluso después de la resurrección, la cruz no es en absoluto un acontecimiento del pasado, este amor se caracteriza siempre por el dolor ante el ocultamiento de Dios, por el grito que surge desde lo profundo de la necesidad —Kyrie eleison— por la esperanza y la oración. Pero, dado que este amor siempre puede experimentar la resurrección como verdad, a modo de anticipación, implica también la alegría del sentirse amado, ese gozo interior con el que Haydn decía sentirse transportado cuando ponía música a los textos litúrgicos.

La referencia al Logos significa, ante todo, referencia a la palabra. De aquí se deriva en la liturgia, el predominio del canto sobre la música instrumental (que de ningún modo ha de ser excluida). Así se entiende que los textos bíblicos y litúrgicos sean las palabras determinantes, que marcan los criterios que deben orientar la

música litúrgica. Lo cual no se opone, en modo alguno, a la creación de «nuevos himnos», sino que los inspira y constituye la garantía del fundamento y la fiabilidad de ese sentirse amado por Dios, es decir, de la redención.

2) San Pablo nos dice que nosotros no sabemos pedir lo que conviene, pero que el Espíritu mismo intercede por nosotros «con gemidos inefables» (Rom 8,26). La oración, en cuanto tal y, de un modo particular, el don del canto y del sonido que va más allá de la palabra, es un don del Espíritu, que es el amor, que obra el amor en nosotros y que nos incita a cantar. Pero ya que es el Espíritu de Cristo que «tomará de lo mío» (Jn 16,14), el don que de El procede, y que va más allá de toda palabra, está referido, precisamente por eso, a la palabra, al sentido que crea y sostiene la vida, Cristo. Se superan las palabras, pero no la Palabra, el Logos. Esta forma más profunda es la segunda forma de referencia al Logos de la música litúrgica. Éste es el significado en el que se piensa cuando, en la tradición de la Iglesia, se habla de la sobria embriaguez que el Espíritu Santo obra en nosotros. De todas formas existe una sobriedad última, una racionalidad más profunda, que se contrapone a la caída en lo irracional y la desmesura. Lo que ello supone en la práctica, puede concretarse partiendo de la historia de la música.

Lo que Platón y Aristóteles escribieron sobre la música pone de manifiesto que el mundo griego de su tiempo tenía que elegir entre dos tipos de imagen de Dios y del hombre y, más concretamente, plantearse la elección entre dos tipos fundamentalmente distintos de música. Por un lado está la música que Platón atribuye mitológicamente a Apolo, el dios de la luz y la razón, una música que atrae a los sentidos al interior del espíritu y que, de esta forma, conduce al hombre a la plenitud; una música que no anula los sentidos, sino que, más bien, los introduce en la unidad de la criatura humana. Eleva el espíritu precisamente al vincularlo a los sentidos, y eleva los sentidos en el momento en el que los une al espíritu; de esta forma, expresa precisamente la posición privilegiada del hombre en el conjunto de la construcción del ser.

Existe, por otro lado, la música que Platón atribuye a Marsyas y que, nosotros, desde un punto de vista de la historia de la cultura, podríamos definir como «dionisíaca». Es la que arrastra al hombre a la ebriedad de los sentidos, pisotea la racionalidad y somete el espíritu a los sentidos. La forma en que Platón (y con más medida Aristóteles) distribuye los instrumentos y las tonalidades a una y otra, está superada y puede resultarnos sorprendente en muchos aspectos. Pero esta alternativa, en cuanto tal, es la que se hace presente a lo largo de toda la historia religiosa y aún hoy aparece ante nosotros de una forma completamente real.

La liturgia cristiana no está abierta a cualquier tipo de música. Exige un criterio, y ese criterio es el Logos. Según san Pablo, se puede discernir si se trata del Espíritu Santo o de un espíritu maligno por el hecho de que únicamente el Espíritu Santo nos mueve a decir: «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3). El Espíritu Santo nos conduce al Logos, a una música que está bajo el signo del sursum corda, de ese elevar el corazón. La integración del hombre hacia lo alto y no la disolución en la ebriedad sin sentido, o la mera sensualidad, es el criterio de una música conforme al Logos, la forma de la logike latreia (la adoración conforme a la razón, al Logos) de la que hablamos en la primera parte de este libro.

3) La Palabra que se hizo carne en Cristo —el Logos— no sólo es una fuerza creadora de sentido para el individuo o para la historia, sino que es el sentido creador del que procede el todo, el universo, y que encuentra su reflejo en el universo —en el cosmos—. Por eso, esta Palabra nos saca del aislamiento individual para introducirnos en la comunión de los santos que abarca todos los tiempos y todos los lugares. Este es el «camino ancho» (Sal 31 [30] 9) en el que nos sitúa el Señor. Pero el radio de acción es aún mayor. Como ya hemos visto, la liturgia cristiana es siempre liturgia cósmica. ¿Qué significa esto en relación con nuestra pregunta? El prefacio, la primera parte de la plegaria eucarística, concluye habitualmente con la afirmación de que nosotros cantamos junto con los Querubines y Serafines, con todos los coros celestiales: «Santo, Santo, Santo». Con ello, la liturgia hace referencia a la visión de Dios de Is 6. El

profeta ve en el Santo de los Santos del templo, el trono de Dios, protegido por los serafines que se gritaban uno a otro diciendo el Sanctus: «Santo, Santo, Santo, el Señor de los Ejércitos, la tierra está llena de su gloria» (Is 6,1-3). Nosotros, al celebrar la Santa

Misa, nos incorporamos a esta liturgia que siempre nos precede. Nuestro canto es participación del canto y la oración de la gran liturgia que abarca toda la creación.

Entre los Padres fue, sobre todo, san Agustín quien intentó armonizar esta perspectiva, que es propia de la liturgia cristiana, con la visión del mundo propia de la antigüedad greco-romana. En sus escritos más tempranos acerca de la música se percibe aún la dependencia de la teoría musical de los pitagóricos. Para Pitágoras, el cosmos estaba construido matemáticamente, como una gran estructura numérica. La concepción moderna de las ciencias naturales, que dio comienzo con Kepler, Galileo y Newton, también recurrió a esta visión, haciendo posible, mediante la interpretación matemática del universo, la explotación técnica de todos sus recursos. Para los pitagóricos, este orden matemático del universo (¡cosmos significa «orden»!) era, de por sí, idéntico a la esencia misma de lo bello. La belleza surge del orden interior racional, una belleza que era para ellos no sólo visual, sino musical.

Goethe, al hablar del certamen coral de las esferas fraternas, vuelve a asociarse a esta idea, según la cual el orden matemático de los planetas y su órbita lleva consigo un sonido oculto, que es la forma original de la música. Las órbitas son, por así decirlo, las melodías, los órdenes numéricos son el ritmo y las relaciones entre las distintas órbitas es la armonía. La música elaborada por el hombre debe ser escucha de la música interior del universo y sus leyes, enraizada en el «canto fraterno» de las «esferas fraternas». La belleza de la música reside en su correspondencia con las leyes rítmicas y armónicas del universo. La música humana es tanto más «bella» cuanto más se adapte a las leyes musicales del universo.

San Agustín hizo suya esta teoría, para después, profundizar en ella. Al insertarla en la visión del mundo propia de la fe debía traer

consigo, a lo largo de la historia, una doble forma de personalización. Ya en su momento, los pitagóricos habían concebido la matemática del universo de una forma no puramente abstracta. Las acciones inteligentes presuponían, en la opinión de los antiguos, una inteligencia que fuera su causa. Los movimientos inteligentes —matemáticos— de los cuerpos celestes no tenían, por tanto, una explicación puramente matemática, sino que podían comprenderse partiendo, únicamente, de que los astros estuvieran animados, y fueran, por tanto, «inteligentes». Para el cristiano, resultaba natural pasar de las divinidades astrales a los coros de los ángeles, que rodean a Dios e iluminan el universo. La percepción de la «música cósmica» se convierte, de este modo, en la escucha atenta del canto de los ángeles. La relación con Isaías 6 se convierte en algo obvio. Pero a ello se añade un paso ulterior por medio de la fe trinitaria, la fe en el Padre, en el Logos y en el Pneuma.

La matemática del universo no existe por sí misma ni puede explicarse —esto se entiende ahora— recurriendo a las divinidades astrales. Tiene un fundamento más profundo, el Espíritu creador. La matemática procede del Logos en el que están contenidos, por así decir, todos los arquetipos del orden cósmico, que El infunde en la materia gracias al Espíritu. En virtud de su función creadora, al Logos se ha llamado Ars Dei —arte de Dios (¡viro = Tech- ne\). El Logos mismo es el gran artista, en el que están presentes, en su forma originaria, todas las obras de arte —la belleza del universo—. Participar en el canto del universo significa, por lo tanto, pisar por las huellas del Logos y seguirlo. Todo arte humano, si es verdadero, es aproximación al «artista» por excelencia, Cristo, al Espíritu creador. La idea de la música cósmica, de acompañar a los ángeles en su canto, desemboca, una vez más, en la referencia del arte al Logos, pero de forma ampliada y profundizada respecto a su componente cósmico que, a su vez, dota al arte en la liturgia tanto de la medida como de la amplitud: la «creatividad» meramente subjetiva jamás podría abarcar una amplitud comparable a la que tiene el cosmos y su mensaje de belleza. Adaptarse a su medida no significa, por tanto, disminuir su libertad, sino ampliar su horizonte.

De ello resulta una última indicación. La interpretación cósmica de la música siguió viva, con variaciones, hasta principios de la Edad Moderna. Se distancia de ella únicamente en el siglo XIX, porque le parece que la «metafísica» está superada. Hegel intentó interpretar la música exclusivamente como expresión del sujeto y la subjetividad. Pero, mientras que en su obra sigue reinando la idea fundamental de la razón como punto de partida y meta del todo, en la obra de Schopenhauer se da un verdadero cambio de postura, que iba a tener grandes consecuencias para la evolución posterior. El mundo, en su fundamento, ya no es razón, sino «voluntad e imaginación». La voluntad precede a la razón. Y la música es la expresión más original de la existencia humana, es la expresión pura que precede a la razón, expresión de la voluntad que crea el mundo. Por ello, la música no debe estar sometida a la palabra y sólo en casos excepcionales debe ligarse a ella. Puesto que es solamente voluntad, es más original que la razón, nos conduce antes que ella, es la verdadera causa primera de lo real.

Viene a la mente la reformulación que Goethe hizo del prólogo de san Juan, ya no sería «En el principio existía la Palabra», sino «En el principio existía la acción». En el siglo xx este proceso continúa con la tentación de sustituir la «ortodoxia» por la «ortopraxis»; ya no existe una fe común (porque la verdad es inalcanzable), tan sólo existe una praxis común. Frente a ello, resulta evidente en la fe Cristiana algo que Guardini ha sabido exponer con gran claridad en su magistral obra El espíritu de la liturgia: la primacía del Logos sobre el ethos. Cuando se invierte esta primacía, el cristianismo como tal queda desquiciado.

Frente al doble cambio de coordenadas que la modernidad introduce en la interpretación de la música —la música como pura subjetividad y la música como expresión de la pura voluntad— está el carácter cósmico de la música litúrgica: nosotros cantamos con los ángeles. Este carácter cósmico se fundamenta, en último término, en la referencia al Logos de todo el culto cristiano. Echemos, aún, una breve ojeada al presente. La disolución del sujeto, de la que hoy somos testigos, junto con las formas radicales

del subjetivismo, ha conducido al deconstructivismo, a la teoría de la anarquía en el arte. Todo ello quizás pueda ayudar a superar la desmesurada valoración del sujeto. Puede ayudar a reconocer nuevamente que es, precisamente, la referencia al Logos que existe desde el principio, lo que salva también al sujeto, es decir, a la persona, y la sitúa en su verdadera relación con la comunidad: relación que, en último extremo, se basa en el amor trinitario.

El contexto actual de nuestra época supone, sin duda, tal y como hemos visto en los dos capítulos de esta parte, un reto difícil para la Iglesia y la cultura de la liturgia. No obstante, no hay motivo alguno para el desaliento. Por una parte, la gran tradición cultural de la fe tiene una enorme fuerza de presente: lo que en los museos puede ser únicamente un testimonio del pasado que se contempla con asombro y nostalgia, en la liturgia se convierte en presente siempre vivo. Sin embargo, ni siquiera el mismo presente está condenado al silencio en la fe. Quien observe con atención se dará cuenta de que incluso en nuestro tiempo han surgido y surgen de la inspiración apoyada en la fe obras de arte muy significativas, tanto en el ámbito de las imágenes, como en el de la música (así como en el campo de la literatura).

También hoy, la alegría provocada por Dios y por el encuentro con su presencia en la liturgia constituye una inagotable fuerza de inspiración. Los artistas que se comprometen a esta tarea ciertamente no tienen por qué considerarse como la retaguardia de la cultura, porque la libertad vacía que los otros dejan tras de sí, se harta de sí misma. El humilde sometimiento a lo que les precede es origen de la auténtica libertad y les conduce a la verdadera altura de nuestra vocación como seres humanos.

# Cuarta parte. La forma litúrgica

## Capítulo I. El rito

La palabra rito a muchos hoy no les suena bien. El «rito» aparece como la expresión de la rigidez, como estar atado a normas ya establecidas. Al rito se le opondría la creatividad y la dinámica de la inculturación: únicamente a través de ella surgiría la liturgia viva, en la que cada comunidad puede expresarse a sí misma. Antes de entrar en los detalles de la cuestión que de aquí se deriva, tenemos que ver, en primer lugar, qué es realmente el rito en la Iglesia, qué ritos existen, y cuáles son las relaciones que establecen entre sí los distintos ritos1.

El jurista romano (no cristiano) Pomponio Festo definió en el siglo II el rito como «costumbre probada en la administración de los sacrificios» (mos comprobatus in ad- ministrandis sacrificiis). Con esta definición resumió, mediante una fórmula precisa, una realidad presente en toda la historia de las religiones: el hombre siempre busca el modo adecuado de adorar a Dios, una forma de oración y de culto común que sea agradable al mismo Dios y sea conforme a su naturaleza. En este contexto, se puede recordar que la palabra «ortodoxia», originariamente no significaba, como suele pensarse hoy en día, «la recta doctrina». Efectivamente, por una parte, la palabra doxa en griego significa «opinión», «apariencia»; por otra parte, en el lenguaje cristiano, significaría algo así como «verdadera apariencia», es decir: «gloria de Dios». Ortodoxia significa, por consiguiente, el modo adecuado de glorificar a Dios y la forma adecuada de adoración. En este sentido la ortodoxia es también, por su misma definición, «ortopraxis». La contraposición moderna entre los dos términos, queda disuelta en sí misma ya desde el origen. Lo que importa no son las teorías acerca de Dios, sino la manera adecuada de encontrarse con El.

Se consideró como un gran don de la fe cristiana el saber cuál es el culto adecuado, la forma auténtica de glorificar a Dios a través del

camino de la cruz. Y eso a través de la participación en la oración, compartiendo el camino Pascual de Jesucristo, tomando parte plenamente en la Eucaristía, en la cual la Encarnación conduce a la Resurrección. Podríamos decir, parafraseando una expresión de Kant, que la liturgia recibe todo de la Encarnación y lo refiere todo a la Resurrección, pero a través del camino de la cruz. El «rito» es, por tanto, para el cristiano, la forma concreta, que supera el tiempo y el espacio, en el que, de manera colectiva, toma cuerpo el modelo fundamental de la adoración, que se nos ofrece por la fe. A su vez, esta adoración —como hemos visto en la primera parte— incluye siempre toda la práctica de la vida. El rito tiene, por consiguiente, su lugar originario en la liturgia, pero no sólo en ella. Se expresa también en una forma determinada de hacer teología, en la forma de la vida, y en los ordenamientos jurídicos de la vida eclesial.

Como hemos señalado, una vez llegados a este punto, hay que intentar dar una ojeada, aunque sea general, a los ritos esenciales que se han ido desarrollando en el seno de la Iglesia. ¿Cuáles son los ritos existentes? ¿De dónde proceden? Se trata de preguntas que, en su especificidad

suscitan toda una serie de problemas que no podemos afrontar en este momento. Para hacernos una idea general acerca de ello, un punto de partida que puede ser útil es el canon IV del Concilio de Nicea, que habla de tres sedes primaciales en la Iglesia: Roma, Alejandría y Antioquía. No hace falta profundizar excesivamente en el hecho de que las tres sedes están relacionadas con las tradiciones petrinas. De cualquier forma, en los tres casos nos encontramos con puntos en que cristaliza la tradición litúrgica. Hemos de añadir, además, el hecho de que a partir del siglo IV (poco después de Nicea) entra en escena Bizancio como otro punto de referencia de la vida y del ordenamiento eclesial (y con ello, también litúrgico). Esto ocurre, precisamente, por el hecho de que Bizancio, después del traslado del Imperio al Bosforo, se convierte en la nueva Roma, y hace suyas las prerrogativas de Roma, mientras que, por otra parte, también adquiere peso gracias a la pérdida de importancia de Antioquía, cuyas funciones pasan, en

gran medida, a Bizancio. Desde esta perspectiva podríamos hablar de cuatro grandes núcleos de tradición litúrgica, teniendo en cuenta como, por una parte, las relaciones entre Roma y Alejandría eran al principio relativamente estrechas, mientras que, por otra parte, Bizancio y Antioquía están, a su vez, muy vinculadas.

Sin entrar en detalles que excederían el marco de este libro tenemos, sin embargo, que concretar un poco más. Antioquía tenía que ser un punto central de la tradición litúrgica por ser el lugar de procedencia del cristianismo pagano, en que había nacido el mismo nombre de «cristianos» (Hch 11,26) y por ser capital de Siria, es decir, del área cultural y lingüística en la que había tenido lugar la revelación. Puesto que Siria era, al mismo tiempo, el lugar de grandes disputas teológicas acerca de la auténtica profesión de fe cristiana, no es de extrañar que este espacio, culturalmente tan dinámico, se convirtiera también para la liturgia en el punto de partida de tradiciones diversas. Entre ellas están, por un lado, los ritos siro-occidentales, entre los cuales destaca el rito malabar, que siguió vivo en la India, y que se remonta al apóstol Santiago. También el rito maronita puede atribuirse a este conjunto de formas siro-occidentales. Por otro lado, están los llamados ritos caldeos (siro-orientales, «asirios»), cuyo punto de partida hay que buscarlo en las grandes escuelas teológicas de Nisibe y Edesa. Estos ritos tenían una eficacia misionera extraordinaria; pudieron propagarse hasta la India, el Asia Central y China. En la Edad Media temprana había aproximadamente setenta millones de creyentes pertenecientes a este ámbito ritual, que sufrió pérdidas irreparables debido al Islam y a las invasiones de los mongoles. Con todo, en la India perduró la Iglesia malabar. El ámbito ritual «caldeo» se remonta al apóstol Tomás y a sus discípulos Addai y Mari. Indudablemente se conservaron tradiciones muy antiguas, y la noticia según la cual el apóstol Tomás habría desarrollado su actividad misionera en la India, desde luego que, desde el punto de vista histórico, ha de ser tomada muy en serio.

De un área eclesial tan importante como la de Alejandría, dependen los ritos copto y etiópico. La liturgia de San Marcos, surgida en

Alejandría, está fuertemente impregnada de influencias bizantinas, algo sobre lo que tendremos que volver más adelante. El rito armenio, que se le atribuye a los apóstoles Bartolomé y Tadeo tiene un significado propio; sin embargo, es Gregorio el Iluminador el que ha de ser considerado como su verdadero padre (260-323); en lo que a su forma se refiere sigue, en gran parte, la liturgia bizantina.

Así llegamos, finalmente, a las dos grandes familias de ritos: la bizantina y la romana. Como vimos, Bizancio hace suya, en principio y sobre todo, la tradición antioquena. La liturgia de san Juan Crisóstomo lleva la herencia antioquena a Bizancio, pero también vuelve sobre las influencias procedentes del Asia Menor y de Jerusalén, de tal suerte que allí confluye una rica herencia, proveniente de territorios evangelizados por los apóstoles. Una gran parte del amplio mundo eslavo adoptó la liturgia bizantina que, de este modo, se insertó en la comunión de oración con los Padres y con los Apóstoles.

En Occidente se podían distinguir, en principio, tres grandes núcleos reformistas: junto a la liturgia romana, que guardaba un gran parecido con la liturgia latino-africana, está la liturgia de la antigua Galia («galicana») que, a su vez, guardaba una estrecha afinidad con la liturgia céltica, así como la liturgia hispánica antigua («mozárabe»). Estos tres núcleos guardaban, en un principio, una gran similitud entre sí, pero España y la Galia, en contraposición con la Roma conservadora y más bien arcaica y sobria en lo que a la liturgia se refiere, se abrieron a las influencias orientales y las asimilaron de forma distinta.

Frente a la austera brevedad de Roma, la liturgia galicana se caracteriza por la redundancia poética. Aproximadamente a finales del siglo X, Roma hace suyos muchos elementos de origen galicano y el rito galicano desaparece en cuanto realidad autónoma, aunque pervive en algunos de sus valiosos elementos dentro del rito romano. Fue la reforma litúrgica posterior al Concilio Vaticano II, con sus esfuerzos por restaurar lo romano en su pureza, la que hizo desaparecer, en gran parte, la herencia galicana. Sólo entonces, con

esta reforma, se llevó a cabo la unificación radical de la liturgia, si bien ya antes, en el siglo XIX, fueron desapareciendo los ritos particulares de los lugares y de las órdenes religiosas, aún existentes. Sin embargo, es verdad que el proceso inicial de uniformidad ha producido, entretanto, el fenómeno contrario: la creciente y amplia disolución del rito que, ha de ser sustituido por la «creatividad» de la comunidad concreta.

Antes de abordar, una vez más, la cuestión fundamental acerca del sentido y la validez del rito, tenemos que sacar algunas consecuencias de este bosquejo, quizás algo fatigoso, del panorama de los ritos existentes. En primer lugar, es importante constatar que los distintos ritos remiten a los lugares de origen apostólico del cristianismo, buscando así ese arraigo directo con el lugar y el tiempo del acontecimiento de la revelación. También en este caso es válido el principio por el cual el «una sola vez» y el «para siempre» van unidos, de tal forma que la fe cristiana no puede nunca desligarse de ese territorio del acontecimiento santo, de la elección de Dios, que quiso hablarnos, hacerse hombre, morir y resucitar en un lugar y en un tiempo determinados. El «siempre» sólo puede proceder del «una sola vez». La Iglesia no reza en una temporalidad genérica y abstracta, porque no puede abandonar sus raíces. Reconoce las verdaderas palabras de Dios, precisamente en la concreción de su historia, en el lugar y en el tiempo al que Él está ligado y al que nos liga a todos nosotros y a unos con otros. El rito implica el elemento diacrónico, la oración con el Padre y con los apóstoles, que incluye, al mismo tiempo, un momento local, que se extiende desde Jerusalén hasta Antioquía, Roma, Alejandría y Constantinopla. Los ritos no son, por tanto, productos de la inculturación, por mucho que hayan asimilado los elementos de las distintas culturas. Son figuras de la tradición apostólica y su desarrollo en los grandes ámbitos de la tradición.

A ello se añade un segundo aspecto. No existen unos límites rigurosos que separen unos ritos de otros. Existe el intercambio y el enriquecimiento mutuo. Donde más claramente se ve esto es en los dos centros de gravedad de la formación de ritos: Bizancio y Roma.

La gran mayoría de los ritos orientales, en su forma actual, estuvieron muy marcados por las influencias bizantinas. Por el contrario, Roma fue unificando, cada vez más, los distintos ritos de Occidente en el rito romano. Mientras que Bizancio dio forma a la adoración a Dios para gran parte del mundo eslavo, Roma marcó, desde el punto de vista litúrgico, a los pueblos germanos, a los latinos y una parte de los pueblos eslavos. En el primer milenio aún existía el intercambio litúrgico entre Oriente y Occidente; después, los ritos se consolidaron en su forma definitiva, que apenas dejaban espacio a posteriores enriquecimientos mutuos.

Lo importante es que las grandes formas rituales abarcan muchas culturas; que no implican únicamente el elemento diacrónico, sino que, además, crean comunión entre las diversas culturas y las diversas lenguas. Se sustraen a la intervención del individuo, de la comunidad concreta e incluso de una Iglesia particular. La no arbitrariedad es un elemento constitutivo de su misma esencia. En ellos se expresa el hecho de que en la liturgia me espera algo que no hago por mí mismo, entro en contacto con algo mucho más grande y que, en última instancia, tiene su origen en la Revelación.

Por eso, Oriente califica la liturgia como «divina liturgia», una expresión que resalta su no disponibilidad por parte del hombre. Por el contrario Occidente subrayó, cada vez con más fuerza, el elemento histórico. Jungmann intentó resumir, por eso, la concepción occidental con la expresión «liturgia en proceso», para aludir al hecho de que este desarrollo continúa todavía: en un crecimiento orgánico, y no como un hacer arbitrario. La liturgia, según esto, no es comparable con un artefacto técnico, con algo que se hace, sino con una planta, es decir, con algo orgánico, que crece, y cuyas leyes de crecimiento determinan las posibilidades de desarrollo posterior.

Es verdad que en Occidente se añade el hecho de que el Papa, con la autoridad petrina, recurría también, cada vez más claramente, a la legislación litúrgica constituyendo así una instancia jurídica para la posterior formación de la liturgia. Cuanto más fuerza cobraba el

primado, tanto más se tendía a resaltar la pregunta acerca de la amplitud y los límites de tal autoridad, sobre la que, naturalmente, no se reflexionaba en cuanto tal. Después del Concilio Vaticano II se extendió la impresión de que el Papa, en realidad, lo podía todo en materia litúrgica, sobre todo, cuando actuaba con el respaldo de un concilio ecuménico. En último extremo, lo que ocurrió fue que la idea de la liturgia como algo que nos precede, y que no puede ser «elaborada» según el propio criterio, se perdió en la conciencia más difundida en Occidente.

Pero, en realidad, el Concilio Vaticano I en modo alguno trató de definir al Papa como monarca absoluto, sino, todo lo contrario, como el garante de la obediencia frente a la palabra revelada: su poder está ligado a la tradición de la fe, lo cual es aplicable también al campo de la liturgia. La liturgia no es «elaborada» por funcionarios. Incluso el Papa, ha de ser únicamente un servidor humilde que garantice su desarrollo adecuado y su integridad e identidad permanentes. También aquí nos encontramos, una vez más, como sucedió ya al estudiar la cuestión de los iconos y la música sacra, con el hecho de que Occidente sigue un camino propio, distinto al de Oriente. Y vuelve a ser verdad, una vez más, que el itinerario recorrido en Occidente, con su especificidad que da cabida a la libertad y a la historia, no puede ser, en modo alguno, condenado en bloque. Pero también es cierto que si se abandonan las instituciones fundamentales de Oriente, que son instituciones fundamentales de la antigua Iglesia, se llegaría, realmente, a la disolución de los fundamentos de la identidad cristiana.

La autoridad del Papa no es ilimitada; está al servicio de la sagrada tradición. Una genérica «libertad» de acción, que precisamente por eso se mueve por la arbitrariedad, se puede conciliar menos aún con la esencia de la fe y de la liturgia. La grandeza de la liturgia reside, precisamente —y esto lo vamos a tener que repetir con frecuencia—, en su carácter no arbitrario.

Si ahora volvemos a preguntar otra vez ¿qué es el rito dentro del ámbito de la liturgia cristiana?, la respuesta es: la expresión hecha

forma de la eclesialidad y la comunitariedad que supera la historia, de la oración y de la acción litúrgica. En él se concreta la unión de la liturgia con el sujeto vivo que es la Iglesia y que, a su vez, se caracteriza por la unión con la forma de la fe que ha ido creciendo en el seno de la tradición apostólica. Esta unión con el único sujeto Iglesia, admite distintas configuraciones e incluye la evolución viva, excluyendo, al mismo tiempo, la arbitrariedad. Esto es válido para cada uno de los miembros de la comunidad, tanto de la jerarquía como de los laicos.

La «liturgia divina» (como se la llama en Oriente) está profundamente configurada por el hombre y su sensibilidad, de modo semejante a como lo está la palabra escrita y conforme a la historicidad de la acción de Dios. Pero en la interpretación de las leyes esenciales de la herencia bíblica, que va más allá de los ritos aislados, participa de la normativa propia de la forma fundamental de la fe cristiana. Su valor puede compararse a la de las grandes profesiones de fe de la Iglesia antigua. Al igual que éstas, también la liturgia ha ido madurando bajo la guía del Espíritu Santo (Jn 16,13).

La tragedia de los esfuerzos reformadores de Lutero fue que cayesen en una época en la que la figura esencial de la liturgia permanecía oculta e incomprendida. A pesar del radicalismo con el que recurre a la «sola Scriptura», Lutero no puso en tela de juicio la validez de las profesiones de fe de la Iglesia antigua, manteniendo con ello una tensión interior que se convirtió después en la problemática fundamental de la historia de la Reforma protestante. Sin duda, la Reforma habría tomado otro rumbo si Lutero hubiese podido ver la análoga obligatoriedad de la gran tradición litúrgica, su conciencia de la presencia del Sacrificio y su comprensión de la acción vicaria del Logos.

Con la radicalización del método histórico-crítico hoy resulta evidente que el «sola Scriptura» no puede fundamentar la Iglesia y la dimensión comunitaria de la fe. La Escritura sólo es Escritura si vive en el sujeto vivo que es la Iglesia. Tanto más absurda resulta la pretensión de algunos de intentar construir la liturgia basándose en

la «sola Scriptura», identificando en dichas reconstrucciones la Escritura con las opiniones exegéticas dominantes, confundiendo así fe con opinión. La liturgia «elaborada» de esta manera, se basa en las palabras y las opiniones de los hombres. Sólo el respeto a la precedencia y al carácter fundamentalmente no arbitrario de la liturgia puede ofrecernos lo que esperamos de ella: la fiesta, en la que viene a nuestro encuentro la gran realidad que no hacemos nosotros, sino que, antes que nada, la recibimos como don.

Esto significa que la «creatividad» no puede ser una categoría auténtica en la realidad litúrgica. Por lo demás, este término ha crecido en el ámbito de la cosmovisión marxista. «Creatividad» significa que, en un mundo privado de sentido, al que se ha llegado por una evolución ciega, el hombre crea finalmente un mundo nuevo y mejor, partiendo de sus propias fuerzas. En las modernas teorías del arte se alude con ello a una forma nihilista de creación: el arte no debe imitar nada; la creatividad artística es el libre gobierno del hombre, que no se ata a ninguna norma ni a finalidad alguna, y que tampoco puede someterse a ninguna pregunta por el sentido. Puede que en estas visiones se perciba un clamor de libertad que, en un mundo dominado por la técnica, se convierte en un grito de socorro. El arte, así concebido, aparece como el último reducto de la libertad. El arte tiene que ver con la libertad, eso es cierto. Pero la libertad así concebida está vacía: no libera, sino que deja que aparezca la desesperación como la última palabra de la existencia humana.

Este tipo de creatividad no puede tener cabida en la liturgia. La liturgia no vive de las «genialidades» de cualquier individuo o de cualquier comisión. Muy al contrario, la liturgia es la entrada de Dios en nuestro mundo, haciéndose el encontradizo y obrando la verdadera liberación. Sólo Él puede abrir la puerta hacia la libertad. Cuanto más se entreguen los sacerdotes y los fieles con humildad a este hacerse el encontradizo de Dios, tanto «más nueva» será la liturgia y tanto más personal y verdadera llegará a ser. Pero la liturgia no llega a ser personal, verdadera y nueva con invenciones banales de palabras o jugueteos, sino con la audacia de ponerse en

el camino hacia esa grandeza que por medio del rito siempre nos lleva la delantera y que nunca alcanzamos del todo.

¿Hay que volver a repetir, una vez más, que todo esto no tiene nada que ver con la rigidez? Mientras que para el Islam el Corán es auténtica palabra de Dios, sin mediaron humana alguna, el cristiano sabe que Dios habló por miedo de los hombres y que, por consiguiente, el factor humano-histórico también forma parte integrante del actuar de Dios. Por eso mismo, la palabra bíblica encuentra Su plenitud únicamente en la respuesta de la Iglesia que nosotros llamamos tradición. Por eso, los relatos de la Ultima Cena presentes en la Biblia encuentran su concreción sólo cuando la Iglesia los hace suyos en las celebraciones. Por eso puede existir una evolución en la «liturgia divina» que, por supuesto, sucede espontáneamente, sin precipitación ni violencia (cfr. Me 4,28).

Puesto que las distintas familias de ritos han crecido, como ya vimos, en los lugares centrales de la tradición apostólica, partiendo de las «sedes apostólicas» y puesto que esta vinculación con los orígenes forma parte de lo que los define, no es de suponer que puedan formarse ritos completamente nuevos. Sin embargo, sí son posibles las variaciones dentro de las familias de los ritos: precisamente Occidente estuvo caracterizado, hasta bien entrada la Edad Moderna, por esas variadas formas sobre la base de una forma ritual fundamental que abarcaba el conjunto de todas las demás.

Un ejemplo de tal posibilidad de desarrollo me parece que puede ser el missale que ha conseguido, a modo de prueba, el Zaire (en el Congo): se trata de un rito romano «en zairés». Sigue siendo la gran comunidad del rito romano, con sus raíces apostólicas, pero está, por así decir, transformada al estilo congolés, con la asimilación, entre otros, de algunos elementos orientales, cosa que me parece también bastante razonable. Por ejemplo, de acuerdo con Mt 5,23-25, el signo de la paz no se intercambia antes de la comunión, sino antes del ofertorio. Una praxis que, según mi criterio, sería deseable

para todo el ámbito del rito romano, si se quiere mantener el signo de la paz en cuanto tal.

## *1. «Participación activa»*

El Concilio Vaticano II propuso como idea directriz de la celebración litúrgica la expresión participatio actuosa, la participación activa de todos en el «opus Dei», es decir, en el culto divino. Por eso, con pleno derecho, el Catecismo de la Iglesia Católica, pone de manifiesto que esta expresión nos habla del servicio común, refiriéndose, por consiguiente, a todo el pueblo santo de Dios (CEC 1069). Pero ¿en qué consiste esta participación activa? ¿Qué es lo que hay que hacer? Desgraciadamente, esta expresión se interpretó muy pronto de una forma equivocada, reduciéndola a su sentido exterior: a la necesidad de una actuación general, como si se tratase de poner en acción al mayor número posible de personas, y con la mayor frecuencia posible.

Sin embargo, la palabra «participación» remite a una acción principal, en la que todos tenemos que tener parte. Por tanto, si se quiere descubrir de qué acción se trata, hay que averiguar, antes que nada, cuál es esa verdadera «actio» central, en la que deben participar todos los miembros de la comunidad. El estudio de las fuentes litúrgicas nos pone en condiciones de dar una respuesta que, a primera vista, puede resultar sorprendente, pero que, por otro lado, resulta evidente si tenemos en cuenta los fundamentos bíblicos que hemos considerado en la primera parte.

Con el término actio, referido a la liturgia, se alude en las fuentes a la plegaria eucarística. La verdadera acción litúrgica, el acto verdaderamente litúrgico, es la oratio: la gran plegaria, que constituye el núcleo de la celebración litúrgica; precisamente por eso, los Padres la denominaron, en su conjunto, con el término oratio. Esta definición era correcta ya desde su misma forma litúrgica, puesto que en la oratio se desarrolla lo esencial de la liturgia cristiana, ya que es su centro y su forma fundamental.

La definición de la Eucaristía como oratio constituyó después una respuesta fundamental, tanto para los paganos, como para los intelectuales en búsqueda. Con esta expresión se aludía, de hecho, a los que estaban en búsqueda: los sacrificios de animales y todo lo que teníais y tenéis no puede satisfacer a nadie, es algo ya superado. Su lugar lo ocupa ahora el sacrificio de la palabra. Nosotros somos la religión espiritual, en la que tiene lugar el culto divino conforme a la palabra; ya no se ofrecen sacrificios de carneros ni becerros, sino que la palabra se dirige a Dios como Aquél que sostiene nuestra existencia, palabra que se une con la Palabra por excelencia, el Logos de Dios, que nos atrae a la adoración verdadera. Quizás sea útil observar aquí que la palabra oratio, en un principio, no significaba «oración» (para ello ya existía el término prex). La oratio aludía, más bien, al discurso solemne que se hacía en público, y que ahora adquiere su máxima dignidad por el hecho de estar dirigido a Dios, con la conciencia de que, en cuanto tal, proviene de Dios, y es posible gracias a Él.

Pero con ello, solamente hemos aludido a lo central. Esta oratio —la solemne plegaria eucarística, el «canon»" es, en realidad, algo más que una serie de palabras, es acto en el sentido más relevante del término. Lo que, en gran medida, ocurre en ella es que la actio humana (tal y como se ha llevado a cabo por los sacerdotes en las distintas religiones) pasa a un segundo término, dejando paso a la actio divina, a la actuación de Dios. En esta oratio, el sacerdote habla con el Yo del Señor —«esto es mi cuerpo», «ésta es mi sangre»— con la conciencia de que en este momento no habla por sí mismo, sino que, en virtud del sacramento que ha recibido, se convierte en la voz del otro que es el que ahora habla y actúa.

Esta actuación de Dios, que se lleva a cabo a través del discurso humano, es la verdadera «acción» de la que está pendiente toda la creación: los elementos de la tierra son trans-substanciados, arrancados, por así decirlo, de su enraizamiento creatural, asumidos en el fundamento más profundo de su ser y transformados en el cuerpo y la sangre del Señor. Se anticipan el cielo nuevo y la tierra nueva. La verdadera «acción» de la liturgia, en la que todos

nosotros hemos de tener parte, es la acción de Dios mismo. Esta es la novedad y la singularidad de la liturgia cristiana: Dios mismo es el que actúa y el que hace lo esencial. Da paso a la nueva creación, se hace accesible, de tal manera que podemos comunicarnos con El personalmente, a través de las cosas de la tierra, a través de nuestras ofrendas.

Pero ¿cómo podemos tomar parte en esta acción? ¿No son, acaso, inconmensurables Dios y el hombre? El hombre, que es finito y pecador ¿puede cooperar con Dios, que es Infinito y Santo? Puede, por el hecho de que Dios mismo se ha hecho hombre, ha asumido un cuerpo y, con su cuerpo, sale al encuentro de los que vivimos en el cuerpo. Todo el acontecimiento de la Encarnación, la cruz, la resurrección y la segunda venida sobre la tierra, está presente como la forma en que Dios atrae al hombre a cooperar con él mismo. En la liturgia esto se expresa, como ya hemos visto, en el hecho de que la oratio forma parte de la oración de aceptación. Ciertamente, el sacrificio del Logos ya está aceptado para siempre. Sin embargo, nosotros tenemos que pedir para que se convierta en nuestro sacrificio, porque nosotros mismos, como hemos dicho, somos transformados en el Logos y nos convertimos, de esta manera, en el verdadero cuerpo de Cristo: de eso se trata. Y esto es lo que hay que pedir en la oración. Esta misma oración es un camino, es encaminar nuestra existencia hacia la Encarnación y la Resurrección.

En esta «acción», por la que nos acercamos, orando, a la participación, no hay diferencia alguna entre el sacerdote y el laico. Indudablemente, dirigir la oratio al Señor en nombre de la Iglesia y hablar, en su punto culminante, con el Yo de Jesucristo, es algo que sólo puede suceder en virtud del poder que confiere el sacramento. Pero la participación es igual para todos, en cuanto que no la lleva a cabo hombre alguno, sino el mismo Señor y sólo El. Para todos nosotros se trata, según se lee en 1 Cor 6,17 de que: «El que se une al Señor es un espíritu con Él». Se trata de superar, en última instancia, la diferencia entre la actio de Cristo y la nuestra, de modo que exista únicamente una acción, que sea, al mismo tiempo, suya y

nuestra —nuestra en el sentido de que nos hemos convertido en «un cuerpo y un espíritu» con Él. La singularidad de la liturgia eucarística consiste, precisamente, en el hecho de que es Dios mismo el que actúa, y que nosotros nos sentimos atraídos hacia esta acción de Dios. Frente a esto, todo lo demás es secundario.

Es evidente que las acciones externas —leer, cantar, llevar las ofrendas— pueden distribuirse de una forma razonable. En ese caso, hay que distinguir la participación en la liturgia de la palabra (leer, cantar), y la celebración sacramental en sentido estricto. En este último caso, todos tienen que tener claro que las acciones externas son totalmente secundarias. El hacer queda en segundo plano cuando nos encontramos ante lo que cuenta: la oratio. Tiene que ser visible que la oratio es lo esencial, y que su importancia reside en el hecho de dar paso a la acción de Dios. Quien haya comprendido esto, entiende fácilmente que ya no se trata de mirar al sacerdote o dejar de mirarlo, sino de mirar al Señor, salir a su encuentro.

La entrada en escena, casi teatral, de los distintos actores, que hoy podemos presenciar, sobre todo en la presentación de las ofrendas, deja, sencillamente, de lado lo esencial. Cuando las particulares acciones exteriores (que realmente no son muchas y se multiplican de manera artificial) se convierten en lo esencial de la liturgia, y la misma liturgia queda degradada en un genérico hacer, se malogra el verdadero Teo-drama de la liturgia, que acaba reducido a espectáculo.

La verdadera formación litúrgica no puede consistir en el aprendizaje y ensayo de las actividades exteriores, sino en el acercamiento a la actio esencial, que constituye la liturgia, en el acercamiento al poder transformador de Dios que, a través del acontecimiento litúrgico, quiere transformarnos a nosotros mismos y al mundo. Claro que, en este sentido, la formación litúrgica actual de los sacerdotes y de los laicos tiene un déficit que causa tristeza. Queda mucho por hacer.

El lector, quizás podría preguntarse ahora ¿y el cuerpo? Con la idea del sacrificio mediante la palabra (oratio) ¿no se centra todo únicamente en el espíritu? Tal objeción podría ser aplicable a la idea precristiana del «culto al logos», pero no a la liturgia de la Palabra que se hizo carne, y que se nos ofrece en Su cuerpo y Su sangre, es decir, corporalmente. Claro que se trata de la nueva corporeidad del Resucitado que, sin embargo, sigue siendo verdadera corporeidad y que, por tanto, se nos ofrece en los signos materiales del pan y del vino. Esto significa que somos interpelados por el Logos y para el mismo Logos, precisamente en nuestro cuerpo, en nuestra existencia corpórea de todos los días. Precisamente por el hecho de que la verdadera «acción» litúrgica es actuación de Dios, la liturgia de la fe va siempre más allá del acto cultual, dándole un vuelco a la cotidianeidad, que, a su vez, se convierte en «litúrgica», en servicio para la transformación del mundo.

Al cuerpo se le pide mucho más que el traer y llevar utensilios, o cosas por el estilo. Se le exige un total compromiso en el día a día de la vida. Se le exige que se haga «capaz de resucitar», que se oriente hacia la resurrección, hacia el Reino de Dios, tarea que se resume en la fórmula: «hágase tu voluntad, en la tierra como en el cielo». Donde se lleva a cabo la voluntad de Dios, allí está el cielo, la tierra se convierte en cielo. Adentrarse en la acción de Dios para cooperar con El: esto es lo que se inicia con la liturgia, para después desarrollarlo más allá de ella. La Encarnación ha de conducirnos, siempre, a la resurrección, al señorío del amor, que es el Reino de Dios, pero pasando por la cruz (la transformación de nuestra voluntad en comunión de voluntad con Dios). El cuerpo tiene que ser «entrenado», por así decirlo, de cara a la resurrección. Recordemos, a este propósito, que el término «ascesis», hoy pasado de moda, se traduce en inglés, sencillamente como «training»: entrenamiento.

Hoy día nos entrenamos con empeño, perseverancia y mucho sacrificio para fines variados: ¿por qué, entonces, no entrenarse para Dios y para su Reino? Dice san Pablo: «Golpeo mi cuerpo y lo esclavizo» (1 Cor 9,27). Por cierto, fue precisamente san Pablo el

que puso la disciplina de los deportistas como ejemplo para el entrenamiento de la propia vida. Este entrenamiento forma parte esencial de la vida cotidiana, pero debe encontrar su punto de apoyo en la liturgia, en su «orientación» hacia el Cristo resucitado.

Digámoslo con otros términos: se trata de un ejercicio encaminado a acoger al otro en su alteridad, de un entrenamiento para el amor. Un entrenamiento para acoger al totalmente Otro, a Dios, y dejarse moldear y utilizar por El.

La implicación del cuerpo, de la que se trata en la liturgia de la palabra hecha carne, se expresa en la misma liturgia mediante esa cierta disciplina del cuerpo, en los gestos que han ido madurando precisamente con la exigencia interior de la liturgia y que, por así decirlo, hacen visible su esencia. Estos gestos, considerados en su singularidad, pueden variar según los distintos lugares y las distintas culturas, pero en su forma esencial forman parte de la cultura de la fe, que se ha configurado, precisamente, a partir del culto. Por consiguiente, en cuanto lenguaje expresivo común, superan los ámbitos culturales singulares. Intentemos, pues, examinarlos con más detenimiento.

## *2. La señal de la cruz*

El gesto fundamental de la oración del cristiano es, y seguirá siendo, la señal de la cruz. Es una profesión de fe en Cristo Crucificado, expresada corporalmente según las palabras programáticas de san Pablo: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados —judíos o griegos— un Mesías que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor l,23s). Y más adelante: «Pues nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado» (2,2). Santiguarse con la señal de la cruz es un sí visible y público a Aquél que ha sufrido por nosotros; a Aquél que hizo visible en su cuerpo el amor de Dios llevado hasta el extremo; un sí al Dios que no gobierna con la destrucción, sino con la humildad del sufrimiento

y un amor que es más fuerte que todo el poder del mundo y más sabio que toda la inteligencia y los cálculos del hombre.

La señal de la cruz es una profesión de fe: yo creo en Aquél que sufrió por mí y resucitó; en Aquél que ha transformado el signo del oprobio en signo de esperanza y de amor actual de Dios por nosotros. La profesión de fe es una profesión de esperanza: creo en Aquél que, en su debilidad, es Omnipotente; en Aquél que, a pesar de su ausencia aparente, y extrema impotencia, puede salvarme y me salvará. En el instante en que hacemos sobre nosotros la señal de la cruz, nos ponemos bajo su protección, la ponemos delante de nosotros como un escudo que nos protege de las tribulaciones de cada día, e incluso nos da el valor para seguir adelante. La aceptamos como una señal que indica el camino a seguir: «El que quiera venirse conmigo, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Me 8,34). La cruz nos muestra el camino de la vida: el seguimiento de Cristo.

Nosotros relacionamos la señal de la cruz con la profesión de fe en el Dios Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. De este modo, se convierte en recuerdo del bautismo, recuerdo más evidente aun cuando, además, utilizamos el agua bendita. La cruz es un signo de la pasión, pero al mismo tiempo es también signo de la resurrección; es, por así decirlo, el báculo de salvación que Dios nos ofrece, el puente, gracias al cual atravesamos el abismo de la muerte y todas las amenazas del mal, y finalmente podemos llegar hasta El. Se hace presente en el bautismo, por el cual nos convertimos en contemporáneos de la cruz y la resurrección de Cristo (Rom 6,1-14). Cada vez que hacemos la señal de la cruz, renovamos nuestro bautismo; Cristo desde la cruz nos atrae hacia El (Jn 12,32) y, de este modo, nos pone en comunión con el Dios vivo. A fin de cuentas, el bautismo y el signo de la cruz, que lo representa y lo renueva, son, ante todo, un acontecimiento de Dios: el Espíritu Santo que conduce a Cristo, y Cristo que abre la puerta hacia el Padre. Dios ya no es el Dios desconocido: tiene un nombre. Podemos llamarlo, y Él nos llama.

De este modo, podemos decir que en la señal de la cruz, con la invocación trinitaria, se resume toda la esencia del acontecimiento cristiano, y está presente el rasgo distintivo del cristianismo. Sin embargo, también por esto mismo, abre el camino a todo el conjunto de la historia de las religiones y al mensaje de Dios presente en la creación. Ya en el 1873 se descubrieron, junto al Monte de los Olivos, epitafios griegos y hebreos que se remontan al tiempo de Jesús y que iban acompañados de la señal de la cruz; los arqueólogos, en este caso, dedujeron que se trataba de cristianos de la época más primitiva. En torno a 1945, se hicieron numerosos hallazgos de tumbas judías con el signo de la cruz que se remontan, más o menos, al siglo primero después de Cristo. Tales hallazgos ya no permitían deducir que se tratase de cristianos de la primera generación; más bien se tuvo que reconocer que el signo de la cruz también estaba presente en el ámbito judío. ¿Cómo entender esto? La clave interpretativa se encontró en Ez 9,4ss. En la visión allí descrita, el mismo Dios le dice a su mensajero, vestido de lino, que tenía la cartera de escriba a la cintura: «pasa por la ciudad y marca con una tau en la frente a los hombres que gimen y lloran por todas las abominaciones que se cometen en medio de ella». En la terrible catástrofe que se anuncia, aquellos que no se reconocen en el pecado del mundo, sino que sufren por él ante Dios —sufren con impotencia, pero distanciándose del pecado— deben ser señalados con la última letra del alfabeto hebreo, la Tau, que se escribía en forma de cruz (T o bien +, o bien X). La Tau que, efectivamente, tenía la forma de una cruz, se convierte en el sello de la propiedad de Dios. Responde al anhelo y al dolor del hombre por Dios, y lo introduce, de esta manera, bajo la particular protección de Dios.

E. Dinkler pudo demostrar que la estigmatización cultual —en las manos o en la frente— se anuncia ya de diversos modos en el Antiguo Testamento, y que esta costumbre también era conocida en la época del Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento, Ap 7,1-8 hace suya la idea fundamental de la visión de Ezequiel. Los hallazgos de tumbas, junto con los textos de la época, ponen de manifiesto que, en ciertos círculos del judaismo, la Tau se había difundido como signo sagrado, como señal de la profesión de fe en

el Dios de Israel y, al mismo tiempo, como signo de la esperanza puesta en su protección. Dinkler resume sus conclusiones en la afirmación de que, en la Tau con forma de cruz «se resume toda una profesión de fe en un solo signo», «las realidades creídas y esperadas quedan inscritas en una imagen visible. Una imagen que es más que un mero espejo, una imagen de la que, antes bien, se espera una fuerza salvadora...» (24).

Por lo que hasta ahora podemos saber, los cristianos, en un primer momento, no retomaron este símbolo judío de la cruz, sino que encontraron la señal de la cruz desde lo profundo de su propia fe, y pudieron reconocer en ella la suma de toda su fe. Sin embargo, la visión de Ezequiel de la tau salvadora y toda la tradición basada en ella ¿no debía contemplarse como una mirada abierta al futuro? ¿No se «desvelaba» ahora (cfr. 2 Cor 3,18) lo que se había querido decir de manera misteriosa? ¿No se aclaraba en este momento a quién pertenecía este signo y de quién recibía su fuerza? ¿No podían ver, por tanto, en todo esto una prefiguración de la cruz de Cristo, que realmente había convertido la Tau en la fuerza de salvación?

Los Padres ligados al ámbito cultural griego, se vieron aún más directamente afectados por otro descubrimiento. Encontraron en la obra de Platón una extraña imagen de la cruz inscrita en el cosmos (Timeo 34 A/B y 36 B/C). Platón la había tomado de las tradiciones pitagóricas que, a su vez, estaban relacionadas con tradiciones del Antiguo Oriente. Se trata, en principio, de una afirmación astronómica: los dos grandes movimientos estelares conocidos por la astronomía antigua —la elíptica (el gran círculo en torno a la esfera terrestre, sobre el que discurre el movimiento aparente del sol) y la órbita terrestre— se encuentran, y forman conjuntamente la letra griega Chi, que a su vez, se representa en forma de cruz (como una X). El signo de la cruz está, por tanto, inscrito en el cosmos en su totalidad. Platón —siguiendo, una vez más, tradiciones más antiguas— había relacionado este dato con la imagen de la divinidad: el demiurgo (el creador del mundo) habría «extendido» el alma del mundo «a través de todo el universo».

Justino mártir, el primer filósofo entre los Padres, originario de Palestina y muerto en torno al año 165, descubrió estos textos de Platón y no dudó en relacionarlos con la doctrina del Dios trinitario y con su intervención salvífica en Jesucristo. En la idea del demiurgo y del alma del mundo, Justino ve presagios del misterio del Padre y el Hijo, presagios que, ciertamente, necesitaban ser corregidos, pero que también podían corregirse. Lo que dice Platón acerca del alma del mundo le parece una alusión a la venida del Logos, del Hijo de Dios. Y así, hasta llega a decir que la figura de la cruz es el mayor signo del señorío del Logos, sin el cual la creación entera no podría existir en su conjunto (1 Apol 55). La cruz del Gólgota está anticipada en la misma estructura del cosmos; el instrumento de martirio, en el que murió el Señor, está inscrito en la estructura del universo. El cosmos habla aquí de la cruz, y la cruz aquí desvela el misterio del cosmos. Ésta es la verdadera clave interpretativa de toda la realidad. La historia y el cosmos son el uno parte del otro. Si abrimos los ojos, leemos el mensaje de Cristo en el lenguaje del universo y, por otra parte, Cristo aquí nos hace comprender el mensaje de la creación.

A partir de Justino, esta «profecía de la cruz», y la conexión que en ella se pone de manifiesto entre cosmos e historia, se ha convertido en una de las ideas fundamentales de la teología patrística. Para los Padres tuvo que ser un descubrimiento fascinante el que el filósofo que resumía e interpretaba las tradiciones más antiguas, hubiese hablado de la cruz como el sello del universo. Ireneo de Lyon (muerto en torno al año 200), el verdadero fundador de la teología sistemática en su forma católica, en su escrito apologético titulado «Demostración de la predicación apostólica» afirma lo siguiente: el crucificado «es, Él mismo, la palabra de Dios Todopoderoso, que con su presencia invisible impregna nuestro universo. Y por eso abarca todo el mundo, su anchura y su longitud, su altura y su profundidad; porque, por medio de la Palabra de Dios, todas las cosas son conducidas al orden. Y el Hijo de Dios está crucificado en ellas al estar impreso en todo, en forma de cruz» (1,3).

Este texto del gran Padre de la Iglesia, oculta una cita bíblica que es de gran importancia para la teología bíblica de la cruz. La Carta a los Efesios nos exhorta a estar arraigados y cimentados en el amor y, al apoyarnos en él, ser capaces de abarcar con todos los santos «lo ancho, lo largo, lo alto y lo profundo, comprendiendo lo que trasciende toda filosofía: el amor de Cristo» (3,18s). No puede dudarse de que esta carta, perteneciente a la escuela de san Pablo, habla ya aquí, a modo de alusión, de la cruz cósmica, recogiendo probablemente tradiciones religiosas que hablan del árbol cósmico en forma de cruz, que sostiene el universo. Una idea religiosa que, por lo demás, también era conocida en la India.

San Agustín hizo una maravillosa interpretación existencial de este significativo pasaje de san Pablo. En él, ve representadas las dimensiones de la vida humana, en referencia al Cristo crucificado, cuyos brazos abarcan el mundo, cuyo camino llega hasta los abismos del infierno y hasta la altura del mismo Dios (De doctr. Christ. 1141,62 CChr XXXII, 75s).

Hugo Rahner recopiló los textos más bellos de la época patrística dedicados al misterio cósmico de la cruz. Quisiera citar aquí únicamente dos. En la obra de Lactancio (f hacia 325) leemos: «En su sufrimiento, Dios extendió los brazos, abarcando así el orbe para anticipar ya entonces que, desde la salida del sol hasta el ocaso, se reunirá un pueblo que habrá de venir para ser acogido bajo sus alas» (81). Un griego desconocido del siglo IV contrapone la cruz al culto al sol y dice: ahora Helios (el sol) ha sido vencido por la cruz «y el hombre, al que el sol creado en el cielo no ha podido instruir, ahora está bañado por la luz solar de la cruz e iluminado (en el bautismo)». A continuación, el autor anónimo, hace suya una expresión de san Ignacio de Antioquía (muerto en torno al año 110), que había definido la cruz como «árgano»* (mechane) del cosmos para el ascenso al cielo (Ef 9, 1) y dice: ¡Oh sabiduría, verdaderamente divina! ¡Oh cruz, tu árgano que eleva al cielo! La cruz quedó plantada —y así, la esclavitud de los ídolos quedó aniquilada—. No es un leño como los demás, sino un leño del que Dios se ha servido para su victoria» (87s).

En su discurso escatológico, Jesús había anunciado que al final de los tiempos «aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre» (Mt 24,30). La mirada de la fe podía, ya desde ahora, reconocer su señal inscrita en el cosmos desde el principio, y ver así confirmada por el cosmos la fe en el Redentor crucificado. Al mismo tiempo, los cristianos sabían, de este modo, que los caminos de la historia de las religiones se dirigían hacia Cristo, que su espera representada en muchas imágenes conducía hacia Él. Esto significaba, por otra parte, que la filosofía y la religión ofrecían a la fe las imágenes y las ideas en las que ésta podía comprenderse a sí misma plenamente.

«Tu nombre será una bendición» había dicho Dios a Abrahán al principio de la historia de la salvación (Gn 12,2). En Cristo, hijo de Abrahán, se cumple esta palabra en su plenitud. Él es una bendición y es una bendición para toda la creación y para todos los hombres. La cruz, que es su señal en el cielo y en la tierra, tenía que convertirse, por ello, en el gesto de bendición propiamente cristiano. Hacemos la señal de la cruz sobre nosotros mismos y entramos, de este modo, en el poder de bendición de Jesucristo. Hacemos la señal de la cruz sobre las personas a las que deseamos la bendición. Hacemos la señal de la cruz también sobre las cosas que nos acompañan en la vida y que queremos recibir nuevamente de la mano de Dios. Mediante la cruz podemos bendecirnos los unos a los otros.

Personalmente, jamás olvidaré con qué devoción y con qué recogimiento interior mi padre y mi madre nos santiguaban, de pequeños, con el agua bendita. Nos hacían la señal de la cruz en la frente, en la boca, en el pecho, cuando teníamos que partir, sobre todo si se trataba de una ausencia particularmente larga. Esta bendición nos acompañaba, y nosotros nos sentíamos guiados por ella: era la manera de hacerse visible la oración de los padres que iba con nosotros, y la certeza de que esta oración estaba apoyada en la bendición del Redentor. La bendición suponía, también, una exigencia por nuestra parte: la de no salimos del ámbito de esta bendición. Bendecir es un gesto sacerdotal: en aquel signo de la cruz percibíamos el sacerdocio de los padres, su particular dignidad

y su fuerza. Pienso que este gesto de bendecir, como expresión plenamente válida del sacerdocio común de los bautizados, debería volver a formar parte de la vida cotidiana con mayor fuerza aún, empapándola de esa energía del amor que procede del Señor.

## *3. Posturas*

3.1. Arrodillarse (Prostratio)

Existen ambientes, no poco influyentes, que intentan convencernos de que no hay necesidad de arrodillarse. Dicen que es un gesto que no se adapta a nuestra cultura (pero ¿cuál se adapta?); no es conveniente para el hombre maduro, que va al encuentro de Dios y se presenta erguido, o, por lo menos, no es apropiado para el hombre redimido que, mediante Cristo, se ha convertido en una persona libre y que, precisamente por esto, ya no necesita arrodillarse. Si echamos una ojeada a la historia, podemos constatar el hecho de que los griegos y los romanos rechazaban este gesto de arrodillarse. A la vista de esos dioses intolerantes y divididos, descritos por el mito, tal postura estaba plenamente justificada. Era demasiado evidente que estos dioses no eran Dios, aun cuando se dependía de su poder caprichoso y, a ser posible, había que procurarse su favor. Se decía que arrodillarse era algo indigno del hombre libre, no encajaba con la cultura griega; era una postura más bien propia de los bárbaros.

Plutarco y Teofrasto definen el acto de arrodillarse como una expresión de superstición; Aristóteles lo califica como un comportamiento de bárbaros (Retórica, 1361 a 36). San Agustín le da, en cierto sentido, la razón: «los dioses falsos sólo son las máscaras de los demonios, que someten al hombre a la adoración del dinero y a la egolatría, habiéndolos convertido, de este modo, en «serviles» y supersticiosos. La humildad de Cristo y su amor, que llegó hasta la cruz nos han liberado —así dice— de estos poderes, y ante esta humildad nos arrodillamos». En efecto, el hecho de arrodillarse, propio de los cristianos, no es una forma de inculturación en unas costumbres existentes, sino todo lo contrario,

es la expresión de la cultura cristiana, que transforma la cultura existente desde un nuevo y más profundo conocimiento y experiencia de Dios.

El hecho de arrodillarse no tiene su origen en una cultura cualquiera, tiene su origen en la Biblia y en su experiencia de Dios. La importancia central que este gesto tiene en la Biblia puede deducirse, concretamente, de un hecho: sólo en el Nuevo Testamento, la palabra proskynein aparece cincuenta y nueve veces, veinticuatro de ellas en el Apocalipsis, el libro de la liturgia celeste, que se le presenta a la Iglesia como el punto de referencia de su liturgia.

Observando más atentamente, podemos distinguir tres posturas muy estrechamente relacionadas entre sí. En primer lugar, está la prostratio, el postrarse rostro en tierra ante el poder sobrecogedor de Dios; después, y sobre todo en el Nuevo Testamento está el caer a los pies y, finalmente, el arrodillarse. Claro que, las tres posturas no son siempre fáciles de distinguir, incluso desde el punto de vista lingüístico. Pueden unirse entre sí, superponerse la una a la otra.

Por razones de brevedad, quisiera citar, a propósito de la postratio, dos textos, uno del Antiguo Testamento y otro del Nuevo. En el Antiguo Testamento tenemos la teofanía de Josué, antes de la conquista de Jericó, que el autor bíblico pone en estrecho paralelismo con la teofanía de Moisés ante la zarza ardiente. Josué ve «al jefe del ejército de Yahveh», y después de haber reconocido su identidad, se postra ante él, rostro en tierra. En ese momento escucha las palabras que, ya antes, fueron dirigidas a Moisés: «Quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es sagrado» (Jos 5, 14s). El Dios oculto habla a Josué a través de la misteriosa figura del «jefe del ejército de Yahveh», y ante Él Josué se postra, rostro en tierra. Es bellísima la interpretación que Orígenes hace de este texto: «¿Existe otro jefe de los poderes del Señor que no sea nuestro Señor Jesucristo?». Josué adora, por tanto, a Aquél que está por venir, al Cristo que está por llegar.

Entre los textos del Nuevo Testamento, fue la oración de Jesús en el Monte de los Olivos la que, a partir de los Padres, cobró una importancia especial para la piedad cristiana. Según san Mateo (26, 39) y san Marcos (14, 35), Jesús se postra rostro en tierra, es más, cae rostro en tierra (Mt); en cambio, san Lucas, que a lo largo de toda su obra —Evangelio y Hechos de los Apóstoles— es, de forma especial, el teólogo de la oración de rodillas, aquí dice que Jesús oraba puesto de rodillas. Esta oración, en cuanto oración que introduce en la Pasión, es ejemplar, tanto en su gesto como en su contenido. El gesto: Jesús acepta, por decirlo así, la caída del hombre, se deja caer en su caducidad, ruega al Padre desde la profundidad más absoluta de la soledad y la miseria humana. Pone su voluntad en la voluntad del Padre: «que no se haga mi voluntad sino la tuya». Pone la voluntad humana en la voluntad divina. Hace suya toda la negación de la voluntad del hombre y la sufre con su dolor. Precisamente este conformar la voluntad humana a la voluntad divina es el corazón mismo de la redención. A fin de cuentas, la caída del hombre reside en la contradicción de las voluntades, en la contraposición de la voluntad humana a la voluntad divina, que el tentador del hombre hace pasar engañosamente como condición de su libertad. Sólo la voluntad autónoma, que no se somete a ninguna otra voluntad, sería, según él, libertad. «No se haga mi voluntad sino la tuya», ésta es la palabra en que reside la verdad, ya que la voluntad de Dios no es lo contrario de nuestra libertad, sino su fundamento y su condición de posibilidad. Sólo permaneciendo en la voluntad de Dios, nuestra voluntad se convierte en verdadera voluntad y es verdaderamente libre. El sufrimiento y la lucha del Monte de los Olivos es la lucha por esta verdad que libera, por la unidad de lo que estaba dividido, por una unión que es la comunión con Dios. Así comprendemos que en este paso se encuentra también la invocación de amor del Hijo al Padre: Abbá (Me 14,36). Pablo ve en este grito, la oración que el Espíritu Santo pone en nuestros labios (Rm 8,15; Gal 4,6) e incluso nuestra comunión espiritual con la oración del Señor en el Monte de los Olivos.

En la liturgia de la Iglesia la postratio aparece hoy en día en dos ocasiones: en el viernes santo, y en la consagración. En el viernes santo, día de la crucifixión, es la expresión adecuada de estremecimiento, por el hecho de ser, con nuestros pecados, corresponsables de la muerte de Cristo en la cruz. Nos postramos, rostro en tierra, y tomamos parte en su angustia, en su descenso al abismo de necesidad. Nos postramos, rostro en tierra, y reconocemos, de esta manera, dónde estamos y lo que somos: seres caducos que sólo Él puede levantar. Nos postramos, rostro en tierra, como Jesús ante el misterio de la presencia poderosa de Dios, sabiendo que la cruz es la verdadera zarza ardiente, el lugar donde arde, sin consumirse, la llama del amor de Dios.

En el momento de la consagración este gesto expresa la conciencia de nuestra absoluta incapacidad de acoger, únicamente con nuestras fuerzas, la tarea sacerdotal de Jesucristo, hablar con su Yo. Mientras los candidatos a la ordenación se postran rostro en tierra, toda la comunidad reunida canta la letanía de los santos. Para mí ha quedado como algo imborrable este gesto realizado con ocasión de mi ordenación sacerdotal y episcopal. Cuando fui consagrado obispo la percepción ardiente de mi insuficiencia, de mi incapacidad ante la grandeza de la tarea, fue aún mayor que en ocasión de mi ordenación sacerdotal. Fue para mí maravillosamente consolador sentir a la Iglesia en oración, que invocaba a todos los santos, sentir que la oración de la Iglesia me envolvía y me abrazaba físicamente. En la propia incapacidad, que debía expresarse corporalmente en el estar postrado, esta oración, esta presencia de todos los santos, de los vivos y los difuntos, era una fuerza maravillosa, y sólo ella podía confortarme. Sólo permanecer en esa postura podía hacer posible la salida que estaba delante de mí.

En segundo lugar, hay que mencionar el gesto de echarse a los pies, que se expresa en los evangelios en cuatro ocasiones (Me 1,40; 10,17; Mt 17,14; 27,29) mediante la palabra gonypetein. Tomemos, por ejemplo, Me 1, 40.

Un leproso se acerca a Jesús suplicándole su ayuda; se echa a sus pies y le dice: «Si quieres, puedes limpiarme». Es difícil apreciar el alcance del gesto. Seguramente no se trate de un acto de adoración en sentido propio, sino de una petición expresada con fervor, también con el cuerpo. Gesto en que las palabras manifiestan una confianza en el poder de Jesús que va más allá de lo meramente humano.

La cosa cambia en el caso de la clásica expresión utilizada para la adoración de rodillas: proskynein. De nuevo elijo dos ejemplos para aclarar la pregunta que se le plantea al traductor. Antes que nada la historia de Jesús que, después de la multiplicación de los panes, sube a la montaña, para orar al Padre, mientras que, en el lago, los discípulos luchan en vano contra el viento y las olas. Jesús va hacia ellos caminando sobre las aguas; Pedro le sale al encuentro, pero, asustado, se hunde en las aguas hasta que el Señor lo salva. Jesús, entonces, sube a la barca y el viento amaina. Después, el texto prosigue: pero los discípulos que iban en la barca «se postraron ante El», y dijeron: «Realmente eres Hijo de Dios» (Mt 14,33). Las traducciones más antiguas habían escrito: «los discípulos adoraron a Jesús en la barca y dijeron...». Ambas traducciones son correctas, cada una de ellas pone de relieve un aspecto de lo que ocurre: las más recientes la expresión corporal, las más antiguas el proceso interior. En realidad, de la estructura del relato se deduce, con extrema claridad que el gesto de reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios es adoración.

En el Evangelio de san Juan también nos encontramos con una problemática parecida: el relato de la curación del ciego de nacimiento. Esta historia, construida teodramáticamente, concluye con un diálogo entre Jesús y la persona curada, que puede ser considerado el prototipo del diálogo de la conversión; que, al igual que toda la historia, debe ser entendida como una interpretación interior de la importancia existencial y teológica del bautismo. En este diálogo Jesús había preguntado al hombre si creía en el hijo del Hombre. A esta pregunta responde el ciego de nacimiento: «¿Y quién es, Señor?» y a la respuesta de Jesús: «el que está te

hablando ése es», sigue la profesión de fe: «Creo, Señor». «Y se postró ante El» (Jn 9, 35-38). Las antiguas traducciones habían dicho: «Y yo lo adoro». De hecho, toda la escena apunta al acto de fe y de adoración de Jesús, que de él resulta: en este momento no sólo se han abierto los ojos del cuerpo, sino también los del corazón. El hombre se ha convertido verdaderamente en «vidente». Para la interpretación del texto es importante observar que, en el Evangelio de san Juan, la palabra proskynein aparece once veces, nueve de ellas en el diálogo de Jesús con la Samaritana, junto al pozo de Jacob (Jn 4, 19-24). Esta conversación está dedicada, toda ella, al tema de la adoración y está fuera de toda discusión que aquí, como ocurre en el resto del Evangelio de san Juan, la palabra tiene siempre el significado de «adorar». Por lo demás, también este diálogo concluye —como ocurre en el diálogo con el ciego curado— con la autorevelación de Jesús: «Soy yo, el que está hablando contigo».

Me he detenido tanto en estos textos, porque en ellos se manifiesta algo importante. En los dos pasajes que hemos examinado más de cerca, el significado espiritual y el corporal de la palabra proskynein es del todo inseparable. El gesto corporal es, en cuanto tal, portador de un sentido espiritual, que es, justamente, el de la adoración, sin la cual no tendría sentido; y el acto espiritual, a su vez, tiene que expresarse necesariamente, por su misma naturaleza, y debido a la unidad físico-espiritual del ser humano, en el gesto corporal. Ambos aspectos se funden en esa palabra porque se apoyan interiormente el uno en el otro. Arrodillarse es algo que no tiene sentido cuando se convierte en pura exterioridad, en un acto meramente corporal; pero también cuando la adoración se reduce únicamente a la dimensión espiritual, sin encarnación, el acto de la adoración se desvanece, porque la pura espiritualidad no expresa la esencia del hombre. La adoración es uno de esos actos fundamentales que afectan al ser humano en su totalidad. Por ello, doblar las rodillas en la presencia del Dios vivo es algo irrenunciable.

Con ello ya hemos llegado a la postura típica de arrodillarse con una o ambas rodillas. En el Antiguo Testamento hebreo, a la palabra

«berek» (rodilla) le corresponde el verbo «.barak», arrodillarse. Las rodillas eran consideradas por los hebreos como símbolo de la fuerza; doblar las rodillas es, por tanto, doblar nuestra fuerza ante el Dios vivo, es el reconocimiento de que todo lo que somos lo hemos recibido de Él. Este gesto aparece en importantes pasajes del Antiguo Testamento como expresión de adoración. Con ocasión de la consagración del Templo, Salomón «se arrodilló frente a toda la asamblea de Israel» (2 Cr 6,13). Después del exilio, en esa situación de necesidad en la que se encuentra Israel tras el retorno a casa, Esdras repite este mismo gesto en el momento del sacrificio vespertino: «caí de rodillas, extendí las manos hacia Yahveh mi Dios» (Esd 9,5). El gran salmo de la Pasión («Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?»), concluye con la promesa: «Ante El sólo se postrarán todos los poderosos de la tierra, ante él se doblarán cuantos bajan al polvo» (Sal 22,30).

Vamos a considerar el pasaje paralelo de Is 45,23 en su contexto neotestamentario. Los Hechos de los Apóstoles nos narran la oración de rodillas de san Pedro (9,40), de san Pablo (20,36) y de toda la comunidad cristiana (21,5). Para nuestro interés resulta particularmente importante el relato del martirio de san Esteban. El primer mártir cristiano es presentado en su sufrimiento como la imagen perfecta de Cristo, cuya pasión se repite en el martirio del testigo, incluso en sus detalles. Esteban, de rodillas, hace suya la petición de Cristo crucificado: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (Hch 7,60). Recordemos, a este propósito que Lucas, a diferencia de Mateo y Marcos, había hablado de la oración de rodillas del Señor en el Monte de los Olivos, para darnos cuenta de que, de esta manera, Lucas quiere que el arrodillarse del protomártir se entienda como un introducirse en la oración de Jesús. Arrodillarse no es sólo un gesto cristiano, es un gesto cristológico.

El pasaje más importante sobre la teología del arrodillarse es, y sigue siendo para mí, el gran himno cristológico de Flp 2,6-11. En este himno prepaulino escuchamos y vemos la oración de la Iglesia apostólica y reconocemos su profesión de fe; pero escuchamos también la voz del apóstol, que se introdujo en esta oración y nos la

transmitió; volvemos a darnos cuenta, una vez más, de la profunda unidad interior del Antiguo y el Nuevo Testamento, así como la amplitud cósmica de la fe cristiana. El himno presenta a Cristo en contraposición con el primer Adán: mientras que éste intenta llegar a la divinidad con sus únicas fuerzas, Cristo no considera como un «tesoro envidiable» la divinidad que le es propia, sino que se humilla hasta la muerte de cruz. Precisamente esta humildad, que procede del amor, es lo verdaderamente divino y le otorga el «Nombre-sobre-todo-nombre» «de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra, en el abismo...». El himno de la Iglesia apostólica recoge la palabra profética de Is 45,23: «Yo juro por mi nombre; de mi boca sale palabra verdadera y no será vana: Que ante mí se doblará toda rodilla...». En este complementarse entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, se pone de manifiesto que Jesús, precisamente en cuanto es el Crucificado, lleva el «Nombre-sobre-todo-nombre» —el nombre del Altísimo— y que es Él mismo de naturaleza divina. Por medio de Él, el Crucificado, se cumple la profecía del Antiguo Testamento: todos se ponen de rodillas delante de Jesús, Aquél que ha ascendido, y se doblan las rodillas delante del único Dios verdadero, que está sobre todos los dioses.

La cruz se ha convertido en signo universal de la presencia de Dios, y todo lo que antes hemos escuchado acerca de la cruz histórica y cósmica, ha de encontrar ahora su verdadero sentido. La liturgia cristiana es, precisamente por esto, liturgia cósmica, por el hecho de que dobla sus rodillas delante del Señor crucificado y ensalzado. Y éste es el centro de la verdadera «cultura», de la cultura de la verdad. El gesto humilde con el que caemos a los pies del Señor, nos inserta en el verdadero camino de la vida, en armonía con todo el cosmos.

Se podría añadir mucho más, como, por ejemplo, la conmovedora historia que nos cuenta Eusebio de Cesárea en su Historia Eclesiástica, asumiendo una tradición que se remonta a Egesipo (siglo II), según la cual, Santiago, el «hermano del Señor», el primer obispo de Jerusalén y «jefe» de la Iglesia judeo-cristiana, tenía una especie de piel de camello en las rodillas porque siempre estaba de

rodillas, adorando a Dios y suplicando el perdón para su pueblo (II 23,6). O el relato de las sentencias de los Padres del desierto, según el cual el diablo fue obligado por Dios a presentarse ante un tal abad Apolo, su aspecto era negro, desfigurado, con miembros de una escualidez espantosa y, sobre todo, no tenía rodillas. La incapacidad de arrodillarse aparece, por decirlo así, como la esencia misma de lo diabólico.

No quiero extenderme demasiado en esto. Sólo quisiera añadir una última observación: la expresión con la que Lucas describe el acto de arrodillarse de los cristianos (theis ta gonata) es desconocida en el griego clásico. Se trata de una palabra específicamente cristiana. Con esta observación se cierra el círculo, enlazando con el principio de nuestras consideraciones. Puede ser que la cultura moderna no comprenda el gesto del arrodillarse, en la medida en que es una cultura que se ha alejado de la fe, y no conoce ya a aquél ante el que arrodillarse es el gesto adecuado, es más, interiormente necesario. Quien aprende a creer, aprende también a arrodillarse. Una fe o una liturgia que no conociese el acto de arrodillarse estarían enfermas en un punto central. Allí donde este gesto se haya perdido, hay que volver a aprenderlo, para permanecer con nuestra oración en comunión con los apóstoles y mártires, en comunión con todo el cosmos y en unidad con Jesucristo mismo.

3.2. Estar de pie y estar sentado. Liturgia y cultura

Con respecto a estas dos posturas, podemos ser bastante más breves, puesto que hoy apenas se ponen en discusión y su significado propio es fácil de comprender. El estar de pie es, en el Antiguo Testamento, la clásica postura de oración. Es suficiente aducir un ejemplo, el de Ana que, siendo estéril, se convierte, en virtud de su oración, en la madre de Samuel; Lucas dibuja en el Nuevo Testamento a Isabel, la madre de Juan Bautista, con colores que recuerdan a Ana. Tras el destete del niño Samuel, la feliz madre va al Templo para entregarle al Señor el niño de la promesa. Le recuerda al Sumo Sacerdote Eli lo que entonces sucedió con las

siguientes palabras: «Yo soy la mujer que estuvo aquí junto a ti, orando a Yahveh» (1 Sm 1,26).

Toda una serie de textos neotestamentarios nos muestran que, en tiempos de Jesús, el estar de pie era la postura habitual de oración por parte de los judíos. (Mt 6,5; Me 11,25; Le 18,1 lss). Entre los cristianos el estar de pie era, sobre todo, la forma pascual de orar. El canon XX del Concilio de Nicea prescribe que, durante el tiempo pascual, los cristianos deben estar de pie en lugar de arrodillados. Es el tiempo de la victoria de Jesucristo, el tiempo de la alegría, en que manifestamos la victoria pascual del Señor también mediante la postura de nuestra oración. Esto nos puede recordar, una vez más, la pasión de Esteban que, a la vista de la furia de sus enemigos, mira al cielo y ve a Jesús que está en pie a la diestra del Padre. El estar de pie es el gesto del vencedor. Jesús está en pie en la presencia del Padre, está en pie porque ha vencido a la muerte y al poder del mal. Al final de la batalla es el que permanece erguido, el que permanece en pie.

Este estar en pie es también expresión de disponibilidad: Cristo es ensalzado hasta la diestra de Dios para venir a nuestro encuentro. No se ha retirado, intercede por nosotros, y nosotros, precisamente en la hora de la tribulación, podemos estar seguros de que vendrá hasta nosotros, igual que una vez salió del Padre y caminó sobre las aguas al encuentro de sus discípulos, cuya barca no podía hacer frente al viento y a las olas. Al estar en pie nos sabemos unidos a la victoria de Cristo; y si escuchamos en pie el Evangelio, lo hacemos como expresión de respeto: delante de esta palabra no podemos permanecer sentados: es una palabra que nos eleva hacia lo alto. Exige respeto y, al mismo tiempo valor, la voluntad de ponerse en camino para seguir su llamada, para hacerla penetrar en nuestra vida y nuestro mundo.

Aquí también puede servirnos de ayuda otro recuerdo. Por la pintura de las catacumbas conocemos la figura de la Orante, esa figura femenina que ora de pie con las manos extendidas. Según los estudios más recientes, la Orante no representa tanto a la Iglesia en

oración, sino más bien al alma que ha entrado en la gloria celestial y está en pie ante la faz de Dios. Hay dos elementos importantes al respecto: el alma, casi siempre está representada por una mujer, porque lo específico de la humanidad ante Dios se expresa en la figura femenina: el elemento esponsal referido a las bodas eternas; por otra parte está, además, la pronta aceptación de la gracia que se nos ofrece como don. En segundo lugar, aquí no se representa la liturgia terrenal, la liturgia del peregrinaje, sino la oración de la gloria. De este modo, la Orante vuelve a poner de manifiesto que la oración en pie es una anticipación del futuro, de la gloria que vendrá; hacia allí quiere orientarnos. En tanto que la oración litúrgica es una anticipación de la promesa, le es propio el estar en pie; sin embargo, en tanto que permanece en el «mientras tanto» en el que vivimos, el arrodillarse es, en la liturgia, expresión ineludible de nuestro «aquí y ahora».

La liturgia conoce, finalmente, el gesto de estar sentado durante las lecturas, durante la homilía y la meditación de la palabra (canto de los salmos, etc.). Se puede pasar por alto la discusión de si este gesto es el apropiado para la presentación de las ofrendas. Es un gesto que se ha introducido en tiempos muy recientes, partiendo de una determinada comprensión de esta parte de la sagrada liturgia, a la que se quiere quitar hoy su carácter sagrado, para comprenderla como una pura acción pragmática. No es éste el lugar para suscitar polémica con respecto a este tema; son necesarias nuevas reflexiones, también en el sentido de una teología que compare los diferentes ritos. El estar sentado debe contribuir al recogimiento interior; el cuerpo debe estar relajado para facilitar la escucha y la comprensión.

Hoy (y es probable que, de distintas formas, también antes) pueden verse extrañas mezclas entre las distintas posturas. El estar sentado se aproxima, aquí y allá, a la postura de la flor de loto propia de la religiosidad hindú, considerada como la postura meditativa por excelencia. Pues bien, no pretendo excluir a priori para un cristiano la posibilidad de adoptar esta forma de sentarse, utilizada en nuestro ámbito de diversas formas, pero, sea como sea, es un gesto

que no forma parte de la liturgia. Precisamente si se trata de comprender el lenguaje interior de los gestos, se puede entender también su origen y orientación espiritual. Al arrodillarse, el hombre se dobla, pero su mirada se dirige hacia delante y hacia lo alto, de la misma forma que en el estar de pie se dirige al que está enfrente. Es estar erguido ante el que nos mira y al que intentamos mirar según la palabra de la Carta a los Hebreos: «Fijos los ojos en el que inició y completa nuestra fe: Jesús» (12,3; cfr. 3,1). «Fijar la mirada en Jesús»: se convirtió después en uno de los motivos dominantes de la enseñanza de los Padres sobre la oración que, apoyándose en ello, retoman el motivo veterotestamentario del «buscar tu rostro». El que ora dirige su mirada, más allá de sí mismo, a Aquél que está por encima de él y sale a su encuentro. A quien, a su vez, se dirige, con su oración contemplativa, para llegar a la unidad festiva con él.

En la postura meditativa oriental las cosas ocurren de otra manera. El hombre mira hacia el interior de sí mismo. No se aleja de sí mismo para salir al encuentro del otro, sino que pretende introducirse en su interioridad, en la Nada, que es, al mismo tiempo, el Todo. Indudablemente, también la tradición cristiana conoce al Dios que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos —al Dios que buscamos, precisamente, cuando dejamos de vagar por lo exterior, y nos adentramos en nosotros mismos, para encontrarnos, precisamente, con nuestra interioridad, con nuestro fundamento más íntimo—. En este sentido, desde luego que existen puentes que median entre una y otra postura. Precisamente hoy, con nuestro empirismo y pragmatismo, en la pérdida del alma, volvemos a tener motivos para aprender de Asia. Pero, por muy abierta que esté y deba estar la fe a la sabiduría de Asia, es evidente la diferencia entre la concepción personal y la concepción impersonal de Dios. Y, desde esta perspectiva, hay que decir que arrodillarse y estar de pie son posturas de la oración propiamente cristiana, a través de las cuales expresamos que miramos al rostro de Dios, a la mirada de Jesucristo: viéndolo a El podemos ver al Padre (Jn 14,9).

La danza no es una forma de expresión de la liturgia cristiana. Hubo círculos docético-gnósticos que intentaron introducirla en la liturgia

cristiana, aproximadamente en el siglo III. Para ellos, la crucifixión sólo era apariencia; antes de la Pasión, Cristo habría dejado el cuerpo que, realmente, nunca había hecho propio; de tal manera que el baile podía ocupar el lugar de la liturgia de la cruz, puesto que, después de todo, la cruz sólo había sido apariencia. Las danzas cultuales de las distintas religiones tienen finalidades diversas: conjuro, magia analógica, éxtasis místico; ninguna de estas figuras corresponde a la orientación interior de la liturgia de «sacrificio de la palabra». Lo que es completamente absurdo es cuando, en un intento de hacer que la liturgia sea más «atractiva», se introducen pantomimas en forma de danza. Cuando es posible, incluso se lleva a cabo con grupos de danza profesionales y, a menudo, terminan con aplausos (lo cual está justificado, si se tiene en cuenta, propiamente hablando, su talento artístico).

Cuando se aplaude por la obra humana dentro de la liturgia, nos encontramos ante un signo claro de que se ha perdido totalmente la esencia de la liturgia, y ha sido sustituida por una especie de entretenimiento de inspiración religiosa. Este tipo de atracción no dura mucho; en el mercado de las ofertas de tiempo libre, que siempre incorpora formas de lo religioso para incitar la curiosidad del público, es imposible hacer la competencia. Yo mismo he asistido a una celebración en la que el acto penitencial se sustituyó por una representación de danza que, como es obvio, concluyó con un gran aplauso. ¿Podríamos alejarnos más de lo que es realmente la penitencia?

La liturgia sólo podrá atraer a las personas si no se mira a sí misma, sino a Dios; si se Le permite estar presente en ella y actuar. Entonces ocurre lo que es verdaderamente extraordinario, lo que no admite competencia, y las personas sienten que aquí ocurre algo más que un aprovechamiento del tiempo libre.

Ningún rito cristiano conoce la danza. Lo que se llama así en la liturgia etíope o en la forma zaireña es, en realidad, una procesión rítmicamente ordenada, que es conforme a la dignidad de lo que se expresa, poniendo disciplina interior en la liturgia, al retomar y

ordenar los distintos caminos, dándoles su belleza y, sobre todo, haciéndolos dignos de Dios.

El planteamiento es distinto cuando no se trata ya de la liturgia sino de la religiosidad popular. Aquí se han integrado con frecuencia en el mundo de la fe, antiguas formas de expresión religiosa que, en cuanto tales, no se adaptaban a la liturgia. Hay que reconocer que la religiosidad popular tiene una importancia particular como puente entre la fe y las diversas culturas. Se debe por sí misma, y de forma inmediata, a cada cultura. La religiosidad popular ensancha el mundo de la fe y le da su vitalidad en sus respectivos contextos vitales. Es menos universal que la liturgia, que une los grandes espacios en la unidad de la fe y abarca las distintas culturas. Las formas aisladas de la religiosidad popular están, por consiguiente, más alejadas de lo que no se corresponda con las liturgias, pero, aun así, encarnan la humanidad concreta del hombre que, en culturas diversas, es siempre el mismo a pesar de la diversidad de las formas.

En Europa, uno de los ejemplos más conocido es la procesión danzante de Echternach. En el norte de Chile, una vez, tuve la ocasión de asistir a un oficio mariano en un pequeño santuario en medio del desierto, al que después siguió una danza al aire libre en honor a la Virgen, cuyas máscaras me parecían más bien temibles. Seguramente en el origen de esta danza había tradiciones precolombianas antiquísimas. Lo que en su día pudo estar marcado por una seriedad terrorífica a la vista del poder de los dioses, quedaba ahora liberado, se había convertido en veneración a la humilde mujer a la que le ha sido concedido llamarse Madre de Dios y que es el fundamento de nuestra esperanza. Otra cosa distinta es que, tras la liturgia, la alegría allí experimentada se convierta en una fiesta «mundana» que se expresa en la comida y el baile común, sin por ello perder de vista el motivo de la alegría que, al mismo tiempo, le da su medida y su razón de ser. Esta conexión entre liturgia y serena y alegre mundanidad («Iglesia y taberna») siempre ha sido considerada como típicamente católica y, de hecho, lo es.

Llegados a este punto, parece lógico hacer una breve observación con respecto al tema de la liturgia y la inculturación que, por supuesto, no puede abordarse aquí en su amplitud y profundidad, pero que tampoco puede pasarse completamente por alto. Hoy, la liturgia aparece por doquier como el campo de pruebas para los ejercicios de inculturación. Cuando se habla de inculturación se piensa, casi exclusivamente, en la liturgia, que debe sufrir tristes deformaciones, de las que se quejan los que las han llevado a cabo, cuando son ellos la causa de que esto suceda.

Una inculturación que se reduzca, de hecho, tan sólo a un cambio en las formas externas, no puede considerarse inculturación, sino más bien una interpretación equivocada. Además, tal forma de proceder ofende, con frecuencia, a las comunidades culturales y religiosas de las que se toman prestadas esas formas litúrgicas, de una manera superficial y exterior. El modo primordial y fundamental de inculturación es el desarrollo de una cultura cristiana en sus diversas dimensiones: una cultura de la comunión, de la asistencia social, del respeto a los débiles, de la superación de las diferencias de clase, de la atención a los que sufren y a los moribundos; una cultura que ofrezca, de manera equilibrada, la formación de la razón y del corazón; una cultura política y una cultura jurídica; una cultura del diálogo, del respeto a la vida...

Esta verdadera inculturación del cristianismo origina, por su parte, una cultura en el sentido estricto del término, es decir, conduce a la obra artística, que interpreta el mundo a la luz de Dios. La cultura es —en esto los griegos tenían razón—, antes que nada, educación, entendiendo esta palabra en su sentido más profundo: como apertura interior del hombre a sus posibilidades, en las que puede desarrollar su potencialidad exterior, conforme a sus talentos. En el ámbito religioso, la cultura se manifiesta, sobre todo, en el crecimiento de una verdadera religiosidad popular. El hecho de que la fe cristiana haya arraigado tan profundamente en las almas en América Latina, y eso a pesar de todos los errores de las misiones cristianas, y todo lo que aún queda por hacer, se debe a la religiosidad popular, en la que el misterio de Cristo se convierte en

algo muy cercano al hombre: Cristo se convierte, verdaderamente, en algo suyo. Pensemos en la devoción a la pasión de Cristo en la que, estos pueblos sufrientes, después de los terroríficos dioses de su pasado, reconocieron con agrado al Dios compasivo, como respuesta a lo que habían esperado ardientemente. Pensemos en la piedad mariana, en la que se experimenta profundamente todo el misterio de la Encarnación, la ternura de Dios y la participación del hombre en la misma esencia de Dios, la esencia del actuar de Dios.

La religiosidad popular es el humus sin el cual la liturgia no puede desarrollarse. Desgraciadamente muchas veces fue despreciada e incluso pisoteada por parte de algunos sectores del Movimiento Litúrgico y con ocasión de la reforma postconciliar. Y sin embargo, hay que amarla, es necesario purificarla y guiarla, acogiéndola siempre con gran respeto, ya que es la manera con la que la fe es acogida en el corazón del pueblo, aun cuando parezca extraña o sorprendente. Es la raigambre segura e interior de la fe. Allí donde se marchite, lo tienen fácil el racionalismo y el sectarismo.

También pueden pasar a la celebración litúrgica, elementos comprobados de la religiosidad popular, sin actuar precipitadamente, en un proceso paciente y de lenta maduración. Por lo demás, la liturgia siempre ha sido, por sí misma, portadora de una impronta cultural propia, en virtud de la forma de la celebración y sin manipular por ello el rito. Una liturgia celebrada en un pueblo de la Alta Baviera era completamente distinta a una misa mayor en una catedral francesa, y distinta a una misa en una parroquia del sur de Italia, y distinta a la de un pueblo de los Andes, etc. El adorno y la disposición del altar y del espacio celebrativo, el servicio litúrgico, la forma de cantar y de orar, todo ello impuso a la liturgia su particular fisonomía, de tal manera que en ella uno se sentía de verdad y, en último extremo, en su propia casa. Y, sin embargo, podía experimentarse en todos sitios como la única y la misma, percibiendo así, la gran comunión de la fe. La unidad del rito da la experiencia real de la communio. Donde el rito se respeta y, al mismo tiempo, se percibe en su vitalidad, la diversidad y la unidad dejan de ser extremos opuestos.

## *4. Los gestos*

El gesto más antiguo de oración en el cristianismo son las manos extendidas hacia lo alto, la «postura de la Orante» con la que antes ya nos hemos encontrado brevemente. Es uno de los gestos originarios del hombre que invoca a Dios y está presente, prácticamente, en todas las religiones. Es un gesto que, en principio, expresa la ausencia de violencia, un gesto de paz: el hombre abre sus manos y, de esta manera, se abre al otro. Es también un gesto de búsqueda y de esperanza: el hombre, en su invocación, busca al Dios oculto, tiende los brazos hacia Él. Se han relacionado las manos extendidas con la imagen de las alas: el hombre busca la altura, quiere dejarse llevar por Dios, sobre las alas de la oración. Para los cristianos, los brazos extendidos tienen también un significado cristológico: nos recuerdan los brazos extendidos de Cristo en la cruz. El Crucificado le ha dado una nueva profundidad a este gesto de oración tan humano en su origen. Al extender los brazos, oramos con el Crucificado, hacemos nuestros sus «sentimientos» (Flp 2,5).

Los cristianos vieron dos significados en los brazos desgarrados de Cristo en la cruz: también aquí, precisamente aquí, está la forma radical de adoración, la unidad de la voluntad humana con la voluntad del Padre. Pero, al mismo tiempo, estos brazos se abren para nosotros, son el gran abrazo con el que Cristo quiere atraernos hacia El (Jn 12,32). La adoración de Dios y el amor al prójimo —el contenido del mandamiento principal que resume la ley y los Profetas— coinciden en este gesto; la apertura a Dios, la entrega completa a Él, es, al mismo tiempo, y de forma inseparable, amor al prójimo. Esta fusión de ambas direcciones, presente en el gesto de Cristo en la cruz, muestra la nueva profundidad de la oración cristiana, de una forma que se hace corporalmente visible y expresa, también de este modo, la ley interna de nuestra oración.

Posteriormente se desarrolló el gesto de juntar las manos que, probablemente, procede del sistema feudal; aquél al que se le otorgaba un feudo ponía sus manos juntas en la mano del señor,

con un gesto de extraordinario valor simbólico: pongo mis manos en las tuyas, las dejo abarcar por las tuyas. Es una expresión de confianza y de fidelidad. Este gesto se ha mantenido en la ordenación sacerdotal. El recién ordenado recibe la misión sacerdotal, por decirlo así, como una investidura. Pues no es sacerdote por sí mismo, ni gracias a su propio poder o capacidad, sino en virtud de un don del Señor, que siempre sigue siendo un don y nunca se convierte en propiedad suya, o en un poder personal. El nuevo sacerdote acepta el don y el cometido del sacerdocio como un don que proviene de otro —de Cristo—, y sabe que sólo puede y debe ser un «administrador de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1), «un buen administrador de las diversas gracias de Dios» (1 Pe 4,10). Tiene que empeñar toda su existencia en conseguirlo. Y esto sucede sólo en la común «casa de Dios» (Heb 3,2-6), en la Iglesia, en la que el obispo recibe, en lugar de Cristo mismo, a cada persona singular en el sacerdocio, en relación de fidelidad a Cristo. Cuando el candidato a la ordenación sacerdotal pone sus manos juntas en las manos del obispo y le promete respeto y obediencia, le ofrece su servicio a la Iglesia como cuerpo vivo de Cristo, pone sus manos en las manos de Cristo, confiándose a Él, y le ofrece sus propias manos para que sean las suyas.

Lo que puede ser cuestionable en el sistema feudal —en cuanto forma del poder humano que puede estar justificada sólo como representación y fidelidad al verdadero Señor— adquiere su verdadero significado en la relación del creyente con Cristo, el Señor. Cuando nosotros, al orar, juntamos las manos, lo que expresamos es, precisamente, esto: ponemos nuestras manos en las Suyas, con nuestras manos ponemos nuestro destino en su mano; confiando en Su fidelidad Le prometemos nuestra fidelidad.

Ya hemos hablado anteriormente sobre el arrodillarse en cuanto postura de oración. Para completar lo dicho quiero considerar en este lugar el gesto de inclinarse. Una de las oraciones sobre las ofrendas del canon romano (primera plegaria eucarística) comienza con las palabras «supplices», literalmente: «profundamente inclinados». Aquí, una vez más, el gesto corporal y el

acontecimiento espiritual van inseparablemente unidos. Es el gesto del publicano, que sabe que no puede sostener la mirada del Señor y que, por ello, se inclina. Y, sin embargo, esta oración pide que nuestro sacrificio llegue ante el rostro de Dios, ante su presencia, y se convierta para nosotros en una bendición. Desde lo profundo de nuestra insuficiencia, imploramos a Dios para que Él nos levante, nos haga capaces de mirarlo y nos haga dignos de su mirada. El supplices —profundamente inclinados— es, por decirlo así, la expresión corporal de lo que la Biblia llama «humildad» (Flp 2,8: «Él se humilló a sí mismo»). Para los griegos la humildad era una actitud servil, rechazable para un hombre libre. La inversión de valores que trajo consigo el cristianismo ve en ello algo distinto. La humildad, precisamente como adecuación al ser de las cosas, como correspondencia a la verdad del hombre, se convierte ahora en una actitud fundamental de la existencia cristiana.

San Agustín construyó toda su cristología —incluso podríamos decir que su apología del cristianismo— sobre el concepto de la humilitas (humildad): para ello pudo remontarse a la sabiduría de los antiguos, más concretamente a la sabiduría del mundo greco-romano, según la cual la hybris —la soberbia que se glorifica a sí misma— es el pecado por excelencia, tal y como aparece de forma ejemplar en la caída de Adán. La soberbia, que es la falsedad del ser, en la que el hombre se convierte en Dios, se supera por la humildad de Dios, que se hace siervo a sí mismo, que se inclina ante nosotros. Quien quiera acercarse a Dios, tiene que mirar a lo alto: es lo esencial. Pero también tiene que aprender a inclinarse, porque Dios mismo se ha inclinado: en el gesto del amor humilde, en el lavatorio de los pies, en el cual se arrodilla a nuestros pies, allí Lo encontramos.

De este modo, el supplices es un gesto de gran calado; nos recuerda, físicamente, la postura espiritual que es esencial a la fe. Es sorprendente que muchas traducciones modernas hayan suprimido, sin más, el supplices. Quizá consideran que no es importante esta expresión corporal que, de esta forma, ha desaparecido de hecho; quizá, también, la consideran inconveniente para el hombre moderno. Inclinarse ante los hombres para obtener

algún favor es, realmente, algo inconveniente. Pero inclinarse delante de Dios, nunca está «desfasado», porque es lo que corresponde a la verdad de nuestro ser. Y si el hombre moderno lo ha olvidado, es ahora tarea nuestra, como cristianos del mundo de hoy, volver a aprenderlo y enseñárselo también a nuestros contemporáneos.

De la historia, que apenas hemos recordado, del fariseo y el publicano (Le 18,9-14), proviene aún otro gesto del cristianismo: el golpearse el pecho. Al parecer, era un gesto muy querido en el norte de África en tiempos de san Agustín y se practicaba de una forma algo exagerada y exteriorizada, de tal manera que el obispo de Hipona, con una amable ironía, exhortaba a sus fieles a que moderaran algo su «pavimentar los pecados». Pero este gesto con el que, al menos por una vez, nos señalamos a nosotros mismos, y no a los demás, como pecadores, sigue siendo un gesto de oración lleno de sentido. Porque estamos necesitados precisamente de eso, de reconocernos como culpables y, de esta manera, implorar el perdón.

Con el Mea culpa («por mi culpa») entramos, por decirlo así, dentro de nosotros mismos, ocupándonos de nuestros propios asuntos y, por ello, con derecho, podemos pedir perdón a Dios, a los santos y a los hermanos contra los que hemos pecado.

Con el Agnus Dei («Cordero de Dios») miramos hacia el que, siendo pastor, se convirtió en cordero por nosotros y, como cordero, cargó con nuestros pecados; de modo que es justo golpearse el pecho en este momento y recordarnos, también de forma corporal, que sus hombros cargaron con nuestras culpas, que «con sus heridas hemos sido curados» (Is 53,5).

## *5. La voz humana*

Es evidente que, en la liturgia del Logos —de la Palabra eterna— la palabra y, por consiguiente, también la voz humana, desempeñan un papel fundamental. En este pequeño libro, con el que no me

propongo una introducción a la praxis de la liturgia, sino unas reflexiones sobre el espíritu de la liturgia, no es necesario que comentemos todas y cada una de las formas en que la voz humana interviene en la liturgia; a este propósito ya hemos dicho bastante en los capítulos precedentes, sobre todo en relación con la cuestión de la música sacra.

En primer lugar está la oratio, la oración del sacerdote, en la que éste, en nombre de toda la comunidad, se dirige al Padre, por medio de Cristo, en el Espíritu Santo. Luego están las distintas formas de anuncio: las lecturas («los profetas y los apóstoles», se decía en la Iglesia antigua, entendiendo todo el Antiguo Testamento como profecía), el Evangelio (que se canta en las celebraciones más solemnes), el comentario a la palabra leída que, en sentido estricto, es competencia del obispo y, después, también del sacerdote y del diácono. Viene después la respuesta, mediante la cual la comunidad reunida acoge y hace suya la palabra. Esta estructura de palabra y respuesta, que es esencial para la liturgia, reproduce la estructura fundamental del proceso de la revelación en cuanto tal: en él palabra y respuesta, el discurso de Dios y la escucha acogedora de la esposa, la Iglesia, se implican mutuamente. La respuesta adquiere formas diversas en la liturgia: la aclamación, que para la antigua concepción jurídica tenía gran importancia. La aclamación confirma que la palabra ha sido acogida y completa, de esta manera, el proceso de la revelación, de la donación que Dios hace de sí mismo en la palabra. Este es el sentido del Amen, del Aleluya, el Et cum spiritu tuo, etc. Una de las adquisiciones más importantes de la renovación litúrgica es el hecho de que el pueblo vuelva a responder directamente mediante la aclamación, sin la mediación de un representante, el acólito. Sólo así queda restaurada la verdadera estructura litúrgica que, a su vez, tal y como acabamos de verlo, concreta en la celebración litúrgica la estructura fundamental de la acción de Dios: Dios, Aquél que se revela, no quiso permanecer en el solus Deus, en el solus Christus, sino que se otorgó un cuerpo, encontró una esposa: busca, por tanto, una respuesta. Ese es, precisamente, el fin de la revelación.

Junto a la aclamación están las distintas formas de recepción meditativa de la Palabra, sobre todo en el canto del salmo (pero también en el himno), cuyas diversas manifestaciones (el responsorio y la antífona) no podemos afrontar aquí. Y luego está el «cántico nuevo», el gran canto de la Iglesia que sale al encuentro de la música del cielo nuevo y la tierra nueva. Por ello, es conforme a la esencia de la liturgia cristiana que, junto al canto de la comunidad, ocupen un lugar preferente tanto el coro como los instrumentos musicales, lugar que ningún purismo del canto común les puede arrebatar. Claro que las posibilidades locales de concretarlo serán siempre distintas en cada caso, pero el hecho de que la Iglesia, en su conjunto, deba aspirar a lo máximo para Dios, es decir a una cultura que se convierta en punto de referencia también para la cultura mundana, es algo que se deriva, con intrínseca necesidad, de la naturaleza misma de la celebración litúrgica.

Nos damos cuenta, cada vez con mayor claridad, de que también el silencio forma parte de la liturgia. Al Dios que habla, le respondemos cantando y orando, pero el misterio más grande, que va más allá de cualquier palabra, nos invita también al silencio. Debe ser, naturalmente, más que una ausencia de palabras y acciones, un silencio lleno de contenido. De la liturgia esperamos precisamente esto, que nos ofrezca el silencio positivo en el que nos encontremos a nosotros mismos —el silencio que no es una simple pausa, en la que vienen a nosotros mil pensamientos y deseos, sino ese recogimiento que nos da la paz interior, que nos permite tomar aliento, que descubre lo que es verdaderamente importante—. Por esto mismo, no se puede «hacer» silencio, sin más, disponerlo como si fuera otra acción cualquiera. No es casual el hecho de que hoy se busquen por doquier ejercicios de introspección, una espiritualidad de vaciamiento: con ello se pone de relieve una necesidad interior del hombre que, al parecer, en la forma actual de nuestra liturgia, no se ha terminado de hacer respetar en sus derechos.

Para que el silencio sea fecundo —como acabamos de decir— no puede convertirse en una mera pausa en la liturgia, sino que tiene

que ser, realmente, una parte constitutiva de su acontecer. ¿Cómo lograrlo? En los últimos tiempos se ha intentado introducir en la liturgia dos breves momentos de silencio que deben encontrar una respuesta: por una parte, se propone una breve pausa para la reflexión después de la homilía y, por otra, después de recibir la santa Comunión, como tiempo para un posible recogimiento interior.

La pausa de silencio después de la homilía ha resultado poco satisfactoria; causa una sensación de artificiosidad y, en el fondo, lo único que se espera es que el celebrante prosiga con la Misa. Con frecuencia, la misma homilía deja más preguntas o contradicciones que espacio para el encuentro con el Señor. Por lo general, debería concluir con una invitación a la oración que dé contenido a esa breve pausa. Pero, aun así, sigue siendo una pausa en la liturgia y no se convierte, de por sí, en una liturgia del silencio.

Más útil e interiormente justificado es el silencio después de la Comunión: es, de hecho, el momento para un diálogo íntimo con el Señor, que se nos ha dado —para el necesario «comunicarse», para entrar en el proceso de comunicación sin el cual la comunión exterior se convierte en un puro rito y se convierte en algo estéril—. Desgraciadamente también aquí nos encontramos, con frecuencia, con obstáculos que pueden comprometer este instante, precioso de por sí: la distribución de la Comunión continúa con la confusión provocada por el ir y venir, puesto que, a veces, dura demasiado en relación con el resto de la acción litúrgica; el sacerdote siente, entonces, la necesidad de continuar más rápido con la liturgia para que no se produzca un espacio vacío de espera e inquietud, cuando algunos ya se preparan para salir. En la medida de lo posible, habría que aprovechar, sin duda alguna, este silencio tras la Comunión, y dar a los fieles unos instantes para la oración interior.

Finalmente, también la preparación de las ofrendas se presenta, a veces, como un momento de silencio. Es algo muy sensato y fecundo cuando la preparación no se concibe como una acción exterior necesaria, sino como un proceso esencialmente interior, cuando se hace patente que el verdadero don del «sacrificio

conforme a la Palabra» somos nosotros, precisamente, nosotros mismos, o hemos de llegar a serlo con nuestra participación en el acto con el que Jesucristo se ofrece a sí mismo al Padre, del que ya hemos hablado en la primera parte. De este modo, este silencio no es una simple espera hasta que se lleve a cabo un acto exterior, sino que el proceso exterior se corresponde con un proceso interior: la preparación de nosotros mismos; nos ponemos en camino, nos presentamos al Señor; le pedimos que nos prepare para la transformación. El silencio común es, por tanto, oración común, incluso acción común; es ponerse en camino desde el lugar de nuestra vida cotidiana hacia el Señor, para hacernos contemporáneos de Él. La formación litúrgica debería considerar cometido suyo el ayudar a que se dé este proceso interior, porque en la comunión del silencio este proceso interior se convierte, verdaderamente, en un acontecimiento litúrgico y, por tanto, en un silencio lleno de contenido.

La misma estructura de la liturgia prevé otros momentos de silencio. En primer lugar, está el silencio que hay inmediatamente después de la consagración, durante la elevación de las especies consagradas. Este silencio nos invita a dirigir la mirada a Cristo, a mirarlo desde dentro, en una contemplación que es, a la vez, agradecimiento, adoración y petición para nuestra transformación interior. Existen algunas objeciones, de moda hoy en día, que quieren hacernos renunciar a este silencio después de la elevación. La ostensión de los dones sería un error medieval que habría alterado la estructura de la plegaria eucarística; sería expresión de una falsa piedad, concebida de una forma demasiado material, y no estaría en consonancia con la orientación interna de la Eucaristía. No sería Cristo el que debe ser adorado en la Eucaristía: al que invocamos en todo el Canon es, más bien, al Padre. No es necesario entrar aquí en los detalles de estas objeciones. La respuesta fundamental ya la hemos dado en el segundo capítulo acerca de la adoración de la Santísima Eucaristía, y sobre la corrección interna de la evolución medieval, que desarrollan lo que, desde un principio, estaba presente en la fe de la Iglesia. Es cierto que el canon está construido de forma trinitaria y que, por tanto, se

dirige «por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre». Pero la liturgia no conoce, al respecto, posturas rígidas. El mismo misal reformado de 1970, pone en nuestros labios el saludo al Señor: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven Señor, Jesús». Quien participe en la Eucaristía, orando con fe, tiene que sentirse profundamente conmovido en el instante en el que el Señor desciende y transforma el pan y el vino, de tal manera que se convierten en su cuerpo y en su sangre. Ante este acontecimiento, no cabe otra reacción posible que la de caer de rodillas y saludarlo. La consagración es el momento de la gran actio de Dios en el mundo, por nosotros. Levanta nuestra mirada y nuestro corazón. Por un instante el mundo enmudece, todo guarda silencio, y en ese silencio tiene lugar el contacto con el Eterno; en lo que es un latido del corazón, salimos del tiempo para entrar en la presencia de Dios con nosotros.

Otro momento de silencio, indicado por la misma liturgia y que no interrumpe la acción litúrgica, sino que forma parte integrante de ella, son las oraciones que hace el sacerdote en voz baja. Estas últimas, partiendo de una visión sociológica que ponga de relieve el activismo del ministerio sacerdotal en la Eucaristía, son mal vistas y, a ser posible, se suprimen. Al sacerdote se le define, sólo desde el punto de vista sociológico y funcional, como el «presidente» de la celebración litúrgica, que se concibe como una especie de reunión asamblearia. Como consecuencia de esto, debe ponerse en acción en función de la asamblea. Sin embargo, la tarea sacerdotal en la Eucaristía es algo más que presidir a los que intervienen en una asamblea. El sacerdote es el presidente en el encuentro con el Dios vivo y, en cuanto persona, también está en camino hacia Él. Las oraciones que el sacerdote hace en silencio le invitan a personalizar su tarea, a entregarse al Señor, también con su mismo yo. Son, al mismo tiempo, un modo excelente de encaminarse como los demás al encuentro del Señor, de manera enteramente personal, pero a la vez yendo junto con los otros.

El número de estas oraciones sacerdotales se redujo drásticamente con motivo de la reforma litúrgica, pero, gracias a Dios, siguen y

tienen que seguir existiendo. La primera con la que nos encontramos es una breve oración de preparación antes de la proclamación del Evangelio. El sacerdote debería rezarla de forma verdaderamente silenciosa y recogida, consciente de la responsabilidad que entraña el proclamar el Evangelio como es debido; consciente de que tenemos necesidad de purificar los labios y el corazón. Cuando el sacerdote lo hace de esta manera, sabrá también introducir a la comunidad a la dignidad y grandeza del Evangelio, ayudándole a reconocer ese hecho extraordinario de que la palabra de Dios venga a quedarse entre nosotros; así se creará un profundo clima de respeto y de escucha. Una vez más es necesaria la formación litúrgica para que se reconozca el sentido de lo que ocurre y, para que, en ese momento, todos nos levantemos, no sólo con el propio cuerpo, sino interiormente, y nuestros corazones se abran a la escucha del Evangelio.

Ya hemos hablado del significado de la preparación de las ofrendas, que no está del todo claro en la nueva liturgia. A la comunión le preceden dos oraciones muy bellas y profundas que ahora —para evitar silencios demasiado largos— son facultativas. Quizás más adelante se vuelva a tener tiempo de elegir ambas. Pero aun cuando ahora sólo se rece una de las dos, el sacerdote debería hacerlo en un silencioso recogimiento, como una preparación personal para el Señor, silencio que conduce también, a todos los demás, al silencio ante la sagrada presencia, para que ir a comulgar no degenere en una mera exterioridad. Esto es tanto más necesario desde el momento en que, en el ordo actual el intercambio de la paz provoca, a menudo, cierta confusión en la comunidad, en la que puede sonar como algo brusco la invitación a mirar al Cordero de Dios. Si, en un instante de silencio, realmente todos dirigen los ojos del corazón hacia el Cordero, este tiempo puede convertirse en tiempo de un bendito silencio.

Después de la comunión, también están previstas dos oraciones de acción de gracias que el sacerdote ha de rezar en silencio, mientras que los fieles, cada uno a su manera, deben y pueden, de un modo u otro, acompañarlo. A este respecto, quiero mencionar que, en los

antiguos devocionarios, aparte de muchas cursiladas, es posible encontrar también un gran y precioso patrimonio de oraciones, que han ido creciendo desde una profunda experiencia interior y que, también hoy, pueden volver a convertirse en una escuela de oración. Lo que dice san Pablo en la Carta a los romanos, que no sabemos pedir lo que conviene (8, 26), sigue teniendo vigencia actualmente, incluso más: ante Dios nos encontramos, a veces, sin palabras. Es verdad, el Espíritu Santo nos enseña a orar, nos da las palabras —como dice san Pablo—, pero también se sirve de la mediación humana. Las oraciones que han surgido del corazón de personas creyentes, bajo la guía del Espíritu Santo, son para nosotros una escuela que el Espíritu Santo mismo nos ofrece, que va abriendo poco a poco nuestra boca que está muda, y nos ayuda a orar y a llenar el silencio.

Con disgusto de muchos liturgistas, en 1978 sostuve que no se ha dicho, en absoluto, que el canon haya que recitarlo en voz alta. Después de haber reflexionado, quiero volver a repetirlo una vez más con insistencia, con la esperanza de que, después de veinte años esta tesis encuentre un poco más de comprensión. Entretanto, los liturgistas alemanes, en su preocupación por reformar el misal, han puesto de manifiesto expresamente que, precisamente el punto culminante de la celebración eucarística, el canon, se ha convertido en su verdadero punto crítico. A partir de la reforma, se intentó hacerle frente, sobre todo con la invención continua de nuevas plegarias eucarísticas, cayendo, cada vez más en lo banal. La multiplicación de las palabras no supone una ayuda, es algo que en este tiempo se ha hecho evidente. Los liturgistas proponen ahora algunas ayudas, que, por otra parte, contienen elementos preocupantes. Pero, por lo que yo puedo ver, continúan negando la posibilidad de que también el silencio y precisamente el silencio, pueda contribuir a crear comunión ante Dios. No es, sin embargo, una coincidencia que en Jerusalén, incluso en tiempos más antiguos, se recitara parte del canon en silencio, y que en Occidente el silencio durante el canon —en parte acompañado del canto meditativo—, se haya convertido en norma. Quien explica todo esto como consecuencia de equívocos, procede con demasiada ligereza.

En efecto, no es verdad que la recitación en voz alta, y sin interrupción, de la plegaria eucarística sea la condición para la participación de todos en la plegaria eucarística.

Mi propuesta de entonces era: por una parte, que la formación litúrgica tiene que conseguir que los fieles conozcan el significado esencial y la orientación fundamental del canon; por otra parte, las primeras palabras de las distintas oraciones, deberían pronunciarse en voz alta, como una invitación a toda la comunidad, de modo que, después, la oración en silencio de cada uno haga propio lo que se ha entonado y pueda llevar la dimensión personal a la dimensión comunitaria y la dimensión comunitaria en la dimensión personal. Quien personalmente haya sido testigo de esa unidad de la Iglesia en el silencio de la plegaria eucarística, ha experimentado lo que es el silencio lleno de contenido: un silencio que muestra, al mismo tiempo, un grito fuerte y penetrante que se dirige a Dios, una oración llena de espíritu. Aquí verdaderamente todos rezan juntos el canon, si bien mediante esa unión con el cometido particular del oficio sacerdotal. Aquí todos estamos unidos, asumidos por Cristo, guiados por el Espíritu Santo en la oración común ante el Padre, que es el sacrificio verdadero: el amor que reconcilia y une el mundo con Dios.

## *6. Los ornamentos litúrgicos*

Los ornamentos litúrgicos —el alba, la estola y la casulla— que el sacerdote lleva durante la celebración de la sagrada eucaristía quieren evidenciar, ante todo, que el sacerdote no está aquí como persona particular, como éste o aquél, sino en el lugar de otro: Cristo. Su dimensión particular, individual, debe desaparecer para dar cabida a Cristo. «Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí», estas palabras con las que san Pablo expresa el nuevo ser del bautizado, partiendo de su experiencia personal de Cristo (Gál 2,20), tienen una validez específica para el sacerdote celebrante. No es él el que importa, sino Cristo. No es él mismo el que se comunica a los hombres, sino que ha de comunicarlo a Él. Se convierte en instrumento de Cristo, no actúa por sí mismo, sino como mensajero,

como presencia de otro —«in persona Christi»—, como dice la tradición litúrgica.

Los ornamentos litúrgicos nos recuerdan directamente los textos en que san Pablo habla de revestirse de Cristo: «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo» dice en la Carta a los Gálatas (3,27). En la Carta a los Romanos esta imagen está relacionada con la contraposición de las dos formas de vida. Frente a los que desperdician su vida en comilonas y borracheras, en lujurias y desenfrenos, san Pablo señala el camino cristiano: «Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias» (13,14). En las cartas a los Efesios y a los Colosenses, esta misma idea cobra una forma aún más radical en lo que respecta a la antropología del hombre nuevo: «Y revestíos del hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,24). «Y revestíos del hombre nuevo que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo en todos» (Col 3,10s).

Alguno ha lanzado la hipótesis de que la imagen del revestirse de Cristo se habría formado en analogía con la utilización de máscaras cultuales de determinadas divinidades, con ocasión de los ritos de iniciación a los cultos mistéricos. Sin embargo, en san Pablo no cuentan tanto las máscaras o el rito, sino el proceso de transformación interior, que mira a la renovación interior del hombre, al hacerse realmente igual a Dios. Y, en consecuencia, apunta también a la unidad del hombre, a la superación de las barreras que han crecido y continúan desarrollándose en la historia de pecado del hombre. La imagen del revestirse de Cristo es, por tanto, una imagen dinámica, que apunta a la transformación del hombre y del mundo, a la nueva humanidad.

Los ornamentos litúrgicos recuerdan todo esto: este hacerse Cristo, y la nueva comunidad que ha de surgir a partir de aquí. Es para el sacerdote un desafío: entrar en la dinámica que lo saca fuera del

enclaustramiento en su propio yo, y lo lleva a convertirse en una realidad nueva a partir de Cristo y por Cristo. Les recuerda, a su vez, a los que participan en la celebración, el nuevo camino, que comienza con el Bautismo y prosigue con la Eucaristía; camino hacia el mundo que ha de venir, y que, partiendo del sacramento, debe comunicarse y delinearse ya en nuestra vida cotidiana.

En las dos cartas a los Corintios, san Pablo da un paso más, hablando de la orientación escatológica, presente en la imagen de las vestiduras. En la Primera Carta a los Corintios dice: «En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad» (15,53). Una mirada aún más profunda desde el interior de su lucha y su esperanza nos la ofrece san Pablo en el capítulo quinto de la Segunda Carta a los Corintios. San Pablo califica al cuerpo de esta vida temporal como «tienda terrestre» que se desmorona y mira hacia delante, hacia una morada eterna en el cielo, no hecha por mano de hombre. Le da miedo la destrucción de la tienda, le da miedo la «desnudez» en la que puede encontrarse. Su esperanza es no encontrarse desnudo sino «revestido», conseguir la «casa celestial» —la vida definitiva— como vestido nuevo. El Apóstol no quiere perder el cuerpo, no quiere quedar privado del cuerpo. No quiere esa huida del alma de la «cárcel de la vida», como sostiene la tradición pitagórica retomada por Platón. No desea la huida, sino la transformación. Espera en la resurrección.

La teología de la vestidura se convierte así en una teología del cuerpo. El cuerpo es algo más que el revestimiento exterior de la persona humana; forma parte del ser mismo del hombre, de su patrimonio esencial. Y, con todo, este cuerpo se desmorona, sólo es una tienda. Es provisional. Pero, al mismo tiempo, anticipación del cuerpo definitivo, la forma definitiva de la existencia humana.

Los ornamentos litúrgicos también hacen suyo este mensaje. Suponen una «sobreabundancia de vestiduras», no un «desvestirse», y la liturgia nos conduce por el camino de esta «sobreabundancia de vestiduras», por el camino de la salvación del

cuerpo en el cuerpo resucitado de Jesucristo, que es la nueva «casa que no ha sido levantada por mano de hombre y que tiene una duración eterna en los cielos» (2 Cor 5,1). El cuerpo de Cristo que recibimos en la Eucaristía y al que nos unimos en la Eucaristía («un solo cuerpo con él», cf. 1 Cor 6,12-20), nos salva de la «desnudez»; de la desnudez que no nos permitiría presentarnos ante Dios. Desde esta perspectiva paulina, siempre he sentido un especial afecto por la antigua fórmula de distribución de la eucaristía: «El cuerpo de Cristo guarde tu alma para la vida eterna». Estas palabras transforman en oración la enseñanza de 2 Cor 5,1-10. El alma, por sí sola sería un triste fragmento. Pero ya antes de la resurrección común de todos, entra en el cuerpo de Cristo que se convierte, por decirlo así, en nuestro cuerpo, al igual que nosotros debemos convertirnos en su cuerpo.

El cuerpo (de Cristo) guarda el alma para la vida eterna: esta afirmación es una paradoja absurda para el pensamiento griego, pero desde la perspectiva del Cristo resucitado es una esperanza viva. Los ornamentos litúrgicos remiten más allá del significado de las vestiduras exteriores, son anticipación de la vestidura nueva, del cuerpo resucitado de Jesucristo, son anticipación de lo nuevo que nos espera después de la destrucción de esta «tienda» y que nos da una «morada permanente» (cf. Jn 14,2: «En la casa de mi Padre hay muchas estancias»; la palabra que aquí se traduce por estancias, en realidad, significa «morada», precisamente para indicar el carácter definitivo, la necesidad de permanecer en ella).

En su reflexión sobre la teología de las vestiduras, los Padres han tomado en consideración otros dos textos que, también nosotros queremos retomar en este momento, para llegar a una mejor comprensión de los ornamentos litúrgicos. En primer lugar está la historia del hijo pródigo, en la que el Padre, después de haber abrazado al que ha vuelto a casa, da la orden: «Traed aprisa el mejor vestido...» (Le 15, 22). El texto griego dice el «primer» vestido y fue así como lo leyeron y entendieron los Padres. El primer vestido es para ellos el vestido en el que fue creado Adán y que había perdido por querer hacerse igual a Dios. Desde entonces, todos los

vestidos que el hombre lleva no son más que pobres sucedáneos de la luz de Dios, que proviene del interior y que era su verdadero «vestido». De este modo, los Padres vislumbraban en la historia del hijo pródigo y su vuelta a casa, la historia de la caída de Adán, la caída del hombre (cf. Gn 2,7), y entendieron la parábola de Jesús, al mismo tiempo, como el anuncio de la vuelta a casa y la reconciliación del hombre: el que vuelve a la fe, vuelve a casa, recupera el «primer» vestido; queda revestido, nuevamente, de la misericordia y del amor de Dios, que son su verdadera belleza.

El vestido blanco que se entregaba en el bautismo, quería aludir a este gran acontecimiento histórico y, al mismo tiempo, anticipar el vestido blanco de la eternidad, del que habla el Apocalipsis (19,8), expresión de la pureza y belleza del Resucitado. El gran arco que va desde la creación y la caída de Adán hasta el vestido blanco de la eternidad, está contenido en el simbolismo de los ornamentos litúrgicos y todo ello fundado en el centro cristológico: «Revestíos de Cristo», sed, ya ahora, una sola cosa con El, miembros de su cuerpo.

## *7. La materia*

La liturgia católica es la liturgia de la Palabra encarnada, encarnada hacia la resurrección. Y es, como habíamos visto, liturgia cósmica. Por tanto, es evidente que en ella no sólo desempeñan un papel esencial el cuerpo humano y los signos del cosmos: también la materia de este mundo forma parte de ella. La materia entra en la liturgia de dos formas. Por una parte en forma de diversos símbolos: la sagrada hoguera de la noche de Pascua, el cirio y, de nuevo, la llama que arde en él, los distintos utensilios litúrgicos, la campana, el mantel del altar, etc. Romano Guardini redescubrió el significado de este mundo simbólico, con su pequeño libro sobre los «signos sagrados». El obispo de Klagenfurt, monseñor Kapellari nos ha obsequiado recientemente, con un nuevo libro que contiene muchas imágenes y en el que continúa, profundiza y actualiza las conclusiones de Guardini, de tal suerte que no es necesario tratar aquí este aspecto.

El segundo modo, aún más importante, en el que la materia de este mundo entra en la liturgia, lo encontramos en los sacramentos, que constituyen la liturgia en sentido estricto (precisamente porque no han sido inventados por los hombres, sino que su estructura esencial se nos ha ofrecido por el Señor mismo). Tres de los siete sacramentos se refieren directamente al hombre en cuanto persona, en algunos de los puntos cruciales más determinados y fundamentales de su vida y, por consiguiente, no necesitan otra «materia» que el hombre mismo en la situación a la que apunta el sacramento. En primer lugar está la confesión, en que nosotros, como pecadores, pedimos la palabra de perdón y renovación; después está la ordenación sacerdotal, en la que el Señor, a través de la imposición de las manos por parte del obispo, da la misión y la autoridad para seguir el ministerio apostólico; después está el matrimonio, en el que dos personas se ofrecen recíprocamente para una convivencia que dura toda la vida, convirtiéndose, de este modo, en imagen real, vivida y actual, de la alianza entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 4, 27-32).

Pero luego están los cuatro sacramentos —bautismo, confirmación, eucaristía y unción de enfermos— en los que las realidades materiales se convierten en portadoras de la acción de Dios para con nosotros. No entra en los planteamientos de este pequeño libro el desarrollar una teología de los sacramentos. Sólo quiero aludir brevemente a los elementos que entran a formar parte de la liturgia como mediación del actuar de Dios. Puesto que son elementos que el Señor ha elegido, son muy significativos; hay que meditar sobre ellos en cuanto tales para comprender mejor el espíritu de la liturgia. Son el agua, el aceite (de oliva), el pan (de trigo) y el vino. Recordemos aquí, entre paréntesis, que de los cuatro elementos del mundo antiguo —agua, aire, fuego, tierra— los tres primeros constituyen símbolos del Espíritu Santo, mientras que la tierra representa al hombre, que procede de la tierra y vuelve a ella. El fuego y el aliento de aire están presentes de diversas formas en el simbolismo de la liturgia, pero sólo el agua que, a su vez, viene de arriba, pero también forma parte de la misma tierra, se ha

convertido, en cuanto elemento primordial de la vida, en materia sacramental en sentido estricto.

La Tradición de la Iglesia distingue un doble simbolismo en el agua, el agua salada del mar es el símbolo de la muerte, de la amenaza y el peligro; recuerda al Mar Rojo que se convirtió en trampa mortal para los egipcios y del que fueron salvados los israelitas. El bautismo es una especie de paso a través del Mar Rojo. Incluye un acontecimiento de muerte. Es más que un baño o que un lavado, alcanza el fundamento de la existencia llegando hasta la profundidad de la misma muerte. Es la comunión de cruz con Cristo; precisamente eso es lo que quiere expresar la imagen del Mar Rojo, que es una imagen de muerte y resurrección (cf. Rom 6,1-11). Por otra parte, el agua viva que mana de la fuente es una expresión de la fuente de toda vida, es el símbolo de la vida por antonomasia. Por esto, en la antigua Iglesia estaba prescrito que el bautismo había de ser administrado con «agua viva», con agua de manantial, de tal modo que el bautismo se experimentara como el inicio de una vida nueva.

Los Padres solían considerar la conclusión del relato de la Pasión, tal y como lo cuenta san Juan, como un trasfondo de esto: del costado abierto de Jesús salen sangre y agua; el bautismo y la eucaristía nacen del corazón traspasado de Jesús. Él se ha convertido en la fuente viva que nos da la vida (Jn 19,34s; 1 Jn 5,6). En la fiesta de los Tabernáculos, Jesús había profetizado: «El que tenga sed, que venga a mí; que el que cree en mí que beba (como dice la Escritura: de sus entrañas manarán torrentes de agua viva). Decía esto refiriéndose al Espíritu, que había de recibir los que creyeran en El» (Jn 7,37-39). El bautizado se convierte, él mismo, en una fuente. Si pensamos en los grandes santos de la historia, de los que realmente corrieron ríos de fe, de esperanza y de amor, entendemos esta palabra y entendemos algo de la dinámica del bautismo, de la promesa y del compromiso que entraña.

Si consideramos los otros tres elementos presentes en los sacramentos de la Iglesia —aceite de oliva, pan de trigo y vino—

salta a la vista una diferencia fundamental con respecto al agua. Mientras que el agua es un elemento vital para toda la tierra y, de este modo, se adapta para ser en todo lugar la puerta de entrada en la comunión con Cristo, en el caso de los otros tres elementos se trata de dones típicos del ámbito mediterráneo. Nos encontramos, de manera explícita, con esta tríada en el grandioso salmo de la creación (104), donde el que ora da gracias a Dios por haberle dado al hombre el alimento: «y vino que le alegra el corazón; y aceite que da brillo a su rostro, y pan que le da fuerzas » (versículo 14s). Estos tres elementos de la vida mediterránea, son expresión de la bondad de la creación en la que recibimos la bondad del mismo Creador. Y ahora se convierten en los dones de una bondad aún mayor: de una bondad que hace resplandecer nuestro rostro de una manera nueva, a semejanza del «Ungido» de Dios, de su Hijo amado Jesucristo; de una bondad que convierte el pan y el vino de la tierra en el cuerpo y la sangre del Redentor, de modo que, por medio del Hijo hecho hombre, nos comunicamos con el mismo Dios, Uno y Trino.

A este respecto se hace hoy la objeción de que, realmente, estos dones tendrían su fuerza simbólica únicamente en el ámbito mediterráneo; en otros contextos culturales deberían remplazarse por los elementos que allí les correspondan. Es la misma cuestión que nos habíamos encontrado cuando hablamos de la inversión de los símbolos cósmicos en el hemisferio austral. Y también aquí vuelve a ser cierto que, en la confrontación entre cultura e historia, la primacía le corresponde a la historia. Dios ha actuado en la historia de forma inmediata y, por medio de ella, ha dotado a los dones de la tierra de su significado. Los elementos se convierten en sacramentos mediante la vinculación con la historia única de Dios con los hombres, en Jesucristo. Repitámoslo una vez más: encarnación no significa arbitrariedad, sino todo lo contrario, nos liga a la historia de entonces que desde fuera puede parecer arbitraria. Sin embargo, es la forma de la historia querida por Dios, y para nosotros es la huella fiable que Él ha dejado en la tierra; es la garantía de que no somos nosotros los que nos inventamos algo, sino que realmente somos tocados por Él y realmente entramos en contacto con Él. Precisamente por medio de la particularidad de un

acontecimiento único, del aquí y ahora, salimos de la indeterminación del «siempre y nunca» mítico. Cristo viene a nosotros con este rostro particular, con esta peculiar figura humana y, precisamente de este modo, nos convierte en hermanos, más allá de todas las fronteras. Precisamente así reconocemos: «Es el Señor» (Jn 21,7).

Joseph Ratzinger

# Dios y el mundo

## Creer y vivir en nuestra época

Una conversación con Peter Seewald

Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, Barcelona 2002


- Prefacio
- Prólogo
- **Introducción**
  - Fe, esperanza, amor
  - Una imagen de Dios
  - Crisis de fe
  - Sobre la duda
  - ¿Quejumbroso como Job?
  - Mover montañas
  - Dios y la razón
  - Una contradicción
  - Lo misterioso
  - ¿Está ya todo escrito?
  - ¿Son reales los milagros?
  - ¿Dios sí, Iglesia no?
- **Primera parte. Sobre Dios**
- 1. Sobre el hombre
  - El aliento de Dios
  - Sobre hombres y mujeres
  - Más allá del Edén: el pecado original
  - Sobre el alma
  - Sobre la libertad

- 2. Sobre Dios
  - ¿Dios es hombre o mujer?
  - ¿Cómo es Dios?
  - ¿Dónde está Dios?
  - ¿Qué quiere Dios?
- 3. Sobre la creación
  - En el principio existía la Palabra
  - La culminación de la creación
  - El denominado mal
  - Cielo e infierno
  - El árbol de la vida
- 4. Sobre el orden
  - Las evidencias primigenias del universo
- 5. Sobre las Sagradas Escrituras
  - El Antiguo Testamento
  - El libro por antonomasia
- 6. Sobre la ley
  - Sobre las cuatro leyes
  - Los diez mandamientos
- 7. Sobre el amor
  - Sobre el sentido de la vida
  - ¿Cómo se aprende a amar?
  - Facetas del amor
- **Segunda parte. Sobre Jesucristo**
  - Jesús: ¿una invención?
- 8. Sobre la revelación
  - Profetas y precursores
  - ¿Rectificó Dios?
- 9. Sobre la luz
  - El momento más importante de la historia
  - Luz del mundo
  - ¿Qué trajo Cristo a la tierra?
  - Buena nueva
- 10. Sobre el camino
  - Sobre los evangelios y los evangelistas

    - Sobre el camino, la verdad y la vida
    - ¿Quién fue realmente Jesús?
    - Multiplicación milagrosa de los panes
    - Jesús y las mujeres
    - Sobre el encuentro
    - Sobre el desierto
    - Sobre el poder y la propiedad
- 11. Sobre la verdad
    - Hijo de Dios
    - Sobre la Trinidad
    - Padre nuestro
    - El principio Padre-Hijo
- 12. Sobre la vida
    - La vida del ser humano
    - Jesús como norma
    - Sobre las verdaderas y las falsas preocupaciones
    - Sobre el juicio
    - Sobre los dos caminos
    - Sobre los falsos profetas
- 13. Sobre la Madre de Dios
    - Avemaría
    - Sobre los dogmas
    - Sobre los milagros
    - Sobre la caridad
    - Sobre el rosario
- 14. Sobre la cruz
    - INRI - La pasión del Señor
    - Sobre la resurrección
- **Tercera parte. Sobre la Iglesia**
- 15. Sobre el Espíritu.
    - Cómo empezó todo
    - Sobre la esencia de la Iglesia
    - Sobre el centro de la Iglesia
    - Sobre la misión de la Iglesia
    - Dios y la Iglesia

- 16. Sobre el carisma
  - Sobre la Iglesia primitiva
  - Pablo
  - Misión
  - El Papa
  - Sobre la estructura de la Iglesia
- 17. Sobre los sacramentos
  - El plan vital
  - Sobre la iluminación
  - Sobre la madurez
  - Sobre el acto más sagrado en el lugar más sagrado
  - Sobre la liturgia
  - Sobre la culpa y la penitencia
  - Sobre el matrimonio
  - Sobre el sacerdocio
  - Sobre la muerte
- 18. Sobre el futuro
  - ¿Iglesia popular o minoritaria?
  - Juan Pablo II
  - Iglesia universal del futuro
  - Unidad de los cristianos
  - Nuevos peligros para la fe
  - Renacimiento de la espiritualidad
  - Sobre la veracidad

# Prefacio

En 1996, Peter Seewald me propuso conversar sobre las cuestiones que el hombre actual plantea a la Iglesia y que a menudo le cierran el acceso a la fe. De ahí surgió el libro Salz der Erde (Sal de la tierra), que para muchos se convirtió en una contribución a la orientación que aceptaron con agradecimiento.

El enorme eco, asombrosamente positivo, que despertó el libro animó al señor Seewald a proponer una segunda ronda de conversaciones en la que se esclarecerían las cuestiones internas de la propia fe, que a muchos cristianos les parece una selva tan impenetrable que apenas son capaces de orientarse en ella; muchos aspectos de la misma, algunos importantes, resultan difícilmente comprensibles y aceptables para el pensamiento actual.

A este proyecto se oponía en principio mi sobrecarga profesional. En el escaso tiempo libre del que dispongo deseaba escribir, por fin, el libro sobre el espíritu de la liturgia que tenía proyectado desde comienzos de los años ochenta, pero que nunca había podido trasladar al papel. A lo largo de tres vacaciones de verano surgió finalmente la obra, que se publicó a comienzos de este año. El camino a la segunda conversación con Seewald quedaba por fin despejado, y él propuso celebrarla en una sede preñada de simbolismo: la casa matriz de la orden benedictina, la abadía de Montecassino.

Allí, fortalecidos por la hospitalidad benedictina, sostuvimos del 7 al 11 de febrero de este año nuestro último diálogo, que el señor Seewald había preparado con sumo cuidado. Yo tuve que confiar en la inspiración del momento. La tranquilidad del monasterio, la amabilidad de los monjes y del abad, el ambiente de oración y la celebración respetuosa de la liturgia nos ayudaron mucho; la suerte quiso que también pudiéramos celebrar allí, con la brillantez debida, la fiesta de la hermana de san Benito, santa Escolástica. Ambos autores, que tomaron ese lugar venerable como un lugar de

inspiración, expresan su cordial agradecimiento a los monjes de Montecassino.

Huelga decir que cada uno de los dos autores habla por sí mismo y ofrece su propia aportación. Al igual que en Sal de la tierra, también esta obra —me parece— ha propiciado, precisamente por los diferentes orígenes y formas de pensar, un auténtico diálogo, en el que el carácter directo de preguntas y respuestas se revela fructífero. El señor Seewald, que grabó mis respuestas en cinta magnetofónica, se encargó de trasladarlas al papel y de realizar las correcciones estilísticas necesarias. Yo mismo las leí con ojos críticos y, cuando lo juzgué necesario, las pulí lingüísticamente o incluí con cuidado algún que otro añadido, aunque dejando en conjunto la palabra hablada tal como había surgido en su momento. Espero que este segundo libro de conversaciones encuentre una acogida de amabilidad similar a Sal de la tierra, y ayude a muchas personas a comprender la fe cristiana.

Roma, 22 de agosto de 2000

## Prólogo

por Peter Seewald

Montecassino en primavera. El sinuoso camino que conducía al monasterio de San Benito era angosto y empinado, y cuanto más subíamos, más fresco se tornaba el aire. Nadie decía una palabra, ni siquiera Alfredo, el chófer del cardenal. No sé, habíamos dejado atrás definitivamente el invierno, pero en cierto modo teníamos miedo de las frías noches que aún nos esperaban.

Cuando publiqué junto con el cardenal Ratzinger el libro de entrevistas Sal de la tierra, muchos lo consideraron una oportunidad para adentrarse en una temática hasta entonces inaccesible. Aunque el nombre de Dios se usa con más frecuencia que nunca, en el fondo nadie sabe ya de qué habla cuando se refiere a cuestiones religiosas. Yo lo había comprobado con amigos o en las redacciones de las revistas para las que trabajaba. En un plazo de

tiempo brevísimo amplios sectores de la sociedad habían sufrido una especie de ataque nuclear espiritual, una especie de bigbang en la cultura cristiana que hasta entonces constituía nuestro fundamento. Aunque las personas no negasen a Dios, nadie contaba ya con que ejerciera poder sobre el mundo y pudiera hacer algo de verdad.

Durante esa época visité en numerosas ocasiones una iglesia. A pesar de que albergaba dudas y desconfiaba de los mensajes de la revelación, me parecía incuestionable que el mundo no era una casualidad, ni el resultado de una explosión o algo parecido, como sostenían Marx y otros. Y menos aún una creación del ser humano, que no es capaz de curar un simple catarro ni de impedir la rotura de un dique. Tomé conciencia de que, tras el entramado de liturgia, rezos y preceptos, debía de existir una causa, una verdad. «Nosotros no hemos seguido unas historias inteligentemente inventadas», dice la epístola de uno de los apóstoles. Pero me habría parecido absurdo hacer la señal de la cruz o siquiera manifestar humildad, como es habitual en las misas. Y por más que contemplase la iglesia a mi alrededor, era incapaz de descifrar nada. El auténtico sentido del conjunto parecía ocultarse tras un muro de niebla.

Abandonar la Iglesia, que desde hacía muchos años me parecía vacía y reaccionaria, no es fácil, pero regresar es mucho más difícil aún. Uno no sólo desea creer lo que sabe, sino también saber lo que cree. Montañas de preguntas insolubles obstaculizan el camino. ¿Es Cristo de verdad el hijo de Dios, que nos trajo la redención? Y en caso afirmativo, ¿de qué Dios se trata? ¿Uno bondadoso que nos ayuda? ¿Un cínico, que, aburrido, sigue escribiendo línea a línea su gran libro de la vida? ¿Qué propósito alberga respecto a las personas que pueden incluso caer víctimas del poder del maligno? ¿Para qué estamos aquí? ¿Qué hay de los mandamientos? ¿Siguen siendo válidos hoy? ¿Qué significan los siete sacramentos? ¿Se oculta realmente en ellos, según se dice, el plan de toda la existencia? ¿Son todavía conciliables en el siglo XXI la fe y la vida,

para aprovechar en el mundo moderno algo de los conocimientos básicos del legado de la humanidad?

En fin, demasiadas cuestiones para responderlas o experimentarlas en poco tiempo. Muchas jamás podrán expresarse del todo con palabras. Pero cuando el cardenal Joseph Ratzinger, gran sabio de la Iglesia, se sentó frente a mí en el monasterio y me contó con paciencia el evangelio, la fe cristiana desde la creación del mundo hasta su final, logré vislumbrar cada vez con mayor claridad algo del misterio que proporciona la coherencia más profunda al mundo. En el fondo, acaso sea muy sencillo. «La creación misma», dice el sabio, «entraña un orden en sí. A partir de él podemos leer los pensamientos de Dios… e incluso el modo correcto en que deberíamos vivir.»

Múnich, 15 de agosto de 2000

# Introducción

## Fe, esperanza, amor

*Eminencia, ¿también usted tiene a veces miedo de Dios?*

Yo no lo llamaría miedo. Sabemos por Cristo cómo es Dios, que nos ama. Y Él sabe cómo somos nosotros. Sabe que somos carne. Y polvo. Por eso acepta nuestra debilidad.

No obstante, una y otra vez me acomete esa ardiente sensación de defraudar mi destino. La idea que Dios tiene de mí, de lo que yo debería hacer.

*¿Tiene usted a veces la sensación de que Dios critica o considera incorrecta alguna de sus decisiones?*

Dios no es un gendarme o un juez que te imponga una sanción. Pero dentro del espejo de la Ve y también de la misión que me ha sido encomendada, he de reflexionar cada día en lo que está bien y cuándo he cometido una equivocación. Como es natural, entonces

me apercibo de que he fallado en algo. Pero para eso existe el sacramento de la penitencia.

*Se dice que los católicos rebosan sentimientos de culpa frente a Dios.*

Yo creo que los católicos están invadidos sobre todo por el gran sentimiento de indulgencia de Dios. Observemos el arte del barroco o del rococó. Desprenden una gran alegría. De típicas naciones católicas como Italia o España se dice, no sin razón, que poseen una ligereza interna. Quizás en algunas zonas de la cristiandad haya habido también una cierta educación deformada donde lo aterrador, lo oneroso, lo severo tengan primacía, pero eso no es auténtico catolicismo. En mi opinión, en las personas que viven la fe de la Iglesia predomina en última instancia la conciencia de la salvación: ¡Dios no nos abandonará!

*¿Existe un lenguaje que Dios use para decirnos a veces de forma muy concreta: «Sí, hazlo». O: «¡Alto, último aviso! ¡Será mejor que no lo hagas!»?*

El lenguaje de Dios es silencioso. Pero nos ofrece numerosas señales. Si lanzamos una ojeada retrospectiva, comprobaremos que nos ha dado un empujoncito mediante amigos, un libro, o un supuesto fracaso, incluso mediante accidentes. En realidad, la vida está llena de estas mudas indicaciones. Despacio, si permanezco alerta, a partir de todo esto se va conformando el conjunto y empiezo a percibir cómo Dios me guía.

*Para usted, que habla personalmente con Dios, ¿es tan natural como hablar por teléfono?*

En cierto modo, es una posible comparación. Yo sé que Él está siempre ahí. Y Él sabe sin duda alguna quién y qué soy. De ahí que aumente la necesidad de llamarle, de comunicarme, de hablar con Él. Con Él puedo intercambiar tanto lo más sencillo e íntimo, como lo más agobiante y trascendental. Para mí, en cierto sentido, es normal tener la posibilidad de hablarle en la vida cotidiana.

*Entonces, ¿Dios se muestra siempre lleno de respeto o también manifiesta humor?*

Personalmente creo que tiene un gran sentido del humor. A veces le da a uno un empellón y le dice: «¡No te des tanta importancia!». En realidad, el humor es un componente de la alegría de la creación. En muchas cuestiones de nuestra vida se nota que Dios también nos quiere impulsar a ser un poco más ligeros; a percibir la alegría; a descender de nuestro pedestal y a no olvidar el gusto por lo divertido.

*Y en ocasiones, ¿se enfada usted con Dios sin poder evitarlo?*

Naturalmente, de vez en cuando pienso: «¿Por qué no me ayudará más?». A veces también me resulta enigmático. En los casos que me enfado percibo su misterio, su naturaleza ignota. Pero enfadarse directamente con Dios significaría rebajarlo demasiado. Muchas veces la culpa de un enfado la tienen cuestiones muy evidentes. Y cuando el enfado está realmente justificado, uno ha de preguntarse siempre si tal vez no le habrá comunicado algo importante a través de él y de las cosas y de las personas que le irritan. Con Dios mismo, yo no me enfado jamás.

*¿Cómo comienza usted el día?*

Antes de levantarme rezo primero una breve oración. El día parece diferente cuando uno no se adentra directamente en él. Después vienen todas esas actividades que se realizan temprano: lavarse, desayunar. A continuación, la santa misa y el breviario. Ambos son para mí los actos fundamentales del día. La misa es el encuentro real con la presencia de Cristo resucitado, y el breviario, la entrada en la gran plegaria de toda la historia sagrada. Aquí los salmos son la pieza esencial. Aquí se reza con los milenios y se oyen las voces de los Padres. Todo eso le abre a uno la puerta para iniciar el día. A continuación viene el trabajo normal.

*¿Y con que frecuencia reza?*

Los momentos fijos de oración son a mediodía, cuando, según la tradición católica, rezamos al ángel del Señor. Por la tarde están las vísperas, y por la noche las completas, el rezo eclesiástico nocturno. Y entremedias, cuando siento que necesito ayuda, siempre es posible deslizar breves plegarias.

*¿Reza usted siempre una oración distinta antes de levantarse?*

No, es una oración fija; en realidad una suma de distintas pequeñas plegarias, pero, en conjunto, una fórmula fija.

*¿Alguna recomendación al respecto?*

Seguro que todo el mundo puede escoger algo del tesoro de la Iglesia.

*Por la noche, cuando uno no logra encontrar la paz…*

… yo recomendaría el rosario. Es un rezo que, además de su significado espiritual, ejerce una fuerza anímicamente tranquilizadora. En él, al atenerse siempre a las palabras, te vas liberando poco a poco de los pensamientos que te atormentan.

*¿Cómo aborda personalmente los problemas (presuponiendo que los tenga)?*

¿Cómo no iba a tenerlos? Por una parte, intento introducirlos en la oración y afianzarme en mi interior. Por otra, procuro ser exigente, consagrarme de verdad a una tarea que me exija y al mismo tiempo me agrade. Y por último, reunirme con los amigos me permite olvidarme un poquito de lo que siempre está ahí. Estos tres componentes son importantes.

*Yo creo que en algún momento todos estamos cansados, y destrozados, y sin fuerzas, y desesperados, y furiosos por nuestro destino, que parece completamente torcido e injusto. Usted hablaba de introducir los problemas en la oración, ¿eso cómo se hace?*

Quizás haya que empezar como Job. Primero, por ejemplo, hay que gritarle en tu interior a Dios, decirle sin rodeos: «¡¿Pero qué estás haciendo conmigo?!». Pues la voz de Job sigue siendo una voz auténtica, que también nos dice que tenemos esa posibilidad —y que tal vez incluso debamos utilizarla—. A pesar de que Job se mostró ante Dios realmente quejumbroso, al final Dios le da la razón. Dios dice que ha hecho bien, y que los demás, que lo han explicado todo, no han hablado bien de Él.

Job se enzarza en una lucha y enumera sus quejas ante Él. Poco a poco va oyendo hablar a Dios, las cosas cambian de rumbo y se ven bajo otra perspectiva. Así salgo de ese estado de tortura y sé que, aunque en ese momento no pueda entender que Él es amor, puedo confiar sin embargo en que todo está bien como está.

*Acaso deberíamos simplemente manejar con más rigor los problemas, no permitirlos en absoluto.*

Los problemas existen. Determinadas decisiones, el fracaso, las tiranteces humanas, las decepciones, todo eso te afecta y además así debe ser. Pero los problemas también tienen que enseñarte a elaborar esas cuestiones. Rodearse de una coraza de acero, hacerse impenetrable, implicaría una pérdida de humanidad y de sensibilidad, incluso para con los demás. El estoico Séneca dijo: «La compasión es algo abominable». Por el contrario, si contemplamos a Cristo, Él es el que compadece, y eso nos lo hace valioso. La compasión, la vulnerabilidad también forman parte del cristiano. Hay que aprender a aceptar las heridas, a vivir herido y a encontrar finalmente en ellas una salvación más profunda.

*Muchos sabían rezar de pequeños, pero en cierto momento lo olvidaron. ¿Hay que aprender a hablar con Dios?*

El órgano de Dios puede atrofiarse hasta el punto de que las palabras de la fe se tornen completamente carentes de sentido. Y quien no tiene oído tampoco puede hablar, porque sordera y mudez van unidas.

Es como si uno tuviera que aprender su lengua materna. Poco a poco se aprende a leer la escritura cifrada de Dios, a hablar su lenguaje y a entender a Dios, aunque nunca del todo. Poco a poco uno mismo podrá rezar y hablar con Dios, al principio de manera muy infantil —en cierto modo siempre seremos niños—, pero después cada vez mejor, con sus propias palabras.

*Usted dijo una vez: «Si el ser humano sólo confía en lo que ven sus ojos, en realidad está ciego…».*

… porque limita su horizonte de manera que se le escapa precisamente lo esencial. Porque tampoco tiene en cuenta su inteligencia. Las cosas realmente importantes no las ve con los ojos de los sentidos, y en esa medida aún no se apercibe bien de que es capaz de ver más allá de lo directamente perceptible.

*Alguien me dijo que tener fe era como saltar de un acuario al océano. ¿Recuerda usted su primera gran vivencia de la fe?*

Yo diría que en mi caso fue más bien un crecimiento tranquilo. Como es natural, hay puntos culminantes en que uno descubre algo, en la teología, en el primer indicio de comprensión teológica, algo que de repente se vuelve amplio y sustentador y que ya no es mera transmisión.

Yo no podría identificar en mi vida el gran salto del que usted habla, un acontecimiento especial. Más bien me fui aventurando despacio y con mucha cautela desde aguas poco profundas hacia mar adentro y fui percibiendo lentamente algo del océano que sale a nuestro encuentro.

También creo que uno nunca termina con la fe. La fe ha de ser vivida siempre en el sufrimiento y en la vida, al igual que en las grandes alegrías que Dios nos regala. Nunca es algo que se pueda guardar como una simple moneda.

## Una imagen de Dios

*Mi hijo pequeño me pregunta a veces: «Oye, papá, ¿cómo es Dios?».*

Yo le contestaría diciendo que uno se puede imaginar a Dios tal como lo conocemos a través de Jesucristo. Cristo dijo una vez: «Quien me ve a mí, ve al Padre».

Y si después se analiza toda la historia de Jesús, empezando por el pesebre, por su actuación pública, por sus grandes y conmovedoras palabras, hasta llegar a la última cena, a la cruz, a la resurrección y a la misión del apostolado… entonces uno puede atisbar el rostro de Dios. Un rostro por una parte serio y grande. Que desborda con creces nuestra medida. Pero, en última instancia, el rasgo característico en Él es la bondad; Él nos acepta y nos quiere.

*¿Pero no dicen también que no deberíamos forjarnos ninguna imagen de Dios?*

Este precepto se ha transformado en la medida en que Dios se dio a sí mismo una imagen. La Epístola a los Efesios dice de Cristo: «Él es la imagen de Dios». Y en Él se cumple plenamente lo que se dice del ser humano en la creación.

Cristo es la imagen original del ser humano. Eso ciertamente no nos permite representar a Dios mismo en su eterna infinitud, pero sí contemplar la imagen que Él se dio a sí mismo. Desde entonces no nos forjamos ninguna imagen de Dios, sino que es Dios mismo quien nos la muestra. Aquí nos mira y nos habla.

Ciertamente, la imagen de Cristo no es una simple foto de Dios. Esta imagen del crucificado trasluce más bien la biografía entera de Jesús, sobre todo la biografía íntima. Con ello se nos proporciona una visión que abre y trasciende los sentidos.

*¿Cómo caracterizar a Jesús en unas cuantas frases?*

Aquí nuestras palabras están siempre sometidas a una sobreexigencia. Lo importante es que Jesús es el Hijo de Dios, que

es Dios y al mismo tiempo verdadero hombre. Que en Él no sólo sale a nuestro encuentro la genialidad o la heroicidad humanas, sino que también trasluce a Dios. Puede decirse que en el cuerpo desgarrado de Jesús en la cruz vemos cómo es Dios, en concreto Aquel que se entrega por nosotros hasta ese punto.

*¿Era Jesús católico?*

No podemos afirmarlo con mucha seguridad, porque Él está por encima de nosotros. Hoy se oye la formulación inversa, es decir, que Jesús no era cristiano, sino judío. Y también es cierto, pero con limitaciones. Por su nacionalidad era judío. Lo era porque adoptó y vivió la ley, y fue también, pese a todas las críticas, un judío piadoso que mantuvo el orden en el templo. Y a pesar de todo infringió y trascendió el Antiguo Testamento -desde su poder de Hijo.

Jesús se concebía a sí mismo como el nuevo y más grande Moisés que ya no se limita a interpretar sino que renueva. En ese sentido, trascendió lo existente y creó algo nuevo, es decir, condujo el Antiguo Testamento hasta la universalidad de un pueblo que se extiende por toda la tierra y que ha de crecer aún más. Él es, pues, el origen de la fe, el que crea intencionadamente la Iglesia católica, pero no es uno más de nosotros.

*¿Cómo y cuándo supo personalmente lo que Dios quería de usted?*

Creo que eso siempre hay que aprenderlo de nuevo. Porque Dios desea siempre lo trascendente. Sin embargo, si usted se refiere a la decisión profesional, a la dirección fundamental que yo quise y tuve que tomar, fue un proceso de maduración intenso y, en parte, también complejo durante mi época universitaria. Este camino me llevó a acercarme a la Iglesia, a guías y compañeros sacerdotes y, naturalmente, a las Sagradas Escrituras. Este conglomerado de relaciones fue luego clarificándose paulatinamente.

*Pero también mencionó en una ocasión que en su decisión de optar por el sacerdocio existió un «auténtico encuentro» entre Dios y*

*usted. ¿Cómo podemos imaginar ese encuentro entre Dios y el cardenal Ratzinger?*

Desde luego, no al estilo de una cita entre dos personas. A lo mejor se puede describir como algo que sientes en la piel y después se adentra y arde en tu alma. Uno siente sencillamente que eso tiene que ser así, que es el camino acertado. No fue un encuentro en el sentido de una iluminación mística. No es éste un ámbito de experiencias del que pueda vanagloriarme. Sin embargo, puedo decir que el conjunto de la lucha desembocó en un conocimiento claro y exigente, de forma que también se manifestó en mi interior la voluntad de Dios.

*«Dios te amó primero», dice la doctrina cristiana. Y te ama sin tener en cuenta tu origen o tu importancia. ¿Qué significa eso?*

Esta frase debe tomarse en el sentido más literal posible y así intento hacerlo. Porque es realmente el gran motor de nuestra vida y el consuelo que necesitamos. Lo cual no es en absoluto tan extraño.

Él me amó primero, antes de que yo mismo fuese capaz de amar. Fui creado sólo porque ya me conocía y me amaba. Así que no he sido lanzado al mundo por azar, como dice Heidegger, ni me veo obligado a advertir que voy nadando por ese océano, sino que me precede un conocimiento, una idea y un amor que constituyen el fundamento de mi existencia.

Lo importante para cualquier persona, lo primero que da importancia a su vida, es saber que es amada. Precisamente quien se encuentra en una situación difícil resiste si sabe que alguien le espera, que es deseado y necesitado. Dios está ahí primero y me ama. Ésta es la razón segura sobre la que se asienta mi vida, y a partir de la cual yo mismo puedo proyectarla.

## Crisis de fe

*Señor cardenal, en la mayoría de los continentes de la tierra, la fe cristiana es más requerida que nunca. Sólo en los últimos cincuenta*

*años, el número de católicos en todo el mundo se ha duplicado hasta superar los mil millones. Sin embargo, en numerosos países del llamado Viejo Mundo estamos viviendo una secularización cada vez más amplia. Parece como si grandes sectores de la sociedad europea quisieran desligarse paulatina y totalmente de su herencia. Los enemigos de la fe hablan de una «maldición del cristianismo» de la que es preciso liberarse al fin.*

*En nuestro primer libro Sal de la tierra abordamos ampliamente esta temática. Muchas personas están dispuestas a seguir estereotipos anticristianos o anticlericales sin reflexión personal. Con frecuencia se debe a que hemos perdido los contenidos y signos de la fe. Ya no sabemos lo que significan. ¿Tiene la Iglesia algo que decir?*

Vivimos sin duda en un momento histórico en el que la tentación de querer crear sin Dios se ha vuelto muy grande. Nuestra cultura de la técnica y del bienestar se basa en la convicción de que, en el fondo, todo es factible. Naturalmente, si pensamos así, la vida termina en lo que nosotros podemos hacer, construir y demostrar. Por tanto, la cuestión divina queda relegada a un segundo término.

Si se generaliza esa actitud —y la tentación para que eso ocurra es muy grande, porque buscar a Dios significa realmente adentrarse en otro plano que antes quizá fuese más accesible—, la respuesta es palmaria: lo que no es obra nuestra, no existe.

*Entretanto se dan bastantes intentos de construir éticas sin Dios.*

Sin duda, y en ese sentido el cálculo consiste en buscar lo que, al parecer, más conviene al ser humano. Por otra parte, observamos también intentos de convertir la realización íntima de la persona, la felicidad, en un producto construible. O el entregarse a formas religiosas que aparentemente pueden prescindir de la fe, ofertas esotéricas que, a menudo, son simples técnicas fortuitas.

Todos estos modos de querer mantener el mundo en equilibrio y arreglárselas con la propia vida son muy naturales debido al actual modelo vivencial y existencial. La palabra de la Iglesia, por el

contrario, procede del pasado, ya sea porque sucedió hace mucho y no pertenece a nuestro tiempo, o porque proviene de una forma de vida completamente distinta que ya no parece actual. Sin duda la Iglesia aún no ha conseguido del todo dar el salto al presente. Volver a llenar de experiencia y vitalidad las antiguas palabras, verdaderamente vigentes y grandes, hasta que se tornen audibles es la gran tarea que nos espera. Tenemos mucho que hacer al respecto.

*La imagen de Dios basada en el esoterismo presenta la idea de un Dios completamente diferente, cuyos nuevos mensajes se van distanciando de la doctrina judía y cristiana. Ni rabinos, ni sacerdotes, ni siquiera la Biblia, dicen, son fuentes de su mensaje. En lugar de eso las personas deberían orientarse por sus propios sentimientos y liberarse de una vez de las coacciones de esas religiones tradicionales, más aún, ridículas, y de sus poderosas castas sacerdotales, para volver a ser íntegras y felices, tal como fueron concebidas al principio. Gran parte de este mensaje suena muy alentador.*

Eso responde punto por punto a nuestras necesidades religiosas actuales y también a la necesidad de simplificación. En ese sentido tiene en sí algo convincente que augura el éxito. Pero ciertamente también es preciso preguntarse quién o qué legitima este mensaje. ¿Está suficientemente legitimado como para parecernos plausible? ¿Basta la plausibilidad como criterio para aceptar un mensaje sobre Dios? ¿O es precisamente la plausibilidad una tentación que nos halaga? Pues nos muestra el camino más fácil, pero también nos impide descubrir la realidad.

En última instancia, con ello convertimos nuestros sentimientos en la pauta de quién es Dios y de cómo deberíamos vivir. Pero los sentimientos son cambiantes, y pronto nos damos cuenta nosotros mismos de que de ese modo estamos edificando sobre una base engañosa. Por convincente que pueda parecernos al principio, ahí vuelvo a toparme con ideas humanas que, en última instancia, siguen siendo cuestionables. Sin embargo, lo esencial de la fe es

que en ella no me encuentro con algo inventado, sino que lo que sale a mi encuentro supera con creces todo cuanto nosotros, los hombres, podemos inventar.

*Objeción: ¡eso lo dice la Iglesia!*

Está probado por la historia. En ella Dios, en cierto sentido, se ha sometido a prueba una y otra vez y seguirá haciéndolo en el futuro. Creo que en este libro conoceremos muchas cosas más al respecto.

Pero, en última instancia, a las personas no les basta con que Dios haya expresado esto ó aquello, o con que nos imaginemos esto o aquello sobre Él, sino que sólo cuando Él ha hecho algo por nosotros, sucede lo que necesitamos y sobre lo que puede fundamentarse una vida.

Así podemos darnos cuenta de que no sólo existen palabras sobre Dios, sino también una realidad de Él. Que las personas no sólo han inventado algo, sino que ha pasado algo; pasado en el sentido literal de pasión. Esta realidad trasciende las palabras, aunque sea menos accesible.

*Para muchos no sólo es increíble, sino que constituye una jactancia, una enorme provocación, creer que una persona que fue ejecutada alrededor del año 3 o en Palestina es el ungido y elegido de Dios, precisamente el «Cristo». Que un único personaje sea el centro de la historia.*

*En Asia cientos de teólogos afirman que Dios es demasiado grande y vasto como para haberse encarnado en una sola persona. De hecho, ¿no se reduce la fe si la salvación de todo el mundo ha de estar orientada según un único punto?*

Esa experiencia religiosa asiática considera a Dios tan inconmensurable y nuestra comprensión tan limitada, que Dios sólo puede representarse a través de una infinitud de reflejos. En ese caso Cristo acaso sea un elevado símbolo de Dios, pero sólo un reflejo que no capta en absoluto el conjunto.

En apariencia, esto revela la sumisión del ser humano ante Dios. Se juzga absolutamente imposible que Dios pueda pasar a formar parte de una sola persona. Y desde una perspectiva exclusivamente humana, quizá tampoco podamos esperar otra cosa que vislumbrar alguna chispa, un pequeño detalle de Dios.

*No suena descabellado.*

Sí. Desde la óptica racional deberíamos decir de hecho que Dios es demasiado grande como para pasar a formar parte de la pequeñez de una persona. Dios es demasiado grande como para que una idea o un escrito pueda abarcar su palabra; sólo puede reflejarse en experiencias diversas, incluso contradictorias. Por otra parte, la sumisión se convertiría en orgullo si negáramos a Dios la posibilidad de tener la libertad y el poder amoroso de hacerse tan pequeño.

La fe cristiana nos ofrece precisamente el consuelo de que Dios es tan grande que puede hacerse pequeño. En realidad aquí radica para mí la grandeza inesperada e inconcebible de Dios, en que disfrute de la posibilidad de rebajarse tanto; en que Él mismo pase de verdad a formar parte de una persona, en que no se limite a disfrazarse para luego quitarse el disfraz y vestirse con otros ropajes, sino que Él sea esa persona. Sólo ahí captamos la verdadera infinitud de Dios, porque eso lo hace más poderoso, inimaginable y al mismo tiempo más salvador.

De otra manera, tendríamos que vivir siempre con un cúmulo de mentiras. Los pasajes contradictorios que existen en el budismo y en el hinduismo sugieren realmente la solución de la mística negativa. Pero entonces Dios se convierte en negación, y ya nada positivo, y en última instancia constructivo, tiene que proponer a este mundo.

Y viceversa: precisamente ese Dios que tiene el poder de plasmar en una persona el amor que Él es, que está ahí y se nos da a conocer, que acepta la afinidad con nosotros, es justo lo que necesitamos para no tener que vivir hasta el final con fragmentos, con medias verdades.

Eso no significa que no podamos aprender de las demás religiones, o que el canon de lo cristiano esté tan acabado y cimentado que imposibilite cualquier avance. La aventura de la fe cristiana es siempre nueva y su inconmensurabilidad deriva precisamente de atribuir esas posibilidades a Dios.

*El ser humano ¿es creyente de por sí?*

A juzgar por los datos que nos proporcionan las excavaciones de la historia de la humanidad desde la prehistoria más remota, cabe afirmar que la idea de Dios siempre ha existido. Los marxistas predijeron el fin de la religión. Decían que con el final de la opresión ya no se necesitaría la medicina llamada Dios. Pero se vieron obligados a reconocer que la religión no acaba nunca, porque realmente es consustancial al ser humano.

Sin embargo, este sensor interno no funciona con el automatismo de un aparato técnico, sino que es algo vivo que puede ir creciendo con el ser humano o adormecerse casi hasta morir. Esa acción conjunta agudiza cada vez más el sensor, reavivándolo e intensificando su reacción —en caso contrario se queda romo y casi sepultado bajo la anestesia—. Y no obstante, en la persona incrédula de alguna manera subsiste la pregunta residual de si, pese a todo, no existirá algo. Sin este órgano íntimo, la historia de la humanidad resultaría ininteligible.

*Por otra parte hay montones de libros y teorías importantes que intentan rebatir esa fe. Así que la lucha de un credo contra otro también parece existir en principio, y posee incluso algo de espíritu misionero. Los mayores experimentos humanos de la historia hasta la fecha, el nacionalsocialismo y el comunismo, intentaron llevar ad absurdum y arrancar del corazón de los hombres la fe en Dios. Y no será el último intento.*

Por eso la fe en Dios no es una ciencia que se pueda estudiar, como la química o las matemáticas, sino que sigue siendo fe. Aunque posee una estructura muy racional; volveremos más adelante sobre este punto. No es simplemente un oscuro asunto cualquiera del que

me fío. Me proporciona claridad de juicio. Y existen bastantes razones juiciosas para entregarse a ella. Sin embargo, jamás se convierte en pura ciencia.

Pero como la fe exige toda la existencia, la voluntad, el amor, el desprendimiento, también necesita superar siempre el mero conocimiento, la pura demostración. Por ello, también puedo vivir siempre lejos de la fe y hallar razones para refutarla.

Porque, como usted mismo sabe, hay numerosas razones contrarias. Basta con analizar el enorme sufrimiento existente en el mundo. Este simple hecho parece una refutación de Dios. O tomemos esa pequeñez, la sencillez de Dios. Para aquel que ha abierto los ojos a la fe, aquí radica precisamente toda su grandeza; sin embargo, el que no puede o no quiere dar el salto convierte a Dios en cierto modo en refutable. También se puede disolver todo en numerosos detalles. Las Sagradas Escrituras, el Nuevo Testamento pueden hacerse añicos a fuerza de leerlos hasta dejarlos reducidos a un montón de trocitos, de manera que luego un erudito diga que la resurrección es una invención posterior, que todo se añadió más tarde, que carece de fundamento.

Todo esto es posible. Precisamente porque la historia y la fe son algo humano. En este sentido, el debate sobre la fe no concluirá nunca. Además, este debate supone una lucha de la persona consigo misma y con Dios que perdurará hasta los albores del fin de la historia.

*La sociedad moderna duda de que pueda existir siquiera una verdad. Esto se refleja también en la Iglesia, que se aferra imperturbable a ese concepto. Usted llegó a comentar en cierta ocasión que la profunda crisis actual del cristianismo en Europa se debía esencialmente a la crisis de su reivindicación de la verdad. ¿Por qué?*

Porque ya nadie se atreve a decir que lo que afirma la fe es cierto, pues se teme ser intolerante, incluso frente a otras religiones o

concepciones del mundo. Y los cristianos se dicen que nos atemoriza esa elevada reivindicación de la verdad.

Por una parte esto, en cierto modo, es saludable. Porque si uno se dedica a asestar golpes a su alrededor con demasiada rapidez e imprudencia con la pretensión de la verdad y se instala en ella demasiado tranquilo y relajado, no sólo puede volverse despótico sino también etiquetar con enorme facilidad como verdad algo que es secundario y pasajero.

La cautela a la hora de reivindicar la verdad es muy adecuada, pero no debe provocar el abandono generalizado de dicha pretensión, pues entonces nos moveremos a tientas en diferentes modelos de tradición.

*De todos modos, las fronteras se tornan realmente más imprecisas. Muchos sueñan con una especie de religión a la carta, aunque con ingredientes escogidos y muy acomodados al gusto. Cada vez se diferencia más entre religión «mala» y «buena».*

Es interesante que el concepto de tradición haya sustituido al concepto de religión y de confesión —y con ello también al concepto de verdad—. Las distintas religiones se consideran tradiciones. Entonces se juzgan «venerables», «hermosas», y se afirma que quien está dentro de una tradición debe respetarla, así como debe respetar las tradiciones ajenas. Pero contar sólo con tradiciones provoca también, es lógico, una pérdida de la verdad. Y en cierto momento uno se preguntará por qué ha de existir tradición siquiera. Y entonces la rebelión contra la tradición quedará justificada.

Recuerdo siempre las palabras de Tertuliano, que comentó una vez: «Cristo no ha dicho: "Yo soy la costumbre, sino yo soy la Verdad"». Y es que Cristo no sanciona simplemente la costumbre; al contrario, él nos arranca de las costumbres. Él desea que las abandonemos, nos exige que busquemos la verdad, lo que nos introduce en la realidad del Creador, del Salvador, de nuestro propio ser. En ese sentido, hemos de ser cautelosos con la reivindicación de la verdad en cuanto gran compromiso, pero también tener el valor de no

perder la verdad, de tender hacia ella y aceptarla con agradecimiento y humildad cuando nos sea ofrecida.

## Sobre la duda

*En cierta ocasión usted refirió la historia de Martin Buber sobre un rabino judío. En ella, el rabino recibe un buen día la visita de un racionalista. Se trata de un hombre culto. Quiere demostrar al rabino que no existe verdad alguna en la fe, que la fe es incluso retrógrada, una reliquia del pasado. Cuando el erudito entra en el cuarto del religioso lo ve con un libro en la mano, caminando, meditabundo, de un lado a otro. El rabino no presta atención al ilustrado. Pero al cabo de un rato se detiene y, dirigiéndole una mirada fugaz, se limita a decir: «Pero a lo mejor es verdad». Eso bastó. Al erudito le temblaron las piernas y abandonó la casa a la desbandada. Una bonita historia, pero también los clérigos vuelven la espalda a su Iglesia una y otra vez, los monjes huyen de sus monasterios. Usted mismo habló en una ocasión del «poder opresivo de la falta de fe».*

La fe nunca está sencillamente ahí, de forma que yo pueda decir a partir de un momento determinado que yo la tengo y otros no. Ya lo hemos comentado. Es algo vivo que incluye a la persona entera —razón, voluntad, sentimiento en toda su dimensión. Entonces cada vez puede arraigar más profundamente en la vida, de forma que mi existencia se torne más y más idéntica a mi fe, pero a pesar de todo nunca es una mera posesión. La persona conserva siempre la posibilidad de ceder a la tendencia opuesta y caer.

La fe sigue siendo un camino. Mientras vivimos estamos de camino, de ahí que se vea amenazada y acosada una y otra vez. Y también es curativo que no se convierta en una ideología manipulable. Que no me endurezca ni me incapacite para pensar y padecer junto al hermano que pregunta, que duda. La fe sólo puede madurar soportando de nuevo y aceptando en todas las etapas de la vida el acoso y el poder de la falta de fe y, en definitiva, trascendiéndolos para transitar por una nueva época.

*¿Qué sucede en su caso? ¿Conoce usted personalmente ese poder opresivo de la falta de fe?*

Por supuesto. Cuando uno, en su calidad de catedrático o maestro de la fe, intenta comprender la situación espiritual de nuestro siglo tiene que dejarse asaltar por los interrogantes que dificultan esa tarea. Y entonces, lógicamente, también te asaltan esos modelos vitales que nos presentan con la promesa de sustituir o tornar innecesaria la fe. En este sentido, la aceptación, la resistencia íntima y el ser acosado por todos los argumentos contrarios a la fe constituye una parte esencial de mi labor.

Pero, aunque no quisiera, también me asaltarían datos, acontecimientos, todas las experiencias que te proporciona la vida. Todo eso hace por una parte fatigoso el camino de la fe. Pero después, cuando uno retorna a la luz, comprueba también que es como ascender a una montaña, y que ésa es la manera de acercarse al Señor.

*¿Y eso finaliza en algún momento?*

Nunca del todo.

*¿Es concebible que también el Papa se vea acosado por la duda o incluso por la falta de fe?*

Por la falta de fe, no, pero uno debería ya imaginarse que también sufre por las cuestiones que obstaculizan la fe. Para mí resultó inolvidable un pequeño encuentro en Múnich, cuando era capellán. Blumscheid, mi párroco de entonces, era amigo del párroco de la vecina parroquia evangélica. Un día vino Romano Guardini a impartir una conferencia y los dos párrocos lograron hablar con él. Ignoro cómo transcurrió la conversación, pero después, Blumscheid me contó, estupefacto, que Guardini había dicho que cuando uno se hace mayor la fe no se vuelve más fácil, sino más difícil. Guardini debía de tener por entonces unos sesenta y cinco o setenta años. Como es natural, la suya era la esperanza específica de una persona melancólica y que había sufrido mucho. Pero, como he

dicho, la situación nunca se resuelve del todo. Por otra parte se torna algo más fácil porque también la llama de la vida se empequeñece. Pero mientras uno está de camino, está de camino.

*¿Pero sabe la Iglesia católica con absoluta seguridad cómo es Dios de verdad, qué dice y qué quiere realmente de nosotros?*

La Iglesia católica sabe por la fe lo que Dios nos ha dicho a lo largo de la historia de la revelación. Como es natural, nadie —ni siquiera la misma Iglesia— logrará comprender la grandeza de lo que Dios ha dicho. Por eso la fe evoluciona. Desde sus contextos vitales, cada generación puede descubrir nuevas dimensiones que la Iglesia no ha conocido con anterioridad. El Señor mismo predice en el Evangelio según san Juan: «El Espíritu Santo os guiará hasta la verdad completa, para conocer lo que ahora de ningún modo podríais soportar». Esto significa que hay siempre un superávit, un «exceso» de revelación, no sólo respecto a lo que el individuo ha comprendido, sino también a lo que la Iglesia sabe al respecto. Por eso dicho superávit plantea un nuevo reto a cada generación.

*¿Qué significa eso?*

Nunca podemos afirmar que ya lo sabemos todo, que el conocimiento del cristianismo ya está cerrado. Como Dios y la vida humana son insondables, siempre surgen nuevas dimensiones. Pero, en cualquier caso, a la Iglesia se le ha dado la seguridad de lo que no es compatible con el evangelio. Ella ha formulado los conocimientos esenciales en sus creencias y en sus dogmas. Todos de manera negativa. Le dicen a uno dónde está el límite, a partir de qué momento se extraviaría. El espacio interior permanece siempre, por así decirlo, abierto y amplio. Por eso, la Iglesia también puede indicar las grandes direcciones fundamentales para la vida humana y decir adónde es seguro que no se debe ir si se quiere evitar la caída. Reconocer y agotar las diversas posibilidades de su camino sigue siendo tarea del individuo.

*Ciertamente algunos piensan que el cristianismo no es tanto una religión práctica como algo para el más allá, es decir, un camino que*

*permite reunir puntos para una cuenta en el otro mundo.*

Es cierto que el más allá forma parte de la perspectiva vital del cristianismo. Si se pretendiera suprimirlo, nuestra perspectiva se convertiría en un extraño fragmento, quedaría hecha añicos. La vida humana quedaría burdamente mutilada si sólo la considerásemos desde la óptica de esos setenta u ochenta años que podemos vivir. Así surge esa extraña avidez de vida. Si la vida momentánea es lo único que puedo tener, naturalmente he de procurar sacar y acumular el máximo posible. Lo que me impide mostrar la menor consideración hacia los demás.

El más allá me proporciona las pautas y confiere a esta vida la seriedad y el peso para no tener que vivir exclusivamente en función del instante, sino de manera que al final esta vida sirva, valga algo —y no sólo para mí, sino para el conjunto—. El Dios que escucha no nos exime de responsabilidad, sino que nos enseña a ser responsables. Nos impulsa a vivir con responsabilidad lo que se nos ha dado, para que de ese modo también algún día lleguemos a ser capaces de salir airosos ante Él.

*Cristo dice: «Pedid y se os dará. Buscad y encontraréis. Llamad y se os abrirá». Por otro lado, cuando mi hijo, por ejemplo, está haciendo los deberes, pide ayuda a Dios. Pero, para ser sinceros, no siempre da resultado.*

Se pide, por ejemplo, salud; la madre para su hijo, el marido para la esposa; se pide que un pueblo no se precipite en un tremendo error —y sabemos que no siempre es escuchado—. Para una persona que se encuentre en una situación de vida o muerte, esto puede convertirse en un gran interrogante. ¿Por qué no ha recibido respuesta, o al menos no la respuesta que pidió? ¿Por qué calla Dios?, se preguntará. ¿Por qué se aleja? ¿Por qué sucede justo lo contrario de lo que yo quería?

Este distanciamiento entre la promesa de Jesús y lo que experimentamos en nuestra propia vida ha hecho reflexionar a todas las generaciones, a cada individuo y, desde luego, a mí. Pero cada

uno debe luchar para obtener por sí mismo una respuesta, aprendiendo finalmente a entender por qué Dios le ha hablado precisamente así.

*¿Y qué respuesta es ésa?*

San Agustín y otros grandes afirman que Dios nos da lo que es mejor para nosotros —aunque no podamos advertirlo por anticipado —. En efecto, a menudo consideramos que lo mejor para nosotros es justo lo contrario de lo que Él hace. Deberíamos aprender a aceptar y a considerar como una señal ese camino que, según nuestra experiencia y nuestro dolor, nos resulta tan penoso. El camino de Dios suele ser un camino formidable de transformación, de refundición de nuestra vida, en el que somos modificados y enderezados de verdad.

En este sentido hay que reconocer que ese «Pedid y se os dará» no significa, con toda seguridad, que yo pueda recurrir a Dios para hacerme la vida cómoda, para todo lo que se me antoje. 0 que va a eliminar mi sufrimiento y mis preguntas. Al contrario, significa que en cualquier caso Dios me escucha y atiende mi ruego de una forma que sólo Él conoce y que es la correcta para mí.

Retomando el caso concreto que me planteaba; para su hijo también puede ser saludable aprender que el buen Dios no interviene cuando no ha aprendido bien el vocabulario, sino que es uno mismo quien debe esforzarse. A veces también puede significar que uno necesita la pequeña corrección que supone un fracaso. Que quizá necesita precisamente eso para hallar su propio camino.

## ¿Quejumbroso como Job?

*El escritor Joseph Roth, siguiendo la antigua tradición judía, discutió en toda regla con su Dios. «Engendras millones de mis semejantes en tu fecunda insensatez», escribió, impresionado por los horrores de la primera guerra mundial. «¡No quiero tu gracia!», grita al cielo lleno de desesperación, «mándame al infierno.»*

Quizás en el judaísmo eso sea más acusado, entre otras razones, porque todavía no ha aparecido Cristo, el Dios compasivo, el que salva almas y se adentra en la aflicción, el que ya no es frente a nosotros el gran Incomprensible, como aparece al final en Job, sino que ha descendido en persona al punto más bajo, de manera que puede afirmar de sí mismo en el salmo: «Soy un gusano, no una persona», un ser que es pisoteado, aplastado.

En efecto, precisamente en épocas de penuria nos planteamos una y otra vez la pregunta: ¡¿por qué haces esto?! Ya hablamos al principio de que este punto de partida en el que decimos con toda franqueza a Dios que no le entendemos puede suponer también, en numerosas situaciones, el comienzo de la oración personal y del sobreponerse. Lo decimos con la base de certeza de que recibiremos la respuesta correcta porque el crucificado, que también vivió experiencias tan penosas y atroces, siempre se encuentra a nuestro lado.

*Quizá me equivoque, pero en el cristianismo se mantiene una relación más bien devota con Dios. San Agustín dice: «Señor, yo no discuto contigo porque Tú eres la Verdad… No te pediré cuentas… Pero déjame hablar de tu compasión, a mí, polvo y ceniza».*

A san Agustín, que siempre fue un hombre doliente y combativo, le conmovió mucho esa cuestión. Al principio pensaba que, en cuanto uno se convierte, inicia un camino de montaña. Más tarde se dio cuenta de que también esa ascensión seguía siendo terriblemente difícil y que había valles muy oscuros. Él opinaba que incluso san Pablo padeció tentaciones hasta el final, lo que, a buen seguro, había proyectado desde sí mismo. Pero precisamente por encontrarse en apuros, era tan esencial para san Agustín hablar al Dios compasivo, esperar amparo de Él, ver en Él el rostro bondadoso y no discutir con Él.

En ese sentido, creo que, de hecho, la figura de Cristo quita algo de amargura a nuestra discusión. Con el paso del tiempo, la respuesta que en Job es muy limitada con la aparición del Creador ha avanzado un buen trecho.

*Insistamos, en una situación de penuria numerosas personas buscan la ayuda de la fe. A veces funciona, pero otras uno se pregunta: Dios mío, ¿dónde estás en realidad? ¿Por qué no me ayudas cuando más te necesito?*

El libro de Job es el grito clásico del ser humano que experimenta toda la miseria de la existencia y al Dios silencioso. E incluso al Dios aparentemente injusto. Job se siente desesperado y furioso, de forma que entonces explaya de verdad ante Dios todo cuanto le oprime y le hace dudar de la bondad de la vida.

Son las preguntas: ¿es bueno vivir? ¿Será Dios bondadoso, existirá y nos ayudará de verdad? Esas noches no se nos ahorran. Evidentemente también son necesarias para que aprendamos del sufrimiento, para que aprendamos la libertad y madurez internas y, por encima de todo, la capacidad de compasión hacia los demás. La respuesta última, racional, la fórmula universal que nos permita explicar estas cuestiones, no existe. Porque cuando verdaderamente te llega al alma y al corazón, están en juego factores muy diferentes que ya no se pueden explicar con fórmulas universales, sino en última instancia tan sólo esclarecerse con un sufrimiento muy personal.

*«Me han deparado noches llenas de fatiga», se quejaba Job, «me tumbo y pregunto cuándo puedo levantarme. Cuando se hace de noche estoy harto de agitación… Nunca más ven mis ojos la dicha.» Si a alguien no se le ahorra este dolor del alma, ¿qué obtiene realmente de la fe?*

Es lícito plantear esta pregunta, porque mi obrar debe tener sentido. El individuo quiere saber: ¿es esto realmente correcto? ¿Significa algo o en realidad es un engaño? Este planteamiento se revela erróneo cuando se analiza todo lo existente desde la óptica del Yo, partiendo de lo que voy a obtener de ello. Porque entonces uno adopta una perspectiva de avidez de vida, encerrándose en sí mismo, que imposibilita la comprensión y que al final provoca el fracaso en la vida.

Cristo dijo una vez: «Quien quiera ganar su vida, la perderá». Y sólo quien pierde su vida, quien está dispuesto a entregarla, adopta la perspectiva correcta, abriendo de ese modo la posibilidad de encontrarla. Es decir, que en última instancia he de descartar la pregunta de qué obtengo a cambio. He de aprender a darme cuenta de que es importante soltarse. He de estar dispuesto a darme.

*Eso es fácil de decir.*

Sin embargo, cualquier amor humano sólo se convierte en verdaderamente enriquecedor y grande cuando estoy dispuesto a renunciar a mí mismo por esa persona, a salir de mí mismo, a entregarme. Esto es válido sobre todo en la gran escala de nuestra relación con Dios, de la que, en definitiva, derivan todas las demás relaciones.

Tengo que comenzar por dejar de mirarme, y preguntarme qué es lo que Él quiere. Tengo que empezar aprendiendo a amar, pues el amor consiste en apartar la mirada de mí mismo y dirigirla hacia Él. Si a partir de esta tendencia fundamental, en lugar de preguntarme qué es lo que puedo conseguir para mí mismo, me dejo sencillamente guiar por Él, si me pierdo realmente en Cristo, si me dejo caer, me desprendo de mí mismo, entonces me doy cuenta de que ésa es la vida correcta, porque de todos modos yo soy demasiado estrecho para mí solo. Cuando salgo al aire libre, valga la expresión, entonces y sólo entonces comienza y llega la grandeza de la vida.

*Ahora seguramente se dirá que esta historia puede ser muy duradera.*

Bueno, como es lógico, este camino no se recorre de la noche a la mañana. Dedicarse especialmente a conseguir una felicidad rápida no encaja con la fe. Y quizás una de las razones de la actual crisis de fe sea que queremos recoger en el acto el placer y la felicidad y no nos arriesgamos a una aventura que dura toda la vida —con la enorme confianza de que ese salto no termina en la nada sino que, por su naturaleza, es el acto de amor para el que hemos sido

creados—. Y en realidad es lo único que me proporciona lo que quiero: amar y ser amado, hallando de ese modo la auténtica felicidad.

## Mover montañas

*Pero el propio Jesús dice: «Si vuestra fe sólo fuese tan grande como un grano de mostaza, diríais a esta montaña: "¡Trasládate de aquí allí!". Y ella lo haría. Nada sería imposible para vosotros».*

He aquí uno de los textos enigmáticos del Nuevo Testamento, al menos para mí. También los Padres, los grandes teólogos, los santos, han luchado con estas palabras. Tampoco aquí —de manera análoga a lo que sucede con la frase «Orad y se os escuchará»— debemos aferrarnos a una interpretación banal que diga: «Bien, tengo mucha fe, así que podría decirle a la montaña de Montecassino: "Fuera de ahí"». En realidad alude a las montañas que obstaculizan nuestra vida. Y éstas son casi siempre mucho más importantes que las que figuran en los mapas. Esas montañas puedo superarlas, de hecho, si me pongo en las manos de Dios.

*¿Gracias a una especie de autosugestión?*

El acto de fe no es convencerse en cierto modo de una idea o atribuir un poder a la fe. El acto de fe consiste en confiar en que Dios está ahí y puedo ponerme en sus manos. Entonces también desaparecerá la montaña.

Dentro de este contexto, el Señor emplea el símbolo del grano de mostaza, que es el menor de todos los granitos y semillas, pero acaba convirtiéndose en un árbol en el que anidan los pájaros del cielo. El grano de mostaza alberga por una parte la pequeñez —que me empobrece—, pero también la potencialidad del crecimiento. Este grano de mostaza es, pues, un profundo símbolo de la fe. Según esto, la fe no es la mera aceptación de determinados axiomas, sino una semilla de vida dentro de mí. Sólo seré un verdadero creyente cuando la fe sea una semilla viva que crece en

mi interior, y sólo entonces transformará realmente mi mundo aportando algo nuevo.

*Jesús hizo una gran promesa. Él dice: «Mi doctrina no procede de mí, sino de Aquel que me ha enviado. Quien hace la voluntad de Dios experimentará en él si esta doctrina es de Dios o si hablo por mi cuenta». Hasta los fariseos exclamaron entonces: «Jamás ha hablado nadie como lo hace éste».*

Esto responde exactamente a lo que hemos hablado antes. La verdad de la palabra de Jesús no es exigible teóricamente. Sucede lo mismo que en una hipótesis técnica: su certeza sólo se prueba en el ensayo. La verdad de la palabra divina incluye a todos los seres humanos, al experimento de la vida. Sólo puede hacerse visible para mí si me adentro realmente en la voluntad de Dios tal como se me manifiesta. En efecto, esta voluntad creadora no es algo ajeno a mí, externo, sino que constituye la base de mí mismo. Y en este experimento vital se percibe de hecho cómo la vida se vuelve correcta. No cómoda, pero sí correcta. No superficial, placentera, pero sí llena de alegría en el sentido profundo.

Éste es asimismo el auténtico significado de los santos para nosotros: son personas que han aceptado ese experimento de la voluntad de Dios. En cierto modo son faros para la humanidad, guías que nos muestran cómo llevar una vida correcta. Creo que en la cuestión sobre la verdad del cristianismo esto es fundamental.

## Dios y la razón

*La Iglesia y sus santos subrayan que también se puede comprender, comprobar y demostrar la fe cristiana por medio de la razón. ¿Es cierto?*

Sí, pero con limitaciones. Es verdad que la fe no es un entramado de imágenes cualesquiera que uno pueda forjarse a su antojo. La fe asalta nuestra inteligencia porque expone la verdad —y porque la razón está creada para la verdad—. En ese sentido, una fe irracional no es una verdadera fe cristiana.

La fe desafía nuestra comprensión. Y en esta conversación también intentamos averiguar que todo eso —empezando por la idea de la creación hasta la esperanza cristiana— es una formulación inteligente que nos presenta algo razonable. En este sentido se puede demostrar que la fe también se adecúa a la razón.

*Precisamente los científicos han teorizado una y otra vez sobre la cuestión de Dios y la fe. He traído algunas citas. Isaac Newton, por ejemplo, el fundador de la física teórica, afirmó: «La maravillosa organización y armonía del universo sólo puede haberse realizado de acuerdo con el plan de un ser omnisciente y todopoderoso. Éste es y seguirá siendo mi conocimiento último y supremo». Augustin Louis Chaucy, matemático francés, opinaba: «Soy cristiano, lo que significa que creo en la divinidad de Cristo como Tycho de Brahe, Copérnico, Descartes, Newton, Leibnitz, Pascal… como todos los grandes astrónomos y matemáticos del pasado». Y el italiano Guglielmo Marconi, un premio Nobel al que debemos la telefonía sin hilos y, en consecuencia, la generación del teléfono móvil, lo expresó así: «Declaro con orgullo que soy creyente. Creo en el poder de la oración. Y no sólo como católico creyente, sino también como científico».*

No hay duda, al hacernos cristianos no nos precipitamos en una aventura supersticiosa. Yo sólo mencionaría dos salvedades: la fe no es comprensible en el sentido de que pueda aprehenderse igual que una fórmula matemática, sino que se adentra en estratos cada vez más profundos, en la infinitud de Dios, en el misterio del amor. Dentro de ese ámbito existe un límite de lo que se puede entender únicamente pensando. Sobre todo de lo que, en cuanto seres limitados, podemos comprender y elaborar con el intelecto.

Nosotros no podemos entender del todo a las demás personas porque ello implica descender a simas más profundas de lo que la razón nos permite verificar. Tampoco podemos comprender en última instancia la estructura de la materia, sino llegar siempre a un punto determinado. Tanto más razonable es la imposibilidad de

someter a la inteligencia todo lo que significan Dios y su palabra, porque la superan con creces.

En este sentido, la fe tampoco es realmente demostrable. Yo no puedo decir que quien no la acepte es tonto. La fe responde a un camino vital en el que la experiencia va confirmando poco a poco la creencia, hasta que se revela plena de sentido. Es decir, que a partir de la razón existen aproximaciones que me conceden el derecho a aceptarla. Me proporcionan la certidumbre de que no me entrego a una superstición. Pero la demostrabilidad exhaustiva, como la que disponemos para las leyes físicas, no existe.

*¿Cabe afirmar que es necesario ampliar el espíritu humano para conocer cada vez mejor a Dios?*

También la persona sencilla puede tener un conocimiento muy grande de Dios. De por sí, el vasto conocimiento del material científico e histórico que poseemos no hace a los seres humanos más capaces de obtener la idea adecuada de Dios.

Porque uno también puede ahogarse en lo meramente fáctico. Quien no consigue percibir el misterio que impera en los hechos de la naturaleza o de la historia, llena su cabeza y su corazón con un montón de cosas que acaso lo incapaciten para la profundidad y amplitud espiritual.

Dicho con otras palabras, el efecto de los grandes conocimientos científicos puede conducir por una parte a que la persona sea incapaz de ver más allá de lo fáctico, hecho que limita, en definitiva, el horizonte. Por saber tanto, sólo puede seguir pensando siempre en el plano de lo fáctico, lo que le impide dar el salto al misterio. Ya sólo ve lo palpable. Y desde el punto de vista metafísico, la persona se vuelve más tonta. Pero, por otro lado, también puede ocurrir que precisamente la grandeza de la percepción, al captar los reflejos tan diversos de la inteligencia divina en la realidad, agrande y amplíe nuestra imagen de Dios y mostremos ante Él un respeto, una humildad y una admiración aún mayores.

*Un ejemplo muy práctico para una posible transformación de la imagen de Dios: la antigua idea de que Dios ve a cada ser humano, de que sabe exactamente lo que cada persona hace en cada momento, fue rechazada en su día. Se dijo que era una quimera infantil, e incluso un ademán amenazador y un factor atemorizador de la Iglesia. Pero hoy, curiosamente, esta idea retorna a nosotros a través del progreso de la técnica. Con el correr de los años, no sólo hemos instalado satélites en el universo que nos irradian con imágenes televisadas, sino también sistemas de navegación capaces de localizar y conducir hasta su destino a todos los coches de este mundo. Más aún, la tecnología informática e Internet nos demuestran que, con los estímulos correspondientes, se pueden dirigir y reticular en fracciones de segundo miles de millones de impulsos y movimientos, ya sea en Oslo o en Ciudad del Cabo. Pero el caso es que a través de esta ampliación de la imaginación humana regresa de repente, completamente nueva y llena de interés, una idea de Dios que ya había sido desterrada a un museo porque parecía demasiado ingenua.*

Sí, es cierto y hemos de constatar, agradecidos, que aquí recibimos nuevas ayudas perceptivas. En ese sentido vuelven a abrirse puertas que permanecían cerradas. Al entender mejor el mundo, la imagen de Dios se torna más grande y comprensible. Aunque esto no sucede automáticamente.

## Una contradicción

*Por un lado están los mandamientos de Dios, por otro nuestra naturaleza humana. Ambas cosas proceden de la creación. Y sin embargo cualquiera puede comprobar que, a menudo, encajan con enorme dificultad. Los malos pensamientos y las malas acciones son evidentemente humanos. En cualquier caso, esta paradoja nos conduce una y otra vez a una situación que nos desborda.*

La fe cristiana está convencida de que hay una perturbación en la creación. La existencia humana no es como salió realmente de las manos del Creador. Está lastrada con un factor diferente que,

además de la tendencia creada hacia Dios, también dicta otra, la de apartarse de Dios. En este sentido, el ser humano se siente desgarrado entre la adaptación original a la creación y su legado histórico.

Esta posibilidad, ya existente en la esencia de lo finito, de lo creado, se ha conformado en el curso de la historia. Por una parte el ser humano ha sido creado para el amor. Está aquí para perderse a sí mismo, para darse. Pero también le es propio negarse, querer ser solamente él mismo. Esta tendencia se acrecienta hasta el punto de que por un lado puede amar a Dios, pero también enfadarse con él y decir: «En realidad me gustaría ser independiente, ser únicamente yo mismo».

Si nos examinamos con atención, también observaremos esta paradoja, esta tensión interna de nuestra existencia. Por una parte consideramos correcto lo que dicen los diez mandamientos. Es algo a lo que aspiramos y que nos gusta. Concretamente ser buenos con los demás, ser agradecidos, respetar la propiedad ajena, encontrar el gran amor en la relación entre los sexos que después conllevará una responsabilidad mutua que durará toda la vida, decir la verdad, no mentir. En cierto modo, ésta es una tendencia que no está solamente dirigida contra nosotros, ni es únicamente un yugo sobre nuestros hombros.

*Por otra parte sentimos el hormigueo de sustraernos a ella.*

Ahí está el gusto por la contradicción, la comodidad de la mentira, la tentación de la desconfianza —todo eso también existe en el ser humano por una tendencia a la destrucción, por la voluntad del no.

Esta paradoja muestra una cierta perturbación interna en el ser humano que, lisa y llanamente, le impide ser el que querría ser. «Veo lo que es bueno y lo apruebo», dijo Ovidio, el poeta latino, «y sin embargo después hago lo contrario.» Y san Pablo también afirmó en el capítulo 7 de la Epístola a los Romanos: «No hago lo que quiero, sino lo que aborrezco». A partir de eso asciende finalmente en san Pablo este grito: «¡¿Quién me redimirá de esta

contradicción interna?!». Y en este punto san Pablo comprende realmente por primera vez a Cristo —y a partir de ese instante llevó la respuesta redentora de Cristo al mundo pagano.

*No obstante, hay otra contradicción externa. Es la existente entre el mensaje de alegría de ese Dios presuntamente bueno, «amable», y la verdadera situación de nuestro inundo. La consecuencia es la decepción de Dios. Muchas Personas no perciben un ápice de su efecto presuntamente salvador. Y, a veces, hasta yo pienso que acaso la fe ya no resista nuestras ideas tan desarrolladas. En realidad, Él izo puede soportar la luz plena de los hechos.*

Aquí se añade, a la contradicción interna de la que acabamos de hablar, el momento colectivo. Existe una conciencia colectiva que fortalece la contradicción. Que da la razón a las tendencias egoístas de alejamiento de Dios y aspira a caminos vitales en apariencia más cómodos. Cada persona no sólo vive ella misma, también es vivida siempre, es conformada o también cotentada y deformada.

Existen distintos niveles de decadencia o también de construcción de sociedades. Las comunidades pueden ser sustentadoras y encaminarme de forma que la contradicción interna se mitigue poco a poco y desaparezca. Pero por otro lado, existen las colectividades del promedio, donde uno dice, bueno, los demás también lo hacen. Se trata de sociedades donde el robo se ha vuelto normal, el soborno ya no se considera inconveniente y la mentira es la forma habitual de relación.

Las sociedades pueden tirar de la persona cada vez más hacia abajo —o ayudarla a ascender—. En el primer caso reina un predominio tal de las cuestiones materiales y una vinculación intelectual a lo meramente material que todo lo que trascienda ese materialismo parece algo superado, absurdo e inadecuado a la persona. En el segundo caso existe realmente una cierta evidencia de Dios, y es más fácil moverse hacia Él.

*¿Pero por qué no debería ser la vida simplemente fácil, grata y placentera?*

Como es lógico, satisfacerse con lo material, con lo palpable, con las vivencias felices que se puedan comprar y suministrar, es, por el momento, lo más sencillo. Puedo entrar en un local de diversión, y a cambio del dinero de la entrada vivir una especie de éxtasis, ahorrándome de ese modo todos los esfuerzos del difícil camino de la autorrealización y la autosuperación. Esta tentación es grandísima. La felicidad se convierte entonces en una mercancía susceptible de ser vendida y comprada. Éste es el camino más cómodo, el más rápido, la contradicción interna parece eliminada, porque la cuestión divina ya es innecesaria.

*Pero también se podría considerar el estilo de vida civilizado desarrollado y absolutamente acorde con nuestro mundo moderno.*

Sin embargo, también sabemos que esto se revela muy pronto como un engaño. El individuo lo nota, al final me quedo vacío, estoy agotado, y cuando caigo desde el éxtasis ya no soy capaz, en definitiva, ni de soportarme ni de soportar al mundo. En ese momento se pone de manifiesto que he sido engañado.

Lo cierto es que nunca participamos en este drama sólo personalmente, con nuestra propia intimidad, sino bajo la modalidad del nosotros. Esta forma colectiva puede dificultar o facilitar nuestro destino. La Iglesia antigua instituyó el catecumenado por este motivo. Su intención era crear una especie de sociedad alternativa en la que uno pudiera adaptarse a Dios y, mediante la convivencia con los demás, llegar poco a poco a la zona donde se podía aprender a verle. Durante el periodo que mediaba hasta el bautizo, llamado iluminación, llegaba el momento en que surgía en el individuo el conocimiento adquiriendo con ello la independencia en la fe.

Creo que hoy, en sociedades de orientación atea o agnóstico-materialista, eso se ha convertido en una nueva necesidad. Antes daba la impresión de que la Iglesia y la sociedad estaban muy identificadas. Ahora la Iglesia tiene que esforzarse de nuevo para presentar espacios alternativos donde no sólo se ofrezca el nosotros

gravoso y degradante sino un nosotros que abra, que sustente al individuo y le enseñe a ver.

*La cuestión es si la fe nos hace de verdad mejores, más compasivos y altruistas, menos codiciosos, menos vanidosos. Tomemos a los que el propio Dios ha elegido para la fe, a aquellas personas que por su designio sólo deberían pensar en agradar a Dios y convertirse en seres humanos casi perfectos. ¿Por qué se encuentran también entre los clérigos, entre los monjes y monjas, dosis tan elevadas de rivalidad, de envidia, de celos, de mentira y de falta de caridad? ¿Por qué su fe no los ha hecho mejores?*

Esta pregunta es, de hecho, muy opresiva. En ella comprobamos de nuevo que la fe no está simplemente ahí, sino que puede contraerse o crecer, moverse por una línea ascendente y descendente. No es una garantía acabada sin más, algo que uno pueda considerar un capital desembolsado que crece y crece. La fe va siempre vinculada a una libertad muy frágil. Nosotros desearíamos que fuera diferente. Pero éste es precisamente el riesgo difícilmente comprensible de Dios, que no nos haya administrado una medicina más fuerte.

Aun cuando se comprueba que en el mundo de los creyentes existen conductas erróneas (en las que subyace siempre un debilitamiento de la fe), tampoco debemos pasar por alto el otro balance. En efecto, las historias de tantas personas sencillas, bondadosas, a las que la fe ha hecho buenas, demuestran que la fe produce efectos muy positivos. Pienso sobre todo en las personas ancianas de parroquias muy normales que han madurado gracias a la fe hasta alcanzar una enorme bondad. En los encuentros con ellas se percibe calidez, una especie de brillo interior.

Y al revés: también hemos de constatar que la sociedad, con la evaporación de la fe, se ha vuelto más dura, más violenta, más mordaz. El ambiente, esto lo ha dicho hasta un teólogo tan crítico como Vorgrimler, no ha mejorado, sino que se ha tornado más irritable y maligno.

## Lo misterioso

*El mundo de los cristianos es un mundo en el que lo invisible es tan natural como lo visible. Los cristianos están rodeados de ángeles y ángeles custodios. Pueden contar con la ayuda del Espíritu Santo. Pueden, si lo desean, pedir consuelo y ayuda a la Virgen María. El gran intelectual católico Romano Guardini dice que incluso podría hacerse visible lo espiritual y misterioso. El método es coger cosas o ejercicios sagrados y concentrar todos los pensamientos, todo el espíritu, en estos signos. Entonces uno puede percibir en el acto su poder santificador. Para los no católicos esto desde luego suena extraño, e incluso muy ingenuo.*

No debemos analizar esto desde una óptica superficial y, en definitiva, supersticiosa. Como si viviéramos en un cosmos de poderes auxiliadores que nos arrebatan media vida. Lo cierto es que en la fe percibimos una realidad según la cual no existen únicamente las cosas palpables. De hecho, los grandes santos siguen vivos. Esa gran familia está ahí, y percibirla significa que estoy rodeado de atención y de amor.

Para aprender correctamente estas cosas como las formuló Guardini, tengo que encariñarme con ese hecho desde dentro y asumirlo y comprenderlo —y entonces yo también distinguiré una orientación—. No se trata de un recurso cómodo, de apartar la mitad de mi vida, sino de una indicación.

Recientemente, aquí, en Italia, en las noticias, apareció una mujer que habló de su caso. Esperaba un hijo y la operación de corazón que tenía que afrontar conllevaba un gran riesgo. Al periodista le contó, con ánimo muy alegre, que le había dicho sencillamente al padre Pío: «Padre Pío, ayúdame a mí y a mi hijo», y entonces supo que no le ocurriría nada. A lo mejor eso es muy infantil e ingenuo, pero refleja la confianza original que se le brinda a uno cuando sabe que tiene hermanos en el otro mundo. Ellos están próximos, me pueden ayudar, y yo recurriré a ellos lleno de confianza.

*Sin embargo, cada vez menos personas parecen conocer los misterios de la fe. ¿Cómo ha sucedido esto?*

Acaso algo en nuestra fe se había vuelto demasiado mecánico. A lo mejor también existía demasiada alienación, demasiada poca penetración íntima, tal como manifiestan las palabras de Guardini.

La fe tiene que ser revivida y reencontrada en cada generación. Y a la inversa: cuando una generación ya no percibe la fe cristiana y sus poderes auxiliadores, emprende otro tipo de búsqueda, en ámbitos esotéricos, donde uno intenta procurarse ayuda con piedras y qué sé yo con qué cosas más. Es decir, se buscan nuevas formas de convocar a poderes invisibles porque el ser humano siente que podría o debería tener otros auxiliadores. En ese sentido, nosotros, los católicos, y sobre todo aquellos que tienen responsabilidad dentro de la Iglesia, hemos de preguntarnos y reflexionar por qué no somos capaces de proclamar la fe de manera que responda a los interrogantes actuales. Que las personas vuelvan a ver y sentir que esta fe atesora precisamente lo que en realidad pretendemos con nuestros afanes.

## ¿Está ya todo escrito?

*Existe una expresión árabe que intenta enunciar un gran misterio de este mundo: Maktub. Traducido, significa más o menos: "Está escrito". A lo mejor realmente está ya todo escrito, la historia global del mundo, la historia de mi nacimiento y de mi muerte. En una misa escuché una vez: «Bienaventurados los que ya están anotados en Dios, concretamente en el gran libro de la vida». ¿Acaso Dios señala previamente el camino que debe recorrer cada persona de forma que yo sólo he de percatarme de lo que está anotado para mí?*

Creo que en este punto —a pesar de no ser un especialista en el islam— existe una verdadera oposición entre el islamismo y la fe cristiana. El islam parte de una idea de la predestinación muy rígida; las cosas están predestinadas, y yo vivo en esa red firmemente

ensamblada. La fe cristiana, por el contrario, introduce de lleno en el cálculo el factor libertad. Es decir, por una parte Dios lo abarca todo. Lo conoce todo. Dirige la historia. Y sin embargo la ha diseñado de tal forma que tiene cabida la libertad. Es decir, la posibilidad de desviarme de lo que Él tenía previsto para mí.

*¿Podría explicarlo con más exactitud?*

Es muy misterioso y difícil. También en el cristianismo se ha desarrollado en numerosas ocasiones la denominada teoría de la predestinación. Según dicha teoría, unos predestinados irán al infierno y los demás al cielo, porque así estaba fijado desde siempre. La fe de la Iglesia siempre ha rechazado esa idea. Porque pensar que, en cuanto individuo, en el fondo nada puedo hacer —si soy carne del demonio pues lo soy, y si estoy destinado al cielo, entonces también es así—, no se corresponde con la fe.

Dios ha creado la verdadera libertad y también permite desbaratar sus planes (aunque lo hace de una forma que siempre vuelve a crear algo nuevo). La historia lo pone de manifiesto. Primero tenemos el pecado de Adán, que derriba el proyecto de Dios. Y Dios responde entregándose con más fuerza aún en la persona de Cristo.

Es, por así decirlo, el ejemplo por antonomasia. Además, hay muchos más. Tomemos al pueblo de Israel. Tenía que ser una teocracia, un orden sin monarcas humanos, sólo con jueces que aplicarían el derecho divino. Pero los israelitas también deseaban un rey. Querían ser como los demás. Y derriban el plan. Dios cede. Les da a Saúl, luego a David, y a partir de ahí recrea el camino hacia Cristo, hacia el rey que invierte toda realeza muriendo en la cruz.

Tenemos aquí modelos en los que las Escrituras nos permiten entender cómo, por un lado, Dios acepta plenamente la libertad, y por otro, cómo después se engrandece, y a partir del fracaso, de la destrucción, tiene la posibilidad de iniciar un nuevo punto de partida que, en cierto modo, superará incluso al anterior y resultará mejor y más grande. I,;I hecho de que Dios lo sepa todo y sin embargo sean posibles otros proyectos es algo que ha traído de cabeza a los más

grandes filósofos y teólogos. En algún lugar terminan nuestras posibilidades, pues no somos Dios, y nuestro horizonte es, en definitiva, muy limitado.

Pero pienso que podemos entender lo inmediato: Dios i ¡elle la historia en la mano, me tiene a mí en la mano, pero me deja la libertad de convertirme personalmente y de verdad en un amante o en renegar del amor. En este sentido, Dios no ha cifrado mi código de manera invariable, sino que ha incluido en él la posibilidad de variación que nosotros denominamos libertad.

## ¿Son reales los milagros?

*La fe siempre considera posibles los milagros, y ya en vida de los apóstoles se les ofreció mucho dinero por revelar el secreto de su poder milagrero.*

*Existen numerosos testimonios provocativos de lo inexplicable, que mueven a la burla a unos y a la veneración a otros. En la gran basílica de Padua, por ejemplo, se puede ver en un relicario la lengua de san Antonio, que fue un gran predicador. En Lourdes está el cuerpo de Bernadette, y en Lisieux, el de santa Teresa, ambos incorruptos. Y sin tratamientos químicos, como hicieron los comunistas con su santo Lenin. ¿Cómo es posible eso? Si ahora mismo pudiéramos preguntarle a Dios, ¿qué diría Él sobre esos milagros?*

Como es natural, no me atrevo a expresar lo que diría Dios. Pero la cuestión del milagro se plantea y, de hecho, la fe cristiana afirma que Dios ejerce poder sobre el mundo y verdaderamente puede hacer algo.

La pregunta primaria no es hasta qué punto deben transgredirse para ello las leyes naturales o si éstas llevan implícitas en su seno las variantes que Dios puede aprovechar. En efecto, hoy vemos cada vez con más claridad que sólo conocemos las leyes de la naturaleza como reglas de aplicación. En última instancia, no podemos definir qué es la naturaleza misma, ni cuál es la

envergadura de las leyes naturales. Es importante considerar que, después de haber terminado la creación, Dios no se retiró. No se retiró en el sentido de: «Bueno, ahora la maquinaria funcionará tal como ha sido ajustada para siempre». No, Dios puede obrar aún. Sigue siendo el Creador y, en consecuencia, siempre tiene la posibilidad de intervenir.

*¿Acaso cualquier intervención es, de por sí, un milagro?*

No debemos convertir esto en una idea supersticiosa y prodigiosa, como si los milagros pudieran provocarse. No cabe extraer recetas baratas de ello. Pero tampoco se debe ser un sabiondo racionalista y pretender prescribir a Dios lo que puede hacer.

He leído un comentario muy interesante sobre esta cuestión. Es de un libro sobre el teólogo evangélico Adolf Schlatter, que era un hombre muy creyente. Schlatter fue llamado a Berlín cuando impartía clases allí Adolf von Harnack, el gran teólogo liberal. De ese modo, la Iglesia evangélica pretendía compensar un poco el liberalismo de Harnack.

Harnack era un hombre realmente noble. Pese a que la llegada de Schlatter suponía un golpe contra él, lo acogió muy positivamente y, bueno, dijo que también había que aceptar esas cosas y que ya se entenderían. Y la verdad es que su colaboración fue buena. En cierta ocasión, en una reunión, cuando alguien aludió a las diferencias de opinión entre ambos teólogos, Harnack replicó: «A nosotros dos, al señor Schlatter y a mí, en realidad sólo nos separa la cuestión de los milagros». A lo que Schlatter le interrumpió de inmediato exclamando: «¡No, la cuestión divina!». Porque la cuestión de los milagros plantea la cuestión divina. Quien no reconoce los milagros tiene otra imagen de Dios.

Yo creo que eso es dar en el clavo. No se trata de si se puede reconocer como milagro este o aquel suceso extraordinario. Se trata de que Dios sigue siendo Dios. Y de que, de la forma que quiera y sea buena para el mundo, cuando Él desee, puede seguir manifestándose en el mundo como Creador y Señor.

*Juan Pablo II dijo una vez: «Cuando uno se ocupa de Dios, puede recibir la luz que le muestra los caminos del Señor, desvelando de esa forma el plan divino». ¿Significa esto que la fe permite incluso ver el futuro?*

De hecho podemos percibir atisbos del plan divino. Este conocimiento desborda el destino individual de mi persona y mi camino. Con él también, echando la vista atrás sobre la grandeza de la historia, podemos comprobar que no hay un impulso al azar, sino que contiene un camino y que se persigue un fin. En el acontecer, en apariencia tan casual, podemos vislumbrar una razón interna, la razón de Dios.

Si bien esto no nos permite predecir lo que sucederá después, sí que puede propiciar cierto estado de alerta ante los peligros que entrañan ciertas cosas —y a la inversa, las esperanzas que albergan otras—. Surge una sensibilidad para el futuro al ver que por un lado lo destruye —porque se opone a la lógica interna del camino—, y por otro lo hace avanzar —porque abre puertas y responde al plan interno del conjunto—. En este sentido, surge la capacidad de predecir el futuro.

Así sucede con los profetas. No hay que considerarlos adivinos, sino voces que, por mediación de Dios, saben distinguir el tiempo, previniendo contra lo que es destructivo, y señalando por otra parte dónde está el verdadero camino.

*Si Jesucristo es el hijo de Dios y Dios Él mismo, omnipotente y omnisciente, acaso también deberíamos poder decir: «Sí, hace dos mil años, en el momento en que colgaba martirizado de la cruz, ya me conocía personalmente a mí. Incluso su providencia divina conocía mi nombre».*

En la Epístola a los Gálatas, Pablo escribe: «Él me conoció y se entregó por mí». Como es natural, él no había conocido a Pablo de forma puramente empírica. Pero Pablo sabía que había sido llamado por el resucitado, que la mirada del Señor también se dirigió hacia él.

No deberíamos intentar imaginar cómo Cristo, en su calidad de hombre, pudo visualizar la infinitud de seres humanos que han existido a lo largo de la historia, pero sí podemos decir que al final, en ese momento de miedo en el monte de los Olivos, en el momento de decir sí a la cruz, nos tenía presentes y también me conoció a mí. En efecto, ese acto contiene la decisión amorosa incluida en la eternidad y que atraviesa y determina la vida temporal de Cristo. Con ello sé que no soy un hijo póstumo cualquiera, alguien situado fuera del cono de luz, sino que existe una relación personal conmigo que tiene su anclaje más profundo en el acto de entrega de Cristo.

## ¿Dios sí, Iglesia no?

*El vocablo griego del que deriva iglesia significa en sentido original: "La que pertenece al Señor". ¿Quiere decir esto que la Iglesia pertenece al mismo Dios?*

Exacto. Ekklesía significa "llamar", "la llamada". La palabra, en su significado técnico, quiere decir 'asamblea', que un el ámbito griego se refería a la asamblea del pueblo de las democracias de entonces. Pero en el uso idiomático cristiano se interpreta según la asamblea del Sinaí, la asamblea del pueblo de Israel. En ese sentido significa "los convocados por Dios", aquellos que están reunidos con Él, los que pertenecen a Dios y saben que Él está entre ellos.

Eso conlleva, como usted dice, que la Iglesia es por atribución la propiedad específica de Dios en el mundo, algo que le pertenece de manera especial, el templo viviente. Los cristianos estaban totalmente convencidos de que Dios no vive en la piedra, sino que está vivo. Según esto, el auténtico templo son los seres humanos en los que él vive y que le pertenecen. También la frase pueblo de Dios implica una especial dedicación a Dios, y, por tanto, vivir en función de esta relación de propiedad.

*A lo largo de los dos mil años de historia del cristianismo, la Iglesia se ha escindido una y otra vez. Actualmente existen alrededor de trescientas iglesias diferentes protestantes, ortodoxas u otras*

*confesiones cristianas. El número de comunidades cristiano-baptistas en Estados Unidos supera ampliamente las mil. Al otro lado de este río sigue todavía la Iglesia católica y romana con su Papa a la cabeza, que se denomina a sí misma la única Iglesia verdadera. Ciertamente, pese a todas las crisis, sigue siendo la Iglesia más universal, importante y de mayor éxito del mundo, con un número actual de adeptos nunca alcanzado a lo largo de su historia.*

Creo que, siguiendo el espíritu del Vaticano, no deberíamos en absoluto considerarlo un triunfo de nuestra eficacia como católicos, ni abusar de la fuerza siempre grande desde el punto de vista institucional y numérico. Si nos lo apuntásemos como tanto y propiedad nuestra, estaríamos abandonando esa pertenencia a Dios erigiéndonos en una asociación propia con poder propio. Y eso puede desembocar en un rápido fracaso. Una Iglesia puede ejercer gran poder institucional en un país, pero si se quiebra la fe, lo institucional se desmorona muy pronto.

Quizá conozca usted esa historia medieval de un judío que viajó a la corte papal y se hizo católico. Cuando regresó, un conocedor de la corte papal le preguntó: «¿Pero llegaste a darte cuenta de todo lo que sucede allí?». «Sí», respondió él, «ciertamente, lo vi todo, hasta los asuntos escandalosos.» «¿Y a pesar de todo te hiciste católico?», replicó el otro, «¡eso es un completo disparate!» Y el judío repuso: «Precisamente por eso me hice católico. Porque si la Iglesia sigue existiendo a pesar de todo, verdaderamente tiene que haber alguien que la sustente». Y otra historia cuenta que Napoleón afirmó un día que iba a exterminar la Iglesia. Un cardenal contestó: «Eso no lo hemos conseguido ni siquiera nosotros».

Creo que en estas paradojas sale a relucir algo muy importante. Es cierto que en la Iglesia católica siempre ha estado presente la imprevisibilidad humana. Pero el hecho de que a pesar de todo se mantenga, aunque sea entre jadeos y suspiros, de que siga existiendo todavía, de que produzca grandes mártires y grandes creyentes, personas que ofrecen su vida como misioneros, como

enfermeros, como educadores, demuestra de verdad que hay alguien que la sustenta.

Así que no debemos atribuirnos como mérito los éxitos de la Iglesia, pero, a pesar de todo, podemos decir con el Vaticano Segundo —aunque otras confesiones y comunidades tienen muchos aspectos vivos del Señor— que la Iglesia como sujeto en sentido propio está presente y se conserva precisamente en ese sujeto. Y sólo se explica porque Él nos da aquello de lo que los seres humanos carecemos.

*En cierta ocasión, Guardini describió el sentido de la Iglesia con las siguientes palabras: «Tiene que mostrar de manera terminante al ser humano las verdades últimas, la imagen definitiva de la perfección, las más profundas directrices de valoración, sin dejarse confundir por pasión alguna, ni por las oscilaciones de ánimo, ni por los ardides de la egolatría». Una elevada pretensión.*

Sí, pero acertada. Incluso aunque esté formulada aquí de manera tan imponente. A Guardini, que era un intelectual de gran talla, le gustaban las pretensiones elevadas, y eso también tiene su importancia. Nosotros no debemos ahogar la grandeza de la pretensión en fórmulas de compromiso, haciéndola desaparecer poco a poco. La Iglesia no puede proceder según el lema: ¿qué conseguiremos y qué no? No está ahí para hallar fórmulas de compromiso lo más soportables posible, sino para presentar la palabra y la voluntad de Dios en toda su grandeza, sin falsearlas, incluso en contra de sí misma y de sus propios heraldos.

A mí siempre me impresionan las palabras de san Pablo en su discurso de despedida a los sacerdotes de Éfeso (él ya sabía que en Jerusalén le esperaba la cárcel). «Os he anunciado», declaró, «toda la voluntad de Dios. No os he escatimado nada, ni he procurado hacéroslo más cómodo. Tampoco he intentado daros mi propia fórmula, sino que os he anunciado la voluntad de Dios.» De hecho, para eso está la Iglesia.

*Seguramente nunca se le habrá pasado por la cabeza abandonar la Iglesia. ¿No existe nada en ella que le moleste o incluso le irrite?*

En efecto, jamás se me ocurriría abandonar la Iglesia, pues, a decir verdad, es mi patria más íntima. Estoy tan fundido con ella desde que nací que sin ella en cierto modo me partiría en dos, incluso me destruiría.

Pero, como es natural, en conjunto siempre hay cuestiones que le irritan a uno. Empieza en la iglesia local y puede llegar hasta el ámbito del gobierno global de la Iglesia, en el que trabajo ahora. Siempre hay personas y cosas molestas. Pero uno tampoco se separa de su familia por mucho que se enfade; y menos cuando el amor que te une con los demás es más fuerte; cuando es la fuerza original que sustenta tu vida.

Lo mismo sucede con la Iglesia. También en este caso sé que no estoy aquí por éste o aquél, sé que ha habido desaciertos históricos, que pueden existir contrariedades fácticas. Pero también sé que todas esas cosas no anulan la autenticidad de la Iglesia. Por la sencilla razón de que procede de un lugar completamente distinto, y, en consecuencia, siempre se impondrá de nuevo.

*Joseph Roth escribe en su novela La marcha Radetzky: «En este mundo podrido, la Iglesia romana es todavía la única que conforma, que conserva la forma. Incluso cabría decir, dispensadora de forma… Al fijar los pecados, por ese mero hecho los disculpa. Casi no tolera personas intachables: esto es lo eminentemente humano en ella… Con eso la Iglesia romana demuestra su tendencia más noble a disculpar, a perdonar». ¿Es, pues, la Iglesia por naturaleza una Iglesia de pecadores?*

¡Evidentemente! Acabamos de ver que la Iglesia, a pesar de los pecadores, es sostenida por Dios. La cita manifiesta una determinada óptica de la Iglesia que ésta considera buena y útil, aunque sólo sea por consideraciones profanas. Que la Iglesia dé forma, qúe la mantenga, que no se desvanezca en lo indeterminado, que pueda pregonar la voluntad de Dios es algo muy esencial. Pero

entenderla exclusivamente a partir de su grandeza histórica, implica poner a Dios al servicio de fines humanos. Entonces se pretende tener de algún modo una religión, aunque se considera a Dios mismo una mera construcción auxiliar para mantener a las personas unidas y dependientes.

Por otra parte, yo criticaría la idea de que la Iglesia católica establece los pecados y después los disculpa en el acto. Como es natural, la Iglesia no inventa los pecados, sino que reconoce la voluntad de Dios y la proclama. Ciertamente la grandeza de esta cita reside en que la Iglesia, que tiene que pregonar la voluntad de Dios en todo su esplendor, incondicionalidad y severidad para que la persona conozca su medida, ha sido también agraciada con el cometido del perdón.

De hecho, la Iglesia puede decir a las personas: «Quien quiera ser recto por sí mismo, quien crea no necesitar el perdón, se equivoca». Entonces surge la arrogancia, el orgullo por la propia eficacia y la propia edificación que, en definitiva, es inhumano.

Por eso es importante no poseer un ápice de ese orgullo. Yo tampoco necesito renunciar al perdón. Al contrario, cuando intento asumir la voluntad de Dios, identificarla con la mía, sé que siempre obtengo el perdón. Soy un ser que tiene la humildad de aceptar que necesito ser perdonado. En este sentido, la humildad y la confianza son lo que de verdad humaniza a las personas.

*«Dios sí, Iglesia no» se ha convertido en un lema habitual. San Cipriano, obispo de Cartago (200-258), dijo a este respecto: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», pues «quien no tiene por madre a la Iglesia no puede tener por padre a Dios». Estas palabras, ¿siguen siendo válidas hoy?*

No, si las entendemos como que todos los no cristianos están condenados al infierno. Pero significa que, en cierto modo, uno necesita a la madre aunque no la conozca, la comunidad que te alumbra la fe y te entrega a Dios.

San Cipriano habla de la relación entre Dios y la Iglesia en el contexto de la persecución. Alude a gentes que abandonan la Iglesia por miedo al martirio y que, sin embargo, creen seguir aferrados a Jesucristo, a Dios. A ellos les dice que quien abandona la comunidad viva, el cuerpo vivo, sale del arca de Noé para entregarse al diluvio. En este sentido muestra la inseparabilidad de la fe en Jesucristo y en la Iglesia.

Dicho de otra manera: no puedo convertir a Cristo en propiedad privada y pretender tenerlo para mí solo. De Cristo, en cierto modo, también forma parte la incomodidad de su familia. La fe se nos da incluida en ese nosotros, de otro modo no existe. Cipriano no inventó teoría alguna sobre lo que Dios haría con los que no conocieran la Iglesia. También san Pablo, que tanto insiste en la Iglesia, dice que tenemos que comportarnos bien dentro de la Iglesia, lo que Dios hará con los de fuera, lo hará Él, los juzgará Él. Así que tampoco Pablo desarrolla teoría alguna sobre cómo acabará Dios con los demás. Sin embargo, afirma que aquel que ha visto a Cristo no puede separarlo de la Iglesia, tiene que vivirlo dentro de ella.

*Esta cuestión ha mantenido su palpitante actualidad a lo largo de dos mil años.*

Quizá pueda añadir unas palabras: hoy la situación ha cambiado aún más. Johann Baptist Metz dijo una vez que hoy estaba en vigor la fórmula: «Dios, no; religión, sí». Se desea tener cualquier religión, esotérica o lo que sea. Pero se rechaza un Dios personal, que habla, que me conoce, que ha dicho algo concreto y sé acerca a mí con una demanda concreta y que también me juzgará. Lo que ocurre es que la religión se aparta de Dios. No se quiere prescindir del todo y se aspira a experimentar de diferentes maneras esa sensación de lo distinto, esa peculiaridad de lo religioso. Pero si falta Dios, si falta el deseo de Dios, eso se convierte en última instancia en algo carente de compromiso. En ese sentido no nos hallamos tanto en una crisis religiosa —las religiones proliferan— como en una crisis de Dios.

*Esta mañana deseaba asistir a la misa de los monjes en la iglesia de Montecassino. Me había retrasado y tenía mucha prisa. Mas, para mi desgracia, no se veía por ningún sitio a nadie capaz de ayudarme. Vagué como un ciego por este monasterio del tamaño de una ciudad, casi maldiciendo, sin lograr encontrar el dichoso camino. Había innumerables puertas a las que llamaba, pero todas ellas conducían a algún sitio, al vacío, pero no al objetivo que yo buscaba tan desesperadamente. ¿Se puede encontrar solo el camino hacia Dios, hacia la Iglesia?*

Completamente solo, desde luego que no. Forma parte de la esencia de lo cristiano —y realmente está incluido en el concepto de Iglesia— que nuestra relación con Dios no consiste exclusivamente en una relación íntima, hecha de mi yo y su Tú, sino también en ser interpelado, dirigido. El encuentro forma parte de cualquier camino de conversión. La Iglesia existe para que estén dentro de ella las personas que han buscado y hallado la puerta. Entre los distintos temperamentos siempre hay luego alguien con quien congeniar y que posea la palabra correcta para mí.

En cuanto personas, estamos ahí para que Dios venga a los seres humanos a través de otros seres humanos. Él viene siempre a las personas a través de otras personas. De la misma manera, también nosotros vamos a él a través de personas dirigidas por Él, en las que nos encuentra y nos abre a Él. Si sencillamente la lectura de las Sagradas Escrituras pudiera elevarnos hasta lo último, sería más bien un movimiento filosófico que no conlleva ese elemento de comunidad que es parte esencial de la fe.

*El emperador de Roma exigió a san Lorenzo que entregase los tesoros de la Iglesia. Poco tiempo después, Lorenzo, que sufrió martirio por ello, compareció ante el emperador y le mostró el ejército de pobres de la ciudad con las siguientes palabras: «He aquí el mayor tesoro de la Iglesia».*

La Sagrada Escritura nos dice que Cristo procedía de los pobres de Israel. Cuarenta días después del nacimiento, su madre hizo la ofrenda de los pobres, dándonos a entender que la mirada interior

se había abierto justo entre esas personas sencillas. Ellos no habían desfigurado la visión de conjunto con mil diferenciaciones, sino que conservaban la sencillez interna, la pureza, la sinceridad y la bondad que permiten ver.

Como es lógico, la Iglesia también necesita imprescindiblemente a los intelectuales. Necesita personas que le ofrezcan su vigorosa inteligencia. También precisa de personas generosas, ricas, dispuestas a poner la riqueza al servicio del bien. Pero también se nutre siempre de la gran base de personas que son humildes creyentes. En este sentido, su auténtico tesoro es la multitud de los que necesitan y dan amor: personas sencillas capaces de la verdad porque han seguido siendo niños, como dice el Señor. A través del decurso cíclico de la historia han conservado la visión de lo esencial y sustentan en la Iglesia el espíritu de la humildad y del amor.

*Con la venida de Cristo, dice la doctrina, se ha iniciado ya el «final de los tiempos». Con Él ha comenzado el «tiempo de la Iglesia», que durará hasta la nueva venida del Señor. ¿Qué significa esto? Dicho con otras palabras: ¿la suerte de este mundo y de los seres humanos está ligada a la de la Iglesia católica? O dicho con más mordacidad: sin la Iglesia, sin sus rezos y esfuerzos, ¿habría dejado Dios ya hace mucho que acabara el mundo?*

Creo que será mejor que dejemos abierto lo que Dios habría hecho o habría podido hacer. En mi opinión, desde un punto de vista empírico, es evidente que la Iglesia católica tiene una misión fundamental en el curso de la historia. Si su fe se desplomase y se viese obligada a declararse en bancarrota, se produciría, de hecho, una fractura en la historia y en la humanidad de efectos inimaginables.

Ya hemos visto cómo la crisis posconciliar quizá no desencadenó, pero indudablemente actuó como un enorme potenciador de la gran crisis del 68. En cualquier caso, su dramatismo es inconcebible sin ella. Y ahora esto es algo palpable, valga la expresión. Usted ha hablado con razón de asuntos más profundos, de la fuerza de la oración, de la fe, del amor. Gracias a ellos, Dios viene al mundo

para difundir en la humanidad un rayo de su luz. Si esta fuerza desapareciese, sería una catástrofe para la historia.

# Primera parte. Sobre Dios

*Señor cardenal, aunque con el progreso de las ciencias penetramos cada vez más en los misterios de la creación, en última instancia ésta seguramente siempre será un enigma para nosotros. ¿Por qué Dios no se plantó sin más y dijo: «¡Atención, todos! Voy a deciros ahora qué ocurrió exactamente y cómo funcionan las cosas aquí, en vuestra pequeña tierra»?*

La creación constituye, de hecho, un misterio, y cuanto más sabemos de ella, cuanto más se asoma la física a esa materia sutilmente estructurada, más misteriosa se vuelve. La historia de la humanidad, con su imponderabilidad y su impenetrabilidad, añade además un cúmulo de misterios.

Lógicamente no podemos explicar en última instancia el «porqué Dios lo hizo así». ¿Por qué permanece tan callado? ¿Por qué es tan débil en el mundo? Ésta es una pregunta que el creyente se planteará inevitablemente una y otra vez. O ¿por qué no es más claro, más rotundo? Por otra parte hemos de comprender que vivimos dentro de tina perspectiva finita. No nos ayudaría que ahora tuviéramos ante nosotros de repente el desciframiento total, una comprensión del mundo que superara nuestras capacidades. En realidad, hoy no nos queda otro remedio que intentar aceptar a Dios como es, y después extraer las oportunas consecuencias.

*¿Cuáles?*

Creo que adentrarse en la aventura de una historia no comprensible hasta el fin, pero sin duda sostenida y dirigida por su amor, nos facilita poco a poco la visión. De este modo, a nosotros, los hombres, nos ha sido encomendada la tarea adecuada. No se trata de conseguir un producto aritmético acabado, sino de recorrer un camino y aportar nuestra contribución personal al misterio y a la grandeza del mundo. Yo diría que se nos ha dado lo suficiente para vivir. Y el límite de nuestro conocimiento no sólo supone un reto, sino también un regalo. Nos lleva a la aventura del progreso, a

avanzar en el aprendizaje a medida que se ensancha nuestro horizonte. Ciertamente el requisito para esto es siempre el acto de humildad de inclinarnos ante un Dios al que no podemos comprender.

## 1. Sobre el hombre

*El teólogo Hans Urs von Balthasar —maravilloso nombre para un teólogo— opinaba que todas las cosas podían contemplarse desde una doble perspectiva, como hecho y como misterio. Visto como hecho, el hombre es un producto del azar al borde del cosmos. Pero visto como misterio fue deseado por Dios por amor a sí mismo. ¿Responde esto a la idea fundamental para poder aproximarse a la concepción cristiana del mundo y del hombre?*

Yo diría que sí. Al principio sólo percibimos simples hechos, aquello que es. Esto también es aplicable a la historia, que en el fondo podría haber sido diferente. Ciertamente nadie puede sentirse satisfecho con los meros hechos, aunque sólo sea porque nosotros mismos somos en principio un mero hecho y, sin embargo, sabemos también que tenemos y podemos ser algo más que una mera existencia producto de la casualidad. '

Por este motivo es imprescindible analizar lo que subyace a la pura facticidad y comprender que el ser humano no ha sido simplemente arrojado al mundo por un juego de la evolución. Detrás está que cada persona ha sido deseada. Cada persona es idea de Dios. Todo lo que en principio está ahí fácticamente alberga un plan y una idea, que es la que después da sentido también a la búsqueda de mi propia idea y a la unión con el todo y con el curso de la historia.

*¿Cada persona es idea de Dios? ¿Qué significa eso?*

Sí, tal es la convicción fundamental del cristianismo. Cuando la Sagrada Escritura presenta gráficamente la creación del hombre —con Dios el alfarero, que lo forma y le insufla el espíritu—, eso está pensado arquetípicamente para cada individuo. En los salmos el hombre dice: TÚ me has formado con barro, TÚ me has insuflado el

aliento. Aquí se expresa que cada persona mantiene una relación directa con Dios. Y, por tanto, todas desempeñan una función con sentido en el gran entramado de la historia universal, tienen el puesto que les ha sido asignado y gracias al cual pueden aportar algo insustituible a la historia global.

## El aliento de Dios

*Al principio la tierra estaba desnuda y vacía, Dios todavía no había traído la lluvia, se dice en el Génesis. Entonces Dios creó al hombre, para lo cual «tomó polvo del suelo y le insufló el aliento de la vida; y el hombre se convirtió en un ser viviente». El aliento de la vida: ¿es ésta la respuesta a la pregunta de dónde venimos?*

Creo que aquí hallamos un enorme simbolismo y una gran interpretación del ser humano. Según esto, el ser humano brota de la tierra y de sus potencialidades. En esta exposición se vislumbra algo parecido a la evolución. Pero no se queda ahí. Se añade algo que no procede simplemente de la tierra, ni tampoco es producto de un desarrollo posterior, sino algo radicalmente nuevo: el aliento del mismo Dios.

Lo esencial de esta imagen es la dualidad de la persona. Muestra tanto su pertenencia al cosmos como su relación directa con Dios. La fe cristiana afirma que lo que aquí se dice del primer hombre es aplicable a cada ser humano. Que cada individuo tiene un origen biológico por una parte, pero por otra no es el mero producto de los genes existentes, del ADN, sino que procede directamente de Dios. El ser humano lleva el aliento de Dios. Ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, es capaz de superar lo creado. Es único. Está en los ojos de Dios y unido a Él de manera especial. Con el ser humano se introduce realmente en la creación un nuevo aliento, el elemento divino. Ver este particular ser creado por Dios es muy importante para percibir la unicidad y dignidad de la persona y, con ello, la razón de todos los derechos humanos. Confiere al ser humano el respeto a sí mismo y a los demás. En él está el aliento de

Dios. No es una mera combinación de materiales, sino una idea personal de Dios.

*El primer ser humano al que Dios insufla su aliento se llama Adán. El nombre es la denominación hebrea de 'persona', pero al mismo tiempo constituye también un juego de palabras con Adana, 'tierra de labor'. Para este hombre el Señor creó, según se dice, un jardín en el Edén. ¿Expresa esta imagen simbólica cuál es nuestro destino?*

Al menos nos permite forjarnos una idea de él. El jardín simboliza la creación incólume y la existencia segura. Allí la creación no es destruida o mal utilizada, sino cuidada y preservada —y sucesivamente formada desde el espíritu—. Esta imagen representa en conjunto la amplitud, la alegría y la seguridad de la creación. Dice que Dios nos pensó para vivir en íntima armonía con la creación y para disfrutar de esa seguridad que proporciona el estar con Él. En este sentido, recoge realmente ambas determinaciones, ser guardián de la creación y estar al mismo tiempo en comunicación directa con Dios para compartir con Él la creación.

*El Génesis nos enseña que la creación es un proceso. Todo sucede paso a paso. «No es bueno», consideró Dios en dicho proceso, «que el hombre esté solo. Démosle ayuda y compañía.» Y así el Señor creó primero a partir de la tierra todo tipo de animales del campo y todos los pájaros del cielo y los mostró al hombre para que decidiera cómo los había de llamar.*

*En realidad, una buena ocasión para hablar también de los animales, nuestros acompañantes más cercanos. Adán dio nombre a cada uno de ellos. ¿Podemos utilizar a nuestros animales e incluso comerlos?*

Ésta es una cuestión muy seria. En cualquier caso, nos han sido dados para cuidarlos, no para tratarlos a nuestro antojo. Los animales son asimismo criaturas de Dios, si no con el mismo carácter directo que el hombre, sí seres que Él ha querido y que

nosotros hemos de respetar como acompañantes de la creación y como elementos esenciales de la misma.

Respecto a la cuestión de si se puede matar y comer animales hay una curiosa disposición en la Sagrada Escritura. Podemos comprobar que al principio se habla de las plantas como alimento del ser humano. Sólo tras el diluvio, es decir, tras la nueva ruptura entre el ser humano y Dios, se deja a criterio de la persona comer carne. Es decir, que se añade un ordenamiento secundario y que, además, se comunica como tal. En cualquier caso, aunque a uno le duela que usemos a los animales de esta forma, tampoco deberíamos desembocar en una especie de culto sectario a los animales.

Al ser humano también se le ofrece esa posibilidad. Ha de manifestar siempre respeto a dichas criaturas, pero también saber que no le está vedado alimentarse de ellas. Ciertamente la utilización industrial en la que se ceban gansos para conseguir un hígado lo más grande posible o el confinamiento de gallinas hasta convertirlas en caricaturas de animales, esa degradación de lo viviente a mercancía, me parece realmente opuesta a la convivencia entre el ser humano y el animal que trasluce la Biblia.

*Sin embargo, el propio mundo animal es una creación de notable crueldad. Todo el mundo sabe que, en un abrir y cerrar de ojos, gatitos juguetones pueden cazar, torturar y matar a sus congéneres. Sólo sale adelante el que evidentemente tiene mayores posibilidades de exterminar a los demás.*

De hecho, uno de los enigmas de la creación es la existencia aparente de una ley de la crueldad. El escritor católico Reinhold Schneider, que tendía a las depresiones, expuso todas las atrocidades de la naturaleza y del mundo animal con la mirada realmente microscópica del enfermo. Eso casi lo arrastró a desesperar de Dios y de la creación.

La fe de la Iglesia ha dicho siempre que la alteración que supone el pecado original influye asimismo en la creación. La creación ya no

refleja la pura voluntad de Dios, el conjunto está, en cierto modo, deformado. Aquí nos encontramos ante enigmas. En cualquier caso, los peligros del ser humano están ya prediseñados en el mundo animal.

## Sobre hombres y mujeres

*Ahora viene en el Génesis el instante que quizá convierte el mundo en un mundo humano. Se desarrolla el principio de lar compañía y la Biblia expresa ese acto con una imagen muy bella: «Pero para Adán no se hallaba ayuda o compañero», se dice. Entonces Dios sumió a Adán en un sueño profundo, cogió una de sus costillas y rellenó el hueco con carne. Dios el Señor creó de la costilla una mujer y se la llenó a Adán. Entonces el hombre dijo: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne». En el futuro, el hombre abandonaría a su padre y a su madre y se entregaría a su mujer y los dos se convertirían en una sola carne. Adán, es decir, literalmente 'el ser humano', llamó a su mujer Eva. Eva significa 'vida', y así Eva se convirtió en la madre de todo lo viviente. A lo mejor los hombres no han sabido asimilar hasta hoy esta donación de huesos, pero esta imagen cifrada parece albergar un gran misterio.*

He aquí otro de los grandes símbolos primigenios que nos ofrece la Biblia para que a través de ella podamos vislumbrar cuestiones difíciles de conceptualizar. En primer lugar, revela la igualdad existencial entre hombre y mujer. Ellos son una criatura y tienen una dignidad humana. Desde luego, constituye una excelente exposición sobre la dignidad igual. El otro punto es la referencia mutua, que se manifiesta en la herida existente en nosotros y que nos conduce al otro.

La imagen que hallamos aquí, en la Escritura, atraviesa con variaciones la historia de todas las religiones. También Platón recoge el mito de que la persona fue dividida y que de ahí surgieron el hombre y la mujer. Visto así, cada uno es sólo una mitad —de ahí que siempre busque su otra mitad—. La traducción «costilla» no es

segura. Acaso encierre el simbolismo de que el ser humano se divide y ha sido creado para el otro. El hombre para la mujer, la mujer para el hombre. Están buscándose entre sí para recobrar la totalidad.

*¿Y esta totalidad no puede alcanzarse de otra manera?*

La persona ha sido creada para necesitar al otro, para superarse a sí misma. Necesita el complemento. No ha sido creada para estar sola, lo bueno para ella no es la soledad, sino la comunidad. Tiene que buscarse y encontrarse en el otro.

A este texto del Génesis le siguen las palabras proféticas de que por eso el hombre abandonará padre y madre y se hará una carne con la mujer. Serán una carne juntos, un ser humano unido. Ahí dentro está contenido todo el drama de la necesidad de los sexos, de la referencia mutua, del amor. Además, añade que ambos están ahí para darse el uno al otro, para revitalizarse a sí mismos y finalmente consagrarse a esa nueva vida. En este sentido contiene el misterio del matrimonio y, en el fondo, también el de la familia.

*A veces cabría pensar que las mujeres, casi como segunda tentativa, como creación mejorada, han salido mejor que los hombres. Parecen ser no sólo los seres humanos más bellos, sino quizá también los más evolucionados.*

No me gustaría abordar esta disputa. Que a las mujeres se les han concedido dones especiales, que en cierto sentido son más sufridas y fuertes, es indiscutible. Que precisamente ellas con esa forma especial de capacidad de amar que se les ha dado, puedan llevar en su seno a otro ser humano y darle carne y sangre, confiere a la mujer una distinción especial y una grandeza completamente propia. Por lo demás, los seres humanos, tanto hombres como mujeres, deberíamos confiar en Dios e intentar cumplir unidos todo lo que implica ser personas.

*La cuestión es si hombre y mujer no serán quizá dos seres esencialmente diferentes.*

Sí, pero queremos oponernos a ella. Se trata de un mismo ser humano. Y como el cuerpo no es sólo un añadido externo a la persona, la diferencia física naturalmente es una diferencia que penetra a toda la persona y determina, por así decirlo, dos formas de ser persona. Creo que hay que oponerse tanto a las falsas teorías igualitarias como a las falsas teorías diferenciales.

Es falso querer medir a hombres y mujeres por el mismo rasero y decir que esa diminuta diferencia biológica no significa absolutamente nada. Ésta es la tendencia hoy predominante. Personalmente me sigue estremeciendo aún que se pretenda convertir a las mujeres en soldados como los hombres; que ellas, que siempre han sido las guardianas de la paz y a quienes hemos visto oponerse al deseo masculino de pelear y guerrear, vayan ahora por ahí con ametralladoras, demostrando que pueden ser igual de belicosas. O que las mujeres también posean ahora el «derecho» de recoger las basuras y de bajar a la mina —lo que en realidad no deberían hacer por su propia dignidad, por respeto a su grandeza, a su mayor cualidad diferencial—, un derecho que ahora se les impone en nombre de la igualdad. En mi opinión, ésta es una ideología hostil al cuerpo y maniquea.

*Sin embargo, no es un invento de nuestro tiempo.*

Platón dijo que había que llevar a hombres y mujeres a los mismos cuarteles, que tenían que hacer todos lo mismo porque la biología no contaba. Que lo único que importaba en el ser humano era el espíritu, y que cuando nacieran niños se les condujese a un hogar infantil estatal. En el fondo, esta teoría de la igualdad es espiritualismo, una especie de desprecio al cuerpo, que se niega a reconocer que precisamente el cuerpo es la persona misma. Por eso, en mi opinión, este tipo de igualitarismo, en lugar de elevar a la mujer, la priva de su grandeza. Al masculinizarla, la arrastra, rebajándola hasta el ámbito de lo banal.

Lógicamente también existe por otro lado una falsa ideología de la diferencia. Ésta posibilitó que se considerase a las mujeres como seres inferiores, dedicadas únicamente a cocinar y limpiar, mientras

que los señores de la creación hablaban y guerreaban y se sentían una casta dedicada a lo más elevado. Por eso las mujeres fueron consideradas solamente carnales, sensuales, negadas para lo espiritual, para lo creativo y qué sé yo qué cosas más. Con esto, la ideología de la diferencia se eleva a la naturaleza de casta. Esta idea impide percibir el carácter único de la creación divina, que, a pesar de sus diferencias, es unitaria y complementaria.

*No pocas veces las parejas terminan en una contienda específicamente de género.*

Hombre y mujer se pertenecen mutuamente. Poseen dones que han de desplegar para de ese modo hacer aflorar y madurar al ser humano en toda su amplitud. Sabernos que esa diferencia dentro de la unidad entraña tensiones y puede desembocar en intentos de ruptura. Esto también sucede en cualquier amistad. Cuanto más cercano se está, más fácil es tirarse de los pelos.

El amor es una exigencia que no me deja intacto. En él no puedo limitarme a seguir siendo yo a secas, sino que he de perderme una y otra vez al ser desbastado, al ser herido. Y precisamente esta herida para sacar a relucir mis mejores posibilidades forma parte, en mi opinión, de la grandeza, del poder curativo del amor. En este sentido, no se debe imaginar un amor puramente romántico, que cae del cielo sobre ambos cuando se han encontrado y que a partir de entonces todo irá sobre ruedas.

El amor hay que entenderlo como pasión. Sólo cuando se está dispuesto a soportarlo como pasión, aceptándose siempre de nuevo el uno en el otro, madurará una pareja para toda la vida. Si, por el contrario, cuando las cosas se ponen críticas se dice que hay que evitarlo y se separan, tino prácticamente se priva de la verdadera oportunidad que ofrece la convivencia entre hombre y mujer y, por tanto, de la realidad del amor.

## Más allá del Edén: el pecado original

*Ya hemos hablado de una cierta alteración en la creación. La teoría del pecado original, que fue elaborada por san Agustín, subyace a esta suposición. Debido a su dureza, fue muy discutida y lo sigue siendo incluso en el seno de la Iglesia. La historia dice que, debido al pecado de Adán, que se apartó de Dios y comió del árbol del Bien y del Mal tentado por Eva, la muerte y el pecado irrumpieron en el mundo. El Génesis afirma incluso que, de repente, los seres humanos tuvieron miedo de Dios. ¿Puede considerarse tajantemente el pecado original la característica esencial de la persona?*

Tajantemente no, pero sí se trata de una realidad cuyo presente podemos percibir, aunque sólo sea su origen a través de símbolos. Un amigo mío, ya fallecido, una persona muy crítica, me comentó en cierta ocasión: «Bueno, con tantos dogmas tengo dificultades. Pero hay algo que desde luego no necesito creer, porque lo vivo todos los días: el pecado original».

En nuestras reflexiones sobre el ser humano aparecerá siempre una línea de fractura, una cierta perturbación en la persona, que no es la que podría ser. Esta perturbación se nos manifiesta en el Génesis como la fecha de comienzo de la historia, por así decirlo. En el Antiguo Testamento todavía no se dedujo de ello la teoría del pecado original, pero a partir de ahí sí que fue tomando cuerpo con claridad creciente la idea de que las personas siempre tienden al mal. Y el Dios bíblico mismo dice antes y después del diluvio: «Ya veo, son carne, son débiles, tienden al mal».

La teoría del pecado original fue elaborada por san Agustín, es cierto, pero su contenido esencial ya figura en la Epístola a los Romanos de san Pablo. Pablo relee la historia del Génesis a la luz de Cristo. Y comprende que esa historia del comienzo cuenta toda la historia. Desde el principio había existido en el ser humano ese orgullo de poseer la clave del conocimiento, de no necesitar a Dios y también de tener la clave de la vida, de no tener que morir, y así sucesivamente. El alejamiento de Dios provoca el ocultamiento de

Dios. La confianza del amor se convierte de pronto en miedo al Dios peligroso y demasiado poderoso.

*¿Significa esto que el ser humano ha estado dominado desde el principio por la obsesión de saber y que ahí reside toda su desgracia?*

Al menos para san Pablo, la narración del Génesis indica que esa perturbación existió de manera misteriosa desde el principio. Es un hallazgo de la historia humana, con el que tenemos que contar. Pero este hallazgo sólo pudo expresarse y pensarse plenamente en el momento en que apareció la fuerza contraria. Sólo después de que viniera Cristo y diera el paso opuesto, se pudo soportar lo otro, admitiendo que era así.

A la Epístola a los Romanos se añade además la Epístola a los Filipenses (capítulo segundo), donde hay un himno cristiano primitivo encontrado por san Pablo. Según él, Adán se moviliza para apoderarse de la llave del conocimiento y lograr de ese modo lo que Dios se había reservado. Pretende elevarse casi a la altura de Dios y no necesitarle.

Dios, a su vez, recorre el camino opuesto bajando en Cristo a la miseria del ser humano y a la muerte en la cruz. Con ello vuelve a abrirnos la puerta que nos permite retornar a Dios y nos hace reconocer el orgullo como el auténtico núcleo de todos los pecados. Al mismo tiempo, comparte el sufrimiento para conducirnos de nuevo a la comunidad familiar con Dios. Por eso creo que no se debe leer nunca el Génesis sin pensar al mismo tiempo en la historia de Cristo.

*Pero el pecado original no ha sido eliminado del mundo desde la muerte de Cristo en la cruz.*

No, eso lo comprobamos todos, sigue ahí. Pero lo que antes sólo era una barrera enigmática y un obstáculo insalvable, encuentra su respuesta en la fuerza del perdón divino. Ello hace que nuestras obras, nuestra vida, nuestro comportamiento no sean insignificantes,

pero los sitúa en otro contexto, presentándonos con ello un modelo de vivir la fe que, al acompañar a Cristo por así decirlo, constituye también la forma de superar esas alteraciones.

*Pero Dios no sólo excluyó a Adán y Eva del perdón santificante, sino a todo el género humano. ¿Por qué? ¿Qué culpa tenemos nosotros, las generaciones posteriores?*

He aquí la gran pregunta: ¿cómo hay que entender realmente esas palabras sobre la herencia, sobre la presencia continuada de esa perturbación? Seguro que también aquí se atascan en algún momento nuestras respuestas. Pero permítame usted recoger esas palabras clave suyas del perdón santificante.

La pérdida de ese perdón supone una alteración en la relación. La relación original con Dios, llena de confianza, viva, que al mismo tiempo sana las relaciones interpersonales, se quiebra, la relación se altera, Dios se torna oscuro. Nosotros nos escondemos de Él, y por haber construido tan bien nuestros propios escondrijos, dejamos de verle.

En esa alteración de la relación, en ese mundo de relación alterada, entramos al nacer. Y entonces vemos que la Biblia expone magníficamente cómo, tras el pecado original, en la conversación con Dios, Adán y Eva se lanzan recriminaciones mutuas, echándose la culpa el uno al otro. Es decir, que la perturbación de la relación con Dios los enfrenta en el acto. Porque quien está enojado con Dios lo está también con el otro.

La pérdida del perdón santificante como núcleo del pecado original quiere decir, por tanto, que la relación se ha alterado, convirtiéndose en componente del entramado histórico humano. Precisamente porque no somos culpables individualmente, sino que entramos en esa alteración de la relación, necesitamos a alguien que la corrija de nuevo. Y como Dios no desea simplemente martirizar o torturar a los seres humanos o castigarlos positivamente, Él mismo se convierte en el restablecedor de la relación, superando de ese modo la perturbación. Nada más decir pecado original, una relación

perturbada a la que somos arrojados, debemos añadir siempre que Dios comenzó enseguida a restablecer y sanar de nuevo la relación. Si abordamos el concepto de pecado original sin esta respuesta de Dios, caemos realmente en el absurdo.

*Entonces se les abrieron los ojos a ambos, prosigue la Biblia, «y viendo que estaban desnudos, recogieron hojas de parra y se hicieron delantales con ellas». Creo que es impensable que un mito tan antiguo y elemental tenga algo que ver con una moral mojigata, ¿no?*

No, seguro que no. Ahí se manifiesta que el ser humano, que ya no goza del resplandor de Dios y tampoco ve ya a los demás a la luz de dicho resplandor, también está desnudo ante el otro y ya no son capaces de aceptarse mutuamente. También aquí se resiente la normalidad de las relaciones. Nosotros nos ocultamos unos de otros detrás del vestido —o tenemos que acreditarnos socialmente a través de él—. El vestido es, pues, una representación simbólica de la mismidad, con la que deseamos volver a restablecer externamente la dignidad herida en nuestro interior.

La teología o filosofía del vestido inherente a todo ello alude también, sin duda, a una visión antropológica profunda sobre la que, en mi opinión, aún es preciso reflexionar en detalle. Pero seguro que no se trata simplemente de establecer una moral mojigata como consecuencia del pecado original.

## Sobre el alma

*Uno de los interrogantes fundamentales del ser humano es no sólo de dónde venimos, sino también cómo somos. San Agustín plasmó esta añoranza. En conjunto, su interés, mucho antes de Sigmund Freud, se centró sobre todo en dos cuestiones, como él mismo reconoce: «Quiero conocer a Dios y el alma, nada más».*

*La historia de la creación diferencia aquí dos grandes reinos. El reino de las cosas corpóreas y el reino de los espíritus. El ser humano ocupa el centro, participando por tanto de ambos reinos.*

*Está compuesto de cuerpo y alma, de cuerpo y espíritu. Y su alma es un ente espiritual. Dicho en pocas palabras, ¿es ésta la dotación básica del ser humano?*

En cierto modo. El ser humano es ese puente. Ese encuentro del mundo material y espiritual, hecho que le confiere un rango especial en todo el entramado de la creación.

A través de la persona, la materia se eleva al ámbito espiritual, y gracias a esta unión compatibiliza ambas cosas entre sí. La materia ha dejado de ser una cosa junto a la que el espíritu estaría inseparable e inmiscible. La unidad de la creación se manifiesta precisamente en la unión de ambas cosas en el ser humano. Esto le confiere una función muy destacada, concretamente la de ser uno de los soportes de la creación, encarnar en sí el espíritu y viceversa, contribuir a elevar la materia hacia Dios, contribuyendo de este modo a la gran sinfonía global de la creación.

*El código genético del ser humano está prácticamente descifrado. Pero seguramente los científicos aún tendrán que plantearse otras cuestiones: ¿dónde reside nuestra alma? ¿Lo sabe la fe?*

Al igual que no se puede ubicar geográficamente a Dios en lugar alguno, ya sea más allá de Marte o en cualquier otro sitio, tampoco se puede radicar geográficamente el alma, ni en el corazón, ni en el cerebro, como hicieron las dos grandes corrientes antropológicas de la antigüedad. El alma es diferente. No se puede fijar en el cuerpo, sino que penetra en la persona entera. El Antiguo Testamento desplegó una rica simbología espiritual. Habla del hígado, de los riñones, del claustro materno, del corazón, es decir, de los órganos más diversos. Todo el cuerpo está presente, valga la expresión, en las funciones espirituales. Los órganos expresan simbólicamente aspectos del ser humano y de su alma, pero también muestran que el cuerpo está animado y que el alma en conjunto se expresa de manera específica. En este sentido cabría afirmar que existen puntos de concentración, pero no una geografía del alma.

*La conciencia, que a veces tanto nos atormenta, ¿forma también parte del alma? ¿O la conciencia, como creen algunos, nos ha sido inculcada por la educación?*

Como es natural, la conciencia en su funcionamiento es algo vivo. De ahí que pueda atrofiarse o madurar en el individuo. Es innegable que el funcionamiento concreto de la conciencia también viene determinado por las realidades sociales que me rodean. El entorno social ofrece las ayudas para que despierte y se conforme, pero también los peligros que la embotan o le señalan una dirección equivocada capaz de generar una falsa conciencia, por así decirlo, ya sea escrupulosa, ya sea laxa.

*¿Existen personas sin conciencia?*

Me atrevo a decir que es imposible que un ser humano mate a cualquier otro y no sepa que eso está mal; de algún modo lo sabe. Es imposible que una persona que vea a otra en extrema necesidad no sienta que debería hacer algo. En el hombre existe una llamada primigenia, una sensibilidad primigenia para lo bueno y para lo malo.

Incluso cuando se intentó inculcar a los miembros de las SS que había que matar por la raza germánica y que, en consecuencia, era bueno, y cuando Goering dijo que nuestra conciencia se llama Adolf Hitler y que sólo él era la norma, esa gente también sabía que no era algo bueno. A este respecto, esas situaciones elementales de vulneración de la humanidad ponen de manifiesto una vez más que la persona posee realmente un conocimiento elemental profundísimo e íntimo. En este contexto, la moral no es sólo algo que se le ha inculcado externamente, sino que, en cuanto diferenciación fundamental entre el bien y el mal, forma parte de su bagaje espiritual.

*En un pasaje de la santa misa se dice: «Mas di sólo una palabra, y mi alma quedará sana». ¿Puede Dios curar nuestra alma?*

En última instancia, solamente Él, sí. Pero para que sane, Él también ha colocado a nuestro alrededor fuerzas curativas. A este

respecto, hay que recordar de nuevo que nuestra relación con Dios se desarrolla a través de personas. Dios quiso venir a nosotros a través de personas —y a través de ellas pronuncia en el sacramento de la penitencia la palabra que sólo Él puede pronunciar—. En última instancia, sólo Dios puede perdonar el pecado, porque en definitiva está dirigido contra Él.

Ciertamente las curaciones también necesitan siempre la colaboración y apoyo de los demás, su disculpa, su aceptación, su bondad. Sólo dentro de un proceso de unión semejante, iluminado por la fe divina, provoca Dios las curaciones que necesitamos.

*Los críticos de la fe que hablan del balance global devastador del cristianismo para la civilización consideran que la idea del pecado original y otras semejantes ponen de manifiesto los «defectos congénitos de una religión universal envejecida». Consideran dichas ideas meras invenciones que además resultan despreciativas para el ser humano, pues nos inoculan el sentimiento de estar «corrompidos».*

*Y la filosofía moderna de la vida afirma: «Tú lo consigues todo solamente con quererlo; no te preocupes, vive». La doctrina fundamental cristiana de la desgracia del pecado y la penitencia parece bastante debilitada. Casi nadie la echa de menos.*

Es lo mismo que decía Nietzsche, que el cristianismo es una religión del resentimiento, de los desfavorecidos, de los que se vengan declarando la grandeza del ser insignificante y trastocan las jerarquías enalteciendo, no a los fuertes, sino a los que sufren. En ese sentido, es la filosofía de los esclavos que se vengan lastrando al ser humano con el pecado.

La idea de que el cristianismo te convierte en siervo y que la Iglesia nos mantiene en su poder convenciéndonos del pecado y presentándose luego como instancia de perdón está muy extendida. Es cierto que cuando Dios desaparece del campo de visión del ser humano, lógicamente también el pecado pierde su sentido. Porque si Dios no me interesa, si Él no se interesa por mí, tampoco puede

existir una relación perturbada con Él, porque no existe ninguna en absoluto. Con ello, el pecado parece en principio eliminado. Y en un primer momento cabría pensar que la vida volverá a ser muy divertida y fácil, adoptando, valga la expresión, dimensiones de opereta.

Sin embargo, muy pronto se pone de manifiesto que el instante de opereta de la existencia dura muy poco. Aunque el individuo ya no desee saber nada más del pecado y se haya librado aparentemente de esta plaga en su conciencia, se da cuenta de que la culpa existe. En última instancia no puede discutir que entre tú y yo hay cuentas desequilibradas y que haya que saldar las deudas. Ahora también entran en el campo de visión las culpas colectivas.

Examinemos el panorama actual. Aunque el pecado contra Dios ha sido ampliamente eliminado de la conciencia, podemos enumerar con mayor énfasis las culpas de la historia —el pueblo alemán digiere con esfuerzo su cuenta deudora y sufre por ello—, de manera que solucionar el problema no es tan fácil. Negar a Dios y el deseo de Dios puede eliminar el concepto de pecado, pero no la problemática del ser humano subyacente.

## Sobre la libertad

*Según la doctrina cristiana los dones son regalos de Dios para la vida. Para que a uno le vaya bien. ¿Es la libertad un don o más bien una gracia de Dios?*

Por gracia entendemos un donativo de Dios al ser humano. Dios se ocupa de él de una forma nueva, específica, proporcionándole algo que, por así decirlo, no está contenido en la creación. La libertad, por el contrario, pertenece a la constitución de la creación, a la existencia espiritual del ser humano. Porque no hemos sido organizados y predeterminados según un modelo concreto. La libertad existe para que cada uno pueda diseñar personalmente su vida y, con su propia afirmación interna, recorrer el camino que

responda a su naturaleza. En este sentido yo no consideraría la libertad una gracia, sino más bien un don de la creación.

*Sin embargo, el verdadero valor de esta libertad parece cuestionable. Porque si uno se obstina y se toma la libertad de hacer algo que disgusta a Dios, es castigado para toda la eternidad.*

Bueno, ¿qué significa realmente castigo en el lenguaje divino? ¿Es algo que se le impone a alguien por hacer su propia voluntad? No, el castigo es la situación en la que entra el ser humano cuando se aleja de su auténtica esencia. Cuando, por poner un ejemplo, mata a alguien. O cuando no respeta la dignidad de otra persona, cuando le da la espalda a la verdad, y así sucesivamente. Porque entonces el individuo utiliza su libertad, sí, pero también abusa de ella. Destruye y pisotea entonces aquello para lo que ha sido creado, el concepto de su existencia, destruyéndose de ese modo a sí mismo.

Libertad significa aceptar por propia voluntad las posibilidades de mi existencia. Pero esto ni por asomo supone que sólo exista entonces un sí o un no. Porque por encima del no también se abre una infinita gama de posibilidades creativas del bien. Así que, en el fondo, la idea de que rechazar lo malo implica arrebatarme la libertad, constituye una perversión de la libertad. En efecto, la libertad sólo encuentra su espacio creativo en el ámbito del bien. El amor es creativo, la verdad es creativa: sólo en este ámbito se me abren los ojos, y conozco muchas cosas.

Si observamos la vida de grandes personajes, de los santos, vemos que en el curso de la historia crean nuevas posibilidades para el ser humano que una persona internamente ciega jamás habría percibido. Dicho con otras palabras: la libertad despliega todos sus efectos cuando hace aflorar lo no descubierto y lo descubrible en el gran ámbito del bien, ampliando de ese modo las posibilidades de la creación. Se pierde cuando sólo cree confirmar la propia voluntad diciendo no. Porque entonces se ha utilizado la libertad, pero al mismo tiempo se ha deformado.

## 2. Sobre Dios

*Vayamos al fondo del asunto, como usted lo denomina, al origen y meta de la vida, a dios. La profesión de fe del cristianismo comienza con la frase: «Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra…». Aunque los cristianos, en la mayoría de los casos, no creen en un poder superior, en una naturaleza superior.*

Ese «creo» es un acto consciente del «yo». Un acto que engloba voluntad y discernimiento, iluminación y guía, que me han sido dadas. En esto consiste la confianza o también la difusión, ese salir de sí mismo para remitirse a Dios. Y esta remisión no se dirige a un poder superior, sino al Dios que me conoce y me habla. Que realmente es un yo —aunque muy superior—, al que puedo acercarme y que se me acerca.

*¿A qué se refiere usted cuando dice que Dios es también un «yo»?*

Lo digo en el sentido de que es persona. Dios no es la matemática general del universo. No está, si me permite la expresión, embutido en el mundo a modo de espíritu. Tampoco es una armonía imprecisa de la naturaleza o un «infinito» superior a cualquier ponderación, sino el creador de la naturaleza, el origen de la armonía, el viviente, el Señor.

*Un momento, por favor, ¿cree usted acaso que Dios es una persona? ¿Que puede oír, ver, sentir…?*

… sí, Dios tiene lo esencial de aquello a que nos referimos con persona, es decir, conciencia, conocimiento y amor. Es, por tanto, alguien capaz de hablar y de escuchar. Esto es, creo, lo esencial de Dios.

La naturaleza puede ser admirable. El cielo estrellado es grandioso. Pero queda reducido a una admiración impersonal, porque en última instancia me convierte también a mí en un pequeño elemento de una máquina gigantesca.

El verdadero Dios, sin embargo, es más que eso. No es sencillamente la naturaleza, sino que la precede y la sustenta. Es un ser capaz de pensar, hablar, amar y escuchar. Y Dios, nos dice la fe, es por naturaleza relación. A eso nos referimos cuando lo consideramos uno y trino. Por ser relación en sí, puede crear seres que son asimismo relación y que pueden remitirse a Él porque Él se ha remitido a ellos.

*«Quien acepta este credo», dijo usted en cierta ocasión, «renuncia a la legalidad del mundo en el que vive.»*

Aludía a que el misterio de la resurrección de Cristo nos eleva por encima de la muerte. Lógicamente, por nuestra condición de seres humanos vivimos siempre en este mundo sometidos a las leyes naturales. En la naturaleza rigen la muerte y la vida. Pero en Cristo vemos que la persona es algo definitivo. No es sólo un elemento en el gran proceso del nacimiento y de la muerte, sino que es y seguirá siendo un objetivo propio de la creación. En este sentido, el ser humano ha sido arrancado del simple remolino del eterno perecer y nacer e introducido en la estabilidad del amor creador de Dios.

*¿Por qué se simboliza a Dios con un triángulo desde cuyo centro nos mira fijamente un ojo?*

El triángulo es un intento de representar el misterio de la unidad trinitaria. El ser humano quiere expresar con ello que ese carácter tripartito se convierte en una realidad única y que la triple relación amorosa se funde en una unidad suprema.

El ojo es el símbolo del conocimiento, antiquísimo y propio de la historia de las religiones. Indica que Dios es el Dios que ve, y la persona vista, a su vez, se convierte en alguien que ve a través de Dios.

Lógicamente, este símbolo también entraña peligros. Durante la Ilustración representó un gran papel en el alejamiento de Dios. Porque uno quiere librarse de un Dios que me ve inexorablemente en todas partes, que no me permite en sitio alguno mi mismidad —

mi privacy, diríamos hoy—. Es decir, considerarlo una amenaza, un peligro que se arrebata mi libertad, es una interpretación errónea y constituye una contrafigura de Dios. La simbología del ojo está bien entendida cuando expresa la eterna dedicación, mando me dice: «Yo nunca estoy solo, siempre hay alguien que me quiere, que me coge y me sostiene».

*En la tradición judía se habla de que Dios, antes de crear el mundo, sólo existía de manera latente. En consecuencia, Dios necesitaba el mundo para convertirse en lo que es. ¿Porque cómo podría existir un rey sin pueblo? ¿Cómo podría amar Dios si no hay nadie a quien amar? La pregunta es: ¿qué había realmente antes del principio? ¿Quién creó a Dios?*

Esta es una de las muchas ideas que proceden de la tradición judía. Pensamientos parecidos también aparecieron mas tarde en la mística cristiana, por ejemplo en el maestro Eckart. Pero no responden al ideal bíblico, como si Dios sólo se convirtiera en Él mismo creando algo. No, el Dios cristiano, el Dios que se nos revela, es Dios. «Yo soy el que soy», dice. Por esto huelga también extenderse en otras preguntas, como por ejemplo: ¿quién le ha creado y quién creó luego al que creó a ése y así sucesivamente? O también: ¿es el espíritu creador la plenitud del ser, que está más allá del nacimiento y de la muerte?

Yo creo que cabría formularlo así: la propia realidad en sí es creativa. Dios no necesita al mundo. Esto lo ha subrayado siempre con mucho énfasis la fe cristiana y también el Antiguo Testamento. Al contrario que los dioses que necesitan a las personas para mantenerse y alimentarse de ellas, Dios, en sí mismo, no las necesita. Es el Uno, el Eterno, el Ser Pleno. La fe trinitaria nos dice que es Aquel que ama en sí, en ese eterno círculo del amor que representa al mismo tiempo la suprema unidad y también la alteridad y la unión vital.

Por otra parte, el pensamiento «Dios es amor» conlleva la pregunta: ¿quién es amado? Ésta se resuelve en la trinidad de Dios, que se entrega convertido en Hijo y que se devuelve convertido en Espíritu

Santo. Es decir, que la creación es, en este sentido, un acto muy libre, y así lo ha subrayado siempre la tradición cristiana (y con ella los sectores fundamentales de la tradición judía): la creación no supone obligación alguna para Dios, sino que es un acto de libertad.

*¿Pero por qué tendría que asumir Dios esta aventura de la creación del mundo y del ser humano?*

A Romano Guardini, que percibió todo lo triste de la creación y se preguntó por qué lo hacía si en realidad podía prescindir de ella, le atormentó terriblemente esta pregunta. Nosotros no podemos contestarla. Sólo aceptar que Él, pese a todo, así lo quiso; quería una criatura a su imagen y semejanza, capaz de conocerle, ampliando de ese modo, valga la expresión, el radio de su amor. Los antiguos intentaron expresarlo con una idea filosófica: «El bien lleva en su seno el afán de participarse». En ese sentido Dios, que es la pura bondad, se desborda. Tampoco existe una respuesta definitiva a esto. Sin embargo, lo esencial es que la creación es una donación libre y no una necesidad de Dios, pues, de lo contrario, sólo sería medio Dios, y por tanto únicamente una esperanza a medias.

## ¿Dios es hombre o mujer?

*¿Dios es hombre o mujer?*

Dios es Dios. No es ni hombre ni mujer, sino que es Dios por encima de todo. Es la Alteridad Absoluta. Yo creo que es muy importante consignar que la fe bíblica siempre tuvo claro que Dios no es ni hombre ni mujer, sino precisamente Dios, y que el hombre y la mujer le copian. Los dos descienden de Él y las potencialidades de ambos están contenidas en Él.

*Pero el problema es que la Biblia, habla de Dios como padre, representándolo con una imagen masculina.*

En primer lugar hemos de reconocer que, efectivamente, la Biblia utiliza en la oración la imagen del padre y no de la madre, pero en las imágenes sobre Dios siempre le ha añadido atributos femeninos.

Por ejemplo: cuando se habla de la «compasión» de Dios en el Antiguo Testamento, no se menciona el vocablo abstracto «compasión», sino un término corporal, Rachamin, el "seno materno" de Dios, que representa la compasión. El significado espiritual de esta palabra simboliza también la maternidad divina. Todas las expresiones gráficas que se utilizan sobre Dios en la Biblia dejan claro, en ese mosaico de imágenes, que hombre y mujer proceden de Él, que los creó a ambos. En consecuencia, ambos están en Él, y sin embargo Él está al mismo tiempo por encima de ambos.

*Queda la pregunta de por qué esto no se expresa en la oración.*

Sí, ¿por qué la oración se refiere rígidamente a padre? Y la siguiente pregunta, aún más profunda: ¿por qué Dios ha venido a nosotros como «hijo»? ¿Por qué al encarnarse Dios se hizo hombre? ¿Y por qué este hijo de Dios nos enseñó a su vez a llamar junto con Él Padre a Dios, de forma que esa designación ya no es solamente un símbolo que podría superarse en el curso de la historia de la fe, sino una palabra que puso en nuestra boca el propio Hijo?

*¿Usted lo sabe?*

Me gustaría asegurar primero que la palabra «Padre» sigue siendo, lógicamente, una metáfora. Sigue siendo cierto que Dios no es ni hombre ni mujer, sino Dios. Desde luego se trata de una expresión que Cristo nos dio para orar, una imagen con la que quiere proporcionarnos algo de la idea de Dios.

¿Pero por qué? Esta pregunta nos plantea una nueva fase de la reflexión, pero creo que, en última instancia, carece de respuesta. Quizá podamos decir dos cosas.

Una: las religiones de los pueblos cercanos a Israel conocían las parejas de dioses, Dios-hombre y Dios-mujer. Por el contrario, el monoteísmo excluyó la idea de la pareja divina y en lugar de eso consideró al pueblo elegido de Israel la novia de Dios. En esta

historia de la elección se cumple el misterio de que Dios ama al pueblo como a una novia. En este sentido, la imagen femenina recae en Israel y en la Iglesia y finalmente vuelve a ser personalizada de modo especial en María.

Dos: allí donde se utilizaron las imágenes de las divinidades madres, éstas transformaron la idea de la creación hasta un punto que llegó a convertirse en emanación, en nacimiento, lo que originó casi forzosamente modelos panteístas. El dios representado en la imagen del padre, por el contrario, crea mediante la palabra, con lo que se establece una diferencia específica entre creación y criatura.

## ¿Cómo es Dios?

*Aunque Dios no sea ni hombre ni mujer, ¿se puede decir como es? El Antiguo Testamento nos informa de sus estallidos de furia y de los subsiguientes castigos. «Porque yo, el Señor, tu Dios», dice el pasaje, «soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los padres en sus hijos basta la tercera y cuarta generación.» ¿Sigue siendo hoy Dios tan iracundo como antaño, o ha cambiado?*

Antes que nada, me gustaría completar la cita. Dice así: «Castigo la maldad hasta la tercera o la cuarta generación, mi compasión llegará a miles de generaciones». Comprobamos, pues, que esta palabra profética revela un desequilibrio entre la ira y la compasión. En comparación ron la ira, la compasión es mucho mayor, lo cual indica que si he merecido castigo y he salido fuera de ese amor, siempre puedo saber que la piedad de Dios es mil veces mayor.

*Pero este Dios judeocristiano también se muestra iracundo.*

La ira de Dios revela que yo me he alejado del amor divino. Quien se aparta de Dios, quien se aparta del buen camino, se acerca a la ira. Quien sale del amor, entra en lo negativo. Así pues, no es algo que te imponga cualquier dictador despótico, sino únicamente la expresión de la lógica interna de una actuación. Si salgo de lo que es adecuado a mi idea de la creación, si salgo del amor que me sustenta, entonces caigo sin más en el vacío, en la oscuridad.

Entonces ya no estoy dentro del ámbito del amor, sino en otro que cabría considerar el ámbito de la ira.

Los castigos de Dios no son castigos en el sentido de que Dios establezca multas policiales y le guste perjudicarnos. En realidad la expresión «castigo de Dios» manifiesta que he errado en el buen camino y pueden sobrevenirme consecuencias posteriores por seguir huellas falsas y abandonar la verdadera vida.

*¿Cómo no vamos a tener sensación de dependencia, incluso de tutela, cuando decimos: «Es Dios quien efectúa en vosotros el querer y el obrar»? ¿Qué Dios es ese que tiene que mostrarnos siempre que no somos nada sin Él? Y a la inversa: ¿acaso tampoco es responsable de nosotros? Porque, ¿quién tiene culpa alguna de estar en este mundo? Hay bastante gente que no se muestra entusiasmada por ello.*

Lo importante es que la Iglesia represente la imagen de Dios lo bastante grande, sin dotarla de amenazas falsas y atroces. Esto sucedió seguro en un momento de la catequesis y acaso ocurra todavía en algún que otro lugar. Al contrario, hemos de representar siempre a Dios en toda su grandeza a partir de Cristo, un Dios que nos deja caminar agarrados a una cuerda muy larga. A veces incluso cabría creer que en realidad debería hablarnos con algo más de claridad, pues a uno le gustaría preguntar: ¿por qué nos da tanta cancha? ¿Por qué deja al mal tanta libertad y tanto poder? ¿Por qué prefiere no intervenir?

## ¿Dónde está Dios?

*Sigamos con Dios, con la pregunta de dónde está y cómo se le puede encontrar. He aquí una pequeña historia. En una ocasión, una madre llevó a su hijo al rabino. Éste dijo al muchacho: «Te daré un gulden si me dices dónde vive Dios». El chico, sin necesidad de meditarlo mucho tiempo, contestó: «Y yo te daré dos gulden si me dices dónde no vive». El Libro de la Sabiduría afirma que Dios «se*

*deja hallar por los que no le tientan y se manifiesta a los que no desconfían de Él». ¿Dónde está Dios exactamente?*

Comencemos con el Libro de la Sabiduría. Ahí hay unas palabras que me parecen muy actuales: «Dios se deja hallar por los que no le tientan», es decir, por aquellos que no desean someterle a un experimento. Esta verdad se conocía ya en el mundo helenístico y sigue siendo muy acertada. Si pretendemos poner a Dios a prueba —¿estás ahí o no?— y hacemos determinadas cosas pensando que Él tendría que reaccionar, cuando lo convertimos, valga la expresión, en nuestro objeto de experimentación, habremos tomado un rumbo en el que, a buen seguro, no lograremos encontrarle. Porque Dios no se somete al experimento. No es algo que podamos manipular.

*Uno de mis amigos dice: «No siento nada incluso yendo todos los domingos a la iglesia. Sólo veo que no hay nada».*

Es que Dios no es alguien al que podamos obligar a gritar en determinados momentos: «¡Eh, aquí estoy!». A Dios se le encuentra precisamente cuando no le exponemos a los criterios de la falseabilidad del experimento moderno y de la demostración de la existencia, sino cuando lo consideramos Dios. Y considerarlo Dios significa mantener una relación completamente distinta con Él.

Yo puedo investigar cosas materiales desde el punto de vista operativo y ponerlas a mi servicio porque están por debajo de mí. Pero no comprenderé a una persona tratándola de ese modo. Al contrario, sólo percibiré algo de ella si comienzo a situarme en el interior de su alma mediante una especie de simpatía.

Lo mismo ocurre con Dios. A Dios sólo puedo buscarlo dejando a un lado esos sentimientos de poder. En lugar de ello debo desarrollar sentimientos de buena disposición, de apertura, de búsqueda. He de estar dispuesto a esperar con humildad y a dejar que se muestre como Él quiera, y no como yo deseo.

*¿Pero dónde está Dios exactamente?*

Él no está en un lugar determinado, como tan bellamente nos enseña la historia del rabino. Utilizando una formulación positiva: no hay nada donde no esté, porque está en todo. Y negativa: en ningún caso está donde está el pecado. Si la negación eleva a poder el no estar, ahí no está.

Dios está en todas partes y, sin embargo, existen distintos niveles de aproximación, porque cada nivel superior del ser se le acerca más. Cuando comienzan la comprensión y el amor se alcanza una nueva forma de proximidad, una nueva forma de presencia.

Por tanto, Dios está donde hay fe, esperanza y amor, porque, al contrario que el pecado, son el ámbito en el que nosotros nos encontramos en las dimensiones de Dios. En este sentido, Dios está en todas partes donde acontece el bien, presente en una forma específica, y concretamente más allá de la mera existencia eterna y ubicua. Podemos hallar una forma más profunda de presencia suya justo cuando nos acercamos a las cualidades que se corresponden al máximo con su esencia más íntima, es decir, la verdad y el amor, el bien en general.

*Esa presencia más profunda, ¿significa que Dios no está en algún lugar ahí fuera, en el universo, sino en medio de nosotros, en cada persona individual?*

Sí, eso lo dice ya san Pablo en el areópago a los atenienses citando a un poeta griego: «En Dios nos movemos, vivimos y somos nosotros».

Que nos movemos y estamos inmersos en la atmósfera de Dios creador es aplicable, en primer lugar y en general, a nuestra existencia biológica. Y es tanto más válido cuanto más penetramos en la absoluta especificidad de Dios. Podemos formularlo así: cuando una persona obra bien con otra, se acerca especialmente a Dios. Cuando en la oración alguien se abre a Dios, entra en una proximidad especial con Él.

Dios no es una magnitud determinable según categorías físico-espaciales. No está a cien mil kilómetros de altura o a una distancia de años luz. En lugar de eso, la cercanía de Dios es una cercanía a categorías del ser. Donde está lo que más le representa, donde está la *Verdad y el Bien, ahí rozamos, sobre todo, al Eterno.

*Pero entonces eso significa que su presencia no es automática, que Dios no siempre está presente.*

Él siempre está presente en la medida en que sin Él yo no estaría conectado al grupo electrógeno de la existencia, si queremos expresarlo así. En este sentido hay una sencilla presencia existencial de Dios en todas partes. Pero la cercanía más profunda a Dios que le ha sido dada al ser humano puede reducirse o desaparecer por completo, y a la inversa, volverse inmensa.

En una persona completamente penetrada por Dios existe, como es lógico, una mucho mayor cercanía íntima y presencia divina que en alguien que se ha alejado completamente de Él. Pensemos en la Anunciación a María. Dios quiere que María se convierta en su templo, un templo viviente, y no solamente por la morada física. Pero su conversión en una verdadera morada para Dios sólo es posible porque se produce la apertura íntima a Él, porque ella, en su existencia íntima, se adecúa por entero a Él.

*¿No podría ocurrir también que Dios se aleje, al menos de modo temporal? Einstein, por ejemplo, adoraba a Dios como arquitecto del universo, pero también opinaba que Dios ya no se interesaba por su creación ni por el destino del ser humano.*

Esta idea del constructor, la idea del gran arquitecto, procede de un concepto limitado de Dios. Aquí Dios es una simple hipótesis marginal, necesaria para explicar el origen del universo. Él pone en marcha el conjunto, por así decirlo, que luego se mueve. Pero al ser para el mundo sólo una última causa física, Él también abandona la escena. Ahora la naturaleza goza de autonomía, pero Dios ya no puede moverse, y en su relación con el corazón humano, con esa otra dimensión del ser, en modo alguno se percibe de antemano

semejante idea de la creación. Él ya no es entonces el Dios «viviente», sino una hipótesis que, a la postre, también se intenta convertir en superflua.

*De todos modos, hasta los teólogos hablan de la «ausencia de Dios».*

Eso es diferente. Ya en la Sagrada Escritura existe ese ocultamiento de Dios. Dios se oculta del pueblo desobediente. Enmudece. No envía profetas. También en la vida de los santos existe esa noche oscura. Son empujados, valga la expresión, a una especie de ausencia, al silencio de Dios, como Teresa de Lisieux, por ejemplo, y entonces han de padecer la oscuridad de los gentiles.

Pero eso no significa que Dios no exista. Ni que carezca de poder, ni que ya no sea Amor. En esas situaciones históricas o vitales, la incapacidad de las personas para percibir a Dios provoca también una «oscuridad de Dios», en palabras de Martin Buber. Y esa incapacidad o desgana de las personas para percibir a Dios o remitirse a Él origina un aparente alejamiento de Dios.

## ¿Qué quiere Dios?

*Clemente de Alejandría, uno de los grandes Padres de la Iglesia, dijo: «El ser humano ha sido creado por Dios, porque fue deseado por sí mismo por parte de Dios». Bien, si Dios es amor desinteresado, ¿por qué insiste en ser adorado y glorificado?*

El Santo Padre, en las encíclicas, ha analizado a otra luz la expresión «creado por sí mismo». La tomó de Immanuel Kant y la desarrolló de nuevo. Kant había dicho que la persona es el único ser que es un fin en sí mismo y no un fin para otra cosa. El Papa afirma ahora: «De hecho, la persona es un fin en sí misma y no un fin para algo distinto».

Aquí radica también la protección de cada individuo. Porque ese Dios creador ha establecido que nadie tiene derecho a utilizar a cualquier otra persona, por pobre o débil que sea, como un medio

para Dios sabe qué fines, por elevados que sean. En la actualidad, con los experimentos humanos —y con las experiencias con embriones—, esto se ha convertido en una verdad muy importante, en una protección muy importante de la dignidad humana. El derecho humano por antonomasia es precisamente el de no convertirse en un medio, sino mantener la dignidad intacta.

Pero esta circunstancia no significa que la persona esté bien cuando se encierra en sí misma, cuando como individuo se transforma en un fin en sí mismo. La condición de ser relacional es inherente a la persona.

*¿Qué significa eso?*

El ser humano ha sido creado con una tendencia primaria hacia el amor, hacia la relación con el otro. No es un ser autárquico, cerrado en sí mismo, una isla en la existencia, sino, por su naturaleza, es relación. Sin esa relación, en ausencia de relación, se destruiría a sí mismo. Y precisamente esta estructura fundamental es reflejo de Dios. Porque Dios en su naturaleza también es relación, según nos enseña la fe en la Trinidad.

Así pues, la relación de la persona es, en primer lugar, interpersonal, pero también ha sido configurada como una relación hacia lo Infinito, hacia la Verdad, hacia el Amor.

*¿Eso es una necesidad?*

No denigra al ser humano. Esa relación no lo convierte en un fin, sino que le confiere su grandeza porque él mismo mantiene una relación directa con Dios y ha sido querido por Dios. Por eso no se debe contemplar la adoración a Dios como un asunto externo, como si Dios quisiera ser alabado o precisase de halagos. Eso lógicamente sería infantil y, en el fondo, enojoso y ridículo.

*¿Entonces?*

Adoración entendida en un sentido correcto significa que sólo vivo correctamente mi naturaleza en cuanto ser relacional, que constituye la idea íntima de mi ser. En consecuencia, es una vida que tiende hacia la voluntad de Dios, concretamente a la adecuación con la verdad y con el amor. No se trata de obrar para que Dios se alegre. Adoración significa aceptar el vuelo de flecha de nuestra existencia. Aceptar que mi finalidad no es algo finito y que por tanto puede comprometerme, sino que yo descollo por encima de todos los demás fines. Concretamente en la unión íntima con el que me ha querido como compañero de relación y precisamente por eso me ha concedido la libertad.

*¿Es eso lo que Dios quiere realmente de nosotros?*

Si.

# 3. Sobre la creación

## En el principio existía la Palabra

*«En el principio Dios creó los cielos y la tierra», dice el Génesis. «La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas. Entonces dijo Dios: "Hágase la luz". Y la luz se hizo.»*

*Ninguno de nosotros estuvo presente cuando surgió la tierra. Aunque según una antigua tradición judía, el Todopoderoso creó nuestro mundo casi exactamente según la Escritura: «Dios miró la Tora», se dice, «y creó el mundo según el plan de la obra.» Y san Juan comienza su evangelio con la frase: «En el principio existía la Palabra».*

Sí, y realmente eso encaja, una cosa explica la otra. En el judaísmo primitivo, en la época en que vive Jesús, surgió la idea de que la creación del mundo material precedió a la Tora. Con la tierra se preparó, como quien dice, un lugar para la Tora. La idea puede parecernos un tanto ingenua, pero alberga un pensamiento de gran

calado, concretamente el de que el mundo tiene un sentido espiritual.

El mundo fue creado para proporcionar un espacio a la alianza con la que Dios se vincula al ser humano. Está creado según el plan interno de la alianza, y la Tora es, como quien dice, el documento de la alianza y de la novia. Esa primera frase de la Tora —«En el principio Dios creó los cielos y la tierra»— fue retomada con plena deliberación por san Juan; es más, todo el Génesis se concentra en una única frase: «En el principio existía la Palabra».

*¿Qué significa eso exactamente?*

La frase de san Juan constituye una importante clave interpretativa del Génesis. Nos explica que los distintos elementos de ese informe de la creación son simbólicos.

*Dios separó el día de la noche, creó el cielo y la tierra, los pájaros y los animales acuáticos…*

Esos elementos simbólicos explican la circunstancia fundamental de que el mundo es creación y procede del Logos, que significa tanto 'sentido' como 'palabra'. El Logos, es decir, la «fuerza que sustenta el sentido», era en el mundo griego y hebreo de entonces una de las grandes palabras primigenias, siendo importante que Logos no es sólo 'idea' sino también 'discurso'. Dicho de otra manera: este Dios no es sólo idea, sino también discurso, acción. «En el principio existía la Palabra», es decir, al mundo le precede el sentido espiritual, o lo que es lo mismo, la idea del mundo. El mundo es, permítame la expresión, la materialización de la idea y del pensamiento primigenio que Dios llevaba dentro de sí y que se convierte en un espacio histórico entre Dios y su criatura.

*Con el paso del tiempo, la ciencia nos suministra conocimientos que sitúan la manifestación de la Biblia a una luz radicalmente nueva. Hace miles de millones de años —así me explicó un catedrático el descubrimiento en la investigación genética— se escribió una especie de libro, o mejor dicho, un rollo helicoidal. Contiene todas*

*las informaciones para hacer surgir vida, da igual en qué forma, ya sea animal, persona, célula o virus. Los científicos han asignado letras a esas combinaciones químicas, concretamente A, C, G y T. Esto es, de hecho, sorprendente, porque todas las palabras de ese rollo helicoidal escrito se componen únicamente de esas cuatro letras. La cifra global de genes humanos, el genoma, constituye realmente un libro; un libro de incontables frases. Ese libro con la historia de la vida se escribió, según el catedrático, «hace miles de millones de años de una sola vez, y la escritura es homogénea».*

Ésta es, sin duda, una de las nuevas imágenes perceptivas que nos facilita la ciencia. Con ellas podemos reconocer, por así decirlo, la estructura alfabética de la creación. Los antiguos habían hablado de la estructura matemática del mundo, ahora esa versión se confirma. Así pues, la palabra es realmente lo generador, con lo cual la creación es, en cierta medida, la concreción y el despliegue de un documento.

## La culminación de la creación

*Para imaginar mejor las dimensiones cronológicas de la creación, alguien comparó una vez la edad de la tierra con la duración de un año. Si se adopta ese modelo, el 1 de enero es el día en el que surgió la tierra. El 1 de abril —es decir, hace ahora unos tres mil cuatrocientos millones de años— apareció por vez primera vida en forma de organismos unicelulares en este planeta. El primer pez no surgió hasta el 27 de noviembre, y los dinosaurios el 12 de diciembre. Por lo demás, Dios tuvo que haberlos amado mucho. Dominaron la tierra durante ciento cincuenta millones de años, y además sin devastarla.*

*Finalmente, los mamíferos aparecen el 27 de diciembre, y el hombre el 31 de diciembre, es decir, hace entre quince y veinte millones de años. La historia del auténtico Homo sapiens comienza a su vez apenas ciento cincuenta mil años atrás. Es decir, que la culminación de la creación vio la luz del mundo relativamente tarde.*

En primer lugar, todas estas cifras son, lógicamente, estimativas. Obedecen a buenas razones, pero no debemos absolutizarlas. A pesar de todo, esa cronología me parece muy importante, porque coincide con lo que dicen la Biblia y los Padres, concretamente que al final del tiempo aparece también su objetivo.

De Cristo específicamente, que es la figura cabal de la persona, se dice que llegó al fin del tiempo. La Sagrada Escritura ofrece la imagen de que nos precede toda una historia sobre cuyo sentido no podemos meditar en detalle. Porque no es una mera preparación de lo posterior. Porque muchas cosas volvieron a desaparecer o se revelaron transitorias. Sin embargo, es obvio que se trata de un camino inmensurablemente largo y que la aventura del ser humano aparece como una especie de final.

*Un inciso: ¿cuánto tiempo nos queda?*

No podemos emitir un juicio sobre el particular. Sólo sabemos que este final siempre figura en el plan, pero que comenzará tarde y que, en cierta medida, lo abarcará todo.

*Pero si Dios es un Dios amoroso y ama a todas las personas por igual, ¿por qué nos ha concedido una dotación tan diferente? Unos son bellos y solicitados, otros más bien solitarios. Unos son inteligentes y con facilidad de comprensión, otros tienen que luchar con esfuerzo para conseguir un pequeño éxito. Por no hablar de esas personas que vienen al mundo con graves taras. ¿No puede ser que las distintas almas sean responsables de ello?*

Desde luego que no, eso presupondría que uno ya ha preparado de antemano su vida futura. Por otro lado, con esa teoría de la transmigración de las almas se vaciaría al ser humano de su unicidad y responsabilidad. No, no lo sabemos. Sólo podemos decir una cosa: Dios ha creado un mundo muy diverso, ya en el ámbito prehumano, y también en la persona reina obviamente la diversidad. Esto no tiene por qué ser negativo. Aquel que no posee talento matemático puede tener un gran talento artístico; alguien que no

rinde nada en el ámbito intelectual puede ser una fuerza valiosa en el ámbito artesanal.

Yo creo que acaso nos hayamos creado también un estándar demasiado unilateral de lo que el ser humano debe saber. Suele medirse según el denominado coeficiente intelectual, que sólo es capaz de captar un determinado tipo de inteligencia. Nosotros concebimos a la persona bajo el prisma del saber o del éxito, con lo que perdemos la visión de la riqueza de las distintas dotes, que tienen todas ellas su sentido, su valor y su importancia.

Lógicamente existen casos límite, los perjudicados, los discapacitados, los que crecen en medio de la miseria, que nunca logran encontrar su lugar de realización. Aquí topamos de nuevo con el problema de por qué existe tanto sufrimiento en el mundo. Pero, sin que ahora pretendamos buscar una respuesta a ello, deberíamos consignar que el discapacitado tampoco es una criatura que no tendría que existir. Porque precisamente en su discapacidad reside su propio valor. Y el Cristo que se deja poner la corona de espinas y que dice de sí mismo: «Soy un gusano y no una persona», también se ha situado dentro del tropel de discapacitados que traen un mensaje a la humanidad. Ellos, en su calidad de dolientes, de solicitantes de nuestro amor y de redispensadores de amor, pueden desempeñar también una misión específica: basta con que abramos los ojos.

*Existen razones suficientes para considerar al ser humano la culminación de la creación. Hemos inventado diecinueve mil idiomas. Cantamos óperas y tocamos instrumentos construidos por nosotros mismos. Recorremos distancias colosales. Por otra parte esta culminación de la creación se manifiesta con mucha frecuencia como una criatura sanguinaria que transforma su hogar una y otra vez en un enorme matadero. Y en cuanto finaliza un sufrimiento se provoca el siguiente. Apenas se ha sobrevivido a una guerra cuando ya se prepara la próxima. Y aquellos que ayer mismo fueron las víctimas, se convierten mañana en verdugos.*

Alude usted a toda la tensión y a todo el drama del ser humano. La grandeza de la persona es indiscutible. Esa diminuta criatura que biológicamente se cuenta entre los seres más miserables y que posee actividades sensoriales moderadas (una vez más la grandeza en la pequeñez), ha desarrollado aptitudes que le abren el universo. El ser humano puede mirar con sus ojos el universo y contemplar a su vez desde el universo los detalles de su vida. De este modo se ha internado, como quien dice, en las fuentes del ser, de manera que puede intentar desmontarlo o aprovecharlo y desarrollarlo con inteligencia.

Creo que la grandeza del ser humano es hoy más visible que nunca —y naturalmente también su posible caída—. Porque cuanto más grande es la criatura, más amenazada está. Y a medida que aumentan sus capacidades, sus fuerzas y su poder, mayores son las posibles amenazas inherentes a esa situación. Un mosquito puede hacer lo que está dentro de él, ni más ni menos. Pero la persona, con la humanidad, tiene en sus manos todas las capacidades que alberga el ser humano. Eso lo capacita, en definitiva, para desplegar modos de destrucción que ningún otro ser viviente lleva en su seno.

Ésta es la paradoja interna del ser humano. Está llama(lo a lo más grande, pero su libertad puede convertir en una verdadera amenaza la otra tentación: querer ser grande y oponerse a Dios, convirtiéndose en un antidiós. Esta amenaza puede provocar su caída y transformarlo en un demonio destructivo.

A veces desearíamos decirle a Dios: «Ojalá hubieras hecho menos grande al ser humano, pues sería menos peligroso. Ojalá no le hubieras dado la libertad, así no podría caer tan bajo». Y sin embargo, al final no nos atrevemos a decirlo, porque tenemos que estar agradecidos de que Dios haya creado la grandeza. Y si Él asume el riesgo de la libertad de la persona y, en consecuencia, sus caídas, podemos estremecernos ante todo lo que puede suceder, y hemos de intentar movilizar todas las fuerzas positivas, pero también tenemos que transmitir la confianza fundamental que Dios

deposita en las personas. Solamente aferrándonos a esa confianza fundamental lograremos oponernos y soportar las amenazas que se ciernen sobre el ser humano.

*Cuando Dios creó la tierra, la creó como parte de un sistema solar que a su vez pertenece a la Vía Láctea, una galaxia de cien millones de estrellas situada en un mar de galaxias similares que vagan por el universo. El sistema más próximo a nosotros flota en el espacio a dos millones de años luz. ¿Es, pues, tan inconcebible que fuera de nuestro mundo diminuto, en algún otro lugar de ese universo inabarcable, existan criaturas de Dios y quizás hasta seres parecidos al hombre?*

La idea de que no podemos estar solos en ese inconmensurable mar de astros es, en cierto modo, evidente. Tampoco podemos descartar tajantemente esa idea, pues no conocemos el pensamiento ni la creación divina en toda su amplitud. Aunque es un hecho que hasta ahora han fracasado todos los intentos de averiguarlo. Entretanto, una opinión muy fundada científicamente tiende a considerar que la vida extraterrestre es muy improbable. Jacques Monod, por ejemplo, que no fue realmente un cristiano, opinaba que, según los conocimientos científicos, la posible existencia de seres extraterrestres es tan mínima que raya en lo imposible.

Lo único que podemos decir es que lo ignoramos. Pero hasta ahora no disponemos de argumentos de peso para afirmar que dichos seres existan en otro lugar.

Por el contrario, sabemos que Dios se tomó tan en serio al ser humano en esta mota de polvo que es la tierra, que Él mismo vivió aquí, vinculándose a este mundo por toda la eternidad.

A esto responde finalmente también el modelo de actuación divina que conocemos. Dios siempre destaca precisamente lo banal en apariencia y se muestra en lo que aparentemente sólo es una mota de polvo, o, como en Nazaret, un lugar casi inexistente. Con ello Dios equilibra correctamente una y otra vez nuestras pautas.

Muestra que la inmensidad de lo cuantitativo es una magnitud muy distinta a la inmensidad del corazón, como dijo Pasral. Lo cuantitativo tiene su indiscutible grandeza, pero también es importante relativizarlo, por ejemplo la infinita vastedad del universo. Un solo corazón comprensivo y amante tiene una grandeza inconmensurable y diferente. Obedece a un orden completamente distinto de todo lo cuantitativo, con su formidable poder, pero no es menos grande.

*Si tuviéramos parientes en el universo, ¿figuraría en la revelación?*

No necesariamente, porque Dios no quiso contarnos todo. No nos dio la revelación para proporcionarnos un conocimiento pleno de las ideas de Dios y del universo.

Uno de los libros de la Sabiduría, muy citado por los Padres, dice al respecto: «Dios ha entregado el mundo a nuestra disputa». El conocimiento científico es, por así decirlo, la aventura que él nos ha confiado a nosotros. En la revelación, por el contrario, sólo dice de sí mismo lo que es esencial para vivir y para morir.

*La doctrina cristiana ha dividido el mundo en dos ámbitos, en un mundo visible y otro invisible, y habla de «arriba» y «abajo». ¿A qué se refiere?*

Como es natural, arriba y abajo es una ayuda gráfica para entender, que se infiere de nuestro propio concepto de la vida. Ciertamente este simbolismo puede convertirse también en un concepto ingenuo, en un fisicismo que yerra en lo esencial. Pero sigue siendo valioso como un arquetipo que habla por sí mismo. Nos enseña a distinguir que existen abismos y alturas, gradaciones del ser, lo más grande y lo más pequeño, que existe la auténtica altura, el Dios vivo.

También experimentamos de manera muy concreta la diferencia entre visible e invisible. En efecto, existen fuerzas que no podemos ver y, sin embargo, son completamente reales. Tomemos sobre todo las cuestiones auténticas, las cuestiones del espíritu y del corazón. Yo puedo vislumbrar en los ojos de una persona, en su expresión y

en otras cosas parte de su interior, pero sólo como un reflejo de algo más hondo. Visto así, también las cosas materiales traslucen un poco lo invisible de forma que nos aseguramos de su existencia y somos movilizados hacia ello. En cualquier caso, las fuerzas que no podemos ver, pero sí percibir sus efectos, nos revelan que el mundo es más hondo de lo que son capaces de captar el ojo y los órganos sensoriales.

*En relación con «arriba» y «abajo», con «visible» e «invisible», en el Antiguo Testamento aparecen misteriosos personajes. Se presentan como mensajeros de Dios o como el «ángel del Señor». La Biblia incluso menciona los nombres de tres de esos ángeles, los arcángeles: Miguel (el nombre traducido significa: "¿Quién es como Dios?"), Rafael ("Dios sana") y Gabriel ("Dios los ha hecho fuertes"). Antes, en el colegio aprendíamos que los ángeles eran espíritus puros, dotados de inteligencia y voluntad. ¿Sigue sien do cierto?*

Sí, tan cierto como siempre. Lo dice la Escritura, y de alguna manera el ser humano tiene un conocimiento primigenio de que no somos las únicas criaturas espirituales. Dios también llenó el mundo de otros seres espirituales cercanos a nosotros, porque todo su mundo es finalmente único. Ellos también traslucen su plenitud, su grandeza y su bondad. En este sentido, los ángeles forman parte realmente de la cosmovisión cristiana, de la amplitud de la creación divina, que también se manifiesta en otras criaturas espirituales no materiales. De este modo, constituyen el inmediato entorno viviente de Dios en el que debemos ser introducidos.

*Según la doctrina de la Iglesia en el reino de los ángeles no solo hay arcángeles y querubines y serafines y ángeles corrientes, sino también ángeles de la guarda. Cuesta creer que cada persona tenga realmente su propio ángel de la guarda con el que incluso puede colaborar.*

Esta creencia se ha gestado en el seno de la Iglesia y está muy bien fundamentada. Nadie está obligado a creer en ella. No tiene el grado de certeza que, por ejemplo, el mensaje de Cristo o de María. Pero una de las convicciones íntimas que han surgido en la

experiencia cristiana es que, de alguna manera, Dios coloca a mi lado un acompañante que me ha sido asignado de manera especial y al que yo estoy asignado. Sin duda no será tan evidente para cualquier persona familiarizarse íntimamente con ello.

*¿Conoce usted a su ángel de la guarda?*

No. Yo me siento tan remitido a Dios, que aunque estoy agradecido por creer en el ángel de la guarda, me comunico directamente con Dios mismo. Esto varía según los temperamentos. Para otras personas supone una certeza muy consoladora. Lo importante es no detenerse ahí, sino dejarse conducir de verdad hacia Dios, y que la auténtica meta de la comunicación siga siendo siempre Dios mismo.

## El denominado mal

*El mito dice que originariamente los espíritus del cielo gozaban del esplendor de la gracia y de la gloria. Podían contemplar y adorar a Dios y eran completamente felices. Pero uno de esos ángeles, Lucifer, sucumbió a la tentación del orgullo y se rebeló contra el Señor. Él y sus compañeros tuvieron que pagar por ello cayendo al infierno.*

*Se discute hasta hoy sobre el fenómeno del mal, que el mito bíblico intenta explicar. Entretanto, los científicos investigan un perceptible «aumento de la crueldad y una incomprensible malignidad empíricamente mensurables» entre los seres humanos. «Por tanto descubro la ley», escribió san Pablo, «de que el mal existe en mí, a pesar de que quiero hacer el bien.» Cuentan que Lutero vio incluso en persona al maligno, a Satán, y le arrojó un tintero a la cabeza. La pregunta fundamental sigue siendo: ¿por qué creó Dios a Satán? ¿Por qué el rey del cielo tuvo que fabricarse un enemigo?*

La historia de la caída de los ángeles no está contada directamente en la Biblia, sino que se ha desarrollado a partir de diferentes textos con el correr del tiempo. Pero en la Biblia sí aparecen espíritus malignos. No al principio, pero poco a poco se fortalece la certeza de que no sólo existen los ángeles buenos, sino también seres

espirituales malignos, que actúan sobre el mundo y sobre las personas, amenazándolas e intentando arrastrarlas abajo con ellos.

Pero en modo alguno se puede afirmar que Dios haya creado a Satanás. La historia de la caída de Lucifer, que ha crecido paulatinamente en la conciencia cristiana, pretende indicar que esas potencias espirituales malignas —que aparecen de manera completamente visible en el entorno de Jesús en las expulsiones de los demonios— no fueron creadas como tales por Dios. Dios sólo creó el bien. El mal no es una entidad autónoma, sino que sólo es imaginable como negación de un ser en realidad bueno. Ése es el único punto al que puede aferrarse, porque la mera negación no puede existir.

*¿Qué aspecto tiene la tentación?*

Insistamos: Dios no ha creado un dios del mal, no ha colocado a su lado un antidiós. Lo que ha creado es la libertad y la circunstancia de que nuestra capacidad de comprensión a menudo no resiste esa libertad.

La percepción de potencias espirituales malignas se explica en la Biblia aduciendo que se trata de criaturas con poderes que nos colocan ante el espejo. En ellas podemos reconocer hasta cierto punto un modelo de lo que supone la amenaza de la libertad. Esta amenaza tiende a su vez a lo siguiente: cuanto más grande es un ser, más autarquía desea poseer. Desea ser cada vez menos dependiente, cada vez más una especie de dios que no necesita a nadie. Aquí surge esa voluntad de autosuficiencia que denominamos orgullo.

En el ser espiritual la tentación siempre existe. Consiste en una especie de perversión en la que el amor se considera una dependencia, y no un don que me vivifica; que no considera ya esa relación como generadora de vida, sino como una limitación de la propia independencia.

*¿Se puede reconocer de alguna manera el mal?*

Yo diría que el demonio es indemostrable. Pero la vivencia de que, al margen de la maldad humana, hay alteraciones y perturbaciones en la creación, una especie de poder de la envidia que nos arrastra y quiere hacernos caer, existe y así nos lo explican la Biblia y la fe cristiana. Pero nunca debe aparecer la idea del demonio como antidiós, capaz de oponerse a Dios y desafiarle a combatir. Al final, la negación no ejerce poder alguno. El mal constituye una amenaza y una tentación constantes, pero, como adversario, no está a la altura de Dios. Hemos de saber siempre que sólo Dios es Dios, y, por tanto, aquel que se base en Él no debe asustarse de las potencias satánicas.

*¿Qué pasa con Hitler? ¿Fue, como piensan algunos, el «diablo en persona»? Sartre afirmó: «El diablo es Hitler, es la Alemania nazi». Y la filósofa judía Hannah Arendt, refiriéndose a las crueldades del fascismo, acuñó la famosa frase de la «banalidad del mal».*

Que una persona surgida de lo más bajo —había vivido como un haragán y no recibió formación alguna— pueda convulsionar un siglo, tomar decisiones políticas con demoníaca clarividencia y someter a personas, incluso a personas cultas, es inquietante.

Hitler fue un personaje demoníaco. Basta con leer el relato de los generales alemanes, que siempre se proponían decirle de una vez su opinión a la cara, y que después quedaban tan subyugados por él, que ya no se atrevían a hacerlo. Pero analizándolo de cerca, esa misma persona que se caracterizaba por ejercer una fascinación demoníaca, era, en el fondo, un don nadie completamente banal. Y el hecho de que el poder del mal se asentara precisamente en la banalidad, revela también algo de la fisonomía del mal: cuanto mayor se hace, más mezquino se vuelve, menos grandeza encierra.

Hitler también previó situaciones de manera casi demoníaca. Yo, por ejemplo, he leído un informe de cómo se ¡)reparó la visita del Duce a Berlín. Las personas encargadas del asunto plantearon sus sugerencias, y tras largo rato, Hitler replicó: «No, todo eso no sirve para nada. Yo veo cómo ha de hacerse». Y, en una especie de éxtasis, lo expuso, y así se hizo. Es decir, que en cierto modo ahí se

percibe una prepotencia demoníaca que engrandece lo banal —y banaliza lo grande—, peligrosa y destructiva sobre todas las cosas.

Desde luego, no se puede afirmar que Hitler fuera el demonio; era un hombre. Pero conocemos informes fiables de testigos oculares que demuestran que mantenía una especie de encuentros demoníacos que le hacían decir temblando: «Él ha estado de nuevo aquí» y cosas por el estilo. Nosotros no podemos investigarlo a fondo. Pero en cierto modo estaba inmerso en el ámbito de lo demoníaco, y creo que así lo demuestra la manera en que ejerció el poder, el terror y el daño que provocó.

*¿Está descartada entonces la existencia de un abismo en Dios mismo? ¿Un lado oscuro, según el lema humano ,, Dos almas yacen, ay, en mi pecho»?*

Esta pregunta se ha planteado una y otra vez a lo largo de la historia de las religiones, incluso en las llamadas corrientes gnósticas de la historia del cristianismo. Carl Gustav Jung la renovó a su manera, y se preguntó si lo absoluto no tendría que ser también ambivalente. Más aún, se plantea si este Dios no será quizá también un demonio. ¿No tiene el mal su origen en Él mismo? Porque si el mal existe, ¿no procederá de Él?

Esta pregunta, en la que el mundo se torna realmente inquietante porque Dios se vuelve inquietante, fue respondida por Cristo. Concretamente al morir por nosotros mostrándonos así el abismo del amor divino. «No hay sombra alguna en Él» (es decir, en Dios), dice al respecto la Epístola de Santiago, lo oscuro procede de otro sitio; podemos, pues, confiar plenamente en Dios; lo demoníaco, el mal, no tiene anclaje alguno en Él y por eso, al final, cuando Dios sea todo en todo, se liberará realmente de la opresión del mal.

Como es lógico, esto plantea inmediatamente la pregunta de cuál es el origen del mal si no lo tiene en Dios. ¿Cómo puede existir entonces? Y si el mal vino sin Él, ¿es entonces el creador de todo? Nos topamos de nuevo con un problema abismal. La respuesta cristiana y bíblica dice que procede de la libertad.

En este sentido, el mal no es una criatura nueva, algo espontáneo y real que exista en sí mismo, sino que es, por naturaleza, negación, una corrosión de la criatura. No es un ser —porque el ser sólo puede proceder de la Fuente del Ser—, sino una negación. Que la negación pueda ser tan poderosa tiene que conmocionarnos. Pero creo que es consolador saber que el mal no es una criatura, sino algo parecido a una planta parásita. Vive de lo que arrebata a otros y al final se mata a sí mismo igual que lo hace la planta parásita cuando se apodera de su hospedante y lo mata.

El mal no es algo propio, existente, sino pura negación. Y si me entrego al mal, abandono el ámbito del despliegue positivo de la existencia en favor del estado parasitario, del autocarcomerse y de la negación de la existencia.

## Cielo e infierno

*Uno de los componentes más importantes de la fe, que sin embargo se nos ha vuelto cada vez más ajeno y sospechoso, es la idea del cielo y del infierno, e incluso del purgatorio.*

Eso significa que no todo acaba con la muerte. Es la certera fundamental de la que parte la fe cristiana. Por lo demás, en distintas modalidades es común a toda la humanidad. La persona sabe, en cierto modo, que hay algo más, otra cosa. Eso significa que tenemos una responsabilidad para con Dios, que existe un juicio, y que la vida humana puede fructificar o fracasar.

En lo tocante al fructificar, en lo que todos confiamos pese a nuestros fracasos, el purgatorio representa un importante papel. Habrá pocas personas cuya vida sea enteramente limpia y plena. Y ojalá que también existan pocas cuya vida se haya convertido en una negación insalvable y total. Casi siempre y a pesar de los numerosos fracasos, la nostalgia del bien sigue siendo determinante. Dios puede recoger los fragmentos y hacer algo con ellos. Aunque necesitamos una cierta limpieza final, un purgatorio, en el que la mirada de Cristo, por así decirlo, nos limpie de verdad, y

sólo esta mirada purificadora nos hace aptos para Dios y capaces de estar entonces con Él en su morada.

*Suena provocadoramente pasado de moda.*

Creo que es muy humano. Yo diría incluso que si no existiera el purgatorio habría que inventarlo, porque ¿quién se atrevería a pensar que podría comparecer directamente ante Dios? Y sin embargo tampoco queremos ser «piezas malogradas de alfarero» que hay que tirar, por decirlo con una imagen de la Escritura, sino que deseamos ser salvables. El purgatorio significa, en el fondo, que Dios une los fragmentos, purificándonos de ese modo para que finalmente logremos estar con Él y culminar nuestra existencia.

*¿Y qué hacen en el más allá los budistas o los protestantes? En una antigua comedia costumbrista bávara se dice incluso que hay un cielo particular para los prusianos, pues de lo contrario el cielo no sería un paraíso para los bávaros.*

Yo diría que, desde una perspectiva muy humana, el purgatorio también consiste en superar esos particularismos. Allí se elimina lo intolerable y lo que la persona no puede soportar, de forma que aparece el núcleo puro de cada uno y nos damos cuenta de que todos formamos parte de una gran sinfonía común.

En lo tocante a los budistas, como todo lo existente es en el fondo sufrimiento, ellos quieren salir de esa rueda dolorosa de lo perecedero y pasar a la pura nada, que sin embargo tampoco es, en cierto sentido, la pura nada. En este ámbito —aunque con una idea completamente distinta— también existe algo parecido a una esperanza en la existencia buena definitiva.

Con los amigos protestantes compartimos la creencia de que el cielo y el infierno existen. El hecho de que ellos no acepten el purgatorio se basa, entre otras razones, en la teoría de la justificación. Quizá no deberíamos discutir tanto sobre el asunto. En el fondo, todos nos alegramos de saber que Dios mismo enderezará todo lo que no hemos logrado enderezar nosotros.

*Evidentemente éste es el motivo de orar por los muertos.*

Es un impulso primario del ser humano desear hacer algo más por los muertos y tributarles actos de amor posteriores, sobre todo cuando nos percatamos de que les hemos dejado a deber algo. Creemos que, por encima de este umbral, debería existir, además, la posibilidad de enviarles un paquete, de hacer un gesto, si se me permite la expresión. Pero si sólo existieran el cielo y el infierno, esto no tendría sentido.

Dentro de este contexto, orar por los muertos implica v w profundo reconocimiento de que aún podemos hacer algo bueno por ellos. Y creo que precisamente este aspecto tan humano revela lo que significa el purgatorio: que los muertos están todavía en un estado en el que podemos ayudarles con nuestras oraciones.

*San Agustín distinguió una vez entre «creación primera» (creatio prima) y «creación continua» (creatio continua). La Iglesia habla del gran «plan salvador de Dios». ¿Se alude con ello a que Dios, para seguir con la misma simbología, está siempre sentado junto a su libro y sigue escribiendo la historia de la vida, capítulo a capítulo?*

En cualquier caso, también Cristo dice en el Evangelio según san Juan: «Mi Padre ha actuado, y sigue actuando todavía». Él emplea incluso la palabra «trabajar», porque se dirige a Él como trabajador y afirma: «Dios ha trabajado y sigue trabajando todavía». Esto es idéntico al concepto de «Dios viviente». Dios no se ha retirado. Por una parte en Él está el presente como conjunto en un instante —y sin embargo nunca es el detenerse falto de amor de un engranaje, sino un presente siempre vivo—. En este sentido, es cierto que Dios siempre está presente en la historia. Ésta incluye la unicidad de su idea, de su palabra, en suma, la plena presencia de Dios en cada etapa de su desarrollo.

*Ciertamente cabría pensar que es el ser humano mismo el que sigue escribiendo la creación. Porque aquello para lo que la naturaleza ha necesitado hasta ahora millones de años, lo*

*construyen hoy investigadores genéticos y biodiseñadores de nuevos alimentos y nuevos seres vivos en un abrir y cerrar de ojos.*

Este montaje de los genes constituye lógicamente un gran problema. Por un lado supone una oportunidad. Con ello hemos avanzado tanto en la estructura primordial de lo vivo que podemos conocer su código y, por tanto, construir o incluso transformar los genes. Mientras sirva para curar y se respete la creación, está bien. Pero que el hombre se crea ahora un demiurgo, un creador de mundos, puede convertirlo en destructor.

Es importante recalcarlo aquí con absoluta claridad: el respeto por todo lo que debe seguir siendo intocable ha de convertirse en la ley fundamental de cualquier actuación humana. Tenemos que saber que el ser humano no puede ni debe estar sometido a nuestros planes de montaje. Tenemos que saber que el mero inicio de ese montaje puede convertirse en una pretensión de dominar el mundo que, al mismo tiempo, alberga en su seno la destrucción.

Porque el ser humano no puede crear nada, sino a lo sumo unir. Esta aptitud puede convertirlo en colaborador y guardián del jardín de Dios siempre que sirva con humildad y respeto a las ideas que subyacen a la creación. Pero si se erige él mismo en hacedor, la creación está amenazada.

## El árbol de la vida

*Si coger el fruto del árbol del bien y del mal fue una contravención que provocó un cambio radical, el Creador previene muy encarecidamente en el Génesis de otro tabú, aún mayor, acaso el tabú por antonomasia, en concreto coger el fruto del árbol de la vida.*

*En el Génesis se dice que Dios colocó al este del Edén guardianes celestiales —los querubines, con sus espadas de fuego— para vigilar el acceso a ese árbol hasta el día del juicio final. «El ser humano se ha convertido ahora en uno de nosotros», dice Dios en el texto de la Sagrada Escritura, «ya que conoce el bien y el mal. Ahora, pues, cuidado, no sea que alargue su mano y tome también*

*del árbol de la vida, y, comiendo de él, viva para siempre.» ¿Se traza con esto una última frontera? ¿Se inicia después con absoluta seguridad nuestra propia destrucción?*

Estas grandes imágenes del Génesis seguirán siendo en última instancia insondables y nunca del todo mensurables para nosotros. Ocultan dimensiones aún más lejanas que trascienden nuestro conocimiento.

Primero querría mostrar la visión clásica de esta imagen, tal como la desarrollaron los Padres de la fe. Los maestros de la Iglesia enseñan que el ser humano sólo es excluido del árbol de la vida después de que, al comer del árbol del bien y del mal, maniobra para situarse en una posición inadecuada para él. Se arranca algo de sí que, si se lo apropia arbitrariamente, sólo puede convertirse en perdición. Como respuesta a esta nueva situación, Dios dice que el ser humano ya no puede tocar el árbol de la vida, porque en esa situación la inmortalidad supondría, de hecho, la condenación.

En este sentido, la exclusión del árbol de la vida, vinculada al destino de la muerte, es una gracia. Tener que vivir eternamente de la forma en que vivimos ahora en modo alguno sería un estado deseable. En una vida caracterizada por tanta confusión, la muerte sigue siendo una contradicción y un suceso siempre trágico, pero también una gracia, porque de otro modo, con esta clase de vida, la eternidad y al mundo se tornarían completamente inhabitables.

*¿No debe tomarse hoy más en serio que nunca el mensaje de esa imagen?*

Lógicamente se puede profundizar mucho más en esa simbología. Ahora presenciamos cómo los seres humanos empiezan a disponer del código genético, a servirse realmente del árbol de la vida y a convertirse a sí mismos en dueños de la vida y de la muerte, a montar la vida de nuevo; desde luego es necesario prevenir de verdad al ser humano sobre lo que está ocurriendo: está traspasando la última frontera.

Con esta manipulación, un ser humano convierte a otro en su criatura. Entonces el ser humano ya no surge del misterio del amor, mediante el proceso en definitiva misterioso de la generación y del nacimiento, sino como un producto industrial hecho por otros seres humanos. Con ello queda degradado y privado del verdadero esplendor de su creación.

Ignoramos lo que sucederá en el futuro en este ámbito, pero de una cosa estamos convencidos: Dios se opondrá al último desafuero, a la última autodestrucción impía de la persona. Se opondrá a la cría de esclavos, que denigra al ser humano. Existen fronteras últimas que no debemos traspasar sin convertirnos personalmente en destructores de la creación, superando de ese modo con creces el pecado original y sus consecuencias negativas.

*La manipulación de la vida humana se ha convertido en una cuestión candente.*

Es irrefutable: la vida del ser humano tiene que seguir siendo intocable. Aquí es preciso poner límites, una vez más, a nuestra actuación, a nuestros conocimientos, a nuestro poder y a nuestra experimentación. La persona no es una cosa, sino que refleja la presencia del mismo Dios en el mundo.

*Sin embargo, a veces parece como si ya no tuviéramos esa frontera ante nosotros, como si ya la hubiésemos traspasado. La técnica genética es un nuevo instrumento que, por primera vez, permite manipular todo el material hereditario en este planeta.*

*Se comenzó hace mucho tiempo a transformar la vida. Ya viven muchos miles, seguramente centenares de miles de personas cuya biografía no está vinculada al anterior acto generador, sino que han comenzado su vida como óvulo y semen fuera del claustro materno. Hay niños que en su biografía tienen tres madres: aquella de la que procede el óvulo; la que ha llevado el embrión, y la que desea criarlo. Algunos niños tienen padres fallecidos años antes de su nacimiento.*

*Ya sea un bebé a la carta, elegido según el sexo, el color de los ojos, el tamaño y el peso, o la prolongación de la vida en otro cuerpo, cualquier cosa será posible en el futuro. Cuando a finales de 1999 un grupo de científicos descifró por vez primera uno de los veinticuatro cromosomas del ser humano (uno de los más pequeños, pero al fin y al cabo con una memoria de alrededor de treinta millones de datos hereditarios), una de las participantes confesó al periodista: «Ha sido un "trabajo infernal"». ¿Es posible que la investigadora tuviera razón?*

Sí, por desgracia puede ser. Pero primero hemos de diferenciar entre lo que las personas han hecho y lo que son. Sea quien fuere el que haya llegado de esa forma a la vida, es una persona y hemos de amarla y reconocerla como tal. El hecho de que nos veamos obligados a rechazar esa forma de producción de seres humanos no debe provocar la estigmatización de los que han venido así al mundo. En ellos reconocemos, pese a todo, el misterio de la humanidad y los acogemos como tales. En mi opinión, esto es MUY importante.

Lo que usted ha descrito ha abierto de hecho una vía funesta. La Iglesia católica previno desde el primer momento contra este montaje del ser humano, que al principio se presentó con un ropaje en apariencia inocente, como tantas cosas que comienzan siempre inocentemente, En sus inicios, se pretendía ayudar a matrimonios sin hijos. Aquí el problema es todavía relativamente pequeño, si se trata de matrimonios de buena voluntad y que desean tener un hijo de esa forma. No obstante, cuando se cree poder conseguir a toda costa un hijo, considerándolo un derecho, se está eligiendo un camino erróneo. De este modo el hijo se convierte en mera propiedad. Ya no procede de la libertad del Creador, que también se presenta en la libertad imprevisible de la naturaleza.

Creo que hoy, en general, se corre el enorme peligro de considerar al hijo un derecho, una propiedad. Los padres no sólo quieren representarse a sí mismos, sirio también lograr lo que aún no han conseguido en su propia biografía, para en cierto modo repetirse y

autoafirmarse. Aquí es preciso rebelarse contra los padres. Esta rebelión defiende el derecho a ser uno mismo, a disfrutar de una esfera legal propia.

Cada ser humano procede de la libertad divina y ha venido al mundo por derecho propio. La educación de los padres debe consistir en abrirles su propio camino, y no pretender que sean igual que ellos; éste es el verdadero núcleo de los programas antiautoritarios. Aunque es falso rechazar la educación alegando que entraña casi una manipulación de la libertad. La libertad precisa ayuda para despegar, necesita compañía. Y una educación realmente consciente no manipula al niño a voluntad, sino que intenta impulsar su propio desarrollo y permitir su propia andadura.

*Volvamos de nuevo al montaje de la persona…*

Como he dicho, comienza de forma inofensiva, filantrópica, pero no consentir que el hijo sea un regalo, sino pretender fabricarlo a todo trance, supone traspasar el umbral. En lugar de un acto de amor, aparece la actuación técnica que implica la fertilización in vitro. Esto desencadena, por fuerza, problemas ulteriores. Primero se plantea la cuestión de qué sucede con los denominados fetos sobrantes, es decir, con seres que son personas, aunque sean tratados de antemano como productos de desecho.

*La praxis actual es aniquilarlos en matanzas masivas.*

Y así se desencadenan graves consecuencias que acabarán transformando poco a poco la relación con el ser humano. Ignoramos lo que sucederá, a partir de cuándo esto nos conducirá a la catástrofe y de qué tipo. Gracias a Dios, lo ignoramos. Pero sabemos que hemos de oponernos a semejante usurpación del ser humano, a manipularlo y a disponer de él. No se trata de frenar la libertad de la ciencia o las posibilidades de la técnica, sino de defender la libertad de Dios y la dignidad de la persona, que es lo que está en juego. Quien haya adquirido esta opinión sobre todo por la fe —aunque hay también muchos no cristianos que la comparten

—, tiene asimismo la obligación de responsabilizarse de que esa frontera sea percibida y reconocida como infranqueable.

# 4. Sobre el orden

## Las evidencias primigenias del universo

*Aunque no podamos comprender a Dios, acaso en lo que sigue consigamos vislumbrar algo de la construcción del mundo y de lo que para el ser humano se prevé en este universo divino. Siempre presuponiendo que exista Dios. Usted ha hablado repetidamente de los valores objetivos y la «evidencia primigenia de la vida humana», de los mensajes del universo. El problema de la época moderna, opinaba usted, consiste en que ésta se ha apartado de esa evidencia primigenia. Porque hay actitudes que son verdaderas de manera absoluta y para siempre y otras que son siempre falsas por ser contrarias a la existencia. ¿Qué significa eso?.*

La cosmovisión cristiana es que el mundo en particular ha surgido a lo largo de un proceso de evolución muy complejo, pero que en lo más profundo procede del Logos. En este sentido es portador de razón, y no sólo de una razón matemática —nadie negará que el mundo está estructurado de acuerdo con leyes matemáticas—, es decir, una moral por completo neutral y objetiva, sino en su condición de Logos también de una razón moral.

*¿Cómo es posible saberlo con tanta exactitud?*

La propia creación indica cómo ha de ser entendida y aceptada. Esto también puede ser convincente para un no cristiano. Pero la fe nos revela claramente que la razón de la creación no contiene sólo un mensaje matemático sino también un mensaje moral.

Un primer dato nos lo proporciona lo que denominamos la conciencia. En ella existe un conocimiento primigenio de determinadas cosas que nunca pueden ir bien. Matar a una persona inocente, por la razón que sea, es algo que cualquier ser humano, si

no está completamente depravado, reconoce en su interior como malo. Otro tanto cabría decir del respeto a la vida, al igual que, por ejemplo, mantener la palabra dada, es decir, la lealtad y la verdad.

Como es lógico, estos valores siguen siendo muy generales. Sabemos que Hans Küng quiere refundirlos en la forma de un ethos universal, en un código accesible a cualquiera, tema que no vamos a discutir ahora. Pero con todo, este intento revela asimismo que podemos hablar de una cierta transparencia de la creación que deja traslucir sus indicaciones. Y aun cuando aparezcan grandes diferencias de detalle, las constantes éticas fundamentales recorren las grandes religiones y la historia espiritual de la humanidad. Tomemos la mentira. Hay personas que dicen que a veces está bien, que es necesaria. Pero nadie sostendrá que sea en sí correcta.

Para que estas evidencias básicas sean eficaces, claras, necesitamos una clase particular. Esa ayuda con la que se concretan y se hacen realizables los conocimientos generales, algo difuminados, es una parte del camino al que nos conduce Cristo. La tradición de la Iglesia llama a este camino iluminación, porque a uno se le clarifican las cuestiones que, en cierto sentido, ya intuía, aunque seguía teniendo confusas.

*Estas «evidencias primigenias del universo», estas «leyes fundamentales de la vida» que evidentemente nosotros ignoramos u olvidamos una y otra vez, ¿están recogidas en los antiquísimos mitos del diluvio, la torre de Babel o Sodoma y Gomorra? ¿Es el mensaje de estas historias en verdad una especie de conocimiento de supervivencia para toda la humanidad?*

Sin duda alguna estos relatos, que asombrosamente recorren la historia de las religiones, constituyen paneles de aviso. La narración del diluvio existe en los más diversos ámbitos geográficos, que sin duda no mantuvieron contacto. En cierto modo expresan una experiencia y visión común de la humanidad, un recuerdo interno que le ha quedado a la persona. Estas narraciones nos descifran mensajes muy específicos.

Pensemos, por ejemplo, en la construcción de la torre de Babel, con la que el ser humano pretende procurarse una civilización única mediante la técnica. Él quiere producir el sueño en sí correcto de un mundo, una humanidad, gracias al poder del propio conocimiento, y con la torre que llega hasta el cielo intenta conquistar el poder y progresar hasta lo divino. En el fondo, es idéntico al sueño de la técnica moderna: conseguir poder divino, llegar a los centros de control del mundo. En este sentido, estos símbolos encierran advertencias que nos hablan, emanadas de un conocimiento primigenio.

*Sigamos con la torre de Babel. La Biblia proporciona a este respecto un curioso dato: «El Señor dijo: "He aquí que son un pueblo, y todos ellos hablan la misma lengua. Han empezado esta obra y no desistirán de sus ideas hasta llevarlas a cabo. ¡Ea, pues, descendamos y confundamos su lengua, de manera que el uno no entienda las palabras del otro"». La verdad es que suena a arbitrariedad.*

Sí, casi a envidia divina, que se niega a permitir el progreso del ser humano. Como es lógico, aquí nos topamos con un lenguaje simbólico que se nutre del material del que entonces disponía Israel. En él no se han eliminado por completo ciertos elementos paganos, que sólo se superaron en el curso de la historia de la exégesis. De lo que realmente se trata no es de que Dios tenga miedo de que el ser humano se haga demasiado grande hasta el punto de disputarle su trono, sino que ve que la persona se destruye a sí misma al atribuirse una altura falsa.

Podemos descifrar esta simbología quizás así: en Babel, la unidad de la humanidad y el intento de convertirse ella misma en Dios y alcanzar su altura están vinculados exclusivamente a la capacidad técnica. Pero la unidad sobre esta base, se nos replica, no es sustentadora, deviene en confusión.

En el mundo actual, podemos asumir perfectamente esta enseñanza. Por una parte, esa unidad existe. Las ciudades sudafricanas son iguales a las sudamericanas, a las japonesas, a

las norteamericanas y a las europeas. En todas partes se llevan los mismos texanos, se cantan los mismos éxitos, se miran las mismas imágenes televisivas y se admiran a las mismas estrellas. En ese sentido, existe una especie de civilización unitaria que desemboca en McDonald's como comida única de la humanidad.

Pero mientras en un primer momento esta uniformidad parece correcta y buena por ser una especie de fuerza conciliadora —similar a la lengua única en la construcción de la torre de Babel—, el distanciamiento de las personas entre sí aumenta. Éstas no se aproximan de verdad. En lugar de eso vivimos un aumento de los regionalismos, la sublevación de las distintas civilizaciones que ya sólo desean ser ellas mismas o se sienten oprimidas por las demás.

*¿Es esto un alegato contra la civilización única?*

Sí, porque en ella se pierde lo auténtico y propio, se pierde la comunicación más profunda de las personas entre sí,que estas formas de conducta superficiales y externas y el dominio de los mismos aparatos técnicos son incapaces de generar. Porque el ser humano llega mucho más hondo. Si sólo se une en la superficie, lo profundo que hay en él se rebela contra una uniformidad en la que el individuo se reconoce después como esclavizado.

Puede decirse que el símbolo de la construcción de la torre de Babel analiza con ojos críticos un tipo de unificación y de disposición del mundo y de la vida por el ser humano, que sólo propicia una unidad aparente y eleva a la persona sólo en apariencia. En realidad, la priva de su hondura y de su altura. Además, la convierte en una amenaza, porque por un lado sabe mucho, pero por otro su patrimonio moral no responde a su patrimonio técnico. La fuerza moral no ha crecido igual que las aptitudes para obrar y destruir desarrolladas por el ser humano. Ésta es la razón por la que Dios interviene contra esta forma de unión y crea otra distinta.

*¿A qué se refiere?*

Para nosotros, los cristianos, el Antiguo y el Nuevo Testamento siempre forman un conjunto. Los textos del Antiguo Testamento son el primer paso. Creemos que son incomprensibles en sí mismos si no se lee el segundo paso. Esto podremos abordarlo más adelante con la unión de Adán a Cristo y otros ejemplos.

La historia de Pentecostés, en el transcurso de la cual Dios establece su modelo unitario, también forma parte de ello. Es el equivalente a la construcción de la torre de Babel, y hace comprensible y completa la simbología. Los apóstoles no hablan aquí un idioma único, y sin embargo todos se entienden. La multiplicidad persiste, pero se transforma en una unidad interna gracias a la unidad del corazón.

Pentecostés ofrece el modelo contrario a Babel: una unidad en la que se preserva la riqueza de la humanidad. Dios quiere unidad. Por eso actúa a lo largo de la historia; por eso vino Cristo al mundo; por eso crea la Iglesia. Pero Él desea una unidad que alcance otra profundidad y otra altura.

*Inevitablemente la advertencia de Babel recuerda a la revolución electrónica del momento, que conmociona y transforma nuestro mundo como no lo ha hecho ninguna de las revoluciones anteriores. Parecemos estar creando un cosmos radicalmente nuevo. La realidad virtual de la red electrónica y las denominadas empresas de comercio electrónico se han convertido no sólo en un juego de entretenimiento, sino también en un juego por conseguir mucho dinero, poder, economías nacionales enteras de las que depende el destino de millones de personas.*

*Y aún se perfila otra evolución: la mayoría de los seres humanos del mundo occidental pasan hoy más tiempo delante de los medios de comunicación electrónicos que en la realidad «normal», es decir, en compañía de otras personas, en medio de la naturaleza. Son sucedáneos de la realidad, y cada vez se requiere más energía para resistir a esas imágenes virtuales de simulación en este perfecto mundo único.*

Aquí se ve de nuevo cómo en el transcurso de la historia se vislumbran atisbos antes absolutamente impensables. Lógicamente, no es ése el sentido literal del texto. Pero cuando lo leemos a la luz de nuestras experiencias, vemos que la intuición allí presente se concreta hoy. Gracias a ella comprendemos lo que significa la evolución contemporánea, por qué crear esa especie de unidad supone una verdadera amenaza.

*Otro gran mito de la simbología bíblica, el diluvio universal, permitiría juzgar otras inundaciones, la de los estímulos, imágenes, eslóganes, de las ofertas del mercado capitalista…*

He aquí una imagen muy rica. Los dos significados del agua han existido siempre. Como fuente y como lluvia es el gran regalo, lisa y llanamente el elemento de la vida. Por el contrario, las inundaciones suponen un peligro que amenaza la tierra, que puede tragarse la vida. El diluvio se convirtió, así, en arquetipo de las potencias destructivas que sepultan la vida bajo ellas, que derriban las fronteras entre las cuales Dios ha asegurado la vida. Los diques se rompen y la inundación entierra la vida. En este sentido, el diluvio sigue siendo un arquetipo inscrito en las personas, que llega hasta muy lejos. Hoy vemos que existen múltiples inundaciones que rompen diques, destruyen la vida, la cultura, la existencia humana.

# 5. Sobre las Sagradas Escrituras

## El Antiguo Testamento

*El Antiguo Testamento es la historia de Dios con su pueblo elegido. El propio Dios le da un nombre. Ocurrió el día en que luchó con el patriarca Jacob en el río Jaboc. Jacob no se dejó vencer por el Señor del universo, por lo que desde entonces se llamaría «Israel», "el luchador de Dios".*

*¿Pero por qué eligió Dios a un pueblo? ¿Y por qué especialmente a ése?*

El Antiguo Testamento, el Deuteronomio por ejemplo, resalta una y otra vez la especificidad de esa elección. Dios dice al pueblo por boca de Moisés: «No os he elegido porque seáis un pueblo especialmente grande, o especialmente importante, ni porque tengáis esta o aquella cualidad, sino porque os amo, por libre elección».

Analizar racionalmente las causas de dicha elección es imposible, sigue siendo un misterio. Aunque una cosa es evidente: Dios elige. Pero no elige para excluir a los demás, sino para llegar a unos por medio de otros y entrar en el luego de la historia.

*Ese pueblo elegido tuvo que pasar en el exilio dos mil de sus tres mil años de historia y todavía hoy lucha por su seguridad dentro de su propio Estado. Uno se pregunta: ¿por qué el Egipto de los faraones fue tan grande y poderoso, y precisamente el pueblo con el que Dios estableció su alianza ha sido perseguido a través de los siglos, expulsado y torturado, hasta llegar al intento de aniquilación absoluta con el holocausto?*

Las categorías divinas son diferentes. La elección de Dios no confiere grandeza en el sentido de las categorías terrenales. Él no convierte a su pueblo en una gran potencia, sino que se revela y

actúa a través de lo humilde. A escala divina, no es la gran potencia lo que cuenta, sino el acontecer de la fe.

A ello estaba llamado evidentemente un pueblo que, entre las grandes potencias, uncido a Egipto y a Babilonia, padeció siempre la amenaza de la desmoralización. Así pues, Dios escribe su propia historia justo en cualquier cosa excepto en un poder mundano. Y de ello también podemos aprender que la Iglesia tampoco es importante por su poder terrenal, sino por encarnar y representar siempre a Dios. Sus momentos más importantes son los del sufrimiento en la persecución, y no aquellos en los que dispone de mucho dinero y poder terrenal.

Esto también puede enseñarnos la gradación de las categorías, lo que es esencial y no esencial en la vida. Pero, repitámoslo, no es asunto nuestro calcular en particular las razones de Dios. Él nos muestra un camino, una dirección, y se reserva su soberanía.

*Es una historia singular. Pese a que los judíos llevan dos mil años viviendo en el exilio, siendo expulsados de un país a otro, su religión no se ha disuelto en el aire. Este fenómeno no tiene parangón hasta hoy en la historia de la humanidad. La evolución del mundo en conjunto ¿estará ligada de un modo misterioso a la evolución del pueblo judío?*

Realmente esto me parece completamente evidente. Que este pueblo diminuto, que no tiene tierra ni existencia nacional alguna, sino que está disperso por el mundo, conserve, pese a todo, su religión, que mantenga su propia identidad, que siga siendo Israel, que los judíos hayan seguido siendo judíos y un pueblo durante los dos mil años que pasaron sin tierra, es un completo enigma. Este simple fenómeno permite ver que aquí actúa algo diferente.

Dios no convirtió a su pueblo en una gran potencia; al contrario: ha sido el pueblo que más ha sufrido en la historia del mundo. Pero siempre ha conservado su identidad. Su fe no se ha extinguido. Y seguirá siendo para siempre una espina clavada en el corazón de la cristiandad, que surgió de la historia de Israel y está ligada a ella. En

este sentido, se nota que hay más cosas en juego que casualidades históricas. Todas las grandes potencias de entonces han desaparecido. Ya no existen ni los antiguos egipcios, ni los babilonios, ni los asirios. Israel permanece, y nos enseña algo sobre la firmeza, incluso sobre el misterio de Dios.

*Israel es la cuna de la fe cristiana, y puede decirse sin miedo a exagerar que las dos grandes religiones universales han marcado de manera decisiva la vida en amplias zonas del mundo. Hasta nuestra época los judíos siguen impulsando la cultura de distintos países; Norteamérica es el ejemplo más excitante de esto. ¿Siguen siendo los judíos hoy el pueblo elegido de Dios?*

Ésta es una cuestión muy debatida en los últimos tiempos. Es obvio que los judíos mantienen una relación especial con Dios y que Él no los abandona. Y ésta es también la perspectiva del Nuevo Testamento. Pablo nos dice en la Epístola a los Romanos: «Al final todo Israel será conducido al redil».

La otra pregunta es hasta qué punto, tras la creación de la Iglesia, del pueblo de Dios por antonomasia, después de los acontecimientos del Nuevo Testamento, una vida basada en el Antiguo Testamento que se cierra a lo nuevo procedente de Cristo sigue siendo un camino en sí válido. Hoy existen las más diversas teorías al respecto. Como cristianos, estamos convencidos de que el Antiguo Testamento está orientado internamente hacia Cristo, y de que sólo encuentra su auténtica respuesta, su sentido pleno, cuando se lee a partir de Cristo. En efecto, el cristianismo no es una religión opuesta a la religión de Israel, sino que es el Antiguo Testamento releído a la luz de Cristo.

Ya hemos visto con una serie de ejemplos que los relatos y textos del Antiguo Testamento son un comienzo a la espera de algo. Sólo se completan y descifran cuando los leemos desde el Nuevo Testamento. Así pues, el Nuevo Testamento no es un injerto. Y nuestra relación con el Antiguo Testamento tampoco se basa en adueñarnos ilegalmente, como quien dice, de algo que en realidad pertenece a otros, sino en la existencia de un camino interno que

deja al Antiguo Testamento reducido a un fragmento inconcluso si no pasa al Nuevo. Ésta es una de las convicciones esenciales del cristianismo.

Pero esta convicción corre pareja con otra, que Israel sigue teniendo hoy una misión especial. Aunque esperamos el momento en que también Israel diga sí a Cristo, sabemos que en el tiempo histórico, en este estar detenido delante de la puerta, tiene una misión especial que es importante para el mundo. Este pueblo, pues, sigue figurando de modo especial en el plan divino.

*Así pues, ¿Dios mantiene su palabra de que Israel es el pueblo elegido?*

Sí, porque es fiel. Lógicamente, a Israel aún le queda por recorrer un tramo del camino. Como cristianos creemos que al final se reunirá con nosotros en Cristo. Pero este pueblo no ha sido desechado y apartado de los planes de Dios, sino que Dios sigue siéndole fiel.

*¿Significa esto que los judíos tuvieron o tienen que reconocer al Mesías?*

Así lo creemos. Eso no significa que podamos imponerles a Cristo, sino que hemos de ser partícipes de la paciencia de Dios. También debemos intentar vivir la comunión con Cristo de forma que esta comunión no apunte contra ellos o les resulte irrazonable, sino que les posibilite su propio acercamiento. De hecho, los cristianos seguimos estando convencidos de que Cristo es también el Mesías de Israel. Ciertamente está en manos de Dios cuándo, cómo y de qué manera se realizará la unión de judíos y gentiles, la unidad del pueblo de Dios.

*«Yo también soy israelita, del linaje de Abraham y de la tribu de Benjamín», dice Pablo en su Epístola a los Romanos, pero precisa que en una parte de Israel hay «cerrazón». Y prosigue: «Desde la perspectiva del evangelio son enemigos de Dios… pero desde la*

*perspectiva de su condición de elegidos son amados por Dios». Palabras fuertes.*

He aquí otra de las paradojas que nos plantea el Nuevo Testamento. El «no» a Cristo lleva por un lado a los israelitas a una situación de conflicto con la posterior actuación divina, pero al mismo tiempo sabemos que ellos tienen asegurada la fidelidad de Dios. No están excluidos de la salvación, sino que contribuyen a ella de una forma determinada, acogiéndose a la paciencia de Dios, al igual que nosotros.

## El libro por antonomasia

*La Biblia, que hemos leído con frecuencia, comprende 72 libros: 45 del Antiguo Testamento y 27 del Nuevo. El más antiguo se remonta a Moisés y tiene más de tres mil años. Se dice que el Espíritu Santo inspiró a sus autores qué y cómo tenían que escribir. Con su iluminación los preservó del error: «Que esto quede escrito para las generaciones venideras, para que el pueblo que todavía ha de nacer alabe al Señor».*

*¿Pero contienen de verdad todos los pasajes de la Biblia la palabra de Dios? Porque en realidad el Espíritu Santo habría debido saber que la tierra no es plana sino esférica.*

Sí, esto podría cuestionarse con chistes parecidos. No obstante, fíjese, ahí reside precisamente la singularidad de la Biblia.

Comparemos la Sagrada Escritura con el Corán, por ejemplo. Según el credo de los musulmanes, el Corán fue dictado directamente por Dios. Él no cruza ninguna historia, no necesita intercesión humana, es palabra directa de Dios. La Biblia, por el contrario, está estructurada de forma completamente distinta. Se basa en la historia y, en cuanto libro, abarca un periodo de tiempo de más de mil años. Soslayemos tranquilamente todas las preguntas de crítica textual, por ejemplo si Moisés fue uno de sus autores o no. Sin embargo, sigue siendo cierto que la literatura bíblica ha crecido a lo largo de mil años de historia y en este sentido recorre niveles históricos y de

civilización muy diferentes, y todos ellos se reflejan en ella. Por ejemplo, en los tres primeros capítulos del Génesis nos encontramos con un tipo de civilización muy distinto a la posterior literatura del exilio, a la literatura sapiencial, o a la del Nuevo Testamento. Con ello queda patente que Dios no se ha limitado a dictar esas palabras, sino que éstas han surgido como resultado de una historia dirigida por Él, como testimonio de esa historia.

*Quien empieza a leer este libro halla historias emocionantes y buenas parábolas para la vida, pero también un cúmulo de contradicciones.*

Sólo puedo entender la Biblia como palabra de Dios leyéndola dentro de un contexto unitario, interrelacionándola con el conjunto y no en palabras o frases aisladas. Esto es algo muy esencial y dramático. La Biblia contiene textos contradictorios, o al menos emocionantes, precisamente porque la fe no se nos presenta como un sistema acabado.

La Biblia no es un manual sobre Dios y sobre los asuntos divinos, sino que contiene imágenes que continúan desarrollando conocimientos y evidencias y en las que la evolución histórica va progresando poco a poco. Sólo interrelacionando una cosa con la otra, y corrigiendo después la simbología, la entiendo como palabra de Dios. Pero si la aíslo del contexto vital en el que figura la palabra divina, leo textos históricos. De naturaleza especial, ciertamente, pero piezas aisladas al fin y al cabo —y no siempre directamente palabra de Dios—. Una cosa es considerar la Biblia una lectura estrictamente histórica que, por así decirlo, descubre sin miramientos el componente humano, y otra juzgarla en su totalidad palabra de Dios, en la que las distintas cuestiones se interrelacionan y se infieren en el curso del camino. De ello se deduce que no puedo aplicar mecánicamente el criterio de la inspiración ni tampoco el de la carencia de error. Es imposible entresacar una frase y decir: «Bueno, estas palabras figuran en el gran manual de Dios, así que deben de ser ciertas».

La Biblia como palabra de Dios se percibe en el plano unitario de la historia divina. Por lo demás, esto también es aplicable a la exégesis judía. Ésta distingue entre la Tora —que se considera el auténtico canon de la Escritura— y los libros proféticos y narrativos que forman el marco, valga la expresión. Los lectores cristianos estamos convencidos de que, como ya se ha dicho, el Nuevo Testamento nos proporciona la clave del Antiguo.

Éste es asimismo el motivo por el que la teología patrística y la medieval nunca denominaron a la propia Biblia «revelación». La revelación es lo más grande, subyace en ella. Y la inspiración consiste en que las personas que redactaron el texto —con mucha frecuencia a lo largo de procesos de génesis colectivos— hablan desde el pueblo de Dios y su historia. Al traducir a palabras a través de numerosas vías la historia del pueblo de Dios y las directrices de Dios, quedan ancladas también en el sujeto Dios.

*Se dice que las Sagradas Escrituras recogen por completo la historia de la humanidad desde el alfa hasta la omega. Toda la sabiduría, todos los misterios, incluso todos los sucesos hasta la época actual y más allá. Sólo que están en clave, en un código especial. Por eso hay que aprender a leer el código bíblico. ¿Qué opina usted de esta teoría?*

Si la interpretamos de manera superficial y mecánica es, desde luego, falsa. Algunos creen tener el código y ven expuesta en el Apocalipsis la guerra atómica, por ejemplo, y Dios sabe qué otros acontecimientos. Como es natural, de ese modo se pueden descubrir correspondencias sorprendentes y supuestamente hallar expuestos todos los sucesos. Que en la Biblia estén en clave todos los hechos empíricos es sin duda falso.

La integridad y la totalidad de la Biblia, que tiene una existencia real, es de una naturaleza completamente distinta. La Biblia habla a toda la historia y suministra también las luces esenciales para el camino. Pero Dios no nos exime de pensar. No sustituye a la ciencia, ni a nuestro propio esfuerzo intelectual. Nos deja, como ya hemos apuntado, el mundo como disputa, para que nosotros mismos nos

las apañemos con él. Dios no entra de un salto en los resquicios de nuestro conocimiento, sino que nos da sabiduría —que naturalmente también conlleva conocimiento, pues de lo contrario no sería auténtica sabiduría—. Él nos proporciona las orientaciones que necesita el ser humano para vivir correctamente. Son orientaciones que sirven para el conjunto de la historia, para todos los lugares y épocas, pero que deben interpretarse siempre de nuevo.

El catecismo cita una frase de Gregorio el Grande que dice lo siguiente: «La palabra de la Escritura crece con el lector. Y también el lector crece con ella; sólo entonces la palabra muestra su grandeza y crece en el seno de la historia».

*Algunos piensan que la Biblia rebosa crueldad, intolerancia y falta de piedad. Al parecer alguien ha encontrado en ella doscientos cincuenta pasajes referidos a la aniquilación de los enemigos. Por otra parte un monje ya muy anciano me contó que, en cuanto uno empieza a leer la Sagrada Escritura con regularidad, su vida cotidiana comienza a transformarse, y de una forma muy saludable.*

Sí, estoy de acuerdo. Pero si sólo leo la Biblia para averiguar todo lo espantoso que puedo hallar en ella, o para contar dónde aparece algo sangriento, entonces efectivamente no me sana.

La Biblia es, por un lado, el espejo de la historia, y por otro un camino que nos guía de manera completamente personal y nos coloca bajo la luz correcta. De modo que si leo la Biblia con el espíritu con el que fue escrita, es decir, a partir de Cristo, o si la leo como judío creyente, es decir, desde el justo medio y con fe, entonces ejerce efectivamente una fuerza transformadora. Me introduce en la actitud de Cristo, me explica la vida y me cambia a mí mismo.

*Usted dijo en cierta ocasión que el auténtico propietario de la Biblia no eran los sabios, sino el pueblo.*

Comparto esta opinión con la teología de la liberación. Es verdad que la Biblia fue escrita por el pueblo de Dios, que los distintos autores están inspirados y que en ese sentido el sujeto Iglesia, que a su vez transmite la voz de Dios, habla a través de ellos. Por eso precisamente la fe se confía a las personas sencillas.

Interpretar las cuestiones meramente históricas, científicas, requiere lógicamente eruditos, especialistas. Pero el sentido esencial de la Biblia también lo entiende el creyente sencillo. Ella ha sido dada a todos y a su modo es comprensible para todos. San Agustín dijo una vez una frase preciosa: «Del arroyo, del manantial, bebe el pequeño conejo y el gran onagro, y cada uno sacia su sed». Y en verdad así es: tanto el conejo como el onagro beben y cada uno recibe la cantidad correcta de agua para apagar su sed.

*Hay una serie de escritos secretos que no se incluyeron en la recopilación del Nuevo Testamento. Hoy, dichos textos, llamados apócrifos, han vuelto a salir a la luz y se citan mucho. ¿Acaso el canon se cerró con cierta precipitación?*

La historia del canon es uno de los grandes problemas, incluso en el Antiguo Testamento. También en él existen apócrifos interesantes e importantes, pero también diferentes cánones.

Ya desde época muy temprana se distinguió entre el canon alejandrino, en el que la Biblia está consignada en la traducción griega, y el canon masorético, que se fijó definitivamente en el judaísmo durante la época posterior a Cristo. Aunque importantes fragmentos —la Tora o los escritos de los profetas, por ejemplo— existían ya como canon, la historia del canon en conjunto aún estaba en movimiento en tiempos de Cristo.

A partir del Nuevo Testamento se tomó luego en conjunto como canon del Antiguo Testamento el canon alejandrino. A su vez, los rabinos eligieron la Masora, un canon algo más restringido, porque para ellos el canon alejandrino contenía elementos demasiado cristianos. Lutero finalmente se decidió por el canon hebreo, que

consideraba el único auténtico, por lo que el canon del Antiguo Testamento de los protestantes es más limitado que el nuestro.

La historia del canon del Nuevo Testamento es, en el fondo, muy embrollada y difícil. Aunque partes esenciales ya estaban concluidas a finales del siglo II, el hallazgo se prolonga hasta entrado el siglo V.

Desde una óptica puramente histórica, o desde una perspectiva liberal, como dijo el teólogo evangélico Harnack, cabría opinar que el contenido del canon es una recopilación más bien fruto del azar, pero los textos auténticamente importantes y valiosos están incluidos íntegramente en él. Sin embargo, desde la perspectiva de la fe, el canon no ha sido hecho por cualquiera, por ejemplo, por un grupo de sabios que se reuniesen y estudiasen, sino que ha crecido fragmento a fragmento con la Iglesia en la Escritura viva, y, sobre todo, se ha acreditado mediante la liturgia. Se preguntaba por ejemplo: ¿qué se puede leer en las reuniones? ¿Qué es universal? ¿Qué reconoce tanto la cristiandad semítica como la griega y la latina? A lo largo de un difícil proceso interno, la Iglesia seleccionó lo que consideró su base interna colectiva (con pequeñas diferencias entre las distintas zonas de la Iglesia).

Hoy se observan esfuerzos por volver a deshacer en parre el canon y empezar desde el principio. Los movimientos dentro del feminismo se ven confirmados en los escritos gnósticos, que no se incluyeron en la versión del Nuevo Testamento. Por eso querrían ahora un canon diferente, lo Cual significa cuestionar la Iglesia viva y sustituirla por reconstrucciones eruditas. Por ello, lo que está en juego es una decisión de fe. La cuestión es: ¿creo que existe la iglesia, que ha reconocido en su fe común en qué se basa, o creo que la selección de los textos es fruto del azar y de la historia? Si parto de esto último, lógicamente me gustaría escoger ahora un cristianismo distinto y recopilar nuevas fuentes para ello.

*Por otra parte ya no existe ni uno solo de los textos originales de los evangelios. Y es casi inevitable que, al copiar y traducir, se produzcan errores. ¿Tenemos siquiera la auténtica Sagrada Escritura?*

Yo respondería con un sí tajante. Como es lógico, siempre habrá disputas por ciertas palabras y frases. Basta con mirar la nueva edición crítica del Nuevo Testamento de NestleAland para comprobar cuántas variantes existen en el enorme aparato. Pero por interesante que resulte estudiar las variantes, por mucho que se pueda aprender de esa transmisión manuscrita, en la que también se reflejan movimientos y experiencias eclesiásticas, la esencia de la Sagrada Escritura sigue siendo inalterable. No cambia tanto que yo escoja ahora otros manuscritos o versiones. Esto son variantes y aspectos interesantes. Pero el texto en conjunto, su auténtica sustancia está ahí, y su fidelidad garantizada precisamente por el hecho de aparecer en cada variante.

*San Francisco no sólo leía la Biblia, sino que también jugaba con ella a la ruleta. Cuando fundó su orden, nos informan, el santo abría al azar una página y decía: «¡Así lo haremos!». Y tras abrir otra página, exclamaba: «¡Ésta será nuestra regla!». También san Agustín encontró una vez una página muy concreta abierta ante él e hizo suyo ese texto, que ciertamente imprimiría a su vida un cambio radical.*

Eso es muy viejo. Ya san Agustín conocía esa tradición. Así descubrió la frase que le hizo convertirse, y también Francisco encontró del mismo modo su camino. Una vez, Balduino, el rey de Bélgica, me contó que también lo hacía a veces y que había supuesto para él una ayuda increíble, dándole con asombrosa precisión la palabra que necesitaba. En una crisis de gabinete muy grave, cuando apenas veía una posibilidad de formar gobierno, se fue a la capilla, cogió la Biblia y encontró una palabra que le indicó de pronto lo que tenía que hacer. De modo que funciona.

*Y, obviamente, es recomendable a la hora de formar gobierno…*

Hasta cierto punto. Pero no se puede convertir en una simple receta, porque entonces la Biblia devendría en oráculo. Lo correcto y lo importante es leerla con regularidad y dejar que nos acompañe y nos guíe. En la relación íntima con ella hallaremos también las

palabras sugerentes que nos ayudarán a avanzar en determinadas situaciones.

# 6. Sobre la ley

## Sobre las cuatro leyes

*La Iglesia ha desarrollado la doctrina de las cuatro leyes, que indican en qué orden está edificada la vida en nuestro mundo. Estas leyes son: primero, la ley natural; segundo, la ley de la concupiscencia; tercero, la ley de la antigua alianza con Moisés; y cuarto, la ley de la nueva alianza con Jesucristo. ¿Lo he dicho bien?*

En primer lugar hay que precisar que estas leyes no están al mismo nivel. La ley natural dice que la propia naturaleza contiene un mensaje moral. El contenido intelectual de la creación no es sólo matemático-mecánico. Ésta es la dimensión que eleva las ciencias naturales a leyes naturales. Pero hay más inteligencia, más «leyes naturales» en la creación. Ésta lleva en su seno un orden interno y nos lo revela. A partir de ella podemos leer los pensamientos de Dios y la forma correcta en que debemos vivir.

Segundo punto: la ley de la concupiscencia quiere decir que el mensaje de la creación está oscurecido. A él se opone una especie de dirección contraria existente en el mundo a través del pecado. Expresa el hecho de que el ser humano, como suele decirse, da coces contra el aguijón. Pablo lo expresa así: «El ser humano siente una ley en su interior que le impulsa con frecuencia a hacer lo contrario de lo que realmente querría».

Se trata, por tanto, de un plano diferente. Mientras que la ley natural expresa el mensaje interno de la creación, la ley de la concupiscencia significa que las personas se han construido un mundo propio, introduciendo con ello una tendencia opuesta en el mundo.

*Así lo formuló y desarrolló sobre todo santo Tomás de Aquino.*

Sí, santo Tomás es la síntesis y la culminación de todo. Tercer punto: la ley de la antigua alianza. También esta ley alberga un rico significado. El núcleo son los diez mandamientos del Sinaí. Pero además también se designan como «la Ley» los cinco libros de Moisés [El Pentateuco], que constituyen el ordenamiento jurídico de Israel. Éstos exponen el sistema vital de Israel, su sistema de oración y al mismo tiempo su sistema moral. Pablo analizó después críticamente dicho sistema. Al hacerlo comprobó que esa ley fue un poder ordenador —y en muchos aspectos sigue siéndolo para nuestros conciudadanos judíos y también para nosotros, cuestión de la que seguro hablaremos aún—, aunque por otra parte no podía liberar por entero a las personas. He aquí la razón: cuanto más exigente es la ley, mayor se torna el impulso en contra.

Pablo considera a Jesucristo el que nos libra definitivamente de la ley a través de la libertad de la fe y del amor. No obstante, santo Tomás de Aquino, refiriéndose a las palabras de san Pablo, habló también de una ley, la ley de Cristo, que sin embargo es de muy distinta naturaleza. Tomás dice que la nueva ley, la ley de Cristo, es el Espíritu Santo, es decir, una fuerza que nos impulsa desde dentro, que no nos ha sido impuesta desde fuera.

Según esto existen, pues, cuatro planos muy diferentes: en primer lugar, el mensaje de la creación. Segundo, el movimiento contrario del ser humano en su historia, en la que en cierto modo, intenta construirse su propio mundo opuesto a Dios. Tercero, la alocución de Dios en el Antiguo Testamento, que señala el camino al ser humano, pero manteniéndose opuesto a éste y en cierto modo ausente. Así, la ley de la antigua alianza sigue siendo provisional, apunta más allá de sí misma. Y en cuarto y último lugar, Cristo, que más allá de las leyes externas nos toca desde dentro, marcándonos con ello el rumbo interno de nuestra vida.

*Existe a este respecto una historia que me irrita: Jesús dice: «No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la ley y de los profetas. No he venido a abolirlas, sino a cumplirlas. Porque os*

*aseguro que mientras duren el cielo y la tierra, la más pequeña letra de la ley estará vigente hasta que todo se cumpla».*

Cristo no viene a derogar las leyes. Ni a declararlas inválidas o carentes de sentido. Tampoco san Pablo, aunque algunos crean encontrar en las posiciones paulinas una tensión con la palabra de Jesús transmitida por Mateo. Él dice que la antigua ley tiene una importancia pedagógica esencial hasta en sus menores detalles. Cristo viene para cumplirla. Pero esto significa también elevar la ley a un nivel superior. Él la cumple con su padecimiento, con su vida, con su mensaje. Y eso hace que la totalidad de la ley encuentre su sentido en Él. Todo cuanto en ella se dice y se pretende se cumple de verdad en su persona.

Éste es el motivo por el que ya no tenemos que cumplir la ley al pie de la letra, regulada hasta el más mínimo detalle por numerosos preceptos. La comunidad con Cristo significa que estamos allí donde se cumple la ley; donde ha encontrado su lugar adecuado; donde, en sentido literal, está «guardada», es decir, conservada y al mismo tiempo transformada.

*Hay bibliotecas enteras de textos legales sobre la convivencia y el comportamiento correcto del ser humano en los distintos estados. Cristo, por el contrario, quiso evidentemente concentrar en unas pocas frases para todos los habitantes de la tierra de forma comprensible y asumible lo que es la ley fundamental del mundo.*

*Cuando se le preguntaba: «Maestro, ¿cuál es el mandamiento más importante de la ley?», respondía lo siguiente: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el primer mandamiento y el más importante. El segundo es semejante a este: "Amarás al prójimo como a ti mismo"». Y con el fin de hacerlo comprensible para cualquier persona, añade: a En estos dos mandamientos se basan toda la ley y los profetas».*

Esta es, de hecho, la gran ruptura, la gran síntesis que trajo Jesús. Desde los distintos ángulos y detalles mira el conjunto y nos dice: este doble mandamiento abarca realmente todo. Dios y el prójimo,

eso es inseparable. Jesús realizó con ello una enorme simplificación que, al mismo tiempo, no supone un menoscabo o banalización, sino una esencialización. Aquí aparece realmente el núcleo que lo sustenta todo, alrededor del cual gira todo y lo único importante, como dice san Pablo. Si no lo consideramos el mandamiento principal, todo lo que digamos es pura palabrería ayuna de verdad. Los ejercicios piadosos y las actividades de todo tipo están vacíos si no los inspira el amor. No hacen que la persona encuentre a Dios, ni ayudan al prójimo. En este sentido esa concentración, esa simplificación que muestra la sencillez de Dios y al mismo tiempo la grandeza y la belleza de su reivindicación, es realmente la manifestación esencial.

Como es natural, hemos de admitir que en el antiguo Israel, el ordenamiento jurídico y el ordenamiento moral y religioso del Estado estaban interrelacionados. Con Jesús, ase entramado se separa. La religión adquiere, por así decirlo, existencia propia. El derecho público, aunque domina al Estado y sus leyes y le señala las normas morales, es diferente de lo que nos dice la moral o la fe.

Por consiguiente, los Estados siempre deberán tener ordenamientos jurídicos y normas legales. Pero éstos serían vanos si no incluyeran una inspiración interna; si las personas no reconocieran desde dentro esa reivindicación esencial para su vida, transformando así los ordenamientos jurídicos de meras reglas externas de conducta en una forma justa de convivencia.

*¿Es esto lo que usted definió una vez afirmando que la auténtica ley natural es una ley moral?*

Sí. La naturaleza, como ya se ha dicho, no sólo tiene leyes evolutivas como las que estudian las ciencias naturales, sino que lleva en su seno un mensaje más profundo. Nos proporciona orientación. Y cuando la Iglesia habla de ley natural, no se refiere a las leyes en sentido científico, sino a la indicación interna que nos ilumina desde la creación.

## Los diez mandamientos

*En el desierto del Sinaí, Moisés trazó una frontera alrededor del monte Horeb. Nadie debía cruzarla, excepto él. Al tercer día empezó a tronar y relampaguear, densos nubarrones cubrieron la montaña, sonaron trompetas. Toda la montaña humeaba, ardía y temblaba, y sólo Moisés subió a la cima para recibir de Dios los diez mandamientos, la ley divina.*

*Hasta aquí, el mito. Los diez mandamientos denotan para la Iglesia la preocupación de Dios por los hombres, deben señalarles el camino hacia una vida buena. Pero en primer lugar: ¿estas leyes fueron entregadas realmente por Dios a Moisés en el monte Sinaí? ¿En forma de tablas de piedra, según se dice, «escritas por el dedo de Dios»?*

Aquí quizá convenga explicar un poco la palabra «mito». En este relato se recurre a un lenguaje indudablemente simbólico. Este lenguaje expresa cosas que sólo se pueden describir con mucha dificultad. Que esos mensajes se nos comuniquen a través de visiones simbólicas no significa que se trate de sueños, de leyendas o incluso de cuentos.

Aquí tenemos una imagen que remite a un suceso verídico, a la auténtica irrupción de Dios en la historia, a un encuentro real entre Dios y ese pueblo —y a través de éste con la humanidad—. Esa imagen la transmite una persona próxima a Dios, a la que le fue dado oír de verdad a Dios, hablar con Él, en palabras de la Biblia, como con un amigo, y que, gracias a esta íntima amistad, pudo convertirse en intermediario y transmitir el mensaje divino. Éste es, pues, el núcleo de un suceso descrito con un lenguaje simbólico visionario.

*¿Pero hasta qué punto esos mandamientos proceden realmente de Dios?*

Hoy sabemos que esos diez mandamientos, tal como figuran en el Pentateuco, están completamente entretejidos con la historia de los

pueblos circundantes. En el ámbito asirio existen asimismo inicios similares, en los que está presente el surgimiento de la historia. No obstante, el hecho de que la ley haya recibido esa forma y esté consignada así en las Escrituras trasciende las meras influencias mutuas. Ahí está la persona tocada por la mano de Dios, y que a partir de ese contacto amistoso pudo dar forma a la voluntad divina, en la que percibimos realmente la palabra de Dios, que hasta entonces sólo se manifestaba fragmentariamente y a través de otras tradiciones.

Otra cuestión es hasta qué punto fueron realmente tablas de piedra. Usted sabe que, según la narración del Sinaí, Moisés rompió esas tablas enfurecido y luego recibió otras. Lo importante aquí es que Dios se manifiesta de verdad a través del amigo de forma vinculante. En este sentido, esta intercesión es más que una invención o una sensibilidad humana hacia el mensaje de la creación.

*¿Siguen siendo válidos hoy los diez mandamientos, sin limitaciones?*

Lo son. Ya hemos tratado un mandamiento que adquirió, valga la expresión, un nuevo rostro por el encuentro con Cristo al ser reescrito: «No te fabricarás ídolos». Este mandamiento se renueva en el instante en que Dios se autorrepresenta a sí mismo. En este sentido, estos mandamientos también están inconclusos, reciben su forma definitiva a través de Cristo.

También el mandamiento del Sabbath, que se remonta al Génesis, conserva su validez fundamental, pero adquiere una nueva forma al convertirse el día de la resurrección de Jesús en el auténtico día de la alianza. El camino conduce del Sabbath al domingo, experimentando de ese modo una profundización.

En este sentido, estas palabras no están mecánicamente cerradas, forman parte de la luz de Cristo y es ahí dentro donde hallan su forma definitiva. Pero, en esencia, son y seguirán siendo válidas.

*¿Nunca se modificaron los diez mandamientos?*

No. Aunque existen dos versiones, una en el Éxodo y otra en el Deuteronomio. Difieren entre sí en escasos aspectos externos, pero son iguales en sustancia, y naturalmente tampoco están a disposición de las personas.

*Cuando Moisés regresa de la montaña sagrada, el pueblo baila alrededor del becerro de oro. Lleno de ira por la idolatría, el paladín de Dios destruye las tablas de la ley. Sólo los levitas, los descendientes de Leví, que más tarde formarán la casta sacerdotal, se congregan en torno suyo poniéndose así de parte de Dios. «¡Recorred el campamento, id de una puerta a otra!», ordena Moisés, «que cada uno mate incluso al hermano, al amigo y al vecino.»*

*Así pues, la historia de los diez mandamientos comenzó, en el fondo, con una enorme violación del quinto mandamiento: «No matarás». En realidad, Moisés debería haber sabido hacerlo mejor.*

Primero comenzó con una violación del primer mandamiento, el fundamental: «No adorarás a dioses ajenos». El ser humano está en equilibrio cuando reconoce a Dios como tal y vive para adorarlo. Y trastorna, pervierte su existencia cuando adora lo que no es Dios. Cuando él mismo se crea sus divinidades, adorándose en definitiva con ello a sí mismo. Aquí el pueblo está íntimamente pervertirlo y carcomido por esa infracción fundamental. Porque apartarse de Dios, que es la fuente de la vida, significa abandonar la vida.

La historia que viene a continuación es realmente espantosa y nos resulta casi incomprensible. También aquí tenemos que prever a Cristo. Él hace lo contrario. Él, en lugar de matar a los demás, asume la muerte sobre sí. Pero en ese momento histórico en el Sinaí, Moisés cumple con lo existente: los demás han pervertido su propia vida. Hasta qué punto hay que tomar al pie de la letra este acontecimiento es otra cuestión, pues el pueblo de Israel sigue existiendo. Lo sucedido es una prueba de que quien se aparta de

Dios, no sólo sale de la Alianza, sino del ámbito de la vida, destruye la vida misma, adentrándose en la zona de la muerte.

*El primer mandamiento: «Yo soy el Señor, tu Dios. No tendrás otros dioses además de mí». Si lo analizamos con atención, a lo largo de la historia de la humanidad el baile alrededor del becerro de oro acaso nunca haya sido tan salvaje y embriagador como en nuestra época.*

Hoy no existen dioses explícitamente declarados como tales, pero sí poderes ante los que los seres humanos se inclinan. El capital, por ejemplo, es uno de ellos, y la propiedad en general. O el afán de notoriedad, por poner otro ejemplo. En muchos aspectos, el becerro de oro es de palpitante actualidad en nuestro mundo occidental. El peligro simplemente está ahí.

Pero aún hay más. El semblante de uno de los dioses se desdibuja cada vez con mayor frecuencia. Esto sucede cuando se dice, bueno, en el fondo todos los dioses se refieren al mismo Dios. Es que cada cultura tiene su especial forma de expresión, y ya no importa mucho si se considera a Dios persona o no, si se le llama Júpiter, Shiva o de cualquier otra manera. Y cada vez es más evidente que ya no se toma en serio a Dios. Que la gente se ha alejado de Él para entregarse a espejismos en los que sólo se ve a sí misma.

Lo vemos: en el momento en que el ser humano deja a Dios de lado, las tentaciones de la idolatría son enormes. En ese instante, nuestro mayor peligro es considerar a Dios superfluo. Está tan lejos, se dice, y adorarlo aparentemente tampoco aporta nada. Pero estamos olvidando que si arrancamos el pilar maestro sobre el que se asienta el ordenamiento de la vida humana, la persona irá desintegrándose paulatinamente.

*El segundo mandamiento: «No tomarás el nombre de Dios en vano». Uno se pregunta: si Dios es tan grande, ¿por qué no está por encima de mis pequeños ultrajes, de las infracciones de un diminuto gusano terrenal?*

No se trata de que podamos hacer algo a Dios y Él necesite vengarse por ello. Se trata de que mantengamos el equilibrio correcto. En el momento en que profanamos a Dios, desfiguramos su rostro y lo hacemos tan inaccesible que ya no brilla, del mismo modo que tampoco brilla ya el ser humano.

Martin Buber dijo en cierta ocasión que de ninguna palabra se ha abusado tanto como de la palabra DIOS. Este vocablo está tan manchado y desfigurado que, en realidad, ya no se puede usar. Pienso, sigue diciendo él, que, a pesar de todo, no debemos soslayar ni olvidar esta palabra, sino que debemos intentar alzarla del suelo con sumo respeto y volver a colocarla donde le corresponde.

Recordemos tan sólo que, durante la época nazi, los cinturones del ejército alemán llevaban grabada la frase «Dios con nosotros». Mientras que con ello aparentemente se honraba a Dios, en realidad se le profanaba para los propios fines.

Pero cada profanación aislada del nombre de Dios, cada desfiguración de su rostro hasta hacerlo irreconocible, deja suciedad y terribles huellas. Sin estas profanaciones del nombre de Dios, el tremendo poder del ateísmo o el rechazo y la indiferencia hacia Dios es inexplicable. Su rostro quedó tan desfigurado que las personas tuvieron que apartarse de Él. En este sentido, hace mucho que se han puesto de manifiesto las espantosas y terribles consecuencias que la vulneración de este mandamiento puede desencadenar en la historia.

*El tercer mandamiento: «Santificarás las fiestas». A algunas personas les gusta el domingo y disfrutan de que sea diferente. Otras quieren comprar, trabajar y escandalizar sin pausa. Pero quizás es que simplemente hemos olvidado a qué alude el domingo.*

En el Génesis, el Sabbath es un periodo de tiempo en el que la persona queda libre para Dios. En unión del decálogo, constituye además la señal de la alianza con su pueblo. De ese modo, la idea

original del Sabbath es, en el fondo, una anticipación de la libertad e igualdad de todos.

En el Sabbath el esclavo no es esclavo, pues también para él es válido el descanso. La tradición eclesiástica siempre ha subrayado este aspecto. Respecto a los libres, su actividad no era trabajo en sentido estricto, por lo que podían continuar realizándola. Otro punto importante es que ese día la creación descansó. Esto se concebía de una forma tan primitiva que el mandamiento se aplicaba incluso al ganado.

Hoy a las personas les gustaría disponer por completo de su tiempo. De hecho hemos olvidado lo importante que es dejar entrar a Dios en el tiempo y no usar el tiempo sólo como material disponible para satisfacer las propias necesidades. Hay que dejar de lado los pragmatismos y obligaciones para entregarse en persona a los demás.

Ya hemos dicho que en la mañana de la resurrección de Cristo el Sabbath adquiere una forma nueva. Esa mañana en la que el resucitado se presenta ante los suyos, en la que nos reunimos con Él, en la que Él nos invita a su casa, simboliza el día de la adoración y del encuentro con Dios, en el que Él viene a visitarnos y nosotros podemos visitarle.

*El cuarto mandamiento: «Honrarás a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años sobre la tierra». Llama la atención que este mandamiento es el único que lleva aparejada una promesa. Jesús acentúa una y otra vez su importancia.*

*Me gustaría contar una pequeña historia al respecto. Estábamos de vacaciones, y yo me sentía muy contento con mis hijos. Paul se pasó horas pescando pececitos y pequeñas langostas; Jakob excavaba agujeros en la arena. Teníamos una barquita y Paul nadó mucho rato tras ella. De repente, había dejado de darle miedo, y se sentía muy orgulloso de haberlo superado por sí solo. En cierto momento, estando algo más arriba, en una roca, miré a mi mujer y a los niños, todos ellos tan jóvenes, tan fuertes, tan bellos. Y pensé:*

*ahora comienzan los mejores años de mi vida, y no quiero desperdiciarlos, y en lo maravilloso que es ser así y poder serlo. De repente no pude evitar recordar a mis padres y a mis abuelos, y también el cuarto mandamiento.*

Este mandamiento es de hecho la Carta Magna de la familia. Aquí se establece un orden fundamental. La célula esencial de la sociabilidad y de la sociedad, nos dice, es la familia, son los padres y los hijos. Y sólo dentro de ese orden fundamental pueden ejercitarse las virtudes humanas esenciales. Sólo en su seno crece la relación adecuada entre los sexos y entre las generaciones.

El mandamiento contiene, por una parte, la tarea de la educación. Significa introducir al otro correctamente en su libertad, de forma que aprenda sus leyes internas, que aprenda a ser persona. Aquí, la obediencia está al servicio de este entrenamiento en la propia libertad. Y, viceversa, exige lógicamente a los hijos aceptar dicha educación.

Pero el cuarto mandamiento incluye también un capítulo silencioso sobre el trato a las personas ancianas, que ya no son útiles, que han perdido el poder. Se concede gran valor a honrar a los padres ancianos. No deberíamos guiarnos por criterios de utilidad, sino honrar siempre en los ancianos a las personas que me han dado la vida. En ellos también puedo honrar la dignidad del ser humano, justo cuando éste ya no se puede valer. Ese respeto fundamental, inherente a la persona, es un aspecto muy importante de este mandamiento. En él radican asimismo las condiciones de mi propio futuro, que más tarde me permitirán iniciar mi vejez con confianza.

*El quinto mandamiento: «No matarás». Casi nadie discute el sentido de este mandamiento. Lo único raro es que se vulnere tan continuamente.*

No hay duda de que en el ser humano existe una evidencia primigenia de que no puede matar a otro. Incluso si he olvidado que cualquier individuo depende únicamente de Dios, sé al menos que

tiene derecho a la vida, un derecho humano, y que dejo de ser persona si mato a uno de mis semejantes.

Pero en casos límite esta consideración se torna, como vemos, cada vez más confusa. Esto es aplicable sobre todo al comienzo de la existencia, donde la vida aún está indefensa y es manipulable. Surge entonces la tentación de actuar atendiendo a consideraciones pragmáticas. Se quiere escoger a quién se va a dejar sobrevivir y a quién no por interponerse en el camino de la propia libertad y autorrealización. Cuando el ser humano no existe aún en su forma externa, la conciencia de este mandamiento no tarda en extinguirse.

Lo mismo cabe decir del final de la vida. Ahora se considera al enfermo, al que padece, una carga, y uno se convence de que la muerte es lo mejor para él. De aquí surge el pretexto de enviarlo al otro mundo antes de que se vuelva demasiado «pesado», si se me permite la expresión.

Y a partir de aquí, poco a poco se va yendo más lejos. Hoy vuelven a aparecer ideas sobre la cría de seres humanos, que ya conocimos en una época desdichada. Se plantea la cuestión de si los seres humanos que ya no tienen conciencia ni pueden cumplir función social alguna pueden ser considerados en realidad personas.

Las consecuencias desagradables progresan con relativa rapidez, sobre todo si empiezo por la eutanasia. En el acto surge la pregunta de a partir de cuándo una vida está tan entregada al dolor, es tan penosa en mi opinión, que puedo extinguirla. Es decir, que en los límites de la vida esa conciencia moral, en realidad muy primordialmente humana, de que la persona no puede disponer del otro, se apaga con demasiada facilidad. Por eso hoy hemos de defender más que nunca el contenido del quinto mandamiento: el derecho de Dios a la vida humana, desde la concepción hasta la muerte.

*El sexto mandamiento: «No cometerás actos impuros». Nuestro mundo ha hecho una virtud de la continua disponibilidad de Eros. En*

*cualquier caso, no hay que ser un maníaco sexual para preguntarse: ¿será de verdad pecado la impureza?*

El texto original de este mandamiento dice en el Antiguo Testamento: «No cometerás adulterio» (Éxodo 20:14; Deuteronomio 5: 18). Así pues, este mandamiento tiene, en principio, un significado muy específico. Y es la inviolabilidad de la relación de fidelidad entre hombre y mujer, que no sólo vela por el futuro de las personas, sino que también integra la sexualidad en la totalidad del ser humano, confiriéndole así su dignidad y grandeza.

He aquí el núcleo de este mandamiento. No hay que situarlo en un contacto incidental, sino dentro del contexto del sí mutuo de dos personas, que al mismo tiempo dicen sí a los hijos; es decir, el matrimonio es la auténtica sede en la que la sexualidad adquiere su grandeza y dignidad humanas. Sólo en él se vuelve sensual el espíritu, y los sentidos, espirituales. En él se cumple lo que hemos definido como la esencia de la persona. Ejerce la función de puente, de que los dos extremos de la creación entren uno dentro de otro, entregándose mutuamente su dignidad y su grandeza.

Cuando se dice que la sede de la sexualidad es el matrimonio, implica un vínculo amoroso y de fidelidad que incluye la mutua asistencia y disposición para el futuro, es decir, que está ordenado pensando en la humanidad en conjunto, y, lógicamente, implica que sólo en el matrimonio encuentra la sexualidad su auténtica dignidad y humanización.

Indudablemente el poder del instinto, sobre todo en un mundo caracterizado por el erotismo, es formidable, de manera que la vinculación a ese lugar primigenio de fidelidad y amor se torna ya casi incomprensible. La sexualidad se ha convertido hace mucho en una mercancía a gran escala que se puede comprar. Pero también es evidente que con ello se ha deshumanizado, y supone, además, abusar de la persona de la que obtengo sexo considerándola una mera mercancía, sin respetarla como ser humano. Las personas que se convierten a sí mismas en mercancía o son obligadas a ello, quedan arruinadas en toda regla. Con el paso del tiempo, el

mercado de la sexualidad ha generado incluso un nuevo mercado de esclavos. Dicho de otra manera: en el momento en que no vinculo la sexualidad a una libertad autovinculante de mutua responsabilidad, que no la enlazo con la totalidad del ser, surge, por fuerza, la lógica comercialización de la persona.

*Volvamos al núcleo del mandamiento.*

Recoge el siguiente mensaje de la creación: «hombre y mujer han sido creados para ser compañeros. Dejarán padre y madre y se convertirán en una sola carne», leemos en el Génesis. Ahora, desde una óptica puramente biológica, cabría afirmar que la naturaleza ha inventado la sexualidad para conservar la especie. Pero esto que hallamos en un principio como puro producto de la naturaleza, como mera realidad biológica, adquiere forma humana en la comunidad de hombre y mujer. Es una manera de abrirse una persona a la otra. No sólo de desarrollar unión y fidelidad, sino de crear conjuntamente el espacio en el que crezca el ser humano desde la concepción. En este ámbito, sobre todo, surge la correcta unión del ser humano. Lo que primero es una ley biológica, un truco de la naturaleza (si queremos expresarlo así), adquiere una forma humana que propicia la fidelidad y el vínculo amoroso entre hombre y Mujer, y que a su vez posibilita la familia.

He aquí la esencia del mandamiento que nos habla desde la creación. Cuanto más profundamente se vive y se piensa, más claro parece que otras formas de sexualidad no alcanzan la verdadera altura del destino humano. No responden a lo que quiere y debe ser la sexualidad humanizada.

*En un capítulo posterior hablaremos todavía de sexo. Pero con los diez mandamientos se tiene también la sospecha de que podrían ser contrarios a las leyes de la naturaleza. Por eso nos cuesta tanto cumplirlos, porque a menudo se oponen a nuestros instintos humanos, a nuestras inclinaciones.*

Sin duda. Ciertamente el sexto mandamiento conlleva el mensaje de la naturaleza misma. La naturaleza regula la existencia de dos

sexos para que se conserve la especie, y esto es especialmente aplicable a seres vivientes que cuando salen del seno materno no están en modo alguno preparados y precisan prolongados cuidados.

En efecto, el ser humano no huye del nido, sino que está siempre metido en él. Desde una óptica puramente biológica, la raza humana está hecha de modo que la ampliación del seno materno debe conllevar el amor del padre y de la madre, para que, pasado el primer estadio biológico, pueda proseguir el desarrollo hasta convertirse en persona. El seno de la familia es casi un requisito de la existencia.

En este sentido, la propia naturaleza revela aquí el motivo primigenio del ser humano. Éste necesita una vinculación mutua duradera. En ella, el hombre y la mujer se dan primero a sí mismos, y después también a los hijos para que éstos comprendan la ley del amor, de la entrega, del perderse. Y es que los que están siempre metidos en el nido necesitan la fidelidad posterior al nacimiento. El mensaje del matrimonio y de la familia, por tanto, es plenamente una ley de la propia creación y no se opone a la naturaleza del ser humano.

*Sin embargo, nos cuesta mucho mantenerla.*

Sigue siendo cierto que aquí —al igual que en todos los demás ámbitos de los que hemos hablado— existe una tendencia opuesta. Aquí hay un exceso de poder biológico. En las sociedades modernas —pero también en las sociedades tardías de épocas más antiguas, como por ejemplo en la Roma imperial— podemos observar una erotización pública que fomenta aún más los excesos del instinto, dificultando el compromiso del matrimonio.

Volvamos a lo que hemos apuntado sobre las cuatro leyes. Aquí vemos dos órdenes diferentes. El mensaje de la naturaleza nos remite a una unión de hombre y mujer, que es el movimiento natural más íntimo que finalmente se convierte en humano y crea el espacio para el posterior desarrollo de la persona. El otro mensaje es que en cierto sentido también tendemos a la promiscuidad, o al menos a

practicar una sexualidad que se niega a restringirse al marco de una familia.

Podemos reconocer muy bien desde la fe la diferencia de estos dos planos de naturalidad. Uno se presenta realmente como el mensaje de la creación y el otro como una autodeterminación del ser humano. Por esta razón la vinculación al matrimonio siempre implicará lucha. Aunque también comprobamos que, cuando se logra, madura la humanidad y los hijos pueden aprender el futuro. En una sociedad en la que el divorcio se ha vuelto tan normal, el daño siempre recae sobre los hijos. Sólo por esto surge, visto desde la óptica filial, otra demostración de que estar juntos, mantener la fidelidad, sería lo auténticamente correcto y adecuado al ser humano.

*El séptimo mandamiento: «No hurtarás». Respetar la propiedad ajena es un precepto banal. ¿Qué más esconde detrás?*

La doctrina de la asignación universal de los bienes de la creación no es sólo una idea bonita, también tiene que funcionar. Por eso está supeditada a ella la verdad de que el individuo necesita su esfera en las necesidades fundamentales de la vida y por tanto debe existir un sistema de propiedad que cada individuo debe respetar. Esto exige, por supuesto, las necesarias leyes sociales orientadas a limitar y controlar los abusos de la propiedad.

Ahora vemos con una claridad antes infrecuente cómo las personas se autodestruyen viviendo solamente para atesorar cosas, para sus asuntos, cómo se sumergen en ello, convirtiendo la propiedad en su única divinidad. Quien, por ejemplo, se somete por completo a las leyes de la Bolsa, en el fondo no puede pensar en otra cosa. Vemos el poder que ejerce entonces el mundo de la propiedad sobre las personas. Cuanto más tienen, más esclavas son, porque deben estar continuamente cuidando esa propiedad y acrecentándola.

La problemática de la propiedad también se observa claramente en la relación perturbada entre el Primer y el Tercer Mundo. Aquí la propiedad ya no está supeditada a la asignación universal de los

bienes. También aquí es preciso hallar formas legales para que esto siga equilibrado o se equilibre.

Ya ve usted cómo la palabra de respetar los bienes ajenos entraña una enorme carga de verdad. Abarca ambas cosas, la protección de que cada cual ha de recibir lo que necesita para vivir (y después hay que respetárselo), pero también la responsabilidad de utilizar la propiedad de forma que no contradiga la misión global de la creación y del amor al prójimo.

*El octavo mandamiento: «No mentirás» o «No levantarás falso testimonio». Las mentiras escriben las mejores historias, pero a veces incluso mentiras pequeñas se vuelven tan grandes que casi son capaces de derribar al presidente de una superpotencia o a partidos fundamentales para el Estado y a reyes mediáticos. Y es curioso: nada permanece oculto.*

Pienso que la importancia de la verdad en cuanto bien fundamental de la persona hunde sus raíces aquí. Todos los mandamientos son mandamientos del amor o despliegues del mandamiento del amor. En este sentido, todos mantienen una vinculación muy explícita con el bien de la verdad. Cuando me aparto de la verdad o la falseo, incurro en la mentira, perjudico con frecuencia al otro, pero también me perjudico a mí mismo.

Como es sabido, la pequeña mentira se convierte fácilmente en un hábito, en una forma de ir trampeando por la vida, de recurrir siempre a la mentira y luego enredarse personalmente en ella, viviendo de espaldas a la realidad. Además, cada vulneración de esa dignidad de la verdad no sólo rebaja a la persona, sino que constituye una grave infracción contra el amor. Porque escatimar al otro la verdad implica hurtarle un bien esencial y llevarlo por el mal camino. La verdad es amor, y el amor que se oponga a la verdad se tergiversa a sí mismo.

*El noveno y el décimo mandamientos: «No desearás la mujer de tu prójimo». «No codiciarás los bienes ajenos.»*

Estos dos mandamientos están interrelacionados, desbordan con creces lo externo, lo fáctico, pues afectan a los pensamientos íntimos. Nos dicen que el pecado no comienza en el instante en que consumo el adulterio o arrebato injustamente la propiedad al otro, sino que el pecado nace de la intención. Por eso no basta simplemente con detenerse, por así decirlo, ante el último obstáculo, porque esto ya es imposible si no he preservado en mí el respeto íntimo a la persona del otro, a su matrimonio o a su propiedad.

Es decir, el pecado no comienza en las acciones externas y palpables, sino que se inicia en su suelo nutricio, en el rechazo íntimo a los bienes del otro y a él mismo. Una existencia humana que no purifica los pensamientos, tampoco puede en consecuencia ser acorde con los hechos. Por eso aquí se apela directamente al corazón del ser humano. Porque el corazón es el auténtico lugar primigenio desde el que se despliegan los hechos de una persona. Sólo por este motivo debe permanecer, por así decirlo, claro y limpio.

*Cuando Moisés recibió en el monte Sinaí entre rayos y truenos las tablas de la ley, llegó la hora del nacimiento del individuo libre. Al menos así lo afirma la tesis del periodista judeoalemán Hannes Stein. Desde entonces cada ser humano tuvo que responder directamente ante Dios de sí mismo y de sus actos, ya fuera señor o esclavo, hombre o mujer. Con la alianza del Sinaí surge casi el sujeto jurídico autónomo. ¿Es una afirmación audaz decir que la piedra angular de las sociedades libres y democráticas procede, no de la Grecia antigua, sino de la tradición judeocristiana?*

Yo también he leído el libro de Hannes Stein y diría que aborda algo muy esencial. La dignidad de cada individuo, que, de por sí, está solo ante Dios, al que Dios habla y que en cuanto persona está afectado por las palabras de la alianza, constituye realmente el punto central de los derechos humanos —concretamente la dignidad igual de las personas— y, en consecuencia, el auténtico fundamento de la democracia.

En Israel mismo al principio no había reyes, sino jueces que aplicaban el derecho divino y velaban por su cumplimiento. Así pues, se pretendía en el fondo una sociedad completamente igualitaria, una especie de anarquía en sentido positivo: nadie gobierna, excepto Dios. Y gobierna con su ley, con su palabra y con los mandamientos.

Este primitivo orden social tuvo que ceder finalmente ante el pragmatismo, como ya explicamos antes. Pero no por ello disminuiría yo ahora la importancia de la democracia griega, que también nos legó cosas importantes y que desarrolló un modelo práctico al que remitirse más tarde. Sin embargo, debemos recordar que en la democracia griega sólo tenían voto los hombres libres. Las mujeres no eran sujetos de la política y por tanto estaban excluidas del derecho a voto, al igual que los esclavos. Como la libertad estaba limitada, Grecia sólo ofrece el ejemplo de una democracia limitada. La palabra bíblica, por el contrario, atribuye a cualquier ser humano, en cuanto imagen viva de Dios, pleno carácter de sujeto. Con ello lleva, de hecho, en su seno, y esto es cierto, una fundamentación mucho más amplia para las constituciones democráticas.

# 7. Sobre el amor

## Sobre el sentido de la vida

*La Iglesia dice que el ser humano no puede dar sentido ni al mundo ni a sí mismo. Esto es difícil de creer a la vista de las enormes bibliotecas llenas de libros sobre la vida y su significado, escritos por personas más o menos inteligentes.*

Si el mundo no tuviera sentido, nosotros tampoco podríamos crearlo. Nosotros podemos realizar acciones que signifiquen algo en el marco de un entramado pragmático, pero nunca dar sentido a una vida. El sentido existe o no existe. No puede ser un mero producto nuestro. Lo que producimos puede proporcionarnos un instante de satisfacción, pero no justificar toda nuestra vida, ni darle sentido.

Como es lógico, personas de todos los tiempos y lugares se han preguntado por el sentido y seguirán haciéndolo. Siempre podrán hallar respuestas fragmentarias. Pero en ellas seguirá siendo válido solamente lo que las personas no inventan, sino encuentran, lo que descubren en la criatura humana en cuanto tal. Y que les puede ayudar a entenderse bien, a vivir su vida con sentido.

Lo que dice la Iglesia, concretamente que el sentido no es un producto humano sino dado por Dios, hay que entenderlo de este modo: el sentido es algo que nos sustenta, que precede y desborda nuestros propios pensamientos y descubrimientos, y sólo de esa manera posee la capacidad de sustentar nuestra vida.

*Si se pudiera expresar en una sola palabra el sentido de la vida, sería con la palabra AMOR. El amor, nos dicen los poetas y eruditos de todos los tiempos, es no sólo sentido, sino también el principio fundamental de la vida, el auténtico misterio. Alguien dijo que sólo quien percibe la infinitud de ese amor penetra en la esencia de la fe.*

A lo largo de esta conversación hemos insistido una y otra vez en que nuestra vida tiende en última instancia a descubrir el amor, a recibirlo y a darlo, creo yo. Y el Cristo crucificado que representa el amor hasta el final, como Él mismo dice en el Evangelio según san Juan, convierte este principio en algo completamente real. Dios mismo es amor. En este sentido, el amor es la ley fundamental y el objetivo esencial de la vida.

Aquí volvemos de nuevo al misterio del grano de trigo, al perderse y encontrarse. A esto hemos de añadir ahora que el amor, como sabemos, no se puede fabricar. Se nos regala. Acontece, viene a mí desde el otro, se introduce en mí.

El amor humano contiene siempre una pretensión de eternidad. «El amor es una pugna contra la muerte», afirmó el filósofo francés Gabriel Marcel. En consecuencia, a partir de una promesa, este amor se convierte en una realidad cumplida si se incluye en un amor que proporcione realmente eternidad. Marcel pensaba que decirle a

una persona «Te amo» significaba: me niego a aceptar tu muerte, protesto contra la muerte.

Vemos, pues, que el amor humano es, en sí, una promesa incumplible. Desea eternidad y sólo puede ofrecer finitud. Mas, por otra parte, sabe que esa promesa no es insensata ni contradictoria, ni por tanto destructiva, pues en última instancia la eternidad vive en ella. Así pues, visto desde una óptica puramente humana, el amor es realmente aquello que esperamos con ansia y que nos vivifica. Pero sus auténticas dimensiones conllevan, en definitiva, la perspectiva futura de Dios, la espera de Dios.

*Amor, qué fácil es a veces decirlo. ¿Pero quién sabe lo que es amor? ¿Cómo nos ama Dios, por ejemplo? Ya hemos hablado del supuesto «Dios iracundo». Hay personas que afirman que también anuncia un mensaje amenazador. Entonces, ¿qué aspecto tiene ese amor divino que se nos regala?*

En primer lugar, la ira no necesariamente debe ser opuesta al amor. Un padre, por ejemplo, usted lo sabe mejor que yo, tiene a veces que reprender con ira a su hijo precisamente porque le ama. Y no cumpliría con su obligación y su deseo de amar si, por ponérselo más fácil al otro y también a sí mismo, no interviniera a veces críticamente en su vida, no lo corrigiera.

Sabemos que, a menudo, los niños malcriados, a los que se les ha consentido todo, al final no logran salir adelante en la vida, porque ésta les trata de otra manera y no han aprendido a disciplinarse a sí mismos, a situarse en el buen camino. O, por ejemplo, si por querer ser amable con un drogadicto, yo le proporcionase las drogas que anhela en lugar de apartarle de ellas (lo que sería muy duro para él), eso no sería un verdadero acto de amor.

Dicho de otra manera: El verdadero amor no consiste sencillamente en ceder siempre, en ser blando, en la mera dulzura. En este sentido, un Jesús o un Dios dulcificado, que dice a todo que sí, que siempre es amable, no es más que una caricatura del verdadero amor. Porque nos ama, porque quiere que avancemos por el camino

de la verdad, Dios también debe exigirnos y corregirnos. Dios tiene que poner en práctica lo que simbólicamente denominamos la «ira de Dios», es decir, oponerse a nosotros cuando nos perdemos a nosotros mismos y corremos peligro.

*Suena muy serio.*

Es importante darse cuenta de que el auténtico amor también conlleva una gran seriedad. Desea lo verdaderamente bueno para el otro y, en consecuencia, tiene la valentía de oponerse a él cuando no ve el bien, cuando corre ciegamente hacia la desgracia.

Con esto ya hemos apuntado también el elemento positivo del amor: querer al otro. Desear que le vaya bien, que sea feliz, que se encuentre a sí mismo. Por eso el amor es bueno para él. Pero yo sólo puedo ser bueno dejándome guiar por el bien, por lo que es realmente bueno, y esforzándome para que él se haga bueno. Por tanto, un verdadero acto de amor es el que procede del bien y desemboca en él. Así pues, el amor implica siempre, por un lado, autorrenuncia, darse a sí mismo al otro, y por otro, ayudarle. Ayudarle a no encerrarse en sí mismo y limitarse a guardar todo dentro de sí, sino a encontrar también el camino de proyectarse hacia afuera, el camino del grano de trigo.

*Martin Buber, el filósofo judío de la religión, describió una vez un importante atributo del amor divino, que denominó «el sacar». Buber dice: «El sacar forma parte desde el principio de la esencia de Dios. Sacar de confusiones, sacar de la apatía, sacar de la soledad y del aislamiento».*

Podemos considerar en cierto modo un modelo de esto el éxodo de los israelitas de la prisión egipcia. Pero comienza ya con el llamamiento de Abraham. Dios saca a Abraham de su familia y lo pone en un camino. En el fondo, cualquier persona tiene que hacer su éxodo. Él no sólo tiene que abandonar el suelo materno y hacerse independiente, sino también encerrarse en sí mismo. Tiene que alejarse de sí mismo, superarse a sí mismo, sólo entonces llega, por así decirlo, a la tierra de promisión —al ámbito de la

libertad en el que ayudará a construir el mundo—. Esta ley fundamental de la superación la hemos considerado la esencia del amor. Naturalmente, el acto del que me ama es un acto similar. Tiene que sacarme del impulso cómodo de querer permanecer en mí mismo.

*Un gran maestro del alma humana, Erich Fromm, se planteó la razón del amor: ¿por qué tenemos que amar? Fromm creía haber descubierto que la causa reside en la espantosa experiencia de la soledad, la marginación en general, surgida tras la expulsión del paraíso. Sólo por eso existe en las personas la fuerte necesidad de conformidad hasta llegar a las experiencias orgiásticas en el grupo. Y viceversa, la difusión del alcoholismo, la drogadicción y el suicidio en el mundo actual, son síntomas de este fracaso relativo de la conformidad.*

*Fromm da un paso más allá. Dice que no podemos solucionar ese problema de la marginación con el trabajo, el exito, la adaptación o las experiencias orgiásticas, satisfacciones todas ellas pasajeras. La auténtica respuesta a la pregunta existencial consiste exclusivamente en la unión con otra persona, en el amor. Fromm: «El anhelo de unión interhumana es la aspiración más poderosa de la persona. Es el anhelo fundamental, la fuerza que mantiene unida a la raza humana, al clan, a la familia y a la sociedad. Su fracaso significa la locura o la aniquilación —autoaniquilación o aniquilación de otros—. Sin amor, la humanidad no existiría ni un solo día».*

Es interesante que Fromm hable de la soledad como lo opuesto al destino íntimo de la persona. Si soledad significa no ser amado, estar abandonado, ser-solamente-yo, y si de ese modo mi vida permanece vacía, esta situación es efectivamente el temor que subyace a todos los temores.

A partir de ahí se ve de nuevo que la persona, por su intimidad, por ser imagen de Dios, ha sido creada para amar y ser amada.

Creo que aquí hay que incluir también la condición de ser la viva imagen de Dios. Dios es amor. La Trinidad representa el amor

esencial. El ser humano es la imagen de Dios, alguien, pues, cuya dinámica más íntima tiende asimismo a dar y recibir amor.

El camino que conduce al verdadero amor está vinculado al perderse, es decir, a las fatigas del éxodo. En dicho camino surge también la tentación de lograr esas satisfacciones más rápidas, sucedáneas, que usted acaba de mencionar.

Sólo más tarde se intuye que este sustitutivo sólo ofrece enormes desengaños, y acarrea la caída en la insoportable soledad, en la frustración del vacío absoluto. En el fondo, son símbolos del infierno. Porque si nos preguntamos qué significa realmente estar condenado, es precisamente esto: no poder hallar gusto en nada, no querer nada ni a nadie, ni tampoco ser querido. Estar expulsado de la capacidad de amar, y por tanto del ámbito del poder amar, es el vacío absoluto, en el que la persona vive en contradicción consigo misma y cuya existencia constituye realmente un fracaso.

Así pues, si el rasgo esencial de la persona es realmente parecerse a Dios, ser una persona que ama, la humanidad y cada uno de nosotros sólo puede existir si existe el amor y enseña el camino hacia ese amor. Retornemos a Cristo: el acto redentor de Cristo consiste precisamente en hacernos palpable que Dios nos ama. Él nos lo cuenta a cada uno de nosotros y nos acompaña personalmente con su vía crucis por el camino del perderse a uno mismo. Y, al convertir la ley del amor en el regalo del amor, Él supera la soledad por antonomasia que supondría no ser redimidos.

## ¿Cómo se aprende a amar?

*Pero no es extraño que, a pesar del anhelo de amar, apropiadamente arraigado, se consideren más importantes todas las demás cosas: éxito, sexo, prestigio, dinero, poder? Necesitamos casi todas nuestras energías para aprender a alcanzar esos objetivos. Y apenas dedicamos tiempo a aprender el arte de amar.*

Mucho de lo que usted ha mencionado son atajos y caminos sustitutivos. Con ello se pretende ahorrarse la aventura del

perderse, para alcanzar más deprisa el objetivo deseado. Esto por un lado. Además, hay que tener en cuenta que una de las tareas del ser humano —que completa, por así decirlo, su misión como amante — consiste en desplegar sus capacidades.

La persona debe actualizar y aprender las posibilidades que le han sido dadas, tiene que hacer algo en este mundo. En este sentido el aprendizaje de la profesión y trabajar por ello en absoluto se opone al cometido fundamental del amor, sino que es su concreción. Yo no cumplo plenamente mi misión como amante hasta que no me convierto del todo en el que puedo ser. Hasta que doy todo lo que puedo dar. Hasta que abro en la creación y en el tejido de las relaciones humanas las posibilidades que nos ayudan a arrostrar juntos la vida y a configurar la fertilidad del mundo hasta convertirlo en un vergel en el que hallemos, al mismo tiempo, seguridad y libertad.

La meta fundamental se tuerce cuando la formación profesional sólo persigue aprender aptitudes; cuando el dominio del mundo y la capacidad de adquirir propiedades, de ejercer el poder, se desligan de la misión interna del amor —la existencia de todos para todos—; cuando el poder adquiere la supremacía sobre el don; cuando, de ese modo, el autoafirmarse, el autocerrarse, el acumular cosas en torno vuelven a convertirse en objetivos prioritarios, asfixiando de ese modo en el individuo la capacidad de amar. La persona se ve dominada entonces por las cosas y ya no sabe valorarlas correctamente.

Es importante que no consideremos nuestras aptitudes, la formación profesional, como algo más bien secundario. Nuestras capacidades y el patrimonio técnico del ser humano tienen que conservar su lugar interno sin independizarse. Cuando el poder se independiza y se convierte lisa y llanamente en la pauta de la persona, ésta queda esclavizada, deviniendo con ello en el polo opuesto al amor.

*Una pregunta concreta: ¿qué ocurre en el caso de un cardenal? ¿Aprendió usted el arte de amar?*

El amor no hay que aprenderlo como se aprende, por ejemplo, a tocar el piano o a manejar un ordenador. Si me permite la expresión, hay que coaprenderlo siempre en las distintas cosas. Como es lógico, también se aprende de personas ejemplares. Primero de los padres, que son ejemplo y guía para uno mismo y en los que se ve correctamente realizada la persona. Más tarde se aprende en los encuentros que la vida le facilita a uno. Se aprende de una amistad, de una labor que le una a los demás, de un cometido. Lo importante es no buscarse a sí mismo por encima de todo, sino experimentar el camino del darse y, en consecuencia, del correcto recibir.

Bueno, no deseo juzgar sobre mí mismo, pero, sea como fuere, he intentado aprender el amor, y, digámoslo más humildemente, la bondad de la imagen de Cristo y de los santos, y, por consiguiente, he procurado medir mis pasos y mis acciones. Dios juzgará, las personas juzgarán, hasta qué punto lo he aprendido de veras.

*A veces uno también es un incomprendido. A mí no se me va de la cabeza lo que escribí sobre usted en un retrato anterior. Cité para ello al escritor Stefan Andres. Éste había esbozado en una narración al gran inquisidor español que se hizo retratar por el famoso pintor El Greco con las siguientes palabras: «A él, el amor le trae sin cuidado».*

Sí, de ese modo puede parecer una autoridad por fuera. Pero cuando tenemos que tratar críticamente a las personas, intentamos hacerlo en el sentido de un amor que no sólo es lisonja, sino que también pone límites, cuando se causa daño, cuando se vulneran las leyes internas del amor. Mis colaboradores y yo nos esforzamos por no perder de vista a la persona en cuestión y hacer todo lo posible para que se dé cuenta de lo mucho que nos importa. No querríamos fulminarla simplemente con un anatema, sino servir a la comunidad global y, en definitiva, también a ella. Y por encima de todo nos sentimos obligados a proteger la fe de la gente sencilla. Hace poco un importante obispo me contó que vio en un país asiático cómo uno de los famosos adversarios de la Congregación de la Fe pisoteó con increíble arrogancia la fe de las personas

sencillas. Sólo entonces, según el obispo, cayó en la cuenta de que tenemos una misión importante: proteger a los humildes de esa arrogancia.

*Naturalmente la cita no iba sólo por el cargo, sino también por la persona que lo detenta, a la que el cargo podría contaminar.*

Sí, ciertamente ese peligro existe. Sólo cabe intentar aplicar correcciones y no sucumbir en lo posible a él.

*La mayoría de la gente considera que el problema del amor consiste en primer lugar en ser amado, y no tanto en el impulso de amar.*

Esta actitud corrompe la esencia del amor. Cuando sólo se quiere tener amor, es justo cuando no se recibe, y uno se vuelve egoísta, podrido, hecho que, lógicamente, también percibe el otro. Aprender a superarse y a entregarse uno mismo, aprender a regalarse, incluso sin recibir nada a cambio, forma parte del camino del aprendizaje del amor. El darse sobre todo al antipático y a aquel que simplemente me necesita, al doliente. Pensemos en el samaritano. Uno ama precisamente cuando, en lugar de acaparar para sí mismo, intenta convertirse en un donante que piensa sobre todo en aquellos a quienes nadie regala una palabra amable, por muy antipáticos que le resulten.

## Facetas del amor

*Erich Fromm opina que la faceta más importante del dar no se refiere a cosas materiales. Una persona da el máximo a otra cuando se da a sí misma, es decir, cuando ofrece lo más valioso que posee, su vida. Cuando le da su alegría, su interés, su comprensión, su conocimiento y, naturalmente, también su humor y su tristeza: en suma, todo lo vivo que hay en ella.*

Dar no puede referirse básicamente al dinero, esto es una perogrullada. Como es lógico, el dinero puede ser muy necesario. Pero dar sólo dinero suele ser hiriente para el otro. Yo lo he comprobado una y otra vez en el Tercer Mundo. Si sólo nos mandáis

dinero, te dicen las gentes, muchas veces más que ayudarnos, nos perjudicáis. El dinero se malgasta deprisa en cualquier parte y empeora aún más la situación. Vosotros tenéis que dar más. Tenéis que venir en persona, tenéis que datos a vosotros mismos, y después contribuir a que los dones materiales que traéis se empleen correctamente, que no sean algo sobrante de lo que os desprendéis, exonerándoos en cierto modo de la pregunta que os planteamos de qué somos para vosotros.

Mientras sólo proporcionemos dinero o conocimientos, siempre será demasiado poco. En este ámbito, los misioneros, que llevaron a Dios a las personas, que les hicieron creíble el amor, que les regalaron un nuevo camino en la vida, que se dieron por entero a sí mismos, que no se fueron para dos, tres años, para una aventura interesante, sino para toda la vida, para pertenecer siempre a las personas de allí, constituyen todo un ejemplo. Si no aprendemos de nuevo esta capacidad de autoentrega, los demás dones serán demasiado poco.

Esto, dicho a escala mundial, también es válido en la relación con cada persona. Existe a este respecto un hermoso relato de Rilke. Cuenta el poeta que, en París, pasaba siempre junto a una mujer a la que arrojaba una moneda en el sombrero. La mendiga permanecía totalmente impasible, como si careciese de alma. Un buen día, Rilke le regala una rosa. Y en ese momento su rostro florece. Él ve por primera vez que ella tiene sentimientos. La mujer sonríe, luego se marcha y durante ocho días deja de mendigar porque le han dado algo más valioso que el dinero.

Creo que este hermoso y pequeño acontecimiento demuestra que, en ocasiones, una rosa, un gesto de interés, de cordialidad, de aceptación del otro, puede superar con creces al dinero y a otras dádivas materiales.

*La Nueva Ley que se prometía con el Mesías era un evangelio del amor. ¿Puede decirse que la antigua alianza en conjunto también estaba, en cierto modo, agotada: en sus cultos, en sus sacrificios y también en la concepción de la vida comunitaria? Porque*

*evidentemente había llegado el momento de iniciar algo nuevo. Malaquías, el último profeta de la antigua alianza, había anunciado: «Ya no me complazco en vosotros», dice el Señor de los ejércitos, «ni aceptaré de vuestra mano ofrenda alguna más».*

Yo no diría que la antigua alianza estuviese agotada. Los judíos siguen viviendo en ella y extrayendo gran riqueza espiritual del Antiguo Testamento. Pero, en cuanto cristianos, diremos sin duda que era un camino hacia una meta, y que ésta tuvo que venir poco a poco para que todo ese camino siguiera teniendo sentido. Así pues, lo anterior no se interrumpe o se abandona por gastado, sino que es un camino que conduce a una meta y que, por así decirlo, siempre permanece presente en ella. De otro modo, no alcanzaremos el objetivo.

El Antiguo Testamento critica desde el principio los sacrificios. En los salmos, Dios dice al hombre: «Si deseara algo para comer, no te lo diría; no deseo tus reses ni tus holocaustos, no es eso lo que necesito, yo necesito tu corazón».

En las ofrendas de sacrificios, siempre se esforzaban por reconocer el poder de Dios y entregarse al menos simbólicamente. Al mismo tiempo, el ser humano era en cierto modo consciente de que Dios nada puede hacer con toros y terneros quemados. En este sentido los actos de culto del Antiguo Testamento se proyectan desde dentro hacia el que ahora es la verdadera víctima, el Hijo, que se nos da a sí mismo y nos da a su Padre, comenzando, como quien dice, la transformación del mundo en amor. El amor es aquí el auténtico sacrificio. Desliga el gesto desesperado que implicaban los sacrificios de animales, tornándolos carentes de sentido.

A este respecto, no es casualidad que cuarenta años después de la crucifixión el templo desaparezca para siempre de la historia, porque lo que simbolizaba se ha hecho realidad.

*¿Envió Dios a su Hijo por amor al ser humano o quizá se trató de pura compasión?*

Yo no opondría la compasión al amor. La verdadera compasión trasciende el mero sentimentalismo. Es una especie de identificación con la pena ajena y, por tanto, un acto esencial de amor.

El mundo antiguo de los griegos había comprobado la inmutabilidad de Dios, representándolo como un espíritu puro, incapaz de sentir, y menos de padecer. Esto indujo a los cristianos a preguntar: ¿pero qué sucede realmente con Dios? Y Orígenes pronunció en cierta ocasión estas hermosas palabras sobre Él: «Dios no puede padecer, pero puede compadecer». Es decir, puede identificarse con nosotros, los sufrientes. Así es el gran acto de amor en el que se identifica con nosotros en Cristo hasta lo físico, identificándonos con Él e introduciéndonos en el seno de su amor.

De manera que me atrevería a decir que el cristianismo, al oponer precisamente la fuerza de la compasión a la ética estoica de la absoluta exclusión del sufrimiento, proclama también el amor. La correcta compasión es un acto de amor.

## Segunda parte. Sobre Jesucristo

*Señor cardenal, ¿es posible imaginarse a Jesucristo tal como aparece en la Sábana Santa de Turín?*

La mortaja de Turín es un misterio, una imagen que todavía no ha encontrado una explicación concluyente, aunque numerosas razones abogan por su autenticidad. En cualquier caso, la fuerza particular de esa figura, las enormes heridas, nos conmueven.

*Y su impresionante rostro.*

En ese rostro podemos reconocer la pasión de una forma estremecedora. Y vemos, además, una gran dignidad interna. Ese rostro desprende sosiego y resignación, paz y bondad. En este sentido nos ayuda de verdad a imaginarnos a Cristo.

*Un hombre con una gran autoestima…*

Si sólo fuera una autoestima humana, sería exagerada. Esa expresión revela algo más grande: Jesús sabe que es completamente uno con otro, es decir, con el Padre, con Dios. Esa unidad es familiar, supera todas las demás modalidades de unión mística que conocemos. Por eso Jesús puede adjudicarse con toda razón el nombre de Dios: «Yo soy el que soy».

*Pero también es un hombre a veces brusco e iracundo. Él dice una vez: «¡Oh, increíble y fanática generación!», y, completamente desesperado, exclama: «¿Cuánto tiempo tendré que pasar aún con vosotros? ¿Cuánto tiempo tendré que soportaros todavía?».*

Esa severidad del Señor, casi impaciencia, con los seres humanos, es algo que siempre me conmueve. Podemos extraer de ella una lección sobre el amor, que no es simplemente ternura, condescendencia, sino exigencia.

Jesús mira a las personas con los ojos de Dios. Desde esta óptica, podemos darnos cuenta de la decepción que las personas provocan a Dios, qué ira tiene que ascender en Él a la vista de cómo se comporta su criatura consigo misma y con Él. Esas palabras muestran cuán inquietante debe parecer desde la perspectiva divina ese tedio interno e indiferencia hacia Dios, esa incapacidad para escuchar y esa cerrazón del ser humano.

*La expresión favorita de Jesús es evidentemente «llanto y rechinar de dientes». Siempre que quiere indicar algo malo, dice que allí habrá llanto y rechinar de dientes.*

Yo no la calificaría precisamente de expresión favorita. Es una frase que aparece en Jesucristo en situaciones extremas. El «llanto y rechinar de dientes» representa en realidad la amenaza, el peligro, incluso; en última instancia, el fracaso del ser humano. Es una situación que describe el mundo de las personas caídas en la droga y en los éxtasis orgiásticos, quienes, en el momento de salir del aturdimiento, perciben con claridad la completa contradicción de su vida.

El infierno se representa normalmente con el fuego, con las llamas. El rechinar de dientes, sin embargo, surge realmente cuando se tiene frío. Aquí, la persona caída, con sus llantos y lamentos y gritos de protesta, evoca la imagen de estar expuesta al frío por negarse al amor. En un mundo completamente alejado de Dios, y por tanto del amor, se siente frío, hasta el punto de provocar el rechinar de dientes.

*A veces, Jesús se permite incluso verdaderos trucos de magia. En una ocasión que sus apóstoles vuelven a estar sin dinero para pagar el impuesto del templo, dice a Pedro: «Ve al lago, echa el anzuelo; coge el primer pez que saques, ,ábrele la boca y hallarás una moneda de cuatro dracmas. Dásela a los hombres como impuesto por mí y por ti».*

Jesús no hacía milagros simplemente por capricho, sino sólo en relación con la fe. Él dijo expresamente: «No he venido a hacer

milagros, sino a anunciar el reino de Dios».

La pequeña historia que usted ha referido es de hecho de naturaleza algo diferente y trata de explicar algo más profundo. Nos enseña que el Señor, que en realidad no tiene que pagar impuesto alguno porque el templo, en última instancia, está dedicado a Él, lo hace obediente, pero con un regalo especial de Dios. Me imagino a Jesús riéndose en voz baja mientras tanto.

## Jesús: ¿una invención?

*Las dudas sobre la historia de Jesucristo seguro que nunca se disiparán. Para unos Jesús es una mera invención, para otros una especie de líder de una secta. Otros, por su parte, creen que Jesús fue sólo una de esas figuras arquetípicas que expresan de manera muy clara el drama del ser humano: el dolor, el miedo, el amor. Y algunos dirán: «Es posible que ese maestro sea interesante, ¿Pero qué tiene que ver conmigo Jesús?»*

Como es natural se puede dudar de los hechos históricos, y así lo comprobamos una y otra vez. Ahora, por ejemplo, un erudito niega a Carlomagno; es más, toda la historia de dos siglos es presentada como falsa y así sucesivamente. Bien, nosotros no estuvimos presentes. Y el documento histórico proporciona información, pero no nos pone en contacto con el hecho en sí.

*Es decir, que hay espacio para la especulación…*

No. Si utilizamos exclusivamente los criterios históricos reconocidos, las pruebas sobre Jesús son tan tempranas, tan amplias y tan buenas, que no podemos dudar en absoluto de su carácter histórico. Todo lo que se nos transmite es además completamente distinto a lo que se podría construir o imaginar. Rompe todos los esquemas de plausibilidad.

Además, podemos percibir tanto las huellas del acontecimiento como aquello en lo que se ha convertido ese suceso a continuación. Ambas cosas no son explicables por composiciones de ideas, sino

sólo por la pujanza elemental de algo que ocurrió de verdad. Por ello, en mi opinión, las dudas sobre la existencia de Jesús no son serias.

*Pero desde el punto de vista histórico, ¿podemos confiar realmente en las fuentes?*

Bueno, ya sabe usted que ahora se escarba en las fuentes sin cesar. Se intenta desmenuzarlas todavía más. Al final quedarán reducidas a añicos, y de repente uno se preguntará cómo pudieron surgir siquiera tales acontecimientos de una figura tan mísera.

No debemos olvidar una cosa: la Primera Epístola a los Corintios, que testimonia la resurrección de Cristo y la institución de la eucaristía, figura en textos que ya conoció Pablo. La carta fue escrita a comienzos de los años cincuenta después del nacimiento de Cristo. El texto que contiene se remonta a su vez a la tradición de Jerusalén. Son por tanto, como dice el propio Pablo, fondos transmitidos. También su forma verbal revela que aquí nos acercamos mucho a los propios acontecimientos.

He de admitir que, cuanto más analizo estos esfuerzos para investigar las fuentes, más desconfío del exceso de hipótesis que ha suscitado. Y que además se repiten y refutan eternamente entre sí. Albert Schweitzer ya criticó la construcción de un Jesús meramente histórico en oposición al Cristo de la fe, iniciada en la Ilustración. Él dice que entonces creímos tenerle por fin de verdad, pero Él ha pasado junto a nuestra época y ha regresado a sí mismo.

Creo que todos estos intentos son reconstrucciones que traslucen la imagen del constructor, tanto si toma usted el Cristo de Adolf Harnack —que refleja el tipo humano liberal—, como el Cristo de Bultmann, que pone de manifiesto su filosofía de corte existencialista. Todas estas construcciones se levantaron a partir de una idea básica: Dios hombre es imposible. Por tanto, los acontecimientos que lo presuponen no pueden ser históricos. Es decir, que aquí se aborda el asunto con una condición que, en el

fondo, artebata su fuerza íntima al acontecimiento, y con ella, precisamente todo aquello que le confiere emoción y plenitud.

*¿Cómo lo abordaría usted?*

A mí me parece mucho más correcto preguntar simplemente: «¿Tiene sentido el personaje tal como lo refleja el Nuevo Testamento?». Y mi respuesta sería: «Sólo así, tal como está ahí, tiene sentido». Sólo así tiene grandeza y pudo ser el desencadenante de tales acontecimientos. Por eso —pese a toda la crítica de las fuentes, de la que también se puede aprender mucho — estoy convencido de que la confianza en los evangelios está plenamente justificada. Aunque en ciertos detalles algunos datos puedan seguir siendo conformados en el futuro, podemos confiar en el testimonio de los evangelios y encontrar en ellos la verdadera figura de Cristo, que es mucho más real que las reconstrucciones históricas, tan seguras en apariencia.

Aún añadiré más: el Evangelio según san Juan, que durante mucho tiempo fue considerado una composición meramente teológica —Bultmann, por ejemplo, intentó explicarlo a partir de las corrientes gnósticas—, aparece precisamente hoy rehabilitado incluso desde el punto de vista histórico de una forma asombrosa. Contiene los datos geográficos más exactos y el conocimiento más minucioso del pensamiento judío y de la forma de vida judía de la época. Un exégeta como Klaus Berger, de Heidelberg, lo considera incluso el más antiguo de los evangelios. Bueno, yo no estoy de acuerdo en eso. Toda la tradición dice que surgió a fines del siglo I. Dejémoslo así. Pero es un evangelio que deriva de un conocimiento muy preciso, y no expone una visión teológica que se haya desprendido del sustrato histórico.

## 8. Sobre la revelación

*El teólogo francés Henri de Lubac dijo una vez que el lugar preferido del misterio era la vida de Cristo. Que los hechos que contenía eran por una parte genuinos hechos humanos, pero que también eran los*

*de un personaje divino. Cito a Lubac literalmente: «Captar el sentido de la vida de Cristo significa penetrar en la verdad divina». ¿Quiere decir que Dios y también toda nuestra existencia humana se vuelven visibles y palpables cuando aprendemos a leer la vida de Cristo?*

Creo que lo esencial es que sólo un paulatino adentrarse en la vida de Cristo proporciona la materia y el fundamento de una vida capaz de deparar al individuo la comprensión de Dios. Las palabras de Jesús son de una importancia insustituible, sin duda, pero no podemos reducir a Cristo a meras palabras. La carne, como dice san Juan, forma parte de ello, es la palabra vivida, que conduce hasta la cruz. Las palabras sólo hablan con la grandeza que las caracteriza cuando contemplamos el contexto vital global del personaje de Jesús. En este sentido, meditar sobre la vida y el sufrimiento de Cristo es fundamental para comprender su mensaje.

## Profetas y precursores

*Entonces permítanos reflejar con algo más de precisión la figura, la vida y el mensaje de Jesucristo. Comencemos por San Juan. «En el principio existía la Palabra», así empieza el evangelio, y más adelante dice: «Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto la gloria del Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad». Este prólogo es con toda seguridad de lo más sublime que se haya escrito jamás en el mundo.*

Las primeras palabras del Evangelio según san Juan tienden un puente entre el Génesis, la razón primera de las cosas, y el acontecimiento de Palestina. Nos revelan lo siguiente: Aquel Logos, aquel sentido creador a partir del cual había surgido el mundo, está presente en la persona llamada Jesús. Aquella fuerza que creó el mundo entra así personalmente en el mundo y habla con nosotros. Aquí nos asalta la gran paradoja: Dios es tan grande que puede hacerse pequeño. Tan pequeño, que sale a nuestro encuentro convertido en hombre.

Pero Dios no cae sencillamente del cielo para plantarse ante nosotros, sino que se encuadra muy concretamente en un contexto histórico que constituye el camino hacia Él. Un camino en el que, por así decirlo, se le espera y cuyo mensaje puede ser audible para nosotros.

*Se considera a Juan el Bautista el precursor inmediato de Jesucristo. «Él vino como testigo», dice el evangelio, «para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por él.»*

En este contexto histórico hay un último profeta, un último testigo, que precede históricamente a Jesús. El Bautista es el representante de una especie de movimiento de revitalización. En esos momentos, la cuestión del Salvador, del Mesías, se ha convertido en Israel en un asunto candente. El país está bajo dominio extranjero, pero sigue recordando las promesas y espera que se hagan realidad. Por otra parte es una época sin profetas. Parece como si la luz de la profecía se hubiera apagado.

*Juan vino del desierto y anunció algo nuevo. Él era, dijo, ala voz que clama en el desierto». Él bautizaba, pero lo hacía, según está escrito, «al otro lado del jordán». Y un día, al ver acercársele a Jesús, Juan pronuncia las misteriosas palabras: «He aquí el cordero de Dios que quita los pecados del mundo. Éste es aquel de quien yo dije: "El que viene detrás de mí ha sido colocado por delante de mí porque existía antes que yo"».*

Juan aparece en el desierto como un hombre consagrado a Dios. Anuncia primero la penitencia, la purificación y el recogimiento del pueblo para la venida de Dios. Este anuncio es, en cierto sentido, el compendio de toda la profecía en el preciso instante en que la historia avanza hacia su meta. Su misión es abrir la puerta a Dios, para que Israel esté dispuesta a acogerle y preparar la hora histórica.

Lo importante son, por un lado, sus palabras de penitencia que incluyen toda la profecía, y por otro su testimonio de Cristo, que a su vez concreta la profecía en la imagen del cordero, que ahora es el

cordero de Dios. Retrocedamos con la imaginación a la historia de Abraham y a la de Isaac, o los sacrificios de animales en los que el cordero representa un papel, sobre todo en el sacrificio pascual, en el que la ofrenda es un cordero pascual. Ahora estos intentos sucedáneos se cumplen. El cordero pascual, en el fondo, nos representa a nosotros, los seres humanos. Ahora Cristo, de parte de Dios, se convierte en el cordero pascual, compartiendo y transformando así nuestro destino.

La segunda frase es una callada alusión a la divinidad de Jesucristo, aunque en el Bautista ésta no es plenamente meditada y expresada. Él dice que no es una persona histórica, sino el que nos precede a todos nosotros, el que viene de la eternidad de Dios y está familiarizado con ella desde dentro.

*El patriarca Jacob describió poco más o menos el tiempo en el que vendría ese redentor, representado por el nacimiento de Cristo. Muchos habían abandonado la fe, los fariseos vivían llenos de orgullo e insensibles, según se dice; los demás se sentían como un rebaño sin pastor. Pero la nostalgia del maestro era tan grande entre los judíos como entre los gentiles. «¡Oh, cielos!, derramad desde arriba vuestro rocío», imploraba el profeta Isaías, «y lluevan las nubes al justo.» Pese a todo, ¿no podría ser que esas profecías se construyeran después de Jesús?*

Con la primera frase de su pregunta usted alude a la denominada bendición de Jacob (Génesis 49), que consiste en una colección de augurios a menudo enigmáticos sobre los doce hijos de Jacob. Al bendecir a Judá se dice: «El cetro no será arrebatado a Judá hasta que venga el que ha de ser enviado, y éste será la esperanza de las naciones» (Génesis 49: 10). Esto se interpretó como promesa de la monarquía de David (David pertenecía a la tribu de Judá), y tras su extinción —es decir, en tiempos de Jesús—, se consideró que anunciaba la llegada de un nuevo hijo de David, el Mesías, al que obedecerían todos los pueblos de la tierra, es decir, también los no judíos. Es palmario que los cristianos vieron cumplido este versículo en Jesús, el hijo de David. Pero la época de Jesús aún no está

descrita; las palabras (cuya época de surgimiento discuten los eruditos) señalan a un misterioso futuro y sólo arrojan un sentido claro a la luz de Cristo.

Tomemos ahora al profeta Isaías. Su texto original dice: «Destilad, cielos, como rocío de lo alto, la justicia». Y sólo tras haber venido la justicia en persona, acertaron los cristianos a personalizar esta frase. Así, esta relación unitaria entre el Antiguo y el Nuevo Testamento permite vislumbrar el carácter de camino de la Escritura. Las palabras salen a su encuentro, sacándolo casi de la oscuridad.

Como es natural, también se puede leer el Antiguo Testamento al margen de Cristo, el dedo que lo dirige a Cristo no es tan claro. Y si los judíos no pueden verlo consumado en él, no es sólo por malignidad, sino también por la oscuridad de las palabras y la relación de tensión entre la figura de Jesús y dichas palabras. Jesús les imprime un nuevo significado, y gracias a él todas adquieren un contexto, una dirección y un sentido.

Existen, por tanto, buenos motivos para negar el Antiguo Testamento y decir: «No, no es esto lo que él dijo». Y también buenas razones para reivindicarlo —tal es la disputa existente entre judíos y cristianos—. Pero no sólo aquí. Una gran parte de la exégesis puramente histórico-crítica lo ve en el Antiguo Testamento ese carácter de camino, de referencia, y considera la interpretación cristiana no adecuada al sentido primitivo histórico, o al menos cree que lo supera con creces.

Queda por decir que el Antiguo Testamento no es una profecía, sino un camino. Subsiste la libertad de rechazarlo. Yo diría que precisamente el hecho de que siga existiendo constituye para nosotros una garantía de que esas palabras son sólidas. El Antiguo Testamento precede históricamente a Cristo con toda claridad; la fe de los judíos y sus escritos también lo dejan claro incluso para un ciego. Los Padres de la Iglesia apreciaron la misión histórica de los judíos, que con su sí al Antiguo Testamento y su no a Jesús garantizan claramente para cualquiera la autenticidad y antigüedad de sus libros sagrados. Por eso, opinaban los Padres, tuvieron que

seguir siendo judíos y no se Hicieron cristianos. Los textos son sólidos, pero arrojan un nuevo sentido y una visión integral si los leemos con Cristo.

## ¿Rectificó Dios?

*Con la aparición de Cristo se derogan algunas disposiciones de la antigua alianza, ya sean ciertos ritos de sacrificio o el desdichado «Ojo por ojo, diente por diente». ¿No cabría decir, por tanto, que Dios rectificó?*

En todo esto yo volvería a hablar de un camino histórico. «Ojo por ojo, diente por diente» suena atroz, pero fue un principio que canalizó y racionalizó la venganza. La revancha tiene que corresponder al otro, no puede proliferar, sino que ha de atenerse a las dimensiones del hecho. En este sentido, constituyó un progreso que, por otra parte, sigue siendo válido en la jurisprudencia. A ese progreso en la conciencia del derecho ciertamente hubo que añadir que sólo un amor que rompa la cadena de las represalias puede alumbrar algo nuevo.

Ya hemos hablado antes de la frase: «No he venido a abolir la ley sino a cumplirla». En la cuestión del sacrificio del templo nos topamos con esta frase concreta. Las ofrendas eran siempre sólo un sustitutivo. Y cuando llega el que da lo que es auténtico, induciendo con ello a la persona a entregarse a Dios, hallan en Él sentido pleno los sacrificios precedentes. Entonces, lo que el templo era y tenía que ser, existe en él como templo viviente. Así pues, no es una simple supresión, sino la culminación de una meta.

En este sentido, lo que el templo simbolizaba sigue estando presente en la eucaristía. Pero ahora con un simbolismo del que antes sólo había indicios. Así que yo no diría que Dios ha rectificado. En lugar de eso vemos una especie de camino en el que Él deja primero a las personas aquellas formas que todavía no pueden superar, continuando una dinámica interna. Se cumple

entonces el significado real del camino que recibe su lugar adecuado.

*En las Escrituras se habla del «nuevo Israel, el pueblo de Dios que tú has llamado». ¿Significa que ahora, con la aparición del Salvador, aquellos que le siguen, los cristianos, son el nuevo pueblo elegido por Dios?*

Sí, se puede expresar así. Son, si se me permite la expresión, el Israel ampliado. Pablo dice textualmente que los hijos de Abraham no son los que proceden de su sangre, sino los que descienden de él a partir de la fe. Por eso a través de la comunidad con Cristo el Israel ampliado supera con creces la descendencia de la sangre. Esta comunidad se convirtió en un pueblo a partir de una decisión espiritual básica (y sobre todo a partir de un don), un pueblo al que la promesa lo empuja hacia la universalidad.

La palabra elegido despierta entre nosotros malos resabios porque la interpretamos como limitación, como arrogancia de ser mejor. Según el sentido bíblico original significa que un pueblo es elegido para exigirle algo, para soportar algo y hacer algo por los demás. En este sentido una elección es siempre una elección para algo. En cierto modo supone ponerle trabas a uno, como quien dice, porque asume responsabilidad por los demás.

De este modo, la elección y el concepto de Israel pasa ahora a aquellos que, a través de Cristo, pertenecen a Abraham, al Dios vivo. Pero no han sido escogidos para vivir para los demás y recibir un billete especial para el cielo, sino para participar en el servicio a Cristo, en el servicio de Israel a la historia.

## 9. Sobre la luz

*Es curioso: Dios, el Todopoderoso, escogió como lugar de aparición en la tierra lo más pequeño, un establo miserable de Belén. Y la Iglesia argumenta: «Todo es tan increíble y paradójico, que sólo por eso tiene que ser verdad».*

Como es lógico, esta sola argumentación no bastaría como criterio de verdad. Pero, en realidad, la elección de lo humilde caracteriza la historia de Dios con el ser humano.

Esta característica la vemos primeramente en el escenario de la actuación divina, la tierra, esa mota de polvo perdida en el universo; en que dentro de ella, Israel, un pueblo prácticamente sin poder, se convierte en el pilar de su historia; en que Nazaret, otro lugar completamente desconocido, se convierte en su patria; en que el Hijo de Dios nace finalmente en Belén, fuera del pueblo, en un establo. Todo esto muestra una línea.

Dios coloca toda su medida, el amor, frente al orgullo humano. Éste es en el fondo el núcleo, el contenido original de todos los pecados, es decir, del querer erigirse uno mismo en Dios. El amor, por el contrario, es algo que no se eleva, sino que desciende. El amor muestra que el auténtico ascenso consiste precisamente en descender. Que llegamos a lo alto cuando bajamos, cuando nos volvemos sencillos, cuando nos inclinamos hacia los pobres, hacia los humildes.

Dios se empequeñece para volver a situar a las personas hinchadas en su justa medida. Vista así, la ley de la pequeñez es un modelo fundamental de la actuación divina. Dicha ley nos permite atisbar la esencia de Dios y también la nuestra. En este sentido encierra una enorme lógica y se convierte en una referencia a la verdad.

*Una escena ha alcanzado fama mundial en ese ámbito. Ha quedado eternizada musicalmente en el coro triunfal del Mesías de Friedrich Hdndel. A los pastores que guardan en el campo sus rebaños se les aparece un ángel bañado en la luz de la gloria divina: «No temáis», les ruega el ángel, «porque os anuncio una gran alegría». Y mientras está hablando, se reúne con él un tropel de espíritus celestiales y, en una aparición inaudita, entonan sus cánticos sobrenaturales: «Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad».*

Ésta es, seguro, una de las escenas más conmovedoras de la Sagrada Escritura. No en vano la ama la cristiandad. Podemos comprobarlo en el arte cristiano primitivo. Esa escena llega al corazón, pero el mensaje trasciende con creces lo meramente sentimental y amable.

Una vez más, los primeros convocados al pesebre son los humildes. Herodes no se entera. Tampoco los sabios al principio. La noticia llega a los pastores, que esperan, que saben que necesitan la proximidad salvadora de Dios. En ellos existe la disposición y la franqueza para ir allí. Esas personas encarnan, junto a María y José, Simeón y Ana, Isabel y Zacarías, a los pobres de Israel —y con ellos al pueblo de Dios en general—. Y en los salmos la expresión los clementes o los pobres se había convertido en una clave para designar a la mitad creyente de Israel. Y así como Jesús alaba a los niños, nosotros debemos preservar esa sencillez del corazón capaz de ver y oír a los ángeles.

El segundo grupo que llega a Belén, según el Evangelio según san Mateo, son los sabios de Oriente. Es significativo. Los humildes les preceden, pero los sabios no están excluidos. Ellos poseen una sabiduría auténtica, verdadera, que abre a las personas a Cristo. Y otra cosa importante: los sabios que llegan al lugar de nacimiento de Cristo son paganos. Es, en cierto modo, la Iglesia de los gentiles la que aquí se pone en marcha simbólicamente.

## El momento más importante de la historia

*Lo que sucedió con este acto, sentenció una vez el obispo alemán Rudolf Graber, «es infinitamente superior a la creación del mundo». Nunca había sucedido nada más grande, ni sucedería: «Porque el hecho de que el Hijo de Dios, la segunda persona divina, se disponga a hacerse hombre en esta pequeña y diminuta tierra, lo supera sencillamente todo».*

En efecto, es una pieza instructiva muy importante para calibrar correctamente el concepto de lo grande y de lo pequeño. A juzgar

por sus dimensiones materiales, la creación del mundo nos parece infinita. A su lado, este pequeño acontecimiento de Belén, que al principio los historiadores pasaron por alto, en realidad no merece siquiera una mención.

Si se tratara de dimensiones cuantitativas, una cosa sería lo absolutamente grande y otra lo absolutamente pequeño. Pero si vemos que un único corazón humano constituye una nueva magnitud frente a la vastedad del cosmos, como lo formuló Pascal, entonces comprendemos que el hecho de que Dios se convierta en una persona, que Aquel que es el Creador, el eterno Logos, se encarne en un ser humano hasta el punto de convertirse en una persona, es un acontecimiento de una magnitud completamente distinta. El propio Dios viene al mundo y se hace hombre. Con esto se abre una dimensión frente a la cual las dimensiones materiales, aparentemente infinitas, representan una magnitud de índole notablemente inferior.

*El nacimiento de Cristo se ha convertido durante más de dos mil años en el mayor mito de todos los tiempos. Con el paso de los siglos, esa noche por antonomasia hace mucho que es patrimonio de todos. En ninguna parte la fe desborda tan visiblemente las fronteras eclesiásticas como aquí. La Navidad tiene un grado insuperable de simbolismo, de valores, de moral y melancolía, una medida de humanidad lisa y llana. A veces pienso que aunque conocemos la Navidad, la Navidad nos conoce mejor a nosotros.*

Quizá debemos volver a ponernos de acuerdo brevemente sobre la palabra mito. El vocablo mito se sigue interpretando hoy en sentido positivo, como una especie de expresión visionaria de realidades que superan los sentidos; contiene, pues, una verdad superior a la de lo meramente fáctico. Pero, en esta versión positiva, mito también se opone a historia.Se refiere a visión, no a hechos. El nacimiento de Cristo, por el contrario, es un hecho histórico, algo que ha sucedido de verdad y se ha convertido en acontecimiento. En la historia de las religiones, esta vinculación a la historia real es un rasgo específico de la fe cristiana.

Dando esto por sentado, de hecho es asombroso cómo esa noche en el establo, en esa cueva, percibida por los pastores a raíz del mensaje de los ángeles, se ha convertido también, más allá del mundo cristiano, en una señal ante la cual apenas se detiene nadie. Aunque también hemos de añadir que esa difusión de las navidades mucho más allá del ámbito de la fe conlleva también una tremenda banalización.

Hoy existe una tendencia cada vez más acusada a independizar esta fiesta del cristianismo y desembarazarse del arranque cristiano como un cohete que expulsa la primera fase cuando ha llegado a lo alto. En América, en el curso de la mercantilización y sentimentalización, los escaparates de los grandes almacenes, que antes en Navidad se decoraban con nacimientos, ahora se adornan con representaciones míticas, con venados y ciervos o Santa Claus, con lo que verdaderamente el mito sustituye a lo cristiano. Como es lógico, sigue quedando el resplandor posterior de lo que impresionó a las personas cuando supieron que Dios se había hecho hombre. Pero es un intento de conservar lo bello y conmovedor y librarse de las exigencias que contiene.

*La Navidad, pese a los grandes pensamientos y sentimientos, nos muestra también todas las contradicciones, la mendacidad del mundo, y también nuestras propias dudas y falta de fe.*

Ese acontecimiento toca tantas notas del corazón humano, valores tan grandes e importantes, que en un primer momento cabría pensar de verdad que se podrían eliminar de un plumazo esas cuestiones, y de ese modo hacer superfluo el auténtico acontecimiento (con lo que lógicamente se privaría a las navidades de su grandeza y en cierto modo caerían en el vacío). Pero eso no cambia un ápice el hecho de que aquí se digan muchas cosas comprensibles e importantes incluso al margen del cristianismo, y que acaso también logren acercar de nuevo a los seres humanos a la fe. Nos hablan del misterio del niño, de la sencillez, de la humildad. Y esas piezas de pedagogía humana deberíamos utilizarlas sobre todo para demostrar la humanidad de Dios.

En la costumbre original subyace una gran idea. Ese niño es el regalo de Dios a los seres humanos, en ese sentido la Navidad es, con razón, un día de regalos. Pero convertir el regalo en un acto comercial forzoso implica deformar la idea. Entonces es válido lo que Cristo dice a sus discípulos: «No hagáis como los paganos, que invitan a otros para que también los inviten a ellos». Como mero intercambio de mercancías, la Navidad se convierte en el dominio del quererse a sí mismo, en un instrumento de egoísmo insaciable y de entregarse a la propiedad y al poder —cuando este acontecimiento nos trae justo el mensaje contrario—. Devolver de nuevo la sencillez a la Navidad es una de las grandes tareas.

## Luz del mundo

*Cristo no es el iluminado, sino la propia luz. Él no es sólo el camino, quiere ser también la meta. Usted definió en una ocasión el suceso de Belén como «el avance decisivo de la historia universal para unificar la criatura y Dios».*

Es prodigioso que Dios se convierta realmente en hombre. Que no se disfrace, que no se limite a interpretar durante cierto tiempo un papel en la historia, sino que lo sea de verdad, y que finalmente con sus brazos abiertos en la cruz se convierta en el espacio abierto en el que podemos entrar.

Cuando este Dios hecho hombre, como dicen las Escrituras, quiere convertirnos a todos nosotros en su cuerpo, quiere introducirnos en una unidad física, igual que hombre y mujer se convierten en una sola carne según la Biblia, entonces vemos que no puede tratarse de un acontecimiento aislado que se va igual que ha venido. No, es un avance, un comienzo en el que Cristo quiere adentrarnos mediante la eucaristía, a través de los sacramentos, por medio del bautismo. En este sentido, aquí sucede verdaderamente 3lgo que trasciende toda la evolución, la fusión de Dios y el ser humano, de criatura y creador. Y ya no acontece como una etapa evolutiva, a partir de las fuerzas de la naturaleza, sino como una irrupción, un

acto personal del amor que desde este momento abre nuevos espacios y posibilidades del ser humano.

*Usted dijo una vez que Jesús era la «persona ejemplar, la persona del futuro, a través de la que se hace visible hasta qué punto es todavía la persona el ser futuro por venir». ¿Significa eso que el auténtico desarrollo y destino inmanente de verdad en nosotros será exactamente el que se refleja en Jesucristo?*

De hecho, la apertura hacia el nuevo ser humano se efectúa gracias a Jesucristo. En Él comenzó el auténtico futuro de la persona, lo que está por venir, lo que puede y debe ser.

Yo no diría que el ser humano sólo puede ser un calco externo de los talentos de Jesucristo. Pero sí que la figura interna de Jesús, tal como se representa en toda su historia y finalmente en su autoentrega en la cruz, simboliza con exactitud la futura humanidad. En efecto, no es casual que hablemos de la imitación de Cristo, del adentrarse en ese camino. Se trata, por así decirlo, de la identificación interna con Cristo —como Él se identificó con nosotros —. Yo creo que realmente el ser humano se encamina hacia eso.

Las grandes historias de imitación que se suceden a lo largo de los siglos también despliegan lo que oculta la figura de Jesucristo. Así pues, no es que aquí se nos imponga un esquematismo, sino que lleva en su seno todas las posibilidades de la auténtica humanidad. Vemos que una Teresa de Lisieux, un san Juan Bosco, una Edith Stein, un apóstol Pablo o un Tomás de Aquino han aprendido de Jesús cómo ser persona. Todos ellos se tornaron parecidos a Jesús, y sin embargo cada uno de ellos es distinto y original.

*Las velas de la corona de Adviento, explicó usted en un sermón, deben recordar a los niños los milenios de historia de la humanidad anteriores a Cristo, la oscuridad de una historia aún irredenta. Desde entonces, los cristianos han dado un nombre muy hermoso a la época desde el nacimiento del Señor: Annisalutisreparatae(“Años de la salud restablecida”).*

Si uno se imagina mecánicamente la época de la gracia como un régimen firmemente instituido en el que basta con recoger la gracia, sin duda habremos errado el concepto, pues vemos cómo es continuamente desmentido. Ninguna época ha librado guerras tan crueles, tan sangrientas, como la nuestra. Han sucedido cosas peores que todo cuanto haya acaecido antes, porque no existían las posibilidades de cometer maldades tan refinadas, tan cuidadas técnica y racionalmente.

La gracia que se nos ha dado no es una cosa mecánica y externa. Depende de la libertad y, por tanto, es algo añadido a la fragilidad de la libertad y de la naturaleza humanas. La gracia comienza siempre de nuevo en cada ser humano, no está simplemente ahí. No se puede cimentar por fuera y decretar mediante el poder, sino solamente añadirla siempre a la libertad incipiente. Pero, por encima de todo, está aquel que viene hacia nosotros y que nos ofrece una esperanza más fuerte que las atrocidades que pone en práctica el ser humano.

## ¿Qué trajo Cristo a la tierra?

*Jesús también es llamado el «nuevo Adán». Es el intermediario y ejecutor de toda la revelación. ¿Puede resumir en pocas frases qué novedades trajo Cristo al mundo?*

Tomemos la imagen del «nuevo Adán». Adán es ante todo el punto de partida del ser humano, el primer padre. Llamar a Cristo el «nuevo Adán» significa que es el auténtico comienzo; que Adán es un anteproyecto dirigido hacia Cristo y sólo explicable a partir de Éste. Por eso podemos decir con absoluta tranquilidad que Jesús —precisamente porque no es sólo hombre, sino Dios hecho hombre— es la imagen a medida del ser humano, destinado a alcanzar la unión con Dios.

La originalidad de Jesús no debería medirse sólo por palabras o hechos aislados. La cruz es nueva por el modo en que Él la acepta y la sufre. La resurrección es nueva. El mismo nacimiento de la Virgen

es nuevo (aunque también haya mitos que lo aborden). El mensaje del amor a Dios y al prójimo como compendio pleno de toda la ley, o también la eucaristía en la que Él se manifiesta desde su resurrección, todo esto son grandes novedades que Él trae al mundo. Todas ellas reflejan lisa y llanamente la novedad: Dios ya no está en el más allá; Dios ya no es sólo la Alteridad absoluta e inaccesible, sino que también está muy cercano, se ha hecho idéntico a nosotros, nos toca y lo tocamos, podemos recibirlo y nos recibe.

En ese sentido, la auténtica originalidad de Jesús es precisamente él mismo: la unión de Dios y el hombre.

*Pero este Dios y hombre también dice: «He venido para lanzar fuego sobre la tierra. ¡Cuánto me alegraría de que ya ardiera!». Y prosigue: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada».*

Son palabras impetuosas. Cuando habla de fuego se refiere primeramente a su propia pasión, que es la pasión del amor y, en ese sentido, fuego; la nueva zarza que arde sin consumirse; un fuego que hay que propagar.

Jesús no viene a ponernos las cosas fáciles, sino que arroja fuego a la tierra, el gran fuego viviente del amor divino que es el Espíritu Santo, el fuego abrasador. En una frase apócrifa de Jesús transmitida por Orígenes se dice: «Quien se acerca a mí, se acerca al fuego». Por tanto, quien se acerca a Él tiene que estar dispuesto a quemarse. Precisamente ahora tendríamos que oponer estas manifestaciones a un cristianismo trivial, banalizante, que aspira a la mayor simpleza y comodidad posibles. El cristianismo es grande porque el amor es grande. Arde, pero no es un fuego destructivo, sino un fuego que ilumina, que purifica, que libera, que engrandece. Por eso, ser cristiano es atreverse a confiarse a ese fuego ardiente.

*Otra frase de Jesús: «Mi paz os dejo, mi paz os doy, no os la doy como la da el mundo».*

Hay que interrelacionar ambas frases para que resplandezca el sentido de las palabras de Dios. Cristo es el que trae la paz. Y yo diría que éste es el gran lema. Pero sólo entendemos bien la paz que trae Cristo si no la interpretamos de manera banal, como una evasión del dolor o de la verdad y de las confrontaciones que ésta conlleva.

Si un gobierno quisiera evitar cualquier conflicto y contentar a todos, si lo hiciera incluso una sola persona, entonces nada funcionaría. Lo mismo sucede en la Iglesia. Si sólo intenta evitar el conflicto para que no se produzcan agitaciones en ninguna parte, el auténtico mensaje no llegará a su destino. Porque este mensaje existe también para pelear con nosotros, para arrancar al ser humano de la mentira y generar claridad, verdad. La verdad no es en absoluto barata. Es exigente, y quema. Y es que el mensaje de Jesús también incluye el desafío que encontramos en esa pugna con sus contemporáneos. Aquí no se sigue cómodamente una modalidad encostrada de fe, una fe vanidosa, sino que se entabla la lucha con ella para romper esa costra y que la verdad llegue a su destino.

*¿La paz que trae Jesús tiene en principio un carácter belicoso?*

En cualquier caso hace patentes nuestras mentiras. Nos arranca de nuestra comodidad impulsándonos al combate, a sufrir por la verdad. Sólo así puede surgir la paz verdadera frente a la paz aparente, tras la que se ocultan la hipocresía y todo tipo de conflictos.

La cita del fuego es una de las más grandes que Jesús pronunció sobre la paz, pero al mismo tiempo nos enseña que la auténtica paz es belicosa, que la verdad merece el sufrimiento y también la lucha. Que no puedo aceptar la mentira para que haya sosiego. Porque la primera obligación del ciudadano y del cristiano no es el sosiego, sino defender la grandeza que Cristo nos ha regalado, y esto puede convertirse en un sufrimiento, en una lucha hasta llegar al martirio, y precisamente así es pacificador.

## Buena nueva

*Jesús habló del fuego y de la espada, pero también dice: «¡Aprended de mí!». Porque de ese modo «hallaréis sosiego para vuestra alma». Él es, en verdad, «bondadoso y humilde de corazón». Y prosigue: «Mi yugo no oprime y mi carga es ligera». Así se imagina uno, de hecho, la buena nueva.*

Sí, sabiendo nosotros que estas consoladoras palabras de Jesús contienen también una gran exigencia. Pero frente a lo que acabamos de decir sobre el sufrimiento por la verdad, sobre el fuego de Cristo, muestran lo que es importante en definitiva.

Cristo encarna la bondad grande y pura de Dios. Él no quiere ponernos las cosas difíciles, sino que viene a cargar con nosotros. Pero no nos quita simplemente el peso de la humanidad, que sigue siendo bastante oneroso. Sin embargo, ya no lo llevamos solos, Él lo lleva con nosotros. Cristo no es la comodidad, la banalidad, pero en Él hallamos ese sosiego íntimo que proviene de sabernos sostenidos por una bondad y una seguridad últimas.

Vemos que todo el entramado del mensaje de Jesús está repleto de tensiones, que constituye un gran reto. Siempre tiene que ver con la cruz. Quien no quiera dejarse quemar, quien no esté dispuesto a ello, tampoco se acercará a Él. Pero debemos saber siempre que precisamente en Él hallaremos la verdadera bondad, que nos ayuda, que nos acepta y que, además de abrigar buenas intenciones hacia nosotros, hace que nos vaya bien.

# 10. Sobre el camino

## Sobre los evangelios y los evangelistas

*La vida de Cristo ha dejado pocas huellas materiales en este mundo. Jesús no construyó templos, ni conquistó ciudades ni acuñó monedas. Pero ningún manuscrito de un autor clásico se ha transmitido en tantos documentos como los textos del Nuevo*

*Testamento. Su número se cifra en miles, y los más antiguos distan apenas unas décadas de la época de Cristo.*

*Ya hemos hablado de la investigación histórico-crítica que alimenta la duda sobre la verdad de la persona de Cristo y de su mensaje. Dice que no es seguro dónde y cuándo nació exactamente Jesús, ni si pronunció realmente como se cuenta el sermón de la montaña. Incluso que no es probable, según investigaciones recientes, que Él se concibiera a sí mismo como Mesías. Que muchas cosas sólo eran explicables por una época en la que las ideas apocalípticas gozaron de una coyuntura favorable. Me gustaría profundizar en ese punto: ¿maltrata esa investigación la historia y sobre todo la fe?*

La investigación histórico-crítica tiene, sin duda, grandes méritos. Nos ha enseñado a entender muchas cosas con más precisión. Pero también tiene sus límites, y más en un texto de ese tipo. Ese método investiga el pasado mediante textos en general y presupone las leyes generales de la historia. Pero los acontecimientos referidos en los evangelios escapan a esas leyes generales, oponiéndose con ello a la generalización completa del método.

En el curso del tiempo se ha intentado encontrar distintas fuentes y diferenciarlas; también aquí se han conseguido algunas cosas importantes. Pero en conjunto el asunto queda reducido a intentos que cambian deprisa y cuya verosimilitud no se debe sobrevalorar. De hecho, preguntar quién inventó realmente los evangelios provoca mayores enigmas que considerar auténticos e históricos la totalidad de los textos. Porque, de no ser así, en un lapso de tiempo muy corto habría surgido una enorme riqueza inventiva de lances geniales. ¿Cómo logró imponerse tan deprisa el texto del evangelio? ¿Quiénes fueron los autores que acertaron a crear algo semejante? ¿Cómo deriva de ello una estructura unitaria, la Iglesia? Todos estos interrogantes quedan aquí sin respuesta.

*¿Pero entonces dónde?*

El texto tiene su especificidad y ésta exige su propio respeto. Los textos reproducen en su totalidad una realidad que desborda por

completo la historia corriente. Esta realidad es en sí armónica, por lo que está plenamente justificado confiar en todos ellos.

Hay que añadir que no existe el método histórico-crítico y los resultados. Hay hombres de ciencia que conceden siempre una gran confianza al texto, aduciendo para ello razones metodológicas objetivas. Y los hay que no dejan títere con cabeza, porque de ese modo están obligados después a inventar explicaciones para justificar cómo se han desarrollado los acontecimientos. Y al hacerlo, trabajan completamente a oscuras porque no hay fuentes al respecto, de modo que estos intentos al final devienen en fantasías.

*Contemplemos un poco más de cerca a los evangelistas. Ahí está Mateo. Lleva un nombre doble inusual en aquella época, Matthaj-Levi. Un publicano que hace fluir el dinero a sus propios bolsillos, que trabaja para el enemigo, el Estado romano. De él se dice en el evangelio: «Y sucedió que estando Él [Jesús] a la mesa en casa de Mateo, vinieron muchos publicanos y pecadores y se sentaron a la mesa con Jesús y sus discípulos». Es decir, Mateo no es precisamente un hombre de honor ni la credibilidad personificada.*

Quizás haya llegado el momento de abordar con más detalle la cuestión de las fuentes. Antes, el Evangelio según san Mateo se consideraba el más antiguo de los evangelios. Según un dato de un escritor del siglo III, Papias, Mateo escribió primero ese evangelio en hebreo antes de ser traducido al griego. Por la riqueza de sus informaciones, su estructura y su legibilidad estaba considerado el evangelio de la Iglesia, que en general lo citaba. Los de Lucas y Marcos fueron posteriores, pero el de Mateo estaba considerado el más antiguo y el más fundamentado, el Evangelio más utilizado en general por la Iglesia en su liturgia, en su fe.

Según los resultados de la investigación, los textos de los tres sinópticos —Mateo, Marcos, Lucas— están entretejidos en ciertos aspectos y son interdependientes. La cuestión de cómo aconteció esto ha sido planteada de manera muy novedosa. Hoy una gran parte de la crítica opina que no se puede atribuir ese evangelio al apóstol Mateo, sino que tiene un origen algo posterior y que se

escribió hacia finales del siglo I en una comunidad Siria judeocristiana.

La creación de los evangelios en conjunto se nos presenta hoy como un proceso muy heterogéneo. Al principio habría recopilaciones de las palabras de Jesús, que se memorizaban y se transmitían oralmente, pero que muy pronto se fijaron por escrito. Heinz Schürmann, el exégeta de Erfurt recientemente fallecido, consideró probable que la memorización de las palabras de Jesús por sus discípulos se remonte hasta la misma época de la vida de Cristo. Es decir, en un principio se trata de una transmisión oral. Además de palabras, también se transmitían acontecimientos, tradiciones locales, etcétera. El destinatario de la transmisión no era el individuo, sino las comunidades de fieles, es decir, la Iglesia común. Más tarde se emprende el proceso de trasladarlo al papel, partiendo de los abundantes datos transmitidos, tarea que era todo menos una actividad literaria privada, aunque la redacción del material por los evangelistas tiene enorme importancia. Cada una de ellas expresa una visión teológica. En lo concerniente a los distintos evangelios, hoy se cree que el más antiguo no es el de Mateo, sino el de Marcos. Mateo y Lucas tomaron, por así decirlo, la base de Marcos y la enriquecieron con otros datos que poseían. En cambio, el Evangelio según san Juan tiene un origen completamente propio y es homogéneo. Es importante subrayar que los tres primeros evangelios no fueron escritos simplemente por un autor, sino que detrás está el proceso de transmisión de la Iglesia creyente; es decir, un proceso que desde sus inicios va cristalizando lentamente en transmisiones que acaban fusionándose en los textos evangélicos.

Por eso, en cierto modo la cuestión de la autoría es secundaria. Ciertamente Lucas es muy reconocible como individuo. Suyo es, sin discusión, el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles. También Marcos, como discípulo de Pedro, tiene su propio perfil de evangelista. Hoy se discute a quién atribuir la última redacción del Evangelio según san Mateo. Es esencial insistir en que, al principio, se trata de una transmisión oral, tan característica de Oriente. Esto

garantiza la cercanía al origen histórico. Los textos surgidos de la tradición oral tienen tras sí un control de la comunidad (que en las distintas comunidades que recogen esas transmisiones imprimió matices específicos, sin afectar a su fidelidad esencial).

Y por lo que se refiere a la persona de ese Matthaj-Levi, usted ha descrito sólo su pasado. Mateo, en el encuentro con Jesús, se convirtió en otra persona: aceptó el camino de Jesús, abandonando lo que había hecho hasta entonces. En la comunidad de los doce, en la comunidad con el resucitado y, finalmente, en los servicios misionales, demostró que estaba realmente «renovado», así que podemos creer en esa nueva persona.

*El evangelista Lucas era médico. Él quiso mostrar en primer lugar a sus lectores que Jesús vino al mundo como redentor, como salvador del cuerpo y del alma. Para él, Jesús estaba lleno de compasión y amor por los seres humanos marginados.*

*Pero pasemos al Evangelio según san Juan. Acaba usted de decir que es homogéneo. En cualquier caso, tiene un carácter completamente distinto, muy profundo. En los sinópticos se nos aparece más bien el Hijo del Hombre; en Juan destellan las polémicas con los doctores de la ley, y, sobre todo, la gloria del Hijo de Dios en todo su esplendor. Me figuro que es su evangelista predilecto.*

Me gusta mucho, pero reconozco que también me gusta mucho Lucas. Ahí tenemos esas maravillosas parábolas del pobre Lázaro, del samaritano, del hijo pródigo. Es un narrador tan grande que contiene «perlas» muy especiales incluidas las historias de la infancia. Cada evangelista tiene, pues, su rostro particular. He de reconocer que me gusta especialmente Lucas, precisamente por la humanidad tan profunda que encierra, que abre al mismo tiempo horizontes a la eternidad. A los sinópticos los considero en conjunto, en su unidad, algo insustituible y hermoso, precisamente porque no son tanto composiciones individuales, sino porque percibimos la difusión continua de la transmisión en la Iglesia viva, que después se condensa poco a poco en un texto coherente. Pero, desde luego,

el de Juan sigue siendo un libro con una profundidad insondable que siempre me fascina.

*La verdad es que a veces la historia de Jesús resulta algo artificiosa. Por ejemplo, Jesús también se atiene rigurosamente a la mística de los números del Antiguo Testamento. Estuvo cuarenta días en el desierto, hizo exactamente siete milagros, contó doce parábolas, nombró doce apóstoles…*

Todos los evangelios coinciden en el nombramiento de los doce apóstoles, y esto no es nada asombroso. Si Jesús quiere construir de verdad el nuevo Israel, si se sabe el enviado de Dios que pretende renovar a Israel y después iluminar a los pueblos, es completamente normal que recurra al simbolismo de las doce tribus de Israel y nombre doce nuevos patriarcas, si me permite la expresión, simbolizando con ese gesto el comienzo del nuevo Israel.

Los cuarenta días en el desierto vuelven a recoger los cuarenta años de Israel en el desierto. El número de milagros y parábolas varía en los distintos evangelios.

*No obstante, los evangelios también se leen siempre como obras pedagógicas. En parte, incluso como una escenificación, una obra de agitación y propaganda.*

Cierto, son una obra pedagógica, pero también puro testimonio. El propio Juan dice que quiere dar testimonio con ello. Ésta es la categoría fundamental bajo la que debemos leerlos. Quieren transmitir a Jesús mismo, su palabra, su obra, su sufrimiento. Pretenden mucho más que instruir. Desean transmitir unos acontecimientos que, además de su indudable contenido espiritual, nos enseñan el conocimiento. Hablan al corazón y a la inteligencia al mismo tiempo.

## Sobre el camino, la verdad y la vida

*Hay sinónimos maravillosos de Jesús: es el «pan de la vida», la «sal de la tierra» y la «luz del mundo». Jesús dice de sí mismo: «Yo soy*

*el camino, la verdad y la vida. Y todo aquel que crea en mí, vivirá para siempre».*

Dos mil años después de su nacimiento, ¿podemos saber todavía quién fue realmente Jesús?

Si ahora escarbáramos de manera puramente histórica a través de dos mil años, el método histórico, como acabo de decir, toparía con limitaciones. Pero no es así.

Vemos que el sujeto viviente que ha surgido de la anunciación, la Iglesia, ha percibido su identidad y está presente en esa identidad desde los comienzos. La Iglesia es prácticamente contemporánea de Jesús, contemporaneidad que se mantiene a través del tiempo.

En consecuencia, no nos separa de Él el enorme foso de dos mil años. El sujeto vivo que da testimonio de Él y que, como quien dice, habla con la misma voz con la que Él habló al principio, nunca ha muerto. En él ha seguido vivo el conocimiento de su presente. En él podemos ver su origen y procedencia. Naturalmente también incluye la fe, pero sin una forma de simpatía, de fe, generalmente no puedo reconocer a ninguna otra persona.

*Una vez vi un cuadro en la iglesia de Nazaret: muestra a Jesús niño manipulando con torpeza el banco de carpintero. María está sentada, entre temerosa y sufriente, y José, el carpintero, tiene toda la expresión de un hombre que adivina tempranamente que su primogénito nunca será un artesano. Ya a los doce años Jesús quiso escapar («Tengo que estar en la casa de mi padre»), y a los treinta los nazarenos quisieron tirarlo montaña abajo.*

Al principio, la tradición cristiana no transmitió públicamente la historia de la infancia de Jesús. Sólo en Lucas y en Mateo aparece con distintos cambios. Y es que los evangelios no pretenden ofrecer una biografía de Jesús como la que escribiría un historiador, sino dar testimonio de lo que es esencial para nosotros. Por eso no les interesaba relatar esa época de intimidad, sino reflejar en las historias de la infancia su especial procedencia de Dios, la estrella

que ilumina desde el principio esa vida, y después proclamar su mensaje.

Lo que se ve en esos cuadros de la Sagrada Familia es la fantasía piadosa que, sobre todo desde el siglo XIX, se interesó por la temática de Nazaret, plasmándola según las imágenes de su propia vida. A esto hay que oponer que la familia reducida en la forma que fue representada, en absoluto existía en la Palestina de entonces. En lugar de eso la gran familia vivía junta formando una especie de clan familiar. Ésa es la razón de que se hable de hermanos de Jesús.

El siglo XIX sumergió todo eso en otra luz. Charles de Faucoult, que convierte Nazaret en un mensaje de paz, de recogimiento y de humildad, representa el punto culminante de esta interpretación. Y descubrió sin duda cosas valiosas, a pesar de que no constituyen el núcleo directo del mensaje que nos presentan los evangelios.

*¿Por qué Jesús no empezó su actuación pública hasta los treinta años, si desde entonces hasta su muerte apenas dispuso de tres años justos para anunciar su mensaje?*

Es obvio que en el mundo de entonces, en la constelación de Israel, no podía presentarse un hombre joven cualquiera. Alguien que quisiera desempeñar la función de un rabí, aunque Jesús no era un rabí en sentido estricto, debía tener la edad mínima de treinta años. Por eso su aparición acontece en ese momento y no con anterioridad. El mensaje de Jesús tenía su pauta interna, para lo cual ese periodo de tiempo fue suficiente.

*Una vez que Jesús visita su ciudad natal, la gente cuchichea como suelen hacerlo los vecinos curiosos: «¿No es éste el hijo del carpintero? ¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y esos milagros? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y judas? Y sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros?».*

Éste es el único pasaje en el que se mencionan cuatro hermanos y un número impreciso de hermanas. Si no recuerdo mal, ¿no ha dicho siempre la Iglesia que fue el único hijo de la Virgen María?

En un pueblecillo como Nazaret, lógicamente todos se conocen, y cuando uno, que hasta entonces ha llevado una vida tranquila con los demás, aparece de pronto con tales pretensiones, todos lo miran con asombro. Y cuando se conoce tan de cerca a alguien, no se le cree capaz de tanto. Parece existir una contradicción con lo que era antes, y por así decirlo, lo arrastran de nuevo a la cotidianidad. Por eso Jesús responde diciendo: «Un profeta sólo carece de prestigio en su patria y en su casa». En cuanto a los hermanos de Jesús, la Iglesia sigue creyendo hoy que María le dio a luz siendo virgen, y que fue su único hijo. Como consecuencia de Él, ella pertenecía a Dios y no podía llevar una vida familiar normal.

El uso idiomático de «hermanos de Jesús» se explica fácilmente por las estructuras familiares de aquella época. Y también hay bastantes indicios de que esos hijos no están atribuidos a María. Aquí también se habla, por ejemplo, de otra María y de otras cosas más. Sobre las relaciones familiares específicas sólo existen alusiones, pero permiten advertir que allí se relacionaban varias familias. Cuando más tarde, en la cruz, Jesús ofrece a Juan como Hijo a su madre, vemos que ella ocupa un lugar especial y le pertenece con una especial unicidad.

Sin duda, la cuestión no puede resolverse de manera puramente histórica. El carácter único de la maternidad de María es indemostrable. Por el contrario, tampoco puede probarse en modo alguno que las mencionadas personas sean hermanos biológicos de Jesús. Más bien existen bastantes datos —Josef Blinzler ha escrito una buena monografía al respecto— que permiten deducir que esos hermanos pertenecen a otras familias y son calificados de hermanos dentro del clan. Por lo demás, esta idea de los hermanos de Jesús es también una idea de la Iglesia primitiva, en la que se suscitaron tensiones entre esa comunidad familiar de Jesús, que poseía una

concepción rígida del cristianismo judío, y otras tendencias de la Iglesia naciente.

## ¿Quién fue realmente Jesús?

*A veces Jesús se comporta como un gamberro iracundo. Una mañana, cuando regresa hambriento a la ciudad y no ve ningún fruto en una higuera, sino solamente hojas, la maldice: «Que nunca más brote fruto de ti». La higuera se secó en el acto.*

El asunto de la higuera tiene un carácter «tipológico», es decir, se trata de una acción simbólica típica de los profetas de Israel. En este caso, la higuera simboliza al pueblo de Israel, y la historia misma se relaciona con la pasión, donde la lucha por el sí o el no de Israel alcanza su apogeo dramático. Pero el simbolismo de la higuera sin frutos va mucho más allá y ejemplifica en general la cuestión del fructificar.

No se trata para nada de un ataque de ira momentáneo, sino de un gesto simbólico en el que Jesús muestra cómo los pueblos, las comunidades, los grupos que sólo producen hojas, que sólo se representan a sí mismos, y que no producen nada que sirva a los demás, se secan, se marchitan. También hay un cristianismo que sólo produce papel y luego se seca. En este sentido, este suceso debemos analizarlo desde la perspectiva del Hijo de Dios, que con esa imagen levanta ante nosotros una perspectiva simbólica que trasciende los siglos.

*En una ocasión reprocha a ciudades enteras no haberse convertido: «Y tú, Cafarnaum, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? Hasta el Hades te hundirás».*

Jesús se dirige aquí a ciudades muy vinculadas a su vida y de las que Él esperaba una fe especial. Pero comprende que aquí actúa el síndrome de la familiaridad. No le toman realmente en serio, su fe no aumenta. Así, esos lugares se encuadran dentro de una serie de ciudades que se han convertido en símbolo del castigo, del fracaso, de la perdición.

Una vez más se comprueba que cuando el ser humano o una comunidad se niegan a tomar en serio las cosas de Dios, de algún modo el destino de Gomorra se repite. Cuando una sociedad vive alejada de la comunión con el Dios vivo, corta las raíces internas de su sociedad.

También hoy podemos presenciar ese fenómeno. Pensemos sólo en sociedades ateas, en los problemas que ese proceso de descomposición provoca en los estados sucesores de la Unión Soviética tras cincuenta años de gobierno marxista. Allí las sociedades que viven alejadas de Dios también se arrebataron el fundamento de la vida.

*En una ocasión Jesús se mostró extremadamente enojado, incluso ofensivo, hasta con Pedro. «¡Apártate de mí, Satanás!», le grita, «¡quítate de mi vista! Tú quieres perderme.»*

Jesús mantiene con Pedro una relación de confianza y cercanía, por eso tales frases están justificadas. Pedro lo acepta. Comprende que estaba completamente equivocado. En este caso trataba de impedir al Señor el calvario. Le dice: «Eso desentona de tu misión, debes triunfar, no puedes ir a la cruz». Pedro repite, pues, la tentación del desierto que se nos describe como la tentación de Jesús por antonomasia, la tentación de ser un mesías del éxito, de apostar por el caballo político.

Es una tentación que reaparece una y otra vez. Por ejemplo, cuando se quiere concebir un cristianismo marxista que origine la sociedad ideal y definitiva. Aquí actúa la misma idea de salvación: la humanidad se salvaría si todos tuviesen dinero y mercancías suficientes. Jesús se opone precisamente a esta idea. En este sentido, en el momento en que le muestra este modelo, Pedro desempeña, valga la expresión, el papel de Satanás en el desierto. Pedro lo comprende; aunque hasta el final tenga que afrontar una y otra vez el escándalo de la cruz y aprender la peculiaridad de Jesús opuesta a la otra idea, tan humana.

*Jesús siente auténtica aversión por algunas personas. Él las denomina «raza de víboras» y «dirigentes ciegos». «Vosotros coláis el mosquito y os tragáis el camello», se encoleriza. «Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas. Vosotros cerráis a la gente el reino de los cielos.» Evidentemente Jesús lucha por la veracidad, por la coherencia entre las palabras y los hechos, entre lo que se predica y lo que uno mismo vive. Abomina de los escribas: «Atan cargas pesadas y las echan a las espaldas de la gente, pero ellos ni con al dedo quieren moverlas».*

Yo creo que esas frases traslucen en cierto modo la ira de D los por una piedad falsa. Desde la óptica divina, a Jesús le repugnan esas personas. Les reprocha con gran dramatismo que esa aparente piedad o incluso sabiduría pase por alto su misión completamente. Y también aquí vuelve a dirigirse a todas las generaciones. Ya se sabe que Lutero aplicó esas acusaciones directamente a la jerarquía católica diciendo que lo mismo cabía decir de ella.

Indudablemente, las cosas no pueden simplificarse tanto. Pero, de hecho, todos los que están al servicio de la palabra de Dios tienen que sentirse conmovidos por tales palabras y preguntarse una y otra vez si no cabe decir lo mismo de ellos. Hay un pequeño libro del Padre de la Iglesia y abad san Máximo, apodado el Confesor. En dicha obra pronuncia ante sus monjes un sermón estremecedor. Dice que esas palabras son mucho más aplicables a nosotros que a los fariseos de entonces. Nosotros, si vivimos toda esa perversión, reducción y falsificación de la piedad, somos peores que ellos, porque hemos recibido una luz mayor.

Y por lo que se refiere a los escribas, ellos conocen la Escritura al dedillo, son exégetas, especialistas en la Escritura, capaces de decir de memoria qué profeta dijo algo y cuándo. Pero es un conocimiento muerto. Se limitan a desmenuzar la Escritura en sus elementos sin hallar la vitalidad que encierra. Aquí se hace visible el peligro de las interpretaciones especializadas. Se sabe todo, pero se trata a la Escritura como a una pieza de laboratorio, igual que a un esqueleto del que se elimina todo para disecarlo. Pero, pese al conocimiento

minucioso, se está muy lejos de su mensaje. Las personas sencillas, por el contrario, comprenden con frecuencia el auténtico mensaje mejor que esos expertos que se han vuelto ciegos y sordos a lo esencial.

*Evidentemente Jesús también es un hombre impaciente. Una vez ordena a su primer apóstol Pedro que camine sobre el mar. «¡Ven!», le grita. Y Pedro va. Sale de la barca y, en efecto, logra algo auténticamente imposible, caminar sobre las aguas. Aunque sólo hasta que le atemoriza el viento que se intensifica en esos instantes. Comienza a hundirse en el agua. Jesús menea la cabeza: «Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?».*

Jesús saca a la luz lo que ha sucedido en el alma de Pedro. Algo parecido acontece durante otra tormenta en el mar, cuando los discípulos están desesperados de que Jesús no se mueva, ni siquiera cuando la barca está llena de agua. Y, tras levantarse y salvarlos, dice: «Cómo habéis podido dudar».

Jesús presupone que sus discípulos tenían que conocerle. Que debían saber que no los dejaría hundirse. Les demuestra de ese modo que su fe en lo que Él es y lo que ellos han conocido y aceptado, en realidad es todavía tan mínima que un soplo de viento es capaz de disiparla.

En la escena descrita, Pedro ya no mira a Jesús, sino a los elementos terrenales. Lógicamente, entonces cualquier cálculo de probabilidades arrojará como resultado que, si está andando sobre el agua, se hundirá en el acto. Pero con ello ha dejado fuera de juego lo auténticamente importante: la llamada de Jesús, que es el Señor. Gracias a Él y a su poder logrará también vencer a la muerte en el mundo.

Esta parábola es asimismo muy profunda. Si lo analizamos a la luz de los elementos de probabilidad de los fenómenos naturales y de todo lo aprehendible, el cristianismo parece extremadamente improbable. Y si nos dejamos cautivar por la tendencia del momento, por el viento que silba en nuestros oídos, entonces la fe

se hundirá. En consecuencia, deberíamos decir con Pedro: «¡Es imposible seguir!». Si lo hacemos, hemos perdido la verdadera ancla que consiste en nutrirnos de la relación con el que supera la fuerza de gravedad, la fuerza de gravedad de la muerte, la fuerza de gravedad de la historia y sus imposibles. Fe significa resistir la fuerza de gravedad que nos arrastra hacia abajo. Fe significa comunión con el dueño de la otra fuerza de gravedad, la que nos proyecta hacia arriba, nos sostiene y nos transporta más allá de la muerte.

*Una vez, estando Jesús con los gentiles, cerca de las ciudades de Tiro y Sidón, se negó a enseñar o a hacer milagros. Y cuando una madre le suplicó encarecidamente que por favor curase a su hija, a la que atormentaba un espíritu maligno, Jesús la rechazó con brusquedad: «Yo sólo he sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel».*

Uno de los rasgos característicos de la vida de Jesús es que Él no emprende la evangelización de los gentiles. Sólo tras la resurrección encargará esa misión a sus discípulos. En principio, Israel goza de una prerrogativa. Es el pueblo elegido de Dios, el punto desde el que Dios comienza su actuación. Y así, Él se atiene a esa prerrogativa de la historia sagrada de Israel. En su vida terrenal, Jesús lucha por el corazón de Israel, lucha para que Israel reconozca en Él al prometido, se haga uno con Él, para iniciar a continuación la transformación de la historia.

También Pablo se atiene primariamente a esa estructura. Adondequiera que vaya, siempre comienza su misión en la sinagoga. Incluso a su llegada a Roma, convoca primero a sus compatriotas judíos. Y sólo se dirige a los paganos cuando no consigue establecer una comunidad de fe en Jesús dentro del marco de la tradición judía de Israel. Precisamente Pablo, que vence el miedo a traspasar las fronteras de lo desconocido, afirma que el mensaje va siempre dirigido primero a los judíos y después a los paganos.

Así pues, se cumple una ley de la historia sagrada. Dios permanece fiel a sí mismo, y Jesús también. Aunque renueva y transforma desde dentro la ley judía, no es un simple rebelde que obra de otra manera, sino que actúa a partir de esa íntima fidelidad. Así, la confirmación de la fidelidad a Dios quita la apariencia de traición al tránsito forzoso a los paganos, haciéndolo aparecer, por el contrario, como la lógica de su resurrección, en la que la muerte del grano de trigo acaba transformándose en grandeza y universalidad.

*Jesús recorre el país. Exhorta a la humildad y a la penitencia, enseña a rezar, previene contra el ansia de placeres y la dureza de corazón. Cuenta la parábola del pobre Lázaro que va al cielo mientras que el rico irá al infierno: en realidad era un auténtico predicador ambulante.*

Es un predicador ambulante, cierto. Predica primero en Galilea e intenta congregar allí a la gente en torno a su palabra. Después extiende su predicación a Jerusalén. Sabe que ha sido enviado a Israel y desea llevar a todos el nuevo mensaje. Su núcleo es el reino de Dios, la renovación del mundo por la compasión divina.

Los distintos elementos que usted ha señalado se encuadran en esta vasta perspectiva. Jesús, por una parte, se mantiene fiel a la historia de la salvación divina, también guarda las fiestas de Israel, hace peregrinaciones, celebra la comida de Pascua. Vive enteramente como un judío piadoso y creyente. Y al mismo tiempo como el Hijo, que es el nuevo Moisés, que está por encima de Moisés. Que ahora ya no se limita a interpretar la ley como los sabios, sino que, al ser el Hijo, el legislador en persona, la eleva a un nuevo rango.

*¿Un rebelde?*

No se trata simplemente de liberalidad o rebelión, de arremeter contra esto o aquello, de atropellar y rechazar, sino y que es la perspectiva del legislador, del creador mismo, que rompe lo provisional y nos conduce dentro de lo definitivo, donde se manifiesta una fidelidad más profunda. Creo que debemos

comprender esta coexistencia de aparente rebelión y verdadera fidelidad si queremos entender bien la figura de Jesús. No elimina lo anterior —«Ni una i, ni una tilde de la Ley desaparecerán», advierte —, sino que le confiere toda su profundidad.

*Es obvio que a Jesús le agradan especialmente los niños y los creyentes sencillos. Se encuentra muy entusiasmado con ellos, lo que ocurre pocas veces: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado todo esto a los sabios y listos, y se lo has revelado a los humildes».*

Sí, he aquí de nuevo esa misteriosa estructura del proceder divino: los humildes comprenden con más facilidad lo grande que aquellos que, con mil diferenciaciones, con su múltiple bagaje intelectual, lo van tanteando todo por separado, mostrándose incapaces de dejarse fascinar por lo grande.

Esto no constituye un desaire a los intelectuales o al conocimiento de la Escritura, pero sí una advertencia de que no hay que perder la sencillez íntima, de que hay que percibir el motor del conjunto y dejarse subyugar, aceptar lo imprevisible.

No es ningún secreto que, entre los intelectuales, esta tentación es grande. Si lanzamos una ojeada retrospectiva hacia la historia de las ideologías del siglo pasado, vemos que, a menudo, las personas sencillas han juzgado con más claridad que los intelectuales. Éstos siempre desean seguir diferenciando, averiguar primero con tranquilidad esto o aquello, mientras al mismo tiempo borran la visión del conjunto.

*«A vosotros se os ha dado», dice Jesús a sus discípulos, «el conocer los misterios del reino de los cielos. Pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden.» He aquí el significado de las parábolas: «La simiente es la palabra de Dios». De todos modos, el lenguaje del evangelio es especial. Todos los seres humanos, independientemente de sus Culturas y del siglo en el que viven, lo entienden.*

Las palabras que usted ha citado proceden originariamente del profeta Isaías. Es un instante de fracaso cuando pronuncia esa amenaza de condena. Quiere decir que la verdad la escuchamos todos, pero al final evidentemente sólo se nos da para que no la entendamos.

*Una cita misteriosa.*

Jesús dice que, al final, lo que se nos da para comprender lo usamos para empecinarnos en la incomprensión. «De manera que si os escudáis tras las palabras superficiales, y permanecéis en ellas, os excluiréis de la comprensión». Aquí la palabra se convierte casi en condena, porque las personas se atienen a la cáscara superficial de las palabras, negándose a profundizar en ellas.

La finalidad de las parábolas es acercar lo incomprensible al ser humano. Desde el punto de vista pedagógico son grandiosas. Nos refieren los grandes misterios eternos a través de historias de la vida cotidiana que de pronto dejan traslucir el misterio divino. Y lo más grande vuelve a manifestarse en lo más sencillo, en la siembra y en la recolección, en historias como la de Lázaro o la del samaritano.

Dios se dirige en Cristo a las personas, adapta la palabra a sus gustos, la traduce en lo que la persona misma vive y reconoce, en lo que estructura su vida cotidiana, de forma que, merced a lo superficial y cotidiano, consigue entender y percibir lo esencial. En este sentido son palabras intemporales, que afectan a todas las culturas porque están vinculadas a acontecimientos primigenios de la vida humana.

*Sin embargo, las parábolas incorporan evidentemente una perspectiva más amplia, un código adicional. Usted dijo una vez que la comprensión iba unida a «estar con Cristo»: «[Las parábolas] se niegan a quien sólo intenta manejarlas intelectual, histórica o especulativamente».*

Si sólo leo la manifestación externa de la Escritura y pierdo el sentido de la transparencia, que reside en los fenómenos sencillos,

no emprendo el camino en el que pretende situarme la parábola.

Una parábola me conduce a un camino. Yo veo primero lo que ven todos, lo que ya sé. Luego me fijo en que contiene algo más. Así que he de aprender a trascender mis percepciones cotidianas. Por el contrario, si me apego a lo superficial y rechazo este camino, no veo la verdad más profunda de estas historias, toda vez que las parábolas guardan siempre una relación esencial con la vida de Jesús mismo. Algunas se convierten casi en una especie de autobiografía cifrada de Jesús, que sólo se descifra en su propia vida y Pasión.

## Multiplicación milagrosa de los panes

*El evangelio contiene un relato contado sin florituras, sin rodeos ni frases profundas: dar de comer a cinco mil hombres. Sucede en un lugar retirado de Galilea; numerosas personas se han congregado alrededor de Jesús. Le han escuchado fascinadas. De repente anochece sin que nadie se haya dado cuenta. Los discípulos piden a Jesús que envíe sin demora a la gente de regreso a sus pueblos, pues allí no hay nada que comer o comprar. Jesús permanece tranquilo. «Dadles de comer», se limita a decir.*

*Sólo hay cinco panes y dos peces. «Y tomando los cinco panes y los dos peces», dice la Sagrada Escritura, «levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los iba dando a los discípulos para que los fueran sirviendo. Comieron todos y se saciaron. Y recogieron las sobras, doce canastos llenos. Los que comieron los panes fueron cinco mil hombres.»*

Por una parte tenemos el hecho, y por otro, la dimensión simbólica más profunda que subyace a esta historia. En efecto, todos esperaban que en la época mesiánica se repetiría el milagro del maná. El Mesías, creían, demostraría su existencia dando a todos de comer y haciendo llover de nuevo el pan del cielo.

Jesús se propone entonces trasladar ese milagro del maná a un plano completamente distinto. Y lo hace con la eucaristía. Con el

pan en el que se da a sí mismo y en lo sucesivo prolongará la multiplicación de los panes a lo largo de la historia hasta nuestros días. Él, en cierto modo, es inagotable en la repartición.

Con esta entrega del pan, Jesús renueva el milagro del maná, repitiendo el antiguo maná y al mismo tiempo conduciéndonos a otro muy distinto, digamos que más humilde y exigente. Analizado en profundidad, es un milagro mucho mayor, porque aquí no cae pan del cielo, sino que se incluye el reparto, la compañía del ser humano, la entrega mutua…, el pan no cae simplemente del cielo.

Desde luego este milagro introduce una perspectiva compleja en la vida humana y en la futura Iglesia, pues la historia conlleva también una división espiritual. Hay unos que dicen: «Él es el Mesías», y pretenden hacerlo rey y forzarlo a asumir el poder político. Y cuando él lo rechaza, surge el descontento con el milagro, se difunde la opinión de que, bueno, entonces es que Él no es el Salvador. En este momento se bifurcan los dos caminos: uno conduce a la negación, el otro a la Pasión.

*¿Es símbolo o realidad?*

Hoy, muchos exégetas que creen en las leyes naturales y consideran imposible algo así, están tentados de tomar esta comida como una mera representación simbólica, y de hecho, el contenido simbólico es muy amplio. Pero no deberíamos cercenar con excesiva precipitación las posibilidades de Dios. En la Iglesia también se dan fenómenos parecidos.

Hace poco estuve en Turín, donde uno de los ancianos padres nos contó cómo en vida de Don Bosco acontecieron en dos ocasiones sucesos muy parecidos. En una, por un descuido, no había suficientes hostias consagradas. A pesar de que había acudido un número enorme de comulgantes, gente joven, apenas quedaban diez o veinte hostias. Don Bosco, sin alterarse, dijo: «Estad tranquilos y repartid, que llegarán para todos». Y así fue.

En la otra, tras un duro día de trabajo promete a los chicos que todos recibirán castañas asadas. Así que dice a su madre que las prepare. Pero ésta le entiende mal y sólo asa una cantidad que apenas alcanza para diez chicos. La madre, al reparar en su error, se queda horrorizada. Pero él se limita a decir: «No te preocupes, reparte y llegarán, incluso sobrarán». Y de hecho, así ocurrió también en esta ocasión. Un gran número de testigos lo presenciaron.

En este sentido no deberíamos negar a Dios de antemano que alguna vez pueda hacer lo que normalmente no sucede.

## Jesús y las mujeres

*Jesús superó con frecuencia las barreras convencionales. Frecuenta de manera ostentosa a pecadores y pobres. Y mantiene una relación muy especial y abierta con las mujeres. Jesús «no era un asceta, sino muy aficionado a las alegrías de la vida», opina el especialista judío en la Biblia Schalom Ben-Chorin. Sea como fuere, las mujeres encontraban muy fascinante al Hijo del Hombre. ¿No es posible imaginar en Jesús también una relación erótico-sexual?*

Lo erótico-sexual no forma parte de su manera de amar. Aquí Jesús pertenece sencillamente a otro orden. Sin embargo, sus relaciones, descritas en los evangelios, demuestran que era realmente capaz de una amistad profunda y humana y también de verdadero amor. Y también es cierto que las mujeres precisamente tienen una especial sensibilidad para captar lo nuevo, lo distinto, lo grande, lo misterioso que aparece en Él, y que Jesús las admite de manera especial en su compañía.

Frente a la costumbre judía de la época, que consideraba a las mujeres seres de segundo rango, Jesús inicia una especie de emancipación de la mujer. Debido a su posición social, las mujeres pertenecían a esa categoría de lo humilde, a la que Dios garantiza su especial cariño e inclinación. Con ello despierta también el carisma de las mujeres. En el encuentro con Él, entran sobre todo

en nuestro campo de visión las dos mujeres de Betania. Nos muestran cómo desde entonces las mujeres han de ser soportes vivos de la construcción de la Iglesia.

*Fueron las mujeres las que acompañaron fielmente a Jesús hasta debajo de la cruz. Al contrario que ellas, todos sus discípulos habían escapado hacía mucho. De María Magdalena, Jesús había expulsado a siete espíritus malignos que asolaban su espíritu. Es precisamente ella, y no Juan ni Pedro, la primera persona que anuncia la resurrección de Cristo. Una cuestión fuerte, si se piensa que las mujeres en Oriente no se consideraban en absoluto aptas para testificar ante un tribunal. Por eso san Agustín llamaba a María Magdalena «la apóstola de los apóstoles».*

Y en realidad eso perduró. Hasta hace poco, todavía se leía en la liturgia en su día el prefacio de los apóstoles, porque se la consideraba la «apóstola». El hecho de que María Magdalena fuese la primera en comunicar a los apóstoles la noticia de la resurrección de Jesús, revela de nuevo la relación especialmente cordial e íntima que Jesús mantuvo con ella. Así lo trasluce también ese diálogo en el que Él, dado que ella no lo reconoce, dice solamente «María». Y entonces ella cae a sus pies: «Rabí, maestro». Estas palabras encierran el respeto, la distancia ante su grandeza y, al mismo tiempo, ese profundo amor ante quien, en cuanto hombre, es Dios y, en cuanto Dios, enteramente hombre.

*Me gustaría abordar más adelante la posición de la mujer en la Iglesia. Pero ahora una escueta pregunta: ¿hay determinadas narraciones o historias de Jesús en el evangelio de las que tendremos que despedirnos en el futuro porque han sido refutadas por nuevos conocimientos de la investigación o quizá por nuevos hallazgos como por ejemplo el de Qumram?*

Yo no conozco ninguna. Acaso haya ciertos matices que nos hagan entender los textos de otra manera. Pero lo que los evangelios dicen fue formulado en aquella época y, en consecuencia, no puede ser refutado por nuevos conocimientos contemporáneos. El testimonio de los evangelios sobre Jesucristo mantiene y mantendrá su validez.

## Sobre el encuentro

*Eminencia, usted habló en una ocasión de que la fe en Jesucristo también abre el mundo al ser humano. Le muestra cómo está construido todo, cómo funcionan las cosas. ¿También puede enseñarnos a vivir mejor?*

*Las situaciones decisivas de nuestra vida no están en nuestras manos. No determinamos ni nuestro nacimiento ni nuestra muerte. Pero forma parte de la tarea vital averiguar quién es uno, a qué está llamado y qué camino ha de recorrer. ¿Puede realmente la fe cristiana ayudar a cada persona?*

Como es natural, la fe no sustituye a la propia reflexión. O al aprendizaje en compañía de los demás y, por medio de ellos, en el conjunto de la historia. Dios no nos exime del propio esfuerzo. La fe no es un sortilegio mágico, pero nos proporciona la clave para aprender de nosotros mismos. Para que nos examinemos y nos preguntemos quiénes somos.

En general, se puede afirmar que la persona siempre se reconoce primero en el otro, a través del otro. Nadie puede encontrarse a sí mismo si sólo observa su intimidad e intenta comprenderse y construirse a partir de sí mismo. La persona, en cuanto ser relacional, ha sido creada de tal forma que se hace en el otro, y descubre también su sentido, su misión, su exigencia y posibilidades vitales en los encuentros con los demás.

Esta estructura fundamental de la existencia humana nos permite entender después la fe y el encuentro con Jesús. La fe no es un mero sistema de conocimientos, de comunicaciones, sino que es, en esencia, el encuentro con Cristo. A partir de él se desvela también su palabra. Lo que quise expresar entonces es que este encuentro con Jesucristo es el más decisivo, el más revelador de cuantos encuentros necesitamos. Todas las demás relaciones dejan en última instancia sin aclarar de dónde venimos y adónde vamos. El encuentro con Él me proporciona la luz profunda que me permite

comprender a Dios, al ser humano, el mundo, la misión y el sentido, de modo que así se ordenan todas las demás relaciones.

## Sobre el desierto

*La doctrina de Jesucristo es calificada literalmente por los apóstoles como «El camino nuevo». Éste comienza después del bautismo de Jesús, precisamente en el desierto. Es casi el último alto en el camino antes de que Cristo comience públicamente su gran Pasión. Cuarenta días en el desierto: otro gran símbolo.*

La cifra cuarenta tiene, en efecto, una enorme importancia simbólica. Elías, por mencionar sólo un ejemplo, también viajó durante cuarenta días hacia la montaña sagrada. Este lapso de tiempo es el periodo del aprendizaje, de la preparación, del desarrollo. La imagen original es la época de Israel en el desierto, durante la cual este pueblo conoce el orden divino y su voluntad, preparándose de ese modo para ser el auténtico pueblo depositario de las promesas.

Durante los cuarenta días en el desierto, Jesús retoma los cuarenta años de Israel en el desierto. Él vuelve a recorrer, como quien dice, el camino de la historia, demostrándonos con ello que sin una época de renuncia, de silencio, de apartamiento y de recogimiento no pueden madurar grandes empresas. Ayunando y rezando, Jesús se expone a todo lo abismal del desierto. Éste simboliza, por un lado, el especial encuentro con Dios, y al mismo tiempo los peligros del mundo. Es el lugar donde no hay vida, ni alimento: la sed de la soledad. De ese modo, Él recorre también el desierto de los peligros, de la vida fallida, de la renuncia, el desierto del hambre y de la sed. Jesús asume las tentaciones de la humanidad, las padece, para desde allí llevar la gran palabra y el gran mensaje.

Tras cuarenta días y cuarenta noches de ayuno, Jesús es tentado por el demonio. Satanás quiere primero que Jesús convierta las piedras en pan. Evidentemente, un demonio estúpido.

Esta historia muestra los programas contrarios, las tentaciones a las que Jesús está expuesto como redentor durante su recorrido de tres años, y que son las tentaciones constantes en la historia de la Iglesia. De ahí que Jesús afirme en otro pasaje: «Vosotros habéis resistido conmigo en mis tentaciones». Y a Pedro le dice: «Tú eres ahora Satanás, que traes hasta mí esas tentaciones». También los cinco mil saciados desean convertirlo en rey y con ello en patrono, trayendo la tentación hasta Él. Aquí vemos anteproyectos de algo que habrá que vencer una y otra vez en el camino de Jesús y también en el de la Iglesia.

*¿A qué se refiere?*

Por ejemplo, a mostrarse útil reformando los órdenes sociales del mundo y creando el Estado ideal. Colaborar en la reforma social es muy importante para la Iglesia, pero la auténtica salvación del hombre no puede comenzar desde estructuras sociales externas sino desde el interior. Aunque durante todas las épocas el hambre de las personas tiene que llegar al corazón de la Iglesia, aunque deba luchar para encontrar las manos que multipliquen los panes, no debe desviarse para convertirse en una mera asociación social, concentrándose sólo en lo material como si esto fuera lo auténticamente salvador, y olvidando que no sólo de pan vive el hombre, sino de la palabra que sale de la boca de Dios.

Lo mismo cabe decir de las otras dos tentaciones, la invitación a tirarse por la almena del templo para poner a Dios a prueba y que tenga que mostrarse, y finalmente la gran tentación de apoderarse del poder del mundo: «Todo esto te daré si, postrado, me adoras», promete el demonio. Esto quiere decir que intentar obtener el poder universal sin Dios, aunque sea para los fines más ideales, corrompe al ser humano.

En la historia se han ejercitado más que suficiente estos experimentos de negar a Dios y dar a los hombres lo que quieren mediante la mera acción, mediante las estructuras de poder. Todos esos experimentos han aclarado por vía negativa de qué se trata. Pueden constituir un espejo permanente para la Iglesia y también

para el individuo: cuando se renuncia a Dios, cuando nosotros mismos con nuestro cálculo intentamos organizar el mundo al margen de Él, cuando pensamos que la satisfacción de las necesidades materiales es la auténtica solución a los problemas, no salvamos nada, sino que destruimos, llevamos a cabo la labor de Satán.

*Tras su experiencia en el desierto, empiezan a congregarse alrededor de Jesús los primeros apóstoles. Y le preguntan: «Maestro, ¿dónde vives?». Y Jesús ofrece una respuesta sumamente concisa: «Venid y lo veréis».*

Sí, aquí es necesario experimentar la comunidad. Jesús no es fijable en un punto. Él vive de camino, avanzando siempre. Sólo siguiéndole, poniéndonos en ruta con Él, aprendemos dónde vive. Y entonces también le conoceremos. Si queremos entenderlo a Él y su doctrina únicamente por medio de la teoría, de la reflexión, no llegaremos a conocerle.

*Los primeros discípulos que Jesús quiere convertir en «pescadores de hombres» son Andrés y Juan, y más tarde se añade Pedro, el hermano de Andrés. Llama la atención que el maestro no se rodease de eruditos, sino de personas íntegras, sencillas. No eran demasiado inteligentes, ni tan siquiera demasiado valientes y atentos, y evidentemente tampoco podían predicar sin la ayuda del Espíritu Santo. Una y otra vez se vieron atormentados por la duda y por la incredulidad. ¿Acaso Jesús no tenía buena mano eligiendo a su gente?*

Desde luego no eran personajes que, por sus propios conocimientos y capacidades, pudieran iniciar una misión universal. Si, como dice san Juan Crisóstomo, «lanzaron el gran dado», fue gracias a una fuerza diferente. En ese sentido, la elección de esas gentes sencillas, que no eran políticos ni eruditos, me parece muy significativa. Es evidente: por sí mismos nada habrían hecho. Ellos fueron tocados por alguien más grande y sostenidos y guiados por Él.

A pesar de todo, en esa sociedad de composición heterogénea también cabe distinguir una cierta apología de los apóstoles. Por una parte, entre ellos figuran fanáticos antirromanos dispuestos a recurrir a la violencia. Simón el Celote, por ejemplo. Los celotes formaban un partido que pretendía conseguir el Estado mesiánico mediante la violencia. En judas Iscariote el nombre también indica cierta adscripción a un partido. Es decir, son hombres de la extrema izquierda, como los llamaríamos hoy. Están dispuestos a combatir en la resistencia y esperan algo parecido de Jesús. En el lado opuesto tenemos a Leví, el publicano, que es uno de los colaboradores mezclados con el poder, un hombre de familia rica.

*Una especie de composición proporcional.*

Al constituir ese círculo, Jesús practica casi una labor de reconciliación. Se puede llegar de todas partes y cualquier punto de partida puede conducir hacia Él o fuera de Él. En este sentido, es fácil imaginar también las tensiones internas que se suscitarían en esa comunidad de discípulos.

Por otra parte, todos esos discípulos, como usted ha dicho, son también figuras masculinas consolidadas. Pedro, por ejemplo, tiene una cooperativa de pesca, y en este sentido es un pequeño empresario. Son gente de la vida práctica, con sentido de la realidad, aunque no están ahogados en la trivialidad de un realismo meramente pragmático. Albergan unas esperanzas más elevadas. Estas personas no cayeron en una especie de embrujo, sino que pusieron todas sus fuerzas al servicio de una misión. Nos dan ejemplo de que Dios, a través de personas sencillas, hace lo que sólo Él puede hacer, pero también de que la grandeza reside en los humildes.

*De manera completamente distinta a esos apóstoles a la hora de imitar a Cristo, hoy día los seres humanos piensan que pueden construir su camino, su biografía, exclusivamente por sí mismos. Que ya no existe una identidad unívoca. Que la vida se compone de un cambio fluido de ilusiones, dependiendo de las tareas, de la escenificación que exista en cada momento, o de las ganas. Que la*

*decisión de «o una cosa u otra» está pasada de moda en el mundo actual, y en lugar de eso existe la nueva posibilidad del «ni una cosa ni otra».*

La flexibilidad se ha convertido hoy en un lema fundamental. Queremos reaccionar a los nuevos retos y esperamos ascender lo más rápido y mejor posible cambiando frecuentemente de profesión. Pero yo creo que, como siempre, hay profesiones que exigen una dedicación absoluta. La de médico, por ejemplo, o la de educador, son profesiones que no pueden ejercerse durante un par de años, sino que constituyen vocaciones que me exigen la vida entera. Es decir, que también hoy existen tareas que no son trabajo, que discurren, por así decirlo, junto a mi vida y me garantizan el dinero necesario para mi sustento. En las auténticas vocaciones, el criterio no son los ingresos, sino el desempeño de un servicio a la humanidad.

*¿Qué respondería Jesús a eso?*

Jesús no impediría a nadie reaccionar a retos flexibles. Sus propios discípulos tuvieron que ser lo bastante flexibles como para cambiar su vida cotidiana de pescadores por la de acompañantes en un camino todavía abierto y misterioso, hasta atreverse finalmente a dar el salto desde el interior del judaísmo, en el que todos ellos estaban profundamente anclados, hasta la evangelización de los gentiles.

Pero al mismo tiempo tuvieron que ser constantes y fieles a la opción básica y esencial. Así que no deberíamos oponer flexibilidad y lealtad. La fidelidad ha de acreditarse en situaciones cambiantes. Hoy, aquel que sea sacerdote o casado durante cincuenta años, ha de recorrer una historia repleta de vicisitudes. Tiene que madurar en cada cambio y llevar su identidad a la plenitud.

Por desgracia, en la situación actual a menudo sólo cuenta el cambio, la flexibilidad en sí. Me gustaría manifestar mi desacuerdo con esto. Hoy necesitamos más que nunca perseverar en la vocación, en la profesión; hoy necesitamos más que nunca

personas que se entreguen por entero. Es útil que haya personas que se dediquen a una labor durante dos o tres años, pero también se necesitan otras muchas que se den por entero. Hay vocaciones que exigen la totalidad de la persona.

Estos modelos de vida no son una señal de carencia de fantasía o de rigidez. Precisamente gracias a esa estabilidad las personas avanzan tanto en su interior, se hacen tan maduras y tan grandes, que el cambio y la continuidad se imbrican entre sí. Su unión constituye algo verdaderamente grande.

*Continuemos con los modelos de vida. Muchas personas creen que su vida es una especie de película. Y que en esa banda biográfica pueden poner personalmente en escena todos los cortes, todas las escenas. Realmente se impone la reflexión: ¿por qué dar rodeos en mi vida, por qué esforzarme, ponerme a buscar, ejercitar el autocontrol o ser constante? Es decir, tomar ese difícil camino que los discípulos recorren con Jesús. ¿Por qué la vida no debe ser simplemente fácil?*

Eso sólo podrían permitírselo aquellos que despiertan a la vida con la mesa puesta. Eso es una fantasía de las clases acomodadas que no tiene en cuenta que para la gran mayoría de los individuos la vida es lucha. Por eso considero ese hacerse a sí mismo un egoísmo y un deterioro de la vocación.

Quien piensa que en él ya existe todo, y, en consecuencia, puede nutrirse de esa plenitud y disponer de todo, se niega lo que podría dar. En efecto, el ser humano no está sólo para hacerse a sí mismo, sino para aceptar desafíos. Todos nosotros estamos inmersos en la historia y dependemos unos de otros.

Por eso el ser humano no sólo debería pensar qué quiere, sino más bien preguntarse para qué es bueno y qué puede aportar. Entonces comprendería que la realización no reside en la comodidad, en la facilidad y en el dejarse llevar, sino en aceptar los retos, en el camino duro. Todo lo demás se convierte en cierto modo en aburrido. Sólo la persona que se «expone al fuego», que reconoce

en sí una llamada, una vocación, una idea que satisfacer, que asume una misión para el conjunto, llegará a realizarse. Como ya se ha dicho, no nos enriquece el tomar, el camino cómodo, sino el dar.

## Sobre el poder y la propiedad

*Jesús habla «del mandar y el servir». Cristo dice: «Sabéis que los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo; de la misma manera que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos». Servicio y obediencia son rasgos esenciales de la doctrina de Jesús y de la vida de la Iglesia. Esos conceptos no son hoy muy populares. ¿Qué esconden detrás?*

Desde la óptica del evangelio existe realmente un contraproyecto a la destacada tendencia vital de la modernidad, una especie de inmodernidad saludable que nos saca de la tendencia al poder y al mando. Y aquel que no forma parte de los poderosos, estará agradecido cuando vea que el poderoso no se sirve personalmente en la mesa de la vida. Que considera el poder o los bienes que le han sido dados como una misión para convertirse en sirviente.

Creo que en esas palabras sobre el grande que debe ser servidor, y en los gestos con los que Jesús obra, está la auténtica revolución que podría y debería cambiar el mundo. Mientras el poder y la propiedad se consideren valores finales, el poder estará siempre dirigido contra los demás, y las propiedades a su vez excluirán siempre a los otros.

En el instante en que llega el Señor del mundo y ejerce la labor de esclavo con el lavado de pies —un ejemplo de que nos lava la vida entera a través de los pies—, percibimos una imagen completamente distinta. Dios, que es el poder por antonomasia, no desea pisotearnos, sino que se arrodilla ante nosotros para

impulsarnos hacia lo alto. El misterio de la grandeza de Dios se manifiesta precisamente en su capacidad de humildad. No necesita dirigirse al trono y sentarse en él. De ese modo, Dios quiere apartarnos de nuestras ideas de poder y de dominio. Nos enseña que lo pequeño es realmente que yo pueda mandar sobre una multitud y tener todo lo que deseo, y que lo grande es ponerse al servicio de los demás.

*Una enorme provocación.*

Aceptarlo es y seguramente seguirá siendo una revolución. Ésta nunca está hecha del todo, porque exige una continua conversión íntima, pero es la conversión más salutífera y esencial que existe. Sólo cuando el poder y la relación con la propiedad se transforman desde dentro y aceptamos la figura vital de Jesús, que asume con todo su ser el acto de lavar los pies, es posible salvar al mundo y propiciar la verdadera convivencia entre los seres humanos.

*Todo un manifiesto.*

Jesús simboliza cómo deberíamos ser y hacia dónde debemos tender.

## 11. Sobre la verdad

*En su calidad de prefecto de la Congregación de la Fe, usted es para la Iglesia el supremo guardián de la verdad. Su tarea es defender las verdades de la fe. ¿Se sabe siempre con exactitud lo que es verdad y lo que no?*

Cada individuo debe tener continuamente presente su falibilidad. Pero tampoco nosotros, como cristianos creyentes, vamos tanteando en la oscuridad sobre nuestras creencias. Pues poco a poco va despertando la impresión de que, en el fondo, nadie sabe muy bien lo que creemos y, en consecuencia, todo el mundo podría escoger cualquier cosa. Pero si no tuviésemos una identidad común y reconocible, si la fe perdiera todos sus contornos, el cristianismo habría perdido de hecho toda su justificación. Entonces habría que reconocer su quiebra, que ya no sabe lo que quiere.

Como católicos —los demás podrán aducir razones parecidas—, podemos decir que desde los comienzos de los Apóstoles se expresa conceptualmente una identidad de la fe, formulada en palabras. En el capítulo G de la Epístola a los Romanos san Pablo dice: «En el bautizo habéis sido confiados a un tipo de doctrina». En otras palabras, ya Pablo observa una identidad conceptual de lo cristiano, en la que se compendia lo que desde Cristo (incluyendo todo el Antiguo Testamento) ha llegado hasta nosotros. Estas fórmulas de fe, que según Pablo sostienen y definen el acontecimiento del bautismo, se desarrollaron muy tempranamente a partir de las propias palabras de la Escritura convirtiéndose en profesión de fe, y, algo más definidas, en regla de fe, que tiene orígenes apostólicos.

*¿Son éstas las señas de identidad de la fe?*

Sí. Sin duda la fe se ha continuado desarrollando y precisando en el curso de los siglos, pero sin difuminarse en lo indeterminado. A este respecto, es preciso oponerse a esas ideas de igualación, a esas ideas de la inaccesibilidad de la fe. La fe tiene algo que decir. Y

como es descriptible, también podemos precisar sus límites. Podemos decir con toda claridad a partir de dónde alguien ya no es creyente. Y si alguien no lo es, o ya no puede serlo, debe tener el valor de decir: «Ya no puedo seguir viviendo con esa identidad, ya no la percibo como verdad y la abandono». La niebla en la que todo eso degenera en un entramado indefinible de costumbres no es útil para nadie.

*Su divisa de obispo es «colaborador de la verdad». ¿Cómo se le ocurrió ese lema?*

Yo, que soy un ávido lector de la Sagrada Escritura, como es lógico, me topé en la Tercera Epístola de san Juan con estas palabras, que en cierto sentido me fascinaron desde el primer momento. Al principio, su sentido es más bien limitado. Quien acepta a los mensajeros del evangelio se convierte después en un colaborador de la verdad. Y al aceptarlos, se convierte en un colaborador personal en este mundo.

He de decir que, a lo largo de mis décadas de actividad docente como catedrático, sentí con mucha fuerza dentro de mí la crisis de la reivindicación de la verdad. Temía que la forma en que manejamos el concepto de verdad en el cristianismo fuese arrogancia, incluso falta de respeto hacia los otros. La pregunta era: ¿hasta qué punto necesitamos eso todavía?

He analizado con mucho detenimiento esta pregunta. Finalmente logré comprender que renunciar al concepto de verdad significa renunciar precisamente a sus fundamentos. Porque una de las características del cristianismo desde el principio es que la fe cristiana no transmite de manera primaria ejercicios u observancias, como sucede en algunas religiones que consisten esencialmente en observar determinadas disposiciones rituales.

El cristianismo aparece con la pretensión de decirnos algo sobre Dios, sobre el mundo y sobre nosotros mismos; algo que es verdad y que nos ilumina. Por ello llegué a la conclusión de que precisamente en la crisis de nuestra época, que nos suministra un

cúmulo de datos científicos pero nos empuja al subjetivismo en las auténticas cuestiones referidas al ser humano, necesitamos de nuevo buscar la verdad y también el valor para admitirla. En este sentido, esa frase antigua que elegí como lema define parte de la función de un sacerdote y teólogo, concretamente que debe intentar con toda humildad, con plena conciencia de su propia falibilidad, llegar a ser colaborador de la verdad.

## Hijo de Dios

*En algún momento de su peregrinación por tierras y lugares, Jesús se detiene de repente. «¿Quién dice la gente que es el Hijo del Hombre?», pregunta a sus discípulos. Y éstos responden: «Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros jeremías o uno de los profetas». «Y vosotros, ¿quién decís que soy?» Pedro contesta: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo». Jesús se siente feliz: «Bienaventurado seas, Simón hijo de Jonás; porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos».*

En esta historia de Pedro se plantea una clara e importante distinción: ¿qué dice la gente, y qué decís vosotros? Jesús alude a las dos formas de conocerle. Aquellas personas que acaso han presenciado algún milagro, un sermón, que han oído hablar de Él, que tienen un conocimiento concreto, lo cuentan entre los grandes de la historia de las religiones.

Otro tanto sucede hoy. Se le quiere adscribir a una de las categorías conocidas. Es una de las personas que sirven de norma, afirma por ejemplo el filósofo Karl Jaspers; es uno de los grandes profetas o el fundador de una religión, opinan otros. Jesús dice: Éste es el conocimiento que tiene la gente que, en última instancia, me conoce de segunda mano. ¿Pero qué decís vosotros de mí? Con otras palabras: ¿qué dicen los que le conocen desde dentro?

En esta escena, según Lucas, se basa la plegaria de Jesús. Él evidencia con eso que aquellos que conocen su comunión con el

Padre, que conocen esa auténtica, intimísima relación, también se dan cuenta de verdad de quién es. De ese modo salen del esquema general y descubren el carácter único e irrepetible de este personaje —que es el Ungido de Dios, el Hijo de Dios vivo—. Este pasaje, transmitido en tres versiones diferentes por los tres evangelistas, fue el punto de partida del cristianismo. Pedro es considerado como quien dice el que nos enseña a rezar el credo, el que tuvo especial responsabilidad en ello.

*Los doctores de la Iglesia dicen de Jesús: «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, Uno con el Padre».*

Si comparamos los tres evangelios, comprobamos cómo la fe crece lentamente y ahonda en las experiencias trascendentes de los discípulos. Marcos dice: «Tú eres el Cristo»; y Lucas: «El Cristo de Dios»; Mateo: «El Cristo, el Hijo de Dios vivo».

¿Qué quieren decir? Estas palabras dejan claro que Jesús no es sólo el Mesías que esperan los judíos, sino que en Él confluyen dos líneas de esperanza. Por una parte, la esperanza de un nuevo David o de un nuevo Moisés, del gran rey, del gran legislador que es el amigo, el intermediario de Dios, como lo fueron David y Moisés. Por otra, la esperanza de que Dios mismo intervendría y se encargaría del mundo. La figura de Cristo entraña la confluencia de ambas líneas. Es un hombre, pero en él interviene el mismo Dios.

La frase «Hijo de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado» es una descripción correcta de Jesús, resume todo el encuentro con Él, empezando por el sermón de Galilea, pasando por su mensaje, por el proceso ante el tribunal judío en el que le preguntan si es realmente Dios, hasta llegar a la cruz y al encuentro con el resucitado. Las mismas autoridades judías comprendieron que se enfrentaban a una pretensión que desbordaba lo meramente humano y por ello lo entendieron como sacrilegio, o acaso se vieron obligadas a entenderlo así. En ese sentido le comprenden correctamente. Hasta Jesús les da la razón. Él responde: «¡Sí, lo soy!».

## Sobre la Trinidad

*En Irlanda, el trébol es el símbolo de la nación porque san Patricio lo utilizó como imagen de la Santísima Trinidad. Para los humildes mortales, o al menos para los no irlandeses, esto es difícil de entender: Padre, Hijo y, encima, el Espíritu Santo: tres seres y, sin embargo, uno. Es complicado hasta para los santos. Hay un cuadro del pintor Pinturicchio en el que se ve a un obispo a la orilla de una bahía levantando las manos con gesto interrogante y mirando al infinito. El cuadro se titula: San Agustín en la playa meditando en el misterio de la Santísima Trinidad. ¿La doctrina de la Trinidad ha surgido de una especulación sobre Dios?*

Desearía detenerme un instante en san Agustín, pues con el símbolo de la concha he incorporado ese cuadro a mi escudo, intentando expresar con ello mi inclinación íntima por Agustín.

San Agustín escribió su magna obra sobre la Trinidad luchando, y después reconociendo su fracaso. De esa lucha surgió la leyenda de que había encontrado a un niño en la playa haciendo un hoyo e intentando con la concha meter el océano en él. Al verlo, el santo comprendió lo siguiente: tan imposible es meter el océano en este hoyo como meter el misterio de Dios en tu cerebro, demasiado minúsculo para ello.

Esta leyenda es, en mi opinión, una expresión muy certera de nuestras limitaciones, pues el océano no cabe en la pequeña concha de nuestro pensamiento por mucho que éste se amplíe. La Alteridad Absoluta de Dios sigue siendo incomprensible para nosotros.

Se ve que este misterio de que Dios es uno y sin embargo existe en tres personas, esa triple relación amorosa, es, en última instancia, imposible de resolver no sólo para personas normales, sino incluso para las más inteligentes. Lo importante es que la fe cristiana garantiza ambas cosas: Dios es Uno y es la Unidad Suprema. Pero la Unidad Suprema no es la unidad de lo indivisible, sino la unidad

que surge mediante el diálogo amoroso. Dios, el Uno, es al mismo tiempo relación en sí mismo, de ahí que también pueda generar relación. En cierto modo, intuimos que esto tiene sentido, aunque para nosotros sea, lisa y llanamente, indescifrable.

*¿Cómo surgió entonces la teoría de la Trinidad?*

De la relación con Cristo. Del hecho de que el que llamaba Padre a Dios y se calificaba a sí mismo de Hijo —porque Cristo no se autocalifica de «un hijo de Dios»— era idéntico a Dios.

A continuación surgieron muchos interrogantes: ¿qué ocurre en realidad? ¿Es Cristo sólo un Dios? ¿Son dos dioses? ¿Es algo completamente diferente? ¿Se ha ensoberbecido? ¿Es cierto lo que dice? Pero también existe un hecho probado por la experiencia, y es el diálogo de Jesús con el Padre, y a esto se añade la exigencia de que, a partir de ese diálogo entre padre e hijo, sale al encuentro de sus oyentes en sus palabras, de forma que aquí nos topamos por un lado con la igualdad, la unidad y la divinidad en la unicidad de Dios, y por otro, con la diferencia, con la desemejanza.

A esto se añade que Cristo mismo habla del Espíritu del Padre, que al mismo tiempo es su espíritu. Que esta dualidad Padre e Hijo abarcase además el Espíritu Santo, era mucho más difícil de entender, por supuesto. Cristo era una persona que se podía experimentar, el Espíritu Santo está presente como efecto, por decirlo de alguna manera, pero no es tan palpable para nosotros como persona. Por este motivo se discutió mucho tiempo sobre su carácter de persona. Pero cuando Jesús habla del Espíritu Santo como el «Paráclito», como el abogado que Él nos da, como el Consolador, entonces es evidente que tiene el mismo rango y que esa esencia relacional de Dios se expresa en el triple entramado Padre-Hijo-Espíritu Santo.

La teología ha emprendido numerosos intentos, muy conmovedores e impresionantes, para explicar la armonía interna de que sólo la Trinidad completa la relación. Con ello ha ofrecido esenciales ayudas intelectuales para atisbar algo del océano, a pesar de la

pequeñez de nuestro hoyito. Dicho con otras palabras: lo fundamental es que la teoría de la Trinidad no es una invención, sino el resultado de una experiencia. Procede del encuentro con lo que Cristo dice y hace, y lo que luego fue formulándose poco a poco, a partir de dichas palabras y hechos, en el entorno creyente. No podemos olvidar que la fórmula bautismal se remonta muy atrás en el tiempo: «Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Esta fórmula hunde sus raíces en el encargo del propio resucitado. Aun cuando siga sin comprenderse su calado, influye desde el principio en la estructura de la oración y de la fe cristianas.

## Padre nuestro

*El padrenuestro, única oración que Jesús enseñó a los apóstoles, es desde hace dos mil años un componente fundamental de la misa. Esta oración —igual que el credo, las tribus de Israel, los apóstoles y los signos del Zodíaco— también encierra la cifra doce. Sus doce frases contienen a su vez exactamente siete ruegos. Eso debe de encerrar un gran misterio.*

No me consta que sean doce frases. Que esto sea aplicable al texto griego, es otra cuestión. De ser así, desde luego sería una estructura interesante. Disponemos de dos versiones del padrenuestro, la de Lucas y la de Mateo. Me parece muy bello que siete peticiones abarquen toda la escala y la jerarquía interna de las peticiones y cada palabra tenga su propia hondura.

La simple palabra padre, con la que nos situamos en una relación infantil con Dios, es inagotable. Pero la palabra nuestro no es menos inagotable. Esa filiación no radica en el «yo», sino en el «nosotros». La estructura de esta oración, pues, alberga una riqueza que a lo largo de los siglos ha ido saliendo a la luz poco a poco.

*Evidentemente el padrenuestro nunca envejece…*

Hay infinidad de obras al respecto, porque todos nos identificamos mucho con él. Por eso cabe decir del padrenuestro lo mismo que de

la palabra de Dios, del credo de los cristianos: por un lado, es una forma fija —siempre igual—, y sin embargo es inagotable y también siempre nueva. Siempre va más allá. No estamos simplemente encadenados a un pasado en el que no hay novedades que descubrir, sino que es un paisaje lleno de descubrimientos, en el que cada uno puede reencontrarse a sí mismo.

*¿Y por qué reza la Iglesia esa oración todos los días en la misa? ¿Sólo porque la inventó Jesús?*

Yo diría que eso, de por sí, es motivo suficiente. Es la oración primordial, en la que nos sabemos rezando con Él y en la línea correcta de oración. Gregorio Magno comentó una vez en una carta que el padrenuestro es tan importante en la misa porque al fin y al cabo es obra del mismo Cristo. Es superior a cualquier oración compuesta por el hombre, incluso a los rezos litúrgicos.

*En el padrenuestro decimos: «Y no nos dejes caer en tentación». ¿Pero por qué un Dios amoroso iba a querer someternos a la tentación? ¿Se trata de un error de traducción? Frére Roger, el fundador del movimiento Taizé, una congregación ecuménica francesa, ha propuesto que se rece: «Y no nos dejes en tentación».*

Es un tema muy controvertido. Sé que Adenauer insistió mucho al cardenal Frings aduciendo que, tal y como está, no era correcto. Nosotros no dejamos de recibir cartas en ese sentido. El «No nos dejes caer en tentación» es de hecho la traducción literal del texto. Como es lógico hay que preguntarse: ¿qué significa realmente?

El que reza sabe que Dios no quiere empujarle al mal, y pide a Dios, como quien dice, que le escolte en la tentación. La carta de Santiago afirma expresamente que Dios, en el que no existe sombra alguna, no tienta a nadie. Pero Dios puede ponernos a prueba —recordemos a Abraham— para hacernos madurar, para confrontarnos con nuestra propia profundidad, y luego volver a llevarnos enteramente consigo. En ese sentido la palabra «tentación» tiene diferentes capas. Dios nunca quiere conducirnos al mal, es obvio. Pero muy bien puede ocurrir que Él simplemente

no aparte las tentaciones de nosotros, que, como ya se ha dicho, nos ayude y nos guíe sometiéndonos a prueba.

En cualquier caso, nosotros le pedimos que no nos deje caer en tentaciones que nos harían deslizarnos hacia el mal; que no nos imponga pruebas que superen nuestras fuerzas; que no renuncie al poder, que conozca nuestra debilidad y, por tanto, nos proteja para que no nos perdamos.

*Sin más rodeos: ¿la oración seguirá igual?*

Yo diría que sí. Cabría esperar traducciones adecuadas a) sentido siguiendo las sugerencias de Roger Schütz y otros. Pero, a pesar de todo, creo que lo mejor es ser humildes y dejarla en su literalidad y rezarla adentrándose en su profundidad.

## El principio Padre-Hijo

*«Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo», dice el Evangelio según san Mateo. Evidentemente, la analogía de la paternidad divina es una especie de clave para comprender las generaciones y también el nacimiento y la muerte. Los apóstoles llaman al Padre «principio y fin de todas las cosas», sólo en Él se puede reconocer la persona. ¿Esta relación es, en cierto modo, un principio profundamente grabado en la vida?*

Primero, creo importante subrayar el carácter único de esta relación tan especial padre-hijo. La frase «Nadie conoce al Padre, sino el Hijo; nadie conoce al Hijo, sino el Padre», expresa ante todo una ley muy general del conocimiento. Indica que sólo la igualdad posibilita el conocimiento. Cuando no existe correspondencia interna con Dios, tampoco es posible conocer a Dios. En sentido estricto, Dios sólo puede ser conocido por sí mismo. Si a raíz de ello se concede al ser humano conocimiento de Dios, ello presupone que Dios eleva al ser humano a una relación de parentesco y que esta analogía viva con Él posibilita el conocimiento. Y Jesús prosigue: «Nadie puede conocerlo, excepto aquel al que Tú se lo quieras revelar».

Dicho con otras palabras: sólo una relación voluntaria permite el conocimiento.

*¿Pero la relación Padre-Hijo no es también ejemplar para la existencia humana?*

Podemos considerarla así. En principio se utiliza como un modelo lingüístico y de pensamiento, que nos permite mirar a Dios desde lejos, a través de una especie de ventana —ciertamente sabiendo siempre que, como dice el cuarto concilio de Letrán, la desemejanza de Dios con nosotros es mucho mayor que cualquier semejanza—. Pero por otra parte el campo de relación Padre-Hijo no podría servir de analogía, para darnos una lejana idea del misterio interno de Dios, si no llevase a su vez en su seno la huella divina.

Esta relación específica Padre-Hijo —que es una relación de entrega, de recepción y de devolución— es una relación humana primigenia. Si continuamos filosofando a partir de aquí, se planteará, como es natural, la cuestión de la familia humana, y entonces toparemos con límites inevitables. Cierto es, en cualquier caso, que esta relación específica llegará tan arriba como un dedo índice estirado.

*Con la crisis de la paternidad en la civilización moderna y la pérdida del papel de padre en nuestra época, también ha caído en desgracia el concepto de autoridad. Al menos parece como si con él también se hubiera olvidado o apartado con ligereza gran parte del antiguo saber. En cierto modo, seguir confiando en las tradiciones se ha vuelto incómodo. Es decir, que, siguiendo el hilo de la conversación, hemos llegado demasiado lejos.*

*Dios encomendó a los padres la misión, se dijo una vez. Y de hecho la transmisión de la herencia, que es casi siempre un proceso dramático, una lucha en la que hace falta freno y guía, resistencia para poder crecer, se realiza desde siempre en la línea padre-hijo.*

*Erich Fromm describió la diferencia entre el amor paterno y el materno del siguiente modo: «El amor de la madre», dice, «se da*

*por sentado. Se le regala a uno. Es casi una especie de amor ciego. Y tampoco entraña obligación moral alguna. El amor del padre, por el contrario, es un amor condicionado. Es un amor que uno se puede ganar si intenta vivir según las reglas».*

Éstas son cuestiones antropológicas muy profundas. ¿Cómo tiene lugar la transmisión de la condición humana, de la sabiduría y de la experiencia humana? ¿Cómo se constituyen las relaciones primigenias padre-madre-hijos, padre-hijo, madre-hija? ¿Qué nos refieren sobre el misterio de Dios y qué no?

En primer lugar, yo subrayaría de nuevo que existe una diferencia infinita en la relación con Dios. Que en lo análogo aparece, sin embargo, lo completamente otro, y, por tanto, debemos ser extremadamente cuidadosos con las analogías, con las adaptaciones. Cuanto más entendemos al ser humano, la relación padre-hijo, la relación madrehijo, más atisbos de Dios podemos vislumbrar. Por ejemplo, que Dios también siente un amor maternal por nosotros, a pesar de que —como ya hemos dicho— no le aplicamos el calificativo de «madre» en la oración.

La frase de Erich Fromm que usted acaba de citar la desconocía, pero me parece muy interesante y digna de ser meditada. Aunque a primera vista yo no estoy de acuerdo con todo. Pienso que el amor maternal, que en principio es sencillamente un afecto natural —pues la mujer ha llevado en su seno a ese niño, es carne de su carne y sangre de su sangre—, no pone de manifiesto sólo una determinación biológica de atención y amor. La mujer también es responsable de ese hijo, no sólo de alumbrarlo a la vida, sino también de proporcionarle el amor correspondiente, abriéndole con ello el camino hacia su propia personalidad.

Creo que ahí está profundamente anclada una exigencia moral. En efecto, la maternidad nunca es algo meramente biológico, sino también un proceso espiritual. La madre lleva al niño en su seno, ella lo alumbra y tiene que confrontarse espiritualmente con el niño. Es un proceso en el que ella se ve implicada en su totalidad.

La relación padre-hijo es sin duda distinta y más compleja. Un teólogo dijo que hoy habría que completar la historia del hijo pródigo con la historia del padre pródigo. A menudo, los padres están totalmente absorbidos por la profesión y dedican más a ésta que a su hijo. Pero la falta del padre también daña en lo más íntimo a los hijos. Si examinamos las mitologías paganas, el Dios-padre Zeus, por ejemplo, está representado como caprichoso, imprevisible, despótico: el padre encarna el poder y la autoridad, pero esto no lleva aparejada la necesaria responsabilidad, la contención del poder mediante la justicia y la bondad. En el Antiguo Testamento, y más aún en el sermón de Jesús sobre el Padre, aparece un padre completamente distinto: aquí el poder y la responsabilidad corren parejos; aquí se nos presenta la imagen del poder bien ordenado y unido al Amor, que, en lugar de imperar por el miedo, genera confianza. La paternidad de Dios significa dedicación al ser humano, nuestra íntima aceptación, adopción por Dios, de forma que podemos pertenecerle con nuestro amor infantil. Su paternidad significa, sin duda, que Él establece las normas y nos corrige con una severidad que es amor, siempre inclinado al perdón. La historia del hijo pródigo es seguramente la representación más penetrante de la imagen de Dios Padre que el Nuevo Testamento nos ofrece por boca de Jesús.

En este sentido, aquí se corrigen nuestras experiencias humanas del padre, se les pone coto. La imagen de Dios Padre, tal como aparece en la Biblia, no es una proyección de nuestras experiencias hacia arriba, sino al revés: desde arriba se nos dice de forma absolutamente innovadora lo que entraña realmente ser padre y lo que podría y debería significar para el ser humano.

## 12. Sobre la vida

*Creo que a todo el mundo le gustaría saber cómo llevar una vida correcta, cómo funciona, cómo va bien, cómo culminarla sintiéndose a gusto consigo mismo. Antes de morir, el gran actor CaryGrant dejó a su hija Jennifer una carta de despedida conmovedora. Quiso darle en ella algunas recomendaciones adicionales para el camino.*

*«Amadísima Jennifer», escribió, «vive tu vida plenamente, sin egoísmo. Sé comedida, respeta el esfuerzo ajeno. Esfuérzate por lograr lo mejor y el buen gusto. Mantén el juicio puro y la conducta limpia.» Y prosigue: «Da gracias por los rostros de las personas buenas y por el dulce amor que hay detrás de sus ojos… Por las flores que se mecen al viento… Un breve sueño y despertaré a la eternidad. Si no despierto como nosotros lo entendemos, entonces seguiré viviendo en ti, amadísima hija». En cierto modo suena a católico.*

En cualquier caso, es una carta preciosa. Si era católico o no, lo ignoro. Ciertamente es la expresión de una persona que se ha vuelto sabia, y que ha recibido el sentido del bien e intenta transmitirlo, además, con una amabilidad asombrosa.

## La vida del ser humano

*Si contemplamos desde la distancia la vida del ser humano, ;qué es? ¿Es la vida esencialmente un juego que espera ser jugado? ¿Es como una pluma a merced del viento? ¿Dependiente de instintos, de violencias, del origen de una persona, del picotazo de una mosca de malaria capaz de hacerla descarriar? ¿O quizás el decurso vital de todos nosotros está trazado hace mucho? ¿Como si fuera un programa que Dios, en su insondable voluntad, ha inscrito desde tiempos inmemoriales en su misterioso Libro de la vida? Miguel Ángel lo expresó así: «La figura está hace mucho en la piedra. Yo me limito a eliminar lo superfluo».*

Con esta pregunta ha introducido usted un tema muy rico. Creo que cuando preguntamos «qué es la vida», es importante percatarse ante todo de la heterogeneidad de esa idea.

En primer lugar, la vida es algo biológico. Al fin y al cabo sale de lo inorgánico y describe un nuevo plano de realidad. Una de las características principales de la existencia de vida, se aduce, es la capacidad de autorreproducirse y funcionar de un mecanismo que ya no es una máquina, sino un organismo. Así pues, en primer lugar

tenemos el nivel de lo biológico, que comienza en los más sencillos seres unicelulares y evoluciona hacia formas cada vez más elevadas y complejas, tornándose más grandioso, misterioso y rico.

En el ser humano es preciso añadir un nuevo nivel. Es el espíritu, que vive y vivifica. El espíritu se funde con la existencia biológica, confiriendo a la vida otra dimensión.

Además, la fe cristiana está convencida de la existencia de otro nivel, concretamente el encuentro con Cristo. Podemos presentirlo ya en el proceso del amor humano: siempre que soy amado, en la dinámica del espíritu me adentro en un nuevo nivel a través del Tú del otro. Algo similar sucede cuando, a través de Cristo, el propio Dios se vuelve hacia mí, convirtiendo mi vida en una convivencia con la vida primigenia creadora.

*Es decir, que la vida tiene múltiples etapas.*

Y se alcanza la más alta cuando se convierte en convivencia con Dios. Precisamente aquí radica la audacia de la aventura humana. La persona puede y debe ser la síntesis de todas estas etapas de la creación. Puede y debe llegar hasta el Dios vivo y devolverle lo que procede de Él. Ya hemos dicho que el factor libertad entra en la dinámica de cada existencia, y este factor se opone a la predestinación absoluta.

En la concepción cristiana de Dios no existe una fijación rígida para la vida. Porque ese Dios es tan grande y tan dueño de todo, es por naturaleza tan amante de la libertad, que puede introducir la autodeterminación en la vida del ser humano. Aunque siempre mantenga en sus manos la vida de esa persona, y la abarque y la sustente, la libertad no es pura ficción. Llega tan lejos que el ser humano puede arruinar incluso el proyecto divino.

Es importante que la vida acontezca en esas distintas etapas. En las superiores se alcanza finalmente la eternidad a través de la muerte. Ciertamente la muerte es, de hecho, el destino necesario de toda vida meramente orgánica.

*Si la libertad es algo más que una palabra, ¿cómo consigo entonces ordenar realmente mi vida? ¿Cómo dominar la rueda de mi vida, todas las etapas, pasajes y encrucijadas tan importantes para mí? ¿Se puede decir eso siquiera desde la doctrina cristiana? ¿Tiene que ser mi vida como la de la madre Teresa?*

Es una posibilidad. Pero si nos imaginamos, por ejemplo, la gran galería de los santos o, en general, la galería de las grandes personalidades que han llevado una vida plena, veremos que las vocaciones son muy variadas. No todo el mundo debe ser una madre Teresa. También un gran científico, un gran erudito, un músico, un sencillo artesano o un obrero pueden exhibir una vida plena, puesto que son personas que viven su existencia con honradez, lealtad y humildad…

*Parece algo pasado de moda…*

Tal vez, pero precisamente ahí radica una vida plena, ya sea de ayer, de hoy o de mañana. Cada vida entraña su propia vocación. Tiene su propio código y su propio camino. Nadie es una mera imitación obtenida con un troquel entre una plétora de ejemplares iguales. Y cada persona necesita también el valor creativo para vivir su vida y no convertirse en una copia de otro.

Si recuerda usted la parábola del criado vago que entierra su talento para que nada le suceda, comprenderá lo que quiero decir. Él es un hombre que se niega a asumir el riesgo de la existencia, a desplegar toda su originalidad y a exponerla a las amenazas que necesariamente eso conlleva.

En este sentido, las vocaciones son muy diversas. En nuestro primer libro, Sal de la tierra, dije que existen tantos caminos hacia Dios como personas. Aquí debería añadirse: «Existen tantos caminos de vida plena como personas».

*Entonces, ¿el ser humano es, por decirlo así, una creatividad vacía?*

No, todo esto no significa que estemos desnortados (si norte) en el océano de lo indeterminado, como dice Sartre, por ejemplo. Sartre opina que estamos condenados a la libertad. La vaca no tiene que meditar cómo cumplir su ser, pero la persona ha de inventarse a sí misma. Aunque eso no significa que la vida proceda de la nada, que carezca de todo proyecto.

Existen modelos fundamentales. Cada individuo intenta encontrar en algún sitio puntos de referencia para preguntar: ¿cómo lo hiciste tú, cómo lo hizo él, cómo podría hacerlo yo? ¿Cómo puedo reconocerme a mí mismo y mis posibilidades? Estamos convencidos de que el punto de referencia fundamental es Cristo. Por un lado, nos proporciona las grandes directrices comunes y, por otro, establece con nosotros una relación tan personal, que Él y la comunidad de los creyentes nos permiten desplegar nuestra originalidad, conciliando de esa manera originalidad y comunidad.

*Antes la gente quería ser sencillamente una persona como es debido y tener hasta cierto punto asegurada su existencia. Con eso bastaba. Había un tiempo para labrar el campo, otro para sembrar y otro para cosechar. Y la Biblia decía cómo funciona la vida. Hoy todo parece haberse vuelto mucho más complicado. En cualquier caso, la anterior directriz fundamental de una vida, el plan vital, que hasta ahora conformaba una especie de identidad, es cada vez más difícil de lograr.*

Me parece indiscutible que, en esta sociedad nuestra tan compleja, la vida se ha vuelto mucho más compleja aún si cabe. Sin embargo, no debemos tirarlo todo por la borda y considerar las constantes casi inexistentes. Ya hemos reflexionado sobre los diez mandamientos, los cuales, a pesar de abrirse siempre de nuevo a cada generación y a cada individuo, contienen un mensaje claro e inmutable.

Habría que repetir que el cristianismo no se desvanece en lo indeterminado, perdiendo expresividad. El cristianismo precisamente tiene un perfil que, por una parte, es lo bastante amplio como para permitir el desarrollo de la originalidad, pero por otra también puede

determinar las normas que posibilitan dicho desarrollo. En un mundo tan embrollado y complejo, es preciso apostar más por las grandes constantes del discurso divino, para seguir encontrando la directriz fundamental. Porque cuando no se obra así, la creatividad nihilista del individuo se convierte muy pronto en una copia que se somete a las normas generales y que sólo obra según los dictados de la época y sus posibilidades.

Abandonar el mensaje específico de la fe no nos hace más originales sino cada vez más uniformados a la baja según las modas de la época. Esta tendencia a la uniformidad la percibimos en la vida moderna. Por eso, en mi opinión, hoy es más importante que nunca ver que las constantes de la revelación y de la fe también son hitos del camino que me suministran los puntos de apoyo para llegar arriba y que al mismo tiempo me aportan luz para desplegar mi destino completamente personal.

## Jesús como norma

*Jesús siempre quería mostrar el camino a la gente; los puntos de apoyo correctos para una vida plena a los que usted acaba de referirse. Una vez subió a una montaña, y su sermón abrió, en cierto modo, un nuevo capítulo. Desde luego que entonces debió de causar un efecto demoledor. Se dice: «Cuando Jesús acabó estos discursos, la gente quedaba asombrada de su doctrina; porque la enseñaba como alguien que tiene autoridad y no como sus escribas».*

No hay duda de que el sermón de la montaña ocupa un lugar simbólico. En él, Jesús se presenta como el nuevo Moisés. Y en lugar del monte Sinaí, ahora es esta montaña de las bienaventuranzas la nueva cumbre desde la que dará indicaciones a las personas. Para ello se apoya primero en la estructura del decálogo, pero en el sermón de la montaña lo profundiza, lo renueva, lo ensancha, le añade nuevas exigencias. Más aún: Con este sermón irrumpe en una nueva etapa de la humanidad, que es posible porque Dios se une a los hombres.

*Jesús declaró públicamente: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. Si alguno quiere cumplir su voluntad, verá si mi doctrina es de Dios o si yo hablo por mi cuenta».*

Él no sólo se sitúa al mismo nivel que Moisés, lo que para los oyentes seguro que no fue fácil de asimilar, sino que habla desde la altura del auténtico legislador, de Dios mismo. Jesús habla con poder divino. «Os ha sido dicho», o lo que es lo mismo, «Dios os ha dicho», así habla él, y prosigue: «Pero yo os digo…». En este sentido, el sermón de la montaña es, en muchos aspectos, la expresión más vigorosa de su reivindicación divina; de su exigencia de que ahora la ley del Antiguo Testamento experimenta su más profunda explicación y su vigencia universal, no por intervención humana, sino gracias al mismo Dios.

Las personas lo captan. Y perciben también con mucha fuerza, digamos, el doble aspecto del sermón de la montaña: que este mensaje trae consigo una nueva intimidad, una nueva madurez y bondad, una liberación de lo superficial y externo, y al mismo tiempo una nueva dimensión de la exigencia. Una exigencia tan descomunal que casi aplasta a la persona si se queda sola.

Cuando ahora se dice: «Yo ya no os digo solamente: "No puedes cometer adulterio, sino que ni siquiera puedes mirar a la mujer con deseo"» cuando se dice: «No sólo no matarás, sino que ni siquiera puedes guardar rencor al prójimo»; y cuando se dice: «No basta con el ojo por ojo y diente por diente, sino que cuando alguien te pegue en una mejilla, ofrécele la otra», somos confrontados con una exigencia que, aunque tiene una grandeza que provoca admiración, parece desmesurada para el ser humano o por lo menos debería serlo si antes no lo hubiera experimentado Jesucristo y no fuese una consecuencia del encuentro personal con Dios. Aquí vemos realmente el poder divino: no es uno más de los enviados, sino el definitivo, y en Él se manifiesta el propio Dios.

El pasaje de san Juan que usted ha citado vuelve a resumir todo esto en una frase. Tienes que experimentarlo, viene a decirnos, y si

vives con mi palabra comprobarás que has recorrido el camino correcto.

*El sermón de la montaña no responde necesariamente a las ideas tradicionales. Se opone incluso a nuestra definición de suerte, de grandeza, de poder, de éxito o de justicia. Es evidente que a Jesús le interesan otras categorías. Y al final de su sermón ofrece a su público un resumen de lo que es verdaderamente importante, casi una ley de leyes, la regla de oro de la vida. Dice así: «Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque ésta es la ley y los profetas».*

La regla de oro ya existía antes de Cristo, aunque formulada de manera negativa: «No hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti». Jesús la supera con una formulación positiva que, lógicamente, es mucho más exigente. Pórtate con los demás, dice Él ahora, como esperas que ellos se porten contigo. Esto supone desafiar la fantasía creativa del amor, si se me permite la expresión. En este sentido, esta regla se convierte en la ley de la libertad, de acuerdo con el resumen del sermón de la montaña en la Epístola de Santiago, el mensaje de Jesús en su conjunto. Porque, en última instancia, nos abre un espacio mucho más vasto en la medida en que permite desplegar la creatividad del bien.

En mi opinión, lo grandioso es que ya no vuelve a compararse quién ha hecho qué, cuándo, cómo, a quién; que uno ya no se pierde en diferenciaciones, sino que comprende la misión esencial que se nos ha encomendado: abrir los ojos, abrir el corazón y hallar las posibilidades creativas del bien. Ya no se trata de preguntar qué quiero, sino de trasladar a los demás mi deseo. Y esta auténtica entrega con toda su fantasía creativa, con todas las posibilidades que le abre a uno, está recogida en una regla muy práctica, para que no quede reducida a un sueño idealista cualquiera.

*El gran sermón de la montaña comienza con las bienaventuranzas. Es curioso e interesante que sean precisamente nueve. El número nueve se considera asimismo la cifra de los ángeles, porque su*

*mundo está dividido en nueve órdenes. Y también simboliza la perfección.*

Estas bienaventuranzas son un texto de índole muy especial porque difieren mucho de nuestras normas. No se llama bienaventurados a los ricos —y es que hay una diferencia entre bienaventurado y feliz —, sino a los pobres; no a los que no sufren, sino a los que sufren. Recogen el hambre de justicia, la pureza de corazón y muchas cosas más.

El Papa ha afirmado en una de sus encíclicas que las bienaventuranzas son, en el fondo, la autobiografía oculta de Jesús. En efecto, vemos cumplidos en Él los distintos pasajes de las bienaventuranzas. Él es el pobre en Espíritu Santo. Él es quien viene de los pobres. Él es quien se esfuerza por traer la justicia a los demás. Él es el que trae la paz. Él es el que padece por la verdad. Creo que no entendemos bien las bienaventuranzas hasta que las personalizamos en Cristo. Él las vive, y a través de Él se convierten en hitos del camino para nosotros. Aunque, lógicamente, el destino de cada individuo es diferente. Uno puede situar en primer plano una cosa, y en cambio otro, algo distinto. Lo importante es leerlas encarnadas en la persona de Cristo, y vivirlas también en el futuro.

¿Podríamos decir que cada una de las frases de esas bienaventuranzas es una clave para un misterio específico?

Sí, pero no hay que interpretarlo en sentido esotérico. Es más bien una llave para entrar en la vida, y entonces sí que desvelan misterios que antes no se habían esclarecido. No se trata tanto de una forma oculta de ilustración o de comunicaciones en clave. Es una mirada a la vida, y cada uno de esos accesos, en el curso del camino, proporciona comprensión y conocimiento.

## Sobre las verdaderas y las falsas preocupaciones

*Pasemos a algunos «decretos de aplicación» del sermón de la montaña. Aquí se habla literalmente de «las verdaderas y las falsas preocupaciones». Jesús dice que no hay que preocuparse por la comida o por el vestido, porque la vida es más importante que el alimento o la ropa. Y que eso sólo les interesa a los paganos. Que el Padre celestial sabe de sobra lo que necesitan sus hijos: «Mirad las aves del cielo», les aconseja, «ellas no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas?». Suena bien, pero quien siguiera estos dictados posiblemente moriría pronto.*

En un mundo basado en la planificación del futuro y en la pretendida mejora mediante la previsión, es decir, mediante la preocupación, esto se ha vuelto por completo incomprensible. Creo que hay que leer el texto con mucha atención, y entonces hallas dentro la clave. Pues Jesús también dice: «Buscad primero el reino de Dios, y todo lo demás se os dará por añadidura». Es decir, que hay un orden de prioridades. Si excluimos la primera, concretamente la presencia de Dios en el mundo, por mucho que hagamos y por muy útil que sea, en cierto modo se nos escurre entre las manos. Y nosotros también notamos que falta algo. Aunque los esfuerzos técnicos de mejora traen muchas facilidades al mundo, también, en cierto sentido, oscurecen y obstaculizan la vida.

Yo creo que lo importante es: primero el reino de Dios. ésta ha de ser la preocupación esencial que estructure luego desde dentro, desde el reino de Dios, las demás preocupaciones. Como es natural, no nos salen sencillamente alas. Nos preocupamos por el día siguiente, también hemos de preocuparnos de que el mundo siga progresando por el rumbo correcto. Pero estas preocupaciones se tornan más ligeras, menos onerosas, cuando se subordinan a la primera. Y viceversa, consumen a la persona y la devoran cuando ya no percibe ese orden de prioridades.

## Sobre el juicio

*Jesús dice en la cumbre de la montaña: «¡No juzguéis, y no seréis juzgados! Porque tal como juzguéis, seréis juzgados, y con la medida con la que midáis, se os medirá». Esto es fácil de decir. ¿Acaso debemos abstenernos de juzgar?*

Es indiscutible. El propio Jesús, según Mateo 18, fijó la esencia de una legislación comunal al decir, por ejemplo, que primero había que reprender a alguien a solas, después en un círculo más amplio y así sucesivamente. El ser humano necesita ordenamientos legales. Aquí se trata de otro plano, concretamente de que no nos convirtamos nosotros en instancia del juicio final, sino que al juzgar al otro hemos de respetar también su misterio. Aunque la justicia precise hacerlo para mantener el orden —no juzga a la persona, sino hechos concretos, intentando hallar la respuesta adecuada—, siempre deberíamos respetar el misterio de que ahí hay algo reservado que sólo Dios puede juzgar.

La segunda frase de esa cita presupone que siempre hemos de pensar que también nosotros seremos juzgados, y lo seremos según la medida que hayamos aplicado nosotros mismos. En ese sentido nos exhorta a adoptar la pauta correcta, el límite correcto, el respeto correcto ante el otro. De ese modo, Jesús nos proporciona una norma interna imprescindible para enjuiciar. Consiste en reconocer siempre ese último límite que le está reservado a Dios.

## Sobre los dos caminos

*En una ocasión dice Jesús: «Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha la entrada y qué angosto el camino que lleva a la vida!; y pocos son los que lo encuentran».*

De esas palabras cabría deducir que el infierno está repleto y el cielo medio vacío. Pero seguro que no significan eso. El Señor nos dice en otros pasajes —y es que siempre tenemos que leer todas las palabras en su contexto, esta ley fundamental reaparece aquí

claramente—, que vendrán muchos del este y del oeste y que se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob. El Apocalipsis vaticina que una multitud incalculable se congrega alrededor del trono del Cordero. Esto supone en realidad una advertencia muy pragmática: cuando se hace lo que se hace, lo que hacen todos, cuando se sigue el camino de la comodidad, el camino ancho, de momento resulta más agradable, pero uno se está apartando de la verdadera vida. Quiere decir que la decisión correcta es elegir el camino esforzado, estrecho, la puerta angosta por la que me cuesta entrar.

Aquí tenemos un texto simbólico con todo su drástico orientalismo, que explica una regla fundamental de la conducta cotidiana. El mero dejarse llevar, el mero nadar a favor de la corriente, el hundirse en la masa, en definitiva, siempre nos conduce a la masa y luego al vacío. El valor de ascender, lo arduo, es lo que me sitúa en el buen camino.

## Sobre los falsos profetas

*Cristo dice: «Guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de los abrojos? Todo árbol bueno da frutos buenos, pero el árbol malo da frutos malos». Parece una advertencia contra sectas y herejías.*

Es una posible interpretación. Y también en principio contra cualquier regla fácil. Estamos hablando de una época en la que existían numerosos filósofos ambulantes, curanderos, personajes mesiánicos. Todos ellos prometían la salvación y el camino correcto, querían halagar a la gente y aparentar que traían la bondad y la verdad, cuando en realidad casi siempre les interesaba únicamente el lucro personal. Son lobos feroces, destructivos.

Jesús nos previene contra esos «curanderos del espíritu». Dice que la norma es preguntarse: ¿cómo vive él mismo? ¿Quién es en

realidad? ¿Qué frutos produce él y su círculo? Analiza esto y verás a qué conduce. Esta norma práctica, fruto del momento, se proyecta sobre la perspectiva histórica. Pensemos en los predicadores de la salvación del siglo pasado, ya se trate de Hitler o de los pregoneros marxistas, todos ellos vienen y dicen: «Os traemos la justicia». Al principio aparecen como mansas ovejas y acaban siendo grandes destructores.

Pero aún se proyecta más lejos, afecta también a los numerosos pequeños predicadores de la salvación, a los falsos profetas que le dicen a cualquiera: «Yo tengo la clave, actúa así y en poco tiempo lograrás la felicidad, la riqueza y el éxito». Frente a éstos, Jesús nos exhorta a diferenciar, a ser cautelosos con esas promesas de salvación. A no caer en ellas, sino a mantener la razón alerta, la sobriedad, y a no dejarse atrapar por cualquiera de esos movimientos que parecen bonitos y al final desembocan en el vacío o terminan en la destrucción. Él quiere, sobre todo, que preguntemos siempre por las constantes de la palabra de Dios, por los frutos.

*¿Esto es aplicable también a los movimientos en el seno de la Iglesia?*

Los frutos son la norma, y esto es válido siempre. En la Iglesia habrá que ver sobre todo si alguien sólo se anuncia a sí mismo, si pretende imponerme sus opiniones privadas. O si tiene la humildad de ponerse al servicio de la fe de la Iglesia y convertirse en sirviente de la palabra común, de la única palabra.

*El sermón de la montaña proporciona muchas de estas ayudas vitales. Me gustaría añadir una última frase del mismo. Jesús dice algo que es difícil de entender y aún más difícil de seguir: «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen». Y a continuación añade que Dios hace «salir el sol sobre buenos y malos, y hace llover sobre justos e injustos».*

Amar al enemigo es realmente un paso grande y nuevo que nos arrebata el espíritu de la venganza. Tenemos que ver en el enemigo

a la persona, a la criatura de Dios. Esto no significa que debamos esperar cruzados de brazos a que nos sobrevenga el mal. Pero sí que en nuestra propia actuación preservemos ese respeto más profundo ante él. Que intentemos obrar bien incluso con el enemigo, conducirlo al bien, orientándolo en última instancia hacia Cristo. En este sentido, la oración es un componente fundamental y beneficioso. Al responder por él positivamente ante Dios y luchar para que, en vez de ser enemigo, abandone su actitud de enemistad, transformamos nuestra relación íntima con él.

La alusión a un dios generoso que ofrece los dones de la creación incluso a los malos existe también en la antigüedad. Allí se emplea en parte como un ejemplo de la indiferencia de Dios frente al bien y el mal. Jesús lo eleva a otro nivel, mostrando la amplia bondad de Dios, que desea llevar a todos el bien, que ofrece a todos la oportunidad, que provee a todos del bien. E incluso cuando, por así decirlo, nos castiga, lo hace para que abramos los oídos. Él, en cuanto Creador, no puede hacer otra cosa que amar a los suyos y desear que encuentren el camino. Para Él cualquier tipo de venganza es absolutamente impensable.

*Cuando uno ha estado sentado en esa montaña escuchando a Jesús y meditando, cuando uno se siente un poco agotado pero también feliz, cuando sabe que no procedemos de este mundo y que ni uno solo de nosotros nos quedaremos aquí, el Maestro en cierto modo se compromete con sus oyentes sobre lo que ha dicho. Afirma que sus palabras no son sugerencias habituales y consejos no obligatorios: «Quien escucha mis palabras y las sigue es como el hombre listo que construye su casa sobre una roca».*

Y el otro construye sobre la arena, y cuando se desencadene la gran tormenta, será arrastrado por el agua. La casa sólida, fundamentada, se eleva sobre una base de roca. Esto responde a lo que oíamos antes en el pasaje de Juan: quien vive con el evangelio, quien se atreve a experimentarlo, quien realmente construye sobre esa palabra, sabe que ha escogido la base buena.

De todos modos, me viene a la mente otra asociación. La parábola de la casa construida sobre la roca aparece de nuevo en la conversación con Pedro, cuando Cristo dice que Él construye la casa —su Iglesia— sobre piedra. En este sentido, esa frase también nos puede hacer pensar en que no hemos de construir solos. Pretender construir la propia vida como residencia privada significa alejarse de la roca. Construir la vida en realidad significa siempre construir con.Colaborar en la construcción de la única casa de Dios que se alza sobre la base de su palabra y que, por tanto, nos proporciona albergue seguro.

*Podríamos hablar sin parar de la vida, de cómo organizarla y hacerla buena y libre y también divertida y emocionante. William Shakespeare, evidentemente un católico, vivió con intensidad la rueda de la existencia. Los títulos de sus obras se leen como el curso simbólico de una vida, desde el Mucho ruido para nada, pasando por Medida por medida hasta llegar al Bien está lo que bien acaba. Como buen pedagogo, al final ofreció una recomendación, algo parecido a la esencia de su conocimiento mundano: «Buytermsdivine in sellinghours of dross», (Compra tiempo divino, vende horas de triste tiempo terrenal).*

Son palabras sabias, como las que se esperan de un gran hombre. El tiempo mejor aprovechado es el que se transforma en algo duradero; es el tiempo que recibimos de Dios y a Él se lo devolvemos. El tiempo que es pura transición se desmorona y se convierte en mera caducidad.

## 13. Sobre la Madre de Dios

*La historia de nuestra cronología comenzó en el fondo con una mujer. «Y el ángel del Señor anunció a María», informa el evangelio. Ella era una joven de la anónima y pequeña ciudad de Nazaret, y, evidentemente, no sabía qué le sucedía.*

La grandeza de este acontecimiento sólo se ha captado en el curso de la historia. Primeramente está el encuentro con el ángel en el que

María es casi asaltada con ese mensaje extraordinario: había hallado gracia ante Dios, había sido escogida para ser la madre de su Hijo. Para María debió de ser un momento tremendo.

*¡Una mujer, madre de Dios!*

He aquí, de hecho, la gran paradoja. Dios se empequeñece. Se hace hombre, y con ello acepta también la condición de ser concebido y parido como un ser humano. Tiene una madre y de ese modo queda entretejido de verdad en el tapiz de nuestra historia, de forma que una mujer puede decir, al que, de hecho, es su hijo, al que es un hombre: «En ti está el Señor del mundo».

La expresión madre de Dios suscitó intensas discusiones durante mucho tiempo. El grupo de los nestorianos afirmaba que ella no había dado a luz a Dios, sino al hombre Jesús. Por tanto, podía llamarse madre de Cristo, pero no madre de Dios. Lo que en el fondo se debatía era cuán profunda es la unión entre Dios y el hombre llamado Jesucristo, si es tan grande que permita decir: «Sí, el que ha nacido es Dios, y, en consecuencia, ella es la madre de Dios». Lógicamente, no lo es en el sentido de que ella haya producido a Dios. Pero sí en el sentido de que fue madre de aquella persona que tiene completa unión con Dios. De este modo ella ha entrado en una unión única con Dios.

*María es adorada como reina del cielo, como arquetipo de la Iglesia o también como madre de la caridad. La fuerza radiante de esta Madonna que moviliza una y otra vez a millones de personas no puede medirse con las pautas habituales.*

A lo largo de la historia este acontecimiento ha ido entendiéndose cada vez más como una glorificación de la mujer. María expresa la naturaleza arquetípica de la mujer, la forma pura de la humanidad y de la Iglesia. Y mientras que Eva, la primera mujer, la «primera madre» como se la llama hoy, y madre de todo lo viviente, en realidad pare para la muerte, María, al alumbrar al Salvador, que resucita y trae la vida, se convierte en la pura consumación de lo que simboliza la palabra Eva, la promesa de la mujer y su fertilidad.

Se convierte en madre del que es la Vida y da la vida, en madre de la vida y de los vivos.

## Avemaría

*El saludo del ángel a María se ha convertido en una oración fundamental de la Iglesia católica. Algunos de los mayores genios de la humanidad, como Mozart, Rossini y otros, pusieron música al avemaría: «Dios te salve, María, llena eres de gracia. El Señor está contigo. Bendita tú eres entre todas las mujeres. Y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús». Y el ángel añade aún: «No temas». ¿Qué contesta María?*

«He aquí la esclava del Señor.» Sí, ella aprende a no tener miedo. Porque eso lo vemos en toda la Sagrada Escritura, ya sea en el caso de los pastores o en el de los discípulos: cuando el ser humano percibe la proximidad de Dios, se asusta. Reconoce su pequeñez y se asusta de la tremenda magnificencia y santidad de Dios al captar su inconmensurabilidad. Ese «No temas» es una de las primeras frases del evangelio. Este Dios no viene para inspirarnos temor, sino que, en su grandeza, se empequeñece, ahuyenta el temor, porque viene a traer la salvación.

Juan Pablo II recogió esa cita en su primera alocución como Papa: «No temáis, no tengáis miedo de Cristo». Yo diría que eso es algo que acontece una y otra vez a toda la cristiandad. No hemos de asustarnos de ese Dios, como si fuera a quitarnos algo, a amenazarnos, porque esa seguridad que también trasciende la muerte procede justo de Él.

Por lo que se refiere al avemaría, la oración de la Iglesia, se compone de dos partes. Una es el saludo del ángel, la otra lo que dice Isabel al visitar a María: «Bendito es el fruto de tu vientre», e Isabel añade además: «Todas las generaciones te llamarán bienaventurada», con lo que, además, predice la veneración a María. Esto está profetizado por el Espíritu Santo. Dicho con otras

palabras: los cristianos también alabarán a Dios alegrándose de las personas en las que Él ha demostrado su grandeza y su bondad.

*¿Qué significa María para usted personalmente?*

La expresión de la cercanía de Dios. La encarnación se vuelve realmente palpable sólo gracias a ella. Que el hijo de Dios tenga una madre y que todos nosotros hayamos sido encomendados a ella, es de por sí conmovedor. Las palabras del Crucificado, con las que éste entrega a María a Juan como madre, trascienden con creces el instante y se proyectan sobre el curso de la historia. Con esa entrega, la oración a María posibilita a cada ser humano una especial confianza y cercanía, y en general la relación con Dios. Yo personalmente estaba al principio muy determinado por el severo cristocentrismo del movimiento litúrgico, que el diálogo con los amigos protestantes aún intensificó más. Pero además de las fiestas litúrgicas marianas, las flores de mayo, el rosario de octubre, los lugares de peregrinación —es decir, la piedad popular mariana— siempre han significado mucho para mí. Y cuanto más envejezco, más importante y cercana se vuelve la madre de Dios.

*María no aparece con demasiada frecuencia en los evangelios. Durante importantes pasajes de la vida de Jesús brilla por su ausencia, y cuando aparece, la suya no es necesariamente una aparición positiva, de madre amada.*

Es cierto, en la tradición de los evangelios María está muy al margen. En Mateo, la madre casi no desempeña papel alguno, la historia de la infancia de Jesús está escrita a partir de José. Yo diría que mientras ella vivió, evidentemente se garantizó la discreción. Y fue discreta.

Jesús construye una nueva familia, y cuando se ensalza a la mujer que le llevó en su seno y cuyos pechos le alimentaron, él corrige la imagen anterior de una relación familiar. Expresa así lo que le parece importante: «Bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la obedecen». Ésta es la nueva familiaridad. Y la describe así: «Quien hace mi voluntad se convierte en mi hermano, en mi

madre, en mi hermana». En este sentido, esta proyección de lo meramente humano-familiar a la gran familia de nuevo cuño basada en la comunión con la voluntad de Dios es esencial. Aunque Lucas, que nos informa de esta rectificación, también interrelaciona literariamente esas palabras con la historia de la infancia, con ese encuentro con Isabel. Ahí María aparece como una madre que, además de encarnar lo físico, también es plenamente la que oye, la que cree, la que está unida a Dios. Según el Evangelio según san Lucas, ella es la que oye y acredita ejemplarmente la palabra.

*Frente a otras mujeres, Jesús se muestra muy sensible y cercano. Por el contrario, a menudo regaña a su madre con aspereza. Por ejemplo, en las bodas de Caná, cuando ella le pide que haga algo para que no se acabe el vino para los invitados, él le dice con tono imperioso: «¿Qué tengo yo contigo, mujer?». ¿De verdad trataba con tanta dureza a su madre? ¿Llegaría incluso a separarse de ella durante un tiempo?*

Usted alude a un pasaje del Evangelio según san Juan. San Juan tiene una mariología muy específica. En su evangelio, relativamente tardío, el papel de la madre se elabora con mucha más claridad que, por ejemplo, en el de Mateo. Siempre que Jesús se dirige a María, Juan utiliza la palabra «mujer». Ahí también podemos reconocer a una figura teológica. Porque cuando se alude a María simplemente como gynae, como “la mujer”, cuando desde Caná a la cruz adopta también un papel supraindividual, trasluce ya la imagen de la nueva Eva. Y es que hay que releer las numerosas escenas en su contexto, en este caso la escena de la cruz en relación con la escena de Caná, para comprobar que Jesús sale primero de su familia, hasta que en la hora de su muerte —en la cruz— comienza la nueva familia en la que María ocupa un lugar nuevo y esencial.

Pero también en Caná esta frase, dura en apariencia, que al principio parece denotar rechazo, es muy rica en significados. Jesús dice con ella que está simplemente ligado al momento. No puede atender primero a las necesidades familiares. Pero después termina haciendo el milagro y anticipa como quien dice la hora de esa

intercesión. Al rechazar primero a María, la sitúa de nuevo en su lugar, y entonces aparece como la mujer sin más, como el arquetipo de la Iglesia suplicante que después puede pedir, como la propia María, la anticipación de su hora. Así pues, éste es un texto muy profundo sobre el que hay que meditar y decir mucho.

*Para descender por un instante de estas alturas teológicas, me gustaría intercalar un pequeño encuentro que me proporcionó atisbos de esa imagen de María. Recuerdo bien una visita al santuario de Altötting en Baviera. Hacía frío y crucé la gran plaza en dirección a la famosa capilla milagrosa. La pequeña estancia estaba abarrotada de gente. Había velas encendidas por doquier, y el ambiente era un tanto tenebroso. En la capilla casi no había más que mujeres. Rezaban juntas, y, como es natural, cantaban también sus dulces canciones a María: «Salve Regina, mater misericordiae» (Salve, oh reina, madre de la misericordia).*

*Al principio uno se sentía algo extraño y distanciado, pero las canciones eran muy tiernas: «A ti suspiramos, afligidas y llorosas en este valle de lágrimas». Y curiosamente, de pronto entendí muy bien a esas mujeres. Aquello sonaba de lo más auténtico y hermoso, y tenía la virtud de conmover de veras el corazón y de liberar sentimientos de dicha. Allí se sentía una especie de fuerza curativa surgida de antiquísimas formas de oración y de bendición. «Tú no estás solo», decían esos hermosos sentimientos. «Hay alguien contigo que te conoce. Que te quiere. Que te comprende. Y que, cuando las cosas de verdad vienen mal dadas, te apoya con lealtad.»*

*Bueno, tuve la sensación de que era un lenguaje que no sólo acertaba a las personas directamente en sus puntos débiles, sino que al mismo tiempo, como suele decirse, las ungía. Acaso en la adoración a María se manifieste también una resistencia a una evolución eclesiástica que quiere desembarazarse o se ha desembarazado ya de gran parte de la santidad de la fe y de su mística. ¿Es eso casi una forma de protesta piadosa de la gente sencilla contra la religión de los catedráticos?*

Creo que cabría formularlo así. La figura de María ha conmovido de manera especial el corazón de la gente. El corazón de las mujeres por una parte, que se sienten comprendidas y muy cercanas a ella, pero también el de los hombres que no han renegado de sus sentimientos hacia la madre y hacia la virgen. La mariología hace latir el corazón de la cristiandad. Aquí, las personas experimentan el cristianismo como la religión que proporciona confianza, seguridad. Y esas oraciones tan primitivas, tan sencillas, que han surgido de la piedad popular y no han perdido nunca un ápice de frescura ni de actualidad, las mantienen en su fe, porque gracias a la madre de Dios comprenden que la religión no es una carga, sino confianza y ayuda para superar la vida. Recordemos también todas las demás oraciones —«Madre amantísima, ampárame»—, en las que resuena tanta confianza.

De hecho, existe una especie de purismo cristiano, una racionalización, que puede producir un poco de frío. Como es lógico, el sentimiento necesita ser controlado y purificado una y otra vez, y ello deberíamos encomendárselo a los catedráticos. La religión no puede degenerar en mero sentimentalismo que pierda el suelo de la realidad bajo los pies, que no sea capaz de reconocer la grandeza de Dios. Sin embargo, desde la época de la Ilustración —y hoy estamos inmersos en una nueva ilustración— experimentamos una tendencia tan masiva a la racionalización y al puritanismo, si me permite expresarlo así, que el corazón de las personas se opone a esta evolución aferrándose a la mariología.

*«Los no católicos están acostumbrados a considerar el culto mariano un menoscabo a Jesús», dijo el gran cardenal inglés John Henry Newman. Y hoy los escépticos creen que un excesivo culto a María desplaza el auténtico núcleo del cristianismo, es decir, el mensaje de Cristo.*

No debemos olvidar una cosa: en las misiones, lo que siempre ha influido en las personas, haciéndolas accesibles a Cristo, ha sido la madre. Esto es especialmente aplicable a Sudamérica. Allí el cristianismo llegó, en parte, con presagios fatales debido a la

espada de los españoles. En México al principio era imposible conseguir algo, hasta que sucedió el acontecimiento de Guadalupe y, a través de la madre, de repente también se volvió más cercano el Hijo.

*Fue el notable hallazgo de un cuadro de la Virgen. Puede decirse que provocó un cambio radical sin el cual la cristianización del continente habría sido inimaginable.*

Cierto, y de pronto la religión cristiana ya no exhibe el rostro cruel de los conquistadores, sino la faz bondadosa de la madre.

En Sudamérica actúan hasta la fecha estos dos focos de la piedad popular: por una parte, el amor a la madre de Dios; por otra, la identificación con el Cristo sufriente. En esas dos figuras, que simbolizan la fe, las personas han logrado entender que ése no es el Dios de los conquistadores, sino el verdadero Dios, que también es su Salvador. Por eso es tan cara María para los católicos latinoamericanos. Y desde nuestra perspectiva más racional no deberíamos reprocharles que hayan falseado por ello el cristianismo. Precisamente en ese punto lo han percibido correctamente. Porque han visto la verdadera faz de Dios, que desea salvarnos y no está de parte de los destructores. De ese modo ellos llegaron a hacerse cristianos según su leal saber y entender, sin tener que soportar ese mensaje como una religión colonial, valga la expresión.

*Los protestantes parecen haber renunciado hace mucho de su fe a María. Ella ya no tiene su patria allí, pese a que el propio Lutero jamás abandonó el culto mariano. Para la Iglesia católica el mito de María no es un embuste ni algo secundario. Forma parte casi de la esencia de la fe. Sus misterios incluso están garantizados como dogma con el sello de la verdad absoluta.*

Una precisión más sobre la palabra mito: si mito significa una historia que trasciende lo fáctico, puede emplearse dicha palabra. Lo fundamental es, en cualquier caso, que aquí no nos hallamos ante una invención, sino ante una historia real.

Una observación sobre los protestantes: es cierto que entre ellos se ha impuesto una tendencia puritanizante. Primero se temió que María le arrebatase algo a Cristo. En el curso de la evolución, el solus Christus “Cristo sólo” llegó a tal radicalismo que se creyó que existía una relación de competencia entre ambos, en lugar de advertir —como acabamos de ver en el ejemplo de Sudamérica— que en el rostro de la madre aparece el rostro mismo de Cristo y pone de manifiesto su verdadero mensaje.

Hoy, entre los protestantes, se dan de nuevo tímidos intentos de recuperar la figura de María. Se han percatado de que la eliminación total del elemento femenino del mensaje cristiano constituye también una reducción antropológica. Desde el punto de vista teológico y antropológico, es importante que la mujer ocupe el centro del cristianismo. A través de María y de las santas, lo femenino forma parte del núcleo de la religión cristiana. Eso no entraña competencia alguna con Cristo. Imaginar a Cristo y a María en una relación de competencia es soslayar la diferencia esencial entre ambos personajes. Cristo da a Juan, y a todos nosotros, una madre. Esto no es competencia, sino una forma más profunda de acercamiento. La madre y virgen forman parte esencial de la visión cristiana de la naturaleza humana.

## Sobre los dogmas

*En lo relativo a María, muchos sienten casi un bloqueo, una fobia, a menudo revestida de burla. Contemplemos brevemente algunos dogmas para entender mejor la imagen de María. Comencemos por el dogma más discutido, por el más provocador de todos, el dogma de la virginidad perpetua, del año 553. ¿Es una historia biológica? ¿O tiene otro significado?*

Al abordar la cuestión de los hermanos de Jesús, ya hemos dicho brevemente que no se desprende en modo alguno de los evangelios que Cristo tuviera auténticos hermanos, ni que María volviese a ser madre después de él. Al contrario, el carácter especial y único de la relación filial es tan claro que el concepto de los hermanos sólo

puede interpretarse correctamente en el marco de un pensamiento clásico. María estaba dedicada a él y, en consecuencia, no podía pertenecer a nadie más.

*¿Por qué?*

Sobre todo porque ese parto no había sucedido por relación con un hombre, sino por intervención del mismo Dios. Cuando hoy se dice, bueno, aquí no podemos hablar de biología y de ese modo apartamos lo biológico como algo indigno de Dios, cometemos un acto de acusado maniqueísmo.

Porque el ser humano también es biología. Y no incluir lo físico, lo biológico, implica, en cierto modo, despreciar y desplazar lo material, con lo que la encarnación se convierte, en última instancia, en un asunto ficticio. Por eso me opongo a ese tópico. Se trata de la persona completa: he aquí la respuesta. Dios también tomó en su mano la vida, incluyendo la vida física, biológica, material, y le puso una señal.

Los Padres de la Iglesia encontraron una bella imagen, creo. Ezequiel, en el capítulo 40,ofrece una visión del nuevo templo en la que se habla del «pórtico oriental» que sólo el rey puede traspasar. Los Padres lo consideraron un símbolo. Ellos parten en primer lugar de que el nuevo templo es un templo vivo: la Iglesia viva. La puerta por la que Él ha entrado, y nadie más puede traspasar: ¿quién o qué es sino la madre María? Ella, que alumbra a Dios, no puede descender otra vez a lo corriente. Ella está reservada y, al igual que la puerta, sólo pertenece al rey. Y precisamente por ello se ha convertido en la auténtica puerta de la historia, por la que entra Aquel al que todo espera.

*¿Quedamos en que parto virginal es parto virginal?*

Sí.

*¿Qué afirma el dogma de 1854 sobre la Inmaculada Concepción?*

El trasfondo es la doctrina del pecado original, que afirma que todo ser humano procede en principio de una situación de pecado —nosotros lo habíamos llamado «relación perturbada»—, y en ese sentido también está afectado desde el principio por una perturbación en la relación con Dios. En el curso de la evolución se desarrolló en la cristiandad la idea de que aquella que es desde el comienzo la puerta de Dios, que le había sido asignada de una manera especial, no podía figurar dentro de ese contexto.

En la Edad Media se desató una gran controversia al respecto. Por una parte estaban los dominicos. Ellos decían: «No, María es una persona como todas las demás, es decir, también ella tiene el pecado original». Por otra, los franciscanos, que defendían la posición opuesta. Resumiendo: en esa prolongada disputa se gestó lentamente la opinión de que la pertenencia de María a Cristo es más fuerte que su adscripción a Adán. Más aún: que el estar destinada a Cristo de antemano —porque Dios nos precede, y los pensamientos de Dios nos configuran desde el principio— era la auténtica característica de su vida. María, dado que en ella se inicia el nuevo comienzo, no puede pertenecer a ese contexto de pecado: su relación con Dios no está perturbada, ella está desde el principio ante los ojos de Dios, que la «ha mirado» (Magnificat) y la dejó alzar la vista hacia Él.

Más aún, su específica pertenencia a Cristo conlleva también que esté completamente en estado de gracia. La palabra del ángel que al principio parece tan sencilla, «llena de gracia», puede ser interpretada entonces de forma que abarque toda su vida. Porque al final no expresa simplemente sólo un privilegio para María, sino una esperanza que nos incumbe a todos nosotros.

*Para hacerlo aún más provocativo: ¿qué nos dice el dogma de la ascensión de María al cielo? Fue establecido tarde, en 195 o. Es curioso, pero la verdad es que desde un principio no hubo tumba ni reliquia alguna de María.*

Como es natural, este dogma nos resulta a todos muy difícil, porque no acertamos a imaginar el cielo. Y menos aún, que allí pueda estar

emplazado un cuerpo. Visto así, este dogma plantea una gran tarea a nuestra comprensión del significado de cielo y de cuerpo. A la comprensión del ser humano y su futuro en general…

*¿Y cómo resuelve usted personalmente esa tarea?*

Me ayuda la teología del bautismo desarrollada por san Pablo, donde dice: «[Dios] nos ha resucitado y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesus» (Efesios z: 6). Es decir, que como bautizados, ya hemos anticipado nuestro futuro.

Así que el dogma sólo indica que lo que el bautizo hace en todos nosotros, es decir, vivir («hacer sentar») con Dios «en los cielos» (¡Dios es el cielo!), se cumple plenamente en María. El bautismo (estar con Cristo) ha desplegado en ella todos sus efectos. En nosotros ese estar con Cristo, el estar resucitados, es todavía frágil, muy incapaz. En ella, no. Nada falta. Ella ha entrado en total comunión con Cristo. Y a esa comunión le corresponde una nueva corporalidad que nos resulta inimaginable.

En suma: lo esencial de este dogma es que María está completamente con Dios, con Cristo, que es completamente «cristiana».

*Entretanto más de un millón de personas exigen que María sea elevada por la Iglesia católica a «corredentora». ¿Se accederá a esa solicitud o se trata de una herejía?*

No creo que en un periodo de tiempo previsible se atienda esa solicitud por la que abogan varios millones de personas. La respuesta de la Congregación de la Fe dice que lo que eso pretende expresar ya está resumido mejor en otros títulos de María, mientras que la fórmula «corredentora» se aleja demasiado del lenguaje de las Escrituras y de la patrística y, por tanto, provoca malentendidos.

¿Qué hay de cierto en ello? Bueno, es cierto que Cristo no está fuera de nosotros o a nuestro lado, sino que forma con nosotros una comunidad profunda, nueva. Todo lo que es suyo se hace nuestro, y

todo lo que es nuestro él lo ha aceptado haciéndolo suyo: este gran intercambio es el auténtico contenido de la redención, eliminar las barreras de nuestro yo y entrar en comunión con Dios.

Dado que María anticipa la Iglesia en cuanto tal y, por así decirlo, es la Iglesia en persona, ese «con» se consuma en ella de manera ejemplar. Pero ese «con» no debe hacernos olvidar que el «primero» es Cristo: todo procede de Él, como dicen sobre todo las epístolas a los Efesios y a los Colosenses; María es lo que es gracias a Él.

La palabra «corredentora» ensombrecería ese origen. Una intención correcta se expresa con un vocablo erróneo. En asuntos de fe es esencial enlazar con el lenguaje de las Escrituras y de los Padres; el lenguaje no es manipulable a voluntad.

## Sobre los milagros

*Nadie es tan adorado en la Iglesia como la madre de Dios; en incontables iglesias y altares, canciones y letanías, fiestas marianas y peregrinaciones. Los miles de santuarios marianos forman una red propia de células nerviosas que se extiende por todo el globo.*

*Y, al parecer, nadie hace tantos milagros como María. Los lugares de aparición están repletos de testimonios y documentos de sucesos inexplicables. Bernardo de Claraval, por ejemplo, atribuye a María un poder increíble: «Pídele y jamás serás defraudado», dice. Eminencia, ¿son reales todos esos milagros?*

Bueno, es imposible precisarlo en detalle. Con frecuencia se tratará de lances asombrosos que acaso no deberíamos considerar milagros en sentido estricto. Pero todos esos acontecimientos revelan la especial confianza que las personas han depositado en María. A través de María se contempla el rostro de Dios y de Cristo de tal modo que nos permite comprender a Dios. María es la puerta abierta a Dios. Al hablar con ella se puede tener esa ingenuidad, se puede acudir con esos ruegos y confianza infantiles que muchas veces la gente no se atreve a manifestar ante el mismo Cristo. Es el

lenguaje del corazón. Que se manifieste en esa red de santuarios muestra por partida doble cómo afecta esto al corazón humano. Es la fe, de la que Cristo nos dice que mueve montañas.

Hasta qué punto suceden realmente milagros en sentido técnico, es otra cuestión. Lo importante es que existe gran confianza y que esta confianza también encuentra respuesta. Esta confianza aviva tanto la fe que llega hasta lo físico, hasta lo cotidiano, y hace que la mano bondadosa de Dios se torne real gracias al poder bondadoso de esa madre.

*Hablemos de Fátima: El papa Juan Pablo II beatificó el 13 de mayo de 2000 a los niños videntes de Fátima. Él mismo atribuye su supervivencia en el atentado de la plaza de San Pedro, acaecido el 13 de mayo de 1981, a un milagro de la Virgen de Fátima. Y afirma incluso que ese encuentro ha ejercido una notable influencia en su pontificado.*

*¿Qué sucedió? A mediodía del 13 de mayo de 1917, tres niños pastores —Lucía (diez años) y sus hermanos Jacinta (siete) y Francisco (nueve)— vivieron una experiencia notable en un pueblo portugués totalmente desconocido hasta entonces. Sobre una encina apareció una luz brillante, dijeron, que rodeaba a una «mujer hermosísima». «No temáis», dijo ella, iba a anunciar un mensaje que traería la paz a los hombres. Al principio, los niños sufrieron burlas y escarnios por esta historia. Pero el 13 de octubre de ese mismo año, unas setenta mil personas se congregaron para ser testigos oculares de la autenticidad de dichos mensajes.*

*Según los informes, el espectáculo comenzó a mediodía. De repente cesó de llover. Las nubes se abrieron y de improviso el sol comenzó a girar a enorme velocidad alrededor de sí mismo como una girándula. Árboles y personas se vieron sumergidos de pronto en una luz fantástica. La multitud profirió un grito de horror. Porque por un breve momento pareció como si el sol fuera a precipitarse sobre ellos.*

No podemos precisar lo que, analizado desde un punto de vista puramente científico, sucedió o no sucedió aquel −13 de octubre. Lo importante es que las personas quedaron visiblemente afectadas por la singularidad del momento. Pudieron percibir que allí había algo. Y, en cierto modo, el sol se convirtió para ellos en la prueba del misterio que subyacía al suceso.

El Apocalipsis habla de la mujer vestida con el sol y situada sobre la luna. Con ello se alude en primer lugar al pueblo de Dios en la antigua y en la nueva alianza, pero también de manera especial a María. El sol del que va vestida simboliza a Cristo, la auténtica luz del mundo. Expresa, por tanto, su radical vinculación a Cristo. Ella tiene la luna —símbolo de lo efímero— a sus pies. En esta imagen primero se hace visible una grandeza que puede producirnos temor, pero que después despliega un poder consolador. Y la gente que peregrina a Fátima, o a Lourdes, o a Guadalupe, experimenta tanto esa grandeza como el consuelo y poder curativo que emanan.

*Creo que no podemos hablar de Fátima sin abordar el famoso «secreto de Fátima». Me refiero a los mensajes que los niños videntes recibieron en 1917. El primer «secreto» es la visión del infierno: «Vosotros habéis visto el infierno, al que van muchos pobres pecadores». El segundo es una predicción del final de la primera guerra mundial, a la que, «si no se cesa de ofender al Señor», seguiría una nueva guerra, «todavía peor». Incluye también una predicción de la conversión de Rusia. Pero Juan Pablo II fue el primero que expresó esa conversión al consagrar Rusia a María; un año más tarde Gorbachov iniciaba su perestroika, y diez años después caía el telón de acero.*

*Sobre el tercer secreto se ha especulado durante décadas, diciendo, por ejemplo, que predecía el apocalipsis o, al menos, el ocaso de la Iglesia. Se decía que ese mensaje sólo estaba destinado a cada Papa en persona, razón por la cual no se hacía público. En su tercera visita a Fátima, el propio Papa desveló el secreto. Por encargo del Pontífice, el cardenal Sodano esbozó brevemente su contenido y explicó que la visión de los niños de «un obispo vestido*

*de blanco, herido por disparos, cayendo muerto al suelo» predecía el atentado contra Juan Pablo II.*

*En el fondo, el mensaje de Fátima no es muy complicado, al contrario. Los tres niños videntes lo formularon así: «¡Yo soy la querida señora del rosario! … He venido para que los seres humanos se corrijan. Tienen que dejar de ofender al Señor».*

De hecho, el mensaje mismo es muy sencillo. Y Lucía, la única superviviente de los niños videntes, ha valorado cada vez más esa sencillez diciendo que no se preste atención a las demás cosas que se dicen, que en realidad sólo se trata de fe, esperanza y amor. Yo también logré hablar brevemente con ella. Y lo repitió con mucha insistencia: «¡Cuénteselo a la gente!».

Ella creía: «Los ángeles que vimos primero nos ejercitaron en la fe, en la esperanza y en el amor, y el contenido de todo el mensaje es que aprendamos eso. Es justo lo que nos quiere enseñar la madre de Dios para purificarnos y convertirnos. La penitencia es precisamente ese distanciamiento íntimo de la tendencia actual que aleja de Dios y sólo conduce hasta sí misma. La penitencia es conversión, salir de uno mismo, entregarse; entonces se convierte en amor y que a su vez tiene la fe como requisito previo y genera esperanza».

Creo que todas estas apariciones marianas, en cuanto auténticas, no nos indican algo adjuntoal evangelio. No proporcionan contento para curiosos, sensacionalismo o cosas por el estilo, sino que nos devuelven a lo sencillo y esencial, que con tanta facilidad tendemos a pasar por alto. Precisamente hoy, dada la complejidad de todos nuestros problemas, el cristianismo suele parecernos complicado porque los árboles nos impiden ver el bosque. Se trata de ser conducido al sencillo centro, no a cualquier otro lugar, sino a lo esencial, a la conversión, a la fe, a la esperanza y al amor.

Entretanto, la Congregación de la Fe, en una conferencia de prensa celebrada el 16 de junio de 2000, presentó a los medios de comunicación el texto completo del denominado tercer secreto de

Fátima. Se entregó también un folleto editado por la Congregación en los grandes idiomas del mundo, que reproduce en facsímil el texto manuscrito de la hermana Lucía, para eliminar cualquier discusión razonable sobre la veracidad e integridad de dicho texto. En este folleto se describe escrupulosamente tanto el transcurso de las visiones como las sucesivas redacciones de la hermana Lucía que las recuerdan y la hábil exposición del tercer secreto. Se reproduce además la alocución del cardenal Sodano mencionada por usted; yo mismo colaboré en el borrador del comentario del texto. Como ese folleto es accesible para todo el mundo, seré breve.

La visión muestra el fatigoso camino de un obispo vestido de blanco (que los propios niños videntes identificaron con el Papa) hacia una montaña coronada por una cruz; el camino atraviesa una ciudad medio destruida. Obispos, sacerdotes, seglares y finalmente el Papa son asesinados. Pero la sangre de los ejecutados es recogida por los ángeles y se vuelve fructífera para el mundo. Se puede ver en el texto una visión abreviada y presentada en imágenes simbólicas de la Iglesia de los mártires en el siglo XX; el profesor Riccardi (presidente de la comunidad de San Egidio), en un libro sobre los mártires de nuestro siglo que han sucumbido bajo los distintos regímenes dictatoriales, muestra de forma impresionante la realidad aquí simbolizada. Pero de las líneas básicas de las tres partes del secreto se desprende que el llamamiento a la penitencia es capital y pone de manifiesto al mismo tiempo que la historia no transcurre de acuerdo con un determinismo inevitable, como si ya estuviera todo escrito y fuera intransformable, sino que sigue siendo una historia de libertad: la penitencia puede modificar la visión.

El secreto es un llamamiento dramático a la libertad del ser humano para cambiarse a sí mismo, transformando de ese modo el curso de la historia; por otra parte, eso es lo que este texto tiene en común con el Apocalipsis. El hecho de que el Papa finalmente escapara de la muerte se puede considerar una señal de que es posible cambiar la historia mediante la oración.

*Hagamos todavía una pequeña visita a Lourdes. El mayor centro de peregrinación del mundo, más aún que La Meca, está ubicado en un lugar apartado de los Pirineos franceses. Dieciocho veces, cuentan, se apareció Santa María a la joven Bernadette entre febrero y julio del año r8s8, y multitudes cada vez mayores de personas presenciaron la transfiguración de la sencilla hija del molinero. «La dama llevaba un vestido blanco, un velo blanco, un cinturón azul y una rosa amarilla sobre el pie», informó Bernadette. Y en el lugar donde, por orden de la Virgen, ella descubrió con sus manos un pequeño manantial, brotan desde entonces del subsuelo ciento veintidós mil litros diarios de agua milagrosa.*

El escritor judío Franz Werfel prometió que, si se salvaba de los nazis, inmortalizaría la vida de Bernadette en una novela, y cumplió su promesa. En torno a la propia Bernadette muy pronto volvió a hacerse el silencio. «Fíjese», dijo antes de morir, «mi historia es muy sencilla. La Virgen se sirvió de mí. Después me dejaron en un rincón. Ése es ahora mi sitio, ahí soy feliz, ahí me quedaré.»

La historia de Lourdes me resulta muy conmovedora. Y Werfel, que la contó con una profunda implicación íntima, contribuyó mucho a acercármela, al igual que a otros muchos. Aunque por solidaridad con el pueblo judío él no quisiera hacerse católico, es evidente que con Bernadette vio a María íntimamente y creyó y confió en ella.

Yo diría que no debemos tratar de explicar todo esto. Esa joven sencilla, que en sí misma sólo tenía una gran pureza interior, en el siglo del racionalismo, rodeada de un racionalismo muy crudo e incluso anticlerical, pero también de una autoridad eclesiástica escéptica que en principio actuaba con fundada cautela, logró colocar en ese ambiente espiritual algo frío, más bien gélido, el rostro de la madre de Dios. Y en la señal del agua viva, curativa, demuestra en cierto modo la señal de María por la fuerza salvadora de la creación, que es nuevamente despertada por ella.

Que precisamente o justamente ese contexto racionalista, en el que un alma sencilla se convierte en vidente, vuelva a hacer palpable el cristianismo como una religión del corazón y una realidad salvadora,

constituye una gran señal. De ahí que sea completamente normal y muy positivo que las personas entren allí una y otra vez en contacto con el misterio de Cristo. Esa agua curativa las remite de nuevo al agua curativa del bautismo, al manantial radicalmente nuevo que nos ha regalado Dios.

## Sobre la caridad

*El evangelio dice: «¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: "Tengo fe", si faltan las obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe?». Mateo escribe que el Hijo del Hombre en su justicia celestial llevará la cuenta y un día hará balance. Porque: «Lo que habéis hecho a uno de mis hermanos más humildes, me lo habéis hecho a mí». Según esto la fe en sí misma está muerta, la Iglesia derivó del evangelio las siete obras de caridad, que son: Dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, redimir al cautivo, visitar a los enfermos y enterrar a los muertos.*

La primera cita procede de la Epístola de Santiago, que tiene un intenso tinte judeocristiano. Y es que Santiago era obispo de Jerusalén. En la historia de la Iglesia, él representa ese cristianismo que valora que la fe se encarne en la vida, que la fe dé fruto, que se acredite en la acción.

La segunda cita procede del propio evangelio. Nos informa de la parábola del juicio, cuando el Señor se identifica con el necesitado y dice: «Me encontráis a mí mismo en el necesitado». Y de aquí surgió finalmente una palabra que ha prendido con fuerza en la historia de la Iglesia. Las personas comprendieron que, justo cuando hallamos a los despreciados, a los que sufren, a los pobres, Cristo nos espera en ellos. En la parábola, el Señor habla finalmente de distintas modalidades de caridad: «Estaba desnudo, y me vestisteis; estaba enfermo, y me visitasteis; estaba en la cárcel, y vinisteis a verme…». Con esto ofrece una pequeña tipología de los necesitados, que representan a Cristo en el mundo.

*Tomemos una de esas obras: «Vestir al desnudo». Seguro que no alude a donativos de ropa usada.*

Como es lógico, esas palabras tienen un sentido más amplio. Aunque un donativo de ropa usada, si sale del corazón, también puede ser bueno; tampoco hay que minusvalorar las cosas pequeñas. Pero aquí hay en juego algo más. Se trata, por una parte, siempre de algo concreto. No sólo de amar en teoría y mandar una transferencia de dinero ocasional, sino de tener los ojos abiertos para ver dónde me necesitan las personas en mi vida. Esto suele ser incómodo, no agrada. Pensemos en el rabino y el levita, que pasan de largo junto a la persona robada. Seguramente tienen una cita importante o les atemoriza que pueda sucederles algo a ellos mismos si se detienen demasiado en esa zona inquietante. Siempre hay un motivo.

La parábola de Jesús sobre el juicio, por el contrario, al igual que ese catálogo de obras de la caridad corporal, nos dice muy concretamente: no sólo he de abrazar a toda la humanidad, sino que también tengo que ayudar a la persona necesitada allí donde la encuentre, aunque no tenga tiempo en ese momento o crea que carezco de medios para hacerlo. Debo pensar en el caso individual y no sólo en las grandes acciones.

Esto diferencia también la exigencia de amor cristiana de la marxista, que sólo se interesa por la planificación a gran escala, por la modificación estructural, y pasa por alto el caso individual. Pero lógicamente también significa que hay que ocuparse de los sistemas mayores, que hay que intentar practicar no sólo la caridad individual, por importante que sea, sino contribuir a que esas personas mejoren sus posibilidades. De aquí surgió en la Iglesia el sistema hospitalario, las escuelas para pobres y muchas cosas más. En ese sentido ambas cosas van unidas: tanto la mirada a mi verdadero prójimo, al que no puedo soslayar con mis grandes planificaciones estructurales, como la superación de estructuras injustas y una ayuda estructural a aquellos que, por así decirlo, necesitan vestido.

*Además de las obras de caridad corporales, están también las siete obras de caridad espirituales. Dicen así: dar buen consejo al que lo necesita, enseñar a los ignorantes, corregir al que se equivoca, consolar a los afligidos, perdonar las ofensas, soportar con paciencia los defectos del prójimo y rezar a Dios por los vivos y los muertos.*

Es importante que la caridad no se refiera sólo a cosas materiales. Ocuparnos únicamente de lo material es insuficiente. Por eso en la ayuda al desarrollo, los perspicaces siempre han comprendido lo importante que es dar a las personas la formación que las capacite para tomar las riendas de las cosas. Sólo ayudar al espíritu, a la persona entera, constituye una auténtica ayuda. De ahí la tremenda importancia de llevar a Dios a las personas. Crear normas morales es incluso la obra de caridad prioritaria.

*Tomemos otra: «Enseñar al que no sabe». Creo que en general los afectados no experimentan esa enseñanza como una obra de caridad.*

Sigamos con la ayuda al desarrollo en Latinoamérica. Allí, tanto la Iglesia como las agrupaciones de izquierdas han convertido las campañas de alfabetización en un elemento fundamental de su actividad. ¿Y por qué? Mientras las personas son ignorantes, son dependientes. No pueden salir por sí mismas de dicha condición, padecen una especie de esclavitud. Sólo facilitar su acceso a los bienes de la educación supone una verdadera ayuda, porque entonces pueden alcanzar la misma categoría y desarrollar correctamente su país, su sociedad. Así pues, la obra de caridad de enseñar al que no sabe ha sido experimentada por las personas de tal forma que con ella se les facilita el acceso al mundo espiritual, la llave de lo que hoy mueve al mundo.

Recordemos los anteriores movimientos equivalentes en Europa, como por ejemplo el de Jean-Baptiste de Lasalle, que creó en Francia las escuelas para pobres, a quienes hasta entonces se había obligado a permanecer durante generaciones y generaciones en un estado de dependencia, y constituía una gran oportunidad de

estudiar. La posibilidad fundamental de ofrecer estudios, de abrir la puerta del ámbito intelectual, es la obra elemental de la caridad espiritual —ciertamente presuponiendo que a ello vaya unido no sencillamente enseñar a leer, sino introducir esa lectura en un contexto espiritual pleno de sentido, es decir, no transmitir a la gente una pura ideología, sino abrirles también el camino de la fe.

## Sobre el rosario

*Hay una oración muy especial de la Iglesia católica vinculada directamente al misterio de María: el rosario. Es una especie de letanía que se reza utilizando un cordón con cuentas ensartadas: empezando por la cruz (como doctrina de la fe), continuando con las avemarías de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad (como doctrina de la vida), hasta llegar a los tres grupos de cinco «misterios» cada uno, que unen a María con Jesús y, en el fondo, refieren y resumen todo el Nuevo Testamento.*

*Grandes pensadores y místicos han estimado en todos los tiempos sus variadas posibilidades y su fuerza espiritual. Hoy, a unos el rosario les parece provocadoramente anticuado; a otros, una promesa ultraterrena a la que atribuyen ayudas en la vida cotidiana y una mejor conciencia. No sé, quizás haya que pasar cierto tiempo con ello, igual que los budistas tibetanos con su meditación. A lo mejor hay que rezar el rosario cien veces o diez mil para que esta plegaria empiece a desvelar sus secretos; y al revés: también empezará uno a conocerse un poco mejor a sí mismo y a encontrar el centro de su propio ser. ¿Cuál cree usted que es el misterio del rosario?*

El origen histórico del rosario se remonta a la Edad Media, una época en la que las oraciones normales eran los salmos. Pero por entonces muchas personas no sabían leer, lo que les impedía participar en los salmos bíblicos. Por eso se buscó un salterio para ellas, y se halló en la oración a María con los misterios de la vida de Jesucristo ensartados a modo de perlas de un collar.

Afectan al que reza de una forma meditativa, en la que la repetición tranquiliza el alma, y aferrarse a la palabra, sobre todo a la figura de María y a las imágenes de Cristo que pasan ante uno mientras tanto, sosiega y libera el alma y le concede la visión de Dios.

De hecho, el rosario nos integra en ese saber primitivo en el que la repetición forma parte de la oración, de la meditación, en el que la repetición significa una forma de adentrarse en el ritmo del sosiego. Lo que importa no es tanto seguir con esfuerzo cada palabra de manera racional, sino todo lo contrario: dejarse llevar por la calma de la repetición, por lo cadencioso. Máxime teniendo en cuenta que no se trata de palabras vacías. Traen a mis ojos y a mi alma grandes imágenes y visiones y, sobre todo, la figura de María, y a través de ella la de Jesús.

Esas personas de las que hablábamos tenían que trabajar duramente. Al rezar, no podían emprender además grandes rutas intelectuales. Al contrario, necesitaban una oración que las tranquilizase, que las distrajera, que volviera a arrancarlas de sus preocupaciones y les mostrara el consuelo redentor. Creo que esa experiencia primitiva de la historia de las religiones, la de la repetición, del ritmo, de la palabra común, del coro que me lleva y se eleva y llena el espacio, que no me atormenta sino que me tranquiliza, consuela y libera; esa experiencia primitiva se ha cristianizado aquí por entero en el contexto mariano y en la aparición de la figura de Cristo al hacer rezar a las personas con enorme sencillez, enterándose al mismo tiempo del rezo, trascendiendo el ámbito intelectual al adentrarse el alma en las palabras.

*¿Reza usted el rosario de alguna forma especial?*

Lo rezo con gran sencillez, igual que lo hacían mis padres. A los dos les encantaba el rosario. Y mucho más a medida que envejecían. Cuanto más envejece uno, menos esfuerzos intelectuales se pueden hacer, y más se necesita un refugio interno y adentrarse en la oración de la Iglesia. Así que yo lo rezo tal como lo rezaban ellos.

*¿Pero cómo? ¿Reza usted un rosario o tres seguidos?*

No, tres me resultan demasiados; soy un espíritu muy inquieto y me distraería en exceso. Yo me limito a coger un misterio, y muchas veces dos o tres de los cinco, porque entonces puedo intercalar la oración en un intervalo de tiempo determinado en el que abandono el trabajo y deseo liberarme, tranquilizarme, despejar la cabeza. En esos momentos, rezarlo entero sería demasiado.

Para terminar este capítulo, ¿cuánto tiempo se necesita para comprender algo de los misterios de la fe, del arte de la fe? ¿Dos años, cinco, más?

Eso varía. Hay personas con talento religioso que en su interior abordan esta tarea muy directamente. A otras les cuesta más esfuerzo. Lo importante es no dejarse desviar, perseverar. Y entonces uno ve que va creciendo lentamente.

Como es lógico, existen épocas buenas y épocas malas. Hay un tiempo en el que realmente te tocan por dentro y empiezas a ver algo; y después pueden venir momentos en los que lo mismo te cuesta mucho trabajo.

Para este proceso de crecimiento espiritual no es importante rezar y fijarse en la fe cuando a uno se le ocurra y le apetezca, sino mantener la disciplina. Guardini insistió siempre mucho sobre este particular. La fe puede perderse si sólo rezo cuando me apetece y estoy de humor para ello. La fe también necesita la disciplina de los tiempos duros; entonces crece en silencio. Igual que en los campos invernales que ocultan la cosecha. «En invierno crece el pan», dijo Ida Frederike Górres.

*¿Y cómo hay que empezar? ¿Con preguntas?*

Yo diría que nunca con reflexión solamente. Porque cuando uno quiere traer a Dios al retortero del pensamiento y asimilarlo en cierto modo de forma puramente teórica, fracasa. Siempre hay que combinar las preguntas con la actuación. Pascal dijo una vez a un

amigo incrédulo: «Primero haz lo que hacen los creyentes, por disparatado que parezca».

Yo creo que cada cual tiene su propio comienzo. Para muchas personas —la historia lo demuestra—, la visión de María es, en primer lugar, una puerta. Para otros, el verdadero comienzo es Cristo, la reflexión sobre los evangelios. Yo diría que leer los evangelios es siempre un camino de acercamiento. Ciertamente no puede ser una lectura meramente teórica, como la practican los historiadores que desmenuzan el texto intentando averiguar qué fuentes encierra, sino una lectura proyectada hacia Cristo, que también incluya la oración incesante.

Yo diría que es un ir y venir entre los pasos —aunque a veces incluyan algún que otro traspié— de la praxis religiosa y de una lectura y una meditación inquisitiva. Nunca se puede buscar la fe de manera aislada, sino sólo en el encuentro con personas creyentes capaces de entenderte, que quizás han vivido situaciones parecidas, y de alguna manera pueden guiarme y ayudarme. La fe crece siempre en comunidad. Quien pretenda abordarla solo, la falsea desde el principio.

## 14. Sobre la cruz

*Uno se ha acostumbrado a considerar el sufrimiento como algo que se intenta evitar a cualquier precio. Y nada enoja más a ciertos sectores sociales que la idea cristiana de que hay que tolerar el sufrimiento, soportarlo, incluso entregarse a él para así superarlo. «El sufrimiento», opina Juan Pablo II, «forma parte del misterio de la persona.» ¿Por qué?*

Hoy el programa consiste en desterrar el sufrimiento del mundo. Para el individuo eso significa evitar el dolor a todo trance. Pero hay que ver también que así el mundo también se vuelve muy duro y muy frío. Porque el dolor forma parte del ser humano. Y quien desee de verdad erradicarlo, también debería eliminar el amor, que en absoluto existe sin dolor porque siempre exige autorrenuncia,

porque la diferencia de temperamentos y las situaciones dramáticas traerán siempre consigo la renuncia, el dolor.

Cuando uno sabe que el camino del amor —ese éxodo, ese salir de sí mismo— es el verdadero camino de la humanización del ser humano, entonces comprende también que el sufrimiento es un proceso de maduración. Quien ha aceptado en su interior el sufrimiento se vuelve más maduro y comprensivo para el otro, más humano. El que ha esquivado el sufrimiento no comprende a los demás, se vuelve duro y egoísta.

El amor mismo es una pasión, un padecimiento. En él experimento primero la dicha, la vivencia de la felicidad completa. Pero por otra parte soy arrebatado de mi cómoda tranquilidad y he de dejarme transformar. Si decimos que el sufrimiento es el reverso del amor, entenderemos también por qué es tan importante aprender a sufrir, y por qué, en el caso contrario, evitar el dolor incapacita al ser humano para la vida. Le tocaría en suerte un vacío del ser que sólo puede ir unido a la amargura, al rechazo y no a la íntima aceptación y maduración.

*¿Qué habría ocurrido en realidad si Cristo no hubiese aparecido y no hubiese muerto en la cruz? Sin Él, ¿se habría acabado el mundo hace mucho?*

Es imposible precisarlo. Pero podemos afirmar que al ser humano le faltaría el acceso a Dios, y entonces todos sus intentos de acercarse a Él serían fragmentarios. Al final no sabría qué o quién es realmente Dios.

Como es lógico, las grandes religiones traslucen algo de la luz divina, a pesar de que siguen suscitando interrogantes. Pero si la cuestión divina no halla respuesta, si el camino hacia Él permanece cerrado, si no existe perdón, que procede del poder de Dios, la vida humana se convierte en un experimento absurdo. En ese sentido, el propio Dios ha disipado las nubes. Ha encendido la luz, señalándonos así el camino que es la verdad, que nos vivifica, que es la vida misma.

# INRI - La pasión del Señor

*Un hombre como Jesús tiene que suscitar una enorme expectación y resultar provocativo para cualquier sociedad. En la época de su aparición, el profeta de Nazaret no sólo fue aclamado, sino también escarnecido y perseguido. Los representantes del orden establecido consideraban la doctrina y la persona de Jesús un verdadero peligro para su poder, y los fariseos y el sumo sacerdote comenzaron a maquinar contra su vida. Al mismo tiempo, la pasión evidentemente formaba parte de su mensaje, porque el propio Cristo comienza a preparar a sus discípulos para sus padecimientos y muerte. «Dentro de dos días», declara Él al comienzo de la pascua, «el Hijo del Hombre será entregado y crucificado.»*

Jesús prepara a sus discípulos para el hecho de que el Mesías no se presenta como el salvador o el glorioso gobernante que restablecerá el antiguo poder estatal de Israel en todo su esplendor. Él no se llama a sí mismo Mesías, sino Hijo del Hombre. Muy al contrario, su camino pasa por la carencia de poder y la muerte, entregado a merced de los paganos, como Él dice, y llevado por ellos a la cruz. Los discípulos tenían que aprender que el reino de Dios sólo vendría al mundo de esa manera.

*Un cuadro famosísimo de Leonardo da Vinci, La última cena, plasma la despedida de Jesús entre sus doce apóstoles. Esa noche, Jesús provoca al principio una hondísima consternación al señalar la traición que van a cometer contra Él. A continuación, instaura la santa eucaristía, que desde hace dos mil años los cristianos celebran día tras día.*

*«Durante la cena», dice el evangelio, «Jesús tomó el pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: "Tomad y comed, éste es mi cuerpo". Luego tomó el cáliz y, dadas las gracias, se lo entregó diciendo: "Bebed todos de él, porque ésta es mi sangre de la nueva alianza, que se derramará por vosotros y por muchos para perdón de los pecados. Haced esto en memoria mía".»*

*Seguramente estas frases son las más repetidas en la historia del mundo hasta la fecha. Parecen una fórmula sagrada.*

Son una fórmula sagrada. En cualquier caso, estas palabras desbordan por completo el marco de lo habitual, de lo previsible y premeditado. Encierran una enorme riqueza y profundidad. Si se quiere conocer a Cristo, la mejor forma de hacerlo es meditando sobre estas palabras y celebrar su actualidad, convertidas en sacramento. La instauración de la eucaristía resume lo que es Cristo.

Jesús retoma aquí los hilos esenciales del Antiguo Testamento. Con ello, se apoya, por una parte, en la fundación de la antigua alianza en el Sinaí, dejando claro que lo que comenzó en el Sinaí ahora se repite de nuevo: la alianza que Dios estableció con el ser humano alcanza ahora su auténtica culminación. La última cena es la fundación de la nueva alianza. Al transferirse al ser humano, se consuma la comunidad de sangre entre Dios y los hombres.

Por otra parte, aquí están recogidas las palabras del profeta jeremías anunciando la nueva alianza. Ambas vías del Antiguo Testamento (ley y profetas) se funden en esta unidad, configurándolas hasta convertirlas en un acto sacramental. Aquí ya se anticipa la cruz. Porque cuando Cristo ofrece su cuerpo y su sangre, cuando se da a sí mismo, presupone que se da realmente. En ese sentido, estas palabras simbolizan también el acto íntimo de la cruz, consistente en que Dios transforma esa violencia externa contra Él en un acto de autoentrega a la humanidad.

Pero aún se anticipa algo más: la resurrección. No se puede dar de comer carne muerta, de cadáver. Su cuerpo y su sangre son nuevos sólo porque va a resucitar. Lo que ahí acontece ya no es canibalismo, sino la unión con el resucitado.

Esas pocas palabras, según se ve, sintetizan la historia de la religión, la historia de la fe de Israel, así como del propio ser y obrar de Jesús, que acaba convirtiéndose en sacramento y en actualidad permanente.

*Los discípulos se retiran con Jesús al monte de los Olivos. Allí Pedro, alterado, afirma que jamás traicionará a su maestro. Jesús desea orar en el huerto de Getsemaní. Se siente muy conmocionado, y al mismo tiempo emocionado. La pena y el miedo le invaden. «Mi alma está afligida basta la muerte», dice a dos de sus discípulos, «quedaos aquí y velad conmigo.» Tras caminar unos pasos, él se arroja al suelo. Reza y acaso también llora. «Padre mío», le oyen decir los dos, «si es posible, aparta de mí este cáliz. Mas no se haga mi voluntad, sino la tuya.»*

He aquí uno de los textos más conmovedores e impresionantes del Nuevo Testamento. No hay que dejar de reflexionar sobre este misterio del miedo de Cristo, como han hecho los grandes de la fe.

Yo veo ahí una cierta lucha entre el alma humana y el alma divina de Cristo. Jesús ve el abismo de suciedad y de espanto humanos que ha de soportar y recorrer. Desde esta perspectiva, que trasciende con creces nuestro entendimiento —también nosotros podemos sentirnos horriblemente mal si observamos las atrocidades de de la historia humana, el abismo de la negación de Dios que destruirá a las personas—, desde esta perspectiva, Él ve la espantosa carga que se le avecina. No es sólo el miedo al instante de la ejecución, es el enfrentarse al atroz y abismal destino humano que Él debe asumir.

El teólogo griego san Máximo el Confesor expuso con gran penetración este proceso: muestra cómo durante la oración del monte de los Olivos se realiza la «alquimia del ser». La voluntad de Jesús se hace una con la del Hijo y, por tanto, con la del Padre. Esta oración explicita la resistencia de la naturaleza humana, que se opone a la muerte y a los horrores que Él ve. Jesús tiene que superar la resistencia del ser humano frente a Dios. Tiene que superar la tentación de actuar de otra manera, una tentación que alcanza aquí su punto culminante. Sólo la quiebra de la resistencia se convierte en aceptación. La desaparición de la voluntad propia, humana, desemboca en la voluntad de Dios y con ello en la petición: «Mas no se haga mi voluntad, sino la tuya».

*Los discípulos de Jesús son un grupo muy cansado. Cuando regresa el maestro se los encuentra dormidos. Jesús se siente desilusionado. «¿Es que ni siquiera habéis podido velar una hora conmigo?», les reprocha.*

Cierto, está desilusionado. Y los creyentes de todos los tiempos comprueban cómo esas palabras de Jesús trascienden ese instante y recorren toda la historia de la Iglesia. Los discípulos se duermen una y otra vez. Suele ocurrir que, mientras la causa divina arrostra el máximo peligro, los suyos duermen. Él los ha llevado consigo para que le quiten el peso de la soledad, pero al parecer a ellos no les afecta el horror del momento.

*Y Cristo prosigue: «Despertad y rezad para que no caigáis en la tentación. El espíritu está pronto pero la carne es débil».*

Esta cita retoma las palabras que Dios pronuncia después del diluvio: «Veo que sólo son carne, que son débiles, y necesitan indulgencia y compasión». Finalmente, su desilusión desemboca en compasión.

*Judas se presenta con un numeroso grupo de hombres armados. Se dirige a Jesús y lo besa. Es la señal. Cuando los soldados prenden a Cristo, Pedro se interpone, coge su espada y corta una oreja a uno de los esbirros de los sumos sacerdotes. Jesús se limita a decir: «Guarda tu espada en la vaina, porque el que a hierro mata a hierro morirá».*

Pedro quiere demostrar que su valerosa afirmación de que nunca traicionaría al maestro es cierta. Que en ese momento también está dispuesto a arriesgarse a morir. Ciertamente aprenderá enseguida que, cuando el ataque resulta infructuoso, la valentía del atacante se apaga de inmediato.

Pero sobre todo Jesús vuelve a dirigirse aquí a toda la historia: la causa de Dios, advierte, no puede ser defendida con la espada, como por desgracia se ha intentado hacer siempre. Quien pretende

defender a Dios recurriendo a la violencia, ya por ese mero hecho se enfrenta a Él.

*Tras la detención de su maestro, los discípulos huyen. Todos sin excepción. Jesús es conducido ante el sumo sacerdote Caifás e interrogado. Pero la denuncia carece de fundamento, las declaraciones de los testigos no son sólidas. Por fin hallan un delito: blasfemia. El sumo sacerdote le apremia: «Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si eres el Cristo, el Hijo de Dios». Y Jesús responde tranquilo: «Sí, tú lo has dicho».*

En su calidad de sumo sacerdote, Caifás es responsable de la fe e Israel. Como es lógico, no piensa que está condenando a muerte al verdadero Hijo de Dios vivo. Para él, Jesús es alguien que ha vulnerado la fe en un solo Dios, el corazón del credo judío, pretendiendo ser el Hijo de Dios. Ciertamente, su ofuscación le impide percibir el misterio, su fe está encerrada en una fórmula. No debemos condenarlo a la ligera porque, en cierto modo, cree actuar movido por su responsabilidad religiosa.

*Comienza el martirio. Los escribas y los ancianos son los primeros que escupen a la cara de Jesús. Se cubren la cabeza y le abofetean: «Mesías, si eres un profeta, adivina quién te ha pegado». Pedro, que merodea por el patio, es reconocido y niega a su maestro. Cuando se da cuenta de lo que ha hecho, sale fuera y llora amargamente. Tampoco judas se alegra de su traición, que le remuerde la conciencia. Tras arrojar en el templo sus monedas de plata, se ahorca.*

He aquí la debilidad humana en todo su dramatismo: Pedro primero huye, pero después regresa a ver qué pasa. A sus ojos, negar al Señor es sólo una pequeña mentira para evitar ser descubierto y asegurarse estar cerca de Él. Pero a los ojos de Jesús, se da cuenta de lo cobarde que ha sido y cómo ha renegado de Él.

A mí, la diferencia entre ambos pecadores me resulta muy interesante. Uno encuentra el camino del arrepentimiento y de ese modo es aceptado de nuevo. Está dispuesto a recibir el perdón. No

se desespera. Sufre, convirtiéndose de ese modo en penitente converso. El otro está tan asustado por su traición, que ya no cree en el perdón.

Ésta es, en mi opinión, la auténtica diferencia. Dos formas de arrepentimiento, de autoacusación. Una que rechaza el nihilismo y vuelve a dejarse captar. Y otra en la que la fe en el perdón se ha extinguido y se aniquila a sí misma, rechazando con ello el camino de la renovación, que estaría abierto.

Pienso que ésta es una importante lección para cualquier persona caída, para cualquiera que albergue conciencia de culpa y desee superarla. En consecuencia, una autocondena erróneamente magnificada, que se convierte al final en autonegación absoluta, no es la forma adecuada de afrontar la culpa.

*Jesús es conducido ante el procónsul romano Poncio Pilatos. «¿Eres tú el rey de los judíos?», se burla él. «Sí, tú lo has dicho», responde Jesús, «pero mi reino no es de este mundo. He nacido y he venido al mundo para dar testimonio de la verdad. Quien busca la verdad escucha mi voz.» Pilatos, incapaz de comprender la respuesta, replica escéptico: «¿Qué es la verdad?».*

Jesús ha sufrido un proceso judío que concluye con un veredicto de culpabilidad. Pero, curiosamente, las autoridades judías no ejecutan el castigo, sino que en su lugar trasladan la causa al tribunal oficial romano. En este segundo proceso se plantea una nueva acusación. Ya no acusan a Jesús de haber vulnerado el credo judío, hecho que para Pilatos carecía de interés, sino de ser un usurpador político que socava la autoridad de Roma. El proceso religioso se convierte en un proceso político.

Pero la acusación no es sólida y el juez romano, que es un cínico, no tiene en principio ningunas ganas de asumir la tarea de verdugo de la autoridad judía. En este ámbito, la figura de Pilatos resulta muy moderna. Cuando Jesús habla de la verdad, él responde como el típico escéptico: «¿Qué e la verdad?». Sólo un loco afirmaría ser testigo de la verdad e ir por ella a la muerte.

*El romano explica a las masas que él no encuentra culpa en ese hombre, pero, en vista de los próximos días de fiesta, propone liberar a un preso, y les ofrece elegir entre Jesús o el violento delincuente Barrabás. La multitud vocifera: «¡Barrabás, Barrabás!». «¿Y qué hago entonces con Jesús?», pregunta Pilatos. Y de nuevo un eco unánime: «¡Crucifícalo, crucifícalo!». Poncio Pilatos paga el tributo al populacho, pero se lava ostentosamente las manos en señal de inocencia.*

Este pasaje nos da una lección sobre las masas. Entre la multitud seguramente hay gentes que antes eran inofensivas y habían querido y aclamado a Jesús. Se ve cómo la masa destruye la conciencia. Cómo es capaz de enajenar a los seres humanos convirtiéndolos en instrumento del mal.

*Si antes fueron los sacerdotes, ahora son los soldados los que se divierten con el prisionero. Lo desnudan, lo envuelven en una capa púrpura y le trenzan una corona de espinas. Un palo en la mano sirve de cetro, y los esbirros, riendo, caen de rodillas ante él. «Salve, rey de los judíos.» Después le escupen, cogen el palo y le golpean en la cabeza. De nuevo es Pilatos quien, a la vista de esa escena lamentable, pide clemencia: «Ecce homo: He aquí al hombre».*

Todos estos textos son muy profundos. Su heterogeneidad nos hace recorrer toda la escala, desde la banalidad del mal hasta la humildad del poder y el amor divino. Observamos las aberraciones de la tropa de ejecución, para la cual la crueldad se ha convertido en el pan nuestro de cada día. Pero seguramente hay algo más, pues la burla trasluce algo más profundo. Porque precisamente el coronado y escarnecido es el verdadero rey del mundo. El que lleva la corona de espinas, asumiendo con ello el sufrimiento de la humanidad, es la testa realmente coronada. A su vez, las palabras de Pilatos, más allá de su alocución, tienen involuntariamente un sentido muy heterogéneo. En cierto modo dice: «Sí, esto es el hombre», un miserable gusano. Al mismo tiempo señala al verdadero hombre, que en el sufrimiento lleva la imagen de Dios.

*Los soldados conducen al azotado con la corona de espinas al «Calvario», al Gólgota. Jesús lleva la pesada cruz, suda sangre. Tres veces se desploma bajo su peso. Verónica le tiende un paño, las mujeres lloran, pero absolutamente ninguno de los que presencian la escena está dispuesto a quitarle la cruz. Seguramente temiendo que el preso se desplome antes de la crucifixión, los mercenarios obligan a un hombre llamado Simón de Cirene a llevar la cruz durante un corto trecho.*

La piedad cristiana ha convertido ese vía crucis, que puede recorrerse en Jerusalén, en el camino simbólico del sufrimiento humano. Rasgos aislados de él sólo se encontraron en la meditación, como por ejemplo la triple caída o el personaje de Verónica. Son visiones del corazón durante el acompañamiento íntimo por este camino. El vía crucis es, junto con el rosario, la segunda gran oración que la piedad popular occidental creó en la Edad Media. Además de un gran documento de íntima maduración y profundización, es, de hecho, una escuela de hondos sentimientos y de consuelo. Es asimismo una escuela de investigación de la conciencia, de conversión, de cambio interno y de compasión —no en el sentido de una mera vivencia sentimental, sino en forma de palpitantes sacudidas a mi alma que me obligan a conocerme y a ser mejor.

Como es natural, el personaje de Simón sigue siendo una figura impresionante. Sea como fuere, la cristiandad ha visto en ella una misión duradera. Cristo, por así decirlo, recorre la historia con su cruz, buscando manos como las de Vérónica y las de Simón dispuestas a acarrear pesadas cruces.

*Los soldados maltratan a Jesús hasta extremos inimaginables. Descargan sobre ese hombre todo el odio, toda la bestialidad humana, las mayores atrocidades que los seres humanos son capaces de hacerse unos a otros.*

Jesús es un ejemplo paradigmático de las víctimas de la violencia. En el siglo XX hemos comprobado de nuevo lo imaginativa que es la crueldad humana; cómo denigra y destruye en sí misma el rostro

humano al destruirlo en el otro. Que el Hijo de Dios asumiera todo eso de manera ejemplar como «cordero de Dios», debe estremecernos por la crueldad humana, e invitarnos a reflexionar sobre nosotros mismos, sobre hasta qué punto, en nuestra calidad de espectadores cobardes o mudos, lo presenciamos o somos personalmente cómplices de ello. Por otra parte, ha de transformarnos y alegrarnos en Dios, porque se puso de parte de los inocentes y de los que sufren, y también le gustaría vernos ahí a nosotros.

*Jesús es escarnecido hasta en la cruz. Los soldados le dan vino mezclado con hiel. En la cruz han clavado una tabla con una inscripción: «Jesús de Nazaret, rey de los judíos (INRI)». Los sumos sacerdotes y los escribas le gritan: «Tú, que destruyes el templo y lo levantas en tres días, ¡sálvate a ti mismo si eres Hijo de Dios y baja de la cruz!». Pero Jesús no baja de la cruz. Guarda silencio. Ni siquiera cuando desde la hora sexta a la novena sobrevienen las tinieblas. Alrededor de la hora nona, exclama: «Elí, Elí, lemásabactani». Una frase muy singular, pues significa: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?".*

Respecto a la bebida que ofrecen a Jesús, los evangelistas nos ofrecen dos versiones. Mateo dice que al comienzo de la crucifixión dan a Jesús vino mezclado con hiel, quizá como una especie de bebida anestésica. Jesús lo rechaza —quiere resistir el dolor con los sentidos despiertos—. Marcos, Lucas y Juan, con gran detalle, afirman que, al final de la pasión, ofrecen a Jesús vinagre. Evidentemente estos evangelistas recuerdan el salmo: «Veneno me han dado por comida y en mi sed me han abrevado con vinagre» (Salmos 69: 22). También resuenan otros pasajes proféticos: «He plantado una viña y me ha dado vinagre»…, una queja que también atañe siempre a la cristiandad.

A continuación, oímos las burlas que todos dirigen contra Jesús. Uno recuerda el Libro de la Sabiduría del Antiguo Testamento, en el que se dice: «Los impíos se burlarán de los justos». Ellos le entregarán a la muerte y dirán: «Demuestra ahora si eres Dios o

no». Es su forma de hacer el experimento. Y es el momento del triunfo, el momento en el que los fariseos, que quizás antes aún sentían remordimientos de conciencia, se ven confirmados y revisten su rechazo de burla. Ellos se alían entonces con la banalidad del mal, representada por los soldados.

Los evangelios nos transmiten en total siete palabras de Jesús en la cruz. Las que usted ha citado ocupan de hecho una posición clave. Es el verso inicial del Salmo 21, el gran salmo de dolor de Israel, en el que Israel, continuamente pisoteado y privado de poder a lo largo de la historia, grita: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Al comenzar Jesús la plegaria con el Salmo 21, se identifica con el dolor de Israel y toma sobre sí el destino de dicho pueblo.

Pero no debemos olvidar que también es una oración. En el grito de pesar reconoce a Dios. Jesús muere rezando, cumpliendo el primer mandamiento de adorar a Dios, y sólo a Él. El salmo termina con una gran declaración de confianza y una profecía sobre la eucaristía, en concreto con las siguientes palabras: «Los pobres comerán y quedarán hartos». La cruz sacia a los pobres, es el nuevo maná.

*En el momento de la muerte la cortina del templo se rasga en dos de arriba abajo. La tierra comienza a temblar, las rocas se parten y se dice que hasta los sepulcros se abren. A lo largo de los siglos, los artistas han intentado plasmar esta escena. Un cuadro sobre todo me viene a la memoria: en él, el martirizado apoya en el hombro la cabeza, ligeramente ladeada, y mira al espectador. Tiene la corona de espinas incrustada en el cráneo. Jesús sangra. Las lágrimas corren por su cara. Al mismo tiempo su rostro delgado, y todavía incólume a pesar del martirio, revela una expresión de paz. El torturado, que tiene todos los motivos para quejarse, sonríe al espectador. No hay ni rastro de reproche en él, Cristo parece liberado y completamente relajado. Y cuanto más lo observamos, paradójicamente con más claridad surge, junto a la pena, la imagen del consuelo.*

Los auténticos y grandes cuadros de la crucifixión han surgido de una identificación íntima, de una meditación, de una unión en la oración con Cristo crucificado. Representan la sed, la penuria, la tortura atroz y el dolor, pero también plasman la paz que desprenden sus últimas palabras: «En tus manos encomiendo mi espíritu. Todo se ha cumplido».

Jesús inclinó la cabeza y expiró. Entregó su espíritu al Padre, de forma que precisamente en esas últimas palabras resplandece la paz del crucificado. Los cuadros de la crucifixión jamás pueden limitarse a plasmar la crueldad, o no representarían el misterio de Cristo. Si se limitan a mostrar el escarnio del hombre, se convierten asimismo en escarnio.

## Sobre la resurrección

*En el plazo de veinticuatro horas, la resurrección se consideró un hecho en Jerusalén. Aquella mañana todos sus ciudadanos hervían de excitación. Dos días antes, un terremoto había estremecido el templo, después sobrevino una tempestad de arena de tres horas y otros temblores. Las mujeres fueron las primeras en contar que la tumba estaba vacía, pero la noticia se desdeñó tachándola de charlatanería. Por la noche, sin embargo, todas las dudas se habían disipado, al menos entre los apóstoles. Dos de ellos se habían encontrado a Jesús camino de Emaús y Él se había dado a conocer. Había comenzado la historia del cristianismo como credo.*

Es imposible precisar con qué rapidez se propagó lo sucedido por la ciudad de Jerusalén. Por la conclusión del Evangelio según san Mateo, sabemos que incluso después de la gran aparición final de Jesús en una montaña de Galilea —el crucificado ha resucitado y dice: «Se me ha dado todo el poder»—, algunos aún dudan. El mensaje de la resurrección va acompañado una y otra vez por la duda y es discutido, aunque sea un mensaje triunfal que ahuyenta la duda.

Cristo ha salido de este mundo y de su vida, pasando a una nueva forma de realidad que ya no está sometida a las leyes físicas. Ésta pertenece al mundo de Dios, desde el que se muestra a las personas y les abre el corazón para que le reconozcan y le toquen. A nosotros siempre nos invita a rozarle con Tomás, el «apóstol incrédulo», y a reconocer la presencia viva con la que siempre reaparece en la historia.

De hecho, la resurrección, con la que ha entrado algo nuevo en el mundo y a partir de la cual se forma la Iglesia, es la comunidad de los que creen en Cristo, del nuevo pueblo de Dios.

*La cruz, la señal más sagrada del universo, según la definió Guardini, se ha convertido en el símbolo de los cristianos. La cruz con un hombre martirizado: un símbolo que provoca escándalo. Ya Pablo tuvo que advertir: No vaciéis la cruz, no la convirtáis en línea, en horizontal, no hagáis del más de Dios el menos del mundo.*

*De hecho, es una historia sin parangón. Justo esa cruz en la que no sólo terminaría el mensaje de Jesús, sino también Él mismo, su carne y su sangre, se convirtió en símbolo de la salvación, en un símbolo no de muerte, sino de vida. «La madera de la verdadera vida», cantaba Andrés de Jerusalén. Qué paradoja: la salvación por la cruz.*

Las representaciones primitivas de la cruz presentan al crucificado al mismo tiempo como resucitado, como rey. Lo plasman con los ojos abiertos para poner de manifiesto que la divinidad no ha muerto, que sigue viva y vivifica. Así, la cruz, de ser la marca infamante de la ejecución romana, pasa a ser la señal del triunfo del Hijo del Hombre, señal que no sólo se nos aparecerá al final de los días, sino también ahora, cuando Él se acerca a nosotros como vencedor y nos lleva. Con Él partimos hacia el Dios vivo; en el que sufre se hace visible el consuelo del amor divino, que es más poderoso.

La cruz, pues, se ha convertido realmente en símbolo de redención, es el símbolo de Jesucristo, su abreviatura, mediante la cual nos

unimos emblemáticamente con Él.

*Para sus seguidores de Jerusalén debió de suponer una conmoción: el Mesías, que devolvía la vista a los ciegos y resucitaba a los muertos, de pronto permitía que los esbirros del poder lo humillasen, ofendiesen y clavasen en la cruz. Algo absolutamente inexplicable: ¿por qué Dios tuvo que sufrir y morir para salvar a su propia criatura?*

El misterio de Dios es que no entra en el mundo para establecer el orden social justo mediante el poder. Ha bajado para sufrir con nosotros y por nosotros.

En última instancia, jamás acertaremos a comprender del todo este misterio. Pese a todo, es lo más positivo que se nos ha dicho sobre Dios: Dios no reina simplemente gracias al poder. Dios ejerce su poder de forma diferente a los mandatarios humanos. Su poder consiste en compartir el amor y el sufrimiento, y el verdadero rostro de Dios aparece precisamente en el sufrimiento. Dios comparte en el sufrimiento la injusticia del mundo, de forma que en las horas sombrías podemos sabernos lo más cerca posible de Él.

Dios se empequeñece para que podamos tocarle. Para que nosotros, los seres humanos, resistamos al principio opuesto, el principio del orgullo y del endiosamiento. Viene a conmover nuestro corazón.

## Tercera parte. Sobre la Iglesia

*Señor cardenal, Jesucristo prometió a sus apóstoles y a sus sucesores que siempre les recordaría su doctrina y que también se la diría a cada individuo. ¿La percibe usted?*

Esto no hay que entenderlo de modo mecánico, como si pudiera pregonarse con un ordenador, por ejemplo. Es una promesa que afecta a la Iglesia como conjunto.

*Jesús dijo literalmente: «El Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará y os recordará todo lo que os he dicho».*

Quiso decir que no dejaría sola a la Iglesia en su caminar. Que no la abandonaría. Que renovaría y profundizaría su memoria de forma que aprendiera a comprender lo no entendido al principio y a penetrar en lo más hondo de las palabras. Pero esto no significa que el individuo pueda en todo momento reivindicar ese recuerdo, ni que a la Iglesia le caiga del cielo. Ésta necesita la oración viva y el recuerdo a través del que le habla el espíritu. Yo diría que, en cierto modo, percibo esa ayuda.

*A muchos hombres y mujeres geniales de la Iglesia les ha sido dado comprender amplios contextos y transmitir esos conocimientos complejos para que las masas logren entenderlos.*

Creo que gracias a la vida dentro de la Iglesia y a la comunión en la fe llegamos a ser partícipes de la inspiración que contiene esa familia. La Iglesia puede abrir horizontes y profundizar lo que el individuo, por sí solo, sería incapaz de comprender. Como es natural, existen, además, personas especialmente agraciadas, que llamamos santos, los cuales, por su íntima cercanía a Dios, ahondan más en ese recuerdo y nos lo devuelven revitalizado.

*¿Es amor lo que tanto le une a la Iglesia?*

Se podría expresar así. La Iglesia es mi casa, mi gran familia, y en ese sentido estoy unido a ella por el amor, igual que uno está unido a una familia.

*La Iglesia no es un producto histórico fortuito, un capricho de la historia, al menos desde su punto de vista. Los que no pertenecen a ella, por el contrario, suelen considerarla una organización con poder y propiedades, parecida a una empresa, sólo que sus directores de departamento van por ahí con traje talar. El papa León el Grande dijo una vez que, para comprender un poco a esta Iglesia, para entenderla aunque sólo fuera de lejos, había que deshacerse antes de la «oscuridad de los pensamientos terrenales y del humo de la sabiduría mundana».*

Bueno, se puede vivir la Iglesia en planos muy diferentes. Podemos considerarla de forma puramente institucional, como una de las instituciones existentes en el mundo, o contemplarla desde una óptica puramente sociológica. Desde luego, si sólo la analizamos desde el punto de vista institucional, siempre nos quedaremos en la superficie.

Creo que una de las tentaciones de esta sociedad nuestra, muy activa y racional, es hacer accesible la Iglesia mediante comisiones, gremios y deliberaciones. Se la querría hacer más manejable y más práctica, convertirla en cierto modo en una obra humana, en la que algunas mayorías acabasen decidiendo lo que en realidad hay que creer o no, o cosas por el estilo. Pero de este modo se alejaría cada vez más de sí misma y ya no alcanzaría el núcleo de lo viviente, y mucho menos lo divino.

En mi opinión, para entender bien a la Iglesia hemos de contemplarla sobre todo a partir de la liturgia. Ahí es donde es más ella misma, donde es continuamente tocada y renovada por el Señor. Porque en la liturgia tenemos que vivirla a partir de la Sagrada Escritura, de los sacramentos, de las grandes oraciones de la cristiandad. Y precisamente así se puede, como dice León el Grande, limpiar poco a poco el humo que hace el aire irrespirable y quitarnos los granos de arena de los ojos para ver mejor.

Entonces comprenderemos que la Iglesia es mucho más profunda. Que forma parte de ella la comunidad de los santos, la comunidad de los que nos han precedido, incluyendo a los santos desconocidos y sencillos. Que vive en el interior de numerosas personas creyentes que están íntimamente unidas a Cristo, y, sobre todo, que hunde sus raíces en el mismo Cristo. Cristo es la fuerza constante que vivifica esa vid y la hace fructificar. En este sentido, la autenticidad de la Iglesia trasciende con creces lo que se puede recoger mediante estadísticas o ejecutar mediante resoluciones. Es un organismo cuyo ciclo vital procede del mismo Cristo.

# 15. Sobre el Espíritu.

## Cómo empezó todo

*«Bienaventurado seas, Simón, hijo de Jonás», dijo Jesús al hombre cuyo nombre está inscrito en la Iglesia para siempre, «tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y los poderes del infierno no prevalecerán contra ella.» Estas palabras fueron pronunciadas al principio de una historia que ha alcanzado un éxito sin parangón. ¿Puede decirse que el propio Cristo creó la Iglesia con este postulado?*

La pregunta de si Jesús quiso realmente la Iglesia ha desatado grandes controversias. Muchos dicen que no, que sólo quería el reino de Dios, o cualquier otra cosa, pero desde luego la Iglesia, no. Sin embargo, esto supone ciertamente olvidar, no sólo la pertenencia de Jesús a la historia de la salvación del pueblo judío, sino también su propósito de renovar dicho pueblo, de renovar incluso la historia de la salvación en su conjunto, profundizándola y ampliándola, creando así lo que conocemos por Iglesia.

En la vida de Jesús hay multitud de actos fundadores de la Iglesia. Comienza con la elección de los doce. Antes los hemos denominado los doce patriarcas simbólicos del nuevo Israel. Prosigue con las palabras que Él les transmite y, sobre todo, con la última cena, que les encomienda y regala como núcleo de su nueva vida. Se

profundiza con la orden de bautizar, de evangelizar y otras cosas más. Y uno de todo ese conjunto de actos es la designación de Pedro para que sea la piedra de la Iglesia, el primero de los doce.

*Tras su muerte, Jesús se les aparece a los apóstoles en Jerusalén. Sobre esto el Evangelio según san Juan nos dice lo siguiente: «La paz sea con vosotros. Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros». Y tras pronunciar estas palabras, sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid al Espíritu Santo». Seguro que ni uno solo de los entonces presentes se imaginó ni por lo más remoto lo que acababa de comenzar.*

Es una escena impresionante que concreta la misión de los doce tras la resurrección. Los apóstoles se convierten en portadores del Espíritu Santo, que prosigue en ellos la misión del propio Jesucristo. De hecho, en ese momento nadie podía imaginar en qué llegaría a convertirse algún día. La mayoría pensaba que el fin del mundo era inminente. Estaban convencidos de que el tiempo se había cumplido y a la historia le quedaba poco camino que recorrer. A los apóstoles les bastaba con saber que ahora llevaban dentro al espíritu de Cristo y tenían que difundir fuera de las fronteras de Israel esa paz que Él les había traído, esas novedades que les había enseñado.

*Tras la resurrección, ocurrió una historia curiosa. Sucedió una noche, cuando Pedro y Juan y algunos otros habían ido a pescar al lago Tiberíades. Los ánimos no debían de ser buenos porque las redes quedaron vacías. Cuando, al amanecer, llegan a la orilla, se encuentran a Jesús. Los discípulos no le reconocen, a pesar de que Él les habla como a buenos compañeros. El maestro dice literalmente: «Muchachos, ¿no tenéis algo de pescado?». Y les aconseja: «Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis». Por alguna razón siguen el consejo y muy pronto la red está tan repleta que nadie logra sacarla del agua. «Es el Señor», comprende Juan. Pedro se tira al agua, nada hasta la orilla, los discípulos le siguen con la barquita. Habían pescado 153 peces grandes sin que la red se rompiera.*

Esta historia encierra un simbolismo tan rico que nos impide analizarlo aquí en detalle. Es la pesca milagrosa. Los hombres habían trabajado en vano toda la noche y como pescadores expertos que eran, les resultaba impensable pescar cuando ya se había hecho de día. No obstante, enviados por Jesús, obedecen su palabra y vuelven a salir, y entonces se les concede ese don abundantísimo.

Los eruditos no han logrado desentrañar todavía el significado exacto de la cifra r53, que Juan consigna con tanto cuidado. Algunos quisieron ver en dicho número la cifra de Pedro. Sea como fuere, es el símbolo de la abundancia. Una promesa que trasciende el momento. Demuestra lo poco capaz que es el esfuerzo humano para sacar del mar de este mundo los peces y convertirlos en personas vivas para Dios. Pero, al mismo tiempo, promete que siempre sucederá lo inverosímil, que la Iglesia siempre podrá ser sacada del océano de lo efímero con la red de Cristo, y que reunirá gran cantidad de personas en esa red de Pedro, el pescador.

*La escena continúa. En un fuego preparan la comida, comen juntos pescado y pan, y de pronto Jesús se dirige a Simón Pedro. «Simón», dice, «hijo de Jonás, ¿me amas más que éstos?» Pedro, desconcertado, se limita a responder: «Sí, Señor. Tú sabes que te quiero». Una vez, y otra, hasta tres veces, le pregunta Jesús lo mismo a su primer apóstol, y siempre recibe la misma respuesta: «Sí, Señor. Tú sabes que te quiero». Al final, Pedro lo dice incluso un poco enojado: «Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te quiero». Tras este preámbulo, Jesús hace un extraño encargo en tres frases también: «Apacienta mis corderos», y de nuevo: «Apacienta mis ovejas», y al final: «Apacienta mis ovejas». ¿Qué quiere decir exactamente?*

Los apóstoles pescan peces gracias a Él, pero es Él quien les da de comer. Es decir, que al final el esfuerzo humano es superado por el don que procede del propio Cristo. Y finalmente hallamos aquí otra institución sucesora. La primera declaración sobre Pedro, de la que ya hemos hablado antes, se produce tras haber amainado el éxito

en Galilea, cuando comienza a hacerse la soledad en torno a Jesús. Algunos discuten que la frase sobre la piedra fuese pronunciada por el Jesús terrenal, y la atribuyen a la tradición posterior a la resurrección. Pero los evangelios la sitúan conscientemente en un punto de inflexión en la vida terrenal de Jesús; tan vinculada está a ese contexto, que es imposible desgajarla de él.

Durante la última cena hace a Pedro una nueva promesa: «Cuando te hayas convertido, fortalece a tus hermanos». Le encarga que sea el que los fortalezca en su fe. Es importante consignar que todos estos testimonios sobre Pedro recorren los distintos niveles de los escritos del Nuevo Testamento. Primero los sinópticos, después el de Juan; sin embargo, también en la escritura paulínica hallamos el primado de Pedro, de forma que los distintos ámbitos de la tradición reflejan siempre este encargo específico a Pedro.

Juan nos transmite aquí, en el capítulo 21, un rito sucesorio. Pedro tiene que asumir el cuidado del rebaño de Jesús. Y el Señor a continuación, en una profecía sobre el martirio, le dice que es un servicio que sólo está basado en el amor a Cristo y, por tanto, sólo puede cumplirse si se está dispuesto a recorrer el camino del martirio. Así pues, esta amplia teología sobre Pedro del Nuevo Testamento recoge de maravilla para los católicos cristianos el encargo específico en sus múltiples facetas, y constituye un legado para la Iglesia de todos los tiempos.

*Jesús resucitado ordena a sus discípulos que no se marchen de Jerusalén mientras no haya bajado el Espíritu Santo, la «fuerza de lo alto». Al mismo tiempo hace un misterioso presagio: «Juan bautizó con agua», dice él, «pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días». ¿Qué significa esto?*

Jesús les anuncia el don del Espíritu, que vendrá por primera vez en la fiesta de Pentecostés. San Lucas nos lo describe en los Hechos de los Apóstoles. Relata cómo durante el rezo de los ciento veinte, que están reunidos con los doce y con María, se produce el don del Espíritu Santo. Lucas, que compuso toda su obra con sumo cuidado, nos remite a la concepción de Jesús, cuando el Espíritu

Santo bajó y de ese modo fue concebido el hombre Jesús en la tierra. Ahora, el Espíritu Santo regresa de nuevo, alumbrando la Iglesia, el «cuerpo de Cristo», al tiempo de la historia. Esto sucede bajo los signos de la tempestad y del fuego —y sobre todo del milagro del don de lenguas—, con los que la Iglesia se anuncia por anticipado en todas las lenguas. Es la imagen opuesta a Babel. Es la otra, la nueva sociedad, la que ahora construye el Señor mediante la fuerza del Espíritu Santo, mediante esa llama divina, a partir del corazón de las personas.

*¿Pero se puede imaginar realmente la escena cayendo llamas y lenguas de fuego del cielo?*

Que cada cual decida cómo prefiere imaginársela. Los Padres, y especialmente la teología oriental, han interpretado el simbolismo con gran perspicacia. Cuando el Espíritu se representa como lenguas, como llamas, eso muestra que se queda quieto en cada individuo. Son imágenes esenciales que simbolizan lo imperecedero, el misterio del Espíritu, el nuevo nacimiento de la Iglesia, y con el milagro del don de lenguas la denominada catolicidad de la Iglesia.

## Sobre la esencia de la Iglesia

*Detengámonos en este nuevo nacimiento. ¿Cómo se concibe la Iglesia? ¿Cómo debe ser? Su esencia se define siempre como católica y apostólica. ¿Qué significa eso?*

Apostólica significa vinculación transversal de la Iglesia a través de los tiempos. En primer lugar, está unida al origen histórico en los once hombres que escogió Jesús (pues quedaron once, más Matías, que fue elegido a suertes). No es una mitología, una ideología inventada, sino que está realmente anclada en el Jesucristo histórico y puede levantarse una y otra vez desde este origen apostólico. Al mismo tiempo, esto no expresa únicamente fidelidad al testimonio, a la fe de los apóstoles, sino también _el elemento sacramental. Por lo tanto, es imposible imaginar la Iglesia

sin una firme unión al origen, sin una constante continuidad con él. El sacramento de las órdenes sacerdotales manifiesta esa vinculación a lo que no hemos inventado y remite al mismo tiempo al Espíritu Santo como garante de la continuidad.

*¿Y católica?*

El vocablo traducido significa: 'que abarca el conjunto', implica referencia al todo. Expresa que la Iglesia pertenece a todo el mundo, a todos los tiempos y culturas. Esto es esencial. Porque la Iglesia jamás puede limitarse a ser una Iglesia nacional. Su finalidad es traspasar las fronteras e impedir la existencia de Babilonia. La Iglesia existe para impedir que la confusión de la confrontación domine a la humanidad. Su cometido es conducir a Dios toda la riqueza del ser humano en todas las lenguas, y de ese modo convertirse en la fuerza de reconciliación de la humanidad.

*Existe un pensamiento católico muy especial. Es una determinada forma de contemplar los sucesos, las personas y todo el acontecer en el escenario de este mundo. ¿Se puede definir esta idea de algún modo?*

Es difícil. Aunque lo católico se alimenta de la totalidad de la historia creyente, en la Iglesia de Occidente, sobre todo, ha desplegado su forma específica. En este sentido, algunas cosas de lo que hoy denominamos modo de pensar católico no son supratemporales ni inmutables. Pueden experimentar también cambios, profundizaciones y renovaciones con la entrada de nuevos pueblos y la llegada de nuevos tiempos.

*La fe protestante adopta, en mi opinión, más bien la dura posición frontal del «una cosa u otra»; entre los católicos, por el contrario, domina un blando «no sólo, sino también»; la vinculación es importante. Así que se trata siempre de Escritura y tradición, de autoridad y libertad, de fe y obras. ¿Cuál es la diferencia específica entre el catolicismo y el protestantismo?*

Creo que no es fácil contestar a esta pregunta, y desde luego no existe una respuesta unívoca. Pese a que la determinación de la disyuntiva en el «una cosa u otra» está muy arraigada en el protestantismo, pues el pensamiento luterano resalta sobremanera el SolusChristus — "Cristo sólo"—, para los católicos ha sido siempre más característico el intento de lograr síntesis. Sin embargo, se deberían evitar formulaciones demasiado esquemáticas de la diferencia, sobre todo porque dentro del protestantismo existe asimismo una gran diversidad de formaciones, y porque en definitiva también la Iglesia católica conoce esa riqueza de formas —y además no ha agotado en absoluto sus posibilidades históricas.

Desde luego, la Iglesia católica ha rechazado siempre determinadas fórmulas excluyentes —por ejemplo, que solamente cuenta la Escritura—. La Iglesia católica cree que la Escritura y la tradición viva confluyen porque la tradición es el sujeto que sustenta la Escritura, y la Iglesia la que la explica. Otro punto es que acepta el sola fides,pero con limitaciones. Y concretamente en el sentido de que, en principio, la fe es la única puerta por la que entra en nosotros la gracia, pero después esa fe, como dice la Epístola a los Gálatas, actúa a través del amor. La fuerza de justificación de la vida cristiana consiste, pues, en la fusión de fe y amor. Es decir, que también aquí hay que traspasar el sola.

Con otras palabras: esta tendencia aperturista que rechaza los exclusivismos —cuya envergadura no se puede ignorar— por unilaterales, constituye uno de los rasgos esenciales de la diferencia.

## Sobre el centro de la Iglesia

*Si lo he entendido bien, el centro de la Iglesia no es el Vaticano o el Papa, sino una mujer. El redescubrimiento de María como «arquetipo de la Iglesia» es uno de los logros más importantes de la teología del siglo XX. Fue sobre todo el poeta Paul Claudel quien*

*enseñó a contemplar de una forma nueva a este personaje, sacando con ello el culto a María de una cierta marginalidad religiosa.*

*Claudel contó más tarde que su visión estuvo estrechamente ligada a una experiencia de conversión, acaecida en la víspera de Navidad del año 1886 en París. Sucedió que él había acudido a esa misa en Notre Dame más bien por aburrimiento, pero de repente, durante el Magnificat —el canto de alabanza a María—, algo irrumpió con fuerza en su interior. Algo que le hizo reconocer que todo lo que se dice de María puede decirse de la Iglesia. Y al revés, que la Iglesia ve en María su arquetipo perfecto. En María se concreta la naturaleza de la Iglesia, pensaba él, ya que en ella es visible el principio católico de la importancia de la cooperación humana en la redención. «La madre de Dios», dice Claudel, «es para mí una y la misma cosa que la santa Iglesia; nunca he aprendido a diferenciar a ambas.»*

La identificación de la Iglesia con una mujer se remonta hasta muy atrás del Antiguo Testamento, cuando Israel se considera una novia que desea confiarse y desposar a Dios en amor eterno. Esto lo ha retomado la Iglesia, que trasciende el Antiguo Testamento. Ya Pablo habla de nuestra madre, la Jerusalén celestial. Él extrae así de la tradición judía la imagen de la Iglesia maternal, de esa ciudad maternal que nos alumbra, dándonos la vida y la libertad. Y así los Padres tomaron esa idea, que también aparece en el Apocalipsis —la mujer vestida con el sol—, representando de ese modo el carácter sagrado de la Iglesia. A pesar de que casi nunca pensaban en María, en el fondo allí está ya explicada también toda la mariología.

Dicho con otras palabras: en María se concreta lo que es la Iglesia. Y el significado teológico de María se representa en la Iglesia. Ambas se transforman, como quien dice, una en otra: María es la Iglesia en persona, y María como persona anticipa la Iglesia en su totalidad. En este sentido, Claudel experimentó realmente de nuevo y de forma instintiva en esa experiencia de conversión la forma primitiva y la inseparabilidad de mariología y eclesiología.

En nuestro siglo, Hugo Rahner, hermano de Karl Rahner, que fue un gran investigador de los Padres, expuso maravillosamente todos los textos de los Padres y mostró que cuando éstos hablan de la mujer Iglesia, aparece en cierto modo María, superando con ello una mariología estrecha. Otros han seguido investigando dicha temática. El Concilio Vaticano II lo recogió en su unión de mariología y eclesiología.

Pienso que este redescubrimiento de la transicionalidad de María e Iglesia, de la personalidad de la Iglesia en María y de la universalidad de lo mariano en la Iglesia, es uno de los redescubrimientos más importantes de la teología del siglo XX.

*«Quien observe con atención la historia de la Iglesia católica», señaló un Papa, «verá enseguida cómo en todos los asuntos importantes de la cristiandad se manifiesta de manera visible la protección de la virginal madre de Dios. Siempre que se extendía por todas partes el error para atacar el entramado maravillosamente y confundir al mundo católico, nuestros padres, llenos de confianza, se volvían a ella, que aniquilaba sola todos los errores en el mundo entero; y la victoria que conquistaba luchando la Santísima Virgen preparaba el regreso de tiempos mejores.» En cierto modo suena fantástico.*

Quizá demasiado poético. Aquí se utilizan formas antiguas —María, la vencedora de todas la herejías—, procedentes de la época de las disputas cristológicas. Por aquel entonces, la mirada a María ayudó a salvar por una parte la humanidad de Jesús, pero también, en la lucha sobre la dignidad de María, su divinidad. En la disputa en torno a María, también la cristología percibió ese misterio de la unidad de Dios y hombre en Jesucristo. Aquí tiene su origen el calificativo de María como vencedora de todas las herejías, que en algunas épocas se ha convertido en una consigna de lucha. Yo creo que nosotros preferimos ver a María como consoladora de la cristiandad, como el refugio, y naturalmente como aquella a través de la cual Cristo siempre se vuelve verdaderamente accesible. Ella no le quita el cetro o aleja de Él la piedad. Al contrario, posibilita que

los seres humanos puedan comprender a partir de ella el gran misterio de Cristo y que este Dios también se les vuelva cercano.

## Sobre la misión de la Iglesia

*La misión de la Iglesia es muy exigente y casi sobrenatural. Acaso ni siquiera quepa describirla del todo. Pablo denominó una vez a la Iglesia, en una frase altisonante, pilar y fundamento de la verdad. Por un lado, es la maestra de la fe nombrada por Dios y, por otro, también ha de vigilar para que no se pierda ninguna de las verdades de la fe, ni se deslicen errores en esa doctrina. La Iglesia como severa guardiana del Grial, ¿lo es?*

Usted cita aquí las pastorales cuya autoría gran parte de los modernos exégetas no atribuyen a san Pablo, pero no es preciso que nos ocupemos de esto ahora. Sea como fuere, esas cartas siguen la tradición paulina; y continúan el pensamiento paulino al menos en la escuela de Pablo. Las grandes epístolas de Pablo ponen de manifiesto que la Iglesia es el sostén vivo de la verdad cristiana. A ella le compete conservar esa verdad, ser el pilar sobre el que puede alzarse y desarrollarla de manera viva, transmitirla, para que siga siendo accesible y comprensible, para que se difunda. También hemos oído que el Espíritu la introduce en la verdad, de forma que la lealtad y el progreso confluyen.

*Cosa que se discute.*

Frente a eso, Lutero oponía que el magisterio eclesiástico era innecesario, que con la propia Escritura bastaba. El magisterio, en opinión de Lutero, es una arrogancia, la verdadera comprensión se da al que lee correctamente la Biblia, que es comprensible por sí misma. Hoy comprendemos cada vez con mayor claridad que un libro a secas está siempre expuesto a ambigüedades. Pertenece necesariamente al contexto vital de la Iglesia, en el que también está viva la palabra. En ese sentido necesitamos una instancia de exégesis autorizada que, ciertamente, tiene que saber que no está

por encima de la palabra de Dios, sino por debajo de ella, a su servicio, y que tiene que medirse por ella.

Dicho sea de paso, aquí ya se ha puesto en marcha la reconciliación ecuménica. En efecto, por una parte la autoridad decisiva de la Escritura también resalta con toda claridad en la Iglesia católica; por otra, la inclusión de la palabra en la autoridad docente viva de la Iglesia como intérprete de la palabra también 1 tienen presente hoy los cristianos evangélicos. De estos conocimientos se ha extraído con el correr del tiempo la siguiente conclusión: si la interpretación de la Iglesia es vinculante, también se le tiene que haber dado el sostén, la promesa, de que su interpretación responde al espíritu de Dios, que la guía. De aquí surgió, finalmente, la doctrina de la infalibilidad.

*Que evidentemente precisa una aclaración.*

Como es natural, esta doctrina ha de ser comprendida con gran exactitud y sin salirse de sus límites para no abusar de ella ni malinterpretarla. No significa que cada palabra que pronuncien las autoridades eclesiásticas o el Papa sea infalible. Pero sí significa que cuando la Iglesia, en las grandes pugnas espirituales de la historia, tras los rezos y luchas, afirma: «Ésta es la explicación», trazando con ello una frontera, también se asegura en ese punto que no conduce a las personas al error. Que ella no se convierte en instrumento de destrucción de la palabra de Dios, sino que sigue siendo la madre, el sujeto en el que la palabra vive y se expresa y explica correctamente. Pero esto está, como ya se ha dicho, sujeto a condiciones. Para todos los que tienen responsabilidades en la Iglesia, significa que ellos mismos tienen que someterse con gran responsabilidad a esas condiciones. No pueden imponer a la Iglesia sus propias opiniones como doctrina, sino que tienen que ponerse al servicio de la gran comunidad de la fe y convertirse en oyentes de la palabra de Dios. Tienen que dejarse dirigir y purificar por Él, para conseguir hacerlo bien.

*También forma parte evidente de la misión de la Iglesia el espíritu de la contradicción y la profesión de fe. Gracias a él, la Iglesia tiene*

*algo de rebelde y radical e inadaptado. Si no me equivoco, la Iglesia también se opone siempre a la dictadura de la moda. Al menos el Papa ha definido como su tarea más importante oponer al mundo su contradicitur apostólico: «Se contradice», proclama éste. Oposición al poder de lo fáctico, a los excesos del materialismo y a la locura de un mundo inmoral.*

La tendencia a la oposición y a la resistencia es indudablemente misión de la Iglesia. Ya hemos visto que en la persona siempre existe la tendencia a oponerse a la palabra que se le ha transmitido, a intentar ponérselo todo más cómodo, a decidir sola lo que es válido para ella, formulándose sus ideologías, desarrollando un poder de las modas en las que las personas organizan su modelo de vida.

Volvamos de nuevo a la profecía de Simeón. En referencia a Cristo dijo que éste sería la señal que suscitaría oposición. Y recordemos la palabra del propio Jesús: «No he venido a traer la paz, sino la espada». Vemos aquí que la Iglesia tiene esa gran misión esencial de oponerse a las modas, al poder de lo fáctico, a la dictadura de las ideologías. Precisamente también en el siglo pasado tuvo que alzar su oposición a la vista de las grandes dictaduras. Y hoy sufrimos porque se opuso demasiado poco, porque no gritó su contradicitur al mundo con suficiente dramatismo y potencia. Gracias a Dios, cuando la autoridad se debilita por consideraciones diplomáticas, siempre están los mártires que protestan, por así decirlo, con su propia carne.

Pero esa oposición no puede surgir simplemente de un gusto principal por la protesta. Ni siquiera como reacción o por incapacidad frente a la época y la organización del futuro. Tiene que seguir distinguiéndose la apertura a lo bueno de todos los periodos, a lo nuevo que se abre en ellos —que también posibilita siempre dimensiones completamente nuevas de la palabra de Dios—. Pero al mismo tiempo la fe no puede difuminarse en la discrecionalidad, perder sus perfiles. Tiene que luchar contra aquello que se opone a Dios, hasta e martirio.

*Que la fe se oponga con tanta frecuencia al espíritu de la época, es una cosa. Pero mucho más todavía se opone el espíritu de la época a la fe; y esto ni siquiera es tan nuevo. Guardini escribió: «Quien viva con la Iglesia sentirá al principio un cierto enfado, impaciente de que ella lo sitúe una y otra vez en oposición a lo que quieren los demás». El creyente incluso se sentirá un retrógrado frente a la opinión dominante, que en principio se considera siempre lo más moderno. Guardini pensaba: «Pero cuando se le cae la venda de los ojos, se da cuenta de cómo la Iglesia libera a los que viven con ella de la fascinación del poder temporal y los sitúa dentro de lo duradero. Es curioso, nadie es más escéptico e íntimamente independiente contra "lo que dicen todos", que el que vive de verdad con la Iglesia».*

Sí, esto trasluce también rasgos autobiográficos. Guardini estudió en una época en la que la herencia liberal estaba muy viva en la teología católica. Uno de sus maestros en Tubinga, llamado Koch, estaba muy influenciado por ella. Como es natural, también Guardini, como joven que era, estaba de parte de ese profesor. Está claro que los estudiantes se solidarizaban con un profesor que proclamaba lo nuevo con más libertad y osadía, liberándolos de las ataduras de la tradición y cruzando de ese modo las espadas con Roma.

Pero en el curso de su carrera, en el que le acometieron grandes dudas de fe, Guardini vio finalmente en la liturgia a la auténtica Iglesia. Y sin renunciar a su especial afecto por ese profesor, como él mismo reconoce, elaboró una posición antiliberal, porque consideró que la Iglesia es, en el fondo, el único poder realmente crítico de la historia. Y que caminar con ella, entrar en ella, confiarse a su fe —supuestamente actos de infantilismo y dependencia— constituyen en realidad la mayor independencia del espíritu de la época y suponen una valentía mayor que la que podría encarnar cualquier otra posición. Guardini es uno de los pioneros que tomaron la tendencia liberal en la teología. Durante un periodo que abarca más o menos de 1920 a 1960, despertaron un enorme gusto por la Iglesia, por co-pensar y co-creer en ella. En Guardini,

personalmente, esto procede de la experiencia de haberse quitado la venda de los ojos y comprobar de repente: «Pero si esto es completamente distinto». Esto no es dependencia infantil, esto es valentía y libertad para oponerse a las opiniones imperantes, que al mismo tiempo nos proporcionan una base firme que no se ha inventado la Iglesia.

*Ahí se abren paralelismos asombrosos…*

Sí

## Dios y la Iglesia

*No siempre es fácil encontrar en la Iglesia ese valor para oponerse. Muchas comunidades cristianas parecen cansadas. Con frecuencia falta el espíritu, el valor de pensar lo insólito más allá de las opiniones habituales y de los modernismos, de querer defender siquiera los fundamentos de la fe. A muchos de los cristianos imbuidos del espíritu de la época les encantaría formar parte de una empresa de servicios que se enterase de las necesidades de sus miembros por encuestas de opinión. Incluso a algunos obispos parece haberles abandonado el Espíritu Santo hace mucho tiempo.*

*¿No podría suceder también que alguna vez haya que decir: «Sí, el tiempo de la Iglesia ya ha pasado»? Y quién sabe, ¿por qué no iba a ser posible que Dios abandone a su Iglesia, que se canse de ella y se retire, al menos temporalmente?*

El cansancio de la Iglesia existe, y sin duda también el fenómeno de «cambiar el candelero de sitio» como dice el Apocalipsis. Recordemos el siglo XVI. Las monografías existentes al respecto revelan qué adaptable era la Iglesia establecida, qué débil la fe de los obispos. Y es que se habían convertido eh parte del sistema, en cualquier caso no estaban en condiciones de ser testigos vivientes de la fe, ni de arrostrar el martirio. Ellos observaron cómo se abría uno paso de la mejor manera posible y, en el mejor de los casos, intentaron evitar lo peor. Y mientras tanto la Iglesia casi se durmió, a punto estuvo de desaparecer.

Situaciones similares podrán repetirse siempre. Entonces el Espíritu Santo nos avergüenza enviando de repente la necesaria renovación de un sitio completamente distinto. Las fuerzas renovadoras de su tiempo surgieron entonces en Teresa de Ávila, en Juan de la Cruz, en Ignacio de Loyola, en Felipe Neri y en algunos otros. Su nuevo impulso sorprendió y asustó primero a la institución, pero, en última instancia, se reveló como el punto de partida de la auténtica renovación.

El cansancio de la Iglesia existe, desde luego. La Iglesia puede incluso cansarse en zonas culturales enteras y también caer. En las cartas a las siete Iglesias, que señalan ejemplarmente el futuro, el Apocalipsis advierte: «Tened cuidado, o apartaré el candelero de un empujón». De hecho, bajo las tormentas del islam, no sólo desapareció la floreciente Iglesia de Asia Menor, que fue en su día parte esencial de la Iglesia, sino también la del norte de África. Como es natural, allí también colaboró la violencia de los conquistadores, el aplastamiento de sectores enteros de la población; no pretendemos lanzar aquí denuncias simples contra una Iglesia cansada. Pero con todo, puede suceder.

La promesa de Cristo —«Ved, estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»— no significa tampoco que cada diócesis tenga la seguridad de que durará eternamente. Aunque sí que la Iglesia como tal será su ámbito vital, su organismo, su cuerpo, su cepa hasta el regreso del Señor.

*Quizá Dios nunca abandone del todo a la Iglesia, pero ¿no sería una idea valiente comenzar algo completamente nuevo? Entonces habría un Antiguo, un Medio y un Testamento completamente Nuevo. Ya se sabe que todas las cosas buenas son tres.*

Eso también lo pensó Joachim von Fiore en el siglo XII. Él creía que la historia tenía que corresponder en realidad al triple paso de la Trinidad. Desde la época del Padre, el Antiguo Testamento, que es la época especialmente severa de la ley, pasando por la época del Hijo, la época de la Iglesia, que ya está atenuada, hasta la época del Espíritu Santo con una Iglesia espiritual completamente nueva. La

Iglesia espiritual traería la reconciliación de Oriente y Occidente, la reconciliación de judíos y cristianos, la verdadera libertad de la ley. Esta teoría ha provocado enormes olas históricas. En principio, una parte del movimiento franciscano se adhirió a ella y sintió esa nueva Iglesia espiritual. La idea se transformó luego en lo secular y, con la denominación «Tercer Reich», llega hasta el nazismo.

Henri de Lubac escribió dos grandes volúmenes sobre las consecuencias de Joachim. Ahí muestra también cómo esa idea, a través de una parte del movimiento franciscano que se opuso al papado secularizado como la auténticamente santa nueva Iglesia espiritual, provocó enfrentamientos teológicos notables. Aquí desde luego también se evidenció que no existe ese triple paso de la historia. La historia entera es, sin excepción, la época de Dios uno y trino. La Iglesia, en cuanto tal, es la última palabra de Dios en la historia porque Cristo es la palabra definitiva. La Iglesia es capaz de ciertos progresos, pero no habrá algo diferente de ella en el futuro. A ella le está realmente prometido: «Yo estaré en vosotros, con esta Iglesia, hasta el fin del mundo». Todo lo demás sería obra de un aficionado, obra humana que se crea y se desvanece.

# 16. Sobre el carisma

## Sobre la Iglesia primitiva

*Un mesías apenas puede dejar a sus seguidores una hipoteca mayor que Jesús. Él se deja humillar, torturar y finalmente matar. Y nada sucede. Ningún comando de liberación lo arranca de las manos de sus torturadores, ni el supuesto Hijo de Dios baja de la cruz. Y tampoco todo el mundo cree la noticia de su resurrección. Ahora sus discípulos están en Jerusalén. Viven en parte de donativos. Aunque dicen que entre los primeros cristianos reinaba el espíritu del amor y de la fraternidad: «Todos eran un solo corazón y una sola alma. Entre ellos no había necesitados». ¿Cómo imaginarnos esa Iglesia primitiva? ¿Era una especie de comuna?*

La comparación con la comuna se ha utilizado en numerosas ocasiones. Es desacertada en la medida en que no se trata de una organización estatal obligatoria, sino de una comunidad que se forma a partir de la íntima libertad de la fe, de la misión encomendada a los apóstoles en Pentecostés.

La historia de los apóstoles nos describe cómo esa palabra penetra en el corazón de las personas, conmoviéndolas y transformándolas. Perciben que están en presencia de algo realmente nuevo, algo que esperamos; hemos de cambiar, convertirnos. Nos cuentan que en un solo día bautizaron a tres mil personas. Y así surge esa primera Iglesia primitiva que vive todavía del entusiasmo original del Espíritu Santo, del contacto directo con el día de Pentecostés.

Esas personas son una obra ejemplar —pero no aplicable en todas partes— de la solidaridad en la fe: no puede haber pobres, y ellos comparten entre sí un solo corazón y una sola alma. A lo largo de la historia, este modelo se ha convertido siempre en un acicate contra una Iglesia aburguesada, absorbida por las normas mundanas.

También el monacato surgió, entre otras fuentes, de esta reivindicación. San Agustín convirtió esa palabra de la comunidad basada en un solo corazón y en una sola alma en el núcleo de su regla. Con ello quiso al menos mantener viva la llama de la Iglesia primitiva en ese pequeño círculo, ejemplarmente situado en el centro de su diócesis. Como ya se ha apuntado, y esto se evidencia rápidamente en el crecimiento posterior de la Iglesia ya en época de los apóstoles, la Iglesia primitiva no es un modelo que pueda encasquetarse a todo el mundo, pero es y sigue siendo un acicate. En realidad, en la Iglesia no debería haber pobres. Entre los creyentes no debería haber nadie completamente abandonado a su suerte. Y esto constituye un reto que hoy nos afecta de manera muy concreta.

*¿Por qué los primeros cristianos, que eran judíos, eliminaron el ritual de la circuncisión?*

Ésa fue la gran batalla que tuvo que librar Pablo sobre todo. Al principio las personas reconocen en Jesucristo al Mesías de Israel. Ven en Él una nueva forma de vivir el judaísmo. Pero la pregunta de hasta qué punto sigue vigente la ley, sobre todo si una costumbre como la circuncisión, que se remontaba mucho más atrás que la ley mosaica, aún mantenía su vigencia, no se aclara de manera espontánea.

La transición a los paganos es paulatina. Ahí está el encuentro de san Pedro con el centurión romano Cornelio. Pedro reconoce en una visión que ya no existen los impuros, que la fe es la única fuerza purificadora y no, como se aceptaba hasta entonces, la descendencia de Abraham. Cuando finalmente, en Antioquía, llegan a la sinagoga gentiles que desean oír y seguir el mensaje de Cristo, se suscitan todos estos nuevos interrogantes: ¿tienen que abrazar el judaísmo ahora que se convierten en cristianos? ¿Deben ser circuncidados? Y desde entonces se impone la idea —puesta plenamente en práctica sobre todo por Pablo, a raíz de su especial encuentro con el resucitado— de que para pertenecer a Jesús no es preciso hacerse judío en sentido externo, sino en sentido íntimo, entrando en comunión con Cristo. La fuerza purificadora es el propio Cristo. Y la puerta de entrada en este nuevo pueblo de Dios, el bautismo. Más aún, quien está bautizado no necesita la circuncisión.

*Pablo no siempre es tan progresista como en la cuestión de la circuncisión. Por lo que se refiere a la posición de la mujer en la Iglesia, en su Primera Epístola a los Corintios exigió que ésta acudiera cubierta a los actos de culto, como «señal de que está sometida a una autoridad». No contento con esto, escribe: «Las mujeres deben callar en las asambleas; no les está permitido tomar la palabra. Antes bien: estén sumisas, según dice la ley. Si quieren aprender algo, que se lo pregunten a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea». Sin embargo, sería exagerado interpretar este inicio como hostilidad hacia la mujer. ¿Se impuso Pablo con ello en la Iglesia católica?*

Bueno, los escritos paulinos al respecto son muy heterogéneos. Por una parte, estos pasajes lógicamente irritan a las mujeres, cosa fácil de comprender. Existen tentativas de crítica textual para eliminar esto de la carta, lo que sin embargo constituye un disparate. Pero por otra parte las mujeres actuales también se remiten de manera muy especial a Pablo porque ven que ellas desempeñan un papel especial en las listas de salutación y mantienen una colaboración muy estrecha con él. San Pablo afirma que una se ha convertido en una madre para él. A otras las califica de «compañeras de yugo» que sirven con él al evangelio. En otro pasaje califica a una mujer de apóstol.

*Bueno…*

Vemos que análogamente a lo que sucede con Jesús, que también fue comprendido, acompañado y defendido por mujeres, éstas también juegan un papel muy importante en la misión de Pablo. En Filipos, por ejemplo, es Lidia, la vendedora de púrpura, la que casi le acosa para que viva en su casa con sus gentes, convirtiéndose así en el punto de partida de la misión. Así pues, Pablo en modo alguno es el «equivocado defensor de los derechos masculinos» que parece desprenderse del texto citado, sino que continúa plenamente las enseñanzas de Jesucristo.

Como es natural, también comprobamos que el mismo Pablo, que tan valientemente impone la irrupción en el mundo pagano desde la ley judía y, por tanto, la universalización de la Iglesia, es quien, en contra de la opinión de Pedro, impone la abolición de los preceptos sobre los alimentos, y es ese mismo Pablo el que juzga importantes determinadas costumbres y se niega a abandonarlas. Cada persona tiene su faceta conservadora, por decirlo de alguna manera.

En conjunto, creo que Pablo se impuso en un doble sentido: por una parte, en la prohibición a las mujeres de predicar en la liturgia, y por otra, en que ellas desempeñasen un papel relevante en toda la historia de la Iglesia.

# Pablo

*Analicemos con más atención a este hombre. Pablo, nacido Saulo alrededor del año 10 d. C., recibió de su padre la severa tradición familiar farisaica. Se dice que ardía de odio y sed de sangre contra los primeros cristianos, hasta que una visión en una de sus cacerías humanas ante Damasco provocó la conversión de Saulo en Pablo. A continuación, se marchó durante nueve años a la soledad del desierto para prepararse para su nueva misión. Para el hijo de un fariseo fue un misterio inconcebible que precisamente él fuese llamado a ser el «maestro de los gentiles», según sus propias palabras.*

Es extraordinario. Él era de hecho un fariseo entusiasta y fanático. En cierto modo respondía a su ardor religioso ser un defensor apasionado de sus ideas. El concepto de defensor apasionado juega un gran papel en la tradición del Antiguo Testamento. La palabra celote,que significa “fanático”, también estaba llena de un contenido especial. Así pues, Pablo era uno de esos fanáticos. Él pretendía satisfacer de ese modo la exigencia integral de su fe, y casi es arrojado fuera del camino y transformado por la llamada del Resucitado.

En esa visión, Pablo escucha la voz del Resucitado. Puede decir así que él mismo se encontró otra vez con el Resucitado, que recibió a través del propio Resucitado la llamada, la vocación y las instrucciones. En ese sentido, él se siente de igual rango que los doce apóstoles. Y, evidentemente, desde el principio consideró que su misión era llevar ese mensaje a los gentiles. Con él entró al servicio de Jesucristo una personalidad en verdad formidable, sin la cual la Iglesia de los gentiles sería inimaginable.

*Pablo fue de país en país, aunque su destino no siempre le hizo feliz. «El Espíritu Santo me manifiesta de ciudad en ciudad», anotó una vez, «que me esperan cadenas y tormentos.» Fue encarcelado, naufragó en alta mar, y llegó a pie a Roma, donde fue decapitado por el emperador Nerón en el año 67. Debió de ser un espíritu*

*luchador. En cierta ocasión, un sumo sacerdote se quejó: «Este hombre es una peste». Y el príncipe de los apóstoles contraatacó, muy tranquilo: «Dios te golpeará, sepulcro blanqueado».*

*Pero después hacía tales milagros que incluso colocaban sus sudaderos y pañuelos sobre los enfermos para curarlos. En una ocasión se hace rapar la cabeza por una promesa; en otra, ordena, irritado, que el espíritu de la profecía abandone a una mujer que lleva días persiguiéndole. Después, Pablo fue encarcelado, lo que es muy comprensible. Pues los anteriores clientes de la mujer no se quedaron muy contentos de no obtener ya más vaticinios.*

Usted ha esbozado la vida aventurera de este gran misionero. Sus epístolas no son para nada escritos apostólicos equilibrados y pedagógicos, sino que están inspiradas por un temperamento muy personal. En ellas late la pasión enardecida de un luchador. También nos cuentan todo lo que le ha sucedido. Que es arrojado a las fieras en el circo; que es encarcelado; que recibe varias veces el castigo judío de los treinta y nueve golpes; que es asaltado por los ladrones; que tiene que padecer por amigos y enemigos; que sufre un naufragio, flota en alta mar y muchas peripecias más. Así que es difícil imaginarse una vida más aventurera y humana.

Sin embargo, a veces Pablo se siente desorientado. Cuando llega a Éfeso pregunta a los discípulos: «¿Habéis recibido el Espíritu Santo?». Y le responden: «Ni siquiera habíamos oído que existiera el Espíritu Santo».

Lógicamente él tiene que preguntar primero por la situación de los cristianos que encuentra al llegar a una comunidad. A juzgar por sus dotes humanas, podía parecer en muchos aspectos poco adecuado para su magna tarea. Él dice de sí mismo: «Sabéis que carezco de talento para la oratoria; no soy buen orador»; y también dicen de él que «en sus epístolas es impetuoso, pero cuando llega es muy suave»…

… *una vez incluso se durmió uno de sus oyentes…*

… sí, y se cayó por la ventana. Bueno, esto por un lado. Él dice: «Yo no tengo demasiado talento para la oratoria, pero sí fuerza». Se refiere al poder de Jesucristo que también se tradujo en hechos milagrosos. Evidentemente, poseía el don de dar en el momento adecuado una señal verdadera de la presencia del Todopoderoso, de nuestro Señor Jesucristo mismo, y de este modo acreditarse como aquel que le pertenece. No actuaba su propio talento, sino la verdad a la que él obedecía.

*Se dice que Pedro también se remitía continuamente en sus circulares a las epístolas de Pablo. ¿Qué relación mantenían ambos?*

Está claro que había tensiones entre ellos. La Sagrada Escritura incluye dos cartas de san Pedro, aunque los eruditos rechazan la segunda y la fechan mucho más tarde, atribuyéndola a su escuela. Sea como fuere, esta segunda carta de Pedro, que pretendía continuar su legado (y que ha sido acogida en el canon con ese propósito), se refiere al uso y abuso de Pablo. En ella se dice: «Nuestro hermano Pablo ha escrito muchas cosas que en parte son difíciles de entender, y que también son malinterpretadas». Pedro exige entonces vincular la interpretación del escrito a la Iglesia.

Es decir, que en esa segunda carta de Pedro encontramos tanto el gesto de respeto ante el hermano Pablo, al que reconoce como un gran maestro, como también la advertencia de que se puede abusar y malinterpretar a ese Pablo.

## Misión

*El papa Gregorio Magno dio una vez la siguiente indicación a los misioneros en Inglaterra: «No hay que destruir en modo alguno los santuarios de los ídolos de ese pueblo, sino sólo las imágenes que guardan en su interior. Después hay que preparar agua bendita, rociar con ella los santuarios, erigir altares y llevar allí reliquias». Y prosigue: «Cuando el pueblo vea que no se destruyen sus templos, abjurará gustosamente de su error, reconocerá y adorará al*

*verdadero Dios». Y a continuación despliega la astucia católica. Gregorio escribe: «Como están acostumbrados a sacrificar muchos bueyes a los demonios, ha de instituirse para ellos alguna otra fiesta».*

*¿A qué se debió que la evangelización cristiana tuviera tanto éxito en todas las culturas y lenguas? ¿A una buena actuación? ¿A ciertos hechos milagrosos? ¿O a indicaciones tan inteligentes como las de Gregorio Magno, que sentaron la metodología de la evangelización?*

Una buena pregunta: ¿por qué tuvo tanto éxito la misión y abarcó tan pronto todo el Imperio? La verdad es que no debiéramos hacernos al respecto una idea exagerada de su magnitud. En tiempos de Constantino todavía sólo un pequeño porcentaje de los habitantes del Imperio eran cristianos, aunque el emperador los reconociera como el grupo más importante y con mayores perspectivas de futuro. ¿Qué supone este éxito? Bien, la religión pagana se había vuelto perezosa e interiormente incrédula. Es un mero vehículo político, nadie cree ya en los mitos de los dioses. Aunque todavía gozaba de cierta presencia en el campo, donde con las procesiones y todos los demás rituales se había convertido en una parte de la vida campesina, en la gran sociedad estos mitos se habían vuelto ridículos. Contribuían a estabilizar el Imperio, pero cuando perdieron credibilidad, lógicamente dejaron de sustentarlo.

En este Bajo Imperio se plantea la pregunta de cómo está realmente la situación en torno al ser humano y a Dios. En efecto, aunque en aquella época existen ciertos movimientos filosóficos que ya hablan de un único dios, sigue siendo como quien dice un dios imaginario, al que no se le puede rezar. Entonces irrumpe de improviso un movimiento que también anuncia un Dios, aunque a partir de un origen religioso.

Hemos de añadir una cosa más: en la antigüedad tardía, el judaísmo había desplegado un gran poder de atracción con la búsqueda de una fe racional. En cuanto religión monoteísta, muchas personas la consideraban la religión, que podía enlazarse con la

doctrina de la sabiduría griega y, por así decirlo, anunciaba al dios al que el filósofo, el espíritu ilustrado, podía comprender en cierto sentido. Por eso, alrededor de las sinagogas se había congregado hacía tiempo el círculo de los denominados temerosos de Dios, que, aunque no podían convertirse en judíos, se adherían al máximo a sus preceptos. El cristianismo se asentó primero dentro de este círculo. Y mientras que esos simpatizantes eran siempre respecto al judaísmo una especie de círculo de asociados de segundo rango, ahora podían pertenecer por completo a este Dios. Un Dios que se había manifestado y aproximado en Cristo.

De este modo, aquí confluyeron el postulado de una religión purificada y racionalmente comprensible y la fuerza religiosa de la fe, que no era una invención, sino un regalo, una experiencia de Dios.

*Parece un momento casi idílico.*

Los elementos esenciales que nos hacen comprensible el éxito inicial de la misión cristiana, los veo así: por una parte, está la pureza de esa fe; después, su comprensibilidad y, finalmente, la exigencia moral del cristianismo, que, frente a un mundo corrompido, revivió, depurados, los postulados de la filosofía estoica. Y la caritas cristiana, sobre todo, introdujo un componente completamente nuevo, que se manifestó en aquella época como una prueba de esa fe de una manera desconocida hasta entonces: la entrega a los que sufren, que hizo completamente creíble el rostro de ese Dios, haciéndolo aparecer como el Dios nuevo y verdadero.

En la relación con el paganismo se dieron con frecuencia desarrollos muy diferentes, heterogéneos. En conjunto, la evangelización no era unitaria, pues también había cristianos fanáticos que asaltaban y destruían templos, porque consideraban al paganismo una idolatría que había que eliminar de raíz. El punto de contacto era más bien la filosofía de los paganos, no su religión, que parecía comprometida.

Cuando finalmente Gregorio Magno, con una gran sabiduría humana, buscó la continuidad interna de lo religioso y con ello

nuevos puntos de contacto, el paganismo había dejado de ser un competidor real. Había perdido hacía mucho su vitalidad. No obstante, con su indicación de preservar la continuidad de lo religioso legitimó al cristianismo. Indudablemente fue resultado de una penetración muy profunda considerar que esas religiones de los antepasados, pese a contener tantos errores, constituían una búsqueda, habían sido una aproximación a Dios, de manera que, en lugar de erradicar esos sentimientos religiosos, había que vincularse a ellos y transformarlos. Así que la continuidad del ámbito sagrado persistió, aunque ahora dotado de un nuevo contenido.

*El año1492, el genovés Cristóbal Colón descubrió con su Santa María el Nuevo Mundo. La primera isla que pisó la llamó San Salvador, la isla del santo Redentor. Fue el comienzo de una misión incomparable, a decir verdad no siempre saludable, pero que cristianizó todo el continente americano. En África, sin embargo, hasta entrado el siglo XIX, el islam cerró el paso a los mensajeros de la fe cristiana en el norte y en el noreste. Tampoco en la India y en China, los pueblos más poblados de la tierra, avanzó demasiado la evangelización cristiana. ¿A qué se debió?*

Tiene usted razón, en esos dos grandes ámbitos culturales de la India y China, el cristianismo sólo alcanzó éxitos muy pasajeros y parciales. Durante los siglos V y VI, la evangelización nestoriana penetró hasta la India y China. Allí en conjunto dejó huellas y quizá también influencias en la configuración del budismo, pero después desapareció. ¿Por qué? Mi teoría —que sin embargo puede ser completamente errónea— es que allí existían ya grandes culturas. Mientras que en África las religiones tribales se abren desde dentro a lo nuevo en el momento en que se topan con grandes civilizaciones —precisamente porque son culturas tribales necesitadas de dirección—, en Asia nos topamos con grandes culturas en las que la religión, la nación y el orden social —recordemos el sistema de castas— están indisolublemente unidos entre sí y revelan grandes exigencias intelectuales.

Tanto la India como China poseen una elevada filosofía religiosa. En consecuencia, la transición al cristianismo es mucho más difícil, porque creen haber encontrado una forma definitiva en la que la síntesis de nación, filosofía, razón y religión se opone a lo extranjero. Aquí ciertamente hemos de añadir que la entrada de los europeos a partir del siglo XIX imprimió considerables cambios a la religión hindú, por ejemplo. Lo que después nos anuncian personajes conocidos como Gandhi o RadhaKrishnan, ya no es el hinduismo original, sino otro repensado a partir de otros elementos, entre ellos el cristianismo. Queda por consignar que el cristianismo en cuanto tal no logró asentarse, sino que fue absorbido por el hinduismo como una especie de fuerza renovadora.

*Corea es un caso especial. Al parecer el mensaje de Cristo llegó allí directamente al corazón de las gentes sin la intervención de misioneros. ¿Cómo es posible?*

Había un grupo de gente que había estudiado en China y que simultáneamente había entrado en contacto con sacerdotes cristianos. A partir de ese estímulo recibido, ellos mismos estudiaron en su patria las Sagradas Escrituras, se convencieron de que eran realmente la palabra de Dios e intentaron ponerla en práctica, pero anhelando siempre entrar en contacto con la gran Iglesia. Al principio les fue imposible, y tuvieron que sufrir grandes periodos de martirio y persecución.

Así que aquí hallamos un fenómeno realmente notable. Por una parte, el empujón hacia el cristianismo procede de la Iglesia viva y no del libro, pero ese estar tocado se convierte luego en una búsqueda propia. Y a partir del encuentro con la Escritura surge un proceso propio de conversión que no puede reducirse a una religión conceptual, sino que exige la comunidad con la Iglesia viva.

*¿Cabe imaginar que un continente tan vasto corno Asia se convierta a la doctrina de Cristo? ¿O es un coto cerrado?*

Creo que no deberíamos limitar nuestras esperanzas. Hemos visto que el fermento cristiano penetra en el hinduismo a través de los

intelectuales indios. El número de indios que adoran y aman a Jesús es extraordinariamente grande; mucho mayor que el número de cristianos, aunque allí Cristo se encuadra entre otros salvadores.

En lo que concierne a Japón, se muestra muy cerrado frente al cristianismo. Gustan de los colegios cristianos, de las costumbres cristianas, incluso casarse en una iglesia católica, pero la aceptación plena, es obvio, repugna al espíritu japonés. China está sometida a una ideología que se concibe a sí misma como la única fuerza capaz de mantener cohesionado y unido al país y elevarlo al rango de potencia mundial. Pero también allí hay creyentes con una extraordinaria capacidad de entrega a Cristo que se pueden considerar el fermento. Así pues, no deberíamos dar por cerrada la historia en esa zona.

Naturalmente, en algunas partes de Asia la resistencia al cristianismo es muy poderosa, pues se considera una religión foránea. Ya hemos visto con cuánta hostilidad es recibido el Papa por ejemplo en la India, cuán proscritos están los conceptos de conversión y evangelización. La reacción es extraordinaria. Pero eso también permite comprobar que desean protegerse de algo que experimentan como una fuerza. No obstante, en este momento es imposible hacer pronósticos, pero tampoco deberíamos resignarnos a creer que es un coto cerrado.

*Sin embargo, la persecución a los cristianos adopta dimensiones dramáticas en numerosos países, sin que a la opinión pública occidental le interese especialmente.*

Sí, en muchos países. Lo hemos visto en China, en Vietnam, en toda la zona de Indochina. Vemos que esa evolución también amenaza ahora a la India, vemos cómo la fe sólo puede abrirse camino siempre a través del martirio.

## El Papa

*Muchos piensan que la Iglesia es un aparato de poder formidable.*

Sí, pero primero hay que comprender que su finalidad es el servicio. El Papa no es el mandatario supremo —desde Gregorio Magno se llama el «siervo de los siervos de Dios»—, sino que debería, yo suelo expresarlo así, ser el garante de la obediencia, de que la Iglesia no haga lo que quiera. Ni siquiera el propio Pontífice puede decir: «La Iglesia soy yo», o «La tradición soy yo», sino al contrario: él está obligado a obedecer, encarna ese compromiso de la Iglesia. Si en la Iglesia surgen las tentaciones de hacer las cosas de una manera diferente, más cómoda, él tiene que preguntar: «¿Podemos hacerlo?».

Así pues, el Papa no es el órgano capaz de proclamar una Iglesia diferente, sino el dique de contención frente a la arbitrariedad. Mencionaré un ejemplo: desde el Nuevo Testamento sabemos que el sacramento del matrimonio, una vez consumado, es perpetuo, indisoluble. Ahora hay corrientes que afirman que el Papa podría cambiarlo. Y en enero de 2000, él, en un gran discurso a los jueces romanos, explicó que, frente a esa tendencia de modificar la indisolubilidad del matrimonio, sólo podía decir que el Pontífice no puede hacer todo lo que quiere, sino que, por el contrario, debe inculcarnos siempre la obediencia, que en ese sentido tiene que continuar el gesto del lavatorio de pies, si me permite la expresión.

*El pontificado es una de las instituciones más fascinantes de la historia. Pero además de grandeza, la historia de los papas contiene también simas dramáticas. Benedicto IX, por ejemplo, tras ser depuesto en dos ocasiones, recuperó la tiara convirtiéndose él solo en el Papa número 145, 147 y 150. Subió por primera vez a la silla de Pedro a los doce años. No obstante, la Iglesia católica se aferra a ese cargo de representante de Cristo en la tierra.*

Desde un punto de vista puramente histórico, el papado es, de hecho, un fenómeno muy asombroso. Es la única monarquía, como suele decirse, que se mantiene desde hace más de dos mil años, algo en sí inconcebible.

Yo diría que uno de los misterios que indican algo más grande es sin duda la prolongada existencia del pueblo judío. Por otra parte,

también la estabilidad del papado sorprende y plantea una pregunta. Usted ha aducido un ejemplo de los fallos y vulneraciones que tuvo que soportar este cargo, y, ateniéndonos a la probabilidad histórica, en realidad habría debido desaparecer más de una vez. Creo que fue Voltaire quien dijo que había llegado el momento de que al fin desapareciera ese Dalai Lama europeo y la humanidad se librase de él. Pero continuó. Esto nos indica que su supervivencia no se debe a la eficiencia de esas personas —muchas de ellas hicieron lo imposible por destruirlo—, sino que ahí subyace otra fuerza. Precisamente la que se concedió a Pedro. Los poderes del infierno, de la muerte, no vencerán a la Iglesia.

*Ya hemos hablado de la denominada infalibilidad. ¿Por qué se instituyó tan tarde este dogma?*

Primero es preciso hacer constar que la doctrina sobre el cargo de Pedro, y sobre todo su desempeño práctico, son muy tempranos. Hacia el año 90, cuando el papa Clemente I escribe una carta a la comunidad de Corinto amenazada de escisión, ya se patentiza en ella la responsabilidad de la Iglesia y del obispo de Roma. En el siglo II, la disputa de la fiesta de Pascua evidencia con claridad meridiana que como punto de convergencia de la unidad alPapa le compete una responsabilidad especial. La centralidad de Roma se va conformando poco a poco como norma en la Iglesia, y es reconocida por todos.

Finalmente, en el concilio de Nicea de 325, se habla de los tres primados existentes en la Iglesia: Roma, Alejandría y Antioquía. Roma es la primera, pero las otras dos sedes también están relacionadas con Pedro. Las listas de los participantes en los concilios mencionan siempre en primer lugar a los delegados pontificios. Roma es respetada y denominada prima sedes, “la primera sede”, y el concilio de Nicea potencia dicho sistema.

En la posterior historia conciliar, la especial función del Papa se manifiesta cada vez con mayor claridad. No es que él ejerza un gobierno universal que esté continuamente trabajando como sucede hoy, pero en los momentos críticos se sabía que el obispo de Roma

desempeñaba una función muy específica. En la crisis arriana, en la que el arrianismo casi se convierte en artículo de fe, san Atanasio ve en el Papa el necesario punto de orientación, y esto continúa reiteradamente.

En el año 1054 se produce finalmente la ruptura entre Oriente y Occidente. Oriente había reconocido plenamente una especial función de Roma, aunque más reducida de lo que Roma esperaba. Tras la separación se potencia en Roma la idea del primado, sobre todo con el papa Gregorio VII. Esta idea experimenta un nuevo impulso con la aparición de las órdenes mendicantes, las cuales, por así decirlo, están uncidas al Papa. Dado que las órdenes no pertenecen a ninguna Iglesia local, en la práctica se nutren de la existencia de un órgano de universalidad. Esto es lo que posibilita el sacerdocio y los movimientos que se extienden por la Iglesia entera, convirtiéndose de ese modo en el requisito previo de la evangelización.

La praxis y la formulación paulatina progresan paso a paso. En el concilio de Florencia, durante el siglo XV, pero también en el de Lyon, del siglo XIII, inician la doctrina del primado. Pero en Trento, como bastante había que hacer con la disputa protestante, no se quiso encima abordar y definir esta cuestión, de forma que quedó ahí hasta que el Concilio Vaticano I de 1870 le dio una versión digamos conceptualmente severa, que para muchos constituyó una sorpresa. Sabemos que una serie de obispos se marcharon para evitar firmar. Pero incluso estos obispos minoritarios reconocieron que la sustancia de la doctrina del primado forma parte de los fondos esenciales de la fe católica y cuyo fundamento se remonta a las promesas de Cristo a Pedro en los evangelios. En este sentido, el dogma en su forma más dura aportó una nueva precisión, pero no introdujo novedad alguna, sino que recopiló y concretó lo que se había formado y gestado a lo largo de la historia.

*Pedro apenas pudo adivinar que legaba a sus sucesores una tarea en el fondo imposible: el Papa, en cuanto obispo de Roma, ha de tener presente la situación local; en cuanto jefe de Estado de la*

*Santa Sede, los problemas de los Estados, y en cuanto Santo Padre, los problemas de la Iglesia mundial. Tiene que escribir discursos, encíclicas, sermones, celebrar grandes y pequeñas audiencias. Ahí están las congregaciones, los tribunales de justicia, comisiones, consejos papales, además de las grandes instituciones para la doctrina, la liturgia, la disciplina, la educación. Hay cientos de casas matrices de órdenes, más de cien colegios, etcétera, etcétera.*

*Aunque el Papa cuenta con el apoyo de un equipo de asesores muy valioso, el Colegio Cardenalicio, integrado por personalidades de culturas, presupuestos ideológicos y experiencias políticas diferentes, de la Secretaría de Estado llegan a diario maletas llenas de papeles, y cada hoja plantea un problema. Obispos de todo el mundo le asedian con demandas más o menos imposibles. Y además tiene que vivir una vida de oración y recogimiento y buscar la inspiración para hacer una aportación muy personal. La Iglesia mundial es cada día mayor, ¿puede seguir siendo el pontificado tal como es?*

Bien, la manera en que se gestiona lógicamente puede cambiar. La del siglo VIII es distinta a la del XV, y la del XV diferente a la del XX. Muchas de las cosas que usted acaba de enumerar no deberían ser por fuerza así. Comencemos por el Estado Vaticano: en realidad es una pura construcción auxiliar. El Papa en sí no necesita un Estado, pero sí precisa libertad, una garantía de independencia mundana, no puede estar al servicio de gobierno alguno.

Yo soy de la opinión de que el primado sólo pudo desarrollarse en Roma porque con Constantino el Imperio se había trasladado lejos, a Bizancio. Sólo entonces surgió la libertad necesaria. La idea de que llegó a ser tan eficaz porque aquí estaba la sede del gobierno me parece que es confundir los términos. Durante los tres primeros siglos, llevar una vida cristiana en Roma era la forma más segura de exponerse al martirio. Esto confirió al pontificado un carácter «martirológico». Sólo cuando el Imperio se traslada a Oriente, el vacío de poder propicia en Italia esa forma de independencia eclesiástica que no subordinaba directamente al Papa al poder

político. Más tarde surgió de aquí el Estado Pontificio, que trajo consigo muchas e infaustas confusiones y que se perdió finalmente en 1870, gracias a Dios, hemos de decir hoy.

Su lugar lo ocupó la creación de un miniestado, cuya única función es garantizar al Papa la libertad para ejercer su misión. Podríamos preguntarnos si es posible simplificarlo aún más.

Muchas otras cuestiones que usted ha mencionado son variables. Por ejemplo, no todas las casas matrices deberían estar en Roma. Y el número de encíclicas que desea escribir el Papa, la frecuencia con la que quiere hablar, son cuestiones coyunturales que dependen asimismo del temperamento de cada pontífice. A pesar de todo, subsiste la pregunta de si no sigue siendo todavía excesivo. Los contactos masivos que le impone la unión con la Iglesia mundial; las decisiones que hay que tomar; y al mismo tiempo la necesidad de no perder la propia situación contemplativa, de estar enraizado en la oración: todo esto constituye, de por sí, un gran dilema.

*¿Pero no existen hoy corrientes completamente nuevas?*

Se investiga hasta qué punto puede remediarse mediante la descentralización. El mismo Papa, en su encíclica sobre el ecumenismo, ha solicitado propuestas sobre sus posibles aplicaciones al pontificado. Aquí existen ya distintas voces. Quinn, el arzobispo jubilado de San Francisco, por ejemplo, ha planteado con mucha fuerza la problemática de la descentralización. Yo, desde luego, considero las visitas ad limina de las conferencias episcopales a Roma algo muy importante para propiciar el contacto, el encuentro. Son necesarias para fortalecer la unidad interna de la Iglesia. Las cartas no consiguen compensar el encuentro personal. Hablarse, escucharse, verse y discutir entre sí es un proceso insustituible.

Por esta razón yo diría que estas modalidades de encuentro personal, que el Papa actual ha desritualizado y concretado, serán siempre muy importantes. Precisamente también porque la unidad, la comprensión mutua —y concretamente a través de las

problemáticas y los retos culturales—, son tan elementales que resulta casi imposible desarrollarlas sin contactos personales.

Hoy día, por consideraciones muy racionales, se hace cada vez más patente la necesidad de contar con un punto de referencia unitario como el que representa el Papa. También los protestantes abogan por la existencia de un portavoz de la cristiandad que simbolice la unidad. Y, con las transformaciones adecuadas, piensan algunos, podríamos llegar a un acuerdo.

Sea como fuere, tal como usted lo ha expresado vulgarmente, es una «tarea imposible» que casi no se puede soportar. Por otro lado es una labor necesaria, y que con la ayuda del Señor también puede ser vivida.

*Descentralización, ¿significa que también en la Iglesia católica habrá patriarcados?*

Realmente cada vez me cuestiono más si ésta es la forma en que se deben organizar grandes unidades continentales —yo antes lo creía así—. Pues la raíz de esos patriarcados había sido precisamente la relación con sus respectivos lugares de origen apostólicos. El Concilio Vaticano II, por el contrario, concretó y definió las conferencias episcopales como unidades suprarregionales a las que se han añadido después unidades continentales. Tanto Latinoamérica, como África y Asia, poseen ya comunidades episcopales con diferentes estructuras. Acaso sean éstas las posibilidades mejor adaptadas a la situación actual. En cualquier caso, han de ser estructuras de colaboración suprarregional, que no sean demasiado rígidas ni degeneren en burocracias desmesuradas o susceptibles de generar un poder funcionarial. Pero indudablemente esas agrupaciones suprarregionales, que después pueden asumir también tareas de Roma, son necesarias.

*¿Imagina usted que un día el Papa sea reconocido de nuevo por la Iglesia protestante, la ortodoxa o la anglicana?*

Existe un diálogo teológico formal con los ortodoxos, aunque nadie se ha atrevido hasta ahora a abordar este punto candente. Por una parte, el primado del Papa no es del todo ajeno a la tradición ortodoxa, porque Roma siempre ha sido reconocida como la primera sede. Pero por otra, ésta se opone a su estructura de autocefalias (unidades eclesiásticas autónomas), de manera que muchas sensibilidades históricas se oponen al reconocimiento y lo dificultarán. Quizás haya ámbitos aislados donde sea menos complicado. No debemos confiar en éxitos rápidos, pero hay que luchar por ellos.

En su respuesta a la encíclica del Papa sobre ecumenismo, los anglicanos han desarrollado una visión para entender el papado que supone un paso hacia Roma. Además, está el diálogo sobre «Authority in theChurch», que tiene como trasfondo esta cuestión. También aquí se dan acercamientos, aunque el origen histórico del anglicanismo obstaculiza el camino. Ya se verá.

El protestantismo es muy heterogéneo. Por un lado están las Iglesias protestantes tradicionales —luterana reformada, metodista, presbiteriana, etcétera—, que en numerosas zonas del mundo se encuentran sumidas en una crisis. Se observa un desplazamiento del peso del protestantismo de las Iglesias históricas clásicas a las evangélicas, a las pentecostales, a los movimientos fundamentalistas en los que aparece una revitalización de la fe protestante y una cierta refundición de los pesos históricos. Los evangélicos y los fundamentalistas han sido siempre los enemigos clásicos del papado. Pero hay cambios asombrosos, porque comprenden que en realidad el Papa es la roca, y representa claramente ante todo el mundo aquello que también ellos profesan enfrentándose a los modernos intentos de aguar el cristianismo. Así, en cierto sentido consideran al Papa un aliado, a pesar de que siguen manteniendo sus antiguas reservas. Es decir, que el panorama es muy dinámico. Debemos esperar con confianza, pero también armarnos de paciencia.

## Sobre la estructura de la Iglesia

*La Iglesia católica tiene una estructura clásica clara: pueblo, sacerdotes, obispos. Y, por encima de todos, reina la cabeza suprema: el Papa. Esta jerarquía —el vocablo significa 'poder sagrado'; ¿deriva del evangelio o se basa más bien en una organización rígida que aspira a ser lo más eficiente y enérgica posible?*

Yo cuestiono la traducción, muy extendida, de que jerarquía signifique “poder sagrado”. Estoy convencido de que el vocablo significa 'origen sagrado'. Quiere decir que la Iglesia no puede nacer de acuerdos propios, sino únicamente del Señor, del sacramento. Visto así, obtenemos enseguida otra visión del sacerdocio. Aquí no hablamos de una categoría de poder que impone una rígida disciplina en la Iglesia. Muy al contrario: el sacerdocio es la vinculación de la Iglesia al Señor. Es la autosuperación de la Iglesia, que no surge mediante asambleas, acuerdos, erudición o fuerza organizativa, sino que se debe siempre a Cristo. En este sentido, el sacerdocio también es irrenunciable. En consecuencia, cuando no existen vocaciones sacerdotales hemos de pedírselas al Señor, pues sencillamente no podemos obtenerlas a todo trance.

*La Iglesia suele definirse como el «pueblo peregrino de Dios», y a sus fieles se les llama el «rebaño de Dios». Algunos dicen también que son un rebaño de ovejas, es decir, una masa sin derechos obligada a creer y a obedecer.*

Yo no contrapondría los conceptos «pueblo de Dios» y «rebaño». La religión judía creció en el seno de una cultura de pastores, de forma que la imagen del pastor siempre tuvo en ella una relevancia muy especial que pasó al Nuevo Testamento. De igual modo, no deberíamos juzgar en sentido peyorativo la condición de ser oveja, sino a partir de la relación de confianza entre pastor y rebaño, que pretende manifestar lo mismo que la expresión «pueblo de Dios»: un pueblo que está en camino, en peregrinación a lo largo de la historia.

En Italia, tras la reconciliación entre la Iglesia y el Estado laico, Pío XI exhortó a los seglares católicos a desarrollar un nuevo laicismo,

precisamente ser cristiano en el mundo, y fundó a continuación el apostolado seglar. En mi opinión, el acento anticlerical, la opinión de que los laicos tenían que asegurarse primero sus derechos en la Iglesia, no se formó hasta después del Concilio Vaticano II.

*Esta idea se ha convertido entretanto en una consigna de lucha antirromana en toda regla, en un dogma de la burguesía liberal.*

En mi opinión, esta acentuación se basa en un principio erróneo, según el cual la Iglesia tendría que ser gobernada partiendo de la existencia de dos estamentos y de que ambos deberían gozar de representación y constituir juntos lo que es la Iglesia. Los seglares, por un lado, formarían sus representaciones —que después desembocarían en el comité central de los católicos alemanes— y en cierto modo hablarían por la Iglesia de los laicos. Y los clérigos formarían sus gremios por otro. Todo es un completo disparate. Entonces, ¿para qué están los clérigos? Actualmente impera la opinión de que hay que idear conjuntamente lo que se puede creer, qué Iglesia se quiere hacer. Eso implicaría derrocar al clero, valga la expresión, y asegurar a los seglares el debido derecho de intervención.

*Algunas personas piensan así.*

El clero bien entendido no prescribe lo que es Iglesia, sino que se mantiene en la obediencia a Dios, cuyo garante es el Papa. Así pues, se encarga precisamente de que las personas no modelen la Iglesia a su antojo, sino que ésta siga en manos del Señor. A esto se refiere realmente el sacramento de las órdenes sacerdotales, origen del que nosotros procedemos. Entonces, ser laico tampoco es un deshonor, sino la forma normal de ser cristiano; la forma normal de vivir el evangelio en este mundo y de abordar las cuestiones cotidianas del mundo. Abarcar y transformar el mundo con el cristianismo, he aquí el auténtico apostolado de los seglares.

*Los monjes y las monjas, esas personas que se han consagrado de la manera más radical que imaginarse pueda a la imitación de*

*Cristo, constituyen un estamento propio dentro de la Iglesia. ¿Cuál es la labor de las órdenes con vistas a la Iglesia del futuro?*

Tiene que haber diferentes niveles de imitación, no todo el mundo tiene encomendada la misma tarea. También son formas esenciales e insustituibles de la imitación vivir adecuada y plenamente la fe en la respectiva profesión, ya sea la política, las ciencias, el oficio, las profesiones más sencillas. Pero también son necesarios los que ofrecen su vida entera a la fe, y constituyen la reserva interna de la fe para anunciar, para espiritualizar la Iglesia.

Creo que esta estructura heterogénea será muy importante para el futuro de la Iglesia. Siempre habrá lugares a los que puedan retirarse las personas, que les permitan vivir una vida de oración durante todo el día, donde la oración marque el ritmo de la jornada. Son reservorios de fuerzas, lugares en los que la fe se revitaliza y desde los que irradia. Esto lo experimentamos precisamente aquí, en Montecassino, durante nuestra conversación en el monasterio primitivo de la orden benedictina. O pensemos en las órdenes de monjas contemplativas, por ejemplo las carmelitas, las clarisas. También son oasis a los que miran muchas personas y en'1os que se dejan fecundar y renovar.

*Montecassino está considerado el monasterio más famoso de la Iglesia latina. Se dice que ninguno se le puede comparar en antigüedad y dignidad. Justo en el año 538, cuando se construyó esta pequeña ciudad en la montaña para la comunidad de monjes dirigida por san Benito, cerró la Academia platónica de Atenas.*

Creo que esta coincidencia temporal fortuita entre el cierre de la Academia de Atenas, que había sido el símbolo de la cultura de la antigüedad, y el comienzo del monasterio de Montecassino, que se convierte, como quien dice, en la Academia de la cristiandad, tiene enorme importancia. Es ciertamente el ocaso de un mundo. El imperio romano se ha derrumbado, Occidente se desmembra en múltiples fragmentos y prácticamente deja de existir en cuanto tal. Lógicamente, esto supone una amenaza de ruina para toda una cultura, pero san Benito la pone a salvo y la hace renacer. Y con ello

responde por completo a una directriz de los benedictinos, succisavirescit(“con la poda, reverdece”). El daño se convierte, en cierto modo, en un renacimiento.

*Y obviamente en piedra angular de la civilización europea.*

En principio, los benedictinos querían crean sencillamente un ámbito de oración siguiendo la tradición monástica. Lo importante era que allí el trabajo manual, el transformar la tierra en un jardín y el servicio a Dios se imbricasen convirtiéndose en un todo.

El lema ora et labora (“reza y trabaja”), expresa con claridad meridiana esta estructura de la comunidad benedictina. El servicio a Dios siempre tiene prioridad. Es esencial porque Dios es lo más importante. Recorre el día y la noche, acuña y forma el tiempo, haciendo madurar así una cultura elevada y pura. Pero a la vez hay que reconstruir y renovar la tierra a partir del ethos del culto divino. Vinculada a esto está también la superación de los prejuicios de la antigüedad frente al trabajo manual, hasta entonces reservado a los esclavos. Ahora el trabajo manual se convierte en algo noble, a partir del Evangelio según san Juan se vuelve imitación del Creador, si me permite la expresión.

La nueva concepción del trabajo transforma asimismo la idea de la dignidad humana. Quien ingresa en el convento entra en un espacio en el que se borran las diferencias entre el esclavo y el libre aún imperantes en el resto de la sociedad. En el convento todos son libres. Y desde la libertad de Dios todos son iguales en la misión común de traer a Dios a la tierra y elevar la tierra a Dios.

Con todo esto, Montecassino sustituyó la cultura de la antigüedad, pero también la salvó. Allí copiaron los manuscritos y cuidaron el lenguaje. El monje francés Leclerq demostró en una ocasión que el amor a la gramática iba indisolublemente unido al amor a Dios. En efecto, había que entender las palabras sagradas, toda lectura era, valga la expresión, un acto de servicio. Esto a su vez motivó, por mencionar sólo un ejemplo, el surgimiento de las ciencias del lenguaje y que se cuidase la palabra en todas sus variantes. Por

otro lado, el cultivo de la tierra desencadenó como consecuencia que se investigase esa parcela. En conjunto, cabe afirmar que esta nueva ética basada en el «culto divino y trabajo», en el ora et labora, propició la emergencia de una nueva cultura, la cultura europea.

*El gran legado de san Benito es la regla creada por él. Esta pequeña obra es, con seguridad, uno de los grandes acontecimientos felices de Occidente, cuyo mensaje práctico —en cierto modo para una existencia «reglada»— proyecta su influjo hasta nuestros días y puede ser redescubierto siempre. «En sí, la Sagrada Escritura es directriz suficiente para la vida humana», anotó san Benito. Pero para hacer transitable el camino de la vida también a los principiantes, escribió una sencilla ayuda para aquel que «ame la vida y desee vivir días gratos».*

El rasgo característico de esta regla es la mesura. Numerosas reglas monásticas pecaron de excesiva severidad. El afán de la conversión propició a menudo un radicalismo enorme al que puede atenerse el individuo, aunque el realmente adepto, a la larga, es incapaz de llevar una vida en común. San Benito halló la vinculación correcta entre el respeto a la naturaleza humana, a lo que es posible en común, y la necesaria seriedad, el necesario rigor. Él prescribe en principio flexibilidad, porque el abad tiene manga ancha y juzga lo que se adapta verdaderamente a la situación. A pesar de todo, la regla no es arbitraria, sino que ofrece un sistema muy estable, sobre todo con la estructura del culto divino, que ordena y recorre el día, pero también con la estructuración de las comidas y la vinculación al trabajo. Al trabajo manual se añadía —como ya hemos visto— la labor cultural, el amor a la letra que demandaba el servicio divino.

En cierto modo, Benito también fue considerado un Moisés, alguien que proporciona pautas de conducta. Aunque las de Benito proceden de Cristo, que ha llevado la ley mosaica a su culminación definitiva de forma que puede convertirse en una regla de conducta muy concreta. En este sentido, se convirtió en el legislador de Occidente, y a partir de este personaje civilizador surgió finalmente

un nuevo continente —Europa—, una cultura que transformó el mundo.

Si hoy, como vemos, nuestra cultura amenaza con perder el equilibrio, se debe también a que, con el paso del tiempo, nos hemos alejado mucho de ello. Y eso que nuestro mundo podría encontrar muy fácilmente su correctivo en esta regla benedictina, pues ofrece las actitudes y virtudes humanas fundamentales para el equilibrio interno de una vida, las necesarias para posibilitar la comunidad y, en consecuencia, para la maduración individual.

*Observemos un momento más esta importante ayuda. La primera palabra de la regla de san Benito es «escucha»: «Escucha, hijo mío, la indicación del maestro», y Benito añade: «Aguza el oído de tu corazón».*

Sí, es una invitación a escuchar, y esto es fundamental para la persona. El individuo no es autosuficiente y debe tener la humildad de aprender, de aceptar algo —«Inclina tu cabeza»—. Debe sentir la vocación de escuchar. Y escuchar no significa sólo abrir los oídos a lo que ocurre en un momento concreto, sino también escuchar tu intimidad o las palabras de lo alto, porque lo que dice el Maestro es, en el fondo, la aplicación de la Sagrada Escritura, la aplicación de esa regla primitiva de la existencia humana.

*Escuchar y responder, creía san Benito, era como respirar. Y el ser humano también tenía que aprender a aceptarse a sí mismo, tenía que «vivir consigo mismo», callar, escuchar, hallar el sosiego. Obviamente, la regla no ha perdido un ápice de su actualidad después de mil quinientos años.*

La regla de san Benito demuestra que lo que es realmente humano no ha envejecido. Lo que procede de las auténticas profundidades sigue siendo una forma de vida de permanente actualidad. Podemos comentarla, intentar encontrar las diferentes formas de aplicarla en cada momento, pero en cuanto regla, en cuanto estructura básica, sigue siendo actual. Precisamente hoy vemos de nuevo cómo la

dedicación a la tierra, el respeto a sus propias leyes, el preservar la creación, es una labor esencial y necesaria.

Y quizás empecemos también a comprender de nuevo que necesitamos la libertad del trabajo que regala el culto divino, el salir del mero pensamiento productivo. Que el escuchar —porque el culto divino consiste sobre todo en dejar entrar a Dios y en escuchar— forma parte de la existencia. Al igual que la disciplina y la mesura y el orden, la obediencia y la libertad se pertenecen mutuamente; el soportarse mutuamente desde el espíritu de la fe no sólo es la regla fundamental de una comunidad monástica, sino que en el fondo todas estas cuestiones son elementos esenciales para la génesis de cualquier comunidad. Es una regla que emana de lo que es auténticamente humano y el que la formuló lo hizo porque miraba y escuchaba más allá de lo humano y percibía lo divino, pues la persona se vuelve humana cuando es tocada por Dios.

*Aquí no debernos olvidar bajo ningún concepto a alguien. Su nombre verdadero era Johannes Bernardone. Ellos le llamaban Francesco, el francesito, porque le encantaban las canciones francesas. Su vocación es una historia conmovedora. ¿Puede decirse que Francisco salvó a la Iglesia de la extinción?*

Yo diría que la Iglesia nunca se habría extinguido del todo, pero en medio de una gran crisis, él hizo lo decisivo para sostenerla. Todos conocemos ese sueño del Papa que ve cómo la basílica lateranense se desploma sobre él y de repente un hombre la sujeta. Inocencio III relacionó ese sueño con Francisco y le mandó llamar. Él, el gran político, se había dado cuenta de que ese hombre completamente apolítico, que vivía la radicalidad del evangelio, era precisamente la fuerza capaz de dar a la Iglesia lo que toda su eficacia política no podía proporcionarle. La Iglesia necesitaba una renovación carismática desde dentro, reavivar la llama de la fe, y no sólo la capacidad y la estrategia de la administración y del orden político.

Creo que es importante comprender lo fructífera que fue esa palabra de Cristo «Sígueme», sígueme con todas las consecuencias. Y los nuevos estímulos y respuestas derivados de ella. Y en todo

momento, la esperanza de la Iglesia es que cuando se banaliza y amenaza con hundirse, surjan en su interior nuevas salidas gracias a la fuerza del Espíritu Santo. Unas salidas que nadie ha planeado, sino que brotan de personas agraciadas y que proclaman de nuevo lo fructífero del evangelio.

Francisco era una de esas personas. Tras una juventud alegre, despreocupada, se vio dominado de repente por esa llamada radical y la vivió con entusiasmo y alegría. Él no pensó en fundar una orden, le bastaba con ser monje. En esa coyuntura, en la que el cristianismo se había vuelto plúmbeo, pesado y sin brillo —y completamente cubierto por el egoísmo gris de la vida cotidiana—, él deseaba sencillamente predicar de nuevo el evangelio y reunir al pueblo en beneficio del Señor. Él sólo quería predicar el evangelio, el sermón de la montaña, conmover a las personas y recolectarlas para Cristo tanto en el interior como en el exterior.

Eso se convirtió, casi en contra de su voluntad, en un movimiento que finalmente adquirió la forma jurídica de una orden. El Papa comprendió que esa nueva presencia del evangelio que proyectaba Francisco necesitaba instrumentos, y, por tanto, había que dar al conjunto un cuerpo legal. He aquí, en última instancia, el drama íntimo de la orden franciscana: el deseo impetuoso del radicalismo evangélico que dinamita los órdenes institucionales y aspira a una mayor libertad y pobreza y, por otro lado, la necesidad de hallar formas que configuren esto en el seno de una comunidad humana normal. Pero gracias a esa llama interior impetuosa que siempre desborda lo meramente institucional, la orden ha cumplido una función permanente en la Iglesia.

En realidad, la propia Iglesia experimenta ese dilema de que todos nosotros deberíamos aspirar a más, abandonar más radicalmente los compromisos de nuestra vida. Pero si hemos de seguir viviendo esos compromisos en el mundo tal cual, al menos deberíamos llevar clavada esa espina de intranquilidad en nuestro interior y abrir nuestra propia vida y la del mundo a la grandeza del evangelio.

*Francisco nunca quiso ser sacerdote. ¿Por qué?*

Era un hombre muy humilde. En él, la Palabra tenía su sentido primitivo. Él quería ser ante Dios uno de esos pequeños a los que el Señor prometió que entenderían de manera especial el evangelio. Dada la estructura estamental de su tiempo, el sacerdocio era para él un privilegio al que no aspiraba por la deliberada sencillez de su servicio. Él deseaba seguir siendo el evangelista sencillo, el cantor y heraldo de Dios. Según la tradición, era sin duda diácono, alguien que puede anunciar el evangelio en la liturgia. Él quería ser evangelista. Evidentemente, le parecía que el cargo de diácono, que en alemán significa “labor de servicio”, el sacramento de servir, era la forma más adecuada a su vida.

# 17. Sobre los sacramentos

## El plan vital

*Mucha gente sigue utilizando las expresiones del cristianismo, aunque sus contenidos se les han vuelto ajenos, por no hablar de vivir según ellos. Analicemos los siete sacramentos. Usted dijo que en ellos subyacía el plan vital. Y Johann Wolfgang von Goethe, que recibió una educación evangélica, afirmaba que los sacramentos de la Iglesia católica no sólo eran «lo más sublime de la religión», sino también el «símbolo sensible de una extraordinaria benevolencia y gracia divinas».*

*Antes de abordar en particular cada sacramento, me pregunto: ¿qué valor tienen realmente los sacramentos? La confirmación, por ejemplo, no garantiza en absoluto que los jóvenes no busquen su salvación en las drogas, y la administración del sacramento del matrimonio tampoco impide que los cónyuges se engañen y se mientan y al cabo de un año vuelvan a separarse.*

Creo que los siete sacramentos son los pilares reales sobre los que se asienta la estructura de los grandes momentos de la vida humana. Esos grandes momentos, el nacimiento y la muerte, la adultez y el matrimonio, necesitan ciertas señales que denoten su grandeza, su afianzamiento y, por tanto, la necesidad de compartirlos.

No obstante, si contemplamos los sacramentos demasiado bajo el prisma de la eficacia y los consideramos medios que proporcionan fuerzas maravillosas a la persona y la cambian, éstos fracasan. Se trata de algo diferente. La fe no es algo etéreo, sino que se adentra en el mundo material. A su vez, mediante los signos del mundo material entramos en contacto con Dios. Dicho de otra manera: los signos son expresión de la corporalidad de nuestra fe. La imbricación de pensamientos y espíritu es la continuación de Dios hecho carne y nos habla a través de las cosas terrenales.

Con otras palabras: los sacramentos son una especie de contacto con el mismo Dios. Demuestran que la fe no es puramente espiritual, sino que entraña y genera comunidad, e incluye la tierra y la creación, cuyos elementos de ese modo también se tornan transparentes.

Lo esencial es que los sacramentos expresan la comunidad, la corporalidad de la fe, y al mismo tiempo explican que la fe no procede de nosotros mismos, sino de un poder superior. A decir verdad, como toda acción de Dios, quedan confiados a nuestra libertad; no actúan —como el evangelio en general— mecánicamente, sino en conjunción con nuestra libertad.

## Sobre la iluminación

*Todo comienza con el bautismo, que en la Iglesia primitiva se llamaba también la iluminación. Es una ceremonia llena de dignidad, de patetismo, cuyos grandes textos recogen las huellas de la vida. Cuando en la liturgia del bautizo se entrega la cruz, se pronuncian las siguientes palabras: «Te bendigo con la señal de la cruz para que comprendas que Jesús te ama. Marco tus ojos con la cruz para que veas lo que hace Jesús. Marco tus oídos con la cruz para que oigas lo que dice Jesús. Marco tu boca con la cruz para que respondas a la llamada de Jesús. Marco tus manos con la cruz para que hagas el bien como Jesús». Esta fórmula se denomina symbolum, "símbolo". ¿Qué quiere decir?*

Symbolon, traducido, significa "coincidencia". El símbolo era originariamente un modo de acreditarse. Consistía en que dos personas poseían cada una un trozo, por ejemplo, de un sello, y al juntar ambas partes podían reconocerse. Después, en un sentido más amplio, símbolo significa la representación de algo invisible mediante formas sensoriales, mediante signos y figuras que se trascienden a sí mismas.

En la administración del bautismo hay un cúmulo de símbolos, pues el modo de administrarlo recoge las etapas fundamentales del

antiguo catecumenado. Esto implica también que el bautizo exige un catecumenado, es decir, un camino comunitario, una comunidad pedagógica y vital. Resume las distintas etapas de ese catecumenado. La apertura de los ojos, de la boca, de los oídos. Es la palabra Ephata, que Jesús dice públicamente al mudo, y que abre su boca y sus oídos y al final le hace oír y hablar bien. Así pues, gracias al bautismo y a la comunidad en la que éste nos introduce, superamos nuestra mudez y sordera ante Dios. Porque si no oímos a Dios, tampoco hablaremos bien, ni podremos pronunciar palabra alguna ante Él, ni tampoco rezar. La apertura de los oídos y de los ojos en la ceremonia del bautismo debería anticipar que en la comunidad de vida de la fe aprenderemos a oír y hablar bien, que contemplaremos la transparencia de lo divino en la creación, uniéndonos a Dios en la señal de la cruz.

*En la Iglesia antigua, el bautismo era una distinción enorme. El neófito necesitaba, además de haber realizado el catecumenado, otro requisito previo: dos avalistas que*

El bautismo tiene otro motivo: con él se da al ser humano, más allá de la vida biológica, un sentido que justifique su vida. Precisamente en una época como la nuestra, en la que el futuro es incierto, cabe plantearse si es siquiera ético traer a alguien al mundo, legándole con ello un futuro que quizá ya no le permita ser persona. De hecho, cuando ya no se sabe si tiene sentido ser persona, entonces realmente hay que justificar más esta directriz, dándole al nuevo ser humano algo que trascienda lo meramente biológico. Dándole un sentido que sea más poderoso que toda la oscuridad de la historia. En eso consiste precisamente el bautismo, en elevarlo a la comunión con Cristo.

El bautismo en la infancia tiene una justificación clara. Aunque se convierte en algo distinto cuando en una sociedad descristianizada ya no se llega al bautismo mediante el catecumenado. Mucha gente sólo se aferra al bautismo porque, en cierto modo, confiere una cierta solemnidad al comienzo de la vida, es un ritual necesario como quien dice, y esto supone cuestionar de raíz el bautismo. En

efecto, el bautismo es mucho más que la socialización en el seno de una comunidad, como hoy lo conciben algunos. Es un proceso de nacimiento que abre una nueva dimensión vital.

*El canon 849 del Derecho canónico afirma: «El bautismo efectivo, o al menos la petición del mismo, es necesario para la salvación». ¿Qué sucede cuando una persona muere sin bautizar? ¿Qué pasa con los millones de niños que son asesinados en el vientre de su madre?*

Preguntar por el significado de la necesidad de salvación del bautismo es una de las cuestiones más candentes de la época moderna. El Concilio Vaticano II dijo al respecto que las personas que buscan a Dios y que en ese sentido tienden en su interior hacia lo que es el bautismo, también lograrán la salvación. Es decir, que buscar a Dios supone ya una participación íntima en el bautismo, en la Iglesia, en Cristo. Hoy, la cuestión de la necesidad salvadora del bautismo ya tiene respuesta, pero la cuestión de los niños que no pudieron ser bautizados porque fueron abortados nos asedia mucho más.

En épocas anteriores se forjó una doctrina al respecto en mi opinión más bien oscura. Decía que el bautismo, mediante la gracia santificante, nos proporciona la capacidad de ver a Dios. Ciertamente la circunstancia del pecado original, del que nos libera el bautismo, es falta de la gracia santificante. Los niños que mueren así no han cometido pecados personales, es decir, no pueden ser condenados al infierno, pero por otra parte les falta la gracia santificante y, en consecuencia, la posibilidad de ver a Dios. A ellos se les concederá únicamente un estado de dicha natural en el que son felices. A dicho estado se le llamó limbo.

En nuestra época, la situación es cada vez más problemática. Aunque era una forma de defender la necesidad del bautismo lo antes posible, la solución en sí es cuestionable. Finalmente, con la encíclica Evangeliurn Vitae el Papa imprimió un decidido cambio de rumbo, ya anticipado por el catecismo de la Iglesia, expresando

sencillamente la esperanza de que Dios tiene poder suficiente para elevar hasta Él a aquellos que no pudieron recibir los sacramentos.

## Sobre la madurez

*Según la Iglesia católica, la confirmación es el «sacramento del crecimiento en la vida sobrenatural». ¿Qué significa esto y, en general, cómo actúa la confirmación?*

Los signos esenciales son, por un lado, la unción y, por otro, la imposición de manos. La imposición de manos es la señal de estar protegido por Dios y simboliza la presencia del Espíritu. La unción une con el ungido por antonomasia, que es Cristo, y se convierte en señal del Espíritu Santo, que experimentó Cristo. La confirmación constituye la culminación del bautismo; si el bautismo resalta básicamente la unión con Cristo, la confirmación acentúa la comunión con el Espíritu Santo.

También expresa que el confirmado se ha convertido ya en un miembro responsable, activo, de la Iglesia. Por eso desde hace algún tiempo se define a la confirmación como el sacramento de la mayoría de edad. La antigua «bofetada» recuerda, de hecho, viejos ritos mundanos de la emancipación. Fue suprimida después del Concilio. La idea del sacramento de la emancipación ha provocado en nuestras latitudes el deseo de administrar la confirmación cada vez más tarde, a los dieciséis o dieciocho años. Pero existe otra óptica completamente distinta. Las iglesias orientales la vinculan directamente con el bautismo (infantil). La justificación es que, en realidad, sólo se puede permitir la comunión si ya se han recibido los dos sacramentos de iniciación, el bautismo y la confirmación, y uno ha sido acogido plenamente en la comunión con Cristo en el Espíritu Santo.

*La confirmación también es una especie de iniciación con la que los jóvenes celebran el paso a la vida madura, a la adultez. El monje agustino Thomas de Kempis escribió en la Edad Media un libro titulado Imitación de Cristo con reglas que pretenden abrirnos el*

*camino hacia la verdadera vida. Esta obra se convirtió en el libro religioso más difundido del mundo después de la Biblia. Algunas cosas de él nos resultan hoy un tanto extrañas. Pero hasta un filósofo marxista como Ludwig Marcuse halló en él «el arte de la clarificación del propio Yo». «La tarea superior de cada uno», escribió el monje, «es aprender a conocerse verdaderamente (en su naturaleza) a sí mismo.» Y prosigue: «Tenerse en poco y pensar siempre bien y noblemente de los demás presupone gran sabiduría y perfección».*

La interiorización también es importante hoy. Sin duda es uno de los aspectos de la confirmación que la apartan de lo meramente externo, del mero pensamiento en el éxito y en el rendimiento, y pretende decirnos: «Tú también tienes una intimidad. Piensa en ello, haz, como dice Pablo, que la persona que llevas dentro se fortalezca». Pues la atrofia de la vida interior se ha convertido en uno de nuestros grandes problemas. En este sentido, la confirmación podría servir realmente de contrapeso frente a la mera superficialidad, contribuyendo de ese modo a que las cuestiones humanas mantengan el equilibrio adecuado.

*Con el correr del tiempo, el éxito material se ha convertido en el valor por antonomasia de la civilización moderna. «Todo el mundo puede conseguirlo», promete el ejército de gurús de la motivación. Esta actitud parece, de por sí, adictiva.*

Es contagiosa. Al observarla en el otro, también la deseo para mí. Cuando los padres ven lo emperejilados que van los hijos de otros y los caminos que se les abren, desean lo mismo para sus propios hijos, y es justo. Creo que esto significa mirar en una dirección. Se quiere poseer el máximo posible, ser alguien de puertas afuera. Pero olvidamos lo necesaria que es en nuestra vida la cultura de la interiorización.

Es verdad que con los métodos de la meditación se intenta ahora reconstruir de algún modo una cierta interiorización. Pero, en general, estas culturas de la meditación sólo tienden a potenciar de nuevo la capacidad de rendimiento externo. O son técnicas vacías

que, en última instancia, no aportan verdadera fuerza interior a la persona. Tenemos que volver a encontrar realmente, y me gustaría insistir en ello, una nueva cultura de la interiorización, volver a aprender cómo la «persona interior» de la que habla Pablo puede crecer con lo exterior y adquirir la fuerza para estar a la altura de los acontecimientos externos que nos suceden.

## Sobre el acto más sagrado en el lugar más sagrado

*Hacia el año 150 d. C., un erudito llamado Justino entregó al emperador romano Antonino Pío un alegato en favor de los cristianos. Debemos a este escrito una descripción muy temprana de la celebración de la misa: «Los llamados domingos», dice, «se celebra una reunión de todos los habitantes de la ciudad y del campo. En ella se leen en voz alta los hechos memorables de los apóstoles o los escritos de los profetas mientras alcanza el tiempo. Cuando el lector termina, el superior invita a imitar todo lo bueno. A continuación todos nos levantamos y oramos. Al finalizar la oración, traen pan, vino y agua; el superior eleva hacia lo alto oraciones y acciones de gracias, y el pueblo asiente respondiendo amén. A continuación tiene lugar la distribución. Cada uno recibe su parte de lo consagrado; a los ausentes se lo llevan los diáconos. Este alimento se llama eucaristía. Sólo puede participar en ella aquel que considera verdadera nuestra doctrina, ha sido purificado mediante el bautismo para perdonar los pecados y renacer, y vive de acuerdo con las exigencias de Cristo». Esta ceremonia parece haber seguido exactamente igual hasta hoy, a lo largo de dos mil años.*

Cierto, la estructura básica de la celebración de la eucaristía está detallada ahí, aunque naturalmente algunos aspectos han seguido desarrollándose.

*Quizá se necesite cierto tiempo para entender que esas cosas ocultan algo más que una ceremonia cualquiera. Las maravillosas imágenes de los vitrales de la iglesia sólo comienzan a brillar*

*cuando se las contempla desde el interior. ¿Podría usted explicarme la estructura de la santa misa?*

Primero está la primera parte, la liturgia de la palabra. Nos reunimos a la sombra de la palabra de Dios, igual que la ekklesia arquetípica lo hizo en el Sinaí, para escuchar y recibir. En el texto que acabamos de recordar se habla de lectura, de profetas y evangelistas. Esto ha adoptado una estructura específica en el culto divino, para que se oiga, como se decía, al profeta, al apóstol,a Cristo. Por profeta se entendía todo el Antiguo Testamento; por apóstol las epístolas apostólicas, y por Cristo el evangelio. Esto supone oír, si me permite la expresión, la palabra tripartita de Dios. Se dice luego que, a continuación, va el sermón, es decir, que la explicación es necesaria, porque la palabra, en cierto modo, viene a nosotros desde muy lejos y necesitamos que nos la expliquen para entenderla.

A esta parte fundamental de la misa, el estar reunidos bajo la palabra que nos renueva, nos enseña y nos ilumina, sigue el auténtico culto de la eucaristía. Ésta vuelve a dividirse en tres partes. Primero se preparan las ofrendas, pan y vino. Simboliza que ofrecemos la creación al Señor. A continuación, viene la acción de gracias. Es decir, que el obispo o sacerdote se une a la oración de agradecimiento que Jesús pronunció la víspera de su muerte. Es la gran glorificación de Dios. Incluye tanto el agradecimiento a Cristo como la conmemoración de sus palabras y hechos de la última hora, y con ello la transubstanciación del pan y del vino, que ya no son nuestras ofrendas, sino los dones de Jesucristo, en los que Él se entrega según las palabras de la última cena.

Justino, el autor de la antigüedad, habla de que los dones, como él dice, están «eucaristizados». En otras palabras: el pan ya no es pan, sino el cuerpo de Cristo. Y el vino tampoco es vino, sino la sangre de Cristo. Dicho de otra manera: los dones se han transformado en palabra viva, en la palabra de Cristo, en la palabra de gracias del Señor.

Justino menciona asimismo las condiciones para la posterior distribución de la santa comunión. Es el culto divino de los que se han vuelto creyentes, dice. Al igual que el Señor reunió en la última cena a los doce apóstoles, la eucaristía congrega a los que son creyentes en Cristo, a los que se han convertido en Iglesia mediante el bautismo. En este sentido, tanto la condición para ser admitido como la estructura de la celebración están completa y claramente desarrolladas desde época muy temprana y siguen manteniendo su vigencia en nuestros días.

*La eucaristía se considera el acto más sagrado del mundo en el lugar más sagrado del mundo. Este sacramento contiene el cuerpo, la sangre, el alma y, además, la divinidad de Jesús. Por preguntarlo otra vez de manera muy concreta: ¿sucede de verdad con este acto un nuevo milagro cada día? La transubstanciación del pan y del vino en carne y sangre supongo que será un simbolismo.*

No. La Iglesia cree firmemente que el resucitado se da aquí realmente por entero. En las distintas etapas de la historia de la Iglesia se ha discutido este asunto una y otra vez. La primera gran disputa aparece en la Alta Edad Media, la segunda en el siglo XII. En ésta, Lutero se aferró expresamente a la transubstanciación, mientras que Calvino y Zuinglio defendían el simbolismo, cada uno en una modalidad diferente, de manera que a raíz de eso se produjo la gran escisión dentro de la Reforma.

Lutero opinaba que esta presencia de Cristo estaba unida al momento de la celebración, mientras que la Iglesia católica cree que la presencia de Cristo se sigue manteniendo en esos dones. Porque cuando el pan y el vino se han «transformado» de verdad, es decir, cuando los dones de la tierra se han convertido en dones del Señor, entonces Él los ha hecho suyos definitivamente. Como es natural, en nuestro siglo vuelve a debatirse esta cuestión. Pero aunque los exégetas están divididos, también algunos no católicos, como Käsemann, defienden encarecidamente la presencia real. Y es que ésta está referida y expuesta en las propias palabras de la Escritura con claridad meridiana. Y de hecho, la Escritura —al igual que toda

la tradición primitiva de la Iglesia— no deja lugar a dudas: Cristo no sólo nos da símbolos, también se da realmente a sí mismo. Esto significa que la comunión es un encuentro de persona a persona. Que Cristo entra en mí y yo puedo entrar en Él.

*Pero cualquiera puede comprobar que el vino sigue siendo vino…*

Es que no se trata de un enunciado físico. Jamás se ha afirmado que se transforme la naturaleza física. La transubstanciación tiene lugar en otro nivel. La tradición afirma que es una acción metafísica. Lo que en sentido puramente físico es pan o vino, es asumido en lo más hondo por Cristo de manera que se transforma desde dentro y Cristo se da realmente a sí mismo.

*Y cuando alguien ha recibido a Cristo de esta forma, ¿cómo actúa entonces este santísimo sacramento en él? O al menos, ¿cómo podría actuar?*

También aquí debemos desdeñar lo milagroso y el pensamiento mágico. Es un fenómeno personal. El resucitado que ahora está ahí —las palabras «carne y sangre» designan siempre la totalidad del encarnado, del Señor que ha permanecido vivo en el nuevo mundo de la resurrección— no es una cosa. Yo no recibo un trozo de Cristo. Eso sería realmente absurdo, sino que es un fenómeno personal. Él se me da en persona y quiere asimilarme en su interior.

Agustín, en una especie de visión, creyó escuchar en cierta ocasión estas palabras: «Cómeme, yo soy el pan del fuerte». Jesús pretende decir que sucede lo contrario que con el alimento habitual que asimila tu cuerpo. Ese alimento es inferior a ti, de forma que se convierte en parte de tu cuerpo. Y conmigo sucede justo al revés: yo te asimilo en mí. Yo soy el más fuerte, tú eres asimilado dentro de mí. Se trata, como ya he dicho, de un proceso personal. La persona, cuando se entrega a esa recepción, es recibida a su vez. Es asimilada a Cristo, se vuelve parecida a él. Y éste es el verdadero proceso del comunicar, que nos dejamos arrastrar dentro de él, en su comunidad interna, y de esa manera somos finalmente conducidos a la similitud interna.

*¿Cómo hay que prepararse para recibir la sagrada comunión?*

Lo correcto es adentrarse en su forma y en su esencia. Dejar que la palabra de Dios me toque, me hable. Poner rumbo hacia Cristo con las oraciones creadas a partir de la tradición primitiva de la Iglesia. La correcta participación en los rezos y la celebración de la eucaristía significan que me vuelvo oyente, receptivo, y que así, como quien dice, se abre en mi interior la rendija de la puerta que permite entrar a Cristo. Y viceversa, que mi Yo se vuelve tan libre y abierto, que puedo empezar a entrar en Él.

*¿Cómo hay que comportarse al recibir la sagrada comunión?*

Como la presencia del Señor merece. Las señales de respeto han variado con el paso del tiempo. Sin embargo, lo principal es que la conducta exprese el recogimiento interior y el respeto exterior. Antes, la comunión se recibía de rodillas, lo que estaba completamente lleno de sentido. Hoy se toma de pie. Pero este estar de pie debe ser un gesto de respeto ante el Señor.

La postura de arrodillarse no debe desaparecer de ningún modo de la Iglesia. Es la representación corporal más conmovedora de la piedad cristiana, en la que por una parte miramos alzando la vista hacia Él, y, por otra, permanecemos inclinados.

*«La persona nunca es tan grande», dijo Juan XXIII, «como cuando se arrodilla.»*

Por eso creo que esta postura, que es una de las formas primitivas de oración del Antiguo Testamento, es irrenunciable para los cristianos.

*¿Comunión en la mano o en la boca?*

En este ámbito no me gustaría ser estrecho de miras. Eso ya existía en la antigua Iglesia. Recibir la comunión en la mano con respeto es una forma muy oportuna de comulgar.

*¿Qué se puede meditar tras recibir el sacramento?*

Primero habría que buscar la visión interna de Cristo. Hay plegarias que nos ayudan a tomar ese rumbo y dirigirnos hacia Él desde dentro. Al mismo tiempo habría que encomendar el día al Señor y pedirle que su presencia se torne eficaz en mí. Es importante confiarse a Él, lo que, dependiendo de las situaciones, puede propiciar modalidades muy concretas de oración.

*¿Sigue estando definido el círculo de los que están autorizados a recibir la comunión?*

Sí. Esto lo dejan completamente claro las tradiciones primitivas —la Primera Epístola a los Corintios lo evidencia—. El problema de nuestro tiempo es que la comunión se considera más un rito de socialización, que casi le asegura a uno la solidaridad mutua. Es decir, que amenaza con convertirse exclusivamente en un signo de vinculación amistosa. Y esto es quedarse muy corto. Así no sólo perdemos de vista lo sagrado y esencial que con ello se nos da, sino que tampoco tiene lugar en el ser humano la necesaria purificación interna.

San Pablo advierte que hay que diferenciar este regalo, este pan transformado, de otros. Hoy, en cierto modo, esa diferenciación se ha perdido —lo que genera también problemas muy diversos—. Por ejemplo, los divorciados que se han vuelto a casar se sienten los únicos excluidos, y esto me parece, con razón, una discriminación negativa. Creo que todos juntos deberían ser más críticos consigo mismos, diferenciar el cuerpo del Señor, y saber que siempre van a necesitar la contrición antes de recibir la sagrada comunión. Existen condiciones de admisión. Y es que, por nosotros mismos, no tenemos derecho al Señor, sino que es Él quien nos muestra, mediante los preceptos de la Iglesia, cuándo podemos recibirle.

*¿Es ésta también la diferencia entre la eucaristía católica y la cena, la eucarística protestante?*

Sí. La eucaristía católica va siempre ligada a la pertenencia a la comunidad de fe de la Iglesia católica. Asimismo, la eucaristía sólo puede celebrarla, según nuestras creencias, el sacerdote consagrado.

La celebración de la eucaristía protestante, por el contrario, está sometida a otras leyes. Sabemos que también aquí puede tener lugar el encuentro con el Señor, pero, con todo, no podemos olvidar que las cuestiones de la sucesión apostólica y del sacerdocio —al igual que los dogmas de fe católicos en su totalidad— imponen aquí ciertos límites.

## Sobre la liturgia

*La eucaristía recibe su solemnidad, su dignidad, de algo completamente magistral y sublime en la espiritualidad católica, en concreto de su liturgia. En ella, cada frase y cada gesto parecen entrañar un significado propio, es más, casi un misterio especial. En esta liturgia terrenal los creyentes, opinó el Concilio Vaticano II, degustan por anticipado los sabores de la «liturgia celestial».*

He aquí un punto de vista muy importante. La liturgia nunca es sólo la mera reunión de un grupo para celebrarse y después en realidad encontrarse en lo posible a sí mismos. En lugar de eso, la participación en la presentación de Cristo ante el Padre nos permite siempre entrar, tanto en comunión universal con toda la Iglesia, como en la communio sanctorum, en la 'comunión con todos los santos'. Sí, en cierto modo es la liturgia celestial. Aquí radica realmente su grandeza, en que de repente se abre el cielo y nos adentramos en el coro de la adoración. Éste es igualmente el motivo por el que el praefatio termina con estas palabras: «Cantamos con los coros de serafines y querubines. Sabemos que no estamos solos, sino que estamos de acuerdo en que la frontera entre el cielo y la tierra se ha abierto de verdad».

*El padre del monacato san Basilio el Grande afirmó que la misa es una revelación tan grande como la Sagrada Escritura. De ello*

*dedujo el severo mandamiento de que no había que intentar interpretar ni reformar la liturgia. Entonces, si la liturgia no es obra del hombre, si es algo en lo que casi tiene que hacerse perceptible la majestad divina, ¿no debería considerarse la antigua misa de Gregorio el Grande un regalo de lo alto y por lo tanto inmutable?*

En cierto modo, Oriente y Occidente se han separado algo en esta cuestión. La Iglesia bizantina, por ejemplo, recibió la forma de su liturgia en los siglos IV y V con Basilio y Juan Crisóstomo, y, al igual que otras Iglesias orientales, la considera un don divino inmodificable: los fieles se adentran en ella, no la hacen (a pesar de que naturalmente siempre ha habido cambios aislados en ciertos detalles).

Occidente, por el contrario, que siempre ha tenido un sentido mucho más vigoroso de la historicidad, también consideró la liturgia en lo esencial como un don, aunque depositado en la Iglesia viva y que crece con ella. Podemos establecer una comparación con la Sagrada Escritura. Ésta tampoco es simplemente una palabra de Dios caída del cielo, sino que fue introducida en la historia y creció dentro de ella. Así, aunque la Iglesia occidental ha mantenido la intangibilidad fundamental de la liturgia en la totalidad de su naturaleza y de su forma, también la ha hecho crecer históricamente con cautela.

El canon romano, de manera análoga al de la Iglesia oriental, debió de surgir hacia el siglo IV. A continuación se desarrollaron en Occidente diferentes tipos de liturgia. El galicano, el español, luego penetraron influencias germánicas, etcétera, etcétera. Las distintas naciones que entraban podían aportar algo a este proceso de crecimiento, aunque Roma siempre se mantuvo alerta y podó excrecencias. Roma preservó de la manera más rigurosa la liturgia en su forma arcaica, yo diría que incluso en una forma algo anterior a la de Oriente.

De este modo, la liturgia siempre permanece viva a lo largo del proceso histórico —permitiendo siempre la irrupción de lo nuevo, y especialmente de nuevos santos—, pero manteniendo constante lo

esencial. Por eso, la Iglesia occidental pudo concebir también reformas litúrgicas. Ciertamente, éstas no podían ser simples rupturas, sino que tenían que respetar el crecimiento vivo, igual que se cuida lo que crece para mantenerlo con vida. Pío X, por ejemplo, limitó la proliferación de las fiestas de santos. También volvió a situar el domingo en el lugar que le correspondía y eliminó trozos superfluos. Ya Pío V había suprimido el exceso de secuencias que se habían ido introduciendo furtivamente. En esta línea se situó también el Concilio Vaticano II. Fue correcto porque proseguir creciendo sin anquilosarse forma parte de la tradición litúrgica de la Iglesia. Pero yo diría que, cuando cuido algo vivo que crece sabiendo con ello que la vida en cuanto tal no depende de mi mano —he de servir y respetar las leyes internas de lo vivo—, o cuando lo considero algo hecho que, por así decirlo, transcurre según leyes mecánicas, comprendo que puedo podar y obrar de otra manera.

Sin duda el Concilio Vaticano II proyectaba un crecimiento orgánico renovado. Pero hemos de comprender que hoy existen numerosas tendencias que se limitan a practicar el montaje y el desmontaje, obrando con ello de un modo que es irreconciliable con la esencia de la liturgia. No se puede simplemente diseñar en comisiones profesorales lo que es más conveniente desde la óptica pastoral; cómo es más práctica y cosas por el estilo, sino que, con gran respeto por lo que lleva en su seno el transcurso de los siglos, hay que ver dónde son necesarios y posibles los complementos o podas pertinentes.

Y esto debería constituir una gran advertencia para todos cuantos se relacionan con la liturgia. Deberían desempeñar su función con ese espíritu de servicio a lo vivo que nos aporta la fe secular, y negarse a inventar y fabricar lo mejor como si fueran expertos todopoderosos.

*Es imposible pasar por alto la crítica a la liturgia actual. Para muchos ya no es lo bastante sagrada. ¿Hace falta una reforma de la reforma para sacralizarla?*

Necesitamos, al menos, una nueva conciencia litúrgica para que desaparezca ese espíritu hacedor. Porque se ha llegado al extremo de que grupos litúrgicos se autofabriquen la liturgia dominical. Lo que se ofrece aquí es, sin duda, el producto de unas personas listas y trabajadoras que se han inventado algo. Pero eso no significa encontrarme con la Alteridad Absoluta, con lo sagrado, que se me regala, sino con la habilidad de unas cuantas personas. Y me doy cuenta de que no es lo que busco. Que es demasiado poco y un tanto diferente.

Hoy, lo más importante es volver a respetar la liturgia y su inmanipulabilidad. Que aprendamos de nuevo a reconocerla como algo que crece, algo vivo y regalado, con lo que participamos en la liturgia celestial. Que no busquemos en ella la autorrealización, sino el don que nos corresponde.

Esto es, en mi opinión, lo primero; tiene que desaparecer ese obrar individualista o desconsiderado y despertar la comprensión íntima hacia lo sagrado. En un segundo paso se podrá ver luego en qué ámbito se podó en exceso, de forma que el contexto histórico global se torne más vivo y evidente. Yo mismo he hablado en este sentido de la reforma de la reforma. Pero, en mi opinión, esto debería ser ante todo y sobre todo un proceso educativo que ponga término al pisoteo de la liturgia con autoinventos.

También es importante para la correcta concienciación en asuntos litúrgicos que concluya de una vez la proscripción de la liturgia válida hasta 1970. Quien hoy aboga por la perduración de esa liturgia o participa en ella es tratado como un apestado; aquí termina la tolerancia. A lo largo de la historia nunca ha habido nada igual, esto implica proscribir también todo el pasado de la Iglesia. Y de ser así, ¿cómo confiar en su presente? Francamente, yo tampoco entiendo por qué muchos de mis hermanos obispos se someten a esta exigencia de intolerancia que, sin ningún motivo razonable, se opone a la necesaria reconciliación interna de la Iglesia.

*¿Cuándo se dará realmente este segundo paso del que usted hablaba, esa reforma de la reforma?*

Yo diría que, al igual que el movimiento litúrgico que desembocó en el Concilio Vaticano II fue creciendo lentamente —y que después se convirtió muy deprisa en corriente—, también aquí depende del estímulo de los creyentes y celebrantes vivos. De que haya lugares ejemplares donde la liturgia se celebre bien, en los que se pueda presenciar lo que es. Si a partir de ahí surge una especie de movimiento desde dentro y no es sencillamente ocultado desde arriba, entonces ocurrirá. Creo que las nuevas generaciones ya se encaminan en esta dirección.

*Una liturgia verdadera, divina, una liturgia para el futuro del pueblo creyente y de la Iglesia, ¿cómo cree que podría ser?*

En el fondo, de una manera que nos permita volver a recibir las formas donadas y penetrar en su interior. Cuando pienso en los tiempos del movimiento litúrgico que aún llegué a vivir, era sencillamente algo maravilloso aprender poco a poco las misas de cuaresma, comprender la estructura de la cuaresma, la estructura del misal y muchas cosas más. Se trataba sencillamente de penetrar en esa riqueza de lo desarrollado y crecido y, por tanto, en la magnificencia de Dios que se nos regala. Creo que eso es lo importante: aprender de nuevo a escuchar —«Escucha, hijo mío», dice san Benito— y concebirnos a nosotros mismos no como hacedores, sino como receptores.

*¿Se debe volver a las misas en latín?*

En general, es ya imposible y acaso tampoco sea deseable. Yo diría que por lo menos está claro que la liturgia de la palabra debe ser en la lengua vernácula. Aunque yo estaría a favor de un nuevo aperturismo a lo latino.

Con el paso del tiempo, la misa en latín nos parece casi un pecado. Pero así se excluye también una comunicación muy necesaria en zonas mixtas. En Avignon, por ejemplo, el párroco de la catedral me contó que los domingos llegaban de pronto tres grupos lingüísticos diferentes a celebrar la misa. Él propuso rezar el canon en latín, que les permitiría celebrar la misa juntos. Los tres respondieron con una

brusca negativa: no, tenía que ser algo propio para cada uno. O pensemos también en lugares turísticos: aquí el reconocerse en algo común sería hermoso. Son temas que se deberían abordar ahora. Ni siquiera en las grandes liturgias de Roma se sabe ya cantar el Kyrie o Sanctus, nadie sabe ya lo que significa Gloria, lo cual entraña una pérdida de cultura y de aspectos comunes. En este sentido, yo diría que la liturgia de la palabra tendría que ser en cualquier caso en la lengua vernácula, pero, a pesar de todo, debería haber un ingrediente fundamental en latín que nos uniera.

*El escritor Martin Mosebach relata una pequeña historia sobre una misa. Transcurre hace muchos años en la isla de Capri. Un buen día apareció allí un sacerdote inglés que aún se daba a conocer como tal por su indumentaria, un fenómeno de lo más infrecuente incluso en el sur de Italia. Cuando se enteraron de que el hombre con sotana quería celebrar en serio la santa misa todos los días, tras ciertas vacilaciones, le ofrecieron una capilla situada en una peña que caía a pico sobre el mar, el monte Tiberio, en el que antaño se alzó Villa Jovis, una de las quintas del emperador Tiberio. Esta capilla sólo se abría una vez al año, el 8 de septiembre, con motivo de la fiesta del nacimiento de María. El resto, los ratones correteaban por el espacio abandonado royendo los aledaños de los cajones de la sacristía.*

*Bien, el sacerdote inglés, hombre práctico, no un gran teólogo, se puso en marcha. Subió la empinada montaña, con la amplia panorámica del golfo. Al principio le costó abrir la cerradura oxidada de la capilla. Después, acompañado por un rayo de luz solar, penetró en la estancia que olía a cerrado. La puerta de hojalata del tabernáculo estaba abierta; las velas, consumidas; las sillas, tiradas, y la sacristía parecía haber sido abandonada en una huida a la desbandada. Jarrones sucios, un gran misal podrido, un cáliz cursi, ropa de altar apelmazada por la humedad, otro misal roto. En fin, hasta el crucifijo estaba doblado.*

*El sacerdote contempló todo aquello y, tras una breve reflexión, abrió la ventana, cogió una escoba de paja de un rincón y empezó a*

*barrer. Luego cogió el crucifijo, lo besó y lo colocó sobre el armario de la sacristía. Limpió el cáliz y colocó los candelabros. Cuando descubrió la cuerda de la campana, salió afuera, se subió a una escalera y ató la cuerda a una campana. Ahora se había roto el maleficio.*

*El sacerdote se puso una estola de satén violeta llena de manchas, vació en un pequeño recipiente un poco de agua que había traído en una botella de plástico, empezó a rezar, añadió sal, bendijo el agua y la vertió en las pequeñas pilas de mármol situadas junto a la entrada, de forma que creyó oír suspirar a la piedra, como si despertase. Por fin, cuando acabó de tirar de la cuerda de la campana, a lo lejos se acercaban algunos fieles, mujeres y niños, que pronto llenaron la capilla.*

*El culto divino podía comenzar. El sacerdote se inclinó ante el altar y comenzó con las siguientes palabras: «Introibo ad altaredei».*

*Y al observador atento le pareció que, al limpiar el hombre de la sotana el lugar del sacrificio, al encender las velas, al bendecir el agua, al sacar el polvo y tirar las ratoneras a un rincón, había sucedido algo singular. Porque como Abel o Noé, él había construido primero un altar antes de comenzar el sacrificio. Y al igual que Moisés, había delimitado el sitio para el tabernáculo. Fue una preparación y un trazado del espacio sagrado.*

Este relato de Mosebach es, por supuesto, muy poético, aunque en conjunto la situación en Capri no es tan desesperada como cabría deducir de ello. Mas no nos apartemos del hecho de que naturalmente la preparación interna y la externa van juntas. La misión de san Francisco también comienza así. Él escucha las famosas palabras procedentes de la cruz —«Tienes que reconstruir mi Iglesia»— y las refiere en principio a ese espacio derruido, la iglesia Portiuncula, que, de hecho, reconstruye y arregla, para darse cuenta después de que tiene que ir más allá, que lo que debe hacer es reconstruir la Iglesia viva.

Pero este trabajo manual inicial forma parte de ello. Es muy importante esa preocupación por preparar el espacio siempre de nuevo, por hacer perceptible y reconocible la Iglesia, lo sagrado, tanto en el interior como en el exterior. Gracias a Dios, tenemos en todo el mundo recintos eclesiásticos muy hermosos cuya santidad deberíamos aprender a amar de nuevo. La llama del Santísimo nos hace percibir que ahí hay siempre una presencia callada. Hoy, las iglesias son con frecuencia como una sala de conciertos, donde la belleza del pasado se considera un decorado, lo que implica de hecho una pérdida interna del sentido de lo sagrado. Estos actos de recuperación y preparación de los espacios internos y externos constituyen el requisito para iniciar la celebración de forma que en ella encontremos de verdad al Santísimo.

## Sobre la culpa y la penitencia

*El sacramento de la penitencia: unos dicen que coloca a las personas en una situación imposible y que, en el fondo, sólo genera miedo y sentimientos de culpa. Otros afirman que si hoy día no existiera la confesión, tendríamos que inventarla.*

No hay duda de que la confesión ha sufrido a lo largo de su historia más cambios en su imagen externa que cualquier otro sacramento. Precisamente por ser tan personal, tuvo que adoptar distintas formas en las cambiantes constelaciones de la individualidad humana y de las culturas abiertas y cerradas. Tras el Concilio Vaticano II se intentó impulsar esas nuevas posibilidades, una de las cuales me parece muy buena, concretamente el examen de conciencia común, que puede constituir una ayuda para la confesión individual.

La segunda forma fue la creación de cuartos de confesión, donde uno puede confesarse a lo largo de una conversación. Esto también puede ser una gran ayuda para propiciar la apertura personal, para superar el umbral que para cada individuo supone la confesión. Naturalmente, también puede provocar que la confesión se desgaste de tanto hablar y su auténtica grandeza se psicologice y

se disuelva. Aunque la absolución colectiva se ha extendido mucho, sin embargo no constituye propiamente una confesión —pues la naturaleza de ésta es precisamente la personalización—, y sólo tiene sentido y puede realizarse en situaciones completamente extraordinarias.

*Una cita del cardenal Ratzinger: «La incapacidad de reconocer la culpa es la forma más peligrosa imaginable de embotamiento espiritual, porque hace a las personas incapaces de mejorar».*

Se dice que el cristianismo ha lastrado al ser humano con sentimientos de culpa con la intención de mantenerlo bajo presión. Lógicamente, también esos abusos del sentimiento de culpa son posibles. Pero peor es la extinción de la capacidad de percibir la culpa porque la persona se ha endurecido y ha enfermado por dentro. Vayamos un poco más lejos en la comparación y recordemos la incapacidad para percibir la culpa. Eso era lo que perseguía la educación nazi. Creían poder asesinar, como decía Himmler, y sin embargo seguir siendo decentes —y así se pisoteó toda la conciencia humana y se pervirtió a la persona—. La capacidad de percibir la culpa es soportable y se despliega cuando existe la salvación. Pero a su vez sólo existe salvación si hay absolución. Aunque la psicoterapia puede hacer mucho para descubrir y subsanar circuitos defectuosos en la estructura anímica, no logra superar la culpa. Ahí rebasa sus límites y por eso fracasa con tanta frecuencia. La culpa sólo puede superarla de verdad el sacramento, el poder pleno procedente de Dios.

Sin embargo, hemos de reconocer que, en esta época nuestra tan individualista, al ser humano se le ha hecho muy cuesta arriba traspasar el umbral de la confesión personal. Pero cuando el espíritu de la fe nos impulsa, es posible aprenderlo de nuevo. Sobre todo porque no es reconocer la culpa ante un ser humano, sino ante Dios, y termina con la absolución, y quizá también con las indicaciones que nos ayudan a superar la culpa y sus consecuencias.

*Antes, cuando éramos niños, teníamos que ir con la clase a confesarnos. «Me arrepiento de mis pecados con humildad», así empezaba. Nunca era fácil, pero la verdad es que después actuaba como una especie de lavadora, y uno se sentía en cierto modo purificado. He visto que también hoy la Iglesia propone en la «alabanza a Dios» el denominado «espejo de conciencia» para preparar la confesión, es decir, una especie de lista de chequeo. Cito algunas preguntas al respecto: «¿Busco la cercanía a Dios? ¿Manifiesto a mis padres agradecimiento y amor? ¿Tiendo a la maledicencia y a comentarios ofensivos?». O bien: «¿Descargo mi trabajo en los demás? ¿Respeto las peculiaridades del otro? ¿Intento educar bien a los hijos? ¿Soy vago? ¿0 avaricioso? ¿O derrochador? ¿Dado a los placeres? ¿He cometido adulterio? ¿He mentido? ¿Quiero aparentar más de lo que soy?». Se ve que a la Iglesia nada humano le es ajeno.*

La ayuda me parece fundamental para hacer hablar a la conciencia. En este sentido, ya desde el pecado original somos seres embrutecidos y, cuando tratamos al prójimo de manera inconveniente, intentamos ocultarlo tras el velo del olvido. Queremos, por ejemplo, aceptar fácilmente la mentira y cosas por el estilo. Este embrutecimiento de la conciencia es nuestro gran peligro. Envilece a la persona. Por eso la educación para oír a la conciencia es esencial. De ahí que sea tarea de la Iglesia reconocer en cualquier momento sus propios pecados, contribuyendo de ese modo a impedir el embrutecimiento y degeneración de la sociedad en estos ámbitos esenciales de la existencia.

*Un inciso: ¿están permitidas las mentiras piadosas, como por ejemplo cuando uno no quiere ponerse al teléfono?*

Éstas son cosas muy prácticas en las que también difieren los moralistas. Existe una gran escuela, defendida entre otros por Kant, que afirma que la verdad conlleva su propia dignidad y, en consecuencia, jamás hay que vulnerarla. Es comprensible que uno no desee ponerse alguna vez al teléfono. Aunque en ese caso uno debería estar muy vigilante consigo mismo, pues cuando se abre

esa pequeña puerta uno sigue deslizándose fácilmente por ella. Pero no me gustaría condenar ahora esos intentos de autoprotección porque yo también los utilizo.

*Una modalidad del sacramento de la penitencia es la llamada «indulgencia». Las primeras indulgencias las concedieron los papas por participar en las cruzadas, y los abusos de la praxis de las indulgencias fueron, en definitiva, el motivo externo del grito de Lutero y, por tanto, de la Reforma y del cisma. Creo que hoy muy pocas personas sabrían qué hacer con esta doctrina.*

Éste es un capítulo muy difícil en la historia de la Iglesia. El Papa intentó ofrecer una nueva interpretación en la bula del año santo 2000. La antigua diferenciación entre pecados y castigos de los pecados existe. Los pecados son perdonados por la absolución, pero los castigos por los pecados subsisten. Esto nos resulta demasiado mecánico. El Papa lo interpreta de una forma nueva diciendo que, aunque esté superada la culpa, persiste lo que he causado con ella, es decir, la ofensa que sigue gravitando sobre el prójimo, un daño en cualquier caso debido a mis palabras o a mis obras. Y en mí mismo queda una especie de reacción, una deformación de mi propio ser.

Por consiguiente, es preciso analizar las consecuencias existenciales del pecado. Este análisis sólo puede efectuarse en común, porque el pecado siempre trasciende mi Yo. Indulgencia significa entonces que precisamos la ayuda de la comunidad de los santos en la que existe el intercambio de los bienes espirituales, en el que nosotros damos lo nuestro y recibimos de los demás lo suyo. En este sentido, la indulgencia, en cuanto depuración de los desechos existenciales, en cuanto un dejarse llevar conjunto, puede seguir siendo una figura muy razonable.

## Sobre el matrimonio

*La mayoría de los jóvenes dudan hoy en día entre si contraer matrimonio o iniciar una convivencia más bien libre. El Estado, por*

*su parte, intenta equiparar al matrimonio las uniones de hecho y las parejas homosexuales. Se plantea la pregunta: ¿Por qué tiene que ser el matrimonio la única forma aceptable de convivencia?*

Por un lado, sólo un ámbito de fidelidad realmente sólido es adecuado a la dignidad de esta convivencia humana. Y no sólo en lo que respecta a la responsabilidad frente al otro, sino también frente al futuro de los hijos que surgen de ella. En este sentido, el matrimonio nunca es un asunto exclusivamente privado, sino que tiene carácter público, social. De él depende la configuración fundamental de una sociedad.

Últimamente también se percibe esto, cuando convivencias no matrimoniales adquieren ciertas formas legales. Aunque se las considera formas de unión menores, tampoco éstas pueden pasar sin la responsabilidad pública, sin la inclusión en lo común de la sociedad. Y ese mero hecho manifiesta la inevitabilidad de una regulación pública y jurídica y, en consecuencia, social, aun cuando se crea que hay que introducir niveles inferiores.

Segundo aspecto por considerar: cuando dos personas se entregan mutuamente y, juntas, dan vida a los hijos, también está afectado lo sagrado, el misterio del ser humano, que trasciende mi propia autodeterminación. Sencillamente, yo no me pertenezco sólo a mí mismo. Cada persona alberga el misterio divino. Por eso la convivencia de hombre y mujer también se adentra en lo religioso, en lo sagrado, en la responsabilidad ante Dios. La responsabilidad ante Dios es necesaria, y ésta hunde precisamente en el sacramento sus raíces más auténticas y profundas.

Por eso todas las demás formas son modalidades alternativas que en última instancia pretenden sustraerse de alguna manera tanto a la responsabilidad mutua como al misterio del ser persona —de ahí que introduzcan en la sociedad una labilidad que traerá consecuencias.

La cuestión de la pareja homosexual es un tema muy diferente. Pienso que cuando, en un matrimonio, en una familia, ya no cuenta

que sean hombre y mujer, sino que se equipara la igualdad de sexo a esa relación, se está vulnerando el tipo fundamental de la construcción de la persona. De este modo una sociedad se enfrentará a la larga a grandes problemas. Si escuchamos la palabra de Dios debemos dejarnos regalar sobre todo la iluminación de que la convivencia de hombre, mujer e hijos es algo santo. Y una forma adecuada de sociedad da resultado si considera a la familia, y con ello a la forma de unión bendecida por Dios, la manera correcta de ordenar la sexualidad.

*La fórmula del matrimonio dice así: «Te acepto como mi esposa / marido y te prometo fidelidad en lo bueno y en lo malo, en la salud y en la enfermedad. Prometo amarte, honrarte y respetarte mientras viva». Esto suena muy bien, pero ¿por qué tiene un matrimonio que esforzarse por durar toda la vida, «hasta que la muerte lo separe»?*

Porque así figura en el carácter definitivo del amor humano y en la responsabilidad que se contrae con él. No debiéramos intentar demostrarlo racionalmente hasta el menor detalle. Aquí sale a nuestro encuentro la gran sabiduría de la tradición que, en definitiva, está respaldada por la palabra del mismo Dios. Sólo darme por entero, sin reservarme una parte ni, como quien dice, aspirar a una revisión, a una rescisión, responde plenamente a la dignidad humana. La vida humana no es un experimento, ni un contrato de arrendamiento, sino la entrega del uno al otro. Y la entrega de una persona a otra sólo puede ser acorde con la naturaleza humana si el amor es total, sin reservas.

*Ya hemos hablado varias veces de sexualidad, evidentemente la Iglesia supone en ella un gran misterio. De otro modo es inconcebible por qué mantiene ideas tan rigurosas en esas cuestiones, incluso en el seno del matrimonio. ¿Es una idea diferente sobre la vida, sobre las personas, la que obliga a la Iglesia a prohibir los anticonceptivos?*

De hecho, la Iglesia considera la sexualidad una realidad central de la creación. En ella la persona está conducida al Creador en su máxima cercanía, en su suprema responsabilidad. Con ello participa

personal y responsablemente en las fuentes de la vida. Cada individuo es una criatura de Dios, y al mismo tiempo un hijo de sus padres. Por este motivo existe en cierto modo una interrelación entre la creación divina y la fertilidad humana. La sexualidad es algo poderoso, y eso se ve en que pone en juego la responsabilidad por un nuevo ser humano que nos pertenece y no nos pertenece, que procede de nosotros y sin embargo no viene de nosotros. A partir de aquí, creo yo, se entiende que dar la vida y responsabilizarse de ello más allá del origen biológico sea algo casi sagrado. Por estos motivos heterogéneos la Iglesia también ha tenido que desarrollar lo que los diez mandamientos esbozan y nos dicen. La Iglesia tiene que proyectar una y otra vez esa responsabilidad sobre la vida humana.

*¿Se puede ser un buen cristiano aunque se contravengan las ideas de la Iglesia en cuestiones de moral sexual?*

Que uno siempre se quede rezagado de lo grande que la Iglesia le confía en la explicación de la palabra de Dios, es otro asunto. Pero si uno quiere permanecer en el camino, si uno conserva el reconocimiento fundamental de esa sacralidad de la intervención conjunta con Cristo en la creación, tampoco sale de la catolicidad ni siquiera en caso de fracaso. En ese caso, precisamente en la búsqueda, uno sigue siendo, si queremos expresarlo así, un «buen católico».

*Los obispos italianos han exigido más valor para procrear. Porque una sociedad que se asusta de engendrar niños se «deshumaniza», decía uno de sus llamamientos.*

Cuando se extingue el amor a los hijos, verdaderamente se pierde mucho. Antes, los italianos eran famosos por su amor a la familia y a los hijos. Hoy en día, algunas zonas de Italia tienen la menor tasa de natalidad del mundo. Aquí, la nueva riqueza ha provocado cambios fundamentales. De hecho, una gran tentación de las sociedades occidentales es considerar a los hijos competidores que quieren arrebatarnos algo de nuestro espacio vital, de nuestro futuro. Al igual que considerar después a los hijos una propiedad y una

autorrepresentación. En última instancia, no se está dispuesto a aceptar sus propias exigencias, dado que habría que dedicarles tiempo y la totalidad de la propia vida.

Un obispo italiano me dijo que los pobres invierten en la vida, que desean ver su futuro en los hijos; los ricos invierten en cosas. No pretendo exagerar el significado de la palabra, pero es evidente que entre nosotros la inversión en cosas, en autoasegurarnos mediante valores reales que son la multiplicación de nuestro propio Yo, es más poderosa que la disposición a servir a otra vida. Aunque respetemos plenamente la problemática del crecimiento de la población, hemos de reconocer por otro lado los problemas de una sociedad envejecida que se niega su propio futuro.

*Palabra clave: crecimiento de la población. A la Iglesia se le reprocha que, con su rigurosa política de prohibición de medios anticonceptivos en el Tercer Mundo, está provocando graves problemas que llegan basta la auténtica miseria.*

Esto es un completo disparate, por supuesto. La miseria se produce por la quiebra de la moral, que antes ordenaba la vida en las organizaciones tribales y en la comunidad de los cristianos creyentes, excluyendo de ese modo la enorme miseria que contemplamos hoy. Reducir la voz de la Iglesia a la prohibición de anticonceptivos es un desorden grave basado en una visión del mundo completamente trastornada, como demostraré enseguida.

La Iglesia predica sobre todo la santidad y la fidelidad del matrimonio. Y cuando su voz es escuchada, los hijos disponen de un espacio vital en el que pueden aprender el amor y la renuncia, la disciplina de la vida recta en medio de cualquier pobreza. Cuando la familia funciona como ámbito de fidelidad, existe también la paciencia y respeto mutuos que constituyen el requisito previo para el uso eficaz de la planificación familiar natural. La miseria no procede de las familias grandes, sino de la procreación irresponsable y desordenada de hijos que no conocen al padre y a menudo tampoco a la madre y que, por su condición de niños de la calle, se ven obligados a sufrir la auténtica miseria de un mundo

espiritualmente destruido. Por lo demás, todos sabemos que hoy la rápida propagación del sida en África está provocando justo el peligro opuesto: no la explosión demográfica, sino la extinción de tribus enteras y la despoblación de muchas regiones.

Por otra parte, cuando pienso que en Europa se pagan primas a los agricultores por matar a sus animales, por destruir trigo, uva, frutas de todo tipo, porque al parecer ya no se puede controlar la superproducción, me parece que esos sabios ejecutivos, en lugar de aniquilar los dones de la creación, harían mejor en reflexionar cómo conseguir que redundasen en provecho de todos.

No generan la miseria aquellos que educan a las personas para la fidelidad y el amor, para el respeto a la vida y la renuncia, sino los que nos disuaden de la moral y enjuician de manera mecánica a las personas: el preservativo parece más eficaz que la moral, pero creer posible sustituir la dignidad moral de la persona por condones para asegurar su libertad, supone envilecer de raíz a los seres humanos, provocando justo lo que se pretende impedir: una sociedad egoísta en la que todo el mundo puede desfogarse sin asumir responsabilidad alguna. La miseria procede de la desmoralización de la sociedad, no de su moralización, y la propaganda del preservativo es parte esencial de esa desmoralización, la expresión de una orientación que desprecia a la persona y no cree capaz de nada bueno al ser humano.

## Sobre el sacerdocio

*Todas las grandes religiones cuentan con personas especialmente relevantes que son responsables de los ritos y preceptos de la fe. ¿Qué diferencia a un sacerdote católico de esas otras personas?*

En principio que el sacerdote católico ha recibido un encargo específico de Jesucristo a través de los apóstoles. Así pues, no es la figura común del sacerdote de la historia de las religiones. La norma especial de este puesto, si podemos llamarlo así, procede de la figura del apóstol tal como Cristo la creó. Cristo le ha encomendado

predicar su palabra, anunciarlo a Él mismo, proclamar la promesa que Él nos dio. Y en el marco de esa predicación —que es siempre una tarea de amor, de construir el cuerpo de Cristo, de servir a los pobres—, la anunciación de su muerte, que nosotros llamamos eucaristía y que es un sacramento, ocupa un lugar central.

*Si su vocación se debe al mismo Cristo, ¿por qué hay entonces malos sacerdotes? ¿Por qué hay incluso malos obispos? El Señor parece haberse equivocado claramente con alguno de los escogidos.*

Sin duda es posible que uno se introduzca casi a hurtadillas, sin haber sentido realmente vocación. Pero también se puede «traicionar la vocación», es decir, no vivirla de verdad. Lo curioso es, ya hemos hablado de ello, que Dios confíe en recipientes tan frágiles. Que contrajese un riesgo enorme con la Iglesia, pues se puso en unas manos que le traicionan una y otra vez. Y nos dejó la posibilidad de caer y degenerar, de manera que, debido precisamente a la ineptitud de los instrumentos, Él mismo tiene que sostener la Iglesia continuamente. Por una parte, es un consuelo que el Señor sea más fuerte que los pecados de las personas, pero, por otra, para los que se consagran a la vocación y creen haberla recibido, constituye un gran desafío dejarla crecer hasta madurar en comunión con Cristo.

*Jesucristo ordenó a sus apóstoles: «Id a todo el mundo y predicad el evangelio a todas las criaturas». Y así como los apóstoles consideraron la misión de predicar una de sus principales tareas, también grandes hombres de las órdenes religiosas —los dominicos fueron considerados incluso «hermanos predicadores»— congregaron siempre en torno suyo a grandes masas de gente. Savonarola, con sus exhortaciones a la penitencia, conmovió a toda Florencia. Y de san Agustín se dice que sus sermones eran cada vez más cortos; cada frase era núcleo y fuerza, cada palabra tenía valor e inspiración. «Por eso no descansaba», escribió uno de sus biógrafos, «hasta que el beneplácito o las lágrimas en todos los ojos*

*le hacían ver que se había roto la última resistencia contra la verdad y la gracia en el alma de sus oyentes.»*

Saber predicar también es un don, una gracia, y san Agustín siempre sintió mucho respeto por los curas sencillos que necesitaban un libro para idear un sermón. Él dijo: «Lo importante no es la originalidad, sino el servicio humilde». Si el libro de otro ayuda a anunciar la palabra a los demás, estupendo. Estaremos agradecidos si Dios despierta a grandes predicadores, pero también deberíamos aprender a ser humildes y escuchar a predicadores menores.

Recientemente un párroco de una gran ciudad alemana me contó que él había llegado a la vocación religiosa precisamente por un sacerdote que carecía en realidad de todas las dotes externas. Era un predicador deplorable, un cantor deplorable y así sucesivamente, y sin embargo con él la parroquia había florecido. De esa parroquia de gran ciudad surgieron cuatro o cinco vocaciones sacerdotales, cosa que no lograron ni su predecesor, ni su sucesor, que eran mucho más eficientes. Aquí se puede ver que el testimonio humilde de una persona sin talento retórico puede ser en sí mismo un sermón y que deberíamos dar gracias a Dios por los diferentes dones.

## Sobre la muerte

*Al final de la vida, la madre Iglesia vela por una buena salida de este mundo. Da a sus hijos la extremaunción. Antes se la llamaba «los últimos óleos»…*

… y si se le preguntaba a alguien si quería recibirlos, más bien se negaba porque no quería considerarse un candidato a la muerte.

El concepto «últimos óleos», que se había convertido en una frase pavorosa para los enfermos, se sustituyó hace mucho tiempo, consciente y justamente, por «unción a los enfermos», de forma que para un paciente la llegada del sacerdote con este sacramento ya no es el anuncio de que está irremisiblemente condenado a muerte.

De hecho, la unción a los enfermos tiene que ayudar en un proceso espiritual que, en determinadas circunstancias, puede convertirse asimismo en un proceso de curación. Es el apoyo sacramental de la Iglesia en una situación de enfermedad. No se trata tanto del momento de la muerte. Aquí el verdadero viático es la eucaristía. Y la Iglesia tiene preparados consuelos específicos en las oraciones para agonizantes, en la extremaunción y en la absolución. Son ayudas para ese paso duro que consiste en atravesar un umbral inquietante en medio de una oscuridad que parece no tener fin.

La unción a los enfermos constituye más bien una ayuda para aceptar el sufrimiento. Tiene que ayudarme a llegar a la comunión sacramental con Cristo mediante la asunción interior del dolor y del sufrimiento. Eso no implica necesariamente curación física. La enfermedad también puede curarme espiritualmente, incluso ser necesaria a mi espíritu. Cristo, al enseñarme a sufrir y sufrir conmigo, puede convertirse en el verdadero médico de mí mismo, superando la enfermedad más honda de mi alma.

*Se dice que en la hora de la muerte el pensamiento de las personas tiende a sufrir un cambio radical. Los más duros ateos se volvieron, casi en el último minuto, mansos como corderos. «La mayoría», descubrió por ejemplo Elisabeth Kübler-Ross tras sus investigaciones sobre las experiencias de la muerte próxima, «sufren un cambio radical. Todos sus valores cambian. Ya no son tan materiales, tan pendencieros. El individuo se vuelve mucho más espiritual.» ¿Significa esto que cuando casi está «con un pie en la tumba» el ser humano puede reconocer de pronto con claridad lo que de verdad cuenta en la vida?*

En cualquier caso, esa situación límite puede ayudarle a comprender que la acumulación de cosas materiales, o de distinciones, honores e influencia no es lo último y auténtico. Puede contribuir a una revisión de los valores, pero no necesariamente, pues también se dan los embotamientos y endurecimientos del alma que no liberan la mirada. En realidad, en esas situaciones límite sólo se manifiesta y se abre paso lo que en cierto modo uno lleva dentro.

En este sentido no se debería apostar tan fácilmente por la última hora, ni dejar que se agote completamente la provisión del bien para que, por recordar la parábola del Señor, siga habiendo aceite en la alcuza cuando el novio llame a la puerta.

*Hay un antiguo dicho católico: «Tal como es su domingo, así será el día de su muerte».*

Alude exactamente a lo mismo. Si Dios y el domingo han desaparecido totalmente de la vida, faltan las reservas para realizar esta última transformación. Aunque la gracia de Dios es inagotable, no hay que dejar extinguirse estas calladas reservas en el alma, para que cuando se las necesite no las encuentre completamente vacías, y esto debería constituir toda una advertencia.

*Según la fe de la Iglesia, la muerte, en el fondo, debería alegrarnos: «Vivir es morir, morir es vivir». A fin de cuentas nos espera la vida eterna.*

Sí. Pero los temperamentos humanos son diferentes. Cuando san Agustín yacía en su lecho de muerte, todos sus pecados aparecieron de nuevo ante su alma con claridad meridiana. Por eso hizo que fijaran los salmos penitenciales en la pared para llevarlos continuamente en su interior. Durante algún tiempo, llegó incluso a excluirse de la comunión y se entregó a la penitencia. Pensaba en su padre espiritual, san Ambrosio, que había muerto con una gran tranquilidad interna, y dijo: «A él, que tenía esa grandeza, se le regaló; yo soy distinto, a mí no se me ha regalado, yo necesito la penitencia humilde con la esperanza de que el Señor me acepte al final».

Yo diría que una de las tareas de la educación cristiana y de la predicación es proporcionarnos la confianza de que con la muerte nos dirigimos a la verdadera vida. Esto también puede ayudarnos a superar el miedo a lo desconocido, o al menos el miedo puramente físico, y a regalar la tranquilidad de la muerte.

*¿Qué ocurre en su caso? ¿Tiene miedo a la muerte?*

En fin, como yo también conozco todos mis defectos, jamás pierdo de vista el pensamiento del juicio. Pero tampoco la esperanza de que Dios sea más grande que mi fracaso.

*¿Piensa en ello?*

Sí, pues cuanto más envejece uno, más se acerca ese momento.

*¿Es lícito incinerar un cadáver, o es un rito meramente pagano?*

Los judíos, al contrario que otras culturas mediterráneas, no conocieron la incineración. Para ellos enterrar el cuerpo era, por así decirlo, la semilla de la resurrección. Esto también se convirtió en una costumbre cristiana. La tumba significaba y significa una muda adhesión a la resurrección, a la esperanza. Hasta el Concilio Vaticano II, las incineraciones aún implicaban sanciones. A la vista de las circunstancias del mundo moderno, la Iglesia abandonó esta postura. La fe en la resurrección no tiene que ser conocida de ese modo, porque Dios, de todas maneras, ha de darnos un nuevo cuerpo, de modo que con el paso del tiempo se ha permitido la incineración.

He de decir que soy lo bastante anticuado como para considerar todavía el entierro la verdadera expresión cristiana de respeto al muerto, al cuerpo humano, y de la esperanza de que se le ha regalado un futuro.

*Decía usted que Dios nos dará en el Más Allá un nuevo cuerpo: ¿significa esto que nadie será como era?*

La resurrección en el día del juicio final es, en cierto sentido, una nueva creación, pero preservará la identidad de la persona en cuerpo y alma. Santo Tomás dice al respecto que el alma es la fuerza moldeadora del cuerpo, la que crea el cuerpo. Por tanto, identidad significa que el alma, a la que mediante la resurrección se le regala de nuevo su capacidad moldeadora, construye también un cuerpo idéntico desde dentro. Especular con el aspecto exacto que

puedan tener la corporalidad y la materialidad de los resucitados me parece, en cualquier caso, inútil.

*Una pregunta muy concreta: mi hermano murió a la edad de sólo catorce años. ¿Dónde está ahora?*

Está con Dios. Pienso que aquí debemos abandonar nuestras categorías de localización meramente materiales. Al igual que no podemos ubicar a Dios en un determinado techo de nubes, también el muerto mantiene otra relación con la materia. La relación de Dios con el espacio material es precisamente una relación de imperio total. Cuando hablábamos de los niveles de cercanía a Dios, que no están condicionados por el espacio, decíamos que el alma, el principio espiritual del ser humano, tampoco se fija en un punto, en un órgano determinado, sino que constituye una forma de determinar el conjunto. De manera parecida, el muerto también participa en la otra referencia espacial de Dios, que me es imposible determinar según categorías geográficas.

Algunos han llegado incluso a decir que los muertos se mantienen cerca de la tumba, cosa que a mí me parece un tanto espantosa. No, ellos han salido de esa forma de localización material para entrar en otra referencia espacial que es compartida por la superioridad espacial de Dios. A veces se puede ver a personas capaces de conmoverse internamente al meditar en la inmensidad del océano. Así podemos percibir algo de esa superioridad espacial, de ese otro nivel de espacialidad, de la cercanía espiritual concretamente. En cualquier caso, deberíamos desembarazarnos de la idea de que el fallecido tendría que ser fijable en un punto geográfico. En lugar de ello, sería preferible decirnos: «Está con Dios», es decir, de una forma nueva en la realidad del universo y, de ese modo, también cerca de mí.

*Los seres humanos somos curiosos, y nos gustaría un poquito saber cómo es el paraíso. ¿Nos informan las Escrituras de lo que allí nos espera?*

Las Escrituras sólo pueden hablar de ello con imágenes. Intentan manifestarlo, por ejemplo, con la imagen de la liturgia celestial. El nuevo espacio es, según eso, el éxtasis de la auténtica liturgia, y también el cantar y volar aparecen como símbolos.

Pero todo esto también es susceptible de ser malinterpretado. Conocemos la historia del bávaro que llega al paraíso y después ya no resiste los eternos cantos y aleluyas. Me parece importante que en esta otra situación no sólo cambie la forma del espacio, sino también la temporalidad. Si nos imaginamos el paraíso como un tiempo infinito, se impondrá la idea de que en algún momento se hará demasiado largo. Pero ser arrancados de nuestro curso temporal normal, de hora en hora, de día en día, que a su vez están vinculados a la rotación de los astros, para entrar en una nueva forma de presencia personal, significa también que esa forma de sucesión eterna se extingue —y que es un único gran instante de alegría—. Por eso deberíamos imaginarnos la eternidad más bien como un momento de plenitud situado más allá del tiempo.

*¿Es usted donante de órganos?*

Sí, aunque supongo que mis viejos órganos ya no serán muy demandados.

*Una idea emocionante: un africano musulmán en París con el corazón del cardenal Ratzinger…*

… Podría ser.

*La investigadora de la muerte Elisabeth Kübler-Ross tenía una opinión terminante sobre la cuestión de si se debe prolongar artificialmente la vida. He aquí sus palabras: «Rotundamente no. No hay que acortar ni alargar la vida. Hay un momento adecuado para cada persona, el tiempo de morir». Esto también estaba relacionado con ciertos asuntos sin resolver. Y, además, no dependía tanto de las personas, porque al fin y al cabo «había un jefe todavía más importante que tenía algo que decir».*

Bien, existen formas o intentos de alargamiento que yo también considero violentos y a los que me opondría. Pero la curación en sí también constituye siempre una prolongación de la vida, claro. Hoy se tratan enfermedades que antes eran incurables. Yo no consideraría los avances médicos una prolongación artificial de la vida.

La pregunta es, pues, en qué medida las donaciones de órganos entran dentro de esas posibilidades de curación que consideramos ampliaciones normales y oportunas de la capacidad médica, del poder de curar. Yo creo que el trasplante de órganos pares, es decir riñones u ojos, no plantea grandes problemas, a pesar de que comporta un sacrificio muy grande para el otro. Más difícil es cuando se trata de órganos como el corazón, que sólo se puede extraer a una persona clínicamente muerta, pero sin demasiada tardanza para que el órgano siga «vivo». La pregunta de cuándo está muerto alguien —aunque por otra parte el órgano mismo debe seguir vivo— es una pregunta límite que exige gran responsabilidad a la hora de debatirla. El criterio de la muerte cerebral se ha elaborado con mucho cuidado, pero en mi opinión siempre necesita nuevas revisiones críticas. Seguro que la tentación de aplicarlo prematuramente existe. En este sentido, el trasplante de corazón constituye, de hecho, un caso límite de curación. A pesar de todo, yo no me atrevería a excluirlo de raíz. Pienso que también hay formas legítimas de situarlo en el ámbito de la curación correcta.

# 18. Sobre el futuro

## ¿Iglesia popular o minoritaria?

*Hace muchos años, usted dijo algo profético sobre la Iglesia del futuro: la Iglesia, comentó usted entonces, se volverá «pequeña, tendrá que empezar de nuevo. Pero tras la prueba, una gran fuerza irradiará de una Iglesia interiorizada y más sencilla. Porque las personas de un mundo completamente planificado estarán solas hasta lo indecible… Y entonces descubrirán la pequeña comunidad de los creyentes como algo completamente nuevo. Como una*

*esperanza que les incumbe, como una respuesta por la que siempre habían preguntado en secreto». Parece como si el tiempo le diera la razón. ¿Qué sucederá en Europa?*

En primer lugar: ¿se empequeñecerá la Iglesia? Cuando lo dije, llovió sobre mí el reproche de pesimista. Y hoy nada parece más prohibido que lo que denominamos pesimismo, y que a menudo es puro realismo. Con el paso del tiempo, la mayoría reconoce que en la fase actual el contingente de cristianos bautizados disminuye en Europa. En una ciudad como Magdeburgo ya sólo hay un ocho por ciento de cristianos —entendámonos: sumando todas las confesiones cristianas—. Tales hechos estadísticos revelan una tendencia indiscutible. A este respecto, la proporción entre pueblo e Iglesia disminuirá en determinados ámbitos culturales, como por ejemplo el nuestro. A eso sencillamente debemos enfrentarnos.

*¿Qué quiere decir?*

La Iglesia popular puede ser algo muy hermoso, pero no necesario. La Iglesia de los tres primeros siglos era una comunidad pequeña, pero no sectaria. Al contrario, no estaba aislada, sino que se sentía responsable de los pobres, de los enfermos, de todos. En ella encontraron acomodo todos los que buscaban la fe en un Dios, todos los que buscaban una promesa.

La sinagoga, el judaísmo en el Imperio romano, había formado ese entorno de devotos que la frecuentaban, propiciando una tremenda apertura. El catecumenado de la Iglesia antigua era algo muy similar. Las personas que no se sentían capaces de una identificación total podían sumarse a la Iglesia para comprobar si lograrían dar el paso de entrar en ella. Esta conciencia de no ser un club cerrado, sino mantenerse siempre abierta al conjunto, es un componente inseparable de la Iglesia. Y precisamente con la reducción que vivimos de las comunidades cristianas, tendremos que buscar esas formas de coordinar, de sumar, de ser accesibles.

Por eso en absoluto estoy en contra de que personas que no van a la iglesia durante todo el año, acudan a ella al menos en

nochebuena, o en nochevieja, o en ocasiones especiales, porque ésta es todavía una forma de sumarse, en cierto modo, a la bendición del Santísimo, a la luz. Por tanto, ha de haber distintos tipos de adhesión y participación, tiene que existir una apertura interna de la Iglesia.

*¿Pero no es la Iglesia popular el mayor logro de la civilización religiosa? ¿No es la Iglesia realmente masiva, accesible a todos, un árbol cuyas numerosas ramas forman un techo para todas las personas? ¿Puede renunciar de verdad la Iglesia a la pretensión de ser una Iglesia popular y, en consecuencia, una Iglesia mayoritaria? Pues esta conquista se ha alcanzado con enormes esfuerzos y sacrificios.*

Tendremos que aceptar pérdidas, pero seguiremos siendo una Iglesia abierta. La Iglesia no puede ser un grupo cerrado y autosuficiente. Sobre todo, necesitamos ser misioneros y enseñar a la sociedad estos valores que deberían constituir su conciencia, unos valores que son el fundamento de su existencia estatal y de una comunidad social verdaderamente humana.

En este sentido, la discusión sobre lo que fue un día la Iglesia popular —y que en algunos países seguirá siéndolo mientras que en otros adquirirá una forma nueva— seguramente continuará. La Iglesia tendrá que intervenir en la legislación y recordar siempre las grandes constantes humanitarias de la organización social humana. Porque cuando el Derecho carece de bases morales comunes, pierde su validez.

Visto así, la Iglesia asume siempre una responsabilidad global. La responsabilidad misional significa precisamente que nosotros, como dice el Papa, hemos de intentar realmente la neoevangelización. No debemos cruzarnos de brazos y dejar que todo lo demás caiga en el paganismo, sino que hemos de encontrar vías para difundir de nuevo el evangelio entre los no creyentes. Ya disponemos de modelos al respecto. El neocatecumenado es uno de ellos, otras comunidades lo intentan a su modo. La Iglesia tiene que desplegar grandes dosis de fantasía para que el evangelio siga siendo una

fuerza pública. Para que también forme y penetre al pueblo y actúe en él como levadura. Jesús dijo a una comunidad muy pequeña, la de los apóstoles, que tendrían que ser la levadura y la sal de la tierra. Ahí se presupone la pequeñez. Pero también la responsabilidad por el todo.

## Juan Pablo II

*Juan Pablo II ha sido la piedra del siglo XX. El Papa polaco ha influido en la Iglesia más que muchos de sus predecesores. Su primera encíclica, Redemptor hominis ("Redentor del ser humano"), señaló su programa: las personas, el mundo, los sistemas políticos se habían «alejado de las demandas de la moral y de la justicia». La Iglesia, pues, tenía que suministrar el modelo contrario con una doctrina clara. Esta idea directriz está presente en todas las circulares papales. Contra la «cultura de la muerte», la Iglesia tenía que proclamar una «cultura de la vida». ¿Ha proporcionado Juan Pablo II a la Iglesia las bases para que pueda transitar sin tropiezos por el nuevo siglo?*

La auténtica base es Cristo, por supuesto, pero la Iglesia necesita siempre nuevos estímulos, ha de ser continuamente construida. A este respecto, bien podemos afirmar que su pontificado ha ejercido un extraordinario influjo. Ha sido una confrontación con todas las preguntas fundamentales de nuestro tiempo, y además, ha suministrado directrices y propiciado avances positivos.

Las grandes encíclicas del Papa —primero Redemptor hominis,después su tríptico trinitario en el que presenta la imagen de Dios, la gran encíclica de la moral, la encíclica de la vida, la circular sobre la razón y la fe— constituyen hitos y muestran también, como usted ha dicho, la base sobre la que se puede construir de nuevo. En concreto porque el cristianismo siempre necesita manifestarse en este mundo tan cambiante.

Con la misma visión de futuro con la que Tomás de Aquino tuvo que repensar el cristianismo en el encuentro con el judaísmo, el islam y

la cultura griega y romana para darle forma, al igual que tuvo que ser pensado de nuevo al comienzo de la edad moderna —con lo que se encaminó hacia la Reforma y hacia los principios del concilio de Trento que determinaron la Iglesia durante cinco siglos—, así hoy un gran cambio con visión de futuro ha de preservar ilimitadamente tanto la identidad del conjunto como la capacidad de lo viviente para expresarse y representarse de nuevo. Y aquí el actual Pontífice ha prestado sin duda una aportación esencial.

## Iglesia universal del futuro

*Mientras que hace todavía cincuenta años, las naciones industrializadas constituían un tercio de la humanidad, dentro de dos generaciones alrededor del noventa por ciento de los seres humanos vivirán en los países desarrollados. A mediados del siglo XXI, seguramente tanto China como la India tendrán más habitantes que el resto del mundo occidental.*

*Y la Iglesia universal del futuro también se diferenciará mucho de la actual debido a las desviaciones demográficas. En la actualidad, las comunidades eclesiásticas del antiguo Tercer Mundo son superiores en número a las parroquias centroeuropeas. Por ejemplo: si África, a comienzos del siglo XX, contaba justo con 1,7 millones de católicos, a comienzos de nuestro siglo son ya ciento diez millones. ¿Se puede prever hoy cómo podría cambiar la Iglesia, incluyendo los aspectos litúrgico y pastoral?*

Creo que aquí no deberíamos hacer demasiadas extrapolaciones, porque la evolución histórica depara siempre muchas sorpresas. El factor sorpresa que irrumpe en la historia desbarata cualquier futurología. Nadie, por ejemplo, se había atrevido a prever el hundimiento de los regímenes comunistas, que provocó una constelación histórica completamente nueva. Cierto es que la imagen de la sociedad mundial sufrirá cambios radicales. Pero el alcance de esa reducción numérica del mundo occidental, que todavía es el dominante, las transformaciones que sufrirá Europa debido a la inmigración —pues esos espacios vacíos se están

llenando—, los cambios de los centros de gravedad, las civilizaciones, las formas sociales que se impondrán: todo esto es aún inimaginable.

En este sentido, hemos de ser, pues, muy prudentes con las estimaciones del futuro. Sin embargo, está claro que el potencial de población que sustenta a la Iglesia será diferente. El tipo humano occidental y su cosmovisión del mundo ya no será tan dominante como antes. Aparecerán otros temperamentos, otros carismas que imprimirán su impronta al rostro de la Iglesia.

Por esta razón, creo fundamental la esencialización —una palabra de Guardini—. No se trata tanto de hacer fantásticas construcciones previas de algo que después será completamente distinto y que es imposible construir de antemano en el laboratorio, sino de vivir para lo esencial que después puede encarnarse y representarse de nuevo. A este respecto también es importante una forma de simplificación que resalte lo realmente imperecedero y sustentador de nuestra doctrina, de nuestra fe. Que las grandes constantes fundamentales, la cuestión divina, la salvación, la esperanza, la vida, lo éticamente sustentador reaparezcan en sus elementos principales y, de ese modo, posibiliten nuevas sistematizaciones.

Tampoco me parece muy útil hacer liturgias, por así decirlo, para el mundo técnico o para cualquiera sabe qué otros ámbitos. Todo eso son juegos malabares de cosecha propia. La grandeza de la liturgia deriva de que procede del principio y ha crecido viva. Tenemos que rodearla de respeto y protegerla. Así se engrandece y habla a personas de diferentes civilizaciones —con una riqueza de distintos ritos desde hace mucho tiempo—. Simultáneamente también se pondrá de manifiesto cuáles de ellos serán los más vigorosos en las distintas culturas.

*Examinemos con especial interés Norteamérica. Indiscutiblemente, es la nación que dirige el mundo. Ha ejercido un influjo esencial en la política, en la ciencia, en la economía y, sobre todo, en el estilo de vida de nuestro tiempo. ¿Qué aporta el catolicismo americano al cristianismo mundial?*

El catolicismo americano actual se ha convertido en una de las fuerzas determinantes de la Iglesia mundial. En América, la Iglesia es muy dinámica. Naturalmente, también se caracteriza por las tensiones. Por un lado están los grupos críticos con la Iglesia que abogan por un cristianismo más racional y democrático. Pero han surgido también movimientos religiosos completamente nuevos, nuevas congregaciones, que querrían volver a satisfacer plenamente y de forma consciente las exigencias de la vida religiosa. Lo viven desde una gran alegría de la fe, y también desean conscientemente volver a leer a los Padres y a Tomás de Aquino e instruirse y formarse con ellos. Es una Iglesia que concede gran importancia a la esencia de la religión: el valor de entregar la vida a la fe y el servicio desde la fe. Es una Iglesia que, por su gran sistema educativo y su sistema hospitalario, asume también una enorme responsabilidad social.

Nosotros, por ejemplo, en nuestra congregación, en las cuestiones de ética médica, que se acumulan con el desarrollo de la medicina, no somos los primeros en tomar las decisiones básicas. Los americanos cuentan con una gran red de hospitales católicos. Eso les permite disponer de un gran tesoro de expertos, de especialistas, de experiencias vivas relativas a la medicina moderna. Así que nosotros hacemos que esas preguntas se discutan en las instituciones creadas al efecto. Allí se elaboran también directrices (guidelines) que nosotros debatimos con ellos. Esas cuestiones siguen siendo parciales, son en primer lugar americanas, y permiten incorporar otras experiencias, pues la puerta no está cerrada. Sin embargo, son ya decisiones modelo que influyen en la ética médica de las demás zonas de la Iglesia y marcan el rumbo.

Así pues, creo que tanto el gran ámbito de experiencia terrenal que tiene la Iglesia en Norteamérica, como sus experiencias sobre la fe, pueden proyectar su influjo sobre la cristiandad europea y también sobre la africana y asiática. Antes se decía que lo que ocurre primero en Francia sucede después en el resto del mundo. Ahora acontece más bien que Norteamérica por una parte suministra las modas y los eslóganes que se imponen en el mundo, pero por otra

también crea modelos eclesiásticos. En este sentido, es sin duda sorprendente que estos modelos sustituyan a un cristianismo moderno en apariencia, y al mismo tiempo demasiado racionalista, muy poco impregnado de la fe, y lo sustituyan de nuevo por verdaderos impulsos de fe y también por formas típicas de la vida religiosa.

*¿Es decir que también existe el american way of life en el catolicismo, en el cristianismo?*

Siempre que esté realmente embebido de catolicismo y no se limite a ser american. Creo que en el espacio vital de Norteamérica las personas asumen la totalidad de lo católico y quieren referirlo de nuevo al mundo moderno.

*¿Qué país cultiva en nuestro tiempo la orientación teológica o eclesial? ¿Dónde está el caballo de tiro?*

Bueno, no existe un caballo de tiro clásico. Lo que se da, más bien, es un policentrismo.

Primero Latinoamérica desafió a toda la cristiandad con la teología de la liberación, que va hundiéndose poco a poco en el pasado. Ha quedado el llamamiento a la responsabilidad política y social de la fe. Hoy, en Latinoamérica, el encuentro con las culturas indígenas suscita apasionadas reflexiones sobre la cuestión de la enculturación. Sin duda Norteamérica figura también a la cabeza en las diferencias, sencillamente por la confrontación con los retos de la época moderna. También la exégesis ha propiciado un nuevo aperturismo al superar las parcialidades del método histórico-crítico mediante la denominada exégesis canónica, es decir, la lectura de la Biblia como totalidad. En este sentido, la teología americana actual aporta cosas muy importantes.

Pero también Europa, y Alemania en concreto, siguen teniendo un potencial teológico verdaderamente grande. Gracias a nuestro sistema de facultades, a los medios de que se dispone, se está desarrollando un intenso trabajo espiritual fructífero. Sin duda existe

también la amenaza de un nuevo racionalismo que se considera una obligación académica. Este tipo de teología es estéril porque cuestiona sus propios principios. Yo creo que la nueva generación de teólogos vuelve a comprender con más fuerza que la teología, por encima de todo, debe provenir de la fe, no puede ser meramente académica. En cualquier caso, Europa sigue siendo uno de los focos de la teología.

Actualmente en Asia se está elaborando de manera ejemplar desde la India, un país determinante, la confrontación con las religiones y la posición de la fe en este mundo. África está hoy día a favor de los valores tradicionales. Pensemos en el peso que ha ganado África en el Consejo Mundial de las Iglesias, donde el protestantismo occidental se siente muy inseguro en lo referente a las cuestiones étnicas, mientras que la cristiandad africana reivindica con energía el sentimiento primitivo de los valores sustentadores e imperecederos. Como es lógico, las cuestiones de la construcción social —cómo puede ser el cristianismo la fuerza de la paz, la fuerza de la reconciliación— se sufren de manera muy concreta. Quizá con menos teoría, pero con mayor sufrimiento y experiencia del sufrimiento, que, en definitiva, también tendrá algo que aportar a la Iglesia global.

## Unidad de los cristianos

*A finales del siglo pasado teólogos protestantes y católicos firmaron la llamada «declaración conjunta sobre la teoría de la justificación». Según ésta, se enseña abiertamente que no importan mucho las acciones de la persona, sino que la persona está justificada sólo por la gracia de Dios, siendo indiferente lo bien o lo mal que haya vivido. ¿Es éste un paso realmente importante hacia el ecumenismo? ¿No se debe preservar, pese a toda la comunidad, con todo rigor la especificidad de la fe para que ésta no corra peligro de perder su auténtica esencia?*

Por desgracia no se ha conseguido conciliar realmente el contenido de esa declaración de consenso, por la sencilla razón de que hoy

nadie se imagina la «teoría de la justificación». Ésta fue una cuestión capital en tiempos de Lutero, que conmocionó a las personas, aunque el avance del protestantismo no se debió solamente a eso, sino también a los intereses de los príncipes que se prometían sacar ventajas de ello. Hoy este tema ha perdido actualidad incluso entre los cristianos protestantes. Así, en la opinión pública quedó después la idea de que ante Dios no cuentan las acciones (la vida) de las personas, sino sólo la fe. Esto supone una tosca simplificación de Lutero, ignorar sobre todo los verdaderos interrogantes que el ser humano plantea al cristianismo actual. Al fin y al cabo, en los quinientos años transcurridos desde la Reforma, la cristiandad ha vivido experiencias nuevas y ha acometido un cambio de enorme trascendencia. Es imposible abordar aquí todo esto en detalle. Sólo me limitaré a decir: en la declaración conjunta se confirmó primero que el principio de una vida con Dios es fijado realmente por el mismo Dios. Nosotros no podemos elevarnos hasta Él, sino que Él es el único que puede conducirnos a su lado. El comienzo que sitúa a las personas en el buen camino es la fe. Y ésta, a su vez, es expresión de la iniciativa divina, que somos incapaces de procurarnos o ganar por nosotros mismos.

En la elaboración de este consenso la Iglesia católica concedió mucha importancia a reconocer por una parte plenamente esta iniciativa de Dios en un principio, pero además que Dios también crea algo en mí. Que Dios me incluye y me encomienda la responsabilidad, y que después hay que colaborar y dar fruto —y el día del juicio me considerará corresponsable—. Éste es el segundo pilar de esta declaración, que obviamente ya no percibe la conciencia pública.

Por decirlo de otro modo: Dios no quiere tener esclavos a los que simplemente hace justos, pero no toma en serio. Lo que hace es convertir a los seres humanos en compañeros reales, en sujetos reales, que después, gracias a ese comienzo regalado por Él, quedan capacitados para colaborar y responsabilizarse de esa acción conjunta. Yo diría que estas dos cosas son las que importan.

Recogen lo que, según la experiencia de Lutero, respondía de verdad a la Escritura. Pero al mismo tiempo aparece en equilibrio con lo otro aquello que la Iglesia católica siempre se ha visto obligada a proclamar.

*La Iglesia reza por la reunificación de los cristianos. Pero ¿quién ha de anexionar realmente a quién?*

La fórmula que han hallado ahora los grandes ecumenistas es la de caminar hacia adelante. No se trata de aspirar a determinadas anexiones, sino de esperar que el Señor despierte la fe por doquier para que ésta confluya y desemboque en una sola Iglesia. Como católicos estamos convencidos de que esa Iglesia única ha sido fundamentalmente la Iglesia católica, pero también de que ella sigue caminando hacia el futuro y deja que el Señor la eduque y la guíe. A este respecto, no nos imaginamos un modelo de anexión, sino simplemente un avance creyente dirigido por el Señor. que conoce el camino. Y al que nosotros nos confiamos.

*¿Hay quizá reflexiones espectaculares?*

No, porque la unidad de los cristianos no puede realizarse gracias a un golpe político o a una espada que corte el nudo gordiano. Se trata de procesos vivos. Y ni el Papa, ni el Consejo Mundial de las Iglesias pueden decir sin más: «¡Queridos amigos, lo haremos así!». La fe es algo vivo y profundamente arraigado en cada individuo y está justificada en Dios. El Papa, ya lo hemos dicho, no ejerce un poder totalitario o absolutista, sino que es un siervo obediente de la fe.

En la fe uno no puede sencillamente ordenar algo a alguien, como previeron determinados proyectos ecuménicos, de forma que la dirección de la Iglesia les diga a todos: «Amigos, aquí vamos a ceder un poquito, y allá vamos a añadir algo», eso es imposible. O bien hemos creído al Señor —y entonces no se puede decir: «Mañana actuaremos de otro modo»—, o ha sido de antemano una maquinación humana —en tal caso todo será inútil—. No, la fe es algo vivo, en ella nos hemos confiado al Señor, y no puede

desembocar en una fórmula de compromiso fruto de manipulaciones políticas.

Sólo podemos intentar esencializar la fe con humildad, es decir, reconocer qué es lo verdaderamente esencial en ella y —aquello que no es obra nuestra sino que lo hemos recibido del Señor— abrirnos en esa donación al Señor y al centro en esa esencialización, para que pueda seguir guiándonos, Él solo.

## Nuevos peligros para la fe

*En relación con la pérdida de importancia del cristianismo en una sociedad secularizada usted ha señalado un nuevo peligro para la fe, todavía muy subvalorado, concretamente la posibilidad de una sutil dictadura de la opinión. Este dictado de la opinión aceptaría solamente un cristianismo adaptado, aerodinámico, es decir simpático, mientras que los pilares de la auténtica fe serían desacreditados de buen grado tachándolos de «partidarios de la línea dura» o fundamentalistas.*

En mi opinión, se trata de un peligro real. No es que se persiga abiertamente a los cristianos, eso sería demasiado anticuado e inconveniente. Al contrario, se es muy tolerante, se está abierto a todo. Pero hay cuestiones tanto más perentorias que son excluidas y después tachadas de fundamentalistas, aunque se trate incluso de la verdadera fe.

Creo que esto puede desembocar en una situación que exija resistirse, concretamente a una dictadura de aparente tolerancia que frena el estímulo de la fe declarándolo intolerante. Aquí sale a relucir realmente la intolerancia de los «tolerantes». La fe no busca el conflicto, sino el ámbito de la libertad y de la tolerancia mutua. Pero no puede dejarse formular en etiquetas estereotipadas y adecuadas a la modernidad. La fe en una fidelidad superior está comprometida con Dios y ha de contar asimismo con situaciones y tipos de conflictos completamente nuevos.

## Renacimiento de la espiritualidad

*Los cristianos jóvenes buscan una religión de acento más emotivo. Quieren volver a los comienzos de la Iglesia, al origen del misterio, y exigen una renovación de la espiritualidad para revivir así las facetas descuidadas de la tradición cristiana. ¿Necesita la Iglesia un impulso que devuelva el habla a los símbolos cristianos mudos?*

En cualquier caso necesita un despertar espiritual, vivificador. Esas formas en las que surge una nueva pasión por la fe, que no es de factura política, sino que se ha formado desde dentro, han sido importantes para la Iglesia de cualquier época. Ya hemos visto cómo en el siglo XVI la renovación no procedía de las instancias institucionales, sino de personas que se sentían conmovidas y crearon nuevos movimientos. Que esto también existe hoy en las modalidades más diversas —el movimiento carismático es una de ellas— es, si me permite la expresión, un consuelo que nos regala el Señor al mostrar que el Espíritu Santo sigue ahí con todo su poder.

De hecho, el catolicismo no puede ser nunca sólo institucional, ni diseñado y administrado académicamente, sino que es siempre un don, una vitalidad espiritual. Al mismo tiempo tiene el don de la diversidad. No existe una uniformidad de lo católico. En él puede haber una piedad «focolar» o catecumenal, de Schónstatt, de cursillo, de CL, etcétera, etcétera, igual que existe una piedad franciscana, dominica o benedictina. La riqueza de la fe construye numerosas viviendas en un mismo edificio. Y nosotros deberíamos preservar ese aperturismo.

Hoy, precisamente entre los representantes más modernos del catolicismo, se da una tendencia uniformadora. Lo que es vivo y nuevo, lo que no se orienta según el diseño académico fundamental o según los acuerdos de comisiones o sínodos, se cubre de sospecha y se elimina por reaccionario. Lógicamente siempre existen peligros, errores, estenosis y cosas por el estilo. Eso siempre tiene que enderezarlo el jardinero llamado Iglesia, pero al mismo tiempo también ha de ser aceptado como don.

Creo que aquí es necesaria una enorme tolerancia intraeclesial, comprender que los diversos caminos forman parte de la amplitud del recipiente católico —y que no se pueden eliminar de raíz, ni siquiera cuando no son acordes con mis gustos—. En Alemania, por ejemplo, en cuanto se escucha «Opus Dei», o «Europapfadfinder»[1], o lo que sea, hay que mostrar disgusto o, de lo contrario, uno deja de ser un buen católico alemán. Y es que hay cosas que se oponen al gusto «normal», o, mejor dicho, al gusto «alemán». Aquí se necesita tolerancia, aceptar la amplitud de lo católico.

Como es natural, también es necesario que los demás estén dispuestos a servir al conjunto, a aceptar las singularidades o los peligros de oclusión. Para eso precisamente está el pontificado y el episcopado, por un lado para garantizar la amplitud y, por otro, para romper esas oclusiones, que conducirían a lo sectario, e integrarlas en el conjunto.

## Sobre la veracidad

*Agustín se ocupó del mayor tesoro de la Iglesia, de los pobres, de las viudas, y de los huérfanos. Su cambio de vida como cristiano converso imprimió credibilidad, realismo y fogosidad a cada una de sus palabras. Un veraz ejemplo cristiano, ¿no influiría más en la sociedad que esos discursos llenos de unción o esos congresos académicos tan costosos?*

Como es lógico, aquí sólo cabe una respuesta afirmativa, que, gracias a Dios, también existe. Pienso, por ejemplo, en el cardenal O'Connor, que ha fundado en Nueva York una nueva orden para cuidar a los enfermos de sida, y que él mismo se dedica por entero a esa tarea un día por semana. O también en la nueva comunidad de las Sisters of Mercy en Norteamérica, que vuelve a vivir sencillamente esa veracidad de la educación y las distintas maneras de contribuir a la curación. O citemos también el ejemplo de la madre Teresa y su comunidad. Gracias a Dios, ese testimonio de la

fe nada enfático existe, y es vivido de manera radical, lo que también ejerce sus efectos.

*El escritor francés Georges Bernanos escribió: «La santidad es una aventura, incluso la única existente. Quien lo haya entendido, ha penetrado en el corazón de la fe católica».*

Nosotros, en nuestra fe, reconocemos la «santidad» de la propia Iglesia. No es que todos en ella sean santos. Ni que todo sea bueno, pero sí que está tocada por el Señor y en su seno siempre crecen santos. Al mismo tiempo, es importante abordar el concepto de santidad con la suficiente amplitud, porque tampoco existe uniformidad al respecto. Y si aparecen ante nosotros las figuras de los santos, vemos cuántos estilos y tipos hay. Desde el médico que ejerce su labor desinteresadamente, pasando por el erudito, hasta las personas sencillas, fundadoras de congregaciones y laicos que viven en este mundo.

A mí siempre me parece importante ver también a los numerosos santos insignificantes que hay, personas sencillas, sobre todo como las que conocí en mi infancia, esos viejos y bondadosos labradores, esas viejecitas buenas y amables que consagraron su vida a los hijos, a la familia, a la Iglesia, y también al resto de la gente del pueblo. No necesariamente debe ser una heroicidad, sino que puede ser precisamente algo muy sencillo, humilde.

Y, por supuesto, tampoco debemos olvidar lo excitante. Aquí, en Italia, entusiasmó la figura del padre Pío, que, por otra parte, debió de ser un confesor furibundo. Trataba sin la menor amabilidad a sus confesandos, pero es obvio que, a pesar de todo, su figura garantizaba a la gente que esto es auténtico, que el Señor mismo le habla a uno y le propina una buena tunda cuando es necesario, y que también te ayuda cuando lo necesitas. En el evangelio vemos que Jesús también puede ser duro, pero que después es también el Ser plenamente bondadoso y auxiliador, y así lo comprendió la gente en un padre de esta época. Es decir, que existe eso que aparece a los ojos de todos y nos ofrece señales en las que reconocemos que sí, que ahí hay santidad, y proporciona a las

personas fuerzas completamente nuevas. Y está la santidad sencilla, humilde, de la que nadie habla, y que, sin embargo, tan esencial es para la vida de la Iglesia.

*Una y otra vez, durante la noche, una corriente hasta ahora completamente desconocida puede desviar de repente el timón. Actualmente llama mucho la atención el renacimiento de la adoración a María, que se observa en todo el mundo. ¿Qué opina usted? ¿Puede María convertirse de nuevo en el pórtico principal por el que millones de nuevos cristianos entren en la Iglesia?*

Es imposible calcular de antemano cómo será el futuro. Quien extrapole el ocaso de la Iglesia de manera puramente academicista, estadística, a partir de la situación europea, se olvida de la imprevisibilidad de la historia humana en general, y del poder de la iniciativa de Dios, que puede intervenir siempre, en particular.

Es indudable que estos nuevos puntos de partida completamente inesperados y el movimiento mariano internacional existen, al igual que algunas formas de pseudoapariciones y mensajes. Así pues, deberíamos extremar la prudencia y no presuponer enseguida con excesiva credulidad la inmediata intervención de lo sobrenatural.

Y viceversa, estas opiniones críticas, legítimas y correctas, no deben hacernos impenetrable la realidad existente, pues en principio también cabría pensar de Lourdes que esa niña pequeña fantaseaba. Y sin embargo después se puso de manifiesto que la madre en persona —María— se le aparecía de verdad. Sin duda, no es una casualidad que hoy se produzca un enorme renacimiento del culto a María, que torna al cristianismo amable y cercano, y tal vez hallemos de nuevo la puerta a través de la madre.

Lo que hemos dicho de Sudamérica, donde Guadalupe fue la puerta gracias a la cual los indios comprendieron que ésa no era la religión de los conquistadores, sino la religión de la madre bondadosa y del Dios que padeció por nosotros —María se convirtió realmente en la puerta hacia Cristo—, también es válido en la actualidad. También hoy puede suceder que, lejos de Sudamérica, un cristianismo

cansado y racionalista —y la humanidad agotada de un gélido mundo técnico— vuelva a encontrar vivo al propio Cristo precisamente bajo el signo de la madre. Con esta confianza afrontamos el futuro.

*El papa Juan XXIII dijo: «Pertenezco a una Iglesia que es viva y joven y continúa su obra sin miedo adentrándose en el futuro». ¿Puede decir lo mismo el cardenal Joseph Ratzinger?*

¡Sí! Y lo digo con alegría. Es cierto que veo en la Iglesia muchas ramas viejas, moribundas, que caen lentamente, a veces en silencio, otras con estruendo. Pero también veo, sobre todo, la juventud de la Iglesia. Puedo encontrar a tantas personas jóvenes procedentes de todas partes del mundo, puedo encontrar esos nuevos movimientos, el entusiasmo de la fe que aquí se hace visible de nuevo. Y este entusiasmo no se deja impresionar por todas las críticas a la Iglesia —que siempre tienen sus motivos—, porque la alegría en Cristo es mayor. En este sentido, ocupo un cargo que entraña muchas fatigas, pero también el encuentro con la Iglesia joven. Podemos adentrarnos con confianza en el futuro, porque el Señor, obviamente, no nos abandonará.

1 F Europapfadfinder St. Michael: grupo de scouts católicos de corte conservador. (N. de la T.)

Joseph Ratzinger

# Convocados en el camino de la fe

## La Iglesia como comunión

Ediciones Cristiandad 2004

Traducción del alemán José Ramón Matito Fernández


- Introducción
- I. Fe y teología
- II. ¿Qué es realmente la teología?
- III. El Espíritu Santo como comunión
  - 1. El nombre del Espíritu Santo como referencia de lo característico de la Tercera Persona de la Trinidad
  - 2. El Espíritu Santo como amor
  - 3. El Espíritu Santo como don
  - 4. La apertura hacia la historia de la salvación
- IV. Communio
  - 1. La clave del tema: el término koinonia - comunión
  - 2. Eucaristía - cristología - eclesiología: el centro cristológico del tema
- V. Eucaristía y misión
  - 1. La teología de la cruz como presupuesto y fundamento de la teología eucarística
  - 2. La teología eucarística en la primera Carta a los Corintios
  - 3. Martirio, vida cristiana y servicio apostólico como realización de la eucaristía
  - 4. Consideración final: la eucaristía como origen de la misión
- VI. La eclesiología de la constitución *Lumen gentium*
- VII. Ministerio y vida del sacerdote

    - 1. Consideración previa sobre el estado de la cuestión
    - 2. Sobre la naturaleza del ministerio sacerdotal
    - 3. Cristología y eclesiología: el carácter eclesial del sacerdocio
    - 4. Aplicación espiritual
    - 5. Perspectiva final: la unidad mediada cristológicamente entre antiguo y nuevo testamento
- VIII. Los movimientos eclesiales y su lugar teológico
    - 1. Intentos de clarificación a través de una dialéctica de principios
    - 2. Perspectiva histórica: sucesión apostólica y movimientos apostólicos
    - 3. Diferencias y criterios
- IX. Presentación de la declaración *Dominus Iesus* el 5 de septiembre de 2000 en la sala de prensa de la Santa Sede
- X. Correspondencia entre el Metropolita Damaskinos y el Cardenal Joseph Ratzinger
- X. Correspondencia entre el Metropolita Damaskinos y el Cardenal Joseph Ratzinger
- XI. Correspondencia entre monseñor Johannes Hanselmann y el Cardenal Joseph Ratzinger
- XII. Sobre la situación del ecumenismo
    - I. El modelo clásico de ecumenismo
    - 2. ¿Un nuevo «paradigma» ecuménico?
    - 3. El camino del ecumenismo hoy y mañana
    - 4. Consideración final: la visión de Soloviev sobre la unidad escatológica
- XIII. La herencia de Abrahán
- XIV. La culpa de la Iglesia. Presentación del documento *Memoria y Reconciliación* de la Comisión Teológica Internacional
- XV. La Iglesia en el umbral del tercer milenio

# Introducción

El 16 de abril del año 2002 el Cardenal Joseph Ratzinger cumplió 75 años de vida.

En su 60 cumpleaños el Schülerkreis publicó un extenso trabajo de homenaje en dos tomos bajo el título *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt [Sabiduría de Dios - sabiduría del mundo],* en el que 77 autores del ámbito del magisterio académico testimoniaban su reconocimiento al teólogo Joseph Ratzinger.

Para su 70 cumpleaños el Schülerkreis publicó estudios correspondientes a cuatro decenios bajo el título *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen [Sobre el redescubrimiento de lo central. Orientaciones fundamentales].* Con él se quiso «posibilitar un primer acercamiento a las posiciones fundamentales que constituyen la postura teológica del Cardenal Joseph Ratzinger» y «ofrecer un primer recorrido por aquellos conjuntos de temas importantes para los que la aportación teológica de Ratzinger sigue resultando de gran actualidad y significado».

El presente volumen amplía este aspecto de la actualidad eclesial.

En estas tres publicaciones conmemorativas se refleja el camino del homenajeado desde su labor académica hasta la responsabilidad que se le ha confiado hacia toda la Iglesia. Es cierto que Joseph Ratzinger, siendo todavía un joven profesor y pocos años después de su doctorado, contribuyó de forma determinante (y todavía a menudo demasiado poco reconocida) en el curso y las declaraciones del concilio Vaticano II a través de su actividad como consejero teológico; a pesar de ello todavía restaban investigación y doctrina propias en su campo principal de actividades. Para el obispo, y aún más para el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el tiempo libre para la investigación especial le es muy limitado y no dispone de la calma suficiente para la redacción de una suma teológica.

La tarea principal es ahora la responsabilidad que tiene sobre la Iglesia universal. Así, las aportaciones presentadas en el siguiente volumen son una orientación para la situación actual de la Iglesia y de la teología a la luz del concilio Vaticano II. Son un llamamiento a situarse ante la exigencia de la verdad y a no perder de vista la totalidad.

Esto vale también para la *dimensión profunda de la totalidad, la «totalidad de nuestro ser»* (cf. 308), que no es reducible a aquello que es demostrable a partir de una imagen mecanicista y materialista del mundo.

Se trata con ello de transparentar lo terreno y lo humano sobre la verdadera realidad fundamental, lo que se desarrolla en lo divino a través de Cristo en el Espíritu Santo.

Para la teología esto significa no pasar por alto, a través de las cuestiones concretas de las disciplinas particulares y los métodos de trabajo practicados por ellas, lo fundamental, «que la fe cristiana es movida por Dios para dar testimonio de Él». Esto tiene un significado especial para la interpretación de la Biblia. La exégesis está llamada a cuestionar críticamente sus presupuestos filosóficos y abrirse a una hermenéutica de la fe, para que así «lo más profundo de la palabra... sea perceptible más allá de lo meramente escrito» (20).

Esto afecta también a la *visión de la Iglesia.* Como sacramento, como cuerpo entregado por nosotros en la cruz, como pueblo de Dios que vive del cuerpo de Cristo y así llega a ser ella misma cuerpo de Cristo, como esposa, a pesar de toda culpa humana, santificada por Cristo, ella es más de lo que resulta de una simple consideración sociológica.

Esa pretendida realidad sacramental de la Iglesia no es «una suma posterior de iglesias particulares previamente existentes» (262), sino que las precede ontológicamente. Desde aquí la universalidad es un bien constitutivo de la Iglesia. También cuando la eucaristía, sobre la que Cristo edifica la Iglesia como su cuerpo, sólo acontece de forma

concreta en un lugar determinado es «sin embargo al mismo tiempo siempre universal, porque sólo hay un Cristo y sólo hay un cuerpo de Cristo» (139). «El presente indivisible del único y mismo Señor, que es al mismo tiempo la Palabra del Padre, presupone que cada comunidad particular se encuentra en el *completo* y *único* cuerpo de Cristo; sólo de esta forma puede celebrar la eucaristía» (99). El acento en la precedencia ontológica de la Iglesia universal sobre las iglesias particulares no significa «una opción por una determinada forma de distribución de competencias en la Iglesia, no hay ningún voto que deba suponerle a la Iglesia local de Roma las máximas prerrogativas posibles: con semejante interpretación se desvirtúa totalmente el plano de la cuestión. Quien, igualmente, siempre pregunta sólo por la distribución de poder termina de forma inequívoca con el misterio de la Iglesia» (250).

El Cardenal Ratzinger tampoco discute que pueda «darse un centralismo romano desbordante que como tal, ha de ser señalado y corregido» ( 140), pero la alternativa no puede ser una Iglesia reducida a meros servicios eclesiásticos locales y a a suma de comunidades (211); se trata más de que la eucaristía es «para toda iglesia local el lugar de inclusión en el único Cristo», «la reunión de todos los comulgantes en la comunión universal que une el cielo y la tierra, vivos y muertos, pasado, presente y futuro, y que se abre hacia la eternidad» (150). Esto significa, entre otras cosas, que «en la Iglesia nadie es extraño: en cualquier lugar todos se encuentran en casa y no son simples invitados. Siempre está la Iglesia una, la única y misma. Quien es bautizado en Berlín pertenece a la Iglesia que está en Roma o en Nueva York o en Kinshasa o en Bangalore o en cualquier otro lugar, donde se encontrará como si estuviese en su casa, como si fuese la Iglesia donde se bautizó. No necesita reinscribirse, existe la Iglesia una» (149).

La referencia hacia la *totalidad en su dimensión profunda* frente a una visión superficial de la realidad y especialmente de la Iglesia, así como también hacia la *totalidad en su dimensión universal* frente a una visión demasiado particularista de la realidad y especialmente de la Iglesia, constituye el hilo conductor del libro. Comienza con

una referencia a la realidad mayor con la que tienen que ver la fe y la teología, y la concretiza en los siguientes artículos bajo la palabra clave *communio,* comunión. La Iglesia vive del hecho de que existe una comunión definitiva imperecedera, que lo Absoluto no consiste en una ley universal impersonal, sino que es una comunión viva y personal abierta hacia los hombres. La Iglesia «vive porque el Logos se ha hecho carne, porque la Verdad se hizo camino» (279). «La Iglesia no existe para sí misma» (136). Para el sacerdote, que pone toda su existencia al servicio de la comunión, esto significa «que él no habla de sí mismo, sino que se hace voz de Cristo para así darle espacio al mismo Logos, y, a través de la comunión con el hombre Jesús, llevar hacia la comunión con el Dios vivo» (168). Comunión en y con el cuerpo de Cristo significa pues también «comunión de unos con otros. Comunión que comprende el aceptarse, el mutuo dar y recibir, la disposición a compartir por su propia naturaleza» (74).

Eucaristía como «presente perpetuo del amor humano-divino de Cristo, que es en todo momento el origen de la Iglesia, sin el cual ella se hundiría, sería vencida por las puertas de la muerte», es «también el paso continuo del hombre Jesús hasta los hombres, sus «miembros», que llegan a ser para la Iglesia la eucaristía misma, y con ello su propio «corazón» y su «amor». Así, la eucaristía es, en un sentido más profundo, el origen de la misión que se alimenta de un núcleo más profundo» (129). La lucha concreta por la realización de la comunión eclesial se transparenta en los «movimientos eclesiales» organizados en su mayoría en el ámbito eclesial universal. La comunión comprende también la purificación de la memoria a través del reconocimiento de la culpa que la Iglesia ha cargado sobre sí.

Un campo especial de trabajo de la comunión cristiana lo constituye el ámbito del ecumenismo. Aquí se encuentran desde un principio, según Joseph Ratzinger, dos líneas definitorias que se complementan: por una parte, el esfuerzo por la realización concreta de la comunión eclesial, por otra parte, ser conscientes de lo relativo de este esfuerzo debido a que ya ahora existe una profunda

comunión más allá de su realización canónica. Estas líneas pueden hallarse ya en el período preconciliar. Así, en un artículo de 1961 sobre la voz «Protestantismo» para *Religión und Geschichte im Gegenwart* [Religión e historia en la actualidad], Ratzinger defiende la pertenencia constitutiva a la Iglesia de los bautizados fuera de la Iglesia católica, así como la «existencia de elementos eclesiales» y «una cierta presencia de la realidad eclesial» en el protestantismo. Por otra parte, frente a un dominio de las controversias teológicas en el problema de la separación, «se muestra con precaución que una sistematización plena de ambas partes es imposible, porque, felizmente, la fidelidad a la realidad de ambas partes es más fuerte que la voluntad del sistema»[1]. Del tiempo preconciliar datan también las amistades personales con los que más tarde fueron presidentes de la parte ortodoxa de la Comisión mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia católico-romana y la Iglesia ortodoxa: el arzobispo Stylianos Harkianakis de Australia[2] y el que después sería Metropolita de Suiza, Damaskinos Papandreou (227), amistades que fueron importantes para la relación entre la Iglesia católico-romana y la Iglesia ortodoxa griega. Con relación a la parte luterana hay que hacer referencia sobre todo a su importante toma de postura respecto a que no debe identificarse al católico «con la disolución del credo y con la descomposición de lo eclesial en el terreno evangélico», «sino, más bien al contrario, con el fortalecimiento del credo y de la realidad eclesial»[3]. Finalmente, no hay que olvidar hacer referencia a la buena relación entre el obispo de Munich y el obispo de la Iglesia evangèlico-luterana de Baviera, Johannes Hanselmann (255), para explicar que la «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación» fuera acogida eclesialmente con la «Ratificación oficial conjunta»[4].

El intercambio epistolar con el metropolitano Damaskinos Papandreou y el obispo Hanselmann incluido en este volumen quiere contribuir a aclarar la discusión suscitada en torno a las declaraciones *Communionis notio* y *Dominus Iesus*, y mostrar la disposición a recoger los deseos y las afirmaciones centrales.

El artículo final «La Iglesia en el umbral del tercer milenio» resume la misión de la Iglesia comprendida como camino en comunidad: «La Iglesia existe para que dé a conocer a Dios, al Dios vivo, con el fin de que el hombre pueda aprender, junto a Dios, a vivir ante su mirada y en comunión con Él» (151).

Nuestro agradecimiento va dirigido en primer lugar a nuestras personas de contacto en Roma, siempre solícitas, Sr. Prelado Dr. Josef Clemens y la Sra. Brigit Wansing, que se ocupó de la bibliografía de los últimos diez años, así como al Sr. Prof. Dr. Gunther Franz, de Trier. En último lugar queremos dar las gracias a la editorial Sankt Ulrich, que se ocupó de la impresión con gran dedicación.

# I. Fe y teología

> *Alocución con motivo de la concesión del doctorado «honoris causa» en teología por la Pontificia Facultad de Teología de Wroclaw/Breslau*

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento por la concesión del título de Doctor *honoris causa* en Teología al muy estimado Gran Canciller de la Facultad de Teología de Wroclaw, Cardenal Henryk Román Gulbinowicz, y a la Facultad de Teología de Wroclaw. Es para mí un honor y un motivo de alegría portar desde ahora el birrete doctoral de dos facultades de teología polacas, Lublin y Wroclaw, y de esta forma me siento en estrecha relación académica con el país en el que nuestro Santo Padre nació, creció, recibió su formación teológica y en el que él mismo enseñó teología durante mucho tiempo. Es una antigua tradición académica que el agradecimiento por el título de doctor sea expresado a través de una lección magistral en la que el investido intente mostrar que, en efecto, tiene algo que decir en su disciplina. Quiero hacer esto en la forma de una *lectio brevis* para no alargar más de lo debido la celebración de esta mañana.

He estado pensando cuál podría ser el tema adecuado para esta ocasión. Quizá correspondería en esta hora de disputa intensa sobre la declaración *Dominus Iesus,* decir algo sobre este documento. Pero, tras algunas reflexiones, me pareció que no debía mezclar, precisamente en este momento, mi función oficial como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe con una cuestión personal como es la concesión del doctorado *honoris causa.* Así, estimé más conveniente elegir un tema algo general que se encuentra en los comienzos de todo trabajo teológico y que, naturalmente, corresponde también a las cuestiones primordiales que atiende la Congregación para la Fe, concretamente la *relación entre fe y teología.* No es necesario subrayar de forma especial que no puedo agotar este extenso tema que, una y otra vez, ha ocupado a los más grandes teólogos de todos los tiempos. Sólo intentaré entresacar algunos puntos de vista que a mí me parecen importantes.

La palabra fe tiene en la lengua alemana y también en otras muchas lenguas dos significados totalmente distintos. Existe un significado cotidiano que los hombres relacionan de forma habitual con esta palabra. Se dice por ejemplo: creo que mañana hará buen tiempo, o: creo que esta o aquella noticia no dice la verdad. La palabra creer equivale aquí a *opinar*; expresa una forma imperfecta de conocimiento. Se habla aquí de fe donde no se ha alcanzado el estatuto del saber. Muchas personas piensan que este significado de fe vale también para el ámbito religioso, que, entonces, los contenidos de la fe cristiana son un nivel previo imperfecto del saber. Cuando decimos «creo en Dios», esta expresión explicaría, justamente, que no sabemos nada seguro sobre ello. Si esto fuera así, la teología sería una ciencia algo extraña, el concepto ciencia de la fe sería propiamente una contradicción en sí mismo. Pues, ¿cómo podría construirse una ciencia real a partir de suposiciones? En realidad, para los creyentes cristianos la expresión «creo» indica una *certeza absolutamente peculiar,* una certeza que en algunos aspectos es mayor que la certeza de la ciencia; pero, desde luego, también lleva en sí misma un momento de «sombra e imagen», un momento de «todavía no».

Cuando me preparaba para esta lección y cuando meditaba sobre este problema de la estructura absolutamente peculiar de *certeza* y riesgo sobre la que descansa el acto cristiano de fe, me vino de nuevo al recuerdo una pequeña anécdota que data ya de algunos años.

Fui invitado a hablar en la facultad de los valdenses en Roma. A raíz de mi conferencia surgió una discusión en la que justamente se trató el problema de la oscuridad y la claridad de la fe. Un estudiante preguntó si la duda no es en realidad la condición de la fe que, por lo mismo, está siempre presente en ella. No me resultaba del todo claro qué era lo que había querido decir exactamente el estudiante, pero seguramente quiso expresar la idea de que la fe nunca alcanza una certeza plena, como ciertamente tampoco puede llegar a hacerlo el rechazo de la fe. Toda fe sería finalmente un «quizá». Me vino a la memoria la conocida historia de Martin Buber sobre el rabino Levi Jizchak de Berditschew, cuando el sabio ilustrado objetó: «Sin embargo quizá sea cierto»[5]. Ese quizá rompió la resistencia de los otros; aparece como la fortaleza de la fe, pero evidentemente sería también su debilidad.

¿Es realmente sólo un quizá? Si las formas de saber de las ciencias modernas de la naturaleza fuesen la única manera por la que el hombre puede alcanzar la certeza, entonces habría que incluir la fe en la esfera del mero «quizá». Se desarrollaría conjuntamente con la duda, identificada realmente con ella. Sin embargo, así como el hombre llega a estar seguro del amor del otro sin que pueda someterlo a la comprobación de los métodos de las ciencias naturales, de la misma forma existe una certidumbre acerca de la relación entre Dios y el hombre de una naturaleza totalmente distinta a las evidencias del pensamiento objetivante. No vivimos la fe como hipótesis, sino como la certeza que sostiene nuestra vida. Si dos personas consideran su amor sólo como una hipótesis que siempre necesita ser verificada de nuevo, eliminan el amor. Es negado en su esencia cuando alguien quiere convertirlo en un objeto que se puede tomar en la mano; entonces se ha destruido. Quizá por ello fracasan hoy tantas relaciones, porque aún sólo conocemos la

forma de certeza de la hipótesis, y no le concedemos validez definitiva a todo lo que no está asegurado de forma científico-natural. Así se nos escapan los fenómenos humanos esenciales y la mucha mayor certeza, de índole totalmente diversa, que verdaderamente contienen . De ningún modo puede objetivarse a Dios como si fuera una cosa que se halla entre nosotros y que podemos manipular con nuestras manos o incluirlo junto a nuestros utensilios. Pero, como dice San Buenaventura, su luz es capaz de «consolidar nuestro afecto e iluminar nuestro intelecto»[6].

La fe no es, precisamente, mero opinar, como cuando decimos: «Creo que mañana hará buen tiempo». No es duda, sino certeza de que Dios se nos ha mostrado y que nos ha abierto la mirada hacia la verdad misma. Sin embargo, aquí surge ahora la objeción contraria que formularon categóricamente Heidegger y Jaspers. Ellos dicen: *La fe excluye la filosofía, el real investigar y la búsqueda de las realidades últimas, pues cree saber ya todo eso. Con su certeza no deja espacio para el cuestionar.* Quien cree ha fracasado ya como filósofo, dice Jaspers, porque todo preguntar es tan sólo apariencia, hay que volver siempre a las respuestas ya dadas. Una teología que estuviera fundada en el mero opinar no sería ciencia, dijimos hace un momento. El argumento de Jaspers objeta de forma contraria. La teología no puede ser una ciencia verdadera porque sólo argumenta de forma ficticia, porque siempre ha pretendido que sus resultados sean ya definitivos. Muchas objeciones contra la teología resultan indudables desde esa idea; también mucha rebelión dentro de la propia teología contra el magisterio presupone, de forma más moderada, un tipo de argumentación parecida.

Así, parece abrirse para la teología una doble aporía: si la fe no se vuelve en sus fundamentos hacia la duda, entonces no ofrece terreno para el pensamiento científico serio. Si sólo muestra certezas acabadas parece descartar del mismo modo la dinámica del pensamiento. Aquí se pone de manifiesto que las dos posiciones contrarias proceden a fin de cuentas del mismo modelo de pensamiento, porque ambas, por lo visto, conocen sólo una única forma de certeza y no logran alcanzar la estructura antropológica

específica de la fe. Si comenzara a entenderse, también resultaría comprensible por qué la fe cristiana ha producido y tenía que producir teología. La esencia de la teología sólo puede llegar a entenderse desde la esencia de la fe. Si analizamos estas conexiones se mostrará también el núcleo verdadero de las dos posiciones reseñadas.

No sé si lograré aclarar suficientemente, en el breve tiempo de que dispongo, al menos la dirección en la que discurren las respuestas. Lo quiero intentar en conexión con un texto muy denso de santo Tomás de Aquino, que examina con gran acierto la esencia del acto cristiano de la fe y, desde ahí, muestra también su apertura interna hacia la teología; a saber, *De verit.* q. 14 a. 1 corp.

En primer lugar, santo Tomás, en conexión con san Agustín, define la fe como «pensar con asentimiento». Esta conjunción de pensar y asentimiento es lo que la fe tiene en común con la ciencia. Para ésta es característico que el pensar desemboque en el asentimiento. Quien sigue su movimiento concluye finalmente: sí, así es. El asentimiento también corresponde a la fe. La fe no es abstención, sino decisión, determinación. La fe no es precisamente el eterno estar abierto ni el mantenerse-abierto hacia todas partes. La fe es «hipóstasis», dice la carta a los Hebreos (11, 1): un estar y existir hacia lo esperado, un estar convencido.

La relación de asentimiento y pensar es, sin embargo, distinta en la fe a como lo es en la ciencia, en el saber en general. En la demostración científica, la evidencia de la cosa nos empuja al asentimiento con necesidad interna[7]. El entendimiento como tal provoca el «sí, así es». Santo Tomás dice que la certeza alcanzada «determina» el pensar. Así surge en el conocimiento el movimiento reflexivo hacia la quietud, encuentra su lugar definitivo. Totalmente distinta es la estructura del acto de fe. Sobre ella dice santo Tomás que allí se mantienen en equilibrio el movimiento reflexivo y el asentimiento, se encuentran «ex aequo»[8]. ¿Qué quiere decir esto? Esto significa, en primer lugar, que en el acto de fe el asentimiento surge de forma distinta a como acontece en el acto del saber: no por

evidencia, que concluye el dinamismo reflexivo, sino por un acto de la voluntad, en el que el movimiento reflexivo permanece abierto y en camino. La evidencia no hace que el pensar llegue a ser asentimiento, sino que la voluntad ordene el asentimiento, aunque el pensar permanezca todavía en camino. ¿Cómo puede hacer esto la voluntad sin forzar el pensar? Para encontrar respuesta a esta pregunta tenemos que ser conscientes, en primer lugar, de que el concepto de voluntad en el lenguaje de santo Tomás abarca mucho más de lo que nosotros entendemos hoy bajo este término. Lo que santo Tomás llama voluntad se corresponde a lo que el lenguaje de la Biblia llama «corazón». Esto recuerda una conocida expresión de Pascal: «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point»[9]. El corazón tiene sus razones, tiene su propia razón que sobrepasa la «mera» razón. A partir de la lógica de esta frase se puede acceder a lo pensado: todo conocimiento supone una cierta simpatía con lo conocido. Sin una cierta cercanía interna, sin una forma de amor no se puede conocer lo otro ni a los otros. En este sentido la «voluntad» precede siempre de algún modo al conocimiento, es su condición, tanto más cuanto mayor y más extensa sea la realidad a conocer. Podemos llegar al asentimiento de la fe porque la voluntad, el corazón, es tocado por Dios, «hecho» por El. Por ese contacto sabe nuestro corazón que también es verdadero lo que al entendimiento todavía no le es «evidente».

El asentimiento es causado por la voluntad, no por la propia comprensión directa del entendimiento: en ello consiste la forma particular de libre albedrío en la decisión de fe. *«Cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*», cita para esto santo Tomás a san Agustín: todo lo demás puede hacerlo el hombre sin quererlo, la fe sólo puede alcanzarla voluntariamente[10]. Con esta constatación se muestra ahora la particular estructura espiritual de la fe. La fe no es sólo un acto del entendimiento, sino un acto en el que confluyen todas las potencias espirituales del hombre. Más aún: el hombre lleva a cabo la fe en su propio yo y de ninguna manera desde fuera de él; tiene un carácter dialógico por naturaleza. Sólo porque el fundamento del alma, el corazón, es tocado por Dios, se pone en marcha toda la estructura de las potencias espirituales y confluye en

el sí de la fe. A través de todo ello se nos muestra ahora también la particular forma de «verdad» en que consiste la fe. La teología habla de «verdad salvífica». Pues, ¿cómo toca Dios el corazón propiamente? ¿Qué otorgan la salvación y la confianza a la «voluntad» que se pueda compartir también con el entendimiento? San Agustín aporta su propia experiencia de vida: el núcleo más íntimo de la voluntad humana es el anhelo de felicidad. Definitivamente se atribuye todo hacer y dejar de hacer del hombre al deseo de ser feliz. Cuando el corazón entra en contacto con el Logos de Dios, con la Palabra encarnada, es tocado ese íntimo punto de su existencia. Entonces no sólo siente, entonces sabe desde su interior: lo es; es EL lo que yo he esperado. Se trata de una forma de reconocimiento. Pues hemos sido creados para Dios, para el Logos, y nuestro corazón permanece inquieto hasta que ha encontrado aquello que el poeta y compositor Paul Gerhardt (f 1676) dice en la hermosa canción de Navidad «Estoy aquí ante tu pesebre»: «Antes que con tu mano me hicieras ya habías pensado cómo querías que fuera».

La «voluntad» (el corazón), pues, ilumina previamente el entendimiento y lo introduce con ella en el asentimiento. Así comienza a ver también el pensamiento, pero la fe no surge del comprender, sino del escuchar. El pensar no ha llegado a su conclusión, no ha hallado todavía su quietud. Aquí se muestra de forma totalmente peculiar que la fe es un peregrinaje, también un peregrinar del pensamiento que aún está en camino. Santo Tomás ha descrito de forma drástica esta inquietud permanente del pensamiento en medio de la firme certeza de la fe a partir de 2 Cor 10,5, donde el apóstol dice: «Estamos dispuestos a someter a Cristo todo pensamiento». A esto añade el doctor común: porque el pensamiento no se debe a sí mismo, sino a la voluntad de asentimiento, no ha encontrado su quietud; permanece reflexión y permanece en búsqueda (*inquisitio*). Todavía no ha alcanzado su satisfacción. Sólo «desde fuera» llega y es producido un término. Por ello dice el apóstol que «ha sido sometido». De aquí concluye también que en la fe, pese a toda firmeza del asentimiento, puede surgir un movimiento contrario *(motus de contrario):* permanece

pensamiento que lucha y que cuestiona, que ha de buscar siempre de nuevo, una y otra vez, su luz a partir de la luz esencial que resplandece en el corazón por la palabra de Dios.

Asentimiento y movimiento reflexivo están «de algún modo» *(quasi)* equilibrados, «ex aequo». En esta breve sentencia, que a primera vista sólo parece una fórmula escolar de tiempos pasados, está contenido el drama completo de la fe en la historia; y también expresa la esencia de la teología con sus grandezas y sus límites. Muestra la relación de fe y teología. Podríamos decir considerando otra vez la totalidad: la fe es una anticipación posibilitada por la voluntad, por el contacto del corazón con Dios. La fe anticipa lo que nosotros aún no podemos ver ni podemos tener. Esta anticipación nos pone en movimiento. Tenemos que ir tras ella. Como el asentimiento es anticipado, el pensamiento tiene que intentar alcanzarlo, y también tiene que superar una y otra vez el movimiento contrario, el *motus de contrario.* Ésta es la situación de la fe, desde que el hombre se encuentra en esta historia. Por eso toda la historia tiene que dar teología; por eso la tarea de la teología en la historia permanece inconclusa. El pensamiento continúa en peregrinaje, como nosotros mismos. Y nosotros no peregrinamos auténticamente si nuestro pensamiento no peregrina.

Quien se sumerge, incluso sólo un poco, en la historia de la teología puede observar el drama de esta tensión, el peregrinar inconcluso del pensamiento hacia Cristo en sus impulsos renovados. Puede reconocer así la belleza y la fascinación de la aventura que llamamos teología. Verá sobre todo que la palabra de Dios siempre nos precede a nosotros y a nuestro pensar. No sólo no es nunca aventajable; todo lo que pretende ser superación decae rápido, pasa de moda y se convierte en mero pasado, cuando no llega a ser simplemente olvidado. Nosotros no superamos esa palabra, tampoco la alcanzamos. El *motus de contrario*, que a menudo parece casi irresistible, se muestra, pues, desde la distancia siempre como marcha atrás. De este modo, la historia, con sus cimas y sus profundidades, tiene en sí algo alentador: nos permite tener la esperanza de que se encuentra en el camino recto quien sigue la

palabra de Dios, quien obedece la orden del corazón al asentimiento y la comprende como orientación para la peregrinación del pensamiento y de la vida. La historia nos muestra que el pensamiento siempre está listo para algo nuevo con la palabra de Dios y nunca es fútil, nunca deviene actividad inútil. Quien observa la historia no mira simplemente hacia atrás. Aprende mejor hacia dónde avanza. Sin la anticipación de la fe, el pensamiento tantearía en el vacío, no podría aportar nada sobre las cosas esenciales propias del hombre. Habría que concluir con Wittgenstein que lo inexpresable se debe mantener en el silencio. No la duda, sino el sí abre el pensamiento a los grandes horizontes. Quien trata la historia de la teología observa que la sospecha de Heidegger y Jaspers es infundada. El pre-saber de la fe no aplasta el pensamiento; permanece «ex aequo», es decir, sólo ahora es correctamente desafiado e implantado en una inquietud que es fructífera.

Lo expuesto aquí no es sólo teoría, tampoco cuando aprendí por primera vez todo esto de los grandes maestros como san Agustín, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, y, sobre todo, de mi maestro Gottlieb Söhngen, que me condujo hasta ellos. Llevo ocupándome de la teología hace ahora ya más de medio siglo. Allí, ese lugar primero de la palabra de Dios, de la que nos ocupamos detenidamente, se ha convertido, cada vez más, en una experiencia totalmente personal. Cuando yo estudiaba, la exégesis histórico-crítica parecía haber tenido la última palabra en muchas cuestiones. A uno de mis amigos que por aquel entonces, a finales de la década de 1940, estudiaba en Tübingen, el erudito profesor que impartía exégesis del Nuevo Testamento, Stephan Lösch, le decía que él no podía explicar más temas de disertación sobre el Nuevo Testamento, porque en el Nuevo Testamento estaba ya todo investigado. El venerable y eminente dogmático de Paderborn, Bernhard Bartmann, pensaba entonces que ya no quedaban cuestiones abiertas en la dogmática como tal, que sólo se podía seguir profundizando en los conocimientos de la historia de los dogmas y de la teología. Con ello, la teología se había retirado, pues, al pasado.

¡Cuánto nos ha vuelto superar, sin embargo, la palabra de Dios y la fe de la Iglesia fundada sobre ella! De una vez volvemos a ver qué larga peregrinación de plenos misterios y promesas se abre aquí ante nosotros, qué inmenso es el terreno de la fe que ninguna peregrinación humana puede recorrer jamás totalmente. Se muestra que precisamente también el *motus de contrario* que hoy sentimos de forma tan intensa, puede significar un desafío para un análisis más profundo. Cierto, que la inquietud del pensamiento, que nunca alcanza totalmente la superioridad de la palabra de Dios, puede apartarnos de la fe; esto podemos verlo. Pero esa misma inquietud puede resultar fructífera, sobre todo, para introducirnos en la peregrinación del pensamiento hacia Dios. Esta es la hermosa tarea de una facultad de Teología.

Mi agradecimiento por el título de doctor es así, al mismo tiempo, un deseo de corazón para la prosperidad en el trabajo futuro de esta venerable facultad de Teología.

## II. ¿Qué es realmente la teología?

> *Discurso de agradecimiento con motivo de la concesión del doctorado 'honoris causa' por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en Pamplona*

Excmo. y Revmo. Sr. Gran Canciller.
Dignísimas autoridades claustrales.
Señoras y señores.

En primer lugar quiero expresarle a usted, reverendo Sr. Gran Canciller, así como a la reverendísima Facultad de Teología, mi más profundo y sentido agradecimiento por el gran honor que me tributan con la concesión del doctorado *honoris causa.* Un agradecimiento muy especial para usted, mi muy venerable colega Profesor Rodríguez, por la forma complaciente y profunda con la que ha elogiado mi trabajo teológico más de lo que merece. Con el redescubrimiento y la edición critica del manuscrito original del *Catecismo romano de teología* ha prestado un servicio que se

extiende más allá del momento y que también significó mucho para mi propia labor de preparación del *Catecismo de la Iglesia católica.* Usted es miembro de una Facultad que ha sabido ganarse en el relativo corto tiempo de su existencia un lugar significativo dentro del diálogo teológico mundial; por eso es para mí un gran honor y supone una gran alegría formar parte de esta Facultad a través del doctorado, aunque a ella me unen ya hace tiempo tanto las amistades personales como también el diálogo científico.

Ante semejante acontecimiento surge inevitablemente la Pregunta: ¿qué es en realidad un doctor en teología? Y además, en mi caso, la pregunta totalmente personal: ¿puedo presentarme verdaderamente como uno de ellos? ¿Respondo al criterio que supone este título? En lo que se refiere a mi persona a muchos les importunará una seria objeción: ¿el puesto de prefecto de la Congregación de la fe, al que hoy día se gusta caracterizar nuevamente con el título «inquisidor» —criticándolo así al mismo tiempo—, no está en contradicción con la esencia de la ciencia y con ello también con la esencia de la teología? ¿No se excluyen ciencia y autoridad externa? ¿Puede reconocer la ciencia otra autoridad que no sea la de sus propios razonamientos, la de los argumentos? ¿No es una contradicción en sí mismo un magisterio que quiere imponer límites al pensamiento científico?

Estas preguntas, que afectan a la esencia de la teología católica, exigen indudablemente de los teólogos y además de los ministros, que ciertamente han de ser también teólogos, una conciencia siempre nueva de investigación para poder llevar a cabo convenientemente su ministerio. Ellas nos sitúan ante el problema fundamental: *¿qué es realmente la teología?* ¿Está ya suficientemente caracterizada cuando la describimos como una reflexión organizada metódicamente sobre las cuestiones de religión, de la relación del hombre con Dios? Yo respondería que no. Pues con ello sólo llegamos a lo que es denominado como ciencia de la religión. Filosofía de la religión y ciencia de la religión en general son indudablemente disciplinas muy significativas, pero su límite abarca lo menos que el mundo académico intenta rebasar.

Pues ellas no pueden dar instrucciones a los hombres. O hablan de lo pasado, o describen en qué consisten unas y otras, o tantean lo que conllevan las últimas preguntas del hombre, un tanteo que finalmente siempre ha de permanecer como interrogante y que no puede superar la oscuridad, aquella que precisamente rodea al hombre, donde se pregunta por su origen y por su meta, donde se pregunta por sí mismo. Cuando la teologia quiere ser otra cosa y, como ciencia de la religión, debe ser algo distinto a un trato con las preguntas nunca resueltas por aquello que nos desborda y que también nos constituye, entonces sólo puede basarse en lo que surge de una respuesta que no hemos descubierto por nosotros mismos. Sin embargo, para que sea verdadera respuesta para nosotros hemos de intentar comprenderla, no resolverla. Esto es lo *peculiar de la teología,* que se *dirige a aquello que no hemos descubierto por nosotros mismos* y que precisamente por ello puede ser fundamento de la vida que *nos precede y nos lleva,* por tanto es mayor que nuestro propio pensamiento. El camino de la teología está indicado en la expresión «credo ut intelligam»: creo que es un *presupuesto* para hallar desde ella y en ella el acceso a la vida verdadera, a la comprensión correcta de mí mismo. Esto significa, sin embargo, que, por su naturaleza, la teología supone una autoridad. Ésta sólo existe en realidad porque sabe de la ruptura del discurrir del propio pensamiento; existe para, por así decirlo, echar una mano al pensamiento empujándolo hacia arriba, más allá de sus propias fuerzas. Sin este presupuesto, que siempre es más que lo propio imaginado y que no se resuelve en lo meramente propio, no hay teología.

Pero ahora surge la cuestión siguiente: *¿cómo es ese presupuesto,* esa respuesta que generalmente pone en marcha al pensamiento, le muestra el camino? *Esa autoridad es una palabra,* así podemos llamarla por de pronto. Partiendo de aquello en lo que consiste, es lógico del todo: la palabra proviene del entendimiento y quiere conducir al entendimiento. El presupuesto del espíritu humano que está en búsqueda es acertadamente la palabra. El pensamiento precede a la palabra en el proceso de la ciencia. El pensamiento se traduce en la palabra. Pero aquí, donde fracasa nuestro propio

pensar, nos es lanzada desde la razón eterna la palabra en la que se esconde un destello de su esplendor, tanto como podamos resistirla, tanto como la necesitemos, tanto como pueda llegar a comprenderla la palabra humana. *Reconocer el sentido en esa palabra, entender esa palabra, ésta es la razón de ser de la teología, que tampoco puede faltar nunca totalmente en el camino de la fe de los creyentes sencillos.*

El presupuesto es la palabra, *la Escriturare* podría decir, e inmediatamente habría que preguntar: ¿puede haber otra autoridad junto a la autoridad fundamental de la teología? La respuesta ha de ser negativa: éste es el punto crítico en la discusión entre la teología reformada y la teología católica. Hoy día también gran parte de los teólogos evangélicos reconocen de distintas formas que la *sola scriptura,* es decir, la limitación de la palabra al Libro no es sostenible. Desde su estructura más íntima, la palabra excede aquello que el Libro podría contener. Relativizar el principio de la Escritura, de lo cual tiene que aprender también la teología católica y a partir de lo cual pueden acercarse nuevamente ambas partes, es en parte fruto del diálogo ecuménico, pero depende más aún del desarrollo de la interpretación histórico-crítica de la Biblia, que, por lo demás, aprende también con ello a ponerse límites a sí misma. Dos cosas han surgido en el proceso de la exégesis crítica sobre la esencia de la palabra bíblica; en primer lugar, que en el momento de su puesta por escrito la palabra bíblica tiene ya tras de sí un mayor o menor proceso de formación oral, y que no se anquilosa en el momento de su redacción, sino que entra en nuevos procesos de interpretación —relecturas— que continúan desarrollando su potencialidad escondida. El sentido amplio de la palabra no es algo reducible al pensamiento de un autor particular en un determinado momento histórico; de ningún modo pertenece a un autor concreto, sino que vive en una historia precedente y por eso tiene una extensión y profundidad que abarca pasado y futuro y que se pierde finalmente en lo imprevisible. En este punto se puede comenzar a comprender sólo general mente la naturaleza de la inspiración; se puede ver dónde entra Dios misteriosamente en lo humano y es rebasada la mera autoría humana. Esto significa también entonces,

sin embargo, que la Escritura no es un meteorito caído del cielo que, como tal, se enfrentara a toda palabra humana con la extrañeza radical de una roca celestial arrolladora que no es terrena. Ciertamente, la Escritura contiene el *pensamiento de Dios:* esto la hace única y con «autoridad», pero viene *mediada a través de una historia humana.* Lleva en sí el pensar y el vivir de una comunidad histórica a la que nombramos por ello «pueblo de Dios», porque por la llegada de la palabra divina es reagrupada y se mantiene unida. Existe aquí una relación recíproca: esta comunidad es la condición esencial para el surgimiento y el crecimiento de la palabra bíblica, y viceversa: esa palabra aporta a la comunidad su identidad y su continuidad. Así, el análisis de la estructura de la palabra bíblica pone de manifiesto una *confluencia entre Iglesia y Biblia, entre pueblo de Dios y palabra de Dios,* que teóricamente en realidad siempre conocimos de algún modo, pero que nunca habíamos tenido ante los ojos de forma tan clara.

De lo dicho sigue el segundo elemento, por el que es relativizado el principio de Escritura. Lutero estaba convencido de la *perspicuitas* de la Escritura, de su claridad inequívoca que hace superficial toda instancia clarificadora institucional. La idea de la perspicuidad es constitutiva para el principio de Escritura. Pues si la Biblia en cuanto libro no es inequívoca en si misma, entonces no puede ser por sí sola, simplemente como libro, la primacía que nos guía. Entonces nos abandonaría de nuevo a nosotros mismos. Entonces permaneceríamos otra vez solos con nuestro pensamiento desamparado frente a lo esencial del ser. Pero este postulado fundamental de la perspicuidad tenía que ser abandonado desde la estructura de la palabra y desde las experiencias concretas de la interpretación escriturística. No se puede retener desde la estructura objetiva de la palabra a causa de la dinámica que le es propia y que apunta más allá de lo escrito. Precisamente *lo más profundo de la palabra sólo será comprensible en el desbordamiento de lo meramente escrito.* El postulado, sin embargo, tampoco es sostenible por la parte subjetiva, es decir desde las leyes esenciales de la razón histórica. La historia de la exégesis es una historia de contradicciones; las aventuras literarias de algunos exegetas

modernos sobre una interpretación materialista de la Biblia muestran hasta ahora que una palabra serena, como mero libro, está entregada de forma indefensa a la manipulación a través de pretendidos deseos y opiniones.

La Escritura, la palabra dada por la que se afana la teología no está ahí, por su propia naturaleza, como mero libro. Su sujeto humano, el pueblo de Dios, está vivo y permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo. *El marco vital que él ha creado y que conlleva es su propia e inseparable interpretación.* Sin este sujeto vivo que no perece y que es la Iglesia, le falta a la Escritura la contemporaneidad con nosotros. Entonces la Escritura no sería más —como es su naturaleza— sincronía y diacronía, historia y actualidad unidas, sino que caería en lo pasado irrevocable; se convertiría en literatura que se interpreta, justamente como se puede interpretar la literatura. Con ello, también la teología como tal se desintegraría en historia de la literatura e historia de tiempos pasados por un lado, y por otro lado en filosofía de la religión y ciencia de la religión en general.

Quizá sea útil concretar todavía algo más esta relación respecto al Nuevo Testamento. En todo el camino de la fe desde Abrahán hasta el final de la formación del canon se ha constituido el credo, que recibió a partir de Cristo su núcleo y figura propios. El centro vital originario de la confesión cristiana, sin embargo, es la vida sacramental de la Iglesia. El canon ha sido formado según ese criterio, y por ello el Símbolo es también la primera instancia interpretadora de la Biblia. Pero el Símbolo no es una pieza de literatura: hace largo tiempo que conscientemente no se ha anotado por escrito la regla de fe correspondiente al Símbolo, precisamente porque su vida concreta es la comunidad creyente. *Así, la autoridad de la Iglesia oficial, la autoridad de la sucesión apostólica sobre el mismo Símbolo, está inscrita en la Escritura, y no puede separarse de ella.* El magisterio de los sucesores de los apóstoles no establece una segunda autoridad junto a la Escritura, sino que pertenece a ella desde su interior. Esta *viva vox* no está ahí para limitar la autoridad de la Escritura, reduciéndola o sustituyéndola totalmente por otra; al

contrario: su *misión* es *asegurar que no se «maneje» la Escritura, que no se manipule; conservar su propia* perspicuitas, *su claridad inequívoca, en medio del conflicto entre hipótesis.* Así, existe aquí una misteriosa relación de reciprocidad. La Escritura establece criterios y límites a la *viva vox,* la voz viva garantiza que no sea manipulable. Puedo comprender perfectamente el temor de teólogos protestantes, hoy también de muchos católicos, especialmente de los exegetas, a que el principio magisterial merme la libertad y la autoridad de la Biblia, y, de este modo, de la teología en general. Me viene a la memoria un lugar de la conocida correspondencia entre Harnack y Peterson del año 1928. Peterson, el más joven, que estaba en proceso de búsqueda, señaló en una carta a Harnack que él mismo, en una investigación sobre «El Antiguo Testamento en las cartas paulinas y en las comunidades paulinas», había expuesto prácticamente la doctrina católica sobre Escritura, Tradición y magisterio. Harnack explicaba allí mismo que en el Nuevo Testamento la «autoridad de la doctrina apostólica... se apartó de la autoridad de la "Escritura" de forma organizada y restrictiva» y así «el biblicismo recibió un saludable correctivo». Ante esta observación de Peterson, Harnack respondía al joven colega con esa indiferencia propia de él: «Que el llamado "principio" formal del protestantismo clásico sea una imposibilidad crítica y que frente a él lo *formal* católico sea lo mejor es un truismo; pero *materialmente* el principio católico de la Tradición devasta sin embargo mucho más la historia...»[11] En realidad, lo que como principio razonable es efectivamente indiscutible, despierta el miedo.

Hay mucho que decir sobre el diagnóstico de Harnack que señala que en la historia se ha arrasado más donde la primacía de la palabra más se ha visto amenazada. No es ahora el momento para ello. Por encima de toda discusión permanece la convicción de que ninguna de las dos partes puede pasar sin la confianza en la fuerza protectora y conductora del Espíritu santo. Una autoridad eclesiástica puede llegar a ser arbitraria si no la guarda el Espíritu. Pero, como muestra la historia, la arbitrariedad de la interpretación abandonada a sí misma con todas sus variantes presenta, sin duda, riesgos no pequeños. En efecto, el prodigio que aquí debería

actuarse para mantener la unidad y para hacer valer la palabra en la importancia que requiere es mucho más improbable que el que se necesita para conservar el servicio de la sucesión de los apóstoles con sus dimensiones y con sus límites.

Dejemos tales especulaciones. La estructura de la palabra es suficientemente clara, pero su exigencia para los llamados a la responsabilidad de la sucesión apostólica es difícil en la práctica. La tarea del magisterio no es oponerse a la reflexión, sino ofrecer la autoridad de la respuesta que se nos regala y, así, lograr espacio para la misma verdad penetrante. Mantenerse en esta misión es emocionante y arriesgado. Requiere la humildad de la sumisión, de la escucha y de la obediencia.

No se trata, por ello, de hacer valer lo propio, sino de mantener abierto el espacio para el discurso del otro, sin cuya palabra actual todo lo restante cae en el vacío. El magisterio correctamente comprendido ha de ser un servicio humilde que haga posible la verdadera teología y permita así que las respuestas sin las que no podemos vivir auténticamente lleguen a ser entendidas.

## III. El Espíritu Santo como comunión

*Sobre la relación entre pneumatología y espiritualidad en san Agustín*

Las palabras pneumatología y espiritualidad, que juntas componen mi tema, constituyen ya en lo puramente lingüístico un conjunto íntimo: una es la traducción de la otra. Con esto se expresa aquí una relación de significado fundamental: el Espíritu Santo es reconocible en la forma como configura la vida humana; la vida conformada por la fe remite al Espíritu Santo. Pensar la «espiritualidad cristiana» significa hablar del Espíritu Santo, el cual se hace reconocible en que la vida humana gana un nuevo centro; hablar del Espíritu Santo comprende presenciarlo en el hombre al que se ha dado.

Sin embargo, en todo discurso sobre el Espíritu Santo prevalece un cierto desconcierto y también un cierto peligro: él se nos sustrae en el misterio aún más que Cristo. La sospecha de que aquí sólo se difunde una especulación particular y de que, de esta forma, se fundamenta la vida humana sobre un entramado de ideas y no sobre la realidad, es con frecuencia demasiado legítima. Ésta es la razón por la que finalmente no podía decidirme simplemente a presentar reflexiones, por decirlo así, por cuenta propia. Para que se hable sobre el Espíritu Santo de forma oportuna, digna de confianza y justificada han de cumplirse, según me parece, tres condiciones: no puede ser un discurso a base de mera teoría, sino que debe basarse en la realidad experimentada que es interpretada en el pensamiento y, de esta forma, compartida. Pero la experiencia no es suficiente, tiene que ser experiencia examinada, acreditada, para que no se transmita el «propio espíritu» como Espíritu Santo. Esto significa, en tercer lugar, que siempre se instala la sospecha cuando alguien habla por cuenta propia, «por su cuenta»; esto contradice la forma esencial del Espíritu Santo, que precisamente se caracteriza porque «no hablará en su nombre» (Jn 16,13); originalidad y verdad pueden entrar aguí fácilmente en contradicción[12]. Esto, sin embargo, quiere decir: la confianza sólo se instala allí donde no se habla por mera cuenta propia, sino donde se llega a hablar de la experiencia del Espíritu acreditada ante todo y permanente en todo, donde la experiencia del Espíritu se ha confirmado como tal ante la totalidad de la Iglesia. Por eso se establece, en cierto modo como cuarta y al mismo tiempo primera condición, como supuesto fundamental de la fe cristiana, que la Iglesia misma, en lo que le es propio como Iglesia, es creación del Espíritu.

Desde aquí el tratamiento correcto de mi tema debería consistir en concentrar los grandes testimonios del Espíritu de la historia de la Iglesia en una indicación para la vida desde el Espíritu. Ya que me faltaban los trabajos preliminares para ello me he decidido por una parte: me ceñiré a unas referencias sobre la doctrina pneumatológica de san Agustín[13]. Esto tiene el inconveniente de una menor actualidad, y la ventaja de que aquí nos habla un gran testigo de la Tradición, la ventaja también de la objetivación, lo que

ha resistido a través del tamiz de un milenio y medio de historia como expresión de fe común, lo que se ha convertido en punto de partida para la vida en el Espíritu, puede presentar un cierto grado de garantía.

El mismo san Agustín es muy consciente de la dificultad del tema. También él luchó por la objetividad: la originalidad es aquí para él precisamente lo cuestionable, y lo objetivo, lo que se deja encontrar en la fe común de la Iglesia, es lo digno de confianza. Procede de tal forma que intenta palpar la esencia del Espíritu Santo interpretando su nombre tradicional. No busca con ello el tema «Pneumatología y espiritualidad»: para él la cuestión pneumatológica es por sí misma cuestión espiritual, no es preguntar por una cosa, sino por lo que es definido como luz y amor y, de esta forma, sólo puede ser visto entrando en su claridad, en su calor.

## 1. El nombre del Espíritu Santo como referencia de lo característico de la Tercera Persona de la Trinidad

Como ya se ha dicho, san Agustín intenta reconocer la fisonomía particular del Espíritu Santo investigando su nombre tradicional, en primer lugar, por tanto, la denominación «Espíritu Santo». Sin embargo, justamente esto se le presenta como una aporía. Mientras en los nombres «Padre» e «Hijo» realmente se pone de manifiesto lo más propio de la primera y segunda personas trinitarias, el dar y recibir, ser como don y ser como recepción, como palabra y respuesta, pero tan plenamente uno que no surge en ello subordinación, sino unidad, la denominación «Espíritu Santo» precisamente no facilita esa presentación de lo peculiar de la tercera persona. Al contrario: así podrían también llamarse cualquiera de las otras dos personas trinitarias, así puede llamarse Dios ante todo, tal y como figura en Jn 4,24: «Dios es espíritu». Ser espíritu y ser santo es la descripción esencial de Dios mismo, aquello que le caracteriza como Dios.

Así, el intento de lograr desde aquí alguna idea concreta del Espíritu Santo, parece realmente volverse contrario y desfigurarlo totalmente más que nunca. No obstante, precisamente en ello ve expresado san Agustín lo *propio del Espíritu Santo:* como es nombrado con lo que es lo divino de Dios, lo común a Padre e Hijo, *su esencia* es justamente esto, *ser* communio *de Padre e Hijo.* Lo propio del Espíritu Santo es, de forma manifiesta, que él es lo común a Padre e Hijo. Su peculiaridad es ser unidad. Y ahí está precisamente el que el nombre general de «Espíritu Santo», en su generalidad, sea la forma más adecuada de expresarlo en la paradoja de su singularidad, que justamente es la comunitariedad.

Creo que en este análisis se da algo muy importante: la mediación de Padre e Hijo hacia la plena unidad no es vista como una consubstancialidad óntica general, sino como comunión, por así decirlo, no desde una genérica materia esencial metafísica, sino desde las personas: es, conforme a la naturaleza del mismo Dios, *personal.* La diada vuelve a la unidad en la trinidad, sin deshacer el diálogo; éste se confirma precisamente así. Una vuelta mediadora hacia la unidad que no volviera a ser persona, disolvería también, precisamente, el diálogo como tal diálogo. El Espíritu es la persona como unidad, la unidad como persona.

La definición del Espíritu como *communio,* que san Agustín concluye de la expresión «Espíritu Santo», tiene ya para él, como se comprueba en otros nombres del Espíritu Santo, un fundamental sentido *eclesiológico:* abre la pneumatología a la eclesiología, o bien, a la inversa, inaugura la conversión de la eclesiología en teología: ser cristiano significa ser *communio,* y, con ello, entrar en la forma esencial del Espíritu Santo. Sin embargo, esto sólo puede ocurrir también merced al Espíritu Santo, que es la fuerza de la comunicación, su mediador, posibilitador y, como tal, persona misma.

Espíritu es la unidad que Dios se otorga a sí mismo, en la que El mismo se da a sí mismo, en la que Padre e Hijo se corresponden entre ellos. Su paradójico *proprium* es ser *communio,* tener en ello

precisamente la mayor mismidad, ser totalmente la dinámica de la unidad. Desde aquí, «espiritual» siempre tendría que ver esencialmente con vinculante, con comunicante.

Esto significa que, con ello, san Agustín logró también una importante revisión del concepto Espíritu como tal; le corresponde paralelamente un fragmento de la metafísica y por ello del Espíritu. Ante todo, deja en un puro sentido ontológico el principio joánico «Dios es espíritu»: espíritu no materia— significa para él lo primero. Contra esto podría objetarse de inmediato que no es lo que quiere decir Juan, sino que con la palabra espíritu es expresada la alteridad de Dios frente a lo mundano; lo contrario de espíritu no es por tanto, materia, sino más bien «este mundo»[14]. No se piensa en ontológico en sentido griego, sino más bien en sentido axiológico, referido a la cualidad religiosa del totalmente-otro y, en eso, remite al Espíritu Santo como expresión de esa inaccesibilidad de Dios: a la «santidad» que quiere deci ese «otro». En muchos aspectos, éste es un tema incomparablemente radical, como la confrontación de espíritu y materia, porque el espíritu puede ser en último término también mundano, y no ha de comprender un desbordamiento de la totalidad de lo que pertenece al mundo. Al considerar el conjunto de la reflexión de san Agustín, se puede decir que objetivamente avanza totalmente en este respecto, y deja atrás, lejos d sí, la clásica metafísica del espíritu, precisamente porque no dene que explicar el espíritu de forma metafísica general, sino a partir de la dinámica Padre-Hijo. Con ello la *communio* pasa a ser constitutiva del concepto de espíritu y, así, es completada ahora precisamente en su interior y personalizada a fondo: sólo quien sabe lo que es el «Espíritu Santo» sabe en suma lo que significa espíritu. Y sólo quien comienza a saber lo que Dios es, puede saber lo que es el Espíritu Santo; pero también sólo quien comienza a vislumbrar lo que el Espíritu Santo es, puede comenzar a saber quién es Dios.

## 2. El Espíritu Santo como amor

El análisis de la pneumatología bíblica conduce a san Agustín a la tesis de que junto a la expresión «Espíritu Santo» también las

palabras «amor» (*caritas*) y «don» (*donum*) son, en rigor, nombres del Espíritu Santo. Comenzamos con el análisis de la palabra amor, que conduce a san Agustín hacia esta interpretación[15].

a) El texto central a partir del cual desarrolla su tesis se encuentra en la Primera carta de Juan: *Dios es amor* (1 Jn 4,16). San Agustín constata que esa afirmación, ante todo y fundamentalmente, se aplica de forma absoluta y unánime a Dios como trinidad, pero expresa algo específico del Espíritu Santo. Ocurre aquí algo parecido respecto a los términos «sabiduría» y «palabra», que por una parte afirman cualidades de Dios en general, pero que son referidas por la Biblia en un sentido específico al Hijo. San Agustín encuentra la prueba para un sentido pneumatológico de *caritas* en el texto del pasaje de 1 Jn 4,7-166. Para él, es aquí decisivo un paralelismo entre los versículos 12 y 16b con el versículo 13:

V. 12: Si nos amamos mutuamente, Dios está con nosotros.

V. 16b: Dios es amor: quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios con él.

V. 13: Y esta prueba tenemos de que estamos con él y él con nosotros, que nos ha hecho participar de su Espíritu.

En un sitio es el amor el que da el permanecer, en otro el Espíritu Santo; en la estructura de los versículos expuestos pneuma es intercambiable por amor, y viceversa. Textualmente: «El Espíritu Santo, en el que Él se nos ha dado, nos hace permanecer en Dios y a Dios en nosotros; sin embargo esto produce el amor. Él mismo, el Espíritu, es por tanto Dios como amor». Para aclarar esto san Agustín añade que Rom 5,5 dice: «el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado». Creo que estas observaciones son en principio correctas: el don de Dios es el Espíritu Santo. El don de Dios es el amor: *Dios se comunica en el Espíritu Santo como amor* Con ello, sin embargo, se dan para san Agustín una serie de importantes consideraciones en cuanto al contenido. Por una parte y en primer lugar: la presencia del Espíritu Santo se manifiesta esencialmente en la forma de amor.

El amor es el criterio del Espíritu Santo frente al espíritu que no es santo; en efecto, es la presencia del Espíritu Santo mismo y, con ello, la presencia de Dios. El resumen central y esencial de lo que es y obra el Espíritu Santo, no es, en definitiva, «conocimiento», sino amor. La compleción del concepto de Espíritu, la interpretación de lo que cristianamente es lo totalmente-otro de Dios, se concretiza desde aquí ulteriormente. La claridad plena de esta afirmación sólo resulta, por otra parte, de lo eclesiológico, donde san Agustín prácticamente está obligado a preguntarse: ¿qué significa aquí amor como criterio del Espíritu Santo y también, por lo tanto, como criterio del ser cristiano y de la Iglesia?

Una importante precisión resulta directamente del análisis del mismo texto de Juan: criterio fundamental del amor, por así decir, su *opus propium* y, con ello, el *opus propium* del Espíritu Santo, es que posibilita *el permanecer.* El amor se muestra en la constancia. No se reconoce en absoluto en el momento y por un momento sólo, sino precisamente en que permanece, supera la vacilación y lleva en sí eternidad, con l cual, a mi parecer, también se da la relación entre amor y ver dad: amor en sentido pleno sólo puede darse donde existe lo duradero. Donde se da el permanecer. Porque tiene que ver con permanecer, no puede darse en cualquier lugar, sino sólo allí donde está la eternidad.

Con ello se perfila ya la estructura fundamental de una doctrina del discernimiento de espíritus y de una instrucción de la vida espiritual. Pues ahora es claro que quien busca el pneuma sólo en lo «exterior», en lo nunca imprevisible, se encuentra en el camino equivocado. Quien hace esto no entiende la *obra fundamental del Espíritu Santo: el amor unificante que está en el interior del permanecer.* Aquí se abre una decisión de gran calado: ¿Hay que buscar el pneuma sólo en lo discontinuo o habita precisamente en el «permanecer», en la constancia de la fidelidad creadora? Si esto último está claro, entonces significa también que el pneuma no está allí donde «se habla por cuenta propia», donde «se busca la gloria particular» y por el que se crea partidismo. El pneuma se identifica precisamente en el «recordar» (Jn 14,26) y en el unir. Deberemos

volver sobre estas afirmaciones, en las que para san Agustín la pneumatología devendría indicación concreta para obrar. Sigamos primeramente con nuestro análisis.

b) Querría mencionar sólo brevemente una segunda referencia textual, en la que san Agustín encontró confirmado su razonamiento sobre el hecho de que, con la palabra «amor», la Sagrada Escritura quiere remitir específicamente al Espíritu Santo. San Agustín compara ahora los versículos 7 y 16 del cuarto capítulo de la Primera carta de Juan, y en la interpretación respectiva de estos dos textos encuentra otra vez confirmado lo que él ya había concluido de la comparación de los versículos 12 y 16 con el versículo 13. El versículo 16 dice: *Dios es amor.* En el versículo 7 se dice: *El amor es de Dios.* El amor es, pues, por una parte «Dios», por otra parte «de Dios», es decir, uniendo ambos: el amor es lo mismo «Dios» que «de Dios», es «Dios de Dios». Junto a las anteriores referencias textuales parece aclararse otra vez que ese «Dios de Dios», Dios como poder de origen y de devenir, como el poder del nuevo nacimiento, del nuevo «de dónde» para los hombres, es el Espíritu Santo, y que nosotros, del mismo modo que se dice del ágape, podemos recibir luz so re lo que es el Espíritu Santo.

## 3. El Espíritu Santo como don

El pasaje central que san Agustín toma y que presenta el término don *(donum)* como una denominación esencial del Espíritu Santo es Jn 4,7-14: el diálogo de Jesús con la samaritana, a la que él le pide el «don» del agua para revelarse en ello como el dador de un agua mejor[16]. «Si conocieras el don de Dios y quién es el que pide de beber, le pedirías tú a él y él te *daría* agua viva». Para san Agustín este texto se asocia, con lógica interna, con la promesa del agua que hace Jesús: «Quien tenga sed, que se acerque a mí; quien crea en mí, que beba. Como dice la Escritura: “De su entraña manarán ríos de agua viva”» (Jn 7,37s). En el mismo lugar el evangelista añade: «Decía esto refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él» (7,39). San Agustín encuentra la misma exégesis pneumatológica del don del agua viva en 1 Cor 12,13: «Sobre todos

derramaron el único Espíritu». Del significado de esta promesa del Espíritu a través de la imagen del agua, tal y como ha sido formulada en Jn 4 y 7, se deduce para san Agustín, ante todo, la *unión de cristologia y pneumatología:* Cristo es la fuente de agua viva, *el Señor crucificado es la fuente que fecunda el mundo.* La fuente del Espíritu es Cristo crucificado. Pero también todo cristiano se convierte, en Cristo y desde Cristo, en fuente del Espíritu. Es importante también que toda la fuerza de la imagen recae en la pneumatología: la última sed del hombre reclama el Espíritu Santo. El, y sólo él, es profundamente el agua fresca sin la cual no hay vida. En la imagen de la fuente, del agua, que riega un desierto y lo transforma, que sale al encuentro del hombre como una misteriosa promesa, se hace visible de una forma inefable, e inalcanzable a través de la reflexión, el misterio del Espíritu. En la sed del hombre y en su alivio a través del agua se vislumbra aquella sed infinita y radical que no puede calmarse con otra agua. Se debe añadir, por cierto, a este respecto, que san Agustín no ha seguido explicando la relación entre teología de la cruz y teología del Espíritu, sugerida especialmente en Jn 19 (Hugo Rahner ha explicado acertadamente su amplio alcance en la teología patrística)[17].

El segundo resultado importante para san Agustín de la correspondencia entre Jn 4 y Jn 7, es la certeza de que la palabra *«don» es un nombre del Espíritu Santo* de tal forma que una teología (o más correctamente: una pneumatología) del dar y del don será posible siempre que, inversamente, también desde la idea de don, vislumbre la naturaleza de Dios como Espíritu Santo. Desde aquí, san Agustín puede aclarar en primer lugar la distinción entre Hijo y Pneuma, y por tanto responder a la pregunta: ¿cómo el Espíritu, que también es «Dios de Dios», no es también «Hijo»? ¿Qué es distinto aquí? Respuesta de san Agustín: «Él no viene de Dios como nacido, sino como donado (*non quomodo natus, sed quomodo datus).* Por eso no se llama Hijo, porque él ni es “nacido” como el engendrado, ni “creado” ... como nosotros (n*eque natus ... neque factus*)»[18]. Hay que distinguir, por tanto, tres formas de procedencia de Dios: nacido - donado - creado (*natus - datus - factus).* Si la esencia del Hijo, su particular estar en el Padre, puede

describirse mejor con el término «engendrar», la del Espíritu con «donar». El movimiento del donar es la específica dinámica salvífico-espiritual. Aun cuando este «donado» - *datus* - no quiere ser un nivel intermedio entre nacido y creado *(natus* y *factus),* y de ningún modo borra la frontera entre creatura y Dios, sino que permanece en lo interior divino, sí que representa una apertura hacia la historia, hacia los hombres. San Agustín pregunta: si el Espíritu Santo sólo tiene su ser-don o su ser en general del hecho de que es «dado», ¿tiene un ser independiente del ser don y antes de que haya sido constituido don, o su ser es justamente eso, ser don de Dios? El doctor de la Iglesia de Hipona responde a esto con un sí: el Espíritu Santo siempre es ya, por naturaleza, don de Dios, Dios como dándose a sí mismo, Dios como autodonación, como don[19]. En esta forma de naturaleza del Espíritu Santo, ser *donum* y *datum*, se encuentra ya el fundamento interno de la creación y de la historia salvífica, y ciertamente desde aquí el fundamento de la historia salvífica, del pleno darse de Dios, que, por su parte, aparece como el fundamento interno de la creación. Así, por una parte, la doctrina trinitaria «inmanente» está totalmente abierta a la «económica», pero, inversamente, también la historia salvífica está totalmente referida a la teología: el don de Dios es Dios mismo. El es el contenido de la oración cristiana. El es el único don conforme a Dios: Dios no regala como Dios algo distinto de Dios, sí mismo y todo en ello. Por otra parte, la auténtica oración cristiana no implora por eso algo cualquiera, sino el don de Dios, que es Dios; implora por El. San Agustín expresa bellamente esta relación interpretando en este lugar, con gran evidencia, la petición del Padrenuestro «danos hoy nuestro pan de cada día» desde el Espíritu Santo: él es «nuestro pan», nuestro como lo no-nuestro, como lo total y absolutamente regalado. «Nuestro» Espíritu no es nuestro Espíritu[20] .

De hecho, de eso depende totalmente que Dios como don sea Dios realmente: de la divinidad del Espíritu Santo por tanto. La clásica precisión de la formulación de san Agustín apenas puede traducirse aquí tanto lingüística como prácticamente. «No existe aquí (= en Dios) una posición subordinada de lo donado y un dominio del

dador, sino una armonía (*concordia)* entre donado y dador». Por lo demás, una vez más se confirma en este punto para san Agustín lo que él había concluido del nombre «Espíritu Santo»: «Porque él es el común a ambos, su nombre propio es lo que les es común». Con esta afirmación se establece la unión íntima de las denominaciones «amor» y «don» con el nombre principal «Espíritu Santo»; así se muestra una vez más su razón y, al mismo tiempo, el conjunto se funde en una unidad significativa que le es recíproca.

## 4. La apertura hacia la historia de la salvación

La apertura hacia la historia de la salvación resulta, como ya vimos, de los conceptos de amor y don en igual medida. Intentaré ilustrar algo más esta relación con dos textos:

a) Partamos del *De trinitate* XV 18,32, donde san Agustín desarrolla el significado escatológico del Pneuma a partir de la función judicial escatológica del amor. La *caritas* no se encuentra frente al derecho, ella misma es el juicio, ella sola y precisamente ella es el juicio de Dios: ella separa entre la derecha y la izquierda (Mt 25). El que amó se sitúa a la «derecha»[21], y el que no amó es remitido al lado izquierdo. Sin ella nada «bueno» es bueno. San Agustín une como prueba los anunciadores del Evangelio que aparentemente se oponen, Pablo y Santiago, la Carta a los Gálatas y la Carta de Santiago: según Gál 5,6, en definitiva no cuenta ni la resignación ni estar circuncidado, sino sólo la fe que actúa en el amor; Pablo repite aquí sólo abreviadamente lo que había dicho de forma dramática en 1 Cor 13,1-3: sin *caritas* todo lo demás, fe, obras, no es nada, sencillamente vano. Y así se encuentran aquí Pablo y Santiago, pues remitiendo a la fe que actúa en el amor el Apóstol separa la fe salvadora, la fe pneumáticamente inspirada, de la fe que también es propia de los demonios, pero que no puede salvar (sant 2,19). Sin amor, según san Agustín, la fe puede ciertamente «ser, pero no salvar»: *esse, non prodesse,* dice el inimitable latín del obispo de Hipona.

En estas afirmaciones —la *caritas,* es decir el Pneuma, interpretada como el juicio escatológico y, con ello, como el *signo diferenciador de lo cristiano*— se funda toda la doctrina sacramentaría y la eclesiología de san Agustín, que desde aquí son religadas en la pneumatología. Desde este punto de partida llevó a cabo san Agustín la disputa con el donatismo. Los donatistas tenían los mismos sacramentos que la Iglesia católica, ¿dónde se encuentra entonces la verdadera diferencia?, ¿dónde está su carencia? La respuesta de san Agustín reza (considerando la prehistoria de la escisión y también su forma perdurable): ellos han roto el amor. Se han marchado porque situaron su idea de la perfección por encima de la unidad. Han conservado todo lo que determina la Iglesia católica, sólo han renunciado al amor junto a la unidad. Y por eso todo lo demás es vanidad. La palabra «*caritas»* recibe aquí un sentido eclesial absolutamente concreto; sí, en el lenguaje de san Agustín acontece una inteligencia completa de los conceptos al poder decir: *la Iglesia es la* caritas. Esto es en él, en cierto modo, una tesis dogmática. Como criatura del Espíritu, como Cuerpo del Señor edificado desde el Pneuma —cuerpo que se hace de Cristo a través de la «*communio»* regalada a los hombres por el Pneuma—, como criatura del Espíritu, pues, la Iglesia es el «don» de Dios en este mundo, y este «don» es el amor. Pero esta tesis dogmática tiene, sin embargo, al mismo tiempo un carácter absolutamente concreto para él: el ser cristiano no se puede construir en una secta, en la separación de los otros. Pues faltaría precisamente el alma de totalidad, aun cuando se tuvieran todas las partes individuales. Al ser cristiano pertenece justamente el aceptar a toda la comunidad de los creyentes, la humildad *(humilitas)* del amor *(caritas),* el «sobrellevarse mutuamente», pues de lo contrario falta justamente el Espíritu Santo que obra la unión. La afirmación dogmática «la Iglesia es *caritas*» no se queda, pues, simplemente en mero dogmatismo doctrinal, sino que remite al dinamismo que promueve la unidad y que se muestra en el servicio mutuo de los miembros de la Iglesia. Por ello, para san Agustín el cisma es una herejía pneumatológica que se establece en el despliegue concreto de la existencia: salir del permanecer que es el Espíritu, apartarse de la paciencia de la *caritas:* terminar el amor al concluir el permanecer, y,

con ello, el rechazo del Espíritu Santo que es la fidelidad en el permanecer y en el reconciliar, no significa de ninguna manera, para san Agustín, que exista algo así como un automatismo, de tal forma que aquel que permanezca en la Iglesia posea ya con ello la *caritas,* sino más bien una certeza de lo contrario: quien voluntariamente no permanece se aleja de la *caritas.* De ahí su frase: en la misma medida en que uno ama a la Iglesia tiene el Espíritu Santo. La teología trinitaria se convierte directamente en medida de la eclesiología, la denominación del Espíritu como amor en clave de la existencia cristiana y, al mismo tiempo, el amor es interpretado de forma concreta: como paciencia eclesial[22].

Para entender la eclesiología pneumatológica de san Agustín y su concentración en una disputa eclesiológica, quizá se deba añadir a esto todavía que, de ninguna manera sólo había consistido en el principio de la vanidad de la mayor perfección, sino que precisamente el aspecto de esta división estaba marcado por una carga de odio, que se impuso el diagnóstico de que el núcleo de la separación era la salida de la comunidad del amor. Para ilustrar esto cito un par de frases con las que F. van der Meer describe de forma expresiva el acontecimiento del donatismo tal y como lo presentó san Agustín: «Se contaba que ellos ( = los donatistas) limpiaban los lugares donde había estado un católico. Y, lo que era aún peor, disponían de grupos violentos, bandas de proletarios amargados que quizá soñaban con un reino de Dios terrenal y que siempre atacaban granjas aisladas, casas de campo, iglesias y castillos de católicos...; que en todos los sitios donde no se les mostraba docilidad saqueaban las provisiones, “robaban las sólidas y vertían las líquidas”, incendiaban las basílicas con los libros y con todo, maltrataban a los clérigos y, a veces, después de acabar con sus cosas, arrojaban a los católicos cal y vinagre a los ojos para cegarlos, “lo que ni siquiera había ocurrido con los mismos bárbaros”; tampoco olvidaban reclamar deudas, destruir contratos, chantajear la puesta en libertad de los más malvados tunantes entre los esclavos y, si era preciso, presionar cotidianamente a un señor contrario a ellos»[23].

A ello hay que añadir que la equiparación de Iglesia y amor, en su profunda fundamentación y en el plano esencial desde donde se comprende, también tiene sus peligros. La eclesialización de Espíritu y amor que resulta con ello afecta a una parte de este estado de cosas, sin duda; pero también puede conducir a un estrechamiento peligroso, tan pronto como la denominación de la Iglesia como amor no muestra su nexo de unión en el Espíritu como medida real de la Iglesia, como exigencia práctica, sino que aparece como contenido natural de la institución. Entonces surge un radicalismo que se insinúa ya en el san Agustín tardío, y que en lo sucesivo condujo a inflexibilidades peligrosas de las que la historia de la Iglesia de la Edad Media y de la Modernidad puede informar.

Quizá también está relacionado con ello que en los movimientos heréticos de la Edad Media, como también en la Reforma, el Espíritu se presenta verdaderamente como lo opuesto a la Iglesia constituida. Sin embargo, esta oposición entre Pneuma e institución, que precisamente hoy día vuelve a florecer, es expresión de un romanticismo que ya no tiene lugar en ámbito profano (Alemania experimentó precisamente en este siglo el poder destructor del espíritu y del cuerpo propio de movimientos románticos), y que menos que nunca puede superar el problema Iglesia y Espíritu. Cuando hoy se presenta a la «Iglesia oficial» o a la «Iglesia católica empírica» como polo opuesto frente al «Espíritu», san Agustín negaría inmediatamente estos conceptos y los rechazaría como un error a la hora de comprender lo que es la Iglesia, un malentendido que se puede disculpar a los paganos, pero que entre los creyentes debería ser imposible. Pues la Iglesia que administra los sacramentos y que expone la palabra de Dios nunca es sólo «Iglesia católica empírica»; no se deja dividir entre «Espíritu» e «institución». Ella es, precisamente como visible, «empírica» en los sacramentos, en la palabra, en el hogar del Espíritu, y el Espíritu se ofrece precisamente en la comunidad concreta de aquellos que desde Cristo se cuidan y soportan entre sí. Para san Agustín no sería de ningún modo sostenible la idea de que el Espíritu se muestra sólo en lo provisorio, sólo en las manifestaciones ocasionales de grupos autoconstituídos. Quien busca el Espíritu sólo en el exterior, diría

san Agustín, no comprende la obra fundamental del Pneuma: el amor que une en el interior del permanecer. Aquí se abre, sin embargo, una alternativa de significado determinante: ¿el Pneuma se encuentra sólo en lo esporádico o justamente en el don ofrecido?...

b) A este respecto me parece importante la interpretación que san Agustín, en el marco de su pneumatología, ha hecho de Ef 4,7-12[24]. Aquí aborda el tema del Espíritu como liberación y el despliegue del «don» en los dones que Pablo, entre otros, llamó «carismas»; por tanto, las cuestiones que desempeñan un papel decisivo en la opción actual por el pneuma en contraposición a la «institución». San Agustín parte de las palabras de la Carta a los Efesios: «Pero cada uno de nosotros hemos recibido el don en la medida en que el Mesías nos lo dio. Por eso dice la Escritura: “Al subir a lo alto llevando cautivos dio dones a los hombres”» (Ef 4,7s en relación con Sal 67,18). Para san Agustín, la voz «don» *identifica* el texto como pneumatológico. Al mismo tiempo le ofrece una pieza doctrinal enérgica para la relación entre Cristo y el Espíritu: los dones del Espíritu, en los que finalmente el mismo Espíritu es el don, son los dones de Cristo victorioso, fruto de su triunfo, de su ascensión al Padre. Para san Agustín son importantes también dos versiones aparentemente opuestas, en las que la Biblia latina reproduce el Salmo 67. Según una se dice: «Tú recibes tributos de los hombres»; según la otra, que es la que recoge el Nuevo Testamento, se dice: «El reparte dones a los hombres». Para san Agustín, se describen en la comparación de estas variantes las dos caras del mismo misterio cristológico. Como el que ha ascendido, Cristo permanece también como el que ha descendido. El se encuentra, igualmente, en el lado del Dios que se da y de los hombres que acogen. Él es cabeza y cuerpo, dado desde Dios y recibido en los hombres. Y esto une nuevamente eclesiologia y cristología: en la Iglesia él permanece como el que ha descendido, ella es Cristo como el que ha descendido, continuación de la humanidad de Jesucristo.

En consecuencia, en esta conexión que establece san Agustín, el interés dominante está en la relación: Cristo, Espíritu e Iglesia, que aparece en ese texto. No se refiere a los dones individuales como tales que menciona el texto neotestamentario. Mucho más importante es que el don —el Espíritu Santo— se da en todos los dones. Por lo demás, con ello san Agustín sigue objetivamente, y de forma absoluta, el sentido del texto mismo, y, así, cita también acertadamente, respaldando su punto de vista, 1 Cor 12,11 como paralelo:

«Todo lo activa el mismo y único Espíritu, que lo reparte todo dando a cada individuo en particular lo que a él le pare ce». Si los dones, finalmente, sólo son un don en muchas formas, concretamente el Espíritu de Dios, y si el Espíritu es el don de Jesucristo que él da y que él recibe en los hombres, entonces significa la dirección hacia la meta más íntima de todos los dones: la unidad. Se comprende entonces que el pasaje de la Carta a los Efesios trate de eso, acabar en la meta para la que hemos sido destinados: que todo sea «para la edificación del cuerpo de Cristo».

Con ello, san Agustín vuelve de nuevo sobre su idea eclesiológica y pneumatológica predilecta, a la idea del edificar, del permanecer, de la unidad, del amor. Encuentra aquí una posibilidad de utilizarla de forma novedosa reflexionando adicionalmente sobre el Salmo 126,1: «Si el Señor no construye la casa...». Sitúa el salmo en la profecía postexílica, que se afana por la construcción de la casa «tras el cautiverio»; la palabra clave «cautiverio» proporciona el nexo de unión con el Salmo 67 y con Ef 4: el Señor ha aprisionado la cautividad y ha dado dones. Su don es el Espíritu, pero el Espíritu es el construir que, finalmente, puede tener lugar tras el cautiverio. Y con ello se toca ahora indirectamente el tema de la libertad: la cautividad prisionera que antes impidió la construcción es el demonio, o viceversa: el demonio es cautiverio, el estar atado el hombre, el exilio, el ser arrojado el hombre de sí mismo. En el trasfondo puede oírse el análisis antropológico completo de las *Confesiones*: el hombre, que es arrancado de sí mismo, vaga sin lugar en el vacío; justamente en esta apariencia de libertad está

exiliado, prisionero, expulsado[25]. Nuevamente san Agustín no habla simplemente desde una teoría dogmática o filosófica, sino a partir de la experiencia de su historia personal. En la indeterminación de la libertad aparente de una existencia en la que todo era posible pero no oportuno, estuvo esclavizado por un espejismo de libertad: desterrado de sí mismo y falto de libertad, en una total ausencia de relación que fundó sobre el abandono de su propio ser, sobre la separación de su propia verdad. Contrariamente a esto, el don de Cristo victorioso es el ser devuelto al hogar y, de este modo, posibilita la construcción de la casa, casa que significa «Iglesia». Aquí aparece claro, por tanto, el principio del Espíritu como libertad, como liberación activa; paradójico, sin embargo, para el pensamiento actual: la libertad consiste en llegar a ser parte de la casa, en ser incluido en el edificio. Esta interpretación no resulta paradójica desde el concepto antiguo de libertad: libre es quien pertenece a la casa; libertad es oriundez[26]. San Agustín presupone este concepto social de libertad propio de la Antigüedad y lo desborda ahora de forma decisiva desde la fe cristiana: la libertad se halla en una relación insuprimible respecto a la verdad, la cual es la oriundez específica del hombre[27]. Según esto y en primer lugar, libre es el hombre cuando está en casa, es decir, cuando está en la verdad. Un movimiento que aleja al hombre de la verdad de sí mismo, de la verdad en general, jamás puede ser libertad, porque destruye al hombre, lo aleja de sí mismo y toma, de esta forma, precisamente su espacio vital, el llegar-a-ser-sí-mismo. Por eso el demonio es cautiverio; por eso el Cristo elevado que incluye al hombre en la casa y lo edifica es la liberación, y por ello pueden agruparse, finalmente, los dones particulares del Espíritu, los carismas, en el concepto de construcción. En este lugar san Agustín, en el fondo, sólo toma de la doctrina de los carismas el término clave «construcción».

De nuevo deberá decirse, como ya hicimos respecto de la unión de Iglesia y amor, que tal «dirección» puede tener sus peligros. Que, además, puede llevar a disimular la diversidad de los efectos del Espíritu en favor de la fidelidad ante el orden establecido, que se puede, finalmente, *identificar* en sí mismo con el Espíritu. En este

punto, estos textos no ofrecen por sí mismos una pneumatología satisfactoria ni una doctrina universal equilibrada de la espiritualidad cristiana. Pero son una contribución a ello, y, en la situación de san Agustín, también suponen un uso absolutamente apropiado de la Biblia. Pues aparte de que en el episcopado de san Agustín apenas existió una exaltación de carismas y, de esta forma, el problema se presentaba de manera distinta a como sucedió en la Corinto de San Pablo (que, por lo demás, presentaba también el construir, el amor, en definitiva, como lo que junto a la profecía y al anuncio inteligible era lo único importante y para todos los carismas importantes[28]); aparte de esto, pues, san Agustín exige, con toda razón, en una Iglesia dividida por el odio y la formación de grupos, el carisma determinante que es necesario: la edificación conjunta de la unidad de la Iglesia. Y está del lado de los apóstoles de forma absoluta cuando para él el Pneuma se muestra de forma determinante en lo positivo: en el sí que hace de los hombres una «casa» y termina con el «cautiverio». La «casa» es la libertad, no la dispersión. La acción del Espíritu es «la casa», la concesión de la patria, de la unidad. Pues el Espíritu es el amor.

# IV. Communio

*Eucaristía - Comunidad - Misión[29]*

Cuando fui invitado a hablar sobre la relación entre eucaristía, comunión eclesial y misión de la «comunidad» pensé inmediatamente en el capítulo segundo de los Hechos de los Apóstoles (v. 42). Allí Lucas dice que la comunidad primitiva era constante «en la enseñanza de los apóstoles y en la comunión de vida, en la fracción del pan y en las oraciones». Este texto me parece ofrecer la clave específica para una correcta comprensión de nuestra cuestión.

Antes, sin embargo, es preciso echar una mirada al contexto y, con ello, en general a la *intención fundamental de los Hechos de los Apóstoles* Efectivamente, en este libro Lucas bosqueja algo así como una primera eclesiología con la que quiere transmitir los criterios para toda comprensión futura de la Iglesia[30]. Desde luego que Lucas no ofrece una eclesiología en la forma de una estructura de conceptos sistemáticamente organizada. Más bien presenta lo que es la Iglesia evidenciando la dinámica de su camino en la historia. Ese camino comienza con el envío del Espíritu Santo que se da a una comunidad que está unida en la oración y cuyo centro lo constituyen María y los Apóstoles (Hch 1,12-14; 2,1).

Si proyectamos una mirada a estas afirmaciones podemos constatar que allí ya aparecen de forma inequívoca tres de las *propiedades fundamentales de la Iglesia* descritas por la tradición: la Iglesia es *apostólica*; ella es Iglesia *orante*, por tanto vuelta hacia el Señor, «santa»; y ella es *una.* El primer signo en el que se muestra el Espíritu Santo añade una cuarta propiedad: la actualidad del Espíritu se presenta en el *don de lenguas.* De esta forma *invierte lo sucedido en Babilonia*; la nueva comunidad, el nuevo pueblo de Dios, se expresa en todas las lenguas y así es presentado desde el primer momento de su existencia como *«católico».* La realización del dinamismo que descansa en este signo, y que obliga a la Iglesia a

caminar hasta los límites del espacio y del tiempo, es el tema más profundo de todos los capítulos de los Hechos de los Apóstoles, que describen el paso del Evangelio de los judíos a los paganos, de Jerusalén a Roma. Roma se halla en la estructura de este libro -donde concluye el mismo-, en cierto modo como concreción del mundo de los paganos en general, del universo de pueblos que se encontraban frente al antiguo pueblo de Dios. El libro de los Hechos de los Apóstoles concluye con la llegada del Evangelio a Roma; no como si el desenlace del proceso contra Pablo careciese de interés, sino sencillamente porque este libro no es ni una novela ni tampoco una biografía: con la llegada a Roma el camino comenzado en Jerusalén ha alcanzado su meta; la Iglesia universal —católica— se ha realizado, aquella que constituye la continuación del antiguo pueblo de la elección y asume su historia, su misión. En este sentido Roma, compendio del conjunto de pueblos, adquiere rango teológico en los Hechos de los Apóstoles: no se puede dejar de lado la idea lucana de la catolicidad.

Si al final de todas estas simples indicaciones sobre el concepto de la eclesiología lucana, queremos enunciar algunas características acerca de la comprensión de la Iglesia allí presentada, entonces podríamos decir:

Nos encontramos aquí primeramente ante una eclesiología pneumatológica: el Espíritu es el que crea la Iglesia. Nos hallamos ante una eclesiología dinámica de la historia salvífica, a la que pertenece esencialmente la dimensión de la catolicidad. Y, finalmente, estamos ante una eclesiología litúrgica la asamblea recibe el don del Espíritu en la oración.

## 1. La clave del tema: el término koinonia - comunión

### 1.1. *La descripción de la Iglesia en Hch 2,42*

Al comienzo de nuestras reflexiones habíamos constatado que Lucas nos describe las dimensiones esenciales de la Iglesia

mostrándola en el camino por el que la conduce el Espíritu Santo. Sin embargo, en el tejido del texto lucano también se puede encontrar todavía otro hilo conductor que Lucas utiliza para aclarar la naturaleza de la Iglesia, concretamente cuando a través de la imagen de la *comunidad primitiva* proyecta la *forma ejemplar de la Iglesia de todos los tiempos.* Al principio del citado versículo 42 Lucas resume la esencia de esa figura. Recordemos otra vez su contenido: los primeros cristianos perseveraban, según la descripción de los Hechos de los Apóstoles, «en la enseñanza de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones». Nos encontramos, por tanto, ante cuatro conceptos que refieren la naturaleza de la Iglesia; si los comparamos con la historia de Pentecostés se muestra de esta forma que se corresponden con sus componentes fundamentales, los desarrollan y profundizan[31].

También aquí la unidad es una determinación característica de la Iglesia. También aquí la unidad proviene de la comunión con los apóstoles y de dirigirse al Dios vivo en la oración. Pero lo que significa la comunión con los apóstoles se precisa ahora como *«la constancia en la enseñanza de los apóstoles».* La unidad tiene por tanto un contenido que se expresa en una doctrina. *La enseñanza de los apóstoles es la forma concreta de su presencia constante en la Iglesia.* En virtud de esta doctrina también las futuras generaciones permanecen en la unidad con los apóstoles tras su muerte y forman así la misma una y apostólica Iglesia. Para ver de forma más clara estas conexiones se tiene que incluir el discurso de despedida de Pablo a los presbíteros de Efeso relatado en el capítulo 20 de los Hechos de los Apóstoles (20,18-35). En él se explica la idea de la «doctrina apostólica» al desarrollar Lucas aquí el pensamiento de la sucesión apostólica. La doctrina de los apóstoles -esto se muestra ahora- posee un aspecto personal y un aspecto institucional. A los «presbíteros» les corresponde la responsabilidad de portar la enseñanza de los apóstoles, mantenerla presente. Ellos son la garantía personal para el «ser constantes en la enseñanza» del origen[32].

La idea de la apostolicidad es así profundizada y concretizada en dirección hacia una estructura permanente de la Iglesia. Un segundo concepto de la eclesiología pentecostal es también ahora ampliado y aclarado: la oración de la Iglesia tiene su centro en la «fracción del pan», la eucaristía aparece ahora como el corazón de la vida eclesial. Pero aún falta un concepto de esa descripción de la Iglesia primitiva y con ello de la Iglesia en general: la palabra Koivcovía *(koinonia),* en la Vulgata: *communicatio.* Esta palabra tiene que ser, desde su amplitud semántica, el concepto propiamente clave de nuestras reflexiones, pues significa del mismo modo «eucaristía», como también puede significar «comunión», «comunidad». Ambas realidades, que en el lenguaje hablado son totalmente separables para nosotros, eucaristía y comunidad comunión como sacramento y comunión como dimensión social e institucional, están reunidas en este término.

Con esta observación se propone ya al mismo tiempo el camino para nuestras siguientes reflexiones. En primer lugar se trata de seguir la pista semántica del vocablo Koivcovía *(koinonia)* en sus distintas ramificaciones, para, en el espejo de este concepto, aclarar la relación entre eucaristía y comunidad, o mejor, el dinamismo eucarístico de la comunidad eclesial. Además queremos volvernos, en un segundo momento de la reflexión, hacia la figura de Jesucristo, para encontrar desde él, que es origen y centro de la comunión cristiana, una espiritualidad de la comunión eucarística que ha de estar abierta también para aquellos que no pueden participar de la comunión sacramental íntima. «Comulgar», en sentido cristiano, no es un acontecimiento grupal específico que una comunidad encierra en sí, sino que siempre es también, desde un fundamento cristológico, misión, representación, ir a los otros, a los que aún están «fuera». No necesita decirse expresamente que este programa, en el límite de un pequeño intento, sólo puede esbozarse a grandes rasgos, y no desarrollarse detalladamente. Simplemente ha de consistir en subrayar de nuevo algunos rasgos esenciales de la tradición católica y, con ello, invitar al mismo tiempo a la reflexión posterior.

1.2 *.El contenida jurídico, sacramental y práctico de la comunión en Hch 2,42 y Gal 2,9-10*

Antes de continuar con nuestro programa queremos volver otra vez brevemente sobre el resultado de nuestro análisis de Hch 2,42. Hasta ahora sólo hemos constatado de forma general que la palabra koivíovío *(koinonia),* con su amplitud semántica, adquiere allí un puesto importante en la descripción de la naturaleza de la Iglesia. Pero todavía queda preguntar cuál es el significado exacto de este versículo. Las respuestas de los exegetas son distintas y el contexto apenas permite una opción indiscutible. Dos cosas, sin embargo, se pueden constatar en cualquier caso. Este término se halla entre los dos conceptos: «enseñanza» y «partición del pan» (eucaristía); parece en cierto modo que ambos remiten uno al otro recíprocamente, que existe una especie de puente entre los dos. Además podemos añadir que Lucas presenta los cuatro conceptos presentes en dos binomios: «enseñanza y comunión», «partición del pan y oraciones». La comunión es enlazada por tanto con la «enseñanza apostólica», forma con ella, por así decir, una unidad cerrada y, con ello, es destacada también, en cierto modo, sobre la partición del pan (eucaristía); en cualquier caso, es presentada sobrepasando el acontecimiento litúrgico y establecida sobre el hecho fundamental de la tradición establecida permanentemente y de su forma eclesial.

Este aspecto, quizá de entrada sorprendente, nos lleva de forma más clara y firme a la autodefensa de san Pablo en la Carta a los Gálatas, en la que junto a la justificación de su propia misión desarrolla al mismo tiempo su comprensión fundamental de la comunión eclesial (Gál 1,13-2,14). Pablo informa en la parte que aquí nos interesa de este importante texto que las llamadas *«columnas de la Iglesia»* -Santiago, Pedro y Juan- les dieron a él y a Bernabé *«la mano en señal de comunión* (*koinonias*, según la Vulgata: *societatis)»[33].*

Estas tres «columnas» eran, al parecer, la continuación eclesial primitiva de aquel grupo de tres apóstoles que Jesús había elegido

como el círculo íntimo de los Doce en el acontecimiento de su transfiguración, así como en la hora del miedo mortal en Getsemaní (cf. Me 9,2; 14,33; ver también Me 5,37). En estas «columnas» descansaba ahora de forma evidente la responsabilidad de dirigir la Iglesia naciente; ellos decidían sobre la pertenencia y la *exclusión*[34]. Cuando Pablo y Bernabé otorgaban el derecho a la comunión esto constituía un acto de confirmación válida y vinculante de la comunión eclesial, que también era irrenunciable para Pablo, por mucho que subrayara su vocación como directamente proveniente del Señor y la forma directa de recibir su revelación. También para él es impensable la unidad de la Iglesia sin el «permanecer en la enseñanza de los Apóstoles», es decir, en la estructura apostólica de la Iglesia. Conforme a esto, el término *communio* encuentra en este lugar el contenido pleno de su significado cristiano, que comprende asimismo la dimensión sacramental y espiritual, así como la institucional y personal. Este «apretón de manos» por la communio -que se puede *identificar* con el llamado sínodo de los Apóstoles del que se informa en los Hechos de los Apóstoles (Hch 15,1-35) legitimó la dirección emprendida por Pablo y Bernabé en las iglesias paganas libres de la ley judía, y sólo con ello se estableció la *communio* eclesial en sentido propio: el nuevo pueblo de judíos y paganos, acogidos ambos por los brazos abiertos de Cristo crucificado (cf. Jn 12,32).

El pasaje siguiente de la autojustificación de san Pablo muestra claramente lo difícil que fue responder justamente a la exigencia de esta decisión, y sólo así manifiesta toda su profundidad. Pues pese a la clarificación lograda, la pregunta en Antioquía sobre las prescripciones alimenticias condujo otra vez al borde de la ruptura. Esta cuestión había hecho imposible la comunidad de mesa entre dos grupos: no podían comer lo mismo, y, por tanto, tampoco podían hacerlo unos con otros, porque a los cristianos procedentes del judaísmo las prescripciones respecto a los alimentos, pertenecientes al núcleo de la observancia religiosa, les parecían irrenunciables, y, por otra parte, los cristianos provenientes del paganismo no se sentían afectados por éstas. La ruptura de la comunidad «profana» de mesa (que, por otra parte, para los cristianos judíos, desde la ley,

nunca fue algo meramente «profano») tenía que deshacer también, con lógica inevitable, la comunidad eucarística. Así, en el ambiente surgió otra vez con mayor intensidad la cuestión por la que se había transitado ya en Jerusalén en aras de un acuerdo fundamental respecto a la communio: o la Iglesia sería una secta judía, como muchas de las que había, o cortaba con sus raíces, el Antiguo Testamento, del que dependía su legitimación como religión revelada. Pues no se puede tener al Hijo sin el Padre, a Jesús sin su Biblia, a la que nosotros llamamos Antiguo Testamento. Este intento, que emprendió Marción en el siglo II con un Paulinismo radicalizado y que siempre vuelve a encontrar Seguidores, también entre los teólogos modernos, es en sí mismo contradictorio y está condenado al fracaso. En esta situación, la vuelta al apretón de manos de Jerusalén significa: tenemos el Antiguo Testamento en Jesús, en el cual la ley llega a su cumplimiento. Significa que la fe en Cristo establece la comunión, y sólo ella. Cuando aquí Pablo exige con semejante ahínco que las columnas -o desde ahora más concretamente: Pedro- se remitan a la comunión de Jerusalén, muestra la pasión con la que insiste en que, sólo una vez más, *para la permanencia en la unidad con el Señor crucificado y resucitado es irrenunciable el signo concreto de la recta unidad, el «ser constantes en la enseñanza de los apóstoles».*

Sin embargo, tenemos que volver otra vez al informe sobre la decisión fundamental de Jerusalén para percibir aún un aspecto más de la *communio*, que de nuevo concierne por igual tanto al estar visiblemente, «institucionalmente», unos con otros como a la dimensión espiritual de la existencia cristiana. Pablo subraya que la plena libertad respecto de la ley por parte de los cristianos paganos (y de los cristianos en general) había sido aceptada sin restricciones. Pero había una obligación para los cristianos provenientes del paganismo que era, desde luego, de un cariz totalmente distinto: ocuparse de los «pobres» de Jerusalén. ¿Qué quiere decirse con esto?

Creo que se tiene que subrayar con insistencia en primer lugar el carácter social de esta prescripción: *comunión en y con el cuerpo de*

*Cristo significa comunión de unos con otros. Comprende el aceptarse, el mutuo dar y recibir, la disposición a compartir en esencia.* Es incompatible con la comunión eclesial que unos disfruten una gran vida y otros sufran privaciones. Ella es siempre «comunidad de mesa» en el sentido más riguroso del término, cuyos miembros tienen que darse «vida» unos a otros —física y espiritualmente, pero precisamente también físicamente—. En este sentido la cuestión social está enclavada de forma totalmente central en el núcleo teológico del concepto cristiano de comunio.

Pero, unido a esto, todavía aparece otro aspecto. Cuando aquí se habla de los «pobres» no se refiere solamente (y mucho menos aún primariamente) a una categoría social, sino que también significa un título mesiánico de la comunidad jerosolimitana, parecido a la denominación «santos». La colecta para los pobres es, de esta forma, igualmente un reconocimiento del rango histórico-salvífico de *Jerusalén como lugar primigenio de la unidad,* así como punto aglutinador de la historia salvífica. Es expresión del primado de Jerusalén, con lo cual se tiene que tener en cuenta que esa definición se formuló para una época en la que Jerusalén era todavía el centro para los cristianos, y la transición hacia Roma aún no se había efectuado.

El motivo «Jerusalén», la idea del primado que comprende, pertenece igualmente a la figura central de la communio y es el criterio orientador del «ser constantes en la enseñanza de los apóstoles». De esta forma se vislumbran en este único texto los muchos niveles de la *communio* cristiana, que, en definitiva, remiten todos al mismo y único: a *la comunión con la Palabra encamada de Dios, que nos hace partícipes de su vida a través de su muerte, y de esta manera también nos quiere conducir al servicio mutuo, a la comunión viva y visible.*

1.3. *Las raíces profanas del concepto koinonia y su significado para la nueva realidad cristiana*

a) *La transformación del significado literal profano en el evangelio de Lucas*

Las palabras humanas, las grandes palabras fundamentales en cualquier caso, portan siempre toda una historia de experiencias humanas, del preguntar, comprender y experimentar humanos de la realidad en sí. Los grandes conceptos de la Biblia conllevan, desde la aceptación y el rechazo, las experiencias fundamentales de la humanidad en el proceso de la revelación. Así, para entender correctamente la Biblia también se ha de preguntar siempre a la historia que guardan sus palabras. Intentaremos ahora, en este sentido, explorar algo de la carga histórica del concepto Koivovía *(koinonia).*

Puede reconocerse una primera huella del significado profano antecedente del término en un texto del evangelio de Lucas que ilumina los comienzos de la formación de la Iglesia. Estoy pensando en aquellos primeros once versículos del capítulo 5 en los que el evangelista relata la vocación de los primeros discípulos en una escena de belleza incomparable. Tras una noche en la que los pescadores se habían afanado en vano en el lago de Genesaret, el Señor regala con la nueva mañana del Evangelio naciente una captura abundante, e invita a Pedro a convertirse junto a sus compañeros en pescadores de hombres. En el cuarto evangelio esta escena se repetirá tras la resurrección (Jn 21,1-14), tras la negación de Pedro, ahora con un envío definitivo hacia el lejano mar del mundo entero.

Me parece muy importante que en esta escena descrita por Lucas, que se encuentra allí como una visión de lo que está por venir, se halle nuestro término: Santiago y Juan son designados como koinwnoi *(koinonoi),* lo que en castellano interpretamos de forma deficiente con «compañeros» —lo propio del término, tras cuya huella estamos, desaparece efectivamente con esa traducción—. Los tres hombres, cuya comunidad (como vimos) es continuada en las «columnas» de la Carta a los Gálatas, aparecen en los comienzos de la actividad pública de Jesús, y forman entre ellos una «comuna». Es claro que el término no tiene aquí todavía un sentido teológico; es usado sobre todo con un significado técnico general y corriente. Santiago y Juan son «compañeros», «camaradas» de

Simón en el negocio de la pesca; los tres conforman una «camaradería». Son copropietarios de una pequeña empresa, a cuya cabeza se encuentra Simón[35]. Así, encontramos aquí el originario significado profano del término, que continúa siendo importante para la comprensión de su nuevo sentido religioso: KOivwvía (koinonia) remite a la propiedad común, a la tarea común, a los valores comunes. En las palabras de Jesús «tú serás pescador de hombres», la hasta entonces profesión de Simón se convierte en una alegoría de lo que está por venir; de esta forma, sin embargo, se vislumbra también en esta cofradía de pesca *la nueva «compañía», la nueva* communio. Los cristianos serán la «cofradía de esta pequeña barca que es la Iglesia»: serán uno por la llamada procedente de Jesús, uno por el milagro de la gracia que proporciona la riqueza del mar tras noches sin esperanza. Siendo uno en el don serán uno también en la misión que es la gracia.

La Iglesia antigua ha reconocido también en la meditación retrospectiva de este texto el fundamento más profundo de la unidad de esa «cofradía»: en último término es una por la misteriosa pesca, el Señor resucitado, que en lo profundo del mar —en la noche de la muerte— es elevado, se dejó prender por nosotros y para nosotros, para ser para nosotros alimento de vida eterna. Nosotros somos la barca de Pedro y en ella los llamados por el Señor; somos los compañeros de Pedro, pero no somos la compañía de Pedro, sino la *communio* del Señor mismo, que nos proporciona lo que no somos capaces de obtener por nosotros mismos. La acogida precede a la actuación, o, como expresa J. Hamer: en la *communio* (koivwvícc) la dimensión horizontal resulta de la vertical, y sólo desde ésta se puede entender aquélla[36].

b) *La raíz judía*

Como no podía esperarse de otro modo, el término griego del Nuevo Testamento, cuya comprensión estamos tratando de alcanzar, tiene también y sobre todo una raíz hebrea. La palabra hebrea *haburah* corresponde a la griega Koivcovía (koinonia), y designa, como ésta, una compañía, una «cooperativa». Pero, evidentemente, en el

vocablo se reflejan las situaciones específicas de la sociedad hebrea y proporcionan los tintes particulares a su aplicación.

Se trata ante todo de tres aspectos. Ya en el primer siglo antes de Cristo se designa al grupo de los fariseos como *haburah.* A partir del siglo II después de Cristo se usa también esta denominación para los rabinos. Finalmente, también los grupos que se reúnen para la celebración de la Pascua (al menos de 10 personas) son *caracterizados* con este término[37].En este último uso de la palabra se muestra de forma totalmente directa la transparencia hacia el misterio de la Iglesia: ella es la *haburah* de Jesús en un sentido muy profundo: la *comunidad de su Pascua,* la familia en la que se cumple su eterno requerimiento de comer la Pascua con nosotros (cf. Le 24,15). Esta Pascua suya es, sin embargo, *mucho más que una comida: es amor hasta más allá de la muerte. Es, por consiguiente, parte y participación de su propia vida, que en la muerte es levantada para todos.* Se comparte en la libre anticipación de la muerte, que se realiza cuando dice: "tomad y comed todos de él, éste es mi cuerpo entregado por vosotros. Tomad y bebed todos de él, éste es el cáliz de mi sangre derramada por muchos.

Aquí hallamos con una claridad singular lo *específico del Nuevo Testamento,* aquello por lo que lo Nuevo se sitúa frente a la anterior historia de la alianza, que, de esta forma, vendrá a ser el Antiguo Testamento. También en el Antiguo Testamento la intención del sacrificio y de la comida sacrificial apunta a la comunión entre Dios y su pueblo. Pero la palabra *haburah —communio*—jamás se emplea para designar la relación Dios-hombre; sirve exclusivamente para expresar las relaciones interpersonales. Entre Dios y hombre no existe «communio»; la trascendencia del Creador permanece insuperable. Por ello, la relación real entre Dios y hombre, que es esencial para el Antiguo Testamento, no es descrita con el término comunión, sino con la palabra «alianza» (*berit*)[38]. Esta terminología asegura la grandeza de Dios, el único que puede establecer la relación de la creación consigo mismo; de esta forma, en ello se encuentra al mismo tiempo la distancia que permanece en la relación. A partir de este resultado, algunos exegetas incluso

consideran falso traducir *berit* por «alianza», porque esta palabra supone una cierta igualdad del «partner» de la alianza que, según la perspectiva veterotestamentaria, no se puede dar en la relación Dios-hombre. No necesitamos profundizar aquí más en esta cuestión; para nosotros es importante la siguiente constatación: *el Antiguo Testamento no conoce ninguna «comunión» (haburah,* koivcovíq) *entre Dios y hombre; el Nuevo Testamento es esa comunión en y por la persona de Jesucristo.*

c) *La raíz griega y el problema de la helenización del cristianismo*

Una tercera raíz del término cristiano la encontramos en la filosofía griega, cuya perspectiva —como se mostrará inmediatamente— es fundamentalmente contrapuesta al pensamiento de la Biblia hebrea. Así, a partir de nuestro particular estado de la cuestión, se nos abre aquí al mismo tiempo una mirada hacia el discutido problema de una «helenización» del cristianismo.

El Antiguo Testamento contrapone al politeísmo pagano la trascendencia y la unidad de Dios; de aquí resulta, como ya vimos, el rechazo de la idea de una «comunión» verdadera entre Dios y hombre. Para el mundo pagano, en cambio, esta idea se halla en el centro de la búsqueda religiosa. Así, Platón habla en el *Banquete* de la comunión recíproca entre dioses y hombres. Según él la comunión con los dioses la realiza también la comunión entre los hombres. Constata que esta comunión es la última intención y el contenido más profundo de todo sacrificio, del culto en general. A este respecto acuña una expresión maravillosa, que, verdaderamente, podría servir como una pregustación del misterio eucarístico, cuando dice que el *culto* no consiste en otra cosa que en *la salvación y la curación del amor.* Añadamos que también para la mística helena la comunión entre divinidad, hombres y todos los seres racionales es una idea central. Pero el verdadero anhelo de esta mística no es la comunión, sino la unión; al final no hay para ella relación, sino identidad. Cuando Filón se separa de la terminología hebrea tradicional y, en el esquema mental de mística helena, habla ahora también por su parte de «comunión» entre Dios

y los devotos en el culto, se puede hablar justamente de una «helenización» del pensamiento hebreo. Algo totalmente distinto sucede, sin embargo, cuando en el Nuevo Testamento la Iglesia es comunión, comunión no sólo de los hombres entre sí, sino, por la muerte y resurrección d Jesús, comunión con Cristo, el Hijo hecho hombre, y, así, comunión con el amor eterno, trinitario, de Dios. Porque esto no es ahora resultado de una nueva síntesis del pensamiento, sino fruto de una nueva realidad antes no existente. El Dios uno, trascendente, del Antiguo Testamento desvela su vida íntima; muestra que él es en sí mismo diálogo de amor eterno. Como él es en sí mismo relación —palabra y amor—, puede hablar, sentir, responder, amar. Como él es relación, puede abrirse y lograr la relación de su creación para consigo mismo. En la encarnación de la Palabra eterna se realiza aquella comunión entre Dios y el ser del hombre, de su criatura, que antes parecía incompatible con la trascendencia del único Dios.

La afirmación de Platón, en la que se refiere la cuestión e culto a la comunión entre los dioses y el ser del hombre y en la que se ordena todo esto a la *salvación y curación del amor,* esa afirmación adquiere ahora *un nuevo significado.* Observamos que Platón no habla de Dios, sino de los dioses, y que también la mística helena prefiere hablar de la divinidad antes que hablar de Dios. En Jesús, sin embargo, se realiza el nuevo acontecimiento de la entrada real en comunión por parte del Dios único con los hombres, encarnándose en la naturaleza humana. Naturaleza divina y naturaleza humana se compenetran —«sin confusión y sin separación»— en la persona de Jesucristo. Sería total y manifiestamente absurdo hablar aquí de una «helenización» de lo cristiano y anhelar un retorno a las formas originarias hebreas. Semejante operación significaría simplemente la renuncia a lo específico cristiano, a la novedad cristiana. En la práctica, la encarnación es la nueva síntesis que se ha desarrollado a partir de Dios mismo: ella supera, de forma precisa, los límites del Antiguo Testamento cuya herencia asume y salvaguarda al abrirse y complementarse con la riqueza de las otras culturas; encarnación es, al mismo tiempo, reconciliación, comunión *(communio)* de

aquellos que anteriormente estaban enfrentados entre sí —judíos y paganos— (cf. Ef 2,11-22); esto vale también en el ámbito del pensamiento. El reproche de helenización y el purismo, que reclama la vuelta a lo hebreo inamovible, demuestra en realidad una ceguera para con la esencia del cristianismo.

## 2. Eucaristía - cristología - eclesiología: el centro cristológico del tema

### *2.1. Eucaristía y cristología*

El análisis del proceso interno de formación del concepto cristiano de *communio* desde la asunción y la transformación de la herencia precristiana, nos ha conducido ahora desde sí mismo hasta el centro de la *communio* cristiana. Podemos constatar ahora que su fuente originaria hay que buscarla en la cristología: el Hijo encarnado es la «comunión» entre Dios y los hombres. Ser cristiano no es en realidad otra cosa que tomar parte en el misterio de la encarnación, o, con otra fórmula de san Pablo: la Iglesia, en cuanto Iglesia, es «cuerpo de Cristo» (es decir, justamente participación de los hombres en la comunión entre hombre y Dios que es la encarnación de la Palabra). Supuesto esto, así de manifiesta es también la inseparabilidad de Iglesia y eucaristía, de la comunión sacramental y la *communio* de la comunidad.

A la luz de estos razonamientos se desarrollan también las palabras fundamentales de san Pablo para nuestra cuestión que se hallan en la primera Carta a los Corintios:

«Esa copa de la bendición que bendecimos, ¿no significa solidaridad (*koivcovícz*, Vulgata: *communicatio*) con la sangre del Mesías? Ese pan que partimos, ¿no significa solidaridad (Koivovía, Vulgata: *participatio*, Neovulgata: *communicatio*) con el cuerpo del Mesías? Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos y cada uno participamos de ese único pan» (1 Cor 10,16ss).

Estos versículos se convirtieron para san Agustín en el centro de su pensamiento teológico; sus homilías de la Vigilia Pascual, que eran sus catequesis eucarísticas para los neófitos, giran en torno a esas palabras. Comiendo el único pan nosotros mismos seremos aquello que comemos, dice él ademas . Este pan -expone en *Las Confesiones*- es el alimento de los fuertes. Los alimentos normales son menos fuertes que el hombre, le sirven a él: son tomados para ser asimilados en el cuerpo del hombre y desarrollarle. Sin embargo, este alimento especial -la eucaristía- se encuentra, justamente al contrario, por encima del hombre, es más fuerte que él, y, de esta forma, es también el acontecimiento al que tiende todo inversamente: el hombre que toma este pan es asimilado *por él,* es asumido por él, es fundido en ese pan y se convierte en pan como Cristo mismo. «Como hay un solo pan... formamos un solo cuerpo». La consecuencia de esta reflexión es clara: la eucaristía nunca es simplemente un acontecimiento para dos, un diálogo entre Cristo y yo. La *comunión eucarística* tiende a una transformación total de la propia vida. Ella *abarca todo el yo del hombre y crea un nuevo nosotros. La comunión con Cristo es también necesariamente comunicación con todos los que son suyos: con ello yo mismo seré parte de ese nuevo pan que él crea en la transubstanciación de toda la realidad terrena.*

En este punto se puede ver la estrecha relación que existe entre el concepto *communio* y la comprensión de la Iglesia como «cuerpo de Cristo»; del mismo modo pertenecen a la misma relación imágenes como la de Cristo como vida verdadera. Todos estos conceptos bíblicos iluminan nuevamente la procedencia de la comunión cristiana con Cristo. La «comunidad» cristiana no puede entenderse de una forma horizontal, esencialmente sociológica. La relación al Señor, la procedencia de él y el estar remitidos a él es la condición de posibilidad de su existencia; sí, verdaderamente se puede decir: «la Iglesia es, por su esencia, relación, una relación fundada por el amor de Cristo que, por su parte, funda también una nueva relación de los hombres entre sí». Con las bellas palabras de Platón con las que nos encontramos hace un momento, podemos decir: la eucaristía es, en efecto, la «salvación de nuestro amor».

*2.2. La comunión del ser Dios y del ser hombre en Cristo*

En un segundo paso tenemos que determinar ahora de forma aún más clara el fundamento cristológico de la existencia cristiana, para, de esta manera, alcanzar tanto el núcleo de la espiritualidad eucarística como el correspondiente a una espiritualidad de la Iglesia. Jesucristo, según hemos podido comprobar en las anteriores reflexiones, abre el camino hacia lo imposible, hacia la comunión entre Dios y hombre, porque él, la Palabra encarnada, es esa comunión. En él encontramos realizada aquella «alquimia» que refunde al ser humano en el interior del ser de Dios. Recibir al Señor en la eucaristía significa por consiguiente entrar en la comunión de ser con Cristo, entrar en aquella apertura del ser humano hacia Dios, que es, al mismo tiempo, la condición de la apertura íntima de los hombres entre ellos. El camino hacia la comunión de los hombres entre sí pasa por la comunión con Dios. Para comprender el contenido espiritual de la eucaristía hemos de entender, por tanto, la tensión espiritual del hombre-Dios: sólo en una cristología espiritual se abre también la espiritualidad del sacramento.

La teología occidental, debido al conjunto de sus intereses mayormente metafísicos e históricos, ha descuidado algo este punto de vista que, en realidad, representa de hecho precisamente el nexo entre las distintas partes de la teología, así como entre la reflexión teológica y el desarrollo concreto y espiritual del cristianismo. El Concilio III de Constantinopla (cuyo 1300 aniversario en 1981 pasó casi desapercibido junto a la conmemoración del Concilio I de Constantinopla y el Concilio de Efeso) ofrece para ello los puntos de referencia determinantes que, según mi parecer, son imprescindibles también para una interpretación correcta del Concilio de Calcedonia. Una exposición detallada de los problemas existentes en este Concilio es, por supuesto, imposible; intentaremos comprender, al menos brevemente, el que nos encontramos aquí[39]. Calcedonia ha descrito el contenido ontológico de la encarnación con su conocida fórmula de las dos naturalezas en una persona. El Concilio III de Constantinopla, sin embargo, se encontró —tras toda la disputa que esa ontología había

desencadenado—ante la pregunta: ¿Cuál es el contenido espiritual de esta ontología?, o, más concretamente, ¿qué significa a nivel de praxis y de existencia «una persona en dos naturalezas»? ¿Cómo puede vivir una persona con dos voluntades y doble intelecto? Todo esto no consistía de ningún modo en cuestiones propias de una mera curiosidad teorética; se trata aquí también de nosotros mismos, de la pregunta concreta: ¿Cómo podemos vivir como bautizados, para quienes, según Pablo, ha de valer: «Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20).

Como es sabido, entonces —en el siglo VII— se ofrecieron, de forma parecida a hoy día, dos soluciones, siendo ambas igualmente inaceptables. Los unos decían: en Cristo no hay, en efecto, voluntad humana. El Concilio III de Constantinopla rechaza esta imagen de Cristo como la imagen de un «Cristo falto de voluntad y de fuerza». La otra solución imaginó, exactamente a la inversa, dos esferas de voluntad completamente separadas. Pero de esa forma se desemboca en una especie de esquizofrenia en una representación monstruosa e inaceptable al mismo tiempo. La respuesta del Concilio reza: la *unión* ontológica de dos capacidades de voluntad que permanecen independientes en la unidad de la persona significa, en el plano de la existencia, *comunión* (koivovíu) de dos voluntades. Con esta interpretación de la unión como comunión, el Concilio desarrolla una ontología de la libertad. Las dos «voluntades» están unidas de tal forma que puedan unirse voluntad y voluntad en un sí conjunto a un valor común. Dicho de otro modo: por ambas, la voluntad está unida en un sí de la voluntad humana de Cristo a la voluntad divina del Logos. Así, ambas voluntades vienen a ser de forma concreta —existencialmente— una única voluntad, y persisten en el ámbito ontológico dos realidades independientes. Dice además el Concilio: como la carne del Señor ha de ser llamada carne de la Palabra, así debe ser también designada su voluntad humana como voluntad propia del Logos.

De hecho, el Concilio aplica aquí el modelo trinitario (de la diferencia analógica) a la cristología: la más alta unidad que existe —la unidad de Dios— no es una unidad de lo indivisible y de lo indistinguible,

sino una unidad a la manera de la comunión, unidad que el amor es y crea. De esta forma, el Logos asume el ser del hombre Jesús en sí mismo y con su propio yo habla de ello: «No he bajado del cielo para realizar un designio mío, sino el designio del que me envió» (Jn 6,38). En la obediencia del Hijo, en el llegar a ser una ambas voluntades a través de un único sí a la voluntad del Padre, se realiza la comunión entre ser humano y divino. El «intercambio maravilloso», la «alquimia del ser», se realiza aquí como comunicación liberadora y reconciliadora que se convierte en comunión entre creador y criatura. En el dolor de ese intercambio, y sólo allí, se desarrolla la única conversión salvadora y fundamental que transforma las condiciones del mundo; aquí nace la comunión, aquí surge la Iglesia. El acto de participar de la obediencia del Hijo como la verdadera conversión del hombre es, igualmente, el único acto eficaz y capaz de la renovación y el cambio de la sociedad y del mundo en general: sólo donde este acto tiene lugar acontece la conversión para la salvación en el reino de Dios.

Aún me parece importante otra observación para completar nuestras reflexiones. Hasta ahora habíamos determinado: la encarnación del Hijo crea la comunión entre Dios y hombre y abre así también la posibilidad de una nueva comunión de los hombres entre sí. Esta comunión entre Dios y hombre, que se ha realizado en la persona de Jesucristo, por su parte, sólo viene a ser comunicable en el acontecimiento pascual, es decir, en la muerte y resurrección del Señor. La eucaristía es nuestra participación en el acontecimiento pascual, y, de esta forma, constituye la Iglesia, el cuerpo de Cristo. Desde aquí se percibe la necesidad salvífica de la eucaristía. La necesidad de la eucaristía es idéntica a la necesidad de la Iglesia y viceversa. En este sentido hay que entender las palabras del Señor: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre no tendréis vida en vosotros» (Jn 6,53). Sin embargo, con ello se muestra también aquí ahora la necesidad de una Iglesia visible y de una unidad visible, concreta (institucional, se podría decir). Se puede acceder al misterio íntimo de la comunión entre Dios y hombre en el sacramento del cuerpo del resucitado; por su parte, y a la inversa, el misterio reclama así nuestro cuerpo y se transforma

de nuevo en un *cuerpo.* La Iglesia, que ha sido edificada a partir del cuerpo de Cristo, tiene que ser también por su parte un cuerpo, y, concretamente, un único cuerpo en correspondencia a la unicidad de Jesucristo, que aparece de nuevo en la unidad y en el permanecer en la doctrina apostólica.

*2.3. El problema de las excomuniones*

Pero, ¿qué debemos decir, cuando así ocurre, de los muchos cristianos que creen y esperan en el Señor, tienen añoranza por el don de su cuerpo pero no pueden recibir el sacramento? Me refiero a todas las formas distintas de estar excluido de la comunión sacramental. Aquí existe, en primer lugar, la imposibilidad fáctica de la recepción del sacramento en tiempos de persecución o por falta de sacerdote. Por otra parte, existen formas de exclusión de la comunión establecidas por derecho, como en el caso de los divorciados vueltos a casar. En cierto sentido esto afecta también al problema ecuménico, a la falta de comunión entre los cristianos separados. Naturalmente, es imposible en el marco de nuestro tema aclarar tan diferentes y numerosas cuestiones. Pero omitirlas simplemente sería una falta de honradez. Aunque aquí es imposible una contestación, quisiera, al menos, aludir a algunos puntos de vista importantes. J. Hamer expone en su libro «L'Église est une communion», que la teología medieval, que igualmente no podía pasar por alto el problema de los excomulgados, lo ha afrontado de una forma muy cuidadosa. Para los pensadores de la Edad Media, como en la época de los Padres, no se podía *identificar* sencillamente la pertenencia a la comunión visible de la Iglesia con la relación con el Señor. Graciano había escrito: «Queridos, un cristiano que es excluido de la comunión por los sacerdotes está entregado al diablo. ¿Por qué? Porque fuera de la Iglesia está el demonio, así como dentro de la Iglesia está Cristo»[40]. Los teólogos del siglo XIII, por el contrario, se encontraban ante la tarea, por una parte, de salvaguardar la imprescindible ligazón entre lo interno y lo externo, entre símbolo y realidad, entre cuerpo y espíritu, pero, al mismo tiempo, también tenían que sostener la diferenciación entre ambos. Así, encontramos por ejemplo en

Guillermo d'Auvergne la distinción según la cual están relacionadas entre sí comunión externa y comunión interna, así como entre símbolo y realidad. Guillermo d'Auvergne explica, pues, que la Iglesia nunca quiere privar a nadie de la comunión interna. Cuando emplea la espada de la excomunión, es únicamente para salvar con esa medicina la comunión espiritual. El añade al mismo tiempo una idea consoladora y estimulante. Es consciente —así dice—de que para no pocos la carga de la exclusión de la comunión es tan pesada de llevar como el martirio. Pero, según dice, a veces uno, como excomulgado, progresa más en la paciencia y en la humildad que en la situación de participación en la comunión externa[41].

Buenaventura continuó profundizando en estas ideas. Contra la exclusión canónica de la Iglesia encontró una objeción absolutamente moderna que dice así: excomunión es separación de la comunión. Pero la comunión cristiana consiste, según su esencia, en el amor, es comunión de amor. Nadie, empero, tiene el derecho de excluir a alguien del amor, por tanto tampoco existe ningún derecho de excomulgar a alguien.

Buenaventura responde a esto con la diferenciación de tres niveles de comunión; de esta forma puede retener la disciplina eclesiástica y el derecho canónico y, al mismo tiempo, en su plena responsabilidad como teólogo, decir: «Constato que nadie puede ni debe ser excluido de la comunión del amor mientras viva en la Tierra. La excomunión no es exclusión de esta comunión».

Evidentemente, no se debe concluir de estas consideraciones, que tendrían hoy que asumirse y profundizarse de otra forma, que la comunión sacramental concreta de la comunidad sea superflua o menos importante. El «excomulgado» está sostenido, en efecto, por el amor del cuerpo vivo de Cristo, por el sufrimiento de los santos que se suman tanto a *su* sufrimiento como a su hambre espiritual, mientras ambos, comunidad terrena y comunidad celestial, son abrazados por el sufrimiento, el hambre, la sed de Jesucristo, que nos lleva y soporta el peso de todos nosotros. Por otra parte, el sufrimiento del excluido, su tender hacia la comunión (del

sacramento y de los miembros vivos de Cristo), es el vínculo que le mantiene unido al amor salvador de Cristo. Desde ambas partes, pues, el sacramento y la comunión eclesial visible construida a partir de él están presentes y son irrenunciables. De esta forma, aquí también se lleva a cabo «la curación del amor», la intención definitiva de la cruz de Cristo, del sacramento, de la Iglesia. Se comprende así cómo la imposibilidad de la comunión sacramental puede conducir paradójicamente al progreso espiritual en el sufrimiento de la distancia, en el dolor de la nostalgia y del amor que surge de ella, mientras que la rebelión —como dice con razón Guillermo d'Auvergne— disuelve necesariamente el sentido positivo, edificante, de la excomunión. Rebelión no es curación, sino destrucción del amor.

A este respecto, se me impone una reflexión pastoral de forma más genérica. Cuando san Agustín sintió que se aproximaba su muerte, se «excomulgó» a sí mismo, cargó sobre sí la penitencia eclesiástica. En sus últimos días se solidarizó con los pecadores públicos que buscaban el perdón y la gracia sufriendo la renuncia a la comunión[42]. Quería salir al encuentro de su Señor con la humildad de aquellos que tienen hambre y sed de justicia, hambre y sed de él, del justo y misericordioso. En el trasfondo de sus predicaciones y escritos, que describen de forma admirable el misterio de la Iglesia como comunión con el cuerpo de Cristo y como cuerpo de Cristo a partir de la eucaristía, este gesto tiene en sí algo de conmovedor. Cuanto más a menudo reflexiono sobre ello tanto más pensativo me deja. ¿No tratamos hoy a menudo superficialmente la recepción del santo sacramento? ¿No sería a veces provechoso e incluso necesario tal ayuno espiritual para una profundización y renovación de nuestra relación con el cuerpo de Cristo?

La Iglesia antigua conoció una práctica expresiva más alta en esta dirección: ya desde los tiempos apostólicos el ayuno eucarístico del viernes santo perteneció a la comunión espiritual de la Iglesia. Precisamente la renuncia a la comunión en uno de los días sagrados del año litúrgico que se hubiera celebrado sin misa y sin

comunión de los fieles era una forma especialmente profunda de participación en la pasión del Señor: el dolor de la novia a la que le ha sido arrebatado su prometido (cf. Me 2,20)[43]. Pienso que también hoy tendría su buen sentido, si se piensa y si también se experimenta, un ayuno eucarístico de este tipo en determinadas ocasiones elegidas cuidadosamente, quizá en días penitenciales (¿por qué no, por ejemplo, otra vez el viernes santo?), o, de forma totalmente especial, también en grandes misas públicas en las que la cantidad de participantes no permite a menudo una distribución digna del sacramento, de manera que la renuncia pudiera expresar verdaderamente más veneración y amor hacia el sacramento, como una actuación que se halla en contradicción con la grandeza del acontecimiento. Tal ayuno —que, naturalmente, no puede ser arbitrario, sino que tiene que ordenarse bajo la guía espiritual de la Iglesia— podría ayudar a una profundización de la relación personal con el Señor en el sacramento; podría ser también un acto de solidaridad con todos aquellos que añoran el sacramento pero que no pueden recibirlo. Me parece que el problema de los divorciados vueltos a casar, pero también el problema de la intercomunión (por ejemplo en los matrimonios mixtos), supondría una carga mucho menor si tal ayuno espiritual voluntario pudiese reconocer y afirmar de forma igualmente visible que todos nosotros dependemos de aquella «curación del amor» que el Señor ha efectuado en la última soledad de la cruz. Por supuesto que no pretendo proponer con ello un retorno a un cierto tipo de jansenismo: el ayuno presupone la situación normal del comer en la vida tanto espiritual como biológica. Pero, con todo, necesitamos una medicina contra la caída en la mera rutina y su pérdida de sentido espiritual. A veces necesitamos el hambre —física y espiritual— para entender de nuevo los dones del Señor y para comprender el sufrimiento de nuestros hermanos que tienen hambre. El hambre, tanto espiritual como física, puede ser un vehículo del amor.

## Nota conclusiva

Intentaremos un resumen que ha de servir al mismo tiempo para una última consideración. El término bíblico y patrístico Koivcovía

(koinonia) reúne en sí ambos significados: «eucaristía» y «comunidad». Con esta síntesis semántica no se remite meramente al centro de toda eclesiología comprendida rectamente; se clarifica con ello, al mismo tiempo, la *síntesis necesaria de iglesia particular e Iglesia universal.* Pues la celebración eucarística se desarrolla de hecho en un lugar determinado, y construye allí una célula de fraternidad de cristianos. La «comunidad» local crece a partir del presente vivo y actuante del Señor en la eucaristía. Pero igualmente es cierto que el Señor es uno solo en todos los lugares y en cada eucaristía. La actualidad indivisible del único y mismo Señor, que es al mismo tiempo la Palabra del Padre, presupone por ello que cada comunidad particular se encuentra en todo el amor único de Cristo; únicamente así puede celebrarse la eucaristía. Junto a ello está igualmente incluido, como ya vimos, el estar en la «enseñanza de los apóstoles», cuya actualidad encuentra su símbolo y su garantía en la institución de la «sucesión apostólica». Fuera de esa gran red, la «comunidad» está vacía, un gesto romántico de la exigencia de seguridad en el pequeño grupo, al que, de hecho, le falta el contenido[44]. Únicamente una potestad y un amor que son más fuertes que todas nuestras iniciativas particulares pueden construir una comunidad fructífera y fiable, y dotarla con la dinámica de la misión eficaz. La unidad de la Iglesia, que está fundada sobre el amor del único Señor, no destruye lo propio de las comunidades particulares, sino que las levanta y las mantiene como comunión real con el Señor y entre sí. El amor de Cristo, que está presente para siempre en el sacramento de su cuerpo, despierta nuestro amor, sana nuestro amor: la eucaristía es el fundamento tanto de la comunidad como de la misión, día a día.

## V. Eucaristía y misión[45]

Consideración previa sobre eucaristía y misión

Una antigua leyenda sobre el origen del cristianismo en Rusia cuenta que al príncipe Vladimiro de Kiev, que estaba a la búsqueda de la religión correcta para su pueblo, le presentaron representantes del Islam provenientes de Bulgaria, representantes del Judaismo y un enviado del Papa procedente de Alemania, que le ofrecieron sus respectivos credos como los verdaderos y mejores. El príncipe, sin embargo, quedó descontento con todas estas ofertas. La decisión fue tomada cuando sus enviados regresaron de una celebración litúrgica solemne en la que habían participado en la iglesia de Sofía en Constantinopla. Llenos de entusiasmo habían informado al príncipe: «Llegamos donde los griegos y fuimos conducidos a donde sirven a su Dios ... No sabemos si hemos estado en el cielo o en la tierra ... Hemos experimentado que allí Dios se encuentra entre los hombres ...»[46].

Este relato, ciertamente, no es histórico como tal. La conversión de Rusia al cristianismo y la decisión definitiva para sus lazos con Bizancio tuvo ante sí un largo y complicado proceso que, hoy día, los historiadores creen poder reproducir en sus líneas esenciales[47]. Pero, como siempre, esta leyenda contiene también un profundo núcleo de verdad. Pues la fuerza interna de la liturgia ha jugado sin duda un papel fundamental en la expansión del cristianismo. Más allá de esa relación general de liturgia y misión, la leyenda del origen litúrgico del cristianismo ruso nos dice todavía, sin embargo, algo más concreto sobre su correspondencia interna. Pues la liturgia bizantina, que trasladó al cielo a los visitantes extranjeros y buscadores de Dios, no fue misionera de por sí. No fue interpretación anunciante de la fe hacia fuera, para los no creyentes, sino que estaba establecida de forma absoluta en el interior de la fe. La noticia de Hch 20,7 de que Pablo celebró la eucaristía con los cristianos de Tróade en la «estancia superior» fue vinculada a la Iglesia primera de forma totalmente natural con el relato según el

cual, tras la ascensión del Señor, los discípulos junto con María recibieron el Espíritu Santo mientras oraban en el piso superior (Hch 1,13). Esta estancia superior fue *identificada* —de forma histórica—, por otra parte, con la sala de la Cena en la que Jesús había comenzado con los Doce la primera eucaristía. Para la asamblea interna de los creyentes el piso superior se convirtió en símbolo del ser arrancados en la eucaristía de la cotidianidad del día a día. Pasó a ser expresión del «misterio de la fe» (1 Tim 3,9; cf. 3,16), en cuyo núcleo íntimo se encuentra la eucaristía. Cuando la liturgia romana ha incorporado esta advocación de *misterio de la fe* en la oración eucarística y la ha hecho parte integrante del acontecimiento central eucarístico, con ello ha interpretado correctamente la herencia cristiana primitiva. La liturgia eucarística no está dirigida como tal a los no creyentes, sino que, como misterio, presupone una «iniciación»: a ella sólo puede acceder quien ya no conoce a Cristo simplemente desde fuera, como «la gente», de cuyas opiniones informa Pedro al Señor antes de la confesión mesiánica en Cesarea de Filipo (Mc 8,28). Sólo puede comulgar con Cristo en el sacramento quien es introducido en la comunión de la fe con él en íntimo acuerdo y entendimiento.

Volvamos a nuestra leyenda: lo que contaron los enviados del príncipe ruso acerca de la verdad de la fe celebrada en la liturgia ortodoxa no fue una forma de persuasión misionera, cuyos argumentos les hubiesen parecido más convincentes que los de las otras religiones. Lo que ellos experimentaron fue precisamente el misterio como tal, que justamente en el desbordamiento de la disputa de la razón dejó aparecer el poder de la verdad. Una vez más y dicho de otro modo: la liturgia bizantina no se proponía, ni se propone, indoctrinar a otros o mostrárseles complaciente y entretenida. Lo que podía impresionar de ella era, precisamente, su pura gratuidad, el que era celebrada para Dios, y no para los espectadores; que su única pretensión era ser ante Dios y para Dios (Rom 12,1; 15,16): agradar a Dios como el sacrificio de Abel había agradado a Dios. Justamente esa abnegación de estar ante Dios y de contemplarle era la luz de Dios penetrando en el acontecimiento, y también llegó a dejarse sentir a los de fuera.

Con ello, hemos logrado ya para nuestra pregunta anterior un primer resultado importante. El lenguaje introducido por la liturgia misionera en la década de 1950 es, al menos, equívoco y problemático[48]. En algunos círculos de liturgistas llevó a convertir, de una forma totalmente inadecuada, el elemento didáctico de la liturgia y su comprensibilidad, también para los que están fuera de la Iglesia, en criterio primordial de la organización litúrgica. También la convicción de que la elección de las formas litúrgicas debe hacerse a partir de perspectivas «pastorales» sugiere el mismo error antropocéntrico. La liturgia, entonces, es realizada totalmente para los hombres, o sirve para la transmisión de contenidos o, tras el cansancio del racionalismo surgido con ello y de su banalidad, para la formación de la comunidad, que ahora vuelve a no estar orientada a toda costa hacia contenidos comprensibles, sino a actuaciones en las que los hombres se acerquen unos a otros y vivan la comunión. De esta forma, habían sido tomadas y han sido tomadas ahora propuestas de organización, siempre unilateral y exclusivamente, a partir de modelos profanos, por ejemplo del desarrollo de una asamblea o, también, de ritos de socialización arcaicos y modernos. Dios no desempeña aquí propiamente ningún papel; todo consiste en el logro o satisfacción de los hombres y de sus pretensiones. Justamente así, por cierto, no se llama a la fe, pues la fe tiene que ver con Dios, y sólo donde se acoge su proximidad, sólo donde las intenciones humanas retroceden frente a la veneración a Él debida, surge aquella credibilidad que merece la fe. No necesitamos discutir aquí los distintos caminos y posibilidades de la misión, la cual, sin duda, ha de comenzar a menudo con sencillos contactos humanos, pero siempre iluminados por el amor a Dios. Para nosotros es suficiente por de pronto la siguiente constatación: la eucaristía, como tal, no está dirigida directamente al despertar misionero de la fe. Ante todo se halla en el interior de la fe y la alimenta; mira primariamente hacia Dios e implica a los hombres en esta mirada, los implica en la bajada de Dios que será su ascensión hacia la comunión con Dios. Quiere agradar a Dios y conducir a los hombres a que contemplen esto también como el criterio de su vida. Y, en esto, ella es, desde luego, en sentido profundo, origen de la misión.

## 1. La teología de la cruz como presupuesto y fundamento de la teología eucarística

Tras esta anticipación de respuesta a nuestra pregunta, que nos ha posibilitado la antigua leyenda de la conversión de Rusia, tenemos que intentar penetrar algo más profundamente en las conexiones que hasta ahora han sido perceptibles sólo por alusión. Quiero centrarme para ello en el testimonio de la Sagrada Escritura y, de nuevo aquí, en el texto central de san Pablo para delimitar bien el tema. Si intentamos, en consecuencia, comprender la relación entre eucaristía y fe según Pablo, encontramos, en primer lugar, que hay tres estratos diferentes en la exposición del tema que están relacionados estrechamente entre sí en sus raíces y en sus intenciones. Así, en primer lugar está la *interpretación de la muerte de Cristo en la cruz con categorías cultuales,* interpretación que constituye *el presupuesto interno de toda teología eucarística.* Apenas llegamos a vislumbrar todavía el alcance de este acontecimiento. Un suceso en sí mismo profano, la ejecución de un hombre de la manera más cruel de todas las posibles, es descrito como liturgia cósmica, como el abrirse del cielo cerrado; como el acontecimiento en el que aquello que, definitivamente y en vano; se había querido y buscado en todos los cultos, se realiza finalmente de forma real. Pablo ha logrado el texto fundamental para esta interpretación en Rom 3,24-26 a partir de la utilización de antiguas fórmulas prepaulinas[49]. Esto sólo fue posible, sin embargo, porque Jesús mismo en la Última Cena había asumido y consumado previamente su muerte, y la había transformado desde dentro en un acontecimiento de entrega y de amor. Desde aquí Pablo pudo caracterizarla como *hilasterion*, término con el que en el Antiguo Testamento era designado el punto central del Templo, la superficie que descansaba sobre el Arca de la Alianza. Fue llamada *kapporeth*, que se tradujo al griego como *hilasterion*, y se consideró como el lugar sobre el que Dios apareció en una nube. Este *kapporeth* era rociado con sangre de la expiación, de tal forma que, así, Dios mismo vendría lo más cerca que fuera posible[50]. Lo que ahora Pablo dice sobre Cristo como ese centro del Templo que se fue perdiendo a partir del Exilio, el lugar propio de la expiación, el

verdadero *kapporeth*, ha sido presentado por la exégesis moderna como reinterpretación del culto antiguo, y, así, de hecho, como la superación del culto, como su sustitución por lo espiritual y lo ético. Pero el caso es lo contrario: para Pablo, el Templo no es la verdadera realidad del culto y lo otro una forma de alegoría, sino que sucede al contrario. Los cultos humanos, incluido el veterotestamentario, sólo son «imágenes», ensombrecimientos de la verdadera adoración de Dios, que no tiene lugar precisamente en los sacrificios de animales. Cuando en el libro del Éxodo se dice acerca de la tienda de la Alianza, que era el modelo del Templo, que Moisés había organizado todo según la imagen de lo que había visto en Dios, los Padres creyeron encontrar expresado en ello el carácter de mera imagen respecto del culto del Templo[51].

Y de hecho, los animales y los objetos de sacrificio sólo son siempre intentos desvalidos de representación del hombre, que debía darse a sí mismo, no en la cruel forma de sacrificios de personas, sino en la totalidad de su ser. Pero precisamente de esto no es capaz. Así es claro para Pablo, como para toda la tradición cristiana, que la *entrega voluntaria de Jesús no es una disolución alegórica del concepto de culto,* sino que aquí *se harán realidad definitivamente las intenciones de la fiesta de la reconciliación,* como lo ha expuesto detalladamente la Carta a los Hebreos. Pensar que los asesinos de Cristo ofrecen un sacrificio sería una perversión. Cristo glorifica a Dios entregándose él mismo e introduciendo al ser humano en la propia naturaleza de Dios. H. Gese ha interpretado así el significado de Rom 3,25: «El crucificado representa al Dios reinante y nos une a él a través de la entrega vital de la sangre humana. Dios nos es accesible, se nos presenta en el crucificado. La expiación no parte del hombre a través de un rito sustitutivo consistente en un sacrificio cruento, en una entrega de la vida, sino que parte de Dios. Dios establece la unión con nosotros ... La cortina ante el Santísimo Sacramento se ha desgarrado, Dios se nos hace totalmente cercano, se hace presente para nosotros en la muerte, en el sufrimiento, en el morir».

Pero aquí surge la pregunta: ¿Cómo podría interpretarse la cruz de Jesús de tal forma que se viera como la realización de lo que se había pretendido en los cultos del mundo, y especialmente del Antiguo Testamento, como cumplimiento de lo que con frecuencia se había distorsionado y nunca se había llegado a lograr realmente? ¿Qué posibilitó, en suma, una transformación espiritual tan enorme de este acontecimiento, que hizo que éste, en apariencia, hecho profano por excelencia se convirtiera en la suma de toda la teología cultual veterotestamentaria? Ya apunté antes la respuesta: Jesús mismo había anunciado su muerte a los discípulos y la había interpretado con las categorías proféticas que le eran ofrecidas, sobre todo, en los cantos del siervo de Dios del Deutero-Isaías. Con ello se estaban evocando ya los motivos de expiación y sustitución, que pertenecen al ámbito mayor del pensamiento cultual. En la estancia de la última cena, Jesús profundiza esto a través de la fusión de teología del Sinaí y teología profética, a partir de las cuales se forma ahora el sacramento en el que asume y anticipa su muerte, y que, al mismo tiempo, actualiza como culto sagrado para todos los tiempos[52]. Sin tal fundamento esencial en la vida y en la actuación del mismo Jesús es impensable la nueva comprensión de la cruz; nadie habría podido interpretar la cruz posteriormente del mismo modo. Así, la cruz se ha convertido en *síntesis de fiestas, días de reconciliación, y pascua del Antiguo Testamento, partida hacia una nueva Alianza*[53].

Así las cosas, puede decirse que la teología de la cruz es teología eucaristica y viceversa. Sin la cruz, la eucaristía quedaría convertida en un mero ritual; sin eucaristía, la cruz por sí sola sería un cruel acontecimiento profano[54]. Con esto se muestra algo más: *la estrecha ligazón entre la existencia vivida y sufrida y las realizaciones cultuales sagradas* De ello resulta, pues, el tercer estrato de la teología eucarística del que tendremos que hablar: cómo la cruz de Cristo otorga a la liturgia eucarística su correspondencia real y la eleva más allá de lo mero simbólico y ritual; cómo la convierte en el verdadero culto del mundo, de tal forma que impulsa una y otra vez a la eucaristía más allá del ámbito meramente cultual, realizándose más allá de éste para que,

precisamente así, llegue a ser totalmente ella misma y ella misma permanezca. Tendremos que considerar una lista de textos paulinos en los que el martirio, la vida cristiana y, finalmente, el servicio apostólico particular del anuncio de la fe son descritos con categorías rigurosamente cultuales por tanto, marchar verdaderamente en una línea junto a la cruz misma de Cristo, aparecer como el continuado hacerse real de lo representado en la eucaristía, y, así, mantener también durante todo el tiempo de la Iglesia la imbricación de vida y sacramento que se encuentra en el origen de éste y que, en general, lo constituye como tal. *De esta forma, los tres niveles: teología de la cruz, teología de la eucaristía como sacramento y teología del martirio y del anuncie como teología del sacrificio, forman un conjunto inseparable y sólo en su mutua correspondencia se aprende a comprender qué significa la eucaristía.*

## 2. La teología eucarística en la primera Carta a los Corintios

Por lo que respecta a la teología de la cruz, me conformo con las indicaciones hechas anteriormente; consideremos ahora los otros dos niveles. De nuevo ha de hacerse una elección; para la teología eucarística en sentido estricto quiero limitarme a la primera Carta a los Corintios, que es especialmente fecunda respecto a este tema. Cuatro lugares que vamos a analizar brevemente de forma sucesiva hablan aquí, de manera más o menos expresa y detallada, del sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor.

### *2.1. I Cor 5,6: la pascua cristiana*

En primer lugar 1 Cor 5,6-8:

«¿No sabéis que una pizca de levadura hace fermentar toda la masa? Haced buena limpieza de la levadura del pasado para ser una masa nueva, conforme a lo que sois, panes sin levadura. Porque Cristo, nuestro cordero pascual, ya fue inmolado; ahora a celebrar la fiesta, pero no con levadura del pasado, no con levadura

que es maldad y perversidad, sino con panes sin levadura, que son candor y autenticidad».

Aquí aparecen los dos elementos esenciales de la pascua veterotestamentaria: el *cordero sacrificado* y el *pan ácimo*; aparece así el *fundamento cristológico* y la *consecuencia Antropológica, para la vida* del sacrificio de Cristo. Así como el cordero prefigura a Cristo, el pan se convierte en símbolo de la existencia cristiana. Lo que es ácimo se convierte en signo para el nuevo comienzo: el ser cristiano es representado a partir de la nueva vida como fiesta permanente. Podríamos hablar de una interpretación al mismo tiempo cristológica y existencial de la pascua veterotestamentaria, en la que, de trasfondo, se percibe también la temática del Éxodo: el sacrificio de Cristo viene a ser la apertura y la introducción hacia el interior de una nueva vida, cuya sencillez e integridad se representan en el símbolo del pan ácimo. La traducción alemana, por lo demás, oscurece desgraciadamente un aspecto de la totalidad: donde escribe «suprimid la levadura del pasado» aparece en griego «haced buena limpieza de la levadura del pasado». La antigua categoría cultual de la pureza se convierte ahora en una categoría de vida: no se piensa en purificaciones rituales, sino en la apertura a una nueva vida. La eucaristía misma no es nombrada en el texto, pero si que se vislumbra como el fundamento vital permanente de los cristianos, como el poder configurador de su existencia. Todo el texto deja muy claro de forma insistente que la eucaristía es mucho más que liturgia y rito, pero también manifiesta, a la inversa, que la vida cristiana es más que esfuerzo moral, que éste vive en lo más profundo de aquel que se ha hecho cordero para nosotros y se ha sacrificado.

*2.2. I Cor 6,12-19: unirse al Señor*

Para nuestra cuestión es muy importante el segundo texto: 1 Cor 6,12-19, del cual sólo quiero destacar los versículos 15-17:

«¿Se os ha olvidado que sois miembros de Cristo?, y ¿voy a quitarle un miembro al Mesías para hacerlo miembro de una prostituta? ¡Ni pensarlo! ¿No sabéis que unirse a una prostituta es hacerse un

cuerpo con ella? Lo dice la Escritura: “Serán los dos un solo ser”. En cambio, estar unido al Señor es ser un Espíritu con él...».

Aquí se encuentra formulado a modo de criterio el contenido más profundo de la piedad eucarística cristiana e, igualmente, se describe el núcleo de la mística cristiana: no se basa en mecanismos humanos de superación o de vaciamiento que buscan tener a todo trance su utilidad; consiste en el *«mysterion»,* es decir, en el descenso y la autodonación de Dios que recibimos en el sacramento. Por ello deberíamos recordar que sacramento es la traducción de *mysterion*, y que la palabra «mística» tiene aquí su soporte semántico. Recibir la eucaristía quiere decir según este texto: *fusión de existencias,*profunda analogía espiritual respecto a lo que acontece entre el hombre y la mujer cuando llegan a ser uno a nivel físico, psíquico y espiritual. Se cumple aquí el sueño de la fusión de divinidad y humanidad, de hacer saltar los límites de la criatura —ese sueño, que recorre toda la historia de la humanidad y que se esconde también, en versiones profanas, en las ideologías ateas de nuestro tiempo, así como en los excesos embriagadores de un mundo sin Dios, es soñado de nuevo—. Los intentos prometeicos del hombre de superar él mismo los límites, de construir por su propia capacidad la torre en la que pueda ascender hasta el ser de Dios, terminan siempre necesariamente en caída y desengaño, sí, en desesperación. *La fusión ha sido posible porque Dios ha descendido en Cristo, ha asumido él mismo los límites del ser humano, ha padecido y, en el amor infinito del crucificado, ha echado abajo la puerta de lo infinito.* El *telos* más profundo y propio de la creación *y¡* correspondientemente, del ser humano querido por el Creador es justamente este *llegar a ser* Dios todo en todo». El *tros* de la criatura es tomado por el *ágape* del Creador y, así llevado hacia aquel plenificador abrazo sagrado del que habla san Agustín. La Carta a los Efesios ha tomado las ideas de este lugar de 1 Corintios y las ha desarrollado. Cita la profecía de Adán de llegar a ser una sola carne íntegra entre hombre y mujer y, al igual que la visión del misterio contenida al comienzo de la humanidad y, al mismo tiempo, permanentemente actuante, el *eros* entre hombre y mujer constituye para ello la analogía real fundamental.

Todavía hay algo importante en este texto de 1 Corintios para nuestra cuestión: aquí nos encontramos igualmente con el punto de partida de la denominación de la *Iglesia como cuerpo de Cristo,* con el entrelazamiento de eucaristía y eclesiología. El discurso sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo es más que cualquier tipo de comparación tomada de la sociología antigua entre un cuerpo real y una corporalidad de muchos hombres. La expresión tiene su fundamento en el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, y de ahí que sea más que una imagen, expresión de la verdadera naturaleza de la Iglesia. *En la eucaristía recibimos el cuerpo cUl Señor y seremos así un solo cuerpo con él;* todos nosotros recibimos el mismo cuerpo y de ahí que lleguemos a ser incluso «uno en Cristo» (Gál 3,28). La eucaristía nos conduce fuera de nosotros mismos hacia el interior de él, de tal forma que podemos decir con Pablo: ya no vivo yo, vive en mí Cristo (Gál 2,20). Yo ya no soy yo, un nuevo Yo mayor se forma que se llama el cuerpo del Señor, la Iglesia. *La Iglesia se construye en la eucaristía; la Iglesia es eucaristía. Comulgar quiere decir llegar a ser Iglesia porque significa llegar a ser un solo cuerpo con Él.* Desde luego que este «ser un solo cuerpo» hay que interpretarlo en el sentido del ser uno de hombre y mujer: una carne y de hecho dos, dos y de hecho una. La diferenciación no es supe rada, pero sí asumida en una unidad mayor.

### *2.3. 1 Cor 10,1-22: un cuerpo en Cristo, pero ninguna certeza salvífica mágica*

La mismas ideas vuelven a aparecer en el tercer texto eucarístico de la primera carta a los Corintios, en 10,1-22, siendo aquí de nuevo profundizadas y, al mismo tiempo, completadas. En la segunda parte del texto se contrapone la eucaristía a los sacrificios idolátricos: quien sacrifica a los ídolos se hace uno con ellos, se entrega a ellos, pertenece, en definitiva, a su ámbito y a su poder. Es cierto que dioses como tales no existen, pero si poderes que endiosamos y sometiéndonos de esta forma a ellos, dejándonos guiar y con figurar por ellos. Así como el servicio a los ídolos nos

inserta en el espacio de poder de los falsos ídolos, de forma análoga y totalmente contraria ocurre en el sacrificio de Cristo:

«El pan que partimos ¿no significa solidaridad con el cuerpo del Mesías? Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos y cada uno participamos de es único pan» (10,16s).

De nuevo aparecen fundidas entre sí la piedad eucarística y la piedad eclesial: *el pan uno nos hace un solo cuerpo; la Iglesia no es justamente otra cosa que la unidad de los muchos en el único y por el único Cristo resultante de la comunión eucarística.*

Esta sección de la carta de Pablo, en la que aparecen la esperanza y la dimensión de la existencia cristiana, está precedida por una pequeña catequesis que subraya *el peligro del hombre cristiano.* Podemos ser breves en la presentación porque el contenido esencial del texto se inscribe en la interpretación del cuarto testimonio eucarístico de nuestra carta. Pablo compara a los cristianos con la generación israelita del desierto, de la cual dice que todos gustaron la misma comida espiritual, bebieron la misma bebida espiritual que provenía de la roca espiritual que les seguía. «La roca representaba al Mesías» (10,4). Y sin embargo, prosigue Pablo, «la mayoría no agradó a Dios, y la prueba es que fueron abatidos en el desierto». Pablo aplica esto a los cristianos: si ellos —al igual que la generación israelita del desierto— tientan a Dios o murmuran contra él, se encontrarán en el mismo peligro. Tres cosas son importantes aquí. Por una parte, Pablo habla de la actualidad universal de Cristo: él también caminó por e desierto con Israel, y, de forma misteriosa, les ha dado de comer y de beber el Espíritu Santo: se les ha dado sacramentalmente, es decir, ofrecido en comida y bebida externas. El segundo aspecto importante es que la existencia del cristiano, de la Iglesia, es caracterizada como peregrinación. La teología del pueblo de Dios peregrinante, que aquí no tiene «ciudad estable», sino que sólo haciendo camino se encuentra en la tierra futura, en lo propio, tiene aquí un punto de apoyo fundamental. La eucaristía es alimento para la peregrinación,

Cristo la roca espiritual que camina con nosotros. Y finalmente, de esto resulta lo tercero: la eucaristía no otorga una certeza salvífica cuasi-mágica; siempre reclama nuestra libertad. Y, por ello, siempre existe el peligro de la pérdida d la salvación, persiste la mirada necesariamente hacia el juicio futuro.

### *2.4. 1 Cor 11,17-33: la institución de la eucaristía y su correcta celebración*

Con ello llegamos al último y más importante texto eucarístico de la primera carta a los Corintios, que comprende, al mismo tiempo, el relato paulino de la institución de la eucaristía: 11,17-33. Aquí es importante, en primer lugar, la *relación de eucaristía y asamblea,* con lo cual recordaremos que, desde el Antiguo Testamento, el término *ecclesia* / iglesia es la expresión clásica para la asamblea del pueblo de Dios, cuyo prototipo y criterio era la asamblea del Sinaí, la asamblea a los pies del Dios que habla, cuya palabra convoca y reúne a los hombres. Pero la asamblea del Sinaí va más allá de la palabra: en el acuerdo de la alianza une a Dios y al hombre de una forma representada simbólicamente como comunidad de sangre, parentesco de sangre, que es el núcleo de la «alianza». Porque la eucaristía es la Nueva Alianza, por eso es la asamblea renovada del Sinaí, por ello crea al pueblo de Dios a partir de la palabra, del cuerpo y la sangre de Cristo. Pero vayamos por partes. La eucaristía reúne, crea comunidad de cuerpo y de sangre de los hombres con Jesucristo, así como con Dios y los hombres entre sí. Pero para que esta posibilidad mayor de reunión pueda tener lugar ha de preceder, por así decirlo, un nivel más sencillo de asamblea: los hombres tienen que salir de su mundo privado y reunirse entre ellos. El reunirse de los hombres a la llamada del Señor es la condición para que el Señor pueda convocarlos a ellos mismos en una nueva forma de asamblea. La mirada del Apóstol está orientada aquí en primer lugar hacia la comunidad local de Corinto, que perdió el verdadero sentido de asamblea, mientras que en el ser unos para otros los grupos permanecen, sin embargo, separados. Pero el horizonte se extiende desde lo local hacia toda la Iglesia: *todas las asambleas eucarísticas juntas son una sola*

*asamblea, porque el cuerpo de Cristo es sólo uno y, por ello, el pueblo de Dios sólo puede ser* uno. Por eso la exhortación para una comunidad local vale para todas las comunidades de la Iglesia al completo: tienen que celebrar la eucaristía de tal forma que se reúnan en ella todos juntos desde Cristo y por Cristo. Quien no celebra la eucaristía con todos sólo consigue una caricatura de eucaristía. *La eucaristía, o se celebra con el Cristo uno y, desde aquí, con toda la Iglesia, o no se celebra en absoluto.* Quien sólo busca en la eucaristía su propio grupo, quien en ella y por ella no entra en la Iglesia toda y no supera lo propio, hace exactamente lo que les es censurado a los corintios. Se sitúa, por decirlo de algún modo, dando la espalda a los otros y destruye con ello la eucaristía para sí mismo y la dificulta para los otros. Sólo obtiene, pues, su propia comida y desprecia a la Iglesia de Dios (1 Cor 11,21 s). Cuando la asamblea eucarística conduce, primeramente, fuera del mundo hacia la «estancia superior», hacia el espacio interior de la fe, como hemos visto, entonces esta estancia superior se convierte en el espacio de un encuentro universal de todos los que creen en Cristo más allá de todas las fronteras, y se convierte así en el lugar del cual tiene que surgir un amor universal que supera todas las fronteras: cuando otros pasan hambre no podemos vivir en la opulencia. La eucaristía se extiende totalmente, por una parte, hacia el interior y hacia arriba, pero sólo desde la profundidad de lo interior y de la altura de lo que verdaderamente está arriba proviene la fuerza que supera las fronteras y transforma el mundo.

Tendremos que volver sobre esto. En primer lugar consideremos todavía las implicaciones de la asamblea. El ir unos con otros en la comunidad de la celebración litúrgica cristiana no presupone todavía para Pablo un lugar sagrado exterior; esto no hubiera sido posible bajo las condiciones de la cristiandad que está formándose. Pero conlleva, sin embargo, la separación de lo sagrado de lo profano. La comida profana y la eucaristía son diferenciadas claramente. «¿No tenéis casas para comer y beber?» (v. 22). «Si uno está hambriento que coma en su casa, para que vuestras reuniones no acaben con una sanción» (v. *34). En la eucaristía la gloria de Dios se introduce en medio de nosotros.* Así, ella misma constituye el espacio de lo

sagrado y exige de nosotros respeto ante el misterio del Señor. A comienzos del siglo II en la *Didaché*, a la distribución de los dones sagrados precede ya la advertencia: «Quien sea santo, ¡ése debe acercarse! Quien no lo sea ha de hacer penitencia» (X, 6)[55]. En apoyo del encargo de Jesús de reconciliarse antes del sacrificio, dice el texto: «Cuando estéis reunidos, partid el pan y dad gracias después de que hayáis confesado previamente vuestras infracciones, para que *vuestro sacrificio sea puro.* Que nadie que tenga una disputa con su prójimo se reúna con vosotros hasta que se hayan reconciliado de nuevo, para que *vuestro sacrificio no sea impuro.* Sobre esto el Señor ha dicho: «En todo lugar y tiempo me es ofrecido un sacrificio puro, pues yo soy un gran rey, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre los pueblos» (XIV, 1-3). Estas normas litúrgicas transpiran espíritu paulino. *Reunirse significa reconciliarse con los hombres y con Dios.* La conciencia de que un lugar es sagrado porque el Señor esta entre nosotros tendría que hacer surgir entre nosotros nuevamente, aquella conciencia que estremeció a Jacob cuando se despertó de la visión que se le había permitido tener, en la cual, sobre la piedra en la que dormía se había extendido una escalera sobre la que los ángeles de Dios subían y bajaban: «Lleno de reverencia, añadió: “Qué terrible es este lugar: es nada menos que la morada de Dios y puerta del cielo” (Gn 28,17)». La veneración es una condición fundamental de la eucaristía verdadera, y precisamente porque Dios se ha hecho tan pequeño y humilde, se nos ha entregado y se da en nuestras manos, nuestra veneración tiene que aumentar y no nos debe tentar ni la pérdida de memoria ni el enseñoramiento. Si reconocemos que Dios existe y nos comportamos según ello, entonces también los otros pueden descubrirlo en nosotros, como los enviados del príncipe de Kiev que experimentaron el cielo en medio de la tierra.

El auténtico relato de la última cena es introducido por Pablo con casi las mismas palabras con las que también presenta el mensaje de la resurrección (15,lss): «Lo que os transmití fue, ante todo, lo que yo había recibido».

La estructura del recibir, entregar y transmitir está formulada por Pablo en este relato central de la fe con gran rigor En la doctrina eucarística y respecto al mensaje de la resurrección se sitúa con toda firmeza en la *obediencia a la tradición,* que le une hasta con las palabras propias, porque en ellas lo sagrado y lo propio que conlleva viene a nosotros. San Pablo, espíritu creador impetuoso que, desde su encuentro con el Resucitado y a partir de la experiencia de su fe y su servicio ha abierto el cristianismo a nuevos horizontes, es, en el relato central de la fe, el verdadero administrador que no «trafica» (2 Cor 2,17) con la palabra, sino que la transmite como don precioso de Dios, que ha retirado *nuestra arbitrariedad,* y, precisamente así, nos ha enriquecido a todos. La eucaristía nos une al Señor, y justamente por ello actúa de tal forma que une a él. Sólo así seremos libres de nosotros mismos. Por eso son falsas y profundamente opuestas al mensaje bíblico las especulaciones cuando hoy se nos dice que los dones del espacio mediterráneo fueron el pan de trigo y el vino, y que, entonces, en otras culturas deberían cambiarse como materia del sacramento por lo que fuese característico de esa cultura. La encarnación, a la que se alude con ello, no es, sin embargo, algún tipo de principio general filosófico, según el cual lo espiritual habría de expresarse siempre materializado y, respectivamente, dependiendo de las situaciones. La encarnación no es una idea filosófica, sino un acontecimiento histórico que precisamente en su unicidad y en su verdad es la irrupción de Dios en la historia y el lugar de nuestro contacto con él. Cuando se trata, como le corresponde según la Biblia, no como principio, sino como acontecimiento, entonces, la conclusión final es exactamente la contraria: Dios mismo se ha comprometido con un punto histórico totalmente determinado, con todas sus limitaciones, y quiere que su humildad sea la nuestra. Dejarse asociar a la encarnación significa asumir esta auto-unión de Dios: precisamente estos dones extraños a otros espacios culturales —también a los germánicos— serán para nosotros el signo de su actuación única y singular, su figura histórica única. Son el signo de su volverse a nosotros, que para nosotros es el extraño y que se hace cercano a nosotros a través de sus dones. La respuesta al descenso de Dios

sólo puede ser la obediencia humilde que en la tradición recibida y en la fidelidad a ella recibe como regalo la certeza de su cercanía.

No quiero entrar aquí en una interpretación del relato de la institución; esto superaría los límites de mi exposición. Hemos visto ya que las palabras de la institución son teología de la cruz y teología de la resurrección, descienden a lo interno del acontecimiento histórico, ascienden hacia la interioridad de Jesús que rebasa el tiempo, de tal forma que este interior esencial del acontecimiento se extiende ahora hacia el interior del acontecimiento en todos los tiempos: este interior se convierte ahora en el punto en el que el tiempo se abre hacia la eternidad de Dios. Por eso, la «memoria» celebrada en la eucaristía es más que un recuerdo de lo que ha sido: es un *introducirse en aquel interior que ya no pasa.* Y, por ello, también el «anuncio»de la muerte de Cristo es más que una mera palabra; es una *proclamación que conlleva una realidad.* En estas palabras de Jesús confluyen, como ya vimos, todas las corrientes del Antiguo Testamento —ley y profetas— hacia una nueva unidad antes no vista. Las palabras que sólo aguardaban a su portador, como el canto del Siervo de Yahvé, se harán realidad. Podemos incluso continuar todavía y decir: finalmente se encuentran aquí una tras otra todas las grandes corrientes de la historia de las religiones, pues el más profundo saber de los mitos había sido que el mundo se había hecho sobre el sacrificio, y, de algún modo, frecuentemente entre oscuras sombras, se había enseñado que entonces, al final, Dios mismo tuvo que hacerse víctima, para que así el amor venciese sobre el odio y la mentira[56]. El Apocalipsis, con su visión de la liturgia cósmica, en cuyo centro se encuentra el cordero, ha reproducido el contenido esencial del sacramento eucarístico de una gran forma, según la cual tiene que medirse toda liturgia local. Lo esencial de la liturgia eucarística es, según el Apocalipsis, su participación en la liturgia celestial; de aquí proviene necesariamente su unidad, su catolicidad y su universalidad[57].

Tras el relato de la institución, Pablo vuelve otra vez sobre el tema de la no-profanidad, de la sacralidad de la celebración cristiana, e

insiste en el examen personal que tienen que hacer los que se acercan a la comunión: «Porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación» (v. 29).

Quien quiere un cristianismo sólo como mensaje de alegría en el que no debe darse la amenaza del juicio lo adultera. La fe no confirma la altanería de la certeza que dormita el enseñoramiento de aquellos que convierten sus propios deseos en norma de su vida, y que, con ello, refunden la ignorancia en una depreciación de Dios y del hombre, porque Dios de todos modos, sólo puede y debe decir que sí a todos. Sin embargo, los hombres que sufren y que luchan están seguros de que «por encima de nuestra conciencia está Dios» (1 J 3,20) y de que en todo fallo debo tener plena confianza, pues Cristo ha sufrido también por mí y ha pagado por mí por adelantado.

## 3. Martirio, vida cristiana y servicio apostólico como realización de la eucaristía

Tras este intento de estudiar a grandes líneas la dimensión propiamente sacramental de la teología eucarística del Nuevo Testamento, y concretamente en la primera carta a lo Corintios, tenemos que echar una mirada, al menos brevemente, al tercer nivel, que yo he querido llamar «existencial» para extraer conclusiones finales para el tema eucaristía y misión. Quiero presentar tres textos: Flp 2,17, después del cual aludiremos otra vez brevemente 2 Tim 4,6; y, además, Rom 12,1 y 15,16.

### *3.1. El martirio como el hacerse eucaristía del cristiano*

En la carta a los Filipenses, Pablo, que está en prisión y aguarda su proceso, habla de la posibilidad del martirio, y lo hace, asombrosamente, en lenguaje litúrgico:

*«Y aun suponiendo que mi sangre haya de derramarse rociando el sacrificio litúrgico que es vuestra fe, yo sigo alegre y me asocio a vuestra alegría...».*

La muerte testimonial del apóstol tiene *carácter litúrgico*, es un vaciamiento de la vida como don sacrificial, un dejarse-vaciar-a sí mismo por los hombres[58]. En ello consiste el *identificarse* con la donación de Jesucristo, con su gran acto de amor que, como tal, constituye la verdadera adoración de Dios. El martirio del apóstol participa del misterio de la cruz de Cristo y de su dignidad teológica. Se hace liturgia viva que es reconocida en la fe como tal, y es ella misma servicio para la fe. Porque es liturgia real, por eso origina también aquello hacia lo que tiende toda liturgia: alegría, aquella alegría que sólo puede surgir del contacto entre Dios y hombre, del desbordamiento de la existencia terrena.

Lo que Pablo quiere significar aquí en una única y breve frase está reflexionado hasta el final en el relato sobre el *martirio de san Policarpo.* Todo el martirio es descrito como liturgia, como el hacerse eucaristía del mártir, que se introduce en la comunión plena con la pascua de Jesucristo, y, así, se hace eucaristía con él. Primero se cuenta cómo es encadenado el gran obispo y cómo le atan las manos a la espalda. De esta forma parecía «un noble *morueco (cordero)* que es conducido desde el gran rebaño hacia Dios, *una ofrenda agradable a Dios, dispuesta para el».* El mártir, que entre tanto es colocado y atado sobre la pila de leña, entona una especie de alabanza: da gracias por el conocimiento de Dios que ha podido compartir a través de su querido Hijo Jesucristo. Alaba a Dios porque ha sido honrado con la participación del cáliz de Jesucristo para obtener la resurrección. Finalmente, pide con palabras del libro de Daniel, que muy pronto fueron asumidas en la liturgia cristiana, «ser presentado hoy ante ti como *víctima pingüe y agradable...*». El texto termina con una gran doxología, como lo hacen las oraciones litúrgicas. Una vez que Policarpo pronunció el amén, los siervos prendieron fuego a la pila de leña y, en este momento, se narra un triple milagro en el que se presenta una vez más el carácter litúrgico del acontecimiento en su diverso significado. En primer lugar, el fuego toma la forma de una vela que rodea al santo por todas partes. La pila de madera ardiendo aparece como un barco con las velas hinchadas que lleva al mártir más allá de los límites de la tierra hacia los brazos de Dios. Su cuerpo en llamas, sin embargo, no

parecía, así se dice, carne quemada, sino *pan horneado.* Y, finalmente, no despide el olor de la carne quemada, sino que los presentes percibieron un dulce aroma, «como de incienso o aromas exquisitos». El *buen olor* corresponde tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento a los elementos fijos de la teología del sacrificio. Para Pablo, este buen olor es expresión de una vida purificada de la que ya no emana el hedor de la mentira y de la corrupción, el olor putrefacto de la muerte, sino el aire refrescante de la vida y del amor, la atmósfera que es adecuada a Dios y salva a los hombres. Así, la imagen del buen olor va unida a la del hacerse pan: el mártir se ha hecho como Cristo; su vida se ha convertido en ofrenda. De él no viene el veneno de la descomposición de los que están vivos por el poder de la muerte, de él surge la fuerza de la vida, él crea la vida como el pan bueno que nos permite vivir. La introducción en el cuerpo de Cristo ha vencido al poder de la muerte: el mártir vive y da vida, justamente por su muerte, y, así, él mismo es introducido en el misterio eucarístico. El martirio es fuente de la fe[59]. La representación de esta teología eucarística del martirio que se ha hecho más popular la encontramos en la historia de san Lorenzo y su muerte en la parrilla, que ya en época temprana fue considerada como imagen de la existencia cristiana en general: los apuros de la vida pueden llegar a ser par algunos fuego purificador que nos transforma en el día a día, de tal forma que nuestra vida sea don para Dios y para los hombres. En nuestro tiempo el martirio de san Maximiliano Kolbe se ha convertido en el ejemplo más recurrente de todo esto. Él muere por los otros; muere entre himnos de alabanza: es quemado y vaciado: toda su vida es disuelta, y precisamente así se culmina la entrega, el deshacerse de sí: el que se reserva, se pierde, pero el que se da, se encuentra...

*3.2. El culto conforme al logos: la vida cristiana como eucaristía*

Escuchemos finalmente los dos magníficos textos de la carta a los Romanos que antes mencioné. En 12,1 el apóstol exhorta a los romanos a ofrecer su cuerpo, esto es, a ellos mismos, «como sacrificio vivo, consagrado y agradable a Dios, como vuestro culto auténtico».

Contemplemos primeramente la última expresión algo más de cerca, porque propiamente es intraducible. En griego está escrito \oyiKrj Aaxpeía - culto conforme al Logos. Esta es una expresión fijada en el espacio de encuentro entre la piedad judía y la griega, aproximadamente en el tiempo de Cristo[60]. Frente al sacrificio ritual externo de animales y cosas, se dice ahora —tras la constructiva experiencia del tiempo del exilio de Israel— que el verdadero sacrificio para Dios es la interioridad del hombre, que se convierte en sí mismo en adoración. La palabra es la víctima, el sacrificio ha de ser oral (logikon), pero se piensa naturalmente en la palabra en la que se resume y se expresa todo el espíritu del hombre. En la mística griega del primer siglo después de Cristo creció la idea de que el *Logas divino reza en el hombre mismo* y así introduce al hombre en su propia pertenencia a Dios[61]. Encontramos la misma expresión también en el canon romano, donde directamente antes de la consagración se reza para que nuestro sacrificio sea *rationabilis.* Sí que es equivocado, al menos, traducirlo por: «para que sea razonable». Antes bien pedimos para que sea un sacrificio conforme al Logos. En este sentido pedimos por la conversión de los dones, y tampoco por esto, sino que la petición va en la dirección que piensa la carta a los Romanos: pedimos para que el Logos, Cristo, que es el verdadero sacrificio, nos incluya a nosotros mismos en su sacrificio, nos haga «logos», nos haga «conformes a la palabra», verdaderamente más razonables, de tal forma que su sacrificio sea el nuestro y sea tomado por Dios como nuestro, se nos pueda imputar. Pedimos que su actualidad nos lleve consigo, de tal forma que lleguemos a ser con él «un cuerpo y un espíritu»[62]. Pedimos para que su sacrificio no nos sea presente sólo de forma externa, y parezca, por decirlo así, un sacrificio material que, entonces, nosotros podríamos considerar como el sacrificio real de otros tiempos. De esta forma no seríamos concernidos en absoluto por la Nueva Alianza. Pedimos, sobre todo, que nosotros mismos lleguemos a ser con Cristo eucaristía y, así, seamos agradables a Dios. Lo que Pablo dice en la primera carta a los Corintios sobre la adhesión al Señor a través de llegar a ser nosotros con él una única existencia espiritual, eso precisamente es lo que quiere decirse.

Estoy convencido de que el canon romano, con su petición, ha acertado también con la verdadera intención de la exhortación paulina de Rom 12. La aplicación del lenguaje cultual a la vida cristiana no es una alegoría moralizante; no es indiferente a la cruz y a la eucaristía, sino que sólo se entiende correctamente cuando es leído a la luz de la teología de la cruz y de la eucaristía. Para ello son importantes las correcciones que se hacen a la mística helena y que nos permiten reconocer la verdadera naturaleza de la mística cristiana. La *identificación* mística en la que se funden el Logos y la interioridad del hombre es desbordada por una mística cristológica: *el Logos, que es el Hijo, nos hace hijos en la comunión sacramental viva.* Y cuando nosotros nos hacemos sacrificio, nos hacemos conformes al Logos; esto no es un acontecimiento limitado al espíritu, que deje al cuerpo tras de sí como algo lejano a Dios. El Logos mismo se ha hecho carne, se nos da en su cuerpo. Por eso somos exhortados *a ofrecer nuestros cuerpos como culto conforme al Logos, es decir, con nuestra entera existencia corporal incluidos en comunión corporal con Cristo, en comunidad de amor con Dios[63].*

Parece que en los siguientes versículos Pablo dice: significa nuestra «metamorfosis», nuestra transformación más allá de los esquemas del mundo, a partir de la participación en aquello que «se» piensa, dice y hace según la voluntad de Dios. De esta forma entramos dentro de lo que es bueno, agradable a Dios y pleno. La conversión de los dones que han de extenderse sobre nosotros —así el canon romano según la carta a los Romanos— tiene que llegar a ser un proceso de transformación para nosotros mismos: más allá de la estrecha voluntad personal hacia la unidad con la voluntad de Dios. La voluntad personal, sin embargo, es, en realidad, sumisión a los esquemas de un tiempo y esclavitud frente a la apariencia; la voluntad de Dios es verdad y, por ello, el entrar en El supone la irrupción de la libertad. No creo que sea casualidad que en los siguientes versículos 4 y 5 se hable de que todos *nosotros* hemos de ser *un cuerpo* en Cristo. *Los cuerpos, es decir, los hombres mismos, serán eucaristía, ya no estarán unos junto a otros, sino que serán uno con y en un único cuerpo y en el único Cristo vivo.* Así,

aparece claramente el trasfondo eclesiológico y eucarístico de todo este orden de ideas.

*3.3. La misión como servicio de la liturgia cósmica*

Para nuestra cuestión sobre la eucaristía y la misión es aún más importante el último texto que tenemos que abordar, Rom 15,16. Pablo justifica ahora su atrevimiento de escribir una carta a los romanos, cuya comunidad, ni la ha fundado él, ni la conoce de cerca. El motivo que Pablo aduce aquí para la carta a los Romanos es profundamente rico: su comprensión del ministerio apostólico, del encargo apostólico que le ha llegado, aparece aquí de una forma tan profunda como no figura en ningún otro lugar tan claramente, a pesar de todas las grandes declaraciones sobre el apostolado. Pablo dice que él ha escrito la carta, «para ser celebrante del Mesías Jesús para con los paganos: mi función sacra consiste en anunciar la buena noticia de Dios, para que la ofrenda de los paganos, consagrada por el Espíritu Santo, le sea agradable» (15,16).

La carta a los Romanos, su palabra escrita y, por tanto, para anunciarla, es una misión apostólica; aún más: es un acontecimiento litúrgico, cultual. Lo es porque ayuda a convertirse al mundo de los gentiles, que, como humanidad renovada, se convertirá en liturgia cósmica, en la que la adoración de la humanidad llegará a ser esplendor de la gloria de Dios. Cuando el apóstol transmite el Evangelio a través de la carta, no quiere decir que se trate de propaganda religiosa o filosófica, como tampoco de una misión social ni de una empresa personal carismática, sino, como Heinrich Schlier expresa, «realización del mandato autorizado, legitimado y delegado en el apóstol por Dios». Es una acción sacrificial sacerdotal, el desempeño de un servicio escatológico: cumplimiento y consumación del culto sacrificial veterotestamentario. Pablo se presenta en este versículo, como dice Schlier de nuevo, «como sacerdote sacrificial del cosmos escatológico»[64].

Al presentar el martirio en la carta a los Filipenses como acontecimiento litúrgico y situarla en relación con la teología de la

cruz y con la teología eucaristica, y al decir lo mismo de Rom 12 acerca de la vida cristiana como tal, aparece ahora, de esta forma, el servicio apostólico específico del anuncio de la fe como acción sacerdotal, como realización de la nueva liturgia universal abierta al mundo fundada por Cristo. La relación con la pascua de Jesucristo y su actualidad en la Iglesia a través de la eucaristía no se puede reconocer aquí directamente; y no puede deducirse de aquí. Finalmente, aquí es irrenunciable también como fundamento espiritual, la «adhesión al Señor», que nos une con él en una existencia corpóreo-espiritual. Pues, sin esa real cohesión cristológica todo caería, precisamente, en una mera comunión del pensar, del querer y del hacer, reducido por tanto a unas referencias morales y racionales. A lo que Pablo quiere hacer frente a través del discurso litúrgico, con lo cual muestra que la misión es más que esto, que está fundada sacramentalmente, que es un hacerse uno con Jesucristo sacrificado y vivo eternamente por la resurrección. De sta forma son asumidas y profundizadas las ideas que surgieron de la reflexión sobre Rom 12. La eucaristía, que simplemente permanecía frente a nosotros, habría sido desplazada a una cosificación, y no se alcanzaría la verdadera dimensión cristiana. Y viceversa: una existencia cristiana que no participara de la pascua del Señor, que no fuese ella misma eucaristía, se quedaría en un moralismo de nuestro actuar, y, de esta forma, se perdería la totalidad de la nueva liturgia establecida por la cruz. Así, la obra misionera del apóstol no se encuentra junto a la liturgia, sino que ambas conforman una totalidad de muchas dimensiones.

## 4. Consideración final: la eucaristía como origen de la misión

¿Qué significa esto, en definitiva, para la relación de eucaristía y misión? ¿En qué sentido se puede caracterizar la eucaristía como origen de la misión? Como hemos visto, no se puede decir en el sentido de que la eucaristía fuese una forma de campaña publicitaria a través de la cual se busca ganar personas para el cristianismo. Cuando esto se hace se pierde tanto la eucaristía como la misión. Antes, podemos entender la eucaristía (si la palabra

puede entenderse) como centro místico del cristianismo, en la que Dios, misteriosamente, sale de sí mismo una y otra vez y nos acoge en su abrazo. La eucaristía es el cumplimiento de las palabras de promesa del primer día de la gran semana de Jesús: «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). De ahí que la misión sea más que propaganda de unas determinadas ideas o publicidad para una comunidad concreta; para que provenga de Dios y conduzca a él tiene que surgir de una profundidad mayor que la de los planes activos y las acciones estratégicas formadas por ellos. Tiene que tener un origen que sea más profundo y más alto que la publicidad y la persuasión. «No la obra de la persuasión, sino algo realmente grande es el cristianismo», dice una vez bellamente Ignacio de Antioquía (Rom 3,3). La forma y la manera como santa Teresa de Lisieux es patrona de la misión nos puede ayudar a entender en qué sentido se piensa esto. Teresa jamás pisó una tierra de misión, nunca pudo ocuparse directamente de actividades misioneras. Pero ella comprendió que la Iglesia tiene un corazón, y que ese corazón es el amor. Comprendió que los apóstoles no pueden seguir evangelizando y que los mártires no pueden seguir derramando su sangre si ese corazón no sigue encendido. Comprendió que el amor lo es todo, que supera el tiempo y el espacio. Y entendió que ella misma, la monjita, tras las verjas de un Carmelo en una ciudad de una provincia francesa podía estar presente en todos sitios, porque ella, como enamorada, estaba con Cristo en medio de la Iglesia[65]. El cansancio de la misión en los últimos treinta años, ¿no reside precisamente en que sólo hemos pensado en las acciones externas y nos habíamos olvidado de que toda esa actuación tiene que alimentarse de un núcleo *más profundo*? Ese núcleo, al que Teresa llama sencillamente «*corazón*» y «*amor*», es la *eucaristía.* Porque ella no sólo es la actualidad permanente del amor humano-divino de Jesucristo, que constituye siempre el origen de la Iglesia, sin el cual se hunde y sería vencida por las puertas de la muerte. Ella, como presencia del amor humano-divino de Jesucristo, supone también continuamente el paso del hombre Jesús a los hombres que serán sus «miembros», que serán eucaristía ellos mismos, y, con ello, «corazón» y «amor» para la Iglesia. Como dice Teresa: si ese

corazón no late, entonces los apóstoles no podrían evangelizar más, las religiosas no podrían consolar y curar, los laicos no podrían conducir el mundo hacia el reino de Dios. El corazón tiene que continuar siendo corazón para que los otros órganos puedan funcionar correctamente a partir de él. Precisamente, cuando la eucaristía es celebrada «en la estancia superior», en espacio interior de la fe respetuosa sin otras intenciones que agradar a Dios, entonces la fe nace de ella: aquella fe, que es el lugar dinámico del origen de la misión, será en el mundo ofrenda viva, ciudad santa en la que ya no hay ningún templo, porque Dios mismo todopoderoso es su templo y el cordero. «La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbre, pues la gloria d Dios la ilumina y su lámpara es el cordero» (Ap 21,22s).

## VI. La eclesiología de la constitución *Lumen gentium*

En tiempos de la preparación del Concilio Vaticano II y también durante el propio Concilio, el cardenal Frings contaba a menudo un pequeño suceso que, por lo visto, le había impresionado profundamente. El papa Juan XXIII no se había decidido por ningún tema concreto para el Concilio, sino que invitó a los obispos del mundo a exponer sus prioridades, de tal forma que, a partir de las experiencias vivas de la Iglesia universal, brotara la temática de la que se debía ocupar el Concilio. Conforme a eso, también en la Conferencia Episcopal Alemana se deliberó sobre los problemas que se debían proponer en la reunión de los obispos. No sólo en Alemania, sino en gran parte de toda la Iglesia católica reinaba el parecer de que el tema debía ser la Iglesia: el Concilio Vaticano I, interrumpido anticipadamente por la guerra franco-alemana, no había podido exponer su síntesis eclesiológica, sino dejar un fragmento eclesiológico. Retomar nuevamente el hilo de entonces y buscar así una visión global de la Iglesia parecía ser la tarea más urgente del próximo Concilio Vaticano II. Esto venía también sugerido por el clima espiritual de la época: el final de la primera Guerra Mundial trajo consigo una profunda revolución teológica. La teología liberal, estructurada de forma totalmente individualista, se había consumido por sí misma, había despertado un nuevo sentido para la Iglesia. No sólo Romano Guardini habló de un despertar de la Iglesia en las almas; el obispo evangélico Otto Dibelius acuñó la fórmula del siglo de la Iglesia, y Karl Barth le dio a su dogmática, elaborada sobre la tradición reformada, el título de «Dogmática eclesiástica»: la dogmática presupone la Iglesia, explicaba, sin Iglesia no puede existir. Por ello, entre los miembros de la Conferencia Episcopal Alemana reinaba un acuerdo creciente acerca de que la Iglesia debía ser el tema. El anciano obispo Buchberger de Regensburg, que como creador de los diez volúmenes del *Lexikonfür Theologie und Kirche,* del cual ha aparecido actualmente la tercera edición, adquirió renombre más allá de su diócesis, pidió la palabra -según me contó el arzobispo de

Colonia- y dijo: «queridos hermanos, en el Concilio tenéis que hablar sobre todo de Dios. Esto es lo más importante». Los obispos estuvieron de acuerdo; no podían sustraerse a la seriedad de aquella palabra. Ciertamente no fueron capaces de decidirse a proponer sencillamente el tema Dios. Pero, al menos en el cardenal Frings, quedó una inquietud interior que arrojaba siempre la pregunta sobre cómo podríamos responder a ese imperativo.

Esta historia me vino de nuevo a la memoria cuando leí e texto de la lección con la que Johann Baptist Metz se despidió en 1993 de su cátedra en Münster. De aquel importante discurso quiero citar al menos algunas frases significativas. Metz dice allí: «La crisis que afecta al cristianismo europeo no es ya primaria o definitivamente una crisis eclesial... La crisis es más profunda: no está fundada de ninguna manera en la situación de la Iglesia: la crisis se ha convertido en una crisis de Dios». «La expresión clave es “religión, sí, Dios, no”, donde ese “no”, no está pensado categorialmente en el sentido de los grandes ateísmos. Ya no hay grandes ateísmos. El ateísmo de hoy puede igualmente llevar a Dios en la boca una vez más —destruido o abandonado—, pero sin pensar en él realmente...». «También la Iglesia tiene su concepto de inmunización contra la crisis de Dios. Hoy ya no habla —como por ejemplo todavía en el Concilio Vaticano I— de Dios, sino sólo —como en el concilio más reciente— del Dios anunciado por la Iglesia. La crisis de Dios se ha cifrado eclesiológicamente». Tales palabras en los labios del creador de la teología política deben llamar nuestra atención. Nos recuerdan en primer lugar, y con razón, que el Concilio Vaticano I no fue sólo un concilio eclesiológico, sino que, primeramente y ante todo, habló de Dios, y esto no lo hizo a nivel meramente intracristiano, sino dirigido al mundo: habló del Dios que es el Dios de todos, que a todos salva y que es accesible a todos. El Concilio Vaticano II, ¿ha aprovechado siquiera, como parece significar Metz, la mitad de la herencia del concilio anterior? Justamente una ponencia dedicada a la eclesiología del concilio tiene que hacerse esa pregunta.

Quiero adelantar ya mi tesis fundamental: el Concilio Vaticano II quiso a todo trance subordinar e incluir el tema de la Iglesia en el tema de Dios, quiso mostrar propiamente una eclesiología teológica, pero, hasta ahora, la recepción del concilio ha omitido este presupuesto determinante de las afirmaciones eclesiológicas particulares, se ha precipitado sobre claves particulares, y, con ello, se ha quedado detrás de las grandes perspectivas de los padres conciliares. Por lo demás, algo parecido se puede constatar frente al primer texto que el Vaticano II aprobó —frente a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia—. El que estuviera al principio respondía ante todo a motivos pragmáticos. Pero retrospectivamente ha de decirse que esto tiene un sentido acertado en la arquitectura del concilio: lo primero es la adoración. Y Dios con ella. Este comienzo se corresponde con la máxima de la regla de san Benito (XLIII): *Operi Dei nihil praeponatur.* La Constitución sobre la Iglesia, que fue el segundo texto del Concilio, debía verse comprendida en el interior de la que le antecede La Iglesia se guía a partir de la adoración, desde la misión de glorificar a Dios. Por su naturaleza, la eclesiología tiene que ver con la liturgia. Y por eso es también lógico que la tercera Constitución hable de la palabra de Dios que convoca a la Iglesia y en todo tiempo crea cosas nuevas. La cuarta Constitución muestra cómo se presenta la glorificación de Dios en el *ethos*, cómo la luz acogida por Dios es introducida en el mundo y sólo así será total la glorificación de Dios. En la historia posterior del Concilio ya no se volvió a comprender la Constitución sobre la Liturgia a partir del primado fundamental de la adoración, sino, realmente, como un recetario sobre lo que podemos hacer con la liturgia. Entre tanto, algunos expertos en liturgia, que precipitaban sus consideraciones sobre cómo se puede hacer la liturgia más atractiva, más comunicativa, de manera que cada vez más gente participe activamente, han llegado casi de forma absoluta a la conclusión de que la liturgia ha sido «hecha» propiamente para Dios, y no para nosotros mismos. Sin embargo, cuanto más la hacemos para nosotros mismos, menos atractiva resulta, porque todos sienten claramente que lo esencial se pierde cada vez más.

En lo que ahora se refiere a la eclesiología de la *Lumen gentium*, en primer lugar han permanecido algunos apuntes en la memoria: el concepto de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revalorización del ministerio del obispo frente al primado del Papa, la nueva valoración de las iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto, la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, que se concreta en la fórmula de la Iglesia una, santa, católica y apostólica de la que habla el Credo, *«subsistit in Ecclesia catholica»* : en un primer momento dejo sin traducir aquí esta famosa expresión porque, como hemos visto antes, conlleva significados contradictorios: de la interpretación de que aquí se expresa la unicidad de la Iglesia católica unida al Papa, a la interpretación de que con ello se consigue una equiparación con todas las demás Iglesias cristianas, y que la Iglesia católica ha renunciado a su pretensión específica. En una primera fase de recepción del Concilio dominaba junto al tema de la colegialidad, el *concepto de pueblo de Dios*, que poco después se entendería totalmente desde el uso lingüístico político general de la palabra pueblo; en el ámbito de la teología de la liberación se entendió bajo el uso marxista de la palabra pueblo como polo opuesto a las capas dominantes y, en general, además, en el sentido de la soberanía popular, del pueblo soberano, y que ahora, finalmente, se utilizaba para la Iglesia. Esto, por otra parte, dio lugar a abundantes debates en los que, según la situación, la «democratización» era interpretada más occidentalmente o más en el sentido de las «democracias populares» del este. Poco a poco los «fuegos de artificio del lenguaje» (N. Lohfink) sobre el concepto de pueblo de Dios caían encendidos, por una parte, y de forma principal porque este juego de dominio se había desenmascarado a sí mismo y tenía que hacer lugar al trabajo prosaico en el día a día de la Iglesia; por otra parte, sin embargo, también porque el trabajo teológico sólido puso de manifiesto de forma indiscutible lo insostenible de tal politización de un concepto que en sí mismo es totalmente distinto. Como resultado de cuidadosos análisis exegéticos, el exegeta de Bochum, Wernererg, por ejemplo, constata: «Pese al número reducido de lugares que contienen el giro “pueblo de Dios” —siendo pueblo de

Dios" un raro concepto bíblico—, puede constatarse, sin embargo, algo común: la expresión "pueblo de Dios" manifiesta el "parentesco" con Dios, la relación con Dios, la solidaridad de Dios para con los designados como Pueblo de Dios", por tanto, una "dirección vertical". El giro es menos apropiado para describir la estructura jerárquica de esa comunidad, sobre todo si el "pueblo de Dios" es descrito como "semejante" de los ministros ordenados Desde la comprensión bíblica, tampoco es adecuado el giro para una llamada de protesta contra los ministros: "nosotros somos el pueblo de Dios"»[66]. El teólogo fundamental de Paderborn, Josef Meyer zu Schlochtern, cierra la disputa acerca del concepto de pueblo de Dios con la advertencia de que la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia concluye el capítulo sobre esta expresión diciendo que «denomina la estructura trinitaria como fundamento de la determinación definitiva de la Iglesia...»[67]. De esta forma, el debate es reconducido de nuevo hacia el punto esencial: *la Iglesia no existe para sí misma, sino que debería ser instrumento de Dios para reunir a los hombres en Él, para preparar el momento en el que Dios será «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28).* Precisamente el concepto de Dios se había abandonado debido a los «fuegos de artificio» sobre esta expresión y, con ello, se le había despojado totalmente de su sentido. Pues una Iglesia que sólo existe para sí misma, está de más. Y los hombres perciben esto antes o después. La crisis de la Iglesia, como se refleja en la crisis del concepto de pueblo de Dios, es «crisis de Dios»; resulta del abandono de lo esencial. Lo que queda es sólo una lucha todavía por el poder, para lo cual ya hay suficiente en otras partes del mundo, para ello no necesitamos a la Iglesia.

Se puede decir que aproximadamente desde el Sínodo Extraordinario del año 1985, que debía intentar una especie de balance de los veinte años posteriores al Concilio, domina un nuevo intento de resumir la totalidad de la eclesiología conciliar en un concepto fundamental: en la expresión *eclesiología de comunión*[68]. He celebrado este nuevo centro de la eclesiología y he intentado profundizar en él dentro de mis posibilidades. En primer lugar, hay que conceder ciertamente que el término *communio* no

ocupó un lugar central en el Concilio. Sin embargo, correctamente interpretado, puede servir como síntesis de los elementos esenciales de la eclesiología conciliar. Todos los elementos esenciales del concepto cristiano de *communio* se encuentran reunidos en la cita significativa de 1 Jn 1,3, que se puede ver como criterio directriz de toda comprensión cristiana auténtica de la *communio:* «lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Os escribimos estas cosas para que nuestro gozo sea completo». Aquí aparece el punto de partida de la *communio*: el encuentro con el Hijo de Dios encarnado,Jesucristo, que viene a los hombres en el anuncio de la Iglesia. Así surge la comunión de los hombres entre sí, que, por su parte, se basa en la comunión con el Dios uno y trino.

*La comunión con Dios viene mediada por la comunión de Dios con los hombres que es Cristo en persona; el encuentro con Cristo crea comunión con él mismo y, así, con el Padre en el Espíritu Santo; desde ahí une a los hombres entre sí. Todo esto apunta hacia el gozo pleno:* la Iglesia lleva en sí una dinámica escatológica. En la expresión del gozo pleno se halla la referencia al discurso de despedida de Jesús y, por tanto, al misterio pascual y a la nueva venida del Señor en perspectiva pascual, que tiende hacia su venida plena en el nuevo mundo: «Vosotros estaréis tristes, pero vuestra pena acabará en alegría... Cuando volváis a verme os alegraréis... Pedid y recibiréis, así vuestra alegría será completa» (Jn 16,20.22.24). Si se compara la última frase citada con Lc 11,13 —la invitación a pedir en Lucas— puede verse que «alegría» y «Espíritu Santo» son equivalentes, y que tras la palabra alegría se esconde en 1 Jn 1,3 el en apariencia silencioso Espíritu Santo. A partir de este núcleo escriturístico la palabra *communio* tiene carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico y eclesiológico. Con ello lleva en sí también la dimensión sacramental que aparece en Pablo de forma totalmente explícita: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no nos hace entrar en comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no nos hace entrar en comunión con el cuerpo de Cristo? El pan es *uno solo*, por eso todos

formamos *un solo* cuerpo...» (1 Cor 10,16s). La eclesiología de comunión es desde su interior *eclesiología eucarística.* Está así muy cerca de la eclesiología eucarística que en nuestro siglo han desarrollado de forma impresionante teólogos ortodoxos[69]. En ellos, la eclesiología se concreta totalmente, y permanece al mismo tiempo totalmente espiritual, trascendente y escatológica. En la eucaristía, Cristo construye la Iglesia presente en el pan y en el vino y dándose siempre de nuevo, como su cuerpo, y nos une al Dios uno y trino y entre nosotros a través de su cuerpo resucitado. La eucaristía acontece en lugares concretos y, sin embargo, es igualmente siempre universal, porque sólo hay un Cristo y un cuerpo de Cristo. La eucaristía comprende el ministerio sacerdotal de la *repraesentatio Christi,* y, con ello, la red del servicio, la complementariedad de unidad y pluralidad que ya se da a entender en la palabra *communio.* Así, se puede decir sin lugar a dudas, que este concepto conlleva una síntesis eclesiológica que une el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios y a la vida desde y con Dios, una síntesis que asume todas las intenciones fundamentales de la eclesiología del Vaticano II y las refiere unas a otras de manera correcta.

Por todos estos motivos estaba contento y agradecido cuando el sínodo de 1985 puso en el centro de la reflexión el concepto de *communio.* Pero los años siguientes mostraron que ninguna expresión está libre de malentendidos, ni siquiera la mejor y más profunda. En la medida en que *communio* se convirtió en el lema usual, se fue adulterando y perdiendo en trivialidades. Como sucedió con el concepto de pueblo de Dios, se pudo observar también aquí una creciente horizontalización, la omisión del concepto de Dios. La eclesiología de comunión comenzó a reducirse a la temática de la relación entre iglesia local e Iglesia universal, que de nuevo se perdió cada vez más en la cuestión sobre el reparto de competencias entre una y otra. Naturalmente, se amplió también de nuevo el motivo equiparador según el cual en la *communio* sólo puede darse plenamente lo mismo. Con ello, se está remitiendo de nuevo exactamente a la lucha de los discípulos por el rango, que parece no querer cesar en ninguna generación. Marcos es el más

insistente acerca de esto. En el camino hacia Jerusalén, Jesús habló por segunda vez a sus discípulos sobre su futura pasión. Llegados a Cafarnaún les preguntó sobre lo que discutían por el camino. Pero «ellos callaban», porque por el camino habían discutido sobre quién de ellos era el más importante, una forma de discusión sobre el primado (Me 9,33-37). ¿No ocurre hoy lo mismo? Mientras el Señor camina hacia la pasión, mientras la Iglesia sufre y en ella él mismo lo hace, nosotros estamos ocupados con nuestro tema favorito, con la cuestión sobre nuestras prerrogativas. Y si Él volviese a nosotros y nos preguntase acerca de lo que hemos discutido, cómo nos ruborizaríamos y enmudeceríamos.

Esto no quiere decir que en la Iglesia no tenga que plantearse la discusión por el ordenamiento correcto y la distribución de responsabilidades. Y, sin duda alguna, habrá siempre de nuevo perturbaciones del equilibrio que exigen correcciones. Naturalmente, puede existir un centralismo romano desbordante que, como tal, ha de ser señalado y corregido. Pero tales cuestiones no pueden apartar a la Iglesia de su misión específica: la Iglesia no tiene que hablar primariamente de sí misma, sino de Dios, y sólo cuando esto ocurre claramente, existen también correcciones eclesiásticas internas por las que la coordinación del discurso sobre Dios y sobre el servicio común tiene que proporcionar la dirección a seguir.

Finalmente, no vuelve en vano a la tradición de los evangelios la palabra de Jesús, según la cual los últimos serán los primeros y los primeros de nuevo últimos en distintos contextos, como un espejo, que devuelve todo continuamente.

En vista del estrechamiento que sufrió visiblemente el concepto *communio* en los años posteriores a 1985, la Congregación para la Doctrina de la Fe creyó oportuno elaborar una *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia como communio*[70]*,* que fue publicada el 28 de junio de 1992. Ya que hoy día, por parte de teólogos que se dan importancia, verdaderamente parece que se ha convertido en una obligación valorar negativamente los documentos de la Congregación para la Fe, se

abatió sobre este texto una lluvia tal de críticas que apenas pudo dejar en él algo bueno. Sobre todo fue criticada la frase que dice que la Iglesia toda es en su misterio esencial una realidad que precede ontológica y temporalmente a las iglesias particulares. Esto fue fundamentado brevemente en el texto con la advertencia de que la Iglesia una y única, según los Padres, precede a la creación y dio a luz las iglesias particulares. Los Padres continúan con ello la teología rabínica que había concebido la Torá e Israel como preexistentes: la creación era entonces concebida de tal forma que en ella había un espacio para la voluntad de Dios; esta voluntad necesita, sin embargo, un pueblo, que viva para la voluntad de Dios y le convierta en la luz del mundo. Ya que los Padres estaban convencidos de la identidad definitiva entre la Iglesia e Israel no podían ver en la Iglesia algo accidental surgido en hora tardía, sino que reconocían en esta reunión de pueblos bajo la voluntad de Dios la teología interior de la creación. Desde la cristología se amplía y se profundiza la imagen: la historia es interpretada —de nuevo en conexión con el Antiguo Testamento— como historia de amor entre Dios y el hombre. Dios encuentra y prepara la prometida del Hijo, la única prometida que es la Iglesia una. A partir de las palabras del Génesis, según las cuales hombre y mujer serán los dos «una sola carne» (Gn 2,24), la imagen de la novia se fundió con la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo, que, por su parte, tiene en la piedad eucarística su punto de referencia sacramental. El cuerpo uno de Cristo es preparado; Cristo y la Iglesia serán «los dos una sola carne», un cuerpo, y, así, Dios será «todo en todas las cosas». Esta precedencia ontológica de la Iglesia universal, de la Iglesia una y del cuerpo uno, de la novia una de la cual dimanan las realizaciones empíricas concretas en las iglesias particulares, me parece tan notoria que me cuesta comprender las protestas en contra de ella[71]. Sólo me parecen posibles de algún modo si de hecho no se quiere o no se puede ver más a la Iglesia —quizá por la desesperación provocada por su insuficiencia terrena— como la gran idea de Dios; ella aparece ahora como fanatismo teológico, y sólo resta la figura empírica de las iglesias en sus alianzas y en sus enfrentamientos. Pero esto significa que se suprime del todo la Iglesia como tema teológico. Si sólo puede verse la Iglesia todavía

como una organización humana, entonces sólo queda de hecho la desesperación. Pero, entonces, no sólo se ha abandonado la eclesiología de los Padres, sino también la del Nuevo Testamento y la idea de Israel del Antiguo Testamento. Por lo demás, en el Nuevo Testamento no necesita esperarse a las deutero-paulinas y al Apocalipsis para encontrar la prioridad ontológica de la Iglesia universal respecto de las iglesias particulares afirmada por la Congregación para la Fe. En el corazón de las grandes cartas paulinas, en la carta a los Gálatas, nos habla el apóstol de la Jerusalén celestial, y, concretamente, no desde una dimensión escatológica, sino precedente: «La Jerusalén de arriba... es nuestra madre» (Gál 4,26). H. Schlier observa que para Pablo, así como para la tradición judía análoga, la Jerusalén de arriba es el nuevo eón Para el apóstol, sin embargo, este nuevo eón está ya presente «en la Iglesia cristiana. Esta es para él la Jerusalén celestial con sus hijos».

Si la prioridad ontológica de la Iglesia una es absolutamente innegable, en cambio, la cuestión respecto a la precedencia temporal es sin duda alguna algo más compleja. La carta de la Congregación para la Fe remite aquí a la imagen lucana del nacimiento pentecostal de la Iglesia del Espíritu Santo. No hay que debatir aquí la cuestión sobre la historicidad de este relato. Se trata de la afirmación teológica a la que Lucas llega. La Congregación para la Fe quiere con ello llamar la atención sobre el hecho de que la Iglesia comienza con la comunidad reunida en torno a María en el año 120, especialmente con la comunidad renovada de los Doce, que no son miembros de una iglesia local, sino apóstoles que llevarán el Evangelio hasta los confines de la tierra. Para clarificar más esto se puede añadir que ellos, con su número doce, son al mismo tiempo el antiguo y el nuevo Israel, el Israel uno, que, ahora —como estaba comprendido fundamentalmente desde el principio en el concepto de pueblo de Dios— se extienden hacia todas la naciones y establece en todos los pueblos el pueblo uno de Dios. Esta indicación es reforzada por otros dos aspectos: en esta hora de su nacimiento la Iglesia habla ya en todos los idiomas. Los Padres de la Iglesia han significado con razón este relato del prodigio de las

lenguas como una anticipación de la catolicidad —la Iglesia está desde el primer momento en *kat'holon:* extendida a todo el universo —. A esto corresponde el que Lucas describa a la multitud de los oyentes como peregrinos de toda la tierra con motivo de una mesa para una docena de pueblos, cuyo sentido es dar a entender la universalidad de la audiencia; Lucas ha enriquecido esta mesa helenística de los pueblos con un nombre que hace el número trece: los romanos, con lo que sin duda quería subrayar otra vez la idea del orbe[72]. No se interpreta correctamente del todo la opinión del texto de la Congregación para la Fe cuando Walter Kasper comenta que la comunidad primitiva jerosolimitana había sido de hecho, Iglesia universal y particular al mismo tiempo y, así, continúa: «Ciertamente esto representa una construcción lucana; pues desde un punto de vista histórico probablemente hubo desde el principio más comunidades: junto a la comunidad de Jerusalén también comunidades en Galilea»[73]. No se trata aquí de la pregunta que nosotros definitivamente no podemos contestar: cuándo y dónde surgieron primeramente comunidades cristianas, sino del comienzo interno de la Iglesia en el tiempo que Lucas quiere describir y que, más allá de todo lo material, él atribuye al Espíritu Santo. Pero, ante todo, no se hace justicia al relato lucano cuando se dice que la «primitiva comunidad jerosolimitana» había sido al mismo tiempo Iglesia universal y local. Lo primero en el relato de san Lucas no es una comunidad primitiva jerosolimitana, sino que en los Doce el antiguo Israel, que es uno, se renueva, y que este Israel uno de Dios se muestra ahora sólo a través del prodigio de las lenguas, antes que la imagen de una iglesia local en Jerusalén, como una unidad que comprende todo espacio y tiempo. En los peregrinos que están presentes, provenientes de todos los pueblos, se alude directamente también a todos los pueblos del mundo. Quizá no haya que sobrevalorar la cuestión sobre la precedencia temporal de la Iglesia universal que Lucas describe claramente en su relato. Lo importante es que, desde el principio, la Iglesia de los Doce ha nacido del Espíritu para todos los pueblos, y de ahí que, también desde el primer momento, está orientada a expresarse en todas las culturas y, precisamente así, a ser el pueblo uno de Dios: no es una comunidad local la que se extiende poco a poco, sino que la

levadura está ordenada hacia la totalidad y, por ello, lleva en sí la universalidad desde el primer momento.

La oposición frente a la afirmación de la precedencia de la Iglesia universal respecto de las iglesias particulares es teológicamente difícil de entender o, incluso, incomprensible.

Sólo es comprensible desde una sospecha que de forma concisa se ha formulado así: «Llega a ser completamente problemática la fórmula cuando la Iglesia una universal es identificada bajo cuerda con la iglesia romana, *de facto* con el Papa y la curia. Si esto sucede, entonces no se entenderá el escrito de la Congregación para la Fe como ayuda para aclarar la eclesiología de comunión, sino como su despedida y como un intento de restauración del centralismo romano»[74]. En este texto se presenta la identificación de la Iglesia universal con el Papa todavía como mera hipótesis, como peligro, pero, después, parece imputar a la carta de la Congregación para la Fe que da la impresión de restauración teológica y, con ello, la caída del concilio Vaticano II. Sorprende este salto interpretativo, pero responde sin duda alguna a una sospecha todavía mayor; formula una queja totalmente perceptible, y también expresa una incapacidad creciente de figurarse algo concreto tras la imagen de la Iglesia universal, tras la Iglesia una, santa, católica. Como único elemento representativo quedan el Papa y la curia, y si se les otorga un rango teológico elevado se vuelven amenazantes[75].

De esta forma, tras un *excursus* sólo aparente, aquí de lo que se trata de forma totalmente concreta es de la interpretación del concilio. La pregunta que se nos hace ahora reza así: ¿qué concepto de Iglesia universal tiene propiamente el concilio? Que la carta de la Congregación para la Fe no identifique «bajo cuerda a la Iglesia universal con la iglesia romana, *de facto* con el Papa y la curia» no tendría que llegar a decirse expresamente. Esa tentación surge cuando ya previamente se habían identificado la iglesia local de Jerusalén y la Iglesia universal, es decir, cuando el concepto de Iglesia se había reducido prácticamente a las comunidades visibles

y se perdía de vista su profundidad teológica. Es bueno volver con esta pregunta sobre el texto mismo del Concilio. Ya la primera frase de la Constitución sobre la Iglesia aclara que el Concilio no considera la Iglesia como una realidad cerrada en sí misma, sino que la contempla desde Cristo: «Cristo es la luz de los pueblos. Por eso este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con la luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia...»[76]. En el trasfondo identificamos la imagen de la teología de los Padres, que ve en la Iglesia a la luna, que no tiene luz propia por sí misma, sino que transmite la luz del sol que es Cristo[77]. La eclesiología aparece dependiente de la cristología, perteneciente a ella. Pero ya que nadie puede hablar verdaderamente de Cristo, del Hijo, sin hablar al mismo tiempo del Padre, y ya que nadie puede hablar auténticamente del Padre y del Hijo sin prestar atención al Espíritu Santo, se ensancha la perspectiva cristológica de la Iglesia en una eclesiología trinitaria[78]. El discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios, y sólo así es verdadero. En esta obertura trinitaria, que ofrece la clave para la lectura correcta de todo el texto, aprendemos a conocer qué es la Iglesia una y santa desde y en todas las realizaciones históricas concretas, qué significa la «Iglesia universal». Esto se aclara aún más cuando, acto seguido, la dinámica interna de la Iglesia se muestra desde el Reino de Dios. Precisamente porque hay que entender la Iglesia teológicamente, se supera siempre a sí misma; ella es concentración para el Reino de Dios, la partida hacia él. A continuación se explican brevemente las representaciones particulares de la Iglesia, todas las que piensan en la Iglesia una, ya se trate de la prometida, de la casa de Dios, de su familia, del templo, de la ciudad santa, de nuestra madre, de la Jerusalén de arriba o del rebaño de Dios, etc.

Finalmente esto se concreta más. Encontramos una respuesta concreta a la pregunta: ¿Qué es la Iglesia universal que precede ontológica y temporalmente a las iglesias locales? ¿En qué consiste? ¿Dónde la podemos ver actuar? La Constitución responde a esto hablándonos de los sacramentos.

Primeramente está el *bautismo:* es un acontecimiento trinitario, es decir, totalmente teológico, mucho más que una socialización eclesiológica local, como desgraciadamente hoy se ha malinterpretado con frecuencia. El bautismo no proviene de la comunidad particular, sino que en él se nos abren las puertas a la Iglesia una, es la presencia de la Iglesia una, y sólo puede venir de ella —desde la Jerusalén de arriba, desde la nueva madre—. El conocido teólogo ecuménico Vinzenz Pfnür ha dicho brevemente sobre esto: el bautismo implica abrirse «hacia el Cuerpo *uno* de Cristo ofrecido por nosotros en la cruz (cf. Ef 2,16), en *el* que nosotros (y los demás) fuimos bautizados por el mismo Espíritu (1 Cor 12,13), que esencialmente es más que el acostumbrado anuncio del bautismo de algunos lugares: hemos... tomado de nuestras comunidades —y hemos sido hechos *sus* miembros—, lo que no es intercambiable por el ser miembros de una iglesia local, y hemos participado del *mismo* pan (cf. 1 Cor 10,17), que no es el pan específico de una iglesia local, hemos sido introducidos en el ministerio episcopal *uno,* en el que se participa con Cipriano sólo en comunión con los obispos». En el bautismo, la *Iglesia universal* precede siempre a la iglesia local y la establece. De ahí que la carta de la Congregación para la Fe pueda decir sobre la *communio* que *no hay nadie extraño en la Iglesia: en todas partes cada uno se encuentra en casa y no es simplemente un invitado. Siempre se trata de la Iglesia una, la una y misma. Quien es bautizado en Berlín, se encuentra tan en su casa en la iglesia de Roma o de Nueva York o de Kinshasa o de Bengala como en la iglesia donde fue bautizado. No necesita volver a darse de alta, se trata de la Iglesia una.* El bautismo proviene de ella y da a luz en ella.

Quien habla del bautismo trata igualmente también de la *palabra de Dios*, que es una para toda la Iglesia y que la precede en todos los lugares, la convoca y la edifica. Esta palabra está sobre la Iglesia, y se le ha encomendado a ella como sujeto vivo. La palabra de Dios necesita, para estar presente en la historia de forma eficaz, ese sujeto, pero ese sujeto, por su parte, no puede existir sin la fuerza vivificante de la palabra que la convierte en sujeto en primer lugar. Cuando hablamos de la palabra de Dios pensamos también en el

Credo, que se encuentra en el centro de la celebración bautismal; es la manera en la que la Iglesia acoge la palabra y se dedica al mismo tiempo, en cierto sentido, a la palabra y a la respuesta. También aquí está la Iglesia universal, la Iglesia una y totalmente concreta y tangible.

El texto conciliar parte del bautismo y procede a continuación hacia la *eucaristía*, en la que Cristo ofrece su cuerpo y nos hace su cuerpo. Este cuerpo es uno, y, de esta forma, la eucaristía vuelve a ser de nuevo para cada iglesia local el lugar de la inserción en el Cristo uno, *el hacerse uno de todos los comulgantes en la communio universal, que une cielo y tierra, vivos y muertos, pasado, presente y futuro, y da paso a la eternidad.* La eucaristía no surge de la iglesia local y no concluye en ella. Ella siempre significa que Cristo llega a nosotros desde fuera a través de nuestras puertas cerradas; ella viene siempre sobre nosotros desde fuera, desde el cuerpo uno y total de Cristo, y nos conduce hacia él.

Este *extra nos* del sacramento se pone de manifiesto de nuevo en el *ministerio del obispo y del sacerdote*: que para la eucaristía se precisa del sacramento del servicio sacerdotal se basa, precisamente, en que la comunidad no puede darse a sí misma la eucaristía; tiene que recibirla del Señor a través de la mediación de la Iglesia una. La sucesión apostólica, que constituye el ministerio sacerdotal, comprende al mismo tiempo tanto el aspecto sincrónico como el diacrónico del concepto de Iglesia: la pertenencia a toda la historia de la fe desde los apóstoles y el estar en comunión con todos los que son reunidos por el Señor en su cuerpo. La Constitución de la Iglesia, como es sabido, trata el ministerio episcopal en el tercer capítulo, y aclara su significado a partir del concepto fundamental de *collegium.* Este concepto, que en la Tradición aparece sólo marginalmente, sirve para expresar la unidad interna del ministerio episcopal. No se es obispo como particular, sino a través de la pertenencia a un cuerpo, a un colegio que, por su parte, significa la continuidad histórica del *collegium apostolorum.* De ahí que el obispo provenga de la Iglesia una y esté orientado hacia ella. Justamente aquí puede verse que teológicamente no hay

contradicción entre la iglesia particular y la Iglesia universal. El obispo representa en la iglesia local a la Iglesia una, y él construye la Iglesia una edificando la iglesia local y suscitan do sus dones particulares en provecho de todo el cuerpo. El ministerio del sucesor de Pedro es un caso particular del ministerio episcopal, y está referido de forma especial a la responsabilidad hacia la unidad de toda la Iglesia. Pero este ministerio de Pedro y su responsabilidad no podría existir en absoluto si no le precediese la Iglesia universal. Entonces caería en el vacío y representaría una pretensión absurda. Indudablemente que la correspondencia entre episcopado y primado ha de buscarse siempre de forma renovada a través del trabajo duro y del sufrimiento. Pero sólo se aplica correctamente este luchar cuando se contempla el primado desde la misión particular de la Iglesia y siempre ordenado y subordinado a ella: a la misión de llevar a Dios a los hombres, a los hombres hacia Dios. El para qué de la Iglesia es el Evangelio, y por eso en ella todo tiene que girar en torno a él.

En este lugar quisiera terminar con el análisis del término *communio*, y, al menos brevemente, mostrar aún mi parecer respecto al que es quizá el punto más controvertido de la *Lumen gentium:* sobre el significado de la frase ya mencionada de la *Lumen gentium* 8, acerca de que la única Iglesia de Cristo, que en el Credo confesamos como la una, santa, católica y apostólica, «subsiste» en la Iglesia católica que es dirigida por Pedro y por los obispos en comunión con él. En el año 1985, la Congregación para la Fe se vio en la necesidad de tomar una postura sobre este texto tan discutido, con motivo de un libro de Leonardo Boff, en el que el autor exponía la tesis de que así como la Iglesia una de Cristo subsiste en la católico-romana, del mismo modo lo hace también en otras Iglesias cristianas[79]. Sobra decir que la declaración de la Congregación para la Fe fue cubierta de críticas mordaces y, consecuentemente, dejada a un lado. En el intento de reflexionar acerca de dónde nos encontramos hoy respecto a la recepción de la eclesiología conciliar, la cuestión sobre la interpretación del *«subsistit»* resulta ineludible y, por ello, la única declaración oficial del magisterio después del Concilio sobre esta palabra, justamente la mencionada *Notificatio*,

no puede ser pasada por alto. En el intervalo de 15 años se muestra más claramente que entonces que no se trata aquí tanto de un único teólogo, sino de una visión de la Iglesia que circula con distintas variaciones que todavía hoy es absolutamente actual. La declaración de 1985 expuso detalladamente el contexto de la tesis de Boff, precisamente reproducida brevemente. No necesitamos volver aquí sobre estos detalles, porque tratamos de algo más fundamental. La tesis, cuyo representante de entonces fue Boff, se podría caracterizar de relativismo eclesiológico. Se basa en la opinión de que el mismo «Jesús histórico» no pensó en una Iglesia, y mucho menos la fundó. La figura real de la Iglesia sólo surgió tras la resurrección en el proceso de la escatologización a partir de las férreas necesidades sociológicas de la institucionalización, y, al principio, no hubo tampoco de ningún modo una Iglesia universal «católica», sino sólo distintas iglesias locales con diferentes teologías, ministerios, etc. Por tanto, ninguna Iglesia institucional puede afirmar que sea la Iglesia de Jesucristo querida por el mismo Dios; todas las formaciones institucionales se han originado, pues, por necesidades sociológicas, y, por ello, como tales, todas las formaciones humanas, bajo nuevas circunstancias, pueden también, o incluso deben, cambiar radicalmente. En su calidad teológica se diferencian entre sí mayormente de forma secundaria, y, por ello, se puede decir que en todas ellas, o en cualquier caso en muchas, subsiste la «Iglesia una de Cristo», con lo que la pregunta es con qué razón se puede hablar en general bajo esta perspectiva de una Iglesia de Cristo.

Frente a esto, la tradición católica ha optado por otro punto de partida: confía en los autores de los evangelios, cree en ellos. Entonces es claro que Jesús, que anunció el Reino de Dios, reunió en torno a sí discípulos para llevarlo a cabo; que no sólo les transmitió su palabra como interpretación del Antiguo Testamento, sino que, en el sacramento de la comunión, les dio un nuevo medio unificador, a través del cual todos los que le confiesan serán uno con él de una forma totalmente nueva; de tal forma que Pablo pudo designar esta comunión como ser-un-cuerpo con Cristo, como unidad corporal pneumática. Entonces también es claro que la

promesa del Espíritu Santo no alude a un anuncio impreciso, sino a la realidad de Pentecostés, al hecho, pues, de que la Iglesia no ha sido ideada y hecha por hombres, sino que ha sido creada por el Espíritu y es y continúa siendo criatura del Espíritu Santo.

Pero, entonces, en la Iglesia, institución y Espíritu se encuentran confrontados entre sí, como las corrientes mencionadas que nos quieren hacer creer. Entonces, la institución no es simplemente un andamiaje cualquiera desmontable y reorganizable que, como tal, no tendría absolutamente nada que ver con la cuestión de la fe. Entonces, esa forma de corporalidad pertenece a la Iglesia misma. La Iglesia de Cristo no se puede ocultar de forma inalcanzable tras las múltiples formaciones humanas, sino que existe realmente como Iglesia misma que se manifiesta en el Credo, en los sacramentos y en la sucesión apostólica.

El Vaticano II quiso expresar con la fórmula del *subsistit*— fiel a la tradición católica— justamente lo contrario del «relativismo eclesiológico»: existe la Iglesia de Jesucristo. Él mismo la quiso, y el Espíritu Santo la creó contra todo fracaso humano a partir de Pentecostés y la conserva en su identidad esencial. La institución no es una formalidad inevitable pero teológicamente irrelevante o en absoluto perjudicial, sino que pertenece en su núcleo esencial a la concreción de la encarnación. El Señor mantiene su palabra: «El poder del abismo no la hará perecer».

En este lugar es necesario indagar de forma algo más precisa sobre el término *subsistit.* El Concilio diferencia con esta expresión la fórmula de Pío XII, que en su encíclica *Mystici Corporis Christi* había dicho: la Iglesia católica «es» *(est)* el cuerpo uno místico de Cristo. En la diferencia entre *subsistit* y *est* descansa todo el problema ecuménico. La palabra *subsistit* proviene de la filosofía antigua reelaborada por la Escolástica. Corresponde al término griego *hypostasis*, que en la cristología desempeña un papel central a la hora de describir la unidad de naturaleza humana y divina en la persona de Cristo. *Subsistere* es un caso especial de *esse.* Es el ser en la forma de un sujeto independiente. Exactamente de eso se

trata aquí. El Concilio nos quiere decir que la Iglesia de Jesucristo se puede encontrar en la Iglesia católica como *sujeto concreto* en este mundo. Esto sólo ocurre una vez, y la representación de que hay que multiplicar el *subsistit* equivoca precisamente lo pensado. Con el término *subsistit* el Concilio quería expresar lo específico e irrepetible de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica[80].

La diferencia entre *subsistit* y *est* comprende, sin embargo el drama de la división de la Iglesia: aunque la Iglesia es sólo una y existe realmente, hay ser a partir del ser de la Iglesia realidad eclesial también fuera de la Iglesia una. Al ser el pecado una contradicción, lógicamente esta diferencia entre *subsistit* y *est* no se puede solucionar finalmente de forma plena. En la paradoja de la diferencia entre unicidad y concreción de la Iglesia, por una parte, y realidad eclesial consistente fuera del sujeto uno, por otra parte, se refleja lo contradictorio del pecado humano, lo contradictorio de la división. Tal división es algo absolutamente distinto de la dialéctica relativista arriba expuesta en la que la separación de los cristianos pierde su dolor y, propiamente, deja de ser división para convertirse en una representación de las diversas variaciones de un tema en el que todas las variaciones de algún modo tienen y no tienen razón. No hay, entonces, propiamente una necesidad interna para la búsqueda de la unidad, porque, de todos modos, la Iglesia una está en todas partes y en ninguna. El cristianismo sólo puede existir en suma en variaciones dialécticamente opuestas unas a otras. Y el ecumenismo consiste en que todos se reconozcan mutuamente de algún modo, porque todos son sólo fragmentos de lo cristiano. El ecumenismo es el conformarse con una dialéctica relativista, porque el Jesús histórico pertenece al pasado y, de todos modos, la verdad permanece oculta.

La perspectiva del Concilio es totalmente otra: que en la Iglesia católica está presente el *subsistit* del sujeto uno que es la Iglesia, que no es en absoluto logro de los católicos, sino únicamente la obra de Dios que Él mantiene firme frente a los despropósitos permanentes de los responsables humanos. No pueden

vanagloriarse de ello, sino sólo avergonzarse de su propio pecado y, al mismo tiempo, admirarse plenamente agradecidos por la fidelidad de Dios. Sin embargo puede verse la obra de su propio pecado: todo el mundo puede observar el espectáculo de las comunidades cristianas separadas y enfrentadas, cómo se arrojan unas a otras sus pretensiones de verdad, y, así, echan a perder en apariencia la oración de Cristo en la tarde de su pasión. Mientras la división sea posible como realidad histórica para todo el mundo, la permanencia estable de la Iglesia una en la figura concreta de la Iglesia católica como tal sólo podrá percibirse en la fe.

Porque el Concilio Vaticano II ha comprendido esta paradoja, el ecumenismo es explicado como obligación de buscar la unidad real, y la Iglesia del futuro se ha puesto en camino.

Concluyo. Quien quiera entender el hilo conductor de la eclesiología conciliar no puede omitir los capítulos 4-7 de la Constitución, en los cuales se trata de los laicos, de la vocación general a la *santidad,* de los religiosos y de la determinación escatológica de la Iglesia. En estos capítulos aparece nuevamente el porqué interno de la Iglesia, lo más fundamental de su existencia: se trata de la santidad, es decir, de la conformidad con Dios; por eso, porque en el mundo habrá espacio para Dios éste podrá vivir en él y, así, el mundo será su «reino». La santidad es más que una cualidad moral. Es el «ser con» de Dios con los hombres, de los hombres con Dios, el «acampar» de Dios en nosotros y en nosotros (Jn 1,14). Se trata del nuevo nacimiento, que no procede de la carne y de la sangre, sino de Dios (Jn 1,13). El destino hacia la santidad es idéntico al destino escatológico de la Iglesia, *y,* de hecho, sólo es fundamental para la Iglesia a partir del mensaje de Jesús. La Iglesia existe para que Dios habite en el mundo y para que llegue la «santidad»: por ello, la rivalidad en la Iglesia no debería consistir en tener más o menos prerrogativas, en el sentarse en los primeros puestos. Todo esto se resume una vez más en el último capítulo de la Constitución sobre la Iglesia, que trata de la madre del Señor.

A primera vista, la inclusión que ha llevado a cabo el Concilio de la *mariología* en la eclesiología podría parecer más bien ocasional. Históricamente es cierto que, de hecho, una mínima mayoría de Padres se decidió por esa inclusión. Pero, desde el interior, esta decisión se corresponde totalmente con el hilo conductor de toda la Constitución: sólo cuando se ha entendido esta conexión se ha entendido verdaderamente la imagen de la Iglesia que el Concilio quería esbozar. Para esta decisión fueron de gran utilidad las investigaciones de H. Rahner, A. Müller, R. Laurentin y Karl Delahaye, a través de las cuales fueron renovadas y profundizadas en la misma medida la mariología y la eclesiología[81]. Ha sido Hugo Rahner ante todo quien ha mostrado a partir de las fuentes que toda la mariología ha sido diseñada y preformada por los Padres primeramente como eclesiología: la Iglesia es virgen y madre, es concebida sin mancha y lleva el peso de la historia, padece y, ya ahora, es acogida en el cielo. Poco a poco se muestra en el curso del desarrollo que la Iglesia está anticipada en María, está en la persona de María, y que, inversamente, María no se encuentra clausurada en sí misma como individuo aislado, sino que lleva en sí el misterio total de la Iglesia. La persona no está cerrada de forma individualista y la comunidad no es entendida de forma colectivista impersonal; ambas se corresponden inseparablemente. Esto se dice ya de la mujer apocalíptica, como aparece en el capítulo 12 del Apocalipsis: no se pretende reducir esta figura a María de forma individual, porque en ella pueden contemplarse conjuntamente todo el pueblo de Dios sufriente y fecundo en ese sufrimiento, el antiguo y el nuevo Israel; pero tampoco pretende excluir limpiamente de esta imagen a María, la madre del Salvador. Así, en el enlace entre persona y comunidad, tal y como encontramos en este texto, está anticipada la reciprocidad entre María y la Iglesia, que se ha desarrollado poco a poco en la teología de los Padres y que, finalmente, ha sido hecha suya de nuevo por el Concilio. Que más tarde ambas se desmoronaron, que María se presenta como un individuo colmado de privilegios que, por ello, se ha vuelto infinitamente lejano para nosotros, y que la Iglesia es considerada, a su vez, de forma impersonal y puramente institucional, ha dañado en igual medida tanto la mariología como la

eclesiología. En ello repercuten las divisiones que el pensamiento occidental ha llevado a cabo a ojos vista y que tienen sus buenos motivos. Pero si queremos entender correctamente a la Iglesia y a María hemos de retrotraernos hacia esas divisiones para comprender la naturaleza supraindividual de la persona y la naturaleza suprainstitucional de la Iglesia, donde se remiten hacia sus orígenes persona y comunidad a partir de la fuerza del Señor, del nuevo Adán. La perspectiva mañana de la Iglesia y la perspectiva eclesial, histórico - salvífica de María nos conducen finalmente de nuevo a Cristo y al Dios trinitario, porque sólo aquí se hace visible lo que significa santidad, lo que supone que Dios habite en el hombre y en el mundo, lo que hemos de entender por la tensa espera «escatológica» de la Iglesia. Sólo así ronda el capítulo de María la eclesiología conciliar y nos lleva de nuevo hacia su punto de partida cristológico y trinitario.

Para dar algo de sabor de la teología de los Padres quiero proponer, para concluir, un texto de san Ambrosio escogido por Hugo Rahner:

«¡Así que estad seguros de esto en el fondo de vuestro corazón!... Lo que significa el permanecer nos lo ha enseñado el Apóstol, Moisés lo ha escrito: “El lugar donde estás es tierra sagrada”. Nadie está que no permanezca en la fe... Y también se ha escrito: “Tú, sin embargo, permanece en mi” Tú permaneces en mí cuando estás en la Iglesia. La Iglesia es la tierra sagrada en la que debemos estar... Permanece allí donde te mostraré, allí estaré yo contigo. Donde está la Iglesia, allí está el lugar firme de origen de tu corazón. En la Iglesia descansan los fundamentos de tu alma. Pues en la Iglesia me he mostrado a ti como una vez en la zarza ardiente. La zarza ardiente eres tú, yo soy el fuego. Fuego en la zarza ardiente soy yo en tu carne. Fuego soy yo para iluminarte; para prender el sequedal de tus pecados, para darte el favor de mi gracia»[82].

# VII. Ministerio y vida del sacerdote

## 1. Consideración previa sobre el estado de la cuestión

Cuando los Padres del Concilio Vaticano II elaboraron el Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros se trataba, ante todo, de dirigir una palabra de aliento a los sacerdotes tras los grandes debates sobre el ministerio episcopal, así como tras las significativas declaraciones sobre el lugar de los laicos en la Iglesia y sobre la vida consagrada. Era evidente que para ello no podía contentarse con algún tipo de consuelo piadoso. Después de que los obispos hubieron despejado el significado de su ministerio y de su fundamento teológico, la palabra para los sacerdotes también había de tener calado teológico. Sólo de esta manera podría ser reconocimiento convincente de su labor y aliento para su trabajo.

Tal palabra hacia los sacerdotes sólo era necesaria, sin embargo, con motivo de la relación entre los «estados» en la Iglesia. Cuando los Padres subrayaron el significado autónomo del ministerio episcopal frente al ministerio del sucesor de Pedro, tenían que estar seguros de un acuerdo amplio en la opinión pública de la Iglesia, y especialmente también en el ecumenismo cristiano. En cambio, el concepto católico del sacerdocio había perdido también su valor natural en el interior de la conciencia eclesial; ciertamente, la crisis de este concepto, que tras el Concilio pudo percibirse rápidamente y derivó en la crisis de la existencia y las vocaciones sacerdotes, aún no se había expresado plenamente, pero ya estaba en camino. Por un lado, resultó de un sentimiento vital transformado en el que lo sagrado cada vez se entendía menos, y lo funcional se elevaba a la única categoría determinante.

Pero, por otra parte, también tenía absolutas raíces teológicas, que, a partir de la cambiante situación social, habían desarrollado ahora una fuerza vital imprevista. La misma interpretación del Nuevo Testamento parecía confirmar de forma totalmente enérgica una consideración no-sagrada de todos los ministerios eclesiásticos. No se veía continuidad entre los ministerios sagrados del Antiguo Testamento y los nuevos ministerios de la Iglesia naciente; aún menos podía reconocerse una conexión con las representaciones paganas del sacerdocio. La novedad de lo cristiano parecía manifestarse precisamente en la desacralización de los ministros.

Los servidores de las comunidades cristianas no se llamaban sacerdotes (*hiereis*), sino presbíteros (más antiguo). Es evidente que en esta forma de consideración por parte del Nuevo Testamento estaba actuante, fundamentalmente, el origen protestante de la exégesis moderna, pero esto no cambiaba la evidencia que, contrariamente, parecía corresponder a tal interpretación: la cuestión era palpitante, aunque Lutero no hubiese tenido razón frente a Trento.

Así, se enfrentaban y se enfrentan dos concepciones del ministerio sacerdotal: por una parte, una perspectiva socio-funcional que circunscribe la esencia del sacerdocio al concepto «servicio» —concretamente servicio a la comunidad en la realización de una función en el ámbito social de la Iglesia—. Por otra parte se encuentra una consideración ontológico-sacramental que, por supuesto, no niega el carácter de servicio del sacerdocio, pero lo ve cimentado en el ser del servicio, y este ser se sabe de nuevo determinado por un don que ha sido regalado por el Señor a través de la mediación de la Iglesia, y que se llama sacramento. Junto a la perspectiva funcional se une también un desplazamiento terminológico. Se evita claramente el término determinado sacralmente «sacerdote/sacerdocio», y se sustituye por el término funcional neutral «ministerio», que, hasta entonces, no había desempeñado apenas un papel en la teología católica.

Esta diferencia en la comprensión de la esencia del ministerio sacerdotal se corresponde también, hasta un cierto grado con una distinta acentuación en la definición de las tareas de los sacerdotes: a la centralidad de la eucaristía que se había hecho clásica en el catolicismo para el sacerdocio *(sacerdos - sacrificium)* se opone el primado de la palabra, que hasta ahora había pasado como lo típico protestante. Ciertamente, una concepción del sacerdocio pensada desde el primado de la palabra de ninguna manera ha de ser necesariamente antisacramental: el mismo decreto sacerdotal del Vaticano II muestra lo contrario. *En este punto surge la pregunta sobre hasta qué punto tienen que ser de algún modo excluyentes las alternativas presentadas y hasta qué punto pueden fructificar*

*una frente a la otra y, con ello, resolverse desde dentro.* Se trata de la pregunta provocada por el Vaticano II acerca de en qué medida puede prolongarse la imagen del sacerdote que se hizo clásica tras Trento, y cómo puede desarrollarse a partir de los interrogantes de la Reforma, de la exégesis crítica y del sentimiento vital de la Modernidad sin pérdida de lo esencial; hasta qué punto también, a la inversa, la idea protestante de «ministerio» permite abrirse a la tradición viva de la Iglesia católica de oriente y de occidente. Pues en la cuestión del sacerdocio no hay, según Trento, ningún tipo de diferencia esencial entre catolicismo e Iglesia ortodoxa.

## 2. Sobre la naturaleza del ministerio sacerdotal

El Vaticano II no ha entrado en estas cuestiones que, precisamente entonces, se abrían. Tras los grandes debates sobre la colegialidad episcopal, sobre el ecumenismo, la libertad de religión y las cuestiones del mundo moderno ya no se disponía para ello ni de tiempo ni de fuerza. Así, los sínodos de 1971 y de 1990 retomaron el tema del sacerdocio y continuaron las afirmaciones conciliares; la Carta del Jueves santo del Papa y el Directorio de la Congregación del Clero concretizaron todo ello para el día a día de la vida sacerdotal. Pero, aun cuando el Decreto conciliar no se refiere expresamente a las controversias de la actualidad, sí que facilitó la orientación fundamental sobre la que poder levantar todo el resto.

¿Qué respuestas encontramos, por tanto, justamente para los problemas reseñados? Para decirlo de otra manera: no se puede comprometer al Concilio por una determinada alternativa. En la definición introductoria del sacerdocio se dice que los sacerdotes, a través de la ordenación, son promovidos para servir a Cristo Maestro, Sacerdote y Rey, y a participar de su ministerio, por el que la Iglesia es edificada aquí en la tierra como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo (1). En el segundo punto se habla de la potestad para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados. Esta misión especial del sacerdote, sin embargo, es insertada expresamente en una perspectiva histérico-dinámica de la Iglesia: en ella todos tienen «parte en la misión» de todo el cuerpo,

pero «no todos tienen la misma función» (cf. Rom 12,4). Resumamos lo dicho hasta ahora, y, así, podemos constatar que el primer capítulo del Decreto pone el acento claramente sobre el aspecto ontológico del ser sacerdotal, y con ello subraya también la potestad para ofrecer el sacrificio. Esta aparece descrita una vez más al comienzo de la tercera sección: «Los presbíteros, tomados de entre los hombres y puestos a favor de los hombres en lo que se refiere a Dios para que ofrezcan sacrificios por los pecados, viven con los demás hombres como hermanos». Lo nuevo, frente a Trento, ha de verse en la *fuerte acentuación de la relación de vida eclesial y el camino comunitario de toda la Iglesia* donde es colocada esa visión clásica.

Esto se percibe todavía mejor cuando, al comienzo del segundo capítulo, se dice de la tarea concreta de los presbíteros: «El primer deber de los presbíteros como colaboradores de los obispos» es «anunciar a todos el Evangelio» (4). Aquí aparece ahora expresado con claridad el primado de la palabra, es decir, el servicio de evangelizar. Así resuena la pregunta: ¿Cómo se relacionan entre sí ambas series de afirmaciones: *«consiste en ofrecer el sacrificio eucarístico y administrar los sacramentos»* y *«el primer deber* (primum officium) *es anunciar el Evangelio* (Evangelium evangelizandi)» ?

*2.1. Fundamentación cristológica*

Para hallar una respuesta hemos de preguntar primero: *¿qué significa realmente «evangelizar»?* ¿En qué consiste? ¿Qué es ese Evangelio? Una vez más: para fundamentar el primado del anuncio del Evangelio, el Concilio podía muy bien haberse remitido a los evangelios. Se me ocurre algo a raíz del episodio breve y significativo que se encuentra al comienzo del Evangelio de Marcos, cuando el Señor, que es buscado por todos por su poder milagroso, se retira a un lugar solitario y, allí, reza (Mc l,35ss). Ante la insistencia de «Pedro y sus compañeros», el Señor responde: «Vámonos a otra parte, a las aldeas cercanas, que voy a predicar también allí; para eso he salido» (1,38). Como finalidad específica

de su venida Jesús señala el *anuncio del Reino de Dios.* Por ello, esto tiene que regir como la prioridad determinante de todos sus servidores: se desplazan para proclamar el Reino de Dios, es decir, hacer del Dios vivo, actuante y presente la bondad de nuestra propia vida. Ahora, para una comprensión correcta de esta prioridad se pueden extraer ya de esta Pequeña perícopa dos razonamientos adicionales: ese anuncio va unido mano a mano con el recogimiento en la soledad de la oración personal. Precisamente tal recogimiento parece ser su condición de posibilidad; y, está unido con la «expulsión de los demonios» (1,39), es decir: no se trata sólo de palabras, sino al mismo tiempo de actuación eficaz. No tiene lugar dentro de un hermoso mundo santificado sino en un mundo dominado por demonios, y significa una intervención liberadora en ese mundo.

Pero hemos de dar un paso más y contemplar todo el Evangelio tras la pequeña, pero significativa, perícopa de Marcos para comprender correctamente la prioridad de Jesús. Él anuncia el Reino de Dios; lo hace, sobre todo, con parábolas, y también en la forma de signos, en los que adviene ese Reino sobre los hombres como poder actual. Palabra y signos son inseparables. Donde los signos son vistos como meros milagros, sin su mensaje, Jesús interrumpe su actuación. Pero tampoco permite que su predicación sea considerada como mero asunto intelectual, como materia para debates: su palabra exige decisión, produce realidad. Es, en este sentido, palabra «encarnada»; la correspondencia de palabra y signo muestra la estructura «sacramental»[83].

Todavía hemos de dar otro paso. Jesús no comparte contenidos que son independientes de su persona, como normalmente hace un maestro o un narrador. El es más que un rabí, es distinto. En el desarrollo de su predicación se ve cada vez más claro que, en las parábolas, habla de sí mismo, que el «Reino» y su persona están unidos, que el Reino llega en su persona. La decisión que él exige es una decisión para estar con él, como Pedro hace al decir: tú eres el Mesías (Me 8,29)- Finalmente, destaca claramente como contenido de la predicación del Reino de Dios el propio misterio

pascual de Jesús, su destino de muerte y resurrección; así, de forma particular, en la parábola de los labradores homicidas (Me 12,1-11). Ahora se entrelazan palabra y realidad de una forma nueva: la parábola provoca la ira de los enemigos que, precisamente, hacen todo lo que se narra. Ellos matan al hijo. Esto significa: las parábolas estarían vacías sin la persona viva del Hijo encarnado que «se traslada» (Me 1,38), que «ha sido enviado» por el Padre (12,6). Estarían vacías sin la verificación de la palabra de la cruz y la resurrección. De esta forma, entendemos ahora que la predicación de Jesús hay que considerarla desde un sentido «sacramental» aún más profundo de lo que hasta ahora habíamos podido ver: su palabra lleva en sí la realidad de la Encarnación y el tema de la cruz y la resurrección. Es palabra-acto en este sentido totalmente profundo. Así lo presupone la Iglesia en la correspondencia de predicación y eucaristía, pero también de predicación y testimonio vivo y sufriente.

Desde una perspectiva pascual, como aparece en el evangelio de Juan, hemos de dar todavía otro paso. Jesús es el Mesías, había dicho Pedro. Jesucristo es el Logos, añade ahora Juan. Él mismo es la eterna Palabra del Padre que está junto a Dios y que es Dios (Jn 1,1). En él esa Palabra se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros (Jn 1,14). El anuncio cristiano no consiste en palabras, sino en *la* Palabra. «Por tanto, cuando se habla de servicio a la Palabra de Dios se está pensando al mismo tiempo en la relación intratrinitaria», y al mismo tiempo «que este servicio participa de la función de la Encarnación». Con razón se llama la atención sobre el hecho de que la predicación de Jesús se diferencia fundamentalmente de la enseñanza de los rabinos en que el «yo» de Jesús le sitúa a él mismo en el centro neurálgico de su mensaje[84]. Pero, al mismo tiempo, hay que recordar que Jesús mismo, como algo característico de su discurso, ha señalado que él no habla «en nombre propio» (Jn 5,43; cf. 7,16); su «yo» está totalmente volcado hacia el «Tú» del Padre, no se encuentra en sí mismo, sino que conduce hacia el interior de la dinámica de la relación trinitaria. Para el *predicador cristiano* esto significa que él *no habla de sí, sino que se convierte en voz de Cristo para de esta*

*forma crearle espacio al mismo Logos y, a través de la comunión con el hombre Jesús, conducir hacia la comunión con el Dios vivo.*

Con esto volvemos al Decreto sacerdotal del Vaticano II. Habla de las distintas formas de anuncio y señala como constante en todas estas formas: que el sacerdote no puede enseñar su propia sabiduría, sino que siempre se trata de la Palabra de Dios, que lleva a la verdad y a la salvación (4). El servicio a la palabra exige creciente auto-expropiación del sacerdote, se encuentra bajo el modelo de las palabras de Pablo: «Ya no vivo yo, vive en mí Cristo» (Gál 2,20). Me viene a la memoria una anécdota de los orígenes del Opus Dei. Una joven había tenido la ocasión de participar por primera vez en conferencias del fundador, don J. M. Escrivá. Sobre todo tenía curiosidad por escuchar a tan elogiado orador. Pero cuando participó con él de la misa —así lo contaba después— ya no quería seguir escuchando a un orador humano, sino sólo reconocer la palabra y la voluntad de Dios. El servicio de la palabra exige del sacerdote la participación en la *kénosis* de Cristo, el abrirse y el perecer en Cristo. Que él no habla de sí mismo, sino que porta el mensaje de otro no significa, ciertamente, una falta de participación personal, sino lo contrario: un perderse dentro de Cristo que asume el camino de su misterio pascual y, de esta forma, conduce al verdadero encuentro consigo mismo y la comunión con él, que es la Palabra de Dios en persona. Esta estructura pascual del «no yo» y, así, del plenamente del «yo mismo», muestra cómo, de forma totalmente definitiva, el servicio de la palabra, más allá de todo lo funcional, lleva hacia el Ser y presupone el sacerdocio como sacramento.

2.2. *Respaldo de la tradición (san Agustín)*

Ya que aquí somos remitidos al punto central de nuestra cuestión, quisiera intentar aún describir esto a través de dos grupos de imágenes extraídos de los escritos de san Agustín que están tomados, a su vez, a partir de la contemplación de la palabra bíblica y, al mismo tiempo, han influido esencialmente en la tradición dogmática de la Iglesia católica.

Así, en primer lugar nos encontramos con la denominación del sacerdote como *servus Dei* o como *servus Christi*[85]. En el trasfondo de este discurso del Siervo de Cristo, tomado del lenguaje eclesial de entonces, se encuentra el himno a Cristo de Flp 2,5-11: Cristo, el Hijo de Dios, ha adquirido figura de siervo, se ha hecho siervo por nosotros. Hemos de dejar aquí a un lado la profunda teología de libertad y servicio que san Agustín desarrolla a este respecto. Es significativo para nuestra cuestión que el concepto de *siervo* es un concepto de relación. Siervo es alguien con relación a otro. Cuando el sacerdote es definido como siervo de Jesucristo, esto significa que su existencia está esencialmente determinada de forma relacional: el estar orientados hacia el Señor configura la naturaleza de su ministerio de tal forma que se extiende hasta dentro de su mismo ser. El es servidor de Cristo, para, desde él, ser con él y para él servidor de los hombres. La relación con Cristo no se opone a la orientación a la comunidad (a la Iglesia), sino que es su fundamento, y sólo ella le otorga su profundidad absoluta. Estar remitido hacia Cristo significa ser introducido en su propia existencia de siervo, y estar con él al servicio del «cuerpo», de la Iglesia. Precisamente porque el sacerdote pertenece a Cristo, pertenece radicalmente a los hombres. Sólo de esta forma puede dedicarse a él de forma tan profunda e incondicional. Esto significa, nuevamente, que la comprensión ontológica del ministerio sacerdotal, que se extiende hacia el interior del ser del que está confuso, no se opone a la seriedad de lo funcional, de la dimensión social, sino que logra una radicalidad en el servir que no sería pensable en el ámbito meramente profano.

Con el concepto de «siervo» está relacionada la imagen del *carácter indeleble,* que ha pasado a formar parte de la fe de la Iglesia. «Carácter» significa en el lenguaje de la antigüedad tardía el sello de propiedad que se le estampa a una cosa, un animal, o, incluso, a una persona, y que ya no puede ser borrado. De esta forma, es declarada propiedad de forma irrevocable y «evoca a su Señor». Podríamos decir que «carácter» significa pertenencia que sella a la misma existencia. En esto, la imagen de carácter vuelve a expresar el estar remitidos, el estar referidos, del que precisamente hemos

hablado. Y, concretamente, es una pertenencia de la que no se puede disponer por sí mismos; la iniciativa para ello proviene propietario, de Cristo. Con ello se aclara la naturaleza del sacramento: yo no puedo simplemente declararme como perteneciente al Señor. El tiene que aceptarme primeramente como suyo, entonces puedo introducirme en ese ser aceptado y asumirlo por mi parte, intentar vivirlo. En esto, la palabra «carácter» describe, por tanto, el carácter de suyo del servicio a Cristo que descansa en el sacerdocio y aclara, al mismo tiempo, lo que quiere decirse con su sacramentalidad. Sólo desde aquí puede entenderse, pues, cómo describe el carácter funcional (e igualmente ontológico) como *ius dandi,* como presupuesto para la administración válida de los sacramentos. La pertenencia al Señor que se ha hecho siervo es pertenencia para los suyos. Significa que ahora *el siervo puede dar en los signos sagrados lo que por sí mismo no es capaz de dar*: él administra el Espíritu Santo, absuelve los pecados, actualiza el sacrificio de Cristo y a él mismo en su santo cuerpo y sangre; todo prerrogativas de Dios que ningún hombre puede darse a sí mismo, y para las que ninguna comunidad puede delegarle. El hecho de que el «carácter» sea expresión del servicio a la comunión lo muestra, *por una parte, en cómo, finalmente, el mismo Señor siempre actúa* y, *por otra parte, en cómo él, en la Iglesia visible, actúa a través de los hombres.* Así garantiza el carácter la «validez» del sacramento también en el caso de siervos indignos, aunque él es, al mismo tiempo, juicio para esos siervos, y exigencia para vivir el sacramento.

Digamos todavía unas breves palabras sobre una segunda exposición con la que san Agustín intentaba aclarar para sí mismo y para sus fieles la naturaleza del ministerio sacerdotal. Se le ocurrió a partir de la meditación sobre la figura de Juan el Bautista, en el que él encuentra prefigurada la función del sacerdote[86]. Advierte que Juan, en el Nuevo Testamento, con una palabra tomada de un dicho es denominado como «voz», mientras que Cristo aparece en el evangelio de Juan como «la Palabra». *La relación entre «voz» (vox) y «palabra» (verbum)* ayuda a entender la reciprocidad entre Cristo y el sacerdote. La palabra existe en el corazón, sólo por la voz se

hace perceptible físicamente. Por la mediación de la voz se entra en la percepción del otro y, entonces, se hace presente también en su corazón, sin lo que el orador de la palabra se perdería. El sonido material, la voz, por tanto, que contiene la palabra de uno hacia otro (o hacia otros), va por delante. La Palabra permanece. *Misión del sacerdote* es, en definitiva y sencillamente, ser *voz para la Palabra: «Yo* tengo que menguar, él tiene que crecer»; la voz no tiene ningún otro sentido que procurar la palabra; luego retrocede. Grandeza y miseria del ministerio sacerdotal se manifiestan a partir de aquí en igual medida: el sacerdote es, como Juan el Bautista, mero precursor, servidor de la Palabra. No se trata de él, sino de otro. Pero él es *vox* en toda su existencia; es su misión convertirse en voz de la Palabra, y, precisamente de este modo, en su ser remisión radical, participa en la grandeza de la misión del Bautista, en la misión del mismo Logos. En la misma línea, san Agustín denomina al sacerdote «amigo del novio» (Jn 3,29), al que no le corresponde la novia, pero como amigo participa de la alegría de la boda: el Señor ha convertido al siervo en amigo (Jn 15,15), que, ahora, pertenece a la casa y se queda en la casa; de siervo se ha convertido en pretendiente (Gál 4,7; 4,21-5,1)[87].

## 3. Cristología y eclesiología: el carácter eclesial del sacerdocio

Con lo dicho hasta ahora hemos hablado del carácter cristológico del sacerdocio, que siempre es un carácter trinitario, pues el Hijo, según su naturaleza, procedente del Padre y se dirige hacia El. El se da en el Espíritu Santo, que es el amor y, por ello, el darse en persona. El decreto conciliar subraya pues, con razón, dando un paso más, el carácter eclesial del ministerio, que no puede separarse de su fundamento cristológico-trinitario. La encarnación de la Palabra significa que Dios no quiere simplemente llegar al espíritu de los hombres a través del Espíritu, sino que El le busca a través del mundo material, que El quiere afectarle también precisamente como ser social e histórico. *Dios quiere llegar a los hombres a través de los hombres.* Dios ha venido de tal forma a los hombres que ellos se encuentran entre sí por El y en El. De esta

forma, la encarnación comprende la *comunitariedad e historicidad* de la fe. El camino por el cuerpo significa que la realidad temporal y la socialidad del hombre se convierten en factores de la relación humana con Dios, que, de nuevo, se basa en la precedente relación humana de Dios. Por ello, cristología y eclesiología son inseparables entre ellas: la actuación de Dios crea el «pueblo de Dios» y el «pueblo de Dios» se convierte a partir de Cristo en «cuerpo de Cristo», según la profunda interpretación que Pablo hace en la carta a los Gálatas de la promesa a Abrahán. Esta fue hecha —así lee Pablo en el Antiguo Testamento— «a la descendencia» de Abrahán, por tanto no a muchos, sino a uno. La actuación de Dios, conforme a eso, tiende a que nosotros, los muchos, lleguemos a ser no simplemente «uno», sino «de uno», en la comunión corporal con Jesucristo (Gál 3,16s, 28).

El Concilio ha subrayado precisamente a partir de esta profundidad eclesiológica de la cristología la dinámica histórico universal del acontecimiento de Cristo, a cuyo servicio está el sacerdote. La meta última para todos nosotros es que seremos felices. Pero *sólo hay felicidad en la solidaridad de unos con otros*, y sólo se da ésta *en la infinitud del amor.* Sólo hay felicidad en la introducción del yo en el interior de lo divino, en la divinización. Así, dice el Concilio con san Agustín que la meta de la historia es que la humanidad se transforme en amor: así será adoración, culto vivo, «ciudad de Dios». Y así se cumple el anhelo más íntimo de la creación, que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15,28; Decreto sacerdotal 2,42-55; san Agustín DcD X 6). Lo que es el culto, lo que son los sacramentos, sólo se puede entender definitivamente desde esta gran perspectiva.

Precisamente esta perspectiva que se muestra en el conjunto de las últimas preguntas conduce también a algo totalmente concreto: porque es así, la fe cristiana nunca es mera relación subjetiva o personal-privada con Cristo y su palabra, sino que es totalmente concreta y eclesial. El Decreto conciliar subraya desde aquí, de una forma quizá un poco forzada, la orientación de los presbíteros hacia el obispo: le representan, actúan en su nombre y misión. La gran

obediencia cristológica, contra la que se volvió el desobediente Adán, se concretiza en la *obediencia eclesiástica* y, para los sacerdotes, la obediencia eclesiástica se patentiza en la obediencia a su obispo. El Concilio debía haber acentuado aún más que primero tiene que existir la *obediencia común de todos respecto a la palabra de Dios y su presentación en la tradición viva de la Iglesia.* Este compromiso común es también libertad común; protege de la arbitrariedad y garantiza el verdadero carácter cristológico de la obediencia eclesiástica. La obediencia eclesiástica no es positivista, no se trata simplemente de una autoridad formal. Consiste en aquello que es en sí mismo obediente y que personifica a Cristo obediente. Pero es independiente de la virtud y la santidad del ministro, precisamente porque él se refiere a lo objetivo de la fe dada por el Señor que supera toda subjetividad. En el hecho de que la obediencia al obispo va también más allá de la propia Iglesia local se trata también de obediencia católica: el obispo es obedecido porque él representa aquí a toda la Iglesia en un lugar. Y se trata de una obediencia que remite más allá del momento histórico hacia la totalidad de la historia de la fe. Se basa en todo lo que ha crecido en la *communio sanctorum*, y se abre precisamente así al futuro en el que Dios será todo en todas las cosas y nosotros seremos uno sólo. De ahí que en la exigencia de obediencia descanse una exigencia más seria hacia la que representa la autoridad. Pero esto no significa que la obediencia sea condicional: es totalmente concreta. No obedezco a un Jesús que yo u otros imaginamos a partir de la Escritura; entonces obedecería sólo a mis propias ideas preferidas y me adoraría a mí mismo en la imagen de Jesús creada por mí. No, obedecer a Cristo significa obedecer a su cuerpo, a él en su cuerpo. A partir de la Carta a los Filipenses figura la obediencia a Jesús, como desbordamiento de la desobediencia de Adán, en el centro del acontecimiento salvífico. En la vida sacerdotal esta obediencia ha de concretarse como obediencia respecto a la autoridad de la Iglesia, que está encarnada en el obispo. Sólo de esta forma llegará a ser real el rechazo de la autodivinización. Sólo así será vencido Adán dentro de nosotros y abierto el nuevo ser humano. En un tiempo en que la emancipación es vista como el núcleo propio de la liberación y la libertad aparece como el derecho a hacer todo y sólo aquello

que yo mismo quiero, el concepto de obediencia está, por decirlo así, anatematizado. No sólo ha sido eliminado de nuestro vocabulario, sino de nuestro pensamiento. Pero, precisamente este concepto de libertad origina la incapacidad para la relación personal, la incapacidad para amar. Esclaviza a los hombres. Por eso, la obediencia rectamente entendida ha de ser rehabilitada y situada de nuevo en el centro de la espiritualidad cristiana y sacerdotal.

## 4. Aplicación espiritual

Allí donde la cristología es entendida pneumatológica y trinitariamente y, al mismo tiempo, eclesialmente, surge —lo hemos visto— el paso a la espiritualidad, a la pregunta por la fe vivida totalmente desde sí misma. El decreto conciliar, una vez ya puestos los fundamentos dogmáticos también en la Constitución sobre la Iglesia, se ha ocupado de forma muy especial de este aspecto, también con afirmaciones muy concretas. Sólo quiero todavía entresacar de allí un aspecto. En el número 14 el Decreto habla del difícil problema sobre cómo puede salvaguardar el sacerdote la unidad interna de su vida cuando está dividido por la cantidad de sus, a menudo, muy distintas tareas. Un problema que, en medio de la creciente carencia de sacerdotes, amenaza con convertirse cada vez más en la crisis particular de la existencia sacerdotal. Un párroco, al que hoy se le encomiendan tres o cuatro parroquias, se encuentra siempre de camino de un lugar a otro; la situación, que es muy bien conocida por los misioneros, se convertirá también en la regla para los países originariamente cristianos. El sacerdote ha de intentar asegurar la procuración sacramental de las comunidades, trabajos de administración le asedian, cuestiones de todo tipo le reclaman y, además, la necesidad personal de muchos hombres para los que, debido a todo esto, frecuentemente apenas encuentra tiempo todavía. Entre tales actividades que le traen de acá para allá, él se siente vacío, y cada vez le resulta más difícil encontrar tiempo para retirarse y reunir nuevas fuerzas e inspiración. Dividido exteriormente y vacío interiormente, pierde la alegría en su labor, que, finalmente, sólo le parece una carga y apenas puede aún soportarla. Se impone la huida.

El Concilio ha ofrecido tres impulsos para superar esta situación. El motivo fundamental es la comunión interna con Cristo, cuyo alimento era cumplir la voluntad del Padre (Jn 4,34). Es importante que la unidad ontológica con Cristo se haga viva en la conciencia y, así, en la actuación: todo lo que hago, lo hago en comunión con él. Precisamente al hacerlo, estoy con él. La variedad y lo a menudo verdaderamente contradictorio de mis actividades conforman una tarea: todo es ser con Cristo, actuación instrumental en comunión con él.

De aquí resulta un segundo motivo: la ascesis sacerdotal, junto a la tarea pastoral, no se puede establecer como una carga añadida y una tarea que sobrecargará mi día aún más. En el mismo hacer aprendo a superarme, dejar mi vida y entregarla; en el desengaño y el fracaso aprendo a renunciar, a aceptar el dolor, a abandonarme. En la alegría del éxito aprendo a ser agradecido. En la celebración de los sacramentos los acojo a ellos mismos interiormente; yo no realizo ningún tipo de trabajo externo, hablo con Cristo, a través de Cristo con el Dios trino, y rezo así con y por los demás. Esta ascesis del ministerio, el mismo ministerio como ascesis personal de mi vida es, sin duda alguna, un motivo muy importante que ciertamente reclama una y otra vez ejercitación consciente, un ordenamiento interior de la tarea desde su ser.

De esta forma, se hace imprescindible un tercer motivo. También cuando intento vivir el ministerio como ascesis, la actividad sacramental como encuentro personal con Cristo, necesito momentos de respiro para que esa dirección interior pueda llegar a ser real de algún modo. Todo esto —dice el Decreto conciliar— sólo puede llegar a lograrse si los sacerdotes se introducen cada vez más profundamente, a través de su vida, en el *mysterium Christi.* Más llamativo es lo que san Carlos Borromeo, desde su propia experiencia, dice sobre este tema: si el sacerdote quiere alcanzar una vida verdaderamente sacerdotal, tiene que centrarse en esto: ayunar, orar, evitar el trato con hombres malvados así como confianzas perjudiciales y peligrosas. «Si en ti ya ha prendido una pequeña chispa del amor divino entonces no la menosprecies, no la

expongas al viento...; manténte unido a Dios... ¿Eres pastor de almas? Para ello no descuides el cuidado para contigo mismo; no te dividas tan generosamente de tal forma que ya no quede nada para ti mismo; pues así como tú has de pensar en las almas de los demás, para las que tú estás aquí, del mismo modo no debes olvidar tu propia alma... Cuando administres los sacramentos medita lo que haces. Cuan do celebres la misa medita lo que ofreces; cuando reces salmos en el coro medita a quién se lo dices y qué dices; cuando guíes las almas medita con qué sangre han sido limpiadas...»[88]. Por sí solo, el «*meditare»* (meditar), que aparece en cuatro ocasiones, muestra lo esencial que es para este gran pastor de almas la profundización interior en orden a nuestro hacer. Por ello sabemos de qué forma tan radical se dio a sí mismo Carlos Borromeo a los hombres, muriendo a los 46 años consumido por la devoción de su ministerio. Precisamente este hombre, que se consumió realmente por Cristo y, desde él, por los hombres, nos enseña que tal donación de sí mismo no es posible sin el cuidado y el refugio de una verdadera interioridad creyente. En este punto hemos de aprender de nuevo una vez más. En las últimas décadas la interioridad fue sospechosa de intimismo y privacidad. Pero servicio sin interioridad se convierte en activismo vacío. La desilusión de no pocos sacerdotes, que se habían acercado a su misión con gran idealismo, consiste en definitiva en esa sospecha acerca de la interioridad. Tiempo para Dios, para el propio estar interior ante él, es una prioridad pastoral que, en cierto modo, y valga la redundancia, es prioritaria respecto a todas las demás prioridades que son igualmente importantes. No es una carga añadida, sino la respiración del alma, sin la cual nos quedamos necesariamente sin aliento, perdemos el aliento espiritual, el aliento del Espíritu Santo. También son importantes y oportunas otras formas de descanso, pero la manera fundamental de descansar de la obra y aprender a amar de nuevo es la búsqueda interior del rostro de Dios, que siempre nos devuelve de nuevo la alegría en Dios. Un humilde, y en su sencillez, gran párroco de nuestro siglo, don Didimo Mantiero (1912-1992) de Bassano del Grapa, escribió en su diario espiritual: «Los convertidos han sido y serán siempre una ganancia de la oración y el sacrificio de los fieles anónimos.

Cristo no ganaba las almas por la fuerza de su maravilloso discurso, sino sobre todo por la fuerza de su oración constante. Durante el día predicaba, pero por la noche rezaba»[89]. Las almas, es decir, las personas vivas, no se mueven hacia Dios simplemente a través de la persuasión o del debate. Ellas quieren ser interpeladas por Dios para Dios. Por ello, la interioridad cristiana es también la acción pastoral más importante de todas. En nuestras planificaciones pastorales debería considerarse esto mucho más intensamente. Hemos de aprender de nuevo, finalmente, que necesitamos menos discusión y más oración.

## 5. Perspectiva final: la unidad mediada cristológicamente entre antiguo y nuevo testamento

Como conclusión quiero volver otra vez sobre la problemática esbozada en la introducción: ¿Qué significa el sacerdocio de la Iglesia según el Nuevo Testamento? ¿Existe esto de alguna forma? ¿Es cierto el reproche de los reformadores respecto a que la Iglesia ha traicionado la novedad del cristianismo e, invalidando la inversión cristiana, ha vuelto a hacer de los presbíteros sacerdotes? ¿No debería haber permanecido estrictamente en la función de lo más antiguo, sin sacralización ni sacramentalización? Si se quiere responder adecuadamente a estas preguntas no bastan meras investigaciones terminológicas sobre la distinción inicial y la fusión que vino posteriormente entre los conceptos «presbítero» y «hieros» (sacerdote). Hay que ahondar más; toda la problemática de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento se encuentra en discusión. ¿Supone el Nuevo Testamento una ruptura esencial con el Antiguo o un cumplimiento esencial en el que es asumido todo de forma transformada y, justamente en la renovación, se conserva todo? ¿Se encuentra la gracia frente a la ley o existe una conexión interna entre ambas?

En primer lugar, hay que constatar históricamente que en el año 70 el templo de Jerusalén fue destruido, y, con ello, desapareció todo el bloque de sacrificio y sacerdocio, que en cierto modo constituía la

pieza central de la «ley». El judaísmo ha intentado, por una parte, conservar esto que ha sido perdido transfiriendo en realidad los escritos sagrados del templo a la vida de los judíos u; por otra parte, ha anclado en su espiritualidad la herencia perdida del templo en la forma de esperanza orante por el restablecimiento del culto de Jerusalén. La sinagoga, que constituye sólo un lugar de reunión para la oración, el anuncio y la escucha de la palabra, es un fragmento en la expectación de algo mayor. Una interpretación estrictamente reformada del ministerio espiritual y del culto cristiano reduce, empero, el cristianismo a una imagen de la sinagoga, a reunión, palabra y oración. La interpretación historicista de la unicidad del sacrificio de Cristo destierra el sacrificio y el culto al pasado y encierra en el presente tanto el sacerdocio como el sacrificio. Entre tanto, cada vez se puede ver más en las iglesias de la Reforma que, con ello, no puede comprenderse la grandeza y la profundidad del acontecimiento neotestamentario. De esta forma, no se habría cumplido el Antiguo Testamento. En la resurrección de Cristo, sin embargo, se ha construido el templo de una forma nueva por el propio poder de Dios (Jn 2,19). Este templo vivo —Cristo— es él mismo el nuevo sacrificio, que tiene en el cuerpo de Cristo, la Iglesia, su hoy permanente. Desde él y en él existe el verdadero ministerio sacerdotal del nuevo culto, en el que son realizadas todas las «figuras».

De ahí que haya que rechazar una concepción que presupone en los elementos del culto y del sacerdocio la ruptura total con la historia salvífica precristiana, y niega aquella conexión entre el sacerdocio veterotestamentario y el del Nuevo Testamento. De esa forma, el Nuevo Testamento no sena cumplimiento, sino oposición respecto a la Antigua Alianza; la unidad interna de la historia salvífica sería destruida. Por el sacrificio de Cristo y su aceptación en la resurrección, toda la herencia cultual y sacerdotal de la Antigua Alianza le ha sido entregada a la Iglesia. Toda esta plenitud del sí cristiano ha de ser subrayada frente a una reducción de la Iglesia a una sinagoga; sólo así se comprende a anchura y profundidad del ministerio de la sucesión apostólica. En este sentido, tenemos que decir con decisión, y no avergonzados y con

disculpas: sí, el sacerdocio de la Iglesia es continuación y recepción del sacerdocio veterotestamentario, que precisamente en la novedad radical y transformadora halla su auténtico cumplimiento. También para la relación del cristianismo respecto a las religiones del mundo es importante esta perspectiva. Cuanto más comienza de nuevo el cristianismo lo mayor que proviene de Dios y que e totalmente distinto, tanto menos es sólo negación de la búsqueda humana. El gesto adventista de esas religiones, así quiere ser también a veces distorsionado y desfigurado, no cae en el vacío. Esta interpretación del sacerdocio no significa una depreciación del sacerdocio general de los bautizados Nuevamente ha subrayado esto hermosamente san Agustín denominando a todos los creyentes siervos de Dios; sin embargo, a los sacerdotes los llama siervos de los siervos, y, desde la perspectiva de su misión, considera a los creyentes como sus señores[90]. El sacerdocio del Nuevo Testamento se encuentra en continuidad respecto del Señor que lava los pies: su grandeza sólo puede consistir en su humildad. Grandeza y bajeza están incluidas una en la otra desde que Cristo, siendo el más grande, se hizo el más pequeño, desde que él, el primero, ocupó el último lugar. Ser sacerdote significa entrar en esa comunidad de hacerse pequeños, y, así, participar en la gloria común de la salvación.

## VIII. Los movimientos eclesiales y su lugar teológico

En su gran encíclica sobre las misiones *Redemptoris missio* dice el santo Padre: «Dentro de la Iglesia se presentan diversos tipos de servicios, funciones, ministerios y formas de animación de la vida cristiana. Recuerdo, como novedad surgida recientemente en no pocas Iglesias, el gran desarrollo de los «Movimientos eclesiales», dotados de dinamismo misionero. Cuando se integran con humildad en la vida de las Iglesias locales y son acogidos cordialmente por Obispos y sacerdotes en las estructuras diocesanas y parroquiales, los Movimientos representan un verdadero don de Dios para la nueva evangelización y para la actividad misionera propiamente dicha. Por tanto, recomiendo difundirlos y valerse de ellos para dar nuevo vigor, sobre todo entre los jóvenes, a la vida cristiana y a la evangelización, con una visión pluralista de los modos de asociarse y de expresarse»[91].

Para mí personalmente fue un acontecimiento maravilloso cuando a comienzos de la década de 1970 entré en contacto por primera vez con movimientos como los neocatecumenales, Comunión y Liberación y focolares y experimenté con ellos el ímpetu y el entusiasmo con el que ellos vivían la fe; de la alegría de su fe también hacían partícipes a otros de lo que a ellos se les había regalado. Era el tiempo en el que Kar Rahner y otros utilizaban la expresión «período invernal en la Iglesia»; de hecho, tras la gran irrupción del Concilio parecía llegar el cansancio en lugar de la fresca primavera, en lugar de un nuevo dinamismo. El dinamismo parecía residir en algún sitio totalmente distinto, allí donde, por las propias fuerzas y sin necesitar a Dios, se disponía a construir el mejor mundo futuro. Que un mundo sin Dios no puede ser bueno, y mucho menos el mejor mundo, era algo manifiesto para todo observador. Pero, ¿dónde está Dios? ¿No se había llegado a cansar la Iglesia y a vaciar espiritualmente tras tantos debates y tras la búsqueda de nuevas estructuras? La frase de Rahner era del todo comprensible, expresaba una experiencia que todos hemos tenido.

Pero entonces ocurrió algo que nadie había previsto. Entonces, el Espíritu Santo, por así decirlo, se había anunciado de nuevo a sí mismo. Precisamente en personas jóvenes se levantó de nuevo la fe, sin «peros» ni condiciones, sin pretextos ni escapatorias, experimentada en su totalidad como don y como regalo delicioso que permite vivir. Ciertamente, algunos se sentían estorbados en sus discusiones intelectuales o en sus modelos de construcción de una Iglesia totalmente distinta construida según su vivo retrato personal; ¿cómo podía ser de otro modo? Allí donde el Espíritu Santo irrumpe estorba siempre los planes particulares del hombre. Pero también existían, y existen, dificultades más serias. Pues esos movimientos mostraban enfermedades de la infancia. En ellos se podía sentir la fuerza del Espíritu, pero él actúa a través de los hombres, y no se libra fácilmente de sus debilidades. Había tendencias hacia la exclusividad, hacia acentuaciones parciales y, con ello, la incapacidad de adaptarse a la vida de las iglesias locales. Desde su juvenil ímpetu estaban convencidos de que la iglesia local tenía que decidirse en cierto modo a su forma y a su nivel, y no debían dejarse arrastrar hacia una estructura realmente algo incrustada en alguna ocasión. Se llegó a roces de los que, de distinta forma, ambas partes eran culpables. Se hizo necesario reflexionar cómo podrían llegar a una relación correcta ambas realidades, la irrupción determinada por la nueva situación y las formas duraderas de la vida eclesial, es decir, parroquia y obispado. En gran parte, se trata aquí de cuestiones totalmente prácticas que no se debían elevar demasiado hacia lo teórico. Pero, por otra parte, se trata también de un fenómeno periódicamente cambiante en distintas formas en la historia de la Iglesia. Existe la forma fundamental permanente de la vida de la Iglesia, en la que se expresa la continuidad de sus estructuras históricas. Y existe la irrupción siempre nueva del Espíritu Santo, que vuelve a darle vida a esa estructura y la renueva, pero este renovar tiene lugar de forma absoluta sin dolor y sin roces. No se puede renunciar a la pregunta fundamental acerca de cómo puede llegar a determinarse correctamente el lugar teológico de estos «movimientos» en la continuidad de las estructuras eclesiásticas.

# 1. Intentos de clarificación a través de una dialéctica de principios

## *1.1. Institución y carisma*

Para la solución de la pregunta se ofrece además como esquema fundamental, la complementariedad de institución y acontecimiento, institución y carisma. Sin embargo, si se intentan examinar más de cerca ambos conceptos para llegar a unas reglas válidas para determinar la relación entre ellos, surge algo inesperado. El concepto «institución» se escapa d entre las manos de quien intenta definirlo teológicamente de forma precisa. Pues, ¿cuáles son los elementos institucionales de la Iglesia que la caracterizan como estructura permanente de su vida? Desde luego, el ministerio sacramental en sus distintos niveles: ministerio episcopal, sacerdote, diácono. El sacramento, que de manera significativa lleva el nombre de orden, es la única y definitiva estructura permanente y vinculante que, por así decirlo, forma el supuesto ordenamiento estable de la Iglesia y la constituye como «institución». Pero sólo en nuestro siglo ha tomado carta de naturaleza, si bien por motivos de conveniencia ecuménica, denominar el sacramento del orden sencillamente como «ministerio», con lo cual se presenta, pues, bajo la perspectiva de la institución, de lo institucional. Pero ese «ministerio» es un «sacramento», y con ello se rompe de forma totalmente clara la usual comprensión sociológica de las instituciones. Que el único elemento estructural permanente de la Iglesia es el sacramento significa, al mismo tiempo, que ha de ser siempre creado de nuevo por Dios. La Iglesia no dispone del sacramento por sí misma, el sacramento no está simplemente allí y es administrado por ella por su cuenta propia. Sólo en un segundo momento llega a los hombres a través de una llamada de la Iglesia, pero en primer lugar acontece por una llamada de Dios a estos hombres, por tanto, sólo se realiza carismáticamente, pneumatológicamente. De ahí también que sólo pueda ser recibido y vivido una y otra vez desde la novedad de la vocación, desde la indisponibilidad del Pneuma. Porque esto es así, porque la Iglesia no puede simplemente colocar «funcionarios» por sí misma, sino

que ha de aguardar la llamada de Dios, por eso, y sólo definitivamente por eso, puede haber escasez de sacerdotes. Por ello se aceptó desde el principio que ese ministerio no puede ser hecho a partir de la institución, sino que ha de ser concedido por Dios. Desde los comienzos tienen validez las palabras de Jesús: «La mies es abundante, y los braceros pocos; por eso, rogad al dueño que mande braceros a su mies» (Mt 9,38). Desde aquí se entiende también que la vocación de los doce fue fruto de una oración nocturna de Jesús (Lc 6,12ss).

La Iglesia latina ha subrayado expresamente este carácter rigurosamente carismático del ministerio sacerdotal al unir, siguiendo la antigua tradición eclesial, el sacerdocio con el celibato, que, claramente, sólo puede ser entendido como carisma personal, y nunca simplemente como cualidad ministerial[92]. La exigencia de separar ambos se debe en último lugar a la representación que se tiene de que el sacerdocio no puede ser considerado carismáticamente, sino que ha de contemplarse puramente al servicio de la garantía de la institución y de sus necesidades, como ministerio provisto por la propia institución. Si se quiere considerar el sacerdocio de forma absoluta desde la funcionalidad respecto a la garantía institucional, entonces, el vínculo carismático, que descansa en la exigencia de celibato, pasa a ser rápidamente un escándalo creciente. Pero entonces, se estaría también entendiendo la Iglesia en su conjunto como una organización meramente humana, y la garantía que así se obtendría no proporcionaría precisamente nunca más lo que debería lograr. Que la Iglesia no es nuestra institución, sino el surgimiento de algo distinto, que por su esencia ella es *«iuris divini»,* tiene como consecuencia que no la podemos hacer simplemente por nosotros mismos. Significa que nunca podemos aplicar sobre ella criterios puramente institucionales; significa que ella es totalmente ella misma justamente donde se rompen los criterios y los métodos de las instituciones humanas.

Naturalmente, junto a ese ordenamiento particular que mueve a la Iglesia —el sacramento— hay también en ella instituciones de

derecho meramente humano para las diversas formas de administración, de organización, de coordinación, que pueden y tienen que crecer según los imperativos de la época. Sin embargo, se tiene que decir que la Iglesia necesita tales instituciones particulares, pero si éstas se hacen muy fuertes y numerosas, entonces, peligran la estructura y la vitalidad de su naturaleza espiritual. La Iglesia tiene que examinar una y otra vez su propia estructura institucional, para que no se convierta en clave fundamental, endureciéndose como un tanque que aplasta su propia vida espiritual. Por supuesto, se puede entender que la Iglesia, cuando se ve privada durante largo tiempo de vocaciones espirituales, caiga en la tentación de crear, por decirlo así, un clero de reemplazo según leyes puramente humanas[93]. Ella tiene que crear también estructuras de emergencia y lo ha logrado en las misiones o en situaciones para-misionales. Sólo se puede estar agradecido de corazón a todos aquellos que, en tales situaciones de excepción de la Iglesia, han servido y sirven como precursores del Evangelio que rezan por su venida a los hombres. Pero cuando las peticiones y la vocación al sacramento para llevar a cabo esto se aplazan, cuando de esta manera la Iglesia comenzó aquí y allá a bastarse a sí misma y a hacerse independiente, por decirlo de alguna manera, del don de Dios, entonces ciertamente le ocurriría como a Saúl, que durante el gran acoso de los filisteos esperó mucho tiempo a Samuel, pero como no llegó y el pueblo comenzó a huir, perdió la paciencia y ofreció él mismo el holocausto. A él, que había pensado que en la necesidad no podía haber actuado en absoluto de otra forma y que podía y debía asumir por sí mismo las cuestiones referentes a Dios, se le dijo entonces que precisamente de esa forma había perdido todo: obediencia quiero yo, no sacrificios (cf. 1 Sam 13,8-14; 15,22).

Volvamos a nuestra cuestión: ¿Cómo hacer con las respectivas estructuras eclesiales permanentes y los siempre nuevos surgimientos carismáticos? El esquema institución-carisma no aporta ninguna respuesta a esta pregunta porque la contraposición de ambos no describe suficientemente la realidad de la Iglesia. Al

menos, podemos deducir un par de reglas sencillas a partir de lo dicho hasta ahora:

a) Es importante que el ministerio espiritual, el mismo sacerdocio, sea vivido y entendido carismáticamente. El mismo sacerdote ha de ser un *«pneumatikós»,* un *homo spiritualis,* un hombre impulsado e inspirado por el Espíritu. Es tarea de la Iglesia vigilar que se vea y se reciba este carácter del sacramento. En el empeño por la continuación de sus estructuras, la Iglesia no puede poner el número en primer plano y rebajar la exigencia espiritual. Con ello haría irreconocible el mismo sentido del sacerdocio; un servicio mal desempeñado causa más daño que beneficio. Esto cierra el camino al sacerdocio y a la fe. La Iglesia ha de ser fiel y reconocer al Señor como creador de la Iglesia y el que la mantiene. Y tiene que ayudar a los que reciben la vocación de tal forma que permanezcan fieles más allá del primer entusiasmo, a no caer lentamente en la rutina, sino a llegar a ser cada vez más un verdadero hombre espiritual.

b) Allí donde el ministerio espiritual es vivido de tal forma pneumática y carismática, no se da el endurecimiento institucional: porque allí existe una apertura interior al carisma, Una forma de «olfato» para el Espíritu Santo y su actuación.

Y allí el carisma también puede reconocer su propio origen en los ministros, y se encuentran caminos de trabajo conjunto fructífero desde la diferencia de espíritus.

c) La Iglesia tiene que crear estructuras de urgencia en situaciones de necesidad. Pero estas estructuras de emergencia han de comprenderse desde la apertura interior al sacramento, a dirigirse a él, no alejarse de él. De forma general, la Iglesia tiene que mantener las menores estructuras administrativas posibles creadas por sí mismas. No se debe sobre-institucionalizar, sino que tiene que permanecer siempre abierta a la imprevista e implanificable llamada del Señor.

*1.2. Cristologia y pneumatología*

Sin embargo, ahora surge la pregunta: si institución y carisma sólo pueden ser considerados en parte como contrarios, y si el par de conceptos sólo facilitan respuestas parciales a nuestra pregunta, ¿existe quizá otro punto de vista teológico que les convenga mejor? En la teología actual aparece en primer plano la contraposición del aspecto cristológico y pneumatológico de la Iglesia. Desde aquí se dice que el sacramento está ordenado en la línea cristológico-encarnacional, que, por tanto, hay que apartar la línea pneumáticocarismática. En ello es cierto que Cristo y el Pneuma han de ser diferenciados. Pero, así como las tres personas de la Trinidad no deben ser consideradas como una *communio* de tres dioses, sino que han de ser entendidas como un único Dios en la trinidad relacional de personas, del mismo modo la diferencia entre Cristo y el Espíritu sólo es correcta cuando, a través de su distinción, logramos entender mejor su unidad. No puede entenderse correctamente el Espíritu sin Cristo, pero tampoco Cristo sin el Espíritu Santo. «El Señor es el Espíritu», nos dice Pablo en 2 Cor 3,17. Esto no significa que ambos sean simplemente el mismo o lo mismo, sino que Cristo sólo puede existir *como el Señor entre nosotros y para nosotros*, porque la encarnación no fue su última palabra; culminó en la muerte en cruz y en la resurrección. Es decir: Cristo sólo puede venir *porque nos precede en la vida en el Espíritu Santo, y se comparte a través de él y en él.* La cristología pneumática de san Pablo y el discurso de despedida del evangelio de Juan no se han tratado todavía de forma claramente suficiente en nuestra consideración de la cristología y la pneumatología. *La nueva actualidad de Cristo en el Espíritu es, sin embargo, el presupuesto para que exista el sacramento y la actualidad sacramental del Señor.*

Esto vuelve a arrojar luz sobre el ministerio «espiritual» en la Iglesia y su lugar teológico, que la tradición ha determinado a través del concepto de *successio apostólica.* La «sucesión apostólica» no significa precisamente, como podría parecer, que nosotros llegamos a ser, por así decirlo, espiritualmente independientes debido a la cadena de la sucesión. La unión con la línea de la sucesión significa justamente lo contrario, que el ministerio sacramental nunca se nos

da por la disposición personal que tengamos, sino que siempre tiene que darse a través del Espíritu, precisamente, el Espíritu-sacramento es lo que no podemos lograr ni establecer por nosotros mismos. La competencia funcional como tal no es suficiente para ello, es necesario el don del Señor. En el sacramento, en la actuación representativa de la Iglesia a través de signos, el Señor se reserva para sí mismo la permanente institución del ministerio sacerdotal. La relación absolutamente específica entre «una vez» y «siempre» que rige para el misterio de Cristo, se hace aquí hermosamente perceptible. *El «siempre» del sacramento, la actualidad espiritual efectiva del origen histórico en todos los tiempos de la Iglesia, presupone la unión con el único acontecimiento originario.* La relación de origen, de la cuña clavada en la tierra que es el acontecimiento único e irrepetible, es insoslayable. Nunca podremos huir en una pneumatología que vuele libremente, nunca podremos abandonar el terreno de la encarnación, la actuación histórica de Dios. Pero, *a la inversa, esto único se proporciona en el don del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo resucitado. No se sumerge en lo que una vez fue, en la irrepetibilidad de lo pasado de una vez para siempre, sino que conlleva un poder actualizante, porque Cristo ha atravesado el «velo de su carne» (Heb 10,20) y, así, el irrepetible ha vuelto accesible lo que siempre permanece.* La encarnación no se queda en el Jesús histórico, en su *«sarx»* (2 Cor 5,16). El «Jesús histórico» será precisamente importante para siempre porque su «carne» ha sido transformada por la resurrección, de tal forma que ahora él puede estar presente en todo lugar y tiempo por la fuerza del Espíritu Santo, como muestran maravillosamente los discursos de despedida de Jesús en Juan (cf. especialmente Jn 14,28: «Me voy para volver»). A partir de esta síntesis cristológico-pneumatológica se puede esperar que una profundización en el concepto de «sucesión apostólica» nos sea realmente de gran ayuda para la solución de nuestro problema.

### *1.3. Jerarquía y profecía*

Antes de ahondar más en estas ideas ha de mencionarse aún brevemente una tercera propuesta de comprensión respecto a la complementariedad de las estructuras de vida permanentes de la Iglesia y los movimientos pneumatológicos. En conexión con la interpretación de Lutero de la Escritura respecto a la dialéctica entre ley y Evangelio, se oponen hoy frecuentemente la línea cultual y sacerdotal y la línea profética de la historia de la salvación. Aquí deberían ser incluidos los movimientos de la línea profética. Como todo lo dicho hasta ahora, tampoco esto es falso del todo, pero una vez más es impreciso y, por ello, no se puede hablar de esta forma. El problema provocado con ello es demasiado grande para tratarlo aquí más detenidamente. Primero habría que decir que la misma ley tiene carácter de promesa. Sólo porque esto es así pudo ser cumplida por Cristo y, en el cumplimiento, al mismo tiempo pudo ser «superada». Los escritos proféticos tampoco han derogado, pues, nunca la Torá, sino que, al contrario, frente a su mala utilización quieren hacer valer su auténtico significado. Y, finalmente, es importante que la misión profética estaba siempre dirigida a una persona particular, nunca se estableció dentro de un «rango». En cuanto la profecía se presentó como un «rango» (y ése fue el caso) no fue menos criticada duramente por parte de los escritos proféticos que la «casta» de los sacerdotes del Antiguo Testamento[94]. La Iglesia con un lado izquierdo y un lado derecho, en los que separar el estado profético de las órdenes o de los movimientos, por una parte y, por otra parte, la jerarquía; nada en la Escritura nos justifica para ello. Al contrario, ésta es una construcción totalmente contraria a ella. La Iglesia no se ha construido dialécticamente, sino orgánicamente. Por tanto, sólo es cierto que hay *distintas funciones en ella*, y que *Dios también suscita siempre hombres proféticos, que pueden ser laicos y gente de congregaciones, pero también obispos y sacerdotes, y que son convocados por la Palabra verdadera que en el funcionamiento normal de la «institución» no logra la fuerza necesaria.* Pienso que es totalmente notorio que no es posible indicar desde aquí la naturaleza y la misión de los movimientos. Ellos no se entienden a sí mismos en absoluto de esta forma.

El resultado de las reflexiones hechas hasta ahora para nuestra pregunta de antes es, por consiguiente, más bien escaso, pero sí importante. No conduce a la meta el optar por una dialéctica de principios como punto de partida para una solución. En lugar de intentarlo con tal dialéctica de principios se tiene que optar, según mi opinión, por un principio histórico, como corresponde a la naturaleza histórica de la fe y de la Iglesia.

## 2. Perspectiva histórica: sucesión apostólica y movimientos apostólicos

### 2.1. *Ministerios universales y locales*

Preguntémonos por tanto: ¿cómo fue el origen? Quien sólo tiene un conocimiento parcial de las discusiones acerca de la Iglesia naciente, a partir de cuya figura se intentan justificar todas las Iglesias y las comunidades cristianas, sabe también que parece inútil lograr algún resultado con semejante pregunta pensada históricamente. Si, a pesar de todo, me atrevo a intentar una solución desde aquí, lo hago bajo el presupuesto de la perspectiva católica de la Iglesia y de su *origen,* que, por una parte, nos ofrece un marco firme, pero, por otra parte, deja espacios abiertos para ideas ulteriores que aún no han sido explotadas en absoluto. No existe duda alguna sobre el hecho de que los destinatarios inmediatos del envío por parte de Cristo en Pentecostés son los Doce, que muy pronto fueron denominados también apóstoles. A ellos se les ha encomendado que sigan llevando el mensaje de Cristo «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8), yendo a todos los pueblos y haciendo discípulos suyos a todos los hombres (Mt 28,19). El espacio que se les ha asignado es el mundo. Ellos sirven sin limitaciones locales a la edificación del único cuerpo de Cristo, del único pueblo de Dios, de la única Iglesia de Cristo. Los apóstoles no fueron obispos de iglesias locales concretas, sino justamente «apóstoles», y, como tales, orientados hacia todo el mundo y hacia toda la Iglesia naciente en ellos: la Iglesia universal precede a las iglesias locales, que surgen como sus realizaciones concretas[95]. Para decirlo de una forma más clara e inequívoca: Pablo no ha sido

obispo de un lugar concreto ni lo ha querido ser. La única división que hubo al principio es descrita por Pablo en Gál 2,9: Nosotros, Barnabás y yo, para los paganos, ellos, Pedro, Santiago y Juan, para los judíos. Ciertamente, esta distribución inicial pronto desapareció. También Pedro y Juan se sabían enviados a los paganos, y superaron muy pronto las fronteras de Israel. El hermano del Señor, Santiago, que después del año 42 llegó a ser una especie de primado de la iglesia de los judíos, no era de hecho apóstol.

También sin más detalles de otras discusiones podemos decir: *el ministerio apostólico es un ministerio universal, orientado hacia toda la humanidad y, de esta forma, hacia toda la Iglesia una.* A través de la actuación misionera de los apóstoles surgen las iglesias locales, que entonces precisan de responsables que las dirijan. Ellos están obligados a garantizar la unidad de la fe con toda la Iglesia, desarrollar la vida interna de las iglesias locales y dejar abiertas las comunidades para que sigan creciendo y puedan regalar el don del Evangelio a los conciudadanos que aún no creen. Este ministerio eclesiástico local, que al principio apareció bajo múltiples denominaciones, lentamente va logrando una forma sólida y unitaria. Así, existen claramente en la Iglesia naciente dos estructuras coetáneas, entre las que se dieron algunas transiciones, que, sin embargo, se pueden distinguir perfectamente: por un lado, los ministerios de las iglesias locales que poco a poco crecían hacia formas consolidadas, por otro lado, el ministerio apostólico, que muy pronto dejó de estar limitado a los Doce. En Pablo se pueden distinguir claramente dos conceptos de «apóstol»: él subraya muy especialmente, por una parte, la singularidad de su apostolado, que es fruto de un encuentro con el Resucitado y, con ello, le sitúa a un mismo nivel con los Doce. Por otra parte, entiende «apóstol», como por ejemplo en 1 Cor 12,28, como un ministerio que se extiende más allá de ese círculo; también cuando en Rom 16,7 designa a Andrónicos y a Junias como apóstoles lo hace bajo esta otra acepción. Una terminología parecida encontramos en Ef 2,20, cuando en el discurso sobre los apóstoles y profetas como fundamento de la Iglesia ciertamente tampoco se está pensando solamente en los Doce. Los profetas, de los que a comienzos del

siglo II habla la *Didache*, son considerados claramente como un ministerio misionero no ligado a ningún lugar concreto. Y es tan importante que se dice de ellos: «Ellos son vuestros sumos sacerdotes» (13,3).

Por tanto, hemos de partir del hecho de que la convivencia de dos tipos de ministerios —el universal y el local— persistió aún en el siglo II, por tanto, dentro de un tiempo en el que ya surgió seriamente la pregunta sobre quién era entonces el portador de la sucesión apostólica. Distintos textos nos permiten reconocer que la conjunción de ambos órdenes de ningún modo discurrió totalmente libre de conflictos. La tercera carta de Juan nos muestra claramente tal situación conflictiva. Cuanto más triunfaban los «finales de la tierra» que entonces circulaban, más difícil resultaba designar en adelante un puesto oportuno para los «itinerantes»; los abusos de su ministerio favorecieron su paulatina desaparición. Ahora, correspondía a las comunidades locales y a sus dirigentes, que, entre tanto, habían obtenido una delimitación clara con la tríada obispo-sacerdote-diácono, difundir la fe en los respectivos espacios de sus iglesias locales. Que durante la época del césar Constantino los cristianos constituían cerca del ocho por ciento de la población del imperio, y que también al final del siglo IV eran aún una minoría, da a entender la enormidad de esa tarea. En esa situación, los dirigentes de las iglesias locales, los obispos, tuvieron que reconocer que ahora se habían convertido en los sucesores de los apóstoles, y que el encargo apostólico descansaba totalmente sobre sus espaldas. La razón por la que los obispos, los responsables de las iglesias locales, son los sucesores de los apóstoles encontró una expresión acertada, en la segunda mitad del siglo II, a través de Ireneo de Lyon. La determinación esencial del ministerio episcopal comprende dos elementos fundamentales:

a) La sucesión apostólica significa, en primer lugar, lo que ya es familiar para nosotros: *garantizar la continuidad y unidad de la fe en una forma de continuidad que llamamos Sacramental.*

b) A ello también va unida, sin embargo, una *tarea* concreta que sobrepasa la administración de las iglesias locales: ellos han de preocuparse ahora de que el encargo de Jesús sea continuado hacer de todos los pueblos sus discípulos, y llevar el Evangelio hasta los confines de la tierra. Ellos tienen la responsabilidad, así lo subraya enérgicamente san Ireneo, de que la Iglesia no se convierta en una especie de federación de iglesias locales, que como tales estén unas junto a otras, sino *preservar su universalidad y su unidad.* Tienen que transmitir la dinámica universal de lo apostólico[96].

Si hemos hablado al principio del peligro de que el ministerio sacerdotal pueda llegar a ser entendido finalmente como algo puramente institucional y burocrático y olvidar su dimensión carismática, aparece ahora un segundo peligro: el ministerio de la sucesión apostólica puede degenerar en un mero servicio eclesiástico local y perder de vista, y del corazón, la universalidad del encargo de Cristo; la inquietud que nos empuja a llevar a los demás el don de Cristo puede perecer en la paralización de una Iglesia firmemente organizada. Quiero decirlo de forma drástica: en la idea de la sucesión apostólica se encuentra una desproporción que supera el ministerio meramente local de la Iglesia. Nunca podrá agotarse en él. El elemento universal, que sobrepasa los servicios de la Iglesia local, constituye una condición de posibilidad.

*2.2. Movimientos apostólicos en la historia de la Iglesia*

Ahora hemos de profundizar algo más y concretar históricamente esta tesis que dimana de mis conclusiones. Ella nos conduce directamente hacia el lugar eclesial de los movimientos. Decía que, por motivos absolutamente diversos, en el siglo II desaparecieron poco a poco los ministerios eclesiásticos universales, y que el ministerio episcopal asumió en su figura todos estos ministerios. En muchos aspectos, esto no sólo fue un desarrollo histórico inevitable, sino también teológicamente necesario, a través del cual surgió la unidad del sacramento y la unidad interna del ministerio apostólico. Pero también fue un desarrollo, digámoslo así, que conllevaba

peligros. Por eso, es totalmente lógico que ya en el siglo III aparezca un nuevo elemento en la vida de la Iglesia, que puede ser caracterizado sin problema alguno como un «movimiento»: el monacato. A esto se puede objetar que el monacato primitivo no tuvo un carácter apostólico y misionero, que, al contrario, fue una huida del mundo en una isla de santidad. La ausencia de lo misional, la tendencia orientada hacia la expansión de la fe por todo el mundo, es constatable sin duda alguna al principio. El impulso decisivo de Antonio, que para nosotros es claramente la figura histórica por excelencia al comienzo del monacato, es el deseo de llevar una *vita evangélica,* el afán por vivir radicalmente el Evangelio en su totalidad[97]. Su historia de conversión tiene un parecido asombroso con la de san Francisco de Asís. Son los mismos motivos, de los cuales reseñamos aquí: tomarse en serio y de forma totalmente literal el Evangelio, seguir a Cristo en pobreza radical y configurar toda la vida desde él. El paso por el desierto es una salida de la estructura eclesiástica local establecida, una salida de un cristianismo acomodado paulatinamente cada vez más a las necesidades de la vida mundana hacia un seguimiento sin condiciones ni objeciones. Así, empero, surge ahora una nueva paternidad espiritual, que, ciertamente, no tiene directamente un carácter misionero, pero que completa la paternidad de los obispos y sacerdotes con la fuerza de una vida absolutamente espiritual[98].

En Basilio, que procuró al monacato oriental su forma definitiva, vemos de forma muy precisa la problemática a la que hoy se saben expuestos muchos movimientos. El no quiso de ningún modo crear una institución propia junto a la Iglesia normal. La primera regla particular que puso por escrito no quiso ser, en palabras de Balthasar, una regla fundacional, sino una regla eclesial, el «*enchiridion* del cristiano decidido»*[99].* Así fue en el origen de casi todos los movimientos, también en nuestro siglo: no se pretende una comunidad particular, se busca todo el cristianismo, la Iglesia fiel al Evangelio y viviendo desde él. Basilio, que al principio había sido monje, recibió el ministerio episcopal y, de esta forma, subrayó expresamente en la propia vida el carácter carismático del ministerio episcopal, la unidad interna de la Iglesia. A Basilio le ocurrió algo

parecido a los movimientos actuales: tuvo que tolerar el no fusionar totalmente el movimiento del seguimiento radical con la iglesia local. En una segunda regla, que Gribomont llama el pequeño ascético, aparece su idea de movimiento como una «forma intermedia entre un grupo de cristianos decididos abierto a toda la Iglesia, y una orden monacal organizada e institucionalizada»[100]. El mismo Gribomont ve en la comunidad de monjes fundada por Basilio un «pequeño grupo para la animación del conjunto», y no duda en considerar a Basilio «como patrón, no sólo de las órdenes hospitalarias y de las encargadas de la enseñanza, sino también de las nuevas comunidades sin votos»[101].

Lo siguiente es claro: el *movimiento monacal* constituye un nuevo centro de vida que no sustituye la estructura local de la Iglesia postapostólica pero que tampoco se confunde simplemente con ella, sino que actúa en ella *como fuerza animadora*, y es, al mismo tiempo, un depósito del que la iglesia local puede tomar verdadera fuerza espiritual en la que aunar siempre de nuevo institución y carisma. Es significativo para esto que la Iglesia oriental toma los obispos del monacato y, con ello, caracteriza el episcopado de forma carismática; por así decirlo, es renovado una y otra vez desde lo apostólico.

Si se mira ahora a la historia de la Iglesia en su conjunto se muestra que, por una parte, en ella hay, necesariamente, un andamiaje permanente que recorre todas las épocas y que consiste en una forma de iglesia local determinada por el ministerio episcopal. Pero siempre surgen nuevas oleadas de movimientos a través de ella que hacen valer de nuevo *el aspecto universal de la misión apostólica y la radicalidad del Evangelio* y, precisamente de esta forma, servir también a la dinámica y a la verdad espirituales de las iglesias locales.

Tras el monacato de la Iglesia antigua quiero mencionar brevemente cinco de esas oleadas, en las que destaca de forma muy clara la naturaleza espiritual de aquello que podemos llamar «movimiento»

y, con ello, avanzar más en el esclarecimiento de su lugar eclesiológico.

1) Como primera oleada nombraría el *monacato misionero*, que desde Gregorio el Grande (590-604) hasta Gregorio II (715-731) y Gregorio III (731-741) vivió su gran florecimiento. El Papa Gregorio el Grande reconoció la potencia misionera que estaba contenida en el monacato, y la usó enviando a Agustín, que más tarde sería arzobispo de Canterbury, con sus compañeros a los umbrales paganos en las islas británicas. De esta forma, el monacato se convirtió ahora en un gran movimiento misionero que condujo a los pueblos germanos a la Iglesia católica y, con ello, levantó la nueva Europa cristiana. Uniendo oriente y occidente, los monjes Cirilo y Metodio introdujeron la fe cristiana en el mundo eslavo en el siglo IX. En todo ello aparecen claramente dos de los elementos constitutivos de la realidad que hemos denominado «movimiento»:

a) El *papado* no erigió los movimientos, pero fue su apoyo fundamental en la estructura de la Iglesia, su *respaldo eclesial.* Quizá con esto se hace visible el sentido más profundo y la verdadera naturaleza del ministerio de Pedro: el obispo de Roma no sólo es obispo de una iglesia particular; su ministerio está referido siempre a la Iglesia universal. Tiene, en un sentido específico, carácter apostólico. Tiene que mantener viva la dinámica de la misión hacia fuera y hacia dentro. En la Iglesia oriental, el César fue el primero que reclamó para sí una forma de función de unidad y de universalidad; no por casualidad, Constantino fue designado como «obispo» hacia fuera y como «igual a los Apóstoles». Pero lo más que podía significar esto era una función de reemplazo, y conllevaba un peligro evidente. No es ninguna casualidad que a partir de la mitad del siglo II, coincidiendo con el final de los antiguos ministerios universales, cada vez fue destacando más dentro de las responsabilidades de los Papas el observar de forma especial este componente de la misión apostólica. Los movimientos que

sobrepasan el espacio de la iglesia local y su estructura, y el papado, vuelven a ir de la mano, y no de forma casual.

b) El motivo de la vida evangélica, que ya tiene lugar al comienzo del movimiento monacal, con Antonio de Egipto, sigue siendo determinante. Pero ahora se muestra que la *vita evangélica* comprende el servicio evangelizar: la pobreza y la libertad de la vida evangélica son condiciones para el servicio al Evangelio más allá del propio hogar y de la comunidad particular; éste es de nuevo el objetivo y el fundamento interno de la *vita evangélica*, como hemos de ver más concretamente a continuación.

2) Quiero referirme sólo brevemente al determinante *movimiento de reforma de Cluny* en el siglo X que, nuevamente apoyado en el papado, logró la emancipación de la vida religiosa del sistema feudal y del gobierno de obispos que eran señores feudales. A través de la asociación de monasterios particulares en una congregación se llegó al gran movimiento de piedad y renovación en el que se formó la *idea de Europa*[102]. De la fuerza reformadora de Cluny surge, pues, en el siglo XI la *reforma gregoriana*[103], que libró al papado de hundirse en las luchas de la nobleza romana y de su secularización, y asumió en general la lucha por la libertad de la Iglesia, por su naturaleza espiritual propia, que, entonces, degeneró reiteradamente en una lucha de poder entre el Papa y el Emperador.

3) Hasta nuestro momento actúa la fuerza espiritual del movimiento del Evangelio, que, en el siglo XIII, irrumpió con san Francisco de Asís y con Sto. Domingo de Guzmán. Con Francisco resulta evidente que no quería fundar una nueva orden o crear una comunidad separada. El quería sencillamente llamar a la Iglesia nuevamente al Evangelio completo, reunir al «pueblo de Dios», renovar la Iglesia desde el Evangelio. Los dos significados de la expresión *vida evangélica* se compenetran de forma inseparable: quien vive el Evangelio en la pobreza de la renuncia a los bienes y a la descendencia tiene que anunciar igualmente el Evangelio. Había entonces una necesidad de Evangelio, y Francisco lo consideró precisamente como su misión fundamental: anunciar junto a sus

hermanos el núcleo sencillo del mensaje de Cristo a los hombres. Él y los suyos quieren ser evangelistas. Y de aquí resulta entonces, también por sí mismo, que las fronteras de la cristiandad han de ser traspasadas, que el Evangelio ha de ser llevado hasta los confines de la tierra[104].

En la disputa con los clérigos seculares en la Universidad de París, que, como representantes de una mezquina estructura cerrada de iglesia local, luchaban contra el movimiento de evangelización, Tomás de Aquino ha resumido lo nuevo y, al mismo tiempo, originario de estos movimientos y la forma de la vida de las órdenes resultantes de ello. Los clérigos seculares sólo querían admitir el tipo de monje cluniacense en la forma que había asumido más tardíamente: separado d la iglesia local, viviendo con radicalidad en el monasterio y sirviendo sólo a la contemplación. No podían perturbar la organización de la iglesia local, mientras que, inevitablemente, en todas partes se producía un choque con los nuevos predicadores. Tomás de Aquino, por el contrario, propone a Cristo mismo como modelo, y, a partir de él, defiende la superioridad de la vida apostólica frente a un tipo de vida meramente contemplativa. «La vida activa, por la que alguien comunica a los demás, mediante la predicación y la enseñanza, lo que antes ha contemplado, es más perfecta que la vida exclusivamente contemplativa...». Tomás se ve a sí mismo como herencia del renacer renovado de la vida monástica, que llama a todos a la *vita apostolica*. Pero, en la interpretación de la *vita apostolica*, proveniente de la experiencia de las órdenes mendicantes, él dio un nuevo paso importante, que, aunque en la práctica, había sido eficaz en la tradición monástica de entonces, sin embargo, se había reflejado aún demasiado poco. Todos habían evocado a la Iglesia primitiva al hablar de la *vita apostolica;* san Agustín, por ejemplo, elaboró finalmente toda su regla a partir de las palabras de Hch 4,32: ellos eran un solo corazón y una sola alma. A este modelo fundamental, añade ahora Tomás de Aquino, sin embargo, los discursos de envío de Jesús a los apóstoles en Mt 10,5-15: la auténtica *vita apostolica* es aquella que se sigue de las enseñanzas de Hch 4 y Mt 10: «La vida apostólica consiste en que los apóstoles,

después de haber dejado todo, salen al mundo a predicarle y anunciarle el Evangelio, como resulta de Mt 10, donde se les impone una regla»[105]. Mt 10 aparece verdaderamente como una regla de congregación, o mejor dicho: la regla de vida y de misión que el Señor ha dado a los apóstoles es ella misma la regla permanente de la vida apostólica, la cual necesita siempre la Iglesia. A partir de esta regla se justifica el nuevo movimiento de evangelización.

La *disputa* parisina, que aparece en este texto, *entre el clero secular y los representantes de los nuevos movimientos* tiene una importancia perenne. Una idea estrecha y empobrecida de Iglesia, que hace absoluta la estructura de la iglesia local, no puede tolerar el nuevo surgimiento de evangelizadores, que, por su parte, *encuentran su respaldo en el portador de un ministerio eclesiástico universal, en el Papa, el garante del envío misionero y de la edificación de una Iglesia.* Así, era lógico que a partir de aquí llegara el nuevo gran impulso para el desarrollo de la doctrina del primado, que, en ello, y más allá de todo colorido histórico temporal, fue comprendido de una forma nueva desde su raíz apostólica[106].

Ya que aquí no se trata de la historia de la Iglesia, sino de la reflexión sobre las formas de vida en la Iglesia, he de conformarme con mencionar sólo brevemente los nuevos movimientos de evangelización del siglo XVI. Entre ellos sobresalen los jesuitas, que ahora asumen también la *misión universal* en la recién descubierta América, en África y en Asia, en lo que apenas les eran inferiores dominicos y franciscanos a partir de su impulso aún actuante.

Nos resta, finalmente, el nuevo impulso de los movimientos que tuvo lugar en el siglo XIX. Ahora surgen congregaciones estrictamente misioneras, cuya intención, desde un principio, tiene menos que ver con la renovación interior que con la misión en los continentes apenas abarcados por el cristianismo. En esto se evitó aquí considerablemente el choque con las estructuras eclesiásticas locales, y surge una fecunda colaboración de la que, precisamente, también las iglesias locales históricas recibieron nueva fuerza,

porque el impulso para la propagación del Evangelio y para el servicio al amor las anima desde dentro. Aquí aparece con gran fuerza un elemento que no había faltado en absoluto en los movimientos de entonces, pero que sí puede ser pasado por alto fácilmente: el movimiento apostólico del siglo XIX fue también, sobre todo, un *movimiento femenino*, en el que, por un lado, se puso un fuerte acento en la caridad, en la asistencia a los que sufrían y a los pobres: sabemos lo que han significado, y significan todavía, las nuevas comunidades femeninas para los hospitales y para la asistencia a los indigentes. Pero también escuela y educación son centrales y, así, en la unión de docena, educación y amor, se hacía presente toda la amplitud del servicio al Evangelio. Si se echa una mirada retrospectiva a Partir del siglo XIX, se ve que las mujeres siempre fueron un elemento codeterminante fundamental de los movimientos Apostólicos. Pienso en las mujeres audaces del siglo XVI, como María Ward o, por otra parte, Teresa de Ávila; en las figuras femeninas de la Edad Media, como Hildegard von Bingen y Catalina de Siena, en las mujeres del círculo de san Bonifacio; en las hermanas de los Padres de la Iglesia y, finalmente, en las mujeres de las cartas de Pablo y del entorno de Jesús. Las mujeres no fueron nunca, ciertamente, ni obispos ni sacerdotes, pero sí *portadoras de la vida apostólica y de su misión universal.*

*2.3. La amplitud del concepto de sucesión apostólica*

Tras haber repasado los grandes movimientos apostólicos de la historia de la Iglesia, volvemos a la tesis que ya había anticipado tras el breve análisis de los hallazgos bíblicos: *el concepto de la sucesión apostólica ha de ser ampliado y profundizado si queremos hacer justicia a todo lo que pretende significar.* ¿Qué significa esto? En primer lugar, hay que retener como núcleo de este concepto la estructura sacramental de la Iglesia, en la que ésta recibe siempre de nuevo la herencia del apóstol, la herencia de Cristo. Por el sacramento, en el que actúa Cristo a través del Espíritu Santo, se diferencia ella de todas las demás instituciones. El sacramento significa que ella vive desde el Señor como «criatura del Espíritu Santo», y continuamente es recreada. En ello hay que considerar

los dos componentes del sacramento, pertenecientes uno al otro de forma inseparable, de los cuales ya hemos hablado anteriormente: primero está el elemento cristológico-encarnacional, es decir, la referencia permanente de la Iglesia a la unicidad de la encarnación y del acontecimiento pascual, el vínculo con la actuación histórica de Dios. Pero también esta, igualmente, la actualización de ese acontecimiento en la fuerza del Espíritu Santo, por tanto, el componente cristológico-pneumatológico, la novedad y continuidad de la Iglesia viva garantizadas al mismo tiempo.

Con ello queda resumido lo que en la Iglesia siempre fue enseñado como esencia de la sucesión apostólica, el núcleo propio del concepto sacramental de Iglesia. Pero este núcleo es empobrecido, atrofiado, cuando con ello se piensa sólo en la estructura de la iglesia local. El ministerio de la sucesión de Pedro rompe la mera estructura de la iglesia local; el sucesor de Pedro no es sólo el obispo local de Roma, sino obispo para toda la Iglesia y en toda la Iglesia. El personaliza con ello una parte esencial de la misión apostólica que nunca puede faltar en la Iglesia. Pero el mismo ministerio de Pedro no volvería a comprenderse y, por tanto, se distorsionaría en una figura excepcional monstruosa, si se responsabilizara sólo a su portador de desarrollar la dimensión universal de la sucesión apostólica[107]. *Siempre tiene que haber también en la Iglesia servicios y misiones que no son de naturaleza meramente local, sino que sirven a la misión universal y a la extensión del Evangelio.* El Papa está remitido a estos servicios, y estos a él, y en la conjunción de ambas formas de misión, se realiza la sinfonía de la vida eclesial. La edad apostólica normativa subraya, de forma evidente, estos componentes como irrenunciables para la vida de la Iglesia. El sacramento del orden, el sacramento de la sucesión se hace necesario para esa forma estructural, pero está rodeado, más aún que las iglesias locales, de múltiples servicios, y, aquí, la participación de las mujeres en el apostolado de la Iglesia es también enorme. Resumiendo todo, podríamos decir verdaderamente que el primado del sucesor de Pedro existe para garantizar esos componentes esenciales de la vida eclesial, y ordenarlos hacia las estructuras de las iglesias locales.

Para evitar malentendidos, tengo que decir aquí claramente: los movimientos apostólicos siempre aparecen en la historia con formas nuevas; necesariamente, porque son la respuesta del Espíritu Santo a las situaciones cambiantes en las que vive la Iglesia. Y, así como las vocaciones al sacerdocio no pueden hacerse, establecerse, administrativamente, del mismo modo, los movimientos no pueden ser implantados por la autoridad de forma planificada, sino que son dones. Sólo hemos de estar atentos a admitir de ellos lo auténtico a través del don del discernimiento, a aprender a superar lo inservible. De la mirada retrospectiva a la historia de la Iglesia podría concluirse agradecidamente que, a través de todas las dificultades, siempre se logró crear espacio en la Iglesia para las grandes nuevas irrupciones. No podría tampoco ignorarse la cantidad de estos movimientos que fracasaron o condujeron a separaciones permanentes: montañistas, cátaros, valdenses, husitas, el movimiento de la Reforma del siglo XVI. Y, de hecho, habría que hablar de culpas por ambas partes respecto a que, al final, haya prevalecido la separación.

## 3. Diferencias y criterios

Así, como última tarea de esta ponencia resulta inevitable la pregunta por los criterios del discernimiento. Para poder responderla bien tendría, en primer lugar, que precisar aun con un poco más de exactitud el concepto «movimiento», quizá, incluso, establecer una tipología de los movimientos. Evidentemente, todo esto no puede hacerse aquí. Hay que guardarse también de proponer una definición demasiado rigurosa, pues el Espíritu Santo siempre tiene preparadas maravillas inesperadas, y, entonces, sólo retrospectivamente reconocemos que detrás de las grandes diferencias reina una esencia común. Quiero, sin embargo, como presupuesto para la aclaración conceptual, delimitar muy brevemente tres tipos diferenciables entre sí, que se pueden observar, en cualquier caso, en la historia reciente. Los caracterizaría con los conceptos de movimiento, corriente e iniciativa. El movimiento litúrgico de la primera mitad de este siglo, así como el movimiento mariano en la Iglesia que a partir del siglo

XIX ha destacado cada vez con más fuerza, no los caracterizaría como movimientos, sino como corrientes que, por su parte, se habrían desplegado en movimientos concretos como congregaciones marianas o agrupaciones de la juventud católica, pero que se extenderían más allá. Las recogidas de firmas para pedir una definición dogmática o para solicitar cambios en la Iglesia, como hoy se dan de forma acostumbrada, no son, nuevamente, movimientos, sino iniciativas. Lo que es un movimiento puede verse muy bien de la forma más clara en las corrientes alemanas y francesas del siglo XIII: los movimientos provienen en su mayoría de un guía de personalidad carismática, se configuran en forma de comunidades concretas que, a partir de ese origen, viven con nuevo espíritu todo el Evangelio y reconocen sin vacilaciones a la Iglesia como su fundamento vital, sin la cual no podrían existir[108].

Con este deficiente intento de dar algún tipo de definición estamos situados ya, sin embargo, en los *criterios* que, Por así decirlo, ocupan el lugar de una definición. El criterio esencial ha surgido ya, precisamente, espontáneamente: es el enraizamiento en la fe de la Iglesia. Quien no comparte la fe apostólica no puede reclamar una actividad apostólica. Porque la fe es sólo una para toda la Iglesia y, así, origina su unidad; a la fe apostólica está unida la voluntad de unidad, de estar en la comunión viva de toda la Iglesia, concretando: de permanecer con los sucesores de los apóstoles y con el sucesor de Pedro, que tiene la responsabilidad de conjugar Iglesia universal e iglesia particular como el pueblo uno de Dios. Si lo «apostólico» es el lugar de los movimientos en la Iglesia, entonces, la voluntad de llevar una *vita apostólica* tiene que ser fundamental en todos los tiempos. Por tanto, la renuncia a la propiedad, a la descendencia, a entremezclar la propia imagen de Iglesia, es decir, obediencia en el seguimiento de Cristo, han de ser considerados para todos los tiempos como los elementos esenciales de la vida apostólica, que, naturalmente, no pueden regir de la misma forma para todos los miembros de un movimiento, pero sí que constituyen para todos, de forma diferenciada, orientación para la propia vida. La vida apostólica no es, además, finalidad por sí misma, sino que procura la libertad para el servicio. La vida apostólica implica la actuación

apostólica: en el lugar más importante se encuentra, de nuevo de forma diferenciada, el anuncio del Evangelio como el elemento misionero por excelencia. En el seguimiento de Cristo la evangelización es siempre ante todo *evangelizare pauperibus,* anuncio del Evangelio a los pobres. Esto, sin embargo, no sólo se lleva a cabo con palabras; el amor, que constituye su centro interno, su núcleo de verdad y de acción, al mismo tiempo, tiene que ser vivido y, de esta forma, convertirse en anuncio. Por ello, también el servicio social siempre está unido de alguna forma con la evangelización. Todo esto presupone, mayormente desde la fuerza contagiosa del carisma inicial, un profundo encuentro personal con Cristo. El ser comunión y el construir la comunión no excluye el elemento personal, sino que lo exige. Sólo donde la persona es tocada y abierta por Cristo en su profundidad más íntima, allí también puede ser tocado el otro en su interior, sólo allí puede acontecer la reconciliación en el Espíritu Santo, sólo allí puede crecer la verdadera comunión. Dentro de esta estructura cristológica-pneumática y existencial fundamental pueden darse, pues, muy distintos acentos y pesos específicos, en los que siempre tiene lugar la novedad del cristianismo, el Espíritu de la Iglesia siempre «rejuvenece como un águila» (Sal 103,5).

Desde aquí se perciben tanto los *peligros* que existen con los movimientos, como los *caminos de superación.* Los asociacionismos inquietan al poner un acento desmesurado en la misión específica que surge en un período o resulta de un carisma. Si el movimiento espiritual no es experimentado como una forma de existencia cristiana, sino como el ser tocado por la simple totalidad del mensaje, puede conducir a la absolutización del movimiento que se entiende a sí mismo como la Iglesia, como camino para todos, mientras ese único camino puede compartirse de distintas formas. Así, desde la frescura y la totalidad del movimiento, amenaza de forma casi inevitable el choque con la comunidad local, con lo que las dos partes pueden ser culpables y de lo cual serían espiritualmente responsables las dos partes. Las iglesias locales pueden haber caído en un cierto conformismo con el mundo, la sal puede volverse sosa, como Kierkegaard ha expuesto con mordaz

sagacidad en su crítica de la cristiandad. También allí donde el alejamiento de la radicalidad del Evangelio no ha alcanzado el punto criticado por Kierkegaard, la irrupción de lo nuevo, sin embargo, será vivenciada como obstáculo, también cuando aparece con toda clase de enfermedades infantiles y de absolutizaciones equivocadas, como sucede a menudo.

Ambas partes tendrían que dejarse educar por el Espíritu Santo y también por la autoridad eclesiástica, aprender una abnegación sin la cual no es posible el acuerdo interior en la multiplicidad de formas de la fe vivida. Ambas partes tienen que aprender una de otra a dejarse purificar, a soportarse y a llegar a aquella actitud de la que Pablo habla en el gran canto sobre el amor (1 Cor 13,4ss). Así, hay que exhortar a los movimientos a que, aun cuando hayan encontrado la totalidad de la fe en su camino y así lo transmitan, son un regalo en el conjunto de la Iglesia y en general, y tienen que someterse a las exigencias de esa totalidad para ser fieles a su propia naturaleza[109]. Sin embargo, hay que llamar también la atención a las iglesias locales, a los obispos, al respecto de que no pueden aplaudir un uniformismo de formas y planes pastorales. No pueden convertir sus propios planes pastorales en criterio de aquello que le está permitido obrar al Espíritu Santo: con meras planificaciones las iglesias podrían hacerse impermeables al Espíritu Santo, a la fuerza de la que viven[110]. No se trata de que todo tenga que conllevar una organización unificada; ¡es preferible menos organización y más espíritu! Ante todo no puede existir un concepto de *communio* en el que la búsqueda de evitar conflictos se convierta en el supremo valor pastoral. La fe también es espada, y puede exigir precisamente conflicto en pro de la verdad y del amor (cf. Mt 10,34). Un concepto de unidad eclesial en el que los conflictos son rechazados desde un principio como extremismos, y la paz interna es lograda renunciando a la totalidad del testimonio, se mostrará pronto como algo falaz. Finalmente, no se puede establecer una prioridad afectada de la razón que equipare el celo de los tocados por el Espíritu Santo y su fe inocente en la palabra de Dios con el anatema del fundamentalismo, y que sólo admite aún una fe para la cual los condicionantes y las trabas son más

importantes que la esencia de aquello mismo en lo que se cree. Para terminar, todos se tienen que dejar medir en el amor a la unidad de la Iglesia *una,* que es única en todas las iglesias particulares y que, como tal, siempre vuelve a aparecer en los movimientos apostólicos. Iglesias particulares y movimientos apostólicos tendrán siempre ambos que reconocer y aceptar que dos cosas tienen validez por igual: *ubi Petrus, ibi ecclesia, ubi episcopus, ibi ecclesia.* Primado y episcopado, estructura de la iglesia particular y movimientos apostólicos se necesitan entre sí: el primado sólo puede vivir con y a través de un episcopado vivo, el episcopado sólo puede salvaguardar su unidad dinámica y apostólica orientado hacia el primado. Allí donde se debilita uno de los dos es sufrido por la Iglesia entera.

Tras todas estas reflexiones, al final debería prevalecer ante todo *agradecimiento* y *alegría.* Agradecimiento porque el Espíritu Santo también hoy está trabajando en la Iglesia de forma totalmente manifiesta, y le sigue regalando nuevos clones por los que ella experimenta de nuevo la alegría de su juventud (Sal 42,4 Vg.). Agradecimiento por todos los hombres,jóvenes y mayores, que han acogido la llamada del Espíritu y sin volver la vista atrás han entrado con alegría al servicio del Evangelio. Agradecimiento por los obispos, que abren nuevos caminos, creándoles espacio en sus iglesias particulares, luchando con ellos pacientemente para superar su Parcialidad y conducirlos hacia su forma correcta. Y, ante todo, agradecemos al que es aquí y ahora Papa, Juan Pablo II, que nos precede a todos en la capacidad de entusiasmo, en la fuerza de la juventud interior que emana de la fe, en el discernimiento de espíritus, en la lucha humilde y valiente por la realización del servicio al Evangelio, en la unidad con los obispos del orbe desde la escucha y la orientación, y es para todos nosotros guía hacia Cristo. Cristo vive, y envía desde el Padre el Espíritu Santo, ésta es la experiencia feliz y vivificante que surgirá precisamente del encuentro con los movimientos eclesiales de nuestro tiempo.

# IX. Presentación de la declaración *Dominus Iesus* el 5 de septiembre de 2000 en la sala de prensa de la Santa Sede

Las consideraciones siguientes se limitan a describir brevemente el contexto y el significado de la Declaración *Dominus Iesus,* mientras que las intervenciones posteriores ilustrarán el valor y la autoridad doctrinal del Documento, así como sus contenidos específicos, tanto cristológicos como eclesiológicos.

1. En el animado debate contemporáneo sobre la relación entre el cristianismo y las demás religiones, va abriéndose cada vez más camino la idea de que todas las religiones constituyen para sus seguidores caminos igualmente válidos de salvación. Se trata de una convicción extendida ya no sólo en ambientes teológicos, sino también en sectores cada vez más amplios de la opinión pública tanto católica como no católica, especialmente de la más influenciada por la orientación cultural predominante hoy en Occidente, que puede definirse sin miedo a desmentidos con la palabra *relativismo.*

A decir verdad, la denominada *teología del pluralismo religioso* había ido afirmándose gradualmente desde los años 50 del siglo XX, pero sólo hoy ha llegado a asumir una importancia fundamental para la conciencia cristiana. Como es natural, sus configuraciones son muy variadas, y no resultaría justo pretender homologar en un mismo sistema todas las Posiciones teológicas que hacen referencia a la teología del Pluralismo religioso. La Declaración ni siquiera se propone P0r tanto describir los rasgos esenciales de dichas tendencias ideológicas, ni menos aún pretende englobar éstas en una fórmula única. Nuestro documento indica más bien algunos *presupuestos de naturaleza tanto filosófica como teológica* que están en la base de las, con todo, diferentes teologías del pluralismo religioso actualmente extendidas:

— la convicción de la inaferrabilidad y la inefabilidad completa de la verdad divina;

— la actitud relativista con relación a la verdad, en virtud de la cual aquello que es verdad para unos no lo sería para otros;

— la contraposición radical entre mentalidad lógica occidental y mentalidad simbólica oriental;

— el subjetivismo exasperado de quien considera la razón como única fuente de conocimiento;

— el vaciamiento metafísico del misterio de la encarnación;

— el eclecticismo de quien, en la búsqueda teológica, asume categorías derivadas de otros sistemas filosóficos y religiosos, sin preocuparse de su coherencia interna ni de su incompatibilidad con la fe cristiana;

— la tendencia en fin a interpretar textos de la Escritura fuera de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia (cf. Decl. *Dominus Iesus,* 4).

¿Cuál es la *consecuencia* fundamental de esta forma de pensar y sentir en relación con el centro y el núcleo de la fe cristiana? Es el *rechazo sustancial de la identificación de la figura histórica individual de Jesús de Nazaret con la realidad misma de Dios, del Dios vivo. Aquello que es Absoluto, o Aquél que es el Absoluto, jamás puede darse en la historia en una revelación plena y definitiva.* En la historia se encuentran tan sólo modelos, figuras ideales que nos remiten al Totalmente Otro, el cual, sin embargo, no puede aprehenderse como tal en la historia. Algunos teólogos más modernos confiesan que Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero, pero opinan que, debido a la limitación de la naturaleza humana de Jesús, la revelación de Dios en él no puede juzgarse completa y definitiva, sino que debe considerarse siempre en relación con otras posibles revelaciones de Dios expresadas en los genios religiosos de la humanidad y en los fundadores de las religiones del mundo. De esta forma, hablando objetivamente, se

introduce la errónea idea de que las religiones del mundo son complementarias a la revelación cristiana. Resulta patente por tanto que tampoco la Iglesia, el dogma, los sacramentos, pueden tener valor de necesidad absoluta. Atribuir a estos medios finitos un carácter absoluto y considerarlos, más aún, como instrumento para un encuentro real con la verdad de Dios, universalmente válida, significaría colocar en un plano absoluto aquello que es particular, tergiversando la realidad infinita del Dios que es Totalmente Otro.

Sobre la base de tales concepciones, el juzgar que exista una verdad universal, vinculante y válida en la misma historia, que se cumple en la figura de Jesucristo y es transmitida por la fe de la Iglesia, se considera una especie de fundamentalismo que atentaría contra el espíritu moderno y constituiría una amenaza a la tolerancia y a la libertad. El mismo *concepto de diálogo* asume un significado radicalmente diferente del que se concibió en el Concilio Vaticano II. El diálogo, o más bien la ideología del diálogo, reemplaza a la misión y a la urgencia del llamamiento a la conversión: el diálogo ya no es el camino para descubrir la verdad, el proceso mediante el cual se descubre al otro la profundidad escondida de lo que él mismo ha experimentado en su vivencia religiosa, pero que aguarda cumplirse y purificarse en el encuentro con la revelación definitiva y completa de Dios en Jesucristo; en las nuevas concepciones ideológicas, que han penetrado por desgracia también en el mundo católico y en determinados ambientes teológicos y culturales, el diálogo es en cambio la esencia del «dogma» relativista y lo contrario de la «conversión» y de la «misión». Para un pensamiento relativista, diálogo significa poner en el mismo plano la propia posición o la propia fe y las convicciones de los demás, de forma que todo se reduce a un intercambio de posiciones básicamente paritarias y por ende relativas entre sí, en aras del superior objetivo de alcanzar el máximo de colaboración e integración entre las diferentes concepciones religiosas.

La *disolución de la cristología y por consiguiente de la eclesiología —subordinada pero inseparablemente unida a aquélla—* deviene pues la conclusión lógica de dicha filosofía relativista, que

paradójicamente hallamos tanto en la base del pensamiento posmetafísico de Occidente como en la teología negativa de Asia. El resultado es que la figura de Jesucristo pierde su carácter de unicidad y universalidad salvífica. El hecho además de que el relativismo se presente, con vistas al encuentro con las culturas, como la auténtica filosofía de la humanidad, capaz de garantizar la tolerancia y la democracia, lleva a marginar aún más a quien se obstina en la defensa de la identidad cristiana y en su pretensión de difundir la verdad universal y salvífica de Jesucristo. En realidad, la crítica a la pretensión de absolutez y definitividad de la revelación de Jesucristo que la fe cristiana reivindica se acompaña con un falso concepto de tolerancia. El principio de tolerancia como expresión del respeto a la libertad de conciencia, pensamiento y religión, defendido y fomentado por el Concilio Vaticano II y propuesto una vez más por la misma Declaración, constituye una posición ética fundamental, presente en la esencia del Credo cristiano, ya que toma en serio la libertad de la decisión de fe. Pero este principio de tolerancia y respeto de la libertad queda hoy en día manipulado y superado de forma indebida cuando se extiende a la valoración de los contenidos, como si todos los contenidos de las diferentes religiones e incluso de las concepciones arreligiosas de la vida pudieran situarse en un mismo plano y no existiera ya una verdad objetiva y universal, ya que Dios o lo Absoluto se revelarían bajo innumerables nombres, pero todos ellos resultarían verdaderos. Esta falsa idea de tolerancia está vinculada a la pérdida y a la *renuncia a la cuestión acerca de la verdad*, que de hecho muchos perciben hoy en día como cuestión irrelevante o secundaria. De esta manera, sale a flote la debilidad intelectual de la cultura actual: al brillar por su ausencia la pregunta acerca de la verdad, la esencia de la religión no se diferencia ya de su «no-esencia», la fe no se distingue de la superstición ni la experiencia de la ilusión. Finalmente, sin una seria pretensión de verdad, incluso el aprecio de las demás religiones se vuelve absurdo y contradictorio, ya que no se posee el criterio para comprobar lo que es positivo en una religión, distinguiéndolo de lo que es negativo o fruto de la superstición y el engaño.

2. A este respecto, la Declaración retoma la enseñanza de Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptoris missio:* «Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica» *(Redemptoris missio* 29). Este texto se refiere explícitamente a la acción del Espíritu no sólo «en el corazón de los hombres», sino también «en las religiones». Sin embargo, el contexto sitúa esta acción del Espíritu en el seno del misterio de Cristo, del que jamás puede separarse; además, las religiones están allegadas a la historia y a las culturas de los pueblos, cuya mezcla de bien y mal jamás Puede ponerse en duda. Por lo tanto, ha de considerarse *Praeparatio evangélica* no todo lo que en las religiones se encuentra, sino sólo «lo que el Espíritu obra» en ellas. De ello Se deriva una importantísima consecuencia: *camino a la salvación es el bien presente en las religiones, como obra que es Espíritu de Cristo, pero no lo son las religiones como tales.*

Ello se ve además confirmado por la misma doctrina del Vaticano II respecto de las semillas de verdad y bondad presentes en las demás religiones y culturas, doctrina expuesta en la Declaración conciliar *Nostra aetate:* «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepen mucho de los que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» *(Nostra aetate* 2). *Todo lo verdadero y bueno existente en las religiones no debe acabar perdiéndose, antes al contrario, ha de reconocerse y valorizarse. Lo bueno y lo verdadero, doquiera que se halle, procede del Padre y es obra del Espíritu; las semillas del Logos están esparcidas por doquier. Pero no pueden cerrarse los ojos ante los errores y engaños que también están presentes en las religiones.* La misma Constitución dogmática del Vaticano II *Lumen gentium* afirma: «Pero muchas veces los hombres, engañados por el Maligno, se pusieron a razonar como personas vacías y cambiaron el Dios verdadero por un ídolo falso, sirviendo a las criaturas en vez de al Creador» *(Lumen gentium* 16).

Resulta comprensible que en un mundo que crece cada vez más de forma conjunta también religiones y culturas se encuentren. Ello no lleva tan sólo a un acercamiento exterior entre hombres de diferentes religiones, sino también a un aumento de interés por mundos religiosos desconocidos. En este sentido, es decir, en lo que respecta al conocimiento reciproco, resulta legítimo hablar de enriquecimiento mutuo. Sin embargo, ello nada tiene que ver con el abandono de la pretensión, por parte de la fe cristiana, de haber recibido como don de Dios en Cristo la revelación definitiva y completa del misterio de salvación; es más, debe excluirse esa mentalidad indiferentista inspirada en un relativismo religioso que induce a pensar que «una religión vale la otra» *(Redemptoris missio* 36).

*La estima y el respeto a las religiones del mundo, así como para las culturas que han aportado un enriquecimiento objetivo a la promoción de la dignidad humana y al desarrollo de la civilización, no disminuye la originalidad y unicidad de la revelación de Jesucristo, y no limita de manera alguna la tarea misionera de la Iglesia:* «[La Iglesia] anuncia y tiene la obligación de anunciar sin cesar a Cristo, que es camino, verdad y vida (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa, en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» *(Nostra aetate* 2). Al mismo tiempo, tan sencillas palabras indican el motivo de la convicción que considera que la plenitud, universalidad y cumplimiento de la revelación de Dios están presentes tan sólo en la fe cristiana. Dicho motivo *no descansa en una presunta preferencia otorgada a los miembros de la Iglesia, ni menos aún en los resultados históricos alcanzados por la Iglesia en su peregrinación terrenal, sino en el misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, presente en la Iglesia.* La pretensión de unicidad y universalidad salvífica del Cristianismo procede esencialmente del misterio de Jesucristo, que prolonga su presencia en la Iglesia, que es su Cuerpo y su Esposa. Por ello, la Iglesia se siente comprometida, constitutiva-mente, en la evangelización de los pueblos. Incluso en el contexto actual, caracterizado por la pluralidad de las religiones y por la exigencia de libertad de decisión y Pensamiento, la Iglesia es

consciente de estar llamada «a la salvación y renovación de toda criatura para que todas las cosas se instauren en Cristo, y en Él los hombres constituyan una sola familia y un único pueblo de Dios» (Decreto *Ad gentes* 1).

Reafirmando las verdades que la fe de la Iglesia siempre ha creído y profesado en relación con estos temas, y salvaguardando a los fieles de errores o de interpretaciones ambiguas actualmente extendidas, la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, aprobada y confirmada *certa scientia* y *apostólica sua auctoritate* por el santo Padre en persona, desempeña una doble tarea: por un lado se presenta como un testimonio autorizado adicional y renovado para mostrar al mundo «el fulgor del glorioso Evangelio de Cristo» (2 Cor 4,4); por otro, señala como vinculante para todos los fieles la base doctrinal irrenunciable que ha de guiar, inspirar y orientar tanto la reflexión teológica como la acción pastoral y misionera de todas las comunidades católicas diseminadas por el mundo.

# X. Correspondencia entre el Metropolita Damaskinos y el Cardenal Joseph Ratzinger

> Sobre la declaración de la Congregación para la doctrina de la Fe *Dominus Iesus*[111] y sobre la *Nota* de la Congregación para la doctrina de la Fe *Iglesias Hermanas.*

El Metropolita Damaskinos de Suiza
A su Eminencia
Cardenal Joseph Ratzinger
Prefecto de la Congregación para la doctrina de la Fe

Chambésy, 30 de octubre de 2000

Eminencia
Querido y estimado hermano y amigo,

Recuerdo con mucho gusto y agradecimiento nuestro inolvidable último encuentro del 14 al 16 de octubre en la Toscana.

Este encuentro supuso para nosotros una oportunidad para reflexionar sobre algunas cosas que tú, desde tu responsabilidad como Prefecto de la Congregación para la Fe, hace poco que has dirigido a los obispos de la Iglesia católico- romana como palabra vinculante de su Iglesia. Estoy pensando en la Declaración *Dominus Iesus* y, sobre todo, en la *Nota* de la Congregación para la Fe sobre las Iglesias hermanas.

Cuando pronuncié la conferencia en el año 1999, en la facultad católico-romana de la Universidad de Bonn, sobre la contribución de la Iglesia y la teología greco-ortodoxa en la Europa actual, subrayé, entre otras cosas, que la providencia de Dios había dispuesto las cosas de tal forma que cuando, en los años posteriores a 1959, continué mis estudios en Alemania como becario del patriarcado ecuménico de Constantinopla, puede ganarme allí como maestro y amigo al joven profesor Joseph Ratzinger. Nuestra relación fue una comunión creciente y profunda. Descubrimos respectivamente qué

significa pertenecer a la Iglesia católico-romana y a la Iglesia ortodoxa, dos Iglesias que se han vuelto a descubrir como Iglesias hermanas. Así, nos preparamos interiormente para el gran acontecimiento del año 1965: el levantamiento de las condenas de excomunión de la memoria de nuestras Iglesias. De esta forma creció en nosotros la pasión por el restablecimiento de la plena unidad entre nuestras Iglesias. Experimentamos el hecho de que compartimos la misma fe apostólica, y continuamos una nueva época de nuestras relaciones desde el *diálogo del amor* hasta el *diálogo teológico* oficial. Hemos experimentado, igualmente, que la superación mutua de las condenas de excomunión ha posibilitado de hecho una nueva situación que tenía que ser apreciada desde la postura teológica.

Esta situación tiene un alcance tanto psicológico como eclesiológico, que se extiende más allá del acontecimiento cuya memoria se ha borrado. Con el tiempo se mostró que su repercusión en el pueblo ha sido mayor y más profunda de lo que se había previsto. En lo sucesivo esta superación del anatema provoca, y tiene que originar, una purificación de la memoria, que es el perdón. Ha sustituido el *símbolo de la separación* por el *símbolo del amor.* Supone una nueva situación eclesial que en todo momento ha de tener más repercusiones en todos los niveles de cada una de nuestras iglesias particulares. Esta recepción pertenece a un proceso de acercamiento y de entendimiento, pues si es cierto que existe un vínculo inquebrantable entre la teología y el amor, entonces resulta determinante para nosotros el hecho de que vivimos de forma común el misterio cristiano que nos reúne para continuar necesariamente. El reino de Dios experimenta fuerza.

Recuerdo, a continuación, las reflexiones que transmitiste con motivo de nuestro primer encuentro eclesiológico en Viena, en el año 1974:

«Para concluir, preguntemos una vez más: ¿Qué queda y qué se sigue de todo esto? El proceso, en su aspecto esencial, es éste: la relación del “amor enfriado”, de “oposiciones, desconfianzas y

antagonismos" ha sido sustituida por la relación del amor, de la fraternidad, cuyo símbolo es el beso fraterno. El símbolo de la escisión ha sido reemplazado por el símbolo del amor. No se ha conseguido establecer, ciertamente, la comunidad de comunión, pero tras el "*diálogo del amor"* se ha alcanzado ya un primer objetivo, se ha reclamado el *diálogo teológico",* aunque no como una pacífica escaramuza académica que no precisa llegar a ningún resultado y que, en el fondo, se basta a sí misma, sino que ha de ser un diálogo puesto bajo el signo de la "espera impaciente", que sabe que ha llegado la hora". Ágape y beso fraterno son de suyo términos y ritos de la unidad eucarística. Donde existe el ágape como realidad eclesial tiene que llegar a convertirse en ágape eucarístico. A ello tienen que orientarse todos los esfuerzos. Para que se logre el objetivo hay que exigir como consecuencia directa de todo el proceso que se trabaje incesantemente por la "cura de la memoria". Al hecho jurídico del olvido tiene que seguir el hecho real histórico de una nueva memoria. Esta es la exigencia inevitable, tanto jurídica como teológica, contenida en el acontecimiento del 7 de diciembre de 1965»[112].

Juntos hemos aprendido cómo *debe hacerse teología* teniendo en cuenta las tradiciones particulares de Occidente. Hemos experimentado que la verdad revelada ha sido recibida, vivida y entendida de forma distinta en Oriente y en Occidente, y que la diferencia de teologías puede ser considerada compatible dentro de una misma fe, aún más, como un signo vivo de la trascendencia del Misterio, y a dejar campo libre al predominante carácter apofático que ha asumido su expresión humana, a un legítimo pluralismo teológico en el seno de la misma fe tradicional, y que no puede tenderse a priori a identificar la fe y su expresión con teologías particulares.

Y hemos llegado a constatar conjuntamente que Oriente y Occidente sólo pueden encontrarse y redescubrirse cuando recuerden su afinidad originaria y su pasado común. Primeramente han de ser conscientes de que Oriente y Occidente, a pesar de todas sus particularidades, pertenecen orgánicamente a una

cristiandad. Aquí hemos comprobado de forma común que nuestras diferencias han de ser interpretadas en el sentido de distintos desarrollos legítimos de la misma y única fe en Oriente y en Occidente, y no como separaciones en la Tradición de la fe misma. También hemos hecho la pregunta de otra forma, no sólo: «¿podemos comulgar unos con otros?», sino también: «¿podemos negar la comunión a otros?».

Además hemos experimentado que el *obstáculo principal* para el restablecimiento de la plena comunión es el *primado jurisdiccional* del Papa. De hecho, lo más difícil parece ser la cuestión del ordenamiento de la Iglesia: por una parte para Roma, porque contempla el primado de la «*sede romana»* como algo constitutivo para la unidad de la Iglesia, por otra parte para Oriente, porque considera precisamente esta exigencia como una modificación de la estructura episcopal de la Iglesia.

Nos hemos preguntado cómo podemos avanzar aquí, y nos hemos permitido formular algunas perspectivas, por ejemplo: si Roma aceptase la comunión con Oriente sin requisitos previos —naturalmente de acuerdo con la panortodoxia— esto sería un reconocimiento expreso de la legitimidad de la estructura episcopal de Oriente. Esto incluye la aceptación de que Oriente no tiene que estar obligado a la estructura del primado desarrollada en Occidente.

A la inversa, sería reconocido por Oriente que Occidente, a pesar de la doctrina del primado, no ha abandonado fundamentalmente la estructura episcopal de la Iglesia antigua, aunque haya asumido un factor adicional, cuya necesariedad no ha de ser reconocida por la Iglesia oriental. El reconocimiento de la permanencia de la estructura apostólica de la Iglesia antigua también en Occidente podría ser facilitada, Por una parte, a través de los esfuerzos del Concilio Vaticano I Por el claro restablecimiento de la organización episcopal, y, Por otra parte, a través del hecho de que el Papa, cuando comulga con el Oriente, él mismo no reclama de hecho

frente a Oriente la exigencia primacial de 1870 *(jurisdictio in omnes ecclesias).*

Así, nunca hemos perdido la esperanza de que también podría superarse la centralización desde la perspectiva del primado jurisdiccional, para que, de esta forma, el ansiado restablecimiento de la plena comunión pueda hacerse pronto realidad. Y a ello has prestado tú una gran contribución como Prefecto de la Congregación para la Fe, que tiene la misión de ser «guardiana de la ortodoxia» y «defensora de la fe». Puedes estar marcado por las reflexiones y perspectivas que escribiste en el año 1974, valorando la referencia a Ignacio de Antioquía que el Patriarca Atenágoras I había citado en el saludo al papa Pablo VI: «Contra toda esperanza está entre nosotros el obispo de Roma, el primero entre nosotros en honor, "el que" tiene la presidencia en el amor» (Ignacio de Antioquía, *Rom*, Prol.: PG 5, 801). Es evidente que con ello el Patriarca no abandona el suelo de la Iglesia oriental reconociendo el primado jurisdiccional de Occidente. Pero subraya con claridad lo que Oriente tiene que decir sobre la sucesión de los obispos de la Iglesia iguales en rango y derecho, y habría ahora que reflexionar si no valdría la pena que este antiguo Credo, que no sabe nada de un «primado jurisdiccional» pero sí reconoce el puesto primero en «honor» (Tipq) y ágape, pudiera ser valorado como una perspectiva suficiente para el núcleo de la cuestión sobre el puesto de Roma en la Iglesia. El «santo coraje» exige junto a la sensatez «audacia»[113].

Todas estas consideraciones y perspectivas que traigo aquí al recuerdo han marcado mi vida como obispo y teólogo. Entre tanto, sin embargo, constataba algo que me empujaba a plantear la pregunta sobre si hay una continuidad entre el profesor Joseph Ratzinger y el Prefecto de la Congregación para la Fe. ¿Cómo se relacionan entre sí esas afirmaciones que he mencionado con las siguientes declaraciones del Cardenal Joseph Ratzinger?

1. En el *Escrito* de la Congregación para la doctrina de la Fe dirigido «a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la

Iglesia como *communio»* en el año 1992, se caracterizaba a las Iglesias ortodoxas como «aquellas venerables comunidades cristianas» que «debido a su actual situación están heridas en su ser de iglesia particular», porque «la comunión con el conjunto de la Iglesia representada por el sucesor de Pedro no es un ingrediente externo para la iglesia particular, sino uno de sus elementos esenciales internos» (§ 17). De esta forma, la superación de la herida del ser iglesia particular presupone el reconocimiento del primado jurisdiccional del Papa, sin lo cual parece que no es pensable un restablecimiento de la plena comunión.

2. En la *Nota* de la Congregación para la Fe sobre las Iglesias hermanas se dice lo siguiente: «En sentido propio, son Iglesias hermanas entre sí exclusivamente las Iglesias particulares (o asociación de Iglesias particulares, como patriarcados o provincias eclesiásticas). Siempre ha de quedar bien claro, también cuando la expresión Iglesias hermanas se usa en este sentido correcto, que la Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica no es hermana, sino madre de todas las iglesias particulares» (§ 10).

3. En la Declaración *Dominus Iesus* se dice entre otras cosas: «Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, Una sola es su Esposa: “una sola Iglesia católica y apostólica” ... “Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste *(subsistit in)* en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él”. Con la expresión *subsistit in,* el Concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado, que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica, y por otro lado, que “fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad” ... Existe, por lo tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él. Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión

apostólica y la Eucaristía válidamente celebrada son auténticas iglesias particulares.

Por eso, también en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, aunque falte la plena comunión con la Iglesia católica al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejercita objetivamente sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma» (§§ 16 y 17).

a) Me permito preguntarte ahora cómo se podrían examinar a fondo de nuevo esas «aparentes contradicciones» para que pueda deshacerse toda una serie de malentendidos que se han originado también debido a ciertas formulaciones y que no parecen estar plenamente de acuerdo con el Concilio Vaticano II. Pienso concretamente en esa exclusividad que está unida inseparablemente con el «solo» y que el Concilio Vaticano II quiso evitar con el «*subsistit in» .*

b) Esa «una Iglesia única» que también se denomina «Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica» es considerada como madre de todas las iglesias particulares, y no como iglesia hermana. Y esa «una Iglesia sola» sólo es aplicable en la forma plural «Iglesias» a las iglesias particulares. Yo me pregunto ahora cómo puede haberse sustituido en el capítulo IV de la Declaración *Dominus Iesus* la expresión legítima del Credo niceno-constantinopolitano, que es vinculante para todos, por una fórmula distinta tomada del gran Credo de la Iglesia armenia: «una sola Iglesia católica y apostólica».

c) No quiero entrar en el debate sobre la teología y la eclesiología de las iglesias particulares, pues, según mi parecer, eso que tú llamas iglesia particular, es decir, iglesia local, desde la perspectiva de la Iglesia ortodoxa puede ser aplicado también a la Iglesia una, santa, católica y apostólica, bajo el presupuesto, naturalmente, de que ella viva en *communio* con las otras iglesias locales. Y el hecho de que esas iglesias locales se llamen entre sí y se reconozcan como iglesias hermanas, no presupone la *conditio sine qua non* de que la Iglesia de Constantinopla, el Patriarcado ecuménico, sea la

madre de todas estas Iglesias —que no es el caso en todas las iglesias locales ortodoxas—, sino simplemente supone el hecho de que ellas comparten la misma fe, en el convencimiento de que sólo hay un único Cristo y sólo un único cuerpo de Cristo, la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

El concepto «iglesia particular» como término intercambiable con «iglesia local» puede producir, además, una eclesiología estructurada universalmente que considera a las iglesias locales como partes ordenadas a la *Una sancta.*

d) No estoy de acuerdo con que el concepto «Iglesia hermana», tal y como figura en el Breve *Anno ineunte* del papa Pablo VI al patriarca Atenágoras I, pueda ser restringido al modo como lo hace la *Nota* sobre las Iglesias hermanas: «Ahora, y tras largas diferencias de pareceres y controversias, Dios nos otorga la gracia de que nuestras Iglesias se reconozcan nuevamente como Iglesias hermanas, a pesar de las dificultades que han surgido anteriormente entre nosotros» (He sustituido la palabra «posibilidad» que aparece en la *Nota* por el término «gracia», según la traducción oficial alemana del *Tomos Agapis:* «... *Dei beneficio fit ut nostrae ecclesiae se iterum sorores agnoscant...»)*[114]

Esta fórmula no puede ser empleada sólo por la «iglesia particular» de Roma respecto a la «iglesia particular» de Constantinopla, sino que conlleva también el reconocimiento recíproco de la Iglesia católico-romana y de la Iglesia ortodoxa como Iglesias hermanas. De ahí que el Padre Emmanuel Lanne expresase en el simposio de Viena de 1974 que «cuando la totalidad de las Iglesias ortodoxas estén dispuestas a reconocer a la Iglesia católica [-romana], como lo que es, como la verdadera Iglesia de Cristo y como hermana de la Iglesia ortodoxa ..., [entonces] ya no impedirá nada más una reanudación de las relaciones canónicas entre las dos Iglesias»[115].

e) Que el uso de la expresión «nuestras dos Iglesias» haya que evitarlo debido a que «no se da sólo un plural en el ámbito de las iglesias particulares, sino también al nivel de la Iglesia una, santa,

católica y apostólica confesada en el Credo, cuya existencia real es ensombrecida por ello» (*Nota* § 11), parece contradecir también, entre otras cosas, la Declaración conjunta del Papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras I al término de la visita del Patriarca a Roma el 28 de octubre de 1967. Allí las dos autoridades máximas expresaban su alegría «porque su encuentro pudo contribuir a que sus Iglesias se redescubran aún más como Iglesias hermanas. En las oraciones que han ofrecido, en sus declaraciones públicas y en su conversación privada, el Papa y el Patriarca Ecuménico han querido subrayar su convicción de que una contribución esencial para la restauración de la plena comunión entre la Iglesia católica, por un parte, y la Iglesia ortodoxa, por otra, debe encontrarse en el marco de la renovación de la Iglesia y de los cristianos, en fidelidad a las tradiciones de los Padres y a las inspiraciones del Espíritu Santo, que permanece siempre con la Iglesia ... El papa Pablo VI y el patriarca ecuménico Atenágoras I están convencidos de que el diálogo de la caridad entre sus Iglesias debe aportar los frutos de la colaboración desinteresada sobre el plano de una actuación común en el orden pastoral, social e intelectual, en un respeto mutuo de la fidelidad de unos y otros *a sus propias Iglesias»*[116].

f) El uso de la expresión «nuestras dos Iglesias» no relativiza de ningún modo la pretensión tanto por parte de la Iglesia católica romana, por un lado, como de la Iglesia ortodoxa por el otro, de que ellas son y continúan plenamente la Iglesia una, santa, católica y apostólica. A este respecto, me permito señalar una opinión panortodoxa: «Siendo consciente de la importancia de la estructura actual del cristianismo, nuestra santa Iglesia ortodoxa no sólo reconoce, aunque ella sea la Iglesia una, santa, católica y apostólica, la existencia ontológica de esas comunidades eclesiales, sino que cree también firmemente que todas estas referencias a ellas tienen que basarse en un esclarecimiento objetivo lo más pronto posible del problema eclesiológico y de la totalidad de su doctrina». ¿Qué significa esto? ¿Puede una Iglesia que identifica sus propios contornos con los de la Iglesia una, santa, católica y apostólica reconocer a otra Iglesia como Iglesia sin renunciar su propia pretensión de continuidad o, al menos, sin relativizarla? ¿Se

puede emplear aquí un «tanto-como» o nos obliga el carácter canónico de la Iglesia a partir del «o-o»? Ambas Iglesias defienden la opinión de continuar la Iglesia una, santa, católica y apostólica sin que tenga que ser de forma excluyente. En cualquier caso, se puede reconocer, a mi parecer, la existencia misma de una *«.ecclesia extra ecclesiam»* en toda la plenitud del término «*ecclesia»* allí donde subyace la unidad verdadera en la *pistis* (es decir, el gran Símbolo conciliar), y la estructura fundamental de la *ecclesia,* es decir, la *successio apostólica,* sea salvaguardada sin obstáculo alguno.

Doy gracias a Dios en todo momento cuando en mis oraciones te tengo presente, cuando escucho y leo tu fe en nuestro Señor Jesucristo, en la Madre de Dios, que también es nuestra madre, y en los santos. En comunión de fe y del amor que nos une, quedo tuyo en vínculo fraterno y agradecido.

Tuyo Metropolitano Damaskinos

## X. Correspondencia entre el Metropolita Damaskinos y el Cardenal Joseph Ratzinger

> Sobre el escrito de la Congregación para la doctrina de la Fe *Dominus Iesus*[117] *y* sobre la *Nota* de la Congregación para la doctrina de la Fe *Iglesias Hermanas*

Cardenal Joseph Ratzinger A su Eminencia
Metropolitano Damaskinos de Suiza
20 de febrero de 2001

¡Eminencia!
¡Querido hermano y amigo!

Ha transcurrido mucho tiempo desde que pasamos juntos días inolvidables en la Toscana. Allí pudimos hablar en varias ocasiones sobre lo que nos preocupaba en común sobre la unidad de la Iglesia, a cuyo servicio estamos. Como fruto de las conversaciones me escribiste el 30 de octubre una carta conmovedora en la que

desarrollabas de forma concreta todas las preguntas que allí sólo habíamos podido tocar brevemente. Te doy gracias por ello de todo corazón, pues la sinceridad es una condición fundamental del diálogo ecuménico, y nuestra cercanía fraternal está cimentada tan amplia y profundamente que podemos decirnos sin vacilación lo que nos mueve y nos inquieta. Desgraciadamente no pude contestarte pronto, por una parte porque quería reflexionar profundamente las cuestiones planteadas, por otra, porque las tormentas que se abatieron sobre nosotros tras la *Dominus Iesus* no me permitían aún tomar aliento. Después, siguió el alud del correo de Navidad del que sólo pude librarme con dificultad. Entre tanto llegó la triste noticia de tu grave enfermedad, que me inquietó profundamente. Tú sabes que en ese tiempo he orado muy especialmente por ti y ahora escucho para mi alegría que ya te encuentras de nuevo en camino hacia tu recuperación. No necesito decirte expresamente que sigo acompañando tu camino con mis oraciones, para que el Señor te devuelva la salud. Así, creo que ha llegado el momento en el que finalmente tengo que intentar responder a tu carta.

Me conmovió mucho cómo describiste nuestro itinerario teológico común en el que fuimos siempre enormemente conscientes de la necesidad apremiante de llegar a la unidad entre Oriente y Occidente, y en el que al mismo tiempo surgieron luces que nos indicaron la dirección que habíamos de seguir para alcanzar este gran objetivo con ayuda de Dios- Nada de todo esto ha desaparecido; al contrario, he sido siempre muy consciente de que la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica se corresponden entre sí, y que ninguna de las cuestiones doctrinales que parecen separarnos es insoluble. A este respecto formulas la pregunta sobre si existe una continuidad entre el profesor Joseph Ratzinger y el Prefecto de la Congregación para la Fe; sobre qué sentido tienen mis afirmaciones teológicas que tú citas, pertenecientes a distintos textos de la Congregación para la Fe, afirmaciones que hacen plantearte preguntas. Quiero decir a esto: el profesor y el Prefecto son la misma persona, pero ambos conceptos designan funciones correspondientes a distintas tareas. Existe, por tanto, en ese sentido, una diferencia, pero ninguna contradicción. El profesor (que

sigo siendo) se esfuerza por el conocimiento, y expone en sus libros y conferencias lo que cree haber encontrado, y lo subordina tanto al debate de los teólogos como al parecer de la Iglesia. El intenta, desde la responsabilidad ante la verdad de la fe y consciente de sus límites, lograr conocimientos que le sigan ayudando en el camino de la fe y en el camino de la unidad. Lo que él escribe o dice proviene de su itinerario personal de pensamiento y de fe, y le implanta en el itinerario común de la Iglesia. El Prefecto, en cambio, no tiene que exponer sus interpretaciones personales. Al contrario, tiene que pasar a un segundo término para dejar espacio a la palabra común de la Iglesia. Él no escribe, como hace el profesor, textos a partir de su propia búsqueda y de sus logros, sino que tiene que preocuparse porque los órganos magisteriales de la Iglesia hagan su trabajo con gran responsabilidad, de tal forma que al final el texto Sea purificado de todo lo meramente privado y constituya realmente la palabra común de la Iglesia. El motivo para elaborar un documento lo proporcionan cuestiones que surgen de la Iglesia, observaciones que pueden profundizarse desde distintas perspectivas y que transmiten la necesidad de una Palabra aclaradora. Múltiples contactos con los hermanos en el episcopado pertenecen al camino de la maduración, además de los órganos de siempre: comisiones, la *Consulta* (reunión periódica de los asesores permanentes de la Congregación), finalmente el trabajo de la «Congregación» en sentido propio, que representa un órgano colegial compuesto por un número determinado de obispos, de los cuales una parte trabaja en distintas Curias y otra parte son obispos diocesanos de todo el mundo. La Congregación tiene una asamblea general que se reúne aproximadamente cada año y medio, en la que sólo pueden presentarse los grandes proyectos (como *Dominus Iesus),* y la asamblea que tiene lugar aproximadamente cada dos semanas, en la que participan los miembros romanos y normalmente algunos miembros de los estados europeos más próximos. Al mismo tiempo, el Papa es informado con regularidad sobre los avances en las cuestiones. Mientras el Papa, como pastor supremo de la Iglesia, intenta dirigirse a los creyentes de la forma más directa posible y por ello selecciona algo así como un lenguaje «pastoral», la tarea de la Congregación es más estricta: debe señalar los puntos críticos,

mostrar dónde empieza el espacio del debate teológico, que no debe impedir, y dónde está en juego la fe misma que constituye el fundamento de toda teología. Así, tras una larga lucha (algunos documentos necesitan diez años, apenas ninguno menos de dos años), madura un texto en el que nadie puede expresar su opinión privada, en el que ante todo debe destacar lo más limpiamente posible la medida común de la fe. Los documentos de la Congregación no son infalibles, pero de hecho son más que contribuciones teológicas a los debates, orientaciones que se dirigen a la conciencia creyente de pastores y maestros. Así, resulta claro que los textos de la Congregación no pueden ni deben ser textos del profesor Ratzinger, que está al servicio de una totalidad que se extiende hasta él y para ello, consciente de su responsabilidad, intenta conservar el papel de moderador. Incluso cuando los textos por su carácter son distintos a lo que yo personalmente podría y debería escribir, es evidente que yo no represento como Prefecto nada de lo que tampoco pueda representar personalmente como instrucción incluso para mí mismo y como palabra en la Iglesia y para la Iglesia.

Antes de llegar al contenido de las cuestiones planteadas por ti quiero subrayar todavía dos puntos de tus reflexiones introductorias que me parecen importantes. Por una parte, la purificación de la memoria. En el encuentro con los obispos que vienen *ad limina apostolorum,* experimento siempre de nuevo cuánto hay por hacer aquí todavía, cuán profundamente están hundidas en la memoria de la Iglesia las heridas de los siglos y qué frecuentemente envenenan las relaciones. Siempre he sido de la opinión, y ahora lo soy más aún, de que entre la Ortodoxia y la Iglesia católica hay muchas menos cuestiones doctrinales que nos separen que heridas de la memoria: el poder de las confusiones históricas parece más fuerte que la luz de la fe que debería transformar todo ello en perdón. Justamente sobre este trasfondo quiero subrayar también una vez más observación sobre que no deberíamos preguntar propiamente «¿podemos comulgar unos con otros?», sino «¿podemos negar la comunión a otros?». Gracias a Dios hemos avanzado conjuntamente un poco en este punto. Los dos Códigos de la Iglesia

católica y su Directorio Ecuménico indican que bajo determinadas circunstancias es posible e incluso se ofrece la autorización para comulgar entre Oriente y Occidente. Antes de la conclusión hay un acuerdo entre la Iglesia «asiría» y la Iglesia «caldea» sobre autorizaciones mutuas para la comunión en la lejana diáspora en la que frecuentemente sólo una de las dos Partes dispone de un sacerdote. El caso precisaba estudios específicos porque la anáfora de Addai y de Mari usada preferentemente por los asirios no contiene ningún relato de institución. Pero estas dificultades pudieron ser superadas, y, así, a Pesar de los muchos problemas, generalmente siempre vuelve a aparecer estímulos que nos transmiten esperanza.

Con esto llego finalmente a tus preguntas y comienzo con el «obstáculo principal» para el pleno restablecimiento de la unidad, el *primado jurisdiccional* del Papa, donde tú subrayas especialmente la problemática en torno a la fórmula *iurisdictio in omnes ecclesias.* Yo distinguiría dos aspectos en esta, sin duda, espinosa problemática, que ciertamente no podemos resolver en nuestra correspondencia.

Por una parte me parece que existe sobre todo un *problema de lenguaje.* El concepto de una jurisdicción eclesiástica general, en suma el lenguaje jurídico del segundo milenio, es extraño para Oriente y es considerado con inquietud. Creo que es correcto y también posible retrotraer los conceptos esenciales y sobre todo molestos a sus fundamentos en la teología de los Padres, y desde aquí no sólo hacerlos más comprensibles, sino, naturalmente, encontrar también impulsos para un empleo más conforme al pensamiento de los Padres. Tú recuerdas la inolvidable alocución del Patriarca Atenágoras I en la visita de Pablo VI a Phanar, donde el Patriarca empleó para el Papa el título tomado de la época de los Padres de «primero en honor» y «presidente en el amor». Creo que desde aquí se podría definir correctamente la «jurisdicción eclesiástica general»: el «honor» del primero no hay que entenderlo en el sentido de un honor mundano protocolario, sino que el honor en la Iglesia es el servicio, la obediencia frente a Cristo. Y nuevamente el ágape no es un sentimiento sin compromiso, y

menos aún una organización social, sino el último término de un concepto eucarístico que como tal está unido con la teología de la cruz, pues la eucaristía proviene de la cruz: la cruz es la expresión suma del amor de Dios hacia nosotros en Jesucristo. Al coincidir en lo más pro" fundo la Iglesia con la eucaristía, descansa en la presidencia del ágape una responsabilidad para con la unidad que posee un significado intereclesial, pero es igualmente una responsabilidad para con la «diferencia de lo cristiano» frente a la sociedad mundana, y por ello siempre conllevará un carácter martirial. Tu sabes que hace algún tiempo (en la disputa sobre la ordenación de las mujeres), para significar el servicio del Papa como servicio de obediencia, intenté interpretarlo como garante de la obediencia: el Papa no es un monarca absolutista cuya voluntad es ley, sino totalmente al contrario, él siempre tiene que buscar renunciar a la propia voluntad y llamar a la Iglesia a la obediencia, pero para ser él mismo el primer obediente. En un tiempo en que crecen los intentos seculares de teología en todos los ámbitos me parece ser de gran significado tal responsabilidad común para con la obediencia de la Iglesia frente a la Tradición. Su conformidad con Cristo será ratificada al ser ella en el mundo testigo del sufrimiento por y con Cristo frente a los intentos de desobediencia y de arbitrariedad en el mundo. Por lo demás, el mismo Vaticano I reclama una interpretación patrística del Primado cuando dice que la praxis permanente de la Iglesia figura para la doctrina allí anunciada del mismo modo que los Concilios ecuménicos, especialmente aquellos en los que Oriente y Occidente estaban juntos en unidad de fe y amor; el Vaticano I cita para ello el IV Concilio de Constantinopla (DS 3065 s).

El segundo punto que quiero mencionar aquí concierne a la diferencia entre teoría y praxis, o quizá mejor: la dimensión real del dogma. El Papa, en su encíclica *Ut unum sint,* señala y pide propuestas para una praxis renovada del Primado. Instructiva es aquí como siempre la historia. R. Schieffer, presidente de la *Monumenta Germaniae histórica,* escribe en una ocasión a este respecto que «en el umbral que va del primer milenio de la historia

de la Iglesia al segundo no se dio un salto cualitativo sobre la teoría primacial sino más bien en relación con ella»[118].

Permíteme aún añadir una reflexión más personal: el Primado —el mismo Pablo VI lo ha dicho— es en cierto modo «obstáculo principal» para el restablecimiento de la comunión plena. Pero es igualmente una posibilidad principal para ello, porque sin él también la Iglesia católica se habría dividido desde hace mucho en Iglesias nacionales y rituales que desorientarían por completo el terreno ecuménico, y porque posibilita pasos vinculantes hacia la unidad. Tú mismo has indicado brevemente en un importante trabajo que será significativamente determinante para el futuro de la Ortodoxia encontrar soluciones adecuadas para el problema de la autocefalia, para que no se pierdan o bien vuelvan a producirse la unidad interna y la capacidad de actuación de la Ortodoxia. Creo que precisamente la problemática de la autocefalia remite a la *necesidad de un órgano de unidad* que ciertamente ha de estar *en recto equilibrio con la responsabilidad personal de las iglesias particulares*: la Iglesia no puede ni debe ser una monarquía del Papa, sino que tiene su punto de unión en la *communio* de los Obispos que sirve a la unidad entre ellos, un servicio por tanto que no supera la responsabilidad de los Obispos, sino que está ordenado hacia ella. Creo que cuanto más realistas seamos al hablar entre nosotros a partir de los hechos concretos de la historia y del presente y, por otra parte, a partir de la profundidad y extensión teológica de los textos doctrinales más nos acercaremos en las respuestas que posibilitan la unidad entre nosotros.

Abordaré ahora la primera cuestión de tu carta: la problemática de la expresión «herida» respecto de las iglesias particulares debido a su separación del Sucesor de Pedro de la que habla la *Communionis notio.* El mismo texto dice expresamente, sin embargo, que naturalmente también la Iglesia católica romana está herida por la separación, porque no puede manifestar plenamente la unidad en la historia. Si echamos un vistazo a la realidad de la Iglesia y de las Iglesias ¿quién podría dudar que todas ellas están heridas aunque sea de forma distinta? Me parece que la teología fue mucho más

realista ante las rupturas de la Modernidad en la descripción de su urgencia histórica. Recuerdo, sólo como ejemplo, el Horologium *Sapientiae* de Heinrich Seuse (primera mitad del siglo XIV) que describe en una visión a la Iglesia como una ciudad destruida en parte por los enemigos, y en parte hundida por la negligencia de los habitantes. «En la ciudad aparecieron animales, monstruos marinos con forma humana por los que era rechazado con desprecio el peregrino que pedía ayuda»[119]. Sí, la división es una herida, y nosotros deberíamos responder a ella recíprocamente con el espíritu de la penitencia, y pedir curación, luchar por la curación.

Con esto llego a la disputa por el cambio del término *Iglesias hermanas.* La carta correspondiente de la Congregación para la Fe constata expresamente, como tú sabes, que las iglesias particulares pueden ser y son de hecho Iglesias hermanas entre sí incluso más allá de la separación, como Constantinopla y Roma, Roma y Antioquía, Antioquía y Constantinopla, etc. Sin embargo no considera adecuado designar a la Iglesia ortodoxa en conjunto y a la Iglesia católica romana en conjunto como «nuestras dos Iglesias» y como dos Iglesias hermanas. ¿Por qué? Consiste en relacionar correctamente el plural «las Iglesias» y el singular «la Iglesia» entre sí. Confesamos en el Credo común de la Iglesia que definitivamente sólo hay *una* Iglesia de Cristo que existe ciertamente de forma concreta en muchas Iglesias particulares, aquellas que, sin embargo, son justamente Iglesias particulares de la Iglesia una. Pues Cristo sólo tiene una Esposa, un Cuerpo, con muchos órganos, pero justamente en un único cuerpo. Si habláramos, sin embargo, de Iglesia ortodoxa e Iglesia católica como de dos Iglesias hermanas, estableceríamos un plural sobre el que no aparecería ningún singular más. En el último plano del concepto de Iglesia permanecería un dualismo y la Iglesia una sería un fantasma, una utopía, mientras que para ella es esencial precisamente el ser cuerpo. Que se haya citado en el capítulo IV de la *Dominus Iesus* el gran Credo de la Iglesia armenia no significa desde luego apartarse del Credo niceno-constantinopolitano que es y sigue siendo nuestro Credo común vinculante. La divergencia entre ambos en el artículo sobre la Iglesia es de hecho mínima. En el Credo armenio falta el

término santa, en lugar de lo que aparece en el niceno figura el término povq, esto sin embargo sólo acentúa el pía y no añade nada. Esta cita permanecía abierta para mí, en absoluto para llamar la atención, y sin ella el texto no perdía nada en esencia. Sólo se ha tomado esta variante de la Tradición para subrayar justamente la unicidad de la Iglesia que en sí ya se sigue claramente de la Escritura y del Credo común. Digna de consideración a este respecto encuentro la propuesta de H. Legrand en la carta dirigida a ti el 6 de octubre que tú me hiciste llegar amablemente. Legrand se refiere en primer lugar a que el delegado griego en Baltimore había desestimado el considerar a la Iglesia católica como una Iglesia hermana de la Iglesia ortodoxa y pregunta desde aquí si no sería posible reconocer quizá no a la Iglesia católica como tal como Iglesia hermana pero sí a las Iglesias particulares católicas como hermanas de las Iglesias particulares ortodoxas. Esto supone un intento de solución terminológica que debería ser considerado por ambas partes y que quizá podría mostrar la salida para evitar un dualismo en la comprensión de la Iglesia y, al mismo tiempo, podría ser expresada adecuadamente de forma lingüística la hermandad común de todas las Iglesias ortodoxas y católicas entre sí. No creo que el Breve *Anno ineunte* quisiera canonizar la terminología de nuestras dos Iglesias como Iglesias hermanas. Trata directamente del encuentro entre Roma y Constantinopla para ciertamente comprender desde aquí todo el ámbito de las Iglesias particulares católicas y ortodoxas con una anticipación terminológica que está abierta a la profundización en diálogos posteriores (respecto a los puntos 5 y 6 de tu carta).

Sigamos aún en las cuestiones terminológicas. Si lo he entendido bien, tienes reparos también frente al concepto *Iglesia particular.* El Concilio Vaticano II intercambia sin clara determinación los términos Iglesias locales e Iglesias particulares. H. de Lubac ha señalado que el concepto Iglesia particular merece preferencia, y esto se ha usado tanto por parte de la teología como del Magisterio desde hace tiempo. Pero sobre esta terminología se puede también seguir discutiendo.

Un problema distinto aquí es el concepto de *Iglesia madre.* Pienso que sería importante distinguir aquí los dos niveles del concepto de Iglesia. Así, en primer lugar está el nivel del legítimo plural, las Iglesias en la Iglesia. A este respecto la Iglesia de Roma es Iglesia madre de las Iglesias en Italia, pero naturalmente no la Iglesia madre de todas las demás. Jerusalén es Iglesia madre de muchas Iglesias, Antioquía, Constantinopla, son Iglesias madres. Esta «maternidad» sólo puede ser, sin embargo, una ilustración de la Propia Iglesia-Madre, la Jerusalén de arriba de la que Pablo habla (Gál 4,26), a la que los Padres se refieren con palabras conmovedoras. Debo recordar la extraordinaria colección de textos de H. Rahner: *Mater Ecclesia* (1944).

Como observo en algunas publicaciones de teólogos católicos, el término *Iglesia universal* es también frecuentemente mal interpretado. El hecho de que la *Communionis notio* hable de la precedencia ontológica y temporal de la iglesia universal es interpretado como un voto a favor del centralismo romano. Naturalmente, esto no tiene ningún sentido. Pues la Iglesia local de Roma es una Iglesia local a la que, según nuestro convencimiento, se le confía una responsabilidad especial para con toda la Iglesia, pero no es la Iglesia universal misma. Afirmar la precedencia de la Iglesia universal respecto de las Iglesias particulares no constituye ningún voto a favor de una determinada forma de reparto de competencias en la Iglesia, ningún voto a favor de que la Iglesia local de Roma tenga que tomar para sí el mayor número de prerrogativas posibles: con semejante interpretación no se está comprendiendo en absoluto el nivel de la cuestión. Quien siempre pregunta sólo por la distribución de poder deja de lado sencillamente el misterio de la Iglesia. No, se trata de algo estrictamente teológico y no de cuestiones jurídicas o eclesiológico-políticas: porque la idea de Dios sobre una Esposa del Hijo con su determinación escatológica hacia el banquete nupcial eterno es la primera y auténtica idea de Dios; en esto consiste el hecho de la Iglesia, mientras que la realización efectiva de la Iglesia en Iglesias particulares describe un segundo nivel que sigue al primero y que

siempre permanece ordenado a él. Pienso que no puede haber propiamente ninguna discusión sobre esto.

Por último queda todavía la espinosa cuestión del *subsistit in* que de algún modo, naturalmente, está en la base de todas las cuestiones anteriores. Para hacer entender qué se quiere decir, encuentro de gran ayuda un texto de una opinión panortodoxa que tú has citado en tu carta en la página 6. Quiero reproducirlo aquí otra vez con tu permiso porque me parece de gran importancia: «Siendo consciente de la importancia de la estructura actual del cristianismo, nuestra santa Iglesia ortodoxa no sólo reconoce, aunque ella sea la Iglesia una, santa, católica y apostólica, la existencia ontológica de esas comunidades eclesiales, sino que cree también firmemente que todas estas referencias a ellas tienen que basarse en un esclarecimiento objetivo lo más pronto posible del problema eclesiológico y de la totalidad de su doctrina». Estaría muy agradecido si pudiera conocer el texto completo de esta opinión que me parece de gran importancia para la continuación de nuestro diálogo. El texto expresa en una terminología algo distinta pero familiar exactamente la paradoja eclesiológica que también intenta formular la *Dominus Iesus.* Dice claramente por una parte que la Iglesia ortodoxa «es la Iglesia una, santa, católica y apostólica», otorgándole así un lugar totalmente concreto, personal, al singular teológico de la Iglesia. Pero subraya el reconocimiento de la existencia ontológica de esas comunidades eclesiales, y desde aquí enuncia la misión de un esclarecimiento del problema eclesiológico y de la totalidad de la doctrina. La *Dominus Iesus* en conexión con la *Lumen gentium* 8 ha sustituido el *es* por el *subsiste,* para, por así decirlo, construir ya el puente ontológico hacia la existencia de otras comunidades eclesiales y, con ello, avanzar hacia lo que reclama vuestro texto: «el esclarecimiento del problema eclesiológico». Indudablemente la paradoja no queda solucionada a través de este avance, sino que justamente se ha vuelto aún más dramática. No nos es dado resolver lo paradójico de la fidelidad divina y la infidelidad humana («Si somos infieles, él permanece fiel», 2 Tim 2,13), sino que más bien nos es dejado sufrir bajo esto y así, en la medida de nuestras posibilidades, contribuir a su superación: se

trata en último término de un problema de la existencia, no de conceptos. Yo entiendo que la *Dominus Iesus* quería transformar nuevamente en una pasión despierta y, con ello, inflamar de nuevo el verdadero celo ecuménico, la indiferencia con la que todas las Iglesias son vistas como igualmente válidas y, así, la validez de la misma fe desaparece en el escepticismo. El texto ha causado dolor y a esto el hombre reacciona primeramente con la protesta, más enérgicamente cuanto menos quiere ser molestado por la fe. Cuando el primer dolor molesto se transforme en deseo apasionado por la unidad, comenzará el texto a ejercer su verdadero servicio.

Querido hermano y amigo, ambos sufrimos por no poder celebrar juntos la eucaristía, y precisamente esto nos une. El que tú permanezcas siempre cercano a mí en este sufrimiento común y en la alegría oculta en él por la esperanza en una unidad profunda es el gran fruto de la amistad de muchas décadas, por lo que hoy quiero expresarte una vez más mi agradecimiento. Espero que veas en estas líneas, insuficientes también en mucho, que esta misma pasión por la que nos encontramos hace ya más de cuarenta años sigue viva en mí. Espero que esta certeza te ayude en tu sufrimiento actual y que pronto puedas volver a estar totalmente a disposición de la Iglesia una de Dios.

En este sentido te saludo agradecidamente y en profunda solidaridad.

Tuyo

Hermano y amigo

Cardenal Joseph Ratzinger

## XI. Correspondencia entre monseñor Johannes Hanselmann[120] y el Cardenal Joseph Ratzinger

> Sobre el escrito de la Congregación para la doctrina de la Fe a los obispos de la iglesia católica sobre algunos aspectos de la

iglesia como comunión[121] del 28 de mayo de 1992

D. Dr. Johannes Hanselmann
*Obispo de la Iglesia evangélico luterana de Baviera*

A su Eminencia
Cardenal Joseph Ratzinger
Congregación para la Doctrina de la Fe

5 de febrero de 1993

Muy estimado y querido señor Cardenal,

quiero agradecerle sinceramente su carta fraternal del 21 de enero de 1993. Comprendo perfectamente que debido a la gran cantidad de responsabilidades que le desbordan no disponía de tiempo libre para un encuentro cuando estuve en Castelgandolfo en noviembre del pasado año. Aún estoy más agradecido de que me dé la oportunidad de formularle una serie de cuestiones que fueron planteadas a raíz de la carta sobre la comunión.

No todas son cuestiones personales mías, pero tengo que articularlas porque, como encargado de *Catholica* en la Iglesia Evangélico Luterana Unida de Alemania (VELKD), quiero contestar a ellas lo más auténticamente posible cuando sea preguntado, lo cual siempre ocurre. En mi informe sobre *Catholica* ante el Sínodo General de la VELKD que tuvo lugar en Dresde en octubre de 1992 —adjunto un ejemplar- formulé en una ocasión con la mayor cautela posible que no se reaccionase con fuerza ante la Carta sobre la Comunión (en adelante la llamaré el «documento»), entre otras cosas porque no quería limitar desde un principio el espacio para el debate de problemas discutidos o aún por aclarar. Esta manera de proceder provocó para mi sorpresa menos críticas de las que había sospechado.

Pasemos ahora a los detalles:

1. El concepto de *communio* (*koinonia)* ha conducido en el proceso de diálogo entre nuestras Iglesia a un alto grado de entendimiento y cooperación. ¿Puede esperarse que el principio teológico de determinación con relación a este concepto corresponda también en adelante a la idea de *communio* con el papel que desempeña en el diálogo y como se ha traducido en los resultados de trabajo?

2. ¿Cómo valorar la sospecha, que sólo proviene de la parte luterana, de que los números 1-16 del Documento tienen otro concepto de *communio,* concretamente más bien de corte jurídico según el CIC, quedándose detrás del Decreto sobre el Ecumenismo del Vaticano II?

3. En el número 5 se dice: «La comunión eclesial en la que cada uno es acogido por la fe y el bautismo tiene sus raíces y su centro en la santa eucaristía». ¿No se sigue de aquí que las Iglesias y las comunidades eclesiales que según el número 17 «no han observado la eucaristía válida» son arrancadas de la raíz y del centro de la comunión eclesial, aunque hayamos expresado hasta ahora que nosotros, a pesar de las divisiones aún existentes, hemos sido acogidos en una comunión cuyo centro es el Evangelio mismo de Jesucristo?

4. Entendemos las declaraciones en la primera frase del número 9 en el sentido de que la Iglesia una está presente en las Iglesias particulares, y que ninguna de las formas históricas comprende plenamente la «Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica». Esta interpretación común nos ha acercado mutuamente en los diálogos. El papa Juan Pablo II reconoció agradecidamente en su Saludo por la Conmemoración de la *Confessio Augustana* en 1980 que el pilar de nuestras Iglesias sigue sosteniéndose aunque el puente sea defectuoso. Por eso extraña la frase «según los Padres, la Iglesia una y única precede ontológicamente en su carácter de misterio a la creación». En lugar de una argumentación bíblica aquí se argumenta ontológicamente. ¿Esto es concluyente? Consecuentemente con esto ¿no se aplica el concepto de revelación a la Iglesia en lugar de al Evangelio de Cristo?

5. En el número 11 aparece el discurso sobre el fundamento de la unidad en el «sacrificio eucaristico». ¿Influye posiblemente esta declaración en el consenso que hemos logrado en nuestro diálogo sobre que el sacrificio del Señor fue ofrecido por él una vez para siempre cuando se entregó en la cruz?, ¿o se está partiendo aquí de la antigua doctrina católico-romana del sacrificio?

6. En el número 12 leemos que «la Iglesia una es la Cabeza de las Iglesias, ésta es precisamente la Iglesia de Roma». En el diálogo existe consenso sobre que Jesucristo es la Cabeza de la Iglesia. En ese sentido, como Iglesia luterana estamos en la tradición del testimonio apostólico (Ef 4,15). ¿Está en peligro el consenso?

7. En nuestro diálogo hemos constatado que el ministerio del Papa está subordinado y vinculado a la Sagrada Escritura. Bajo este presupuesto se había manifestado un reconocimiento del ministerio como servicio de Pedro para la unidad de la Iglesia. Ahora leemos en el número 13: «El Primado del Obispo de Roma y el Colegio Episcopal son elementos esenciales de toda la Iglesia», con la consecuencia: «El ministerio del Primado está dotado, pues, por esencia de un auténtico poder episcopal, no sólo el más alto, pleno y universal, sino también el poder más directo sobre todos». ¿Puede fundamentarse esto bíblicamente?

8. Del número 17 hemos de concluir que nos encontramos entre las «comunidades eclesiales» en las que la herida es «aún más profunda». Conocemos el reproche de no observar la sucesión apostólica, pero siempre hemos subrayado que la determinación interna concretamente de nuestro estar profundamente comprometidos frente a la *successio veritate* tiene para nosotros un rango más decisivo que lo meramente formal. En lo que afecta a la eucaristía legítima, «la Cena a Señor», se ha constatado una gran conformidad; hasta ahora el problema mayor es la vinculación de la administración legítima con la ordenación sacerdotal. ¿No avanzaremos nada más aun cuando estudiemos comparativamente y debatamos la ordenación sacerdotal en la Iglesia católico romana respecto de la ordenación en la Iglesia luterana?

9. El número 18 dice que «en una renovada conversión al Señor se haga posible a todos reconocer la permanencia del Primado de Pedro en sus sucesores, los obispos de Roma, y ver realizado el ministerio petrino, tal como ha querido el Señor...». Estamos de acuerdo en que la unidad sólo podrá alcanzarse en la penitencia y la conversión de todas las Iglesias al Señor. Pero ¿dónde está bíblicamente fundamentada la expresión «tal como ha querido el Señor»?

¡Muy querido y estimado señor Cardenal! Por favor, disculpe que haya originado un catálogo de cuestiones relativamente largo. Le puedo asegurar que el motivo no reside en la búsqueda de críticas, sino en la preocupación sincera por tanto como parecía haberse logrado ya hasta ahora en el diálogo interconfesional. Depende realmente de nosotros que sigamos obedientemente al Señor en la comunión de nuestras Iglesias y alcancemos la unidad que es dada en él. Por eso queremos también —cf. número 18— otorgar un significado prioritario en esta misión ecuménica a la oración, la penitencia, el estudio, el diálogo y el trabajo conjunto.

En ese sentido le saludo con estima y agradecimiento en Ja esperanza de que no le ocupe con estas preguntas más de lo debido.

Suyo

D. Dr. Johannes Hanselmann

PS- Me he permitido incluirle mi Carta de este año a las comunidades por el tiempo de Cuaresma (Carta cuaresmal).

Cardenal Joseph Ratzinger

Señor D. Dr. Johannes Hanselmann
Obispo de la Iglesia evangélico luterana de Baviera

9 de marzo de 1993

¡Muy querido y estimado señor Obispo!

Le agradezco cordialmente su carta cargada de responsabilidad ecuménica y de preocupación interior porque logremos una mayor unidad. Mi respuesta se ha retrasado desgraciadamente debido a que, entre tanto, tuve que ir a Hong Kong para un encuentro de una semana con el presidente de la Conferencia Episcopal Asiática y de la Comisión para la Fe. Tampoco puede ser tan detallada como yo querría; sin embargo espero poder exponer los puntos fundamentales. He de adelantar que nuestro Documento evidentemente hay que entenderlo en el contexto del conjunto del mensaje doctrinal católico, especialmente del Vaticano II. La Congregación no tiene autoridad para cambiar doctrinas o «corregir» en absoluto un Concilio; sólo puede clarificar la doctrina ya dada en situaciones a las que corresponda. Por eso se excluyen de antemano, sencillamente de la misión de nuestro ministerio, interpretaciones que antes o después contrapongan la «carta» al Vaticano II o las declaraciones doctrinales del Papa. La carta presupone el Concilio y tiene que ser leída en la estructura interna de sus textos.

1. Con relación a su primera pregunta, lo afirmado anteriormente significa justamente que nuestra carta se mueve en el ámbito de la *doctrina recepta* de la Iglesia católica, entre la que cuenta también, naturalmente, su compromiso ecuménico como un elemento esencial. Ella, por consiguiente, construye sobre estos textos que de alguna forma pertenecen al conjunto doctrinal ministerial (Escritura, Concilios, Padres) y a partir de estos elementos ensambla, bajo la clave hermenéutica del Vaticano II, la imagen de la *communio.* Por tanto, no puede admitir documentos resultantes de diálogos o resultados de trabajos que no han recibido aún el reconocimiento eclesiástico. Pero tampoco los contradice mientras aquéllos no hayan entrado en contradicción directa con las fuentes mencionadas, lo cual, efectivamente, no es admisible. Justamente a

través de estos límites el texto ofrece también espacio para posteriores desarrollos teológicos.

2. Con esto está también contestada la pregunta 2. La fuerte acentuación de la dimensión vertical así como de la respectividad y la inclusión de la Iglesia visible e invisible comprende la limitación en lo jurídico.

3. Por supuesto que la comunidad establecida con el mismo Jesucristo y con el don de su palabra a través del bautismo sigue siendo tan importante como lo ha expuesto el Decreto del Concilio sobre el Ecumenismo; nadie quiere cambiar esto. La «eclesiología eucarística» que es asumida en el Documento presupone el bautismo y acentúa el centro cristológico. Por lo demás, considero como uno de los importantes resultados del diálogo ecuménico precisamente la idea de que la cuestión de la eucaristía no puede ser reducida al problema de la «validez». Tampoco una teología orientada hacia el concepto de sucesión, como ocurre en la Iglesia católica y en la Iglesia ortodoxa, puede negar de ningún modo la actualidad salvífica del Señor en la eucaristía de la Iglesia evangélica. Ciertamente el lugar de la eucaristía en la instrucción sobre la eclesiología es valorado por la Tradición reformada de forma distinta a como lo hace la Tradición católica y ortodoxa. Indudablemente que aquí el diálogo tiene aún ante sí una gran tarea. Pero esta diferencia y las cuestiones que ella implica no restan sin embargo nada a lo que se había logrado hasta ahora en el camino ecuménico.

4. El número 9 de nuestro texto dice que la Iglesia una, santa, católica y apostólica no es una suma posterior de Iglesias particulares previamente existentes que fueron agrupadas en una especie de federación, sino que la Iglesia una presupone ontológica y temporalmente la única Iglesia. No puedo imaginar que alguien defienda la tesis opuesta, es decir, la opinión de que el conjunto de la Iglesia existe sólo a partir de una suma de iglesias particulares, es por tanto una cosa externa a la esencia de la Iglesia. Con esto todo el ecumenismo sería sólo también un asunto de astucia humana que

busca producir una asociación lo más grande posible. Que la Iglesia una es una dimensión teológica y no una asociación práctica posterior de varias Iglesias resulta de forma concluyente del mismo Nuevo Testamento. La Carta a los Efesios sólo aclara aquí totalmente lo que todo el Nuevo Testamento dice. Esta prioridad está pensada junto a la precedencia «ontológica» que los Padres presentan, siguiendo tradiciones judías análogas, como una forma de preexistencia de la Iglesia. Aquí pueden referirse tanto a Gál 4,26 como a Efesios y Colosenses. Pero aquí lo esencial no es la cuestión de la «antigüedad», que no deja de ser una imagen, sino la cuestión de la precedencia interna (teológica - ontológica). Ésta se expresa nuevamente, como dice nuestro texto, a través de la precedencia temporal de toda la Iglesia: la primera comunidad de Jerusalén no es simplemente una «Iglesia local» de Jerusalén, sino la Iglesia universal anticipada: los doce apóstoles son los portadores de la Iglesia universal; Lucas lo expresa a través de la imagen de las distintas lenguas. En primer lugar está pues la Iglesia toda, que entonces, forma las Iglesias particulares, y el que se asocien poco a poco las Iglesias particulares en una Iglesia. Así, no veo que aquí el concepto de revelación del Evangelio se vuelva de alguna forma hacia la Iglesia. Tampoco veo que se abandone la argumentación bíblica en favor de una argumentación ontológica.

Nuestro texto no dice nada nuevo sobre el carácter sacrificial de la eucaristía, no se discute como tal en absoluto. Todo el artículo sirve exclusivamente para mostrar que la eucaristía comprende siempre la auto-superación de toda comunidad particular tanto en lo vertical como en lo horizontal.

El concepto de una Iglesia cabeza no quiere decir naturalmente que esa Iglesia sea la Cabeza «de la Iglesia» (en singular), lo que sólo Cristo es, sino sólo que entre las Iglesias locales (plural) existe una Iglesia cabeza, así como hay iglesias metropolitanas, etc.

La frase citada del número 13 ha sido tomada casi literalmente del Vaticano I y del Vaticano II, sólo repite lo que allí se dice detalladamente con las mismas palabras. Precisamente en este

punto hemos puesto especial cuidado de atenernos a los textos del Concilio. La pregunta por la fundamentación bíblica de la doctrina del Primado en ambos Concilios vaticanos es una clásica cuestión de controversia Por la que se ha luchado desde hace tiempo y por la que es seguro que ha de seguirse luchando. Un Documento de la Congregación no había de mezclarse en esta disputa, sino que sólo podía y debía reproducir la doctrina fijada sin modificar el presupuesto teológico que está unido a ella.

Usted mismo ha aclarado amablemente en la formulación de su pregunta que respecto a ese punto especialmente doloroso nuestro Documento sólo hace suyo de nuevo la doctrina dada y la problemática existente de la sucesión apostólica, que es con seguridad el punto más doloroso y laborioso en el diálogo entre católicos y cristianos procedentes de la Reforma. Me remito aquí a lo dicho en el punto 3. En cuanto a que la carga de la cuestión de la sucesión no le resta nada al cristianismo evangélico de su dignidad espiritual ni de la fuerza salvífica del Señor en su centro, creo que ya ha sido aclarado por el Decreto sobre el Ecumenismo, especialmente en el número 23. Naturalmente que los diálogos ecuménicos que responden a este respecto han de seguir buscando y esforzándose por abrir vías hacia la unidad. Pienso que aquí, en el número 17, hemos dado un paso más allá del Decreto sobre el Ecumenismo al hablar de la admiración mutua que es en cada uno de forma distinta, pero no menos real por ambas partes. Creo que esto aún no había sido expresado así hasta ahora.

9. En conjunto, el número 17 intenta dar un paso significativo hacia delante que como tal no parecía estar suficientemente reflejado en la anterior recepción del texto. Pues aquí se habla, conforme al hecho de la mutua admiración, de que todos nosotros hemos de avanzar hacia una nueva conversión al Señor y, de esta forma, caminar juntos. Se habla de la diversidad de formas históricas del ejercicio del ministerio de Pedro a través de las cuales se abren posibilidades para el futuro que ahora todavía no podemos ver en absoluto. Y se da un criterio para esas posibilidades futuras: sería de tal forma que correspondiera a la voluntad del Señor también en

su ejercicio (no sólo en su esencia fundamental) y que pudiera ser considerado por todos como algo conforme a Cristo. Respecto a esto puede decirse que el texto termina con una oración. No apela aquí en absoluto simplemente a las pruebas de la Escritura reconocidas por los católicos para la institución del ministerio de Pedro, sino que pide que la forma de ejercicio del ministerio llegue a ser tan transparente que en él se reconozca la voluntad de Cristo. La petición es esperanza, y la esperanza es petición: que el ministerio de Pedro sea totalmente conforme a Cristo y desde ahí pueda ser para todos punto de referencia para la unidad. No sabría cómo se podría hablar más adecuadamente sobre el difícil problema ecuménico del Primado.

Muy querido y estimado señor Obispo, mi carta ha sido más larga de lo que pensé, y la he escrito también sencillamente con el lenguaje sobrio de la reflexión teológica para no hacerla aún más larga. Espero que le pueda ser de ayuda y que de esta forma pueda servir también para nuestra lucha por la unidad. En ese sentido le estoy agradecido de corazón por su comunión fraterna y le deseo la mayor bendición para el tiempo pascual.

En el Señor

Suyo

Cardenal Joseph Ratzinger

# XII. Sobre la situación del ecumenismo

Treinta años después del Concilio Vaticano II el ecumenismo busca nuevas perspectivas. El movimiento para la unidad de los cristianos que se había desarrollado en la gran asamblea de Obispos de la Iglesia católica había despertado amplias esperanzas. Parecía que había llegado el final de las divisiones. Tras el milenio de las divisiones se esperaba una nueva fase de unidad cristiana. Pablo VI y el patriarca Atenágoras creían encontrarse directamente ante la reanudación de la comunión eucarística entre Oriente y Occidente. Ambos esperaban aún poder beber juntos del mismo cáliz. Pero también se puso pronto en movimiento la relación con las comunidades reformadas. Se elaboraron textos de consenso sobre los temas más difíciles de la controversia: justificación, eucaristía y ministerio; las barreras que había levantado el siglo XVI parecían casi superadas. En alguna parte, sin embargo, seguía quedando un resto pendiente. En ningún acercamiento se llegaba a la unión.

## I. El modelo clásico de ecumenismo

¿Por qué no, exactamente? Esta es la pregunta que nadie Puede eludir, pues se trata de la fe y, con ello, de la unidad de los creyentes. Es manifiesto que las inculpaciones no ayudan nada, sino que sólo dificultan más el asunto y pueden retornar nuevo a viejas polémicas. De esta forma se eleva la Cuestión radical que se dirige a todos: ¿qué hemos hecho mal?, ¿necesitamos otros métodos, otras imágenes que nos sirvan de guía? ¿Cuáles? Estas preguntas dirigidas al núcleo no se han planteado abiertamente debido a que entre todo lo positivo que ha implicado el esfuerzo ecuménico realizado hasta ahora no se ha obtenido de momento el «éxito» esperado. La nueva cuestión surgió también independientemente de esto, porque entre tanto muchas cosas habían cambiado dentro de las propias Iglesias. Su comprensión interna de lo que es la Iglesia, y junto a ello también de lo que se pretende en general con la unidad, con frecuencia ya no es simplemente lo mismo. Cuando el Vaticano II entendió que la Iglesia

está fundada esencialmente sobre la profesión de la fe y los sacramentos tuvo que contar para este principio no sólo con la conformidad de la cristiandad ortodoxa, sino también de gran parte de comunidades eclesiales surgidas de la Reforma[122]. Pero si se define la Iglesia a través de la confesión (fe) y del sacramento se presupone con ello al mismo tiempo una idea determinada de la actuación de Dios en la historia, que, por su parte, se basa en la fe en Cristo como hombre verdadero y Dios verdadero. Se presupone que Dios mismo es sujeto actuante en la historia, no una mera idea conclusiva de una imagen del mundo o la idea final de una historia que precede en el camino hacia el Omega de un mundo mejor. Lo que da significado a la Iglesia es, desde la perspectiva de la fe, el hecho de que ella es más que un producto de una actuación humana apropiada y de desarrollos históricos. Representa ante todo el espacio de un encuentro real entre Dios y el hombre en este mundo, de un encuentro que no conduce a Dios únicamente, sino que también posibilita que unos con otros lleguen a ser una nueva familia. Lo que hace Iglesia a la Iglesia son por consiguiente aquellos elementos que no proceden de una acción meramente humana. Ellos solos diferencian la Iglesia del resto de formas comunitarias y le proporcionan su unicidad, su ser insustituible. La división de la Iglesia consiste en que ha surgido una fisura en la misma profesión de la fe y en la administración de los sacramentos; todas las otras diferencias en definitiva no cuentan: no hay nada que objetar contra ellas, no dividen en lo esencial de la Iglesia. La división en el ámbito nuclear, por el contrario, amenaza el propio para qué de la Iglesia, su misma esencia.

A partir de esa interpretación fundamental de la unidad surgieron dos tareas para el ecumenismo. Por una parte tenía que distinguir las divisiones meramente humanas de las divisiones realmente teológicas. Justamente las divisiones meramente humanas se dan con gusto la importancia de lo esencial, se esconden, por así decirlo, tras ello: lo humano, lo autorrealizado, se impone a lo divino. La callada divinización de lo propio, que es el intento perpetuo del hombre, se extiende. En gran parte de las divisiones de la Iglesia han desempeñado un papel destacado tales endiosamientos de lo

particular, autoafirmaciones de una forma humana y cultural determinada. El ecumenismo reclamaba y reclama intentar liberarse de estos, con frecuencia, sutiles falseamientos. Entonces resulta que no se necesita que desaparezca la diferencia, porque no perjudica a la esencia de la Iglesia: lo peculiar y distinto puede ser, pero no tiene que imponerse a todos. Tendría que despertarse una tolerancia hacia lo que es distinto que no se base en la indiferencia frente a la verdad, sino en la distinción entre la verdad y la tradición meramente humana.

La primera tarea del ecumenismo que he intentado esbozar con lo anterior consistía por tanto en descubrir los límites de los deseos de unidad, reconocer lo variable como tal y aprender a vivir juntos en la multiplicidad de formas que han crecido históricamente. Se reclamaba un proceso de unión que siempre se encuentra ante nuevos comienzos. Así, la inesperada libertad sobrevenida de nuevo a los cristianos unidos de Oriente ha hecho repentinamente de tal proceso doctrinal humano y espiritual de nuevo un desafío palpitante. Todos los consensos teológicos logrados flaquean si no existe ese desafío. Nuevamente se ha puesto en claro de forma inquietante que la teología no conlleva por sí misma las reconciliaciones humanas necesarias. Así se muestra de forma muy concreta que la primera tarea descrita es totalmente inseparable de la segunda, que se refiere a las divisiones mismas de confesión y sacramentos.

Ahora se justifican casi todas las divisiones primeramente con la fe. Para averiguar si esto está fundamentado tenemos la primera cuestión ecuménica. Esta busca, como ya se ha mostrado, los factores no teológicos de la división. Pero la afirmación de que el otro atribuye a Dios lo que en realidad él mismo ha imaginado sólo puede convertirse en convencimiento común respecto a una parte de las cuestiones pendientes. El caso más difícil de la división sólo se da donde una o más partes están convencidas de que no defienden sus propias ideas, sino que toman partido por lo que han recibido por revelación y que, por ello, no pueden manipularlo. Los textos *de* consenso se han referido en su mayoría a este tipo de

cuestiones. De esta forma la meta del diálogo consistiría pues en reconocer una compatibilidad aparentemente profunda en posiciones opuestas y naturalmente, con ello, eliminar también todo lo que sólo proviene de determinados desarrollos culturales. La pretensión de tal diálogo para todos los participantes es extraordinariamente alta. No se intercambian simplemente las propias ideas. Se trata de algo más que un consenso en el grupo; inventar nuevas posturas mediadoras no es la solución. Cada uno es reclamado en lo más íntimo de su conciencia. Todos tienen que inclinarse ante lo que no quieren: por una parte ante lo que él mismo confiesa como palabra de Dios; por otra parte tiene que respetar al mismo tiempo la conciencia del otro, lo que su fe no puede aprobar. Así resulta evidente que el diálogo ecuménico se encuentra ante una tarea totalmente distinta que acaso sea una discusión filosófica, más que deliberaciones políticas. Su última meta es en efecto la comunidad en la fe. Sin embargo, al no ser la fe una mera determinación del pensamiento humano, sino fruto de un don, esa comunidad no puede surgir tampoco en definitiva de una operación del pensamiento, sino que sólo puede ser regalada de nuevo. Ya que la meta es el conocimiento verdadero de la palabra de Dios y su distinción de las palabras meramente humanas, no se puede aquí dejar a Dios a un lado.

En este punto todos los intentos establecidos a partir de negociaciones y diálogos han caído una y otra vez en el vacío, y no sólo en nuestro siglo. La verdad no es una cuestión de mayoría. Es o no es. Por eso los Concilios no son vinculantes porque una mayoría de representantes cualificados hayan concluido algo. ¿Cómo puede concluirse que algo haya de ser auténtico en el futuro? Los Concilios se basan en la unanimidad moral, la cual, por otra parte, no aparece como una mayoría especialmente grande. No es el consenso el que establece la verdad, sino la verdad la que funda el consenso: la unanimidad de muchas personas siempre ha sido vista como algo humanamente imposible. Cuando aparece se muestra en este hecho la victoria de la verdad misma. La unanimidad no es motivo para la obligación, sino el signo de la verdad que se muestra, y de ella fluye la obligación. En esta

interpretación de los Concilios, que al mismo tiempo supone también un límite para todas las decisiones conciliares, se presupone a Dios como sujeto realmente actuante. Así corresponde a la fe que la Iglesia no sea simplemente una comunidad por consenso, sino que viva una unidad que proviene de un poder mayor[123].

¿Qué ocurre entonces si a pesar de todos los esfuerzos no llega tal unidad definitiva? A este respecto yo he creído hace algunos años poder interpretar 1 Cor 11,19 en el sentido de que la división no representa solamente un mal creado por nosotros y que por tanto ha de ser eliminado por nosotros, sino que puede haber en ella algo así como una «necesidad» divina: la separación es necesaria para nuestra purificación[124]. Hemos de hacer todo para que la unidad vuelva a ser posible y digna, para no necesitar más, por decirlo así, el azote de la división. Pero tampoco podemos disponer simplemente que ahora llegue a su fin. Para ello he intentado, en íntima cercanía respecto a Oscar Cullmann, esbozar un modelo ecuménico al que pertenece esencialmente la aceptación mutua de la división y el estar juntos precisamente en la separación[125]. En este sentido podría admitir expresiones como «unidad a través de la diferencia», «unidad en la diferencia», «diferencia reconciliada».

## 2. ¿Un nuevo «paradigma» ecuménico?

Entre tanto han aparecido ahora desarrollos eclesiales y ecuménicos que dan a tales fórmulas un sentido totalmente nuevo. La negativa al peyorativamente denominado «consenso ecuménico» se ha extendido a veces también demasiado apresuradamente, demasiado naturalmente. La conciencia eclesial ha cambiado mucho y junta a ella la conciencia ecuménica. Se habla de un cambio de paradigma ecuménico[126]. La nueva orientación del pensamiento en la que se basa la perspectiva modificada se extiende mucho más allá de las cuestiones meramente teológicas. A la vista de la disputa respecto de la confesión y, con ello, de la disputa sobre la verdad afirmada en ella, para muchos el mismo concepto de verdad se ha vuelto cuestionable. ¿Puede ser ella de algún modo el criterio determinante para nuestra búsqueda? «En

adelante la verdad, la justicia y la humanidad se escriben en plural», dice uno de los portavoces de los así llamados posmodernos[127]. Contra esto se podría preguntar seguidamente: ¿Cómo es eso de las diferentes humanidades? ¿Ya no existe realmente ningún criterio común de lo humano? ¿Qué podemos entonces esperar aún unos de otros? Lo mismo vale respecto de las diferentes justicias: ¿Puede lo que para unos es injusticia ser para otros justicia? Respecto a la cuestión de la verdad ya no nos atrevemos tan fácilmente a hacer la misma pregunta, pero no está menos justificada ni es menos necesaria: ¿Puede entonces lo que para uno es verdad no serlo para otro? ¿No es indivisible la verdad?

Aun así: las experiencias del llamado consenso ecuménico han mostrado lo difícil que es satisfacer la exigencia de verdad, cómo supera en mucho una y otra vez nuestras posibilidades. Así, se tiende ahora a menudo a invertir la relación de consenso y verdad: no es la verdad la que crea el consenso, sino que es el consenso la única instancia concreta y realista para lo ahora vigente. Incluso el Credo no sería entonces expresión de la verdad, sino que tiene su significado como consenso alcanzado. Con ello también es invertida la relación de verdad y praxis. La praxis se convierte en el criterio de la verdad. En esta precedencia de la praxis confluyen hoy cada vez más corrientes de lo más distintas. La praxis viene a ser la hermenéutica particular de la unidad. Con ello el ecumenismo supera pues al mismo tiempo las fronteras de las confesiones cristianas y se convierte en ecumenismo de las religiones. En este sentido, el cristianismo y todas las demás religiones son medidas por su contribución en aras de la liberación del hombre, por su «praxis liberadora». Justicia, paz y conservación de la creación son consideradas ahora como el núcleo concreto de la confesión[128]. El servicio a esto aparece como la finalidad común de todas las religiones. En el ámbito conceptual teológico esto significa que en el lugar de la cristología y la eclesiología hay que ubicar la idea del reino de Dios (que, por cierto, desde ese punto de partida la mayor parte de las veces sólo sigue siendo designado simplemente como «el Reino»). Concretamente se quiere dejar abierta la cuestión de una interpretación personal o impersonal del concepto de Dios. En

un ecumenismo comprendido bajo el primado de la praxis tampoco la diferenciación entre el Dios uno y único, que se ha revelado a sí mismo con nombres, y el Desconocido sin nombre es ya necesariamente un criterio definitivo[129].

En este lugar resulta claro cómo muchos esfuerzos anteriores por la unidad se convierten desde esta perspectiva en superfluos. Si para la unidad ya no es determinante si Dios es persona en el sentido de la fe cristiana trinitaria, o si es descrito de forma igualmente válida bajo la cifra del nirvana de la tradición budista, entonces en el fondo el pluralismo, tanto en la cuestión de las convicciones religiosas como en cuanto a la actividad litúrgica, lo abarca todo. Ciertamente no se puede pensar que el nuevo «paradigma» ecuménico sea un elaborado modo de ver acabado y unitario; aquí se mezclan posiciones muy distintas, moderadas y radicales. Sigue siendo determinante la prioridad de la praxis. Lo esencial se encuentra expresado de forma precisa en Konrad Raiser, que dice a esto: «Un nuevo paradigma ecuménico tendría que establecer una visión del ecumenismo que tomara en serio aquellas contradicciones, conflictos y amenazas de la situaron mundial global y de las formas sociales históricas»[130]. El trabajo ecuménico no se basa pues «tanto en convergencias y consensos buscados, sino que consiste en la solidaridad universal de los cristianos hacia todos los hombres»[131].

No necesito decir expresamente que no puedo admitir este «paradigma» como tal. Es fácil formular los grandes objetivos: paz, justicia, conservación de la creación. Pero cuando la justicia se desmorona en justicias y todo esto en realidad sólo acontece todavía en un plural que ya no puede superarse, entonces, estos objetivos se vacían. Pronto son reclamadas inevitablemente por el respectivo espíritu partidista, por las ideologías dominantes. El *ethos* no se sostiene sin el *logos,* esto nos debería haber enseñado precisamente el hundimiento del universo socialista. Esta crítica sin embargo no significa de modo alguno que haya que rechazar en bloque el nuevo modelo. Al contrario, estoy convencido de que se puede aprender mucho de lo que nos pueda seguir ayudando en el

momento actual. Tiene que rechazarse de forma categórica el relativismo que afecta de forma más o menos clara a la doctrina de la fe y al Credo. Pero tendríamos que intentar hallar sin embargo conjunta y respectivamente unos para con los otros una nueva paciencia, sin indiferencia, en este ámbito; una nueva capacidad de permitir lo otro y a los otros; una nueva disposición para distinguir los niveles de la unidad, de llevar a cabo por tanto los elementos de unidad que ahora son posibles y dejar en el ámbito del pluralismo lo que ahora es imposible, lo cual también puede tener un significado positivo. A través de estas divisiones que ahora no se pueden superar siempre podemos exhortarnos nuevamente unos a otros y conducirnos mutuamente hacia la revisión de conciencia; frecuentemente precisamos la llamada de esa otra forma de ser no superable entre tanto para ser unidos por la reclamación y llamados por los desarrollos unilaterales. Aun cuando niego categóricamente la precedencia de la praxis sobre el *logos,* en la acentuación de la dimensión ética encuentro otro elemento importante que ha de ser aprovechado. Según palabras de Jesús, toda la Ley y los profetas se hallan contenidos en el doble mandamiento del amor a Dios y el amor al prójimo (Mt 22,14). «El cumplimiento de la Ley es el amor»; de esta forma Pablo expresa la misma idea (Rom 13,10). Por tanto, si por una parte el cristianismo puede ser definido totalmente a partir de la fe, igualmente, por otra parte, está determinado totalmente desde el amor. Manifestar este centro común de la Ley y de los profetas, que es también el centro del propio mensaje de Jesús, sigue siendo una tarea urgente de toda la cristiandad: ese centro tendría que ser de hecho aquella fórmula ecuménica que está fuera de toda disputa. Así, el tema urgente del diálogo ecuménico tendría que ser propiamente descubrir lo que significa concretamente en este momento el mandamiento del amor. En ese sentido de ningún modo es reclamado un ecumenismo de la praxis solamente desde nuestro momento histórico, sino desde la misma palabra bíblica. Probablemente será la voluntad decidida a obedecer el mandamiento del amor la que también purifique entonces nuestra fe y nos ayude a distinguir entre sí lo esencial de lo que no lo es.

## 3. El camino del ecumenismo hoy y mañana

¿Qué resulta de todo ello para el camino del ecumenismo de hoy? ¿Qué visión nos puede guiar? Ya he mencionado los límites del nuevo «paradigma». La primera condición fundamental de todas es que la confesión del Dios uno y vivo permanezca en su incondicionalidad. Allí donde desaparece la diferencia entre el Dios personal y revelado que se puede invocar y el Misterio impersonal e inasible, desaparece también la distinción entre Dios y los dioses, entre adoración e idolatría. A este respecto la revelación no nos permite ambigüedades. No podemos situar el sentido profundo filosófico en el lugar de la humildad de la palabra manifestada y la razón que le es propia. Dios ha hablado, y cuando creemos saberlo mejor por nosotros mismos nos perdemos en la oscuridad de las opiniones particulares, perdemos unidad en lugar de acercarnos a ella. Pero esto también significa entonces que no se puede desarrollar un *ethos* sin *logos.* Al intentarlo desaparecen en suma los criterios; se desemboca en un moralismo ideológico con tendencias exaltadas o fanáticas[132]. Por lo demás, un consenso en lo referente al *ethos* es quizá incluso más difícil que un consenso en las grandes cuestiones de fe: el debate teológico moral en la Iglesia católica y en el debate ético universal muestran esto sobremanera. El descuido de lo específico cristiano y la consiguiente fragmentación interna de las Iglesias que según el nuevo «paradigma» deberían vivir en círculos y formas comunitarias variadas, puede conducir también a nuevas conclusiones y oposiciones que de ningún modo se adaptan alegre y serenamente en una gran sinfonía plural. Tal renuncia a la unidad determinada internamente y también construida jurídicamente puede desembocar en tendencias sectarias y sincretistas que no se dejarán asociar en lo común del *ethos.*

La fe y los sacramentos siguen siendo constitutivos para la Iglesia. De otro modo se perdería a sí misma. Tampoco tiene nada más que dar a la humanidad. Ella vive del hecho de que el Logos se ha hecho carne, de que la verdad se hizo camino. La perspectiva de la Iglesia y de la existencia cristiana desarrollada por la Biblia y por los Padres es más que un «paradigma», más que una forma de consideración propia de una época determinada. En ella somos

conducidos fuera de los paradigmas hacia el encuentro con la realidad misma (cf. Me 4,18; Jn 16,25). En ello justamente consiste la «revelación»; éste es el núcleo de nuestra liberación, el ser conducidos hacia fuera del espejo de las imágenes y de las consideraciones históricas hacia el encuentro con la realidad que nos es regalada en Cristo. Por eso el ecumenismo siempre será búsqueda de la unidad en la fe, no mero esfuerzo por la unidad en la actuación. A pesar de ello, como ya se ha dicho, la nueva visión puede y tiene que ensanchar esencialmente nuestros modelos ecuménicos concretos y en parte también caracterizarlos de nuevo. De hecho nos habíamos excedido cuando pensábamos que los diálogos teológicos podrían producir en un espacio de tiempo más o menos breve la unidad de fe. Nos habíamos equivocado cuando nos obcecamos en que ese objetivo tenía que alcanzarse a partir de ahora dentro de unos plazos establecidos. En parte habíamos cambiado la teología por política, el diálogo sobre la fe por la diplomacia. Queríamos hacer por nosotros mismos lo que sólo Dios puede hacer. Por eso tenemos que aprender a estar dispuestos para seguir buscando, desde la certeza de que la misma búsqueda es una forma de hallar, de que el estar en camino y el seguir caminando sin descanso constituye la única actitud adecuada para los hombres que están en peregrinaje hacia lo eterno, san Agustín encontró palabras maravillosas para la expresión «buscad su rostro sin descanso» del salmo 105,4 : tampoco termina la búsqueda en la eternidad, porque el amor hacia el Infinito es un buscar y descubrir eternos[133]. Naturalmente que esta búsqueda eterna, que significa al mismo tiempo un eterno ser-ya-encontrado, es algo distinto que nuestra torpe búsqueda que tan frecuentemente anda a tientas y tan a menudo deja de ser el camino inconcluso del amor para ser el camino finito cotidiano de nuestra obstinación. Sin embargo también descansa en esta disposición de seguir en búsqueda con los demás y de aceptarnos en nuestra provisionalidad un sí a lo inagotable del misterio de Dios; ella puede ser un acto de humildad en el que aceptemos nuestros límites y justamente así nos pasemos a la mayor verdad de Dios.

En este sentido diría que el diálogo teológico como búsqueda de la unidad en la fe tiene que continuar a todo trance. Pero los diálogos correspondientes deberían realizarse de una forma mucho más relajada, menos orientados a un resultado concreto, más «humilde», con mayor serenidad y paciencia. No siempre tienen que resultar de ellos textos de consenso. Es suficiente si crecen en ellos diversos testimonios de fe, en los que todos aprenden algo más de la riqueza del mensaje que nos une. Deberíamos aprender del modelo praxiológico, como quiero llamarlo, la paciencia dogmática sin la que descendemos a la indiferencia frente a la verdad y su manifestación verbal. De ello deberíamos estar dispuestos a aceptar las formas extensas de diversidad, sin exigir autosuficiencia o autocomplacencia. Deberíamos ser cuidadosos para que la unidad lograda no se pierda, para que la comunión eclesial no se escape de cualquier forma. Su exigencia para todo lugar y tiempo ha de quedar clara; tiene que quedar claro que la Iglesia no la hacemos nosotros mismos, sino que es formada por Él, en la palabra y el sacramento, y que sólo lo suyo permanece. De ahí que continuamente debamos liberarnos también de las propias instituciones para que aparezca lo esencial en su extensión y grandeza. Así pues, puede haber libertad para toda clase de formas que deberíamos aceptar con corazón generoso, sin conceptos pastorales de unidad. Siempre con la condición para ello de que esas formas desarrolladas humanamente no se conviertan en algo absoluto, sino que se abran hacia lo común y esencial. De esta forma existirán también enlaces colaterales entre las formaciones parecidas entre sí en las Iglesias y comunidades particulares, algo así como ocurre hoy en el movimiento de los focolares o en la relación entre las hermandades evangélicas y las comunidades católicas locales. Finalmente deberíamos someternos constantemente a la medida del amor a Dios y al prójimo, desde él intentar responder a los grandes retos de nuestro tiempo. Será demasiado tarde si sólo buscamos fuerzas para la reconciliación en el momento del conflicto, como ahora en la antigua Yugoslavia o también en Irlanda o en los países de la antigua Unión Soviética. La fe tiene que ser una formación permanente para el amor, para el respeto ante la fe del otro, para la tolerancia, para el trabajo conjunto desde la diferencia, para la renuncia, para una

disponibilidad activa hacia la paz. Tiene que ser ensayada y vivida como tal fuerza práctica para el bien, para que en la crisis estén preparadas las fuerzas salvadoras. Más importante que todos los objetivos directamente político-eclesiásticos es la maduración renovada de lo esencial en el día a día: de una fe que actúa a través del amor (Gál 5,6). Me parece, pues, que el llagado nuevo paradigma nos puede señalar caminos en no pocas cuestiones prácticas, bajo la condición de que sea liberado de su ideología tendente al relativismo.

## 4. Consideración final: la visión de Soloviev sobre la unidad escatológica

Al reflexionar sobre la situación del ecumenismo y la situación de la cristiandad en general me viene a la memoria últimamente con más frecuencia la historia de Soloviev sobre el Anticristo. En el momento de la última decisión se muestra allí que en cada una de las tres comunidades, la de Pedro, la de Pablo y la de Juan, viven partidarios del Anticristo que lo tratan y se someten a él; pero igualmente se muestra que en todas ellas hay verdaderos cristianos fieles al Señor hasta la hora de su venida. A la vista de Cristo se reconocen los separados alrededor de Pedro, de Pablo y de Juan como hermanos; se reconocen los cristianos auténticos separados como unidos ya para siempre, como al contrario el grupo del Anticristo es conducido por su mentira. A la luz del Salvador se muestra quiénes eran y son los unos y los otros[134].

Sería totalmente equivocado pensar que esta visión del apasionado ecumenista Soloviev aplace el hecho de la unidad cristiana hasta el final de los tiempos o hasta lo pos-temporal en general. En la visión de Soloviev la escatología es correctamente entendida desde la perspectiva bíblica: no es el «temporalmente después» que en la sucesión de los días llegará a un futuro lejano indeterminado y que hoy no acaba de llegar. No, lo escatológico es lo propiamente real que será revelado una vez como tal pero que imprime ya todos nuestros días. No se habría entendido nada del relato de Soloviev si se dijera que aplaza la unidad cristiana al final de los días. Antes

bien, muestra que esa unidad es «escatológica» en el auténtico sentido del término: siempre ya presente y sin embargo nunca plena dentro del tiempo, nunca congelada sencillamente en un hecho empírico cerrado. Lo que se hará visible a la luz de la segunda venida de Cristo lo desvela la verdad de nuestro tiempo, de todo tiempo. En las tres grandes comunidades hay verdaderos cristianos, pero también en todas tiene el Anticristo sus seguidores, también dentro de los ministerios eclesiásticos más elevados. La separación definitiva sólo acontecerá en el día de la cosecha. Pero ya ahora deberíamos saber sobre esto escondido para nuestro consuelo y nuestro temor salvífico. Ya ahora deberíamos encontrarnos con la perspectiva escatológica; ya ahora deberíamos llevar en nosotros la alegría de la manifestación futura. Igualmente nos tiene que inquietar ya ahora y siempre que con grandes palabras y adornos cristianos nos convirtamos en servidores del Anticristo, que quiere establecer su reino en este mundo y hacer superfluo el Reino futuro de Cristo. Pedro, Pablo y Juan son inseparables. Junto a ellos, guiados por ellos, tenemos que buscar siempre nuevamente el rostro del Señor. Sólo desde él nos conocemos a nosotros mismos y nos reconocemos mutuamente. El ecumenismo no es propiamente otra cosa que vivir ya ahora en la luz escatológica, en la luz de la segunda venida de Cristo. Por ello esto significa también que reconocemos la provisionalidad de nuestro hacer que no podemos concluir por nuestras propias fuerzas; que queremos hacer por nosotros mismos lo que sólo puede conseguir el Cristo que regresa de nuevo. Estando en camino hacia él estamos en camino hacia la unidad.

## XIII. La herencia de Abrahán[135]

En Navidad se intercambian regalos para hacer felices a los demás y para participar así de la alegría que anuncia el coro de los ángeles a los pastores, evocando el regalo por excelencia que Dios hizo a la humanidad cuando nos envió a su Hijo Jesucristo. Esto ha sido preparado por Dios *a través de una larga historia* en la que, como dice san Ireneo, Dios se acostumbró a estar con los hombres, y el hombre se acostumbró a estar en comunión con Dios.

Esta historia comienza con la fe de Abrahán, el padre de los creyentes, padre también de la fe de los cristianos y por la fe nuestro padre.

La historia continúa con la bendición de los patriarcas, con la manifestación a Moisés y con el éxodo de Israel hacia la tierra prometida. Una nueva etapa se abre con la promesa de un reino sin fin en David y su linaje. Los profetas, por su parte, interpretan la historia, llaman a la penitencia y a la conversión y preparan así el corazón de los hombres para recibir el don más grande.

Abrahán, el padre del pueblo de Israel, el padre de la fe, es de esta forma la raíz de la bendición, en el que «se bendecirán todas las familias del mundo» (Gn 12,3). Por ello es tarea del pueblo elegido donar a su Dios, al Dios único y verdadero, a todos los demás pueblos, y en realidad, nosotros los cristianos somos herederos de su fe en el único Dios.

Por eso, debemos dar gracias a nuestros hermanos judíos que a pesar de las dificultades de su historia han conservado hasta hoy la fe en este Dios y lo testimonian ante los demás pueblos, los cuales, sin el conocimiento del único Dios «están en tinieblas y en sombra de muerte» (Lc 1,79).

El Dios de la Biblia de los judíos —la cual, junto al Nuevo Testamento, es también la Biblia de los cristianos—, que a veces por ternura infinita y a veces por severidad infunde temor, es también el Dios de Jesucristo y de los Apóstoles. La Iglesia del siglo II tuvo que luchar frente al rechazo de ese Dios por parte de los gnósticos y sobre todo de Marción, que sustituyeron al Dios del Nuevo Testamento por un Dios-Creador demiurgo del que proviene el Antiguo Testamento. La Iglesia, en cambio, siempre ha mantenido *la fe en un único Dios, el Creador del mundo y el autor de los dos Testamentos.*

El conocimiento neotestamentario de Dios, que culmina en la definición joánica «Dios es amor» (1 Jn 4,16), no contradice el pasado, sino que incluye en sí toda la historia de la salvación, la que

tuvo al principio a Israel como pionero. Por ello resuena en la liturgia de la Iglesia desde sus inicios hasta hoy las voces de Moisés y de los profetas; el libro de los Salmos de Israel es también el gran oracional de la Iglesia. En consecuencia, la Iglesia primera no se opuso a Israel, sino que creyó con toda sencillez ser su legítima continuación.

La espléndida imagen del capítulo 12 del Apocalipsis de Juan que representa una mujer vestida con el sol, coronada con doce estrellas, encinta y sufriendo las angustias del par' to, es Israel que nace, que ha de gobernar todas las naciones «con cetro de hierro» (Sal 2,9); y sin embargo esa mujer se transforma en el nuevo Israel, en madre de nuevos pueblos, y es personificada en María, la madre de Jesús. Esta asociación de los tres significados —Israel, María, Iglesia— muestra 1o indivisibles que eran y son Israel y la Iglesia para la fe de los cristianos.

Sabemos que todo nacimiento es difícil. Es cierto que desde el principio, la relación entre la Iglesia naciente e Israel fue a menudo de carácter conflictivo. La Iglesia fue considerada por su madre como hija degenerada, mientras que los cristianos consideraron a la madre ciega y obstinada. En la historia de la cristiandad las relaciones ya difíciles degeneraron posteriormente, dando origen en muchos casos incluso a actitudes de antijudaísmo, que han producido en la historia actos de violencia deplorables. A pesar de que la última experiencia execrable de la «shoah» fue perpetrada en nombre de una ideología anticristiana, que quería dañar a la fe cristiana en su raíz abrahámica, en el pueblo de Israel, no se puede negar que por parte de los cristianos cierta resistencia insuficiente a estas atrocidades se explica con la herencia antijudía presente en el alma de no pocos de ellos.

Quizá precisamente a causa de la dramaticidad de esta última tragedia *ha nacido una nueva visión de la relación entre Iglesia e Israel,* una sincera voluntad de superar todo tipo de antijudaísmo y de iniciar un diálogo constructivo de conocimiento recíproco y de reconciliación. Para que este diálogo dé frutos, es necesario que

comience con una oración a nuestro Dios para que sobre todo nos permita a los cristianos tener una mayor estima y amor hacia este pueblo, los israelitas, que «fueron adoptados como hijos, tienen la presencia de Dios, la ley, el culto y las promesas; suyos son los patriarcas, y de ellos en lo humano nació el Mesías, suyo es el Dios soberano, bendito por siempre» (Rom 9,4-5), y esto no sólo en el pasado, sino también actualmente, «pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables» (Rom 11,29). Rezaremos también porque les dé a los hijos de Israel un mayor conocimiento de Jesús de Nazaret, su hijo, y don que nos han hecho. Aunque ambos aguardamos la salvación definitiva oramos para que nuestro camino discurra por líneas convergentes.

Es evidente que el diálogo de nosotros los cristianos con los judíos tiene lugar a un nivel distinto que con las otras religiones. *La fe atestiguada en la Biblia de los judíos, el Antiguo Testamento de los cristianos, no es para nosotros una religión distinta, sino el fundamento de nuestra fe.* Por eso los cristianos leen y estudian estos libros de la Sagrada Escritura —y hoy con una cooperación cada vez mayor junto a sus hermanos judíos— con gran dedicación y como parte de su propia herencia. Es cierto que también el Islam se considera hijo de Abrahán y ha heredado el mismo Dios de Israel y los cristianos, pero avanza por un camino distinto que precisa de otros criterios para el diálogo.

Volviendo al intercambio de regalos navideños con que he comenzado esta meditación, hemos de reconocer ante todo que todo lo que tenemos y hacemos es un *don de Dios*, que se obtiene por medio de la oración humilde y sincera, un don *que debe ser compartido entre diversas etnias, entre religiones en busca de un mayor conocimiento del misterio divino, entre naciones que buscan la paz y pueblos que quieren establecer una sociedad en la que reine la justicia y el amor.* Éste es el programa que el Concilio Vaticano II ha diseñado para la Iglesia del futuro. Y nosotros, católicos, pedimos al Señor que nos ayude a perseverar en ese camino.

# XIV. La culpa de la Iglesia. Presentación del documento *Memoria y Reconciliación* de la Comisión Teológica Internacional

Para presentar este documento de la Comisión Teológica Internacional, puede quizá ser útil presentar antes de nada al autor. El autor es la Comisión Teológica Internacional, fundada en el año 1969 por el papa Pablo VI, como consecuencia de una propuesta del Sínodo de los Obispos, que habían expresado el deseo de que la colaboración entre el Magisterio de la Iglesia y los teólogos del mundo, tan fecunda en el Concilio, fuera de algún modo institucionalizada y continuada también en el futuro. Como instrumento de esta permanente colaboración, de esta atención recíproca entre Magisterio y Teólogos del mundo, ha sido creada esta Comisión, compuesta por treinta miembros, propuestos por las diferentes Conferencias Episcopales, y después nombrados por el Papa por un período de cinco años, y con la posibilidad de ser nombrados por otros cinco. Actualmente estamos en el sexto quinquenio de esta comisión que reúne a teólogos de todas las partes del mundo; teólogos que gozan de la confianza de sus Obispos y que refieren de este modo a la Comunidad Teológica Internacional su pensamiento en un determinado momento; esta Comisión es libre en su búsqueda; de hecho está presidida por el Prefecto de la Congregaron para la doctrina de la Fe, pero como moderador que, ar,te todo, debe hacer respetar las reglas y la libertad de búsqueda de esta Comisión, que escoge en plena libertad los argumentos que deben ser estudiados, y como representante de la Comisión hacia el exterior. Existe también la posibilidad de que Órganos de la santa Sede, o también episcopales, inviten a estudiar un determinado argumento que sea de importancia para el Magisterio.

El tema que ahora nos ocupa expresa el deseo del Papa, dado a conocer por la Carta Apostólica *Tertio milenio adveniente,* de que el Año santo no debía ser solamente una ocasión especial para la penitencia individual, sino que también tenía que significar para la

Iglesia una «purificación de la memoria» por la que debería recordar las *culpas del pasado* que pesan sobre la historia de la Iglesia. Con ello se le presentaba a la teología un tema que era nuevo en esa forma: ¿a quién hay que imputarle las múltiples culpas de las que nos habla la historia de la Iglesia? ¿Puede la Iglesia misma llegar a ser culpable? ¿Qué tipo de confesión, penitencia y perdón son aquí posibles? Creo que las ideas expuestas por el Papa constituyen un reto importante para la teología. Dialogando observé que también los miembros de la Comisión Teológica pensaban lo mismo. Por ello propuse reflexionar en común sobre el problema, cosa que fue acogida inmediatamente de forma positiva por los miembros de la Comisión. Lo nuevo en el pensamiento del Papa y en la liturgia penitencial de la Iglesia planificada por él enfrentaba a los teólogos a la tarea de reflexionar sobre el significado teológico de tal acontecimiento, buscar sus raíces en la historia de la fe y, con ello, aclarar también su significado para la fe y la vida de la Iglesia de hoy y de mañana.

No quisiera entrar ahora en los detalles de este documento; sobre ello hablará el P. Cottier. Pero sí quisiera exponer mis reflexiones personales con motivo de mi participación en las pesquisas y en las discusiones de los teólogos.

A mí me parecía —y me siento apoyado por el trabajo llevado a cabo por los teólogos— que el gesto del Papa, en la forma en que va a ser presentado, era nuevo, pero que estaba también en profunda continuidad con la historia de la Iglesia, con su autoconciencia, con su respuesta a la iniciativa de Dios. Yo he encontrado tres líneas de ideas y actitudes que desde el principio expresaban el motivo en la fe y en la vida de la Iglesia.

En los periódicos se habla, y se habla correctamente, del «Mea culpa» del Papa en nombre de la Iglesia, haciendo referencia a una oración litúrgica, el «*Confíteor*», que se introduce cada día en la celebración de la Liturgia. El sacerdote, el Papa, los laicos, todos, en su yo, cada uno en su singularidad y a la vez todos juntos delante de Dios, y en presencia de los hermanos y las hermanas, confiesan

haber pecado, tener culpa; es más, tener «grandísima culpa». Dos aspectos me parecen muy importantes en este comienzo de la Sagrada Liturgia. Por una parte se habla del «yo». «Yo» soy el que ha pecado, y no confieso los pecados de los demás, no confieso los pecados anónimos de una colectividad, me confieso con mi «yo»; pero al mismo tiempo son todos los miembros los que mediante su «yo» dicen «he pecado», es decir, toda la Iglesia viva dice esto: «yo he pecado». Así, en esta comunión, al «confesar» surge una imagen de la Iglesia: la señalada por el Concilio Vaticano II en la *Lumen gentium* 1,8: «Ecclesia... sancta simul et semper purificanda, paenitentiam et renovationem continuo prosequitur»; la Iglesia es santa, y, para ser santa, necesita purificarse; camina por la senda continua de la penitencia, que es su senda, y así encuentra la renovación, siempre necesaria. Esta imagen de la Iglesia, formulada por el Vaticano II, pero realizada cada día en la Liturgia de la Iglesia, reflexiona a su vez sobre aquella parábola del Evangelio de la cizaña y del grano que cae en el campo, o la parábola de la red que recoge toda clase de peces, buenos y malos. La iglesia siempre ha encontrado de nuevo en estas parábolas su realidad, defendiéndose también de la pretensión de una Iglesia sólo santa. La Iglesia del Señor que ha venido a buscar a los pecadores y ha comido voluntariamente en la mesa junto a ellos no puede ser una Iglesia ajena a la realidad del pecado, sino una Iglesia en la que están presentes la cizaña y el grano, y los peces de todo tipo.

Para resumir esta primera figura, diría que son importantes tres cosas: el sujeto de la confesión es *el yo* —yo no confieso los pecados de los demás, sino los míos—. Pero, en segundo lugar, yo confieso mis pecados *en comunión con los demás,* ante ellos y ante Dios. Y finalmente pido a *Dios* el perdón, pues sólo El puede otorgármelo. Pero ruego a *los hermanos y a las hermanas* que recen por mí, es decir, busco en el perdón de Dios también la reconciliación con los hermanos y las hermanas.

La segunda línea de ideas y actitudes que quiero considerar son los *salmos penitenciales del Antiguo Testamento,* sobre todo aquellos donde Israel, en la profundidad de su sufrimiento, de su miseria,

confiesa los pecados de su historia, confiesa los pecados de sus padres, de la rebelión permanente, desde el principio de la historia hasta el momento actual. Existe un parecido que no hay que pasar por alto entre estos salmos penitenciales litúrgicos de Israel y la liturgia penitencial que el Papa ha celebrado con la Iglesia y para la Iglesia el 12 de marzo en San Pedro de Roma, es decir, se habla precisamente de los pecados del pasado, de una historia del pecado. Pero Israel, cuando reza así, no lo hace para condenar a los demás, a sus padres, sino para reconocer su situación en la historia de sus pecados, y prepararse de este modo para la conversión y el perdón. Los cristianos, desde siempre y junto con Israel, han rezado estos salmos y han renovado así esa misma conciencia. También nuestra historia es una historia como la que aparece en los Salmos, una historia de rebeliones, de pecados, de defectos, y también nosotros confesamos esto, no para condenar a los demás ni para ejercer de tribunal sobre los otros, sino para conocernos a nosotros mismos y abrirnos a la purificación de la memoria y a nuestra verdadera renovación. Podrían citarse multitud de ejemplos sobre esta realidad en la historia de la Iglesia. Quisiera citar aquí sólo uno: el de Máximo el Confesor (aprox. 580-662) que aplicó todas estas autoacusaciones del Antiguo Testamento a la cristiandad. Sólo un par de ejemplos: «Por eso el gran Isaías se lamenta de nosotros ...»; «De nosotros se queja Jeremías ... También oigo hablar de nosotros a Moisés ... También Miqueas se queja ... También el salmista habla de nosotros de forma parecida: sálvame Señor porque no hay santos ...»; «Por eso sopla sobre nosotros, pues hemos caído en el sumo mal ... ¿No somos nosotros, que ahora portamos el nombre excelso de Cristo, peores pues que los judíos? Nadie debe indignarse cuando escucha la verdad ...». «Por eso un piadoso ejercicio en el que falta el amor no tiene nada que hacer ante Dios»[136].

El tercer modelo al que podría remitir la liturgia penitencial del 12 de marzo son para mí las admoniciones proféticas del Apocalipsis que hacen referencia a las Siete Iglesias, que desde el principio vienen siendo modelos de la admonición profética necesaria en todos los tiempos, tanto para las Iglesias locales como para la Iglesia

Universal. Este tipo de reproche profético dado en el mismo Nuevo Testamento ha vuelto sobre la historia de la Iglesia. La crítica hacia la jerarquía llevada a cabo por tan grandes teólogos y maestros de la Iglesia como Alberto Magno y Buenaventura apenas se puede superar en rigor. Un ejemplo impresionante de este luchar con los pecados de la Iglesia nos lo ofrece Dante en el canto 32 del Purgatorio: él ve cómo primeramente un alazán se cuela en el carro de la Iglesia, después —imagen de la donación constantiniana— un águila, finalmente un dragón. El ejercicio de poder de Felipe el Hermoso de Francia sobre la Iglesia se plasma en la imagen terrorífica de una ramera en el carro santo. «A su lado vi a un gigante ... Y ambos se besaban una y otra vez. Y cuando dirigieron sus miradas lascivas y perdidas sobre mí entonces azotaron a los salvajes amantes desde la cabeza hasta las plantas de los pies». El documento de la Comisión Teológica cita la confesión de culpa de Adriano VI. Para acercarnos más al presente podríamos pensar en «las cinco plagas de la santa Iglesia» de Rosmini.

Ahora, una vez visto que existe esta historia permanente del «mea culpa» en la Iglesia, nos podemos preguntar —yo también me lo he preguntado— dónde está la sorpresa, dónde está lo nuevo en todo esto. No sé si tengo razón en las reflexiones que haré a continuación: mi impresión, probablemente tengan que corregirme, fue la siguiente: algo ha cambiado al comienzo de la época moderna, cuando el protestantismo ha creado una nueva *historiografía* de la Iglesia con la intención de mostrar que la Iglesia católica no sólo estaba manchada por el pecado, como desde siempre se sabía y se decía, sino totalmente corrupta y destruida. Ya no es Iglesia de Cristo, sino por el contrario, instrumento del Anticristo. Por tanto, tan profundamente corrupta ya no es Iglesia, sino anti-Iglesia. Desde ese momento, algo había cambiado; nacía una historiografía católica en contraposición a aquella, para demostrar que, a pesar de los innegables pecados, que resultaban demasiado evidentes, la Iglesia católica todavía era la Iglesia de Cristo, y siempre la Iglesia de los santos y la santa Iglesia. En este momento *de* enfrentamiento entre dos historiografías, en el que la parte católica se vio obligada a la apologética, a demostrar que la

santidad en la Iglesia permanecía, se atenuó, naturalmente, la voz de la confesión de los pecados de la Iglesia.

La situación se agrava con las acusaciones de la Ilustración; recordemos a Voltaire: «Ecrasez pinfáme!». El crecimiento de estas acusaciones llega hasta Nietzsche, para quien la Iglesia no aparece sólo como pérdida de la voluntad de Cristo, sino como el gran mal de la humanidad en general, como la alineación del hombre de sí mismo, de la que él tiene que ser liberado definitivamente para volver a ser él mismo. Vemos el mismo motivo realizado de otra forma en el marxismo. También él considera que la Iglesia, el cristianismo, aliena a los hombres de sí mismos, destruye e impide el progreso. A partir de la Ilustración se engrandecen algunas tristes realidades y se hace de ellas verdaderos mitos, de modo que toda la historia de las cruzadas, de la inquisición y de la brujería se reducen a la única visión de la absoluta negatividad de la Iglesia. Cada intento de contemplar la historia un poco más diferenciadamente, de distinguir más claramente las distintas responsabilidades de unos y de otros, de considerar la complejidad del fenómeno y los diferentes esfuerzos de las responsabilidades particulares, es juzgado como concesión a la inhumanidad. Donde aparecen estos hechos tristes en forma de credo negativo y ya no pueden valorarse en el contexto de distintas fuerzas y acciones, es difícil que los creyentes puedan ponerse de acuerdo en la confesión de la culpa: ahora habría que esforzarse en demostrar que a pesar de elementos negativos como aquellos, la Iglesia ha sido y será instrumento de salvación y de bien, y no de la destrucción de la humanidad.

Hoy nos encontramos ante una nueva situación en la que la Iglesia, con una mayor libertad, puede volver a la confesión de los pecados e invitar así también a los demás a la confesión y a una profunda reconciliación. Hemos visto las grandes destrucciones provocadas por los ateísmos, que han creado una nueva situación de antihumanismo y de destrucción del ser humano. Las crueldades que han inventado y practicado los sistemas ateos de nuestro siglo hacen sombra a todo lo anterior; nosotros sólo podemos percibirlo con estremecimiento. El no a la Iglesia, el no a Dios y a Cristo no

salva; al contrario, observamos qué terribles posibilidades origina en el hombre. Por todo hoy surge de nuevo la pregunta: ¿dónde estamos?, ¿qué es lo que nos salva? Así podemos, con una nueva humildad confesar la culpa y, al mismo tiempo, reconocer con nueva confianza el don del Señor que nos da a través de la Iglesia, don que todos los pecados en ella no podrían destruir y que nunca destruirán.

Para terminar, quisiera resumir todavía tres *criterios* para una interpretación correcta de la culpa de la Iglesia y para una forma auténtica de purificación de la memoria.

El primer criterio: aunque en el «mea culpa» se ven necesariamente implicados los pecados del pasado, porque sin los pecados del pasado no podemos entender la situación de hoy, la Iglesia del presente no puede constituirse como un tribunal que sentencia a las generaciones pasadas. La Iglesia no puede y no debe vivir con arrogancia en el presente, sentirse eximida del pecado e identificar como fuente del mal los pecados de los demás, del pasado. La confesión del pecado de los demás no exime de reconocer los pecados del presente, sirve para despertar la propia conciencia y abrir el camino de la conversión a todos nosotros.

Segundo criterio: confesar significa, según san Agustín, «hacer la verdad»[137], por tanto implica sobre todo la disciplina y la humildad de la verdad, no negar en modo alguno todo el mal cometido por la Iglesia, pero tampoco atribuirse, por falsa humildad, pecados no cometidos o pecados sobre los que no existe todavía una certeza histórica.

Tercer criterio: volviendo a san Agustín, debemos decir que una *confessio peccati* cristiana deberá siempre estar acompañada de una *confessio laudis.* En un sincero examen de conciencia, vemos que por nuestra parte el mal realizado ha sido mucho en todas las generaciones, pero vemos también que Dios purifica y renueva siempre la Iglesia, a pesar de nuestros pecados, y obra grandes cosas. Quién no podría ver, por ejemplo, en estos dos últimos siglos devastados por la crueldad de los ateísmos, cuánto bien ha sido

creado por las nuevas congregaciones religiosas, por los movimientos laicos, en el sector de la educación, en el ámbito social, en la atención a los más débiles, a los enfermos, a los que sufren, a los pobres. Sería una falta de sinceridad ver solamente nuestro mal y no ver el bien realizado por Dios a través de los creyentes, y a pesar de sus pecados. Los Padres de la Iglesia han encontrado sintetizada la paradoja entre culpa y gracia en las palabras de la esposa del Cantar de los Cantares: «nigra sum sed formosa», «estoy manchada por el pecado, pero soy hermosa», bella, a pesar de todo, por tu gracia y por todo cuanto Tú has hecho. La Iglesia puede, franca y confiadamente, confesar los pecados del pasado y del presente, sabiendo que el mal no la destruirá jamás hasta el fondo, sabiendo que el Señor es más fuerte y la renueva para que sea instrumento de los bienes de Dios en nuestro mundo.

## XV. La Iglesia en el umbral del tercer milenio

En una revista he leído brevemente la sentencia de un intelectual alemán que decía de sí mismo que respecto a la cuestión de Dios era agnóstico, que ni se puede demostrar a Dios ni negar absolutamente su existencia, que la cuestión sigue abierta. Contrariamente a esto, sí que estaba convencido de la existencia del infierno; un vistazo a la televisión le bastaba para constatar que existe. Mientras que la primera parte de esta confesión corresponde del todo a la conciencia moderna, la segunda resulta extraña e incomprensible, al menos en una primera lectura. Pues, ¿cómo se puede creer en el infierno si Dios no existe? Mirando más de cerca esta afirmación resulta totalmente lógica: el infierno es precisamente la situación de ausencia de Dios. Esta es su definición: donde no está Dios, donde ya no llega ningún rayo de su presencia, allí está el infierno. Quizá el ver diariamente la televisión no nos muestre precisamente esto, pero sí una mirada a la historia del siglo que ya ha pasado, que ha dejado tras de sí palabras como Auschwitz, archipiélago Gulag, o nombres como Hitler, Stalin, Pol Pot. Quien lee testimonios de aquellos ambientes encuentra visiones que no tienen que envidiar en nada la crueldad y destrucción del descenso a los infiernos de Dante; de hecho son más terribles porque

aparecen dimensiones del mal que la mirada de Dante no había podido adelantar. Estos infiernos fueron construidos para poder originar el mundo futuro del hombre que se pertenece a sí mismo y que no habría de necesitar más a Dios. El hombre Rué ahora disponía totalmente de sí mismo y que ya no conocía límites para su disposición fue sacrificado al Molok de la utopía del mundo libre de dioses, liberado de Dios, porque ya no había Dios sobre él, porque ya no emanaba del hombre la luz de la imagen de Dios.

Allí donde no hay Dios surge el infierno, que consiste sencillamente en la ausencia de Dios. Esto puede desarrollarse también a través de formas sutiles y casi siempre bajo la idea de beneficio para los hombres. Cuando hoy se comercia con órganos humanos, cuando hoy se forman fetos para lograr provisión de órganos o para impulsar la investigación sobre la enfermedad y la salud, aparece de esta forma, ante todo, el contenido humanista de esta actuación; pero con el menosprecio hacia el hombre que ello conlleva, en esta utilización y consumo de los hombres nos encontramos precisamente de nuevo en el descenso a los infiernos. Esto no quiere decir que no pueda haber y haya de hecho ateos con un gran sentido ético. Pero aun así me atrevo a afirmar que este *ethos* consiste en los destellos aún no extinguidos de la luz que una vez provino del Sinaí, la luz de Dios. Estrellas lejanas y apagadas pueden resplandecer todavía entre nosotros. Incluso donde Dios parece muerto puede seguir actuando su luz. Pero Nietzsche ha señalado con razón que el momento en que llegue a todas partes el anuncio de la muerte de Dios, en que su luz sea apagada definitivamente, sólo puede ser terrible.

¿Por qué digo todo esto en una reflexión que aborda la cuestión sobre qué hemos de hacer hoy los cristianos en nuestro momento histórico, al comienzo del tercer milenio? Lo digo porque precisamente a partir de ahí se vislumbra nuestra tarea cristiana. Esta es tan grande como sencilla: consiste en dar testimonio de Dios, abrir las ventanas cerradas que no dejan pasar la claridad, para que su luz pueda brillar entre nosotros, para que haya espacio para su presencia. Pues ahora, a la inversa, hay que decir que allí

donde Dios está se halla el cielo, allí nuestra vida resulta luminosa incluso en las fatigas de nuestra existencia. El cristianismo no es una filosofía complicada y pasada de moda, no consiste en un bagaje incalculable de dogmas y prescripciones. *La fe cristiana es ser tocado por Dios y testimonio para Él.* Por eso Pablo, en el Areópago, transmitió su misión y su intención a los atenienses, a los que hablaba como representantes de los pueblos de la tierra, diciéndoles que quería darles a conocer al Dios desconocido, al Dios que había salido de su clandestinidad, que se había dado a conocer a sí mismo y que, por ello, podía ser anunciado por él (Hch 17,16-34). La relación con la palabra del Dios desconocido presupone que, de alguna forma, en su ignorancia el hombre sabe de Dios. Esto responde a la situación del agnóstico, que no conoce a Dios y tampoco puede excluirlo. Presupone también que el hombre espera de algún modo a Dios y, sin embargo, no puede avanzar hacia El por sus propias fuerzas, es decir, precisa del anuncio, de la mano que le lleva hacia el espacio de su presencia.

Así podemos decir que *la Iglesia existe para que Dios, el Dios vivo, sea dado a conocer, para que el hombre pueda aprender a vivir con Dios, ante su mirada y en comunión con Él. La Iglesia existe para exorcizar el avance del infierno sobre la tierra, y hacerla habitable por la luz de Dios.* Sólo desde Dios, sólo a partir de Él, llegará a ser humana. También podemos formular la tercera petición del Padrenuestro: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo». Allí donde se cumple la voluntad de Dios está el cielo, puede la tierra convertirse en cielo. Por eso se trata de dar a conocer la voluntad de Dios, y armonizar la voluntad humana con la voluntad de Dios. Pues no puede reconocerse a Dios de una forma meramente académica; no se puede tomar nota de El algo así como cuando registro la existencia de astros lejanos y datos de la historia pasada. El conocimiento de Dios es comparable al conocimiento del enamorado: él me afecta totalmente, exige también mi voluntad, y queda en nada cuando no es correspondido plenamente.

Pero con esto ya me he adelantado. Determinemos primeramente: para la Iglesia nunca se trata sólo de mantener su existencia ni

tampoco de aumentar y extender su propia duración. *La Iglesia no existe para sí misma.* Ella no se parece a una asociación que quiere mantenerse a flote por sí misma en circunstancias adversas. Ella tiene una misión para con el mundo, para con la humanidad. Sólo por ello tiene que sobrevivir, porque su desaparición conduciría a la humanidad hacia el torbellino del eclipse de Dios y, así, hacia el oscurecimiento, a la destrucción de lo humano. Nosotros no luchamos por nuestra autoconservación, sabemos que se nos ha confiado una misión que nos impone una responsabilidad hacia todos. Por eso la Iglesia tiene que medirse a sí misma y ser medida por la presencia viva en ella de Dios, de su conocimiento y de la aceptación de su voluntad. Una Iglesia que sólo fuese para sí misma un aparato administrativo sería una caricatura de Iglesia. Cuanto más gira en torno a sí misma y mira sólo hacia los objetivos para su propia conservación se hace superflua y se desmorona incluso teniendo a disposición un gran centro y un gobierno competente. Ella sólo puede vivir y ser fructífera si está vivo en ella el primado de Dios.

*La Iglesia* no existe para sí misma, sino *para la humanidad.* Existe para *que el mundo llegue a ser un espacio para la presencia de Dios, espacio de alianza entre Dios y los hombres.* En esa dirección apunta la afirmación del relato de la creación (Gn 1,1-2,4): el transcurso del texto hacia el Sabbat quiere manifestar que la creación tiene un fundamento interno. Ella existe para que pueda darse la alianza en la que Dios regala su amor y obtiene una respuesta de amor. La idea de que la Iglesia existe para la humanidad aparece últimamente en una variante que resulta evidente para nuestro pensamiento, pero que pone en juego lo esencial. Se dice que la historia de la teología y de la autocomprensión eclesial pasó en los primeros tiempos por tres fases: del eclesiocéntrico al cristocéntrico y, finalmente, al teocéntrico. Esto sería un progreso, pero el punto conclusivo todavía no habría sido alcanzado. Resulta evidente, se dice, que el eclesiocéntrico fue equivocado: la Iglesia no puede hacerse a sí misma su propio centro, ella no está ahí para sí misma. Por tanto avanza hacia lo cristocéntrico, Cristo debe ser el centro. Pero

entonces comprendió que Cristo remite por sí mismo al Padre, y llegó a lo teocéntrico, lo cual significa al mismo tiempo un abrirse progresivo de la Iglesia hacia fuera, hacia las otras religiones: la Iglesia desune, pero también Cristo separa, según se dice. Y ahora se añade: también Dios separa, pues las imágenes de Dios son opuestas, y hay religiones que no tienen un Dios personal, visiones del mundo que no tienen Dios. Por tanto, como cuarto nivel y en conexión aparente con el Evangelio, se postula la centralidad del Reino, que ahora ya no es Reino de Dios, sino simplemente Reino, como cifra que designa el mundo mejor alcanzable. La centralidad del Reino significa que ahora todo, más allá de los límites de las religiones y las ideologías, podría colaborar por los valores del Reino, como son: la paz, la justicia, la conservación de la creación. Esta tríada de valores se ha erigido hoy en sustituto del concepto perdido de Dios y, al mismo tiempo, como fórmula de unión que, más allá de todas las diferencias, podría establecer la comunidad universal de los hombres de buena voluntad (¿y quién no la tiene?), y, justamente así, podría hacer surgir realmente el mundo mejor. Esto suena tentador. ¿Quién no se sabría obligado a alcanzar la gran meta de la paz sobre la tierra? ¿Quién no lucharía porque se haga justicia, porque desaparezcan definitivamente las diferencias que claman entre clases, razas y continentes? Y, ¿quién no vería hoy la necesidad de defender la creación frente a las destrucciones modernas? ¿Dios se ha hecho por tanto superfluo? ¿Puede esta tríada de valores ocupar su lugar? ¿De dónde tomamos el criterio para la justicia y la distinción entre lo que nos acerca a ella y lo que nos aleja de ella? ¿Y cómo reconocemos dónde es la técnica adecuada a las exigencias de la creación y dónde significa su destrucción? Quien observa el funcionamiento mundial a partir de esta tríada de valores no puede ocultar que se convierte cada vez más en campo de acción de las ideologías, y que no puede subsistir sin un criterio unificado de lo que es conforme al ser, a la creación y a los hombres. Los valores no pueden sustituir a la verdad, no pueden reemplazar a Dios, del cual son su reflejo y sin cuya luz confunden sus contornos.

De esta forma hay que mantener que *sin Dios, el mundo no puede ser iluminado, y la Iglesia sirve al mundo para que Dios viva en él y para que lo transparente, para que lo lleve a la humanidad.* Con esto llegamos ahora finalmente a la pregunta absolutamente práctica: ¿Cómo se hace esto? ¿Cómo podemos nosotros mismos reconocer a Dios y cómo podemos llevarlo a los otros? Pienso que para ello tienen que combinarse distintos caminos. Primeramente está el camino que Pablo propuso en el Areópago, *partir de ese saber previo sobre Dios derramado en los hombres, apelar a la razón.* «Dios no está lejos de cada uno de nosotros», dice Pablo allí, «en El vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,27s). La misma idea la encontramos aún más acentuada en la Carta a los Romanos: «Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible» (1,20). La fe cristiana apela a la razón, a la transparencia de la creación para con el Creador. La religión cristiana es *religión del Logos*: «Al principio era la Palabra», traducimos la primera frase del evangelio de Juan, que, por su parte, remite intencionadamente a la primera frase de toda la Biblia, al relato de la creación por la palabra. Pero «palabra» *(logos),* en sentido bíblico significa también razón, su poder creador. Sin embargo, ¿vale también para hoy la frase sobre el comienzo del mundo en el término así entendido? ¿Puede la Iglesia apelar también hoy a la razón con la Biblia, puede remitir a la transparencia de la creación para con el espíritu creador? Existe hoy día una versión materialista de la teoría de la evolución que se presenta como la última palabra de la ciencia y a través de sus hipótesis tiene la pretensión de hacer prescindible el espíritu creador, de haberlo descartado definitivamente. Jacques Monod, que ha elaborado esta visión con una lógica admirable, ha dicho siendo fiel a su teoría: «El milagro ha sido ciertamente “desvelado”; no obstante sigue siendo para nosotros un milagro». Cita entonces el comentario que François Mauriac hizo de su tesis: «Lo que dice este profesor es aún más increíble que lo que nosotros, pobres cristianos, creemos». Y añade a esto: «Esto es tan cierto como el hecho de que no logramos desarrollar una representación mental satisfactoria a partir de determinadas abstracciones de la física moderna. Pero sabemos también que tales dificultades no pueden valer como argumento

contra una teoría basada en las certidumbres de la experiencia y de la lógica»[138]. Aquí hay que preguntar: ¿qué lógica? No quiero ni puedo seguir aquí esta disputa, sólo decir que la fe no tiene ningún motivo para abandonar el terreno: la opción de que el mundo procede de la razón y no de la sinrazón es razonablemente justificable también hoy, tiene que ser formulada, desde luego, en diálogo con los conocimientos reales de las ciencias naturales. Hoy la Iglesia tiene la tarea de poner en marcha de forma nueva la disputa sobre la razón de la fe o de la increencia. La fe no es enemiga de la razón, sino abogada de su grandeza, como el Papa ha expuesto apasionadamente en su encíclica sobre *Fe y razón.* Considero *la lucha por la nueva presencia de la razón en la fe como una tarea urgente de la Iglesia en nuestro siglo.* La fe no puede retirarse dentro del propio caparazón de una decisión que ya no tiene que ser fundamentada no puede reducirse a una especie de sistema de símbolos en el que se acomoda pero que finalmente continúa siendo una elección casual entre otras visiones de la vida y del mundo Ella necesita el amplio espacio de la razón abierta, necesita la confesión del Dios creador, pues sin esta confesión se reduce también la cristología, pues ésta aún habla de Dios sólo indirectamente refiriéndose a una experiencia religiosa particular, pero que necesariamente es limitada y no deja de ser una experiencia más entre otras.

La llamada a la razón es una gran tarea de la Iglesia precisamente hoy, pues allí donde fe y razón se separan una de la otra, enferman las dos. La razón se vuelve fría y pierde sus criterios, se hace cruel porque ya no hay nada sobre ella. La limitada comprensión del hombre decide ahora por sí sola cómo se debe seguir actuando con la creación, quién debe vivir y quién ha de ser apartado de la mesa de la vida: vemos entonces que el camino hacia el infierno está abierto. Pero también la fe enferma sin un espacio amplio para la razón. Vemos en nuestro presente con profusión qué graves estragos pueden surgir de una religiosidad enfermiza. No en vano el Apocalipsis presenta la religión enferma que se ha despedido de la grandeza de la fe en la creación cómo el auténtico poder del Anticristo.

Sigue siendo cierto naturalmente que la revelación de la creación, a la que Pablo remite en el discurso del Areópago y en la Carta a los Romanos, no se basta por sí sola para relacionar verdaderamente a los hombres con Dios. *Dios ha salida al encuentro del hombre. Le ha mostrado su rostro, le ha abierto su corazón.* «A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y que está al lado del Padre, quien lo ha explicado», dice el evangelio de Juan (1,18). La Iglesia tiene que continuar este anuncio. Tiene que llevar los hombres a Cristo, Cristo a los hombres, para llevarlos hacia Dios y Dios a ellos. Cristo no es cualquier gran hombre con una experiencia religiosa significativa: él es Dios, Dios que se hizo hombre para que exista un puente entre hombre y Dios y para que el hombre pueda llegar a ser verdaderamente él mismo. Quien ve a Cristo sólo como una gran figura religiosa no le ve realmente. El camino de Cristo y hacia Cristo tiene que llegar allí donde desemboca el evangelio de Marcos, en la confesión del centurión romano ante el crucificado: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15,39). Tiene que llegar allí donde desemboca el evangelio de Juan, en la confesión de Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!» (20,28). Tiene que recorrer el gran arco que tiende el evangelio de Mateo desde la historia del anuncio hasta el discurso de envío del Resucitado. En la historia del anuncio, Jesús es presentado como «Dios con nosotros» (1,23). Y las últimas palabras del evangelio recogen ese mensaje: «Mirad que yo estoy con vosotros cada día hasta el fin del mundo» (28,19). Para conocer a Cristo hay que recorrer el camino que nos indican los evangelios.

La gran tarea central de la Iglesia es hoy, como siempre lo Ha sido, mostrar ese camino y ofrecerse en él como *comunidad en camino.* Antes dije: a Dios no se le conoce simplemente con el entendimiento, sino al mismo tiempo con la voluntad y con el corazón. Por eso el conocimiento de Dios, el conocimiento de Cristo, es un camino que reclama la totalidad de nuestro ser. Lucas ofrece la presentación más hermosa de este nuestro estar en camino en el relato de los discípulos de Emaús. Se trata de un *estar en camino con la palabra viva Cristo, que nos interpreta la palabra escrita, la Biblia; él mismo Se hace camino durante el cual el corazón está*

*ardiendo y, de esta forma, al final se abren los ojos:* la Escritura, el verdadero árbol del conocimiento, nos abre los ojos si nosotros, al tiempo, comemos del árbol de la vida, de Cristo.

Entonces estaremos viendo verdaderamente, y entonces viviremos realmente. Tres elementos confluyen en este camino: la comunidad de discípulos, la Escritura, la presencia viva de Cristo. Así, este camino de los discípulos de Emaús es al mismo tiempo una descripción de la Iglesia, una descripción de cómo madura el conocimiento que lleva hacia Dios. Ese conocimiento será comunión de unos con otros, desemboca en la fracción del pan, en el que el hombre se convierte en invitado de Dios y Dios en anfitrión del hombre. Resulta claro aquí que no se puede tener a Cristo sólo para sí. El no sólo nos conduce hacia Dios, sino también unos hacia otros. Por ello Cristo e Iglesia forman un conjunto, así como lo forman Iglesia y Biblia. Tarea central de la Iglesia, ayer, hoy y mañana, continúa siendo realizar esta gran comunidad en las comunidades particulares concretas del Obispo, el párroco, los movimientos eclesiales. Como comunidad en camino tiene que experimentarse en nuestras preocupaciones, en la palabra de Dios, en Cristo, y llevarnos hacia el don del sacramento, en el que se anticipa una y otra vez el banquete nupcial de Dios con la humanidad.

Echemos un vistazo a lo dicho hasta ahora; así, podemos decir que el tema Cristo no es en definitiva un tema particular, secundario, junto al tema de Dios, sino la manera como se ha concretizado de forma absoluta el tema de Dios para nosotros, que mueve el cuerpo y llega hasta el alma. Y tampoco el tema Iglesia es un tercer tema particular, sino que está insertado en el tema de Cristo de forma servicial: *la Iglesia es comunidad en camino con él y hacia él,* y sólo cuando ella continúa en ese papel la entendemos correctamente; entonces podremos amarla también verdaderamente, como se ama a los compañeros de camino.

Ahora tendrían que ser desarrollados propiamente todavía algo más los *elementos particulares de ese estar en camino.* Sobre esto el

Papa ha dicho todo lo esencial en su Carta Apostólica *Novo millennio ineunte,* así que me contentaré en la parte conclusiva de estas consideraciones con un par de anotaciones al respecto. En este texto, el Papa habla detalladamente del *significado de la oración,* que es la que primero hace cristianos a los cristianos. En la oración, dice, experimentamos el primado de la gracia: Dios siempre nos precede. El cristianismo no es un moralismo, algo hecho por nosotros. Primero es Dios el que se acerca a nosotros, después podemos ir con El, entonces serán liberadas nuestras fuerzas interiores. Y la oración, continúa, nos permite experimentar el primado de Cristo, el primado de la interioridad y de la santidad. A este respecto el Papa añade una pregunta digna de consideración: «Cuando no se respeta este principio, ¿ha de sorprender que los proyectos pastorales lleven al fracaso y dejen en el alma un humillante sentimiento de frustración?» (38). Hemos de aprender de nuevo el primado de la interioridad por encima de todo nuestro activismo, el componente místico del cristianismo tiene que ganar fuerza otra vez.

De la oración personal, el Papa continúa consecuentemente hacia la oración litúrgica común, sobre todo a la Eucaristía dominical. *El domingo como día de la resurrección y la Eucaristía como encuentro con el Resucitado* se corresponden mutuamente. El tiempo precisa de su ritmo interno. Necesita la correspondencia entre la cotidianidad de nuestro trabajo y el encuentro festivo con Cristo en la Iglesia, en el sacramento. El Papa considera la recuperación del domingo como una torea pastoral de primer rango. El tiempo recibe así su orden interno, Dios vuelve a ser de nuevo el punto de partida y la meta del tiempo. Éste es, al mismo tiempo, el día de la comunidad humana, el día de la familia pequeña y el día en el que se forma la gran familia, la familia de Dios en la Iglesia, y en que la Iglesia se convierte en vivencia. Si sólo se conoce la Iglesia a partir de reuniones y papeles es que no se conoce.

Entonces se convierte en escándalo, porque se convierte en objeto de nuestro propio hacer o aparece como extraño e impuesto a nosotros desde fuera. Sólo conocemos desde dentro a la Iglesia

cuando la experimentamos en el punto donde se supera a sí misma, donde el Señor entra en ella y donde la convierte en su casa y con ello nos hace a nosotros sus hermanos. Por eso es tan importante también la celebración digna de la Eucaristía, en la que tiene que aparecer esa auto- expropiación de la Iglesia. La liturgia no la hacemos nosotros mismos. Nosotros no imaginamos algo, como hace un comité de festejos mundanos o como hace el presentador de concursos. El Señor viene. La liturgia ha crecido en la fe de la Iglesia a partir de él, a partir de los Apóstoles. Nosotros nos introducimos en ella, no la hacemos. Sólo así llega a ser una fiesta, y la fiesta, como anticipación de la libertad futura, es imprescindible para los hombres. Podría decirse realmente que esta es la *tarea de la Iglesia, regalamos la vivencia de la fiesta.* La fiesta ha surgido en toda la historia de la humanidad como acontecimiento cultual, y no imaginable sin la presencia de lo divino. Encuentra aquí su medida plena, donde realmente Dios se hace nuestro invitado y nos invita a su banquete.

Aún quiero mencionar dos puntos. El Papa pasa de la liturgia dominical al *sacramento de la Reconciliación.* Ningún otro sacramento se nos ha hecho más extraño en las últimas décadas. Y sin embargo, ¿quién no sería consciente de que necesitamos reconciliación, de que nos hace falta el perdón, la purificación interior? Entre tanto acudimos a la psicoterapia y al psicoanálisis, cuya finalidad y posibilidades no se niegan, pero sin la palabra de reconciliación que proviene de Dios nuestros intentos de reparar el alma enferma resultan insuficientes. Esto me lleva a la segunda referencia. Dije que para el conocimiento de Dios es necesario todo el hombre, entendimiento, voluntad y corazón. Esto significa a nivel práctico que no podemos conocer a Dios si no estamos dispuestos a introducirnos en su voluntad, a reconocerle como medida y dirección de nuestra vida. Esto significa más concretamente que a la comunidad que camina en la fe, a la comunidad que camina hacia Dios, pertenece la vida según los mandamientos. Esto no supone ninguna determinación extraña que le es impuesta al hombre. En el consentimiento a la voluntad de Dios se realiza nuestro parecido con Dios y llegamos a ser aquello que somos: imagen de Dios. Y porque

Dios es amor, los *mandamientos*, en los que se manifiesta su voluntad, son las variaciones fundamentales del único tema del amor. Son las *reglas concretas del amor* a Dios, al prójimo, a la creación, a nosotros mismos. Y porque nuevamente en Cristo se encuentra el sí absoluto a la voluntad de Dios, el ser imagen en su plena medida, la vida según el amor y la voluntad de Dios constituye seguimiento de Cristo, ir hacia él e ir con él. La referencia a los mandamientos también ha descendido en la Iglesia en las últimas décadas; ha crecido demasiado la sospecha de legalismo y moralismo. De hecho la palabra de los mandamientos queda como algo externo si no es examinada por la interioridad de Dios en nosotros mismos y por la precedencia de Cristo respecto de todos nosotros. Se queda en moralismo si no está bajo la luz de la gracia del perdón. Israel estaba orgulloso de conocer la voluntad de Dios y de conocer así el camino hacia la vida. El salmo 119 es una constante irrupción nueva de agradecimiento y de alegría por conocer la *voluntad de Dios.* Nosotros conocemos ahora esa voluntad *encamada en Jesucristo como orientación y al mismo tiempo como misericordia que una y otra vez nos acoge y nos* guía. ¿No deberíamos alegrarnos de nuevo de ello en medio de un mundo lleno de confusión y oscuridad? *Despertar de nuevo la alegría en Dios, la alegría por la revelación de Dios, por la amistad con Dios, me parece una tarea urgente de la Iglesia en nuestro siglo.* También para nosotros son válidas las palabras que el sacerdote Esdras dirige al pueblo de Israel que se había desanimado un poco tras el destierro: la alegría en el Señor es nuestra fortaleza (Neh 8,10).

Quiero concluir con una imagen de la Divina comedia de Dante. Habíamos salido del descenso a los infiernos, en el mundo sin Dios. Dante describe el camino de la purificación, el camino hacia Dios como la ascensión a una montaña. El camino exterior es símbolo del camino interior hacia la altura propia, hacia la altura de Dios. Al principio, la ascensión le resulta al hombre ligado a la tierra infinitamente difícil. En la visión poética de Dante tras la primera etapa del camino un ángel borra el signo de la soberbia de la frente del que sube, y entonces le sobreviene en la continuación de la

marcha un sentimiento singular: «Subíamos ya las rocas sagradas y era como si me hubiese vuelto mucho más ligero de lo que anteriormente me había sentido. Entonces dije: “Maestro, di, ¿qué pesada carga me has quitado de encima que apenas siento fatiga alguna al caminar?”» (II, 12,115-120). La liberación de la soberbia lúe la superación de la carga. Nuestras convicciones, así como el orgullo, la codicia, la ambición y también lo peor y más oscuro que habita en nuestra alma constituye un peso de plomo que nos estorba en la subida, que nos hace incapaces de ascender. «Cuanto más puro sea el hombre más semejante será a lo Alto. Pierde su peso, crece su fuerza de ascensión ... La libertad crece, se realiza, cuando la voluntad coincide con la exigencia»[139]. La comunidad quw camina en la fe, que nosotros llamamos Iglesia, ha de ser una comunidad en ascensión, una comunidad en que se realicen en nosotros aquellas purificaciones que nos capaciten para la auténtica altura del ser humano, de la comunidad con Dios. Con la medida de la purificación, la ascensión, que al principio es tan penosa, se vuelve alegría. Esa alegría tiene que surgir de la Iglesia cada vez más intensamente para iluminar el mundo.

1 J. Ratzinger, «Protestantismus: III. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus»: «RGG»3 V (1961) 663-666.

2 Cf. el primer documento aprobado con la participación esencial del Cardenal Ratzinger en Munich en 1982: «Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit», en H. Meyer et al. (eds.) *Dokumente wachsender Übereinstimmung* II (Paderborn-Frankfurt a. M. 1992) 526-541.

3 J. Ratzinger, «Prognosen fiir die Zukunft des Okumenismus», en *id., Vom Yiederauffinden der Mitte, op. cit*., 192s.

4 LWB/Einheitsrat, *Gemeinsame Erklürung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung* (Paderborn-Frankfurt a. M. 1999) [trad. cast. de la Declaración: Federación Luterana Mundial y Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación:* «Diálogo Ecuménico» 109-110 (1999), 675-707, trad. a cargo del Prof. Dr. Mons. Adolfo González Montes, Obispo de Almería]

5 Martin Buber, *Werke* III: *Schriften zum Chassidismus* (München/Heidelberg 1963)348.

6 *Sent* 1 .III, d.23 a.l q.5 conci: «...Nam ipsa fides secundum essentiam suam aliquid respicit ex parte *intelledus* et aliquid ex parte *affedus.* Habet enim *affedum stabilire* et *intelledum illuminare»,* S. Bonaventurae, *Opera omnia,* Tom. Ili (Quaracchi 1887) 484.

7 Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* III 40 n. 3: «... In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentii per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necesario tractus», en *S. Thomae Aquinatis Opera omnia,* Voi 2 (Stuttgart 1980) 71.

8 Sto. Tomás de Aquino, *De Veritate,* q.14 a.l co.: «... In scientia enim motus ratione incipit ab intellectu principiorum, et ad eumdem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitado inducit ad assensum, et assensus cogitationem quietat. *Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo»,* en *loc. cit.,* Voi 3,91.

9 *Pensées sur Uz religion,* 1669, n. *277 (Ed. de Ch.-M. des Granges, Gamier Frères 1964,146).

10 Santo Tomás de Aquino, *De Veritate,* q.14 a.l co.: «Et ideo dicit Augustinus, quod *cetera potest homo nolens*, *credere non nisi volens»,* en *op. cit.* Vol 3, 91; Pedro Lombardo, *Sent.* 1 .II dist.26 c.4 p.2: «Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur quod ex voluntate sit FIDES, de illo verbo apostoli scilicet, corde creditur ad iustitiam, ita super Ioannem tractans: ideo no simpliciter apostolus ait creditur, sed corde creditur, quia cetera potest homo nolens, credere non nisi volens; intrare ecclesiam et accedere ad altare potest nolens, sed non credere»; san Agustin, *In Iohannis evangelium tractatus* 26,2: «Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens; credere non potest nisi volens, si corpore crederetur, fieret in nolentibus; sed non corpore creditur. Apostolum audi: corde creditur ad iustitiam (Rom 10,5)»: PL 35,1607; CChr.SL 36,260.

11 E. Peterson, *Theologische Traktate* (München 1951) 295.

12 Cf. E. M. Heulelder, *Pfingsten* (Meitingen-Freising !1970) esp. 51 ;J: Pieper, *Überlieferung* (München 1970) 38ss, 97-108. El tema que se me ha propuesto reza sencillamente: pneumatología y espiritualidad; la razón para los límites que he establecido es indicada en los prolegómenos.

13 Esta demarcación no se realiza aquí en perspectiva histórica, sino sólo considerando la cuestión concreta sobre qué se puede aprender hoy de san Agustín. Conscientemente no vamos a entrar aquí en la discusión histórica sobre la doctrina trinitaria de san Agustín; cf. para ello las referencias bibliográficas en C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana* (Darmstadt 1962) 78-80, y la bibliografía corriente de la *Revue des Etudes Augustiniennes.* Sean nombrados aquí todavía M. Schmaus, *Ote psychologische Trinitátslehre des heiligen Augustinus* (Münster 21967); A. Dahl, Augustin und Plotin (Lund 1945); O. du Roy*, L'intelligence de la foi en la trinitéselon St. Augustin. Genése de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*

14 Gf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (Freiburg 1965) 474,226.

15 *De trin.,* XV 17,27-18,32.

16 *íd..,* 19,33; cf. *De trin.,* V 14,15-15,16.

17 H. Rahner, *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 175-235 [trad. española en Ediciones Cristiandad (Madrid 2003)].

18 *ve trin.,* V 14,15.

19 *Ibid.,* 15,16.

20 *Id.,* 14,15: «Spriritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accipimus. Non ille Spiritus noster quo sumus, quia ipse Spiritus est hominis qui in ipso est: sed alio roodo iste noster est, quo dicimus et "Panem nostrum nobis" (Matth 6,11):

Quam et ilium spiritum qui hominis dicitur, utique accepimus. "Quid enun habes , inquit, "quod non accepisti" (1 Cor 4,7)? Sed aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus».

21 Si bien es cierto que en español el término «derecho» también tiene las acepciones de «recto» y «justo», al traducir «a la derecha» este sentido se pierde considerablemente; las comillas que el autor ha situado sobre la palabra alemana «rechts» subrayan el juego de significados «estar a la derecha» y «ser justo» que le brinda el término germano «recht», el cual significa indistintamente derecho, justo, recto (N. T.)

22 H Cf. la presentación de estas conexiones en mi libro: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (München 1954) 136-158.

23 Hr van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (Ktsln 1951) 113; además todo el pasaje: «Die pars Donati und die Ketzer», 109-163. Sobre la historia del donatismo: H. I. Marrou, en J. Danielou-H. I. Marrou, Geschichte der Kirche I

(Einsiedeln 1953) 256-260 [trad. española en Ediciones Cristiandad]; W. H. C. Frend, «Donatismus»; «RAC» IV, 128-147.

24 *De trin.,* XV, 19,34.

25 Cf. esp. *Conf* VIII 5,12-12,30; esp. también 7,16: «...retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram». Ver además el comentario de A. Solignac: «La psychologie augustinienne de la volonté», en *Oeuvres* 14, 543. También *Regio dissimilitudinis,* vol. 13,689-693.

26 Cf. para esto la investigación fundamental de D. Nesde, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament* I: *Die Griechen* (Tübingen 1967); E. Coreth, «Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit», en Zeitschrift fiir katholische Theologie» 94 (1972), 258-289, para nuestro ib tema 264 y 268s.

27 Para la relación entre libertad y verdad ver E. Coreth *(op. cit.)* 289.

28 Cf. H. Schlier, «Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther», en *Id.* j *Die Zeit der Kirche* (Freiburg *1958) 147-159; J. Ratzinger, «Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche», en G. Bornkamm / K. Rahner, *Die Zeit Jesu. Festscrift f. H. Schlier* (Freiburg 1970) 257-272.

29 Esta ponencia —que entre tanto también ha sido publicada en J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Venutile zu einer spiri fuellen Christologie* (Einsiedeln 1984, *1990) 60-84— fue pronunciada en primer lugar en el marco de unas jomadas sobre la perfección del sacerdote en Collevalenza; debía ilustrar la relación entre eucaristía y «comunità». El punto de partida de mis reflexiones resultaba precisamente de esa palabra: ¿Qué es «comunità»? ¿Comunidad? ¿ *Communio* ? ¿O pertenece todo esto al mismo grupo? El problema de nuestro lenguaje sacramental y eclesiológico me parecía similar al problema de la cosa misma. Las fijaciones de nuestro lenguaje no corresponden a la estructura lingüística y reflexiva de la Biblia y de la gran tradición: mostrar esto y desde aquí corregir tanto el hablar como el pensar fueron en sí mismos una intención central de esta ponencia. Por otra parte, de aquí resultó también la dificultad de expresar lo pensado a través de los medios de nuestro lenguaje. Ya que no disponemos de un término que responda a la síntesis bíblica de las distintas significaciones, trabajé frecuentemente con palabras como comunión o *communio* para aclarar en cierta medida las conexiones que comporta. No pude encontrar una solución plenamente satisfactoria para el problema lingüístico, y no pudo evitarse del todo una cierta arbitrariedad en la elección de términos. Espero que, no obstante, la exposición permita aclarar suficientemente lo pensado.

30 Para la cuestión de la orientación fundamental de los Hechos de los Apóstoles & de gran utilidad G. Schneider, «Apostelgeschichte und KirchentgeschichW-' «Communio» 8 (1979) 481-485; *Id., Die Apostelgeschichte* 1 (Freiburg 1980) 134-154, con abundante bibliografia.

31 Para la interpretación de este versículo cf. F. Mussner, «Die UNA SANCTA nach Apg 2,42», en *id. Praesentia salutis* (Diisseldorf 1967) 212-222.

32 Cf. F. Mussner, *op. cit.,* 215s; H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1967) 310-340.

33 Cf- H. Schlier, *(Der Brief an die Galater),* (GiSttingen 1962), 78-81; F. Mussner, *Oer Galaterbrief,* Freiburg 1974,115-127 y 423; *Id.,* «"Das Wesen des Christentums ist sunesqiein". Ein authentischer Comentar», en H. Rossmann-J. Ratzinger, *Mysterium, der Gnade. Festschrift fürj. Auer* (Regensburg 1975) 92-102.

34 La distinción entre el grupo de los tres y el de los doce a través del simbolismo que le sirve de base era conocido también por la comunidad de Qumrán. Sobre la relación y las diferencias en la formación de la comunidad de discípulos de Jesús cf. por ejemplo: A. Vogtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburg 1958) 15s; F. Ntstscher, «Vorchrisdiche Typen urchristlicher Ámter? Episkopos und Mebaqqer», en W. Corsten-A. Frotz-P. Linden (eds.) *Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe für Joseph Cardinal Frings* (Ktsln 1960) *3*15-338, esp. 328s. Me parece digno de tener en cuenta que la Iglesia, tras la muerte de Santiago el de Zebedeo, continuó también el grupo de tres creado por Jesús sustituyendo al Zebedeo por el hermano del Señor.

35 J' Hamer*, L'Église est une comunion* (Paris 1962) 176; F. Hauek, «koivoivî«», *Theologischer Wörterbuch des Neuen Testaments* IV, 804; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (Freiburg 1969) 270s.

36 *op. dt.,* 176.

37 Hauck, *op. cit.,* 802s. Cf. J. Ratánger, *Schauen auf den Durchbohrten,* 87-92: «Das Paschajesu und die Kirche».

38 Hauck, *op. dt.,* 80 ls.

39 Texto completo en: Alberigo et al. (eds.), *Conciliorum oecumenicontm decreta,* (Bologna *1*1973) 124-130; cf. la 6" tesis de la colaboración: «Christologische Orientierungspunkte», en J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten,* 33-37.

40 *Op. cit.* 184; *Dear. Grat.,* C XI q 3 c 32.

41 *De sacramento Ordinis,* c. 12 (Venecia 1591) 519 A-C; cfj. Hamer, *op. cit.,* 187.

42 Cf. F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (Köln 1951)324.

43 Cf para la cuestión del ayuno cristiano en referencia a Me 2,20: R. Pesch, *Das aríusevangelium* I (Freiburg 1976) 175s; sobre el problema del ayuno eucanstico suscitado escatológicamente: J. Bhtnk, *Ahli/on von Sardes. Vom Passa. Die* " *este christliche Osterpredigt* (Freiburg 1963) 26-41.

44 Cf. para las cuestiones aquí formuladas: J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos* (Herder, Barcelona 1985) 340-355.

45 El tema «eucaristía come genesi della missione» fue la idea central del Congreso Eucarístico de la diócesis de Como, en cuyo marco fueron expuestas las siguientes reflexiones el 10 de septiembre de 1997. Con escasas modificaciones repetí la conferencia el 25 de septiembre de 1997 en el Congreso Eucarístico nacional Celebrado en Bolonia.

46 Cf. B. I. Bilaniuk, *The Apostolic Origin of the Ukrainian Church* (Toronto 1988).

47 Cf. H. Jedin (ed.) *Handbuch der Kirchengeschichte* III, 1: *Die mittelalterlicht Kirche* (Freiburg 1966) 275-278 (escrito por J. Kempf); en las páginas 268s hay una detallada referencia bibliográfica.

48 En el ámbito de lengua alemana de la década de 1950, el representante principal del pensamiento de la «liturgia misionera» fue J. Hofinger; cf. J. Hofinger (ed.) *Mission und Liturgie. Der Kongress von Ximwegen 1959* (Mainz 1960); J. Hofin- Ser-J. Kellner, *Liturgische Emeuerung in der Weltmission* (Innsbruck 1957).

49 Cf. H. Schlier, *Der Romerbrief* (Freiburg 1977) 106-116.

50 Cf. H. Gese, *Zur biblischen Theologie. AUtestamentliche Vortrüge,* München 1977, 85-106, esp. 105s; B. Lang, «kippaer-kapporaet etc.», en Botterweck-Ringgren-Fabry, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* IV (Stuttgart 1984) 303-318.

51 Cf. Ex 25,8.40; 26,30; 27,8; cf. También Ex 39,43; 40,23.29; además Heb 8,5. Cf. san *Ireneo,Adv. haer.,* IV 14,3 (SC 100, p. 548; *Fontes Christiani* 8/4, pp. 109-111)-

52 He expuesto estas relaciones algo más detenidamente en mi pequeño libro: *Dú Vielfalt der Religionen und der Eme Bund* (Hagen 1998), 47-79.

53 A. Feuillet ha mostrado, en su importante obra *Le sacerdoce du Christ et ses ministres* (Paris 1972),quejn 17 está enraizado totalmente en la liturgia judía de la fiesta de la reconciliación, especialmente pp. 39-63. El evangelio de Juan se relaciona, en este sentido, con la Carta a los Hebreos, que, asimismo, comprende la cruz de Cristo totalmente desde la liturgia del Yom Kippur. Por otra parte, Juan, al igual que los sinópticos, une la cruz con la liturgia y la teología pascual judía. Th. Maertens, en su obra *Heidnisch-jüdische Wurzeln ¿Ur christlichen Feste* (del francés; Mainz 1965), muestra en las páginas 59-72 que también se han introducido elementos de la liturgia y de la teología de la fiesta de los tabernáculos en la teología pascual cristiana.

54 Por eso se ha de criticar el que, cuando en las explicaciones litúrgicas del proceso de formación de la eucaristía se emplean —con razón— presupuestos de las ciencias de la religión, así como también se investigan sus raíces veterotestamentanas y judías, sin embargo, la *cruz,* al no poderse clasificar como un hecho litúrgico, es dejada de lado. Con ello se pierden desde el principio el realismo angular y lo nuevo específico de la liturgia cristiana, que la une, efectivamente de forma inesperada, con las liturgias de las religiones del mundo. ¿A quién se le ocurriría explicar la liturgia de la pascua judía sin partir del acontecimiento tunante expuesto en Ex 12? Desgraciadamente hay que elevar también este reproe contra la interpretación, ejemplar en muchos aspectos, de H. B. Meyer: *aristie. Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* IV '^gensburg 1989), donde en el pequeño apartado «Zeichen der Lebenshinga- no figura la palabra cruz (pp. 70s).

55 *Didaché. Doctrina de los doce apóstoles (Fontes Christiani* 1 124-127) N *Ibíd.,* 132-135.

56 Cf. a este respecto el mito veda de Purusa: a partir del sacrificio del gigante primordial Purusa surge la creación; el mundo descansa sobre el sacrificio. Ver J. Gonda, *Die Religionen Indiens* I. *Veda und ülterer Hinduismus* (Stuttgart 1960) 187s.

57 Cf. J. Ratzinger, *Ein neues Liedfiir den Herrn* (Freiburg 1995) 165ss.

58 Cf. p. Bonnard, «Mourir et vivre avec Jesus-Christ selon Saint Paul»: «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 36 (1956) 101-112.

59 Texto bilingüe greco-alemán en A. Lindmann-H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1992) 258-285; cf. también G. Buschmann, *Das Martyrium <ks Polykarp* (Göttingen 1998) *(Kommentar zu dm Apostolischen Vätern*, Bd 6).

60 El artículo clásico de O. Casel, «Die Ao\ iki¡ Aonppía der antiken Mystik in der chrisdichen Umdeutung»: «JWL» 4 (1924) 37-47, suprime -en consonancia con

la tendencia fundamental contrapuesta más bien negativa de Casel respecto al Antiguo Testamento totalmente este concepto de la procedencia greco-helenista. No es ciertamente una casualidad, que idea y concepto aparezcan primeramente en el espacio de encuentro entre judaismo, helenismo y cristianismo, como puede verse en Filón, en las Odas de Salomón y las oraciones judías de los libros 7 y 8 de las Constituciones Apostólicas. De hecho, la idea como tal había sido ya madurada en el interior del Antiguo Testamento: hay que pensar en Os 14,3, en Sal 50 (49), 8-14: «No aceptare un novillo de tu casa ... Si tuviera hambre no te lo diría ... ¿Comeré yo carne de toros, beberé sangre de machos cabríos? Sea tu sacrificio a Dios confesar tu pecado». Sal 51 (50), 18s: «Los sacrificios no te satisfacen... Sacrificio para Dios es un espíritu contrito». Sal 68 (67), 31s; Sal 119(118), 108: «Acepta, Señor, los votos que pronuncio». Se puede decir fundadamente que el concepto sacrificio-oral se debe al Antiguo Testamento y, de esta forma, deja abierta la puerta para el concepto cristiano de sacrificio, así como para nuevos desarrollos en el encuentro con el espíritu griego.

61 Cf. los textos y su interpretación en H. Schlier, *Der Romerbrief op. cit.,* 356ss.

62 Cf. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia,* II (Freiburg 1952) 236s.

63 Cf. H. Sclilier, *loe. cit., 355*s. Muy aclaradora es la interpretación de Rom 12,1*2 del comentario de E. Peterson editado ahora definitivamente por B. Nichtweis» y F. Hahn: *Der Brief an die Romer,* Schriften Bd 6. (Würzburg 1997) 331s- Peterson subraya enérgicamente la relación con la muerte en cruz de Cristo entendida como acto cultual, así como el significado cultual de todo el versículo. Resalta también la polémica implícita respecto al sacrificio de animales: «••• e' que sacrifica su cuerpo, sacrifica conforme al logos, como el que ofrece animales a Dios» (332). Subraya, finalmente, a partir de aquí, la constitución y determinación del culto cristiano según el Logos, lo que el autor llama *Logos-Charaktff* respecto del culto cristiano: «En ello puede reconocerse la caracterización de la fe cristiana según el Logos (*Logos-Charakter)* frente a todo racionalismo».

64 Schlier, *op. cit.,* 430s; Peterson, *op. cit.,* 367 se refiere a la relación del texto con Is 66,20: «Y de todos los países, como ofrenda al Señor, traerán a todos vuestros hermanos». Peterson añade: «Pablo se siente como el ejecutor de esta promesa hecha para el final de los tiempos». También hay una referencia a Is 66,20 en J-A. Fitzmyer, *Ronians* (Doubleday, 1993) 712. Fitzmyer subraya también la relación con Flp 2,17 y Rom 12,1.

65 Thérèse de Lisieux, *Ouvres completes* (Cerf et Desclée, Paris 1992). «Manuscrit B (Lettre à soeur Marie du Sacré-Coeur)» 225s. Una profunda

interpretación del texto se encuentra en U. Wickert, *Leben aus Liebe. Therese von Lisieux* (Vallendar-Schönstatt 1997) 15-40.

66 W. Berg, «“Volk Gottes” - ein biblischer Begriff?», en W. Geeriings - M. Seckler (eds.) *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst de Kirchenreform (Festschrift für H. J. Pottmeyer)* (Herder, Freiburg i. B. 1994) 13-20, cita en p. 20. También del trabajo de Berg extraigo la expresión de N. Lohfink «fuegos de artificio del lenguaje» (19).

67 J. Meyer zu Schlochtern, «“Das neue Volk Gottes” - Rückfrage nach einer umstrittenen Bestimmung der Kirche», en J. Ernst - St. Leimgruber (eds.) *SurrcxU Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift fi'tr Erzbischof J. J. Degenhardt,* (Paderborn 1995) cita en p. 224s.

68 De la abundante bibliografía sobre el significado de *communio* y eclesiología de comunión, quiero mencionar solamente: P. J. Cordes, *Communio. Utopie oder Programm?* (Quaestiones disputatae 148) (Herder, Freiburg i. B. 1993); W. Jaspers, «La Iglesia como *communio.* Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II», en *id., Teología e Iglesia* (Herder, Barcelona 1989) 376-400. Sobre el proceso de formación de la Constitución sobre la Iglesia en el concilio: G. Alberigo (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II,* voi. 4: La chiesa come comunione (il Mulino, Bologna 1999), esp. 19-118 (J. A. Komon- chak, «L’ecclesiologia di comunione»).

69 N. Afanasieff-A. Schmémann et al., *La primauté de Pierre dans l’élise orthodox** Neuchâtel 1960; J. Freitag-P. Plank, «Eucharistische Ekklesiologie»: «LTliK1» 111 969-972. Mientras en Afanasieff la eclesiología eucarística es comprendida ngurosamente desde la Iglesia local, L. Herding abrió las puertas ya en 1943 a una eclesiología de comunión pensada de forma totalmente católica con su trabajo, publicado primeramente en Roma en 1943 en la Miscellanea Historiae Pontífice, «Communio und Primat - Kirche und Papsttum in der chrisdichen Antike», Sue más tarde, en vísperas del Concilio, lúe publicada de nuevo por mí en «Una sancta» 17 (1962), 91-125, como clave de lectura. Cf. J. Ratzinger, *Das neue Volk* Gotf« (Düsseldorf 1969) 75-89. Desde esta perspectiva, H. de Lubac, H. U. von Balthasar y el resto de cofundadores, dimos el título de «Communio» a la revista internacional que, finalmente, pudimos poner en marcha en 1972.

70 Congregazione per la dottrina della fede, *Communionis notio. Lettera e commenti,* (Libreria Editrice Vaticana, 1994) n. 9, p. 28.

71 A este respecto puede ser de utilidad remitir a Rudolf Bultmann, al que nadie le reprocharía el ser partidario del centralismo o platonismo romano, como se ha hecho frente al texto de la Congregación para la Fe. Según Bultmann «la

organización eclesiástica ha nacido primariamente de la conciencia de que la comunidad total existe antes que las comunidades particulares. Es síntoma de ello el lenguaje que se emplea: CKKAqoía significa en primer lugar no la comunidad particular, sino el "pueblo de Dios" ... La concepción de la prioridad de la Iglesia universal respecto de las iglesias particulares se pone de manifiesto de nuevo en la equiparación de la fKK,\i]aí« con el ocopa XpitnoO, que comprende a todos los creyentes...» *(Teología del Nuevo Testamento* [Sígueme, Salamanca "'1987] 141-142).

72 Cf. los distintos comentarios a los Hechos de los Apóstoles, p. ej. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* I (Herder, Freiburg i. B., 1980) 252-255; R. Pesch, «Die Apostelgeschichte»: «EKK» V/1 (Benziger - Neuekirchener Verlagi Zürich-Düsseldorf 1986) 105s; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (Regen*' bürg 1994) 110-113.

73 W. Jasper, «Zur Theologie und Praxis des bischtsflichen Amtes», en W. Schreer G. Steins (eds.) *Auf nette Art Kirche sein. Festschriftfür Bischof Homner* (Mün- zen 1999) 32 - 48.

74 W. Kasper, *op. cit.,* 44. Ya antes en la página *43:* «Esta determinación conciliar ha experimentado tras el concilio un desarrollo ulterior a través del trabajo de la Congregación para la doctrina de la Fe *Escrito a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión,* que, en la práctica, conlleva en mayor o menor medida un giro».

75 A las preguntas que aquí se hacen respondió entre tanto el cardenal Kasper en StdZ vol. 218 (diciembre 2000) 795-804, con un trabajo con el título «La relación entre Iglesia universal e iglesia local. Confrontación amistosa respecto a la crítica del cardenal J. Ratzinger», que se ha publicado también traducida al inglés en la revista de los jesuitas «America» (vol. 185, n.° 4), al que yo, por mi parte, reaccioné con una breve réplica *(ibíd*n. 16). El intercambio de opiniones condujo, gracias a Dios, a un acercamiento progresivo de las distintas posturas.

76 *Lumen gentium* 1,1.

77 Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vüter* (Salzburg 1964) 89-173 [trad. española en Ediciones Cristiandad].

78 *Lumen gentium* 1,2-4.

79 «Notificazione sul volume: "Chiesa: Carisma e potere. Saggio di Ecclesiologia militante" del P. Leonardo Boff OFM», en Congregado pro doctrina fidei, *Documenta inde a Concilio Vaticano secunda expíelo edita (1966-1985)*

*(Librería Editrice Vaticana, 1985) 286-294. Las declaraciones aquí presentadas se corresponden en gran parte con lo que expliqué en 1999 en el encuentro de Vallombrosa (san Francisco- California): «Deus locutus est nobis in Filio: Some reflections on Subjectivity, Christology and die Church», en Proclaiming the truth of Jesus Christ. Papersfrom the Vallombrosa Meeting (Washington DC 2000) 13-29; para esto: 23-29.*

80 Los padres conciliares, que fueron educados en la teología y la filosofía neoescolásticas, sabían bien que *subsistere* es un concepto más estricto que *esse:* mientras *esse* comprende en la *analogia entis* todo el ámbito del ser en todas sus formas y laneras, *subsistere* es la forma de existencia de un ser subsistente en sí, como se produce de forma especial en el «sujeto».

81 H. Rahner, Afana *und die Kirche* (Innsbruck 1951) [trad. española en Ediciones Cristiandad]; A. Müller, *Ecclesia - Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Freibourg 1955); R. Laurentin, *Court traite de théologie mariaU* (Paris 1953); K' Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik* (Herder, Freiburg i. B. 1958). Debo referirme aquí también a mi breve intento de Una evaluación sistemática de estos razonamientos a la luz del Concilio Vaticano II: *Die Tochter Zion* (Johannes Verlag, '1990).

82 Ambrosius, *Epistola* 63, 41.42 (PL 16, 1200 C/D), citado y traducido por H. Rahner, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem resten Jahrhundert* (Benzi- ger, Zürich 1944) 64.

83 He presentado estas relaciones algo más detalladamente en mi pequeño libro. *Evangelium - Katechese - Katechismus* (München 1995) 35-43.

84 Cf. por ejemplo B. R. Aron, *Die verborgenen Jahren Jesu* (Frankfurt 1962) 237s.;J. Neusner. *A Rabbi talks with Jesus* (Doubleday, 1993) 30.

85 Cf. F. Genn, *op. cit.,* 101-123; sobre el uso lingüístico general de «Servus Dei» en tlempos de san Agustín: P. *Brown, Augustinus von Hippo* (Leipzig 1972) 114-118.

86 *Sermo* 293,1-3: PL 38,1327s.

87 Genn, *op.cit*., 139 ss.

88 *Acta Ecclesiae Mediolanensis* (Milano 1599) 1177s: «Brevierlesung am 4 November».

89 Aygiel, *La «Dieci» di don Didimo Mantiero* (San Paolo, Milano 1995) 54.

90 Genn, *op. cit.,* 117s.

91 N°72.

92 Que el celibato sacerdotal no es un invento medieval, sino que se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia lo muestra de forma clara y convincente el Cardenal A. M. Stickler, *Der Klerikerzólibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen* (Kral, Asbensberg 1993). Cf. también C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal* (Paris - Namur 1981); St. Heid, *Zólibat in der fríihen Kirche* (Paderborn 1997).

93 En la Instrucción sobre el servicio de los laicos en la Iglesia, publicada en 1997, se trata en definitiva de esta cuestión.

94 La clásica contraposición entre profetas enviados por Dios y profetas «de oficio» se encuentra en Amos 7,10-17. Una situación parecida tiene lugar en 1 Re 22 en oposición entre los 400 profetas y Miqueas; de nuevo en Jeremías, por ejemplo 19. Cf. también J. Ratzinger, *Wesen undAuftrag der Theologie* (Einsiedeln 993) 105ss.

95 Cf. Congregazione per la Docttrina della Fede, *Lettera «Communionis notio»* (Librería Editrice Vaticana, 1994) 9,p. 29s; cf. también allí mi introducción en las Paginas 8ss. De forma más detallada he expuesto estas relaciones en mi pequeño libro *Znr Gemeinschaft gerufen* (Herder, Freiburgi. B. 1991) esp. 40s y 70-97. De hecho, en la Escritura, como para los Padres, la precedencia de la Iglesia una, de la única esposa de Cristo, en la que es continuada la heredad del pueblo de Dios, de la «hija» y «prometida Sión, frente a la concreción positiva del pueblo de Dios en las iglesias locales, es tan evidente que me resulta difícil comprender los a Wenudo denigrantes rechazos de este principio. Sólo hay que leer una vez el *Catholicisme* (1938) de Lubac o su *Méditation sur l'Église* (1953), o los textos espléndidos que H. Rahner ha reunido en su libro *Mater EccUsia* (1944).

96 Cf. para este párrafo otra vezj. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen,* 80ss.

97 Ver Atanasio de Alejandría, *Vie d'Antoine*, ed. G. Bartelink (Paris 1994) SC 400; en introducción, especialmente el apartado: «L'exemple de la vie évangelique et aPostolique», 52s.

98 Sobre el tema de la paternidad espiritual quiero remitir al sencillo libro de G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontihos* (Regensbürg 1988).

99 H. U. von Balthasar, *Die grossen Ordensregeln* (Einsiedeln 19947) 47.

100 J. Gribomont, «Les Regles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament»: SP (1957) 416-426; Balthasar, *op. cit.,* 48s.

101 Gribomont, «Obéissance et Évangile selon S. Basile le Grand»: «Vie Spiritue» suplemento n° 21 (1952) 192-215, aquí 192; Balthasar, *op. cit.,* 57.

102 Senger se refiere en «LThK2» II, 1239 a la relación entre la reforma cluniacense v la formación de la idea de Europa, y también llama la atención sobre el significado de la «independencia jurídica y la ayuda de los Papas».

103 Aun cuando P. Engelbert puede decir con razón en «LThKJ» II, 1236: «No se Puede constatar un influjo directo de la reforma cluniacense sobre la reforma gregoriana», hay que considerar a continuación la observación de B. Senger, según la cual, la reforma cluniacense contribuyó a crear un clima favorable para la reforma gregoriana.

104 Sigue siendo determinante para la comprensión de san Francisco las *Fonti francescane* editadas ejemplarmente por el *Movimento Francescano* en Asís en 1978, con abundantes introducciones e indicaciones bibliográficas. Muy instructivo sobre la autocomprensión de las órdenes mendicantes es el trabajo de A- Jotischky, «Some Mendicant Views of thè Origins of the Monastic Professioni «Cristianesimo nella storia XIX» 1 (febrero 1998) 31-49. El autor expone como los autores mendicantes se refieren a la Iglesia primitiva y a los Padres del desierto para explicar su origen y su significado en la Iglesia.

105 *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 4, citado por Torrell, *op. cit.,* 109.

106 He presentado la relación entre la disputa sobre las órdenes mendicantes y la doctrina del primado en un estudio que apareció por vez primera en un homenaje a Schmaus *(Theologie in Geschichte und Gegenwart,* 1957), y que luego he incluido con pequeños añadidos en mi libro *Das neue Volk Gottes* (Dusseldorf 1969) 49-71.Y. Congar ha aprovechado mi trabajo, desarrollado esencialmente a partir de Buenaventura y sus referentes en el diálogo, y lo ha extendido sobre el ámbito general de las fuentes pertinentes: «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le debut du XIVe»: «AHD» 28 (1961) 35-151.

107 La aversión frente al primado y la desaparición de su sentido para la Iglesia universal está unido, precisamente, con el hecho de que la idea de Iglesia universal sólo se encuentra concretada en el papado, y éste, aislado y sin relación vital respecto a las realidades de toda la Iglesia, aparece como un monolito escandaloso que dificulta la imagen de una Iglesia reducida a

servicios meramente locales y la convivencia de las comunidades. La realidad de la Iglesia antigua no tiene nada que ver con esto.

108 De gran ayuda para determinar la naturaleza de los movimientos es: A. Cattaneo, «I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici»: «Annales Theologici» 11 (1997) 4°l-427, aquí 406-409.

109 Cf. Cattaneo, *op. cit.,* 423-425.

110 Sobre esto insiste Cattaneo: 413 y 417.

111 Congregado pro doctrina fidei, *Declaractio Dominus Iesus: de Iesu Christi atque EccUsiae unicitate et universalitate salvifica* (Librería Editrice Vaticana, 2000). Traducción española: Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvifica de Jesucristo y de* la *Iglesia* (Conferencia Espiscopal Española, Madrid 2000).

112 J. Ratzinger, «Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen»: «Internat, kath. Zeitschrift Communio» 3 (1974), 289-303; pubfr cado de nuevo en: *Pro oriente. Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens,* (Inn*" bruck/Wien/München 1976) 101-113; *id.,* «Roma y las Iglesias de oriente tras el levantamiento de las excomuniones del año 1054», en *id., Teoría de los principios teológicos* (Herder, Barcelona 1985) 244-263, cita en 262-263.

113 *Ibid* 228s.

114 *Tomos Agapis* (Wien 1978) 117.

115 E. Lanne, «Schwesterkirchen - Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis»,en *Pro Oriente. Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens* (Innsbruck / Viena / Munich 1976) 74.

116 «Declaración común del papa Pablo VI y del patriarca ecuménico Atenágoras en la despedida del Patriarca, del 28 de octubre de 1967», en A. González Montes, *Enchiridion Ecumenicum* I: *Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia católica y otras Iglesias cristianas y Declaraciones de sus Autoridades (1964-1984)* (Salamanca 1986) 500-501, cita en 500.

117 Congregado pro doctrina fidei, *Declaratio Dominus Iesus: de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica* (Librería Editrice Vaticana 2000). Traducción española: Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración Dominas Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvifica de Jesucristo y de la Iglesia* (Conferencia Espiscopal Española, Madrid 2000).

118 R- Schieffer, «Natur und Ziel primatialer Interventionen des Bischofs von Rom Im resten Jahrtausend», en *II Primato del Successore di Pietro* (Cittá del Vaticano 1998) 348s.

119 Gta de A. M. Haas, «Vorwort», en *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10. Todestag oH Hans Urs von Balthasar* (Johannes Verlag, 1999) 7.

120 Monseñor D. Dr. Hanselmann D.D., como encargado de Catholica en la VELKD (Iglesia Evangèlico-Luterana Unida de Alemania), ha citado resumidamente esta correspondencia en su informe ante el 9o Sínodo General de la VELKD el 19 de octubre de 1993 (cf. UNA SANCTA 40 [1993] 347-351).

121 Congregazione per la dottrina della fede, *Commitnionis notio. Lettera e commenti*, Libreria Editrice Vaticana 1994, traducción española: Congregación para la doctrina de la fe.

122 Los presupuestos fundamentales del diálogo ecuménico han sido expuestos de forma esclarecedora por E. Herms, *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengernei** chaft. Pliidoyer für eine realistische ókumene* (Marburg 1989); cf. *Id.,* «“Grun j Wesen und Struktur der Kirche” aus der Sicht eines katholischen Theologen \ M. M. Garijo-Guembe)»: «Theologische Rundschau» 67 (1992) 188-223.

123 La inversión de la relación de verdad y consenso es desarrollada sobre todo en la filosofía por Habermas, pero fundamentalmente también es constitutiva para el discurso ético desarrollado por K. O. Apel. Cf. E. Arens, «Kommunikative Ethik und Theologie»: «Theologische Revue» 88 (1992), 441-454. Contra Habermas se dirige M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung* (Freiburg 1980) 91-99. Una postura contraria representa también V. Hösle, *Die Krise drt Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (München 1990).

124 En mi libro: *Kirche, ókumene und Politik* (Einsiedeln 1987) 128-134. Sobre el problema ecuménico en general: 65-134.

125 O. Cullmann, *Einheit und Vielfalt* (Tübingen 21990).

126 K- Raiser, *ókumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung* (München 1989) esp. 5Iss.

127 C. Scobel, «Postmodeme für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und bildende Theologie», en H. J. Höhn (ed.) *Theologie, die an der Zeit ist* (Paderborn 1992) 175-229, cita en 224. Citado aquí según H. Wagner, «Ekklesiologis- che Optionen evangelischer Theologie als mögliche Leitbilder der CSkumene», en «Cath» 47 (1993) 124-141. Este trabajo profuso y

ponderado cuidadosamente me parece de la mayor importancia para el nuevo sentido ecuménico emergente.

128 Cf. H. Wagner, *op. cit.,* 132: «El nuevo paradigma ecuménico implica el paso de la perspectiva clásica del reinado de Cristo a la perspectiva mesiánica del reino de Dios, por tanto de una Eclesiología sacramental-cristológica a una eclesiología teocrática mesiánico-profética. Esto implica también la despedida de las representaciones de unidad que ha habido hasta ahora. En lugar de "unidad a de decirse mejor "comunidad"... ».

129 Apareció claramente en los debates del Día de la Iglesia de Munich en 1993.

130 *Op- cit,* 134; cf, h. Wagner, *op. cit.,* 136.

131 Cf. H. Wagner, *op. cit,* 129s.

132 En 1918 R. Guardini presentó de forma insuperable e inapelable el primado del *logos* sobre el *ethos* en su temprana y todavía hoy fundamental obra *Vom Geist der Liturgie* (trad. esp.: *El espíritu de la liturgia* [Araluce, Barcelona 1933] 21945). Cf. además: H.-B. Gerl, *Romano Guardini* (Main2 1985) 119s. J. Pieper muestra en el primer volumen de sus memorias *(Noch wusste es niemand* [München 1976] 69s) lo fundamental que fue para su íti" nerario personal el encuentro con Guardini y sus reflexiones sobre el *logos* y el *ethos.*

133 *En. in Ps.* 105,4 (CChr.SL XL 1537); en la interpretación que san Gregorio de Nisa hace del cántico la idea del descubrir que nunca termina constituye un motivo central, cf. la introducción de H. U. von Balthasar a su traducción alemana del texto: *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell* (Einsiedeln 1984) 7-26. Cf. también W. Löser, *Im Geiste des Orígenes. H. U. von Balthasar als Interpret d£? 'Theologie der Kirchenvüter* (Frankfurt 1976) 107-109.

134 Cf. la edición traducida y comentada por L. Müller: W. Solowjev, *Kurze Erzählung vam Antichrist* (München 19866) 44s y 131ss.

135 Publicado en italiano en «l'Osservatore Romano» del 29 de diciembre de 2000.

136 *Maximi Confessoris Liber Ascéticas* (Peter van Deun, Turnhout - Leuven 2000) (CChr.SG 40) v. 669-671 / 563-577 / 596-615 / 714-716.

137 Nota del editor: cf. J. Ratzinger, «Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *confessio»:* «REAug» 3 (1957) 375-392, esp. 385.

138 J' Monod, *El azar y la necesidad* (Barrai, Barcelona51972) 153.

139 R. Guardini, *Der Engel in Dantes gütlicher Komödie* (Mainz - Paderborn31995)

Joseph Ratzinger - Benedicto XVI

# Jesús de Nazaret

Primera parte
Desde el Bautismo a la Transfiguración

Traducción de Carmen Bas Álvarez *La esfera de los libros*

Título original: Jesús von Nazareth - Von derTaufe im Jordán bis zur Verklarung © Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2007.

- Prólogo
- Introducción
  - Una primera mirada al misterio de Jesús
- 1. El bautismo de Jesús
- 2. Las tentaciones de Jesús
- 3. El evangelio del reino de Dios
- 4. El sermón de la montaña
  - 1. Las Bienaventuranzas
  - 2. La Torá del Mesías
    - Se ha dicho - pero yo os digo
    - La disputa sobre el sábado
    - El cuarto mandamiento: la familia, el pueblo y la comunidad de los discípulos de Jesús
    - Compromiso y radicalidad profética
- 5. La oración del Señor
  - Padre nuestro, que estás en el cielo
  - Santificado sea tu nombre
  - Venga a nosotros tu reino
  - Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo
  - Danos hoy nuestro pan de cada día

    - Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden
    - No nos dejes caer en la tentación
    - Y líbranos del mal
- 6. Los discípulos
- 7. El mensaje de las parábolas
    - 1. Naturaleza y finalidad de las parábolas
    - 2. Tres grandes relatos de parábolas de Lucas
        - La parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37)
        - La parábola de los dos hermanos (el hijo pródigo y el hijo que se quedó en casa) y del padre bueno (Lc 15, 11-32)
        - La parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31)
- 8. Las grandes imágenes del evangelio de Juan
    - 1. Introducción: la cuestión joánica
    - 2. Las grandes imágenes del evangelio de Juan
        - El agua
        - La vid y el vino
        - El pan
        - El pastor
- 9. Dos hitos importantes en el camino de Jesús: la confesión de Pedro y la Transfiguración
    - 1. La confesión de Pedro
    - 2. La Transfiguración
- 10. Nombres con los que Jesús se designa a sí mismo
    - 1. El hijo del Hombre
    - 2. El Hijo
    - 3. «Yo soy»

# Prólogo

Este libro sobre Jesús, cuya primera parte se publica ahora, es fruto de un largo camino interior. En mis tiempos de juventud –años treinta y cuarenta– había toda una serie de obras fascinantes sobre Jesús: las de Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Vapini, Daniel-Rops, por mencionar sólo algunas. En ellas se presentaba la figura de Jesús a partir de los Evangelios: cómo vivió en la tierra y cómo –aun siendo verdaderamente hombre– llevó al mismo tiempo a los hombres a Dios, con el cual era uno en cuanto Hijo. Así, Dios se hizo visible a través del hombre Jesús y, desde Dios, se pudo ver la imagen del auténtico hombre.

En los años cincuenta comenzó a cambiar la situación. La grieta entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» se hizo cada vez más profunda; a ojos vistas se alejaban uno de otro. Pero, ¿qué puede significar la fe en Jesús el Cristo, en Jesús Hijo del Dios vivo, si resulta que el hombre Jesús era tan diferente de como lo presentan los evangelistas y como, partiendo de los Evangelios, lo anuncia la Iglesia?

****

Los avances de la investigación histórico-crítica llevaron a distinciones cada vez más sutiles entre los diversos estratos de la tradición. Detrás de éstos la figura de Jesús, en la que se basa la fe, era cada vez más nebulosa, iba perdiendo su perfil. Al mismo tiempo, las reconstrucciones de este Jesús, que había que buscar a partir de las tradiciones de los evangelistas y sus fuentes, se hicieron cada vez más contrastantes: desde el revolucionario antirromano que luchaba por derrocar a los poderes establecidos y, naturalmente, fracasa, hasta el moralista benigno que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Quien lee una tras otra algunas de estas reconstrucciones puede comprobar enseguida que son más una fotografía de sus autores y de sus propios ideales que un poner al descubierto un

icono que se había desdibujado. Por eso ha ido aumentando entretanto la desconfianza ante estas imágenes de Jesús; pero también la figura misma de Jesús se ha alejado todavía más de nosotros.

Como resultado común de todas estas tentativas, ha quedado la impresión de que, en cualquier caso, sabemos pocas cosas ciertas sobre Jesús, y que ha sido sólo la fe en su divinidad la que ha plasmado posteriormente su imagen. Entretanto, esta impresión ha calado hondamente en la conciencia general de la cristiandad. Semejante situación es dramática para la fe, pues deja incierto su auténtico punto de referencia: la íntima amistad con Jesús, de la que todo depende, corre el riesgo de moverse en el vacío.

****

El exegeta católico de habla alemana quizás más importante de la segunda mitad del siglo XX, Rudolf Schnackenburg, percibió en sus últimos años, fuertemente impresionado, el peligro que de esta situación se derivaba para la fe y, ante lo poco adecuadas que eran todas las imágenes «históricas» de Jesús elaboradas mientras tanto por la exégesis, se embarcó en su última gran obra: *Die Person Jesu Christ im Spiegel der vier Evangelien* [*La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*]. El libro se pone al servicio de los creyentes «a los que hoy la investigación científica... hace sentirse inseguros, para que conserven su fe en la persona de Jesucristo como redentor y salvador del mundo» (p. 6). Al final del libro, tras toda una vida de investigación, Schnackenburg llega a la conclusión «de que mediante los esfuerzos de la investigación con métodos histórico-críticos no se logra, o se logra de modo insuficiente, una visión fiable de la figura histórica de Jesús de Nazaret» (p. 348); «el esfuerzo de la investigación exegética... por identificar estas tradiciones y llevarlas a lo históricamente digno de crédito, nos somete a una discusión continua de la historia de las tradiciones y de la redacciones que nunca se acaba» (p. 349).

Las exigencias del método, que él considera a la vez necesario e insuficiente, hacen que en su representación de la figura de Jesús

haya una cierta discrepancia: Schnackenburg nos muestra la imagen del Cristo de los Evangelios, pero la considera formada por distintas capas de tradición superpuestas, a través de las cuales sólo se puede divisar de lejos al «verdadero» Jesús. «Se presupone el fundamento histórico, pero éste queda rebasado en la visión de fe de los Evangelios», escribe (p. 353). Nadie duda de ello, pero no queda claro hasta dónde llega el «fundamento histórico». Sin embargo, Schnackenburg ha dejado claro como dato verdaderamente histórico el punto decisivo: el ser de Jesús relativo a Dios y su unión con Él (p. 353). «Sin su enraizamiento en Dios, la persona de Jesús resulta vaga, irreal e inexplicable» (p. 354). Éste es también el punto de apoyo sobre el que se basa mi libro: considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Éste es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella Él se nos hace presente también hoy.

****

Naturalmente, en la descripción concreta de la figura de Jesús he tratado con decisión de ir más allá de Schnackenburg. El elemento problemático de su definición de la relación entre las tradiciones y la historia realmente acontecida se encuentra claramente, a mi modo de ver, en la frase: Los Evangelios «quieren, por así decirlo, revestir de carne al misterioso hijo de Dios aparecido sobre la tierra...» (p. 354). Quisiera decir al respecto: no necesitaban «revestirle» de carne, Él se había hecho carne realmente. Pero, ¿se puede encontrar esta carne a través de la espesura de las tradiciones?

En el prólogo de su libro, Schnackenburg nos dice que se siente vinculado al método histórico-crítico, al que la encíclica *Divino afflante Spiritu* en 1943 había abierto las puertas para ser utilizado en la teología católica (p. 5). Esta Encíclica fue verdaderamente un hito importante para la exégesis católica. No obstante, el debate sobre los métodos ha dado nuevos pasos desde entonces, tanto dentro de la Iglesia católica como fuera de ella; se han desarrollado nuevas y esenciales visiones metodológicas, tanto en lo que

concierne al trabajo rigurosamente histórico, como a la colaboración entre teología y método histórico en la interpretación de la Sagrada Escritura. Un paso decisivo lo dio la Constitución conciliar *Dei Verbum*, sobre la divina revelación. También aportan importantes perspectivas, maduradas en el ámbito de la afanosa investigación exegética, dos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano, 1993) y *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* (ibíd., 2001).

****

Me gustaría mencionar, al menos a grandes rasgos, las orientaciones metodológicas resultantes de estos documentos que me han guiado en la elaboración de este libro. Hay que decir, ante todo, que el método histórico –precisamente por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe– es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar. En efecto, para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos históricos reales. Ella no cuenta leyendas como símbolos de verdades que van más allá de la historia, sino que se basa en la historia ocurrida sobre la faz de esta tierra. El *factum historicum* no es para ella una clave simbólica que se puede sustituir, sino un fundamento constitutivo; *et incarnatus est*: con estas palabras profesamos la entrada efectiva de Dios en la historia real.

Si dejamos de lado esta historia, la fe cristiana como tal queda eliminada y transformada en otra religión. Así pues, si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana en este sentido, ésta debe afrontar el método histórico. La fe misma lo exige. La Constitución conciliar sobre la divina revelación, antes mencionada, lo afirma claramente en el número 12, indicando también los elementos metodológicos concretos que se han de tener presentes en la interpretación de las Escrituras. Mucho más detallado es el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia, en el capítulo «Métodos y criterios para la interpretación».

****

El método histórico-crítico –repetimos– sigue siendo indispensable a partir de la estructura de la fe cristiana. No obstante, hemos de añadir dos consideraciones: se trata de una de las dimensiones fundamentales de la exégesis, pero no agota el cometido de la interpretación para quien ve en los textos bíblicos la única Sagrada Escritura y la cree inspirada por Dios. Volveremos sobre ello con más detalle.

Por ahora, como segunda consideración, es importante que se reconozcan los límites del método histórico-crítico mismo. Para quien se siente hoy interpelado por la Biblia, el primer límite consiste en que, por su naturaleza, debe dejar la palabra en el pasado. En cuanto método histórico, busca los diversos hechos desde el contexto del tiempo en que se formaron los textos. Intenta conocer y entender con la mayor exactitud posible el pasado –tal como era en sí mismo– para descubrir así lo que el autor quiso y pudo decir en ese momento, considerando el contexto de su pensamiento y los acontecimientos de entonces. En la medida en que el método histórico es fiel a sí mismo, no sólo debe estudiar la palabra como algo que pertenece al pasado, sino dejarla además en el pasado. Puede vislumbrar puntos de contacto con el presente, semejanzas con la actualidad; puede intentar encontrar aplicaciones para el presente, pero no puede hacerla actual, «de hoy», porque ello sobrepasaría lo que le es propio. Efectivamente, en la precisión de la explicación de lo que pasó reside tanto su fuerza como su limitación.

Con esto se relaciona otro elemento. Como método histórico, presupone la uniformidad del contexto en el que se insertan los acontecimientos de la historia y, por tanto, debe tratar las palabras ante las que se encuentra como palabras humanas. Si reflexiona cuidadosamente puede entrever quizás el «valor añadido» que encierra la palabra; percibir, por así decirlo, una dimensión más alta e iniciar así el autotrascenderse del método, pero su objeto propio es la palabra humana en cuanto humana.

Finalmente, considera cada uno de los libros de la Escritura en su momento histórico y luego los subdivide ulteriormente según sus fuentes, pero la unidad de todos estos escritos como «Biblia» no le resulta como un dato histórico inmediato. Naturalmente, puede observar las líneas de desarrollo, el crecimiento de las tradiciones y percibir de ese modo, más allá de cada uno de los libros, el proceso hacia una única «Escritura». Pero el método histórico deberá primero remontarse necesariamente al origen de los diversos textos y, en ese sentido, colocarlos antes en su pasado, para luego completar este camino hacia atrás con un movimiento hacia adelante, siguiendo la formación de las unidades textuales a través del tiempo. Por último, todo intento de conocer el pasado debe ser consciente de que no puede superar el nivel de hipótesis, ya que no podemos recuperar el pasado en el presente. Ciertamente, hay hipótesis con un alto grado de probabilidad, pero en general hemos de ser conscientes del límite de nuestras certezas. También la historia de la exégesis moderna pone precisamente de manifiesto dichos límites.

****

Con todo esto se ha señalado, por un lado, la importancia del método histórico-crítico y, por otro, se han descrito también sus limitaciones. Junto a estos límites se ha visto –así lo espero– que el método, por su propia naturaleza, remite a algo que lo supera y lleva en sí una apertura intrínseca a métodos complementarios. En la palabra pasada se puede percibir la pregunta sobre su hoy; en la palabra humana resuena algo más grande; los diversos textos bíblicos remiten de algún modo al proceso vital de la única Escritura que se verifica en ellos.

Precisamente a partir de esta última observación se ha desarrollado hace unos treinta años en América el proyecto de la «exégesis canónica», que se propone leer los diversos textos bíblicos en el conjunto de la única Escritura, haciéndolos ver así bajo una nueva luz. La Constitución sobre la divina revelación del Concilio Vaticano II había destacado claramente este aspecto como un principio

fundamental de la exégesis teológica: quien quiera entender la Escritura en el espíritu en que ha sido escrita debe considerar el contenido y la unidad de toda ella. El Concilio añade que se han de tener muy en cuenta también la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe, las correlaciones internas de la fe (cf. *Dei Verbum*, 12).

Detengámonos en primer lugar en la unidad de la Escritura. Es un dato teológico, pero que no se aplica simplemente desde fuera a un conjunto de escritos en sí mismos heterogéneos, la exégesis moderna ha mostrado que las palabras transmitidas en la Biblia se convierten en Escritura a través de un proceso de relecturas cada vez nuevas: los textos antiguos se retoman en una situación nueva, leídos y entendidos de manera nueva. En la relectura, en la lectura progresiva, mediante correcciones, profundizaciones y ampliaciones tácitas, la formación de la Escritura se configura como un proceso de la palabra que abre poco a poco sus potencialidades interiores, que de algún modo estaban ya como semillas y que sólo se abren ante el desafío de situaciones nuevas, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos.

Quien observa este proceso –sin duda no lineal, a menudo dramático pero siempre en marcha– a partir de Jesucristo, puede reconocer que en su conjunto sigue una dirección, que el Antiguo y el Nuevo Testamento están íntimamente relacionados entre sí. Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Cristo Jesús la clave de todo el conjunto y, a partir de Él, aprende a entender la Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede surgir del mero método histórico. Pero esta decisión de fe tiene su razón –una razón histórica– y permite ver la unidad interna de la Escritura y entender de un modo nuevo los diversos tramos de su camino sin quitarles su originalidad histórica.

****

La «exégesis canónica» –la lectura de los diversos textos de la Biblia en el marco de su totalidad– es una dimensión esencial de la interpretación que no se opone al método histórico-crítico, sino que

lo desarrolla de un modo orgánico y lo convierte en verdadera teología.

Me gustaría destacar otros dos aspectos de la exégesis teológica, la interpretación histórico-crítica del texto trata de averiguar el sentido original exacto de las palabras, tal como se las entendía en su lugar y en su momento. Esto es bueno e importante. Pero –prescindiendo de la certeza sólo relativa de tales reconstrucciones– se ha de tener presente que toda palabra humana de cierto peso encierra en sí un relieve mayor de lo que el autor, en su momento, podía ser consciente. Este valor añadido intrínseco de la palabra, que trasciende su instante histórico, resulta más válido todavía para las palabras que han madurado en el proceso de la historia de la fe. Con ellas, el autor no habla simplemente por sí mismo y para sí mismo. Habla a partir de una historia común en la que está inmerso y en la cual están ya silenciosamente presentes las posibilidades de su futuro, de su camino posterior. El proceso de seguir leyendo y desarrollando las palabras no habría sido posible si en las palabras mismas no hubieran estado ya presentes esas aperturas intrínsecas.

En este punto podemos intuir también desde una perspectiva histórica, por así decirlo, lo que significa inspiración: el autor no habla como un sujeto privado, encerrado en sí mismo. Habla en una comunidad viva y por tanto en un movimiento histórico vivo que ni él ni la colectividad han construido, sino en el que actúa una fuerza directriz superior. Existen dimensiones de la palabra que la antigua doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura ha explicado de manera apropiada en lo esencial. Los cuatro sentidos de la Escritura no son significados individuales independientes que se superponen, sino precisamente dimensiones de la palabra única, que va más allá del momento.

****

Con esto se alude ya al segundo aspecto del que quisiera hablar. Los distintos libros de la Sagrada Escritura, como ésta en su conjunto, no son simple literatura. La Escritura ha surgido *en* y *del*

sujeto vivo del pueblo de Dios en camino y vive en él. Se podría decir que los libros de la Escritura remiten a tres sujetos que interactúan entre sí. En primer lugar al autor o grupo de autores a los que debemos un libro de la Escritura. Pero estos autores no son escritores autónomos en el sentido moderno del término, sino que forman parte del sujeto común «pueblo de Dios»: hablan a partir de él y a él se dirigen, hasta el punto de que el pueblo es el verdadero y más profundo «autor» de las Escrituras. Y, aún más: este pueblo no es autosuficiente, sino que se sabe guiado y llamado por Dios mismo que, en el fondo, es quien habla a través de los hombres y su humanidad.

La relación con el sujeto «pueblo de Dios» es vital para la Escritura. Por un lado, este libro –la Escritura– es la pauta que viene de Dios y la fuerza que indica el camino al pueblo, pero por otro, vive sólo en ese pueblo, el cual se trasciende a sí mismo en la Escritura, y así –en la profundidad definitiva en virtud de la Palabra hecha carne– se convierte precisamente en pueblo de Dios. El pueblo de Dios –la Iglesia– es el sujeto vivo de la Escritura; en él, las palabras de la Biblia son siempre una presencia. Naturalmente, esto exige que este pueblo reciba de Dios su propio ser, en último término, del Cristo hecho carne, y se deje ordenar, conducir y guiar por Él.

Creo que debía al lector estas indicaciones metodológicas porque determinan el camino seguido en mi interpretación de la figura de Jesús en el Nuevo Testamento (puede verse lo que he escrito a este respecto al introducir la bibliografía). Para mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los Evangelios. Naturalmente, doy por descontado todo lo que el Concilio y la exégesis moderna dicen sobre los géneros literarios, sobre la intencionalidad de las afirmaciones, el contexto comunitario de los Evangelios y su modo de hablar en este contexto vivo. Aun aceptando todo esto, en cuanto me era posible, he intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el «Jesús histórico» en sentido propio y verdadero. Estoy convencido, y confío en que el lector también pueda verlo, de que esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más

comprensible que las reconstrucciones que hemos conocido en las últimas décadas. Pienso que precisamente este Jesús –el de los Evangelios– es una figura históricamente sensata y convincente.

Sólo si ocurrió algo realmente extraordinario, si la figura y las palabras de Jesús superaban radicalmente todas las esperanzas y expectativas de la época, se explica su crucifixión y su eficacia. Apenas veinte años después de la muerte de Jesús encontramos en el gran himno a Cristo de la Carta a los Filipenses (cf. 2, 6-11) una cristología de Jesús totalmente desarrollada, en la que se dice que Jesús era igual a Dios, pero que se despojó de su rango, se hizo hombre, se humilló hasta la muerte en la cruz, y que a Él corresponde ser honrado por el cosmos, la adoración que Dios había anunciado en el profeta Isaías (cf. 45, 23) y que sólo Él merece.

La investigación crítica se plantea con razón la pregunta: ¿Qué ha ocurrido en esos veinte años desde la crucifixión de Jesús? ¿Cómo se llegó a esta cristología? En realidad, el hecho de que se formaran comunidades anónimas, cuyos representantes se intenta descubrir, no explica nada. ¿Cómo colectividades desconocidas pudieron ser tan creativas, convincentes y, así, imponerse? ¿No es más lógico, también desde el punto de vista histórico, pensar que su grandeza resida en su origen, y que la figura de Jesús haya hecho saltar en la práctica todas las categorías disponibles y sólo se la haya podido entender a partir del misterio de Dios? Naturalmente, creer que precisamente como hombre Él era Dios, y que dio a conocer esto veladamente en las parábolas, pero cada vez de manera más inequívoca, es algo que supera las posibilidades del método histórico. Por el contrario, si a la luz de esta convicción de fe se leen los textos con el método histórico y con su apertura a lo que lo sobrepasa, éstos se abren de par en par para manifestar un camino y una figura dignos de fe. Así queda también clara la compleja búsqueda que hay en los escritos del Nuevo Testamento en torno a la figura de Jesús y, no obstante todas las diversidades, la profunda cohesión de estos escritos.

****

Es obvio que con esta visión de la figura de Jesús voy más allá de lo que dice, por ejemplo, Schnackenburg, en representación de un amplio sector de la exégesis contemporánea. No obstante, confío en que el lector comprenda que este libro no está escrito en contra de la exégesis moderna, sino con sumo agradecimiento por lo mucho que nos ha aportado y nos aporta. Nos ha proporcionado una gran cantidad de material y conocimientos a través de los cuales la figura de Jesús se nos puede hacer presente con una vivacidad y profundidad que hace unas décadas no podíamos ni siquiera imaginar. Yo sólo he intentado, más allá de la interpretación meramente histórico-crítica, aplicar los nuevos criterios metodológicos, que nos permiten hacer una interpretación propiamente teológica de la Biblia, que exigen la fe, sin por ello querer ni poder en modo alguno renunciar a la seriedad histórica.

Sin duda, no necesito decir expresamente que este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal «del rostro del Señor» (cf. *Sal* 27, 8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme. Pido sólo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial, sin la cual no hay comprensión posible.

****

Como he dicho al comienzo de este prólogo, el camino interior que me ha llevado a este libro ha sido largo. Pude trabajar en él durante las vacaciones del verano de 2003. En agosto de 2004 tomaron su forma definitiva los capítulos 1-4. Tras mi elección para ocupar la sede episcopal de Roma, he aprovechado todos los momentos libres para avanzar en la obra. Dado que no sé hasta cuándo dispondré de tiempo y fuerzas, he decidido publicar esta primera parte con los diez primeros capítulos, que abarcan desde el bautismo en el Jordán hasta la confesión de Pedro y la transfiguración.

Con la segunda parte espero poder ofrecer también el capítulo sobre los relatos de la infancia, que he aplazado por ahora porque me parecía urgente presentar sobre todo la figura y el mensaje de Jesús en su vida pública, con el fin de favorecer en el lector un crecimiento de su relación viva con ÉI.

Roma, fiesta de San Jerónimo, 30 de septiembre de 2006. Joseph Ratzinger - Benedicto XVI.

# Introducción

## Una primera mirada al misterio de Jesús

En el Libro del Deuteronomio se encuentra una promesa muy diferente de la esperanza mesiánica de otros libros del Antiguo Testamento, pero que tiene una importancia decisiva para entender la figura de Jesús. No se promete un rey de Israel y del mundo, un nuevo David, sino un nuevo Moisés; pero a Moisés mismo se le considera un profeta. En contraste con el mundo de las religiones del entorno, la calificación de «profeta» entraña aquí algo peculiar y diverso que, como tal, sólo existe en Israel. Esta novedad y diferencia se deriva de la singularidad de la fe en Dios que le fue concedida al pueblo de Israel. En todos los tiempos, el hombre no se ha preguntado sólo por su proveniencia originaria; más que la oscuridad de su origen, al hombre le preocupa lo impenetrable del futuro hacia el que se encamina. Quiere rasgar el velo que lo cubre; quiere saber qué pasará, para poder evitar las desventuras e ir al encuentro de la salvación.

También las religiones se preocupan no sólo de responder a la pregunta sobre el origen; todas ellas intentan desvelar de algún modo el futuro. Son importantes precisamente porque proponen un saber sobre lo venidero y pueden mostrar así al hombre el camino que debe tomar para no fracasar. Por ello, prácticamente todas las religiones han desarrollado formas de predecir el futuro.

El Libro del Deuteronomio, en el texto al que aludimos, recuerda las diversas formas de «apertura» del futuro que se practicaban en el entorno de Israel: «Cuando entres en la tierra que va a darte el Señor tu Dios, no imites las abominaciones de esos pueblos. No haya entre los tuyos quien queme a sus hijos o hijas, ni vaticinadores, ni astrólogos, ni agoreros, ni hechiceros, ni encantadores, ni espiritistas, ni adivinos, ni nigromantes. Porque el que practica eso es abominable para el Señor...» (18, 9-12).

Lo difícil que resultaba aceptar una tal renuncia, lo difícil que era soportarla, se observa en la historia del final de Saúl. Él mismo había intentado imponer esta prohibición y acabar con toda forma de magia, pero ante la inminente y peligrosa batalla contra los filisteos, le resultaba insoportable el silencio de Dios y cabalga hasta Endor para pedir a una nigromante que invocara al espíritu de Samuel para que le mostrara el futuro: si el Señor no habla, otro debe rasgar el velo del mañana... (cf. *1 S* 28).

****

El capítulo 18 del Deuteronomio, que califica todas estas formas de apoderarse del futuro como «abominaciones» a los ojos de Dios, contrapone a estas artes adivinatorias el otro camino de Israel –el camino de la fe–, y lo hace en forma de una promesa: «El Señor, tu Dios, te suscitará un profeta como yo de entre tus hermanos. A él le escucharéis» (18, 15). En principio parece que esto es sólo el anuncio de la institución profética en Israel y que con ello se confía al profeta la interpretación del presente y el futuro. Pero la crítica a los falsos profetas que aparece reiteradamente con gran dureza en los libros proféticos señala el peligro de que asuman en la práctica el papel de adivinos, de que se comporten y se les pregunte como a ellos. De este modo, Israel volvería a caer exactamente en la situación que los profetas tenían el cometido de evitar.

****

La conclusión del Libro del Deuteronomio vuelve otra vez sobre la promesa y le da un giro sorprendente que va mucho más allá de la

institución profética y que otorga a la figura del profeta su verdadero sentido. Allí se dice: «Pero no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara...» (34, 10). Sobre esta conclusión del quinto libro de Moisés se cierne una singular melancolía: la promesa de «un profeta como yo...» no se ha cumplido todavía. Y entonces se ve claro que con esas palabras no se hacía referencia sólo a la institución profética, que ya existía, sino a algo distinto y de mayor alcance: eran el anuncio de un nuevo Moisés. Se había comprobado que la llegada a Palestina no había coincidido con el ingreso en la salvación, que Israel todavía esperaba su verdadera liberación, que era necesario un éxodo más radical y que para ello se necesitaba un nuevo Moisés.

Se dice también lo que caracterizaba a ese Moisés, lo peculiar y esencial de esa figura: él había tratado con el Señor «cara a cara»; había hablado con el Señor como el amigo con el amigo (cf. *Ex* 33, 11). Lo decisivo de la figura de Moisés no son todos los hechos prodigiosos que se cuentan de él, ni tampoco todo lo que ha hecho o las penalidades sufridas en el camino desde la «condición de esclavitud» en Egipto, a través del desierto, hasta las puertas de la tierra prometida. El punto decisivo es que ha hablado con Dios como con un amigo: sólo de ahí podían provenir sus obras, sólo de esto podía proceder la Ley que debía mostrar a Israel el camino a través de la historia.

Y se ve finalmente muy claro que el profeta no es la variante israelita del adivino, como de hecho muchos lo consideraban hasta entonces y como se consideraron a sí mismos muchos presuntos profetas. Su significado es completamente diverso: no tiene el cometido de anunciar los acontecimientos de mañana o pasado mañana, poniéndose así al servicio de la curiosidad o de la necesidad de seguridad de los hombres. Nos muestra el rostro de Dios y, con ello, el camino que debemos tomar. El futuro de que se trata en sus indicaciones va mucho más allá de lo que se intenta conocer a través de los adivinos. Es la indicación del camino que lleva al auténtico «éxodo», que consiste en que en todos los avatares de la historia hay que buscar y encontrar el camino que

lleva a Dios como la verdadera orientación. En este sentido, la profecía está en total correspondencia con la fe de Israel en un solo Dios, es su transformación en la vida concreta de una comunidad ante Dios y en camino hacia Él.

****

«No surgió en Israel otro profeta como Moisés...». Esta afirmación da un giro escatológico a la promesa de que «el Señor, tu Dios, te suscitará... un profeta como yo». Israel puede esperar en un nuevo Moisés, que todavía no ha aparecido, pero que surgirá en el momento oportuno. Y la verdadera característica de este «profeta» será que tratará a Dios cara a cara como un amigo habla con el amigo. Su rasgo distintivo es el acceso inmediato a Dios, de modo que puede transmitir la voluntad y la palabra de Dios de primera mano, sin falsearla. Y esto es lo que salva, lo que Israel y la humanidad están esperando.

Pero en este punto debemos recordar otra historia digna de mención sobre la relación de Moisés con Dios que se relata en el Libro del Éxodo. Allí se nos narra la petición que Moisés hace a Dios: «Déjame ver tu gloria» (*Ex* 33, 18). La petición no es atendida: «Mi rostro no lo puedes ver» (33, 20). A Moisés se le pone en un lugar cercano a Dios, en la hendidura de una roca, sobre la que pasará Dios con su gloria. Mientras pasa Dios le cubre con su mano y sólo al final la retira: «Podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás» (33, 23).

Este misterioso texto ha desempeñado un papel fundamental en la historia de la mística judía y cristiana; a partir de él se intentó establecer hasta qué punto puede llegar el contacto con Dios en esta vida y dónde se sitúan los límites de la visión mística. En la cuestión que nos ocupa queda claro que el acceso inmediato de Moisés a Dios, que le convierte en el gran mediador de la revelación, en el mediador de la Alianza, tiene sus límites. No puede ver el rostro de Dios, aunque se le permite entrar en la nube de su cercanía y hablar con Él como con un amigo. Así, la promesa de «un profeta como yo» lleva en sí una expectativa mayor todavía no

explícita: al último profeta, al nuevo Moisés, se le otorgará el don que se niega al primero: ver real e inmediatamente el rostro de Dios y, por ello, poder hablar basándose en que lo ve plenamente y no sólo después de haberlo visto de espaldas. Este hecho se relaciona de por sí con la expectativa de que el nuevo Moisés será el mediador de una Alianza superior a la que Moisés podía traer del Sinaí (cf. *Hb* 9, 11-24).

****

En este contexto hay que leer el final del Prólogo del Evangelio de Juan: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (1,18). En Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta. En Él se ha hecho plenamente realidad lo que en Moisés era sólo imperfecto: Él vive ante el rostro de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo; vive en la más íntima unidad con el Padre.

Sólo partiendo de esta afirmación se puede entender verdaderamente la figura de Jesús, tal como se nos muestra en el Nuevo Testamento; en ella se fundamenta todo lo que se nos dice sobre las palabras, las obras, los sufrimientos y la gloria de Jesús. Si se prescinde de este auténtico baricentro, no se percibe lo específico de la figura de Jesús, que se hace entonces contradictoria y, en última instancia, incomprensible. La pregunta que debe plantearse todo lector del Nuevo Testamento sobre la procedencia de la doctrina de Jesús, sobre la clave para explicar su comportamiento, sólo puede responderse a partir de este punto. La reacción de sus oyentes fue clara: esa doctrina no procede de ninguna escuela; es radicalmente diferente a lo que se puede aprender en las escuelas. No se trata de una explicación según el método interpretativo transmitido. Es diferente: es una explicación «con autoridad». Al reflexionar sobre las palabras de Jesús tendremos que volver sobre este diagnóstico de sus oyentes y profundizar más en su significado.

La doctrina de Jesús no procede de enseñanzas humanas, sean del tipo que sean, sino del contacto inmediato con el Padre, del diálogo

«cara a cara», de la visión de Aquél que descansa «en el seno del Padre». Es la palabra del Hijo. Sin este fundamento interior sería una temeridad. Así la consideraron los eruditos de los tiempos de Jesús, precisamente porque no quisieron aceptar este fundamento interior: el ver y conocer cara a cara.

****

Para entender a Jesús resultan fundamentales las repetidas indicaciones de que se retiraba «al monte» y allí oraba noches enteras, «a solas» con el Padre. Estas breves anotaciones descorren un poco el velo del misterio, nos permiten asomarnos a la existencia filial de Jesús, entrever el origen último de sus acciones, de sus enseñanzas y de su sufrimiento. Este «orar» de Jesús es la conversación del Hijo con el Padre, en la que están implicadas la conciencia y la voluntad humanas, el alma humana de Jesús, de forma que la «oración» del hombre pueda llegar a ser una participación en la comunión del Hijo con el Padre.

La famosa tesis de Adolf von Harnack, según la cual el anuncio de Jesús sería un anuncio del Padre, del que el Hijo no formaría parte –y por tanto la cristología no pertenecería al anuncio de Jesús–, es una tesis que se desmiente por sí sola. Jesús puede hablar del Padre como lo hace sólo porque es el Hijo y está en comunión filial con Él. La dimensión cristológica, esto es, el misterio del Hijo como revelador del Padre, la «cristología», está presente en todas las palabras y obras de Jesús. Aquí resalta otro punto importante: hemos dicho que la comunión de Jesús con el Padre comprende el alma humana de Jesús en el acto de la oración. Quien ve a Jesús, ve al Padre (cf. *Jn* 14,9). De este modo, el discípulo que camina con Jesús se verá implicado con Él en la comunión con Dios. Y esto es lo que realmente salva: el trascender los límites del ser humano, algo para lo cual está ya predispuesto desde la creación, como esperanza y posibilidad, por su semejanza con Dios.

# 1. El bautismo de Jesús

La vida pública de Jesús comienza con su bautismo en el Jordán por Juan el Bautista. Mientras Mateo fecha este acontecimiento sólo con una fórmula convencional –«en aquellos días»–, Lucas lo enmarca intencionalmente en el gran contexto de la historia universal, permitiendo así una datación bien precisa. A decir verdad, Mateo ofrece también una especie de datación, al comenzar su Evangelio con el árbol genealógico de Jesús, formado por la estirpe de Abraham y la estirpe de David: presenta a Jesús como el heredero tanto de la promesa a Abraham como del compromiso de Dios con David, al cual había prometido un reinado eterno, no obstante todos los pecados de Israel y todos los castigos de Dios. Según esta genealogía, la historia se divide en tres periodos de catorce generaciones –catorce es el valor numérico del nombre de David–: de Abraham a David, de David al exilio babilónico y después otro nuevo periodo de catorce generaciones. Precisamente el hecho de que hayan transcurrido catorce generaciones indica que por fin ha llegado la hora del David definitivo, del renovado reinado davídico, entendido como instauración del reinado de Dios.

Como corresponde al evangelista judeocristiano Mateo, se trata de un árbol genealógico judío en la perspectiva de la historia de la salvación, que piensa en la historia universal a lo sumo de forma indirecta, es decir, en la medida en que el reino del David definitivo, como reinado de Dios, interesa obviamente al mundo entero. Con ello, también la datación concreta resulta vaga, ya que el cálculo de las generaciones está modelado más por las tres fases de la promesa que por una estructura histórica, y no se propone establecer referencias temporales precisas.

A este respecto, se ha de notar que Lucas no sitúa la genealogía de Jesús al comienzo del Evangelio, sino que la pone en relación con la narración del bautismo, que sería su final. Nos dice que Jesús tenía en ese momento unos treinta años de edad, es decir, que había alcanzado la edad que le autorizaba para una actividad pública. En

su genealogía, Lucas –a diferencia de Mateo– retrocede desde Jesús hacia la historia pasada. No se da un relieve particular a Abraham y David; la genealogía retrocede hasta Adán, incluso hasta la creación, pues después del nombre de Adán Lucas añade: de Dios. De este modo se resalta la misión universal de Jesús: es el hijo de Adán, hijo del hombre. Por su ser hombre, todos le pertenecemos, y Él a nosotros; en Él la humanidad tiene un nuevo inicio y llega también a su cumplimiento.

****

Volvamos a la historia del Bautista. En los relatos de la infancia, Lucas ya había dado dos datos temporales importantes. Sobre el comienzo de la vida del Bautista nos dice que habría que datarlo «en tiempos de Herodes, rey de Judea» (1, 5). Mientras que el dato temporal sobre el Bautista queda así dentro de la historia judía, el relato de la infancia de Jesús comienza con las palabras: «Por entonces salió un decreto del emperador Augusto...» (2,1). Aparece como trasfondo, pues, la gran historia universal representada por el imperio romano.

****

Este hilo conductor lo retoma Lucas en la introducción a la historia del Bautista, en el comienzo de la vida pública de Jesús. Nos dice en tono solemne y con precisión: «El año quince del reinado del emperador Tiberio, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea, Herodes virrey de Galilea, su hermano Felipe virrey de Iturea y Traconítide, y Lisanio virrey de Abilene, bajo el sumo sacerdocio de Anás y Caifás...» (3, 1s). Con la mención del emperador romano se indica de nuevo la colocación temporal de Jesús en la historia universal: no hay que ver la aparición pública de Jesús como un mítico antes o después, que puede significar al mismo tiempo siempre y nunca; es un acontecimiento histórico que se puede datar con toda la seriedad de la historia humana ocurrida realmente; con su unicidad, cuya contemporaneidad con todos los tiempos es diferente a la intemporalidad del mito.

No se trata sin embargo sólo de la datación: el emperador y Jesús representan dos órdenes diferentes de la realidad, que no tienen por qué excluirse mutuamente, pero cuya confrontación comporta la amenaza de un conflicto que afecta a las cuestiones fundamentales de la humanidad y de la existencia humana. «Lo que es del César, pagádselo al César, y lo que es de Dios, a Dios» (*Mc* 12,17), dirá más tarde Jesús, expresando así la compatibilidad esencial de ambas esferas. Pero si el imperio se considera a sí mismo divino, como se da a entender cuando Augusto se presenta a sí mismo como portador de la paz mundial y salvador de la humanidad, entonces el cristiano debe «obedecer antes a Dios que a los hombres» (*Hch* 5, 29); en ese caso, los cristianos se convierten en «mártires», en testigos del Cristo que ha muerto bajo el reinado de Poncio Pilato en la cruz como «el testigo fiel» (*Ap* 1,5). Con la mención del nombre de Poncio Pilato se proyecta ya desde el inicio de la actividad de Jesús la sombra de la cruz. La cruz se anuncia también en los nombres de Herodes, Anás y Caifás.

Pero, al poner al emperador y a los príncipes entre los que se dividía la Tierra Santa unos junto a otros, se manifiesta algo más. Todos estos principados dependen de la Roma pagana. El reino de David se ha derrumbado, su «casa» ha caído (cf. *Am* 9, 11s); el descendiente, que según la Ley es el padre de Jesús, es un artesano de la provincia de Galilea, poblada predominantemente por paganos. Una vez más, Israel vive en la oscuridad de Dios, las promesas hechas a Abraham y David parecen sumidas en el silencio de Dios. Una vez más puede oírse el lamento: ya no tenemos un profeta, parece que Dios ha abandonado a su pueblo. Pero precisamente por eso el país bullía de inquietudes.

Movimientos, esperanzas y expectativas contrastantes determinaban el clima religioso y político. En torno al tiempo del nacimiento de Jesús, Judas el Galileo había incitado a un levantamiento que fue sangrientamente sofocado por los romanos. Su partido, los zelotes, seguía existiendo, dispuesto a utilizar el terror y la violencia para restablecer la libertad de Israel; es posible que uno o dos de los doce Apóstoles de Jesús –Simón el Zelote y

quizás también Judas Iscariote– procedieran de aquella corriente. Los fariseos, a los que encontramos reiteradamente en los Evangelios, intentaban vivir siguiendo con suma precisión las prescripciones de la *Torá* y evitar la adaptación a la cultura helenístico-romana uniformadora, que se estaba imponiendo por sí misma en los territorios del imperio romano y amenazaba con someter a Israel al estilo de vida de los pueblos paganos del resto del mundo. Los saduceos, que en su mayoría pertenecían a la aristocracia y a la clase sacerdotal, intentaban vivir un judaísmo ilustrado, acorde con el estándar intelectual de la época, y llegar así a un compromiso también con el poder romano. Desaparecieron tras la destrucción de Jerusalén (70 d.C.), mientras que el estilo de vida de los fariseos encontró una forma duradera en el judaísmo plasmado por la *Misná* y el *Talmud*. Si observamos en los Evangelios las enconadas divergencias entre Jesús y los fariseos y cómo su muerte en la cruz era diametralmente lo opuesto al programa de los zelotes, no debemos olvidar sin embargo que muchas personas de diversas corrientes encontraron el camino de Cristo y que en la comunidad cristiana primitiva había también bastantes sacerdotes y antiguos fariseos.

En los años sucesivos a la Segunda Guerra Mundial, un hallazgo casual dio pie a unas excavaciones en Qumrán que ha sacado a la luz textos relacionados por algunos expertos con un movimiento más amplio, el de los esenios, conocido hasta entonces sólo por fuentes literarias. Era un grupo que se había alejado del templo herodiano y de su culto, fundando en el desierto de Judea comunidades monásticas, pero estableciendo también una convivencia de familias basada en la religión, y que había logrado un rico patrimonio de escritos y de rituales propios, particularmente con abluciones litúrgicas y rezos en común. La seria piedad reflejada en estos escritos nos conmueve: parece que Juan el Bautista, y quizás también Jesús y su familia, fueran cercanos a este ambiente. En cualquier caso, en los escritos de Qumrán hay numerosos puntos de contacto con el mensaje cristiano. No es de excluir que Juan el Bautista hubiera vivido algún tiempo en esta comunidad y recibido de ella parte de su formación religiosa.

****

Con todo, la aparición del Bautista llevaba consigo algo totalmente nuevo. El bautismo al que invita se distingue de las acostumbradas abluciones religiosas. No es repetible y debe ser la consumación concreta de un cambio que determina de modo nuevo y para siempre toda la vida. Está vinculado a un llamamiento ardiente a una nueva forma de pensar y actuar, está vinculado sobre todo al anuncio del juicio de Dios y al anuncio de alguien más Grande que ha de venir después de Juan. El cuarto Evangelio nos dice que el Bautista «no conocía» a ese más Grande a quien quería preparar el camino (cf. *Jn* 1, 30-33). Pero sabe que ha sido enviado para preparar el camino a ese misterioso Otro, sabe que toda su misión está orientada a Él.

En los cuatro Evangelios se describe esa misión con un pasaje de Isaías: «Una voz clama en el desierto: "¡Preparad el camino al Señor! ¡Allanadle los caminos!"» (*Is* 40, 3). Marcos añade una frase compuesta de Malaquías 3, 1 y Éxodo 23, 20 que, en otro contexto, encontramos también en Mateo (11, 10) y en Lucas (1, 76; 7, 27): «Yo envío a mi mensajero delante de ti para que te prepare el camino» (*Mc* 1,2). Todos estos textos del Antiguo Testamento hablan de la intervención salvadora de Dios, que sale de lo inescrutable para juzgar y salvar; a Él hay que abrirle la puerta, prepararle el camino. Con la predicación del Bautista se hicieron realidad todas estas antiguas palabras de esperanza: se anunciaba algo realmente grande.

****

Podemos imaginar la extraordinaria impresión que tuvo que causar la figura y el mensaje del Bautista en la efervescente atmósfera de aquel momento de la historia de Jerusalén. Por fin había de nuevo un profeta cuya vida también le acreditaba como tal. Por fin se anunciaba de nuevo la acción de Dios en la historia. Juan bautiza con agua, pero el más Grande, Aquél que bautizará con el Espíritu Santo y con el fuego, está al llegar. Por eso, no hay que ver las palabras de san Marcos como una exageración: «Acudía la gente de

Judea y de Jerusalén, confesaban sus pecados y él los bautizaba en el Jordán» (1,5). El bautismo de Juan incluye la confesión: el reconocimiento de los pecados. El judaísmo de aquellos tiempos conocía confesiones genéricas y formales, pero también el reconocimiento personal de los pecados, en el que se debían enumerar las diversas acciones pecaminosas (Gnilka I, p. 68). Se trata realmente de superar la existencia pecaminosa llevada hasta entonces, de empezar una vida nueva, diferente.

Esto se simboliza en las diversas fases del bautismo. Por un lado, en la inmersión se simboliza la muerte y hace pensar en el diluvio que destruye y aniquila. En el pensamiento antiguo el océano se veía como la amenaza continua del cosmos, de la tierra; las aguas primordiales que podían sumergir toda vida. En la inmersión, también el río podía representar este simbolismo. Pero, al ser agua que fluye, es sobre todo símbolo de vida: los grandes ríos –Nilo, Éufrates, Tigris– son los grandes dispensadores de vida. También el Jordán es fuente de vida para su tierra, hasta hoy. Se trata de una purificación, de una liberación de la suciedad del pasado que pesa sobre la vida y la adultera, y de un nuevo comienzo, es decir, de muerte y resurrección, de reiniciar la vida desde el principio y de un modo nuevo. Se podría decir que se trata de un renacer. Todo esto se desarrollará expresamente sólo en la teología bautismal cristiana, pero está ya incoado en la inmersión en el Jordán y en el salir después de las aguas.

****

Toda Judea y Jerusalén acudía para bautizarse, como acabamos de escuchar. Pero ahora hay algo nuevo: «Por entonces llegó Jesús desde Nazaret de Galilea a que Juan lo bautizara en el Jordán» (*Mc* 1, 9). Hasta entonces, no se había hablado de peregrinos venidos de Galilea; todo parecía restringirse al territorio judío. Pero lo realmente nuevo no es que Jesús venga de otra zona geográfica, de lejos, por así decirlo. Lo realmente nuevo es que Él –Jesús– quiere ser bautizado, que se mezcla entre la multitud gris de los pecadores que esperan a orillas del Jordán. El bautismo comportaba la

confesión de las culpas (ya lo hemos oído). Era realmente un reconocimiento de los pecados y el propósito de poner fin a una vida anterior malgastada para recibir una nueva. ¿Podía hacerlo Jesús? ¿Cómo podía reconocer sus pecados? ¿Cómo podía desprenderse de su vida anterior para entrar en otra vida nueva? Los cristianos tuvieron que plantearse estas cuestiones. La discusión entre el Bautista y Jesús, de la que nos habla Mateo, expresa también la pregunta que él hace a Jesús: «Soy yo el que necesito que me bautices, ¿y tú acudes a mí?» (3, 14). Mateo nos cuenta además: «Jesús le contestó: "Déjalo ahora. Está bien que cumplamos así toda justicia". Entonces Juan lo permitió» (3, 15).

No es fácil llegar a descifrar el sentido de esta enigmática respuesta. En cualquier caso, la palabra *árti* –por ahora– encierra una cierta reserva: en una determinada situación provisional vale una determinada forma de actuación. Para interpretar la respuesta de Jesús, resulta decisivo el sentido que se dé a la palabra «justicia»: debe cumplirse toda «justicia». En el mundo en que vive Jesús, «justicia» es la respuesta del hombre a la *Torá*, la aceptación plena de la voluntad de Dios, la aceptación del «yugo del Reino de Dios», según la formulación judía. El bautismo de Juan no está previsto en la *Torá*, pero Jesús, con su respuesta, lo reconoce como expresión de un sí incondicional a la voluntad de Dios, como obediente aceptación de su yugo.

Puesto que este bautismo comporta un reconocimiento de la culpa y una petición de perdón para poder empezar de nuevo, este sí a la plena voluntad de Dios encierra también, en un mundo marcado por el pecado, una expresión de solidaridad con los hombres, que se han hecho culpables, pero que tienden a la justicia. Sólo a partir de la cruz y la resurrección se clarifica todo el significado de este acontecimiento. Al entrar en el agua, los bautizandos reconocen sus pecados y tratan de liberarse del peso de sus culpas. ¿Qué hizo Jesús? Lucas, que en todo su Evangelio presta una viva atención a la oración de Jesús, y lo presenta constantemente como Aquél que ora –en diálogo con el Padre–, nos dice que Jesús recibió el bautismo mientras oraba (cf. 3, 21). A partir de la cruz y la

resurrección se hizo claro para los cristianos lo que había ocurrido: Jesús había cargado con la culpa de toda la humanidad; entró con ella en el Jordán. Inicia su vida pública tomando el puesto de los pecadores. La inicia con la anticipación de la cruz. Es, por así decirlo, el verdadero Jonás que dijo a los marineros: «Tomadme y lanzadme al mar» (cf. *Jon* 1, 12). El significado pleno del bautismo de Jesús, que comporta cumplir «toda justicia», se manifiesta sólo en la cruz: el bautismo es la aceptación de la muerte por los pecados de la humanidad, y la voz del cielo –«Este es mi Hijo amado» (*Mc* 3,17)– es una referencia anticipada a la resurrección. Así se entiende también por qué en las palabras de Jesús el término bautismo designa su muerte (cf. *Mc* 10, 38; *Lc* 12, 50).

****

Sólo a partir de aquí se puede entender el bautismo cristiano. La anticipación de la muerte en la cruz que tiene lugar en el bautismo de Jesús, y la anticipación de la resurrección, anunciada en la voz del cielo, se han hecho ahora realidad. Así, el bautismo con agua de Juan recibe su pleno significado del bautismo de vida y de muerte de Jesús. Aceptar la invitación al bautismo significa ahora trasladarse al lugar del bautismo de Jesús y, así, recibir en su identificación con nosotros nuestra identificación con Él. El punto de su anticipación de la muerte es ahora para nosotros el punto de nuestra anticipación de la resurrección con Él. En su teología del bautismo (cf. *Rm* 6), Pablo ha desarrollado esta conexión interna sin hablar expresamente del bautismo de Jesús en el Jordán.

****

Mediante su liturgia y teología del icono, la Iglesia oriental ha desarrollado y profundizado esta forma de entender el bautismo de Jesús. Ve una profunda relación entre el contenido de la fiesta de la Epifanía (proclamación de la filiación divina por la voz del cielo; en Oriente, la Epifanía es el día del bautismo) y la Pascua. En las palabras de Jesús a Juan: «Está bien que cumplamos así toda justicia» (*Mt* 3, 15), ve una anticipación de las palabras pronunciadas en Getsemaní: «Padre... no se haga mi voluntad, sino

la tuya» (*Mt* 26,39); los cantos litúrgicos del 3 de enero corresponden a los del Miércoles Santo, los del 4 de enero a los del Jueves Santo, los del 5 de enero a los del Viernes Santo y el Sábado Santo.

La iconografía recoge estos paralelismos. El icono del bautismo de Jesús muestra el agua como un sepulcro líquido que tiene la forma de una cueva oscura, que a su vez es la representación iconográfica del Hades, el inframundo, el infierno. El descenso de Jesús a este sepulcro líquido, a este infierno que le envuelve por completo, es la representación del descenso al infierno: «Sumergido en el agua, ha vencido al poderoso» (cf. *Lc* 11, 22), dice Cirilo de Jerusalén. Juan Crisóstomo escribe: «La entrada y la salida del agua son representación del descenso al infierno y de la resurrección». Los troparios de la liturgia bizantina añaden otro aspecto simbólico más: «El Jordán se retiró ante el manto de Elíseo, las aguas se dividieron y se abrió un camino seco como imagen auténtica del bautismo, por el que avanzamos por el camino de la vida» (Evdokimov, p. 246).

****

El bautismo de Jesús se entiende así como compendio de toda la historia, en el que se retoma el pasado y se anticipa el futuro: el ingreso en los pecados de los demás es el descenso al «infierno», no sólo como espectador, como ocurre en Dante, sino *con*-padeciendo y, con un sufrimiento transformador, convirtiendo los infiernos, abriendo y derribando las puertas del abismo. Es el descenso a la casa del mal, la lucha con el poderoso que tiene prisionero al hombre (y ¡cómo es cierto que todos somos prisioneros de los poderes sin nombre que nos manipulan!). Este poderoso, invencible con las meras fuerzas de la historia universal, es vencido y subyugado por el más poderoso que, siendo de la misma naturaleza de Dios, puede asumir toda la culpa del mundo sufriéndola hasta el fondo, sin dejar nada al descender en la identidad de quienes han caído. Esta lucha es la «vuelta» del ser, que produce una nueva calidad del ser, prepara un nuevo cielo y una nueva tierra. El sacramento –el Bautismo– aparece así como

una participación en la lucha transformadora del mundo emprendida por Jesús en el cambio de vida que se ha producido en su descenso y ascenso.

****

Con esta interpretación y asimilación eclesial del bautismo de Jesús, ¿nos hemos alejado demasiado de la Biblia? Conviene escuchar en este contexto el cuarto Evangelio, según el cual Juan el Bautista, al ver a Jesús, pronunció estas palabras: «Éste es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (1, 29). Mucho se ha hablado sobre estas palabras, que en la liturgia romana se pronuncian antes de comulgar. ¿Qué significa «cordero de Dios»? ¿Cómo es que se denomina a Jesús «cordero» y cómo quita este «cordero» los pecados del mundo, los vence hasta dejarlos sin sustancia ni realidad?

Joachim Jeremias ha aportado elementos decisivos para entender correctamente esta palabra y poder considerarla –también desde el punto de vista histórico– como verdadera palabra del Bautista. En primer lugar, se pueden reconocer en ella dos alusiones veterotestamentarias. El canto del siervo de Dios en Isaías 53,7 compara al siervo que sufre con un cordero al que se lleva al matadero: «Como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca». Más importante aún es que Jesús fue crucificado durante una fiesta de Pascua y debía aparecer por tanto como el verdadero cordero pascual, en el que se cumplía lo que había significado el cordero pascual en la salida de Egipto: liberación de la tiranía mortal de Egipto y vía libre para el éxodo, el camino hacia la libertad de la promesa. A partir de la Pascua, el simbolismo del cordero ha sido fundamental para entender a Cristo. Lo encontramos en Pablo (cf. *1 Co* 5, 7), en Juan (cf. 19, 36), en la Primera Carta de Pedro (cf. 1,19) y en el Apocalipsis (cf. por ejemplo, 5,6).

Jeremias llama también la atención sobre el hecho de que la palabra hebrea *talja'* significa tanto «cordero» como «mozo», «siervo» (ThWNT I 343). Así, las palabras del Bautista pueden haber hecho referencia ante todo al siervo de Dios que, con sus penitencias

vicarias, «carga» con los pecados del mundo; pero en ellas también se le podría reconocer como el verdadero cordero pascual, que con su expiación borra los pecados del mundo. «Paciente como un cordero ofrecido en sacrificio, el Salvador se ha encaminado hacia la muerte por nosotros en la cruz; con la fuerza expiatoria de su muerte inocente ha borrado la culpa de toda la humanidad» (ThWNT I 343s). Si en las penurias de la opresión egipcia la sangre del cordero pascual había sido decisiva para la liberación de Israel, Él, el Hijo que se ha hecho siervo –el pastor que se ha convertido en cordero– se ha hecho garantía ya no sólo para Israel, sino para la liberación del «mundo», para toda la humanidad.

Con ello se introduce el gran tema de la universalidad de la misión de Jesús. Israel no existe sólo para sí mismo: su elección es el camino por el que Dios quiere llegar a todos. Encontraremos repetidamente el tema de la universalidad como verdadero centro de la misión de Jesús. Aparece ya al comienzo del camino de Jesús, en el cuarto Evangelio, con la frase del cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

****

La expresión «cordero de Dios» interpreta, si podemos decirlo así, la teología de la cruz que hay en el bautismo de Jesús, de su descenso a las profundidades de la muerte. Los cuatro Evangelios indican, aunque de formas diversas, que al salir Jesús de las aguas el cielo se «rasgó» (*Mc*), se «abrió» (*Mt* y *Lc*), que el espíritu bajó sobre Él «como una paloma» y que se oyó una voz del cielo que, según Marcos y Lucas, se dirige a Jesús: «Tú eres...», y según Mateo, dijo de él: «Éste es mi hijo, el amado, mi predilecto» (3, 17). La imagen de la paloma puede recordar al Espíritu que aleteaba sobre las aguas del que habla el relato de la creación (cf. *Gn* 1, 2); mediante la partícula «como» (como una paloma) ésta funciona como «imagen de lo que en sustancia no se puede describir...» (Gnilka, I, p. 78). Por lo que se refiere a la «voz», la volveremos a encontrar con ocasión de la transfiguración de Jesús, cuando se

añade sin embargo el imperativo: «Escuchadle». En su momento trataré sobre el significado de estas palabras con más detalle.

Aquí deseo sólo subrayar brevemente tres aspectos. En primer lugar, la imagen del cielo que se abre: sobre Jesús el cielo está abierto. Su comunión con la voluntad del Padre, la «toda justicia» que cumple, abre el cielo, que por su propia esencia es precisamente allí donde se cumple la voluntad de Dios. A ello se añade la proclamación por parte de Dios, el Padre, de la misión de Cristo, pero que no supone un hacer, sino su ser: Él *es* el Hijo predilecto, sobre el cual descansa el beneplácito de Dios. Finalmente, quisiera señalar que aquí encontramos, junto con el Hijo, también al Padre y al Espíritu Santo: se preanuncia el misterio del Dios trino, que naturalmente sólo se puede manifestar en profundidad en el transcurso del camino completo de Jesús. En este sentido, se perfila un arco que enlaza este comienzo del camino de Jesús con las palabras con las que el Resucitado enviará a sus discípulos a recorrer el «mundo»: «Id y haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (*Mt* 28, 19). El bautismo que desde entonces administran los discípulos de Jesús es el ingreso en el bautismo de Jesús, el ingreso en la realidad que Él ha anticipado con su bautismo. Así se llega a ser cristiano.

****

Una amplia corriente de la teología liberal ha interpretado el bautismo de Jesús como una experiencia vocacional: Jesús, que hasta entonces había llevado una vida del todo normal en la provincia de Galilea, habría tenido una experiencia estremecedora; en ella habría tomado conciencia de una relación especial con Dios y de su misión religiosa, conciencia madurada sobre la base de las expectativas entonces reinantes en Israel, a las que Juan había dado una nueva forma, y a causa también de la conmoción personal provocada en Él por el acontecimiento del bautismo. Pero nada de esto se encuentra en los textos. Por mucha erudición con que se quiera presentar esta tesis, corresponde más al género de las

novelas sobre Jesús que a la verdadera interpretación de los textos. Éstos no nos permiten mirar la intimidad de Jesús. Él está por encima de nuestras psicologías (Romano Guardini). Pero nos dejan apreciar en qué relación está Jesús con «Moisés y los Profetas»; nos dejan conocer la íntima unidad de su camino desde el primer momento de su vida hasta la cruz y la resurrección. Jesús no aparece como un hombre genial con sus emociones, sus fracasos y sus éxitos, con lo que, como personaje de una época pasada, quedaría a una distancia insalvable de nosotros. Se presenta ante nosotros más bien como «el Hijo predilecto», que si por un lado es totalmente Otro, precisamente por ello puede ser contemporáneo de todos nosotros, «más interior en cada uno de nosotros que lo más íntimo nuestro» (cf. San Agustín, *Confesiones*, III, 6,11).

## 2. Las tentaciones de Jesús

El descenso del Espíritu sobre Jesús con que termina la escena del bautismo significa algo así como la investidura formal de su misión. Por ese motivo, los Padres no están desencaminados cuando ven en este hecho una analogía con la unción de los reyes y sacerdotes de Israel al ocupar su cargo. La palabra «Cristo-Mesías» significa «el Ungido»: en la Antigua Alianza, la unción era el signo visible de la concesión de los dones requeridos para su tarea, del Espíritu de Dios para su misión. Por ello, en Isaías 11,2 se desarrolla la esperanza de un verdadero «Ungido», cuya «unción» consiste precisamente en que el Espíritu del Señor desciende sobre él, «espíritu de ciencia y discernimiento, espíritu de consejo y valor, espíritu de piedad y temor del Señor». Según el relato de san Lucas, Jesús se presentó a sí mismo y su misión en la Sinagoga de Nazaret con una frase similar de Isaías: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido» (*Lc* 4,18; cf. *Is* 61,1). La conclusión de la escena del bautismo nos dice que Jesús ha recibido esta «unción» verdadera, que Él es el Ungido esperado, que en aquella hora se le concedió formalmente la dignidad como rey y como sacerdote para la historia y ante Israel.

****

Desde aquel momento, Jesús queda investido de esa misión. Los tres Evangelios sinópticos nos cuentan, para sorpresa nuestra, que la primera disposición del Espíritu lo lleva al desierto «para ser tentado por el diablo» (*Mt* 4, 1). La acción está precedida por el recogimiento, y este recogimiento es necesariamente también una lucha interior por la misión, una lucha contra sus desviaciones, que se presentan con la apariencia de ser su verdadero cumplimiento. Es un descenso a los peligros que amenazan al hombre, porque sólo así se puede levantar al hombre que ha caído. Jesús tiene que entrar en el drama de la existencia humana –esto forma parte del núcleo de su misión–, recorrerla hasta el fondo, para encontrar así a «la oveja descarriada», cargarla sobre sus hombros y devolverla al redil.

El descenso de Jesús «a los infiernos» del que habla el *Credo* (el Símbolo de los Apóstoles) no sólo se realiza en su muerte y tras su muerte, sino que siempre forma parte de su camino: debe recoger toda la historia desde sus comienzos –desde «Adán»–, recorrerla y sufrirla hasta el fondo, para poder transformarla. La Carta a los Hebreos, sobre todo, destaca con insistencia que la misión de Jesús, su solidaridad con todos nosotros prefigurada en el bautismo, implica también exponerse a los peligros y amenazas que comporta el ser hombre: «Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos, para ser compasivo y pontífice fiel en lo que a Dios se refiere, y expiar así los pecados del pueblo. Como él había pasado por la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora pasan por ella» (2,17s). «No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo exactamente como nosotros, menos en el pecado» (4, 15). Así pues, el relato de las tentaciones guarda una estrecha relación con el relato del bautismo, en el que Jesús se hace solidario con los pecadores. Junto a eso, aparece la lucha del monte de los Olivos, otra gran lucha interior de Jesús por su misión. Pero las «tentaciones» acompañan todo el camino de Jesús, y el relato de las mismas aparece así –igual que el bautismo– como una anticipación en la que se condensa la lucha de todo su recorrido.

****

En su breve relato de las tentaciones, Marcos (cf. 1,13) pone de relieve un paralelismo con Adán, con la aceptación sufrida del drama humano como tal: Jesús «vivía entre fieras salvajes, y los ángeles le servían». El desierto –imagen opuesta al Edén– se convierte en lugar de la reconciliación y de la salvación; las fieras salvajes, que representan la imagen más concreta de la amenaza que comporta para los hombres la rebelión de la creación y el poder de la muerte, se convierten en amigas como en el Paraíso. Se restablece la paz que Isaías anuncia para los tiempos del Mesías: «Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito...» (11, 6). Donde el pecado es vencido, donde se restablece la armonía del hombre con Dios, se produce la reconciliación de la creación; la creación desgarrada vuelve a ser un lugar de paz, como dirá Pablo, que habla de los gemidos de la creación que, «expectante, está aguardando la plena manifestación de los hijos de Dios» (*Rm* 8, 19).

Los oasis de la creación que surgen, por ejemplo, en torno a los monasterios benedictinos de Occidente, ¿no son acaso una anticipación de esta reconciliación de la creación que viene de los hijos de Dios?; mientras que por el contrario, Chernóbil, por poner un caso, ¿no es una expresión estremecedora de la creación sumida en la oscuridad de Dios? Marcos concluye su breve relato de las tentaciones con una frase que se puede interpretar como una alusión al Salmo 91, 11s: «y los ángeles le servían». La frase se encuentra también al final del relato más extenso de las tentaciones que hace Mateo, y sólo allí resulta completamente comprensible, gracias a que se engloba en un contexto más amplio.

****

Mateo y Lucas hablan de tres tentaciones de Jesús en las que se refleja su lucha interior por cumplir su misión, pero al mismo tiempo surge la pregunta sobre qué es lo que cuenta verdaderamente en la vida humana. Aquí aparece claro el núcleo de toda tentación: apartar a Dios que, ante todo lo que parece más urgente en nuestra

vida, pasa a ser algo secundario, o incluso superfluo y molesto. Poner orden en nuestro mundo por nosotros solos, sin Dios, contando únicamente con nuestras propias capacidades, reconocer como verdaderas sólo las realidades políticas y materiales, y dejar a Dios de lado como algo ilusorio, ésta es la tentación que nos amenaza de muchas maneras.

Es propio de la tentación adoptar una apariencia moral: no nos invita directamente a hacer el mal, eso sería muy burdo. Finge mostrarnos lo mejor: abandonar por fin lo ilusorio y emplear eficazmente nuestras fuerzas en mejorar el mundo. Además, se presenta con la pretensión del verdadero realismo. Lo real es lo que se constata: poder y pan. Ante ello, las cosas de Dios aparecen irreales, un mundo secundario que realmente no se necesita.

La cuestión es Dios: ¿es verdad o no que Él es el real, la realidad misma? ¿Es Él mismo el Bueno, o debemos inventar nosotros mismos lo que es bueno? La cuestión de Dios es el interrogante fundamental que nos pone ante la encrucijada de la existencia humana. ¿Qué debe hacer el Salvador del mundo o qué no debe hacer?: ésta es la cuestión de fondo en las tentaciones de Jesús. Las tres tentaciones son idénticas en Mateo y Lucas, sólo varía el orden. Sigamos el orden que nos ofrece Mateo por la coherencia en el grado ascendente con que está construida.

Jesús, «después de ayunar cuarenta días con sus cuarenta noches, al final sintió hambre» (*Mt* 4,2). En tiempos de Jesús, el número 40 era ya rico de simbolismos en Israel. En primer lugar, nos recuerda los cuarenta años que el pueblo de Israel pasó en el desierto, que fueron tanto los años de su tentación como los años de una especial cercanía de Dios. También nos hace pensar en los cuarenta días que Moisés pasó en el monte Sinaí, antes de que pudiera recibir la palabra de Dios, las Tablas sagradas de la Alianza. Se puede recordar, además, el relato rabínico según el cual Abraham, en el camino hacia el monte Horeb, donde debía sacrificar a su hijo, no comió ni bebió durante cuarenta días y cuarenta noches,

alimentándose de la mirada y las palabras del ángel que le acompañaba.

Los Padres, jugando un poco a ensanchar la simbología numérica, han visto también en el 40 el número cósmico, el número de este mundo en absoluto: los cuatro confines de la tierra engloban el todo, y diez es el número de los mandamientos. El número cósmico multiplicado por el número de los mandamientos se convierte en una expresión simbólica de la historia de este mundo. Jesús recorre de nuevo, por así decirlo, el éxodo de Israel, y así, también los errores y desórdenes de toda la historia. Los cuarenta días de ayuno abrazan el drama de la historia que Jesús asume en sí y lleva consigo hasta el fondo.

****

«Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes» (*Mt* 4, 3). Así dice la primera tentación: «Si eres Hijo de Dios...»; volveremos a escuchar estas palabras a los que se burlaban de Jesús al pie de la cruz: «Si eres Hijo de Dios, baja de la cruz» (*Mt* 27, 40). El Libro de la Sabiduría había previsto ya esta situación: «Si es justo, Hijo de Dios, lo auxiliará...» (2, 18). Aquí se superponen la burla y la tentación: para ser creíble, Cristo debe dar una prueba de lo que dice ser. Esta petición de pruebas acompaña a Jesús durante toda su vida, a lo largo de la cual se le echa en cara repetidas veces que no dé pruebas suficientes de sí; que no haga el gran milagro que, acabando con toda ambigüedad u oposición, deje indiscutiblemente claro para cualquiera qué es o no es.

Y esta petición se la dirigimos también nosotros a Dios, a Cristo y a su Iglesia a lo largo de la historia: si existes, Dios, tienes que mostrarte. Debes despejar las nubes que te ocultan y darnos la claridad que nos corresponde. Si tú, Cristo, eres realmente el Hijo y no uno de tantos iluminados que han aparecido continuamente en la historia, debes demostrarlo con mayor claridad de lo que lo haces. Y, así, tienes que dar a tu Iglesia, si debe ser realmente la tuya, un grado de evidencia distinto del que en realidad posee.

****

Volveremos sobre este punto cuando hablemos de la segunda tentación, de la que constituye su auténtico núcleo. La prueba de la existencia de Dios que el tentador propone en la primera tentación consiste en convertir las piedras del desierto en pan. En principio se trata del hambre de Jesús mismo; así lo ve Lucas: «Dile a esta piedra que se convierta en pan» (*Lc* 4, 3). Pero Mateo interpreta la tentación de un modo más amplio, tal como se le presentó ya en la vida terrena de Jesús y, después, se le proponía y propone constantemente a lo largo de toda la historia.

¿Qué es más trágico, qué se opone más a la fe en un Dios bueno y a la fe en un redentor de los hombres que el hambre de la humanidad? El primer criterio para identificar al redentor ante el mundo y por el mundo, ¿no debe ser que le dé pan y acabe con el hambre de todos? Cuando el pueblo de Israel vagaba por el desierto, Dios lo alimentó con el pan del cielo, el maná.

Se creía poder reconocer en eso una imagen del tiempo mesiánico: ¿no debería y debe el salvador del mundo demostrar su identidad dando de comer a todos? ¿No es el problema de la alimentación del mundo y, más general, los problemas sociales, el primero y más auténtico criterio con el cual debe confrontarse la redención? ¿Puede llamarse redentor alguien que no responde a este criterio? El marxismo ha hecho precisamente de este ideal –muy comprensiblemente– el centro de su promesa de salvación: habría hecho que toda hambre fuera saciada y que «el desierto se convirtiera en pan».

****

«Si eres Hijo de Dios...»: ¡qué desafío! ¿No se deberá decir lo mismo a la Iglesia? Si quieres ser la Iglesia de Dios, preocúpate ante todo del pan para el mundo, lo demás viene después. Resulta difícil responder a este reto, precisamente porque el grito de los hambrientos nos interpela y nos debe calar muy hondo en los oídos y en el alma. La respuesta de Jesús no se puede entender sólo a la

luz del relato de las tentaciones. El tema del pan aparece en todo el Evangelio y hay que verlo en toda su amplitud.

Hay otros dos grandes relatos relacionados con el pan en la vida de Jesús. Uno es la multiplicación de los panes para los miles de personas que habían seguido al Señor en un lugar desértico. ¿Por qué se hace en ese momento lo que antes se había rechazado como tentación? La gente había llegado para escuchar la palabra de Dios y, para ello, habían dejado todo lo demás. Y así, como personas que han abierto su corazón a Dios y a los demás en reciprocidad, pueden recibir el pan del modo adecuado. Este milagro de los panes supone tres elementos: le precede la búsqueda de Dios, de su palabra, de una recta orientación de toda la vida. Además, el pan se pide a Dios. Y, por último, un elemento fundamental del milagro es la mutua disposición a compartir. Escuchar a Dios se convierte en vivir con Dios, y lleva de la fe al amor, al descubrimiento del otro. Jesús no es indiferente al hambre de los hombres, a sus necesidades materiales, pero las sitúa en el contexto adecuado y les concede la prioridad debida.

****

Este segundo relato sobre el pan remite anticipadamente a un tercer relato y es su preparación: la Última Cena, que se convierte en la Eucaristía de la Iglesia y el milagro permanente de Jesús sobre el pan. Jesús mismo se ha convertido en grano de trigo que, muriendo, da mucho fruto (cf. *Jn* 12, 24). Él mismo se ha hecho pan para nosotros, y esta multiplicación del pan durará inagotablemente hasta el fin de los tiempos. De este modo entendemos ahora las palabras de Jesús, que toma del Antiguo Testamento (cf. *Dt* 8,3), para rechazar al tentador: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (*Mt* 4, 4). Hay una frase al respecto del jesuita alemán Alfred Delp, ejecutado por los nacionalsocialistas: «El pan es importante, la libertad es más importante, pero lo más importante de todo es la fidelidad constante y la adoración jamás traicionada».

Cuando no se respeta esta jerarquía de los bienes, sino que se invierte, ya no hay justicia, ya no hay preocupación por el hombre que sufre, sino que se crea desajuste y destrucción también en el ámbito de los bienes materiales. Cuando a Dios se le da una importancia secundaria, que se puede dejar de lado temporal o permanentemente en nombre de asuntos más importantes, entonces fracasan precisamente estas cosas presuntamente más importantes. No sólo lo demuestra el fracaso de la experiencia marxista.

Las ayudas de Occidente a los países en vías de desarrollo, basadas en principios puramente técnico-materiales, que no sólo han dejado de lado a Dios, sino que, además, han apartado a los hombres de Él con su orgullo del sabelotodo, han hecho del Tercer Mundo el *Tercer Mundo* en sentido actual. Estas ayudas han dejado de lado las estructuras religiosas, morales y sociales existentes y han introducido su mentalidad tecnicista en el vacío. Creían poder transformar las piedras en pan, pero han dado piedras en vez de pan. Está en juego la primacía de Dios. Se trata de reconocerlo como realidad, una realidad sin la cual ninguna otra cosa puede ser buena. No se puede gobernar la historia con meras estructuras materiales, prescindiendo de Dios. Si el corazón del hombre no es bueno, ninguna otra cosa puede llegar a ser buena. Y la bondad de corazón sólo puede venir de Aquél que es la Bondad misma, el Bien.

****

Naturalmente, se puede preguntar por qué Dios no ha creado un mundo en el que su presencia fuera más evidente; por qué Cristo no ha dejado un rastro más brillante de su presencia, que impresionara a cualquiera de manera irresistible. Éste es el misterio de Dios y del hombre que no podemos penetrar. Vivimos en este mundo, en el que Dios no tiene la evidencia de lo palpable, y sólo se le puede buscar y encontrar con el impulso del corazón, a través del «éxodo» de «Egipto». En *este* mundo hemos de oponernos a las ilusiones de falsas filosofías y reconocer que no sólo vivimos de pan, sino ante

todo de la obediencia a la palabra de Dios. Y sólo donde se vive esta obediencia nacen y crecen esos sentimientos que permiten proporcionar también pan para todos.

****

Pasemos a la segunda tentación de Jesús, cuyo significado ejemplar es el más difícil de entender en ciertos aspectos. Hay que considerar la tentación como una especie de visión, pero que entraña una realidad, una especial amenaza para el hombre Jesús y su misión. En primer lugar, hay algo llamativo. El diablo cita la Sagrada Escritura para hacer caer a Jesús en la trampa. Cita el Salmo 91, 11s, que habla de la protección que Dios ofrece al hombre fiel: «Porque a sus ángeles ha dado órdenes para que te guarden en tus caminos; te llevarán en sus palmas, para que tu pie no tropiece en la piedra». Estas palabras tienen un peso aún mayor por el hecho de que son pronunciadas en la Ciudad Santa, en el lugar sagrado. De hecho, el Salmo citado está relacionado con el templo; quien lo recita espera protección en el templo, pues la morada de Dios debe ser un lugar de especial protección divina. ¿Dónde va a sentirse más seguro el creyente que en el recinto sagrado del templo? (más detalles en Gnilka, pp. 88s). El diablo muestra ser un gran conocedor de las Escrituras, sabe citar el Salmo con exactitud; todo el diálogo de la segunda tentación aparece formalmente como un debate entre dos expertos de las Escrituras: el diablo se presenta como teólogo, añade Joachim Gnilka. Vladimir Soloviev toma este motivo en su *Breve relato del Anticristo*: el Anticristo recibe el doctorado *honoris causa* en teología por la Universidad de Tubinga; es un gran experto en la Biblia. Soloviev expresa drásticamente con este relato su escepticismo frente a un cierto tipo de erudición exegética de su época. No se trata de un no a la interpretación científica de la Biblia como tal, sino de una advertencia sumamente útil y necesaria ante sus posibles extravíos. La interpretación de la Biblia puede convertirse, de hecho, en un instrumento del Anticristo. No lo dice solamente Soloviev, es lo que afirma implícitamente el relato mismo de la tentación. A partir de resultados aparentes de la exégesis científica se han escrito los

peores y más destructivos libros de la figura de Jesús, que desmantelan la fe.

Hoy en día se somete la Biblia a la norma de la denominada visión moderna del mundo, cuyo dogma fundamental es que Dios no puede actuar en la historia y, que, por tanto, todo lo que hace referencia a Dios debe estar circunscrito al ámbito de lo subjetivo. Entonces la Biblia ya no habla de Dios, del Dios vivo, sino que hablamos sólo nosotros mismos y decidimos lo que Dios puede hacer y lo que nosotros queremos o debemos hacer. Y el Anticristo nos dice entonces, con gran erudición, que una exégesis que lee la Biblia en la perspectiva de la fe en el Dios vivo y, al hacerlo, le escucha, es fundamentalismo; sólo su exégesis, la exégesis considerada auténticamente científica, en la que Dios mismo no dice nada ni tiene nada que decir, está a la altura de los tiempos.

El debate teológico entre Jesús y el diablo es una disputa válida en todos los tiempos y versa sobre la correcta interpretación bíblica, cuya cuestión hermenéutica fundamental es la pregunta por la imagen de Dios. El debate acerca de la interpretación es, al fin y al cabo, un debate sobre quién es Dios. Esta discusión sobre la imagen de Dios en que consiste la disputa sobre la interpretación correcta de la Escritura se decide de un modo concreto en la imagen de Cristo: Él, que se ha quedado sin poder mundano, ¿es realmente el Hijo del Dios vivo?

****

Así, el interrogante sobre la estructura del curioso diálogo escriturístico entre Cristo y el tentador lleva directamente al centro de la cuestión del contenido. ¿De qué se trata? Se ha relacionado esta tentación con la máxima del *panem et circenses*: después del pan hay que ofrecer algo sensacional. Dado que, evidentemente, al hombre no le basta la mera satisfacción del hambre corporal, quien no quiere dejar entrar a Dios en el mundo y en los hombres tiene que ofrecer el placer de emociones excitantes cuya intensidad suplante y acalle la conmoción religiosa. Pero no se habla de esto

en este pasaje, puesto que, al parecer, en la tentación no se presupone la existencia de espectadores.

El punto fundamental de la cuestión aparece en la respuesta de Jesús, que de nuevo está tomada del Deuteronomio (6, 16): «¡No tentaréis al Señor, vuestro Dios!». En el Deuteronomio, esto alude a las vicisitudes de Israel que corría peligro de morir de sed en el desierto. Se llega a la rebelión contra Moisés, que se convierte en una rebelión contra Dios. Dios tiene que demostrar que es Dios. Esta rebelión contra Dios se describe en la Biblia de la siguiente manera: «Tentaron al Señor diciendo: "¿Está o no está el Señor en medio de nosotros?"» (*Ex* 17, 7). Se trata, por tanto, de lo que hemos indicado antes: Dios debe someterse a una prueba. Es «probado» del mismo modo que se prueba una mercancía. Debe someterse a las condiciones que nosotros consideramos necesarias para llegar a una certeza. Si no proporciona la protección prometida en el Salmo 91, entonces no es Dios. Ha desmentido su palabra y, haciendo así, se ha desmentido a sí mismo.

Nos encontramos de lleno ante el gran interrogante de cómo se puede conocer a Dios y cómo se puede desconocerlo, de cómo el hombre puede relacionarse con Dios y cómo puede perderlo. La arrogancia que quiere convertir a Dios en un objeto e imponerle nuestras condiciones experimentales de laboratorio no puede encontrar a Dios. Pues, de entrada, presupone ya que nosotros negamos a Dios en cuanto Dios, pues nos ponemos por encima de Él. Porque dejamos de lado toda dimensión del amor, de la escucha interior, y sólo reconocemos como real lo que se puede experimentar, lo que podemos tener en nuestras manos. Quien piensa de este modo se convierte a sí mismo en Dios y, con ello, no sólo degrada a Dios, sino también al mundo y a sí mismo.

Esta escena sobre el pináculo del templo hace dirigir la mirada también hacia la cruz. Cristo no se arroja desde el pináculo del templo. No salta al abismo. No tienta a Dios. Pero ha descendido al abismo de la muerte, a la noche del abandono, al desamparo propio de los indefensos. Se ha atrevido a dar *este* salto como acto del

amor de Dios por los hombres. Y por eso sabía que, saltando, sólo podía caer en las manos bondadosas del Padre. Así se revela el verdadero sentido del Salmo 91, el derecho a esa confianza última e ilimitada de la que allí se habla: quien sigue la voluntad de Dios sabe que en todos los horrores que le ocurran nunca perderá una última protección. Sabe que el fundamento del mundo es el amor y que, por ello, incluso cuando ningún hombre pueda o quiera ayudarle, él puede seguir adelante poniendo su confianza en Aquél que le ama. Pero esta confianza a la que la Escritura nos autoriza y a la que nos invita el Señor, el Resucitado, es algo completamente diverso del desafío aventurero de quien quiere convertir a Dios en nuestro siervo.

****

Llegamos a la tercera y última tentación, al punto culminante de todo el relato. El diablo conduce al Señor en una visión a un monte alto. Le muestra todos los reinos de la tierra y su esplendor, y le ofrece dominar sobre el mundo. ¿No es justamente ésta la misión del Mesías? ¿No debe ser Él precisamente el rey del mundo que reúne toda la tierra en un gran reino de paz y bienestar? Al igual que en la tentación del pan, hay otras dos notables escenas equivalentes en la vida de Jesús: la multiplicación de los panes y la Última Cena; lo mismo ocurre también aquí.

El Señor resucitado reúne a los suyos «en el monte» (cf. *Mt* 28, 16) y dice: «Se me ha dado pleno poner en el cielo y en la tierra» (28, 18). Aquí hay dos aspectos nuevos y diferentes: el Señor tiene poder en el cielo y en la tierra. Y sólo quien tiene todo este poder posee el auténtico poder, el poder salvador. Sin el cielo, el poder terreno queda siempre ambiguo y frágil. Sólo el poder que se pone bajo el criterio y el juicio del cielo, es decir, de Dios, puede ser un poder para el bien. Y sólo el poder que está bajo la bendición de Dios puede ser digno de confianza.

A ello se añade otro aspecto: Jesús tiene este poder en cuanto resucitado, es decir: este poder presupone la cruz, presupone su muerte. Presupone el otro monte, el Gólgota, donde murió clavado

en la cruz, escarnecido por los hombres y abandonado por los suyos. El reino de Cristo es distinto de los reinos de la tierra y de su esplendor, que Satanás le muestra. Este esplendor, como indica la palabra griega *doxa*, es apariencia que se disipa. El reino de Cristo no tiene este tipo de esplendor. Crece a través de la humildad de la predicación en aquellos que aceptan ser sus discípulos, que son bautizados en el nombre del Dios trino y cumplen sus mandamientos (cf. *Mt* 28, 19s).

****

Pero volvamos a la tentación. Su auténtico contenido se hace visible cuando constatamos cómo va adoptando siempre nueva forma a lo largo de la historia. El imperio cristiano intentó muy pronto convertir la fe en un factor político de unificación imperial. El reino de Cristo debía, pues, tomar la forma de un reino político y de su esplendor. La debilidad de la fe, la debilidad terrena de Jesucristo, debía ser sostenida por el poder político y militar. En el curso de los siglos, bajo distintas formas, ha existido esta tentación de asegurar la fe a través del poder, y la fe ha corrido siempre el riesgo de ser sofocada precisamente por el abrazo del poder. La lucha por la libertad de la Iglesia, la lucha para que el reino de Jesús no pueda ser identificado con ninguna estructura política, hay que librarla en todos los siglos. En efecto, la fusión entre fe y poder político siempre tiene un precio: la fe se pone al servicio del poder y debe doblegarse a sus criterios.

****

La alternativa que aquí se plantea adquiere una forma provocadora en el relato de la pasión del Señor. En el punto culminante del proceso, Pilato plantea la elección entre Jesús y Barrabás. Uno de los dos será liberado. Pero, ¿quién era Barrabás? Normalmente pensamos sólo en las palabras del Evangelio de Juan: «Barrabás era un bandido» (18, 40). Pero la palabra griega que corresponde a «bandido» podía tener un significado específico en la situación política de entonces en Palestina. Quería decir algo así como «combatiente de la resistencia». Barrabás había participado en un levantamiento (cf. *Mt* 15, 7) y –en ese contexto– había sido acusado

además de asesinato (cf. *Lc* 23, 19.25). Cuando Mateo dice que Barrabás era un «preso famoso», demuestra que fue uno de los más destacados combatientes de la resistencia, probablemente el verdadero líder de ese levantamiento (cf. 27, 16).

En otras palabras, Barrabás era una figura mesiánica. La elección entre Jesús y Barrabás no es casual: dos figuras mesiánicas, dos formas de mesianismo frente a frente. Ello resulta más evidente si consideramos que «Bar-Abbas» significa «hijo del padre»: una denominación típicamente mesiánica, el nombre religioso de un destacado líder del movimiento mesiánico. La última gran guerra mesiánica de los judíos en el año 132 fue acaudillada por Bar-Kokebá, «hijo de la estrella». Es la misma composición nominal; representa la misma intención.

Orígenes nos presenta otro detalle interesante: en muchos manuscritos de los Evangelios hasta el siglo III el hombre en cuestión se llamaba «Jesús Barrabás», Jesús hijo del padre. Se manifiesta como una especie de doble de Jesús, que reivindica la misma misión, pero de una manera muy diferente. Así, la elección se establece entre un Mesías que acaudilla una lucha, que promete libertad y su propio reino, y este misterioso Jesús que anuncia la negación de sí mismo como camino hacia la vida. ¿Cabe sorprenderse de que las masas prefirieran a Barrabás? (para más detalles, cf. Vittorio Messori, *Pati sotto Ponzio Pilato?*, Turín, 1992, pp. 52-62).

****

Si hoy nosotros tuviéramos que elegir, ¿tendría alguna oportunidad Jesús de Nazaret, el Hijo de María, el Hijo del Padre? ¿Conocemos a Jesús realmente? ¿Lo comprendemos? ¿No debemos tal vez esforzarnos por conocerlo de un modo renovado tanto ayer como hoy? El tentador no es tan burdo como para proponernos directamente adorar al diablo. Sólo nos propone decidirnos por lo racional, preferir un mundo planificado y organizado, en el que Dios puede ocupar un lugar, pero como asunto privado, sin interferir en nuestros propósitos esenciales. Soloviev atribuye un libro al

Anticristo, *El camino abierto para la paz y el bienestar del mundo*, que se convierte, por así decirlo, en la nueva Biblia y que tiene como contenido esencial la adoración del bienestar y la planificación racional.

****

Por tanto, la tercera tentación de Jesús resulta ser la tentación fundamental, se refiere a la pregunta sobre qué debe hacer un salvador del mundo. Ésta se plantea durante todo el transcurso de la vida de Jesús. Aparece abiertamente de nuevo en uno de los momentos decisivos de su camino. Pedro había pronunciado en nombre de los discípulos su confesión de fe en Jesús Mesías-Cristo, el Hijo del Dios vivo, y con ello formula esa fe en la que se basa la Iglesia y que crea la nueva comunidad de fe fundada en Cristo. Pero precisamente en este momento crucial, en el que frente a la «opinión de la gente» se manifiesta el conocimiento diferenciador y decisivo de Jesús, y comienza así a formarse su nueva familia, he aquí que se presenta el tentador, el peligro de ponerlo todo al revés. El Señor explica inmediatamente que el concepto de Mesías debe entenderse desde la totalidad del mensaje profético: no significa poder mundano, sino la cruz y la nueva comunidad completamente diversa que nace de la cruz.

Pero Pedro no lo había entendido en estos términos: «Pedro se lo llevó aparte y se puso a increparle: “¡No lo permita Dios, Señor! Eso no puede pasarte”». Sólo leyendo estas palabras sobre el trasfondo del relato de las tentaciones, como su reaparición en el momento decisivo, entenderemos la respuesta increíblemente dura de Jesús: «¡Quítate de mi vista, Satanás, que me haces tropezar; tú piensas como los hombres, no como Dios!» (*Mt* 16, 22s).

****

Pero, ¿no decimos una y otra vez a Jesús que su mensaje lleva a contradecir las opiniones predominantes, y así corre el peligro del fracaso, el sufrimiento, la persecución? El imperio cristiano o el papado mundano ya no son hoy una tentación, pero interpretar el

cristianismo como una receta para el progreso y reconocer el bienestar común como la auténtica finalidad de todas las religiones, también de la cristiana, es la nueva forma de la misma tentación. Ésta se encubre hoy tras la pregunta: ¿Qué ha traído Jesús, si no ha conseguido un mundo mejor? ¿No debe ser éste acaso el contenido de la esperanza mesiánica?

En el Antiguo Testamento se sobreponen aún dos líneas de esperanza: la esperanza de que llegue un mundo salvado, en el que el lobo y el cordero estén juntos (cf. *Is* 11, 6), en el que los pueblos del mundo se pongan en marcha hacia el monte de Sión y para el cual valga la profecía: «Forjarán de sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas» (*Is* 2,4; *Mi* 4,3). Pero junto a esta esperanza, también se encuentra la perspectiva del siervo de Dios que sufre, de un Mesías que salva mediante el desprecio y el sufrimiento. Durante todo su camino y de nuevo en sus conversaciones después de la Pascua, Jesús tuvo que mostrar a sus discípulos que Moisés y los Profetas hablaban de Él, el privado de poder exterior, el que sufre, el crucificado, el resucitado; tuvo que mostrar que precisamente así se cumplían las promesas. «¡Qué necios y torpes sois para creer lo que anunciaron los profetas!» (*Lc* 24,25), dijo el Señor a los discípulos de Emaús, y lo mismo debe repetirnos continuamente también a nosotros a lo largo de los siglos, pues también pensamos siempre que, si quería ser el Mesías, debería haber traído la edad de oro.

****

Pero Jesús nos dice también lo que objetó a Satanás, lo que dijo a Pedro y lo que explicó de nuevo a los discípulos de Emaús: ningún reino de este mundo es el Reino de Dios, ninguno asegura la salvación de la humanidad en absoluto. El reino humano permanece humano, y el que afirme que puede edificar el mundo según el engaño de Satanás, hace caer el mundo en sus manos.

Aquí surge la gran pregunta que nos acompañará a lo largo de todo este libro: ¿qué ha traído Jesús realmente, si no ha traído la paz al mundo, el bienestar para todos, un mundo mejor? ¿Qué ha traído?

La respuesta es muy sencilla: a Dios. Ha traído a Dios. Aquel Dios cuyo rostro se había ido revelando primero poco a poco, desde Abraham hasta la literatura sapiencial, pasando por Moisés y los Profetas; el Dios que sólo había mostrado su rostro en Israel y que, si bien entre muchas sombras, había sido honrado en el mundo de los pueblos; ese Dios, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios verdadero, Él lo ha traído a los pueblos de la tierra.

Ha traído a Dios: ahora conocemos su rostro, ahora podemos invocarlo. Ahora conocemos el camino que debemos seguir como hombres en este mundo. Jesús ha traído a Dios y, con Él, la verdad sobre nuestro origen y nuestro destino; la fe, la esperanza y el amor. Sólo nuestra dureza de corazón nos hace pensar que esto es poco. Sí, el poder de Dios en este mundo es un poder silencioso, pero constituye el poder verdadero, duradero. La causa de Dios parece estar siempre como en agonía. Sin embargo, se demuestra siempre como lo que verdaderamente permanece y salva. Los reinos de la tierra, que Satanás puso en su momento ante el Señor, se han ido derrumbando todos. Su gloria, su *doxa*, ha resultado ser apariencia. Pero la gloria de Cristo, la gloria humilde y dispuesta a sufrir, la gloria de su amor, no ha desaparecido ni desaparecerá.

****

En la lucha contra Satanás ha vencido Jesús: frente a la divinización fraudulenta del poder y del bienestar, frente a la promesa mentirosa de un futuro que, a través del poder y la economía, garantiza todo a todos, Él contrapone la naturaleza divina de Dios, Dios como auténtico bien del hombre. Frente a la invitación a adorar el poder, el Señor pronuncia unas palabras del Deuteronomio, el mismo libro que había citado también el diablo: «Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo darás culto» (*Mt* 4, 10; cf. *Dt* 6, 13). El precepto fundamental de Israel es también el principal precepto para los cristianos: adorar sólo a Dios. Al hablar del Sermón de la Montaña veremos que precisamente este sí incondicional a la primera tabla del Decálogo encierra también el sí a la segunda tabla: el respeto al hombre, el amor al prójimo. Como Marcos, también Mateo concluye el relato de

las tentaciones con las palabras: «Y se acercaron los ángeles y le servían» (*Mt* 4,11; *Mc* 1,13). Ahora se cumple el Salmo 91, 11: los ángeles le sirven; se ha revelado como Hijo y por eso se abre el cielo sobre Él, el nuevo Jacob, el tronco fundador de un Israel que se ha hecho universal (cf. *Jn* 1,51; *Gn* 28, 12).

## 3. El evangelio del reino de Dios

«Cuando arrestaron a Juan, Jesús se marchó a Galilea a proclamar el Evangelio de Dios. Decía: "Se ha cumplido el plazo, está cerca el Reino de Dios; convertíos y creed la Buena Noticia"». Con estas palabras describe el evangelista Marcos el comienzo de la vida pública de Jesús y, al mismo tiempo, recoge el contenido fundamental de su mensaje (1,4s). También Mateo resume la actividad de Jesús de este modo: «Recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas y proclamando el Evangelio del reino, curando las enfermedades y las dolencias del pueblo» (4, 23; cf. 9, 35). Ambos evangelistas definen el anuncio de Jesús como «Evangelio». Pero, ¿qué es realmente el Evangelio?

Recientemente se ha traducido como «Buena Noticia»; sin embargo, aunque suena bien, queda muy por debajo de la grandeza que encierra realmente la palabra «evangelio». Este término forma parte del lenguaje de los emperadores romanos, que se consideraban señores del mundo, sus salvadores, sus libertadores. Las proclamas que procedían del emperador se llamaban «evangelios», independientemente de que su contenido fuera especialmente alegre y agradable. Lo que procede del emperador –ésa era la idea de fondo– es mensaje salvador, no simplemente una noticia, sino transformación del mundo hacia el bien.

Cuando los evangelistas toman esta palabra –que desde entonces se convierte en el término habitual para definir el género de sus escritos–, quieren decir que aquello que los emperadores, que se tenían por dioses, reclamaban sin derecho, aquí ocurre realmente: se trata de un mensaje con autoridad que no es sólo palabra, sino también realidad. En el vocabulario que utiliza hoy la teoría del

lenguaje se diría así: el Evangelio no es un discurso meramente informativo, sino operativo; no es simple comunicación, sino acción, fuerza eficaz que penetra en el mundo salvándolo y transformándolo. Marcos habla del «Evangelio de Dios»: no son los emperadores los que pueden salvar al mundo, sino Dios. Y aquí se manifiesta la palabra de Dios, que es palabra eficaz; aquí se cumple realmente lo que los emperadores pretendían sin poder cumplirlo. Aquí, en cambio, entra en acción el verdadero Señor del mundo, el Dios vivo.

El contenido central del «Evangelio» es que el Reino de Dios está cerca. Se pone un hito en el tiempo, sucede algo nuevo. Y se pide a los hombres una respuesta a este don: conversión y fe. El centro de esta proclamación es el anuncio de la proximidad del Reino de Dios; anuncio que constituye realmente el centro de las palabras y la actividad de Jesús. Un dato estadístico puede confirmarlo: la expresión «Reino de Dios» aparece en el Nuevo Testamento 122 veces; de ellas, 99 se encuentran en los tres Evangelios sinópticos y 90 están en boca de Jesús. En el Evangelio de Juan y en los demás escritos del Nuevo Testamento el término tiene sólo un papel marginal. Se puede decir que, mientras el eje de la predicación de Jesús antes de la Pascua es el anuncio de Dios, la cristología es el centro de la predicación apostólica después de la Pascua.

¿Significa esto un alejamiento del verdadero anuncio de Jesús? ¿Es cierto lo que dice Rudolf Bultmann de que el Jesús histórico no tiene cabida en la teología del Nuevo Testamento, sino que por el contrario debe ser tenido aún como un maestro judío que, aunque deba ser considerado como uno de los presupuestos esenciales del Nuevo Testamento, no forma parte personalmente de él?

Otra variante de estas concepciones que abren una fosa entre Jesús y el anuncio de los apóstoles se encuentra en la afirmación, que se ha hecho famosa, del modernista católico Alfred Loisy: «Jesús anunció el Reino de Dios y ha venido la Iglesia». Son palabras que dejan transparentar ciertamente ironía, pero también tristeza: en lugar del tan esperado Reino de Dios, del mundo nuevo

transformado por Dios mismo, ha llegado algo que es completamente diferente –¡y qué miseria!–: la Iglesia.

****

¿Es esto cierto? La formación del cristianismo en el anuncio apostólico, en la Iglesia edificada por él, ¿significa en realidad que se pasa de una esperanza frustrada a otra cosa diversa? El cambio de sujeto «Reino de Dios» por el de Cristo (y, con ello, el surgir de la Iglesia) ¿supone verdaderamente el derrumbamiento de una promesa, la aparición de algo distinto?

Todo depende de cómo entendamos las palabras «Reino de Dios» pronunciadas por Jesús, y qué relación tenga el anuncio con Él, que es quien anuncia: ¿Es tan sólo un mensajero que debe batirse por una causa que en último término nada tiene que ver con Él, o el mensajero es Él mismo el mensaje? La pregunta sobre la Iglesia no es la cuestión primaria; la pregunta fundamental se refiere en realidad a la relación entre el Reino de Dios y Cristo. De ello depende después cómo hemos de entender la Iglesia.

****

Antes de profundizar en las palabras de Jesús para comprender su anuncio –sus acciones y su sufrimiento– puede ser útil considerar brevemente cómo se ha interpretado la palabra «reino» en la historia de la Iglesia. En la interpretación que los Santos Padres hacen de esta palabra clave podemos observar tres dimensiones.

En primer lugar la dimensión cristológica. Orígenes ha descrito a Jesús –a partir de la lectura de sus palabras– como *autobasileía*, es decir, como el reino en persona. Jesús mismo es el «reino»; el reino no es una cosa, no es un espacio de dominio como los reinos terrenales. Es persona, es Él. La expresión «Reino de Dios», pues, sería en sí misma una cristología encubierta. Con el modo en que habla del «Reino de Dios», Él conduce a los hombres al hecho grandioso de que, en Él, Dios mismo está presente en medio de los hombres, que Él es la presencia de Dios.

Una segunda línea interpretativa del significado del «Reino de Dios», que podríamos definir como «idealista» o también mística, considera que el Reino de Dios se encuentra esencialmente en el interior del hombre. Esta corriente fue iniciada también por Orígenes, que en su tratado *Sobre la oración* dice: «Quien pide en la oración la llegada del Reino de Dios, ora sin duda por el Reino de Dios que lleva en sí mismo, y ora para que ese reino dé fruto y llegue a su plenitud... Puesto que en las personas santas reina Dios [es decir, está el reinado, el Reino de Dios]... Así, si queremos que Dios reine en nosotros [que su reino esté en nosotros], en modo alguno debe reinar el pecado en nuestro cuerpo mortal [*Rm* 6, 12]... Entonces Dios se paseará en nosotros como en un paraíso espiritual [*Gn* 3,8] y, junto con su Cristo, será el único que reinará en nosotros...» (n. 25: *PG* 11,495s). La idea de fondo es clara: el «Reino de Dios» no se encuentra en ningún mapa. No es un reino como los de este mundo; su lugar está en el interior del hombre. Allí crece, y desde allí actúa.

La tercera dimensión en la interpretación del Reino de Dios podríamos denominarla eclesiástica: en ella el Reino de Dios y la Iglesia se relacionan entre sí de diversas maneras y estableciendo entre ellos una mayor o menor identificación.

****

Esta última tendencia, por lo que puedo apreciar, se ha ido imponiendo cada vez más sobre todo en la teología católica de la época moderna, aunque nunca se ha perdido de vista totalmente la interpretación centrada en la interioridad del hombre y en la conexión con Cristo. Pero en la teología del siglo XIX y comienzos del XX se hablaba predominantemente de la Iglesia como el Reino de Dios en la tierra; era vista como la realización del Reino de Dios en la historia. Pero, entretanto, la Ilustración había suscitado en la teología protestante un cambio en la exégesis que comportaba, en particular, una nueva interpretación del mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios. Sin embargo, esta nueva interpretación se subdividió enseguida en corrientes muy diferentes entre sí.

El representante de la teología liberal en los comienzos del siglo XX es Adolf von Harnack, que veía en el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios una doble revolución frente al judaísmo de su época. Mientras que en el judaísmo todo está centrado en la colectividad, en el pueblo elegido, el mensaje de Jesús era sumamente individualista: Él se habría dirigido a la persona individual, reconociendo su valor infinito y convirtiéndolo en el fundamento de su doctrina. Para Harnack hay un segundo contraste fundamental. A su entender, en el judaísmo era dominante el aspecto cultual (y, con él, la clase sacerdotal); Jesús, en cambio, dejando de lado el aspecto cultual, habría orientado todo su mensaje en un sentido estrictamente moral. Él no habría apuntado a la purificación y a la santificación cultuales, sino al alma del hombre: el obrar moral de cada uno, sus obras basadas en el amor, serían entonces lo decisivo para entrar a formar parte del reino o quedar fuera de él.

Esta contraposición entre culto y moral, entre colectividad e individuo, ha influido durante mucho tiempo y, a partir de los años treinta, más o menos, fue adoptada también por buena parte de la exégesis católica.

En Harnack, sin embargo, esto estaba relacionado también con la contraposición entre las tres grandes formas del cristianismo: la católico-romana, la greco-eslava y la germano-protestante. Según Harnack, esta última habría devuelto al mensaje de Cristo toda su pureza. Pero precisamente en el ámbito protestante hubo también posiciones netamente antitéticas: el destinatario de la promesa no sería el individuo como tal, sino la comunidad, y sólo en cuanto miembro de ella el individuo alcanzaría la salvación. El mérito ético del hombre no importaría; el Reino de Dios estaría «más allá de la ética» y sería pura gracia, como se muestra especialmente en el hecho de que Jesús comía con los pecadores (cf. por ejemplo, K. L. Schmidt, ThWNT I 587ss).

****

La época de esplendor de la teología liberal finalizó con la Primera Guerra Mundial y con el cambio radical del clima intelectual que le

siguió. Pero mucho antes ya se vislumbraba una transformación. La primera señal clara fue el libro de Johannes Weiss *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) [*La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios*]. En la misma línea iban los primeros trabajos exegéticos de Albert Schweitzer: se decía entonces que el mensaje de Jesús habría sido radicalmente escatológico; que su proclamación de la cercanía del Reino de Dios habría sido el anuncio de que el fin del mundo estaba próximo, de la irrupción del nuevo mundo de Dios, de su soberanía. El Reino de Dios se debía entender, por tanto, en sentido estrictamente escatológico. Incluso se forzaron algo algunos textos que evidentemente contradecían esta tesis para interpretarlos en este sentido, como por ejemplo la parábola del sembrador (cf. *Mc* 4,3-9), la del grano de mostaza (cf. *Mc* 4, 30-32), la de la levadura (cf. *Mt* 13, 33; *Lc* 13,20) o la de la semilla que crece por sí sola (cf. *Mc* 4,26-29). En estos casos se decía: lo importante no es el crecimiento; lo que Jesús quería decir en cambio era: ahora hay una realidad humilde, pero pronto –de repente– aparecerá otra realidad. Es evidente que la teoría prevalecía sobre la escucha del texto. Fueron muchos los esfuerzos que se hicieron para trasladar a la vida cristiana contemporánea la visión de la escatología inminente, que para nosotros no es fácilmente comprensible. Bultmann, por ejemplo, lo intentó mediante la filosofía de Martin Heidegger: lo que cuenta es una actitud existencial, una «disposición permanente»; Jürgen Moltmann, enlazando con Ernst Bloch, desarrolló una «Teología de la esperanza» que pretendía interpretar la fe como una participación activa en la construcción del futuro.

****

Entretanto se ha extendido en amplios círculos de la teología, particularmente en el ámbito católico, una reinterpretación secularista del concepto de «reino» que da lugar a una nueva visión del cristianismo, de las religiones y de la historia en general, pretendiendo lograr así con esta profunda transformación que el supuesto mensaje de Jesús sea de nuevo aceptable. Se dice que antes del Concilio dominaba el eclesiocentrismo: se proponía a la Iglesia como el centro del cristianismo. Más tarde se pasó al

cristocentrismo, presentando a Cristo como el centro de todo. Pero no es sólo la Iglesia la que separa, se dice, también Cristo pertenece sólo a los cristianos. Así que del cristocentrismo se pasó al teocentrismo y, con ello, se avanzaba un poco más en la comunión con las religiones. Pero tampoco así se habría alcanzado la meta, pues también Dios puede ser un factor de división entre las religiones y entre los hombres.

Por eso es necesario dar el paso hacia el reinocentrismo, hacia la centralidad del reino. Éste sería, al fin y al cabo, el corazón del mensaje de Jesús, y ésta sería la vía correcta para unir por fin las fuerzas positivas de la humanidad en su camino hacia el futuro del mundo; «reino» significaría simplemente un mundo en el que reinan la paz, la justicia y la salvaguardia de la creación. No se trataría de otra cosa. Este «reino» debería ser considerado como el destino final de la historia. Y el auténtico cometido de las religiones sería entonces el de colaborar todas juntas en la llegada del «reino»... Por otra parte, todas ellas podrían conservar sus tradiciones, vivir su identidad, pero, aun conservando sus diversas identidades, deberían trabajar por un mundo en el que lo primordial sea la paz, la justicia y el respeto de la creación.

****

Esto suena bien: por este camino parece posible que el mensaje de Cristo sea aceptado finalmente por todos sin tener que evangelizar las otras religiones. Su palabra parece haber adquirido, por fin, un contenido práctico y, de este modo, da la impresión de que la construcción del «reino» se ha convertido en una tarea común y, según parece, más cercana. Pero, examinando más atentamente la cuestión, uno queda perplejo: ¿Quién nos dice lo que es propiamente la justicia? ¿Qué es lo que sirve concretamente a la justicia? ¿Cómo se construye la paz? A decir verdad, si se analiza con detenimiento el razonamiento en su conjunto, se manifiesta como una serie de habladurías utópicas, carentes de contenido real, a menos que el contenido de estos conceptos sean en realidad una cobertura de doctrinas de partido que todos deben aceptar.

Pero lo más importante es que por encima de todo destaca un punto: Dios ha desaparecido, quien actúa ahora es solamente el hombre. El respeto por las «tradiciones» religiosas es sólo aparente. En realidad, se las considera como una serie de costumbres que hay que dejar a la gente, aunque en el fondo no cuenten para nada. La fe, las religiones, son utilizadas para fines políticos. Cuenta sólo la organización del mundo. La religión interesa sólo en la medida en que puede ayudar a esto. La semejanza entre esta visión postcristiana de la fe y de la religión con la tercera tentación resulta inquietante.

****

Volvamos, pues, al Evangelio, al auténtico Jesús. Nuestra crítica principal a esta idea secular-utópica del reino era: Dios ha desaparecido. Ya no se le necesita e incluso estorba. Pero Jesús ha anunciado el Reino de Dios, no otro reino cualquiera. Es verdad que Mateo habla del «reino de los cielos», pero la palabra «cielo» es otro modo de nombrar a «Dios», palabra que en el judaísmo se trataba de evitar por respeto al misterio de Dios, en conformidad con el segundo mandamiento. Por tanto, con la expresión «reino de los cielos» no se anuncia sólo algo ultraterreno, sino que se habla de Dios, que está tanto aquí como allá, que trasciende infinitamente nuestro mundo, pero que también es íntimo a él.

Hay que tener en cuenta también una importante observación lingüística: la raíz hebrea *malkut* «es un *nomen actionis* y significa –como también la palabra griega *basileía*– el ejercicio de la soberanía, el ser soberano (del rey)» (Stuhlmacher I, p. 67). No se habla de un «reino» futuro o todavía por instaurar, sino de la soberanía de Dios sobre el mundo, que de un modo nuevo se hace realidad en la historia.

Podemos decirlo de un modo más explícito: hablando del Reino de Dios, Jesús anuncia simplemente a Dios, es decir, al Dios vivo, que es capaz de actuar en el mundo y en la historia de un modo concreto, y precisamente ahora lo está haciendo. Nos dice: Dios existe. Y además: Dios es realmente Dios, es decir, tiene en sus

manos los hilos del mundo. En este sentido, el mensaje de Jesús resulta muy sencillo, enteramente teocéntrico. El aspecto nuevo y totalmente específico de su mensaje consiste en que Él nos dice: Dios actúa ahora; ésta es la hora en que Dios, de una manera que supera cualquier modalidad precedente, se manifiesta en la historia como su verdadero Señor, como el Dios vivo. En este sentido, la traducción «Reino de Dios» es inadecuada, sería mejor hablar del «ser soberano de Dios» o del reinado de Dios.

****

Pero ahora debemos intentar precisar algo más el contenido del mensaje de Jesús sobre el «reino» desde el punto de vista de su contexto histórico. El anuncio de la soberanía de Dios se funda –como todo el mensaje de Jesús– en el Antiguo Testamento, que Él lee en su movimiento progresivo que va desde los comienzos con Abraham hasta su hora como una totalidad, y que –precisamente cuando se capta la globalidad de este movimiento– lleva directamente a Jesús.

Tenemos en primer lugar los llamados Salmos de entronización, que proclaman la soberanía de Dios (YHWH), una soberanía entendida en sentido cósmico-universal y que Israel acepta con actitud de adoración (cf. *Sal* 47; 93; 96; 97; 98; 99). A partir del siglo VI, dadas las catástrofes de la historia de Israel, la realeza de Dios se convierte en expresión de la esperanza en el futuro. En el Libro de Daniel –estamos en el siglo II antes de Cristo– se habla del ser soberano de Dios en el presente, pero sobre todo nos anuncia una esperanza para el futuro, para la cual resulta ahora importante la figura del «hijo del hombre», que es quien debe establecer la soberanía. En el judaísmo de la época de Jesús encontramos el concepto de soberanía de Dios en el culto del templo de Jerusalén y en la liturgia de las sinagogas; lo encontramos en los escritos rabínicos y también en los manuscritos de Qumrán. El judío devoto reza diariamente el *Shemá Israel*: «Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas...» (*Dt* 6, 4; 11, 13;

cf. *Nm* 15, 37-41). El rezo de esta oración se interpretaba como el cargar con el yugo de la soberanía de Dios: no se trata sólo de palabras; quien la recita acepta el señorío de Dios que, de este modo, a través de la acción del orante, entra en el mundo, llevado también por él y determinando a través de la oración su modo de vivir, su vida diaria; es decir, se hace presente en ese lugar del mundo.

Vemos así que la señoría de Dios, su soberanía sobre el mundo y la historia, sobrepasa el momento, va más allá de la historia entera y la trasciende; su dinámica intrínseca lleva a la historia más allá de sí misma. Pero al mismo tiempo es algo absolutamente presente, presente en la liturgia, en el templo y en la sinagoga como anticipación del mundo venidero; presente como fuerza que da forma a la vida mediante la oración y la existencia del creyente, que carga con el yugo de Dios y así participa anticipadamente en el mundo futuro.

****

Precisamente en este punto se puede comprobar que Jesús fue un «israelita de verdad» (cf. *Jn* 1,47) y, al mismo tiempo, que fue más allá del judaísmo, en el sentido de la dinámica interna de sus promesas. Nada se ha perdido de los contenidos que acabamos de ver. Sin embargo, hay algo nuevo que se expresa sobre todo en las palabras «está cerca el Reino de Dios» (*Mc* 1, 15), «ha llegado a vosotros» (*Mt* 12, 28), está «dentro de vosotros» (*Lc* 17, 21). Se hace referencia aquí a un proceso de «llegar» que se está actuando ahora y afecta a toda la historia. Son estas palabras las que inspiraron la tesis de la venida inminente, presentándola como lo específico de Jesús. Pero esta interpretación no es en modo alguno concluyente; más aún, si se considera todo el conjunto de las palabras de Jesús, hay incluso que descartarla de plano. Eso se ve ya en el hecho de que los defensores de la interpretación apocalíptica del anuncio del reino por parte de Jesús (en el sentido de una expectativa inminente) pasan por alto, siguiendo su propio

criterio, una gran parte de sus palabras sobre este tema, mientras que en otras tienen que forzar su sentido para adaptarlas.

****

El mensaje de Jesús acerca del reino recoge –ya lo hemos visto– afirmaciones que expresan la escasa importancia de este reino en la historia: es como un grano de mostaza, la más pequeña de todas las semillas. Es como la levadura, una parte muy pequeña en comparación con toda la masa, pero determinante para el resultado final. Se compara repetidamente con la simiente que se echa en la tierra y allí sufre distintas suertes: la picotean los pájaros, la ahogan las zarzas o madura y da mucho fruto. Otra parábola habla de que la semilla del reino crece, pero un enemigo sembró en medio de ella cizaña que creció junto al trigo y sólo al final se la aparta (cf. *Mt* 13, 24-30).

Otro aspecto de esta misteriosa realidad de la «soberanía de Dios» aparece cuando Jesús la compara con un tesoro enterrado en el campo. Quien lo encuentra lo vuelve a enterrar y vende todo lo que tiene para poder comprar el campo, y así quedarse con el tesoro que puede satisfacer todos sus deseos. Una parábola paralela es la de la perla preciosa: quien la encuentra también vende todo para hacerse con ese bien, que vale más que todos los demás (cf. *Mt* 13, 44ss). Otro aspecto de la realidad de la «soberanía de Dios» (reino) se observa cuando Jesús, en unas palabras difíciles de explicar, dice que el «reino de los cielos» sufre violencia y que «los violentos pretenden apoderarse de él» (*Mt* 11,12).

Metodológicamente es inadmisible reconocer como «propio de Jesús» sólo un aspecto del todo y, partiendo de una semejante afirmación arbitraria, doblegar a ella todo lo demás. Tenemos que decir más bien: lo que Jesús llama «Reino de Dios, reinado de Dios», es sumamente complejo y sólo aceptando todo el conjunto podemos acercarnos a su mensaje y dejarnos guiar por él.

****

Veamos con más detalle al menos un texto como ejemplo de la dificultad de entender el mensaje de Jesús, siempre tan lleno de claves secretas. Lucas 17, 20s nos dice: «A unos fariseos que le preguntaban cuándo iba a llegar el Reino de Dios, Jesús les contestó: "El Reino de Dios vendrá sin dejarse ver (¡como espectador neutral!), ni anunciarán que está aquí o está allí; porque mirad, el Reino de Dios está entre vosotros"». En las interpretaciones de este texto encontramos nuevamente las diversas corrientes según las cuales se ha interpretado generalmente el «Reino de Dios», desde el punto de vista y la visión de fondo de la realidad propia de cada exegeta.

Hay una interpretación «idealista» que nos dice: el Reino de Dios no es una realidad exterior, sino algo que se encuentra en el interior del hombre. Pensemos en lo que antes oímos decir a Orígenes. En ello hay mucho de cierto, pero también desde el punto de vista lingüístico esta interpretación resulta insuficiente. Existe, además, la interpretación en el sentido de la venida inminente, que afirma: el Reino de Dios no llega lentamente, de forma que se le pueda observar, sino que irrumpe de pronto. Pero esta interpretación no tiene fundamento alguno en la literalidad del texto. Por ello ahora se tiende cada vez más a entender que con estas palabras Cristo se refiere a sí mismo: Él, que está entre nosotros, es el «Reino de Dios», sólo que no lo conocemos (cf. *Jn* 1, 31.33). Otra afirmación de Jesús apunta en esta misma dirección, si bien con un matiz algo distinto: «Si yo echo a los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (*Lc* 11, 20). Aquí (como en el texto anterior), el «reino» no consiste simplemente en la presencia física de Jesús, sino en su obrar en el Espíritu Santo. En este sentido, el Reino de Dios se hace presente aquí y ahora, «se acerca», en Él y a través de Él.

****

De un modo todavía provisional, y que habrá que desarrollar a lo largo de nuestro itinerario de escucha de la Escritura, se impone la respuesta: la nueva proximidad del reino de la que habla Jesús, y

cuya proclamación es lo distintivo de su mensaje, esa proximidad del todo nueva reside en Él mismo. A través de su presencia y su actividad, Dios entra en la historia aquí y ahora de un modo totalmente nuevo, como Aquél que obra. Por eso ahora «se ha cumplido el plazo» (*Mc* 1,15); por eso ahora es, de modo singular, el tiempo de la conversión y el arrepentimiento, pero también el tiempo del júbilo, pues en Jesús Dios viene a nuestro encuentro. En Él ahora es Dios quien actúa y reina, reina al modo divino, es decir, sin poder terrenal, a través del amor que llega «hasta el extremo» (*Jn* 13, 1), hasta la cruz. A partir de este punto central se engarzan los diversos aspectos, aparentemente contradictorios. A partir de aquí entendemos las afirmaciones sobre la humildad y sobre el reino que está oculto; de ahí la imagen de fondo de la semilla, de la que nos volveremos a ocupar; de ahí también la invitación al valor del seguimiento, que abandona todo lo demás. Él mismo es el tesoro, y la comunión con Él, la perla preciosa.

Así se aclara también la tensión entre *ethos* y gracia, entre el más estricto personalismo y la llamada a entrar en una nueva familia. Al reflexionar sobre la *Torá* del Mesías en el Sermón de la Montaña veremos cómo se enlazan ahora la libertad de la Ley, el don de la gracia, la «mayor justicia» exigida por Jesús a los discípulos y la «sobreabundancia» de justicia frente a la justicia de los fariseos y los escribas (cf. *Mt* 5,20). Tomemos de momento un ejemplo: el relato del fariseo y el publicano que rezan ambos en el templo, pero de un modo muy diferente (cf. *Lc* 18, 9-14).

El fariseo se jacta de sus muchas virtudes; le habla a Dios tan sólo de sí mismo y, al alabarse a sí mismo, cree alabar a Dios. El publicano conoce sus pecados, sabe que no puede vanagloriarse ante Dios y, consciente de su culpa, pide gracia. ¿Significa esto que uno representa el *ethos* y el otro la gracia sin *ethos* o contra el *ethos*? En realidad no se trata de la cuestión *ethos* sí o *ethos* no, sino de dos modos de situarse ante Dios y ante sí mismo. Uno, en el fondo, ni siquiera mira a Dios, sino sólo a sí mismo; realmente no necesita a Dios, porque lo hace todo bien por sí mismo. No hay ninguna relación real con Dios, que a fin de cuentas resulta

superfluo; basta con las propias obras. Aquel hombre se justifica por sí solo. El otro, en cambio, se ve en relación con Dios. Ha puesto su mirada en Dios y, con ello, se le abre la mirada hacia sí mismo. Sabe que tiene necesidad de Dios y que ha de vivir de su bondad, la cual no puede alcanzar por sí solo ni darla por descontada. Sabe que necesita misericordia, y así aprenderá de la misericordia de Dios a ser él mismo misericordioso y, por tanto, semejante a Dios. Él vive gracias a la relación con Dios, de ser agraciado con el don de Dios; siempre necesitará el don de la bondad, del perdón, pero también aprenderá con ello a transmitirlo a los demás. La gracia que implora no le exime del *ethos*. Sólo ella le capacita para hacer realmente el bien. Necesita a Dios, y como lo reconoce, gracias a la bondad de Dios comienza él mismo a ser bueno. No se niega el *ethos*, sólo se le libera de la estrechez del moralismo y se le sitúa en el contexto de una relación de amor, de la relación con Dios; así el *ethos* llega a ser verdaderamente él mismo.

El tema del «Reino de Dios» impregna toda la predicación de Jesús. Por eso sólo podemos entenderlo desde la totalidad de su mensaje. Al ocuparnos de uno de los pasajes centrales del anuncio de Jesús –el Sermón de la Montaña– podremos encontrar más profundamente desarrollados los temas que aquí sólo se han tratado de pasada. Veremos sobre todo que Jesús habla siempre como el Hijo, que en el fondo de su mensaje está siempre la relación entre Padre e Hijo. En este sentido, Dios ocupa siempre el centro de su predicación; pero precisamente porque el mismo Jesús es Dios, el Hijo, toda su predicación es un anuncio de su misterio, es cristología; es decir, es un discurso sobre la presencia de Dios en su obrar y en su ser. Veremos cómo éste es el aspecto que exige una decisión y cómo, por ello, el que conduce a la cruz y a la resurrección.

## 4. El sermón de la montaña

Después de la narración de las tentaciones de Jesús el Evangelio de Mateo ofrece un breve relato sobre la primera actuación de Jesús en la vida pública, en el que se habla expresamente de Galilea como «la Galilea de los paganos», como el lugar anunciado por los profetas (cf. *Is* 8, 23; 9, 1) en el que aparecerá una «gran luz» (cf. *Mt* 4, 15s). Mateo responde así a la sorpresa de que el Salvador no viniera de Jerusalén y Judea, sino de una región que ya se consideraba medio pagana: precisamente esto, que para muchos habla *en contra* del envío mesiánico de Jesús –su procedencia de Nazaret, de Galilea–, es en realidad la *prueba* de su misión divina. Desde el principio, Mateo recurre al Antiguo Testamento para conocer hasta los detalles aparentemente más insignificantes en favor de Jesús. Lo que el relato de Lucas dice sobre el camino de Jesús con los discípulos de Emaús, aunque en línea de principio sin descender a detalles (*Lc* 24, 25ss) –es decir, que todas las Escrituras se referían a Él–, Mateo intenta demostrarlo en cada uno de los pormenores de la vida de Jesús.

Más adelante tendremos que volver sobre tres elementos del primer sumario de Mateo acerca de la actividad de Jesús (cf. 4, 12-25). En primer lugar, está el resumen del contenido esencial de la predicación de Jesús, que quiere dar una indicación sintética de su mensaje: «Convertíos porque está cerca el reino (soberanía) de los cielos» (4, 17). Después viene la elección de los Doce, con la cual Jesús, en un gesto simbólico y al mismo tiempo con una acción muy concreta, anuncia y pone en marcha la renovación del pueblo de las doce tribus, la nueva convocación de Israel. Por último, ya aquí se aclara que Jesús no es sólo maestro, sino redentor del hombre en su totalidad: el Jesús que enseña es a la vez el Jesús que salva.

****

De este modo, Mateo en muy pocas líneas –catorce versículos (4,12-25)– perfila ante sus oyentes una primera imagen de la figura

y la obra de Jesús. Sigue después, en tres capítulos, el Sermón de la Montaña. ¿De qué se trata? Con esta gran composición en forma de sermón, Mateo nos presenta a Jesús como el nuevo Moisés, en el sentido profundo que precedentemente hemos visto a propósito de la promesa de un profeta que relata el Libro del Deuteronomio.

El versículo introductorio (*Mt* 5, 1) es mucho más que una ambientación más o menos casual: «Al ver Jesús el gentío, subió a la montaña, se sentó y se acercaron sus discípulos; y él se puso a hablar, enseñándoles...». Jesús se sienta: un gesto propio de la autoridad del maestro; se sienta en la «cátedra» del monte. Más adelante hablará de los rabinos que se sientan en la cátedra de Moisés y, por ello, tienen autoridad; por eso sus enseñanzas deben ser escuchadas y acogidas, aunque su vida las contradiga (cf. *Mt* 23, 2), y aunque ellos mismos no sean autoridad, sino que la reciben de otro. Jesús se sienta en la «cátedra» como maestro de Israel y como maestro de los hombres en general. Como veremos al examinar el texto, con la palabra «discípulos» Mateo no restringe el círculo de los destinatarios de la predicación, sino que lo amplía. Todo el que escucha y acoge la palabra puede ser «discípulo».

En el futuro, lo decisivo será la escucha y el seguimiento, no la procedencia. Cualquiera puede llegar a ser discípulo, todos están llamados a serlo: así, la actitud de ponerse a la escucha de la Palabra da lugar a un Israel más amplio, un Israel renovado que no excluye o anula al antiguo, sino que lo supera abriéndolo a lo universal.

****

Jesús se sienta en la «cátedra» de Moisés, pero no como los maestros que se forman para ello en las escuelas; se sienta allí como el Moisés más grande, que extiende la Alianza a todos los pueblos. De este modo se aclara también el significado del monte. El evangelista no nos dice de qué monte de Galilea se trata, pero como se refiere al lugar de la predicación de Jesús, es sencillamente «la montaña», el nuevo Sinaí. «La montaña» es el lugar de oración de Jesús, donde se encuentra cara a cara con el

Padre; por eso es precisamente también el lugar en el que enseña su doctrina, que procede de su íntima relación con el Padre. «La montaña», por tanto, muestra por sí misma que es el nuevo, el definitivo Sinaí.

¡Qué diferente es este «monte» del macizo rocoso en el desierto! La tradición ha señalado una loma al norte del lago de Genesaret como el monte de las Bienaventuranzas: quien ha estado allí y tiene grabada en el espíritu la amplia vista sobre el agua del lago, el cielo y el sol, los árboles y los prados, las flores y el canto de los pájaros, no puede olvidar la maravillosa atmósfera de paz, de belleza de la creación, que encuentra en una tierra por desgracia tan atormentada.

****

Sea cual sea el lugar donde se encuentra el «monte de las Bienaventuranzas», éste se distingue por esta paz y esta belleza. La vivencia de Elías en el Sinaí, que no vio la presencia de Dios en el huracán, el fuego o el terremoto, sino en una brisa suave y silenciosa (cf. *1 Re* 19, 1-13), se cumple aquí. El poder de Dios se manifiesta ahora en su mansedumbre, su grandeza en su sencillez y cercanía. Pero no por ello resulta menos abismal. Lo que antes se expresaba en forma de huracán, fuego o terremoto, ahora toma la forma de la cruz, del Dios que sufre, que nos llama a entrar en ese fuego misterioso, en el fuego del amor crucificado: «Dichosos vosotros cuando os insulten, y os persigan...» (*Mt* 5, 11). El pueblo estaba tan asustado ante la fuerza de la revelación del Sinaí que dijo a Moisés: «Háblanos tú y te escucharemos. Pues si nos habla el Señor moriremos» (*Ex* 20, 19).

Ahora Dios habla muy de cerca, como hombre a los hombres. Ahora desciende a la profundidad de su sufrimiento, pero precisamente eso llevará y lleva siempre de nuevo a decir a quienes le escuchan, a los que, con todo, creen ser sus discípulos: «Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?» (*Jn* 6, 60). Tampoco la nueva bondad del Señor es agua almibarada. Para muchos el escándalo de la cruz es más insoportable aún que el trueno del Sinaí para los

israelitas. Sí, tenían razón cuando decían: Si Dios nos habla «moriremos» (*Ex* 20, 19). Sin un «morir», sin que naufrague lo que es sólo nuestro, no hay comunión con Dios ni redención. La meditación sobre el bautismo ya nos lo ha mostrado; el bautismo no se puede reducir a un simple rito.

****

Hemos anticipado lo que sólo cuando se reflexione sobre el texto se verá completamente. Debería haber quedado claro que el «Sermón de la Montaña» es la nueva *Torá* que Jesús trae. Moisés sólo había podido traer su *Torá* sumiéndose en la oscuridad de Dios en la montaña; también para la *Torá* de Jesús se requiere previamente la inmersión en la comunión con el Padre, la elevación íntima de su vida, que se continúa en el descenso en la comunión de vida y sufrimiento con los hombres.

****

El evangelista Lucas nos ha dejado una versión más breve del Sermón de la Montaña con otros matices. Él, que escribe para cristianos provenientes del paganismo, no tiene tanto interés en presentar a Jesús como el nuevo Moisés ni su palabra como la *Torá* definitiva. Así, ya el marco exterior se configura de otro modo. En Lucas, el Sermón de la Montaña está inmediatamente precedido por la elección de los doce Apóstoles, presentada como el fruto de una noche pasada en oración, y que Lucas sitúa en el monte, lugar habitual de oración de Jesús. Tras este suceso tan decisivo para el camino de Jesús, el Señor desciende de la montaña con los Doce recién elegidos y presentados con su nombre, y se detiene en pie en un llano. Para Lucas, el estar en pie expresa la majestad y la autoridad de Jesús; el lugar llano da a entender el dilatado horizonte al que Jesús dirige su palabra, algo que Lucas subraya luego cuando nos dice que, además de los Doce con los que había descendido del monte, «un grupo grande de discípulos y de pueblo, procedente de toda Judea, de Jerusalén y de la costa de Tiro y Sidón, venían a oírlo y a que los curara...» (6, 17s). Dentro del significado universal de la predicación que se aprecia en este

escenario aparece, sin embargo, como un hecho específico el que Lucas –al igual que Mateo– diga luego: «Levantando los ojos hacia sus discípulos, les dijo...» (*Lc* 6,20). Ambas cosas son ciertas: el Sermón de la Montaña está dirigido a todo el mundo, en el presente y en el futuro, pero exige ser discípulo y sólo se puede entender y vivir siguiendo a Jesús, caminando con Él.

****

Ciertamente, las siguientes reflexiones no tienen como objetivo interpretar el Sermón de la Montaña versículo por versículo; deseo escoger sólo tres elementos en los que, a mi parecer, el mensaje de Jesús y su figura se nos presentan con mayor claridad. En primer lugar las Bienaventuranzas. En segundo lugar quisiera reflexionar sobre la nueva versión de la *Torá* que Jesús nos ofrece; aquí Jesús entra en diálogo con Moisés y con las tradiciones de Israel. En un importante libro titulado *A Rabbi talks with Jesus* [*Un rabino habla con Jesús*], el gran erudito judío Jacob Neusner se introduce, por así decirlo, entre los oyentes del Sermón de la Montaña e intenta entrar en conversación con Jesús. Este debate respetuoso y sincero del judío practicante con Jesús, el hijo de Abraham, me ha hecho ver, de un modo mucho más claro que otras interpretaciones del Sermón de la Montaña que conozco, la grandeza de la palabra de Jesús y la opción ante la que nos pone el Evangelio. Así, en un parágrafo me gustaría intervenir también yo como cristiano en la conversación del rabino con Jesús para entender mejor lo que es auténticamente judío y lo que constituye el misterio de Jesús. Por último, una parte importante del Sermón de la Montaña se dedica a la oración –no podía ser de otro modo– y culmina en el *Padrenuestro*, con el que Jesús quiere enseñar a los discípulos de todos los tiempos a rezar, a ponerlos ante el rostro de Dios, y así guiarlos por el camino de la vida.

## 1. Las Bienaventuranzas

Las Bienaventuranzas han sido consideradas con frecuencia como la antítesis neotestamentaria del Decálogo, como la ética superior

de los cristianos, por así decirlo, frente a los mandamientos del Antiguo Testamento. Esta interpretación confunde por completo el sentido de las palabras de Jesús. Jesús ha dado siempre por descontada la validez del Decálogo (cf. p. ej. *Mc* 10, 19; *Lc* 16, 17); en el Sermón de la Montaña se recogen y profundizan los mandamientos de la segunda tabla de la Ley, pero no son abolidos (cf. *Mt* 5,21-48); esto estaría en total contradicción con la afirmación fundamental que inicia esta enseñanza sobre el Decálogo: «No creáis que he venido a abolir la Ley o los profetas; no he venido a abolir, sino a dar plenitud. Os aseguro que antes pasarán el cielo y la tierra que deje de cumplirse hasta la última letra o tilde de la Ley» (*Mt* 5, 17s). Sobre esta frase, que sólo aparentemente parece contradecir el mensaje de Pablo, tendremos que volver tras el diálogo entre Jesús y el rabino. Por ahora baste notar que Jesús no piensa abolir el Decálogo, sino que, por el contrario, lo refuerza.

****

Pero entonces, ¿qué son las Bienaventuranzas? En primer lugar se insertan en una larga tradición de mensajes del Antiguo Testamento como los que encontramos, por ejemplo, en el Salmo 1 y en el texto paralelo de Jeremías 17, 7s: «Dichoso el hombre que confía en el Señor...». Son palabras de promesa que sirven al mismo tiempo como discernimiento de espíritus y que se convierten así en palabras orientadoras. El marco en el que Lucas sitúa el Sermón de la Montaña ilustra claramente a quién van destinadas en modo particular las Bienaventuranzas de Jesús: «Levantando los ojos hacia sus discípulos...». Cada una de las afirmaciones de las Bienaventuranzas nacen de la mirada dirigida a los discípulos; describen, por así decirlo, su situación fáctica: son pobres, están hambrientos, lloran, son odiados y perseguidos (cf. *Lc* 6, 20ss). Han de ser entendidas como calificaciones prácticas, pero también teológicas, de los discípulos, de aquellos que siguen a Jesús y se han convertido en su familia.

A pesar de la situación concreta de amenaza inminente en que Jesús ve a los suyos, ésta se convierte en promesa cuando se la

mira con la luz que viene del Padre. Referidas a la comunidad de los discípulos de Jesús, las Bienaventuranzas son una paradoja: se invierten los criterios del mundo apenas se ven las cosas en la perspectiva correcta, esto es, desde la escala de valores de Dios, que es distinta de la del mundo. Precisamente los que según los criterios del mundo son considerados pobres y perdidos son los realmente felices, los bendecidos, y pueden alegrarse y regocijarse, no obstante todos sus sufrimientos. Las Bienaventuranzas son promesas en las que resplandece la nueva imagen del mundo y del hombre que Jesús inaugura, y en las que «se invierten los valores». Son promesas escatológicas, pero no debe entenderse como si el júbilo que anuncian deba trasladarse a un futuro infinitamente lejano o sólo al más allá. Cuando el hombre empieza a mirar y a vivir a través de Dios, cuando camina con Jesús, entonces vive con nuevos criterios y, por tanto, ya ahora algo del *éschaton*, de lo que está por venir, está presente. Con Jesús, entra alegría en la tribulación.

Las paradojas que Jesús presenta en las Bienaventuranzas expresan la auténtica situación del creyente en el mundo, tal como las ha descrito Pablo repetidas veces a la luz de su experiencia de vida y sufrimiento como apóstol: «Somos los impostores que dicen la verdad, los desconocidos conocidos de sobra, los moribundos que están bien vivos, los sentenciados nunca ajusticiados, los afligidos siempre alegres, los pobres que enriquecen a muchos, los necesitados que todo lo poseen» (*2 Co* 6, 8-10). «Nos aprietan por todos los lados, pero no nos aplastan; estamos apurados, pero no desesperados; acosados pero no abandonados; nos derriban pero no nos rematan...» (*2 Co* 4, 8-10). Lo que en las Bienaventuranzas del Evangelio de Lucas es consuelo y promesa, en Pablo es experiencia viva del Apóstol. Se siente «el último», como un condenado a muerte y convertido en espectáculo para el mundo, sin patria, insultado, denostado (cf. *1 Co* 4, 9-13). Y a pesar de todo experimenta una alegría sin límites; precisamente como quien se ha entregado, quien se ha dado a sí mismo para llevar a Cristo a los hombres, experimenta la íntima relación entre cruz y resurrección: estamos expuestos a la muerte «para que también la vida de Jesús

se manifieste en nuestro cuerpo» (*2 Co* 4,11). Cristo sigue sufriendo en sus enviados, su lugar sigue siendo la cruz. Sin embargo, Él es de manera definitiva el Resucitado. Y si el enviado de Jesús en este mundo está aún inmerso en la pasión de Jesús, ahí se puede percibir también la gloria de la resurrección, que da una alegría, una «beatitud» mayor que toda la dicha que se haya podido experimentar antes en el mundo. Sólo ahora sabe lo que es realmente la «felicidad», la auténtica «bienaventuranza», y al mismo tiempo se da cuenta de lo mísero que era lo que, según los criterios habituales, se consideraba como satisfacción y felicidad.

En las paradojas vividas por san Pablo, que se corresponden con las paradojas de las Bienaventuranzas, se manifiesta lo mismo que Juan había expresado de otro modo al describir la cruz del Señor como «elevación», como entronización en las alturas de Dios.

Juan reúne en una palabra cruz y resurrección, cruz y elevación, pues para él lo uno es inseparable de lo otro. La cruz es el acto del «éxodo», el acto del amor que se toma en serio y llega «hasta el extremo» (*Jn* 13, 1), y por ello es el lugar de la gloria, del auténtico contacto y unión con Dios, que es Amor (cf. *1 Jn* 4, 7.16). Así, esta visión de Juan condensa y nos hace comprensible en definitiva lo que significan las paradojas del Sermón de la Montaña.

****

Estas observaciones sobre Pablo y Juan nos han permitido ver dos cosas: las Bienaventuranzas expresan lo que significa ser discípulo. Se hacen más concretas y reales cuanto más se entregan los discípulos a su misión, como hemos podido comprobar de un modo ejemplar en Pablo. Lo que significan no se puede explicar de un modo puramente teórico; se proclama en la vida, en el sufrimiento y en la misteriosa alegría del discípulo que sigue plenamente al Señor. Esto deja claro un segundo aspecto: el carácter cristológico de las Bienaventuranzas. El discípulo está unido al misterio de Cristo y su vida está inmersa en la comunión con Él: «Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí (*Ga* 2, 20). Las Bienaventuranzas son la transposición de la cruz y la resurrección a la existencia del

discípulo. Pero son válidas para los discípulos porque primero se han hecho realidad en Cristo como prototipo.

****

Esto resulta más claro si analizamos la versión de las Bienaventuranzas en Mateo (cf. *Mt* 5,3-12). Quien lee atentamente el texto descubre que las Bienaventuranzas son como una velada biografía interior de Jesús, como un retrato de su figura. Él, que no tiene donde reclinar la cabeza (cf. *Mt* 8, 20), es el auténtico pobre; Él, que puede decir de sí mismo: Venid a mí, porque soy sencillo y humilde de corazón (cf. *Mt* 11, 29), es el realmente humilde; Él es verdaderamente puro de corazón y por eso contempla a Dios sin cesar. Es constructor de paz, es Aquél que sufre por amor de Dios: en las Bienaventuranzas se manifiesta el misterio de Cristo mismo, y nos llaman a entrar en comunión con Él. Pero precisamente por su oculto carácter cristológico las Bienaventuranzas son señales que indican el camino también a la Iglesia, que debe reconocer en ellas su modelo; orientaciones para el seguimiento que afectan a cada fiel, si bien de modo diferente, según las diversas vocaciones.

****

Analicemos más detenidamente las distintas partes de la serie de las Bienaventuranzas. Encontramos en primer lugar la expresión enigmática, de los «pobres de espíritu», que tantos han intentado descifrar. Esta expresión aparece en los rollos de Qumrán como autodefinición de los piadosos. Éstos se llamaban también «los pobres de la gracia», «los pobres de tu redención» o simplemente «los pobres» (Gnilka I, p. 121). Con estos nombres expresan su conciencia de ser el verdadero Israel; de hecho recogen con ello tradiciones profundamente enraizadas en la fe de Israel. En los tiempos de la conquista de Judea por los babilonios, el 90 por ciento de los habitantes de la región podía contarse entre los pobres; dada la política fiscal persa tras el exilio, se volvió a crear una dramática situación de pobreza. La antigua concepción de que al justo le va bien y que la pobreza es consecuencia de una mala vida (relación entre la conducta y la calidad de vida) ya no se podía sostener.

Ahora, precisamente en su pobreza, Israel se siente cercano a Dios; reconoce que precisamente los pobres, en su humildad, están cerca del corazón de Dios, al contrario de los ricos con su arrogancia, que sólo confían en sí mismos.

En muchos Salmos se expresa la devoción de los pobres que de este modo fue madurando; ellos se reconocen como el verdadero Israel. En la piedad de estos Salmos, en ese profundo dirigirse a la bondad de Dios, en la bondad y en la humildad humanas que así se iban formando, en la vigilante espera del amor salvador de Dios, se desarrolla esa apertura del corazón que ha abierto las puertas a Cristo. María y José, Simeón y Ana, Zacarías e Isabel, los pastores de Belén, los Doce llamados por el Señor a formar el círculo más estrecho de los discípulos, todos pertenecen a estos ambientes que se distancian de los fariseos y saduceos, y también de Qumrán, no obstante una cierta proximidad espiritual; en ellos comienza el Nuevo Testamento, que se sabe en total armonía con la fe de Israel, y que se orienta hacia una pureza cada vez mayor.

Aquí también ha madurado calladamente esa actitud ante Dios que Pablo desarrolló después en su teología de la justificación: son hombres que no alardean de sus méritos ante Dios. No se presentan ante Él como si fueran socios en pie de igualdad, que reclaman la compensación correspondiente a su aportación. Son hombres que se saben pobres también en su interior, personas que aman, que aceptan con sencillez lo que Dios les da, y precisamente por eso viven en íntima conformidad con la esencia y la palabra de Dios. Las palabras de santa Teresa de Lisieux de que un día se presentaría ante Dios con las manos vacías y las tendería abiertas hacia Él, describen el espíritu de estos pobres de Dios: llegan con las manos vacías, no con manos que agarran y sujetan, sino con manos que se abren y dan, y así están preparadas para la bondad de Dios que da.

****

Estando así las cosas, no hay contradicción alguna entre Mateo –que habla de los pobres en espíritu– y Lucas, según el cual el Señor

se dirige simplemente a los «pobres». Se ha dicho que Mateo ha espiritualizado el concepto de pobreza, entendido por Lucas originalmente en sentido exclusivamente material y real, y que de ese modo lo ha privado de su radicalidad. Quien lee el Evangelio de Lucas sabe perfectamente que es él precisamente quien nos presenta a los «pobres en espíritu», que eran, por así decirlo, el grupo sociológico en el que pudo comenzar el camino terreno de Jesús y de su mensaje. Y, al contrario, está claro que Mateo se mantiene totalmente en la tradición de la piedad de los Salmos y, por tanto, en la visión del verdadero Israel que en ellos había hallado expresión.

La pobreza de que se habla nunca es un simple fenómeno material. La pobreza puramente material no salva, aun cuando sea cierto que los más perjudicados de este mundo pueden contar de un modo especial con la bondad de Dios. Pero el corazón de los que no poseen nada puede endurecerse, envenenarse, ser malvado, estar por dentro lleno de afán de poseer, olvidando a Dios y codiciando sólo bienes materiales.

Por otro lado, la pobreza de que se habla aquí tampoco es simplemente una actitud espiritual. Ciertamente, la radicalidad que se nos propone en la vida de tantos cristianos auténticos, desde el padre del monacato Antonio hasta Francisco de Asís y los pobres ejemplares de nuestro siglo, no es para todos. Pero la Iglesia, para ser comunidad de los pobres de Jesús, necesita siempre figuras capaces de grandes renuncias; necesita comunidades que le sigan, que vivan la pobreza y la sencillez, y con ello muestren la verdad de las Bienaventuranzas para despertar la conciencia de todos, a fin de que entiendan el poseer sólo como servicio y, frente a la cultura del tener, contrapongan la cultura de la libertad interior, creando así las condiciones de la justicia social.

El Sermón de la Montaña como tal no es un programa social, eso es cierto. Pero sólo donde la gran orientación que nos da se mantiene viva en el sentimiento y en la acción, sólo donde la fuerza de la renuncia y la responsabilidad por el prójimo y por toda la sociedad

surge como fruto de la fe, sólo allí puede crecer también la justicia social. Y la Iglesia en su conjunto debe ser consciente de que ha de seguir siendo reconocible como la comunidad de los pobres de Dios. Igual que el Antiguo Testamento se ha abierto a la renovación con respecto a la Nueva Alianza a partir de los pobres de Dios, toda nueva renovación de la Iglesia puede partir sólo de aquellos en los que vive la misma humildad decidida y la misma bondad dispuesta al servicio.

****

Con todo, hasta ahora sólo nos hemos ocupado de la primera mitad de la primera Bienaventuranza: «Bienaventurados los pobres de espíritu»; tanto en Lucas como en Mateo la correspondiente promesa es: «Vuestro (de ellos) es el Reino de Dios (el reino de los cielos)» (*Lc* 6, 20; *Mt* 5, 3). El «Reino de Dios» es la categoría fundamental del mensaje de Jesús; aquí se introduce en las Bienaventuranzas: este contexto resulta importante para entender correctamente una expresión tan debatida. Lo hemos visto ya al examinar más de cerca el significado de la expresión «Reino de Dios», y tendremos que recordarlo alguna vez más en las reflexiones siguientes.

Pero quizás sea bueno que, antes de avanzar en la meditación del texto, nos centremos un momento en esa figura de la historia de la fe que de manera intensa ha traducido esta Bienaventuranza en la existencia humana: Francisco de Asís. Los santos son los verdaderos intérpretes de la Sagrada Escritura. El significado de una expresión resulta mucho más comprensible en aquellas personas que se han dejado ganar por ella y la han puesto en práctica en su vida. La interpretación de la Escritura no puede ser un asunto meramente académico ni se puede relegar a un ámbito exclusivamente histórico. Cada paso de la Escritura lleva en sí un potencial de futuro que se abre sólo cuando se viven y se sufren a fondo sus palabras. Francisco de Asís entendió la promesa de esta bienaventuranza en su máxima radicalidad; hasta el punto de despojarse de sus vestiduras y hacerse proporcionar otra por el

obispo como representante de la bondad paterna de Dios, que viste a los lirios del campo con más esplendor que Salomón con todas sus galas (cf. *Mt* 6, 28s). Esta humildad extrema era para Francisco sobre todo libertad para servir, libertad para la misión, confianza extrema en Dios, que se ocupa no sólo de las flores del campo, sino sobre todo de sus hijos; significaba un correctivo para la Iglesia de su tiempo, que con el sistema feudal había perdido la libertad y el dinamismo del impulso misionero; significaba una íntima apertura a Cristo, con quien, mediante la llaga de los estigmas, se identifica plenamente, de modo que ya no vivía para sí mismo, sino que como persona renacida vivía totalmente por Cristo y en Cristo. Francisco no tenía intención de fundar ninguna orden religiosa, sino simplemente reunir de nuevo al pueblo de Dios para escuchar la Palabra sin que los comentarios eruditos quitaran rigor a la llamada. No obstante, con la fundación de la Tercera Orden aceptó luego la distinción entre el compromiso radical y la necesidad de vivir en el mundo. Tercera Orden significa aceptar en humildad la propia tarea de la profesión secular y sus exigencias, allí donde cada uno se encuentre, pero aspirando al mismo tiempo a la más íntima comunión con Cristo, como la que el santo de Asís alcanzó. «Tener como si no se tuviera» (cf. *1 Co* 7, 29ss): aprender esta tensión interior como la exigencia quizás más difícil y poder revivirla siempre, apoyándose en quienes han decidido seguir a Cristo de manera radical, éste es el sentido de la Tercera Orden, y ahí se descubre lo que la Bienaventuranza puede significar para *todos*. En Francisco se ve claramente también lo que «Reino de Dios» significa. Francisco pertenecía de lleno a la Iglesia y, al mismo tiempo, figuras como él despiertan en ella la tensión hacia su meta futura, aunque ya presente: el Reino de Dios está cerca...

****

Pasemos por alto, de momento, la segunda Bienaventuranza del Evangelio de Mateo y vayamos directamente a la tercera [según el orden de la Vulgata], que está estrechamente relacionada con la primera: «Dichosos los sufridos (mansos) porque heredarán la tierra» (5,4). La traducción alemana de la Sagrada Escritura de la

palabra griega *praeîs* (de *praýs*) es: «los que no utilizan la violencia». Se trata de una restricción del término griego, que encierra una rica carga de tradición. Esta afirmación es prácticamente la cita de un Salmo: «Los humildes (mansos) heredarán la tierra» (*Sal* 37, 11). La expresión «los humildes», en la Biblia griega, traduce la palabra hebrea *anawim*, con la que se designaba a los pobres de Dios, de los que hemos hablado en la primera Bienaventuranza. Así pues, la primera y la tercera Bienaventuranza en gran medida coinciden; la tercera vuelve a poner de manifiesto un aspecto esencial de lo que significa vivir la pobreza a partir de Dios y en la perspectiva de Dios.

Sin embargo, el espectro se amplía más si consideramos otros textos en los que aparece la misma palabra. En el Libro de los Números se dice: «Moisés era un hombre muy humilde, el hombre más humilde sobre la tierra» (12, 3). ¿Cómo no pensar a este respecto en las palabras de Jesús: «Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón»? (*Mt* 11,29). Cristo es el nuevo, el verdadero Moisés (ésta es la idea fundamental que recorre todo el Sermón de la Montaña); en Él se hace presente esa bondad pura que corresponde precisamente a Aquél que es grande, al que tiene el dominio.

****

Podemos profundizar todavía un poco más considerando una ulterior relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento basada en la palabra *praýs*, humilde, manso. En el profeta Zacarías encontramos la siguiente promesa de salvación: «Alégrate, hija de Sión; canta, hija de Jerusalén; mira a tu rey que viene a ti justo y victorioso, modesto y cabalgando en un asno, en un pollino de borrica. Destruirá los carros... Romperá los arcos guerreros, dictará la paz a las naciones. Dominará de mar a mar...» (9, 9s). Se anuncia un rey pobre, un rey que no gobierna con poder político y militar. Su naturaleza más íntima es la humildad, la mansedumbre ante Dios y ante los hombres. Esa esencia, que lo contrapone a los grandes reyes del mundo, se manifiesta en el hecho de que llega montado

en un asno, la cabalgadura de los pobres, imagen que contrasta con los carros de guerra que él rechaza. Es el rey de la paz, y lo es gracias al poder de Dios, no al suyo propio.

Y hay que añadir otro aspecto: su reinado es universal, abarca toda la tierra. «De mar a mar»: detrás de esta expresión está la imagen del disco terrestre circundado por las aguas, que nos hace intuir la extensión universal de su reinado. Con razón, pues, afirma Karl Elliger que para nosotros «a través de la niebla se hace visible con sorprendente nitidez la figura de Aquél... que ha traído realmente la paz a todo el mundo, de Aquél que está por encima de toda razón, al renunciar en su obediencia filial a todo uso de la violencia y padeciendo hasta que fue rescatado del sufrimiento por el Padre, y que ahora construye continuamente su reino solamente mediante la palabra de la paz...» (ATD 25, 151). Sólo así comprendemos todo el alcance del relato del Domingo de Ramos, entendemos a Lucas cuando nos dice (cf. 19, 30) –de modo parecido a Juan– que Jesús mandó a sus discípulos que le llevaran una borrica con su pollino: «Eso ocurrió para que se cumpliera lo que los profetas habían anunciado. Decid a la hija Sión: "Mira a tu rey que viene a ti, humilde, montado en un asno..."» (*Mt* 21, 5; cf. *Jn* 12, 15).

Por desgracia, la traducción alemana de estos pasajes ha oscurecido esta conexión al utilizar diferentes palabras para el término *praýs*. En un amplio arco de textos –que van desde el Libro de los Números (cap. 12), pasando por Zacarías (cap. 9), hasta las Bienaventuranzas y el relato del Domingo de Ramos– se puede reconocer esta visión de Jesús como rey de la paz que rompe las fronteras que separan a los pueblos y crea un espacio de paz «de mar a mar». Con su obediencia nos llama a entrar en esa paz, la establece en nosotros. Por un lado la palabra «manso, humilde» forma parte del vocabulario del pueblo de Dios, del Israel que en Cristo se ha hecho universal, pero al mismo tiempo es una palabra regia, que nos descubre la esencia de la nueva realeza de Cristo. En este sentido, podríamos decir que es una palabra tanto cristológica como eclesiológica; en cualquier caso, nos llama a

seguir a Aquél que en su entrada en Jerusalén a lomos de una borrica nos manifiesta toda la esencia de su reinado.

En el texto del Evangelio de Mateo, esta tercera Bienaventuranza va unida a la promesa de la tierra: «Dichosos los humildes porque heredarán la tierra». ¿Qué quiere decir? La esperanza de una tierra es parte del núcleo original de la promesa a Abraham. Cuando el pueblo de Israel peregrina por el desierto, tiene como meta la tierra prometida. En el exilio, Israel espera regresar a su tierra. Pero no debemos pasar por alto ni por un instante que la promesa de la tierra va claramente más allá de la simple idea de poseer un trozo de tierra o un territorio nacional, como corresponde a todo pueblo.

En la lucha de liberación del pueblo de Israel para salir de Egipto aparece en primer plano sobre todo el derecho a la libertad de adorar, a la libertad de un culto propio y, a medida que avanza la historia del pueblo elegido, la promesa de la tierra adquiere de un modo cada vez más claro el siguiente sentido: la tierra se concede para que ésta sea un lugar de obediencia, un espacio abierto a Dios y para que el país se libere de la abominación de la idolatría. Un contenido esencial del concepto de libertad y de tierra es la idea de la obediencia a Dios y del modo correcto de tratar el mundo. En esta perspectiva se puede también entender el exilio, la privación de la tierra: se había convertido en un espacio de culto a los ídolos, de desobediencia y, así, la posesión de la tierra contradecía su razón de ser.

A partir de aquí se pudo ir desarrollando un modo nuevo, positivo, de entender la diáspora: Israel estaba diseminada por el mundo para crear por doquier espacio para Dios y, con ello, dar a la creación el sentido indicado en el primer relato del Génesis (cf. *Gn* 1,1-2,4). El sábado es el fin de la creación, indica su razón de ser: ésta existe porque Dios quería crear un espacio de respuesta a su amor, un lugar de obediencia y libertad. Así, de esta manera, en la sufrida aceptación de la historia de Israel con Dios se ha ido desarrollando gradualmente una ampliación y profundización de la idea de la tierra relacionada cada vez menos con la posesión

nacional y cada vez más con el derecho universal de Dios sobre el mundo.

Naturalmente, en un primer momento, se puede ver en la relación entre «humildad» y promesa de la tierra una normalísima sabiduría histórica: los conquistadores van y vienen. Quedan los sencillos, los humildes, los que cultivan la tierra y continúan con la siembra y la cosecha entre penas y alegrías. Los humildes, los sencillos, son también desde el punto de vista puramente histórico más estables que los que usan la violencia. Pero hay algo más. La progresiva universalización del concepto de tierra a partir de los fundamentos teológicos de la esperanza se corresponde también con el horizonte universal que hemos encontrado en la promesa de Zacarías: la tierra del Rey de la paz no es un Estado nacional, se extiende «de mar a mar». La paz tiende a la superación de las fronteras y a un mundo nuevo, renovado por la paz que procede de Dios. El mundo pertenece al final a los «humildes», a los pacíficos, nos dice el Señor. Debe ser la «tierra del rey de la paz». La tercera Bienaventuranza nos invita a vivir en esta perspectiva.

Para nosotros los cristianos, cada reunión eucarística es un lugar donde reina el Rey de la paz. De este modo, la comunidad universal de la Iglesia de Jesucristo es un proyecto anticipador de la «tierra» de mañana, que deberá llegar a ser una tierra en la que reina la paz de Jesucristo. También aquí se ve la gran consonancia entre la tercera Bienaventuranza y la primera: nos permite ver algo mejor lo que significa el «Reino de Dios», aun cuando esta expresión va más allá de la promesa de la tierra.

****

Con esto hemos anticipado ya la séptima Bienaventuranza: «Dichosos los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (*Mt* 5,9). Un par de breves indicaciones bastarán para explicar estas palabras fundamentales de Jesús. Ante todo, permiten entrever el trasfondo de la historia universal. En el relato de la infancia de Jesús, Lucas había dejado ver el contraste entre este niño y el todopoderoso emperador Augusto, ensalzado como

«salvador de todo el género humano» y el gran portador de paz. César ya había pretendido antes el título de «pacificador de la ecumene». En los creyentes de Israel salta a la memoria Salomón, cuyo nombre incluye el vocablo *shalom*, «paz». El Señor había prometido a David: «En sus días concederé paz y tranquilidad a Israel... Será para mí un hijo y yo seré para él un padre» (*1 Cro* 22, 9s). Con ello se pone en evidencia la relación entre filiación divina y realeza de la paz: Jesús es el Hijo, y lo es realmente. Por eso sólo Él es el verdadero «Salomón», el que trae la paz. Establecer la paz es inherente a la naturaleza del ser Hijo. La séptima Bienaventuranza, pues, invita a ser y a realizar lo que el Hijo hace, para así llegar a ser «hijos de Dios».

Esto vale en primer lugar en el ámbito restringido de la vida de cada uno. Comienza con esa decisión fundamental que Pablo apasionadamente nos pide en nombre de Dios: «En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios» (*2 Co* 5, 20). La enemistad con Dios es el punto de partida de toda corrupción del hombre; superarla, es el presupuesto fundamental para la paz en el mundo. Sólo el hombre reconciliado con Dios puede estar también reconciliado y en armonía consigo mismo, y sólo el hombre reconciliado con Dios y consigo mismo puede crear paz a su alrededor y en todo el mundo. Pero la resonancia política que se percibe tanto en el relato lucano de la infancia de Jesús como aquí, en las Bienaventuranzas de Mateo, muestra todo el alcance de esta palabra. Que haya paz en la tierra (cf. *Lc* 2, 14) es voluntad de Dios y, por tanto, también una tarea encomendada al hombre. El cristiano sabe que el perdurar de la paz va unido a que el hombre se mantenga en la *eudokía* de Dios, en su «beneplácito». El empeño de estar en paz con Dios es una parte esencial del propósito por alcanzar la «paz en la tierra»; de ahí proceden los criterios y las fuerzas necesarias para realizar este compromiso. Cuando el hombre pierde de vista a Dios fracasa la paz y predomina la violencia, con atrocidades antes impensables, como lo vemos hoy de manera sobradamente clara.

****

Volvamos a la segunda Bienaventuranza: «Dichosos los afligidos, porque ellos serán consolados». ¿Es bueno estar afligidos y llamar bienaventurada a la aflicción? Hay dos tipos de aflicción: una, que ha perdido la esperanza, que ya no confía en el amor y la verdad, y por ello abate y destruye al hombre por dentro; pero también existe la aflicción provocada por la conmoción ante la verdad y que lleva al hombre a la conversión, a oponerse al mal. Esta tristeza regenera, porque enseña a los hombres a esperar y amar de nuevo. Un ejemplo de la primera aflicción es Judas, quien –profundamente abatido por su caída– pierde la esperanza y lleno de desesperación se ahorca. Un ejemplo del segundo tipo de aflicción es Pedro que, conmovido ante la mirada del Señor, prorrumpe en un llanto salvador: las lágrimas labran la tierra de su alma. Comienza de nuevo y se transforma en un hombre nuevo.

Este tipo positivo de aflicción, que se convierte en fuerza para combatir el poder del mal, queda reflejado de modo impresionante en Ezequiel 9,4. Seis hombres reciben el encargo de castigar a Jerusalén, el país que estaba cubierto de sangre, la ciudad llena de violencia (cf. 9, 9). Pero antes, un hombre vestido de lino debe trazar una «*tau*» (una especie de cruz) en la frente de los «hombres que gimen y lloran por todas las abominaciones que se cometen en la ciudad» (9, 4), y los marcados quedan excluidos del castigo. Son personas que no siguen la manada, que no se dejan llevar por el espíritu gregario para participar en una injusticia que se ha convertido en algo normal, sino que sufren por ello. Aunque no está en sus manos cambiar la situación en su conjunto, se enfrentan al dominio del mal mediante la resistencia pasiva del sufrimiento: la aflicción que pone límites al poder del mal.

La tradición nos ha dejado otro ejemplo de aflicción salvadora: María, al pie de la cruz junto con su hermana, la esposa de Cleofás, y con María Magdalena y Juan. En un mundo plagado de crueldad, de cinismo o de connivencia provocada por el miedo, encontramos de nuevo –como en la visión de Ezequiel– un pequeño grupo de personas que se mantienen fieles; no pueden cambiar la desgracia, pero compartiendo el sufrimiento se ponen del lado del condenado,

y con su amor compartido se ponen del lado de Dios, que es Amor. Este sufrimiento compartido nos hace pensar en las palabras sublimes de san Bernardo de Claraval en su comentario al Cantar de los Cantares (*Serm.* 26, n.5): «*impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*», Dios no puede padecer, pero puede compadecerse. A los pies de la cruz de Jesús es donde mejor se entienden estas palabras: «Dichosos los afligidos, porque ellos serán consolados». Quien no endurece su corazón ante el dolor, ante la necesidad de los demás, quien no abre su alma al mal, sino que sufre bajo su opresión, dando razón así a la verdad, a Dios, ése abre la ventana del mundo de par en par para que entre la luz. A estos afligidos se les promete la gran consolación. En este sentido, la segunda Bienaventuranza guarda una estrecha relación con la octava: «Dichosos los perseguidos a causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos».

La aflicción de la que habla el Señor es el inconformismo con el mal, una forma de oponerse a lo que hacen todos y que se le impone al individuo como pauta de comportamiento. El mundo no soporta este tipo de resistencia, exige colaboracionismo. Esta aflicción le parece como una denuncia que se opone al aturdimiento de las conciencias, y lo es realmente. Por eso los afligidos son perseguidos a causa de la justicia. A los afligidos se les promete consuelo, a los perseguidos, el Reino de Dios; es la misma promesa que se hace a los pobres de espíritu. Las dos promesas son muy afines: el Reino de Dios, vivir bajo la protección del poder de Dios y cobijado en su amor, éste es el verdadero consuelo.

Y a la inversa: sólo entonces será consolado el que sufre; cuando ninguna violencia homicida pueda ya amenazar a los hombres de este mundo que no tienen poder, sólo entonces se secarán sus lágrimas completamente; el consuelo será total sólo cuando también el sufrimiento incomprendido del pasado reciba la luz de Dios y adquiera por su bondad un significado de reconciliación; el verdadero consuelo se manifestará sólo cuando «el último enemigo», la muerte (cf. *1 Co* 15, 26), sea aniquilado con todos sus cómplices. Así, la palabra sobre el consuelo nos ayuda a entender lo

que significa el «Reino de Dios» (de los cielos) y, viceversa, el «Reino de Dios» nos da una idea del tipo de consuelo que el Señor tiene reservado a todos los que están afligidos o sufren en este mundo.

****

Llegados hasta aquí, debemos añadir algo más: para Mateo, para sus lectores y oyentes, la expresión «los perseguidos a causa de la justicia» tenía un significado profético. Para ellos se trataba de una alusión previa que el Señor hizo sobre la situación de la Iglesia en que estaban viviendo. Se había convertido en una Iglesia perseguida, perseguida «a causa de la justicia». En el lenguaje del Antiguo Testamento «justicia» expresa la fidelidad a la *Torá*, la fidelidad a la palabra de Dios, como habían reclamado siempre los profetas. Se trata del perseverar en la vía recta indicada por Dios, cuyo núcleo está formado por los Diez Mandamientos. En el Nuevo Testamento, el concepto equivalente al de justicia en el Antiguo Testamento es el de la «fe»: el creyente es el «justo», el que sigue los caminos de Dios (cf. *Sal* 1; *Jr* 17, 5-8). Pues la fe es caminar con Cristo, en el cual se cumple toda la Ley; ella nos une a la justicia de Cristo mismo.

Los hombres perseguidos a causa de la justicia son los que viven de la justicia de Dios, de la fe. Como la aspiración del hombre tiende siempre a emanciparse de la voluntad de Dios y a seguirse sólo a sí mismo, la fe aparecerá siempre como algo que se contrapone al «mundo» –a los poderes dominantes en cada momento–, y por eso habrá persecución a causa de la justicia en todos los periodos de la historia. A la Iglesia perseguida de todos los tiempos se le dirige esta palabra de consuelo. En su falta de poder y en su sufrimiento, la Iglesia es consciente de que se encuentra allí donde llega el Reino de Dios.

****

Si, como ocurrió antes con las Bienaventuranzas precedentes, podemos encontrar en la promesa una dimensión eclesiológica, una

explicación de la naturaleza de la Iglesia, también aquí nos podemos encontrar de nuevo con el fundamento cristológico de estas palabras: Cristo crucificado es el justo perseguido del que hablan las profecías del Antiguo Testamento, especialmente los cantos del siervo de Dios, y del que también Platón había tenido ya una vaga intuición (*La república*, II 361e-362a). Y así, Cristo mismo es la llegada del Reino de Dios. La Bienaventuranza supone una invitación a seguir al Crucificado, dirigida tanto al individuo como a la Iglesia en su conjunto.

La Bienaventuranza de los perseguidos contiene en la frase con que se concluyen los *macarismos* una variante que nos permite entrever algo nuevo. Jesús promete alegría, júbilo, una gran recompensa a los que por causa suya sean insultados, perseguidos o calumniados de cualquier modo (cf. *Mt* 5,11). Entonces su Yo, el estar de su parte, se convierte en criterio de la justicia y de la salvación. Si bien en las otras Bienaventuranzas la cristología está presente de un modo velado, por así decirlo, aquí el anuncio de Cristo aparece claramente como el punto central del relato. Jesús da a su Yo un carácter normativo que ningún maestro de Israel ni ningún doctor de la Iglesia puede pretender para sí. El que habla así ya no es un profeta en el sentido hasta entonces conocido, mensajero y representante de otro; Él mismo es el punto de referencia de la vida recta, Él mismo es el fin y el centro.

A lo largo de las próximas meditaciones podremos apreciar cómo esta cristología directa es un elemento constitutivo del Sermón de la Montaña en su conjunto. Lo que hasta ahora sólo se ha insinuado, se irá desarrollando a medida que avancemos.

****

Escuchemos ahora la penúltima Bienaventuranza, que no hemos tratado todavía: «Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán saciados» (*Mt* 5, 6). Esta palabra es profundamente afín a la que se refiere a los afligidos que serán consolados: de la misma manera que en aquella reciben una promesa los que no se doblegan a la dictadura de las opiniones y

costumbres dominantes, sino que se resisten en el sufrimiento, también aquí se trata de personas que miran en torno a sí en busca de lo que es grande, de la verdadera justicia, del bien verdadero. Para la tradición, esta actitud se encuentra resumida en una expresión que se halla en un estrato del Libro de Daniel. Allí se describe a Daniel como *vir desideriorum*, el hombre de deseos (9,23 Vlg). La mirada se dirige a las personas que no se conforman con la realidad existente ni sofocan la inquietud del corazón, esa inquietud que remite al hombre a algo más grande y lo impulsa a emprender un camino interior, como los Magos de Oriente que buscan a Jesús, la estrella que muestra el camino hacia la verdad, hacia el amor, hacia Dios. Son personas con una sensibilidad interior que les permite oír y ver las señales sutiles que Dios envía al mundo y que así quebrantan la dictadura de lo acostumbrado.

¿Quién no pensaría aquí en los santos humildes en los que la Antigua Alianza se abre hacia la Nueva y se transforma en ella? ¿En Zacarías e Isabel, en María y José, en Simeón y Ana, quienes, cada uno a su modo, esperan con espíritu vigilante la salvación de Israel y, con su piedad humilde, con la paciencia de su espera y de su deseo, «preparan los caminos» al Señor? Pero, ¿cómo no pensar también en los doce Apóstoles, en hombres (como ya veremos) de procedencias espirituales y sociales muy distintas, que sin embargo en medio de su trabajo y su vida cotidiana mantuvieron el corazón abierto, dispuesto a escuchar la llamada de Aquél que es más grande? ¿O en el celo apasionado de san Pablo por la justicia, que aunque mal encaminado lo prepara para ser derribado por Dios y llevado hacia una nueva clarividencia? Podríamos recorrer así toda la historia. Edith Stein dijo en cierta ocasión que quien busca con sinceridad y apasionadamente la verdad está en el camino de Cristo. De esas personas habla la Bienaventuranza, de esa hambre y esa sed que son dichosas porque llevan a los hombres a Dios, a Cristo, y por eso abren el mundo al Reino de Dios.

Me parece que éste es el punto en el que habría que decir algo, a partir del Nuevo Testamento, sobre la salvación de los que no conocen a Cristo. El pensamiento contemporáneo tiende a sostener

que cada uno debe vivir su religión, o quizás también el ateísmo en que se encuentra. De ese modo alcanzará la salvación. Semejante opinión presupone una imagen de Dios muy extraña y una extraña idea sobre el hombre y el modo correcto de ser hombre. Intentemos explicarlo mediante un par de preguntas prácticas. ¿Se salvará alguien y será reconocido por Dios como un hombre recto, porque ha respetado en conciencia el deber de la venganza sangrienta? ¿Porque se ha comprometido firmemente *con* y *en la* «guerra santa»? ¿O porque ha ofrecido en sacrificio determinados animales? ¿O porque ha respetado las abluciones rituales u otras observancias religiosas? ¿Porque ha convertido sus opiniones y deseos en norma de su conciencia y se ha erigido a sí mismo en el criterio a seguir? No, Dios pide lo contrario: exige mantener nuestro espíritu despierto para poder escuchar su hablarnos silencioso, que está en nosotros y nos rescata de la simple rutina conduciéndonos por el camino de la verdad; exige personas que tengan «hambre y sed de justicia»: ése es el camino que se abre para todos; es el camino que finaliza en Jesucristo.

Queda aún el *Macarismo*: «Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (*Mt* 5, 8). A Dios se le puede ver con el corazón: la simple razón no basta. Para que el hombre sea capaz de percibir a Dios han de estar en armonía todas las fuerzas de su existencia.

La voluntad debe ser pura y, ya antes, debe serlo también la base afectiva del alma, que indica a la razón y a la voluntad la dirección a seguir. La palabra «corazón» se refiere precisamente a esta interrelación interna de las capacidades perceptivas del hombre, en la que también entra en juego la correcta unión de cuerpo y alma, como corresponde a la totalidad de la criatura llamada «hombre». La disposición afectiva fundamental del hombre depende precisamente también de esta unidad de alma y cuerpo, así como del hecho de que acepte a la vez su ser cuerpo y su ser espíritu; de que someta el cuerpo a la disciplina del espíritu, pero sin aislar la razón o la voluntad sino que, aceptando de Dios su propio ser, reconozca y viva también la corporeidad de su existencia como riqueza para el espíritu. El corazón, la totalidad del hombre, ha de ser pura,

profundamente abierta y libre para que pueda ver a Dios. Teófilo de Antioquía († *c.* 180) lo expresó del siguiente modo en un debate: «Si tú me dices: "muéstrame a tu Dios", yo te diré a mi vez: "muéstrame tú al hombre que hay en ti"... En efecto, ven a Dios los que son capaces de mirarlo, porque tienen abiertos los ojos del espíritu... El alma del hombre tiene que ser pura, como un espejo reluciente...» (*Ad Autolycum*, I, 2.7: PG, VI, 1025.1028).

****

Así surge la pregunta: ¿cómo se vuelve puro el ojo interior del hombre? ¿Cómo se puede retirar la catarata que nubla su mirada o al final la ciega por completo? La tradición mística del «camino de purificación», que asciende hasta la «unión», ha intentado dar una respuesta a esta pregunta. Ante todo, debemos leer las Bienaventuranzas en el contexto bíblico. Allí encontramos el tema, sobre todo en el Salmo 24, expresión de una antigua liturgia de entrada en el santuario: «¿Quién puede subir al monte del Señor? ¿Quién puede estar en su recinto sacro? El hombre de manos inocentes y puro corazón, que no confía en los ídolos, ni jura contra el prójimo en falso» (v. 3s). Ante la puerta del templo surge la pregunta de quién puede estar allí, cerca del Dios vivo: las condiciones son «manos inocentes y puro corazón».

El Salmo explica de varios modos el contenido de estas condiciones para entrar en la morada de Dios. Una condición indispensable es que las personas que quieran llegar a la casa de Dios pregunten por Él, busquen su rostro (v. 6): por tanto, como requisito fundamental vuelve a aparecer la misma actitud que hemos encontrado descrita antes en las palabras «hambre y sed de justicia». Preguntar por Dios, buscar su rostro: ésa es la primera condición para subir al encuentro con Dios. Pero ya antes, como contenido del concepto de manos inocentes y puro corazón, se ha indicado la exigencia de que el hombre no jure en falso contra el prójimo: esto es, la honradez, la sinceridad, la justicia con el prójimo y con la sociedad, eso que podríamos denominar el *ethos* social, pero que en realidad llega hasta lo más hondo del corazón.

El Salmo 15 lo desarrolla aún más, de forma que se puede decir que la condición para llegar a Dios es simplemente el contenido esencial del Decálogo, poniendo el acento en la búsqueda interior de Dios, en el caminar hacia Él (primera tabla) y en el amor al prójimo, en la justicia para con el individuo y la comunidad (segunda tabla). No se mencionan condiciones basadas específicamente en el conocimiento que procede de la revelación, sino el «preguntar por Dios» y los fundamentos de la justicia que una conciencia atenta –despierta precisamente gracias a la búsqueda de Dios– le dice a cada uno. Las consideraciones que hemos hecho precedentemente sobre la cuestión de la salvación tienen aquí una ulterior confirmación.

****

Sin embargo, en boca de Jesús la palabra adquiere una nueva profundidad. Es propio de su naturaleza específica el ver a Dios, el estar cara a cara delante de Él, en un continuo intercambio interior con Él, viviendo su existencia como Hijo. Así la expresión adquiere un valor profundamente cristológico. Veremos a Dios cuando entremos en los mismos «sentimientos de Cristo» (*Flp* 2,5). La purificación del corazón se produce al seguir a Cristo, al ser uno con Él. «Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (*Ga* 2, 20). Y aquí surge algo nuevo: el ascenso a Dios se produce precisamente en el descenso del servicio humilde, en el descenso del amor, que es la esencia de Dios y, por eso, la verdadera fuerza purificadora que capacita al hombre para percibir y ver a Dios. En Jesucristo Dios mismo se manifiesta en ese descenso: «El cual, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos... se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó...» (*Flp* 2, 6-9).

Estas palabras marcan un cambio decisivo en la historia de la mística. Muestran la novedad de la mística cristiana, que procede de la novedad de la revelación en Cristo Jesús. Dios desciende hasta la

muerte en la cruz. Y precisamente así se revela en su verdadero carácter divino. El ascenso a Dios se produce cuando se le acompaña en ese descenso. La liturgia de entrada en el santuario del Salmo 24 adquiere así un nuevo significado: el corazón puro es el corazón que ama, que entra en comunión de servicio y de obediencia con Jesucristo. El amor es el fuego que purifica y une razón, voluntad y sentimiento, que unifica al hombre en sí mismo gracias a la acción unificadora de Dios, de forma que se convierte en siervo de la unificación de quienes estaban divididos: así entra el hombre en la morada de Dios y puede verlo. Y eso significa precisamente ser bienaventurado.

****

Tras este intento de profundizar algo más en la visión interior de las Bienaventuranzas –no tratamos aquí el tema de los «misericordiosos» del que nos ocuparemos en el contexto de la parábola del buen samaritano– hemos de plantearnos todavía brevemente un par de preguntas más con el fin de entender el conjunto. En Lucas, tras las Bienaventuranzas siguen cuatro invectivas: «Ay de vosotros, los ricos... Ay de vosotros, los que estáis saciados... Ay de los que ahora reís... Ay si todo el mundo habla bien de vosotros...» (*Lc* 6, 24-26). Estas palabras nos asustan. ¿Qué debemos pensar?

En primer lugar, se puede constatar que de esta manera Jesús sigue el esquema que encontramos también en Jeremías 17 y en el Salmo 1: a la descripción del recto camino, que lleva al hombre a la salvación, se contrapone la señal de peligro que desenmascara las promesas y ofertas falsas, con el fin de evitar que el hombre tome un camino que le llevaría fatalmente a un precipicio mortal. Esto mismo lo volveremos a encontrar en la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro.

Quien comprende correctamente los signos de esperanza que se nos ofrecen en las Bienaventuranzas, reconoce aquí fácilmente las actitudes contrarias que atan al hombre a lo aparente, lo provisional, y que llevándolo a la pérdida de su grandeza y profundidad, y con

esto a la pérdida de Dios y del prójimo, lo encaminan a la ruina. De esta manera, sin embargo, se hace comprensible también la verdadera intención de estas señales de peligro: las invectivas no son condenas, no son expresión de odio, envidia o enemistad. No se trata de una condena, sino de una advertencia que quiere salvar.

****

Pero ahora se plantea la cuestión fundamental: ¿es correcta la orientación que el Señor nos da en las Bienaventuranzas y en las advertencias contrarias? ¿Es realmente malo ser rico, estar satisfecho, reír, que hablen bien de nosotros? Friedrich Nietzsche se apoyó precisamente en este punto para su iracunda crítica al cristianismo. No sería la doctrina cristiana lo que habría que criticar: se debería censurar la moral del cristianismo como un «crimen capital contra la vida». Y con «moral del cristianismo» quería referirse exactamente al camino que nos señala el Sermón de la Montaña.

«¿Cuál había sido hasta hoy el mayor pecado sobre la tierra? ¿No había sido quizás la palabra de quien dijo: “Ay de los que ríen”?». Y contra las promesas de Cristo dice: no queremos en absoluto el reino de los cielos. «Nosotros hemos llegado a ser hombres, y por tanto queremos el reino de la tierra».

La visión del Sermón de la Montaña aparece como una religión del resentimiento, como la envidia de los cobardes e incapaces, que no están a la altura de la vida, y quieren vengarse con las Bienaventuranzas, exaltando su fracaso e injuriando a los fuertes, a los que tienen éxito, a los que son afortunados. A la amplitud de miras de Jesús se le opone una concentración angosta en las realidades de aquí abajo, la voluntad de aprovechar ahora el mundo y lo que la vida ofrece, de buscar el cielo aquí abajo y no dejarse inhibir por ningún tipo de escrúpulo.

Muchas de estas ideas han penetrado en la conciencia moderna y determinan en gran medida el modo actual de ver la vida. De esta manera, el Sermón de la Montaña plantea la cuestión de la opción

de fondo del cristianismo, y como hijos de este tiempo sentimos la resistencia interior contra esta opción, aunque a pesar de todo nos haga mella el elogio de los mansos, de los compasivos, de quienes trabajan por la paz, de las personas íntegras. Después de las experiencias de los regímenes totalitarios, del modo brutal en que han pisoteado a los hombres, humillado, avasallado, golpeado a los débiles, comprendemos también de nuevo a los que tienen hambre y sed de justicia; redescubrimos el alma de los afligidos y su derecho a ser consolados. Ante el abuso del poder económico, de las crueldades del capitalismo que degrada al hombre a la categoría de mercancía, hemos comenzado a comprender mejor el peligro que supone la riqueza y entendemos de manera nueva lo que Jesús quería decir al prevenirnos ante ella, ante el dios Mammon que destruye al hombre, estrangulando despiadadamente con sus manos una gran parte del mundo. Sí, las Bienaventuranzas se oponen a nuestro gusto espontáneo por la vida, a nuestra hambre y sed de vida. Exigen «conversión», un cambio de marcha interior respecto a la dirección que tomaríamos espontáneamente. Pero esta conversión saca a la luz lo que es puro y más elevado, dispone nuestra existencia de manera correcta.

El mundo griego, cuya alegría de vivir se refleja tan maravillosamente en las epopeyas de Homero, sabía muy bien que el verdadero pecado del hombre, su mayor peligro, es la *hýbris*, la arrogante autosuficiencia con la que el hombre se erige en divinidad: quiere ser él mismo su propio dios, para ser dueño absoluto de su vida y sacar provecho así de todo lo que ella le puede ofrecer. Esta conciencia de que la verdadera amenaza para el hombre es la conciencia de autosuficiencia de la que se ufana, que en principio parece tan evidente, se desarrolla con toda profundidad en el Sermón de la Montaña a partir de la figura de Cristo.

Hemos visto que el Sermón de la Montaña es una cristología encubierta. Tras ella está la figura de Cristo, de ese hombre que es Dios, pero que precisamente por eso desciende, se despoja de su grandeza hasta la muerte en la cruz. Los santos, desde Pablo hasta la madre Teresa pasando por Francisco de Asís, han vivido esta

opción y con ello nos han mostrado la imagen correcta del hombre y de su felicidad. En una palabra: la verdadera «moral» del cristianismo es el amor. Y éste, obviamente, se opone al egoísmo; es un salir de uno mismo, pero es precisamente de este modo como el hombre se encuentra consigo mismo. Frente al tentador brillo de la imagen del hombre que da Nietzsche, este camino parece en principio miserable, incluso poco razonable. Pero es el verdadero «camino de alta montaña» de la vida; sólo por la vía del amor, cuyas sendas se describen en el Sermón de la Montaña, se descubre la riqueza de la vida, la grandiosidad de la vocación del hombre.

## 2. La Torá del Mesías

### *Se ha dicho - pero yo os digo*

Del Mesías se esperaba que trajera una nueva *Torá*, su *Torá*. Es posible que Pablo aluda precisamente a esto cuando en la Carta a los Gálatas habla de la «ley de Cristo» (6, 2): su apasionada y gran defensa de la libertad de la Ley culmina en el quinto capítulo con las palabras siguientes: «Para que seamos libres nos ha liberado Cristo. Permaneced, pues, firmes y no os dejéis someter de nuevo al yugo de la esclavitud» (5, 1s). Pero luego, cuando en 5, 13, repite de nuevo la idea «Habéis sido llamados a la libertad», añade: «Pero no toméis la libertad como pretexto para vuestros apetitos desordenados, antes bien, haceos esclavos los unos de los otros por amor». Y entonces explica qué es la libertad: es libertad para el bien, libertad que se deja guiar por el espíritu de Dios, y es precisamente dejándose guiar por el espíritu de Dios como se encuentra la forma de liberarse de la Ley. Inmediatamente después Pablo nos explica el contenido de la libertad del Espíritu y lo que es incompatible con ella.

La «ley de Cristo» es la libertad: ésa es la paradoja del mensaje de la Carta a los Gálatas. Esa libertad, por tanto, tiene un contenido, una orientación, y por ello está en contradicción con todo lo que aparentemente libera al hombre, mientras que en realidad lo

esclaviza. La «*Torá* del Mesías» es totalmente nueva, diferente, pero precisamente por eso «da cumplimiento» a la *Torá* de Moisés.

****

La mayor parte del Sermón de la Montaña (cf. *Mt* 5, 17-7, 27) está dedicada al mismo tema: tras una introducción programática, que son las Bienaventuranzas, nos presenta, por así decirlo, la *Torá* del Mesías. También si tenemos en cuenta los destinatarios y los propósitos, hay una analogía con la Carta a los Gálatas: Pablo escribe a judeocristianos que habían comenzado a dudar sobre si no sería una obligación seguir observando toda la *Torá*, tal como ésta se había comprendido hasta entonces.

Esta incertidumbre se refería sobre todo a la circuncisión, a los preceptos sobre los alimentos, a todo lo concerniente a la purificación y a la forma de observar el sábado. Pablo ve en esto un retroceso respecto a la novedad mesiánica, con el cual se pierde lo fundamental del cambio que se ha producido: la universalización del pueblo de Dios, en virtud de la cual Israel puede abarcar ahora a todos los pueblos del mundo y el Dios de Israel ha sido llevado realmente –según las promesas– a todos los pueblos, se manifiesta como el Dios de todos ellos, como el único Dios.

Ya no es decisiva la «carne» –la descendencia física de Abraham–, sino el «espíritu»: el participar en la herencia de fe y de vida de Israel mediante la comunión con Jesucristo, el cual «espiritualiza» la Ley convirtiéndola así en camino de vida abierto a todos. En el Sermón de la Montaña Jesús habla a su pueblo, a Israel, en cuanto primer portador de la promesa. Pero al entregarle la nueva *Torá* lo amplía, de modo que ahora, tanto de Israel como de los demás pueblos, pueda nacer una nueva gran familia de Dios.

Mateo escribió su Evangelio para judeocristianos y pensando en el mundo judío, para dar nuevo vigor al gran impulso que había llegado con Jesús. A través de su Evangelio, Jesús habla de modo nuevo y de continuo a Israel. En el momento histórico de Mateo, habla muy especialmente a los judeocristianos, que reconocen así la novedad y

la continuidad de la historia de Dios con la humanidad, comenzada con Abraham, y del cambio profundo introducido en ella por Jesús; así deben encontrar el camino de la vida.

****

Pero, ¿cómo es esa *Torá* del Mesías? Al comienzo, y como encabezamiento y clave de interpretación, nos encontramos, por así decirlo, con unas palabras siempre sorprendentes y que aclaran de modo inequívoco la fidelidad de Dios a sí mismo y la lealtad de Jesús a la fe de Israel: «No creáis que he venido a abolir la Ley o los Profetas: no he venido a abolir, sino a dar plenitud. Os aseguro que antes pasarán el cielo y la tierra que deje de cumplirse hasta la última letra o tilde de la Ley. El que se salte uno solo de los preceptos menos importantes, y se lo enseñe así a los hombres, será el menos importante en el reino de los cielos. Pero quien los cumpla y enseñe será grande en el reino de los cielos» (*Mt* 5, 17-19).

No se trata de abolir, sino de llevar a cumplimiento, y este cumplimiento exige algo más y no algo menos de justicia, como Jesús dice a continuación: «Os lo aseguro: si no sois mejores que los letrados y los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (5, 20). ¿Se trata, pues, tan sólo de un mayor rigorismo en la obediencia de la Ley? ¿Qué es si no esta justicia mayor?

Si al comienzo de la «*relecture*» –de la nueva lectura de partes esenciales de la *Torá*– se pone el acento en la máxima fidelidad, en la continuidad inquebrantable, al seguir leyendo llama la atención que Jesús presenta la relación de la *Torá* de Moisés con la *Torá* del Mesías mediante una serie de antítesis: a los antiguos se les ha dicho, pero yo os digo. El Yo de Jesús destaca de un modo como ningún maestro de la Ley se lo puede permitir. La multitud lo nota; Mateo nos dice claramente que el pueblo «estaba espantado» de su forma de enseñar. No enseñaba como lo hacen los rabinos, sino como alguien que tiene «autoridad» (7, 28; cf. *Mc* 1, 22; *Lc* 4, 32). Naturalmente, con estas expresiones no se hace referencia a la calidad retórica de las palabras de Jesús, sino a la reivindicación

evidente de estar al mismo nivel que el Legislador, a la misma altura que Dios. El «espanto» (término que normalmente se ha suavizado traduciéndolo por «asombro») es precisamente el miedo ante una persona que se atreve a hablar con la autoridad de Dios. De esta manera, o bien atenta contra la majestad de Dios, lo que sería terrible, o bien –lo que parece prácticamente inconcebible– está realmente a la misma altura de Dios.

****

¿Cómo debemos entender entonces esta *Torá* del Mesías? ¿Qué camino nos indica? ¿Qué nos dice sobre Jesús, sobre Israel, sobre la Iglesia, sobre nosotros mismos y a nosotros mismos? En la búsqueda de una respuesta a estas preguntas me ha sido de gran ayuda el libro ya citado del erudito judío Jacob Neusner: *A Rabbi talks with Jesus* [*Un rabino habla con Jesús*].

Neusner, judío observante y rabino, creció siendo amigo de cristianos católicos y evangélicos, enseña junto a teólogos cristianos en la Universidad y siente un profundo respeto por la fe de sus colegas cristianos, aunque por supuesto está totalmente convencido de la validez de la interpretación judía de las Sagradas Escrituras. Su profundo respeto hacia la fe cristiana y su fidelidad al judaísmo le han llevado a buscar el diálogo con Jesús.

En este libro, el autor se mezcla con el grupo de los discípulos en el «monte» de Galilea. Escucha a Jesús, compara sus palabras con las del Antiguo Testamento y con las tradiciones rabínicas fijadas en la *Misná* y el *Talmud*. Ve en estas obras la presencia de tradiciones orales que se remontan a los comienzos y que le dan la clave para interpretar la *Torá*. Escucha, compara y habla con el mismo Jesús. Está emocionado por la grandeza y la pureza de sus palabras pero, al mismo tiempo, inquieto ante esa incompatibilidad que en definitiva encuentra en el núcleo del Sermón de la Montaña. Luego acompaña a Jesús en su camino hacia Jerusalén, se percata de que en sus palabras vuelve a aparecer el mismo tema y que va poco a poco desarrollándolo. Intenta continuamente comprender, continuamente le conmueve la grandeza de Jesús, y vuelve siempre a hablar con

Él. Pero al final decide no seguirle. Permanece fiel a lo que él llama el «Israel eterno» (p. 143).

El diálogo del rabino con Jesús muestra cómo la fe en la palabra de Dios que se encuentra en las Sagradas Escrituras resulta actual en todos los tiempos: a través de la Escritura el rabino puede penetrar en el hoy de Jesús y, a partir de la Escritura Jesús llega a nuestro hoy. Este diálogo se produce con gran sinceridad y deja ver toda la dureza de las diferencias; pero también transcurre en un clima de gran amor: el rabino acepta que el mensaje de Jesús es otro y se despide con una separación que no conoce el odio y, no obstante todo el rigor de la verdad, tiene presente siempre la fuerza conciliadora del amor.

****

Intentemos retomar lo esencial de esta conversación para comprender mejor a Jesús y entender más a fondo a nuestros hermanos judíos. El punto central se ve claramente –a mi parecer– en una de las escenas más impresionantes que Neusner imagina en su libro. En su diálogo interior, Neusner había seguido todo el día a Jesús; por fin se retira a orar y a estudiar la *Torá* con los judíos de una pequeña ciudad, para después comentar lo escuchado con el rabino de allí, siempre en la idea de la contemporaneidad a través de los siglos. El rabino toma una cita del *Talmud* babilónico: «El rabino Simlaj expuso: 613 (prescripciones) fueron dadas a Moisés; 365 prohibiciones corresponden a los días del año solar, y 248 preceptos corresponden a las partes del cuerpo humano. Entonces vino David y los redujo a 11... Luego vino Isaías y los redujo a 6... Luego vino Isaías de nuevo y los redujo a dos... Más aún: vino luego Habacuc y los redujo a uno sólo, pues se dice: “El justo vivirá por su fe” (*Ha* 2, 4)» (p. 95s).

En el libro de Neusner se incluye a continuación la siguiente conversación: «“¿Y así –pregunta el maestro– es esto todo lo que ha dicho el sabio Jesús?”. Yo: “No exactamente, pero aproximadamente sí”. Él: “¿Qué ha dejado fuera?”. Yo: “Nada”. Él: “¿Qué ha añadido?”. Yo: “A sí mismo”» (p. 96). Éste es el núcleo del

«espanto» del judío observante Neusner ante el mensaje de Jesús, y el motivo central por el que no quiere seguir a Jesús y permanece fiel al «Israel eterno»: la centralidad del Yo de Jesús en su mensaje, que da a todo una nueva orientación. Neusner, como prueba de esta «añadidura», cita aquí las palabras de Jesús al joven rico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y sígue*me*» (cf. *Mt* 19, 21; p. 97). La perfección, el ser santo como lo es Dios, exigida por la *Torá* (cf. *Lv* 19, 2; 11, 44), consiste ahora en seguir a Jesús.

****

Neusner, con gran respeto y temor, se limita a tratar esta misteriosa equiparación de Jesús con Dios como se refleja en las palabras del Sermón de la Montaña, pero sus análisis muestran que éste es el punto en el que el mensaje de Jesús se diferencia fundamentalmente de la fe del «Israel eterno». Lo hace a partir de tres preceptos esenciales, examinando el comportamiento de Jesús respecto a ellos: el cuarto mandamiento, el amor a los padres; el tercer mandamiento, la observancia del sábado; y, por último, el precepto de ser santo del que ya hemos hablado. Llega así a la conclusión, para él inquietante, de que evidentemente Jesús no quiere que se sigan estos tres preceptos fundamentales de Dios, sino que se le siga a Él.

## *La disputa sobre el sábado*

Sigamos el diálogo de Neusner, el judío creyente, con Jesús y comencemos con el sábado, cuya observancia escrupulosa es para Israel la expresión central de su existencia como vida en la Alianza con Dios. Incluso quien lee los Evangelios superficialmente sabe que el debate sobre lo que es o no propio del sábado está en el centro del contraste de Jesús con el pueblo de Israel de su tiempo. La interpretación habitual dice que Jesús acabó con una práctica legalista restrictiva introduciendo en su lugar una visión más generosa y liberal, que abría las puertas a una forma de actuar razonable, adaptada a cada situación. Como prueba se utiliza la frase: «El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre

para el sábado» (*Mc* 2, 27), y que muestra una visión antropocéntrica de toda la realidad, de la cual resultaría obvia una interpretación «liberal» de los mandamientos. Así, precisamente del conflicto en torno al sábado, se ha sacado la imagen del Jesús liberal. Su crítica al judaísmo de su tiempo sería la crítica del hombre de sentimientos liberales y razonables a un legalismo anquilosado, en el fondo hipócrita, que degradaba la religión a un sistema servil de preceptos a fin de cuentas poco razonables, que serían un impedimento para el desarrollo de la actuación del hombre y de su libertad. Es obvio que una concepción semejante no podía generar una imagen muy atrayente del judaísmo; sin embargo, la crítica moderna –a partir de la Reforma– ha visto representado en el catolicismo este elemento «judío», así concebido.

En cualquier caso, aquí se plantea la cuestión de Jesús –quién era realmente y qué es lo que de verdad quería– y también toda la cuestión sobre judaísmo y el cristianismo: ¿fue Jesús en realidad un rabino liberal, un precursor del liberalismo cristiano? ¿Es el Cristo de la fe y, por consiguiente, toda la fe de la Iglesia, un gran error?

****

Con sorprendente rapidez, Neusner deja a un lado este tipo de interpretación; puede hacerlo porque pone al descubierto de un modo convincente el verdadero punto central de la controversia. Con respecto a la discusión con los discípulos que arrancaban las espigas tan sólo afirma: «Lo que me inquieta no es que los discípulos incumplan el precepto de respetar el sábado. Eso sería irrelevante y pasaría por alto el núcleo de la cuestión» (p. 69). Sin duda, cuando leemos la controversia sobre las curaciones en el sábado, y los relatos sobre el dolor lleno de indignación del Señor por la dureza de corazón de los partidarios de la interpretación dominante del sábado, podemos ver que en estos conflictos están en juego las preguntas más profundas sobre el hombre y el modo correcto de honrar a Dios. Por tanto, tampoco este aspecto del conflicto es algo simplemente «trivial». Pero Neusner tiene razón cuando ve el núcleo de la controversia en la respuesta de Jesús a

quien le reprochaba que los discípulos recogieran las espigas en sábado.

Jesús defiende el modo con el cual sus discípulos sacian su hambre, primero con la referencia a David, que con sus compañeros comió en la casa del Señor los panes de la ofrenda «que ni a él ni a los suyos les estaba permitido comer, sino sólo a los sacerdotes». Luego añade: «¿Y no habéis leído en la Ley que los sacerdotes pueden violar el sábado en el templo sin incurrir en culpa? Pues os digo que aquí hay uno que es más grande que el templo. Si comprendierais lo que significa "quiero misericordia y no sacrificio" (cf. *Os* 6, 6; *1 S* 15, 22), no condenaríais a los que no tienen culpa. Porque el hijo del hombre es señor del sábado» (*Mt* 12, 4-8). Neusner añade: «Él [Jesús] y sus discípulos pueden hacer en sábado lo que hacen, porque se han puesto en el lugar de los sacerdotes en el templo: el lugar sagrado se ha trasladado. Ahora está en el círculo del maestro con sus discípulos» (p. 68s).

Aquí nos tenemos que detener un momento para ver lo que significaba el sábado para Israel y entender así lo que está en juego en esta disputa. En el relato de la creación, se dice que Dios descansó el séptimo día. «En ese día celebramos la creación», deduce Neusner con razón (p. 59). Y continúa: «No trabajar en sábado significa algo más que cumplir escrupulosamente un rito. Es un modo de imitar a Dios» (p. 60). Por tanto, del sábado forma parte no sólo el aspecto negativo de no realizar actividades externas, sino también lo positivo del «descanso», que implica además una dimensión espacial: «Para respetar el sábado hay que quedarse en casa. No basta con abstenerse de realizar cualquier tipo de trabajo, también hay que descansar, restablecer en un día de la semana el círculo de la familia y el hogar, cada uno en su casa y en su sitio» (p. 66). El sábado no es sólo un asunto de religiosidad individual, sino el núcleo de un orden social: «Ese día convierte al Israel eterno en lo que es, en el pueblo que, al igual que Dios después de la creación, descansa al séptimo día de su creación» (p. 59).

****

Aquí podríamos reflexionar sobre lo saludable que sería también para nuestra sociedad actual que las familias pasaran un día juntas, que la casa se convirtiera en hogar y realización de la comunión en el descanso de Dios. Pero dejemos esta idea de momento y sigamos en el diálogo entre Jesús e Israel, que es también inevitablemente un diálogo entre Jesús y nosotros, así como nuestro diálogo con el pueblo judío de hoy.

El tema del «descanso» como elemento constitutivo del sábado permite a Neusner ponerse en relación con el grito de júbilo de Jesús, que en el Evangelio de Mateo precede a la narración de la recogida de espigas por parte de los discípulos. Es el llamado grito de júbilo mesiánico, que comienza: «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a la gente sencilla...» (*Mt* 11,25-30). En nuestra interpretación habitual, éstos aparecen como dos textos evangélicos muy diferentes entre sí: uno habla de la divinidad de Jesús, el otro de la disputa en torno al sábado. Neusner deja claro que ambos textos están estrechamente relacionados, pues en los dos casos se trata del misterio de Jesús, del «Hijo del hombre», del «Hijo» por excelencia.

Las frases inmediatamente precedentes a la narración sobre el sábado son: «Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis vuestro descanso. Porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera» (*Mt* 11,28-30). Generalmente estas palabras son interpretadas desde la idea del Jesús liberal, es decir, desde un punto de vista moralista: la interpretación liberal de la Ley que hace Jesús facilita la vida frente al «legalismo judío». Sin embargo, en la práctica, esta lectura no resulta muy convincente, pues seguir a Jesús no resulta cómodo, y además Jesús nunca dijo nada parecido. ¿Pero entonces qué?

Neusner nos muestra que no se trata de una forma de moralismo, sino de un texto de alto contenido teológico, o digámoslo con mayor exactitud, de un texto cristológico. A través del tema del descanso, y

el que está relacionado con el de la fatiga y la opresión, el texto se conecta con la cuestión del sábado. El descanso del que se trata ahora tiene que ver con Jesús. Las enseñanzas de Jesús sobre el sábado aparecen ahora en perfecta consonancia con este grito de júbilo y con las palabras del Hijo del hombre como señor del sábado. Neusner resume del siguiente modo el contenido de toda la cuestión: «Mi yugo es ligero, yo os doy descanso. El Hijo del hombre es el verdadero señor del sábado. Pues el Hijo del hombre es ahora el sábado de Israel; es nuestro modo de comportarnos como Dios» (p. 72).

Ahora Neusner puede decir con más claridad que antes: «¡No es de extrañar, por tanto, que el Hijo del hombre sea señor del sábado! No es porque haya interpretado de un modo liberal las restricciones del sábado... Jesús no fue simplemente un rabino reformador que quería hacer la vida "más fácil" a los hombres... No, aquí no se trata de aligerar una carga... Está en juego la reivindicación de autoridad por parte de Jesús...» (p. 71). «Ahora Jesús está en la montaña y ocupa el lugar de la *Torá*» (p. 73). El diálogo del judío observante con Jesús llega aquí al punto decisivo. Ahora, desde su exquisito respeto, el rabino no pregunta directamente a Jesús, sino que se dirige al discípulo de Jesús: «"¿Es realmente cierto que tu maestro, el Hijo del hombre, es el señor del sábado?". Y como lo hacía antes, vuelvo a preguntar: "Tu maestro ¿es Dios?"» (p. 74).

Con ello se pone al descubierto el auténtico núcleo del conflicto. Jesús se ve a sí mismo como la *Torá*, como la palabra de Dios en persona. El grandioso Prólogo del Evangelio de Juan –«En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios»– no dice otra cosa que lo que dice el Jesús del Sermón de la Montaña y el Jesús de los Evangelios sinópticos. El Jesús del cuarto Evangelio y el Jesús de los Evangelios sinópticos es la misma e idéntica persona: el verdadero Jesús «histórico».

****

El núcleo de las disputas sobre el sábado es la cuestión sobre el Hijo del hombre, la cuestión referente a Jesucristo mismo. Volvemos

a ver cuánto se equivocaban Harnack y la exégesis liberal que le siguió con la idea de que en el Evangelio de Jesús no tiene cabida el Hijo, no tiene cabida Cristo: en realidad, Él es siempre su centro.

Pero ahora tenemos que fijarnos en otro aspecto de la cuestión que encontraremos más claramente al tratar el cuarto mandamiento: lo que al rabino Neusner le inquieta del mensaje de Jesús sobre el sábado no es sólo la centralidad de Jesús mismo; la expone claramente pero, con todo, no es eso lo que objeta, sino sus consecuencias para la vida concreta de Israel: el sábado pierde su gran función social. Es uno de los elementos primordiales que mantienen unido al pueblo de Israel como tal. El hacer de Jesús el centro rompe esta estructura sacra y pone en peligro un elemento esencial para la cohesión del pueblo.

La reivindicación de Jesús comporta que la comunidad de los discípulos de Jesús es el nuevo Israel. ¿Acaso no debe inquietar esto a quien lleva en el corazón al «Israel eterno»? También se encuentra relacionada con la cuestión sobre la pretensión de Jesús de ser Él mismo la *Torá* y el templo en persona, el tema de Israel, la cuestión de la comunidad viva del pueblo, en el cual se realiza la palabra de Dios. Neusner ha destacado precisamente este segundo aspecto en la parte más extensa de su libro, como veremos a continuación.

****

Ahora se plantea también para el cristiano la siguiente cuestión: ¿era justo poner en peligro la gran función social del sábado, romper el orden sacro de Israel en favor de una comunidad de discípulos que sólo se pueden definir, por así decirlo, a partir de la figura de Jesús? Esta cuestión se podría y se puede aclarar sólo en la comunidad de discípulos que se ha ido formando: la Iglesia. Pero no podemos seguir aquí su desarrollo. La resurrección de Jesús «el primer día de la semana» hizo que, para los cristianos, ese «primer día» –el comienzo de la creación– se convirtiera en el «día del Señor», en el cual confluyeron por sí mismos –mediante la

comunión de la mesa con Jesús– los elementos esenciales del sábado veterotestamentario.

Que en el curso de este proceso la Iglesia haya asumido así de modo nuevo la función social del sábado –orientada siempre al «Hijo del hombre»– se vio claramente cuando Constantino, en su reforma jurídica de inspiración cristiana, asoció también a este día algunas libertades para los esclavos e introdujo así en el sistema legal basado en principios cristianos el día del Señor como el día de la libertad y el descanso. A mí me parece sumamente preocupante que los modernos liturgistas quieran dejar de nuevo a un lado esta función social del domingo, que está en continuidad con la *Torá* de Israel, considerándola una desviación de Constantino. Pero aquí se plantea todo el problema de las relaciones entre fe y orden social, entre fe y política. A esto prestaremos atención en el próximo parágrafo.

## *El cuarto mandamiento: la familia, el pueblo y la comunidad de los discípulos de Jesús*

«Honra a tu padre y a tu madre: así se prolongarán tus días en la tierra, que el Señor, tu Dios, te va a dar». Así reza el cuarto mandamiento en la versión del Libro del Éxodo (20, 12). El precepto va dirigido a los hijos y habla de los padres; refuerza, por tanto, la relación entre generaciones y la comunión de la familia como un orden querido y protegido por Dios. Habla del país y de la continuidad de la vida en el país, es decir, establece una relación estrecha entre el país, como espacio vital del pueblo, y el orden fundamental de la familia, y vincula la existencia de pueblo y de país a la comunión de generaciones que se crea en la estructura familiar.

Tiene razón el rabino Neusner cuando ve en este mandamiento el núcleo más íntimo del orden social, la cohesión del «Israel eterno», esta familia real, viva y presente, de Abraham y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob, Lea y Raquel (pp. 42s; 55). Precisamente esta familia de Israel es la que Neusner ve amenazada por el mensaje de Jesús, ve que la primacía de su persona comporta dejar a un lado

los fundamentos del orden social: «Rezamos al Dios que conocemos ante todo a través del testimonio de nuestra familia, al Dios de Abraham y Sara, de Isaac y Rebeca, de Jacob, de Lea y de Raquel. Para explicar quiénes somos, el Israel eterno, los sabios recurren a la metáfora de la genealogía..., a los lazos de la carne, a la familia como fundamento lógico de la existencia social de Israel» (p. 42).

Jesús pone en cuestión precisamente esta relación. Cuando le dicen que su madre y sus hermanos están fuera y quieren hablarle, Él responde: «¿"Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?". Y señalando con la mano a los discípulos, dijo: "Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de mi Padre del cielo, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre"» (*Mt* 12, 46-50).

****

A la vista de este texto Neusner pregunta: «¿Acaso no me enseña Jesús a violar uno de los dos preceptos que se refieren al orden social?» (cf. p. 43). El reproche es doble: en primer lugar, se trata del aparente individualismo del mensaje de Jesús. Mientras que la *Torá* presenta un orden social preciso, y le da al pueblo su forma jurídica y social, válida para los tiempos de paz o de guerra, para la política justa y para la vida diaria, nada de eso en cambio encontramos en Jesús. El seguir a Jesús no comporta una estructura social que se pueda realizar concretamente en el plano político. A partir del Sermón de la Montaña, se repite siempre con razón, no se puede construir ningún Estado u orden social. Su mensaje parece estar a otro nivel. Se dejan a un lado los ordenamientos de Israel, que han garantizado su existencia a lo largo de milenios y a través de todos los avatares de la historia. Esta nueva interpretación del cuarto mandamiento no afecta sólo a la relación padres-hijos, sino a todo el conjunto de la estructura social del pueblo de Israel.

****

Esta subversión en el ámbito social tiene su fundamento y su justificación en la pretensión de Jesús de ser, junto con la comunidad de sus discípulos, origen y centro de un nuevo Israel: estamos de nuevo ante el Yo de Jesús, que habla al mismo nivel que la *Torá*, al mismo nivel de Dios. Ambas esferas –el cambio de la estructura social, es decir, la transformación del «Israel eterno» en una nueva comunidad y la reivindicación de Jesús de ser Dios– están directamente relacionadas entre sí.

Neusner no elige el camino fácil para su crítica. Recuerda que también los discípulos de la *Torá* eran invitados por sus maestros a dejar su casa y su familia, y durante largos periodos de tiempo debían volver la espalda a su mujer y a sus hijos para dedicarse por entero al estudio de la *Torá* (cf. p. 44). «La *Torá* se pone entonces en el puesto de la genealogía y el maestro de la *Torá* adquiere un nuevo linaje» (p. 48). Así, la exigencia de Jesús de fundar una nueva familia parece moverse absolutamente en el marco de lo que es posible en las escuelas de la *Torá*, dentro del «Israel eterno».

Sin embargo, hay una diferencia fundamental. En el caso de Jesús no es la adhesión a la *Torá* la que, uniendo a todos, forma una nueva familia, sino que se trata de la adhesión a Jesús mismo, a su *Torá*. En el caso de los rabinos, todos quedan vinculados por las mismas relaciones a un orden social duradero; mediante la sumisión a la *Torá*, todos permanecen en la igualdad de todo Israel. Así constata Neusner al final: «... ahora me doy cuenta de que lo que Jesús me exige, sólo me lo puede pedir Dios» (p. 53).

Aparece aquí el mismo resultado al que habíamos llegado antes al analizar el precepto del sábado. El tema cristológico (teológico) y el social están indisolublemente relacionados entre sí. Si Jesús es Dios, tiene el poder y el título para tratar la *Torá* como Él lo hace. Sólo en este caso puede reinterpretar el ordenamiento mosaico de los mandamientos de Dios de un modo tan radical, como sólo Dios mismo, el Legislador, puede hacerlo.

Pero entonces se plantea la pregunta: ¿Fue bueno y justo crear una nueva comunidad de discípulos fundada totalmente en Él? ¿Era

justo dejar de lado el orden social del «Israel eterno» que desde Abraham, Isaac y Jacob se funda sobre los lazos de la carne y existe gracias a ellos, declarándolo –como dirá Pablo– «el Israel según la carne»? ¿Qué sentido se podría reconocer en todo esto?

Ahora bien, si leemos la *Torá* junto con todo el canon del Antiguo Testamento, los Profetas, los Salmos y los Libros Sapienciales, resulta muy claro algo que objetivamente ya se anuncia en la *Torá*: Israel no existe simplemente para sí mismo, para vivir en las disposiciones «eternas» de la Ley, existe para ser luz de los pueblos: tanto en los Salmos como en los Libros proféticos oímos cada vez con mayor claridad la promesa de que la salvación de Dios llegará a todos los pueblos. Oímos cada vez más claramente que el Dios de Israel, que es el mismo único Dios, el verdadero Dios, el creador del cielo y de la tierra, el Dios de todos los pueblos y de todos los hombres, en cuyas manos está su destino, en definitiva que ese Dios no quiere abandonar a los pueblos a su suerte. Oímos que todos lo reconocerán, que Egipto y Babilonia –las dos potencias mundiales opuestas a Israel– tenderán la mano a Israel y con él adorarán a un solo Dios. Oímos que caerán las fronteras y que el Dios de Israel será reconocido y adorado por todos los pueblos como su Dios, como el único Dios.

****

Precisamente por parte judía, y con buenas razones, se pregunta una y otra vez: ¿Qué es lo que ha traído Jesús vuestro «Mesías»? No ha traído la paz universal ni ha acabado con la miseria en el mundo. Por eso no puede ser el verdadero Mesías del que se esperaba todo esto. Entonces, ¿qué ha traído Jesús? Nos hemos encontrado ya antes con esta pregunta y conocemos también la respuesta: ha llevado el Dios de Israel a los pueblos, de forma que ahora todos los pueblos lo invocan a Él y reconocen en las Escrituras de Israel su palabra, la palabra del Dios vivo. Ha traído la universalidad, que es la grande y característica promesa para Israel y para el mundo. La universalidad, la fe en el único Dios de Abraham, Isaac y Jacob, acogida en la nueva familia de Jesús que

se expande por todos los pueblos superando los lazos carnales de la descendencia: éste es el fruto de la obra de Jesús. Esto es lo que le acredita como el «Mesías» y da a la promesa mesiánica una explicación, que se fundamenta en Moisés y los profetas, pero que da también a éstos una apertura completamente nueva.

El vehículo de esta universalización es la nueva familia, cuya única condición previa es la comunión con Jesús, la comunión en la voluntad de Dios. Pues el Yo de Jesús no es un ego caprichoso que gira en torno a sí mismo. «El que cumple la voluntad de mi padre, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (*Mc* 3, 35): el Yo de Jesús personifica la comunión de voluntad del Hijo con el Padre. Es un Yo que escucha y obedece. La comunión con Él es comunión filial con el Padre, es un decir sí al cuarto mandamiento sobre una nueva base y a un nivel más elevado. Es entrar en la familia de los que llaman Padre a Dios y pueden decírselo en el nosotros de quienes con Jesús, y mediante la escucha a Él están unidos a la voluntad del Padre y se encuentran así en el núcleo de esa obediencia a la que tiende la *Torá*.

Esta unidad con la voluntad de Dios Padre a través de la comunión con Jesús, cuyo alimento es hacer la voluntad del Padre (cf. *Jn* 4,34), abre también ahora una nueva perspectiva a cada una de las disposiciones de la *Torá*. En efecto, la *Torá* tenía el cometido de dar un ordenamiento jurídico y social concreto a Israel, a este pueblo específico que, por un lado, es un pueblo bien definido, íntimamente unido por la genealogía y la sucesión de generaciones, pero que, por otro lado, es desde el principio y por su misma naturaleza, portador de una promesa universal. En la nueva familia de Jesús, a la que más tarde se llamará «Iglesia», estas disposiciones sociales y jurídicas concretas no pueden ser universalmente válidas en su literalidad histórica: ésta fue precisamente la cuestión al comienzo de «la Iglesia de los gentiles» y el objeto de la disputa entre Pablo y los denominados judaizantes. Aplicar literalmente el orden social de Israel a los hombres de todos los pueblos habría significado negar de hecho la universalidad de la creciente comunidad de Dios. Pablo lo vio con toda claridad. Ésa no podía ser la *Torá* del Mesías. Y no lo

es, como nos lo demuestran el Sermón de la Montaña y todo el diálogo del rabino observante Neusner, que escucha a Jesús con verdadera atención.

Aquí se produce un proceso muy importante que ha sido captado en todo su alcance sólo en la edad moderna, aunque poco después se ha entendido también de un modo unilateral y falseado. Las formas jurídicas y sociales concretas, los ordenamientos políticos, ya no se fijan literalmente como un derecho sagrado para todos los tiempos y, por tanto, para todos los pueblos. Resulta decisiva la fundamental comunión de voluntad con Dios, que se nos da por medio de Jesús. A partir de ella, los hombres y los pueblos son ahora libres de reconocer lo que, en el ordenamiento político y social, se ajusta a esa comunión de voluntad, para que ellos mismos den forma a los ordenamientos jurídicos. La ausencia de toda la dimensión social en la predicación de Jesús –una carencia que, desde el punto de vista judío, Neusner critica de manera totalmente comprensible– entraña y al mismo tiempo esconde un proceso que afecta a la historia universal y que, como tal, no se ha producido en ningún otro ámbito cultural: los ordenamientos políticos y sociales concretos se liberan de la sacralidad inmediata, de la legislación basada en el derecho divino, y se confían a la libertad del hombre, que a través de Jesús está enraizado en la voluntad del Padre y, a partir de Él, aprende a discernir lo justo y lo bueno.

****

Y así llegamos de nuevo a la *Torá* del Mesías, a la Carta a los Gálatas: «Habéis sido llamados a la libertad» (*Ga* 5, 13), no a una libertad ciega y arbitraria, a una «libertad según la carne», como diría Pablo, sino a una libertad iluminada, que tiene su fundamento en la comunión de voluntad con Jesús y, por tanto, con Dios mismo; a una libertad, pues, que partiendo de un nuevo modo de ver edifica precisamente aquello que es la intención más profunda de la *Torá*, con Jesús la universaliza desde su interior, y así, verdaderamente, la «lleva a su cumplimiento».

Mientras tanto, sin embargo, esta libertad se ha ido sustrayendo totalmente a la mirada de Dios y a la comunión con Jesús. La libertad para la universalidad y, con ello, la justa laicidad del Estado se ha transformado en algo absolutamente profano –en «laicismo»– cuyos elementos constitutivos parecen ser el olvido de Dios y la búsqueda en exclusiva del éxito. Para el cristiano creyente las disposiciones de la *Torá* siguen siendo un punto decisivo de referencia hacia el que siempre dirige la mirada; para él la búsqueda de la voluntad de Dios en la comunión con Jesús sigue siendo como una señal de orientación para su razón, sin la cual corre siempre el peligro de quedar ofuscado, ciego.

****

Hay todavía otra observación esencial. La universalización de la fe y de la esperanza de Israel, la consiguiente liberación de la letra hacia la nueva comunión con Jesús, está vinculada a la autoridad de Jesús y a su reivindicación como Hijo. Esta liberación pierde su importancia histórica y la base que la sustenta si se interpreta a Jesús simplemente como un rabino reformista liberal. Una interpretación liberal de la *Torá* sería una opinión meramente personal de un maestro, no podría tener un valor determinante para la historia. Con ello, además, se daría un carácter relativo también a la *Torá*, a su procedencia de la voluntad de Dios; como fundamento de todo lo que se dice sólo quedaría una autoridad humana: la autoridad de un erudito. De esto no surge una nueva comunidad de fe. El salto a la universalidad, la nueva libertad necesaria para llevarlo a cabo, sólo es posible a través de una mayor obediencia. Sólo puede ser eficaz como fuerza capaz de transformar la historia si la autoridad de esta nueva interpretación no es inferior a la del texto original: ha de ser una autoridad divina. La familia nueva, universal, es el objetivo de la misión de Jesús, pero su autoridad divina –su ser Hijo en la comunión con el Padre– es el presupuesto para que ese salto hacia la novedad y la mayor amplitud sea posible sin traición ni arbitrariedad.

Hemos oído que Neusner pregunta a Jesús: ¿Quieres inducirme a que incumpla dos o tres mandamientos de Dios? Si Jesús no habla con la autoridad del Hijo, si su interpretación no es el comienzo de una nueva comunidad fundada en una nueva y libre obediencia, no cabe otra conclusión: en este caso, Jesús induciría a desobedecer el precepto de Dios.

****

Para el cristianismo de todos los tiempos es fundamental tener muy presente la relación entre la superación (*Überschreitung*) –que no es transgresión (*Übertretung*)– y el cumplimiento. Neusner critica con determinación, si bien con gran respeto por Jesús –ya lo hemos visto–, la disolución de la familia que ve presente en la exigencia de Jesús de «violar» el cuarto mandamiento; lo mismo vale para la amenaza al sábado, que representa un eje del ordenamiento social de Israel. Ahora bien, Jesús no quiere suprimir la familia ni la finalidad del sábado de acuerdo con la creación, pero tiene que establecer para ambos un espacio nuevo, más amplio. Es cierto que, con su invitación a ser junto a Él, a través de la obediencia común al Padre, miembros de una familia nueva, universal, rompe en un primer momento el orden social de Israel. Pero tanto para la Iglesia naciente, como para la Iglesia sucesiva, ha sido esencial desde el principio defender la familia como corazón de todo ordenamiento social, y comprometerse por la puesta en práctica del cuarto mandamiento en toda la extensión de su significado: vemos cómo en la actualidad la lucha de la Iglesia sigue también centrada sobre este punto. Y de la misma manera, se vio también enseguida con claridad que el contenido esencial del sábado debía ser valorado de nuevo en el día del Señor. También la lucha en defensa del domingo es uno de los grandes retos de la Iglesia en el momento actual, caracterizado por tantas disgregaciones del ritmo del tiempo por el que se rige la comunidad.

La correcta conexión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento ha sido y es un elemento constitutivo para la Iglesia: precisamente las palabras del Resucitado dan importancia al hecho de que Jesús sólo

puede ser entendido en el contexto de «la Ley y los Profetas» y de que su comunidad sólo puede vivir en este contexto que ha de ser comprendido de modo adecuado. Con respecto a esto, dos peligros contrapuestos han amenazado a la Iglesia desde el principio y la amenazarán siempre. Por una parte, un falso legalismo contra el que lucha Pablo y que en toda la historia aparece por desgracia bajo el desafortunado nombre de «judaísmo». Por otro lado, está el rechazo de Moisés y los Profetas, del «Antiguo Testamento», formulado por primera vez por Marción en el siglo II; es una de las grandes tentaciones de la época moderna. No es casual que Harnack, como principal representante de la teología liberal, exigiera que diera cumplimiento finalmente a la herencia de Marción para liberar así al cristianismo del lastre del Antiguo Testamento. También va en esa dirección la tentación, tan extendida hoy en día, de interpretar el Nuevo Testamento de un modo puramente espiritual, privándolo de toda relevancia social y política.

Por el contrario, las teologías políticas de todo tipo constituyen la teologización de una única solución política oponiéndose de este modo a la novedad y a la amplitud del mensaje de Jesús. No obstante, sería erróneo considerar estas tendencias como una «judaización» del cristianismo, pues Israel relaciona su obediencia a las disposiciones concretas de orden social de la *Torá* con la pertenencia a la comunidad genealógica del «Israel eterno» y no la proclama como receta política universal. En síntesis, será bueno para el cristianismo considerar con respeto esa obediencia de Israel para entender así mejor los grandes imperativos del Decálogo, que el cristianismo debe traducir en el ámbito de la familia universal de Dios y que Jesús, como el «nuevo Moisés», nos ha dado. En Él vemos realizada la promesa hecha por Moisés: «El Señor tu Dios suscitará en medio de tus hermanos un profeta como yo...» (*Dt* 18, 15).

## *Compromiso y radicalidad profética*

Participando con nuestras reflexiones y argumentaciones en el diálogo del rabino judío con Jesús hemos ido más allá del Sermón

de la Montaña acompañando a Jesús en su camino hacia Jerusalén; pero debemos volver a las antítesis del Sermón de la Montaña, en las que Jesús retoma algunas cuestiones pertenecientes al ámbito de la segunda tabla del Decálogo, contraponiendo a las antiguas disposiciones de la *Torá* una nueva radicalidad de la justicia ante Dios: no sólo no matar, sino salir al encuentro del hermano con el que se está enfrentado para buscar la reconciliación. No más divorcios; no sólo igualdad en el derecho (ojo por ojo, diente por diente), sino dejarse pegar sin devolver el golpe; amar no sólo al prójimo, sino también al enemigo.

Lo sublime del *ethos* que aquí se manifiesta seguirá conmoviendo siempre a hombres de cualquier procedencia, impresionándolos como el culmen de la grandeza moral; pensemos sólo en la simpatía por Jesús del Mahatma Gandhi, basada precisamente en estos textos. Pero todo lo que se ha dicho, ¿es realista? ¿Se debe, más aún, es legítimo actuar realmente así? Ciertos aspectos particulares de cuanto se ha dicho, ¿acaso no destruyen –como alega Neusner– cualquier orden social concreto? ¿Se puede crear así una comunidad, un pueblo?

****

La investigación exegética reciente ha conseguido importantes avances sobre esta cuestión al estudiar minuciosamente la estructura interna de la *Torá* y los preceptos que contiene. Para nuestra cuestión resulta especialmente importante el análisis del denominado Código de la Alianza de Éxodo 20, 22-23, 19. En este código de leyes pueden distinguirse dos tipos de derecho: el denominado derecho casuístico y el apodíctico.

El derecho casuístico comporta normas que regulan cuestiones muy concretas: disposiciones jurídicas sobre la posesión y liberación de esclavos, lesiones físicas producidas por hombres o animales, reparaciones en caso de robo, etc. Aquí no se dan motivaciones teológicas, sino que se establecen sanciones concretas, proporcionadas al daño causado. Estas normas jurídicas constituyen un derecho basado en la praxis y referido a ella, que sirve para la

constitución de un ordenamiento social realista y se adapta a las posibilidades concretas de una sociedad en una situación histórica y cultural concreta.

En este sentido, es también un derecho históricamente condicionado, sin duda susceptible de crítica e incluso –desde nuestra concepción ética– necesitado frecuentemente de ser sometido a crítica. Más aún, en el ámbito mismo de la legislación veterotestamentaria se ha ido desarrollando ulteriormente: normas más recientes se oponen a otras más antiguas sobre la misma materia. Las disposiciones de este tipo, aun permaneciendo en el contexto fundamental de la fe en el Dios que se revela hablando en el Sinaí, no son directamente derecho divino, sino un derecho elaborado a partir del criterio fundamental del derecho divino y que, por ello, es susceptible de ulterior desarrollo y de correcciones.

En efecto, un ordenamiento social también puede evolucionar: tiene que adaptarse a distintas situaciones históricas y orientarse a lo que es posible, aunque sin perder de vista el criterio ético como tal, que da al derecho su carácter de derecho. La crítica profética de Isaías, Oseas, Amós, Miqueas, concierne también en cierto sentido –como ha mostrado por ejemplo Olivier Artus– al derecho casuístico que aparece en la *Torá*, pero que en la práctica se ha convertido en injusto, y en situaciones económicas concretas de Israel ya no sirve para proteger a los pobres, a las viudas y a los huérfanos: una defensa que los profetas consideraban el objetivo más elevado de la legislación proveniente de Dios.

Pero esta crítica profética coincide también con algunas partes del Código de la Alianza que son calificadas como «derecho apodíctico» (*Ex* 22,20; 23,9-12). Este derecho apodíctico se pronuncia en nombre de Dios mismo; en él no hay sanciones concretas. «No maltrates ni oprimas al forastero, porque vosotros también fuisteis forasteros en Egipto. No maltrates a la viuda y al huérfano» (*Ex* 22, 20s). La crítica de los profetas se ha apoyado en estas grandes normas y a partir de ellas ha puesto repetidamente en discusión prácticas jurídicas concretas para hacer valer el núcleo divino

esencial del derecho como criterio y línea de orientación de cualquier desarrollo del derecho y de todo orden social.

Frank Crüsemann, a quien debemos nociones fundamentales en esta materia, ha dado a las disposiciones del derecho apodíctico el nombre de «metanormas», que representan una instancia crítica frente a las normas del derecho casuístico. La relación entre derecho casuístico y derecho apodíctico podría definirse, según Crüsemann, con el concepto de «reglas» y «principios».

****

Así, dentro de la *Torá* hay diferentes niveles de autoridad netamente diferenciados; en ella se da –como dice Artus– un diálogo continuo entre normas condicionadas por la historia y metanormas. Estas últimas expresan lo que la Alianza exige permanentemente. La opción fundamental de las metanormas es la garantía que Dios ofrece en favor de los pobres, a los que fácilmente se les priva de sus derechos y que no pueden hacerse justicia por sí mismos.

Hay otro aspecto relacionado con todo esto: en la *Torá* aparece en primer lugar como norma fundamental, de la que todo depende, la proclamación de la fe en el único Dios: sólo ÉI, YHWH, puede ser adorado. Pero después, en la evolución profética, la responsabilidad por los pobres, las viudas y los huérfanos se eleva cada vez más al mismo rango que la exclusividad de la adoración al único Dios: se funde con la imagen de Dios, la define de un modo concreto. La guía social es una guía teológica, y la guía teológica tiene carácter social. El amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables, y el amor al prójimo adquiere aquí, como percepción de la presencia directa de Dios en los pobres y los débiles, una definición muy práctica.

****

Todo esto es fundamental para entender correctamente el Sermón de la Montaña. En el interior de la *Torá* misma y después, en el diálogo entre Ley y Profetas, vemos ya la contraposición entre un

derecho casuístico susceptible de cambio, que forma a su vez la correspondiente estructura social en cada caso, y los principios esenciales del derecho divino mismo, con los que las normas prácticas deben confrontarse, desarrollarse y corregirse.

Jesús no hace nada inaudito o totalmente nuevo cuando contrapone las normas casuísticas prácticas desarrolladas en la *Torá* a la pura voluntad de Dios como la «mayor justicia» (*Mt* 5, 20) que cabe esperar de los hijos de Dios. Él retoma la dinámica intrínseca de la misma *Torá* desarrollada ulteriormente por los profetas y, como el Elegido, como el profeta que se encuentra con Dios mismo «cara a cara» (*Dt* 18,15), le da su forma radical. Así, se comprende por sí mismo que en estas palabras no se formula un ordenamiento social, pero se da ciertamente a los ordenamientos sociales los criterios fundamentales que, sin embargo, no pueden realizarse plenamente como tales en ningún ordenamiento social. La dinamización de los ordenamientos jurídicos y sociales concretos que Jesús aporta, el arrancarlos del inmediato ámbito divino y trasladar la responsabilidad a una razón capaz de discernir, forma parte de la estructura intrínseca de la *Torá* misma.

En las antítesis del Sermón de la Montaña Jesús se nos presenta no como un rebelde ni como un liberal, sino como el intérprete profético de la *Torá*, que Él no suprime, sino que le da cumplimiento, y la cumple precisamente dando a la razón que actúa en la historia el espacio de su responsabilidad. Así, también el cristianismo deberá reelaborar y reformular constantemente los ordenamientos sociales, una «doctrina social cristiana». Ante nuevas situaciones, corregirá lo que se había propuesto anteriormente. En la estructura intrínseca de la *Torá*, en su evolución a través de la crítica profética y en el mensaje de Jesús que engloba a ambos, ella encuentra al mismo tiempo el espacio para los desarrollos históricos necesarios y la base estable que garantiza la dignidad del hombre a partir de la dignidad de Dios.

## 5. La oración del Señor

Como hemos visto, el Sermón de la Montaña traza un cuadro completo de la humanidad auténtica. Nos quiere mostrar cómo se llega a ser hombre. Sus ideas fundamentales se podrían resumir en la afirmación: el hombre sólo se puede comprender a partir de Dios, y sólo viviendo en relación con Dios su vida será verdadera. Sin embargo, Dios no es alguien desconocido y lejano. Nos muestra su rostro en Jesús; en su obrar y en su voluntad reconocemos los pensamientos y la voluntad de Dios mismo.

Puesto que ser hombre significa esencialmente relación con Dios, está claro que incluye también el hablar con Dios y el escuchar a Dios. Por ello, el Sermón de la Montaña comprende también una enseñanza sobre la oración; el Señor nos dice cómo hemos de orar.

****

En Mateo, la oración del Señor está precedida por una breve catequesis sobre la oración que, ante todo, nos quiere prevenir contra las formas erróneas de rezar. La oración no ha de ser una exhibición ante los hombres; requiere esa discreción que es esencial en una relación de amor. Nos dice la Escritura que Dios se dirige a cada uno llamándolo por su nombre, que ningún otro conoce (cf. *Ap* 2, 17). El amor de Dios por cada uno de nosotros es totalmente personal y lleva en sí ese misterio de lo que es único y no se puede divulgar ante los hombres.

Esta discreción esencial de la oración no excluye la dimensión comunitaria: el mismo Padrenuestro es una oración en primera persona del plural, y sólo entrando a formar parte del «nosotros» de los hijos de Dios podemos traspasar los límites de este mundo y elevarnos hasta Dios. No obstante, este «nosotros» reaviva lo más íntimo de mí persona; al rezar, siempre han de compenetrarse el aspecto exclusivamente personal y el comunitario, como veremos más de cerca en la explicación del Padrenuestro. Así como en la relación entre hombre y mujer existe la esfera totalmente personal,

que necesita el abrigo protector de la discreción, pero que en la relación matrimonial y familiar comporta también por su naturaleza una responsabilidad pública, lo mismo sucede en la relación con Dios: el «nosotros» de la comunidad que ora y la dimensión personalísima de lo que sólo se comparte con Dios se compenetran mutuamente.

****

Otra forma equivocada de rezar ante la cual el Señor nos pone en guardia es la palabrería, la verborrea con la que se ahoga el espíritu. Todos nosotros conocemos el peligro de recitar fórmulas resabidas mientras el espíritu parece estar ocupado en otras cosas. Estamos mucho más atentos cuando pedimos algo a Dios aquejados por una pena interior o cuando le agradecemos con corazón jubiloso un bien recibido. Pero lo más importante, por encima de tales situaciones momentáneas, es que la relación con Dios permanezca en el fondo de nuestra alma. Para que esto ocurra, hay que avivar continuamente dicha relación y referir siempre a ella los asuntos de la vida cotidiana. Rezaremos tanto mejor cuanto más profundamente esté enraizada en nuestra alma la orientación hacia Dios. Cuanto más sea ésta el fundamento de nuestra existencia, más seremos hombres de paz. Seremos más capaces de soportar el dolor, de comprender a los demás y de abrirnos a ellos. Esta orientación que impregna toda nuestra conciencia, a la presencia silenciosa de Dios en el fondo de nuestro pensar, meditar y ser, nosotros la llamamos «oración continua». Al fin y al cabo, esto es también lo que queremos decir cuando hablamos de «amor de Dios»; al mismo tiempo, es la condición más profunda y la fuerza motriz del amor al prójimo.

Esta oración verdadera, este estar interiormente con Dios de manera silenciosa, necesita un sustento y para ello, sirve la oración que se expresa con palabras, imágenes y pensamientos. Cuanto más presente está Dios en nosotros, más podemos estar verdaderamente con Él en la oración vocal. Pero puede decirse también a la inversa: la oración activa hace realidad y profundiza

nuestro estar con Dios. Esta oración puede y debe brotar sobre todo de nuestro corazón, de nuestras penas, esperanzas, alegrías, sufrimientos; de la vergüenza por el pecado, así como de la gratitud por el bien, siendo así una oración totalmente personal. Pero nosotros siempre necesitamos también el apoyo de esas plegarias en las que ha tomado forma el encuentro con Dios de toda la Iglesia, y de cada persona dentro de ella. En efecto, sin estas ayudas para la oración, nuestra plegaria personal y nuestra imagen de Dios se hacen subjetivas y terminan por reflejar más a nosotros que al Dios vivo. En las fórmulas de oración que han surgido primero de la fe de Israel y después de la fe de los que oran como miembros de la Iglesia, aprendemos a conocer a Dios y a conocernos a nosotros mismos. Son una escuela de oración y, por tanto, un estímulo para cambiar y abrir nuestra vida.

San Benito lo formuló en su Regla: «*Mens nostra concordet voci nostrae*», que nuestro espíritu concuerde con nuestra voz (*Reg*., 19, 7). Normalmente, el pensamiento se adelanta a la palabra, busca y conforma la palabra. Pero en la oración de los Salmos, en la oración litúrgica en general, sucede al revés: la palabra, la voz, nos precede, y nuestro espíritu tiene que adaptarse a ella. En efecto, los hombres, por nosotros mismos, no sabemos «pedir lo que nos conviene» (*Rm* 8, 26): estamos muy distantes de Dios y Él es demasiado grande y misterioso para nosotros. Por eso Dios ha venido en nuestra ayuda: Él mismo nos sugiere las palabras para la oración y nos enseña a rezar; con las palabras de oración que nos ha dejado, nos permite ponernos en camino hacia Él, conocerlo poco a poco a través de la oración con los hermanos que nos ha dado y, en definitiva, acercarnos a Él.

En Benito, la frase antes citada se refiere directamente a los Salmos, el gran libro de oración del pueblo de Dios en la Antigua y en la Nueva Alianza: éstas son palabras que el Espíritu Santo ha dado a los hombres, son Espíritu de Dios que se ha hecho palabra. De esta manera, rezamos «en el Espíritu», con el Espíritu Santo. Naturalmente, esto se puede decir con mayor razón aún del Padrenuestro: san Cipriano dice que, cuando lo rezamos, rezamos a

Dios con las palabras que Dios mismo nos ha transmitido. Y añade: cuando recitamos el Padrenuestro se cumple en nosotros la promesa de Jesús respecto a los verdaderos adoradores, a los que adoran al Padre «en espíritu y en verdad» (*Jn* 4, 23). Cristo, que es la Verdad, nos ha dado estas palabras y en ellas nos da el Espíritu Santo (*De dom. or.*, 2). De esta manera se destaca un elemento propio de la mística cristiana. Ésta no es en primer lugar un sumergirse en sí mismo, sino un encuentro con el Espíritu de Dios en la palabra que nos precede, un encuentro con el Hijo y con el Espíritu Santo y, así, un entrar en unión con el Dios vivo, que está siempre tanto en nosotros como por encima de nosotros.

****

Mientras Mateo introduce el Padrenuestro con una pequeña catequesis sobre la oración en general, en Lucas lo encontramos en otro contexto: en el camino de Jesús hacia Jerusalén. Lucas presenta la oración del Señor con la siguiente observación: «Un día estaba Jesús orando en cierto lugar. Cuando terminó, uno de sus discípulos le dijo: “Señor, enséñanos a orar...”» (11, 1).

El contexto, pues, es el encuentro con la oración de Jesús, que despierta en los discípulos el deseo de aprender de Él cómo se debe orar. Esto es bastante característico de Lucas, que reserva un lugar muy destacado en su Evangelio a la oración de Jesús. Toda la obra de Jesús brota de su oración, es su soporte. Así, acontecimientos esenciales de su vida, en los que se va desvelando poco a poco su misterio, aparecen como acontecimientos de oración. La confesión en la que Pedro reconoce a Jesús como el Mesías de Dios está relacionada con el encuentro con Jesús en oración (cf. *Lc* 9, 19ss); la transfiguración de Jesús es un acontecimiento de oración (cf. *Lc* 9, 28s).

Resulta significativo, pues, que Lucas ponga el Padrenuestro en relación con la oración personal de Jesús mismo. Él nos hace partícipes de su propia oración, nos introduce en el diálogo interior del Amor trinitario, eleva, por así decirlo, nuestras necesidades humanas hasta el corazón de Dios. Pero esto significa también que

las palabras del Padrenuestro indican la vía hacia la oración interior, son orientaciones fundamentales para nuestra existencia, pretenden conformarnos a imagen del Hijo. El significado del Padrenuestro va más allá de la comunicación de palabras para rezar. Quiere formar nuestro ser, quiere ejercitarnos en los mismos sentimientos de Jesús (cf. *Flp* 2, 5).

****

Para la interpretación del Padrenuestro esto tiene un doble significado. Por un lado, es muy importante escuchar lo más atentamente posible la palabra de Jesús tal como se nos ha transmitido a través de las Escrituras. Debemos intentar descubrir realmente, lo mejor que podamos, lo que Jesús pensaba, lo que nos quería transmitir con esas palabras. Pero debemos tener presente también que el Padrenuestro procede de su oración personal, del diálogo del Hijo con el Padre. Esto quiere decir que tiene una profundidad que va mucho más allá de las palabras. Comprende la existencia humana de todos los tiempos en toda su amplitud y, por tanto, no se puede sopesar con una interpretación meramente histórica, por más importante que sea.

****

Por su íntima unión con el Señor, los grandes orantes de todos los tiempos han llegado hasta profundidades que están más allá de la palabra, siendo así capaces de desvelar ulteriormente las ocultas riquezas de la oración. Y cada uno de nosotros, en su relación totalmente personal con Dios, puede sentirse acogido y resguardado en esa oración. Ha de ir siempre de nuevo con su *mens*, con su propio espíritu, al encuentro de la *vox*, de la palabra que nos llega desde el Hijo, abrirse a ella y dejarse guiar por ella. De este modo se abrirá también su propio corazón y hará conocer a cada uno cómo el Señor desea orar precisamente con él.

****

Mientras Mateo nos ha transmitido el Padrenuestro en la forma con que la Iglesia lo ha aceptado y utilizado en su oración, Lucas nos ha dejado una versión más breve. La discusión sobre cuál sea el texto más original no es superflua, pero tampoco decisiva. Tanto en una como en otra versión oramos con Jesús, y estamos agradecidos de que en la forma de las siete peticiones de Mateo esté más claramente desarrollado lo que en Lucas parece estar sólo bosquejado.

Antes de entrar en la explicación de cada parte, veamos brevemente la estructura del Padrenuestro tal como nos lo ha transmitido Mateo. Consta de una invocación inicial y siete peticiones. Tres de éstas se articulan en torno al «Tú» y cuatro en torno al «nosotros». Las tres primeras se refieren a la causa misma de Dios en la tierra; las cuatro siguientes tratan de nuestras esperanzas, necesidades y dificultades. Se podría comparar la relación entre los dos tipos de peticiones del Padrenuestro con la relación entre las dos tablas del Decálogo, que en el fondo son explicaciones de las dos partes del mandamiento principal –el amor a Dios y el amor al prójimo–, palabras clave que nos guían por el camino del amor.

De este modo, también en el Padrenuestro se afirma en primer lugar la primacía de Dios, de la que se deriva por sí misma la preocupación por el modo recto de ser hombre. También aquí se trata ante todo del camino del amor, que es al mismo tiempo un camino de conversión. Para que el hombre pueda presentar sus peticiones adecuadamente tiene que estar en la verdad. Y la verdad es: «Primero Dios, el Reino de Dios» (cf. *Mt* 6, 33). Antes de nada hemos de salir de nosotros mismos y abrirnos a Dios. Nada puede llegar a ser correcto si no estamos en el recto orden con Dios. Por eso, el Padrenuestro comienza con Dios y, a partir de Él, nos lleva por los caminos del ser hombres. Finalmente, llegamos hasta la última amenaza con la cual el Maligno acecha al hombre: se nos puede hacer presente la imagen del dragón apocalíptico, que lucha contra los hombres «que guardan los mandatos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús» (*Ap* 12, 17).

Pero siempre permanece la invocación inicial: Padrenuestro. Sabemos que Él está con nosotros, que nos lleva de la mano y nos salva. En su libro de Ejercicios espirituales, el padre Hans-Peter Kolvenbach habla de un *staretz* ortodoxo que insistía en «hacer entonar el Padrenuestro siempre con las últimas palabras, para ser dignos de finalizar la oración con las palabras del comienzo: "Padre nuestro"». De este modo –explicaba el *staretz*–, se recorre el camino pascual: «Se comienza en el desierto con las tentaciones, se vuelve a Egipto, luego se recorre la vía del éxodo con las estaciones del perdón y del maná de Dios y, gracias a la voluntad de Dios, se llega a la tierra prometida, el Reino de Dios, donde Él nos comunica el misterio de su Nombre: «Padre nuestro» (p. 65s).

Ojalá que ambos caminos, el ascendente y el descendente, nos recuerden que el Padrenuestro es siempre una oración de Jesús, que se entiende a partir de la comunión con Él. Rezamos al Padre celestial, que conocemos a través del Hijo; y así, en el trasfondo de las peticiones aparece siempre Jesús, como veremos al comentarlas en detalle. Por último, dado que el Padrenuestro es una oración de Jesús, se trata de una oración trinitaria: con Cristo mediante el Espíritu Santo oramos al Padre.

## *Padre nuestro, que estás en el cielo*

Comenzamos con la invocación «Padre». Reinhold Schneider escribe a este propósito en su explicación del Padrenuestro: «El Padrenuestro comienza con un gran consuelo; podemos decir Padre. En una sola palabra como ésta se contiene toda la historia de la redención. Podemos decir Padre porque el Hijo es nuestro hermano y nos ha revelado al Padre; porque gracias a Cristo hemos vuelto a ser hijos de Dios» (p. 10). Pero el hombre de hoy no percibe inmediatamente el gran consuelo de la palabra «padre», pues muchas veces la experiencia del padre o no se tiene, o se ve oscurecida por las deficiencias de los padres.

Por eso, a partir de Jesús, lo primero que tenemos que aprender es qué significa precisamente la palabra «padre». En la predicación de

Jesús el Padre aparece como fuente de todo bien, como la medida del hombre recto («perfecto»): «Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os aborrecen. Así seréis hijos de vuestro Padre que está en cielo, que hace salir el sol sobre buenos y malos...» (*Mt* 5, 44s). El «amor que llega hasta el extremo» (cf. *Jn* 13, 1), que el Señor ha consumado en la cruz orando por sus enemigos, nos muestra la naturaleza del Padre: este amor es Él. Puesto que Jesús lo pone en práctica, Él es totalmente «Hijo» y, a partir de este criterio, nos invita a que también nosotros seamos «hijos».

Veamos otro texto más. El Señor recuerda que los padres no dan una piedra a sus hijos que piden pan, y prosigue: «Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre del cielo dará cosas buenas a los que le piden?» (*Mt* 7, 11). Lucas especifica las «cosas buenas» que da el Padre cuando dice: «... ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden?» (*Lc* 11, 13). Esto quiere decir: el don de Dios es Dios mismo. La «cosa buena» que nos da es Él mismo. En este punto resulta sorprendentemente claro que lo verdaderamente importante en la oración no es esto o aquello, sino que Dios se nos quiere dar. Este es el don de todos los dones, lo «único necesario» (cf. *Lc* 10,42). La oración es un camino para purificar poco a poco nuestros deseos, corregirlos e ir sabiendo lo que necesitamos de verdad: a Dios y a su Espíritu.

****

Cuando el Señor enseña a conocer la naturaleza de Dios Padre a partir del amor a los enemigos y a encontrar en eso la propia «perfección», para así convertirnos también nosotros en «hijos», entonces resulta perfectamente manifiesta la relación entre Padre e Hijo. Se hace patente que en el espejo de la figura de Jesús reconocemos quién es y cómo es Dios: a través del Hijo encontramos al Padre. «El que me ve a mí, ve al Padre», dice Jesús en el Cenáculo ante la petición de Felipe: «Muéstranos al Padre» (*Jn* 14, 8s). «Señor, muéstranos al Padre», le decimos

constantemente a Jesús, y la respuesta, una y otra vez, es el Hijo: a través de Él, sólo a través de Él, aprendemos a conocer al Padre. Y así resulta evidente el criterio de la verdadera paternidad. El Padrenuestro no proyecta una imagen humana en el cielo, sino que nos muestra a partir del cielo –desde Jesús– cómo deberíamos y cómo podemos llegar a ser hombres.

Pero ahora debemos observar aún mejor para darnos cuenta de que, según el mensaje de Jesús, el hecho de que Dios sea Padre tiene para nosotros dos dimensiones: por un lado, Dios es ante todo nuestro Padre puesto que es nuestro Creador. Y, si nos ha creado, le pertenecemos: el ser como tal procede de Él y, por ello, es bueno, porque es participación de Dios. Esto vale especialmente para el ser humano. El Salmo 33, 15 dice en su traducción latina: «Él modeló cada corazón y comprende todas sus acciones». La idea de que Dios ha creado a cada ser humano forma parte de la imagen bíblica del hombre. Cada hombre, individualmente y por sí mismo, es querido por Dios. Él conoce a cada uno. En este sentido, en virtud de la creación, el ser humano es ya de un modo especial «hijo» de Dios. Dios es su verdadero Padre: que el hombre sea imagen de Dios es otra forma de expresar esta idea.

****

Esto nos lleva a la segunda dimensión de Dios como Padre. Cristo es de modo único «imagen de Dios» (cf. *2 Co* 4, 4; *Col* 1, 15). Basándose en esto, los Padres de la Iglesia dicen que Dios, cuando creó al hombre «a su imagen», estaba prefigurando a Cristo y creó al hombre según la imagen del «nuevo Adán», del Hombre que es la medida de la humanidad. Pero, sobre todo, Jesús es «el Hijo» en sentido propio, es de la misma sustancia del Padre. Nos quiere acoger a todos en su ser hombre y, de este modo, en su ser Hijo, en la total pertenencia a Dios.

Así, la filiación se convierte en un concepto dinámico: todavía no somos plenamente hijos de Dios, sino que hemos de llegar a serlo más y más mediante nuestra comunión cada vez más profunda con Cristo. Ser hijos equivale a seguir a Jesús. La palabra Padre

aplicada a Dios comporta un llamamiento para nosotros: a vivir como «hijo» e «hija». «Todo lo mío es tuyo», dice Jesús al Padre en la oración sacerdotal (*Jn* 17, 10), y lo mismo le dice el padre al hermano mayor en la parábola del hijo pródigo (cf. *Lc* 15, 31). La palabra «Padre» nos invita a vivir siendo conscientes de esto. Así se supera también el afán de la falsa emancipación que había al comienzo de la historia del pecado de la humanidad. Adán, en efecto, ante las palabras de la serpiente, quería él mismo ser dios y no necesitar más de Dios. Es evidente que «ser hijo» no significa dependencia, sino permanecer en esa relación de amor que sustenta la existencia humana y le da sentido y grandeza.

Por último queda aún una pregunta: ¿es Dios también madre? Se ha comparado el amor de Dios con el amor de una madre: «Como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo» (*Is* 66,13). «¿Puede una madre olvidarse de su criatura, no conmoverse por el hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré» (*Is* 49, 15). El misterio del amor maternal de Dios aparece reflejado de un modo especialmente conmovedor en el término hebreo *rahamim*, que originalmente significa «seno materno», pero después se usará para designar el *con*-padecer de Dios con el hombre, la misericordia de Dios. En el Antiguo Testamento se hace referencia con frecuencia a órganos del cuerpo humano para designar actitudes fundamentales del hombre o sentimientos de Dios, como aún hoy en día se dice «corazón» o «cerebro» para expresar algún aspecto de nuestra existencia. De este modo, el Antiguo Testamento no describe las actitudes fundamentales de la existencia de un modo abstracto, sino con el lenguaje de imágenes tomadas del cuerpo. El seno materno es la expresión más concreta del íntimo entrelazarse de dos existencias y de las atenciones a la criatura débil y dependiente que, en cuerpo y alma, vive totalmente custodiada en el seno de la madre. El lenguaje figurado del cuerpo nos permite comprender los sentimientos de Dios hacia el hombre de un modo más profundo de lo que permitiría cualquier lenguaje conceptual.

No obstante, aunque en el lenguaje plasmado a partir del cuerpo el amor de madre se aplique a la imagen de Dios, hay que decir también que nunca, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, se califica o se invoca a Dios como madre. En la Biblia, «Madre» es una imagen, pero no un título para Dios. ¿Por qué? Sólo podemos intentar comprenderlo a tientas. Naturalmente, Dios no es ni hombre ni mujer, sino justamente eso, Dios, el Creador del hombre y de la mujer. Las deidades femeninas que rodeaban al pueblo de Israel y a la Iglesia del Nuevo Testamento mostraban una imagen de la relación entre Dios y el mundo claramente antitética a la imagen de Dios en la Biblia. Contenían siempre, y tal vez inevitablemente, concepciones panteístas, en las que desaparece la diferencia entre Creador y criatura. Partiendo de este presupuesto, la esencia de las cosas y los hombres aparece necesariamente como una emanación del seno materno del Ser que, al entrar en contacto con la dimensión del tiempo, se concreta en la multiplicidad de lo existente.

Por el contrario, la imagen del padre era y es más adecuada para expresar la alteridad entre Creador y criatura, la soberanía de su acto creativo. Sólo dejando aparte las deidades femeninas podía el Antiguo Testamento llegar a madurar su imagen de Dios, es decir, la pura trascendencia de Dios. Pero aunque no podemos dar razonamientos absolutamente concluyentes, la norma para nosotros sigue siendo el lenguaje de oración de toda la Biblia, en la que, como hemos dicho, a pesar de las grandes imágenes del amor maternal, «madre» no es un título de Dios, no es un apelativo con el que podamos dirigirnos a Dios. Rezamos como Jesús nos ha enseñado a orar, sobre la base de las Sagradas Escrituras, no como a nosotros se nos ocurra o nos guste. Sólo así oramos de modo correcto.

****

Por último, hemos de ocuparnos aún de la palabra «nuestro». Sólo Jesús podía decir con pleno derecho «Padre mío», porque realmente sólo Él es el Hijo unigénito de Dios, de la misma sustancia del Padre. En cambio, todos nosotros tenemos que decir:

«Padre nuestro». Sólo en el «nosotros» de los discípulos podemos llamar «Padre» a Dios, pues sólo en la comunión con Cristo Jesús nos convertimos verdaderamente en «hijos de Dios». Así, la palabra «nuestro» resulta muy exigente: nos exige salir del recinto cerrado de nuestro «yo». Nos exige entrar en la comunidad de los demás hijos de Dios. Nos exige abandonar lo meramente propio, lo que separa. Nos exige aceptar al otro, a los otros, abrirles nuestros oídos y nuestro corazón. Con la palabra «nosotros» decimos «sí» a la Iglesia viva, en la que el Señor quiso reunir a su nueva familia. Así, el Padrenuestro es una oración muy personal y al mismo tiempo plenamente eclesial. Al rezar el Padrenuestro rezamos con todo nuestro corazón, pero a la vez en comunión con toda la familia de Dios, con los vivos y con los difuntos, con personas de toda condición, cultura o raza. El Padrenuestro nos convierte en una familia más allá de todo confín.

****

A partir de este «nuestro» entendemos también la segunda parte de la invocación: «... que estás en el cielo». Con estas palabras no situamos a Dios Padre en una lejana galaxia, sino que afirmamos que nosotros, aun teniendo padres terrenos diversos, procedemos todos de un único Padre, que es la medida y el origen de toda paternidad. «Por eso doblo las rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra», dice san Pablo (*Ef* 3, 14s). Como trasfondo, escuchamos las palabras del Señor: «No llaméis padre vuestro a nadie en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo» (*Mt* 23, 9).

La paternidad de Dios es más real que la paternidad humana, porque en última instancia nuestro ser viene de ÉI; porque ÉI nos ha pensado y querido desde la eternidad; porque es ÉI quien nos da la auténtica, la eterna casa del Padre. Y si la paternidad terrenal separa, la celestial une: cielo significa, pues, esa otra altura de Dios de la que todos venimos y hacia la que todos debemos encaminarnos. La paternidad «en los cielos» nos remite a ese

«nosotros» más grande que supera toda frontera, derriba todos los muros y crea la paz.

## *Santificado sea tu nombre*

La primera petición del Padrenuestro nos recuerda el segundo mandamiento del Decálogo: «No pronunciaras el nombre del Señor, tu Dios, en falso» (*Ex* 20, 7; cf. *Dt* 5,11). Pero, ¿qué es el «nombre de Dios»? Cuando hablamos de ello pensamos en la imagen de Moisés viendo en el desierto una zarza que ardía sin consumirse. En un primer momento, llevado por la curiosidad se acerca para ver ese misterioso fenómeno, pero he aquí que una voz le llama desde la zarza y le dice: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob» (*Ex* 3, 6). Este Dios le manda de vuelta a Egipto con el encargo de sacar de allí al pueblo de Israel y llevarlo a la tierra prometida. Moisés deberá pedir al faraón la liberación de Israel en nombre de Dios.

Pero en el mundo de entonces había muchos dioses; así pues, Moisés pregunta a Dios cuál es su nombre, el nombre con el que este Dios demuestra su mayor autoridad frente a los otros dioses. En este sentido, la idea del nombre de Dios pertenece en principio al mundo politeísta; en él, este Dios ha de tener también un nombre. Pero el Dios que llama a Moisés es realmente Dios. Dios en sentido propio y verdadero no existe en pluralidad con otros dioses. Dios es, por definición, uno solo. Por eso no puede entrar en el mundo de los dioses como uno de tantos, no puede tener un nombre entre los demás.

Así, la respuesta de Dios es al mismo tiempo negación y afirmación. Dice simplemente de sí: «Yo soy el que soy», Él es, y basta. Esta afirmación es al mismo tiempo nombre y no-nombre. Por eso, era del todo correcto que en Israel no se pronunciara esta autodefinición de Dios que se percibe en la palabra YHWH, que no la degradaran a una especie de nombre idolátrico. Y por ello no es del todo correcto que en las nuevas traducciones de la Biblia se escriba como un nombre más este nombre, que para Israel es siempre misterioso e

impronunciable, rebajando así el misterio de Dios, del que no existen ni imágenes ni nombres pronunciables, al nivel ordinario de una historia genérica de las religiones.

No obstante, sigue siendo cierto que Dios no rechazó simplemente la petición de Moisés y, para entender este singular entrelazarse de nombre y no-nombre, hemos de tener claro lo que significa realmente un nombre. Podríamos decir sencillamente: el nombre crea la posibilidad de dirigirse a alguien, de invocarle. Establece una relación. Cuando Adán da nombre a los animales no significa que describa su naturaleza, sino que los incluye en su mundo humano, les da la posibilidad que ser llamados por él. A partir de ahí podemos entender de manera positiva lo que se quiere decir al hablar del nombre de Dios: Dios establece una relación entre Él y nosotros. Hace que lo podamos invocar. Él entra en relación con nosotros y da la posibilidad de que nosotros nos relacionemos con Él. Pero eso comporta que de algún modo se entrega a nuestro mundo humano. Se ha hecho accesible y, por ello, también vulnerable. Asume el riesgo de la relación, del estar con nosotros.

Lo que llega a su cumplimiento con la encarnación ha comenzado con la entrega del nombre. De hecho, al reflexionar sobre la oración sacerdotal de Jesús veremos que allí Él se presenta como el nuevo Moisés: «He manifestado tu nombre a los hombres...» (*Jn* 17, 6). Lo que comenzó en la zarza que ardía en el desierto del Sinaí se cumple en la zarza ardiente de la cruz. Ahora Dios se ha hecho verdaderamente accesible en su Hijo hecho hombre. Él forma parte de nuestro mundo, se ha puesto, por decirlo así, en nuestras manos.

De esto podemos entender lo que significa la exigencia de santificar el nombre de Dios. Ahora se puede abusar del nombre de Dios y, con ello, manchar a Dios mismo. Podemos apoderarnos del nombre de Dios para nuestros fines y desfigurar así la imagen de Dios. Cuanto más se entrega Él en nuestras manos, tanto más podemos oscurecer nosotros su luz; cuanto más cercano sea, tanto más nuestro abuso puede hacerlo irreconocible. Martin Buber dijo en cierta ocasión que, con tanto abuso infame como se ha hecho del

nombre de Dios, podríamos perder el valor de pronunciarlo. Pero silenciarlo sería un rechazo todavía mayor del amor que viene a nuestro encuentro. Buber dice entonces que sólo con gran respeto se podrían recoger de nuevo los fragmentos del nombre enfangado e intentar limpiarlos. Pero no podemos hacerlo solos. Únicamente podemos pedirle a Él mismo que no deje que la luz de su nombre se apague en este mundo.

Y esta súplica de que sea Él mismo quien tome en sus manos la santificación de su nombre, de que proteja el maravilloso misterio de ser accesible para nosotros y de que, una y otra vez, aparezca en su verdadera identidad librándose de las deformaciones que le causamos, es una súplica que comporta siempre para nosotros un gran examen de conciencia: ¿cómo trato yo el santo nombre de Dios? ¿Me sitúo con respeto ante el misterio de la zarza que arde, ante lo inexplicable de su cercanía y ante su presencia en la Eucaristía, en la que se entrega totalmente en nuestras manos? ¿Me preocupo de que la santa cohabitación de Dios con nosotros no lo arrastre a la inmundicia, sino que nos eleve a su pureza y santidad?

## *Venga a nosotros tu reino*

Al reflexionar sobre esta petición acerca del Reino de Dios, recordaremos lo que hemos considerado antes acerca de la expresión «Reino de Dios». Con esta petición reconocemos en primer lugar la primacía de Dios: donde Él no está, nada puede ser bueno. Donde no se ve a Dios, el hombre decae y decae también el mundo. En este sentido, el Señor nos dice: «Buscad ante todo el Reino de Dios y su justicia; lo demás se os dará por añadidura» (*Mt* 6,33). Con estas palabras se establece un orden de prioridades para el obrar humano, para nuestra actitud en la vida diaria.

En modo alguno se nos promete un mundo utópico en el caso de que seamos devotos y de algún modo deseosos del Reino de Dios. No se nos presenta automáticamente un mundo que funciona como lo propuso la utopía de la sociedad sin clases, en la que todo debía

salir bien sólo porque no existía la propiedad privada. Jesús no nos da recetas tan simples, pero establece –como se ha dicho– una prioridad determinante para todo: «Reino de Dios» quiere decir «soberanía de Dios», y eso significa asumir su voluntad como criterio. Esa voluntad crea justicia, lo que implica que reconocemos a Dios su derecho y en él encontramos el criterio para medir el derecho entre los hombres.

El orden de prioridades que Jesús nos indica aquí nos recuerda el relato veterotestamentario de la primera oración de Salomón tras ser entronizado. En él se narra que el Señor se apareció al joven rey en sueños, asegurándole que le concedería lo que le pidiera. ¡Un tema clásico en los sueños de la humanidad! ¿Qué pidió Salomón? «Da a tu siervo un corazón dócil para gobernar a tu pueblo, para discernir el bien y el mal» (*1 R* 3, 9). Dios lo alaba porque no ha pedido –como hubiera sido más natural– riqueza, bienes, honores o la muerte de sus enemigos, ni siquiera una vida más larga (cf. *2 Cr* 1, 11), sino algo verdaderamente esencial: un corazón dócil, la capacidad de distinguir entre el bien y el mal. Y por eso Salomón recibió también todo lo demás como añadidura.

Con la petición «venga tu reino» (¡no el nuestro!), el Señor nos quiere llevar precisamente a este modo de orar y de establecer las prioridades de nuestro obrar. Lo primero y esencial es un corazón dócil, para que sea Dios quien reine y no nosotros. El Reino de Dios llega a través del corazón que escucha. Ese es su camino. Y por eso nosotros hemos de rezar siempre.

****

A partir del encuentro con Cristo esta petición asume un valor aún más profundo, se hace aún más concreta. Hemos visto que Jesús es el Reino de Dios en persona; donde Él está, está el «Reino de Dios». Así, la petición de un corazón dócil se ha convertido en petición de la comunión con Jesucristo, la petición de que cada vez seamos más «uno» con Él (cf. *Ga* 3, 28). Es la petición del seguimiento verdadero, que se convierte en comunión y nos hace un solo cuerpo con Él. Reinhold Schneider lo ha expresado de modo

penetrante: «La vida en este reino es la continuación de la vida de Cristo en los suyos; en el corazón que ya no es alimentado por la fuerza vital de Cristo se acaba el reino; en el corazón tocado y transformado por esa fuerza, comienza... Las raíces del árbol que no se puede arrancar buscan penetrar en cada corazón. El reino es uno; subsiste sólo por el Señor, que es su vida, su fuerza, su centro...» (pp. 31s). Rezar por el Reino de Dios significa decir a Jesús: ¡Déjanos ser tuyos, Señor! Empápanos, vive en nosotros; reúne en tu cuerpo a la humanidad dispersa para que en ti todo quede sometido a Dios y Tú puedas entregar el universo al Padre, para que «Dios sea todo para todos» (*2 Co* 15, 28).

## *Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo*

En las palabras de esta petición aparecen inmediatamente claras dos cosas: existe una voluntad de Dios con nosotros y para nosotros que debe convertirse en el criterio de nuestro querer y de nuestro ser. Y también: la característica del «cielo» es que allí se cumple indefectiblemente la voluntad de Dios o, con otras palabras, que allí donde se cumple la voluntad de Dios, está el cielo. La esencia del cielo es ser una sola cosa con la voluntad de Dios, la unión entre voluntad y verdad. La tierra se convierte en «cielo» si y en la medida en que en ella se cumple la voluntad de Dios, mientras que es solamente «tierra», polo opuesto del cielo, si y en la medida en que se sustrae a la voluntad de Dios. Por eso pedimos que las cosas vayan en la tierra como van en el cielo, que la tierra se convierta en «cielo».

****

Pero, ¿qué significa «voluntad de Dios»? ¿Cómo la reconocemos? ¿Cómo podemos cumplirla? Las Sagradas Escrituras parten del presupuesto de que el hombre, en lo más íntimo, conoce la voluntad de Dios, que hay una comunión de saber con Dios profundamente inscrita en nosotros, que llamamos conciencia (cf. p. ej., *Rm* 2, 15). Pero las Escrituras saben también que esta comunión en el saber con el Creador, que Él mismo nos ha dado al crearnos «a su

imagen», ha sido enterrada en el curso de la historia; que aunque nunca se ha extinguido del todo, ha quedado cubierta de muchos modos; que ha quedado como una débil llama tremulante, con demasiada frecuencia amenazada de ser sofocada bajo las cenizas de todos los prejuicios que han entrado en nosotros. Y por eso Dios nos ha hablado de nuevo en la historia con palabras que nos llegan desde el exterior, ayudando a nuestro conocimiento interior que se había nublado demasiado.

El núcleo de estas «clases de apoyo» de la historia, en la revelación bíblica, es el Decálogo del monte Sinaí que, como hemos visto en el Sermón de la Montaña, no queda abolido o convertido en «ley vieja», sino que, ulteriormente desarrollado, resplandece con mayor claridad en toda su profundidad y grandeza. Estas palabras, como hemos visto, no son algo impuesto al hombre desde fuera. Son –en la medida en que somos capaces de percibirlas– la revelación de la naturaleza misma de Dios y, con ello, la explicación de la verdad de nuestro ser: se nos revelan las claves de nuestra existencia, de modo que podamos entenderlas y convertirlas en vida. La voluntad de Dios se deriva del ser de Dios y, por tanto, nos introduce en la verdad de nuestro ser, nos salva de la autodestrucción producida por la mentira.

Como nuestro ser proviene de Dios, podemos ponernos en camino hacia la voluntad de Dios a pesar de todas las inmundicias que nos lo impiden. Esto es precisamente lo que indicaba el Antiguo Testamento con el concepto de «justo»: vivir de la palabra de Dios y, así, de la voluntad de Dios, entrando progresivamente en sintonía con esta voluntad.

****

Pero cuando Jesús nos habla de la voluntad de Dios y del cielo, en el que se cumple la voluntad de Dios, todo esto tiene que ver con algo central de su misión personal. En el pozo de Jacob dice a los discípulos que le llevan de comer: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió» (*Jn* 4, 34). Eso significa: ser una sola cosa con la voluntad del Padre es la fuente de la vida de Jesús. La unidad de

voluntad con el Padre es el núcleo de su ser en absoluto. En la petición del Padrenuestro percibimos en el fondo, sobre todo, la apasionada lucha interior de Jesús durante su diálogo en el monte de los Olivos: «Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz; pero no sea como yo quiero, sino como quieres tú». «Padre, si no es posible que pase sin que yo lo beba, hágase tu voluntad» (*Mt* 26, 39.42). Sobre esta oración de Jesús, en la que Él nos deja mirar en su alma humana y en su hacerse «una» con la voluntad de Dios, tendremos que volver todavía cuando tratemos de la pasión de Jesús.

Para el autor de la Carta a los Hebreos, en la lucha interior en el monte de los Olivos se desvela el núcleo del misterio de Jesús (cf. 5,7) y –partiendo de esta mirada sobre el alma de Jesús– interpreta este misterio a la luz del Salmo 40. Lee el Salmo de la siguiente manera: «"No quieres ni aceptas sacrificios ni ofrendas, pero me has formado un cuerpo"... Después añade: "Aquí estoy para hacer tu voluntad", como está escrito en mi libro» (*Hb* 10,5ss; cf. *Sal* 40,7-9). Toda la existencia de Jesús se resume en las palabras: «Aquí estoy para hacer tu voluntad». Sólo así entendemos plenamente la expresión: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió».

Si tenemos esto en cuenta, entendemos por qué Jesús mismo es «el cielo» en el sentido más profundo y más auténtico; Él es precisamente en quien, y a través de quien, se cumple plenamente la voluntad de Dios. Mirándole a Él, aprendemos que por nosotros mismos no podemos ser enteramente «justos»: nuestra voluntad nos arrastra continuamente como una fuerza de gravedad lejos de la voluntad de Dios, para convertirnos en mera «tierra». Él, en cambio, nos eleva hacia sí, nos acoge dentro de Él y, en la comunión con Él, aprendemos también la voluntad de Dios. Así, en esta tercera petición del Padrenuestro pedimos en última instancia acercarnos cada vez más a Él, a fin de que la voluntad de Dios prevalezca sobre la fuerza de nuestro egoísmo y nos haga capaces de alcanzar la altura a la que hemos sido llamados.

## *Danos hoy nuestro pan de cada día*

La cuarta petición del Padrenuestro nos parece la más «humana» de todas: el Señor, que orienta nuestra mirada hacia lo esencial, a lo «único necesario», sabe también de nuestras necesidades terrenales y las tiene en cuenta. Él, que dice a sus Apóstoles: «No estéis agobiados por la vida pensando qué vais a comer» (*Mt* 6, 25), nos invita no obstante a pedir nuestra comida y a transmitir a Dios esta preocupación nuestra. El pan es «fruto de la tierra y del trabajo del hombre», pero la tierra no da fruto si no recibe desde arriba el sol y la lluvia. Esta combinación de las fuerzas cósmicas que escapa de nuestras manos se contrapone a la tentación de nuestro orgullo, de pensar que podemos darnos la vida por nosotros mismos o sólo con nuestras fuerzas. Este orgullo nos hace violentos y fríos. Termina por destruir la tierra; no puede ser de otro modo, pues contrasta con la verdad, es decir, que los seres humanos estamos llamados a superarnos y que sólo abriéndonos a Dios nos hacemos grandes y libres, llegamos a ser nosotros mismos. Podemos y debemos pedir. Ya lo sabemos: si los padres terrenales dan cosas buenas a los hijos cuando las piden, Dios no nos va a negar los bienes que sólo Él puede dar (cf. *Lc* 11, 9-13).

En su explicación de la oración del Señor, san Cipriano llama la atención sobre dos aspectos importantes de esta petición. Así como en la invocación «Padre nuestro» había subrayado la palabra «nuestro» en todo su alcance, también aquí destaca que se habla de «nuestro» pan. También aquí oramos en la comunión de los discípulos, en la comunión de los hijos de Dios, y por eso nadie puede pensar sólo en sí mismo. De esto se deriva un segundo aspecto: nosotros pedimos nuestro pan, es decir, también el pan de los demás. El que tiene pan abundante está llamado a compartir. San Juan Crisóstomo, en su comentario a la Primera Carta a los Corintios –a propósito del escándalo que daban los cristianos en Corinto–, subraya «que cada pedazo de pan es de algún modo un trozo del pan que es de todos, del pan del mundo». El padre Kolvenbach añade: «¿Cómo puede alguien, invocando al Padre nuestro en la mesa del Señor, y durante la celebración eucarística en su conjunto, eximirse de manifestar su firme voluntad de ayudar a todos los hombres, sus hermanos, a obtener el pan de cada día?»

(p. 98). Cuando pedimos «nuestro» pan, el Señor nos dice también: «Dadles vosotros de comer» (*Mc* 6, 37).

****

También es importante una segunda observación de Cipriano. El que pide el pan para hoy es pobre. La oración presupone la pobreza de los discípulos. Da por sentado que son personas que a causa de la fe han renunciado al mundo, a sus riquezas y a sus halagos, y ya sólo piden lo necesario para vivir. «Con razón pide el discípulo lo necesario para vivir un solo día, pues le está prohibido preocuparse por el mañana. Para él sería una contradicción querer vivir mucho tiempo en este mundo, pues nosotros pedimos precisamente que el Reino de Dios llegue pronto» (*De dom. or.*, 19). En la Iglesia ha de haber siempre personas que lo abandonan todo para seguir al Señor; personas que confían radicalmente en Dios, en su bondad que nos alimenta; personas que de esta manera ofrecen un testimonio de fe que nos rescata de la frivolidad y de la debilidad de nuestro modo de creer.

Las personas que confían en Dios hasta el punto de no buscar ninguna otra seguridad también nos interpelan. Nos alientan a confiar en Dios, a contar con Él en los grandes retos de la vida. Al mismo tiempo, esa pobreza motivada totalmente por la dedicación a Dios y a su reino es un gesto de solidaridad con los pobres del mundo, un gesto que ha creado en la historia nuevos modos de valorar las cosas y una nueva disposición para servir y para comprometerse en favor de los demás.

Pero la petición de pan, del pan sólo para hoy, nos recuerda también los cuarenta años de marcha por el desierto, en los que el pueblo de Israel vivió del maná, del pan que Dios le mandaba del cielo. Cada uno podía recoger sólo lo que necesitaba para cada día; sólo al sexto día podía acumular una cantidad suficiente para dos días, para respetar así el precepto del sábado (cf. *Ex* 16, 16-22). La comunidad de discípulos, que vive cada día de la bondad del Señor, renueva la experiencia del pueblo de Dios en camino, que era alimentado por Dios también en el desierto.

De este modo, la petición de pan sólo para hoy abre nuevas perspectivas que van más allá del horizonte del necesario alimento cotidiano. Presupone el seguimiento radical de la comunidad más restringida de los discípulos, que renuncia a los bienes de este mundo y se une al camino de quienes estimaban «el oprobio de Cristo como una riqueza mayor que todos los tesoros de Egipto» (*Hb* 11, 26). Aparece el horizonte escatológico, las realidades futuras, que son más importantes y reales que las presentes.

Con esto llegamos ahora a una expresión de esta petición que en nuestras traducciones habituales parece inocua: danos hoy nuestro pan «de cada día». El «cada día» traduce la palabra griega *epioúsios* que, según uno de los grandes maestros de la lengua griega –el teólogo Orígenes († *c.* 254)–, no existía antes en el griego, sino que fue creada por los evangelistas. Es cierto que, entretanto, se ha encontrado un testimonio de esta palabra en un papiro del s. V d.C. Pero por sí solo tampoco puede explicar con certeza el significado de esta palabra, en cualquier caso extraña y poco habitual. Por tanto, hay que recurrir a las etimologías y al estudio del contexto.

Hoy existen dos interpretaciones principales. Una sostiene que la palabra significa «[el pan] necesario para la existencia», con lo que la petición diría: Danos hoy el pan que necesitamos para poder vivir. La otra interpretación defiende que la traducción correcta sería «[el pan] futuro», el del día siguiente. Pero la petición de recibir hoy el pan para mañana no parece tener mucho sentido, dado el modo de vivir de los discípulos. La referencia al futuro sería más comprensible si se pidiera el pan realmente futuro: el verdadero maná de Dios. Entonces sería una petición escatológica, la petición de una anticipación del mundo que va a venir, es decir, que el Señor nos dé «hoy» el pan futuro, el pan del mundo nuevo, Él mismo. Entonces la petición tendría un sentido escatológico. Algunas traducciones antiguas apuntan en esta dirección, como la Vulgata de san Jerónimo, por ejemplo, que traduce la misteriosa palabra con *super-substantialis*, interpretándola en el sentido de la «sustancia»

nueva, superior, que el Señor nos da en el santísimo Sacramento como verdadero pan de nuestra vida.

****

De hecho, los Padres de la Iglesia han interpretado casi unánimemente la cuarta petición del Padrenuestro como la petición de la Eucaristía; en este sentido, la oración del Señor aparece en la liturgia de la santa Misa como si fuera en cierto modo la bendición de la mesa eucarística. Esto no quiere decir que con ello se reduzca en la petición de los discípulos el sentido simplemente terrenal, que antes hemos explicado como el significado inmediato del texto. Los Padres piensan en las diversas dimensiones de una expresión que parte de la petición de los pobres del pan para ese día, pero precisamente de ese modo –mirando al Padre celestial que nos alimenta– recuerda al pueblo de Dios errante, al que Dios mismo alimentaba. El milagro del maná, a la luz del gran sermón de Jesús sobre el pan, remitía a los cristianos casi automáticamente más allá, al nuevo mundo en el que el *Logos* –la palabra eterna de Dios– será nuestro pan, el alimento del banquete de bodas eterno.

****

¿Se puede pensar en estas dimensiones o es una «teologización» errónea de una palabra que tan sólo tiene un sentido terrenal? Estas «teologizaciones» provocan hoy un cierto temor que no resulta del todo infundado, aunque tampoco se debe exagerar. Pienso que en la interpretación de la petición del pan hay que tener en cuenta todo el contexto de las palabras y obras de Jesús, en el que desempeñan un papel muy importante ciertos contenidos esenciales de la vida humana: el agua, el pan y –como signo del júbilo y belleza del mundo– la vid y el vino. El tema del pan ocupa un lugar importante en el mensaje de Jesús, desde la tentación en el desierto, pasando por la multiplicación de los panes, hasta la Última Cena.

El gran sermón sobre el pan, en el sexto capítulo del Evangelio de Juan, revela el amplio espectro del significado de este tema. Inicialmente se describe el hambre de las gentes que han

escuchado a Jesús y a las que no despide sin darles antes de comer, esto es, sin el «pan necesario» para vivir. Pero Jesús no permite que todo se quede en esto, no permite que la necesidad del hombre se reduzca al pan, a las necesidades biológicas y materiales. «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (*Mt* 4,4; *Dt* 8,3). El pan multiplicado milagrosamente recuerda de nuevo el milagro del maná en el desierto y, rebasándolo, señala al mismo tiempo que el verdadero alimento del hombre es el *Logos*, la Palabra eterna, el sentido eterno del que provenimos y en espera del cual vivimos. Si esta primera superación del mero ámbito físico se refiere inicialmente a lo que también ha descubierto y puede descubrir la gran filosofía, inmediatamente después llega la siguiente superación: el *Logos* eterno se convierte concretamente en pan para el hombre sólo porque Él «se ha hecho carne» y nos habla con palabras humanas.

A esto se añade la tercera y esencial superación, pero que ahora constituye un escándalo para la gente de Cafarnaún: Aquél que se ha hecho hombre se nos da en el Sacramento, y sólo así la Palabra eterna se convierte plenamente en maná, el don ya hoy del pan futuro. Después, el Señor reúne todos los aspectos una vez más: esta extrema materialización es precisamente la verdadera espiritualización: «El Espíritu es quien da vida: la carne no sirve de nada» (*Jn* 6, 63). ¿Habría que suponer que en la petición del pan Jesús ha excluido todo lo que nos dice sobre el pan y lo que quería darnos como pan? Si tomamos el mensaje de Jesús en su totalidad, no se puede descartar la dimensión eucarística de la cuarta petición del Padrenuestro. La petición del pan de cada día para todos es fundamental precisamente en su concreción terrenal. Pero nos ayuda igualmente a superar también el aspecto meramente material y a pedir ya ahora lo que pertenece al «mañana», el nuevo pan. Y, rogando hoy por las cosas del «mañana», se nos exhorta a vivir ya ahora del «mañana», del amor de Dios que nos llama a todos a ser responsables unos de otros.

****

Llegados a este punto, quisiera volver a dar la palabra una vez más a Cipriano, el cual subraya el doble sentido de la petición. Sin embargo, él relaciona la palabra «nuestro», de la que hablábamos antes, precisamente también con la Eucaristía, que en un sentido especial es pan «nuestro», el pan de los discípulos de Jesucristo. Dice: nosotros, que podemos recibir la Eucaristía como pan nuestro, tenemos que pedir también que nadie quede fuera, excluido del Cuerpo de Cristo. «Por eso pedimos que "nuestro" pan, es decir, Cristo, nos sea dado cada día, para que quienes permanecemos y vivimos en Cristo no nos alejemos de su fuerza santificadora de su Cuerpo» (*De dom. or.*, 18).

## *Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden*

La quinta petición del Padrenuestro presupone un mundo en el que existen ofensas: ofensas entre los hombres, ofensas a Dios. Toda ofensa entre los hombres encierra de algún modo una vulneración de la verdad y del amor y así se opone a Dios, que es la Verdad y el Amor. La superación de la culpa es una cuestión central de toda existencia humana; la historia de las religiones gira en torno a ella. La ofensa provoca represalia; se forma así una cadena de agravios en la que el mal de la culpa crece de continuo y se hace cada vez más difícil superar. Con esta petición el Señor nos dice: la ofensa sólo se puede superar mediante el perdón, no a través de la venganza. Dios es un Dios que perdona porque ama a sus criaturas; pero el perdón sólo puede penetrar, sólo puede ser efectivo, en quien a su vez perdona.

El tema del «perdón» aparece continuamente en todo el Evangelio. Lo encontramos al comienzo del Sermón de la Montaña, en la nueva interpretación del quinto mandamiento, cuando el Señor nos dice: «Si cuando vas a poner tu ofrenda sobre el altar te acuerdas allí mismo de que tu hermano tiene quejas contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y entonces vuelve a presentar tu ofrenda» (*Mt* 5, 23s). No se puede presentar ante Dios quien no se ha reconciliado con el hermano;

adelantarse con un gesto de reconciliación, salir a su encuentro, es una condición previa para dar culto a Dios correctamente. A este respecto, podemos pensar que Dios mismo, sabiendo que los hombres estábamos enfrentados con Él como rebeldes, se ha puesto en camino desde su divinidad para venir a nuestro encuentro, para reconciliarnos. Recordaremos que, antes del don de la Eucaristía, se arrodilló ante sus discípulos y les lavó los pies sucios, los purificó con su amor humilde. A mitad del Evangelio de Mateo (cf. 18,23-35) se encuentra la parábola del siervo despiadado: a él, que era un alto mandatario del rey, le había sido perdonada la increíble deuda de diez mil talentos; pero luego él no estuvo dispuesto a perdonar la deuda, ridícula en comparación, de cien denarios que le debían: cualquier cosa que debamos perdonarnos mutuamente es siempre bien poco comparado con la bondad de Dios que perdona a todos. Y finalmente escuchamos la petición de Jesús desde la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (*Lc* 23, 34).

****

Si queremos entenderla a fondo y hacer nuestra la petición del Padrenuestro, hemos de dar todavía un paso más y preguntarnos: ¿Qué es realmente el perdón?

¿Qué ocurre en él? La ofensa es una realidad, una fuerza objetiva que ha causado una destrucción que se ha de remediar. Por eso el perdón debe ser algo más que ignorar, que tratar de olvidar. La ofensa tiene que ser subsanada, reparada y, así, superada. El perdón cuesta algo, ante todo al que perdona: tiene que superar en su interior el daño recibido, debe como cauterizarlo dentro de sí, y con ello renovarse a sí mismo, de modo que luego este proceso de transformación, de purificación interior, alcance también al otro, al culpable, y así ambos, sufriendo hasta el fondo el mal y superándolo, salgan renovados. En este punto nos encontramos con el misterio de la cruz de Cristo. Pero antes de nada nos encontramos con los límites de nuestra fuerza para curar, para superar el mal. Nos encontramos con la prepotencia del mal, a la

que no conseguimos dominar sólo con nuestras fuerzas. Reinhold Schneider comenta a este respecto: «El mal vive de mil formas; ocupa la cúspide del poder...; brota del abismo. El amor sólo tiene una forma: es tu Hijo» (p. 68).

La idea de que el perdón de las ofensas, la salvación de los hombres desde su interior, haya costado a Dios el precio de la muerte de su Hijo se ha hecho hoy muy extraña: recodar que el Señor «soportó nuestros sufrimientos, cargó con nuestros dolores», que fue «traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes» y que «sus cicatrices nos curaron» (*Is* 53,4-6), hoy ya no nos cabe en la cabeza. A esta idea se opone por un lado la banalización del mal en que nos refugiamos, mientras que, por otro, utilizamos los horrores de la historia humana, precisamente también de la más reciente, como pretexto concluyente para negar la existencia de un Dios bueno y difamar a su criatura, el hombre. Pero también la imagen individualista del hombre nos impide entender el gran misterio de la expiación: ya no somos capaces de comprender el significado de la forma vicaria de la existencia, porque según nuestro modo de pensar cada hombre vive encerrado en sí mismo; ya no vemos la profunda relación que hay entre todas nuestras vidas y su estar abrazadas en la existencia del Uno, del Hijo hecho hombre. Cuando hablemos de la crucifixión de Cristo tendremos que volver sobre estas ideas.

De momento bastará con un pensamiento del cardenal John Henry Newman, quien en cierta ocasión dijo que Dios pudo crear el mundo de la nada con una sola palabra, pero que sólo pudo superar la culpa y el sufrimiento de los hombres interviniendo personalmente, sufriendo Él mismo en su Hijo, que ha llevado esa carga y la ha superado mediante la entrega de sí mismo. Superar la culpa exige el precio de comprometer el corazón, y aún más, entregar toda nuestra existencia. Y ni siquiera basta esto: sólo se puede conseguir mediante la comunión con Aquél que ha cargado con todas nuestras culpas.

****

La petición del perdón supone algo más que una exhortación moral, que también lo es y, como tal, representa un desafío nuevo cada día. Pero en el fondo es –como las demás peticiones– una oración cristológica. Nos recuerda a Aquél que por el perdón ha pagado el precio de descender a las miserias de la existencia humana y a la muerte en la cruz. Por eso nos invita ante todo al agradecimiento, y después también a enmendar con Él el mal mediante el amor, a consumirlo sufriendo. Y al reconocer cada día que para ello no bastan nuestras fuerzas, que frecuentemente volvemos a ser culpables, entonces esta petición nos brinda el gran consuelo de que nuestra oración es asumida en la fuerza de su amor y, con él, por él y en él, puede convertirse a pesar de todo en fuerza de salvación.

## *No nos dejes caer en la tentación*

La formulación de esta petición es un escándalo para muchos: ciertamente, Dios no nos tienta. De hecho Santiago nos dice: «Cuando alguien se ve tentado, no diga que Dios lo tienta; Dios no conoce la tentación al mal y él no tienta a nadie» (1, 13).

Nos ayuda a dar un paso adelante el recuerdo de las palabras del Evangelio: «Entonces, Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo» (*Mt* 4, 1). La tentación viene del diablo, pero la misión mesiánica de Jesús incluye la superación de las grandes tentaciones que han alejado a los hombres de Dios y los siguen alejando. Como ya hemos visto, debe experimentar en sí mismo estas tentaciones hasta la muerte en la cruz y abrirnos de este modo el camino de la salvación. Así, no sólo después de su muerte, sino en ella y a lo largo de toda su vida, debe en cierto modo «descender a los infiernos», al ámbito de nuestras tentaciones y fracasos, para tomarnos de la mano y llevarnos hacia arriba. La Carta a los Hebreos da una gran importancia a este aspecto, destacándolo como parte fundamental del camino de Jesús: «Como él ha pasado por la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora pasan por ella» (2, 18). «No tenemos un sumo sacerdote incapaz de

compadecerse de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo exactamente como nosotros, menos en el pecado» (4, 15).

****

Una mirada al Libro de Job, en el que ya se perfila en muchos aspectos el misterio de Cristo, nos puede proporcionar más aclaraciones. Satanás ultraja al hombre, para así ofender a Dios: su criatura, que Él ha formado a su imagen, es una criatura miserable. Todo lo que en ella parece bueno es más bien pura fachada; en realidad, al hombre –a cada uno– sólo le importa su bienestar. Éste es el diagnóstico de Satanás, al que el Apocalipsis describe como el «acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche ante nuestro Dios» (*Ap* 12, 10). La difamación del hombre y de la creación es, en definitiva, una difamación de Dios, una justificación para rehusarlo.

Satanás quiere demostrar su tesis con el justo Job: si le despoja de todo, acabará renunciando muy pronto también a su religiosidad. Así, Dios le da a Satanás la libertad de someterlo a la prueba, aunque dentro de límites bien definidos: Dios deja que el hombre sea probado, pero no que caiga. Aquí aparece de forma velada y todavía no explícita el misterio de la forma vicaria que se desarrolla de manera grandiosa en Isaías 53: los sufrimientos de Job sirven para justificar al hombre. A través de su fe puesta a prueba en el sufrimiento, él restablece el honor del hombre. Así, los sufrimientos de Job anticipan los sufrimientos en comunión con Cristo, que restablece el honor de todos nosotros ante Dios y nos muestra el camino para no perder la fe en Dios ni siquiera en la más profunda oscuridad.

****

El Libro de Job nos puede ayudar también a distinguir entre prueba y tentación. Para madurar, para pasar cada vez más de una religiosidad de apariencia a una profunda unión con la voluntad de Dios, el hombre necesita la prueba. Igual que el zumo de la uva tiene que fermentar para convertirse en vino de calidad, el hombre

necesita pasar por purificaciones, transformaciones, que son peligrosas para él y en las que puede caer, pero que son el camino indispensable para llegar a sí mismo y a Dios. El amor es siempre un proceso de purificación, de renuncias, de transformaciones dolorosas en nosotros mismos y, así, un camino hacia la madurez. Cuando Francisco Javier pudo orar a Dios diciendo: «Te amo no porque puedes darme el cielo o el infierno, sino simplemente porque eres lo que eres, mi rey y mi Dios», es evidente que antes había tenido que recorrer un largo camino de purificación interior hasta llegar a esta máxima libertad; un camino de maduración en el que acechaba la tentación, el peligro de caer, pero, no obstante, un camino necesario.

****

Ahora podemos explicar de un modo más concreto la sexta petición del Padrenuestro. Con ella decimos a Dios: «Sé que necesito pruebas para que mi ser se purifique. Si dispones esas pruebas sobre mí, si –como en el caso de Job– das una cierta libertad al Maligno, entonces piensa, por favor, en lo limitado de mis fuerzas. No me creas demasiado capaz. Establece unos límites que no sean excesivos, dentro de los cuales puedo ser tentado, y mantente cerca con tu mano protectora cuando la prueba sea desmedidamente ardua para mí». En este sentido ha interpretado san Cipriano la petición. Dice: cuando pedimos «no nos dejes caer en la tentación» expresamos la convicción de que «el enemigo no puede hacer nada contra nosotros si antes no se lo ha permitido Dios; de modo que todo nuestro temor, devoción y culto se dirija a Dios, puesto que en nuestras tentaciones el Maligno no puede hacer nada si antes no se le ha concedido facultad para ello» (*De dom. or.*, 25).

Y luego concluye, sopesando el perfil psicológico de la tentación, que pueden existir dos motivos por los que Dios concede al Maligno un poder limitado. Puede suceder como penitencia para nosotros, para atenuar nuestra soberbia, con el fin de que experimentemos de nuevo la pobreza de nuestra fe, esperanza y amor, y no presumamos de ser grandes por nosotros mismos: pensemos en el

fariseo que le cuenta a Dios sus grandezas y no cree tener necesidad alguna de la gracia. Lamentablemente, Cipriano no especifica después en qué consiste el otro tipo de prueba, la tentación a la que Dios nos somete *ad gloriam*, para su gloria. Pero, ¿no deberíamos recordar que Dios impone una carga especialmente pesada de tentaciones a las personas particularmente cercanas a Él, a los grandes santos, desde Antonio en el desierto hasta Teresa de Lisieux en el piadoso mundo de su Carmelo? Siguen, por así decirlo, las huellas de Job, son como la apología del hombre, que es al mismo tiempo la defensa de Dios. Más aún: están de un modo muy especial en comunión con Jesucristo, que ha sufrido hasta el fondo nuestras tentaciones. Están llamados, por así decirlo, a superar en su cuerpo, en su alma, las tentaciones de una época, a soportarlas por nosotros, almas comunes, y a ayudarnos en el camino hacia Aquél que ha tomado sobre sí el peso de todos nosotros.

Así, en nuestra oración de la sexta petición del Padrenuestro debe estar incluida, por un lado, la disponibilidad para aceptar la carga de la prueba proporcionada a nuestras fuerzas; por otro lado, se trata precisamente de la petición de que Dios no nos imponga más de lo que podemos soportar; que no nos suelte de la mano. Pronunciamos esta petición con la confiada certeza que san Pablo nos ofrece en sus palabras: «Dios es fiel y no permitirá que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas; al contrario, con la tentación os dará fuerzas suficientes para resistir a ella» (*1 Co* 10, 13).

## *Y líbranos del mal*

La última petición del Padrenuestro retoma otra vez la penúltima y la pone en positivo; en este sentido, hay una estrecha relación entre ambas. Si en la penúltima petición predominaba el «no» (no dar al Maligno más fuerza de lo soportable), en la última petición nos presentamos al Padre con la esperanza fundamental de nuestra fe. «¡Sálvanos, redímenos, líbranos!». Es, al fin y al cabo, la petición de la redención. ¿De qué queremos ser redimidos? En las traducciones

recientes del Padrenuestro, «el mal» del que se habla puede referirse al «mal» impersonal o bien al «Maligno». En el fondo, ambos significados son inseparables. A este respecto, podemos tener presente el dragón del que habla el Apocalipsis (cf. capítulos 12 y 13). Juan caracteriza a la «bestia» que vio «salir del mar», de los oscuros abismos del mal, con los distintivos del poder político romano, dando así una forma muy concreta a la amenaza que los cristianos de aquel tiempo veían venir sobre ellos: el derecho total sobre la persona que era reivindicado mediante el culto al emperador, y que llevaba al poder político-militar-económico al sumo grado de un poder ilimitado y exclusivo, a la expresión del mal que amenaza con devorarnos. A esto se unía una disgregación del orden moral mediante una forma cínica de escepticismo y de racionalismo. Ante esta amenaza, el cristiano en tiempo de la persecución invoca al Señor, la única fuerza que puede salvarlo: redímenos, líbranos del mal.

****

Aunque ya no existen el imperio romano y sus ideologías, ¡qué actual resulta todo esto! También hoy aparecen, por un lado, los poderes del mercado, del tráfico de armas, de drogas y de personas, que son un lastre para el mundo y arrastran a la humanidad hacia ataduras de las que no nos podemos librar. Por otro lado, también se presenta hoy la ideología del éxito, del bienestar, que nos dice: Dios es tan sólo una ficción, sólo nos hace perder tiempo y nos quita el placer de vivir. ¡No te ocupes de Él! ¡Intenta sólo disfrutar de la vida todo lo que puedas! También estas tentaciones parecen irresistibles. El Padrenuestro en su conjunto, y esta petición en concreto, nos quieren decir: cuando hayas perdido a Dios, te habrás perdido a ti mismo; entonces serás tan sólo un producto casual de la evolución, entonces habrá triunfado realmente el «dragón». Pero mientras éste no te pueda arrancar a Dios, a pesar de todas las desventuras que te amenazan, permanecerás aún íntimamente sano. Es correcto, pues, que la traducción diga: líbranos del mal. Los males pueden ser necesarios para nuestra purificación, pero el mal destruye. Por eso pedimos desde lo más

hondo que no se nos arranque la fe que nos permite ver a Dios, que nos une a Cristo. Pedimos que, por los bienes, no perdamos el Bien mismo; y que tampoco en la pérdida de bienes se pierda para nosotros el Bien, Dios; que no nos perdamos nosotros: ¡líbranos del mal!

De nuevo Cipriano, el obispo mártir que tuvo que sufrir en su carne la situación descrita en el Apocalipsis, dice con palabras espléndidas: «Cuando decimos "líbranos del mal" no queda nada más que pudiéramos pedir. Una vez que hemos obtenido la protección pedida contra el mal, estamos seguros y protegidos de todo lo que el mundo y el demonio puedan hacernos. ¿Qué temor puede acechar en el mundo a aquel cuyo protector en el mundo es Dios mismo?» (*De dom. or.*, 27). Los mártires poseían esa certeza, que les sostenía, les hacía estar alegres y sentirse seguros en un mundo lleno de calamidades; los ha «librado» en lo más profundo, les ha liberado para la verdadera libertad.

Es la misma confianza que san Pablo expresó tan maravillosamente con las palabras: «Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?... ¿Quién podrá apartarnos del amor de Cristo? ¿La aflicción, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?... Pero en todo esto venceremos fácilmente por aquel que nos ha amado. Pues estoy convencido de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna, podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (*Rm* 8, 31-39).

****

Por tanto, con la última petición volvemos a las tres primeras: al pedir que se nos libere del poder del mal, pedimos en última instancia el Reino de Dios, identificarnos con su voluntad, la santificación de su nombre. Pero los orantes de todos los tiempos han interpretado la petición en sentido más amplio. En las tribulaciones del mundo pedían también a Dios que pusiera límites a los «males» que asolan el mundo y nuestra vida.

Esta forma tan humana de interpretar la petición se ha introducido en la liturgia: en todas las liturgias, a excepción de la bizantina, se amplía la última petición del Padrenuestro con una oración particular que en la liturgia romana antigua rezaba: «Líbranos, Señor, de todos los males, pasados, presentes y futuros. Por la intercesión... de todos los santos danos la paz en nuestros días, para que, ayudados por tu misericordia, vivamos siempre libres de pecado y protegidos de toda perturbación...». Se percibe el eco de las penurias de los tiempos agitados, el grito pidiendo salvación completa. Este «embolismo» con el que se refuerza en la liturgia la última petición del Padrenuestro muestra el aspecto humano de la Iglesia. Sí, podemos, debemos pedir al Señor que libere también al mundo, a nosotros mismos y a muchos hombres y pueblos que sufren, de todos los males que hacen la vida casi insoportable.

También podemos y debemos aplicar esta ampliación de la última petición del Padrenuestro a nosotros mismos como examen de conciencia, como exhortación a colaborar para que se ponga fin a la prepotencia del «mal». Pero con ello no debemos perder de vista la auténtica jerarquía de los bienes y la relación de los males con el Mal por excelencia; nuestra petición no puede caer en la superficialidad: también en esta interpretación de la petición del Padrenuestro sigue siendo crucial «que seamos liberados de los pecados», que reconozcamos «el Mal» como la verdadera adversidad y que nunca se nos impida mirar al Dios vivo.

## 6. Los discípulos

En todas las etapas de la actividad de Jesús sobre las que hemos reflexionado hasta ahora se ha puesto en relieve la estrecha relación entre Jesús y el «nosotros» de la nueva familia que Él reúne a través de su mensaje y su actuación. También ha aparecido claramente que este «nosotros», según su planteamiento de fondo, es concebido como universal: no se basa ya en la estirpe, sino en la comunión con Jesús, que es Él mismo la *Torá* viva de Dios. Este «nosotros» de la nueva familia no es algo informe. Jesús llama a un núcleo de íntimos particularmente elegidos por Él, que continúan su

misión y dan orden y forma a esa familia. En este sentido, Jesús ha dado origen al círculo de los Doce. En sus orígenes, el título de apóstoles iba más allá de este círculo, pero después se fue restringiendo cada vez más estrictamente a él: en Lucas, que habla siempre de los doce Apóstoles, la expresión es prácticamente un sinónimo de los Doce. No necesitamos tratar aquí las cuestiones tan discutidas sobre la evolución que ha tenido el uso de la palabra «apóstol»; sólo queremos prestar atención a los textos más importantes, en los que podemos ver la formación de la comunidad más restringida de los discípulos de Jesús.

****

El texto central para ello se encuentra en el Evangelio de Marcos (cf. 3, 13-19). En él se dice: «Jesús subió al monte, llamó a los que quiso y se fueron con él» (v.13). Los acontecimientos anteriores se habían desarrollado a orillas del mar, y ahora Jesús sube al «monte», que indica el lugar de su comunión con Dios: un lugar en lo alto, por encima del ajetreo y la actividad cotidianos. Lucas refuerza más este aspecto en su relato paralelo: «Por entonces subió Jesús a la montaña a orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando se hizo de día llamó a sus discípulos, escogió a doce de ellos, y los nombró apóstoles...» (*Lc* 6, 12s).

La elección de los discípulos es un acontecimiento de oración; ellos son, por así decirlo, engendrados en la oración, en la familiaridad con el Padre. Así, la llamada de los Doce tiene, muy por encima de cualquier otro aspecto funcional, un profundo sentido teológico: su elección nace del diálogo del Hijo con el Padre y está anclada en él. También se debe partir de ahí para entender las palabras de Jesús: «Rogad, pues, al Señor de la mies que mande trabajadores a su mies» (*Mt* 9, 38): a quienes trabajan en la cosecha de Dios no se les puede escoger simplemente como un patrón busca a sus obreros; siempre deben ser pedidos a Dios y elegidos por Él mismo para este servicio. Este carácter teológico se refuerza aún más cuando el texto de Marcos dice: «Llamó a los que quiso». Uno no puede hacerse discípulo por sí mismo, sino que es el resultado de una

elección, una decisión de la voluntad del Señor basada, a su vez, en su unidad de voluntad con el Padre.

****

Luego el evangelista sigue diciendo: «Hizo a doce para que estuvieran con él y para enviarlos...» (v.14). Aquí hay que considerar en primer lugar la expresión «hizo a doce», que no resulta habitual para nosotros. El evangelista recurre a la terminología que utiliza el Antiguo Testamento para indicar el nombramiento de los sacerdotes (cf. *1 R* 12,31; 13,33), calificando así el apostolado como un ministerio sacerdotal. Pero el hecho de que los elegidos sean nombrados uno a uno los relaciona también con los profetas de Israel, a los que Dios llama por su nombre, de modo que el ministerio apostólico aparece como una fusión de la misión sacerdotal y la misión profética (Feuillet, p. 178). «Hizo a doce»: doce era el número simbólico de Israel, el número de los hijos de Jacob. De ellos salieron las doce tribus de Israel, de las cuales después del exilio sólo quedó prácticamente la tribu de Judá. Así, el número doce es un retorno a los orígenes de Israel, pero al mismo tiempo es un símbolo de esperanza: Israel en su totalidad queda restablecido, las doce tribus son reunidas de nuevo.

Doce, el número de las tribus, es al mismo tiempo un número cósmico, en el que se expresa la universalidad del pueblo de Dios que renace. Los Doce son presentados como los padres fundadores de este pueblo universal que tiene su fundamento en los Apóstoles. En el Apocalipsis, en la visión de la nueva Jerusalén, el simbolismo de los Doce adquiere una imagen gloriosa (cf. *Ap* 21,9-14), que ayuda al pueblo de Dios en camino a entender su presente a partir de su futuro y lo ilumina con espíritu de esperanza: pasado, presente y futuro se entrelazan a través de la figura de los Doce.

En este contexto se sitúa también la profecía en la que Jesús deja entrever su naturaleza a Natanael: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre» (*Jn* 1, 51). Jesús se manifiesta aquí como el nuevo Jacob. El sueño del Patriarca, en el que vio apoyada junto a su cabeza una escalera que

llegaba hasta el cielo, por la que subían y bajaban ángeles de Dios, ése sueño se ha hecho realidad en Jesús. Él mismo es la «puerta del cielo» (cf. *Gn* 28,10-22), Él es el verdadero Jacob, el «Hijo del hombre», el padre fundador del Israel definitivo.

****

Volvamos a nuestro texto de Marcos. Jesús instituye a los Doce con una doble misión; «para que estuvieran con Él y para enviarlos». Tienen que estar con Él para conocerlo, para tener ese conocimiento de Él que las «gentes» no podían alcanzar porque lo veían desde el exterior y lo tenían por un profeta, un gran personaje de la historia de las religiones, pero sin percibir su carácter único (cf. *Mt* 16, 13s). Los Doce tienen que estar con Él para conocer a Jesús en su ser uno con el Padre y así poder ser testigos de su misterio. Tenían que haber estado con Él –como dirá Pedro antes de la elección de Matías– cuando «el Señor Jesús estuvo con nosotros» (cf. *Hch* 1, 8.21). Se podría decir que tienen que pasar de la comunión exterior con Jesús a la interior. Pero al mismo tiempo están ahí para ser los enviados de Jesús –«Apóstoles», precisamente–, los que llevan su mensaje al mundo, primero a las ovejas descarriadas de la casa de Israel, pero luego «hasta los confines de la tierra». Estar con Jesús y ser enviados parecen a primera vista excluirse recíprocamente, pero ambos aspectos están íntimamente unidos. Los Doce tienen que aprender a vivir con Él de tal modo que puedan estar con Él incluso cuando vayan hasta los confines de la tierra. El estar con Jesús conlleva por sí mismo la dinámica de la misión, pues, en efecto, todo el ser de Jesús es misión.

Según este texto, ¿a qué se les envía? «A predicar con poder para expulsar a los demonios» (cf. *Mc* 3, 14s). Mateo explica el contenido de la misión con algún detalle más: «Y les dio poder para expulsar los espíritus inmundos y curar toda clase de enfermedades y dolencias» (10, 1). El primer encargo es el de predicar: dar a los hombres la luz de la palabra, el mensaje de Jesús. Los Apóstoles son ante todo evangelistas: al igual que Jesús, anuncian el Reino de

Dios y reúnen así a los hombres en la nueva familia de Dios. Pero el anuncio del Reino de Dios nunca es mera palabra, mera enseñanza. Es acontecimiento, del mismo modo que también Jesús es acontecimiento, Palabra de Dios en persona. Anunciándolo, llevan al encuentro con Él.

Dado que el mundo está dominado por las fuerzas del mal, este anuncio es al mismo tiempo una lucha contra esas fuerzas. «Los mensajeros de Jesús, siguiendo sus pasos, tienden a exorcizar el mundo, a la fundación de una nueva forma de vida en el Espíritu Santo, que libere de la obsesión diabólica» (Pesch, *Das Markusevangelium* I, p. 205). De hecho, el mundo antiguo –según ha mostrado, sobre todo, Henri de Lubac– ha vivido la aparición de la fe cristiana como una liberación del temor a los demonios que, a pesar del escepticismo y el racionalismo ilustrado, lo invadía todo; y lo mismo sucede también hoy en día en los lugares donde el cristianismo ocupa el lugar de las religiones tribales y, recogiendo lo positivo que hay en ellas, las asume en sí. Se siente todo el ímpetu de esta irrupción en las palabras de Pablo, cuando dice: «No hay más que un Dios; pues aunque hay los llamados dioses en el cielo y en la tierra –y numerosos son los dioses y numerosos los señores–, para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros; y un solo Señor, Jesucristo, por quien existe el universo y por quien nosotros vamos al Padre» (*1 Co* 8, 4ss). En estas palabras hay una fuerza liberadora, el gran exorcismo que purifica el mundo. Por muchos dioses que fluctúen en el mundo, sólo uno es Dios y sólo uno es el Señor. Si pertenecemos a Él, todo lo demás no tiene ningún poder, pierde el esplendor de la divinidad.

El mundo es presentado ahora en su racionalidad: procede de la Razón eterna, y sólo esa Razón creadora es el verdadero poder sobre el mundo y en el mundo. Sólo la fe en el Dios único libera y «racionaliza» realmente el mundo. Donde, en cambio, desaparece, el mundo es más racional sólo en apariencia. En realidad hay que admitir entonces a las fuerzas del azar, que no se pueden definir; la «teoría del caos» se pone a la par del conocimiento de la estructura

racional del mundo y deja al hombre ante incógnitas que no puede resolver y que limitan el aspecto racional del mundo. «Exorcizar», iluminar el mundo con la luz de la *ratio* que procede de la eterna Razón creadora, así como de su bondad salvadora: ésa es una tarea central y permanente de los mensajeros de Cristo Jesús.

En su Carta a los Efesios, san Pablo describe este carácter exorcista del cristianismo desde otra perspectiva: «Buscad vuestra fuerza en el Señor y en su invencible poder. Poneos las armas que Dios os da para poder resistir a las estratagemas del diablo, porque nuestra lucha no es contra los hombres de carne y hueso, sino contra las fuerzas sobrehumanas y supremas del mal, que dominan este mundo de tinieblas» (*Ef* 6, 10-12). Heinrich Schlier explica del siguiente modo esta representación de la lucha del cristiano que hoy nos puede resultar sorprendente o quizás extraña: «Los enemigos no son éste o aquél, tampoco yo mismo, nadie de carne y hueso... El conflicto va más al fondo. Se dirige contra un sinnúmero de enemigos que atacan incansablemente, enemigos no bien definidos que no tienen verdaderos nombres, sino sólo denominaciones colectivas; también son *a priori* superiores al hombre, y esto por su posición superior, por su posición “en los cielos” de la existencia; superiores también porque su posición es impenetrable e inatacable. Su posición constituye precisamente la “atmósfera” de la existencia, una atmósfera que ellos mismos difunden a su alrededor, estando todos ellos, en fin, repletos de una maldad sustancial y mortal» (p. 291).

¿Quién no ve aquí descrito también precisamente nuestro mundo, en el que el cristiano está amenazado por una atmósfera anónima, por «lo que está en el aire», que quiere hacerle ver su fe como ridícula e insensata? ¿Quién no ve que existen contaminaciones del clima espiritual a escala universal que amenazan a la humanidad en su dignidad, incluso en su existencia? Los hombres, y también las comunidades humanas, parecen estar irremediablemente abandonadas a la acción de estos poderes. El cristiano sabe que tampoco puede hacer frente por sí solo a esa amenaza. Pero en la fe, en la comunión con el único verdadero Señor del mundo, se le

han dado las «armas de Dios», con las que –en comunión con todo el cuerpo de Cristo– puede enfrentarse a esos poderes, sabiendo que el Señor nos vuelve a dar en la fe el aire limpio para respirar, el aliento del Creador, el aliento del Espíritu Santo, solamente en el cual el mundo puede ser sanado.

****

Junto al encargo del exorcismo, Mateo añade también la misión de curar: los Doce son enviados «para curar toda clase de enfermedades y dolencias» (10, 1). Curar es una dimensión fundamental de la misión apostólica, de la fe cristiana en general. Eugen Biser define el cristianismo incluso como una «religión terapéutica», una religión de la curación. Cuando se entiende con la profundidad necesaria se ve expresado en esto todo el contenido de la «redención». El poder de expulsar a los demonios y liberar al mundo de su oscura amenaza en relación al único y verdadero Dios excluye al mismo tiempo la idea mágica de la curación, que intenta servirse precisamente de esas fuerzas misteriosas. La curación mágica está unida siempre al arte de dirigir el mal contra el otro y poner a los «demonios» en su contra. Reinado de Dios, Reino de Dios, significa precisamente la desautorización de estas fuerzas por el advenimiento del único Dios, que es bueno, el Bien en persona. El poder curador de los enviados de Cristo Jesús se opone a los devaneos de la magia; exorciza también el mundo en el ámbito de la medicina. En las curaciones milagrosas del Señor y los Doce, Dios se revela con su poder benigno sobre el mundo. Son en esencia «señales» que remiten a Dios mismo y quieren poner a los hombres en camino hacia Dios. Sólo el camino de unión progresiva con Él puede ser el verdadero proceso de curación del hombre.

Así, las curaciones milagrosas son para Jesús y los suyos un elemento subordinado en el conjunto de su actividad, en la que está en juego lo más importante, el «Reino de Dios» justamente, que Dios sea Señor en nosotros y en el mundo. Del mismo modo que el exorcismo ahuyenta el temor a los demonios y confía el mundo, que proviene de la Razón de Dios, a la razón del hombre, así también el

curar por medio del poder de Dios es al mismo tiempo una invitación a creer en Él y a utilizar las fuerzas de la razón para el servicio de curar. Con ello se entiende siempre una razón abierta, que percibe a Dios y por tanto reconoce también a los hombres como unidad de cuerpo y alma. Quien quiera curar realmente al hombre, ha de verlo en su integridad y debe saber que su última curación sólo puede ser el amor de Dios.

****

Volvamos ahora al texto de Marcos. Tras ser especificada su misión, los Doce son nombrados uno por uno. Ya hemos visto que con ello se alude a la dimensión profética de su misión: Dios nos conoce por el nombre, nos llama por nuestro nombre. No es éste el lugar para perfilar cada una las distintas figuras del círculo de los Doce según la Biblia y la Tradición. Para nosotros lo importante es la composición del conjunto, y ésta es sumamente heterogénea.

Dos de ellos procedían del partido de los zelotes: Simón, al que Lucas (cf. 6, 15) llama «el Zelotes» y Mateo y Marcos, en cambio, «el Cananeo», pero que según los hallazgos de la investigación más reciente significa lo mismo; y Judas: la palabra «Iscariote» puede significar simplemente «el hombre de Queriyot», aunque también puede designarlo como sicario, una variante radical de los zelotes. El «celo por la Ley», que daba nombre a este movimiento, tomaba como modelo a los grandes «celantes» de la historia de Israel, empezando por Pinjás, quien mató delante de toda la comunidad a un israelita idólatra (cf. *Nm* 25,6-13), pasando por Elías, que hizo matar en el monte Carmelo a los profetas de Baal (cf. *1 Re* 18), hasta Matatías, padre de la familia de los macabeos, que inició la rebelión contra el intento helenístico de Antíoco de acabar con la fe de Israel asesinando a un conformista que, siguiendo el mandato del rey, quería ofrecer públicamente un sacrificio a los dioses (cf. *1 M* 2, 17-28). Los zelotes consideraban esta cadena histórica de grandes «celantes» como una heredad vinculante, que ahora debía aplicarse también frente a las fuerzas de ocupación romanas.

Al otro lado del círculo de los Doce encontramos a Levi-Mateo, estrecho colaborador del poder dominante como recaudador de impuestos; debido a su posición social, se le debía considerar como un pecador público. El grupo central de los Doce lo forman los pescadores del lago de Genesaret: Simón, al que el Señor denominaría Cefas –Pedro–, era evidentemente el jefe de una cooperativa de pesca (cf. *Lc* 5, 10), en la que trabajaba junto con su hermano mayor, Andrés, y con los zebedeos Juan y Santiago, a los que el Señor llamó «Boanerges», hijos del trueno: un nombre que algunos investigadores han querido relacionar con los zelotes, aunque tal vez sin razón. Con ello, el Señor hace alusión a su temperamento impetuoso, bien visible también en el Evangelio de Juan. Por último hay otros dos hombres con nombres griegos, Felipe y Andrés, a quienes precisamente los visitantes de habla griega venidos para la Pascua el Domingo de Ramos se dirigirán para tratar de entrar en contacto con Jesús (cf. *Jn* 12, 21ss).

Podemos suponer que los Doce eran judíos creyentes y observantes, que esperaban la salvación de Israel. Pero, en lo que respecta a sus posiciones concretas, a su modo de concebir la salvación, eran sumamente diferentes. Cabe imaginar, pues, lo difícil que fue introducirlos paso a paso en el misterioso nuevo camino de Jesús, así como las tensiones que tuvieron que superar; cuánta purificación necesitó, por ejemplo, el ardor de los zelotes para uniformarse finalmente al «celo» de Jesús, del cual nos habla el Evangelio de Juan (cf. 2,17): su celo se consuma en la cruz. Precisamente en esta diversidad de orígenes, de temperamentos y maneras de pensar, los Doce representan a la Iglesia de todos los tiempos y la dificultad de su tarea de purificar a los hombres y unirlos en el celo de Jesús.

****

Sólo Lucas nos narra que Jesús formó además un segundo grupo que constaba de setenta (o setenta y dos) discípulos, que fueron enviados con una tarea similar a la de los Doce (cf. 10, 1-2). Como el doce, también el setenta (o setenta y dos, los manuscritos varían

entre ambos datos) es un número simbólico. A partir de una combinación entre Deuteronomio 32,8 y Éxodo 1,5, setenta se consideraba el número de los pueblos del mundo. Según Éxodo 1,5, fueron setenta las personas que entraron en Egipto con Jacob: todos eran «descendientes de Jacob». La versión, que generalmente se acepta como más reciente, de Deuteronomio 32, 8 dice: «Cuando el Altísimo... distribuyó a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Dios», refiriéndose con ello a los setenta miembros de la casa de Jacob en el momento de su llegada a Egipto. Junto a los doce hijos que prefiguran a Israel, están los setenta, que representan a todo el mundo y así se los considera de algún modo en relación con Jacob, con Israel.

Esta tradición hace de trasfondo a la historia transmitida por la denominada Carta de Aristeas, según la cual la traducción del Antiguo Testamento al griego realizada en el siglo III a.C. habría corrido a cargo de setenta sabios (o setenta y dos, seis representantes por cada una de las doce tribus de Israel) gracias a una particular inspiración del Espíritu Santo. Con la historia, esta obra es interpretada como apertura de la fe de Israel a todos los pueblos.

De hecho, la Biblia de los Setenta desempeñó un papel decisivo, al final de la antigüedad, para que muchos hombres en búsqueda se acercaran al Dios de Israel. Los mitos de la edad arcaica habían perdido su credibilidad; el monoteísmo filosófico ya no era suficiente para llevar a los hombres a una relación viva con Dios. Así, en el monoteísmo de Israel, no construido por el pensamiento filosófico, sino entregado en una historia de fe, muchas personas cultas encontraron una nueva forma de llegar a Dios. En numerosas ciudades se formaron círculos de «temerosos de Dios», «paganos» devotos, que no podían ni querían ser totalmente judíos, pero que participaban en celebraciones de la sinagoga y de este modo en la fe de Israel. En este ámbito encontró su primer punto de referencia y su difusión el anuncio misionero del cristianismo incipiente: ahora, estas personas podían pertenecer completamente al Dios de Israel,

pues a través de Jesús –como Pablo lo anunció– ese Dios se había convertido en el Dios de todos los hombres; ahora, mediante la fe en Jesús como Hijo de Dios, podían formar parte plenamente del pueblo de Dios. Cuando Lucas habla de un grupo de setenta, además de los Doce, el sentido está claro: en ellos se anuncia el carácter universal del Evangelio, pensado para todos los pueblos de la tierra.

****

Sería conveniente en este punto mencionar todavía algún otro elemento más, propio del evangelista Lucas. En los versículos 8, 1-3 nos relata que Jesús, que caminaba junto con los Doce predicando, también iba acompañado de algunas mujeres. Menciona tres nombres y añade: «Y muchas otras que lo ayudaban con sus bienes» (8,3). La diferencia entre el discipulado de los Doce y el de las mujeres es evidente: el cometido de ambos es completamente diferente. No obstante, Lucas deja claro algo que también consta de muchos modos en los otros Evangelios: que «muchas» mujeres formaban parte de la comunidad restringida de creyentes, y que su acompañar a Jesús en la fe era esencial para pertenecer a esa comunidad, como se demostraría luego claramente al pie de la cruz y en el contexto de la resurrección.

Quizás sea oportuno a este respecto llamar la atención sobre algunos detalles particulares del evangelista Lucas: así como subraya de un modo especial la importancia de las mujeres, de la misma manera también es el evangelista de los pobres, y no se puede dejar de reconocer en él una «opción preferencial por los pobres».

También muestra una especial comprensión por los judíos: en él no aparecen las pasiones que se desataron desde el comienzo con la separación entre la sinagoga y la Iglesia naciente, y que también han dejado huella en Mateo y Juan. Me parece muy significativo cómo concluye la historia del vino nuevo y de los odres viejos o nuevos. En Marcos leemos: «Nadie echa vino nuevo en odres viejos; porque revienta los odres, y se pierde el vino y los odres; a

vino nuevo, odres nuevos» (*Mc* 2, 22). El texto de Mateo es similar (9, 17). Lucas nos relata la misma conversación, pero añade al final: «Nadie que pruebe el vino añejo quiere del nuevo, pues dirá: “Está bueno el añejo”» (5, 39), una añadidura que tal vez sea lícito interpretar como una señal de comprensión respecto a los que querían quedarse con «el vino añejo».

Por último –siguiendo con el material específico de Lucas–, hemos visto en distintas ocasiones que este evangelista da una gran importancia a la oración de Jesús como fuente de su predicación y de su actuación: nos muestra que todo el obrar y el hablar de Jesús brotan de su ser íntimamente uno con el Padre, del diálogo entre Padre e Hijo. Si estamos convencidos de que las Sagradas Escrituras están «inspiradas», maduradas de modo particular bajo la guía del Espíritu Santo, entonces también podemos estar convencidos de que en estos aspectos específicos de la tradición que Lucas nos ha transmitido se encierran aspectos esenciales de la figura original de Jesús.

# 7. El mensaje de las parábolas

## 1. Naturaleza y finalidad de las parábolas

Las parábolas son indudablemente el corazón de la predicación de Jesús. No obstante el cambio de civilizaciones nos llegan siempre al corazón con su frescura y humanidad. Joachim Jeremias, al que hemos de agradecer un libro fundamental sobre las parábolas, ha hecho notar justamente que la comparación de las parábolas de Jesús con el lenguaje figurado del apóstol Pablo o con las semejanzas utilizadas por los rabinos deja ver una «marcada originalidad personal, una claridad y sencillez singular, una inaudita maestría de la forma» (p. 6). En las parábolas –teniendo en cuenta también la singularidad lingüística, que deja traslucir el texto arameo– sentimos inmediatamente la cercanía de Jesús, cómo vivía y enseñaba. Pero al mismo tiempo nos ocurre lo mismo que a sus contemporáneos y a sus discípulos: debemos preguntarle una y otra vez qué nos quiere decir con cada una de las parábolas (cf. *Mc* 4, 10). El esfuerzo por entender correctamente las parábolas ha sido constante en toda la historia de la Iglesia; también la exégesis histórico-crítica ha tenido que corregirse a sí misma en repetidas ocasiones, y no es capaz de ofrecernos informaciones definitivas.

Uno de los grandes maestros de la exégesis crítica, Adolf Jülicher, inició con su obra en dos volúmenes sobre las parábolas de Jesús (*Die Gleichnisreden Jesé*, I y II, 1899, 19102) una nueva fase de interpretación de las mismas, en la que parecía haberse encontrado, por así decirlo, la fórmula definitiva para su explicación. Jülicher destaca, en primer lugar, la diferencia radical entre alegoría y parábola: la alegoría se habría desarrollado en el ámbito de la cultura helenística como forma de interpretación de antiguos textos religiosos autoritativos que, tal como estaban, ya no se podían asimilar. Sus afirmaciones se explicaron entonces como formas que encerraban un contenido misterioso oculto tras el sentido de las palabras; así se podía entender el lenguaje de estos textos como una exposición en metáforas que, interpretadas luego parte por

parte, poco a poco, daban como resultado la manifestación figurada de una visión filosófica que, por fin, desvelaba su contenido verdadero. En el entorno de Jesús, la alegoría era la forma habitual del lenguaje en imágenes y, por tanto, era obvio que se interpretaran las parábolas como alegorías, siguiendo este modelo. En los Evangelios mismos encontramos a menudo interpretaciones alegóricas de las parábolas puestas en boca de Jesús; por ejemplo, la parábola del sembrador, cuya semilla cae parte en el camino, parte en terreno pedregoso, parte entre espinas y parte en suelo fértil (cf. *Mc* 4, 1-20). Jülicher establece una clara distinción entre las parábolas de Jesús y las alegorías. Las parábolas no son alegorías, sino un fragmento de vida real en el que se trata de reflejar sólo *una* idea –y aun ésta entendida en su forma más común–, un único «punto dominante». Así, las interpretaciones alegóricas puestas en boca de Jesús se consideran como añadidos posteriores, ya debidas a malentendidos.

La idea fundamental de Jülicher, la distinción entre alegoría y parábola, es correcta en sí misma y pronto fue aceptada por los exegetas. Pero poco a poco se han ido poniendo de manifiesto sus limitaciones. Aunque la distinción entre parábolas y alegorías está justificada, la separación radical entre ambas no tiene fundamento ni en el plano histórico ni en el textual. El judaísmo también conocía el lenguaje alegórico, de modo especial en la literatura apocalíptica; por tanto, parábola y alegoría se pueden entremezclar. Jeremias ha demostrado que la palabra hebrea *mashal* (parábola, dicho enigmático) abarca los más diversos géneros: la parábola, la comparación, la alegoría, la fábula, el proverbio, el discurso apocalíptico, el enigma, el seudónimo, el símbolo, la figura ficticia, el ejemplo (el modelo), el motivo, la justificación, la disculpa, la objeción, la broma (p. 14). Con anterioridad, la historia de las formas (*Formgeschichte*) ya había intentado progresar dividiendo las parábolas en categorías. «Se distinguió entre metáfora, imagen, comparación, semejanza, parábola, alegoría, relato ejemplar» (p. 13).

Si ya resultaba desacertado adscribir la parábola a un solo tipo literario, más superado está aún el modo en que Jülicher creyó poder establecer el «punto dominante», como el único que cuenta en la parábola. Dos ejemplos bastarán. La parábola del rico necio (cf. *Lc* 12,16ss) querría decir: «El hombre, incluso el más rico, depende por completo en cada instante del poder y de la gracia de Dios». El punto dominante en la parábola del administrador infiel (cf. *Lc* 16, lss) sería: «Aprovechar con decisión el presente para lograr así un futuro satisfactorio». Jeremias comenta con razón al respecto: «Las parábolas anuncian un verdadero humanismo religioso; nada queda de su ímpetu escatológico. Inadvertidamente Jesús se convierte en el "apóstol del progreso" (Jülicher, II 483), en sabio maestro que expone máximas éticas y una teología simplificada con imágenes e historias fáciles de retener. ¡Pero Jesús no era así!» (p. 13). Charles W. F. Smith lo expresa de un modo más drástico: «Nadie crucificaría a un maestro que relata historias amenas para reforzar la inteligencia moral» (*The Jesus of the Parables*, p. 17; Jeremias, p. 15).

Cuento todo esto con tanto detalle porque nos permite hacernos una idea de los límites de la exégesis liberal, que en su tiempo fue considerada como el culmen insuperable de rigor científico y de fiabilidad histórica, y hacia la que también los exegetas católicos miraban con envidia y admiración. Ya hemos visto a propósito del Sermón de la Montaña que este tipo de interpretación, que hace de Jesús un moralista, el maestro de una moral ilustrada e individualista, no obstante la importancia de las perspectivas históricas, resulta insuficiente desde el punto de vista teológico y no se acerca en absoluto a la figura real de Jesús.

****

Si Jülicher, según el espíritu de su tiempo, había considerado el «punto dominante» desde una perspectiva completamente humanista en la práctica, más tarde se lo identificó con la escatología inminente: en último término, todas las parábolas anunciarían la inminencia en el tiempo del *éschaton*, del «Reino de

Dios». Pero con esta interpretación también se fuerza la variedad de los textos; esta interpretación escatológica sólo de modo artificial puede encajar en muchas de las parábolas. Jeremias, por el contrario, ha subrayado acertadamente que cada parábola tiene su propio contexto y, así, también su propio mensaje. En este sentido, ha puesto de relieve en su libro nueve ejes temáticos, pero buscando siempre un hilo conductor, el baricentro interno del mensaje de Jesús. Jeremias sabe que en esto debe mucho al exegeta inglés Charles H. Dodd, aunque al mismo tiempo se distancia de él en un punto fundamental.

Dodd establece como punto central de su exégesis la orientación de las parábolas hacia el tema del Reino de Dios, hacia la soberanía de Dios, pero rechazando la concepción de la escatología inminente de los exegetas alemanes y vinculando escatología con cristología: el Reino de Dios llega en la persona de Cristo. En la medida en que las parábolas hacen alusión al reino, señalan a Cristo como a la auténtica forma del reino. Jeremias sostiene que no puede aceptar este planteamiento de la «escatología realizada», como Dodd la llama, y, en su lugar, habla de «escatología que se realiza», conservando así –aunque algo rebajada– la idea de fondo de la exégesis alemana, según la cual Jesús habría anunciado la proximidad (temporal) de la llegada del Reino de Dios y la habría presentado a sus oyentes de diferentes maneras en las parábolas. Esto debilita nuevamente la conexión entre cristología y escatología; queda la pregunta sobre qué pueda pensar un oyente dos mil años después: en todo caso, debe considerar un error la perspectiva de una escatología inminente en aquel tiempo, pues el Reino de Dios, entendido como el cambio radical del mundo por obra de Dios, no ha llegado todavía; y tampoco puede adoptar esa concepción para el momento actual. Todas nuestras reflexiones anteriores nos han llevado por una parte a reconocer la espera de la llegada inmediata del fin del mundo como un aspecto de la primitiva recepción del mensaje de Jesús, pero al mismo tiempo se ha visto que esto no puede aplicarse en modo alguno a todas las palabras de Jesús ni erigirse en el contenido auténtico de su mensaje. Aquí Dodd captaba mucho mejor el efectivo tenor de los textos.

Precisamente en el Sermón de la Montaña, pero también en la explicación del Padrenuestro, hemos visto que el tema más profundo del anuncio de Jesús era su propio misterio, el misterio del Hijo, en el que Dios está entre nosotros y cumple fielmente su promesa; hemos visto también que el Reino de Dios está por venir y que ha llegado en su persona. En este sentido, hay que dar la razón a Dodd en lo esencial: sí, el Sermón de la Montaña es «escatológico», si se quiere, pero escatológico en el sentido de que el Reino de Dios se «realiza» en la venida de Jesús. Por tanto, podemos hablar verdaderamente de una «escatología que se realiza»: Jesús, el que ha llegado, es también a lo largo de toda la historia el que llega; es de esta «llegada» de la que, en el fondo, nos habla. Por tanto, podemos estar plenamente de acuerdo con las palabras conclusivas del libro de Jeremias: «Ha empezado el año de gracia de Dios, puesto que ha aparecido Aquél, el Salvador, cuya majestad oculta resplandece tras cada palabra y cada parábola» (p. 194).

****

Si bien podemos interpretar todas las parábolas como invitaciones ocultas y multiformes a creer en Él como al «Reino de Dios en persona», nos encontramos con unas palabras de Jesús a propósito de las parábolas que nos desconciertan. Los tres sinópticos nos cuentan que Jesús, cuando los discípulos le preguntaron por el significado de la parábola del sembrador, dio inicialmente una respuesta general sobre el sentido de su modo de hablar en parábolas. En el centro de esta respuesta se encuentran unas palabras de Isaías (cf. 6, 9s) que los sinópticos reproducen con diversas variantes. El texto de Marcos dice, según la cuidada traducción de Jeremias: «A vosotros (al círculo de los discípulos) os ha concedido Dios el secreto del Reino de Dios: pero para los de fuera todo resulta misterioso, para que (como está escrito) “miren y no vean, oigan y no entiendan, a no ser que se conviertan y Dios los perdone”» (*Mc* 4, 12; Jeremias, p. 11). ¿Qué significa esto? ¿Sirven las parábolas del Señor para hacer su mensaje inaccesible y reservarlo sólo a un pequeño grupo de elegidos, a los que Él mismo

se las explica? ¿Acaso las parábolas no quieren abrir, sino cerrar? ¿Es Dios partidista, que no quiere la totalidad, a todos, sino sólo a una élite?

Si queremos entender estas misteriosas palabras del Señor, hemos de leerlas a partir del texto de Isaías que cita, y leerlas en la perspectiva de su vida personal, cuyo final Él conoce. Con esta frase, Jesús se sitúa en la línea de los profetas; su destino es el de los profetas. Las palabras de Isaías, en su conjunto, resultan mucho más severas e impresionantes que el resumen que Jesús cita. El Libro de Isaías dice: «Endurece el corazón de este pueblo, tapa sus oídos, ciega sus ojos, no sea que vea con sus ojos, y oiga con sus oídos, y entienda con su corazón, y se convierta y se cure» (6, 10). El profeta fracasa: su mensaje contradice demasiado la opinión general, las costumbres corrientes. Sólo a través de su fracaso las palabras resultan eficaces. Este fracaso del profeta se cierne como una oscura pregunta sobre toda la historia de Israel, y en cierto sentido se repite continuamente en la historia de la humanidad. Y también es sobre todo, siempre de nuevo, el destino de Jesucristo: la cruz. Pero precisamente de la cruz se deriva una gran fecundidad.

Y aquí se desvela de forma inesperada la relación con la parábola del sembrador, en cuyo contexto aparecen las palabras de Jesús en los sinópticos. Llama la atención la importancia que adquiere la imagen de la semilla en el conjunto del mensaje de Jesús. El tiempo de Jesús, el tiempo de los discípulos, es el de la siembra y de la semilla. El «Reino de Dios» está presente como una semilla. Vista desde fuera, la semilla es algo muy pequeño. A veces, ni se la ve. El grano de mostaza –imagen del Reino de Dios– es el más pequeño de los granos y, sin embargo, contiene en sí un árbol entero. La semilla es presencia del futuro. En ella está escondido lo que va a venir. Es promesa ya presente en el hoy. El Domingo de Ramos, el Señor ha resumido las diversas parábolas sobre las semillas y desvelado su pleno significado: «Os aseguro que si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero, si muere, da mucho fruto» (*Jn* 12,24). Él mismo es el grano. Su «fracaso» en la cruz supone precisamente el camino que va de los pocos a los

muchos, a todos: «Y cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí» (*Jn* 12, 32).

El fracaso de los profetas, su fracaso, aparece ahora bajo otra luz. Es precisamente el camino para lograr «que se conviertan y Dios los perdone». Es el modo de conseguir, por fin, que todos los ojos y oídos se abran. En la cruz se descifran las parábolas. En los sermones de despedida dice el Señor: «Os he hablado de esto en comparaciones: viene la hora en que ya no hablaré en comparaciones, sino que os hablaré del Padre claramente» (*Jn* 16,25). Así, las parábolas hablan de manera escondida del misterio de la cruz; no sólo hablan de él: ellas mismas forman parte de él. Pues precisamente porque dejan traslucir el misterio divino de Jesús, suscitan contradicción. Precisamente cuando alcanzan máxima claridad, como en la parábola de los trabajadores homicidas de la viña (cf. *Mc* 12, 1-12), se transforman en estaciones de la vía hacia la cruz. En las parábolas, Jesús no es sólo el sembrador que siembra la semilla de la palabra de Dios, sino que es semilla que cae en la tierra para morir y así poder dar fruto.

****

De este modo, la inquietante explicación de Jesús sobre el sentido de sus parábolas nos lleva a la comprensión de su significado más profundo cuando –como requiere la naturaleza de la palabra de Dios escrita– leemos la Biblia, y especialmente los Evangelios, como una unidad y una totalidad que, aun con todos sus estratos históricos, expresa un mensaje intrínsecamente consecuente. Pero quizás merezca la pena, tras esta explicación muy teológica, que proviene del interior de la Biblia misma, considerar las parábolas también desde una perspectiva específicamente humana. ¿Qué es realmente una parábola? ¿Qué busca quien la narra?

Pues bien: cada educador, cada maestro que quiere transmitir nuevos conocimientos a sus oyentes, recurrirá alguna vez al ejemplo, a la parábola. Mediante el ejemplo, acerca al pensamiento de aquellos a los que se dirige una realidad que hasta entonces estaba fuera de su alcance. Mostrará cómo, en una realidad que

forma parte de su ámbito de experiencias, hay algo que antes no habían percibido. Mediante la comparación, acerca lo que se encuentra lejos, de forma que a través del puente de la parábola lleguen a lo que hasta entonces les era desconocido. Se trata de un movimiento doble: por un lado, la parábola acerca lo que está lejos a los que la escuchan y meditan sobre ella; por otro, pone en camino al oyente mismo. La dinámica interna de la parábola, la autosuperación de la imagen elegida, le invita a encomendarse a esta dinámica e ir más allá de su horizonte actual, hasta lo antes desconocido y aprender a comprenderlo. Pero eso significa que la parábola requiere la colaboración de quien aprende, que no sólo recibe una enseñanza, sino que debe adoptar él mismo el movimiento de la parábola, ponerse en camino con ella. En este punto se plantea lo problemático de la parábola: puede darse la incapacidad de descubrir su dinámica y de dejarse guiar por ella; puede que, sobre todo cuando se trata de parábolas que afectan a la propia existencia y la modifican, no haya voluntad de dejarse llevar por el movimiento que la parábola exige.

Con esto hemos vuelto a las palabras del Señor sobre el mirar y no ver, el oír y no entender. Jesús no quiere transmitir unos conocimientos abstractos que nada tendrían que ver con nosotros en lo más hondo. Nos debe guiar hacia el misterio de Dios, hacia esa luz que nuestros ojos no pueden soportar y que por ello evitamos. Para hacérnosla más accesible, nos muestra cómo se refleja la luz divina en las cosas de este mundo y en las realidades de nuestra vida diaria. A través de lo cotidiano quiere indicarnos el verdadero fundamento de todas las cosas y así la verdadera dirección que hemos de tomar en la vida de cada día para seguir el recto camino. Nos muestra a Dios, no un Dios abstracto, sino el Dios que actúa, que entra en nuestras vidas y nos quiere tomar de la mano. A través de las cosas ordinarias nos muestra quiénes somos y qué debemos hacer en consecuencia; nos transmite un conocimiento que nos compromete, que no sólo nos trae nuevos conocimientos, sino que cambia nuestras vidas. Es un conocimiento que nos trae un regalo: Dios está en camino hacia ti. Pero es también un conocimiento que plantea una exigencia: cree y déjate

guiar por la fe. Así, la posibilidad del rechazo es muy real, pues la parábola no contiene una fuerza coercitiva.

Se podrían plantear miles de objeciones razonables, y no sólo en la generación de Jesús, sino también en todas las generaciones y, tal vez, hoy más que nunca. Nos hemos formado un concepto de realidad que excluye la transparencia de lo que, en ella, nos lleva a Dios. Sólo se considera real lo que se puede probar experimentalmente. Pero Dios no se deja someter a experimentos. Esto es precisamente lo que Él reprocha a la generación del desierto: «Cuando vuestros padres me pusieron a prueba y me tentaron, aunque habían visto mis obras» (*Sal* 95, 9). Dios no puede transparentarse en modo alguno, dice el concepto moderno de realidad. Y, por tanto, menos aún se puede aceptar la exigencia que nos plantea: creer en Él como Dios y vivir en consecuencia parece una pretensión inaceptable. En esta situación, las parábolas llevan de hecho a no ver y no entender, al «endurecimiento del corazón».

Así, por último, las parábolas son expresión del carácter oculto de Dios en este mundo y del hecho de que el conocimiento de Dios requiere la implicación del hombre en su totalidad; es un conocimiento que forma un todo único con la vida misma, un conocimiento que no puede darse sin «conversión». En el mundo marcado por el pecado, el baricentro sobre el que gravita nuestra vida se caracteriza por estar aferrado al yo y al «se» impersonal. Se debe romper este lazo para abrirse a un nuevo amor que nos lleve a otro campo de gravitación y nos haga vivir así de un modo nuevo. En este sentido, el conocimiento de Dios no es posible sin el don de su amor hecho visible; pero también el don debe ser aceptado. Así pues, en las parábolas se manifiesta la esencia misma del mensaje de Jesús y en el interior de las parábolas está inscrito el misterio de la cruz.

## 2. Tres grandes relatos de parábolas de Lucas

Intentar explicar aunque sólo fuera una buena parte de las parábolas de Jesús superaría el alcance de este libro. Deseo por

tanto limitarme a los tres grandes relatos en parábolas que aparecen en el Evangelio de Lucas, cuya belleza y profundidad conmueven de forma espontánea incluso al no creyente: la historia del buen samaritano, la parábola de los dos hermanos y el relato del rico epulón y el pobre Lázaro.

## *La parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37)*

En el centro de la historia del buen samaritano se plantea la pregunta fundamental del hombre. Es un doctor de la Ley, por tanto un maestro de la exégesis quien se la plantea al Señor: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?» (10,25). Lucas añade que el doctor le hace la pregunta a Jesús para ponerlo a prueba. Él mismo, como doctor de la Ley, conoce la respuesta que da la Biblia, pero quiere ver qué dice al respecto este profeta sin estudios bíblicos. El Señor le remite simplemente a la Escritura, que el doctor, naturalmente, conoce, y deja que sea él quien responda. El doctor de la Ley lo hace acertadamente, con una combinación de Deuteronomio 6, 5 y Levítico 19, 18: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas y con todo tu ser. Y al prójimo como a ti mismo» (*Lc* 10, 27). Sobre esta cuestión Jesús enseña lo mismo que la *Torá*, cuyo significado pleno se recoge en este doble precepto. Ahora bien, este hombre docto, que sabía perfectamente cuál era la respuesta, debe justificarse: la palabra de la Escritura es indiscutible, pero su aplicación en la práctica de la vida suscitaba cuestiones que se discutían mucho en las escuelas (y en la vida misma).

La pregunta, en concreto, es: ¿Quién es «el prójimo»? La respuesta habitual, que podía apoyarse también en textos de la Escritura, era que el «prójimo» significaba «connacional». El pueblo formaba una comunidad solidaria en la que cada uno tenía responsabilidades para con el otro, en la que cada uno era sostenido por el conjunto y, así, debía considerar al otro «como a sí mismo», como parte de ese conjunto que le asignaba su espacio vital. Entonces, los extranjeros, las gentes pertenecientes a otro pueblo, ¿no eran «prójimos»? Esto iba en contra de la Escritura, que exhortaba a amar precisamente

también a los extranjeros, recordando que Israel mismo había vivido en Egipto como forastero. No obstante, se discutía hasta qué límites se podía llegar; en general, se consideraba perteneciente a una comunidad solidaria, y por tanto «prójimo», sólo al extranjero asentado en la tierra de Israel. Había también otras limitaciones bastante extendidas del concepto de «prójimo»; una sentencia rabínica enseñaba que no había que considerar como prójimo a los herejes, delatores y apóstatas (Jeremias, p. 170). Además, se daba por descontado que tampoco eran «prójimos» los samaritanos que, pocos años antes (entre el 6 y el 9 d.C.) habían contaminado la plaza del templo de Jerusalén al esparcir huesos humanos en los días de Pascua (Jeremias, P. 171).

A una pregunta tan concreta, Jesús respondió con la parábola del hombre que, yendo por el camino de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de unos bandidos que lo saquearon y golpearon, abandonándolo medio muerto al borde del camino. Es una historia totalmente realista, pues en ese camino se producían con regularidad este tipo de asaltos. Un sacerdote y un levita –conocedores de la Ley, expertos en la gran cuestión sobre la salvación, y que por profesión estaban a su servicio– se acercan por el camino, pero pasan de largo. No es que fueran necesariamente personas insensibles; tal vez tuvieron miedo e intentaban llegar lo antes posible a la ciudad; quizás no eran muy diestros y no sabían qué hacer para ayudar, teniendo en cuenta, además, que al parecer no había mucho que hacer. Por fin llega un samaritano, probablemente un comerciante que hacía esa ruta a menudo y conocía evidentemente al propietario del mesón cercano; un samaritano, esto es, alguien que no pertenecía a la comunidad solidaria de Israel y que no estaba obligado a ver en la persona asaltada por los bandidos a su «prójimo».

Aquí hay que recordar cómo, unos párrafos antes, el evangelista había contado que Jesús, de camino hacia Jerusalén, mandó por delante a unos mensajeros que llegaron a una aldea samaritana e intentaron buscarle allí alojamiento. «Pero no lo recibieron, porque se dirigía a Jerusalén» (9, 52s). Enfurecidos, los hijos del trueno –

Santiago y Juan– habían dicho al Señor: «Señor, ¿quieres que mandemos bajar fuego del cielo y acabe con ellos?». Jesús los reprendió. Después se encontró alojamiento en otra aldea.

Entonces aparece aquí el samaritano. ¿Qué es lo que hace? No se pregunta hasta dónde llega su obligación de solidaridad ni tampoco cuáles son los méritos necesarios para alcanzar la vida eterna. Ocurre algo muy diferente: se le rompe el corazón. El Evangelio utiliza la palabra que en hebreo hacía referencia originalmente al seno materno y la dedicación materna. Se le conmovieron las «entrañas», en lo profundo del alma, al ver el estado en que había quedado ese hombre. «Le dio lástima», traducimos hoy en día, suavizando la vivacidad original del texto. En virtud del rayo de compasión que le llegó al alma, él mismo se convirtió en prójimo, por encima de cualquier consideración o peligro. Por tanto, aquí la pregunta cambia: no se trata de establecer quién sea o no mi prójimo entre los demás. Se trata de mí mismo. Yo tengo que convertirme en prójimo, de forma que el otro cuente para mí tanto como «yo mismo».

Si la pregunta hubiera sido: «¿Es también el samaritano mi prójimo?», dada la situación, la respuesta habría sido un «no» más bien rotundo. Pero Jesús da la vuelta a la pregunta: el samaritano, el forastero, se hace él mismo prójimo y me muestra que yo, en lo íntimo de mí mismo, debo aprender desde dentro a ser prójimo y que la respuesta se encuentra ya dentro de mí. Tengo que llegar a ser una persona que ama, una persona de corazón abierto que se conmueve ante la necesidad del otro. Entonces encontraré a mi prójimo, o mejor dicho, será él quien me encuentre.

En su interpretación de la parábola, Helmut Kuhn va más allá del sentido literal del texto y señala la radicalidad de su mensaje cuando escribe: «El amor político del amigo se basa en la igualdad de las partes. La parábola simbólica del samaritano, en cambio, destaca la desigualdad radical: el samaritano, un forastero en Israel, está ante el otro, un individuo anónimo, como el que presta ayuda a la desvalida víctima del atraco de los bandidos. La parábola nos da a

entender que el *agapé* traspasa todo tipo de orden político con su principio del *do ut des*, superándolo y caracterizándose de este modo como sobrenatural. Por principio, no sólo va más allá de ese orden, sino que lo transforma al entenderlo en sentido inverso: los últimos serán los primeros (cf. *Mt* 19, 30). Y los humildes heredarán la tierra (cf. *Mt* 5, 5)» (p. 88s). Una cosa está clara: se manifiesta una nueva universalidad basada en el hecho de que, en mi interior, ya soy hermano de todo aquel que me encuentro y que necesita mi ayuda.

****

La actualidad de la parábola resulta evidente. Si la aplicamos a las dimensiones de la sociedad mundial, vemos cómo los pueblos explotados y saqueados de África nos conciernen. Vemos hasta qué punto son nuestros «próximos»; vemos que también nuestro estilo de vida, nuestra historia, en la que estamos implicados, los ha explotado y los explota. Un aspecto de esto es sobre todo el daño espiritual que les hemos causado. En lugar de darles a Dios, el Dios cercano a nosotros en Cristo, y aceptar de sus propias tradiciones lo que tiene valor y grandeza, y perfeccionarlo, les hemos llevado el cinismo de un mundo sin Dios, en el que sólo importa el poder y las ganancias; hemos destruido los criterios morales, con lo que la corrupción y la falta de escrúpulos en el poder se han convertido en algo natural. Y esto no sólo ocurre con África.

Ciertamente, tenemos que dar ayuda material y revisar nuestras propias formas de vida. Pero damos siempre demasiado poco si sólo damos lo material. ¿Y no encontramos también a nuestro alrededor personas explotadas y maltratadas? Las víctimas de la droga, del tráfico de personas, del turismo sexual; personas destrozadas interiormente, vacías en medio de la riqueza material. Todo esto nos afecta y nos llama a tener los ojos y el corazón de quien es prójimo, y también el valor de amar al prójimo. Pues –como se ha dicho– quizás el sacerdote y el levita pasaron de largo más por miedo que por indiferencia. Tenemos que aprender de nuevo, desde lo más íntimo, la valentía de la bondad; sólo lo

conseguiremos si nosotros mismos nos hacemos «buenos» interiormente, si somos «prójimos» desde dentro y cada uno percibe qué tipo de servicio se necesita en mi entorno y en el radio más amplio de mi existencia, y cómo puedo prestarlo yo.

Los Padres de la Iglesia han leído la parábola desde un punto de vista cristológico. Alguno podría decir: eso es alegoría, es decir, una interpretación que se aleja del texto. Pero si consideramos que el Señor nos quiere invitar en todas las parábolas, de diversas maneras, a creer en el Reino de Dios, que es Él mismo, entonces no resulta tan equivocada la interpretación cristológica. Corresponde de algún modo a una potencialidad intrínseca del texto y puede ser un fruto que nace de su semilla. Los Padres vieron la parábola en la perspectiva de la historia universal: el hombre que yace medio muerto y saqueado al borde del camino, ¿no es una imagen de «Adán», del hombre en general, que «ha caído en manos de unos ladrones»? ¿No es cierto que el hombre, la criatura hombre, ha sido alienado, maltratado, explotado, a lo largo de toda su historia? La gran mayoría de la humanidad ha vivido casi siempre en la opresión; y desde otro punto de vista: los opresores, ¿son realmente la verdadera imagen del hombre?, ¿acaso no son más bien los primeros deformados, una degradación del hombre? Karl Marx describió drásticamente la «alienación» del hombre; aunque no llegó a la verdadera profundidad de la alienación, pues pensaba sólo en lo material, aportó una imagen clara del hombre que había caído en manos de los bandidos.

La teología medieval interpretó las dos indicaciones de la parábola sobre el estado del hombre herido como afirmaciones antropológicas fundamentales. De la víctima del asalto se dice, por un lado, que había sido despojado (*spoliatus*) y, por otro, que había sido golpeado hasta quedar medio muerto (*vulneratus*: cf. *Lc* 10, 30). Los escolásticos lo relacionaron con la doble dimensión de la alienación del hombre. Decían que fue *spoliatus supernaturalibus* y *vulneratus in naturalibus*: despojado del esplendor de la gracia sobrenatural, recibida como don, y herido en su naturaleza. Ahora bien, esto es una alegoría que sin duda va mucho más allá del

sentido de la palabra, pero en cualquier caso constituye un intento de precisar los dos tipos de daño que pesan sobre la humanidad.

El camino de Jerusalén a Jericó aparece, pues, como imagen de la historia universal; el hombre que yace medio muerto al borde del camino es imagen de la humanidad. El sacerdote y el levita pasan de largo: de aquello que es propio de la historia, de sus culturas y religiones, no viene salvación alguna. Si el hombre atracado es por antonomasia la imagen de la humanidad, entonces el samaritano sólo puede ser la imagen de Jesucristo. Dios mismo, que para nosotros es el extranjero y el lejano, se ha puesto en camino para venir a hacerse cargo de su criatura maltratada. Dios, el lejano, en Jesucristo se convierte en prójimo. Cura con aceite y vino nuestras heridas –en lo que se ha visto una imagen del don salvífico de los sacramentos– y nos lleva a la posada, la Iglesia, en la que dispone que nos cuiden y donde anticipa lo necesario para costear esos cuidados.

Podemos dejar tranquilamente a un lado los diversos aspectos de la alegoría, que varían según los distintos Padres. Pero la gran visión del hombre que yace alienado e inerme en el camino de la historia, y de Dios mismo que se ha hecho su prójimo en Jesucristo, podemos contemplarla como una dimensión profunda de la parábola que nos afecta, pues no mitiga el gran imperativo que encierra la parábola, sino que le da toda su grandeza. El gran tema del amor, que es el verdadero punto central del texto, adquiere así toda su amplitud. En efecto, ahora nos damos cuenta de que todos estamos «alienados», que necesitamos ser salvados. Por fin descubrimos que, para que también nosotros podamos amar, necesitamos recibir el amor salvador que Dios nos regala. Necesitamos siempre a Dios, que se convierte en nuestro prójimo, para que nosotros podamos a su vez ser prójimos.

Las dos figuras de que hemos hablado afectan a todo hombre: cada uno está «alienado», alejado precisamente del amor (que es la esencia del «esplendor sobrenatural» del cual hemos sido despojados); toda persona debe ser ante todo sanada y agraciada.

Pero, acto seguido, cada uno debe convertirse en samaritano: seguir a Cristo y hacerse como Él. Entonces viviremos rectamente. Entonces amaremos de modo apropiado, cuando seamos semejantes a Él, que nos amó primero (cf. *1 Jn* 4, 19).

## *La parábola de los dos hermanos (el hijo pródigo y el hijo que se quedó en casa) y del padre bueno (Lc 15, 11-32)*

Esta parábola de Jesús, quizás la más bella, se conoce también como la «parábola del hijo pródigo». En ella, la figura del hijo pródigo está tan admirablemente descrita, y su desenlace –en lo bueno y en lo malo– nos toca de tal manera el corazón que aparece sin duda como el verdadero centro de la narración. Pero la parábola tiene en realidad tres protagonistas. Joachim Jeremias y otros autores han propuesto llamarla mejor la «parábola del padre bueno», ya que él sería el auténtico centro del texto.

Pierre Grelot, en cambio, destaca como elemento esencial la figura del segundo hijo y opina –a mi modo de ver con razón– que lo más acertado sería llamarla «parábola de los dos hermanos». Esto se desprende ante todo de la situación que ha dado lugar a la parábola y que Lucas presenta del siguiente modo (15, 1s): «Se acercaban a Jesús los publícanos y pecadores a escucharle. Y los fariseos y los letrados murmuraban entre ellos: "Ése acoge a los pecadores y come con ellos"». Aquí encontramos dos grupos, dos «hermanos»: los publícanos y los pecadores; los fariseos y los letrados. Jesús les responde con tres parábolas: la de la oveja descarriada y las noventa y nueve que se quedan en casa; después la de la dracma perdida; y, finalmente, comienza de nuevo y dice: «Un hombre tenía dos hijos» (15, 11). Así pues, se trata de los dos.

El Señor retoma así una tradición que viene de muy atrás: la temática de los dos hermanos recorre todo el Antiguo Testamento, comenzando por Caín y Abel, pasando por Ismael e Isaac, hasta llegar a Esaú y Jacob, y se refleja otra vez, de modo diferente, en el comportamiento de los once hijos de Jacob con José. En los casos

de elección domina una sorprendente dialéctica entre los dos hermanos, que en el Antiguo Testamento queda como una cuestión abierta. Jesús retoma esta temática en un nuevo momento de la actuación histórica de Dios y le da una nueva orientación. En el Evangelio de Mateo aparece un texto sobre dos hermanos similar al de nuestra parábola: uno asegura querer cumplir la voluntad del padre, pero no lo hace; el segundo se niega a la petición del padre, pero luego se arrepiente y cumple su voluntad (cf. *Mt* 21,28-32). También aquí se trata de la relación entre pecadores y fariseos; también aquí el texto se convierte en una llamada a dar un nuevo sí al Dios que nos llama.

Pero tratemos ahora de seguir la parábola paso a paso. Aparece ante todo la figura del hijo pródigo, pero ya inmediatamente, desde el principio, vemos también la magnanimidad del padre. Accede al deseo del hijo menor de recibir su parte de la herencia y reparte la heredad. Da libertad. Puede imaginarse lo que el hijo menor hará, pero le deja seguir su camino.

El hijo se marcha «a un país lejano». Los Padres han visto aquí sobre todo el alejamiento interior del mundo del padre –del mundo de Dios–, la ruptura interna de la relación, la magnitud de la separación de lo que es propio y de lo que es auténtico. El hijo derrocha su herencia. Sólo quiere disfrutar. Quiere aprovechar la vida al máximo, tener lo que considera una «vida en plenitud». No desea someterse ya a ningún precepto, a ninguna autoridad: busca la libertad radical; quiere vivir sólo para sí mismo, sin ninguna exigencia. Disfruta de la vida; se siente totalmente autónomo.

¿Acaso nos es difícil ver precisamente en eso el espíritu de la rebelión moderna contra Dios y contra la Ley de Dios? ¿El abandono de todo lo que hasta ahora era el fundamento básico, así como la búsqueda de una libertad sin límites? La palabra griega usada en la parábola para designar la herencia derrochada significa en el lenguaje de los filósofos griegos «sustancia», naturaleza. El hijo perdido desperdicia su «naturaleza», se desperdicia a sí mismo.

Al final ha gastado todo. El que era totalmente libre ahora se convierte realmente en siervo, en un cuidador de cerdos que sería feliz si pudiera llenar su estómago con lo que ellos comían. El hombre que entiende la libertad como puro arbitrio, el simple hacer lo que quiere e ir donde se le antoja, vive en la mentira, pues por su propia naturaleza forma parte de una reciprocidad, su libertad es una libertad que debe compartir con los otros; su misma esencia lleva consigo disciplina y normas; identificarse íntimamente con ellas, eso sería libertad. Así, una falsa autonomía conduce a la esclavitud: la historia, entretanto, nos lo ha demostrado de sobra. Para los judíos, el cerdo es un animal impuro; ser cuidador de cerdos es, por tanto, la expresión de la máxima alienación y el mayor empobrecimiento del hombre. El que era totalmente libre se convierte en un esclavo miserable.

****

Al llegar a este punto se produce la «vuelta atrás». El hijo pródigo se da cuenta de que está perdido. Comprende que en su casa era un hombre libre y que los esclavos de su padre son más libres que él, que había creído ser absolutamente libre. «Entonces recapacitó», dice el Evangelio (15, 17), y esta expresión, como ocurrió con la del país lejano, repropone la reflexión filosófica de los Padres: viviendo lejos de casa, de sus orígenes, dicen, este hombre se había alejado también de sí mismo, vivía alejado de la verdad de su existencia.

Su retorno, su «conversión», consiste en que reconoce todo esto, que se ve a sí mismo alienado; se da cuenta de que se ha ido realmente «a un país lejano» y que ahora vuelve hacia sí mismo. Pero en sí mismo encuentra la indicación del camino hacia el padre, hacia la verdadera libertad de «hijo». Las palabras que prepara para cuando llegue a casa nos permiten apreciar la dimensión de la peregrinación interior que ahora emprende. Son la expresión de una existencia en camino que ahora –a través de todos los desiertos– vuelve «a casa», a sí mismo y al padre. Camina hacia la verdad de su existencia y, por tanto, «a casa». Con esta interpretación «existencial» del regreso a casa, los Padres nos explican al mismo

tiempo lo que es la «conversión», el sufrimiento y la purificación interna que implica, y podemos decir tranquilamente que, con ello, han entendido correctamente la esencia de la parábola y nos ayudan a reconocer su actualidad.

****

El padre ve al hijo «cuando todavía estaba lejos», sale a su encuentro. Escucha su confesión y reconoce en ella el camino interior que ha recorrido, ve que ha encontrado el camino hacia la verdadera libertad. Así, ni siquiera le deja terminar, lo abraza y lo besa, y manda preparar un gran banquete. Reina la alegría porque el hijo «que estaba muerto» cuando se marchó de la casa paterna con su fortuna, ahora ha vuelto a la vida, ha revivido; «estaba perdido y lo hemos encontrado» (15, 32).

Los Padres han puesto todo su amor en la interpretación de esta escena. El hijo perdido se convierte para ellos en la imagen del hombre, el «Adán» que todos somos, ese Adán al que Dios le sale al encuentro y le recibe de nuevo en su casa. En la parábola, el padre encarga a los criados que traigan enseguida «el mejor traje». Para los Padres, ese «mejor traje» es una alusión al vestido de la gracia, que tenía originalmente el hombre y que después perdió con el pecado. Ahora, este «mejor traje» se le da de nuevo, es el vestido del hijo. En la fiesta que se prepara, ellos ven una imagen de la fiesta de la fe, la Eucaristía festiva, en la que se anticipa el banquete eterno. En el texto griego se dice literalmente que el hermano mayor, al regresar a casa, oye «sinfonías y coros»: para los Padres es una imagen de la sinfonía de la fe, que hace del ser cristiano una alegría y una fiesta.

Pero lo esencial del texto no está ciertamente en estos detalles; lo esencial es, sin duda, la figura del padre. ¿Resulta comprensible? ¿Puede y debe actuar así un padre? Pierre Grelot ha hecho notar que Jesús se expresa aquí tomando como punto de referencia el Antiguo Testamento: la imagen original de esta visión de Dios Padre se encuentra en Oseas (cf. 11, 1-9). Allí se habla de la elección de Israel y de su traición: «Cuanto más los llamaba, más se alejaban de

mí; sacrificaban a los Baales, e incensaban a los ídolos» (11,2). Dios ve también cómo este pueblo es destruido, cómo la espada hace estragos en sus ciudades (cf. 11, 6). Y entonces el profeta describe bien lo que sucede en nuestra parábola: «¿Cómo te trataré, Efraín? ¿Acaso puedo abandonarte, Israel?... Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín; que soy Dios y no hombre, santo en medio de ti...» (11, 8ss). Puesto que Dios es Dios, el Santo, actúa como ningún hombre podría actuar. Dios tiene un corazón, y ese corazón se revuelve, por así decirlo, contra sí mismo: aquí encontramos de nuevo, tanto en el profeta como en el Evangelio, la palabra sobre la «compasión» expresada con la imagen del seno materno. El corazón de Dios transforma la ira y cambia el castigo por el perdón.

****

Para el cristiano surge aquí la pregunta: ¿dónde está aquí el puesto de Jesucristo? En la parábola sólo aparece el Padre. ¿Falta quizás la cristología en esta parábola? Agustín ha intentado introducir la cristología, descubriéndola donde se dice que el padre abrazó al hijo (cf. 15, 20). «El brazo del Padre es el Hijo», dice. Y habría podido remitirse a Ireneo, que describió al Hijo y al Espíritu como las dos manos del Padre. «El brazo del Padre es el Hijo»: cuando pone su brazo sobre nuestro hombro, como «su yugo suave», no se trata de un peso que nos carga, sino del gesto de aceptación lleno de amor. El «yugo» de este brazo no es un peso que debamos soportar, sino el regalo del amor que nos sostiene y nos convierte en hijos. Se trata de una explicación muy sugestiva, pero es más bien una «alegoría» que va claramente más allá del texto.

Grelot ha encontrado una interpretación más conforme al texto y que va más a fondo. Hace notar que, con esta parábola, con la actitud del padre de la parábola, como con las anteriores, Jesús justifica su bondad para con los pecadores, su acogida de los pecadores. Con su actitud, Jesús «se convierte en revelación viviente de quien Él llamaba su Padre». La consideración del contexto histórico de la

parábola, pues, delinea de por sí una «cristología implícita». «Su pasión y su resurrección han acentuado aún más este aspecto: ¿cómo ha mostrado Dios su amor misericordioso por los pecadores? Haciendo morir a Cristo por nosotros "cuando todavía éramos pecadores" (*Rm* 5,8). Jesús no puede entrar en el marco narrativo de su parábola porque vive identificándose con el Padre celestial, recalcando la actitud del Padre en la suya. Cristo resucitado está hoy, en este punto, en la misma situación que Jesús de Nazaret durante el tiempo de su ministerio en la tierra» (pp. 228s). De hecho, Jesús justifica en esta parábola su comportamiento remitiéndolo al del Padre, identificándolo con Él. Así, precisamente a través de la figura del Padre, Cristo aparece en el centro de esta parábola como la realización concreta del obrar paterno.

****

Y he aquí que aparece el hermano mayor. Regresa a casa tras el trabajo en el campo, oye la fiesta en la casa, se entera del motivo y se enoja. Simplemente, no considera justo que a ese haragán, que ha malgastado con prostitutas toda su fortuna –el patrimonio del padre–, se le obsequie con una fiesta espléndida sin pasar antes por una prueba, sin un tiempo de penitencia. Esto se contrapone a su idea de la justicia: una vida de trabajo como la suya parece insignificante frente al sucio pasado del otro. La amargura lo invade: «En tantos años como te sirvo, sin desobedecer nunca una orden tuya, a mí nunca me has dado un cabrito para tener un banquete con mis amigos» (15,29). El padre trata también de complacerle y le habla con benevolencia. El hermano mayor no sabe de los avatares y andaduras más recónditos del otro, del camino que le llevó tan lejos, de su caída y de su reencuentro consigo mismo. Sólo ve la injusticia. Y ahí se demuestra que él, en silencio, también había soñado con una libertad sin límites, que había un rescoldo interior de amargura en su obediencia, y que no conoce la gracia que supone estar en casa, la auténtica libertad que tiene como hijo. «Hijo, tú estás siempre conmigo –le dice el padre–, y todo lo mío es tuyo» (15, 31). Con eso le explica la grandeza de ser hijo. Son las

mismas palabras con las que Jesús describe su relación con el Padre en la oración sacerdotal: «Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío» (*Jn* 17, 10).

La parábola se interrumpe aquí; nada nos dice de la reacción del hermano mayor. Tampoco podría hacerlo, pues en este punto la parábola pasa directamente a la situación real que tiene ante sus ojos: con estas palabras del padre, Jesús habla al corazón de los fariseos y de los letrados que murmuraban y se indignaban de su bondad con los pecadores (cf. 15, 2). Ahora se ve totalmente claro que Jesús identifica su bondad hacia los pecadores con la bondad del padre de la parábola, y que todas las palabras que se ponen en boca del padre las dice Él mismo a las personas piadosas. La parábola no narra algo remoto, sino lo que ocurre aquí y ahora a través de Él. Trata de conquistar el corazón de sus adversarios. Les pide entrar y participar en el júbilo de este momento de vuelta a casa y de reconciliación. Estas palabras permanecen en el Evangelio como una invitación implorante. Pablo recoge esta invitación cuando escribe: «En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios» (*2 Co* 5, 20).

****

Así, la parábola se sitúa, por un lado, de un modo muy realista en el punto histórico en que Jesús la relata; pero al mismo tiempo va más allá de ese momento histórico, pues la invitación suplicante de Dios continúa. Pero, ¿a quién se dirige ahora? Los Padres, muy en general, han vinculado el tema de los dos hermanos con la relación entre judíos y paganos. No les ha resultado muy difícil ver en el hijo disoluto, alejado de Dios y de sí mismo, un reflejo del mundo del paganismo, al que Jesús abre las puertas a la comunión de Dios en la gracia y para el que celebra ahora la fiesta de su amor. Así, tampoco resulta difícil reconocer en el hermano que se había quedado en casa al pueblo de Israel, que con razón podría decir: «En tantos años como te sirvo, sin desobedecer nunca una orden tuya». Precisamente en la fidelidad a la *Torá* se manifiesta la fidelidad de Israel y también su imagen de Dios.

Esta aplicación a los judíos no es injustificada si se la considera tal como la encontramos en el texto: como una delicada tentativa de Dios de persuadir a Israel, tentativa que está totalmente en las manos de Dios. Tengamos en cuenta que, ciertamente, el padre de la parábola no sólo no pone en duda la fidelidad del hijo mayor, sino que confirma expresamente su posición como hijo suyo: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo». Sería más bien una interpretación errónea si se quisiera transformar esto en una condena de los judíos, algo de lo no se habla para nada en el texto.

****

Si bien es lícito considerar la aplicación de la parábola de los dos hermanos a Israel y los paganos como una dimensión implícita en el texto, quedan todavía otras dimensiones. Las palabras de Jesús sobre el hermano mayor no aluden sólo a Israel (también los pecadores que se acercaban a Él eran judíos), sino al peligro específico de los piadosos, de los que estaban limpios, «*en règle*» con Dios como lo expresa Grelot (p. 229). Grelot subraya así la breve frase: «Sin desobedecer nunca una orden tuya». Para ellos, Dios es sobre todo Ley; se ven en relación jurídica con Dios y, bajo este aspecto, a la par con Él. Pero Dios es algo más: han de convertirse del Dios-Ley al Dios más grande, al Dios del amor. Entonces no abandonarán su obediencia, pero ésta brotará de fuentes más profundas y será, por ello, mayor, más sincera y pura, pero sobre todo también más humilde.

Añadamos ahora otro punto de vista que ya hemos mencionado antes: en la amargura frente a la bondad de Dios se aprecia una amargura interior por la obediencia prestada que muestra los límites de esa sumisión: en su interior, también les habría gustado escapar hacia la gran libertad. Se aprecia una envidia solapada de lo que el otro se ha podido permitir. No han recorrido el camino que ha purificado al hermano menor y le ha hecho comprender lo que significa realmente la libertad, lo que significa ser hijo. Ven su libertad como una servidumbre y no están maduros para ser verdaderamente hijos. También ellos necesitan todavía un camino;

pueden encontrarlo sencillamente si le dan la razón a Dios, si aceptan la fiesta de Dios como si fuera también la suya. Así, en la parábola, el Padre nos habla a través de Cristo a los que nos hemos quedado en casa, para que también nosotros nos convirtamos verdaderamente y estemos contentos de nuestra fe.

## *La parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31)*

De nuevo nos encontramos en esta historia dos figuras contrastantes: el rico, que lleva una vida disipada llena de placeres, y el pobre, que ni siquiera puede tomar las migajas que los comensales tiran de la mesa, siguiendo la costumbre de la época de limpiarse las manos con trozos de pan y luego arrojarlos al suelo. En parte, los Padres han aplicado a esta parábola el esquema de los dos hermanos, refiriéndolo a la relación entre Israel (el rico) y la Iglesia (el pobre Lázaro), pero con ello han perdido la tipología completamente diversa que aquí se plantea. Esto se ve ya en el distinto desenlace. Mientras los textos precedentes sobre los dos hermanos quedan abiertos, terminan con una pregunta y una invitación, aquí se describe el destino irrevocable tanto de uno como del otro protagonista.

Como trasfondo que nos permite entender este relato hay que considerar la serie de Salmos en los que se eleva a Dios la queja del pobre que vive en la fe en Dios y obedece a sus preceptos, pero sólo conoce desgracias, mientras los cínicos que desprecian a Dios van de éxito en éxito y disfrutan de toda la felicidad en la tierra. Lázaro forma parte de aquellos pobres cuya voz escuchamos, por ejemplo, en el Salmo 44: «Nos haces el escarnio de nuestros vecinos, irrisión y burla de los que nos rodean... Por tu causa nos degüellan cada día, nos tratan como ovejas de matanza» (vv. 14.23; cf. *Rm* 8, 36). La antigua sabiduría de Israel se fundaba sobre el presupuesto de que Dios premia a los justos y castiga a los pecadores, de que, por tanto, al pecado le corresponde la infelicidad y a la justicia la felicidad. Esta sabiduría había entrado en crisis al menos desde el exilio. No era sólo el hecho de que Israel como

pueblo sufriera más en conjunto que los pueblos de su alrededor, sino que lo expulsaron al exilio y lo oprimieron; también en el ámbito privado se mostraba cada vez más claro que el cinismo es ventajoso y que, en este mundo, el justo está destinado a sufrir. En los Salmos y en la literatura sapiencial tardía vemos la búsqueda afanosa para resolver esta contradicción, un nuevo intento de convertirse en «sabio», de entender correctamente la vida, de encontrar y comprender de un modo nuevo a Dios, que parece injusto o incluso del todo ausente.

Uno de los textos más penetrantes de esta búsqueda, el Salmo 73, puede considerarse en este sentido como el trasfondo espiritual de nuestra parábola. Allí vemos como cincelada la figura del rico que lleva una vida regalada, ante el cual el orante –Lázaro– se lamenta: «Envidiaba a los perversos, viendo prosperar a los malvados. Para ellos no hay sinsabores, están sanos y orondos; no pasan las fatigas humanas ni sufren como los demás. Por eso su collar es el orgullo... De las carnes les rezuma la maldad... su boca se atreve con el cielo... Por eso mi pueblo se vuelve a ellos y se bebe sus palabras. Ellos dicen: "¿Es que Dios lo va a saber, se va a enterar el Altísimo?"» (*Sal* 73, 3-11).

****

El justo que sufre, y que ve todo esto, corre el peligro de extraviarse en su fe. ¿Es que realmente Dios no ve? ¿No oye? ¿No le preocupa el destino de los hombres? «¿Para qué he purificado yo mi corazón... ? ¿Para qué aguanto yo todo el día y me corrijo cada mañana...? Mi corazón se agriaba...» (*Sal* 73, 13s.21). El cambio llega de repente, cuando el justo que sufre mira a Dios en el santuario y, mirándolo, ensancha su horizonte. Ahora ve que la aparente inteligencia de los cínicos ricos y exitosos, puesta a la luz, es estupidez: este tipo de sabiduría significa ser «necio e ignorante», ser «como un animal» (cf. *Sal* 73, 22). Se quedan en la perspectiva del animal y pierden la perspectiva del hombre que va más allá de lo material: hacia Dios y la vida eterna.

En este punto podemos recurrir a otro Salmo, en el que uno que es perseguido dice al final: «De tu despensa les llenarás el vientre, se saciarán sus hijos... Pero yo con mi apelación vengo a tu presencia, y al despertar me saciaré de tu semblante» (*Sal* 17, 14s). Aquí se contraponen dos tipos de saciedad: el hartarse de bienes materiales y el llenarse «de tu semblante», la saciedad del corazón mediante el encuentro con el amor infinito. «Al despertar» hace referencia en definitiva al despertar a una vida nueva, eterna; pero también se refiere a un «despertar» más profundo ya en este mundo: despertar a la verdad, que ya ahora da al hombre una nueva forma de saciedad.

El Salmo 73 habla de este despertar en la oración. En efecto, ahora el orante ve que la felicidad del cínico, tan envidiada, es sólo «como un sueño al despertar»; ve que el Señor, al despertar, «desprecia sus sombras» (cf. *Sal* 73, 20). Y entonces el orante reconoce la verdadera felicidad: «Pero yo siempre estaré contigo, tú agarras mi mano derecha... ¿No te tengo a ti en el cielo?; y contigo, ¿qué me importa la tierra?... Para mí lo bueno es estar junto a Dios...» (*Sal* 73, 23.25.28). No se trata de una vaga esperanza en el más allá, sino del despertar a la percepción de la auténtica grandeza del ser humano, de la que forma parte también naturalmente la llamada a la vida eterna.

****

Con esto nos hemos alejado de la parábola sólo en apariencia. En realidad, con este relato el Señor nos quiere introducir en ese proceso del «despertar» que los Salmos describen. No se trata de una condena mezquina de la riqueza y de los ricos nacida de la envidia. En los Salmos que hemos considerado brevemente está superada la envidia; más aún, para el orante es obvio que la envidia por este tipo de riqueza es necia, porque él ha conocido el verdadero bien. Tras la crucifixión de Jesús, nos encontramos a dos hombres acaudalados –Nicodemo y José de Arimatea– que han encontrado al Señor y se están «despertando». El Señor nos quiere hacer pasar de un ingenio necio a la verdadera sabiduría,

enseñarnos a reconocer el bien verdadero. Así, aunque no aparezca en el texto, a partir de los Salmos podemos decir que el rico de vida licenciosa era ya en este mundo un hombre de corazón fatuo, que con su despilfarro sólo quería ahogar el vacío en el que se encontraba: en el más allá aparece sólo la verdad que ya existía en este mundo. Naturalmente, esta parábola, al despertarnos, es al mismo tiempo una exhortación al amor que ahora debemos dar a nuestros hermanos pobres y a la responsabilidad que debemos tener respecto a ellos, tanto a gran escala, en la sociedad mundial, como en el ámbito más reducido de nuestra vida diaria.

****

En la descripción del más allá que sigue después en la parábola, Jesús se atiene a las ideas corrientes en el judaísmo de su tiempo. En este sentido no se puede forzar esta parte del texto: Jesús toma representaciones ya existentes sin por ello incorporarlas formalmente a su doctrina sobre el más allá. No obstante, aprueba claramente lo esencial de las imágenes usadas. Por eso no carece de importancia que Jesús recurra aquí a las ideas sobre el estado intermedio entre muerte y resurrección, que ya se habían generalizado en la fe judía. El rico se encuentra en el Hades como un lugar provisional, no en la «Gehenna» (el infierno), que es el nombre del estado final (Jeremias, p. 152). Jesús no conoce una «resurrección en la muerte», pero, como se ha dicho, esto no es lo que el Señor nos quiere enseñar con esta parábola. Se trata más bien, como Jeremias ha explicado de modo convincente, de la petición de signos, que aparece en un segundo punto de la parábola.

El hombre rico dice a Abraham desde el Hades lo que muchos hombres, entonces como ahora, dicen o les gustaría decir a Dios: si quieres que te creamos y que nuestras vidas se rijan por la palabra de revelación de la Biblia, entonces debes ser más claro. Mándanos a alguien desde el más allá que nos pueda decir que eso es realmente así. El problema de la petición de pruebas, la exigencia de una mayor evidencia de la revelación, aparece a lo largo de todo

el Evangelio. La respuesta de Abraham, así como, al margen de la parábola, la que da Jesús a la petición de pruebas por parte de sus contemporáneos, es clara: quien no crea en la palabra de la Escritura tampoco creerá a uno que venga del más allá. Las verdades supremas no pueden someterse a la misma evidencia empírica que, por definición, es propia sólo de las cosas materiales.

****

Abraham no puede enviar a Lázaro a la casa paterna del rico epulón. Pero hay algo que nos llama la atención. Pensemos en la resurrección de Lázaro de Betania que nos narra el Evangelio de Juan. ¿Qué ocurre? «Muchos judíos... creyeron en él», nos dice el evangelista. Van a los fariseos y les cuentan lo ocurrido, tras lo cual se reúne el Sanedrín para deliberar. Allí se ve la cuestión desde el punto de vista político: se podía producir un movimiento popular que alertaría a los romanos y provocar una situación peligrosa. Entonces se decide matar a Jesús: el milagro no conduce a la fe, sino al endurecimiento (cf. *Jn* 11, 45-53).

Pero nuestros pensamientos van más allá. ¿Acaso no reconocemos tras la figura de Lázaro, que yace cubierto de llagas a la puerta del rico, el misterio de Jesús, que «padeció fuera de la ciudad» (*Hb* 13, 12) y, desnudo y clavado en la cruz, su cuerpo cubierto de sangre y heridas, fue expuesto a la burla y al desprecio de la multitud?: «Pero yo soy un gusano, no un hombre, vergüenza de la gente, desprecio del pueblo» (*Sal* 22, 7).

Este Lázaro auténtico *ha resucitado*, ha venido para decírnoslo. Así pues, si en la historia de Lázaro vemos la respuesta de Jesús a la petición de signos por parte de sus contemporáneos, estamos de acuerdo con la respuesta central que Jesús da a esta exigencia. En Mateo se dice: «Esta generación perversa y adúltera exige una señal; pues no se le dará más signo que el del profeta Jonás. Tres días y tres noches estuvo Jonás en el vientre del cetáceo, pues tres días y tres noches estará el Hijo del hombre en el seno de la tierra» (*Mt* 12, 39s). En Lucas leemos: «Esta generación es una generación perversa. Pide un signo, pero no se le dará más signo que el signo

de Jonás. Como Jonás fue un signo para los habitantes de Nínive, lo mismo será el Hijo del hombre para esta generación» (*Lc* 11, 29s).

No necesitamos analizar aquí las diferencias entre estas dos versiones. Una cosa está clara: la señal de Dios para los hombres es el Hijo del hombre, Jesús mismo. Y lo es de manera profunda en su misterio pascual, en el misterio de muerte y resurrección. Él mismo es el «signo de Jonás». Él, el crucificado y resucitado, es el verdadero Lázaro: creer en Él y seguirlo, es el gran signo de Dios, es la invitación de la parábola, que es más que una parábola. Ella habla de la realidad, de la realidad decisiva de la historia por excelencia.

# 8. Las grandes imágenes del evangelio de Juan

## 1. Introducción: la cuestión joánica

En nuestro intento de escuchar a Jesús y así poder conocerlo, nos hemos ceñido en gran parte hasta ahora al testimonio de los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) y echando sólo ocasionalmente alguna ojeada a Juan. Es el momento de centrar nuestra atención en la imagen que de Jesús nos da el cuarto evangelista, que en varios aspectos resulta muy distinta de la que ofrecen los sinópticos.

La atención que hemos prestado al Jesús de los sinópticos nos ha mostrado que el misterio de su unidad con el Padre está siempre presente y lo determina todo, pero que también permanece oculto bajo su humanidad; de esto se han percatado, observando con atención, por una parte sus adversarios y, por otra, sus discípulos, que veían a Jesús cuando estaba en oración y pudieron acercarse interiormente a Él. A pesar de todas las incomprensiones, éstos comenzaron a reconocer esta realidad inaudita de manera progresiva y, en momentos importantes, también de forma inesperada. En Juan la divinidad de Jesús aparece sin tapujos. Sus disputas con las autoridades judías del templo constituyen ya en su conjunto, por así decirlo, el futuro proceso de Jesús ante el Sanedrín, un episodio éste que Juan, contrariamente a los sinópticos, ya no lo considera después como un juicio propiamente dicho.

Esta diversidad del Evangelio de Juan, en el que no oímos parábolas sino grandes sermones centrados en imágenes y en los que el escenario principal de la actuación de Jesús se ha trasladado de Galilea a Jerusalén, ha llevado a la investigación crítica moderna a negar la historicidad del texto –a excepción del relato de la pasión y algunos detalles aislados– y a considerarlo una reconstrucción teológica posterior. Según esto, nos transmitiría una situación en la cual la cristología estaba muy desarrollada, pero que no puede

constituir una fuente para el conocimiento del Jesús histórico. Las dataciones radicalmente tardías que se propusieron siguiendo esta tendencia, debieron ser abandonadas porque algunos papiros hallados en Egipto, que datan de comienzos del siglo II, demostraron que el Evangelio debió haberse escrito ya en el siglo I, aunque fuera a finales; sin embargo, esto no evitó que se siguiera negando el carácter histórico del Evangelio.

****

Para la interpretación del cuarto Evangelio en la segunda mitad del siglo XX fue determinante el comentario escrito por Rudolf Bultmann, cuya primera edición se publicó en 1941. Según este autor, resulta muy claro que las líneas maestras del Evangelio de Juan no se han de buscar ni en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo de la época de Jesús, sino en el gnosticismo. Es muy significativa esta frase: «La idea de la encarnación del Redentor no ha entrado en el gnosticismo desde el cristianismo, sino que originalmente es gnóstica; más bien fue asumida muy pronto por el cristianismo y ha resultado provechosa para la cristología» (*Das Evangelium des Johannes*, pp. 10s). Y también: «El *Logos* absoluto sólo puede proceder del gnosticismo» (RGG3 III 846).

El lector se pregunta: ¿cómo llega Bultmann a saber esto? Su respuesta es desconcertante: «Si bien se ha de reconstruir el conjunto de esta visión a partir esencialmente de fuentes posteriores a Juan, no puede haber dudas sobre su mayor antigüedad» (*Das Evangelium des Johannes*, p. 11). Bultmann se equivoca en este punto decisivo. Martin Hengel, en la conferencia inaugural de su docencia académica en Tubinga, titulada *Der Sohn Gottes* y publicada en 1975 en versión ampliada, ha calificado «el supuesto mito de la venida del Hijo de Dios al mundo» como la «construcción pseudocientífica de un mito», afirmando además: «En realidad no existe ningún mito gnóstico sobre el Redentor, cronológicamente precristiano, que esté atestiguado por las fuentes» (pp. 53s). «La gnosis misma apareció como movimiento espiritual no antes de

finales del siglo I después de Cristo y se despliega plenamente sólo en el siglo II» (pp. 54s).

En la generación posterior a Bultmann, la investigación sobre Juan dio un giro radical, cuyos resultados se pueden ver, cuidadosamente discutidos y explicados, en la obra de Martin Hengel *Die johanneische Frage* (1993). Si desde el estado actual de la investigación volvemos la vista hacia la interpretación de Bultmann sobre Juan, se percibe nuevamente la escasa protección que la alta cientificidad proporciona contra errores de fondo. Pero ¿qué nos dice la investigación actual?

****

Pues bien, ha confirmado definitivamente y ha profundizado lo que también Bultmann en el fondo ya sabía: que el cuarto Evangelio se basa en un conocimiento extraordinariamente preciso de lugares y tiempos, que solamente pueden proceder de alguien perfectamente familiarizado con la Palestina del tiempo de Jesús. Además, se ha visto con claridad que el Evangelio piensa y argumenta totalmente a partir del Antiguo Testamento, desde la *Torá* (Rudolf Pesch), y que toda su forma de argumentar está profundamente enraizada en el judaísmo de la época de Jesús. El lenguaje del Evangelio muestra de manera inconfundible este enraizamiento interno del libro, por más que Bultmann lo considerara «gnóstico». «La obra está escrita en un griego *koiné* no literario, sencillo, impregnado del lenguaje de la piedad judía, tal como era hablado en Jerusalén también por las clases medias y altas..., pero donde al mismo tiempo también se discutía, se rezaba y se leía la Escritura en la “lengua sagrada”» (Hengel, *Die johanneische Frage*, p. 286).

Hengel hace notar que también «en la época de Herodes» se había formado «en Jerusalén una clase alta judía más o menos helenizada, con una cultura particular» (p. 287) y por tanto vislumbra el origen del Evangelio en la aristocracia sacerdotal de Jerusalén (pp. 306-313). Esto puede verse confirmado en la concisa información que encontramos en *Jn* 18,15s. En ella se narra cómo Jesús, después de que lo prendieran, fue llevado ante los sumos

sacerdotes para interrogarlo, y cómo, entretanto, Simón Pedro «y otro discípulo» seguían a Jesús para enterarse de lo que iba a ocurrir. Sobre el «otro discípulo» se dice: «Este discípulo era conocido del sumo sacerdote y entró con Jesús en el palacio del sumo sacerdote». Sus contactos en la casa del sumo sacerdote eran tales que le permitieron facilitar el acceso también a Pedro, dando lugar a la situación que acabó con la negación de conocer a Jesús. En consecuencia, el círculo de los discípulos se extendía de hecho hasta la aristocracia sacerdotal, cuyo lenguaje resulta ser en buena parte también el del Evangelio.

****

De esta manera hemos llegado a dos preguntas decisivas en torno a las cuales gira la cuestión «joánica»: ¿quién es el autor de este Evangelio? ¿Cuál es su fiabilidad histórica? Intentemos aproximarnos a la primera pregunta. El mismo Evangelio, en el relato de la pasión, hace una afirmación clara al respecto. Se cuenta que uno de los soldados le traspasó a Jesús el costado con una lanza «y al punto salió sangre y agua». Y después vienen unas palabras decisivas: «El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice verdad, para que también vosotros creáis» (*Jn* 19, 35). El Evangelio afirma que se remonta a un testigo ocular, y está claro que este testigo ocular es precisamente aquel discípulo del que antes se cuenta que estaba junto a la cruz, el discípulo al que Jesús tanto quería (cf. 19, 26). En *Jn* 21, 24 se menciona nuevamente a este discípulo como autor del Evangelio. Su figura aparece además en *Jn* 13, 23; 20, 2-10; 21, 7 y tal vez también en *Jn* 1, 35.40; 18, 15-16.

En el relato del lavatorio de los pies, estas afirmaciones sobre el origen externo del Evangelio se profundizan hasta convertirse en una alusión a su fuente interna. Allí se dice que, durante la Cena, este discípulo estaba sentado al lado de Jesús y, «apoyándose en el pecho de Jesús» (13, 25), preguntó quién era el traidor. Estas palabras están formuladas en un paralelismo intencionado con el final del Prólogo de Juan, donde se dice sobre Jesús: «A Dios nadie

lo ha visto jamás: El Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (1, 18). Como Jesús, el Hijo, conoce el misterio del Padre porque descansa en su corazón, de la misma manera el evangelista, por decirlo así, adquiere también su conocimiento del corazón de Jesús, al apoyarse en su pecho.

****

Pero entonces ¿quién es este discípulo? El Evangelio nunca lo identifica directamente con el nombre. Confrontando la vocación de Pedro y la elección de los otros discípulos, el texto nos guía a la figura de Juan Zebedeo, pero no lo indica explícitamente. Es obvio que mantiene el secreto a propósito. Es cierto que el Apocalipsis menciona expresamente a Juan como su autor (cf. 1, 1.4), pero a pesar de la estrecha relación entre el Apocalipsis, el Evangelio y las Cartas, queda abierta la pregunta de si el autor es el mismo.

Recientemente, en su voluminosa *Theologie des Neuen Testaments*, Ulrich Wückens ha formulado de nuevo la tesis de que el «discípulo amado» no ha de ser considerado como una figura histórica, sino que representa básicamente una estructura de la fe: «La “Escritura sola” no existe sin la “voz viva” del Evangelio, ésta última no existe sin el testimonio personal de un cristiano con la función y la autoridad del “discípulo amado”, en el que la función y el espíritu se unen y se presuponen mutuamente» (I 4, p. 158). Esta afirmación estructural es tan correcta como insuficiente. Si en el Evangelio el discípulo amado asume expresamente la función de testigo de la verdad de lo ocurrido, entonces se presenta como una persona viva: responde como testigo de los hechos históricos y, con ello, reivindica para sí la condición de figura histórica; en caso contrario, quedarían vacías de significado estas frases que determinan el objetivo y la cualidad de todo el Evangelio.

Desde Ireneo de Lyon († *c.* 202), la tradición de la Iglesia reconoce unánimemente a Juan, el Zebedeo, como el discípulo predilecto y el autor del Evangelio. Esto se ajusta a los indicios de identificación del Evangelio que, en cualquier caso, remiten a un apóstol y compañero

de camino de Jesús desde el bautismo en el Jordán hasta la Última Cena, la cruz y la resurrección.

Pero en la época moderna han surgido serias dudas sobre esta identificación. ¿Pudo el pescador del lago de Genesaret haber escrito este sublime Evangelio de las visiones que penetran hasta lo más profundo del misterio de Dios? ¿Pudo él, galileo y artesano, haber estado tan vinculado con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, a su lenguaje, a su pensamiento, como de hecho lo está el evangelista? ¿Pudo haber estado emparentado con la familia del sumo sacerdote, tal y como parece sugerir el texto (cf. *Jn* 18, 15)?

Tras los estudios de Jean Colson, Jacques Winandy y Marie-Emile Boismard, el exegeta francés Henri Cazelles ha demostrado, con un estudio sociológico sobre el sacerdocio del templo antes de su destrucción, que una identificación de este tipo es sin duda plausible. Los sacerdotes ejercían su servicio por turnos semanales dos veces al año. Al finalizar dicho servicio el sacerdote regresaba a su tierra; por ello, no era inusual que ejerciera otra profesión para ganarse la vida. Además, del Evangelio se desprende que Zebedeo no era un simple pescador, sino que daba trabajo a diversos jornaleros, lo que hacía posible el que sus hijos pudieran dejarlo. «Zebedeo, pues, puede ser muy bien un sacerdote, pero al mismo tiempo tener también una propiedad en Galilea, mientras la pesca en el lago le ayuda a ganarse la vida. Tal vez tenía sólo una casa de paso en el barrio de Jerusalén habitado por esenios o en sus cercanías...» (*Communio* 2002, p. 481). «Precisamente, esa cena durante la cual este discípulo se apoya en el pecho de Jesús tuvo lugar, con toda probabilidad, en un sector de la ciudad habitado por esenios», en la «casa de paso» del sacerdote Zebedeo, que «cedió el cuarto superior a Jesús y los Doce» (pp. 480s). En este contexto, resulta interesante otro dato de la obra de Cazelles: según la costumbre judía, el dueño de la casa o en su ausencia, como en este caso, «su hijo primogénito se sentaba a la derecha del invitado, apoyando la cabeza en su pecho» (p. 480).

****

No obstante, aunque en el estado actual de la investigación, y precisamente gracias a ella, es posible ver en Juan el Zebedeo al testigo que defiende solemnemente su testimonio ocular (cf. 19, 35), identificándose de este modo como el verdadero autor del Evangelio, la complejidad en la redacción del Evangelio plantea otras preguntas.

A este respecto es importante un dato que aporta el historiador de la Iglesia Eusebio de Cesárea († *c.* 338). Eusebio nos informa sobre una obra en cinco volúmenes del obispo Papías de Hierápolis, fallecido hacia el año 120, en la que habría mencionado que él no había llegado a ver o a conocer a los santos apóstoles, pero que había recibido la doctrina de aquellos que habían estado próximos a ellos. Habla de otros que también habían sido discípulos del Señor y cita los nombres de Aristión y un «presbítero Juan». Lo que importa es que distingue entre el apóstol y evangelista Juan, por un lado, y el «presbítero Juan», por otro. Mientras que al primero no llegó a conocerlo personalmente, sí tuvo algún encuentro con el segundo (Eusebio, *Historia de la Iglesia*, III, 39).

Esta información es verdaderamente digna de atención; de ella y de otros indicios afines, se desprende que en Éfeso hubo una especie de escuela joánica, que hacía remontar su origen al discípulo predilecto de Jesús, y en la cual había, además, un «presbítero Juan», que era la autoridad decisiva. Este «presbítero» Juan aparece en la Segunda y en la Tercera Carta de Juan (en ambas, 1,1) como remitente y autor, y sólo con el título de «el presbítero» (sin mencionar el nombre de Juan). Es evidente que él mismo no es el apóstol, de manera que aquí, en este paso del texto canónico, encontramos explícitamente la enigmática figura del presbítero. Tiene que haber estado estrechamente relacionado con él, quizá llegó a conocer incluso a Jesús. A la muerte del apóstol se le consideró el depositario de su legado; y en el recuerdo, ambas figuras se han entremezclado finalmente cada vez más. En cualquier caso, podemos atribuir al «presbítero Juan» una función esencial en la redacción definitiva del texto evangélico, durante la

cual él se consideró indudablemente siempre como administrador de la tradición recibida del hijo de Zebedeo.

Puedo suscribir la conclusión final que Peter Stuhlmacher ha sacado de los datos aquí expuestos. Para él, «los contenidos del Evangelio se remontan al discípulo a quien Jesús (de modo especial) amaba. Al presbítero hay que verlo como su transmisor y su portavoz» (II, p. 206). En el mismo sentido se expresan Eugen Ruckstuhl y Peter Dschulnigg: «El autor del Evangelio de Juan es, por así decirlo, el administrador de la herencia del discípulo predilecto» (*ibíd*. p. 207).

****

Con estas observaciones hemos dado ya un paso decisivo respecto a la pregunta sobre la fiabilidad histórica del cuarto Evangelio. Tras él se encuentra un testigo ocular, y también la redacción concreta tuvo lugar en el vigoroso círculo de sus discípulos, con la aportación determinante de un discípulo suyo de toda confianza.

Razonando en esta línea, Stuhlmacher sostiene que se podría suponer cómo «en la escuela joánica se ha continuado el estilo de enseñanza y pensamiento que antes de la Pascua caracterizó las íntimas conversaciones didácticas de Jesús con Pedro, Santiago y Juan (y con todo el grupo de los Doce)... Mientras que la tradición sinóptica nos deja entrever cómo hablaban de Jesús los apóstoles y sus alumnos durante la enseñanza misionera o comunitaria de la Iglesia, el círculo de Juan, sobre la base y en línea con esta enseñanza, ha desarrollado la reflexión y, discutiendo, ha profundizado el misterio de la revelación, de la automanifestación de Dios “en el Hijo”» (p. 207). Ante esta afirmación habría que objetar, no obstante, que en el texto mismo del Evangelio no encontramos tanto coloquios didácticos internos de Jesús, sino más bien su confrontación con la aristocracia del templo, en la que, por así decirlo, ha anticipado ya su proceso. En efecto, la pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (*Mc* 14, 61), formulada de varias maneras, se convierte paulatina y necesariamente en el centro de todo el debate, en el cual la reivindicación de Jesús de ser el Hijo aparece y debe aparecer de por sí cada vez más dramática.

Resulta sorprendente que Hengel, del que tanto hemos aprendido sobre el enraizamiento histórico del Evangelio en la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, y con ello, en el contexto real de la vida de Jesús, se muestre tan negativo o –dicho con mayor delicadeza– tan extremadamente prudente en su diagnóstico sobre el carácter histórico del texto. Dice: «El cuarto Evangelio es una obra en buena parte poética sobre Jesús pero no *del todo inventada*... Aquí, tanto un escepticismo radical como una ingenua confianza pueden llevar a error. Por una parte, lo que no se puede demostrar como histórico no tiene por qué ser sólo pura ficción; por otra parte, para los evangelistas (y su escuela) la última palabra no la tiene el banal recuerdo "histórico" de los acontecimientos pasados, sino el Espíritu Paráclito que interpreta y guía hacia la verdad» (*Die johanneische Frage*, p. 322). Frente a esto surge una pregunta: ¿qué significa esta contraposición? ¿Qué convierte en banal la memoria histórica? ¿Es o no importante la verdad de lo recordado? Y ¿a qué verdad puede conducir el Paráclito cuando deja tras de sí lo histórico por considerarlo banal?

Todavía más drástica aparece la problemática de tales contraposiciones en el diagnóstico de Ingo Broer: «El Evangelio de Juan se presenta así ante nuestros ojos como una obra *literaria* que da testimonio de la fe y que quiere reforzar la fe, y no como informe histórico» (p. 197). ¿De qué fe «da testimonio» cuando se ha dejado atrás, por así decirlo, la historia? ¿Cómo puede reforzar la fe si, a pesar de presentarse como testimonio histórico –y lo hace con gran énfasis–, no ofrece después informaciones históricas? Yo creo que nos encontramos aquí ante un concepto erróneo de lo que es histórico, así como ante un concepto equivocado de lo que es fe y de lo que es el Paráclito mismo: una fe que deja de lado lo histórico se convierte en realidad en «gnosticismo». Se prescinde de la carne, de la encarnación, precisamente de la historia verdadera.

Si por «histórico» se entiende que las palabras que se nos han transmitido de Jesús deben tener, digámoslo así, el carácter de una grabación magnetofónica para poder ser reconocidas como «históricamente» auténticas, entonces las palabras del Evangelio de

Juan no son «históricas». Pero el hecho de que no pretendan llegar a este tipo de literalidad no significa en modo alguno que sean, por así decirlo, composiciones poéticas sobre Jesús que se habrían ido creando poco a poco en el ámbito de la «escuela joánica», para lo cual se habría requerido además la dirección del Paráclito. La verdadera pretensión del Evangelio es la de haber transmitido correctamente el contenido de las palabras, el testimonio personal de Jesús mismo con respecto a los grandes acontecimientos vividos en Jerusalén, de manera que el lector reciba realmente los contenidos decisivos de este mensaje y encuentre en ellos la figura auténtica de Jesús.

****

Nos acercamos a la sustancia y podemos definir con más precisión el tipo particular de historicidad de que se trata en el cuarto Evangelio si tenemos en cuenta los distintos factores que Hengel considera determinantes para la composición del texto. Según él, en este Evangelio confluyen «el pretendido enfoque teológico del autor y su memoria personal», «la tradición eclesiástica y, junto con ello, también la realidad histórica», que Hengel, sorprendentemente, considera «modificada, más aún, digámoslo claro, forzada» por el evangelista; finalmente –lo hemos visto antes–, quien tiene «la última palabra» no es «el recuerdo... de los acontecimientos pasados, sino el Espíritu Paráclito, que interpreta y guía hacia la verdad» (*Die johanneische Frage*, p. 322).

Tal como Hengel yuxtapone y en cierta medida contrapone estos cinco elementos, su composición no muestra un verdadero sentido. Pues, ¿cómo va a tener el Paráclito la última palabra cuando previamente el evangelista ha forzado la realidad histórica? ¿Cómo se armonizan el enfoque que pretende el evangelista, su mensaje personal y la tradición de la Iglesia? ¿Es el enfoque pretendido más determinante que la memoria, hasta el punto de que, en su nombre, se puede forzar la realidad? ¿Cómo se legitima entonces la pretensión de su enfoque? ¿Cómo interactúa con el Paráclito?

A mi parecer, los cinco elementos presentados por Hengel son efectivamente las fuerzas esenciales que han determinado la composición del Evangelio, pero han de ser vistos con una diferente correlación interna y, consecuentemente, también con una importancia diversa cada uno.

****

En primer lugar, el segundo y el cuarto elemento –la memoria personal y la realidad histórica– van unidos. Los dos juntos son lo que los Padres designan como el *factum historicum* que determina el «sentido literal» de un texto: la cara externa de los sucesos que el evangelista conoce en parte por su propia memoria y, en parte, por la tradición eclesial (sin duda conocía bien los Evangelios sinópticos en una u otra versión). Él quiere informar como «testigo» de lo sucedido. Nadie como Juan ha puesto de relieve precisamente esta dimensión de lo que verdaderamente ha sucedido –la «carne» de la historia–: «Lo que existía desde el principio, lo que nosotros hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos: la Palabra de la Vida (pues la Vida se hizo visible); nosotros la hemos visto, os damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y se nos manifestó» (*1 Jn* 1, 1s).

Estos dos factores –realidad histórica y recuerdo– llevan por sí mismos al tercero y al quinto elemento que menciona Hengel: la tradición eclesiástica y la guía por el Paráclito. En efecto, por un lado, en el autor del Evangelio su recuerdo tiene un acento muy personal, como nos muestran las palabras al final de la escena de la crucifixión (cf. *Jn* 19,35); pero, por otro lado, nunca es un simple recuerdo privado, sino un recuerdo en y con el «nosotros» de la Iglesia: «Lo que *nosotros* hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos...». En Juan el sujeto del recuerdo es siempre el «nosotros»; recuerda en y con la comunidad de los discípulos, en y con la Iglesia. Si bien el autor se presenta como individuo en el papel de testigo, el sujeto del recuerdo que aquí habla es siempre el

«nosotros» de la comunidad de los discípulos, el «nosotros» de la Iglesia. Porque el recuerdo, que forma la base del Evangelio, es purificado y profundizado mediante su inserción en la memoria de la Iglesia, con lo que se supera efectivamente la simple memoria banal de los hechos.

****

Juan utiliza la palabra «recordarse» en tres momentos importantes de su Evangelio y nos brinda así la clave para entender lo que en él significa la palabra «memoria». En el relato de la purificación del templo encontramos la anotación: «Sus discípulos se acordaron de lo que está escrito: "El celo de tu casa me devora" [*Sal* 69, 10]» (*Jn* 2, 17). El suceso evoca el recuerdo de una palabra de la Escritura, haciendo así que sea inteligible por encima de su facticidad. La memoria permite descubrir el sentido del hecho y sólo de esta manera hace que el hecho mismo sea significativo. Aparece como un hecho en el cual está el *Logos*, un hecho que proviene del *Logos* y conduce a él. Se muestra la relación de la actividad y de la pasión de Jesús con la palabra de Dios, y así se hace comprensible el misterio de Jesús mismo.

El relato sobre la purificación del templo continúa con el anuncio de Jesús de que en tres días volverá a levantar el templo destruido. El evangelista dice al respecto: «Y cuando resucitó de entre los muertos, los discípulos se acordaron de lo que había dicho, y dieron fe a la Escritura y a la palabra que había dicho Jesús» (*Jn* 2, 22). La resurrección despierta el recuerdo, y el recuerdo, a la luz de la resurrección, deja aparecer el sentido de la palabra que hasta entonces permanecía incomprendida, volviéndola a poner en relación con el contexto de toda la Escritura. La meta a la que tiende el Evangelio es la unidad de *Logos* y hecho.

La palabra «acordarse» vuelve a aparecer el Domingo de Ramos. Allí se relata que Jesús encontró un borriquillo y se montó en él, «como estaba escrito: "No temas, Sión, mira a tu rey que llega, montado en un borrico"» (*Jn* 12, 14s; cf. *Za* 9, 9). El evangelista comenta: «Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento,

pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que se había hecho con él lo que estaba escrito» (*Jn* 12, 16). Una vez más se relata un acontecimiento que en principio aparece como un simple episodio. Y nuevamente nos dice el evangelista que después de la resurrección los discípulos reciben como un destello que les hace entender lo acontecido. Entonces ellos «se acuerdan». Una palabra de la Escritura, que antes no había significado nada para ellos, ahora resulta totalmente comprensible en el sentido previsto por Dios, confiriendo al acontecimiento externo su significado.

La resurrección enseña una nueva forma de ver; descubre la relación entre las palabras de los profetas y el destino de Jesús. Despierta el «recuerdo», esto es, hace posible el acceso al interior de los acontecimientos, a la relación entre el hablar y el obrar de Dios.

****

Con estos textos, es el evangelista mismo quien nos ofrece indicaciones decisivas sobre cómo está compuesto su Evangelio, es decir, sobre la visión de la cual procede. Se basa en los recuerdos del discípulo que, no obstante, consisten en un recordar juntos en el «nosotros» de la Iglesia. Este recordar es una comprensión guiada por el Espíritu Santo; recordando, el creyente entra en la dimensión profunda de lo sucedido y ve lo que no era visible desde una perspectiva meramente externa. De esta forma no se aleja de la realidad, sino que la percibe más profundamente, descubriendo así la verdad que se oculta en el hecho. En este recordar de la Iglesia ocurre lo que el Señor había anticipado a los suyos en el Cenáculo: «Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la verdad plena...» (*Jn* 16, 13).

Lo que Juan dice en su Evangelio sobre el recordar, que se convierte en un comprender y en un encaminarse hacia la «verdad plena», se acerca mucho a lo que Lucas dice sobre el recuerdo de la Madre de Jesús. Lucas describe este proceso del «recordar» en tres momentos de la historia de la infancia de Jesús. En primer lugar, en el relato de la Anunciación, cuando el arcángel Gabriel

anuncia la concepción de Jesús. Allí Lucas nos dice que María se turbó ante el saludo y mantuvo un «diálogo» interior, preguntándose qué podría significar esto. Pero el pasaje más importante se encuentra en el relato de la adoración de los pastores. El evangelista nos dice al respecto: «María conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón» (*Lc* 2, 19). Al final del relato sobre Jesús a sus doce años, leemos de nuevo: «Su madre conservaba todo esto en su corazón» (*Lc* 2,51). La memoria de María es, ante todo, un fijar en la mente los acontecimientos, pero es más que eso: es una confrontación interior con lo acontecido. De esta manera penetra en su interior, ve los hechos en su contexto y aprende a comprenderlos.

Precisamente en este tipo de «recuerdo» se basa el Evangelio de Juan, que sigue profundizando en el concepto del recuerdo como memoria del «nosotros» de los discípulos, de la Iglesia. Este recordar no es un simple proceso psicológico o intelectual, sino un acontecimiento pneumático. El recordar de la Iglesia, en efecto, no es sólo algo privado; sobrepasa la esfera de nuestra comprensión y nuestro conocimiento humanos. Es un ser guiado por el Espíritu Santo, que nos muestra la cohesión de la Escritura, la cohesión entre palabra y realidad, guiándonos así «a la verdad plena».

En el fondo, aquí se expresa también algo esencial sobre el concepto de inspiración: el Evangelio procede del recordar humano y presupone la comunidad de los que recuerdan, que en este caso concreto es la «escuela joánica» y, antes aún, la comunidad de los discípulos. Pero como el autor piensa y escribe con la memoria de la Iglesia, el «nosotros» al que pertenece está abierto, supera la dimensión personal y en lo más profundo es guiado por el Espíritu de Dios, que es el Espíritu de la verdad. En este sentido, el Evangelio, por su parte, abre también un camino de comprensión, un camino que permanece siempre unido a esta palabra y que, sin embargo, puede y debe guiar de generación en generación, de manera siempre nueva, hasta las profundidades de la «verdad plena».

Esto significa que, como «Evangelio pneumático», el Evangelio de Juan no sólo proporciona una especie de transcripción taquigráfica de las palabras y del camino de Jesús, sino que, en virtud de la comprensión que se obtiene en el recordar, nos acompaña más allá del aspecto exterior hasta la profundidad de la palabra y de los acontecimientos, esa profundidad que viene de Dios y nos conduce a Él. El Evangelio es, como tal, «recuerdo», y eso significa: se atiene a la realidad que ha sucedido y no es una composición épica sobre Jesús, una alteración de los sucesos históricos. Más bien nos muestra verdaderamente a Jesús, tal como era y, precisamente de este modo, nos muestra a Aquél que no sólo era, sino que es; Aquél que en todos los tiempos puede decir en presente: «Yo soy». «Os aseguro que antes de que Abraham naciera, *Yo soy*» (*Jn* 8, 58). Este Evangelio nos muestra al verdadero Jesús, y lo podemos utilizar tranquilamente como fuente sobre Jesús.

****

Antes de dedicarnos a los grandes relatos de Juan centrados en imágenes, pueden ser útiles dos indicadores generales sobre la singularidad de su Evangelio. Mientras Bultmann fijaba las raíces del cuarto Evangelio en el gnosticismo y, por tanto, alejado de la matriz veterotestamentaria y judía, las investigaciones más recientes han vuelto a comprender con claridad que Juan se basa totalmente en el Antiguo Testamento. «[Moisés] escribió de mí», dice Jesús a sus adversarios (*Jn* 5, 46); ya al principio –en los relatos de las vocaciones– Felipe dice a Natanael: «Aquél de quien escribieron Moisés en el libro de la Ley y los Profetas lo hemos encontrado...» (*Jn* 1, 45). El contenido último de las palabras de Jesús está orientado a exponer esto y a justificarlo. Él no quebranta la *Torá*, sino que desvela su sentido pleno y la cumple enteramente. Pero la relación entre Jesús y Moisés aparece de un modo programático sobre todo al final del Prólogo; en él se nos proporciona la clave de lectura intrínseca del cuarto Evangelio: «Pues de su plenitud hemos recibido gracia tras gracia: porque la ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús. A Dios nadie lo vio

jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (*Jn* 1, 16-18).

Hemos comenzado este libro con la profecía de Moisés: «El Señor tu Dios suscitará en medio de tus hermanos un profeta como yo; a él lo escucharéis» (*Dt* 18, 15). Hemos visto que el Libro del Deuteronomio, en el que aparece esta profecía, finaliza con la observación: «No surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara» (34, 10). La gran promesa había permanecido hasta el momento sin cumplirse. Ahora Él ya está aquí; Él, que está verdaderamente en el seno del Padre, el único que lo ha visto y que lo ve, y que habla a partir de esta visión; Él, de quien se dijo: «Escuchadle» (*Mc* 9,7; *Dt* 18,15). La promesa de Moisés se ha cumplido con creces, en la manera desbordante en que Dios acostumbra a regalar: Quien ha venido es más que Moisés, es más que un profeta. Es el Hijo. Y por eso se manifiestan la gracia y la verdad, no como destrucción, sino como cumplimiento de la Ley.

****

La segunda indicación tiene que ver con el carácter litúrgico del Evangelio de Juan. Éste toma su ritmo del calendario de fiestas de Israel. Las grandes fiestas del pueblo de Dios marcan la disposición interna del camino de Jesús y, al mismo tiempo, desvelan la base fundamental sobre la cual se apoya el mensaje de Jesús.

Justo al comienzo de la actividad de Jesús se encuentra la «Pascua de los judíos», de la cual se deriva el tema del templo verdadero y con ello el tema de la cruz y la resurrección (cf. 2, 13-25). La curación del paralítico, que ofrece la ocasión para la primera gran predicación pública de Jesús en Jerusalén, aparece de nuevo relacionada con «una fiesta de los judíos» (5,1), probablemente la «fiesta de las Semanas»: Pentecostés. La multiplicación de los panes y su explicación en el sermón sobre el pan –la gran predicación eucarística del Evangelio de Juan– están en relación con la fiesta de la Pascua (cf. 6, 4). El gran sermón sucesivo de Jesús con la promesa de los «ríos de agua viva» se pone en el contexto de la fiesta de las Tiendas (cf. 7, 38s). Finalmente

volvemos a encontrar a Jesús en Jerusalén durante el invierno, en la fiesta de la Dedicación del templo (*Janukká*) (cf 10, 22). El camino de Jesús culmina en su última fiesta de Pascua (cf. 12, 1), en la que Él mismo, como verdadero cordero pascual, derramará su sangre en la cruz. Además, veremos que la oración sacerdotal de Jesús, que contiene una sutil teología eucarística como teología de su sacrificio en la cruz, se desarrolla completamente a partir del contenido teológico de la fiesta de la Expiación, de forma que también esta fiesta fundamental de Israel incide de manera determinante en la formación de la palabra y la obra de Jesús. En el próximo capítulo veremos que también el acontecimiento de la transfiguración de Jesús, transmitido en los sinópticos, está dentro del marco de las fiestas de la Expiación y de las Tiendas, y así remite al mismo trasfondo teológico. Sólo cuando tenemos presente este arraigo litúrgico de las predicaciones de Jesús, más aún, de toda la estructura del Evangelio de Juan, podemos entender su vitalidad y su profundidad.

Como se verá con más detenimiento, todas las fiestas judías tienen un triple fundamento: en un principio están las fiestas de las religiones naturales, la vinculación con la creación y con la búsqueda de Dios por parte de la humanidad a través de la creación; de ellas se derivan las fiestas del recuerdo, de la conmemoración y representación de las acciones salvadoras de Dios; y, finalmente, el recuerdo se transforma cada vez más en esperanza de la futura acción salvífica perfecta, que aún está por venir. De esta manera se ve claro que las palabras de Jesús en el Evangelio de Juan no son debates sobre altas elucubraciones metafísicas, sino que llevan en sí toda la dinámica de la historia de la salvación y, al mismo tiempo, se encuentran enraizadas en la creación. Remiten en último término a Aquél que puede decir sencillamente de sí mismo: «Yo soy». Resulta evidente que las predicaciones de Jesús nos remiten al culto y, con ello, al «sacramento», abrazando simultáneamente la pregunta y la búsqueda de todos los pueblos.

****

Tras estas reflexiones introductorias ha llegado el momento de tratar con más detenimiento las grandes imágenes que encontramos en el cuarto Evangelio.

## 2. Las grandes imágenes del evangelio de Juan

### *El agua*

El agua es un elemento primordial de la vida y, por ello, también uno de los símbolos originarios de la humanidad. El hombre la encuentra en distintas formas y, por tanto, con diversas interpretaciones.

La primera forma es el manantial, el agua fresca que brota de las entrañas de la tierra. El manantial es origen, principio, con su pureza todavía no enturbiada ni alterada. Así, aparece como verdadero elemento creador, también como símbolo de la fertilidad, de la maternidad.

La segunda es el río. Los grandes ríos –Nilo, Éufrates y Tigris– son los grandes portadores de vida en las vastas tierras que rodean a Israel, que aparecen incluso con un carácter casi divino. En Israel es el Jordán el que asegura la vida a la tierra. Durante el bautismo de Jesús hemos visto que el simbolismo del curso de agua muestra también otra cara: con su profundidad representa también el peligro; el descenso a la profundidad puede significar por eso el descenso a la muerte, y el salir de ella puede simbolizar un renacer.

Finalmente está el mar como fuerza que causa admiración y que se contempla con asombro en su majestuosidad, pero al que se teme sobre todo como opuesto a la tierra, el espacio vital del hombre. El Creador ha impuesto al mar los límites que no puede traspasar: no puede tragarse la tierra. El paso del mar Rojo se ha convertido para Israel sobre todo en el símbolo de la salvación, pero naturalmente remite también a la amenaza que resultó fatal para los egipcios. Si los cristianos consideraban el paso del mar Rojo como una prefiguración del bautismo, entonces aparece en primer plano, ante todo, la idea del mar como símbolo de la muerte: el atravesar el mar

se convierte en imagen del misterio de la cruz. Para volver a nacer, el hombre tiene que entrar primero con Cristo en el «mar Rojo», descender con Él hasta la muerte, para luego volver de nuevo a la vida con el Resucitado.

****

Pero tras estos apuntes generales sobre el simbolismo del agua en la historia de las religiones, pasemos ahora al Evangelio de Juan. El simbolismo del agua recorre el cuarto Evangelio de principio a fin. Nos lo encontramos por primera vez en la conversación con Nicodemo del capítulo 3: para poder entrar en el Reino de Dios, el hombre tiene que nacer de nuevo, convertirse en otro, renacer del agua y del Espíritu (cf. 3,5). ¿Qué significa esto?

El bautismo como ingreso en la comunidad de Cristo es interpretado como un renacer que –en analogía con el nacimiento natural a partir de la inseminación masculina y la concepción femenina– responde a un doble principio: el Espíritu divino y el «agua como "madre universal de la vida natural, elevada en el sacramento mediante la gracia a imagen gemela de la *Theotokos* virginal"» (Photina Rech, vol. 2, p. 303).

Dicho de otro modo, para renacer se requiere la fuerza creadora del Espíritu de Dios, pero con el sacramento se necesita también el seno materno de la Iglesia que acoge y acepta. Photina Rech cita a Tertuliano: «Nunca había Cristo sin el agua» (*De bapt.*, IX 4), e interpreta correctamente esta palabra algo enigmática del escritor eclesiástico: «Nunca estuvo ni está Cristo sin la Iglesia» (vol. 2, p. 304). Espíritu y agua, cielo y tierra, Cristo e Iglesia van unidos: de esta manera se produce el «renacer». En el sacramento, el agua simboliza la tierra materna, la santa Iglesia que acoge en sí la creación y la representa.

****

Inmediatamente después, en el capítulo 4, encontramos a Jesús junto al pozo de Jacob: el Señor promete a la Samaritana un agua

que será, para quien beba de ella, fuente que salta para la vida eterna (cf. 4,14), de tal manera que quien la beba no volverá a tener sed. Aquí, el simbolismo del pozo está relacionado con la historia salvífica de Israel. Ya cuando llama a Natanael, Jesús se da a conocer como el nuevo y más grande Jacob: Jacob había visto, durante una visión nocturna, cómo por encima de una piedra que utilizaba como almohada para dormir subían y bajaban los ángeles de Dios. Jesús anuncia a Natanael que sus discípulos verán el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre Él (cf. 1,51). Aquí, junto al pozo, encontramos a Jacob como el gran patriarca que, precisamente con el pozo, ha dado el agua, el elemento esencial para la vida. Pero el hombre tiene una sed mucho mayor aún, una sed que va más allá del agua del pozo, pues busca una vida que sobrepase el ámbito de lo biológico.

Volveremos a encontrar esta misma tensión inherente al ser del hombre en el capítulo dedicado al pan: Moisés ha dado el maná, pan bajado del cielo. Pero sigue siendo «pan» terrenal. El maná es una promesa: el nuevo Moisés volverá a ofrecer pan. Pero también en este caso se debe dar algo que sea más de lo que era el maná. Nuevamente aparece la tensión del hombre hacia lo infinito, hacia otro «pan», que sea verdaderamente «pan del cielo».

De este modo, la promesa del agua nueva y del nuevo pan se corresponden. Corresponden a esa otra dimensión de la vida que el hombre desea ardientemente de manera ineludible. Juan distingue entre *bíos* y *zoé*, la vida biológica y esa vida completa que, siendo manantial ella misma, no está sometida al principio de muerte y transformación que caracteriza a toda la creación. Así, en la conversación con la Samaritana, el agua –si bien ahora de otra forma– se convierte en símbolo del *Pneuma*, de la verdadera fuerza vital que apaga la sed más profunda del hombre y le da la vida plena, que él espera aun sin conocerla.

****

En el siguiente capítulo, el 5, el agua aparece más bien de soslayo. Se trata de la historia del hombre que yace enfermo desde hace

treinta y ocho años, y espera curarse al entrar en la piscina de Betsaida, pero no encuentra a nadie que le ayude a entrar en ella. Jesús lo cura con su poder ilimitado; Él realiza en el enfermo lo que éste esperaba que ocurriera al entrar en contacto con el agua curativa. En el capítulo 7, que según una convincente hipótesis de los exegetas modernos iba originalmente a continuación del quinto, encontramos a Jesús en la fiesta de las Tiendas, en la que tiene lugar el rito solemne de la ofrenda del agua; sobre esto volveremos enseguida con más detalle.

El simbolismo del agua aparece de nuevo en el capítulo 9: Jesús cura a un ciego de nacimiento. El proceso de curación lleva a que el enfermo, siguiendo el mandato de Jesús, se lave en la piscina de Siloé: así logra recuperar la vista. «Siloé, que significa el Enviado», comenta el evangelista para sus lectores que no conocen el hebreo (9, 7). Sin embargo, se trata de algo más que de una simple aclaración filológica. Nos indica el verdadero sentido del milagro. En efecto, el «Enviado» es Jesús. En definitiva, es en Jesús y mediante Él en donde el ciego se limpia para poder ver. Todo el capítulo se muestra como una explicación del bautismo, que nos hace capaces de ver. Cristo es quien nos da la luz, quien nos abre los ojos mediante el sacramento.

Con un significado similar, pero a la vez diferente, en el capítulo 13 –durante la Última Cena– aparece el agua con el lavatorio de los pies: antes de cenar Jesús se levanta, se quita el manto, se ciñe una toalla a la cintura, vierte agua en una jofaina y empieza a lavar los pies a los discípulos (cf. 13, 4s). La humildad de Jesús, que se hace esclavo de los suyos, es el baño purificador de los pies que hace a los hombres dignos de participar en la mesa de Dios.

Finalmente, el agua vuelve a aparecer ante nosotros, llena de misterio, al final de la pasión: puesto que Jesús ya había muerto, no le quiebran las piernas, sino que uno de los soldados «con una lanza le traspasó el costado, y al punto salió sangre y agua» (19, 34). No cabe duda de que aquí Juan quiere referirse a los dos principales sacramentos de la Iglesia –Bautismo y Eucaristía–, que

proceden del corazón abierto de Jesús y con los que, de este modo, la Iglesia nace de su costado.

Juan retoma una vez más el tema de la sangre y el agua en su Primera Carta, pero dándole una nueva connotación: «Este es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no por agua únicamente, sino por agua y sangre... Son tres los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres están de acuerdo» (*1 Jn* 5, 6-8). Aquí hay claramente una implicación polémica dirigida a un cristianismo que, si bien reconoce el bautismo de Jesús como un acontecimiento de salvación, no hace lo mismo con su muerte en la cruz. Se trata de un cristianismo que, por así decirlo, sólo quiere la palabra, pero no la carne y la sangre. El cuerpo de Jesús y su muerte no desempeñan ningún papel. Así, lo que queda del cristianismo es sólo «agua»: la palabra sin la corporeidad de Jesús pierde toda su fuerza. El cristianismo se convierte entonces en pura doctrina, puro moralismo y una simple cuestión intelectual, pero le faltan la carne y la sangre. Ya no se acepta el carácter redentor de la sangre de Jesús. Incomoda a la armonía intelectual.

¿Quién puede dejar de ver en esto algunas de las amenazas que sufre nuestro cristianismo actual? El agua y la sangre van unidas; encarnación y cruz, bautismo, palabra y sacramento son inseparables. Y a esta tríada del testimonio hay que añadir el *Pneuma*. Schnackenburg (*Die Johannesbriefe*, p. 260) hace notar justamente que, en este contexto, «el testimonio del Espíritu en la Iglesia y a través de la Iglesia se entiende en el sentido de *Jn* 15, 26; 16, 10».

Volvamos a las palabras sobre la revelación de Jesús con ocasión de la fiesta de las Tiendas que nos relata Juan en 7, 37ss. «El último día, el más solemne de la fiesta, Jesús en pie gritaba: “El que tenga sed, que venga a mí; el que cree en mí que beba”; como dice la Escritura: “De sus entrañas manarán torrentes de agua viva”...». Estas palabras se encuentran en el marco del rito de la fiesta, consistente en tomar agua de la fuente de Siloé para llevar una

ofrenda de agua al templo en los siete días que dura la fiesta. El séptimo día los sacerdotes daban siete vueltas en torno al altar con la vasija de oro antes de derramar el agua sobre él. Estos ritos del agua se remontan, de una parte, al origen de la fiesta en el contexto de las religiones naturales: en un principio la fiesta era una súplica para implorar la lluvia, tan necesaria en una tierra amenazada por la sequía; pero más tarde el rito se convirtió en una evocación histórico-salvífica del agua que Dios hizo brotar de la roca para los judíos durante su travesía del desierto, no obstante todas sus dudas y temores (cf. *Nm* 20, 1-13).

****

El agua que brota de la roca, en fin, se fue transformando cada vez más en uno de los temas que formaban parte del contenido de la esperanza mesiánica: Moisés había dado a Israel, durante la travesía del desierto, pan del cielo y agua de la roca. En consecuencia, también se esperaban del nuevo Moisés, del Mesías, estos dos dones básicos para la vida. Esta interpretación mesiánica del don del agua aparece reflejada en la Primera Carta de san Pablo a los Corintios: «Todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebieron de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo» (10, 3s).

Jesús responde a esa esperanza con las palabras que pronuncia casi como insertándolas en el rito del agua: Él es el nuevo Moisés. Él mismo es la roca que da la vida. Al igual que en el sermón sobre el pan se presenta a sí mismo como el verdadero pan venido del cielo, aquí se presenta –de modo similar a lo que ha hecho ante la Samaritana– como el agua viva a la que tiende la sed más profunda del hombre, la sed de vida, de «vida... en abundancia» (*Jn* 10, 10); una vida no condicionada ya por la necesidad que ha de ser continuamente satisfecha, sino que brota por sí misma desde el interior. Jesús responde también a la pregunta: ¿cómo se bebe esta agua de vida? ¿Cómo se llega hasta la fuente y se toma el agua? «El que cree en mí...». La fe en Jesús es el modo en que se bebe el

agua viva, en que se bebe la vida que ya no está amenazada por la muerte.

****

Pero tenemos que escuchar con más atención el texto, que continúa así: «Como dice la Escritura: De sus entrañas manarán torrentes de agua viva» (*Jn* 7,38). ¿De qué entrañas? Desde los tiempos más remotos existen dos respuestas diferentes a esta pregunta. La tradición alejandrina fundada por Orígenes († *c.* 254), al que se suman también los grandes Padres latinos Jerónimo y Agustín, dice así: «El que cree... de sus entrañas manarán...». El hombre que cree se convierte él mismo en un manantial, en un oasis del que brota agua fresca y cristalina, la fuerza dispensadora de vida del Espíritu creador. Pero junto a ella aparece –aunque con menor difusión– la tradición de Asia Menor, que por su origen está más próxima a Juan y está documentada por Justino († 165), Ireneo, Hipólito, Cipriano y Efrén. Poniendo los signos de puntuación de otro modo, lee así: «Quien tenga sed que venga a mí, y beba quien cree en mí. Como dice la Escritura, de su seno manarán ríos». «Su seno» hace referencia ahora a Cristo: Él es la fuente, la roca viva, de la que brota el agua nueva.

Desde un punto de vista puramente lingüístico es más convincente la primera interpretación, y por eso se han sumado a ella –además de los grandes Padres de la Iglesia– la mayoría de los exegetas modernos. Desde el punto de vista del contenido, sin embargo, hay más elementos a favor de la segunda interpretación, la «de Asia Menor», a la que por ejemplo se une Schnackenburg, sin que ello suponga necesariamente una contraposición excluyente a la lectura «alejandrina». Una clave importante para la interpretación se encuentra en el inciso «como dice la Escritura». Jesús hace hincapié en el hecho de estar en continuidad con la Escritura, en continuidad con la historia de Dios con los hombres. Todo el Evangelio de Juan, como también los Evangelios sinópticos y toda la literatura del Nuevo Testamento, legitiman la fe en Jesús sosteniendo que en Él confluyen todos los ríos de la Escritura, que a

partir de Él se muestra el sentido coherente de la Escritura, de todo lo que se espera, de todo a lo que se tiende.

Pero ¿dónde habla la Escritura de esta fuente viva? Obviamente, Juan no piensa en un único pasaje, sino precisamente en «la Escritura», una visión que abarca todos sus textos. Anteriormente hemos encontrado una pista importante: la historia de la roca que surte de agua y que en Israel se había convertido en una imagen de esperanza. La segunda gran pista nos la ofrece Ezequiel 47, 1-12, la visión del nuevo templo: «Por debajo del umbral del templo manaba agua hacia Levante» (47, 1). Unos cincuenta años más tarde, Zacarías retoma de nuevo la imagen: «Aquel día brotará un manantial contra los pecados e impurezas para la dinastía de David y los habitantes de Jerusalén» (13, 1). «Aquel día brotará un manantial en Jerusalén...» (14, 8). El último capítulo de la Sagrada Escritura reinterpreta estas imágenes y al mismo tiempo les confiere toda su grandeza: «Me mostró a mí, Juan, el río de agua viva, luciente como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero» (*Ap* 22, 1).

Ya en la breve referencia al episodio de la purificación del templo hemos visto que Juan considera al Señor resucitado, su cuerpo, como el nuevo templo que ansiaban no sólo el Antiguo Testamento, sino todos los pueblos (cf. 2, 21). Por eso, en las palabras sobre los ríos de agua viva podemos percibir también una alusión al nuevo templo: sí, existe ese templo. Existe esa corriente de vida prometida que purifica la tierra salina, que hace madurar una vida abundante y que da frutos. Él es quien, con un amor «hasta el extremo», ha pasado por la cruz y ahora vive en una vida que ya no puede ser amenazada por muerte alguna. Es Cristo vivo. Así, la frase pronunciada durante la fiesta de las Tiendas no sólo anticipa la nueva Jerusalén, en la que Dios mismo habita y es fuente de vida, sino que inmediatamente indica con antelación el cuerpo del Crucificado, del que brota sangre y agua (cf. 19,34). Lo muestra como el verdadero templo, que no está hecho de piedra ni construido por mano de hombre y, precisamente por eso, porque

significa la presencia viva de Dios en el mundo, es y será también fuente de vida para todos los tiempos.

Quien mire con atención la historia puede llegar a ver este río que, desde el Gólgota, desde el Jesús crucificado y resucitado, discurre a través de los tiempos. Puede ver cómo allí donde llega este río la tierra se purifica, crecen árboles llenos de frutos; cómo de esta fuente de amor que se nos ha dado y se nos da fluye la vida, la vida verdadera.

****

Esta interpretación fundamental sobre Cristo –como ya se ha señalado– no excluye que estas palabras se puedan aplicar, por derivación, también a los creyentes. Una frase del evangelio apócrifo de Tomás (108) apunta en una dirección semejante a la del Evangelio de Juan: «El que bebe de mi boca, se volverá como yo» (Barrett, p. 334). El creyente se hace uno con Cristo y participa de su fecundidad. El hombre creyente y que ama con Cristo se convierte en un pozo que da vida. Esto se puede ver perfectamente también en la historia: los santos son como un oasis en torno a los cuales surge la vida, en torno a los cuales vuelve algo del paraíso perdido. Y, en definitiva, es siempre Cristo mismo la fuente que se da en abundancia.

## *La vid y el vino*

Mientras el agua es un elemento fundamental para la vida de todas las criaturas de la tierra, el pan de trigo, el vino y el aceite de oliva son dones típicos de la cultura mediterránea. El canto solemne de la creación, el Salmo 104, habla en primer lugar de la hierba, que Dios ha pensado para el ganado, y después menciona lo que Dios regala al hombre a través de la tierra: el pan que se obtiene de la tierra, el vino que le alegra el corazón y, finalmente, el aceite, que da brillo a su rostro. Luego habla otra vez del pan que lo fortalece (cf. vv. 14s). Los tres grandes dones de la tierra se han convertido, junto con el agua, en los elementos sacramentales fundamentales de la Iglesia,

en los cuales los frutos de la creación se convierten en vehículos de la acción de Dios en la historia, en «signos» mediante los cuales Él nos muestra su especial cercanía.

Los tres dones presentan características distintas entre sí y, por ello, cada uno tiene una función diferente de signo. El pan, preparado en su forma más sencilla con agua y harina de trigo molida –a lo que se añade naturalmente el fuego y el trabajo del hombre– es el alimento básico. Es propio tanto de los pobres como de los ricos, pero sobre todo de los pobres. Representa la bondad de la creación y del Creador, pero al mismo tiempo la humildad de la sencillez de la vida cotidiana. En cambio, el vino representa la fiesta; permite al hombre sentir la magnificencia de la creación. Así, es propio de los ritos del sábado, de la Pascua, de las bodas. Y nos deja vislumbrar algo de la fiesta definitiva de Dios con la humanidad, a la que tienden todas las esperanzas de Israel. «El Señor todopoderoso preparará en este monte [Sión] para todos los pueblos un festín... un festín de vinos de solera... de vinos refinados...» (*Is* 25, 6). Finalmente, el aceite proporciona al hombre fuerza y belleza, posee una fuerza curativa y nutritiva. En la unción de profetas, reyes y sacerdotes, es signo de una exigencia más elevada.

El aceite de oliva –por lo que he podido apreciar– no aparece en el Evangelio de Juan. El costoso «aceite de nardo», con el que el Señor fue ungido por María en Betania antes de su pasión (cf. *Jn* 12, 3), era considerado de origen oriental. En esta escena aparece, por una parte, como signo de la santa prodigalidad del amor y, por otra, como referencia a la muerte y a la resurrección. El pan lo encontramos en la escena de la multiplicación de los panes, ampliamente documentada también por los sinópticos, e inmediatamente después en el gran sermón eucarístico del Evangelio de Juan. El don del vino nuevo se encuentra en el centro de la boda de Caná (cf. 2, 1-12), mientras que, en sus sermones de despedida, Jesús se presenta como la verdadera vid (cf. 15, 1-10).

****

Centrémonos ahora en estos dos últimos textos. A primera vista, el milagro de Caná parece que se separa un poco de los otros signos empleados por Jesús. ¿Qué sentido puede tener que Jesús proporcione una gran cantidad de vino –unos 520 litros– para una fiesta privada? Debemos, pues, analizar el asunto con más detalle, para comprender que en modo alguno se trata de un lujo privado, sino de algo con mucho más alcance. Para empezar, es importante la datación: «Tres días después había una boda en Caná de Galilea» (2,1). No está muy claro a qué fecha anterior hace referencia con la indicación del tercer día; pero precisamente por eso parece evidente que el evangelista otorga una gran importancia a esta indicación temporal simbólica que él nos ofrece como clave para entender el episodio.

En el Antiguo Testamento, el tercer día hace referencia al día de la teofanía como, por ejemplo, en el relato central del encuentro entre Dios e Israel en el Sinaí: «Al amanecer del tercer día, hubo truenos y relámpagos... El Señor había bajado sobre él en medio del fuego» (*Ex* 19,16-18). Al mismo tiempo, es posible percibir aquí una referencia anticipada a la teofanía final y decisiva de la historia: la resurrección de Cristo al tercer día, en la cual los anteriores encuentros con Dios dejan paso a la irrupción definitiva de Dios en la tierra; la resurrección en la cual se rasga la tierra de una vez por todas, sumida en la vida misma de Dios. Se encuentra aquí una alusión a que se trata de una primera manifestación de Dios que está en continuidad con los acontecimientos del Antiguo Testamento, los cuales llevan consigo un carácter de promesa y tienden a su cumplimiento. Los exegetas han contado los días precedentes en los que, según el Evangelio de Juan, había tenido lugar la elección de los discípulos (p. ej. Barrett, p. 213); concluyen que este «tercer día» sería al mismo tiempo el sexto o séptimo desde el comienzo de las llamadas; como séptimo día sería, por así decirlo, el día de la fiesta de Dios para la humanidad, anticipo del sábado definitivo descrito, por ejemplo, en la profecía de Isaías que se cita poco antes en el texto.

****

Hay otro elemento fundamental del relato relacionado con esta datación. Jesús dice a María, su madre, que todavía no le ha llegado su «hora». Eso significa, en primer lugar, que Él no actúa ni decide simplemente por iniciativa suya, sino en consonancia con la voluntad del Padre, siempre a partir del designio del Padre. De modo más preciso, la «hora» hace referencia a su «glorificación», en que cruz y resurrección, así como su presencia universal a través de la palabra y el sacramento, se ven como un todo único. La hora de Jesús, la hora de su «gloria», comienza en el momento de la cruz y tiene su exacta localización histórica: cuando los corderos de la Pascua son sacrificados, Jesús derrama su sangre como el verdadero Cordero. Su hora procede de Dios, pero está fijada con extrema precisión en el contexto de la historia, unida a una fecha litúrgica y, precisamente por ello, es el comienzo de la nueva liturgia en «espíritu y verdad». Cuando en aquel instante Jesús habla a María de su hora, está relacionando precisamente ese momento con el del misterio de la cruz concebido como su glorificación. Esa hora no había llegado todavía, esto se debía precisar antes de nada. Y, no obstante, Jesús tiene el poder de anticipar esta «hora» misteriosamente con signos. Por tanto, el milagro de Caná se caracteriza como una anticipación de la hora y está interiormente relacionado con ella.

¿Cómo podríamos olvidar que este conmovedor misterio de la anticipación de la hora se sigue produciendo todavía? Así como Jesús, ante el ruego de su madre, anticipa simbólicamente su hora y, al mismo tiempo, se remite a ella, lo mismo ocurre siempre de nuevo en la Eucaristía: ante la oración de la Iglesia, el Señor anticipa en ella su segunda venida, viene ya, celebra ahora la boda con nosotros, nos hace salir de nuestro tiempo lanzándonos hacia aquella «hora».

****

De esta manera comenzamos a entender lo sucedido en Caná. La señal de Dios es la sobreabundancia. Lo vemos en la multiplicación de los panes, lo volvemos a ver siempre, pero sobre todo en el

centro de la historia de la salvación: en el hecho de que se derrocha a sí mismo por la mísera criatura que es el hombre. Este exceso es su «gloria». La sobreabundancia de Caná es, por ello, un signo de que ha comenzado la fiesta de Dios con la humanidad, su entregarse a sí mismo por los hombres. El marco del episodio –la boda– se convierte así en la imagen que, más allá de sí misma, señala la hora mesiánica: la hora de las nupcias de Dios con su pueblo ha comenzado con la venida de Jesús. La promesa escatológica irrumpe en el presente.

En esto, la historia de Caná tiene un punto en común con el relato de san Marcos sobre la pregunta que los discípulos de Juan y los fariseos hacen a Jesús: «¿Por qué tus discípulos no guardan el ayuno?». La respuesta de Jesús dice así: «¿Es que pueden ayunar los amigos del novio, mientras el novio está con ellos?» (cf. *Mc* 2, 18s). Jesús se presenta aquí como el «novio» de las nupcias prometidas de Dios con su pueblo, introduciendo así misteriosamente su existencia, Él mismo, en el misterio de Dios. En Jesús, de manera insospechada, Dios y el hombre se hacen uno, se celebran las «bodas», las cuales, sin embargo –y esto es lo que Jesús subraya en su respuesta–, pasan por la cruz, por el momento en que el novio «será arrebatado».

****

Hay que considerar todavía otros dos aspectos del relato de Caná para sondear en cierta medida su profundidad cristológica: la autorrevelación de Jesús y su «gloria», que se nos ofrece. El agua, que sirve para la purificación ritual, se convierte en vino, en signo y don de la alegría nupcial. Aquí aparece algo del cumplimiento de la Ley, que llega a su culminación en el ser y actuar de Jesús.

No se niega la Ley, no se deja a un lado, sino que se lleva a cumplimiento su intrínseca expectativa. La purificación ritual queda al fin y al cabo como un rito, como un gesto de esperanza. Sigue siendo «agua», al igual que lo sigue siendo ante Dios todo lo que el hombre hace sólo con sus fuerzas humanas. La pureza ritual nunca es suficiente para hacer al hombre «capaz» de Dios, para dejarlo

realmente «puro» ante Dios. El agua se convierte en vino. El don de Dios, que se entrega a sí mismo, viene ahora en ayuda de los esfuerzos del hombre, y con ello crea la fiesta de la alegría, una fiesta que solamente la presencia de Dios y de su don pueden instituir.

La investigación de la historia de las religiones cita como paralelismo precristiano del relato de Caná el mito de Dionisos, el dios que habría descubierto la vid y a quien se atribuye la transformación del agua en vino, un suceso mítico que se celebraba también litúrgicamente. El gran teólogo judío Filón de Alejandría (*c.* 13 a.C. hasta *c.* 45/50 d.C.) dio a este relato una nueva interpretación desmitificándolo: el verdadero dispensador del vino –afirma– es el *Logos* divino; Él es quien nos proporciona la alegría, la dulzura, el regocijo del vino verdadero. Pero además, Filón relaciona esta teología del *Logos*, en la perspectiva de la historia de la salvación, con Melquisedec, que presentó pan y vino para ofrecerlos en sacrificio. En Melquisedec el *Logos* es quien actúa y nos ofrece los dones esenciales para el ser humano; así, aparece al mismo tiempo como el sacerdote de una liturgia cósmica (Barrett, pp. 211s).

Es más que dudoso que Juan pensara en antecedentes de este tipo. Pero dado que Jesús mismo al explicar su misión hace referencia al Salmo 110, en el que aparece el sacerdocio de Melquisedec (cf. *Mc* 12, 35-37); dado que la Carta a los Hebreos –relacionada teológicamente con el Evangelio de Juan– revela de forma precisa la teología de Melquisedec; dado que Juan presenta a Jesús como el *Logos* de Dios y Dios mismo; dado, en fin, que el Señor nos ha dado el pan y el vino como vehículos de la Nueva Alianza, seguramente también es lícito razonar basándose en tales relaciones, y ver reflejado así en el relato de Caná el misterio del *Logos* y su liturgia cósmica, en la cual el mito de Dionisos es radicalmente transformado, pero también llevado a la verdad que encierra.

Mientras la historia de Caná trata del fruto de la vid con su rico simbolismo, en Juan 15 –en el contexto de los sermones de

despedida– Jesús retoma la antiquísima imagen de la vid y lleva a término la visión que hay en ella. Para entender este sermón de Jesús es necesario considerar al menos *un* texto fundamental del Antiguo Testamento que contiene el tema de la vid y reflexionar brevemente sobre una parábola sinóptica afín, que recoge el texto veterotestamentario y lo transforma.

En Isaías 5, 1-7 nos encontramos una canción de la viña. Probablemente el profeta la ha cantado con ocasión de la fiesta de las Tiendas, en el marco de la alegre atmósfera que caracterizaba su celebración, que duraba ocho días (cf. *Dt* 16, 14). Uno se puede imaginar cómo en las plazas, entre las chozas de ramas y hojas, se ofrecía todo tipo de representaciones, y cómo el profeta apareció entre los que celebraban la fiesta anunciándoles un canto de amor: el canto de su amigo y su viña. Todos sabían que la «viña» era la imagen de la esposa (cf. *Ct* 2, 15; 7, 13); así, esperaban algo ameno que correspondiera al clima de la fiesta. Y, en efecto, el canto empezaba bien: el amigo tenía una viña en un suelo fértil, en el que plantó cepas selectas, y hacía todo lo imaginable para su buen desarrollo. Pero después cambió la situación: la viña le decepcionó y en vez de fruto apetitoso no dio sino pequeños agracejos que no se podían comer. Los oyentes entienden lo que eso significa: la esposa había sido infiel, había defraudado la confianza y la esperanza, el amor que había esperado el amigo. ¿Cómo continuará la historia? El amigo abandona la viña al pillaje, repudia a la esposa dejándola en la deshonra que ella misma se había ganado.

Ahora está claro: la viña, la esposa, es Israel, son los mismos espectadores, a los que Dios ha mostrado el camino de la justicia en la *Torá*; estos hombres a los que había amado y por los que había hecho de todo, y que le han correspondido quebrantando la Ley y con un régimen de injusticias. El canto de amor se convierte en amenaza de juicio, finaliza con un horizonte sombrío, con la imagen del abandono de Israel por parte de Dios, tras el cual no se ve en ese momento promesa alguna. Se hace alusión a la situación que, en la hora angustiosa en que se verifique, se describe en el lamento

ante Dios del Salmo 80: «Sacaste una vid de Egipto, expulsaste a los gentiles, y la trasplantaste; le preparaste el terreno... ¿Por qué has derribado su cerca para que la saqueen los viandantes...?» (vv. 9-13). En el Salmo, el lamento se convierte en súplica: «Cuida esta cepa que tu diestra plantó..., Dios de los ejércitos, restáuranos, que brille tu rostro y nos salve» (v. 16-20).

Tras los profundos cambios históricos que tuvieron lugar a partir del exilio, todavía era ésta fundamentalmente la situación antigua y nueva que Jesús se encontró en Israel, y habló al corazón de su pueblo. En una parábola posterior, ya cercano a su pasión, retoma el canto de Isaías modificándolo (cf. *Mc* 12, 1-12). Sin embargo, en sus palabras ya no aparece la vid como imagen de Israel; Israel está ahora representado más bien por los arrendatarios de una viña, cuyo dueño ha marchado y reclama desde lejos los frutos que le corresponden. La historia de la lucha siempre nueva de Dios por y con Israel se muestra en una sucesión de «criados» que, por encargo del dueño, llegan para recoger la renta, su parte de la vendimia. En el relato, que habla del maltrato, más aún, del asesinato de los criados, aparece reflejada la historia de los profetas, su sufrimiento y lo infructuoso de sus esfuerzos.

Finalmente, en un último intento, el dueño envía a su «hijo querido», el heredero, quien como tal también puede reclamar la renta ante los jueces y, por ello, cabe esperar que le presten atención. Pero ocurre lo contrario: los viñadores matan al hijo precisamente por ser el heredero; de esta manera, pretenden adueñarse definitivamente de la viña. En la parábola, Jesús continúa: «¿Qué hará el dueño de la viña? Acabará con los labradores y arrendará la viña a otros» (*Mc* 12, 9).

****

En este punto la parábola, como ocurre también en el canto de Isaías, pasa de ser un aparente relato de acontecimientos pasados a referirse a la situación de los oyentes. La historia se convierte de repente en actualidad. Los oyentes lo saben: Él habla de nosotros

(cf. v. 12). Al igual que los profetas fueron maltratados y asesinados, así vosotros me queréis matar: hablo de vosotros y de mí.

****

La exégesis moderna acaba aquí, trasladando así de nuevo la parábola al pasado. Aparentemente habla sólo de lo que sucedió entonces, del rechazo del mensaje de Jesús por parte de sus contemporáneos; de su muerte en la cruz. Pero el Señor habla siempre en el presente y en vista del futuro. Habla precisamente también con nosotros y de nosotros. Si abrimos los ojos, todo lo que se dice ¿no es de hecho una descripción de nuestro presente? ¿No es ésta la lógica de los tiempos modernos, de nuestra época? Declaramos que Dios ha muerto y, de esta manera, ¡nosotros mismos seremos dios! Por fin dejamos de ser propiedad de otro y nos convertimos en los únicos dueños de nosotros mismos y los propietarios del mundo. Por fin podemos hacer lo que nos apetezca. Nos desembarazamos de Dios; ya no hay normas por encima de nosotros, nosotros mismos somos la norma. La «viña» es nuestra. Empezamos a descubrir ahora las consecuencias que está teniendo todo esto para el hombre y para el mundo...

****

Regresemos al texto de la parábola. En Isaías no había en este punto promesa alguna en perspectiva; en el Salmo, en el momento en que se cumple la amenaza, el dolor se convierte en oración. Ésta es la situación de Israel, de la Iglesia y de la humanidad que se repite siempre. Una y otra vez volvemos a estar en la oscuridad de la prueba, pudiendo clamar a Dios: «¡Restáuranos!». En las palabras de Jesús, sin embargo, hay una promesa, una primera respuesta a la plegaria: «¡Cuida esta cepa!». El reino se traspasa a otros siervos: esta afirmación es tanto una amenaza de juicio como una promesa. Significa que el Señor mantiene firmemente en sus manos su viña, y que ya no está supeditado a los criados actuales. Esta amenaza-promesa afecta no sólo a los círculos dominantes de los que y con los que habla Jesús. Es válida también en el nuevo pueblo de Dios. No afecta a la Iglesia en su conjunto, es cierto, pero

sí a las Iglesias locales, siempre de nuevo, tal como muestra la palabra del Resucitado a la Iglesia de Efeso: «Arrepiéntete y vuelve a tu conducta primera. Si no te arrepientes, vendré a ti y arrancaré tu candelabro de su puesto...» (*Ap* 2,5).

Pero a la amenaza y la promesa del traspaso de la viña a otros criados sigue una promesa mucho más importante. El Señor cita el Salmo 118,22: «La piedra que desecharon los arquitectos es ahora la piedra angular». La muerte del Hijo no es la última palabra. Aquél que han matado no permanece en la muerte, no queda «desechado». Se convierte en un nuevo comienzo. Jesús da a entender que Él mismo será el Hijo ejecutado; predice su crucifixión y su resurrección, y anuncia que de Él, muerto y resucitado, Dios levantará una nueva edificación, un nuevo templo en el mundo.

Se abandona la imagen de la cepa y se reemplaza por la imagen del edificio vivo de Dios. La cruz no es el final, sino un nuevo comienzo. El canto de la viña no termina con el homicidio del hijo. Abre el horizonte para una nueva acción de Dios. La relación con Juan 2, con las palabras sobre la destrucción del templo y su nueva construcción, es innegable. Dios no fracasa; cuando nosotros somos infieles, Él sigue siendo fiel (cf. *2 Tm* 2,13). Él encuentra vías nuevas y más anchas para su amor. La cristología indirecta de las primeras parábolas queda superada aquí gracias a una afirmación cristológica muy clara.

****

La parábola de la viña en los sermones de despedida de Jesús continúa toda la historia del pensamiento y de la reflexión bíblica sobre la vid, dándole una mayor profundidad. «Yo soy la verdadera vid» (*Jn* 15,1), dice el Señor. En estas palabras resulta importante sobre todo el adjetivo «verdadera». Con mucho acierto dice Charles K. Barrett: «Fragmentos de significado a los que se alude veladamente mediante otras vides, aparecen aquí recogidos y explicitados a través de Él. Él es la *verdadera* vid» (p. 461). Pero el elemento esencial y de mayor relieve en esta frase es el «Yo soy»: el Hijo mismo se identifica con la vid, Él mismo se ha convertido en

vid. Se ha dejado plantar en la tierra. Ha entrado en la vid: el misterio de la encarnación, del que Juan habla en el Prólogo, se retoma aquí de una manera sorprendentemente nueva. La vid ya no es una criatura a la que Dios mira con amor, pero que no obstante puede también arrancar y rechazar. Él mismo se ha hecho vid en el Hijo, se ha identificado para siempre y ontológicamente con la vid.

Esta vid ya nunca podrá ser arrancada, no podrá ser abandonada al pillaje: pertenece definitivamente a Dios, a través del Hijo Dios mismo vive en ella. La promesa se ha hecho irrevocable, la unidad indestructible. Éste es el nuevo y gran paso histórico de Dios, que constituye el significado más profundo de la parábola: encarnación, muerte y resurrección se manifiestan en toda su magnitud. «Cristo Jesús, el Hijo de Dios... no fue primero “sí” y luego “no”; en Él todo se ha convertido en un “sí”; en Él todas las promesas de Dios han recibido un “sí”» (*2 Co* 1, 19s): así es como lo expresa san Pablo.

****

El hecho es que la vid, mediante Cristo, es el Hijo mismo, es una realidad nueva, aunque, una vez más, ya se encontraba preparada en la tradición bíblica. El Salmo 80, 18 había relacionado estrechamente al «Hijo del hombre» con la vid. Pero, puesto que ahora el Hijo se ha convertido Él mismo en la vid, esto comporta que precisamente de este modo sigue siendo una cosa sola con los suyos, con todos los hijos de Dios dispersos, que Él ha venido a reunir (cf. *Jn* 11, 52). La vid como atributo cristológico contiene también en sí misma toda una eclesiología. Significa la unión indisoluble de Jesús con los suyos que, por medio de Él y con Él, se convierten todos en «vid», y que su vocación es «permanecer» en la vid. Juan no conoce la imagen de Pablo del «cuerpo de Cristo». Sin embargo, la imagen de la vid expresa objetivamente lo mismo: la imposibilidad de separar a Jesús de los suyos, su ser uno con Él y en Él. Así, las palabras sobre la vid muestran el carácter irrevocable del don concedido por Dios, que nunca será retirado. En la encarnación Dios se ha comprometido a sí mismo; pero al mismo tiempo estas palabras nos hablan de la exigencia de este don, que

siempre se dirige de nuevo a nosotros reclamando nuestra respuesta.

Como hemos dicho antes, la vid ya no puede ser arrancada, ya no puede ser abandonada al pillaje. Pero en cambio hay que purificarla constantemente. Purificación, fruto, permanencia, mandamiento, amor, unidad: éstas son las grandes palabras clave de este drama del ser en y con el Hijo en la vid, un drama que el Señor con sus palabras nos pone ante nuestra alma. Purificación: la Iglesia y el individuo siempre necesitan purificarse. Los actos de purificación, tan dolorosos como necesarios, aparecen a lo largo de toda la historia, a lo largo de toda la vida de los hombres que se han entregado a Cristo. En estas purificaciones está siempre presente el misterio de la muerte y la resurrección. Hay que recortar la autoexaltación del hombre y de las instituciones; todo lo que se ha vuelto demasiado grande debe volver de nuevo a la sencillez y a la pobreza del Señor mismo. Solamente a través de tales actos de mortificación la fecundidad permanece y se renueva.

La purificación tiende al fruto, nos dice el Señor. ¿Cuál es el fruto que Él espera? Veamos en primer lugar el fruto que Él mismo ha producido con su muerte y resurrección. Isaías y toda la tradición profética habían dicho que Dios esperaba uvas de su viña y, con ello, un buen vino: una imagen para indicar la justicia, la rectitud, que se alcanza viviendo en la palabra de Dios, en la voluntad de Dios; la misma tradición habla de que Dios, en lugar de eso, no encuentra más que agracejos inútiles y para tirar: una imagen de la vida alejada de la justicia de Dios y que tiende a la injusticia, la corrupción y la violencia. La vid debe dar uva de calidad de la que se pueda obtener, una vez recogida, prensada y fermentada, un vino de calidad.

Recordemos que la imagen de la vid aparece también en el contexto de la Última Cena. Tras la multiplicación de los panes Jesús había hablado del verdadero pan del cielo que Él iba a dar, ofreciendo así una interpretación anticipada y profunda del Pan eucarístico. Resulta difícil imaginar que con las palabras sobre la vid no aluda

tácitamente al nuevo vino selecto, al que ya se había referido en Caná y que Él ahora nos regala: el vino que vendría de su pasión, de su amor «hasta el extremo» (*Jn* 13, 1). En este sentido, también la imagen de la vid tiene un trasfondo eucarístico; hace alusión al fruto que Jesús trae: su amor que se entrega en la cruz, que es el vino nuevo y selecto reservado para el banquete nupcial de Dios con los hombres. Aunque sin citarla expresamente, la Eucaristía resulta así comprensible en toda su grandeza y profundidad. Nos señala el fruto que nosotros, como sarmientos, podemos y debemos producir con Cristo y gracias a Cristo: el fruto que el Señor espera de nosotros es el amor –el amor que acepta con Él el misterio de la cruz y se convierte en participación de la entrega que hace de sí mismo– y también la verdadera justicia que prepara al mundo en vista del Reino de Dios.

****

Purificación y fruto van unidos; sólo a través de las purificaciones de Dios podemos producir un fruto que desemboque en el misterio eucarístico, llevando así a las nupcias, que es el proyecto de Dios para la historia. Fruto y amor van unidos: el fruto verdadero es el amor que ha pasado por la cruz, por las purificaciones de Dios. También el «permanecer» es parte de ello. En Juan 15,1-10 aparece diez veces el verbo griego *ménein* (permanecer). Lo que los Padres llaman *perseverantia* –el perseverar pacientemente en la comunión con el Señor a través de todas las vicisitudes de la vida– aquí se destaca en primer plano. Resulta fácil un primer entusiasmo, pero después viene la constancia también en los caminos monótonos del desierto que se han de atravesar a lo largo de la vida, la paciencia de proseguir siempre igual aun cuando disminuye el romanticismo de la primera hora y sólo queda el «sí» profundo y puro de la fe. Así es como se obtiene precisamente un buen vino. Agustín vivió profundamente la fatiga de esta paciencia después de la luz radiante del comienzo, después del momento de la conversión, y precisamente de este modo conoció el amor por el Señor y la inmensa alegría de haberlo encontrado.

Si el fruto que debemos producir es el amor, una condición previa es precisamente este «permanecer», que tiene que ver profundamente con esa fe que no se aparta del Señor. En el versículo 7 se habla de la oración como un factor esencial de este permanecer: a quien ora se le promete que será escuchado. Rezar en nombre de Jesús no es pedir cualquier cosa, sino el don fundamental que, en sus sermones de despedida, Él denomina como «la alegría», mientras que Lucas lo llama Espíritu Santo (cf. *Lc* 11, 13), lo que en el fondo significa lo mismo. Las palabras sobre el permanecer en el amor remiten al último versículo de la oración sacerdotal de Jesús (cf. *Jn* 17, 26), vinculando así también el relato de la vid al gran tema de la unidad, que allí el Señor presenta como una súplica al Padre.

## *El pan*

El tema del pan ya lo hemos abordado detalladamente al tratar las tentaciones de Jesús; hemos visto que la tentación de convertir las piedras del desierto en pan plantea toda la problemática de la misión del Mesías; además, en la deformación de esta misión por el demonio, aparece ya de forma velada la respuesta positiva de Jesús, que luego se esclarecerá definitivamente con la entrega de su cuerpo como pan para la vida del mundo en la noche anterior a la pasión. También hemos encontrado la temática del pan en la explicación de la cuarta petición del Padrenuestro, donde hemos intentado considerar las distintas dimensiones de esta petición y, con ello, llegar a una visión de conjunto del tema del pan en todo su alcance. Al final de la vida pública de Jesús en Galilea, la multiplicación de los panes se convierte, por un lado, en el signo eminente de la misión mesiánica de Jesús, pero al mismo tiempo en una encrucijada de su actuación, que a partir de entonces se convierte claramente en un camino hacia la cruz. Los tres Evangelios sinópticos relatan que dio de comer milagrosamente a cinco mil hombres (cf. *Mt* 14,33-21; *Mc* 6, 32-44; *Lc* 9, 10b-17); Mateo y Marcos narran, además, que también dio de comer a cuatro mil personas (cf. *Mt* 5,32-38; *Mc* 8, 1-9).

No podemos adentrarnos aquí en el rico contenido teológico de ambos relatos. Me limitaré a la multiplicación de los panes narrada por Juan (cf. *Jn* 6, 1-15); tampoco se la puede analizar aquí en detalle; así que nuestra atención se centrará directamente en la interpretación del acontecimiento que Jesús propone en su gran sermón sobre el pan al día siguiente en la sinagoga, al otro lado del lago. Hay que añadir una limitación más: no podemos considerar en todos sus pormenores este gran sermón que ha sido muy estudiado, y frecuentemente desmenuzado con meticulosidad por los exegetas. Sólo quisiera intentar poner de relieve sus grandes líneas y, sobre todo, ponerlo en su lugar dentro de todo el contexto de la tradición a la que pertenece y a partir del cual hay que entenderlo.

El contexto fundamental en que se sitúa todo el capítulo es la comparación entre Moisés y Jesús: Jesús es el Moisés definitivo y más grande, el «profeta» que Moisés anunció a las puertas de la tierra santa y del que dijo Dios: «Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo le mande» (*Dt* 18, 18). Por eso no es casual que al final de la multiplicación de los panes, y antes de que intentaran proclamar rey a Jesús, aparezca la siguiente frase: «Éste sí que es el profeta que tenía que venir al mundo» (*Jn* 6, 14); del mismo modo que tras el anuncio del agua de la vida, en la fiesta de las Tiendas, las gentes decían: «Éste es de verdad el profeta» (7,40). Teniendo, pues, a Moisés como trasfondo, aparecen los requisitos que debía tener Jesús. En el desierto, Moisés había hecho brotar agua de la roca, Jesús promete el agua de la vida, como hemos visto. Pero el gran don que se perfilaba en el recuerdo era sobre todo el maná: Moisés había regalado el pan del cielo, Dios mismo había alimentado con pan del cielo al pueblo errante de Israel. Para un pueblo en el que muchos sufrían el hambre y la fatiga de buscar el pan cada día, ésta era la promesa de las promesas, que en cierto modo lo resumía todo: la eliminación de toda necesidad, el don que habría saciado el hambre de todos y para siempre.

Antes de retomar esta idea, a partir de la cual se ha de entender el capítulo 6 del Evangelio de Juan, debemos completar la imagen de Moisés, pues sólo así se precisa también la imagen que Juan tiene

de Jesús. El punto central del que hemos partido en este libro, y al que siempre volvemos, es que Moisés hablaba cara a cara con Dios, «como un hombre habla con su amigo» (*Ex* 33, 11; cf. *Dt* 34, 10). Sólo porque hablaba con Dios mismo podía llevar la Palabra de Dios a los hombres. Pero sobre esta cercanía con Dios, que se encuentra en el núcleo de la misión de Moisés y es su fundamento interno, se cierne una sombra. Pues a la petición de Moisés: «¡Déjame ver tu gloria!» –en el mismo instante en que se habla de su amistad con Dios, de su acceso directo a Dios–, sigue la respuesta: «Cuando pase mi gloria te pondré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que yo haya pasado, y cuando retire la mano, verás mis espaldas, porque mi rostro no se puede ver» (*Ex* 33, 18.22s). Así pues, Moisés ve sólo la espalda de Dios, porque su rostro «no se puede ver». Se percibe claramente la limitación impuesta también a Moisés.

La clave decisiva para la imagen de Jesús en el Evangelio de Juan se encuentra en la afirmación conclusiva del Prólogo: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (*Jn* 1, 18). Sólo quien es Dios, ve a Dios: Jesús. Él habla realmente a partir de la visión del Padre, a partir del diálogo permanente con el Padre, un diálogo que es su vida. Si Moisés nos ha mostrado y nos ha podido mostrar sólo la espalda de Dios, Jesús en cambio es la Palabra que procede de Dios, de la contemplación viva, de la unidad con Él. Relacionados con esto hay otros dos dones de Moisés que en Cristo adquieren su forma definitiva: Dios ha comunicado su nombre a Moisés, haciendo posible así la relación entre Él y los hombres; a través de la transmisión del nombre que le ha sido manifestado, Moisés se convierte en mediador de una verdadera relación de los hombres con el Dios vivo; sobre esto ya hemos reflexionado al tratar la primera petición del Padrenuestro. En su oración sacerdotal Jesús acentúa que Él manifiesta el nombre de Dios, llevando a su fin también en este punto la obra iniciada por Moisés. Cuando tratemos la oración sacerdotal de Jesús tendremos que analizar con más detalle esta afirmación: ¿en qué sentido revela Jesús el «nombre» de Dios más allá de lo que lo hizo Moisés?

El otro don de Moisés, estrechamente relacionado tanto con la contemplación de Dios y la manifestación de su nombre como con el maná, y a través del cual el pueblo de Israel se convierte en pueblo de Dios, es la *Torá*; la palabra de Dios, que muestra el camino y lleva a la vida. Israel ha reconocido cada vez con mayor claridad que éste es el don fundamental y duradero de Moisés; que lo que realmente distingue a Israel es que conoce la voluntad de Dios y, así, el recto camino de la vida. El gran Salmo 119 es toda una explosión de alegría y agradecimiento por este don. Una visión unilateral de la Ley, que resulta de una interpretación unilateral de la teología paulina, nos impide ver esta alegría de Israel: la alegría de conocer la voluntad de Dios y, así, poder y tener el privilegio de vivir esa voluntad.

****

Con esta idea hemos vuelto –aunque parezca de modo inesperado– al sermón sobre el pan. En el desarrollo interno del pensamiento judío ha ido aclarándose cada vez más que el verdadero pan del cielo, que alimentó y alimenta a Israel, es precisamente la Ley, la palabra de Dios. En la literatura sapiencial, la sabiduría, que se hace presente y accesible en la Ley, aparece como «pan» (*Pr* 9, 5); la literatura rabínica ha desarrollado más esta idea (Barrett, p. 301). Desde esta perspectiva hemos de entender el debate de Jesús con los judíos reunidos en la sinagoga de Cafarnaún. Jesús llama la atención sobre el hecho de que no han entendido la multiplicación de los panes como un «signo» –como era en realidad–, sino que todo su interés se centraba en lo referente al comer y saciarse (cf. *Jn* 6, 26). Entendían la salvación desde un punto de vista puramente material, el del bienestar general, y con ello rebajaban al hombre y, en realidad, excluían a Dios. Pero si veían el maná sólo desde el punto de vista del saciarse, hay que considerar que éste no era pan del cielo, sino sólo pan de la tierra. Aunque viniera del «cielo» era alimento terrenal; más aún, un sucedáneo que se acabaría en cuanto salieran del desierto y llegaran a tierra habitada.

Pero el hombre tiene hambre de algo más, necesita algo más. El don que alimente al hombre en cuanto hombre debe ser superior, estar a otro nivel. ¿Es la *Torá* ese otro alimento? En ella, a través de ella, el hombre puede de algún modo hacer de la voluntad de Dios su alimento (cf. *Jn* 4, 34). Sí, la *Torá* es «pan» que viene de Dios; pero sólo nos muestra, por así decirlo, la espalda de Dios, es una «sombra». «El pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo» (*Jn* 6, 33). Como los que le escuchaban seguían sin entenderlo, Jesús lo repite de un modo inequívoco: «Yo soy el pan de vida. El que viene a mí no pasará hambre, y el que cree en mí no pasará nunca sed» (*Jn* 6, 35).

La Ley se ha hecho Persona. En el encuentro con Jesús nos alimentamos, por así decirlo, del Dios vivo, comemos realmente el «pan del cielo». De acuerdo con esto, Jesús ya había dejado claro antes que lo único que Dios exige es creer en Él. Los oyentes le habían preguntado: «¿Cómo podremos ocuparnos del trabajo que Dios quiere?» (*Jn* 6, 28). La palabra griega aquí utilizada, *ergázesthai*, significa «obtener a través del trabajo» (Barrett, p. 298). Los que escuchan están dispuestos a trabajar, a actuar, a hacer «obras» para recibir ese pan; pero no se puede «ganar» sólo mediante el trabajo humano, mediante el propio esfuerzo. Únicamente puede llegar a nosotros como don de Dios, como *obra de Dios*: toda la teología paulina está presente en este diálogo. La realidad más alta y esencial no la podemos conseguir por nosotros mismos; tenemos que dejar que se nos conceda y, por así decirlo, entrar en la dinámica de los dones que se nos conceden. Esto ocurre en la fe en Jesús, que es diálogo y relación viva con el Padre, y que en nosotros quiere convertirse de nuevo en palabra y amor.

****

Pero con ello no se responde todavía del todo a la pregunta de cómo podemos nosotros «alimentarnos» de Dios, vivir de Él de tal forma que Él mismo se convierta en nuestro pan. Dios se hace «pan» para nosotros ante todo en la encarnación del *Logos*: la Palabra se hace carne. El *Logos* se hace uno de nosotros y entra

así en nuestro ámbito, en aquello que nos resulta accesible. Pero por encima de la encarnación de la Palabra, es necesario todavía un paso más, que Jesús menciona en las palabras finales de su sermón: su carne es vida «para» el mundo (6,51). Con esto se alude, más allá del acto de la encarnación, al objetivo interior y a su última realización: la entrega que Jesús hace de sí mismo hasta la muerte y el misterio de la cruz.

Esto se ve más claramente en el versículo 53, donde el Señor menciona además su sangre, que Él nos da a «beber». Aquí no sólo resulta evidente la referencia a la Eucaristía, sino que además se perfila aquello en que se basa: el sacrificio de Jesús que derrama su sangre por nosotros y, de este modo, sale de sí mismo, por así decirlo, se derrama, se entrega a nosotros.

****

Así pues, en este capítulo, la teología de la encarnación y la teología de la cruz se entrecruzan; ambas son inseparables. No se puede oponer la teología pascual de los sinópticos y de san Pablo a una teología supuestamente pura de la encarnación en san Juan. La encarnación de la Palabra de la que habla el Prólogo apunta precisamente a la entrega del cuerpo en la cruz que se nos hace accesible en el sacramento. Juan sigue aquí la misma línea que desarrolla la Carta a los Hebreos partiendo del Salmo 40, 6-8: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo» (*Hb* 10, 5). Jesús se hace hombre para entregarse y ocupar el lugar del sacrificio de los animales, que sólo podían ser el gesto de un anhelo, pero no una respuesta.

Las palabras de Jesús sobre el pan, por un lado, orientan el gran movimiento de la encarnación y del camino pascual hacia el sacramento en el que encarnación y Pascua siempre coexisten, pero por otra parte, introduce también el sacramento, la sagrada Eucaristía, en el gran contexto del descenso de Dios hacia nosotros y por nosotros. Así, por un lado se acentúa expresamente el puesto de la Eucaristía en el centro de la vida cristiana: aquí Dios nos regala realmente el maná que la humanidad espera, el verdadero

«pan del cielo», aquello con lo que podemos vivir en lo más hondo como hombres. Pero al mismo tiempo se ve la Eucaristía como el gran encuentro permanente de Dios con los hombres, en el que el Señor se entrega como «carne» para que en Él, y en la participación en su camino, nos convirtamos en «espíritu». Del mismo modo que Él, a través de la cruz, se transformó en una nueva forma de corporeidad y humanidad que se compenetra con la naturaleza de Dios, esa comida debe ser para nosotros una apertura de la existencia, un paso a través de la cruz y una anticipación de la nueva existencia, de la vida en Dios y con Dios.

Por ello, al final del discurso, donde se hace hincapié en la encarnación de Jesús y el comer y beber «la carne y la sangre del Señor», aparece la frase: «El Espíritu es quien da la vida; la carne no sirve de nada» (*Jn* 6, 63). Esto nos recuerda las palabras de san Pablo: «El primer hombre, Adán, se convirtió en ser vivo. El último Adán, en espíritu que da vida» (*1 Co* 15, 45). No se anula nada del realismo de la encarnación, pero se subraya la perspectiva pascual del sacramento: sólo a través de la cruz y de la transformación que ésta produce se nos hace accesible esa carne, arrastrándonos también a nosotros en el proceso de dicha transformación. La devoción eucarística tiene que aprender siempre de esta gran dinámica cristológica, más aún, cósmica.

****

Para entender en toda su profundidad el sermón de Jesús sobre el pan debemos considerar, finalmente, una de las palabras clave del Evangelio de Juan, que Jesús pronuncia el Domingo de Ramos en previsión de la futura Iglesia universal, que incluirá a judíos y griegos –a todos los pueblos del mundo–: «Os aseguro que, si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero, si muere, da mucho fruto» (12,24). En lo que denominamos «pan» se contiene el misterio de la pasión. El pan presupone que la semilla –el grano de trigo– ha caído en la tierra, «ha muerto», y que de su muerte ha crecido después la nueva espiga. El pan terrenal puede llegar a ser portador de la presencia de Cristo porque lleva en sí mismo el

misterio de la pasión, reúne en sí muerte y resurrección. Así, en las religiones del mundo el pan se había convertido en el punto de partida de los mitos de muerte y resurrección de la divinidad, en los que el hombre expresaba su esperanza en una vida después de la muerte.

A este respecto, el cardenal Schónborn recuerda el proceso de conversión del gran escritor británico Clive Staples Lewis, que leyendo una obra en doce volúmenes sobre esos mitos llegó a la conclusión de que también ese Jesús que tomó el pan en sus manos y dijo «Este es mi cuerpo», era sólo «otra divinidad del grano, un rey del grano que ofrece su vida por la vida del mundo». Pero un día oyó decir en una conversación «a un ateo convencido... que las pruebas de la historicidad de los Evangelios eran sorprendentemente persuasivas» (Schönborn, pp. 23s). Y a él se le ocurrió: «Qué extraño. Toda esta historia del Dios que muere, parece como si realmente hubiera sucedido *una vez*» (G. Kranz, cit. en Schönborn, pp. 23s).

Sí, ha ocurrido realmente. Jesús no es un mito, es un hombre de carne y hueso, una presencia del todo real en la historia. Podemos visitar los lugares donde estuvo y andar por los caminos que Él recorrió, podemos oír sus palabras a través de testigos. Ha muerto y ha resucitado. El misterio de la pasión que encierra el pan, por así decirlo, le ha esperado, se ha dirigido hacia Él; y los mitos lo han esperado a Él, en quien el deseo se ha hecho realidad. Lo mismo puede decirse del vino. También él comporta una pasión: ha sido prensado, y así la uva se ha convertido en vino. Los Padres han ido más lejos en su interpretación de este lenguaje oculto de los dones eucarísticos. Me gustaría mencionar aquí sólo un ejemplo. En la denominada *Didaché* (tal vez en torno al año 100) se implora sobre el pan destinado a la Eucaristía: «Como este pan partido estaba esparcido por las montañas y al ser reunido se hizo uno, que también tu Iglesia sea reunida de los extremos de la tierra en tu reino» (IX, 4).

## *El pastor*

La imagen del pastor, con la cual Jesús explica su misión tanto en los sinópticos como en el Evangelio de Juan, cuenta con una larga historia precedente. En el antiguo Oriente, tanto en las inscripciones de los reyes sumerios como en el ámbito asirio y babilónico, el rey se considera como el pastor establecido por Dios; el «apacentar» es una imagen de su tarea de gobierno. La preocupación por los débiles es, a partir de esta imagen, uno de los cometidos del soberano justo. Así, se podría decir que, desde sus orígenes, la imagen de Cristo buen pastor es un evangelio de Cristo rey, que deja traslucir la realeza de Cristo.

Los precedentes inmediatos de la exposición en figuras de Jesús se encuentran naturalmente en el Antiguo Testamento, en el que Dios mismo aparece como el pastor de Israel. Esta imagen ha marcado profundamente la piedad de Israel y, sobre todo en los tiempos de calamidad, se ha convertido en un mensaje de consuelo y confianza. Esta piedad confiada tiene tal vez su expresión más bella en el Salmo 23: El Señor es mi pastor. «Aunque camine por cañadas oscuras nada temo, porque tú vas conmigo...» (v. 4). La imagen de Dios pastor se desarrolla más en los capítulos 34-37 de Ezequiel, cuya visión, recuperada con detalle en el presente, se retoma en las parábolas sobre los pastores de los sinópticos y en el sermón de Juan sobre el pastor, como profecía de la actuación de Jesús. Ante los pastores egoístas que Ezequiel encuentra en su tiempo y a los que recrimina, el profeta anuncia la promesa de que Dios mismo buscará a sus ovejas y cuidará de ellas. «Las sacaré de entre los pueblos, las congregaré de los países, las traeré a la tierra... Yo mismo apacentaré a mis ovejas, yo mismo las haré sestear... Buscaré las ovejas perdidas, haré volver a las descarriadas, vendaré a las heridas, curaré a las enfermas; a las gordas y fuertes las guardaré» (34, 13.15-16).

Ante las murmuraciones de los fariseos y de los escribas porque Jesús compartía mesa con los pecadores, el Señor relata la parábola de las noventa y nueve ovejas que están en el redil, mientras una anda descarriada, y a la que el pastor sale a buscar, para después llevarla a hombros todo contento y devolverla al redil.

Con esta parábola Jesús les dice a sus adversarios: ¿no habéis leído la palabra de Dios en Ezequiel? Yo sólo hago lo que Dios como verdadero pastor ha anunciado: buscaré las ovejas perdidas, traeré al redil a las descarriadas.

****

En un momento tardío de las profecías veterotestamentarias se produce un nuevo giro sorprendente y profundo en la representación de la imagen del pastor, que lleva directamente al misterio de Jesucristo. Mateo nos narra que Jesús, de camino hacia el monte de los Olivos después de la Última Cena, predice a sus discípulos que pronto iba a ocurrir lo que estaba anunciado en Zacarías 13, 7: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas del rebaño» (*Mt* 26,31). En efecto, aparece aquí, en Zacarías, la visión de un pastor «que, según el designio de Dios, sufre la muerte, dando inicio al último gran cambio de rumbo de la historia» (Jeremias, ThWNT VI 487).

Esta sorprendente visión del pastor asesinado, que a través de la muerte se convierte en salvador, está estrechamente unida a otra imagen del Libro de Zacarías: «Derramaré sobre la dinastía de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de clemencia. Me mirarán a mí, a quien traspasaron; harán llanto como llanto por el hijo único... Aquel día será grande el duelo de Jerusalén, como el luto de Hadad-Rimón en el valle de Megido... Aquel día manará una fuente para que en ella puedan lavar su pecado y su impureza la dinastía de David y los habitantes de Jerusalén» (12, 10.11; 13, 1). Hadad-Rimón era una de las divinidades de la vegetación, muerta y resucitada, como ya hemos visto antes en relación con el pan que presupone la muerte y la resurrección del grano. Su muerte, a la que le seguía luego la resurrección, se celebraba con lamentos rituales desenfrenados; para quienes participaban –el profeta y sus lectores forman parte también de este grupo–, estos ritos se convertían en la imagen primordial por excelencia del luto y del lamento. Para Zacarías, Hadad-Rimón es una de las vanas divinidades que Israel despreciaba, que desenmascara como un sueño mítico. A pesar de

todo, esta divinidad se convierte a través del rito del lamento en la misteriosa prefiguración de Alguien que existe verdaderamente.

Se aprecia una relación interna con el siervo de Dios del Deutero-Isaías. Los últimos profetas de Israel vislumbran, sin poder explicar mejor la figura, al Redentor que sufre y muere, al pastor que se convierte en cordero. Karl Elliger comenta al respecto: «Pero por otro lado su mirada [de Zacarías] se dirige con gran seguridad a una nueva lejanía y gira en torno a la figura del que ha sido traspasado con una lanza en la cruz en la cima del Gólgota, pero sin distinguir claramente la figura del Cristo, aunque con la mención de Hadad-Rimón se haga una alusión también al misterio de la Resurrección, aunque se trate sólo de una alusión... sobre todo sin ver claramente la relación verdadera entre la cruz y la fuente contra todo pecado e impureza» (ATD vol. 25, 19645, p. 72). Mientras que en Mateo, al comienzo de la historia de la pasión, Jesús cita a Zacarías 13, 7 –la imagen del pastor asesinado–, Juan cierra el relato de la crucifixión del Señor con una referencia a Zacarías 12, 10: «Mirarán al que atravesaron» (19,37). Ahora ya está claro: el asesinado y el salvador es Jesucristo, el Crucificado.

Juan relaciona todo esto con la visión de Zacarías de la fuente que limpia los pecados y las impurezas: del costado abierto de Jesús brotó sangre y agua (cf. *Jn* 19,34). El mismo Jesús, el que fue traspasado en la cruz, es la fuente de la purificación y de la salvación para todo el mundo. Juan lo relaciona además con la imagen del cordero pascual, cuya sangre tiene una fuerza purificadora: «No le quebrantarán un hueso» (*Jn* 19, 36; cf. *Ex* 12, 46). Así se cierra al final el círculo enlazando con el comienzo del Evangelio, cuando el Bautista, al ver a Jesús, dice: «Éste es el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (1, 29). La imagen del cordero, que en el Apocalipsis resulta determinante aunque de un modo diferente, recorre así todo el Evangelio e interpreta a fondo también el sermón sobre el pastor, cuyo punto central es precisamente la entrega de la vida por parte de Jesús.

****

Sorprendentemente, el discurso del pastor no comienza con la afirmación «Yo soy el buen pastor» sino con otra imagen: «Os aseguro que yo soy la puerta de las ovejas» (*Jn* 10, 7). Jesús había dicho antes: «Os aseguro que el que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que salta por otra parte, ése es ladrón y bandido; pero el que entra por la puerta es pastor de las ovejas» (10, 1s). Este paso tal vez se puede entender sólo en el sentido de que Jesús da aquí la pauta para los pastores de su rebaño tras su ascensión al Padre. Se comprueba que alguien es un buen pastor cuando entra a través de Jesús, entendido como la puerta. De este modo, Jesús sigue siendo, en sustancia, el pastor: el rebaño le «pertenece» sólo a Él.

Cómo se realiza concretamente este entrar a través de Jesús como puerta nos lo muestra el apéndice del Evangelio en el capítulo 21, cuando se confía a Pedro la misma tarea de pastor que pertenece a Jesús. Tres veces dice el Señor a Pedro: «Apacienta mis corderos» (respectivamente «mis ovejas»: 21, 15-17). Pedro es designado claramente pastor de las ovejas de Jesús, investido del oficio pastoral propio de Jesús. Sin embargo, para poder desempeñarlo debe entrar por la «puerta». A este entrar –o mejor dicho, ese dejarle entrar por la puerta (cf. 10, 3)– se refiere la pregunta repetida tres veces: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?». Ahí está lo más personal de la llamada: se dirige a Simón por su nombre propio, «Simón», y se menciona su origen. Se le pregunta por el amor que le hace ser una sola cosa con Jesús. Así llega a las ovejas «a través de Jesús»; no las considera suyas –de Simón Pedro–, sino como el «rebaño» de Jesús. Puesto que llega a ellas por la «puerta» que es Jesús, como llega unido a Jesús en el amor, las ovejas escuchan su voz, la voz de Jesús mismo; no siguen a Simón, sino a Jesús, por el cual y a través del cual llega a ellas, de forma que, en su guía, es Jesús mismo quien guía.

Toda esta escena acaba con las palabras de Jesús a Pedro: «Sígueme» (21, 19). El episodio nos hace pensar en la escena que sigue a la primera confesión de Pedro, en la que éste había intentado apartar al Señor del camino de la cruz, a lo que el Señor

respondió: «Detrás de mí», exhortando después a todos a cargar con la cruz y a «seguirlo» (cf. *Mc* 8, 33s) También el discípulo que ahora precede a los otros como pastor debe «seguir» a Jesús. Ello comporta –como el Señor anuncia a Pedro tras confiarle el oficio pastoral– la aceptación de la cruz, la disposición a dar la propia vida. Precisamente así se hacen concretas las palabras: «Yo soy la puerta». De este modo Jesús mismo sigue siendo el pastor.

****

Volvamos al sermón sobre el pastor del capítulo 10. Sólo en el segundo párrafo aparece la afirmación: «Yo soy el buen pastor» (10, 11). Toda la carga histórica de la imagen del pastor se recoge aquí, purificada y llevada a su pleno significado. Destacan sobre todo cuatro elementos fundamentales. El ladrón viene «para robar, matar y hacer estragos» (10, 10). Ve las ovejas como algo de su propiedad, que posee y aprovecha para sí. Sólo le importa él mismo, todo existe sólo para él. Al contrario, el verdadero pastor no quita la vida, sino que la da: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (10, 10).

Esta es la gran promesa de Jesús: dar vida en abundancia. Todo hombre desea la vida en abundancia. Pero, ¿qué es, en qué consiste la vida? ¿Dónde la encontramos? ¿Cuándo y cómo tenemos «vida en abundancia»? ¿Es cuando vivimos como el hijo pródigo, derrochando toda la dote de Dios? ¿Cuando vivimos como el ladrón y el salteador, tomando todo para nosotros? Jesús promete que mostrará a las ovejas los «pastos», aquello de lo que viven, que las conducirá realmente a las fuentes de la vida. Podemos escuchar aquí como un eco las palabras del Salmo 23: «En verdes praderas me hace recostar; me conduce hacia fuentes tranquilas... preparas una mesa ante mí... tu bondad y tu misericordia me acompañan todos los días de mi vida...» (2.5s). Resuenan más directas las palabras del pastor en Ezequiel: «Las apacentaré en pastizales escogidos, tendrán su dehesa en lo alto de los montes de Israel...» (34, 14).

Ahora bien, ¿qué significa todo esto? Ya sabemos de qué viven las ovejas, pero, ¿de qué vive el hombre? Los Padres han visto en los montes altos de Israel y en los pastizales de sus camperas, donde hay sombra y agua, una imagen de las alturas de la Sagrada Escritura, del alimento que da la vida, que es la palabra de Dios. Y aunque éste no sea el sentido histórico del texto, en el fondo lo han visto adecuadamente y, sobre todo, han entendido correctamente a Jesús. El hombre vive de la verdad y de ser amado, de ser amado por la Verdad. Necesita a Dios, al Dios que se le acerca y que le muestra el sentido de su vida, indicándole así el camino de la vida. Ciertamente, el hombre necesita pan, necesita el alimento del cuerpo, pero en lo más profundo necesita sobre todo la Palabra, el Amor, a Dios mismo. Quien le da todo esto, le da «vida en abundancia». Y así libera también las fuerzas mediante las cuales el hombre puede plasmar sensatamente la tierra, encontrando para sí y para los demás los bienes que sólo podemos tener en la reciprocidad.

En este sentido, hay una relación interna entre el sermón sobre el pan del capítulo 6 y el del pastor: siempre se trata de aquello de lo que vive el hombre. Filón, el gran filósofo judío contemporáneo de Jesús, dijo que Dios, el verdadero pastor de su pueblo, había establecido como pastor a su «hijo primogénito», al *Logos* (Barrett, p. 374). El sermón sobre el pastor en Juan no está en relación directa con la idea de Jesús como *Logos*; y sin embargo –precisamente en el contexto del Evangelio de Juan– es éste su sentido: que Jesús, como palabra de Dios hecha carne, no es sólo el pastor, sino también el alimento, el verdadero «pasto»; nos da la vida entregándose a sí mismo, a Él, que es la Vida (cf. 1, 4; 3, 36; 11, 25).

****

Con esto hemos llegado al segundo motivo del sermón sobre el pastor, en el que aparece el nuevo elemento que lleva más allá de Filón, no mediante nuevas ideas, sino por un acontecimiento nuevo: la encarnación y la pasión del Hijo. «El buen pastor da la vida por

las ovejas» (10, 11). Igual que el sermón sobre el pan no se queda en una referencia a la palabra, sino que se refiere a la Palabra que se ha hecho carne y don «para la vida del mundo» (6, 51), así, en el sermón sobre el pastor es central la entrega de la vida por las «ovejas». La cruz es el punto central del sermón sobre el pastor, y no como un acto de violencia que encuentra desprevenido a Jesús y se le inflige desde fuera, sino como una entrega libre por parte de Él mismo: «Yo entrego mi vida para poder recuperarla. Nadie me la quita, sino que yo la entrego libremente» (10, 17s). Aquí se explica lo que ocurre en la institución de la Eucaristía: Jesús transforma el acto de violencia externa de la crucifixión en un acto de entrega voluntaria de sí mismo por los demás. Jesús no entrega *algo*, sino que se entrega a sí mismo. Así, Él da la vida. Tendremos que volver de nuevo sobre este tema y profundizar más en él cuando hablemos de la Eucaristía y del acontecimiento de la Pascua.

****

Un tercer motivo esencial del sermón sobre el pastor es el conocimiento mutuo entre el pastor y el rebaño: «Él va llamando a sus ovejas por el nombre y las saca fuera... y las ovejas lo siguen, porque conocen su voz» (10, 3s). «Yo soy el buen Pastor, que conozco a las mías y las mías me conocen, igual que el Padre me conoce y yo conozco al Padre; yo doy mi vida por las ovejas» (10, 14s). En estos versículos saltan a la vista dos interrelaciones que debemos examinar para entender lo que significa ese «conocer». En primer lugar, conocimiento y pertenencia están entrelazados. El pastor conoce a las ovejas porque éstas le pertenecen, y ellas lo conocen precisamente porque son suyas. Conocer y pertenecer (en el texto griego, ser «propio de»: *ta ídia*) son básicamente lo mismo. El verdadero pastor no «posee» las ovejas como un objeto cualquiera que se usa y se consume; ellas le «pertenecen» precisamente en ese conocerse mutuamente, y ese «conocimiento» es una aceptación interior. Indica una pertenencia interior, que es mucho más profunda que la posesión de las cosas.

Lo veremos claramente con un ejemplo tomado de nuestra vida. Ninguna persona «pertenece» a otra del mismo modo que le puede pertenecer un objeto. Los hijos no son «propiedad» de los padres; los esposos no son «propiedad» uno del otro. Pero se «pertenecen» de un modo mucho más profundo de lo que pueda pertenecer a uno, por ejemplo, un trozo de madera, un terreno o cualquier otra cosa llamada «propiedad». Los hijos «pertenecen» a los padres y son a la vez criaturas libres de Dios, cada uno con su vocación, con su novedad y su singularidad ante Dios. No se pertenecen como una posesión, sino en la responsabilidad. Se pertenecen precisamente por el hecho de que aceptan la libertad del otro y se sostienen el uno al otro en el conocerse y amarse; son libres y al mismo tiempo una sola cosa para siempre en esta comunión.

De este modo, tampoco las «ovejas», que justamente son personas creadas por Dios, imágenes de Dios, pertenecen al pastor como objetos; en cambio, es así como se apropian de ellas el ladrón o el salteador. Ésta es precisamente la diferencia entre el propietario, el verdadero pastor y el ladrón: para el ladrón, para los ideólogos y dictadores, las personas son sólo cosas que se poseen. Pero para el verdadero pastor, por el contrario, son seres libres en vista de alcanzar la verdad y el amor; el pastor se muestra como su propietario precisamente por el hecho de que las conoce y las ama, quiere que vivan en la libertad de la verdad. Le pertenecen mediante la unidad del «conocerse», en la comunión de la Verdad, que es Él mismo. Precisamente por eso no se aprovecha de ellas, sino que entrega su vida por ellas. Del mismo modo que van unidos *Logos* y encarnación, *Logos* y pasión, también conocerse y entregarse son en el fondo una misma cosa.

****

Escuchemos de nuevo la frase decisiva: «Yo soy el buen Pastor, que conozco a las mías y las mías me conocen, igual que el Padre me conoce y yo conozco al Padre; yo doy mi vida por las ovejas» (10, 14s). En esta frase hay una segunda interrelación que debemos tener en cuenta. El conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo se

entrecruza con el conocimiento mutuo entre el pastor y las ovejas. El conocimiento que une a Jesús con los suyos se encuentra dentro de su unión cognoscitiva con el Padre. Los suyos están entretejidos en el diálogo trinitario; volveremos a tratar esto al reflexionar sobre la oración sacerdotal de Jesús. Entonces podremos comprender cómo la Iglesia y la Trinidad están enlazadas entre sí. La compenetración de estos dos niveles del conocer resulta de suma importancia para entender la naturaleza del «conocimiento» de la que habla el Evangelio de Juan.

Trasladando esto a nuestra experiencia vital, podemos decir: sólo en Dios y a través de Dios se conoce verdaderamente al hombre. Un conocer que reduzca al hombre a la dimensión empírica y tangible no llega a lo más profundo de su ser. El hombre sólo se conoce a sí mismo cuando aprende a conocerse a partir de Dios, y sólo conoce al otro cuando ve en él el misterio de Dios. Para el pastor al servicio de Jesús eso significa que no debe sujetar a los hombres a él mismo, a su pequeño yo. El conocimiento recíproco que le une a las «ovejas» que le han sido confiadas debe tender a introducirse juntos en Dios y dirigirse hacia Él; debe ser, por tanto, un encontrarse en la comunión del conocimiento y del amor de Dios. El pastor al servicio de Jesús debe llevar siempre más allá de sí mismo para que el otro encuentre toda su libertad; y por ello, él mismo debe ir también siempre más allá de sí mismo hacia la unión con Jesús y con el Dios trinitario.

El Yo propio de Jesús está siempre abierto al Padre, en íntima comunión con Él; nunca está solo, sino que existe en el recibirse y en el donarse de nuevo al Padre. «Mi doctrina no es mía», su Yo es el Yo sumido en la Trinidad. Quien lo conoce, «ve» al Padre, entra en esa su comunión con el Padre. Precisamente esta superación dialógica que hay en el encuentro con Jesús nos muestra de nuevo al verdadero pastor, que no se apodera de nosotros, sino que nos conduce a la libertad de nuestro ser, adentrándonos en la comunión con Dios y dando Él mismo su propia vida.

****

Llegamos al último gran tema del sermón sobre el pastor: el tema de la unidad. Aparece con gran relieve en la profecía de Ezequiel. «Recibí esta palabra del Señor: “hijo de hombre, toma una vara y escribe en ella 'Judá' y su pueblo; toma luego otra vara y escribe 'José', vara de Efraín, y su pueblo. Empálmalas después de modo que formen en tu mano una sola vara”. Esto dice el Señor: “Voy a recoger a los israelitas de las naciones a las que se marcharon, voy a congregarlos de todas partes... Los haré un solo pueblo en mi tierra, en los montes de Israel... No volverán ya a ser dos naciones ni volverán a desmembrarse en dos reinos”» (*Ez* 37, 15-17.21s). El pastor Dios reúne de nuevo en un solo pueblo al Israel dividido y disperso.

El sermón de Jesús sobre el pastor retoma esta visión, pero ampliando de un modo decisivo el alcance de la promesa: «Tengo además otras ovejas que no son de este redil; también a ésas las tengo que traer, y escucharán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor» (10, 16). La misión de Jesús como pastor no sólo tiene que ver con las ovejas dispersas de la casa de Israel, sino que tiende, en general, «a reunir a todos los hijos de Dios que estaban dispersos» (11, 52). Por tanto, la promesa de un solo pastor y un solo rebaño dice lo mismo que aparece en Mateo, en el envío misionero del Resucitado: «Haced discípulos de todos los pueblos» (28, 19); y que además se reitera otra vez en los Hechos de los Apóstoles como palabra del Resucitado: «Recibiréis fuerza para ser mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines del mundo» (1, 8).

Aquí se nos muestra con claridad la razón interna de esta misión universal: hay un solo pastor. El *Logos*, que se ha hecho hombre en Jesús, es el pastor de todos los hombres, pues todos han sido creados mediante aquel único Verbo; aunque estén dispersos, todos son uno a partir de Él y en vista de Él. La humanidad, más allá de su dispersión, puede alcanzar la unidad a partir del Pastor verdadero, del *Logos*, que se ha hecho hombre para entregar su vida y dar, así, vida en abundancia (10, 10).

****

La figura del pastor se convirtió muy pronto –está documentado ya desde el siglo III– en una imagen característica del cristianismo primitivo. Existía ya la figura bucólica del pastor que carga con la oveja y que, en la ajetreada sociedad urbana, representaba y era estimada como el sueño de una vida tranquila. Pero el cristianismo interpretó enseguida la figura de un modo nuevo basándose en la Escritura; sobre todo a la luz del Salmo 23: «El Señor es mi pastor, nada me falta: en verdes praderas me hace recostar... Aunque camine por cañadas oscuras, nada temo... Tu bondad y tu misericordia me acompañan todos los días de mi vida, y habitaré en la casa del Señor por días sin término». En Cristo reconocieron al buen pastor que guía a través de los valles oscuros de la vida; el pastor que ha atravesado personalmente el tenebroso valle de la muerte; el pastor que conoce incluso el camino que atraviesa la noche de la muerte, y que no me abandona ni siquiera en esta última soledad, sacándome de ese valle hacia los verdes pastos de la vida, al «lugar del consuelo, de la luz y de la paz» (*Canon romano*). Clemente de Alejandría describió esta confianza en la guía del pastor en unos versos que dejan ver algo de esa esperanza y seguridad de la Iglesia primitiva, que frecuentemente sufría y era perseguida: «Guía, pastor santo, a tus ovejas espirituales: guía, rey, a tus hijos incontaminados. Las huellas de Cristo son el camino hacia el cielo» (*Paed.*, III 12, 101; van der Meer, 23).

Pero, naturalmente, a los cristianos también les recordaba la parábola tanto del pastor que sale en busca de la oveja perdida, la carga sobre sus hombros y la trae de vuelta a casa, como el sermón sobre el pastor del Evangelio de Juan. Para los Padres estos dos elementos confluyen uno en el otro: el pastor que sale a buscar a la oveja perdida es el mismo Verbo eterno, y la oveja que carga sobre sus hombros y lleva de vuelta a casa con todo su amor es la humanidad, la naturaleza humana que Él ha asumido. En su encarnación y en su cruz conduce a la oveja perdida –la humanidad– a casa, y me lleva también a mí. El *Logos* que se ha hecho hombre es el verdadero «portador de la oveja», el Pastor que

nos sigue por las zarzas y los desiertos de nuestra vida. Llevados en sus hombros llegamos a casa. Ha dado la vida por nosotros. Él mismo es la vida.

# 9. Dos hitos importantes en el camino de Jesús: la confesión de Pedro y la Transfiguración

## 1. La confesión de Pedro

En los tres Evangelios sinópticos, aparece como un hito importante en el camino de Jesús el momento en que pregunta a los discípulos acerca de lo que la gente dice y lo que ellos mismos piensan de Él (cf. *Mc* 8, 27-30; *Mt* 16, 13-20; *Lc* 9, 18-21). En los tres Evangelios Pedro contesta en nombre de los Doce con una declaración que se aleja claramente de la opinión de la «gente». En los tres Evangelios, Jesús anuncia inmediatamente después su pasión y resurrección, y añade a este anuncio de su destino personal una enseñanza sobre el camino de los discípulos, que es un seguirle a Él, al Crucificado. Pero en los tres Evangelios, este seguirle en el signo de la cruz se explica también de un modo esencialmente antropológico, como el camino del «perderse a sí mismo», que es necesario para el hombre y sin el cual le resulta imposible encontrarse a sí mismo (cf. *Mc* 8, 31-9.1; *Mt* 16, 21-28; *Lc* 9, 22-27). Y, finalmente, en los tres Evangelios sigue el relato de la transfiguración de Jesús, que explica de nuevo la confesión de Pedro profundizándola y poniéndola al mismo tiempo en relación con el misterio de la muerte y resurrección de Jesús (cf. *Mc* 9,2-13; *Mt* 17, 1-13; *Lc* 9, 28-36).

Sólo en Mateo aparece, inmediatamente después de la confesión de Pedro, la concesión del poder de las llaves del reino –el poder de atar y desatar– unida a la promesa de que Jesús edificará sobre él –Pedro– su Iglesia como sobre una piedra. Relatos de contenido paralelo a este encargo y a esta promesa se encuentran también en Lucas 22, 31s, en el contexto de la Última Cena, y en Juan 21, 15-19, después de la resurrección de Jesús.

Por lo demás, en Juan se encuentra también una confesión de Pedro que se coloca igualmente en un hito importante del camino de Jesús, y que sólo entonces le da al círculo de los Doce toda su importancia y su fisonomía (cf. *Jn* 6, 68s). Al tratar la confesión de

Pedro según los sinópticos tendremos que considerar también este texto que, a pesar de todas las diferencias, muestra elementos fundamentales comunes con la tradición sinóptica.

****

Estas explicaciones un tanto esquemáticas deberían haber dejado claro que la confesión de Pedro sólo se puede entender correctamente en el contexto en que aparece, en relación con el anuncio de la pasión y las palabras sobre el seguimiento: estos tres elementos –las palabras de Pedro y la doble respuesta de Jesús– van indisolublemente unidos. Para comprender dicha confesión es igualmente indispensable tener en cuenta la confirmación por parte del Padre mismo, y a través de la Ley y los Profetas, después de la escena de la transfiguración. En Marcos, el relato de la transfiguración es precedido de una promesa –aparente– de la Parusía, que por un lado enlaza con las palabras sobre el seguimiento, pero por otro introduce la transfiguración de Jesús y de este modo explica a su manera tanto el seguimiento como la promesa de la Parusía. Las palabras sobre el seguimiento, que en Marcos y Lucas están dirigidas a todos –al contrario que el anuncio de la pasión, que se hace sólo a los testigos–, introducen el factor eclesiológico en el contexto general; abren el horizonte del conjunto a todos, más allá del camino recién emprendido por Jesús hacia Jerusalén (cf. *Lc* 9,23), del mismo modo que su explicación del seguimiento del Crucificado hace referencia a aspectos fundamentales de la existencia humana en general.

Juan sitúa estas palabras en el contexto del Domingo de Ramos y las relaciona con la pregunta de los griegos que buscan a Jesús; de este modo, destaca claramente el carácter universal de dichas afirmaciones. Al mismo tiempo están aquí relacionadas con el destino de Jesús en la cruz, que pierde así todo carácter casual y aparece en su necesidad intrínseca (cf. *Jn* 12, 24s). Con sus palabras sobre el grano de trigo que muere, Juan relaciona además el mensaje del perderse y encontrarse con el misterio eucarístico, que en su Evangelio, al final de la historia de la multiplicación de los

panes y su explicación en el sermón eucarístico de Jesús, determina también el contexto de la confesión de Pedro.

****

Centrémonos ahora en las distintas partes de este gran entramado de sucesos y palabras. Mateo y Marcos mencionan como escenario del acontecimiento la zona de Cesárea de Felipe (hoy Banyás), el santuario de Pan erigido por Herodes el Grande junto a las fuentes del Jordán. Herodes hijo convirtió este lugar en capital de su reino, dándole el nombre en honor a César Augusto y a sí mismo.

La tradición ha ambientado la escena en un lugar en el que un empinado risco sobre las aguas del Jordán simboliza de forma sugestiva las palabras acerca de la roca. Marcos y Lucas, cada uno a su modo, nos introducen, por así decirlo, en la ambientación interior del suceso. Marcos dice que Jesús había planteado su pregunta «por el camino»; está claro que el camino de que habla conducía a Jerusalén: ir de camino hacia las «aldeas de Cesárea de Felipe» (*Mc* 8, 27) quiere decir que se está al inicio de la subida a Jerusalén, hacia el centro de la historia de la salvación, hacia el lugar en el que debía cumplirse el destino de Jesús en la cruz y en la resurrección, pero en el que también tuvo su origen la Iglesia después de estos acontecimientos. La confesión de Pedro y por tanto las siguientes palabras de Jesús se sitúan al comienzo de este camino.

Tras la gran época de la predicación en Galilea, éste es un momento decisivo: tanto el encaminarse hacia la cruz como la invitación a la decisión que ahora distingue netamente a los discípulos de la gente que sólo escucha a Jesús pero no le sigue, hace claramente de los discípulos el núcleo inicial de la nueva familia de Jesús: la futura Iglesia. Una característica de esta comunidad es estar «en camino» con Jesús; de qué camino se trata quedará claro precisamente en este contexto. Otra característica de esta comunidad es que su decisión de acompañar al Señor se basa en un conocimiento, en un «conocer» a Jesús que al mismo tiempo

les obsequia con un nuevo conocimiento de Dios, del Dios único en el que, como israelitas, creen.

****

En Lucas –de acuerdo con el sentido de su visión de la figura de Jesús– la confesión de Pedro va unida a un momento de oración. Lucas comienza el relato de la historia con una paradoja intencionada: «Una vez que Jesús estaba orando solo, en presencia de sus discípulos» (9, 18). Los discípulos quedan incluidos en ese «estar solo», en su reservadísimo estar con el Padre. Se les concede verlo como Aquél que habla con el Padre cara a cara, de tú a tú, como hemos visto al comienzo de este libro. Pueden verlo en lo íntimo de su ser, en su ser Hijo, en ese punto del que provienen todas sus palabras, sus acciones, su autoridad. Ellos pueden ver lo que la «gente» no ve, y esta visión les permite tener un conocimiento que va más allá de la «opinión» de la «gente». De esta forma de ver a Jesús se deriva su fe, su confesión; sobre esto se podrá edificar después la Iglesia.

****

Aquí es donde encuentra su colocación interior la doble pregunta de Jesús. Esta doble pregunta sobre la opinión de la gente y la convicción de los discípulos presupone que existe, por un lado, un conocimiento exterior de Jesús que no es necesariamente equivocado aunque resulta ciertamente insuficiente, y por otro lado, frente a él, un conocimiento más profundo vinculado al discipulado, al acompañar en el camino, y que sólo puede crecer en él. Los tres sinópticos coinciden en afirmar que, según la gente, Jesús era Juan el Bautista, o Elías o uno de los profetas que había resucitado; Lucas había contado con anterioridad que Herodes había oído tales interpretaciones sobre la persona y la actividad de Jesús, sintiendo por eso deseos de verlo. Mateo añade como variante la idea manifestada por algunos de que Jesús era Jeremías.

Todas estas opiniones tienen algo en común: sitúan a Jesús en la categoría de los profetas, una categoría que estaba disponible como

clave interpretativa a partir de la tradición de Israel. En todos los nombres que se mencionan para explicar la figura de Jesús se refleja de algún modo la dimensión escatológica, la expectativa de un cambio que puede ir acompañada tanto de esperanza como de temor. Mientras Elías personifica más bien la esperanza en la restauración de Israel, Jeremías es una figura de pasión, el que anuncia el fracaso de la forma de la Alianza hasta entonces vigente y del santuario, y que era, por así decirlo, la garantía concreta de la Alianza; no obstante, es también portador de la promesa de una Nueva Alianza que surgirá después de la caída. Jeremías, en su padecimiento, en su desaparición en la oscuridad de la contradicción, es portador vivo de ese doble destino de caída y de renovación.

Todas estas opiniones no es que sean erróneas; en mayor o menor medida constituyen aproximaciones al misterio de Jesús a partir de las cuales se puede ciertamente encontrar el camino hacia el núcleo esencial. Sin embargo, no llegan a la verdadera naturaleza de Jesús ni a su novedad. Se aproximan a él desde el pasado, o desde lo que generalmente ocurre y es posible; no desde sí mismo, no desde su ser único, que impide el que se le pueda incluir en cualquier otra categoría. En este sentido, también hoy existe evidentemente la opinión de la «gente», que ha conocido a Cristo de algún modo, que quizás hasta lo ha estudiado científicamente, pero que no lo ha encontrado personalmente en su especificidad ni en su total alteridad. Karl Jaspers ha considerado a Jesús como una de las cuatro personas determinantes, junto a Sócrates, Buda y Confucio, reconociéndole así una importancia fundamental en la búsqueda del modo recto de ser hombres; pero de esa manera resulta que Jesús es uno entre tantos, dentro de una categoría común a partir de la cual se les puede explicar, pero también delimitar.

Hoy es habitual considerar a Jesús como uno de los grandes fundadores de una religión en el mundo, a los que se les ha concedido una profunda experiencia de Dios. Por tanto, pueden hablar de Dios a otras personas a las que esa «disposición religiosa» les ha sido negada, haciéndoles así partícipes, por así

decirlo, de su experiencia de Dios. Sin embargo, en esta concepción queda claro que se trata de una experiencia humana de Dios, que refleja la realidad infinita de Dios en lo finito y limitado de una mente humana, y que por eso se trata sólo de una traducción parcial de lo divino, limitada además por el contexto del tiempo y del espacio. Así, la palabra «experiencia» hace referencia, por un lado, a un contacto real con lo divino, pero al mismo tiempo comporta la limitación del sujeto que la recibe. Cada sujeto humano puede captar sólo un fragmento determinado de la realidad perceptible, y que además necesita después ser interpretado. Con esta opinión, uno puede sin duda amar a Jesús, convertirlo incluso en guía de su vida. Pero la «experiencia de Dios» vivida por Jesús a la que nos aficionamos de este modo se queda al final en algo relativo, que debe ser completado con los fragmentos percibidos por otros grandes. Por tanto, a fin de cuentas, el criterio sigue siendo el hombre mismo, cada individuo: cada uno decide lo que acepta de las distintas «experiencias», lo que le ayuda o lo que le resulta extraño. En esto no se da un compromiso definitivo.

****

A la opinión de la gente se contrapone el conocimiento de los discípulos, manifestado en la confesión de fe. ¿Cómo se expresa? En cada uno de los tres sinópticos está formulado de manera distinta, y de manera aún más diversa en Juan. Según Marcos, Pedro le dice simplemente a Jesús: «Tú eres [el Cristo] el Mesías» (8, 29). Según Lucas, Pedro lo llama «el Cristo [el Ungido] de Dios» (9,20) y, según Mateo, dice: «Tú eres Cristo [el Mesías], el Hijo de Dios vivo» (16,16). Finalmente, en Juan la confesión de Pedro reza así: «Tú eres el Santo de Dios» (6, 69).

Puede surgir la tentación de elaborar una historia de la evolución de la confesión de fe cristiana a partir de estas diferentes versiones. Sin duda, la diversidad de los textos refleja también un proceso de desarrollo en el que poco a poco se clarifica plenamente lo que al principio, en los primeros intentos, como a tientas, se indicaba de un modo todavía vago. En el ámbito católico, Pierre Grelot ha ofrecido

recientemente la interpretación más radical de la contraposición de estos textos: no ve una evolución, sino una contradicción. La simple confesión mesiánica de Pedro que relata Marcos refleja sin duda correctamente el momento histórico; pero se trata todavía de una confesión puramente «judía», que interpreta a Jesús como un Mesías político según las ideas de la época. Sólo la exposición de Marcos manifestaría una lógica clara, pues sólo un mesianismo político explicaría la oposición de Pedro al anuncio de la pasión, una intervención a la que Jesús –como hiciera cuando Satanás le ofreció el poder– responde con un brusco rechazo: «¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Tú piensas como los hombres, no como Dios!» (*Mc* 8, 33). Esta áspera reacción sólo sería coherente si con ella se hiciera referencia también a la confesión anterior y se la rechazara como falsa; no tendría lógica en cambio en la confesión madura, desde el punto de vista teológico, que aparece en la versión de Mateo.

En sus conclusiones, Grelot concuerda también con aquellos exegetas que no comparten su interpretación totalmente negativa del texto de Marcos: en la confesión de Mateo se trataría de una palabra posterior a la Pascua; una confesión así sólo se podía formular –como piensa la mayoría de los exegetas– después de la resurrección. Grelot, además, relaciona este aspecto con una particular teoría sobre una aparición pascual del Resucitado a Pedro, que él pone en paralelo al encuentro con el Resucitado en el que Pablo vio el inicio de su apostolado. Las palabras de Jesús: «¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás!, porque esto no te lo ha *revelado* ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en el cielo» (*Mt* 16, 17), tienen un paralelismo sorprendente en la Carta a los Gálatas: «Pero cuando Dios me escogió desde el seno de mi madre y me llamó a su gracia, se dignó revelar a su Hijo en mí, para que yo lo anunciara a los gentiles, en seguida, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre» (*Ga* 1,15s; cf. 1, 11s: «El Evangelio anunciado por mí no es de origen humano; yo no he recibido ni aprendido de ningún hombre, sino por revelación de Jesucristo»). El texto de Pablo y la alabanza a Pedro por parte de Jesús tienen en común la referencia a una revelación y, con ello, también a la afirmación de que ese conocimiento no procede de «carne y sangre».

De todo esto, Grelot concluye que tanto Pedro como Pablo habrían sido distinguidos con una aparición especial del Resucitado –de lo que de hecho hablan varios textos del Nuevo Testamento– y que Pedro, al igual que Pablo, al que se le concedió una aparición de este tipo, habría recibido su encargo específico en aquella ocasión. La misión de Pedro se referiría a la Iglesia de procedencia judía; la de Pablo a la Iglesia proveniente de los gentiles (cf. *Ga* 2, 7). La promesa a Pedro habría que situarla en el contexto de la aparición del Resucitado y considerarla objetivamente en claro paralelo con el encargo que Pablo recibió del Señor resucitado. No necesitamos entrar aquí en una discusión detallada de esta teoría, sobre todo cuando este libro, que trata de Jesús, se pregunta ante todo por el Señor y se ocupa del tema eclesiológico sólo en la medida necesaria para entender correctamente su figura.

Quien lee con atención Gálatas 1,11-17 puede apreciar fácilmente no sólo los paralelismos, sino también las diferencias entre ambos textos. Está claro que Pablo quiere destacar la autonomía de su encargo apostólico, que no se deriva de la autoridad de otros, sino que le ha sido otorgado por el Señor mismo; a él le importan la universalidad de su misión y la particularidad de su camino en la construcción de una Iglesia con gentes provenientes del paganismo. Pero Pablo sabe también que, para que su servicio sea válido, necesita la *communio* (*koinonía*) con los Apóstoles precedentes (cf. *Ga* 2, 9), y que sin ésta todo sería inútil (cf. *Ga* 2, 2). Por eso, tres años después de la conversión, durante los cuales estuvo en Arabia y Damasco, fue a Jerusalén para ver a Pedro (Cefas); vio también a Santiago, el hermano del Señor (cf. *Ga* 1, 18s) También por eso viajó catorce años más tarde a Jerusalén, esta vez con Bernabé y Tito, y pudo estrechar la mano de las «columnas» Santiago, Cefas y Juan, en señal de comunión (cf. *Ga* 2, 9). De este modo, aparece en primer lugar Pedro y luego las tres columnas como garantes de la *communio*, como sus puntos de referencia indispensables que aseguran la autenticidad y la unidad del Evangelio y, con ello, de la Iglesia naciente.

En todo esto, sin embargo, se puede apreciar el significado irrenunciable del Jesús histórico, de su anuncio y de sus decisiones: el Resucitado ha llamado a Pablo y le confiere su misma autoridad y su mismo encargo; pero el Resucitado es el mismo que antes había elegido a los Doce, que había confiado a Pedro una misión especial, que había marchado con ellos hasta Jerusalén, que había sufrido allí la muerte en la cruz y había resucitado al tercer día. De este conjunto de acontecimientos son garantes los primeros Apóstoles (cf. *Hch* 1, 21s), y precisamente teniendo en cuenta este contexto el encargo que le confía a Pedro difiere fundamentalmente del que Pablo recibe.

Este encargo especial de Pedro aparece no sólo en Mateo, sino –de un modo diferente, aunque análogo en lo sustancial– también en Lucas y Juan, e incluso en Pablo mismo. Precisamente en la apasionada apología de la Carta a los Gálatas se presupone muy claramente el encargo especial de Pedro; este primado está documentado realmente mediante la tradición en toda su amplitud y en todos sus más diversos filones. Reducirlo a una aparición pascual personal y ponerla así en perfecto paralelo con la misión de Pablo resulta imposible a la vista de los textos neotestamentarios.

****

Pero es el momento de volver a la confesión que Pedro hace de Cristo y, con ello, a nuestro tema principal. Hemos visto que Grelot considera la confesión de Pedro narrada por Marcos como totalmente «judía» y, por ello, rechazada por Jesús. Pero este rechazo no aparece en el texto, en el que Jesús sólo prohibe la divulgación pública de esta confesión, que la gente de Israel podría efectivamente malinterpretar, conduciendo, por un lado, a una serie de falsas esperanzas en Él y, por otro, a un proceso político contra Él. Sólo después de esta prohibición sigue la explicación de lo que significa realmente «Mesías»: el verdadero Mesías es el «Hijo del hombre», que es condenado a muerte y que sólo así entra en su gloria como el Resucitado a los tres días de su muerte.

La investigación habla, en relación con el cristianismo de los orígenes, de dos tipos de fórmulas de confesión: la «sustantiva» y la «verbal»; para entenderlo mejor podríamos hablar de tipos de confesión de orientación «ontológica» y otros orientados a la historia de la salvación. Las tres formas de la confesión de Pedro que nos transmiten los sinópticos son «sustantivas»: Tú *eres* el Cristo; el Cristo de Dios; el Cristo, el Hijo del Dios vivo. El Señor pone siempre al lado de estas afirmaciones sustantivas la confesión «verbal»: el anuncio anticipado del misterio pascual de cruz y resurrección. Ambos tipos de confesión van unidos, y cada uno queda incompleto y en el fondo incomprensible sin el otro. Sin la historia concreta de la salvación, los títulos resultan ambiguos: no sólo la palabra «Mesías», sino también la expresión «Hijo del Dios vivo». También este título se puede entender como totalmente opuesto al misterio de la cruz. Y viceversa, la mera afirmación de lo que ha ocurrido en la historia de la salvación queda sin su profunda esencia, si no queda claro que Aquél que allí ha sufrido es el Hijo del Dios vivo, es igual a Dios (cf. *Flp* 2, 6), pero que se despojó a sí mismo y tomó la condición de siervo rebajándose hasta la muerte, y una muerte de cruz (cf. *Flp* 2, 7s). En este sentido, sólo la estrecha relación de la confesión de Pedro y de las enseñanzas de Jesús a los discípulos nos ofrece la totalidad y lo esencial de la fe cristiana. Por eso, también los grandes símbolos de fe de la Iglesia han unido siempre entre sí estos dos elementos.

Y sabemos que los cristianos –en posesión de la confesión justa– tienen que ser instruidos continuamente, a lo largo de los siglos, y también hoy, por el Señor, para que sean conscientes de que su camino a lo largo de todas las generaciones no es el camino de la gloria y el poder terrenales, sino el camino de la cruz. Sabemos y vemos que, también hoy, los cristianos –nosotros mismos– llevan aparte al Señor para decirle: «¡No lo permita Dios, Señor! Eso no puede pasarte» (*Mt* 16,22). Y como dudamos de que Dios lo quiera impedir, tratamos de evitarlo nosotros mismos con todas nuestras artes. Y así, el Señor tiene que decirnos siempre de nuevo también a nosotros: «¡Quítate de mi vista, Satanás!» (*Mc* 8, 33). En este sentido, toda la escena muestra una inquietante actualidad. Ya que,

en definitiva, seguimos pensando según «la carne y la sangre» y no según la revelación que podemos recibir en la fe.

****

Hemos de volver una vez más a los títulos de Cristo que se encuentran en las confesiones. Ante todo, es importante ver que la forma específica del título hay que comprenderla cada vez dentro del conjunto de cada uno de los Evangelios y de su particular forma de tradición. Siempre es importante la relación con el proceso de Jesús, durante el cual vuelve a aparecer la confesión de los discípulos como pregunta y acusación. En Marcos, la pregunta del sumo sacerdote retoma el título de Cristo (Mesías) y lo amplía: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (14, 61). Esta pregunta presupone que tales interpretaciones de la figura de Jesús se habían hecho de dominio público a través de los grupos de discípulos. El poner en relación los títulos de Cristo (*Mesías*) e *Hijo* procedía de la tradición bíblica (cf. *Sal* 2, 7; *Sal* 110). Desde este punto de vista, la diferencia entre las versiones de Marcos y Mateo se relativiza y resulta menos profunda que en la exégesis de Grelot y otros. En Lucas, Pedro reconoce a Jesús –según hemos visto– como «el Ungido (Cristo, Mesías) de Dios». Aquí nos volvemos a encontrar con lo que el anciano Simeón sabía sobre el Niño Jesús, al que preanunció como el Ungido (Cristo) del Señor (cf. *Lc* 2,26). Como contraste, a los pies de la cruz, «las autoridades» se burlan de Jesús diciéndole: «A otros ha salvado; que se salve a sí mismo, si él es el Mesías de Dios, el Elegido» (*Lc* 23, 35). Así, el arco se extiende desde la infancia de Jesús, pasando por la confesión de Cesárea de Felipe, hasta la cruz: los tres textos juntos manifiestan la singular pertenencia del «Ungido» a Dios.

Pero en el Evangelio de Lucas hay que mencionar otro acontecimiento importante para la fe de los discípulos en Jesús: la historia de la pesca milagrosa, que termina con la elección de Simón Pedro y de sus compañeros para que sean discípulos. Los experimentados pescadores habían pasado toda la noche sin conseguir nada, y entonces Jesús les dice que salgan de nuevo, a

plena luz del día, y echen las redes al agua. Para los conocimientos prácticos de estos hombres resultaba una sugerencia poco sensata, pero Simón responde: «Maestro... por tu palabra, echaré las redes» (*Lc* 5,5). Luego viene la pesca abundantísima, que sobrecoge a Pedro profundamente. Cae a los pies del Señor en actitud de adoración y dice: «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador» (5, 8). Reconoce en lo ocurrido el poder de Dios, que actúa a través de la palabra de Jesús, y este encuentro directo con el Dios vivo en Jesús le impresiona profundamente. A la luz y bajo el poder de esta presencia, el hombre reconoce su miserable condición. No consigue soportar la tremenda potencia de Dios, es demasiado imponente para él. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, éste es también uno de los textos más impresionantes para explicar lo que ocurre cuando el hombre se siente repentinamente ante la presencia directa de Dios. En ese momento el hombre sólo puede estremecerse por lo que él es y rogar ser liberado de la grandeza de esta presencia. Esta percepción repentina de Dios en Jesús se expresa en el título que Pedro utiliza ahora para Jesús: *Kyrios*, Señor. Es la denominación de Dios utilizada en el Antiguo Testamento para reemplazar el nombre de Dios revelado en la zarza ardiente que no se podía pronunciar. Si antes de hacerse a la mar Jesús era para Pedro el «*epistáta*» –que significa maestro, profesor, rabino–, ahora lo reconoce como el *Kyrios*.

Una situación similar la encontramos en el relato de Jesús que camina sobre las aguas del lago encrespadas por la tempestad para llegar a la barca de los discípulos. Pedro le pide que le permita también a él andar sobre las aguas para ir a su encuentro. Como empezaba a hundirse, la mano tendida de Jesús lo salva, subiendo después los dos a la barca. En ese instante el viento se calma. Entonces ocurre lo mismo que había sucedido en la historia de la pesca milagrosa: los discípulos de la barca se postran ante Jesús, un gesto que expresa a la vez sobrecogimiento y adoración. Y reconocen: «Realmente eres el Hijo de Dios» (cf. *Mt* 14,22-33). La confesión de Pedro narrada en Mateo 16, 16 encuentra claramente su fundamento en esta y en otras experiencias análogas que se

relatan en el Evangelio. En Jesús, los discípulos sintieron muchas veces y de distintas formas la presencia misma del Dios vivo.

Antes de intentar componer una imagen con todas estas piezas del mosaico, debemos examinar brevemente aún la confesión de Pedro que aparece en Juan. El sermón eucarístico de Jesús, que en Juan sigue a la multiplicación de los panes, retoma públicamente, por así decirlo, el «no» de Jesús al tentador, que le había invitado a convertir las piedras en panes, es decir, a ver su misión reducida a proporcionar bienestar material. En lugar de esto, Jesús hace referencia a la relación con el Dios vivo y al amor que procede de Él, que es la verdadera fuerza creadora, dadora de sentido, y después también de pan: así explica su misterio personal, se explica a sí mismo, a través de su entrega como el pan vivo. Esto no gusta a los hombres; muchos se alejan de Él. Jesús les pregunta a los Doce: «¿También vosotros queréis marcharos?». Pedro responde: «Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú tienes palabras de vida eterna: nosotros creemos. Y sabemos que tú eres el Santo, consagrado por Dios» (*Jn* 6, 68s).

Hemos de reflexionar con más detalle sobre esta versión de la confesión de Pedro en el contexto de la Última Cena. En dicha confesión se perfila el misterio sacerdotal de Jesús: en el Salmo 106,16 se llama a Aarón «el santo de Dios». El título remite retrospectivamente al discurso eucarístico y, con ello, se proyecta hacia el misterio de la cruz de Jesús; está por tanto enraizado en el misterio pascual, en el centro de la misión de Jesús, y alude a la total diferencia de su figura respecto a las formas usuales de esperanza mesiánica. El Santo de Dios: estas palabras nos recuerdan también el abatimiento de Pedro ante la cercanía del Santo después de la pesca milagrosa, que le hace experimentar dramáticamente la miseria de su condición de pecador. Así pues, nos encontramos absolutamente en el contexto de la experiencia de Jesús que tuvieron los discípulos, y que hemos intentado conocer a partir de algunos momentos destacados de su camino de comunión con Jesús.

****

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo esto? En primer lugar hay que decir que el intento de reconstruir históricamente las palabras originales de Pedro, considerando todo lo demás como desarrollos posteriores, tal vez incluso a la fe postpascual, induce a error. ¿De dónde podría haber surgido realmente la fe postpascual si el Jesús prepascual no hubiera aportado fundamento alguno para ello? Con tales reconstrucciones, la ciencia pretende demasiado.

Precisamente el proceso de Jesús ante el Sanedrín pone al descubierto lo que de verdad resultaba escandaloso en Él: no se trataba de un mesianismo político; éste se daba en cambio en Barrabás y más tarde en Bar-Kokebá. Ambos tuvieron sus seguidores, y ambos movimientos fueron reprimidos por los romanos. Lo que causaba escándalo de Jesús era precisamente lo mismo que ya vimos en la conversación del rabino Neusner con el Jesús del Sermón de la Montaña: el hecho de que parecía ponerse al mismo nivel que el Dios vivo. Éste era el aspecto que no podía aceptar la fe estrictamente monoteísta de los judíos; eso era lo que incluso Jesús sólo podía preparar lenta y gradualmente. Eso era también lo que –dejando firmemente a salvo la continuidad ininterrumpida con la fe en un único Dios– impregnaba todo su mensaje y constituía su carácter novedoso, singular, único. El hecho de que el proceso ante los romanos se convirtiera en un proceso contra un mesianismo político respondía al pragmatismo de los saduceos. Pero también Pilato sintió que se trataba en realidad de algo muy diferente, que a un verdadero «rey» políticamente prometedor nunca lo habrían entregado para que lo condenara.

****

Con esto nos hemos anticipado. Volvamos a las confesiones de los discípulos. ¿Qué vemos, si juntamos todo este mosaico de textos? Pues bien, los discípulos reconocen que Jesús no tiene cabida en ninguna de las categorías habituales, que Él era mucho más que «uno de los profetas», alguien diferente. Que era más que uno de los profetas lo reconocieron a partir del Sermón de la Montaña y a la

vista de sus acciones portentosas, de su potestad para perdonar los pecados, de la autoridad de su mensaje y de su modo de tratar las tradiciones de la Ley. Era ese «profeta» que, al igual que Moisés, hablaba con Dios como con un amigo, cara a cara; era el Mesías, pero no en el sentido de un simple encargado de Dios.

En Él se cumplían las grandes palabras mesiánicas de un modo sorprendente e inesperado: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (*Sal* 2, 7). En los momentos significativos, los discípulos percibían atónitos: «Éste es Dios mismo». Pero no conseguían articular todos los aspectos en una respuesta perfecta. Utilizaron –justamente– las palabras de promesa de la Antigua Alianza: *Cristo*, *Ungido*, *Hijo de Dios*, *Señor*. Son las palabras clave en las que se concentró su confesión que, sin embargo, estaba todavía en fase de búsqueda, como a tientas. Sólo adquirió su forma completa en el momento en el que Tomás tocó las heridas del Resucitado y exclamó conmovido: «¡Señor mío y Dios mío!» (*Jn* 20, 28). Pero, en definitiva, siempre estaremos intentando comprender estas palabras. Son tan sublimes que nunca conseguiremos entenderlas del todo, siempre nos sobrepasarán. Durante toda su historia, la Iglesia está siempre en peregrinación intentando penetrar en estas palabras, que sólo se nos pueden hacer comprensibles en el contacto con las heridas de Jesús y en el encuentro con su resurrección, convirtiéndose después para nosotros en una misión.

## 2. La Transfiguración

En los tres sinópticos la confesión de Pedro y el relato de la transfiguración de Jesús están enlazados entre sí por una referencia temporal. Mateo y Marcos dicen: «Seis días después tomó Jesús consigo a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan» (*Mt* 17, 1; *Mc* 9, 2). Lucas escribe: «Unos ocho días después...» (*Lc* 9, 28). Esto indica ante todo que los dos acontecimientos en los que Pedro desempeña un papel destacado están relacionados uno con otro. En un primer momento podríamos decir que, en ambos casos, se trata de la divinidad de Jesús, el Hijo; pero en las dos ocasiones la aparición de su gloria está relacionada también con el tema de la

pasión. La divinidad de Jesús va unida a la cruz; sólo en esa interrelación reconocemos a Jesús correctamente. Juan ha expresado con palabras esta conexión interna de cruz y gloria al decir que la cruz es la «exaltación» de Jesús y que su exaltación no tiene lugar más que en la cruz. Pero ahora debemos analizar más a fondo esa singular indicación temporal. Existen dos interpretaciones diferentes, pero que no se excluyen una a otra.

Jean-Marie van Cangh y Michel van Esbroeck han analizado minuciosamente la relación del pasaje con el calendario de fiestas judías. Llaman la atención sobre el hecho de que sólo cinco días separan dos grandes fiestas judías en otoño: primero el *Yom Hakkippurim*, la gran fiesta de la expiación; seis días más tarde, la fiesta de las Tiendas (*Sukkot*), que dura una semana. Esto significaría que la confesión de Pedro tuvo lugar en el gran día de la expiación y que, desde el punto de vista teológico, se la debería interpretar en el trasfondo de esta fiesta, única ocasión del año en la que el sumo sacerdote pronuncia solemnemente el nombre de YHWH en el sanctasanctorum del templo. La confesión de Pedro en Jesús como Hijo del Dios vivo tendría en este contexto una dimensión más profunda. Jean Daniélou, en cambio, relaciona exclusivamente la datación que ofrecen los evangelistas con la fiesta de la Tiendas, que –como ya se ha dicho– duraba una semana. En definitiva, pues, las indicaciones temporales de Mateo, Marcos y Lucas coincidirían. Los seis o cerca de ocho días harían referencia entonces a la semana de la fiesta de las Tiendas; por tanto, la transfiguración de Jesús habría tenido lugar el último día de esta fiesta, que al mismo tiempo era su punto culminante y su síntesis interna.

Ambas interpretaciones tienen en común que relacionan la transfiguración de Jesús con la fiesta de las Tiendas. Veremos que, de hecho, esta relación se manifiesta en el texto mismo, lo que nos permite entender mejor todo el acontecimiento. Aparte de la singularidad de estos relatos, se muestra aquí un rasgo fundamental de la vida de Jesús, puesto de relieve sobre todo por Juan, como hemos visto en el capítulo precedente: los grandes acontecimientos

de la vida de Jesús guardan una relación intrínseca con el calendario de fiestas judías; son, por así decirlo, acontecimientos litúrgicos en los que la liturgia, con su conmemoración y su esperanza, se hace realidad, se hace vida que a su vez lleva a la liturgia y que, desde ella, quisiera volver a convertirse en vida.

Precisamente al analizar las relaciones entre la historia de la transfiguración y la fiesta de las Tiendas veremos que todas las fiestas judías tienen tres dimensiones. Proceden de celebraciones de la religión natural, es decir, hablan del Creador y de la creación; luego se convierten en conmemoraciones de la acción de Dios en la historia y finalmente, basándose en esto, en fiestas de la esperanza que salen al encuentro del Señor que viene, en el cual la acción salvadora de Dios en la historia alcanza su plenitud, y se llega a la vez a la reconciliación de toda la creación. Veremos que estas tres dimensiones de las fiestas profundizan más y adquieren un carácter nuevo mediante su realización en la vida y la pasión de Jesús.

A esta interpretación litúrgica de la fecha se contrapone otra, defendida insistentemente sobre todo por Hartmut Gese, que no cree suficientemente fundada la relación con la fiesta de las Tiendas y, en su lugar, lee todo el texto sobre el trasfondo de Éxodo 24, la subida de Moisés al monte Sinaí. En efecto, este capítulo, en el que se describe la ratificación de la alianza de Dios con Israel, es una clave esencial para la interpretación del acontecimiento de la transfiguración. En él se dice: «La nube lo cubría y la gloria del Señor descansaba sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó a Moisés desde la nube» (*Ex* 24, 16). El hecho de que aquí –a diferencia de lo que ocurre en los Evangelios– se hable del séptimo día no impide una relación entre Éxodo 24 y el acontecimiento de la transfiguración; en cualquier caso, a mí me parece más convincente la datación basada en el calendario de fiestas judías. Por lo demás, nada tiene de extraño que en los acontecimientos de la vida de Jesús confluyan relaciones tipológicas diferentes, demostrando así que tanto Moisés como los Profetas hablan todos de Jesús.

****

Pasemos a tratar ahora del relato de la transfiguración. Allí se dice que Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, y los llevó a un monte alto, a solas (cf. *Mc* 9,2). Volveremos a encontrar a los tres juntos en el monte de los Olivos (cf. *Mc* 14, 33), en la extrema angustia de Jesús, como imagen que contrasta con la de la transfiguración, aunque ambas están inseparablemente relacionadas entre sí. No podemos dejar de ver la relación con Éxodo 24, donde Moisés lleva consigo en su ascensión a Aarón, Nadab y Abihú, además de los setenta ancianos de Israel.

De nuevo nos encontramos –como en el Sermón de la Montaña y en las noches que Jesús pasaba en oración– con el monte como lugar de máxima cercanía de Dios; de nuevo tenemos que pensar en los diversos montes de la vida de Jesús como en un todo único: el monte de la tentación, el monte de su gran predicación, el monte de la oración, el monte de la transfiguración, el monte de la angustia, el monte de la cruz y, por último, el monte de la ascensión, en el que el Señor –en contraposición a la oferta de dominio sobre el mundo en virtud del poder del demonio– dice: «Se me ha dado pleno poder en el cielo y en la tierra» (*Mt* 28, 18). Pero resaltan en el fondo también el Sinaí, el Horeb, el Moria, los montes de la revelación del Antiguo Testamento, que son todos ellos al mismo tiempo montes de la pasión y montes de la revelación y, a su vez, señalan al monte del templo, en el que la revelación se hace liturgia.

En la búsqueda de una interpretación, se perfila sin duda en primer lugar sobre el fondo el simbolismo general del monte: el monte como lugar de la subida, no sólo externa, sino sobre todo interior; el monte como liberación del peso de la vida cotidiana, como un respirar en el aire puro de la creación; el monte que permite contemplar la inmensidad de la creación y su belleza; el monte que me da altura interior y me hace intuir al Creador. La historia añade a estas consideraciones la experiencia del Dios que habla y la experiencia de la pasión, que culmina con el sacrificio de Isaac, con el sacrificio del cordero, prefiguración del Cordero definitivo

sacrificado en el monte Calvario. Moisés y Elías recibieron en el monte la revelación de Dios; ahora están en coloquio con Aquél que es la revelación de Dios en persona.

****

«Y se transfiguró delante de ellos», dice simplemente Marcos, y añade, con un poco de torpeza y casi balbuciendo ante el misterio: «Sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador, como no puede dejarlos ningún batanero del mundo» (9, 2s). Mateo utiliza ya palabras de mayor aplomo: «Su rostro resplandecía como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (17, 2). Lucas es el único que había mencionado antes el motivo de la subida: subió «a lo alto de una montaña, para orar»; y, a partir de ahí, explica el acontecimiento del que son testigos los tres discípulos: «Mientras oraba, el aspecto de su rostro cambió, sus vestidos brillaban de blanco» (9, 29). La transfiguración es un acontecimiento de oración; se ve claramente lo que sucede en la conversación de Jesús con el Padre: la íntima compenetración de su ser con Dios, que se convierte en luz pura. En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. En ese momento se percibe también por los sentidos lo que es Jesús en lo más íntimo de sí y lo que Pedro trata de decir en su confesión: el ser de Jesús en la luz de Dios, su propio ser luz como Hijo.

Aquí se puede ver tanto la referencia a la figura de Moisés como su diferencia: «Cuando Moisés bajó del monte Sinaí... no sabía que tenía radiante la piel de la cara, de haber hablado con el Señor» (*Ex* 34, 29). Al hablar con Dios su luz resplandece en él y al mismo tiempo, le hace resplandecer. Pero es, por así decirlo, una luz que le llega desde fuera, y que ahora le hace brillar también a él. Por el contrario, Jesús resplandece desde el interior, no sólo recibe la luz, sino que Él mismo es Luz de Luz.

Al mismo tiempo, las vestiduras de Jesús, blancas como la luz durante la transfiguración, hablan también de nuestro futuro. En la literatura apocalíptica, los vestidos blancos son expresión de criatura celestial, de los ángeles y de los elegidos. Así, el Apocalipsis de

Juan habla de los vestidos blancos que llevarán los que serán salvados (cf. sobre todo 7, 9.13; 19, 14). Y esto nos dice algo más: las vestiduras de los elegidos son blancas porque han sido lavadas en la sangre del Cordero (cf. *Ap* 7, 14). Es decir, porque a través del bautismo se unieron a la pasión de Jesús y su pasión es la purificación que nos devuelve la vestidura original que habíamos perdido por el pecado (cf. *Lc* 15, 22). A través del bautismo nos revestimos de luz con Jesús y nos convertimos nosotros mismos en luz.

****

Ahora aparecen Moisés y Elías hablando con Jesús. Lo que el Resucitado explicará a los discípulos en el camino hacia Emaús es aquí una aparición visible. La Ley y los Profetas hablan con Jesús, hablan de Jesús. Sólo Lucas nos cuenta –al menos en una breve indicación– de qué hablaban los dos grandes testigos de Dios con Jesús: «Aparecieron con gloria; hablaban de su muerte, que iba a consumar en Jerusalén» (9, 31). Su tema de conversación es la cruz, pero entendida en un sentido más amplio, como el éxodo de Jesús que debía cumplirse en Jerusalén. La cruz de Jesús es éxodo, un salir de esta vida, un atravesar el «mar Rojo» de la pasión y un llegar a su gloria, en la cual, no obstante, quedan siempre impresos los estigmas.

Con ello aparece claro que el tema fundamental de la Ley y los Profetas es la «esperanza de Israel», el éxodo que libera definitivamente; que, además, el contenido de esta esperanza es el Hijo del hombre que sufre y el siervo de Dios que, padeciendo, abre la puerta a la novedad y a la libertad. Moisés y Elías se convierten ellos mismos en figuras y testimonios de la pasión. Con el Transfigurado hablan de lo que han dicho en la tierra, de la pasión de Jesús; pero mientras hablan de ello con el Transfigurado aparece evidente que esta pasión trae la salvación; que está impregnada de la gloria de Dios, que la pasión se transforma en luz, en libertad y alegría.

****

En este punto hemos de anticipar la conversación que los tres discípulos mantienen con Jesús mientras bajan del «monte alto». Jesús habla con ellos de su futura resurrección de entre los muertos, lo que presupone obviamente pasar primero por la cruz. Los discípulos, en cambio, le preguntan por el regreso de Elías anunciado por los escribas. Jesús les dice al respecto: «Elías vendrá primero y lo restablecerá todo. Ahora, ¿por qué está escrito que el Hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser despreciado? Os digo que Elías ya ha venido y han hecho con él lo que han querido, como estaba escrito de él» (*Mc* 9, 9-13). Jesús confirma así, por una parte, la esperanza en la venida de Elías, pero al mismo tiempo corrige y completa la imagen que se habían hecho de todo ello. Identifica al Elías que esperan con Juan el Bautista, aun sin decirlo: en la actividad del Bautista ha tenido lugar la venida de Elías.

Juan había venido para reunir a Israel y prepararlo para la llegada del Mesías. Pero si el Mesías mismo es el Hijo del hombre que padece, y sólo así abre el camino hacia la salvación, entonces también la actividad preparatoria de Elías ha de estar de algún modo bajo el signo de la pasión. Y, en efecto: «Han hecho con él lo que han querido, como estaba escrito de él» (*Mc* 9, 13). Jesús recuerda aquí, por un lado, el destino efectivo del Bautista, pero con la referencia a la Escritura hace alusión también a las tradiciones existentes, que predecían un martirio de Elías: Elías era considerado «como el único que se había librado del martirio durante la persecución; a su regreso... también él debe sufrir la muerte» (Pesch, *Markusevangelium* II, p. 80).

De este modo, la esperanza en la salvación y la pasión son asociadas entre sí, desarrollando una imagen de la redención que, en el fondo, se ajusta a la Escritura, pero que comporta una novedad revolucionaria respecto a las esperanzas que se tenían: con el Cristo que padece, la Escritura debía y debe ser releída continuamente. Siempre tenemos que dejar que el Señor nos introduzca de nuevo en su conversación con Moisés y Elías;

tenemos que aprender continuamente a comprender la Escritura de nuevo a partir de Él, el Resucitado.

****

Volvamos a la narración de la transfiguración. Los tres discípulos están impresionados por la grandiosidad de la aparición. El «temor de Dios» se apodera de ellos, como hemos visto que sucede en otros momentos en los que sienten la proximidad de Dios en Jesús, perciben su propia miseria y quedan casi paralizados por el miedo. «Estaban asustados», dice Marcos (9, 6). Y entonces toma Pedro la palabra, aunque en su aturdimiento «... no sabía lo que decía» (9, 6): «Maestro. ¡Qué bien se está aquí! Vamos a hacer tres chozas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías» (9, 5).

Se ha debatido mucho sobre estas palabras pronunciadas, por así decirlo, en éxtasis, en el temor, pero también en la alegría por la proximidad de Dios. ¿Tienen que ver con la fiesta de las Tiendas, en cuyo día final tuvo lugar la aparición? Hartmut Gese lo discute y opina que el auténtico punto de referencia en el Antiguo Testamento es Éxodo 33, 7ss, donde se describe la «ritualización del episodio del Sinaí»: según este texto, Moisés montó «fuera del campamento» la tienda del encuentro, sobre la que descendió después la columna de nube. Allí el Señor y Moisés hablaron «cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (33, 11). Por tanto, Pedro querría aquí dar un carácter estable al evento de la aparición levantando también tiendas del encuentro; el detalle de la nube que cubrió a los discípulos podría confirmarlo. Podría tratarse de una reminiscencia del texto de la Escritura antes citado; tanto la exégesis judía como la paleocristiana conocen una encrucijada en la que confluyen diversas referencias a la revelación, complementándose unas a otras. Sin embargo, el hecho de que debían construirse tres tiendas contrasta con una referencia de semejante tipo o, al menos, la hace parecer secundaria.

La relación con la fiesta de las Tiendas resulta plausible cuando se considera la interpretación mesiánica de esta fiesta en el judaísmo de la época de Jesús. Jean Daniélou ha profundizado en este

aspecto de manera convincente y lo ha relacionado con el testimonio de los Padres, en los que las tradiciones judías eran sin duda todavía conocidas y se las reinterpretaba en el contexto cristiano. La fiesta de las Tiendas presenta el mismo carácter tridimensional que caracteriza –como ya hemos visto– a las grandes fiestas judías en general: una fiesta procedente originariamente de la religión natural se convierte en una fiesta de conmemoración histórica de las intervenciones salvíficas de Dios, y el recuerdo se convierte en esperanza de la salvación definitiva. Creación, historia y esperanza se unen entre sí. Si en la fiesta de las Tiendas, con la ofrenda del agua, se imploraba la lluvia tan necesaria en una tierra árida, la fiesta se convierte muy pronto en recuerdo de la marcha de Israel por el desierto, donde los judíos vivían en tiendas (chozas, *sukkot*) (cf. *Lv* 23,43). Daniélou cita primero a Riesenfeld: «Las Tiendas no eran sólo el recuerdo de la protección divina en el desierto, sino lo que es más importante, una prefiguración de los *sukkot* [divinos] en los que los justos vivirían al llegar el mundo futuro. Parece, pues, que el rito más característico de la fiesta de las Tiendas, tal como se celebraba en los tiempos del judaísmo, tenía relación con un significado escatológico muy preciso» (p. 451). En el Nuevo Testamento encontramos en Lucas las palabras sobre la morada eterna de los justos en la vida futura (16, 9). «La epifanía de la gloria de Jesús –dice Daniélou– es interpretada por Pedro como el signo de que ha llegado el tiempo mesiánico. Y una de las características de los tiempos mesiánicos era que los justos morarían en las tiendas, cuya figura era la fiesta de las Tiendas» (p. 459). La vivencia de la transfiguración durante la fiesta de las Tiendas hizo que Pedro reconociera en su éxtasis «que las realidades prefiguradas en los ritos de la fiesta se habían hecho realidad... La escena de la transfiguración indica la llegada del tiempo mesiánico» (p. 459). Al bajar del monte Pedro debe aprender a comprender de un modo nuevo que el tiempo mesiánico es, en primer lugar, el tiempo de la cruz y que la transfiguración –ser luz en virtud del Señor y con Él– comporta nuestro ser abrasados por la luz de la pasión.

A partir de estas conexiones adquiere también un nuevo sentido la frase fundamental del Prólogo de Juan, en la que el evangelista sintetiza el misterio de Jesús: «Y la Palabra se hizo carne, y acampó entre nosotros» (*Jn* 1, 14). Efectivamente, el Señor ha puesto la tienda de su cuerpo entre nosotros inaugurando así el tiempo mesiánico. Siguiendo esta idea, Gregorio de Nisa analiza en un texto magnífico la relación entre la fiesta de las Tiendas y la Encarnación. Dice que la fiesta de las Tiendas siempre se había celebrado, pero no se había hecho realidad. «Pues la verdadera fiesta de las Tiendas, en efecto, no había llegado aún. Pero precisamente por eso, según las palabras proféticas [en alusión al Salmo 118, 27] Dios, el Señor del universo, se nos ha revelado para realizar la construcción de la tienda destruida de la naturaleza humana» (De anima, PG 46,132 B; cf. Daniélou, pp. 464-466).

****

Teniendo en cuenta esta panorámica, volvamos de nuevo al relato de la transfiguración. «Se formó una nube que los cubrió y una voz salió de la nube: Éste es mi Hijo amado; escuchadlo» (*Mc* 9, 7). La nube sagrada, es el signo de la presencia de Dios mismo, la *shekiná*. La nube sobre la tienda del encuentro indicaba la presencia de Dios. Jesús es la tienda sagrada sobre la que está la nube de la presencia de Dios y desde la cual cubre ahora «con su sombra» también a los demás. Se repite la escena del bautismo de Jesús, cuando el Padre mismo proclama desde la nube a Jesús como Hijo: «Tú eres mi Hijo amado, mi preferido» (*Mc* 1, 11).

Pero a esta proclamación solemne de la dignidad filial se añade ahora el imperativo: «Escuchadlo». Aquí se aprecia de nuevo claramente la relación con la subida de Moisés al Sinaí que hemos visto al principio como trasfondo de la historia de la transfiguración. Moisés recibió en el monte la *Torá*, la palabra con la enseñanza de Dios. Ahora se nos dice, con referencia a Jesús: «Escuchadlo». Hartmut Gese comenta esta escena de un modo bastante acertado: «Jesús se ha convertido en la misma Palabra divina de la revelación. Los Evangelios no pueden expresarlo más claro y con

mayor autoridad: Jesús es la *Torá* misma» (p. 81). Con esto concluye la aparición: su sentido más profundo queda recogido en esta única palabra. Los discípulos tienen que volver a descender con Jesús y aprender siempre de nuevo: «Escuchadlo».

Si aprendemos a interpretar así el contenido del relato de la transfiguración –como irrupción y comienzo del tiempo mesiánico–, podemos entender también las oscuras palabras que Marcos incluye entre la confesión de Pedro y la instrucción sobre el discipulado, por un lado, y el relato de la transfiguración, por otro: «Y añadió: "Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán hasta que vean venir con poder el Reino de Dios"» (9, 1). ¿Qué significa esto? ¿Anuncia Jesús quizás que algunos de los presentes seguirán con vida en su Parusía, en la irrupción definitiva del Reino de Dios? ¿O acaso preanuncia otra cosa?

Rudolf Pesch (II 2, p. 66s) ha mostrado convincentemente que la posición de estas palabras justo antes de la transfiguración indica claramente que se refieren a este acontecimiento. Se promete a algunos –los tres que acompañan a Jesús en la ascensión al monte– que vivirán una experiencia de la llegada del Reino de Dios «con poder». En el monte, los tres ven resplandecer en Jesús la gloria del Reino de Dios. En el monte los cubre con su sombra la nube sagrada de Dios. En el monte –en la conversación de Jesús transfigurado con la Ley y los Profetas– reconocen que ha llegado la verdadera fiesta de las Tiendas. En el monte experimentan que Jesús mismo es la *Torá* viviente, toda la Palabra de Dios. En el monte ven el «poder» (*dýnamis*) del reino que llega en Cristo.

Pero precisamente en el encuentro aterrador con la gloria de Dios en Jesús tienen que aprender lo que Pablo dice a los discípulos de todos los tiempos en la Primera Carta a los Corintios: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los griegos; pero para los llamados a Cristo –judíos o griegos–, poder (*dýnamis*) de Dios y sabiduría de Dios» (1, 23s) Este «poder» (*dýnamis*) del reino futuro se les muestra en Jesús transfigurado, que con los testigos de la Antigua Alianza habla de la «necesidad»

de su pasión como camino hacia la gloria (cf. *Lc* 24, 26s). Así viven la Parusía anticipada; se les va introduciendo así poco a poco en toda la profundidad del misterio de Jesús.

## 10. Nombres con los que Jesús se designa a sí mismo

Ya durante la vida de Jesús, los hombres procuraron interpretar su misteriosa figura según las categorías que les eran familiares y que deberían servir para descifrar su misterio: se le consideró un profeta, como Elías o Jeremías que había vuelto, o como Juan el Bautista (cf. *Mc* 8, 28). Pedro utilizó en su confesión –como hemos visto– títulos diferentes, superiores: Mesías, Hijo del Dios vivo. El intento de condensar el misterio de Jesús en títulos que interpretaran su misión, más aún, su propio ser, prosiguió después de la Pascua. Cada vez más se fueron cristalizando tres títulos fundamentales: Cristo (Mesías), Kyrios (Señor) e Hijo de Dios.

El primero apenas era comprensible fuera del ámbito semita: desapareció muy pronto como título único y se fundió con el nombre de Jesús: Jesucristo. La palabra que debía servir de explicación se convirtió en nombre, y esto encierra un mensaje muy profundo: Él es una sola cosa con su misión; su cometido y su ser son inseparables. Por tanto, con razón su misión se convirtió en parte de su nombre.

En cuanto a los títulos de *Kyrios* y de *Hijo*, ambos apuntaban en la misma dirección. La palabra «Señor» había pasado a ser, en el curso de la evolución del Antiguo Testamento y del judaísmo temprano, un sinónimo del nombre de Dios y, por tanto, incorporaba ahora a Jesús en su comunión ontológica con Dios, lo declaraba como el Dios vivo que se nos hace presente. También la expresión *Hijo de Dios* lo unía al ser mismo de Dios. No obstante, para determinar el tipo de vinculación ontológica de que se trataba fueron necesarias discusiones extenuantes desde el momento en que la fe quiso demostrar también su propia racionalidad y reconocerla claramente. ¿Se trata del Hijo en un sentido traslaticio –en el sentido de una especial cercanía a Dios–, o la palabra indicaba que en Dios se daban realmente Padre e Hijo? ¿Supone que Él era realmente «igual a Dios», Dios verdadero de Dios verdadero? El primer Concilio de Nicea (325) solventó esta discusión con el término

*homooúsios* («consustancial», de la misma sustancia), el único término filosófico que ha entrado en el *Credo*. Pero es un término que sirve para preservar la habilidad de la palabra bíblica; nos quiere decir: cuando los testigos de Jesús nos dicen que Jesús es «el Hijo», no lo hacen en un sentido mitológico ni político, que eran los dos significados más familiares en el contexto de la época. Es una afirmación que ha de entenderse literalmente: sí, en Dios mismo hay desde la eternidad un diálogo entre Padre e Hijo que, en el Espíritu Santo, son verdaderamente el mismo y único Dios.

****

Existe una amplia bibliografía sobre los títulos cristológicos que encontramos en el Nuevo Testamento, pero el debate sobre este argumento no corresponde a este libro, que intenta comprender el camino de Jesús en la tierra y su mensaje, y no hacer un estudio teológico de la fe y del pensamiento de la Iglesia primitiva. En cambio, debemos prestar una atención más detallada a las denominaciones con las que Jesús se designa a sí mismo en los Evangelios. Son dos. Por un lado, se llama preferentemente «Hijo del hombre»; por otro, hay textos –sobre todo en el Evangelio de Juan– en los que se refiere a sí mismo simplemente como el «Hijo». Jesús nunca utiliza el título «Mesías» para referirse a sí mismo; el de «Hijo de Dios» lo encontramos en su boca en algunos pasajes del Evangelio de Juan. Cuando se le ha llamado Mesías o con designaciones similares –como en el caso de los demonios expulsados y en el de la confesión de Pedro–, Él ordena guardar silencio. Sobre la cruz queda plasmado, esta vez de manera pública, el título del Mesías, *Rey de los judíos*. Y aquí puede tranquilamente aparecer escrito en las tres lenguas del mundo de entonces (cf. *Jn* 19, 19s), pues por fin se le ha quitado toda ambigüedad. El tener la cruz por trono le da al título su interpretación correcta. *Regnavit a ligno Deus*: Dios reina desde «el madero»; así es como la Iglesia antigua ha celebrado este nuevo reinado.

Analicemos ahora los dos «títulos» que, según los Evangelios, Jesús utiliza para referirse a sí mismo.

# 1. El hijo del Hombre

Hijo del hombre: esta misteriosa expresión es el título que Jesús emplea con mayor frecuencia cuando habla de sí mismo. Sólo en el Evangelio de Marcos aparece catorce veces en boca de Jesús. Más aún, en todo el Nuevo Testamento la expresión «Hijo del hombre» la encontramos sólo en boca de Jesús, con la única excepción de la visión de Esteban, a quien antes de morir se le concedió ver el cielo abierto: «Veo el cielo abierto y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios» (*Hch* 7,56). Esteban ve en el momento de su muerte lo que Jesús había anunciado durante el proceso ante el Sanedrín: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir entre las nubes del cielo» (*Mc* 14, 62). En este sentido, Esteban «cita» unas palabras de Jesús cuya realidad pudo contemplar precisamente en el momento del martirio.

Esta constatación es importante. La cristología de los autores del Nuevo Testamento, también la de los evangelistas, no se basa en el título de *Hijo del hombre*, sino en los títulos de *Mesías* (*Cristo*), *Kyrios* (Señor) e *Hijo de Dios*, que comenzaron a ser usados inicialmente ya durante la vida de Jesús. La expresión «Hijo del hombre» es característica de las palabras de Jesús mismo; después, en la predicación apostólica, su contenido se traslada a otros títulos, pero ya no se adopta el título como tal. Se trata de una cuestión bien comprobada, pero en la exégesis moderna se ha desarrollado un amplio debate en torno a ella; quien intenta entrar en tal debate se encuentra en un cementerio de hipótesis contradictorias. Discutirlas no forma parte de los objetivos de este libro, aunque debemos considerar al menos sus líneas principales.

Se distinguen en general tres grupos de palabras referentes al Hijo del hombre. El primero estaría compuesto por las que aluden al Hijo del hombre que ha de venir. Con ellas, sin embargo, Jesús no se designa a sí mismo, sino que precisamente se distingue del que ha de venir. El segundo grupo estaría formado por palabras que se refieren a la actuación terrena del Hijo del hombre y, el tercero, hablaría de su pasión y resurrección. La mayoría de los exegetas

tienden a considerar sólo los términos del primer grupo como verdaderas palabras de Jesús; esto responde a la explicación tan extendida del mensaje de Jesús en el sentido de la escatología inminente. El segundo grupo, al que pertenecen las palabras referentes al poder del Hijo del hombre para perdonar los pecados, a su autoridad sobre el sábado, a su carencia de bienes y de patria, se habría formado –según una de las principales corrientes de estas teorías– en la tradición palestina y, en este sentido, tendría un origen muy antiguo, aunque no se podría atribuir directamente a Jesús. Las más recientes serían las afirmaciones sobre la pasión y la resurrección del Hijo del hombre, que en el Evangelio de Marcos van marcando el paso del camino de Jesús hacia Jerusalén y que sólo podrían haber sido concebidas –quizás incluso por el propio evangelista Marcos– tras estos acontecimientos.

Este desmenuzamiento de las expresiones sobre el Hijo del hombre responde a una lógica que subdivide con extrema precisión los distintos aspectos de una calificación es propia del rígido modelo del pensamiento académico, pero no a la multiplicidad de lo vivo, en lo que se requiere poder expresar una totalidad formada de múltiples capas. El criterio fundamental para este tipo de exégesis se basa en la pregunta: ¿qué se podía esperar verdaderamente de Jesús dadas las circunstancias de su vida y su horizonte cultural? Evidentemente, ¡muy poco! Las expresiones comunes de soberanía y de pasión no se ajustan a Él. Se le puede considerar ciertamente «capaz» de una especie de esperanza apocalíptica atenuada, como la que era habitual entonces, pero, al parecer, nada más. Ahora bien, de este modo no se hace justicia a la fuerza del acontecimiento que supuso Jesús. Al analizar la interpretación de las parábolas de Jülicher ya decíamos que no se habría condenado a nadie a la cruz a causa de un moralismo tan modesto.

Para llegar a un conflicto tan radical, para que se recurriera a aquel gesto extremo –la entrega a los romanos– tuvo que haber ocurrido o haberse dicho algo dramático. Lo grandioso y provocativo aparece precisamente en los comienzos; la Iglesia naciente tuvo que ir reconociéndolo en toda su grandeza sólo lentamente,

comprendiéndolo poco a poco y profundizando en ello con el recuerdo y la reflexión. A la comunidad anónima se le atribuye una sorprendente genialidad teológica: ¿quiénes fueron las grandes figuras que concibieron esto? Pero no es así: lo grande, lo novedoso, lo impresionante, procede precisamente de Jesús; en la fe y la vida de la comunidad se desarrolla, pero no se crea. Más aún, la «comunidad» no se habría siquiera formado ni habría sobrevivido si no le hubiera precedido una realidad extraordinaria.

****

La expresión *Hijo del hombre*, con la cual Jesús ocultó su misterio y al mismo fue haciéndolo accesible poco a poco, era nueva y sorprendente. No era un título habitual de la esperanza mesiánica, pero responde perfectamente al modo de la predicación de Jesús, que se expresa mediante palabras enigmáticas y parábolas, intentando conducir paulatinamente hacia el misterio, que solamente puede descubrirse verdaderamente siguiéndole a Él. «Hijo del hombre» significa en principio, tanto en hebreo como en arameo, simplemente «hombre». El paso de una a otra, de la simple palabra «hombre» a la expresión «Hijo del hombre» y viceversa –con la misteriosa alusión a una nueva conciencia de la misión– puede verse en unas palabras sobre el sábado que encontramos en los sinópticos. En Marcos se lee: «El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado; así que el Hijo del hombre es señor también del sábado» (2, 27s). En Mateo y Lucas falta la primera frase; en ellos, Jesús dice solamente: «El Hijo del hombre es señor del sábado» (*Mt* 12, 8; *Lc* 6, 5). Quizás se podría pensar que Mateo y Lucas omiten la primera frase porque temían que diera lugar a abusos. Sea como fuere, está claro que en Marcos las dos frases van juntas y se interpretan mutuamente.

Que el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado no es simplemente la expresión de una postura moderno - liberal, como podríamos pensar a primera vista. Ya hemos visto, al tratar el Sermón de la Montaña, que no se pueden entender así las palabras de Jesús. En el «Hijo del hombre» se pone de manifiesto el

hombre, tal como debería ser en realidad. Según el «Hijo del hombre», según el criterio de Jesús, el hombre es libre y sabe usar rectamente el sábado como día de la libertad a partir de Dios y para Dios. «El Hijo del hombre es el señor del sábado»: se aprecia aquí toda la grandeza de la reivindicación de Jesús, que interpreta la Ley con plena autoridad porque Él mismo es la Palabra originaria de Dios. Y se aprecia en consecuencia qué tipo de nueva libertad le corresponde al hombre en general: una libertad que nada tiene que ver con la simple arbitrariedad. En las palabras sobre el sábado es importante el enlace entre «hombre» e «Hijo del hombre»; vemos cómo esta palabra, de por sí genérica, se convierte en expresión de la dignidad especial de Jesús.

****

En tiempos de Jesús, «Hijo del hombre» no existía *como título*. No obstante, hay una primera alusión a él en la visión sobre la historia universal contenida en el Libro de Daniel basada en las cuatro fieras y el «Hijo del hombre». El vidente contempla cómo se suceden los poderes dominantes del mundo en figura de cuatro grandes fieras que salen del mar, que vienen «de abajo», y representan así un poder que se basa sobre todo en la violencia, un poder «animal». De este modo, Daniel traza una imagen sombría y muy inquietante de la historia del mundo. Aunque la visión no se queda sólo en los aspectos negativos: a la primera fiera, un león con alas de águila, le arrancaron las alas; «la alzaron del suelo, la pusieron de pie como un hombre y le dieron una mente humana» (7,4). La humanización del poder es posible, incluso en nuestro tiempo: el poder puede adquirir un semblante humano. Pero esta salvación es relativa; la historia continúa y en su desarrollo se va haciendo todavía más oscura.

Sin embargo, luego –tras la máxima exaltación del poder del malvado– ocurre algo totalmente diverso. El vidente ve como en lejanía al verdadero Señor del mundo en la figura de un anciano que pone fin a toda la visión: «Vi venir una especie de hombre entre las nubes del cielo... A él se le dio poder, honor y reino. Y todos los

pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su poder es eterno... Su reino no acabará» (7, 13s). El hombre venido de lo alto se contrapone a las fieras que salen del abismo. Así como aquellas bestias abismales personifican los reinos del mundo habidos hasta ahora, la imagen del «hijo del hombre» que «viene entre las nubes», preanuncia un reino totalmente nuevo, un reino de «humanidad», un reino de ese poder verdadero que proviene de Dios mismo. Con este reino aparece la auténtica universalidad, la positiva, la definitiva y siempre calladamente deseada forma de la historia. El «hijo del hombre» que llega desde arriba es, pues, lo opuesto a las fieras que salen del fondo del mar; como tal, no es propiamente una figura individual, sino la representación del «reino» en el que el mundo alcanzará su meta final.

En la exégesis está muy extendida la hipótesis de que tras este texto podría esconderse una versión según la cual «el hijo del hombre» indicaba también una figura individual; pero, en todo caso, no conocemos esta variante; se trata sólo de una mera conjetura. Los textos tantas veces citados de 4 Esdras 13 y de Enoc el etíope, en los que se representa al hijo del hombre como una figura individual, son más recientes que el Nuevo Testamento y, por ello, no pueden considerarse como una fuente de éste. Naturalmente, resultaba fácil relacionar la visión del hijo del hombre con la esperanza mesiánica y con la figura del Mesías mismo, pero no tenemos textos anteriores a la actividad de Jesús que demuestren un proceso de este tipo. Así pues, la imagen del Hijo del hombre sigue representando aquí el futuro reino de la salvación, una visión en la que Jesús pudo haberse inspirado, pero a la que dio nueva forma, poniendo esta expectativa en relación consigo mismo y con su actividad.

****

Centrémonos ahora en las palabras de Jesús. Ya hemos visto que un primer grupo de afirmaciones sobre el Hijo del hombre se refieren a su llegada futura. La mayor parte de éstas se encuentran en las palabras de Jesús sobre el fin del mundo (cf. *Mc* 13, 24-27) y en su

proceso ante el Sanedrín (cf. *Mc* 14, 62). Las trataremos, por ello, en el segundo volumen de esta obra. Quisiera señalar aquí sólo un punto importante: se trata de palabras que se refieren a la gloria futura de Jesús, a su venida para juzgar y para reunir a los justos, los «elegidos». Pero no podemos pasar por alto que son palabras pronunciadas por Aquél que se encuentra ante sus jueces como acusado y escarnecido y que, precisamente en estas palabras, se entrelazan inseparablemente la gloria y la pasión.

De la pasión no se habla, es cierto, pero es la realidad en que Jesús se encuentra y desde la que habla. Un resumen muy peculiar de esta relación lo encontramos en la parábola del juicio final transmitida por Mateo (cf. 25, 31-46), en la que el «Hijo del hombre», en el momento del juicio, se identifica con los hambrientos y los sedientos, con los forasteros, los desnudos, los enfermos y los encarcelados, con todos los que sufren en este mundo, y considera el comportamiento que se ha tenido con ellos como si se hubiera tenido con Él mismo. Esta no es una ficción posterior del juez universal. Al hacerse hombre, Él ha efectuado esta identificación de manera extremadamente concreta. Él es quien no tiene posesiones ni patria, quien no tiene dónde reclinar la cabeza (cf. *Mt* 8,19; *Lc* 9,58). Él es el prisionero, el acusado y el que muere desnudo en la cruz. La identificación del Hijo del hombre, que juzga al mundo, con los que sufren de cualquier modo presupone la identidad del juez con el Jesús terrenal y muestra la unión interna de cruz y gloria, de existencia terrena en la humildad y de plena potestad futura para juzgar al mundo. El Hijo del hombre es uno solo: Jesús. Esta identidad nos indica el camino, nos manifiesta el criterio por el que se juzgará nuestra vida en su momento.

****

Naturalmente, la crítica no considera estas palabras sobre el Hijo del hombre futuro como auténticamente jesuánicas. Sólo dos textos de este grupo, en la versión de Lucas, se aceptan –en cualquier caso sólo por una parte de la exégesis crítica– como auténticas palabras de Jesús, porque se las considera como palabras que con toda

probabilidad «podían» haber sido pronunciadas por Él. En primer lugar Lucas 12, 8s: «Y os digo que, si uno se pone de mi parte ante los hombres, también el Hijo del hombre se pondrá de su parte ante los ángeles de Dios. Y si uno me reniega ante los hombres, lo renegarán a él ante los ángeles de Dios...». El segundo texto es Lucas 17, 24s: «Como el fulgor del relámpago brilla de un horizonte a otro, así será el Hijo del hombre en su día. Pero antes tiene que padecer mucho y ser reprobado por esta generación...». El motivo por el que se aceptan estos textos estriba en que en ellos, aparentemente, se distingue entre el Hijo del hombre y Jesús; sobre todo en la primera cita parece evidente que el Hijo del hombre no coincide con el Jesús que está hablando.

A este respecto, se ha de notar ante todo que al menos la tradición más antigua no lo ha entendido así. En el texto paralelo de Marcos 8,38 («Quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta época descreída y malvada, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga con la gloria de su Padre entre sus santos ángeles») la identificación no se expresa claramente, pero es innegable a la luz de la estructura de la frase. En la versión que nos da Mateo del mismo texto falta la expresión «Hijo del hombre». Mucho más evidente resulta la identificación del Jesús terrenal con el juez que ha de venir: «Si uno me niega ante los hombres, yo también lo negaré ante mi Padre del cielo» (*Mt* 10, 33). Pero también en el texto de Lucas vemos perfectamente claro la identidad a partir del contenido en su conjunto. Es cierto que Jesús habla de esa forma enigmática que le caracteriza, dejando al oyente el último paso para comprender. Sin embargo, la identificación funcional que hay en el paralelismo entre reconocimiento y negación, ahora y en el juicio, ante Jesús y ante el Hijo del hombre, sólo tiene sentido sobre la base de la identidad ontológica.

Los jueces del Sanedrín entendieron correctamente a Jesús, y Él tampoco los corrigió diciendo, por ejemplo: «Me entendéis mal; el Hijo del hombre que ha de venir es otro». La unidad interna entre la *kénosis* vivida por Jesús (cf. *Flp* 2, 5-10) y su venida gloriosa es el motivo permanente de la actuación y la predicación de Jesús, es

precisamente lo novedoso, lo «auténticamente jesuánico» que no ha sido inventado, sino que constituye más bien el aspecto esencial de su figura y de sus palabras. Los distintos textos tienen su puesto dentro de un contexto y no se entienden mejor cuando se los aísla de él. A diferencia de Lucas 12, 8s, donde una operación semejante podría encontrar más fácilmente un punto de apoyo, este hecho resulta todavía más evidente en el segundo texto: Lucas 17,24s. En efecto, aquí la conexión se efectúa con claridad. El Hijo del hombre no vendrá aquí o allá, sino que brillará para todos como un relámpago de horizonte a horizonte, de modo que todos lo verán a Él, al que han atravesado (cf. *Ap* 1, 7); pero antes Él –precisamente este Hijo del hombre– tiene que sufrir mucho y ser repudiado. La profecía de la pasión y el anuncio de la gloria están inseparablemente unidos. Los textos se refieren claramente a la misma e idéntica persona: precisamente a Aquél que, cuando pronuncia estas palabras, estaba ya en camino hacia la pasión.

****

También encontramos estos dos aspectos en las palabras con que Jesús habla en presente de su actuación. Ya hemos comentado brevemente la afirmación que Él hace, según la cual, como Hijo del hombre, Él es señor del sábado (cf. *Mc* 2, 28). En este punto se aprecia precisamente lo que Marcos describe en otro lugar del siguiente modo: «Se quedaron asombrados de su enseñanza, porque no enseñaba como los letrados, sino con autoridad» (*Mc* 1, 22). Jesús se pone en la parte del legislador, de Dios; no es intérprete, sino Señor.

Esto se ve más claramente aún en el relato del paralítico, al que sus amigos deslizaron en su camilla desde la techumbre hasta los pies del Señor. En lugar de pronunciar unas palabras para curarlo, como esperaban tanto el paralítico como sus amigos, lo primero que le dijo Jesús fue: «Hijo, tus pecados te son perdonados» (*Mc* 2, 5). Perdonar los pecados es algo que sólo corresponde a Dios, objetaron indignados los escribas. Si Jesús atribuye este poder al «Hijo del hombre» es porque da a entender que tiene la misma

dignidad que Dios y que actúa a partir de ella. Sólo tras perdonarle los pecados llegan las palabras esperadas: «“Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar los pecados”..., entonces dijo al paralítico: “Contigo hablo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”» (*Mc* 2, 10s). Es precisamente esta reivindicación de divinidad lo que le lleva a la pasión. En este sentido, las palabras de autoridad de Jesús se orientan hacia su pasión.

****

Llegamos al tercer tipo de palabras sobre el Hijo del hombre: los preanuncios de la pasión. Ya hemos visto que los tres anuncios de la pasión del Evangelio de Marcos, que estructuran tanto el texto como el camino de Jesús mismo, indican cada vez con mayor nitidez su destino próximo y la necesidad intrínseca del mismo. Encuentran su punto central y su culminación en la frase que sigue al tercer anuncio de la pasión y su aclaración, estrechamente unida a ella, sobre el servir y el mandar: «Porque el Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos» (*Mc* 10, 45).

Con la citación de una palabra tomada de los cantos del siervo de Dios sufriente (cf. *Is* 53), aparece en la imagen del Hijo del hombre otro filón de la tradición del Antiguo Testamento. Jesús, que por un lado se identifica con el futuro juez del mundo, por otro lado se identifica aquí con el siervo de Dios que padece y muere, y que el profeta había previsto en sus cantos. De este modo se aprecia la unión de sufrimiento y «exaltación», de abajamiento y elevación. El servir es la verdadera forma de reinar y nos deja presentir algo de cómo Dios es Señor, del «reinado de Dios». En la pasión y en la muerte, la vida del Hijo del hombre se convierte también en «pro-existencia» (existir para los demás); se convierte en liberador y salvador para «todos»: no sólo para los hijos de Israel dispersos, sino para todos los hijos de Dios dispersos (cf. *Jn* 11, 52), para la humanidad. En su muerte «por todos» traspasa los límites de tiempo y de lugar, se hace realidad la universalidad de su misión.

****

La exégesis más antigua ha considerado que lo realmente novedoso y especial de la idea que Jesús tenía del Hijo del hombre, más aún, la base de su autoconciencia, es la fusión de la visión de Daniel sobre el «hijo del hombre» que ha de venir con las imágenes del «siervo de Dios» que sufre transmitidas por Isaías. Y esto con toda la razón. Debemos añadir, sin embargo, que la síntesis de las tradiciones del Antiguo Testamento que hace Jesús en su imagen del Hijo del hombre es aún más amplia e incluye además otros filones y veneros pertenecientes a estas tradiciones.

Así, en la respuesta de Jesús a la pregunta de si era el Mesías, el Hijo del Bendito, se funden Daniel 7 y el Salmo 110: Jesús se ve a sí mismo como el que está sentado «a la derecha de Dios», como dice el salmo sobre el futuro rey y sacerdote. Por otro lado, en el tercer anuncio de la pasión, en las palabras de rechazo de los letrados, los sumos sacerdotes y los escribas (cf. *Mc* 8, 31) se inserta el Salmo 118 con la alusión a la piedra que desecharon los arquitectos y se convierte en la piedra angular (v. 22); se advierte también una relación con la parábola de los viñadores infieles, en la que el Señor usa esta expresión para anunciar su rechazo y su resurrección, así como la nueva comunidad futura. A través de esta referencia a la parábola se perfila también la identificación entre el «Hijo del hombre» y el «Hijo predilecto» (cf. *Mc* 12, 1-12). Por último, también está presente la corriente de la literatura sapiencial: el segundo capítulo del Libro de la Sabiduría describe la hostilidad de los «impíos» frente al justo: «Se gloría de tener por Padre a Dios... Si es justo, el hijo de Dios, él lo auxiliará... Lo condenaremos a muerte ignominiosa» (vv. 16-20). Según Volker Hampel las palabras acerca del rescate de Jesús no se han de interpretar a la luz de Isaías 53, 10-12, sino de Proverbios 21, 18 e Isaías 43, 3, lo que me parece harto improbable (en Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi*, p. 74). El auténtico punto de referencia sigue siendo Isaías 53; lo que nos muestran otros textos es sólo que existe un amplio campo de referencias para esta visión fundamental.

****

Jesús vivió conforme a la Ley y a los Profetas en su conjunto, como decía siempre a sus discípulos. Consideró su propia existencia y su obra como la unión y el sentido de este conjunto. Juan lo expresa en su Prólogo diciendo que Jesús mismo es «la Palabra»; «en él todas las promesas han recibido un "sí"», escribe Pablo (*2 Co* 1, 20). En la enigmática expresión «Hijo del hombre» descubrimos con claridad la esencia propia de la figura de Jesús, de su misión y de su ser. Proviene de Dios, es Dios. Pero precisamente así –asumiendo la naturaleza humana– es portador de la verdadera humanidad.

«Me has preparado un cuerpo», dice a su Padre según la Carta a los Hebreos (10, 5), transformando así las palabras de un Salmo en las que se dice: «Me abriste el oído» (*Sal* 40, 7). En el Salmo significa que la vida viene de la obediencia, del sí a la palabra de Dios, no de los sacrificios expiatorios y los holocaustos. Ahora, el que es la Palabra asume Él mismo un cuerpo; viene de Dios como hombre y atrae a sí toda la existencia humana, la lleva al interior de la palabra de Dios, la transforma en «oído» para escuchar a Dios y, por tanto, en «obediencia», en «reconciliación» entre Dios y los hombres (cf. *2 Co* 5, 18-20). Él mismo se convierte en el verdadero «sacrificio» al entregarse por completo en obediencia y amor, amando «hasta el extremo» (*Jn* 13, 1). Viene de Dios y fundamenta así el verdadero ser del hombre. Como dice Pablo, contrariamente al primer hombre, que era y es de tierra, Él es el segundo hombre, el hombre definitivo (el último), el «celestial», y es «espíritu dador de vida» (*1 Co* 15,45-49). Viene, y a la vez es el nuevo «reino». No es solamente una persona, sino que nos hace a todos «uno» en Él (cf. *Ga* 3, 28), nos transforma en una nueva humanidad.

El colectivo que Daniel descubre en lontananza («una especie de hombre») se convierte en una persona, pero en su «por muchos» la persona supera los límites del individuo y abarca a «muchos», se hace con todos «un cuerpo y un espíritu» (cf. *1 Co* 6,17). Este es el «seguimiento» al que Jesús nos llama: dejarnos conducir dentro de su nueva humanidad y, con ello, a la comunión con Dios.

Escuchemos de nuevo lo que dice Pablo al respecto: «Igual que el terreno [el primer hombre, Adán] son los hombres terrenos; igual que el celestial, son los celestiales» (*1 Co* 15, 48). La expresión «Hijo del hombre» ha quedado reservada a Jesús, pero la nueva visión de la unión de Dios y hombre que se expresa en ella se encuentra presente e impregna todo el Nuevo Testamento. A lo que tiende el seguimiento de Jesucristo es a esa humanidad nueva que viene de Dios.

## 2. El Hijo

Al comienzo de este capítulo hemos visto brevemente cómo los dos títulos, «Hijo de Dios» e «Hijo» (sin añadiduras), son distintos entre sí; se diferencian en su origen y en su significado, si bien luego en la configuración de la fe cristiana ambos significados se sobreponen y se entremezclan. Dado que ya he tratado toda la cuestión con cierto detalle en mi obra *Introducción al cristianismo*, me ocuparé aquí sólo brevemente del análisis del título «Hijo de Dios».

La expresión «Hijo de Dios» se deriva de la teología política del antiguo Oriente. Tanto en Egipto como en Babilonia, el rey recibía el título de «hijo de Dios»; el ritual de entronización era considerado como «ser engendrado» como hijo de Dios, que en Egipto se entendía tal vez en sentido real, como un origen divino misterioso, mientras que en Babilonia, de un modo más modesto, parece ser, como una especie de acto jurídico, una adopción divina. Estos conceptos se adoptaron en Israel en un doble sentido, al mismo tiempo que fueron transformados por la fe de Israel. Dios mismo encarga a Moisés decirle al faraón: «Así dice el Señor: Israel es mi primogénito, y te ordeno que dejes salir a mi hijo, y yo te ordeno que dejes salir a mi hijo para que me sirva» (*Ex* 4, 22s). Los pueblos son la gran familia de Dios, Israel es el «hijo primogénito» y, como tal, pertenece de modo especial a Dios con todo lo que la «primogenitura» significaba en el antiguo Oriente. Durante la consolidación del reino davídico la ideología monárquica del antiguo Oriente se traslada al rey en el monte de Sión.

En las palabras de Dios con las que Natán anuncia a David la promesa de la permanencia eterna de su casa, se dice: «Estableceré después de ti a un descendiente tuyo, un hijo de tus entrañas y consolidaré su reino... Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo; si se tuerce, lo corregiré... Pero no le retiraré mi lealtad...» (*2 S* 7, 12ss; cf. *Sal* 89, 27s y 37s). Sobre esto se basa después el ritual de entronización de los reyes de Israel que encontramos en el Salmo 2, 7s: «Voy a proclamar el decreto del Señor; él me ha dicho: "tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo: te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra..."».

Aquí hay tres cosas claras. El privilegio de Israel de ser el primogénito de Dios se concreta en el rey; él personifica la dignidad de Israel. Esto significa, en segundo lugar, que la antigua ideología monárquica, el engendramiento mítico por obra de Dios, se deja de lado y se sustituye por la teología de la elección. El «ser engendrado» consiste en la elección; en el hoy del acto de entronización toma cuerpo la acción electiva de Dios, que convierte a Israel y al rey que lo representa en su «hijo». En tercer lugar, también se ve claramente que la promesa del dominio sobre los pueblos –tomada de los grandes reyes de Oriente– resulta muy desproporcionada comparada con la concreta realidad del rey del monte de Sión. Este es sólo un pequeño soberano con un poder frágil, que al final termina en el exilio y cuyo reino sólo se pudo restaurar por un breve periodo de tiempo y siempre en dependencia de las grandes potencias. Así, el oráculo sobre el rey de Sión fue desde el principio una palabra de esperanza en el rey que habría de venir, una expresión que apunta más allá del instante presente, del «hoy» del entronizado.

****

El cristianismo de los orígenes adoptó enseguida este término, reconociendo que se hizo realidad en la resurrección de Jesús. Según Hechos 13, 32s, en su grandiosa exposición de la historia de la salvación que desemboca en Cristo, Pablo dice a los judíos

reunidos en la sinagoga de Antioquía de Pisidia: «La promesa que Dios hizo a nuestros padres, nos la ha cumplido a los hijos resucitando a Jesús. Así está escrito en el salmo segundo: "Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy"». Podemos considerar seguramente estas palabras como una muestra de la incipiente predicación misionera a los judíos, en la que encontramos la lectura cristológica del Antiguo Testamento por parte de la Iglesia primitiva. Por tanto, encontramos aquí una tercera fase de la transformación de la teología política del antiguo Oriente: si en Israel y en el reinado de David ésta se había mezclado con la teología de la elección de la Antigua Alianza, y a medida que se desarrollaba el reinado davídico se había convertido cada vez más en expresión de la esperanza en el rey futuro, ahora se cree que la resurrección de Jesús es ese mismo «hoy» que esperaba el Salmo. Ahora Dios ha constituido a su rey, al que de hecho le da en herencia los pueblos.

Pero esta «soberanía» sobre los pueblos de la tierra ya no tiene un carácter político. Este rey no subyugará a sus pueblos con su cetro de hierro (cf. *Sal* 2,9); reina desde la cruz, de un modo totalmente nuevo. La universalidad se realiza en la forma humilde de la comunión en la fe; este rey reina a través de la fe y el amor, no de otro modo. Esto nos permite entender de una manera nueva y definitiva las palabras de Dios: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». La expresión «Hijo de Dios» se distancia de la esfera del poder político y se convierte en expresión de una unión especial con Dios que se manifiesta en la cruz y en la resurrección. Sin embargo, a partir de este contexto del Antiguo Testamento no se puede comprender la profundidad a la que llega esta unión, este ser Hijo de Dios. Para descubrir el significado completo de esta expresión se necesita la confluencia de otras corrientes de la fe bíblica, así como del testimonio personal de Jesús.

****

Antes de pasar al simple título de «el Hijo» que Jesús se da a sí mismo, confiriendo un significado definitivo y «cristiano» al título de «Hijo de Dios», que proviene originalmente del ámbito político,

hemos de concluir el desarrollo histórico de la expresión misma. En efecto, de ella forma parte el hecho de que el emperador Augusto, bajo cuyo reinado nació Jesús, aplicó en Roma la teología monárquica del antiguo Oriente proclamándose a sí mismo «hijo del divino» (César), hijo de Dios (cf. P. Wülfing v. Martitz, ThWNT VIII, pp. 334-340. espec. 336). Si bien en Augusto sucedió todavía con gran cautela, el culto al emperador romano que comenzó poco después significará la plena pretensión de la condición de hijo de Dios y, con ello, se introdujo la adoración divina del emperador en Roma, convirtiéndose entonces en vinculante para todo el Imperio.

Así pues, en este momento de la historia se encuentran por un lado la pretensión de la realeza divina por parte del emperador romano y, por otro, la convicción cristiana de que Cristo resucitado es el verdadero Hijo de Dios, al que pertenecen los pueblos de la tierra y el único al que, en la unidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, le corresponde la adoración debida a Dios. La fe de por sí apolítica de los cristianos, que no pretende poder político alguno, sino que reconoce a la autoridad legítima (cf. *Rm* 13, 1-7), en el título de «Hijo de Dios» choca inevitablemente con la exigencia totalitaria del poder político imperial, y chocará siempre con los poderes políticos totalitarios, viéndose forzada a ir al encuentro del martirio, en comunión con el Crucificado, que sólo reina «desde el madero».

****

Hay que hacer una neta distinción entre la expresión «Hijo de Dios», con toda su compleja historia, y la simple palabra «Hijo», que encontramos fundamentalmente sólo en boca de Jesús. Fuera de los Evangelios aparece cinco veces en la Carta a los Hebreos (cf. 1, 2.8; 3, 6; 5, 8; 7, 28), un texto muy cercano al Evangelio de Juan, y una vez en Pablo (cf. *1 Co* 15,28); como denominación que Jesús se da a sí mismo en Juan, aparece cinco veces en la Primera Carta de Juan y una en la Segunda Carta. Resulta decisivo el testimonio del Evangelio de Juan (allí encontramos la palabra dieciocho veces) y la exclamación de júbilo mesiánico recogida por Mateo (cf. 11, 25ss) y Lucas (cf. 10,21s), que se considera frecuentemente –y con

razón– como un texto de Juan puesto en el marco de la tradición sinóptica. Analicemos en primer lugar esta exclamación de júbilo mesiánico: «En aquel tiempo, Jesús exclamó: “Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así te ha parecido mejor. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”» (*Mt* 11, 25s; cf. *Lc* 10, 21s).

Comencemos por esta última frase, a partir de la cual se esclarece el conjunto. Sólo el Hijo «conoce» realmente al Padre: el conocer comporta siempre de algún modo la igualdad. «Si el ojo no fuera como el sol, no podría reconocer el sol», ha escrito Goethe comentando unas palabras de Plotino. Todo proceso cognoscitivo encierra de algún modo un proceso de equiparación, una especie de unificación interna de quien conoce con lo conocido, que varía según el nivel ontológico del sujeto que conoce y del objeto conocido. Conocer realmente a Dios exige como condición previa la comunión con Dios, más aún, la unidad ontológica con Dios. Así, en su oración de alabanza, el Señor dice lo mismo que leemos en las palabras finales del Prólogo de Juan, ya comentadas otras veces: «A Dios nadie lo ha visto jamás. El Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (1,18). Estas palabras fundamentales –como se muestra ahora– son la explicación de lo que se desprende de la oración de Jesús, de su diálogo filial. Al mismo tiempo, queda claro qué es «el Hijo», lo que significa esta expresión: significa perfecta comunión en el conocer, que es a la vez perfecta comunión en el ser. La unidad del conocer sólo es posible porque hay unidad en el ser.

****

Sólo el «Hijo» conoce al Padre, y todo verdadero conocimiento del Padre es participación en el conocimiento del Hijo, una revelación que es un don (Él «lo ha dado a conocer», dice Juan). Sólo conoce al Padre aquel a quien el Hijo «se lo quiera revelar». Pero, ¿a quién

se lo quiere revelar el Hijo? La voluntad del Hijo no es arbitraria. Las palabras que se refieren a la voluntad de revelación del Hijo en Mateo 11, 27, remiten al versículo inicial 25, donde el Señor dice al Padre: «Se las has revelado a la gente sencilla». Si ya antes hemos visto la unidad del conocimiento entre el Padre y el Hijo, en la conexión entre los versículos 25 y 21 podemos apreciar la unidad de ambos en la voluntad.

La voluntad del Hijo es una sola cosa con la voluntad del Padre. Este es un motivo recurrente en los Evangelios. El Evangelio de Juan pone de relieve con especial énfasis que Jesús concuerda totalmente con la voluntad del Padre. Este proceso para llegar al con-sentimiento se presenta de modo dramático en el monte de los Olivos, cuando Jesús toma la voluntad humana y la introduce en su voluntad filial y, de esta manera, la incluye dentro de la unidad de voluntad con el Padre. Aquí es donde habría que situar la tercera petición del Padrenuestro: en ella pedimos que se cumpla en nosotros el drama del monte de los Olivos, la lucha interna de toda la vida y la obra de Jesús; pedimos que, unidos a Él, el Hijo, con-sintamos con la voluntad del Padre y seamos, así, hijos también nosotros: en la unidad de voluntad, que se hace unidad de conocimiento.

****

Con esto se puede entender el comienzo de la exclamación de júbilo, que en un primer momento puede parecer desconcertante. El Hijo quiere implicar en su conocimiento de Hijo a todos los que el Padre quiere que participen de él: «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me ha enviado», dice Jesús en este sentido durante el sermón sobre el pan en Cafarnaún (*Jn* 6, 44). Pero, ¿a quién atrae el Padre? «No a los sabios y entendidos», nos dice el Señor, sino a la gente sencilla.

Esta es ante todo simplemente la experiencia concreta de Jesús: no lo conocen los escribas, los que por profesión se ocupan de Dios; ellos se enredan en la maraña de su conocimiento de los detalles. Todo su saber les ciega a la sencilla visión del conjunto, de la

realidad de Dios mismo que se revela; en efecto, esto no resulta muy fácil para uno que sabe tanto de los problemas complejos. Pablo expresa la misma experiencia añadiendo más: «El mensaje de la cruz es necedad para los que están en vías de perdición; pero para los que están en vías de salvación –para nosotros– es fuerza de Dios. Dice la Escritura: "destruiré la sabiduría de los sabios, frustraré la sagacidad de los sagaces" [cf. *Is* 29, 14]... Y si no, hermanos, fijaos en vuestra asamblea: no hay en ella muchos sabios en lo humano, ni muchos poderosos, ni muchos aristócratas; todo lo contrario, lo necio del mundo lo ha escogido Dios para humillar a los sabios; lo débil del mundo lo ha escogido Dios para humillar a los fuertes... De modo que nadie pueda gloriarse en presencia del Señor» (*1 Co* 1,18.26-29). «Que nadie se engañe. Si alguno de vosotros se cree sabio en este mundo, que se haga necio para llegar a ser sabio» (*1 Co* 3, 18). Pero ¿qué se quiere decir con este «hacerse necio», con este «hacerse débil» que permite al hombre acoger la voluntad de Dios y, en consecuencia, conocerlo?

El Sermón de la Montaña nos da la clave para descubrir el fundamento interno de esa singular experiencia y, con ello, también el camino de la conversión, de ese estar abiertos a la participación en el conocimiento del Hijo: «Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios», leemos en Mateo 5, 8. La pureza de corazón es lo que nos permite ver. Consiste en esa sencillez última que abre nuestra vida a la voluntad reveladora de Jesús. Se podría decir también: nuestra voluntad tiene que ser la voluntad del Hijo. Entonces conseguiremos ver. Pero ser hijo significa existir en una relación; es un concepto de relación. Comporta abandonar la autonomía que se encierra en sí misma e incluye lo que Jesús quería decir con sus palabras sobre el hacerse niño. De este modo podemos comprender también la paradoja que se desarrolla ulteriormente en el Evangelio de Juan: que Jesús, estando sometido totalmente al Padre como Hijo, está precisamente por ello en total igualdad con el Padre, es verdaderamente igual a Él, es uno con Él.

Volvamos a la exclamación de júbilo. Este ser uno con el Padre que, como hemos visto en los versículos 25 y 27, se puede entender

como ser uno en la voluntad y el conocimiento, enlaza en la primera mitad del versículo 27 con la misión universal de Jesús y, por tanto, en relación con la historia universal: «Todo me lo ha entregado mi Padre». Si analizamos en toda su profundidad la exclamación de júbilo de los sinópticos, podemos apreciar cómo en ella está contenida toda la teología del Hijo que encontramos en Juan. También allí el ser Hijo consiste en un conocimiento mutuo y una unidad en la voluntad; también allí el Padre es el dador, pero que ha confiado «todo» al Hijo, convirtiéndole precisamente por ello en Hijo, en igual a Él: «Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío» (*Jn* 17, 10). Y también allí este «dar» del Padre llega hasta la creación, al «mundo»: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito» (*Jn* 3, 16). La palabra «unigénito» remite, por un lado, al Prólogo, donde el *Logos* es definido como el «unigénito Dios»: *monogenes theos*» (1, 18). Pero, por otro, recuerda a Abraham, que no le negó a Dios a su hijo, a su «único hijo» (*Gn* 22, 2.12). El «dar» del Padre se consuma en el amor del Hijo «hasta el extremo» (*Jn* 13, 1), esto es, hasta la cruz. El misterio de amor trinitario que se perfila en la palabra «Hijo» es uno con el misterio de amor en la historia que se cumple en la Pascua de Jesús.

****

En Juan, la expresión «el Hijo» encuentra también su lugar en la oración de Jesús, que sin embargo es diferente a la oración de las criaturas: es el diálogo de amor en Dios mismo, el diálogo que es Dios. Así, a la palabra «Hijo» le corresponde el simple apelativo de «Padre», que el evangelista Marcos ha conservado para nosotros en su forma aramea primitiva, «*Abbá*», en la escena del monte de los Olivos.

En diversos estudios minuciosos, Joachim Jeremias ha demostrado la singularidad de esta forma que tiene Jesús de llamar a Dios que, dada su intimidad, era impensable en el ambiente en que Jesús se movía. En ella se expresa la «unicidad» del «Hijo». Pablo nos dice que los cristianos, gracias a la participación en el Espíritu de Hijo que Jesús les ha dado, están autorizados a decir: «*Abbá*, Padre»

(cf. *Rm* 8,15; *Ga* 4,6). Con ello queda claro que este nuevo modo de rezar de los cristianos sólo es posible a partir de Jesús, a partir de Él, el Unigénito.

La palabra *Hijo*, con su correspondiente de Padre-*Abbá*, nos permite asomarnos al interior de Jesús, más aún, al interior de Dios mismo. La oración de Jesús es el verdadero origen de la expresión «el Hijo». No tiene antecedentes en la historia, de la misma manera que el Hijo mismo «es nuevo», aunque en él confluyan Moisés y los Profetas. El intento de reconstruir, a partir de la literatura postbíblica, como las *Odas de Salomón* (siglo II d.C), por ejemplo, unos antecedentes precristianos, «gnósticos», de los cuales dependería el mismo Juan, carece de sentido si se respetan las posibilidades y los límites del método histórico. Existe la originalidad de Jesús. Sólo Él es «el Hijo».

## 3. «Yo soy»

En las palabras de Jesús que nos llegan a través de los Evangelios existe –sobre todo en Juan, pero también (si bien no tan claramente expresado y en menor proporción) en los sinópticos– el grupo de las expresiones «Yo soy» enunciadas en dos formas. Unas veces Jesús dice simplemente, sin más: «Yo soy», «que yo soy»; en el segundo grupo el «Yo soy» se ve completado en su contenido por una serie de imágenes: Yo soy la luz del mundo, la vid verdadera, el buen pastor... Este segundo grupo parece en principio más fácilmente comprensible, mientras que el primero resulta mucho más enigmático.

Quisiera concentrarme sólo en tres pasajes de Juan, en los cuales la fórmula aparece en su forma más simple y a la vez más rigurosa, para pasar después a una palabra sinóptica que tiene un claro paralelo en Juan.

****

Las dos afirmaciones más importantes se encuentran en la disputa que sigue a las palabras de Jesús durante la fiesta de las Tiendas, y

en las que se presenta a sí mismo como fuente de agua viva (cf. *Jn* 7, 37s). Esto había provocado una división en el pueblo: algunos se preguntaban si no sería Él realmente el profeta esperado; otros opinaban que de Galilea no podía salir ningún profeta (cf. 7, 40.52). Entonces Jesús les dice: «Vosotros no sabéis de dónde vengo ni adonde voy... No me conocéis a mí ni a mi Padre» (8, 14.19). Y aclara: «Vosotros sois de aquí abajo, yo soy de allá arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo» (8,23). Y en ese momento llega la frase decisiva: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (8, 24).

¿Qué significa esto? Cómo nos gustaría preguntarle: «¿Qué eres?, ¿Quién eres?». De hecho, es ésta la réplica de los judíos: «¿Quién eres tú?» (8, 25). ¿Qué quiere decir «que Yo soy»? Resulta comprensible que la exégesis haya intentado buscar los orígenes de esta expresión para poder entenderla, y también nosotros debemos hacer algo semejante. Se han indicado diversos orígenes: los discursos de revelación típicos de Oriente (E. Norden), los escritos mándeos (E. Schweizer), que, sin embargo, son mucho más recientes que los Libros del Nuevo Testamento.

Entretanto se ha extendido ampliamente la idea de que no debemos buscar las raíces espirituales de estas palabras en cualquier parte, sino en el mundo que era familiar a Jesús, en el Antiguo Testamento y en el judaísmo de su época. No necesitamos analizar aquí el amplio abanico de textos del Antiguo Testamento que los investigadores han barajado hasta ahora. Quisiera señalar sólo los dos textos esenciales que en realidad cuentan.

Uno es Éxodo 3, 14: la escena de la zarza ardiente desde la que Dios llama a Moisés, quien, a su vez, pregunta a ese Dios que le llama: «¿Cómo te llamas?». Se le da como respuesta el enigmático nombre de YHWH, cuyo significado lo explica con una frase igualmente enigmática el mismo Dios que habla: «Soy el que soy». No vamos a ocuparnos aquí de las múltiples interpretaciones que se han hecho de esta frase; es suficiente recordar que este Dios se denomina a sí mismo «Yo soy». Simplemente es. Y, por tanto, esto

significa también que Él está *siempre* presente para los hombres, ayer, hoy y mañana.

El segundo texto se sitúa en el gran momento de la esperanza en un nuevo éxodo, al final del exilio babilónico. El Deutero-Isaías ha retomado y desarrollado el mensaje de la zarza ardiente. «Vosotros sois mis testigos, oráculo del Señor, y mis siervos, a quienes escogí, para que supierais y me creyerais, para que comprendierais quién soy yo. Antes de mí no fue formado ningún dios ni habrá alguno después de mí. Yo soy YHWH, fuera de mí no hay salvador» (*Is* 43,10s). «Para que supierais y me creyerais, para que comprendierais quién soy yo»: la antigua fórmula «*'ani*, YHWH» se hace más breve en la expresión «*'ani hu'*»: yo, ése, soy yo. El «Yo soy» se ha hecho más enérgico y, aunque permanece el misterio, también es más claro.

En el tiempo en que Israel estaba sin tierra y sin templo, Dios –según los criterios tradicionales– estaba excluido de la competencia con otras divinidades, porque un Dios sin tierra y que no podía ser adorado, ni siquiera era un Dios. En ese tiempo Israel había aprendido a entender verdaderamente la novedad y la diferencia de su Dios: Él no era simplemente «su» Dios, el Dios de una tierra, de un pueblo o nación, sino el Dios por excelencia, el Dios del universo, al que pertenecen todos los pueblos, el cielo y la tierra; el Dios que dispone todo; el Dios que no necesita que le adoren ofreciéndole carneros o becerros, sino al que sólo se le adora de verdad obrando rectamente.

Digámoslo de nuevo: Israel había reconocido que su Dios era «Dios» por excelencia. Y así encontró su nuevo sentido el «Yo soy» de la zarza ardiente: ese Dios simplemente *es*. Al presentarse con la expresión «Yo soy», precisamente como el que es, se presenta en su unicidad. Esto representa, por un lado, una diferenciación respecto a las numerosas divinidades que existían, pero también, de una forma totalmente positiva, la manifestación de su unicidad y singularidad inefable.

****

Cuando Jesús dice «Yo soy» retoma toda esta historia y la refiere a sí mismo. Muestra su unicidad: en Él está presente personalmente el misterio del único Dios. «El Padre y yo somos uno». Heinrich Zimmermann ha destacado con razón que con este «Yo soy» Jesús no se pone *junto* al Yo del Padre (TThZ 69 [1960] 6), sino que remite al Padre. Pero precisamente así habla también de sí mismo. Se trata de la inseparabilidad entre Padre e Hijo. Como es el Hijo, Jesús puede poner en su boca la presentación que el Padre hace de sí mismo. «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (*Jn* 14, 9). Y viceversa, estando así las cosas, en cuanto Hijo puede pronunciar la palabra que revela al Padre.

En el debate en el que se encuentra este versículo se trata precisamente de la unidad entre Padre e Hijo. Para entenderlo correctamente debemos recordar sobre todo lo que dijimos sobre la expresión «el Hijo», su enraizamiento en el diálogo entre Padre e Hijo. Entonces vimos que Jesús es totalmente «relacional», que todo su ser no es otra cosa que pura relación con el Padre. A partir de ello hay que entender el uso de la fórmula en la escena de la zarza ardiente y en Isaías; su «Yo soy» se sitúa totalmente en la relación entre Padre e Hijo.

****

Tras la pregunta de los judíos –que es también nuestra pregunta– «¿Quién eres tú?», Jesús se remite en primer lugar a Aquél que lo ha enviado y en nombre del cual Él habla al mundo. Repite de nuevo la fórmula de la revelación, el «Yo soy», pero la extiende ahora a la historia futura. «Cuando levantéis al Hijo del hombre sabréis que Yo soy» (*Jn* 8, 28). En la cruz se hace perceptible su condición de Hijo, su ser uno con el Padre. La cruz es la verdadera «altura», la altura del amor «hasta el extremo» (*Jn* 13, 1); en la cruz, Jesús se encuentra a la «altura» de Dios, que es Amor. Allí se le puede «reconocer», se puede comprender el «Yo soy».

La zarza ardiente es la cruz. La suprema instancia de revelación, el «Yo soy» y la cruz de Jesús son inseparables. No encontramos aquí una especulación metafísica, sino la realidad de Dios que se

manifiesta aquí por nosotros en el centro de la historia. «Entonces sabréis que Yo soy». ¿Cuándo se hace realidad ese «entonces»? Se hace realidad constantemente en la historia, empezando por el día de Pentecostés, en el que las palabras de Pedro «traspasaron el corazón» de los judíos (*Hch* 2, 37) y, según el relato de los Hechos de los Apóstoles, tres mil se bautizaron, uniéndose así a la comunidad de los Apóstoles (cf. 2, 41). Se hará plenamente realidad al final de la historia, del cual el vidente del Apocalipsis nos dice: «Todo ojo lo verá; también los que lo atravesaron...» (*Ap* 1,7).

****

Al final de las discusiones del capítulo 8 aparece de nuevo el «Yo soy» de Jesús, esta vez ampliado y explicado de otra manera. Sigue aún en el aire la pregunta «¿Quién eres tú?», que encierra al mismo tiempo la pregunta: «¿De dónde vienes?». Con ello se introduce el tema de los judíos como descendientes de Abraham y, en última instancia, de la paternidad de Dios mismo: «Nuestro padre es Abraham... Nosotros no somos hijos de prostituta; tenemos un *solo* padre: Dios» (*Jn* 8, 39.41).

La referencia que hacen los interlocutores de Jesús a Dios como Padre, más allá de Abraham, le da al Señor la oportunidad de explicar una vez más con claridad su origen, en el que de hecho se consuma plenamente el misterio de Israel, al que los judíos mismos habían aludido sobrepasando su descendencia de Abraham y poniendo su origen en Dios mismo.

Como nos enseña Jesús, Abraham no sólo remite, por encima de él mismo, a Dios Padre; sino sobre todo hacia el futuro, a Jesús, al Hijo: «Abraham, vuestro padre, saltaba de gozo pensando ver mi día: lo vio y se llenó de alegría» (*Jn* 8, 56). A la objeción de los judíos de que Jesús no podía haber visto a Abraham, les responde del siguiente modo: «Os aseguro que antes de que naciera Abraham, Yo soy» (*Jn* 8,58). «Yo soy»: otra vez aparece misteriosamente realzado el simple «Yo soy», pero ahora definido en contraste con el «era» de Abraham. Ante el mundo del llegar y del pasar, del surgir y del perecer, se contrapone el «Yo soy» de

Jesús. Rudolf Schnackenburg señala con razón que aquí no se trata sólo de una categoría temporal, sino «de una fundamental diferencia ontológica... La pretensión de Jesús de un modo de ser absolutamente único, que supera todas las categorías humanas», queda formulada con claridad (*Johannesevangelium* II, p. 61).

****

Pasemos al relato de Marcos sobre Jesús que camina sobre las aguas después de la primera multiplicación de los panes (cf. 6, 45-52), del que hay paralelo muy concordante en el Evangelio de Juan (cf. 6, 16-21). Seguiremos fundamentalmente a Zimmermann, que ha analizado el texto con minuciosidad (TThZ [1960] 12s).

Tras la multiplicación de los panes, Jesús dice a los discípulos que suban a la barca y se dirijan hacia Betsaida; pero Él se retira «al monte» a orar. Cuando la barca se encuentra en medio del lago, se levanta una fuerte tempestad que impide a los discípulos avanzar. El Señor, en oración, los ve y se acerca a ellos caminando sobre las aguas. Se puede comprender el susto de los discípulos al ver a Jesús caminando sobre las aguas; «se habían sobresaltado» y se pusieron a gritar. Pero Jesús les dice sosegadamente: «Ánimo, soy yo, no tengáis miedo» (*Mc* 6, 50).

A primera vista, este «Soy yo» parece una simple fórmula de identificación con la que Jesús se da a conocer intentando aplacar el miedo de los suyos. Pero esta explicación es solamente parcial. En efecto, Jesús sube después a la barca y el viento se calma; Juan añade que enseguida llegaron a la orilla. El detalle curioso es que entonces los discípulos se asustaron de verdad: «Estaban en el colmo del estupor», dice Marcos drásticamente (6,51). ¿Por qué? En todo caso, el miedo de los discípulos provocado inicialmente por la visión de un fantasma no aplaca todo su temor, sino que aumenta y llega a su culmen precisamente en el instante en que Jesús sube a la barca y el viento se calma repentinamente.

Se trata, evidentemente, del típico temor «teofánico», el temor que invade al hombre cuando se ve ante la presencia directa de Dios. Ya

lo hemos encontrado al final de la pesca milagrosa, cuando Pedro, en vez de dar gracias jubiloso por el portento, se asusta hasta el fondo del alma y, postrándose a los pies de Jesús, dice: «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador» (*Lc* 5, 8). Es el «temor de Dios» lo que invade a los discípulos. Andar sobre las aguas es ciertamente algo propio de Dios: «Él solo despliega los cielos y camina sobre la espalda del mar», se dice de Dios en el Libro de Job (9, 8; cf. *Sal* 76, 20 según los Setenta; *Is* 43, 16). El Jesús que camina sobre las aguas no es simplemente la persona que les resulta familiar; en Él los discípulos reconocen de pronto la presencia de Dios mismo.

Y, del mismo modo, el calmar la tempestad sobrepasa los límites de la capacidad humana y remite al poder de Dios. Así, en el clásico episodio de la tempestad calmada, los discípulos se dicen unos a otros: «¿Quién es éste? ¡Hasta el viento y las aguas le obedecen!» (*Mc* 4, 41). En este contexto también el «Yo soy» tiene otro sonido: es más que el simple identificarse de Jesús; aquí parece resonar también el misterioso «Yo soy» de los escritos de Juan. En cualquier caso, no cabe duda de que todo el acontecimiento se presenta como una teofanía, como un encuentro con el misterio divino de Jesús, por lo que Mateo, con gran lógica, concluye con la adoración (*proskýnesis*) y las palabras de los discípulos: «Realmente eres el Hijo de Dios» (*Mt* 14, 33).

****

Veamos ahora las expresiones en las que el contenido del «Yo soy» se especifica con una imagen; en Juan hay siete de estas imágenes; y el que sean precisamente siete no puede considerarse una simple casualidad: Yo soy el pan de vida, la luz del mundo, la puerta, el buen pastor, la resurrección y la vida, el camino y la verdad y la vida, la vid verdadera. Schnackenburg subraya justamente que se puede añadir a estas grandes imágenes la del manantial de agua que, si bien no guarda relación directa con el típico «Yo soy», se encuentra en expresiones de Jesús en las que Él mismo se presenta como este manantial (cf. *Jn* 4,14; 6,35; 7,38; también 19,34). Algunas de estas imágenes ya las hemos tratado con detalle en el capítulo

dedicado a Juan. Aquí bastará con señalar sintéticamente el significado común que tienen estas palabras de Jesús en Juan.

Schnackenburg llama la atención sobre el hecho de que todas estas imágenes son como «variaciones sobre un mismo tema: Jesús ha venido al mundo para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia (10, 10). Él nos concede el don único de la vida, y puede concederlo porque en Él está presente con una abundancia originaria e inagotable, la vida divina» (*Johannesevangelium* II, pp. 69s). El hombre, a fin de cuentas, sólo necesita y ansía una cosa: la vida, la vida plena, la «felicidad». En un paso del Evangelio de Juan, Jesús denomina a esta realidad única y sencilla que esperamos la «alegría completa» (cf. 16, 24).

Esta única realidad, que contiene los múltiples deseos y esperanzas del ser humano, se expresa también en la segunda petición del Padrenuestro: «Venga a nosotros tu reino». El «Reino de Dios» es la vida en plenitud, y lo es precisamente porque no se trata de una «felicidad» privada, una alegría individual, sino el mundo en su forma más justa, la unidad de Dios y el mundo.

En el fondo, el hombre sólo necesita una cosa en la que está contenido todo lo demás; pero antes tiene que aprender a reconocer, a través de sus deseos y anhelos superficiales, lo que necesita realmente y lo que quiere realmente. Necesita a Dios. Y así podemos ver ahora que detrás de todas las imágenes se encuentra en definitiva esto: Jesús nos da la «vida», porque nos da a Dios. Puede dárnoslo, porque Él es uno con Dios. Porque es el Hijo. Él mismo es el don, Él *es* «la vida». Precisamente por eso toda su esencia es comunicación, «pro-existencia». Esto es precisamente lo que aparece en la cruz como su verdadera exaltación.

****

Recapitulemos. Hemos encontrado tres expresiones en las que Jesús oculta y desvela al mismo tiempo el misterio de su propia persona: *Hijo del hombre*, *Hijo*, *Yo soy*. Las tres están profundamente enraizadas en la palabra de Dios, la Biblia de Israel,

el Antiguo Testamento; pero estas expresiones adquieren su pleno significado sólo en Él; por así decirlo, le han estado esperando.

En las tres se presenta la originalidad de Jesús, su novedad, lo que es exclusivamente suyo y que a nadie más se puede aplicar. Por ello, las tres expresiones sólo pueden salir de su boca, sobre todo la palabra «Hijo», a la que corresponde el apelativo de oración *Abbá*-Padre. Por eso, ninguna de las tres podría ser, tal como eran, una simple fórmula de confesión de la «comunidad», de la Iglesia naciente.

Ésta ha reunido el contenido de las tres expresiones centradas en el «Hijo» en la locución «Hijo de Dios», apartándola así definitivamente de sus antecedentes mitológicos y políticos. Sobre la base de la teología de la elección de Israel adquiere ahora un significado totalmente nuevo, delineado en los textos en los que Jesús habla como el «Hijo» y como «Yo soy».

Pero fue necesario esclarecer completamente este nuevo significado en múltiples y difíciles procesos de diferenciación, así como de ardua investigación, para protegerlo de las interpretaciones mítico-politeístas y políticas. El primer Concilio de Nicea (325 d.C.) utilizó para ello el término «consustancial» (*homooúsios*). Este término no ha helenizado la fe, no la sobrecarga con una filosofía ajena, sino que ha permitido fijar lo incomparablemente nuevo y diferente que había aparecido en los diálogos de Jesús con el Padre. En el *Credo* de Nicea, la Iglesia dice siempre de nuevo a Jesús, con Pedro: «Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo» (*Mt* 16, 16).

Joseph Ratzinger - Benedicto XVI

# Jesús de Nazaret

Segunda Parte
Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección

Traducción de J. Fernando del Río, OSA

Título original: Jesús von Nazareth - Von Einzung in Jerusalem bis zur Auferstehung
© Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2011.


- Prólogo
- 1. Entrada en Jerusalén y purificación del templo
  - 1. Entrada en Jerusalén
  - 2. La Purificación del Templo
- 2. Discurso escatológico de Jesús
  - 1. El fin del Templo
  - 2. El tiempo de los paganos
  - 3. Profecía y apocalíptica en el discurso escatológico
- 3. El lavatorio de los pies
  - La hora de Jesús
  - «Vosotros estáis limpios»
  - Sacramentum y exemplum, don y tarea: el «mandamiento nuevo»
  - El misterio del traidor
  - Dos coloquios con Pedro
  - Lavatorio de los pies y confesión de los pecados
- 4. La oración sacerdotal de Jesús
  - 1. La fiesta judía de la Expiación como trasfondo bíblico de la oración sacerdotal
  - 2. Cuatro grandes temas de la oración sacerdotal
    - «Ésta es la vida eterna»
    - «Santifícalos en la verdad»

        - «Les he dado a conocer tu nombre»
        - «Para que todos sean uno...»
- 5. La Última Cena
    - 1. La fecha de la Última Cena
    - 2. La institución de la Eucaristía
    - 3. La teología de las palabras de la institución
    - 4. De la Cena a la Eucaristía del domingo por la mañana
- 6. Getsemaní
    - 1. En camino hacia el Monte de los Olivos
    - 2. La oración del Señor
    - 3. La voluntad de Jesús y la voluntad del Padre
    - 4. La oración de Jesús en el Monte de los Olivos en la Carta a los Hebreos
- 7. El proceso de Jesús
    - 1. Debate previo en el Sanedrín
    - 2. Jesús ante el Sanedrín
    - 3. Jesús ante Pilato
- 8. Crucifixión y sepultura de Jesús
    - 1. Reflexión preliminar: palabra y acontecimiento en el relato de la Pasión
    - 2. Jesús en la Cruz
        - La primera palabra de Jesús en la cruz: «Padre, perdónalos»
        - Las burlas a Jesús
        - El grito de abandono de Jesús
        - Echan a suertes sus vestidos
        - «Tengo sed»
        - Las mujeres junto a la cruz – la Madre de Jesús
        - Jesús muere en la cruz
        - La sepultura de Jesús
    - 3. La muerte de Jesús como reconciliación (expiación) y salvación
- 9. La resurrección de Jesús de entre los muertos
    - 1. Qué sucede en la resurrección de Jesús
    - 2. Los dos tipos diferentes de testimonios de la resurrección
        - 2.1. La tradición en forma de confesión

        - La muerte de Jesús
        - La cuestión del sepulcro vacío
        - El tercer día
        - Los testigos
        - 2.2. La tradición en forma de narración
        - Las apariciones de Jesús a Pablo
        - Las apariciones de Jesús en los Evangelios
    - 3. Resumen: la naturaleza de la resurrección y su significación histórica
- Perspectiva
    - Subió al cielo, y está sentado a la derecha de Dios Padre, y de nuevo vendrá con gloria
- Bibliografía
    - Indicaciones generales para la primera parte (p. 413ss)
    - Indicaciones generales para la segunda parte
    - 1. Entrada en Jerusalén y purificación del Templo
    - 2. Discurso escatológico de Jesús
    - 3. El lavatorio de los pies
    - 4. La oración sacerdotal de Jesús
    - 5. La Última Cena
    - 6. Getsemaní
    - 7. El proceso de Jesús
    - 8. Crucifixión y sepultura de Jesús
    - 9. La resurrección de Jesús de entre los muertos

# Prólogo

Puedo presentar finalmente al público la segunda parte de mi libro sobre Jesús de Nazaret. Dadas las numerosas reacciones a la primera parte, que ciertamente eran de esperar, me ha animado mucho el que grandes maestros de la exégesis, como Martin Hengel, lamentablemente fallecido entretanto, así como Peter Stuhlmacher y Franz Mußner, me hayan confirmado explícitamente en el proyecto de continuar este trabajo y llevar a término la obra iniciada. Aunque no se identifican con todos los detalles de mi libro, lo han considerado, tanto desde el punto de vista del método como del contenido, una contribución importante que debería ser completada.

También ha sido para mí un motivo de alegría que el libro haya ganado en este tiempo, por decirlo así, un hermano ecuménico en la voluminosa obra *Jesus* (2008), del teólogo protestante Joachim Ringleben. Quien lea los dos libros notará, por un lado, la gran diferencia en el modo de pensar y en los planteamientos teológicos determinantes, en los que se manifiesta concretamente la distinta procedencia confesional de los dos autores. Pero, al mismo tiempo, se observa la profunda unidad en la comprensión esencial de la persona de Jesús y de su mensaje. Si bien con enfoques dispares, es la misma fe la que actúa, produciendo un encuentro con el mismo Señor Jesús. Espero que ambos libros, en su diversidad y en su esencial sintonía, sean un testimonio ecuménico que, a su modo, pueda servir en este tiempo a la misión fundamental común de los cristianos.

He podido comprobar también con gratitud que la discusión sobre el método y la hermenéutica de la exégesis, y sobre la exégesis como disciplina histórica y teológica a la vez, se está haciendo más vivaz, no obstante ciertas resistencias hacia los nuevos pasos. Me parece de particular interés el libro de Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, publicado en 2007, en el que se recoge un conjunto de ensayos publicados precedentemente,

dotándoles de una unidad interna y ofreciendo indicaciones relevantes para las nuevas vías de la exégesis, sin abandonar la importancia que siempre tiene el método histórico-crítico.

Una cosa me parece obvia: en doscientos años de trabajo exegético la interpretación histórico-crítica ha dado ya lo que tenía que dar de esencial. Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico. Debe aprender que la hermenéutica positivista, de la que toma su punto de partida, no es expresión de la única razón válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una determinada especie de racionabilidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicha exégesis ha de reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, es conforme al texto y puede unirse con una hermenéutica histórica consciente de sus propios límites para formar una totalidad metodológica.

Naturalmente, esta articulación entre dos géneros de hermenéutica muy diferentes entre sí es una tarea que ha de realizarse siempre de nuevo. Pero dicha articulación es posible, y por medio de ella las grandes intuiciones de la exégesis patrística podrán volver a dar fruto en un contexto nuevo como demuestra precisamente el libro de Reiser. No pretendo afirmar que en mi libro esté ya totalmente acabada esta integración de las dos hermenéuticas. Pero espero haber dado un buen paso en dicha dirección. En el fondo, se trata de retomar finalmente los principios metodológicos para la exégesis formulados por el Concilio Vaticano II (cf. *Dei Verbum* 12), una tarea en la que, desgraciadamente, poco o nada se ha hecho hasta ahora.

Llegados a este punto, quizás sea útil poner de relieve una vez más la intención que guía mi libro.

No creo que sea necesario decir expresamente que no he querido escribir una «Vida de Jesús». Por lo que a esto se refiere, hay ya

obras excelentes sobre las cuestiones cronológicas y topográficas; me remito en particular a Joachim Gnilka, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Gescbichte*, y a la obra fundamental de John P. Meier, *A Marginal Jew* (3 volúmenes, Nueva York 1991, 1994, 2001).

Un teólogo católico ha calificado mi libro, junto a la obra maestra de Romano Guardini, *El Señor*, como «cristología desde arriba», poniendo en guardia sobre los peligros que ello comporta. En realidad, no he intentado escribir una cristología. En el ámbito de lengua alemana tenemos un grupo importante de cristologías, desde las de Wolfhart Pannenberg y Walter Kasper hasta la de Christoph Schönborn, a las que ahora debe añadirse la gran obra de Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn* (2008).

Mi intención se ve más claramente si se compara con el tratado teológico sobre los misterios de la vida de Jesús, al que Tomás de Aquino ha dado una forma clásica en su *Suma Teológica* (*S. Theol.*, III, qq. 27-59). Si bien mi libro tiene muchos puntos de convergencia con este género de tratado, se coloca sin embargo en un contexto histórico-espiritual diferente, y por eso tiene también una orientación intrínseca distinta, que condiciona de manera esencial la estructura del texto.

En el Prólogo a la primera parte de esta obra decía que mi deseo era presentar «la figura y el mensaje de Jesús». Tal vez hubiera sido acertado poner estas dos palabras –figura y mensaje– como subtítulo al libro con el fin de aclarar su intención de fondo. Podría decirse, exagerando un poco, que quería encontrar al Jesús real, sólo a partir del cual es posible algo así como una «cristología desde abajo». El «Jesús histórico», como aparece en la corriente principal de la exégesis crítica, basada en sus presupuestos hermenéuticos, es demasiado insignificante en su contenido como para ejercer una gran eficacia histórica; está excesivamente ambientado en el pasado para dar buenas posibilidades de una relación personal con Él. Conjugando las dos hermenéuticas de las que he hablado antes, he tratado de desarrollar una mirada al Jesús de los Evangelios, un escucharle a Él que pudiera convertirse en un

encuentro; pero también, en la escucha en comunión con los discípulos de Jesús de todos los tiempos, llegar a la certeza de la figura realmente histórica de Jesús.

Este cometido era aún más difícil en esta segunda parte del libro, porque es aquí donde se encuentran las palabras y los acontecimientos decisivos de la vida de Jesús. He tratado de mantenerme al margen de posibles controversias sobre muchos elementos particulares y reflexionar únicamente sobre las palabras y las acciones esenciales de Jesús. Y esto guiado por la hermenéutica de la fe, pero teniendo en cuenta al mismo tiempo con responsabilidad la razón histórica, necesariamente incluida en esta misma fe.

Aunque siempre quedarán naturalmente detalles que discutir, espero sin embargo que haya podido acercarme a la figura de Nuestro Señor de una manera que pueda ser útil a todos los lectores que desean encontrarse con Jesús y creerle.

Al presentar así el objetivo de fondo del libro, es decir, comprender la figura de Jesús, su obra y su palabra, es obvio que los relatos de la infancia no podían estar comprendidos directamente en la intención esencial de esta obra. No obstante, deseo intentar ser fiel a mi promesa (cf. primera parte, p. 20) y presentar también un pequeño fascículo sobre dicho argumento, si se me conceden las fuerzas necesarias para ello.

Roma, en la fiesta de San Marcos,
25 de abril de 2010
*Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*

# 1. Entrada en Jerusalén y purificación del templo

## 1. Entrada en Jerusalén

El *Evangelio de Juan* refiere que Jesús celebró tres fiestas de Pascua durante el tiempo de su vida pública: una primera en

relación con la purificación del templo (2,13-25); otra con ocasión de la multiplicación de los panes (6,4); y, finalmente, la Pascua de la muerte y resurrección (p. ej. 12,1; 13,1), que se ha convertido en «su» gran Pascua, en la cual se funda la fiesta cristiana, la Pascua de los cristianos. Los Sinópticos han transmitido información solamente de una Pascua: la de la cruz y la resurrección; para Lucas, el camino de Jesús se describe casi como un único subir en peregrinación desde Galilea hasta Jerusalén.

Es ante todo una «subida» en sentido geográfico: el Mar de Galilea está aproximadamente a 200 metros bajo el nivel del mar, mientras que la altura media de Jerusalén es de 760 metros sobre el nivel del mar. Como peldaños de esta subida, cada uno de los Sinópticos nos ha transmitido tres profecías de Jesús sobre su Pasión, aludiendo con ello también a la subida interior, que se va desarrollando a lo largo del camino exterior: el ir caminando hacia el templo como el lugar donde Dios quiso «establecer» su nombre, como se describe en el *Libro del Deuteronomio* (12,11; 14,23).

La última meta de esta «subida» de Jesús es la entrega de sí mismo en la cruz, una entrega que reemplaza los sacrificios antiguos; es la subida que la *Carta a los Hebreos* califica como un ascender, no ya a una tienda hecha por mano de hombre, sino al cielo mismo, es decir, a la presencia de Dios (9,24). Esta ascensión hasta la presencia de Dios pasa por la cruz, es la subida hacia el «amor hasta el extremo» (cf. *Jn* 13,1), que es el verdadero monte de Dios.

Naturalmente, la meta inmediata de la peregrinación de Jesús es Jerusalén, la Ciudad Santa con su templo y la «Pascua de los judíos», como la llama Juan (2,13). Jesús se había puesto en camino junto con los Doce, pero poco a poco se fue uniendo a ellos un grupo creciente de peregrinos; Mateo y Marcos nos dicen que, ya al salir de Jericó, había una «gran muchedumbre» que seguía a Jesús (*Mt* 20,29; cf. *Mc* 10,46).

En este último tramo del recorrido hay un episodio que aumenta la expectación por lo que está a punto de ocurrir, y que pone a Jesús de un modo nuevo en el centro de atención de quienes lo

acompañan. Un mendigo ciego, llamado Bartimeo, está sentado junto al camino. Se entera de que entre los peregrinos está Jesús y entonces se pone a gritar sin cesar: «Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí» (*Mc* 10,47). En vano tratan de tranquilizarlo y, al final, Jesús le invita a que se acerque. A su súplica –«Rabbuní, ¡que pueda ver!»–, Jesús le contesta: «Anda, tu fe te ha curado».

Bartimeo recobró la vista «y le seguía por el camino» (*Mc* 10,48-52). Una vez que ya podía ver, se unió a la peregrinación hacia Jerusalén. De repente, el tema «David», con su intrínseca esperanza mesiánica, se apoderó de la muchedumbre: este Jesús con el que iban de camino ¿no será acaso verdaderamente el nuevo David? Con su entrada en la Ciudad Santa, ¿no habrá llegado la hora en que Él restablezca el reino de David?

Los preparativos que Jesús dispone con sus discípulos hacen crecer esta expectativa. Jesús llega al Monte de los Olivos desde Betfagé y Betania, por donde se esperaba la entrada del Mesías. Manda por delante a dos discípulos, diciéndoles que encontrarían un borrico atado, un pollino, que nadie había montado. Tienen que desatarlo y llevárselo; si alguien les pregunta el porqué, han de responder: «El Señor lo necesita» (*Mc* 11,3; *Lc* 19,31). Los discípulos encuentran el borrico, se les pregunta –como estaba previsto– por el derecho que tienen para llevárselo, responden como se les había ordenado y cumplen con el encargo recibido. Así, Jesús entra en la ciudad montado en un borrico prestado, que inmediatamente después devolverá a su dueño.

Todo esto puede parecer más bien irrelevante para el lector de hoy, pero para los judíos contemporáneos de Jesús está cargado de referencias misteriosas. En cada uno de los detalles está presente el tema de la realeza y sus promesas. Jesús reivindica el derecho del rey a requisar medios de transporte, un derecho conocido en toda la antigüedad (cf. Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 180). El hecho de que se trate de un animal sobre el que nadie ha montado todavía remite también a un derecho real. Y, sobre todo, se hace alusión a

ciertas palabras del Antiguo Testamento que dan a todo el episodio un sentido más profundo.

En primer lugar, las palabras de *Génesis* 49,10s, la bendición de Jacob, en las que se asigna a Judá el cetro, el bastón de mando, que no le será quitado de sus rodillas «hasta que llegue aquel a quien le pertenece y a quien los pueblos deben obediencia». Se dice de Él que ata su borriquillo a la vid (49,11). Por tanto, el borrico atado hace referencia al que tiene que venir, al cual «los pueblos deben obediencia».

Más importante aún es *Zacarías* 9,9, el texto que Mateo y Juan citan explícitamente para hacer comprender el «Domingo de Ramos»: «Decid a la hija de Sión: mira a tu rey, que viene a ti humilde, montado en un asno, en un pollino, hijo de acémila» (*Mt* 21,5; cf. *Za* 9,9; *Jn* 12,15). Ya hemos reflexionado ampliamente sobre el sentido de estas palabras del profeta para comprender la figura de Jesús al comentar la bienaventuranza de los humildes, de los mansos (cf. primera parte, pp. 108-112). Él es un rey que rompe los arcos de guerra, un rey de la paz y un rey de la sencillez, un rey de los pobres. Y hemos visto, en fin, que gobierna un reino que se extiende de mar a mar y abarca toda la tierra (cf. *ibíd*., p. 109); esto nos ha recordado el nuevo reino universal de Jesús que, en las comunidades de la fracción del pan, es decir, en la comunión con Jesucristo, se extiende de mar a mar como reino de su paz (cf. *ibíd*., p. 112). Todo esto no podía verse entonces, pero lo que, oculto en la visión profética, había sido apenas vislumbrado desde lejos, resulta evidente en retrospectiva.

Por ahora retengamos esto: Jesús reivindica, de hecho, un derecho regio. Quiere que se entienda su camino y su actuación sobre la base de las promesas del Antiguo Testamento, que se hacen realidad en Él. El Antiguo Testamento habla de Él, y viceversa: Él actúa y vive de la Palabra de Dios, no según sus propios programas y deseos. Su exigencia se funda en la obediencia a los mandatos del Padre. Sus pasos son un caminar por la senda de la Palabra de Dios. Al mismo tiempo, la referencia a *Zacarías* 9,9 excluye una

interpretación «zelote» de la realeza: Jesús no se apoya en la violencia, no emprende una insurrección militar contra Roma. Su poder es de carácter diferente: reside en la pobreza de Dios, en la paz de Dios, que Él considera el único poder salvador.

Volvamos al desarrollo de la narración. Cuando se lleva el borrico a Jesús, ocurre algo inesperado: los discípulos echan sus mantos encima del borrico; mientras Mateo (21,7) y Marcos (11,7) dicen simplemente que «Jesús se montó», Lucas escribe: «Y le ayudaron a montar» (19,35). Ésta es la expresión el *Primer Libro de los Reyes* cuando narra el acceso de Salomón al trono de David, su padre. Allí se lee que el rey David ordena al sacerdote Zadoc, al profeta Natán y a Benaías: «Tomad con vosotros los veteranos de vuestro señor, montad a mi hijo Salomón sobre mi propia mula y bajadle a Guijón. El sacerdote Zadoc y el profeta Natán lo ungirán allí como rey de Israel...» (1,33s).

También el echar los mantos tiene su sentido en la realeza de Israel (cf. *2 R* 9,13). Lo que hacen los discípulos es un gesto de entronización en la tradición de la realeza davídica y, así, también en la esperanza mesiánica que se ha desarrollado a partir de ella. Los peregrinos que han venido con Jesús a Jerusalén se dejan contagiar por el entusiasmo de los discípulos; ahora alfombran con sus mantos el camino por donde pasa. Cortan ramas de los árboles y gritan palabras del Salmo 118, palabras de oración de la liturgia de los peregrinos de Israel que en sus labios se convierten en una proclamación mesiánica: «¡Hosanna, bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Bendito el Reino que llega, el de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!» (*Mc* 11,9s; cf. *Sal* 118,25s).

Esta aclamación la han transmitido los cuatro evangelistas, aunque con sus variantes específicas. Estas diferencias no son irrelevantes para la historia de la transmisión y la visión teológica de cada uno de los evangelistas, pero no es necesario que nos ocupemos aquí de ellas. Tratamos solamente de comprender las líneas esenciales de fondo, teniendo en cuenta, además, que la liturgia cristiana ha

acogido este saludo, interpretándolo a la luz de la fe pascual de la Iglesia.

Ante todo, aparece la exclamación: «¡Hosanna!». Originalmente, ésta era una expresión de súplica, como: «¡Ayúdanos!». En el séptimo día de la fiesta de las Tiendas, los sacerdotes, dando siete vueltas en torno al altar del incienso, la repetían monótonamente para implorar la lluvia. Pero, así como la fiesta de las Tiendas se transformó de fiesta de súplica en una fiesta de alegría, la súplica se convirtió cada vez más en una exclamación de júbilo (cf. Lohse, *ThWNT*, IX, p. 682).

La palabra había probablemente asumido también un sentido mesiánico ya en los tiempos de Jesús. Así, podemos reconocer en la exclamación «¡Hosanna!» una expresión de múltiples sentimientos, tanto de los peregrinos que venían con Jesús como de sus discípulos: una alabanza jubilosa a Dios en el momento de aquella entrada; la esperanza de que hubiera llegado la hora del Mesías, y al mismo tiempo la petición de que fuera instaurado de nuevo el reino de David y, con ello, el reinado de Dios sobre Israel.

La palabra siguiente del *Salmo* 118, «bendito el que viene en el nombre del Señor», perteneció en un primer tiempo, como se ha dicho, a la liturgia de Israel para los peregrinos y con ella se los saludaba a la entrada de la ciudad o del templo. Lo demuestra también la segunda parte del versículo: «Os bendecimos desde la casa del Señor». Era una bendición que los sacerdotes dirigían y casi imponían sobre los peregrinos a su llegada. Pero con el tiempo la expresión «que viene en el nombre del Señor» había adquirido un sentido mesiánico. Más aún, se había convertido incluso en la denominación de Aquel que había sido prometido por Dios. De este modo, de una bendición para los peregrinos la expresión se transformó en una alabanza a Jesús, al que se saluda como al que viene en nombre de Dios, como el Esperado y el Anunciado por todas las promesas.

La referencia específicamente davídica, que se encuentra solamente en el texto de Marcos, nos presenta tal vez en su modo

más originario la expectativa de los peregrinos en aquellos momentos. Lucas, que escribe para los cristianos procedentes del paganismo, ha omitido completamente el «Hosanna» y la referencia a David, reemplazándola con una exclamación que alude a la Navidad: «¡Paz en el cielo y gloria en las alturas!» (19,38; cf. 2,14). De los tres Evangelios sinópticos, pero también de Juan, se deduce claramente que la escena del homenaje mesiánico a Jesús tuvo lugar al entrar en la ciudad, y que sus protagonistas no fueron los habitantes de Jerusalén, sino los que acompañaban a Jesús entrando con Él en la Ciudad Santa.

Mateo lo da a entender de la manera más explícita, añadiendo después de la narración del Hosanna dirigido a Jesús, hijo de David, el comentario: «Al entrar en Jerusalén, toda la ciudad preguntaba alborotada: "¿Quién es éste?". La gente que venía con él decía: "Es Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea"» (21,10s). El paralelismo con el relato de los Magos de Oriente es evidente. Tampoco entonces se sabía nada en la ciudad de Jerusalén sobre el rey de los judíos que acababa de nacer; esta noticia había dejado a Jerusalén «trastornada» (*Mt* 2,3). Ahora se «alborota»: Mateo usa la palabra *eseísthe* (*seío*), que expresa el estremecimiento causado por un terremoto.

Algo se había oído hablar del profeta que venía de Nazaret, pero no parecía tener ninguna relevancia para Jerusalén, no era conocido. La multitud que homenajeaba a Jesús en la periferia de la ciudad no es la misma que pediría después su crucifixión. En esta doble noticia sobre el no reconocimiento de Jesús –una actitud de indiferencia y de inquietud a la vez–, hay ya una cierta alusión a la tragedia de la ciudad, que Jesús había anunciado repetidamente, y de modo más explícito en su discurso escatológico.

Pero en Mateo hay también otro texto importante, exclusivamente suyo, sobre la acogida de Jesús en la Ciudad Santa. Después de la purificación del templo, algunos niños repiten en el templo las palabras del homenaje a Jesús: «¡Hosanna al hijo de David!» (21,15). Jesús defiende la aclamación de los niños ante los «sumos

sacerdotes y los escribas» haciendo referencia al *Salmo* 8,3: «De la boca de los niños y de los que aún maman has sacado una alabanza». Volveremos de nuevo sobre esta escena en la reflexión sobre la purificación del templo. Tratemos aquí de comprender lo que Jesús ha querido decir con la referencia al *Salmo* 8, una alusión con la cual ha abierto una vasta perspectiva histórico-salvífica.

Lo que quería decir resulta muy claro si recordamos el episodio sobre los niños presentados a Jesús «para que los tocara», descrito por todos los evangelistas sinópticos. Contra la resistencia de los discípulos, que quieren defenderlo frente a esta intromisión, Jesús llama a los niños, les impone las manos y los bendice. Y explica luego este gesto diciendo: «Dejad que los niños se acerquen a mí: no se lo impidáis; de los que son como ellos es el Reino de Dios. Os aseguro que el que no acepte el Reino de Dios como un niño, no entrará en él» (*Mc* 10,13-15). Los niños son para Jesús el ejemplo por excelencia de ese ser pequeño ante Dios que es necesario para poder pasar por el «ojo de una aguja», a lo que hace referencia el relato del joven rico en el pasaje que sigue inmediatamente después (*Mc* 10,17-27).

Poco antes había ocurrido el episodio en el que Jesús reaccionó a la discusión sobre quién era el más importante entre los discípulos poniendo en medio a un niño, y abrazándole dijo: «El que acoge a un niño como éste en mi nombre, me acoge a mí» (*Mc* 9,33-37). Jesús se identifica con el niño, Él mismo se ha hecho pequeño. Como Hijo, no hace nada por sí mismo, sino que actúa totalmente a partir del Padre y de cara a Él.

Si se tiene en cuenta esto, se entiende también la perícopa siguiente, en la cual ya no se habla de niños, sino de los «pequeños»; y la expresión «los pequeños» se convierte incluso en la denominación de los creyentes, de la comunidad de los discípulos de Jesús (cf. *Mc* 9,42). Han encontrado este auténtico ser pequeño en la fe, que reconduce al hombre a su verdad.

Volvemos con esto al «Hosanna» de los niños. A la luz del *Salmo* 8, la alabanza de los niños aparece como una anticipación de la

alabanza que sus «pequeños» entonarán en su honor mucho más allá de esta hora.

En este sentido, con buenas razones, la Iglesia naciente pudo ver en dicha escena la representación anticipada de lo que ella misma hace en la liturgia. Ya en el texto litúrgico post-pascual más antiguo que conocemos –en la *Didaché*, en torno al año 100–, antes de la distribución de los sagrados dones aparece el «Hosanna» junto con el «Maranatha»: «¡Venga la gracia y pase este mundo! ¡Hosanna al Dios de David! ¡Si alguno es santo, venga!; el que no lo es, se convierta. ¡Maranatha! Amén» (10,6).

También el *Benedictus* fue incluido muy pronto en la liturgia: para la Iglesia naciente el «Domingo de Ramos» no era una cosa del pasado. Así como entonces el Señor entró en la Ciudad Santa a lomos del asno, así también la Iglesia lo veía llegar siempre nuevamente bajo la humilde apariencia del pan y del vino.

La Iglesia saluda al Señor en la Sagrada Eucaristía como el que ahora viene, el que ha hecho su entrada en ella. Y lo saluda al mismo tiempo como Aquel que sigue siendo el que ha de venir y nos prepara para su venida. Como peregrinos, vamos hacia Él; como peregrino, Él sale a nuestro encuentro y nos incorpora a su «subida» hacia la cruz y la resurrección, hacia la Jerusalén definitiva que, en la comunión con su Cuerpo, ya se está desarrollando en medio de este mundo.

## 2. La Purificación del Templo

Marcos nos dice que Jesús, después de este recibimiento, fue al templo, lo estuvo observando todo y, siendo ya tarde, se fue a Betania, donde se alojaba aquella semana. Al día siguiente volvió al templo y empezó a echar fuera a los que vendían y compraban, «volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas» (11,15).

Justifica su modo de obrar con una palabra del profeta Isaías, que Él integra con otra de Jeremías: «Mi casa se llama casa de oración

para todos los pueblos. Vosotros, en cambio, la habéis convertido en cueva de bandidos» (*Mc* 11,17; cf. *Is* 56,7; *Jr* 7,11). ¿Qué es lo que hizo Jesús? ¿Qué quiso dar a entender con ello?

En la literatura exegética se pueden reconocer tres grandes líneas de interpretación que hemos de considerar brevemente.

En primer lugar, la tesis según la cual la purificación del templo no significaba un ataque contra el templo como tal, sino que se refería sólo a los abusos. Ciertamente, los mercaderes tenían permiso de la autoridad judía, que sacaba de eso pingües beneficios. En este sentido, la actividad de los cambistas y de los comerciantes de ganado era legítima según las normas vigentes; también es comprensible que estuviera previsto el cambio de las monedas romanas en uso por la moneda del templo, precisamente en el patio de los gentiles, dado que las primeras debían considerarse idolátricas por llevar la imagen del emperador; y también que allí se vendieran los animales para el sacrificio. Pero esta mezcla entre templo y negocios no se correspondía con el planteamiento arquitectónico del templo, con el destino propio del patio de los gentiles.

Con su intervención Jesús atacaba la normativa en vigor dispuesta por la aristocracia del templo, pero no violaba la Ley y los Profetas; al revés: contra una praxis profundamente corrupta que se había convertido en «derecho», reivindicaba el derecho esencial y verdadero, el derecho divino de Israel. Sólo así se explica por qué no intervino la policía del templo ni la cohorte romana que había en la fortaleza Antonia. Las autoridades del templo se limitaron a preguntar a Jesús qué autorización tenía para hacer lo que hizo.

En este sentido, es justa la tesis, argumentada minuciosamente sobre todo por Vittorio Messori, según la cual Jesús actuó conforme a la ley en la purificación del templo, impidiendo un abuso respecto al templo. Pero, si de eso se quisiera sacar la conclusión de que Jesús «aparece como un simple reformador que defiende los preceptos judíos de santidad» (así Eduard Schweizer; cit. según Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 200), no se valoraría bien el

verdadero sentido del acontecimiento. Las palabras de Jesús demuestran que su reivindicación iba más al fondo, precisamente porque con su actuación pretendía dar cumplimiento a la Ley y los Profetas.

Llegamos así a una segunda explicación, que contrasta con la primera: la interpretación político-revolucionaria del acontecimiento. Ya en la Ilustración se habían producido intentos de interpretar a Jesús como un revolucionario político. Pero sólo la obra de Robert Eisler, *Iesous Basileus ou Basileusas*, publicada en dos volúmenes (Heidelberg 1929-1930), trató de demostrar coherentemente, basándose en el conjunto de los datos neotestamentarios, que «Jesús habría sido un revolucionario político de carácter apocalíptico: habría sido arrestado y ejecutado por los romanos por haber provocado una insurrección en Jerusalén» (Hengel, *War Jesus Revolutionär?*, p. 7). El libro causó una enorme sensación, pero, dada la situación particular de los años treinta no obtuvo en aquel tiempo un efecto duradero.

Sólo en los años sesenta se formó el clima espiritual y político en el que una visión como ésta pudo desarrollar una fuerza explosiva. Entonces fue Samuel George Frederick Brandon, en su obra *Jesus and the Zealots* (Nueva York 1967), quien dio a la interpretación de Jesús como revolucionario político una aparente legitimación científica. Con eso, Jesús fue colocado en la línea del movimiento de los zelotes, que veía su fundamento bíblico en el sacerdote Pinjás, un nieto de Aarón: Pinjás traspasó con la lanza a un judío que se había juntado con una mujer idólatra. En aquel momento fue considerado como modelo de los «celantes» de la Ley, del culto ofrecido únicamente a Dios (cf. Nm 25).

El movimiento zelote reconocía su origen concreto en la iniciativa del padre de los hermanos macabeos, Matatías, que, frente al intento de uniformar a Israel totalmente según el modelo de la cultura unitaria helenística, privándolo con eso también de su identidad religiosa, había afirmado: «No obedeceremos las órdenes del rey, desviándonos de nuestra religión a derecha ni a izquierda»

(*1 M* 2,22). Esta palabra inició la insurrección contra la dictadura helenística. Matatías llevó a la práctica su palabra: mató al hombre que, siguiendo los decretos de las autoridades helenísticas, quería ofrecer públicamente sacrificios a los ídolos. «Al verlo, Matatías se indignó..., corrió a degollar a aquel hombre sobre el ara... en su celo por la Ley» (*1 M* 2, 24ss). De allí en adelante, la palabra «celo» (*zelos*, en griego) fue el término clave para expresar la disponibilidad a comprometerse con la fuerza en favor de la fe de Israel, a defender el derecho y la libertad de Israel mediante la violencia.

Según la tesis de Eisler y Brandon habría que colocar a Jesús en esta línea del «*zelos*», de los zelotes, una tesis que en los años sesenta suscitó una oleada de teologías políticas y teologías de la revolución. Como prueba central de esta teoría se aducía entonces la purificación del templo, que habría sido evidentemente un acto de violencia, porque sin violencia ni siquiera habría podido ocurrir, aunque los evangelistas hayan tratado de ocultarlo. También el saludo a Jesús como hijo de David y fundador del reino davídico habría sido un acto político, y la crucifixión de Jesús por los romanos bajo la acusación de «rey de los judíos» demostraría plenamente que Él había sido un revolucionario –un zelote–, y como tal habría sido ajusticiado.

Con el tiempo se ha calmado la oleada de las teologías de la revolución que, basándose en un Jesús interpretado como zelote, trataron de legitimar la violencia como medio para establecer un mundo mejor, el «Reino». Los terribles resultados de una violencia motivada religiosamente están a la vista de todos nosotros de manera más que sobradamente rotunda. La violencia no instaura el Reino de Dios, el reino del humanismo. Por el contrario, es un instrumento preferido por el anticristo, por más que invoque motivos religiosos e idealistas. No sirve a la humanidad, sino a la inhumanidad.

Pero entonces, ¿cuál es la verdad acerca de Jesús? ¿Fue tal vez un zelote? La purificación del templo ¿fue quizás el principio de una revolución política? Toda la actividad y el mensaje de Jesús –desde

las tentaciones en el desierto, su bautismo en el Jordán, el Sermón de la Montaña, hasta la parábola del Juicio final (cf. *Mt* 25) y su respuesta a la confesión de Pedro– se oponen decididamente a ello, como hemos visto en la primera parte de esta obra.

No. La insurrección violenta, el matar a otros en nombre de Dios no se corresponde con su modo de ser. Su «celo» por el Reino de Dios fue completamente diferente. No sabemos precisamente lo que se imaginaron los peregrinos cuando, en la «entronización» de Jesús, hablaban de «el Reino que llega, el de nuestro padre David». Pero lo que Jesús mismo pensaba y pretendía lo ha mostrado muy a las claras con sus gestos y con las palabras proféticas en cuyo contexto se puso Él mismo.

Ciertamente, en los tiempos de David el burro había sido la expresión de su majestad y, siguiendo la estela de esta tradición, Zacarías presenta al nuevo rey de la paz que cabalga en un borrico cuando entra en la Ciudad Santa. Pero ya en los tiempos de Zacarías, y todavía más en los de Jesús, el caballo se había convertido en la expresión del poder y de los poderosos, mientras que el burro era el animal de los pobres y, por tanto, la imagen de una majestad bien diferente.

Es verdad que Zacarías anuncia un reino «de mar a mar». Pero precisamente con ello abandona el cuadro nacional e indica una nueva universalidad, en la que el mundo encuentra la paz de Dios y, en la adoración del único Dios, permanece unido por encima de todas las fronteras. En ese reino del que habla el profeta se rompen los arcos guerreros. Lo que en él es todavía una visión misteriosa, cuya configuración concreta no se puede percibir con nitidez cuando se avista en lontananza su llegada, se irá desvelando poco a poco en el obrar de Jesús, aunque sólo podrá adquirir su plena forma después de la resurrección y en la progresión del Evangelio hacia los paganos. Pero también en el momento de la entrada de Jesús en Jerusalén, la conexión con la profecía tardía, en la cual Jesús enmarca su acción, daba a su gesto una orientación en contraste radical con la interpretación de los zelotes.

Jesús no sólo encontró en Zacarías la imagen del rey de la paz que llega sobre un borrico, sino también la del pastor herido que, con su muerte, trae la salvación, y la imagen del traspasado hacia el que todos habrían vuelto la mirada. Otro gran punto de referencia en el cual Jesús enmarcaba su actuación era la visión del siervo de Dios que sufre y que sirviendo ofrece la vida por la multitud y trae así la salvación (cf. *Is* 52,13-53,12). Esta profecía tardía es la clave de interpretación con la que Jesús abre el Antiguo Testamento; a partir de ella, Él mismo se convierte más tarde, después de la Pascua, en la clave para leer de modo nuevo la Ley y los Profetas.

Vengamos ahora a las palabras de interpretación con las que Jesús mismo explica el gesto de la purificación del templo. Escuchemos ante todo a Marcos, con el que coinciden Mateo y Lucas, prescindiendo de pequeñas variantes. Después de la purificación, Jesús «enseñaba», nos dice Marcos. El evangelista ve resumido lo esencial de esta «enseñanza» en las palabras de Jesús: «¿No está quizás escrito: mi casa se llama casa de oración para todos los pueblos? Vosotros, en cambio, la habéis convertido en cueva de bandidos» (11,17). En esta síntesis de la «doctrina» de Jesús sobre el templo –como ya hemos visto– están como fundidas dos palabras proféticas.

Ante todo, la visión universalista del profeta *Isaías* (56,7), de un futuro en el que, en la casa de Dios, todos los pueblos adorarán al Señor como único Dios. En la estructura del templo, el patio de los gentiles donde se desarrolla la escena es el espacio abierto que invita a todo el mundo a rezar allí al único Dios. La acción de Jesús subraya esta apertura interior de la esperanza que estaba viva en la fe de Israel. Aunque Jesús limita conscientemente su intervención a Israel, está sin embargo movido siempre por la tendencia universalista de abrir a Israel, de manera que todos puedan reconocer en el Dios de este pueblo al único Dios común a todo el mundo. A la pregunta sobre lo que Jesús ha traído realmente a los hombres, respondíamos en la primera parte de esta obra que Él ha traído a Dios a los pueblos de la tierra (cf. pp. 69-70). Según su palabra, en la purificación del templo se trata precisamente de esta

intención fundamental: quitar aquello que es contrario al conocimiento y a la adoración común de Dios, despejar por tanto el espacio para la adoración de todos.

En la misma dirección apunta un pequeño episodio que Juan incluye en el «Domingo de Ramos». A este propósito debemos tener presente que, según Juan, la purificación del templo tuvo lugar durante la *primera* Pascua de Jesús, al principio de su actividad pública. Los Sinópticos, en cambio –como ya hemos visto–, sólo relatan una única Pascua de Jesús y, así, la purificación del templo se sitúa necesariamente en los últimos días de toda su actividad. Mientras que hasta hace algún tiempo la exégesis partía predominantemente de la tesis de que la datación de san Juan era «teológica», y no exacta en el sentido biográfico-cronológico, hoy se ven cada vez más claramente las razones que abogan por una datación exacta, también desde el punto de vista cronológico, del cuarto evangelista que, no obstante toda la impregnación teológica del contenido, se revela también aquí, como en otros casos, informado con mucha precisión sobre tiempos, lugares y desarrollo de los hechos. Pero no debemos entrar aquí en esta discusión, a fin de cuentas secundaria. Detengámonos sencillamente a examinar ese pequeño episodio que, para Juan, no está relacionado temporalmente con la purificación del templo, pero que aclara ulteriormente su sentido intrínseco.

El evangelista dice que había también entre los peregrinos algunos griegos «que habían subido para adorar en la fiesta» (*Jn* 12,20). Estos griegos se acercan a «Felipe, el de Betsaida de Galilea», y le ruegan: «Señor, queremos ver a Jesús» (12,21). En el discípulo con nombre griego procedente de la Galilea medio pagana ven obviamente a un intermediario que puede facilitarles el acceso a Jesús. Esta palabra de los griegos –«Señor, queremos ver a Jesús»– nos recuerda en cierto modo la visión que san Pablo tuvo de aquel Macedonio que le dijo: «Ven a Macedonia y ayúdanos» (*Hch* 16,9). El Evangelio prosigue comentando que Felipe habló con Andrés y ambos expusieron la petición a Jesús. Como sucede a menudo en el *Evangelio de Juan*, Jesús responde de una manera

misteriosa y, en aquel momento, enigmática: «Ha llegado la hora en que sea glorificado el Hijo del hombre. En verdad os digo que, si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero, si muere, da mucho fruto» (12,23s). A la solicitud de un grupo de peregrinos griegos de obtener un encuentro, Jesús contesta con una profecía de la Pasión, en la cual interpreta su muerte inminente como «glorificación», una glorificación que se demostrará en la gran fecundidad obtenida. ¿Qué significa esto?

Lo que cuenta no es un encuentro inmediato y externo entre Jesús y los griegos. Habrá otro encuentro que irá mucho más al fondo. Sí, los griegos lo «verán»: irá a ellos a través de la cruz. Irá como grano de trigo muerto y dará fruto para ellos. Ellos verán su «gloria»: encontrarán en el Jesús crucificado al verdadero Dios que estaban buscando en sus mitos y en su filosofía. La universalidad de la que habla la profecía de Isaías (cf. 56,7) se manifiesta a la luz de la cruz: a partir de la cruz, el único Dios se hace reconocible para los pueblos; en el Hijo conocerán al Padre y, de este modo, al único Dios que se ha revelado en la zarza ardiente.

Pero volvamos a la purificación del templo, donde la promesa universalista de Isaías se entrelaza también con aquella otra palabra de Jeremías: «Habéis hecho de mi casa una cueva de bandidos» (cf. 7,11). En el contexto de la explicación del discurso escatológico de Jesús retornaremos aún brevemente a la lucha del profeta Jeremías a propósito y en favor del templo. Anticipamos aquí lo esencial: Jeremías se bate apasionadamente por la unidad entre culto y vida en la justicia delante de Dios; lucha contra una politización de la fe, según la cual Dios debería defender en cualquier caso su templo para no perder el culto. Sin embargo, un templo que se ha convertido en una «cueva de bandidos» no tiene la protección de Dios.

En la convivencia entre culto y negocios que Jesús combate, Él ve obviamente que se produce de nuevo la situación de los tiempos de Jeremías. En este sentido, tanto su palabra como su gesto son una advertencia en la que, sobre la base de Jeremías, se podía percibir

también la alusión a la destrucción de este templo. Pero, como Jeremías, tampoco Jesús es el destructor del templo: ambos indican con su pasión quién y qué es lo que destruirá realmente el templo.

Esta explicación de la purificación del templo resulta más clara aún a la luz de una palabra de Jesús que, en este contexto, es transmitida sólo por Juan, pero que de una manera deformada se encuentra también en labios de los falsos testigos durante el proceso de Jesús, según el relato de Mateo y Marcos. No cabe duda de que dicha palabra se remonta a Jesús mismo, y es igualmente obvio que se la debe situar en el contexto de la purificación del templo.

En Marcos, el falso testigo dice que Jesús habría declarado: «Yo destruiré este templo, edificado por hombres, y en tres días construiré otro no edificado por hombres» (14,58). Con eso el «testigo» se aproxima mucho quizás a la palabra de Jesús, pero se equivoca en un punto decisivo: no es Jesús quien destruye el templo; lo abandonan a la destrucción quienes lo convierten en una cueva de ladrones, como había ocurrido en los tiempos de Jeremías.

En Juan, la verdadera palabra de Jesús se presenta así: «Destruid este templo y yo en tres días lo levantaré» (2,19). Con esto Jesús responde a la petición de la autoridad judía de una señal que probara su legitimación para un acto como la purificación del templo. Su «señal» es la cruz y la resurrección. La cruz y la resurrección lo legitiman como Aquel que establece el culto verdadero. Jesús se justifica a través de su Pasión; éste es el signo de Jonás, que Él ofrece a Israel y al mundo.

Pero la palabra va todavía más al fondo. Con razón dice Juan que los discípulos sólo comprendieron esa palabra en toda su profundidad al recordarla después de la resurrección, rememorándola a la luz del Espíritu Santo como comunidad de los discípulos, como Iglesia.

El rechazo a Jesús, su crucifixión, significa al mismo tiempo el fin de este templo. La época del templo ha pasado. Llega un nuevo culto en un templo no construido por hombres. Este templo es su Cuerpo, el Resucitado que congrega a los pueblos y los une en el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre. Él mismo es el nuevo templo de la humanidad. La crucifixión de Jesús es al mismo tiempo la destrucción del antiguo templo. Con su resurrección comienza un modo nuevo de venerar a Dios, no ya en un monte o en otro, sino «en espíritu y en verdad» (*Jn* 4,23).

¿Qué hay entonces acerca del «*zelos*» de Jesús? Sobre esta pregunta Juan –precisamente en el contexto de la purificación del templo– nos ha dejado una palabra preciosa que representa una respuesta precisa y profunda a la cuestión. Nos dice que, con ocasión de la purificación del templo, los discípulos se acordaron de lo que está escrito: «El celo de tu casa me devora» (2,17). Es una palabra tomada del gran *Salmo* 69, aplicable a la Pasión. A causa de su vida conforme a la Palabra de Dios, el orante es relegado al aislamiento; la palabra se convierte para él en una fuente de sufrimiento que le causan quienes lo circundan y lo odian. «Dios mío, sálvame, que me llega el agua al cuello... Por ti he aguantado afrentas... me devora el celo de tu templo...» (*Sal* 69,2.8.10).

Los discípulos han reconocido a Jesús al recordar al justo que sufre: el celo por la casa de Dios lo lleva a la Pasión, a la cruz. Éste es el vuelco fundamental que Jesús ha dado al tema del celo. Ha transformado el «celo» de servir a Dios mediante la violencia en el celo de la cruz. De este modo ha establecido definitivamente el criterio para el verdadero celo, el celo del amor que se entrega. El cristiano ha de orientarse por este celo; en eso reside la respuesta auténtica a la cuestión sobre el «zelotismo» de Jesús.

Esta interpretación encuentra confirmación nuevamente en dos pequeños episodios con los que Mateo concluye el relato de la purificación del templo.

«En el templo se acercaron a Él ciegos y tullidos, y los curó» (21,14). Al comercio de animales y al negocio con los dineros, Jesús

contrapone su bondad sanadora. Ésta es la verdadera purificación del templo. Jesús no viene como destructor; no viene con la espada del revolucionario. Viene con el don de la curación. Se dedica a quienes son relegados al margen de la propia vida y de la sociedad a causa de su enfermedad. Muestra a Dios como Aquel que ama, y a su poder como la fuerza del amor.

En total armonía con todo esto, además, aparece el comportamiento de los niños, que repiten la aclamación del Hosanna que los adultos le niegan (cf. *Mt* 21,15). De estos «pequeños» recibirá siempre la alabanza (cf. *Sal* 8,3), de los que son capaces de ver con un corazón puro y simple, y que están abiertos a su bondad.

Así, en estos pequeños episodios se apunta ya al nuevo templo que Él ha venido a edificar.

## 2. Discurso escatológico de Jesús

San Mateo, al final de las recriminaciones de Jesús a los escribas y fariseos, y por tanto en el contexto de las enseñanzas que siguieron a su entrada en Jerusalén, nos transmite unas palabras misteriosas de Jesús, que en Lucas se encuentran durante su camino hacia la Ciudad Santa: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus pollitos bajo las alas! Pero no habéis querido. Pues bien, vuestra casa quedará vacía» (*Mt* 23,37s; cf. *Lc* 13,34s). En estas frases se manifiesta ante todo el amor profundo de Jesús por Jerusalén, su lucha apasionada para lograr el «sí» de la Ciudad Santa al mensaje que Él ha de transmitir, y con el cual se pone en la gran línea de los mensajeros de Dios en la historia precedente de la salvación.

La imagen de la gallina protectora y preocupada proviene del Antiguo Testamento: Dios «encontró [a su pueblo] en tierra desierta... Y le envuelve, le sustenta, le cuida como a la niña de sus ojos. Como uno que vela por su nidada, revolotea sobre sus polluelos, así despliega él sus alas y le toma, lo lleva sobre sus

plumas» (*Dt* 32,10s). Al lado de este texto puede ponerse la hermosa expresión del *Salmo* 36,8: «¡Qué inapreciable es tu misericordia, oh Dios! Los hombres se acogen a la sombra de tus alas».

Jesús aplica aquí la bondad poderosa de Dios mismo a su propio obrar y a su intento de atraer a la gente. No obstante, esta bondad que protege a Jerusalén con las alas desplegadas (cf. *Is* 31,5) se dirige al libre albedrío de los polluelos, y éstos la rechazan: «Pero no habéis querido» (*Mt* 23,37).

La desdicha que se sigue de esto la indica Jesús de manera misteriosa, pero inequívoca, con una palabra que retoma una antigua tradición profética. Jeremías, ante el mal comportamiento en el templo, había proferido un oráculo de Dios: «Dejé mi casa, abandoné mi heredad» (12,7). Precisamente lo mismo que anuncia Jesús: «Vuestra casa quedará vacía» (*Mt* 23,38). Dios se marcha. El templo ya no es aquel lugar donde Él ha puesto su nombre. Quedará vacío; ahora es solamente «vuestra casa».

Estas palabras de Jesús encuentran un paralelismo sorprendente en Flavio Josefo, el historiógrafo de la guerra judía; también Tácito ha recogido esta noticia en su obra histórica (cf. *Hist*., 5,13). Flavio Josefo habla de acontecimientos extraños ocurridos en los últimos años antes de que estallara la guerra judía: todos anunciaban de modo diferente y preocupante el fin del templo. El historiador menciona siete de estos signos. Quisiera citar aquí sólo el que más se acerca a la palabra amenazadora de Jesús antes mencionada.

El acontecimiento tiene lugar en Pentecostés del año 66 después de Cristo: «Cuando en la fiesta llamada Pentecostés llegaron los sacerdotes al patio interior del templo para desempeñar su ministerio sagrado, siguiendo la costumbre, habrían notado en un primer momento, según dicen, un movimiento y un estruendo, y a continuación unos gritos: “¡Vamos fuera de aquí!”» (*De bello Judaico*, VI, 299s). Sea lo que fuere lo que ocurrió en concreto, una cosa está clara: en los últimos años antes del drama del año 70 aleteaba en torno al templo una misteriosa percepción de que se

acercaba su fin. «Vuestra casa quedará vacía». «¡Vamos fuera de aquí!»: en la forma de la primera persona del plural, típica del hablar bíblico de Dios (cf. p. ej. *Gn* 1 ,26), Él mismo anuncia que se irá del templo, dejándolo «vacío». Había en el aire un cambio de alcance universal y de sentido imprevisible.

En Mateo, a la palabra de la «casa vacía» –palabra que no anuncia todavía directamente la destrucción del templo, pero sí ciertamente su fin intrínseco, el cese de su significado como lugar de encuentro entre Dios y el hombre– sigue inmediatamente el gran discurso escatológico de Jesús, con los temas centrales de la destrucción del templo, de la destrucción de Jerusalén, del Juicio final y del fin del mundo. Este discurso, transmitido por los tres Sinópticos con distintas variantes, ha de considerarse tal vez como el texto más difícil de los Evangelios.

Ello depende, por un lado, de la complejidad del contenido, que en parte se refiere a acontecimientos históricos que ya han sucedido con el paso del tiempo, pero que en gran parte mira también hacia un futuro que va más allá de las realidades temporales y que podemos percibir, y que más bien las lleva a su cumplimiento. Se anuncia un porvenir que supera nuestras categorías y que, no obstante, puede representarse sólo mediante modelos tomados de nuestra experiencia, modelos que son necesariamente insuficientes frente al contenido que se ha de expresar. Así se comprende por qué Jesús, que habla siempre sustancialmente en continuidad con la Ley y los Profetas, explica el conjunto con una trama de palabras de la Escritura en la cual inserta la novedad de su misión, de la misión del Hijo del hombre.

Así, la visión del futuro se puede expresar en buena medida con imágenes de la tradición que quieren llevarnos más cerca de lo indescriptible; pero a estas dificultades del contenido se añaden también todos los problemas de la historia redaccional: precisamente porque las palabras de Jesús pretenden en este caso ser un desarrollo en continuidad con la tradición, y no descripciones del futuro, quienes las transmitieron han podido elaborar

ulteriormente estos desarrollos según las circunstancias y las capacidades de entender de sus oyentes, teniendo cuidado en conservar fielmente el contenido esencial del auténtico mensaje de Jesús.

Este libro no tiene la pretensión de entrar en los múltiples problemas particulares de la historia de la redacción y de la tradición del texto. Quisiera limitarme a destacar tres elementos del discurso escatológico de Jesús en los que se muestran con claridad las intenciones esenciales de esta composición.

## 1. El fin del Templo

Antes de poner nuevamente nuestra atención en las palabras de Jesús, hemos de echar una mirada a los acontecimientos históricos del año 70. Con la expulsión del procurador Gesio Floro y la defensa eficaz frente al contraataque romano, en el año 66 comenzó la guerra judía que, sin embargo, no era solamente una guerra de los judíos contra los romanos, sino periódicamente también una guerra en buena parte civil entre corrientes judías rivales bajo la guía de sus cabecillas. Esto fue lo primero que dio a la batalla por Jerusalén tanta atrocidad.

Eusebio de Cesarea († ca. 339) y –con valoraciones diferentes– Epifanio de Salamina († 403), nos dicen que, ya antes de comenzar el asedio de Jerusalén, los cristianos se habían refugiado en la región al este del Jordán, en la ciudad de Pella. Según Eusebio, se decidieron a huir después de que les fuera impartida por revelación a sus «responsables» una orden precisa (cf. *Hist. eccl.*, III, 5). Epifanio, en cambio, escribe: «Cristo les había dicho que abandonaran Jerusalén y se trasladaran a otro lugar, porque la ciudad sería asediada» (*Haer*., 29,8). De hecho, leemos en el discurso escatológico de Jesús una apremiante invitación a la fuga: «Cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe... entonces, los que estén en Judea, huyan a los montes» (*Mc* 13,14).

No se puede precisar en qué situación o vicisitud los cristianos vieran verificarse este signo de «abominación de la desolación» y decidieran marcharse. Pero en aquellos años de la guerra judía hubo suficientes acontecimientos que podían ser interpretados como este signo anunciado por Jesús, cuya formulación verbal está tomada del *Libro de Daniel* (9,27; 11,31; 12,11), donde se alude a la profanación helenista del templo. Esta expresión simbólica, tomada de la historia de Israel en cuanto anuncio del futuro, permitía diferentes interpretaciones. Así, el texto de Eusebio puede resultar ciertamente razonable en el sentido de que, por ejemplo, algunos miembros destacados de la comunidad paleocristiana reconocieran «por una revelación» en un cierto acontecimiento el signo del que habían oído hablar y lo interpretaran como la orden de iniciar inmediatamente la fuga.

Alexander Mittelstaedt hace notar que, en el verano del año 66, junto a José ben Gurion, fue elegido el ex sumo sacerdote Anán (Anás II) como estratega para conducir la guerra: aquel Anán que el año 62 d. C. había decretado la condena a muerte del «hermano del Señor», Santiago, cabeza de la comunidad judeocristiana (*Lukas als Historiker*, p. 68). Esta elección podía ser interpretada sin duda por los judeocristianos como la señal para la salida, aunque, ciertamente, ésta es sólo una entre muchas hipótesis. En todo caso, la fuga de los judeocristianos demuestra una vez más con toda evidencia el «no» de los cristianos a la interpretación zelote del mensaje bíblico y de la figura de Jesús: su esperanza es de naturaleza diferente.

Volvamos al desarrollo de la guerra judía. Vespasiano, que fue encargado por Nerón de la operación, suspendió todas las acciones militares cuando, el año 68, fue anunciada la muerte del emperador. Después de un breve intermedio, el mismo Vespasiano fue proclamado nuevo emperador el 1 de julio de 69. Por eso confió el encargo de la conquista de Jerusalén a su hijo Tito.

Éste, según Flavio Josefo, debió de llegar ante la ciudad Santa presumiblemente justo en el periodo de las festividades de la

Pascua, el 14 del mes de Nisán, por tanto en el 40 aniversario de la crucifixión de Jesús. Miles de peregrinos afluían a Jerusalén. Juan de Giscala, uno de los jefes de la insurrección, en lucha entre ellos, consiguió hacer entrar a escondidas en el templo a combatientes armados, disfrazados de peregrinos, que iniciaron allí una matanza de los seguidores de su rival Eleazar ben Simón, contaminando así una vez más el santuario con la sangre de inocentes (Mittelstaedt, p. 72). Esto, sin embargo, no era más que una primera demostración de las crueldades inimaginables que se desencadenarían después con creciente brutalidad, y en la que el fanatismo de los unos y la furia creciente de los otros se azuzaban mutuamente.

No es preciso tratar aquí los detalles de la conquista y la destrucción de la ciudad y del templo. No obstante, puede ser útil citar el texto en el que Mittelstaedt resume el desarrollo terrible del drama: «El fin del templo se desarrolla en tres etapas: en un primer momento se produce la suspensión del sacrificio regular, por lo cual el santuario queda reducido a una fortaleza; sigue luego el incendio, que a su vez se desarrolla en tres etapas... Y, en fin, se procede al desmantelamiento de las ruinas después de la caída de la ciudad. Las destrucciones decisivas... se producen por el fuego; los desmantelamientos sucesivos fueron ya sólo un colofón. Los que no murieron y pudieron sobrevivir incluso a la carestía o las epidemias, tenían ante sí la perspectiva del circo, del trabajo en las minas o de la esclavitud» (pp. 84s).

Según Flavio Josefo, el número de muertos llegó a 1.100.000 (*De bello Jud.*, VI, 420). Orosio (*Hist. adv. pag.*, VII, 9, 7) y, de modo similar, Tácito (*Hist.*, V, 13) hablan de 600.000 muertos. Mittelstaedt opina que estas cifras son exageradas, y que siendo realistas se debería suponer un número aproximado de 80.000 muertos (p. 83). Quien lee por entero los informes y toma conciencia de la cantidad de homicidios, matanzas, saqueos, incendios, hambre, ensañamiento con los cadáveres y la destrucción del entorno (deforestación total en un radio de 18 kilómetros alrededor de la ciudad), puede entender que Jesús –retomando una palabra del *Libro de Daniel* (12,1)– comente el acontecimiento diciendo:

«Aquellos días habrá una tribulación como no la hubo igual desde el principio de la creación que hizo Dios hasta el presente, ni la volverá a haber» (*Mc* 13,19).

En Daniel, a esta palabra de amenaza sigue una promesa: «Entonces se salvará tu pueblo: todos los que se encuentren inscritos en el libro» (12,1). También en el discurso de Jesús el horror no tiene la última palabra: los días serán abreviados y los elegidos salvados. Dios deja una medida grande –supergrande según nuestra impresión– de libertad al mal y a los malos; pero, no obstante, la historia no se le va de las manos.

En todo este drama, que por desgracia es sólo un ejemplo de tantas otras tragedias de la historia, hay un acontecimiento central para la historia de la salvación, un acontecimiento que significa un corte neto de grandes consecuencias para toda la historia de las religiones y, en general, para la historia de la humanidad: el 5 de agosto del año 70, «a causa de la carestía y la falta de los elementos necesarios, se tuvo que suspender el sacrificio cotidiano en el templo» (Mittelstaedt, p. 78).

Es verdad que, después de la destrucción del templo por Nabucodonosor en 587 a. C., el fuego para el sacrificio quedó apagado durante setenta años aproximadamente, y que una segunda vez, entre los años 166 y 164 a. C., bajo la dominación helenista de Antíoco IV, el templo había sido profanado y el ministerio sacrificial al único Dios fue sustituido por sacrificios a Zeus. Pero en ambos casos el templo resurgió y se reanudó el culto prescrito por la *Torá*.

La destrucción del año 70, en cambio, fue definitiva: los intentos de una reconstrucción del templo bajo los emperadores Adriano, durante la insurrección de Bar-Kokebá (132-135 d. C.), y Juliano (361) fracasaron. La revuelta de Bar-Kokebá tuvo incluso como consecuencia el que Adriano prohibiera al pueblo judío el acceso al territorio de Jerusalén y sus alrededores. En el lugar de la Ciudad Santa, el emperador construyó una nueva, que después se llamó «Aelia Capitolina», donde se celebraba el culto a Júpiter Capitolino.

«Sólo en el siglo IV, el emperador Constantino permitió a los judíos visitar la ciudad una vez al año en la conmemoración de la destrucción de Jerusalén para hacer luto ante el muro del templo» (Gnilka, *Nazarener*, p. 72).

Para el judaísmo, el cese del sacrificio y la destrucción del templo tuvo que ser una conmoción terrible. Templo y sacrificio estaban en el centro de la *Torá*. Pero ahora ya no había ninguna expiación en el mundo, nada que pudiera hacer de contrapeso a su creciente contaminación a causa del mal. Y todavía más: Dios, que había puesto su nombre en este templo y que, por tanto, habitaba en él de modo misterioso, ahora había perdido esta su morada sobre la tierra. ¿Dónde estaba la alianza? ¿Dónde la promesa?

Una cosa está clara: la Biblia –el Antiguo Testamento– debía leerse de un modo nuevo. El judaísmo de los saduceos, que estaba totalmente vinculado al templo, no ha sobrevivido a esta catástrofe, y también Qumrán, que en realidad se oponía al templo herodiano, pero que esperaba un templo nuevo, ha desaparecido de la historia. Existen dos respuestas a esta situación, dos maneras de leer de modo nuevo el Antiguo Testamento después del año 70: la lectura a la luz de Cristo, basándose en los profetas, y la lectura rabínica.

De las corrientes judías del tiempo de Jesús sólo ha sobrevivido el fariseísmo, que encontró una nueva guía en la escuela rabínica de Yabne y elaboró un modo particular de leer e interpretar –en la época ya sin templo– el Antiguo Testamento poniendo en su centro la *Torá*. Sólo a partir de este momento hablamos de «judaísmo» en el sentido propio del término, como modo de considerar y leer el canon de los escritos bíblicos en cuanto revelación de Dios sin el mundo concreto del culto en el templo. Este culto ya no existe. A este respecto, después del año 70, también la fe de Israel ha asumido una forma nueva.

Después de siglos de contraposición, reconocemos como tarea nuestra el esfuerzo para que estos dos modos de la nueva lectura de los escritos bíblicos –la cristiana y la judía– entren en diálogo

entre sí, para comprender rectamente la voluntad y la Palabra de Dios.

Gregorio Nacianceno († ca. 390) ha tratado de establecer retrospectivamente una especie de periodos de la historia de la religión a partir del fin del templo jerosolimitano. Él habla de la paciencia de Dios, que no impone al hombre nada incomprensible: Dios actúa como un buen pedagogo o un médico. Abroga lentamente ciertas costumbres, tolera otras y así lleva al hombre a hacer progresos. «No es fácil cambiar costumbres vigentes y veneradas desde hace mucho tiempo... ¿Qué quiero decir? El primer Testamento suprimió los ídolos, pero toleraba los sacrificios. El segundo puso fin a los sacrificios, pero no prohibió la circuncisión. Una vez aceptada la abolición [de dicha costumbre, los hombres] renunciaron a lo que solamente estaba tolerado» (cit. en Barbel, pp. 261-263). En la visión de este Padre de la Iglesia también los sacrificios, aunque previstos por la *Torá*, aparecen como una cosa solamente tolerada –como una etapa en el recorrido hacia un culto más verdadero–, como algo provisional, que durante el camino debía superarse y que Cristo ha superado.

Pero ahora se plantea decididamente la cuestión: ¿Cómo ha visto Jesús mismo todo esto? Y ¿cómo ha sido entendido Él por los cristianos? No es necesario examinar aquí en qué medida los detalles particulares del discurso escatológico de Jesús se remontan a su palabra personal. Que Él haya anunciado el fin del templo –y precisamente su fin teológico, histórico-salvífico– está fuera de dudas. Lo confirman sobre todo, además del discurso escatológico, la expresión sobre la casa que quedaría vacía, de la que hemos partido (cf. *Mt* 23,37s; *Lc* 13,34s), y la palabra de los falsos testigos en el proceso a Jesús (cf. *Mt* 26,61; 27,40; *Mc* 14,58; 15,29; *Hch* 6,14), que vuelve a aparecer bajo la cruz como palabra de escarnio y es citada por Juan como palabra en labios de Jesús mismo y en su correcta formulación (cf. 2,19).

Jesús había amado el templo como propiedad del Padre (cf. *Lc* 2,49) y se había complacido en enseñar en él. Lo había defendido

como casa de oración para todas las naciones y trató de prepararlo para esta finalidad, Pero sabía también que la época de este templo estaba acabada y que llegaría algo nuevo que estaba relacionado con su muerte y resurrección.

La Iglesia naciente tenía que reunir y leer juntos estos fragmentos en gran parte misteriosos de las palabras de Jesús –sus afirmaciones sobre el templo y, especialmente, sobre la cruz y la resurrección– para reconocer al final en dichos fragmentos todo el conjunto de lo que Jesús quiso expresar. Esto era una tarea nada fácil, pero fue afrontada a partir de Pentecostés, y podemos decir que, antes del fin material del templo, todos los elementos esenciales de la nueva síntesis se encontraban ya en la teología paulina.

Sobre la relación de la comunidad primitiva con el templo, los *Hechos de los Apóstoles* nos dicen que «a diario acudían al templo todos unidos, celebraban la fracción del pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón» (2,46). Se mencionan, pues, dos lugares de la vida de la Iglesia naciente: para la predicación y la oración, se reúnen en el templo, que sigue siendo considerado y aceptado como la casa de la Palabra de Dios y de la oración; el partir el pan –el nuevo centro «cultual» de la existencia de los fieles– tiene lugar sin embargo en las casas, como lugares de la asamblea y de la comunión, gracias al Señor resucitado.

Aunque no se han tomado todavía explícitamente las distancias respecto de los sacrificios según la Ley, ya se perfila sin embargo una distinción esencial. Lo que hasta aquel momento habían sido los sacrificios es reemplazado por el «partir el pan». Pero, tras esta simple expresión, se esconde una referencia al legado de la Última Cena, a la comunión en el Cuerpo del Señor; a su muerte y su resurrección.

En la nueva síntesis teológica, que ve el fin histórico-salvífico del templo como ya cumplido en la muerte y resurrección de Jesús, antes aún de su destrucción material, destacan dos grandes nombres: Esteban y Pablo.

Esteban pertenece al grupo de los «helenistas» de la comunidad primitiva de Jerusalén, un grupo de judeocristianos de lengua griega que, con su nuevo modo de interpretar la Ley, prepararon el cristianismo paulino. El gran discurso con el que Esteban, según el relato de los *Hechos de los Apóstoles*, trata de explicar su nueva visión de la historia de la salvación es interrumpido en el punto decisivo. La indignación de sus adversarios ha llegado ya al colmo y se desahoga con la lapidación del orador. Pero el verdadero punto del desacuerdo queda expresado de manera absolutamente clara en la exposición de la acusación que se presenta ante el Sanedrín: «Le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá el templo y cambiará las tradiciones que recibimos de Moisés» (*Hch* 6,14). Se trata de las palabras de Jesús sobre el fin del templo de piedra y sobre el nuevo templo, del todo diferente; palabras que evidentemente Esteban ha hecho suyas y las ha puesto en el centro de su predicación.

Aunque no podemos reconstruir en todos los pormenores la visión teológica de san Esteban, resulta claro el punto esencial: se ha acabado la época del templo de piedra con su culto sacrificial. En efecto, Dios mismo ha dicho: «Mi trono es el cielo, la tierra el estrado de mis pies. ¿Qué templo podéis construirme –dice el Señor– o qué lugar para que descanse? ¿No ha hecho mi mano todo esto?» (*Hch* 7,49s; cf. *Is* 66,1s).

Esteban conoce la crítica de los profetas al culto. Para él, con Jesús ha pasado el periodo del sacrificio en el templo y, con ello, también la época del templo mismo; las palabras del profeta adquieren ahora su plena razón. Algo nuevo ha comenzado, algo donde se lleva a cumplimiento lo que, en realidad, era lo originario. La vida y el mensaje de san Esteban se han quedado en un fragmento que se interrumpe de improviso con su lapidación, pero que, al mismo tiempo, lleva a cumplimiento su vida y su mensaje: él, en su pasión, se ha hecho uno con Cristo. Tanto el proceso como la muerte se asemejan a la Pasión de Jesús. Como hizo el Señor crucificado, también él implora: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (*Hch* 7,60). Correspondería a otro completar la visión teológica y

edificar sobre esta base la Iglesia de los gentiles: a Pablo, quien, cuando era llamado Saulo, aprobó la muerte de Esteban (cf. *Hch* 8,1).

No es tarea de este libro trazar las líneas fundamentales de la teología de Pablo y ni siquiera tan sólo de su concepción del culto y del templo. Aquí se trata únicamente de subrayar que el cristianismo naciente, mucho antes de la destrucción material del templo, estaba convencido de que su papel en la historia había llegado a su fin, como Jesús había afirmado con la palabra sobre la «casa que quedará vacía» y con el discurso sobre el nuevo templo.

A decir verdad, la gran lucha de san Pablo en la edificación de la Iglesia de los gentiles, del cristianismo «libre de la Ley», no se refiere al templo. El contraste con los distintos grupos del judeocristianismo gira en torno a las «costumbres» de fondo, en las que se expresaba la identidad judía: la circuncisión, el sábado, las prescripciones alimentarias y las normas de pureza. Mientras que sobre la cuestión de la necesidad de estas «costumbres» para alcanzar la salvación se desencadenó una lucha dramática también entre los cristianos –lucha que al final llevó al arresto del Apóstol en Jerusalén–, parece extraño no encontrar por ningún lado huellas de un conflicto sobre el templo y sobre la necesidad de sus sacrificios; y esto a pesar de que, según el relato de los *Hechos de los Apóstoles*, «incluso muchos sacerdotes aceptaban la fe» (6,7).

Sin embargo, Pablo no ha omitido este problema: por el contrario, el centro de su enseñanza es el mensaje de que todos los sacrificios se llevan a cumplimiento en la cruz de Cristo; en Él se ha realizado lo que intentaban todos los sacrificios –la expiación– y, así, Jesús mismo se ha puesto en lugar del templo: el nuevo templo es Él.

Baste una breve indicación. El texto más importante se encuentra en la *Carta a los Romanos* 3,23ss: «Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención de Cristo Jesús, a quien constituyó sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre. Así quería

Dios demostrar que no fue injusto dejando impunes con su tolerancia los pecados del pasado».

La palabra traducida aquí como «sacrificio de propiciación» en griego se dice «*hilasterion*», «*kapporet*» en hebreo. Así se llamaba la cubierta del Arca de la Alianza. Es el lugar sobre el que aparece JHWH en una nube, el lugar de la misteriosa presencia de Dios. En el Día de la Expiación –*Yom Hakkippurim* (cf. *Lv* 16)–, este lugar sagrado es rociado con la sangre del novillo inmolado como víctima de expiación, «cuya vida se ofrece así a Dios en lugar de la de los hombres pecadores merecedores de la muerte» (Wilckens, II, 1, p. 235). La idea de fondo es que la sangre del sacrificio, en la que han sido puestos todos los pecados de los hombres, es purificada al tocar la divinidad misma y, así, mediante el contacto con Dios, también los hombres, representados por esta sangre, vuelven a ser puros: un concepto que, en su grandeza e insuficiencia a la vez, es conmovedor; una concepción que no podía ser la última palabra de la historia de las religiones, ni la última palabra en la historia de la fe de Israel.

Si Pablo aplica la palabra *hilasterion* a Jesús, designándolo de la misma manera que la cubierta del Arca de la Alianza, y por tanto como el lugar de la presencia del Dios vivo, entonces toda la teología veterotestamentaria del culto (y con ella las teologías del culto de toda la historia de las religiones) queda «abolida», y elevada al mismo tiempo a una altura totalmente nueva. Jesús mismo es la presencia del Dios vivo. En Él, Dios y el hombre, Dios y el mundo, están en contacto. En Él se cumple lo que el rito del Día de la Expiación quería expresar: en la entrega de sí mismo en la cruz, Jesús deposita, por decirlo así, todo el pecado del mundo en el amor de Dios, y en él lo limpia. Unirse a la cruz, entrar en comunión con Cristo, significa entrar en el ámbito de la transformación y la expiación.

Todo esto es difícil de entender hoy para nosotros; cuando reflexionemos sobre la Última Cena y la muerte en cruz de Jesús, hemos de volver con mayor amplitud sobre esto y esforzarnos por

comprenderlo con más detalle. Aquí se ha tratado sólo de mostrar cómo Pablo ha previsto plenamente la abolición del templo e introducido su teología sacrificial en la cristología. Para Pablo, el templo, con su culto, ha sido «demolido» en la crucifixión de Cristo; en su lugar está ahora el Arca de la Alianza viva de Cristo crucificado y resucitado. Si, con Ulrirh Wilckens, podemos suponer que el pasaje de *Romanos* 3,25 es una «fórmula de la fe de los judeo-cristianos» (I, 3, p. 182), entonces vemos qué pronto había madurado esta convicción en el cristianismo; es decir, que éste sabía desde el principio que el Resucitado es el nuevo templo, el verdadero lugar de contacto entre Dios y el hombre. Por eso Wilckens puede decir también con razón: «Simplemente, quizás los cristianos no han participado desde el principio en el culto del templo... Por tanto, la destrucción del templo en el año 70 d. C. no era un problema religioso que les afectara» (II, 1, p. 31).

Pero así se pone de manifiesto claramente que la gran visión teológica de la *Carta a los Hebreos* se limita a desarrollar en detalle lo que, en su núcleo, está expresado ya en Pablo, y que Pablo mismo, a su vez, había ya encontrado como contenido esencial en la tradición preexistente de la Iglesia. Más tarde veremos que, a su modo, la oración sacerdotal de Jesús reinterpreta en el mismo sentido el desarrollo del gran Día de la Expiación y, por tanto, el centro de la teología veterotestamentaria de la redención, considerándola cumplida en la cruz.

## 2. El tiempo de los paganos

Una lectura o una escucha superficial del discurso escatológico de Jesús da necesariamente la impresión de que, desde el punto de vista cronológico, Jesús vinculó directamente el fin de Jerusalén con el fin del mundo, particularmente cuando se lee en Mateo: «Después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá... Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre» (24,29s). Esta concatenación cronológicamente directa entre el fin de Jerusalén y el fin del mundo entero parece confirmarse más aún cuando, unos

versículos después, se encuentran estas palabras: «Os aseguro que no pasará esta generación sin que todo esto suceda» (24,34).

A primera vista, parece que sólo Lucas haya atenuado esta relación. En él se lee: «Caerán a filo de espada, los llevarán cautivos a todas las naciones, Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta que a los gentiles les llegue su hora» (21,24). Entre la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo se intercala «la hora de los gentiles». Se ha reprochado a Lucas el haber desplazado así el eje cronológico de los Evangelios y el mensaje originario de Jesús, de haber transformado el fin de los tiempos en el tiempo intermedio, inventando así el tiempo de la Iglesia como nueva fase de la historia de la salvación. Pero, mirando con atención, se descubre que esta «hora de los paganos» también se anuncia en Mateo y en Marcos con palabras diferentes en otros puntos de la predicación de Jesús.

En Mateo encontramos estas palabras del Señor: “Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas la naciones. Y entonces vendrá el fin» (24,14). En Marcos se lee: «y es preciso que antes [del fin] sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones» (13,10).

Esto nos demuestra ante todo que hay que ser muy cautos con el entramado interno de este discurso de Jesús; el discurso ha sido compuesto con piezas sueltas que se habían transmitido, que no constituyen un desarrollo lineal, sino que se han de leer como si estuvieran juntas. Volveremos de modo más detallado en el curso del tercer subcapítulo («Profecía y apocalíptica...») sobre este problema redaccional, que tiene gran importancia para la comprensión correcta del texto.

Desde el punto de vista del contenido se ve claramente que los tres Sinópticos saben algo de un tiempo de los paganos: el fin del mundo sólo puede llegar cuando se haya llevado el Evangelio a todos los pueblos. El tiempo de los paganos –el tiempo de la Iglesia de los pueblos del mundo– no es una invención de san Lucas; es patrimonio común de la tradición de todos los Evangelios.

Aquí encontramos de nuevo el enlace entre la tradición de los Evangelios y los motivos fundamentales de la teología paulina. Si Jesús dice en el discurso escatológico que primero tiene que ser anunciado el Evangelio a las naciones, y sólo después puede llegar el fin, en Pablo encontramos una afirmación prácticamente idéntica en la *Carta a los Romanos*: «El endurecimiento de una parte de Israel durará hasta que entren todos los pueblos; entonces todo Israel se salvará...» (11,25s). Todos los paganos e Israel entero: aparece en esta fórmula el universalismo de la voluntad divina de salvación. Pero, en nuestro contexto, es importante que también Pablo conozca el tiempo de los paganos que tiene lugar ahora, y que tiene que cumplirse para que el plan de Dios alcance su propósito.

El hecho de que el cristianismo primitivo no pudiera hacerse una idea cronológicamente adecuada de la duración de estos *kairoí* (tiempos) de los paganos, suponiéndolos seguramente bastante breves, es a fin de cuentas secundario. Lo esencial está en la afirmación fundamental y en la indicación de dicho tiempo, que debía ser entendido y fue entendido por los discípulos, sin cálculos sobre su duración, ante todo como tarea: realizar ahora lo que ha sido anunciado y exigido, es decir, llevar el Evangelio a todas las gentes.

El caminar incansable de san Pablo hacia los pueblos para llevar el mensaje a todos y cumplir así la tarea, posiblemente ya durante su vida, muestra precisamente una tenacidad que sólo se explica por su convencimiento del significado histórico y escatológico del anuncio: «No tengo más remedio, y ¡ay de mí si no anuncio el Evangelio!» (*1 Co* 9,16).

En este sentido, la urgencia de la evangelización en la generación apostólica no está motivada tanto por la cuestión sobre la necesidad de conocer el Evangelio para la salvación individual de cada persona, cuanto más bien por esta gran concepción de la historia: para que el mundo alcance su meta, el Evangelio tiene que llegar a todos los pueblos. En algunos periodos de la historia la percepción

de esta urgencia se ha debilitado mucho, pero siempre se ha vuelto a reavivar después, suscitando un nuevo dinamismo en la evangelización.

A este respecto queda siempre en el trasfondo también la cuestión sobre la misión de Israel. Hoy vemos desconcertados cuántos malentendidos cargados de consecuencias han pesado en los siglos sobre este punto. Sin embargo, una nueva reflexión puede hacer ver que en todo momento de ofuscación pueden hallarse siempre posibilidades de una comprensión correcta.

Quisiera hacer aquí una referencia a lo que Bernardo de Claraval aconsejaba sobre esta cuestión a su discípulo, el papa Eugenio III. Le recuerda al Papa que no sólo se le ha confiado el cuidado de los cristianos: «Tú eres deudor también respecto a los infieles, los judíos, los griegos y los paganos» (*De cons.* III, I, 2). Sin embargo, enseguida se corrige, precisando: «Admito que, por lo que se refiere a los judíos, quedas excusado por el tiempo; para ellos se ha establecido un determinado momento, que no se puede anticipar. Deben preceder los paganos en su totalidad. Pero ¿qué dices acerca de los paganos mismos?... ¿En qué pensaban tus predecesores para... interrumpir la evangelización, mientras la incredulidad sigue siendo todavía tan extendida? ¿Por qué motivo... la palabra que corre veloz se ha detenido?...» (III, I, 3).

Hildegard Brem comenta así este pasaje: «Según *Romanos* 11,25, la Iglesia no tiene que preocuparse por la conversión de los judíos, porque hay que esperar el momento establecido por Dios, “hasta que entren todos los pueblos” (*Rm* 11,25). Por el contrario, los judíos mismos son una predicación viviente, a la que la Iglesia se debe remitir porque hacen pensar en la Pasión de Cristo (cf. *Ep* 363)...» (Winkler I, p. 834).

El anuncio del tiempo de los paganos, y la tarea que se deriva de él, es un punto central del mensaje escatológico de Jesús. El cometido particular de evangelizar a los paganos, que Pablo recibió del Resucitado, está firmemente unido al mensaje que Jesús dirigió a los discípulos antes de su pasión. El tiempo de los paganos –«el

tiempo de la Iglesia»– que, como hemos visto, ha sido transmitido por todos los Evangelios, constituye un elemento esencial del mensaje escatológico de Jesús.

## 3. Profecía y apocalíptica en el discurso escatológico

Antes de ocuparnos de lo que es la parte apocalíptica del discurso de Jesús en su sentido más estricto, tratemos de llegar a una visión de conjunto de todo lo que hemos encontrado hasta ahora.

Encontramos en primer lugar el anuncio de la destrucción del templo y, en Lucas de manera explícita, también de la destrucción de Jerusalén. No obstante, ha quedado claro que el núcleo de las palabras de Jesús no apunta a las acciones exteriores de la guerra y la destrucción, sino al final en el sentido histórico-salvífico del templo, que se convierte en la casa que «queda vacía»: deja de ser el lugar de la presencia de Dios y de la expiación para Israel, más aún, para el mundo. Ha pasado el tiempo de los sacrificios según la Ley de Moisés.

Hemos visto que la Iglesia naciente, mucho antes del fin material del templo, era consciente de este profundo viraje de la historia; y que, a pesar de tantas discusiones difíciles sobre lo que se debía conservar y declarar obligatorio de las costumbres judías, incluso para los paganos, sobre este punto obviamente no hubo ningún disenso: con la cruz de Cristo la época de los sacrificios llegó a su fin.

Hemos comprobado, además, que el anuncio de un tiempo de los gentiles forma parte del núcleo del mensaje escatológico de Jesús, un tiempo durante el cual se debe llevar el Evangelio a todo el mundo y a todos los hombres: sólo después la historia puede alcanzar su meta.

Entretanto, Israel conserva su propia misión. Está en las manos de Dios, que lo salvará «por entero» en el tiempo apropiado, una vez

que el número de los paganos esté completo. Es obvio y nada sorprendente que no se pudiera calcular la duración histórica de este periodo. Pero se hizo cada vez más claro que la evangelización de los paganos se había convertido ahora en la tarea por excelencia de los discípulos, sobre todo merced al encargo particular que Pablo era consciente de haber asumido como carga y a la vez como gracia.

Según esto, también se comprende ahora que este «tiempo de los paganos» no es todavía verdadero tiempo mesiánico en el sentido de las grandes promesas de salvación, sino precisamente siempre tiempo de esta historia y de sus sufrimientos y, sin embargo, de modo nuevo, también tiempo de esperanza: «La noche está avanzada, el día se echa encima» (*Rm* 13,12).

Me parece obvio que algunas parábolas de Jesús –la parábola de la red con peces buenos y malos (*Mt* 13,47-50), la parábola de la cizaña en el campo (*Mt* 13,24-30)– se refieren a este tiempo de la Iglesia. En la pura perspectiva de la escatología inminente no tienen ningún sentido.

Como tema secundario hemos encontrado la invitación dirigida a los cristianos de huir de Jerusalén en el momento de una profanación del templo de la que no se dan más detalles. La historicidad de esta fuga en la ciudad transjordana de Pella no se puede poner seriamente en duda. Este detalle, bastante marginal para nosotros, tiene, sin embargo, un sentido teológico que no se debe infravalorar: el no participar en la defensa armada del templo, en aquella campaña que convirtió el mismo lugar sagrado en una fortaleza y en escenario de crueles acciones militares, correspondía exactamente a la línea adoptada por Jeremías durante el asedio de Jerusalén por parte de los babilonios (cf. p. ej. *Jr* 7,1-15; 38,14-28).

Joachim Gnilka, no obstante, hace notar sobre todo la conexión de esta actitud con el núcleo del mensaje de Jesús: «Es sumamente improbable que los creyentes en Cristo residentes en Jerusalén participaran en la guerra. El cristianismo palestino ha transmitido el Sermón de la Montaña. Por tanto, deben haber conocido los

mandamientos de Jesús sobre el amor a los enemigos y la renuncia a la violencia. Sabemos, además, que no tomaron parte en la revuelta en tiempos del emperador Adriano» (*Nazarener*, p. 69).

Otro elemento esencial del discurso escatológico de Jesús es la advertencia contra los pseudo-mesías y contra las fantasías apocalípticas. Con esto se relaciona también la invitación a la sobriedad y a la vigilancia, que Jesús ha desarrollado ulteriormente en algunas parábolas, particularmente en la de las vírgenes sabias y necias (*Mt* 25,1-13), así como en las palabras sobre el portero vigilante (cf. *Mc* 13,33-36). Estas palabras muestran precisamente cómo ha de entenderse el término «vigilancia». No es un salir del presente, un especular sobre el futuro, un olvidar el cometido actual; muy al contrario, vigilancia significa hacer aquí y ahora lo que es justo, tal como se debería obrar ante los ojos de Dios.

Mateo y Lucas transmiten la parábola del siervo que, al ver el retraso del retorno del dueño y contando con su ausencia, se yergue ahora él mismo como dueño, golpea a los siervos y a las siervas y se da a la buena vida. El siervo bueno, en cambio, permanece siervo, sabe que debe rendir cuentas. Da a cada uno lo que le corresponde y recibe alabanzas del dueño por haber actuado así: la verdadera vigilancia es practicar la justicia (cf. *Mt* 24,45-51; *Lc* 12,41-46). Ser vigilante significa saberse ante la mirada de Dios y obrar como suele hacerse ante sus ojos.

En la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*, Pablo ha explicado a los destinatarios de manera tajante y concreta en qué consiste la vigilancia: «Cuando viví con vosotros os lo dije: el que no trabaja, que no coma. Porque me he enterado de que algunos viven sin trabajar, muy ocupados en no hacer nada. Pues a ésos les digo y les recomiendo, por el Señor Jesucristo, que trabajen con tranquilidad para ganarse el pan» (3,10ss).

Otro elemento importante del discurso escatológico de Jesús es la referencia a las futuras persecuciones de los suyos. También aquí se presupone el tiempo de los paganos, porque el Señor no dice solamente que sus discípulos serán entregados a tribunales y a

sinagogas, sino que serán llevados también ante gobernadores y reyes (cf. *Mc* 13,9); el anuncio del Evangelio estará siempre bajo el signo de la cruz: esto es lo que los discípulos de Jesús han de aprender una y otra vez en cada generación. La cruz es y sigue siendo el signo del «Hijo del hombre»: a fin de cuentas, la verdad y el amor no tienen otra arma en su lucha contra la mentira y la violencia que el testimonio del sufrimiento.

Vengamos ahora a la parte propiamente apocalíptica del discurso escatológico de Jesús: al anuncio del fin del mundo, del retorno del Hijo del hombre y del Juicio universal (cf. *Mc* 13,24-27).

Llama la atención que este texto esté en gran parte entretejido con palabras del Antiguo Testamento, en particular del *Libro de Daniel*, pero también de *Ezequiel*, de *Isaías* y de otros pasajes de la Escritura. Estos textos están a su vez relacionados entre sí: en situaciones difíciles, las imágenes antiguas son reinterpretadas y desarrolladas ulteriormente; dentro del mismo *Libro de Daniel* puede observarse un proceso de este estilo, de relectura de las mismas palabras en la progresión de la historia. Jesús se adentra en esta forma de «*relecture*» y, basándose en ello, se puede entender también que la comunidad de los fieles –como hemos ya señalado brevemente– leyera a su vez las palabras de Jesús actualizándolas según las propias situaciones nuevas, conservando naturalmente el mensaje de fondo. Sin embargo, el hecho de que Jesús no hable de las cosas futuras con palabras propias, sino que se refiera a ellas de manera nueva con antiguas palabras proféticas, tiene un sentido más profundo.

Pero primero debemos prestar atención a lo que hay de novedad: el futuro Hijo del hombre, del que había hablado Daniel sin poderle dar un perfil personal (cf. 7,13s), se identifica ahora con el Hijo del hombre que está hablándoles en el presente a los discípulos. Las palabras apocalípticas de antaño adquieren un carácter personalista: en su centro entra la persona misma de Jesús, que une íntimamente el presente vivido con el futuro misterioso. El verdadero «acontecimiento» es la persona que, a pesar del

transcurso del tiempo, sigue estando realmente presente. En esta persona el porvenir está ahora aquí. El futuro, a fin de cuentas, no nos pondrá en una situación distinta de la que ya se ha creado en el encuentro con Jesús.

Así, al centrar las imágenes cósmicas en una persona, en una persona actualmente presente y conocida, el contexto cósmico se convierte en algo secundario, y también la cuestión cronológica pierde importancia: en el desarrollo de las cosas físicamente mensurables, la persona «es», tiene su «tiempo» propio, «permanece».

Esta relativización de lo cósmico, o mejor, su concentración en lo personal, se muestra con especial claridad en la palabra final de la parte apocalíptica: «El cielo y la tierra pasarán, mis palabras no pasarán» (*Mc* 13,31). La palabra, casi nada en comparación con el enorme poder del inmenso cosmos material, un soplo del momento en la magnitud silenciosa del universo, es más real y más duradera que todo el mundo material. Es la realidad verdadera y fiable, el terreno sólido sobre el que podemos apoyarnos y que resiste incluso al oscurecerse del sol y al derrumbe del firmamento. Los elementos cósmicos pasan; la palabra de Jesús es el verdadero «firmamento» bajo el cual el hombre puede estar y permanecer.

Esta concentración personalista, más aún, esta transformación de las visiones apocalípticas, que se corresponde sin embargo con la orientación interior de las imágenes veterotestamentarias, es la verdadera especificidad en las palabras de Jesús sobre el fin del mundo: esto es lo que cuenta en este asunto.

Con esto podemos comprender también por qué Jesús no describe el fin del mundo, sino que lo anuncia con palabras ya existentes del Antiguo Testamento. El hablar del futuro con palabras del pasado pone este discurso a resguardo de cualquier vinculación cronológica. No se trata de una nueva formulación de la descripción del porvenir, como sería de esperar de los adivinos, sino de insertar la visión del futuro en la Palabra de Dios, que ya se nos ha dado, y cuya estabilidad por un lado, y sus potencialidades abiertas por otro,

resultan de este modo evidentes. Queda claro que la Palabra de Dios de entonces ilumina el futuro en su significado esencial. No ofrece, sin embargo, una descripción del futuro, sino que nos muestra solamente el camino recto para ahora y para el mañana.

Laas palabras apocalípticas de Jesús nada tienen que ver con la adivinación. Quieren precisamente apartarnos de la curiosidad superficial por las cosas visibles (cf. *Lc* 17,20) y llevarnos a lo esencial: a la vida que tiene su fundamento en la Palabra de Dios que Jesús nos ha dado; al encuentro con Él, la Palabra viva; a la responsabilidad ante el Juez de vivos y muertos.

# 3. El lavatorio de los pies

Después de las enseñanzas de Jesús que siguen al relato de su entrada en Jerusalén, los Evangelios sinópticos reanudan la narración con una datación precisa que lleva hasta la Última Cena.

Al comienzo del capítulo 14, Marcos empieza diciendo: «Faltaban dos días para la Pascua de los Ácimos» (14,1); después habla de la unción en Betania y de la traición de Judas y, retomando el hilo, continúa: «El primer día de los Ácimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron a Jesús sus discípulos: "¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?"» (14,12).

Juan, en cambio, dice simplemente: «Antes de la fiesta de Pascua... Estaban cenando» (13,1s). La cena de la cual habla Juan tiene lugar «antes de la Pascua», mientras que los Sinópticos presentan la Última Cena como la cena pascual, comenzando así aparentemente con un día de diferencia respecto a Juan.

Volveremos luego a las cuestiones tan controvertidas sobre estas diferencias de cronología y su sentido teológico cuando reflexionemos sobre la Última Cena de Jesús y la institución de la Eucaristía.

## *La hora de Jesús*

Detengámonos por el momento en Juan, que, en su narración sobre la última tarde de Jesús con sus discípulos antes de la Pasión, subraya dos hechos del todo particulares. Nos relata primero cómo Jesús prestó a sus discípulos un servicio propio de esclavos en el lavatorio de los pies; en este contexto refiere también el anuncio de la traición de Judas y la negación de Pedro. Después se refiere a los sermones de despedida de Jesús, que llegan a su culmen en la gran oración sacerdotal. Pongamos ahora la atención en estos dos puntos capitales.

«Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (13,1). Con la Última Cena ha llegado «la hora» de Jesús, hacia la que se había encaminado desde el principio con todas sus obras (cf. 2,4). Lo esencial de esta hora queda perfilado por Juan con dos palabras fundamentales: es la hora del «paso» (*metabaínein – metábasis*); es la hora del amor (*agápe*) «hasta el extremo».

Los dos términos se explican recíprocamente, son inseparables. El amor mismo es el proceso del paso, de la transformación, del salir de los límites de la condición humana destinada a la muerte, en la cual todos estamos separados unos de otros, en una alteridad que no podemos sobrepasar. Es el amor hasta el extremo el que produce la «*metábasis*» aparentemente imposible: salir de las barreras de la individualidad cerrada, eso es precisamente el *agápe*, la irrupción en la esfera divina.

La «hora» de Jesús es la hora del gran «paso más allá», de la transformación, y esta metamorfosis del ser se produce mediante el *agápe*. Es un *agápe* «hasta el extremo», expresión con la cual Juan se refiere en este punto anticipadamente a la última palabra del Crucificado: «Todo está cumplido (*tetélestai*)» (19,30). Este fin (*télos*), esta totalidad del entregarse, de la metamorfosis de todo el ser, es precisamente el entregarse a sí mismo hasta la muerte.

El que aquí, como también en otras ocasiones en el *Evangelio de Juan*, Jesús hable de que ha salido del Padre y de su retorno a Él, podría suscitar el recuerdo del antiguo esquema del *exitus* y del *reditus*, de la salida y del retorno, como ha sido elaborado especialmente en la filosofía de Plotino. Sin embargo, el salir y volver del que habla Juan es totalmente diferente de lo que se piensa en el esquema filosófico. En efecto, tanto en Plotino como en sus seguidores el «salir», que para ellos tiene lugar en el acto divino de la creación, es un descenso que, al final, se convierte en un decaer: desde la altura del «único» hacia abajo, hacia zonas cada vez más bajas del ser. El retorno consiste después en la purificación

de la esfera material, en un gradual ascenso y en purificaciones, que van eliminando lo que es inferior y, finalmente, reconducen a la unidad de lo divino.

El salir de Jesús, por el contrario, presupone ante todo una creación, pero no entendida como decadencia, sino como acto positivo de la voluntad de Dios. Es también un proceso del amor, que demuestra su verdadera naturaleza precisamente en el descenso –por amor a la criatura, por amor a la oveja extraviada–, revelando así en el descender lo que es verdaderamente propio de Dios. Y el Jesús que retorna no se despoja en modo alguno de su humanidad, como si ésta fuera una contaminación. El descenso tenía la finalidad de aceptar y acoger la humanidad entera y el retorno junto con todos, la vuelta de «toda carne».

En esta vuelta se produce una novedad: Jesús no vuelve solo. No abandona la carne, sino que atrae a todos hacia sí (cf. *Jn* 12,32). La *metábasis* vale para la totalidad. Aunque en el primer capítulo del *Evangelio de Juan* se dice que los «suyos» (*ídioi*) no recibieron a Jesús (cf. 1,11), ahora oímos que Él ha amado a los «suyos» hasta el extremo (cf. 13,1). En el descenso, Él ha recogido de nuevo a los «suyos» –la gran familia de Dios–, haciendo que, de forasteros, se conviertan en «suyos».

Escuchemos ahora cómo prosigue el evangelista: Jesús «se levanta de la mesa, se quita el manto y, tomando una toalla, se la ciñe; luego echa agua en la jofaina y comienza a lavarles los pies a los discípulos, secándoselos con la toalla que se había ceñido» (*Jn* 13,4s). Jesús presta a sus discípulos un servicio propio de esclavos, «se despojó de su rango» (*Flp* 2,7).

Lo que dice la *Carta a los Filipenses* en su gran himno cristológico –es decir, que en un gesto opuesto al de Adán, que intentó alargar la mano hacia lo divino con sus propias fuerzas, mientras que Cristo descendió de su divinidad hasta hacerse hombre, «tomando la condición de esclavo» y haciéndose obediente hasta la muerte de cruz (cf. *Flp* 2,7-8)–, puede verse aquí en toda su amplitud en un solo gesto. Con un acto simbólico, Jesús aclara el conjunto de su

servicio salvífico. Se despoja de su esplendor divino, se arrodilla, por decirlo así, ante nosotros, lava y enjuga nuestros pies sucios para hacernos dignos de participar en el banquete nupcial de Dios.

Cuando encontramos en el *Apocalipsis* la formulación paradójica según la cual los salvados «han lavado y blanqueado sus mantos en la sangre del Cordero» (7,14), se nos está diciendo que el amor de Jesús hasta el extremo es lo que nos purifica, nos lava. El gesto de lavar los pies expresa precisamente esto: el amor servicial de Jesús es lo que nos saca de nuestra soberbia y nos hace capaces de Dios, nos hace «puros».

## *«Vosotros estáis limpios»*

En el pasaje del lavatorio de los pies aparece por tres veces la palabra «puro», limpio. Con eso Juan retoma un concepto fundamental de la tradición del Antiguo Testamento, como también del mundo de las religiones en general. Para poder comparecer ante Dios, entrar en comunión con Dios, el hombre ha de ser «puro». Pero cuanto más se adentra en la luz, tanto más se siente sucio y necesitado de purificación. Por eso las religiones han creado sistemas de «purificación» con el fin de dar al hombre la posibilidad de acceder a Dios.

En las prescripciones cultuales de todas las religiones los ritos de purificación tienen un papel importante: dan al hombre una idea de la santidad de Dios, y también de la propia oscuridad, de la cual ha de ser liberado para poder acercarse a Él. En el judaísmo observante de los tiempos de Jesús, el sistema de las purificaciones cultuales dominaba toda la vida. En el capítulo 7 del *Evangelio de Marcos* encontramos la toma de posición fundamental de Jesús ante este concepto de pureza cultual que se obtiene mediante prácticas rituales; Pablo ha tenido que afrontar repetidamente en sus cartas dicha cuestión sobre la «pureza» ante Dios.

En Marcos vemos el cambio radical que Jesús ha dado al concepto de pureza ante Dios: no son las prácticas rituales lo que purifica. La

pureza y la impureza tienen lugar en el corazón del hombre y dependen de la condición de su corazón (cf. *Mc* 7,14-23).

Pero surge inmediatamente una pregunta: ¿Cómo se hace puro el corazón? ¿Quiénes son los hombres de corazón puro, los que pueden ver a Dios (cf. *Mt* 5,8)? La exégesis liberal ha dicho que Jesús habría reemplazado la concepción ritual de la pureza por una de orden moral: en el lugar del culto y su mundo se pondría ahora la moral. Consiguientemente, el cristianismo sería esencialmente una moral, una especie de «rearme» ético. Pero así no se hace justicia a la novedad del Nuevo Testamento.

La verdadera novedad se comienza a entrever cuando, en los *Hechos de los Apóstoles*, Pedro toma posición frente a la objeción de los fariseos convertidos a la fe en Cristo, que pretendían la circuncisión de los cristianos procedentes del paganismo y «exigirles guardar la Ley de Moisés». A esto Pedro replica: Dios mismo ha tomado la decisión de que «los gentiles oyeran de mi boca el mensaje del Evangelio y creyeran... No hizo distinción entre ellos y nosotros, pues ha purificado sus corazones con la fe» (15,5-11). La fe purifica el corazón. Y la fe se debe a que Dios sale al encuentro del hombre. No es simplemente una decisión autónoma de los hombres. Nace porque las personas son tocadas interiormente por el Espíritu de Dios, que abre su corazón y lo purifica.

Juan ha retomado y profundizado este gran tema de la purificación, mencionado sólo brevemente en las palabras de Pedro, en el relato del lavatorio de los pies y, bajo la palabra clave de «santificación», en la oración sacerdotal de Jesús. «Vosotros ya estáis limpios por las palabras que os he hablado», dice Jesús a sus discípulos en el discurso sobre la vid (15,3). Su palabra es lo que penetra en ellos, transforma su pensamiento y su voluntad, su «corazón», y lo abre de tal modo que se convierte en un corazón que ve.

En la reflexión sobre la oración sacerdotal encontraremos nuevamente la misma visión, aunque desde una perspectiva ligeramente diferente, cuando veamos la petición de Jesús: «Santifícalos en la verdad» (17,17). En la terminología sacerdotal,

«santificar», consagrar, quiere decir habilitar para el culto. La palabra designa las acciones rituales que el sacerdote debe cumplir antes de presentarse ante Dios. «Santifícalos en la verdad». La verdad es ahora el «lavatorio» que hace a los hombres dignos de Dios. Esto nos permite comprender aquí a Jesús. El hombre debe estar inmerso en la verdad para que sea liberado de la suciedad que lo separa de Dios. A este respecto no podemos olvidar que Juan no toma en consideración un concepto abstracto de verdad; él sabe que Jesús es la verdad en persona.

En el capítulo 13 del Evangelio, el gesto de Jesús de lavar los pies aparece como la vía de purificación. Se expone una vez más lo mismo, pero desde otro punto vista. El lavatorio que nos purifica es el amor de Jesús, el amor que llega hasta la muerte. La palabra de Jesús no es solamente palabra, sino Él mismo. Y su palabra es la verdad y es el amor.

En el fondo es absolutamente lo mismo que Pablo expresa de un modo más difícil de entender para nosotros, cuando dice que somos «justificados por su sangre» (*Rm* 5,9; cf. *Rm* 3,25; *Ef* 1,7; etc.). Y es también lo mismo que explica la *Carta a los Hebreos* en su gran visión del sumo sacerdocio de Jesús. En el lugar de la pureza ritual no ha entrado simplemente la moral, sino el don del encuentro con Dios en Jesucristo.

Se impone aquí de nuevo la confrontación con las filosofías platónicas de la antigüedad tardía que giran en torno al tema de la purificación, como por ejemplo, una vez más, en Plotino. Esta purificación se alcanza, por un lado, a través de los ritos y, por otro, y sobre todo, a través de la ascensión gradual del hombre hacia las alturas de Dios. De este modo, el hombre se purifica de lo material, se convierte en espíritu y, por tanto, en puro.

Por el contrario, en la fe cristiana es precisamente el Dios encarnado quien nos purifica verdaderamente y atrae la creación hacia la unidad con Dios. La espiritualidad del siglo XIX ha vuelto a convertir en unilateral el concepto de pureza, reduciéndolo cada vez más a la cuestión del orden en el ámbito sexual, contaminándolo

también nuevamente con la desconfianza respecto a la esfera material y al cuerpo. En la gran aspiración de la humanidad a la pureza, el *Evangelio de Juan* –Jesús mismo– nos indica el rumbo: Él, que es Dios y Hombre al mismo tiempo, nos hace capaces de Dios. Lo esencial es estar en su Cuerpo, el estar penetrados por su presencia.

Quizás sea útil hacer notar ahora que la transformación del concepto de pureza en el mensaje de Jesús demuestra una vez más lo que hemos visto en el capítulo segundo sobre el final de los sacrificios de animales respecto al culto y al nuevo templo. Así como los antiguos sacrificios eran un tender hacia el futuro en actitud de espera, y recibieron su luz y su dignidad de ese porvenir hacia el que estaban orientados, también los usos rituales de purificación, que pertenecían a este culto, eran igual que aquéllos –como dirían los Padres– «*sacramentum futuri*»: una etapa en la historia de Dios con los hombres o de los hombres con Dios; una etapa que quería crear una apertura hacia el futuro, pero que tuvo que ceder el puesto al haber llegado la hora de la novedad.

## *Sacramentum y exemplum, don y tarea: el «mandamiento nuevo»*

Retornemos al capítulo 13 del Evangelio de Juan. «Vosotros estáis limpios», dice Jesús a sus discípulos. El don de la pureza es un acto de Dios. El hombre por sí mismo no puede hacerse digno de Dios, por más que se someta a cualquier proceso de purificación. «Vosotros estáis limpios». En esta palabra maravillosamente simple de Jesús se expresa de manera prácticamente sintética lo sublime del misterio de Cristo. El Dios que desciende hacia nosotros nos hace puros. La pureza es un don.

Pero surge entonces una objeción. Pocos versículos después dice Jesús: «Pues si yo, el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros: os he dado ejemplo para que lo que yo he hecho con vosotros, vosotros también lo hagáis» (*Jn* 13,14s). Con esto, ¿no hemos llegado

quizás, de hecho, a una concepción meramente moral del cristianismo?

En realidad, Rudolf Schnackenburg, por ejemplo, habla de dos interpretaciones que contrastan entre sí del lavatorio de los pies en el mismo capítulo 13: una primera, «teológicamente más profunda... entiende el lavatorio de los pies como un acontecimiento simbólico que indica la muerte de Jesús; la segunda es de carácter puramente paradigmático y se queda en el servicio de humildad de Jesús que representa el lavatorio de los pies» (*Johannesevangelium*, III, p. 7). Schnackenburg sostiene que esta última interpretación sería una «creación de la redacción», sobre todo teniendo en cuenta que, según él, «la segunda interpretación parece ignorar la primera» (p. 12; cf. p. 28). Pero eso es una manera de pensar demasiado limitada, demasiado ceñida al esquema de nuestra lógica occidental. Para Juan, la entrega de Jesús y su acción continuada en sus discípulos van juntas.

Los Padres han resumido la diferencia de los dos aspectos, así como sus relaciones recíprocas, en las categorías de *sacramentum* y *exemplum*: con *sacramentum* no entienden aquí un determinado sacramento aislado, sino todo el misterio de Cristo en su conjunto –de su vida y de su muerte–, en el que Él se acerca a nosotros los hombres y entra en nosotros mediante su Espíritu y nos transforma. Pero, precisamente porque este *sacramentum* «purifica» verdaderamente al hombre, lo renueva desde dentro, se convierte también en la dinámica de una nueva existencia. La exigencia de hacer lo que Jesús hizo no es un apéndice moral al misterio y, menos aún, algo en contraste con él. Es una consecuencia de la dinámica intrínseca del don con el cual el Señor nos convierte en hombres nuevos y nos acoge en lo suyo.

Esta dinámica esencial del don, por la cual Él mismo obra en nosotros ahora y nuestro obrar se hace una sola cosa con el suyo, aparece de modo particularmente claro en estas palabras de Jesús: «El que cree en mí, también él hará las obras que yo hago, y aun mayores. Porque yo me voy al Padre» (*Jn* 14,12). Con ellas se

expresa precisamente lo que se quiere decir en el lavatorio de los pies con las palabras «os he dado ejemplo». El obrar de Jesús se convierte en el nuestro, porque Él mismo es quien actúa en nosotros.

A partir de esto se entiende también el discurso sobre el «mandamiento nuevo» con el que, tras las palabras sobre la traición de Judas, Jesús vuelve a retomar la invitación a lavar los pies unos a otros, elevándolo a rango de principio (cf. 13,14s). ¿En qué consiste la novedad del mandamiento nuevo? Puesto que, a fin de cuentas, aquí entra en juego la novedad del Nuevo Testamento y, por tanto, la cuestión sobre «la esencia del cristianismo», es muy importante escuchar con especial atención.

Se ha dicho que la novedad, más allá del mandamiento ya existente del amor al prójimo, se manifiesta en la expresión «amar como yo os he amado», es decir, en amar hasta estar dispuestos a sacrificar la propia vida por el otro. Si consistiera en esto la esencia y la totalidad del «mandamiento nuevo» entonces habría que definir el cristianismo como una especie de esfuerzo moral extremo. Así interpretan muchos también el Sermón de la Monaña. Respecto al antiguo camino de los Diez Mandamientos, que indicaría algo así como la senda normal para el hombre común, el cristianismo habría inaugurado con el Sermón de la Montaña el camino más elevado de una exigencia radical, en la cual se habría manifestado en la humanidad un grado superior de humanismo.

Pero, en realidad, ¿quién puede decir de sí mismo que se ha elevado por encima de la «mediocridad» del camino de los Diez Mandamientos, que los ha dejado atrás como algo que se da por descontado, por decirlo así, y que ahora camina por vías más elevadas en la «nueva Ley»? No, la verdadera novedad del mandamiento nuevo no puede consistir en la elevación de la exigencia moral. Lo esencial también en estas palabras no es precisamente la llamada a una exigencia suprema, sino al nuevo fundamento del ser que se nos ha dado. La novedad solamente puede venir del don de la comunión con Cristo, del vivir en Él.

De hecho, Agustín había comenzado su exposición del Sermón de la Montaña –su primer ciclo de homilías tras su ordenación sacerdotal– con la idea del *ethos* superior, de las normas más elevadas y más puras. Pero, en el transcurso de sus homilías, el centro de gravedad se va desplazando cada vez más. Tiene que admitir repetidamente que la antigua exigencia significaba ya una verdadera perfección. Y, en lugar de una pretendida exigencia superior, aparece cada vez más claramente la disposición del corazón (cf. *De serm. Dom. in monte*, I, 19, 59); el «corazón puro» (cf. *Mt* 5,8) se convierte progresivamente en el centro de la interpretación. Más de la mitad de todo el ciclo de homilías se desarrolla con la idea de fondo del corazón purificado. Así, sorprendentemente, puede verse la conexión con el lavatorio de los pies: sólo si nos dejamos lavar una y otra vez, si nos dejamos «purificar» por el Señor mismo, podemos aprender a hacer, junto con Él, lo que Él ha hecho.

La inserción de nuestro yo en el suyo –«vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (*Ga* 2,20)– es lo que verdaderamente cuenta. Por eso la segunda palabra clave que aparece frecuentemente en la interpretación que hace Agustín del Sermón de la Montaña es «misericordia». Debemos dejarnos sumergir en la misericordia del Señor; entonces también nuestro «corazón» encontrará el camino recto. El «mandamiento nuevo» no es simplemente una exigencia nueva y superior. Está unido a la novedad de Jesucristo, al sumergirse progresivamente en Él.

Siguiendo en esta línea, Tomás de Aquino pudo decir: «La nueva ley es la misma gracia del Espíritu Santo» (*S. Theol.*, I-II, q. 106, a. 1), no una norma nueva, sino la nueva interioridad dada por el mismo Espíritu de Dios. Agustín pudo resumir al final esta experiencia espiritual de la verdadera novedad en el cristianismo en la famosa fórmula: «*Da quod iubes et iube quod vis*», «dame lo que mandas y manda lo que quieras» (*Conf*, X, 29, 40).

El don –el *sacramentum*– se convierte en *exemplum*, ejemplo que, sin embargo, sigue siendo don. Ser cristiano es ante todo un don,

pero que luego se desarrolla en la dinámica del vivir y poner en práctica este don.

## *El misterio del traidor*

La perícopa del lavatorio de los pies nos pone ante dos formas diferentes de reaccionar a este don por parte del hombre: Judas y Pedro. Inmediatamente después de haberse referido al ejemplo que da a los suyos, Jesús comienza a hablar del caso de Judas. Juan nos dice a este respecto que Jesús, profundamente conmovido, declaró: «Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar» (13,21).

Juan habla tres veces de la «turbación» o «conmoción» de Jesús: junto al sepulcro de Lázaro (cf. 11,33.38); el «Domingo de Ramos», después de las palabras sobre el grano de trigo que muere, en una escena que remite muy de cerca a la hora en el Monte de los Olivos (cf. 12,24-27) y, por último, aquí. Son momentos en los que Jesús se encuentra con la majestad de la muerte y es tocado por el poder de las tinieblas, un poder que Él tiene la misión de combatir y vencer. Volveremos sobre esta «conmoción» del alma de Jesús cuando reflexionemos sobre la noche en el Monte de los Olivos.

Volvamos a nuestro texto. El anuncio de la traición suscita comprensiblemente al mismo tiempo agitación y curiosidad entre los discípulos. «Uno de ellos, al que Jesús tanto amaba, estaba en la mesa a su derecha. Simón Pedro le hizo señas para que averiguase por quién lo decía. Entonces él, apoyándose en el pecho de Jesús, le preguntó: “Señor, ¿quién es?”. Jesús le contestó: “Aquel a quien yo le dé este trozo de pan untado”» (13,23ss).

Para comprender este texto hay que tener en cuenta primero que en la cena pascual estaba prescrito cómo acomodarse a la mesa. Charles K. Barrett explica el versículo que acabamos de citar de la siguiente manera: «Los participantes en una cena estaban recostados sobre su izquierda; el brazo izquierdo servía para sujetar el cuerpo; el derecho quedaba libre para poderlo usar. Por tanto, el

discípulo que estaba a la derecha de Jesús tenía su cabeza inmediatamente delante de Jesús y, consiguientemente, se podía decir que estaba acomodado frente a su pecho. Como es obvio, podía hablar confidencialmente con Jesús, pero el suyo no era el puesto de honor; éste estaba a la izquierda del anfitrión. No obstante, el puesto ocupado por el discípulo amado era el de un íntimo amigo»; Barrett hace notar en este contexto que existe una descripción paralela en Plinio (p. 437).

Tal como está aquí, la respuesta de Jesús es totalmente clara. Pero el evangelista nos hace saber que, a pesar de ello, los discípulos no entendieron a quién se refería. Podemos suponer por tanto que Juan, repensando lo acontecido, haya dado a la respuesta una claridad que no tenía para los presentes en aquel momento. En 13,18 nos pone sobre la buena pista. En él Jesús dice: «Tiene que cumplirse la Escritura: “El que compartía mi pan me ha traicionado”» (*Sal* 41,10; cf. *Sal* 55,14). Éste es el modo de hablar característico de Jesús: con palabras de la Escritura, Él alude a su destino, insertándolo al mismo tiempo en la lógica de Dios, en la lógica de la historia de la salvación.

Estas palabras se hacen totalmente transparentes después; queda claro que la Escritura describe verdaderamente su camino, aunque, por el momento, permanece el enigma. Inicialmente se alcanza a entender únicamente que quien traicionará a Jesús es uno de los comensales; pero posteriormente se va clarificando que el Señor tiene que padecer hasta el final y seguir hasta en los más mínimos detalles el destino de sufrimiento del justo, un destino que aparece de muchas maneras sobre todo en los *Salmos*. Jesús debe experimentar la incomprensión, la infidelidad incluso dentro del círculo más íntimo de los amigos y, de este modo, «cumplir la Escritura». Él se revela como el verdadero sujeto de los *Salmos*, como el «David» del que provienen, y a través del cual adquieren sentido.

En lugar de la expresión usada por la Biblia griega para decir «comer», Juan utiliza el término *trogein* –con el cual Jesús indica en

su gran sermón sobre el pan el «comer» su cuerpo y su sangre, es decir, recibir el Sacramento eucarístico (cf. *Jn* 6,54-58)– y, de este modo, añade una nueva dimensión a la palabra del Salmo retomada por Jesús como profecía sobre su propio camino. Así, la palabra del Salmo proyecta anticipadamente su sombra sobre la Iglesia que celebra la Eucaristía, tanto en el tiempo del evangelista como en todos los tiempos: con la traición de Judas, el sufrimiento por la deslealtad no se ha terminado. «Incluso mi amigo, de quien yo me fiaba, el que compartía mi pan, me ha traicionado» (*Sal* 41,10). La ruptura de la amistad llega hasta la fraternidad de comunión de la Iglesia, donde una y otra vez se encuentran personas que toman «su pan» y lo traicionan.

El sufrimiento de Jesús, su agonía, perdura hasta el fin del mundo, ha escrito Pascal basándose en estas consideraciones (cf. *Pensées*, VII, 553). Podemos expresarlo también desde el punto de vista opuesto: en aquella hora, Jesús ha tomado sobre sus hombros la traición de todos los tiempos, el sufrimiento de todas las épocas por el ser traicionado, soportando así hasta el fondo las miserias de la historia.

Juan no da ninguna interpretación psicológica del comportamiento de Judas; el único punto de referencia que nos ofrece es la alusión al hecho de que, como tesorero del grupo de los discípulos, Judas les habría sustraído su dinero (cf. 12,6). Por lo que se refiere al contexto que nos interesa, el evangelista dice sólo lacónicamente: «Entonces, tras el bocado, entró en él Satanás» (13,27).

Lo que sucedió con Judas, para Juan, ya no es explicable psicológicamente. Ha caído bajo el dominio de otro: quien rompe la amistad con Jesús, quien se sacude de encima su «yugo ligero», no alcanza la libertad, no se hace libre, sino que, por el contrario, se convierte en esclavo de otros poderes; o más bien: el hecho de que traicione esta amistad proviene ya de la intervención de otro poder, al que ha abierto sus puertas.

Y, sin embargo, la luz que se había proyectado desde Jesús en el alma de Judas no se oscureció completamente. Hay un primer paso

hacia la conversión: «He pecado», dice a sus mandantes. Trata de salvar a Jesús y devuelve el dinero (cf. *Mt* 27,3ss). Todo lo puro y grande que había recibido de Jesús seguía grabado en su alma, no podía olvidarlo.

Su segunda tragedia, después de la traición, es que ya no logra creer en el perdón. Su arrepentimiento se convierte en desesperación. Ya no ve más que a sí mismo y sus tinieblas, ya no ve la luz de Jesús, esa luz que puede iluminar y superar incluso las tinieblas. De este modo, nos hace ver el modo equivocado del arrepentimiento: un arrepentimiento que ya no es capaz de esperar, sino que ve únicamente la propia oscuridad, es destructivo y no es un verdadero arrepentimiento, La certeza de la esperanza forma parte del verdadero arrepentimiento, una certeza que nace de la fe en que la Luz tiene mayor poder y se ha hecho carne en Jesús.

Juan concluye el pasaje sobre Judas de una manera dramática con las palabras: «En cuanto Judas tomó el bocado, salió. Era de noche» (13,30). Judas sale fuera, y en un sentido más profundo: sale para entrar en la noche, se marcha de la luz hacia la oscuridad; el «poder de las tinieblas» se ha apoderado de él (cf. *Jn* 3,19; *Lc* 22,53).

## *Dos coloquios con Pedro*

En Judas encontramos el peligro que atraviesa todos los tiempos, es decir, el peligro de que también los que «fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron partícipes del Espíritu Santo» (*Hb* 6,4), a través de múltiples formas de infidelidad en apariencia intrascendentes, decaigan anímicamente y así, al final, saliendo de la luz, entren en la noche y ya no sean capaces de conversión. En Pedro vemos otro tipo de amenaza, de caída más bien, pero que no se convierte en deserción y, por tanto, puede ser rescatada mediante la conversión.

*Juan* 13 nos relata dos coloquios entre Jesús y Pedro en los que aparecen ambos aspectos de este peligro. En el primer coloquio,

Pedro, el Apóstol, no quiere al principio dejarse lavar los pies por Jesús. Eso contrasta con su idea de la relación entre maestro y discípulo, contrasta con su imagen del Mesías, que él ha reconocido en Jesús. En el fondo, su resistencia a dejarse lavar los pies tiene el mismo sentido que su objeción contra el anuncio que Jesús hace de su pasión después de la confesión del Apóstol en Cesarea de Felipe: «¡No lo permita Dios, Señor! Eso no puede pasarte» (*Mt* 16,22), dijo entonces.

Y ahora, fundándose en la misma idea, dice: «No me lavarás los pies jamás» (*Jn* 13,8). Es la objeción a Jesús que recorre toda la historia, como diciendo: «Tú eres el triunfador. Tú tienes el poder. Tu abajamiento, tu humildad es inadmisible». Y es siempre Jesús quien tiene que ayudarnos a entender una y otra vez que el poder de Dios es diferente, que el Mesías tiene que entrar en la gloria y llevar a la gloria a través del sufrimiento.

En el segundo coloquio, después de que Judas ha salido y se ha proclamado el mandamiento nuevo, se pasa al tema del martirio. Esto aparece bajo la palabra clave «irse», «ir hacia» (*hypágo*). Según Juan, Jesús habló en dos ocasiones de su «irse» donde los judíos no podían ir (cf. 7,34ss; 8,21s). Quienes lo escuchaban trataron de adivinar el sentido de esto y avanzaron dos suposiciones. En un caso dijeron: «¿Se irá a los que viven dispersos entre los griegos para enseñar a los griegos?» (7,35). En otro, comentaron: «¿Será que va a suicidarse?» (8,22). En ambas suposiciones se barrunta algo verdadero y, sin embargo, fallan radicalmente en la verdad fundamental. Sí, su irse es un ir a la muerte, pero no en el sentido de darse muerte a sí mismo, sino de transformar su muerte violenta en la libre entrega de su propia vida (cf. 10,18). Y así es como Jesús, aunque no fue personalmente a Grecia, ha llegado efectivamente a los griegos y ha manifestado el Padre, el Dios vivo, al mundo pagano mediante la cruz y la resurrección.

En la hora del lavatorio de los pies, en la atmósfera de la despedida que caracteriza la situación, Pedro pregunta abiertamente al

Maestro: «Señor, ¿adónde vas?». Y, una vez más, recibe una respuesta cifrada: «A donde yo voy, no me puedes acompañar ahora, me acompañarás más tarde» (13,36). Pedro entiende que Jesús habla de su muerte inminente e intenta subrayar su fidelidad radical hasta la muerte con su pregunta: «¿Por qué no puedo acompañarte ahora? Daré mi vida por ti» (13,37). De hecho, después, en el Monte de los Olivos, decidido a poner en práctica su propósito, se comprometerá desenvainando la espada. Pero tiene que aprender que el martirio tampoco es un acto heroico, sino un don gratuito de la disponibilidad para sufrir por Jesús. Tiene que olvidarse de la heroicidad de sus propias acciones y aprender la humildad del discípulo. Su voluntad de llegar a las manos en la reyerta, su heroísmo, termina en su renegar de Jesús. Para lograr un puesto cercano al fuego en el patio del palacio del sumo sacerdote, y obtener posiblemente información de las últimas novedades sobre lo que ocurría con Jesús, dice que no lo conoce. Su heroísmo se ha derrumbado en una mezquina forma de táctica. Tiene que aprender a esperar su hora; tiene que aprender la espera, la perseverancia. Tiene que aprender el camino del seguimiento, para ser llevado después, a su hora, donde él no quiere (cf. *Jn* 21,18), y recibir la gracia del martirio.

En el fondo, en ambos coloquios se trata de lo mismo: no prescribir a Dios lo que Dios tiene que hacer, sino aprender a aceptarlo tal como Él mismo se nos manifiesta; no querer ponerse a la altura de Dios, sino dejarse plasmar poco a poco, en la humildad del servicio, según la verdadera imagen de Dios.

## *Lavatorio de los pies y confesión de los pecados*

Finalmente hemos de prestar atención todavía a un último detalle del relato del lavatorio de los pies. Después de que el Señor explica a Pedro la necesidad de lavarle los pies, éste replica que, siendo así las cosas, Jesús le debería lavar no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza. La respuesta de Jesús, una vez más, resulta enigmática: «Uno que se ha bañado no necesita lavarse más que los pies, porque todo él está limpio» (13,10). ¿Qué significa esto?

Las palabras de Jesús suponen obviamente que los discípulos, antes de ir a la cena, habían tomado un baño completo y que ahora, ya a la mesa, sólo hacía falta lavarles los pies. Está claro que Juan ve en estas palabras un sentido simbólico más profundo, que no es fácil de identificar. Tengamos presente ante todo que el lavatorio de los pies –como ya hemos visto– no es un sacramento particular, sino que significa la totalidad del servicio salvador de Jesús: el *sacramentum* de su amor, en el cual Él nos sumerge en la fe y que es el verdadero lavatorio de purificación para el hombre.

Pero el lavatorio de los pies adquiere en este contexto, más allá de su simbolismo esencial, también un significado más concreto que nos remite a la praxis de la vida de la Iglesia primitiva. ¿De qué se trata? El «baño completo» que se da por supuesto no puede ser otro que el Bautismo, con el cual el hombre queda inmerso en Cristo de una vez por todas y recibe su nueva identidad del ser en Cristo. Este proceso fundamental, mediante el cual no nos hacemos cristianos por nosotros mismos, sino que nos convertimos en cristianos gracias a la acción del Señor en su Iglesia, es irrepetible. No obstante, en la vida de los cristianos, para permanecer en una comunión de mesa con el Señor, este proceso necesita siempre un complemento: el lavatorio de los pies, ¿Qué significa esto? No hay una respuesta absolutamente segura. Pero me parece que la *Primera Carta de Juan* indica el buen camino y nos señala cuál es su significado. En ella se lee: «Si decimos que no hemos pecado, nos engañamos y no somos sinceros. Pero si confesamos nuestros pecados, él, que es fiel y justo, nos perdonará los pecados y nos lavará de nuestros delitos. Si decimos que no hemos pecado, le hacemos mentiroso y no poseemos su palabra» (1,8ss). Puesto que también los bautizados siguen siendo pecadores, tienen necesidad de la confesión de los pecados, que «nos lava de todos nuestros delitos».

La palabra «purificar» establece la conexión interior con la perícopa del lavatorio de los pies. La práctica misma de la confesión de los pecados, que procede del judaísmo, está atestiguada también en la *Carta de Santiago* (5,16), así como en la *Didaché*. En ésta leemos:

«En la asamblea confesarás tus faltas» (4,14); y vuelve a decir más adelante: «En cuanto al domingo del Señor, una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados» (14,1), Franz Mußner, siguiendo a Rudolf Knopf, comenta: «En ambos textos se piensa en una confesión pública del individuo» (*Jakobusbrief*, p. 226, nota 5), En esta confesión de los pecados, que ciertamente formaba parte de las primeras comunidades cristianas en el ámbito de influjo judeocristiano, no se puede identificar seguramente el sacramento de la Penitencia tal como se ha desarrollado en el curso de la historia de la Iglesia, pero es ciertamente «una etapa hacia él» (*Ibíd.*, p. 226).

De lo que se trata en el fondo es de que la culpa no debe seguir supurando ocultamente en el alma, envenenándola así desde dentro. Necesita la confesión. Por la confesión la sacamos a la luz, la exponemos al amor purificador de Cristo (cf. *Jn* 3,20s). En la confesión el Señor vuelve a lavar siempre nuestros pies sucios y nos prepara para la comunión de mesa con Él.

Al mirar en retrospectiva al conjunto del capítulo sobre el lavatorio de los pies, podemos decir que en este gesto de humildad, en el cual se hace visible la totalidad del servicio de Jesús en la vida y la muerte, el Señor está ante nosotros como el siervo de Dios; como Aquel que se ha hecho siervo por nosotros, que carga con nuestro peso, dándonos así la verdadera pureza, la capacidad de acercarnos a Dios. En el segundo «canto del siervo de Dios», en el profeta Isaías, se encuentra una frase que en cierto modo anticipa la línea de fondo de la teología joánica de la Pasión: «El Señor me dijo: “Tú eres mi siervo y en ti seré glorificado” (LXX: *doxasthesomai*)» (cf. 49,3).

Esta conexión entre el servicio humilde y la gloria (*dóxa*) es el núcleo de todo el relato de la Pasión en san Juan: precisamente en el abajamiento de Jesús, en su humillación hasta la cruz, se transparenta la gloria de Dios; Dios Padre es glorificado, y Jesús en Él. Un pequeño inciso en el «Domingo de Ramos» –que podría considerarse como la versión joánica de la narración del Monte de

los Olivos– resume todo esto: «Ahora mi alma está agitada, y ¿qué diré?: Padre, líbrame de esta hora. Pero si para eso he venido, para esta hora. Padre, glorifica tu nombre. Entonces vino una voz del cielo: Le he glorificado y volveré a glorificarle» (12,27s). La hora de la cruz es la hora de la verdadera gloria de Dios Padre y de Jesús.

## 4. La oración sacerdotal de Jesús

En el *Evangelio de Juan*, después del lavatorio de los pies, siguen las palabras de despedida de Jesús (caps. 14-16), que al final, en el capítulo 17, desembocan en una gran oración, para la que el teólogo luterano David Chytraeus (1530-1600) acuñó la expresión *oración sacerdotal*. El carácter sacerdotal de esta oración fue subrayado en los tiempos de los Padres de la Iglesia sobre todo por Cirilo de Alejandría († 444). André Feuillet cita en su monografía sobre *Juan* 17 un texto de Ruperto de Deutz († entre 1129 y 1130) en el que se resume el carácter esencial de la plegaria de una manera muy bella: «*Haec pontifex summus propitiator ipse et propitiatorium, sacerdos et sacrificium, pro nobis oravit*. Así ha orado por nosotros el Sumo Sacerdote, que era Él mismo quien ofrecía el sacrificio y la víctima propiciatoria sacrificada, sacerdote y sacrificio» (*Joan*., en: *PL* 169, 764B; cf. Feuillet, p. 35).

### 1. La fiesta judía de la Expiación como trasfondo bíblico de la oración sacerdotal

He encontrado la clave para la comprensión justa de este gran texto en el libro citado de Feuillet. Él hace ver que esta oración sólo puede entenderse teniendo como telón de fondo la liturgia de la fiesta judía de la Expiación (*Yom Hakkippurim*). El rito de la fiesta, con su rico contenido teológico, tiene su cumplimiento en la oración de Jesús, se «realiza» en el más estricto sentido de la palabra: el rito se convierte en la realidad que significa. Lo que allí se representaba con acciones rituales, ahora sucede de manera real y se cumple definitivamente.

Para entender esto hemos de fijarnos ante todo en el ritual de la fiesta de la Expiación descrito en *Levítico* 16 y 23,26-32. En aquel día, mediante los sacrificios prescritos (dos machos cabríos, un carnero para el holocausto, un novillo: 16,5s), el sumo sacerdote ha de ofrecer primero la expiación por sí mismo, después por «su casa», es decir, por la clase sacerdotal de Israel en general, y, finalmente, por toda la comunidad de Israel (cf. 16,17). «Así purificará el santuario de las impurezas de los hijos de Israel y de todas sus transgresiones con que hayan pecado. Lo mismo hará con la Tienda de Reunión, que mora con ellos, en medio de sus impurezas» (16,16).

Únicamente durante estos ritos, una sola vez al año, el sumo sacerdote pronuncia en presencia de Dios el santo Nombre, que normalmente no se podía nombrar, y que Dios había revelado desde la zarza ardiente: aquel nombre por el cual, por decirlo así, Él se había hecho tangible para Israel. La finalidad del gran día de la Expiación, por tanto, es volver a dar a Israel su carácter de «pueblo santo» tras las transgresiones de todo un año, de encauzarlo de nuevo hacia su destino de ser el pueblo de Dios en medio del mundo (cf. Feuillet, pp. 56 y 78). En este sentido, se trata de lo que constituye el fin más íntimo de la creación en su conjunto: crear un espacio para dar respuesta al amor de Dios, a su voluntad santa.

En efecto, según la teología rabínica, la idea de la alianza, de crear un pueblo santo que esté ante Dios y en unión con Él, es anterior a la idea de la creación del mundo; más aún, es su más honda razón de ser. El cosmos no fue creado para que hubiera multitud de astros y tantas otras cosas más, sino para que hubiera un espacio para la «alianza», para el «sí» del amor entre Dios y el hombre que le responde. La fiesta de la Expiación restablece una y otra vez esta armonía, este sentido del mundo reiteradamente perturbado por el pecado, y por eso representa la cumbre del año litúrgico.

La estructura del rito descrito en *Levítico* 16 es retomada precisamente en la oración de Jesús: así como el sumo sacerdote hace la expiación por sí mismo, por la clase sacerdotal y por toda la

comunidad de Israel, también Jesús ruega por sí mismo, por los Apóstoles y, finalmente, por todos los que después, por medio de su palabra, creerán en Él: por la Iglesia de todos los tiempos (cf. *Jn* 17,20).

Él se santifica a «sí mismo» y ofrece santidad a los suyos. El que aquí se trate a fin de cuentas de la salvación de todos, de la «vida del mundo» en su totalidad (cf. 6,51) –no obstante los límites que se establecen respecto al «mundo» (cf. 17,9)–, será objeto de ulteriores reflexiones. La oración de Jesús lo presenta como el sumo sacerdote del gran día de la Expiación. Su cruz y su exaltación son el día de la Expiación para todos, en el que la historia entera del mundo, frente a todas las culpas humanas con todos sus destrozos, encuentra su sentido, y se la introduce en su auténtica «razón de ser» y su «adonde».

A este respecto, la teología de *Juan* 17 se corresponde perfectamente con lo que la *Carta a los Hebreos* desarrolla con detalle. La interpretación que ésta expone del culto veterotestamentario en la perspectiva de Jesucristo es también el alma de la oración de *Juan* 17. Pero también la teología de san Pablo se orienta hacia este centro que, en la Segunda Carta a los Corintios, aparece en forma de una imploración dramática: «En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios» (5,20).

Y ¿acaso no es verdad que el problema esencial de toda la historia del mundo es el ser hombres no reconciliados con Dios, con el Dios silencioso, misterioso, aparentemente ausente y sin embargo omnipresente?

La oración sacerdotal de Jesús es la puesta en práctica del día de la Expiación, es, por decirlo así, la fiesta siempre accesible de la reconciliación de Dios con los hombres. Llegados a este punto, se impone la cuestión sobre la relación entre la oración sacerdotal de Jesús y la Eucaristía. Hay intentos de interpretar esta oración como una especie de «plegaria eucarística», de presentarla de alguna manera como la versión joánica de la institución del Sacramento.

Estos intentos no se pueden sostener. Sin embargo, existe una relación más profunda.

En el coloquio de Jesús con el Padre, el rito del día de la Expiación se transforma en plegaria: aquí se hace concreta aquella renovación del culto a la que apuntaban la purificación del templo y las palabras de Jesús para explicar aquel episodio. Los sacrificios de animales quedan superados. En su lugar se pone lo que los Padres griegos llamaban *thysía logike*, sacrificio en modo de palabra, y que Pablo califica de manera muy parecida como *logike latreía*, como culto modelado por la palabra, correspondiente a la razón (cf. *Rm* 12,1).

Ciertamente, esta «palabra», que ocupa el lugar de los sacrificios, no es mera palabra. Ante todo, no es sólo un hablar humano, sino palabra de Aquel que es «la Palabra» y que, por tanto, arrastra todas las palabras humanas dentro del diálogo interior de Dios, en su razón y en su amor. Pero, además, es más que palabra, porque esta Palabra eterna ha dicho: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo» (*Hb* 10,5; cf. *Sal* 40,7). La Palabra es carne; más aún: es un cuerpo entregado, es sangre derramada.

Con la institución de la Eucaristía Jesús transforma su padecer la muerte en «palabra», en la radicalidad de su amor que se entrega hasta la muerte. De este modo, Él mismo se convierte en «templo». En la medida en que la oración sacerdotal es una forma de poner en práctica la autoentrega de Jesús, constituye el nuevo culto y está internamente unida con la Eucaristía. Deberemos volver sobre todo esto cuando tratemos de la institución de este sacramento.

Antes de centrar nuestra atención en cada uno de los temas de la oración sacerdotal, hay que mencionar aún otra referencia al Antiguo Testamento, resaltada también por André Feuillet. El autor advierte que la profundización espiritual y la renovación de la idea del sacerdocio que se encuentran en *Juan* 17 ya se habían desarrollado con antelación en los cantos de Isaías sobre el siervo de Dios, especialmente en *Isaías* 53. El siervo de Dios, que carga con la iniquidad de todos (53,6), que se ofrece a sí mismo como

expiación (53,10), que lleva el pecado de muchos (53,12), desempeña con todo eso el ministerio del sumo sacerdote, cumple la figura del sacerdocio desde dentro. Es sacerdote y víctima a la vez, y de este modo realiza la reconciliación. Con ello, los cantos del siervo de Dios continúan en la línea de ahondar en la idea del sacerdocio y el culto, como ya se había hecho en la tradición profética, especialmente en Ezequiel.

Aunque en *Juan* 17 no se encuentra ninguna referencia directa a los cantos del siervo de Dios, la visión de *Isaías* 53 resulta fundamental para el nuevo concepto de sacerdocio y culto que aparece en todo el *Evangelio de Juan* y, de modo particular, en la oración sacerdotal. Hemos encontrado dicha relación de manera manifiesta en el capítulo sobre el lavatorio de los pies; aparece claramente perceptible también en el sermón del Buen Pastor, en el cual Jesús dice cinco veces que este Pastor ofrece la vida por sus ovejas (cf. *Jn* 10,l1.15.17.18ss), retomando así de manera evidente *Isaías* 53.

En la novedad de la figura de Jesucristo –visible en la ruptura externa con el templo y sus sacrificios– se conserva no obstante la íntima unidad con la historia de la salvación de la Antigua Alianza. Si pensamos en la figura de Moisés que, intercediendo por la salvación de Israel, ofrece su vida a Dios, se puede ver claramente una vez más esta unidad, cuya demostración es precisamente un objetivo esencial del *Evangelio de Juan*.

## 2. Cuatro grandes temas de la oración sacerdotal

Quisiera entresacar ahora cuatro temas principales de la gran riqueza de *Juan* 17, en los que aparecen aspectos esenciales de este importante texto y, con ello, del mensaje joánico en general.

### *«Ésta es la vida eterna»*

El primer tema lo encontramos el versículo 3: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo».

El tema «vida» (*zoe*), que ya desde el Prólogo (1,4) impregna todo el Evangelio, aparece necesariamente también en la nueva liturgia de la expiación, que se realiza en la oración sacerdotal. La tesis de Rudolf Schnackenburg y otros, según los cuales este versículo sería una glosa añadida posteriormente, puesto que la palabra «vida» no vuelve a aparecer en lo sucesivo en *Juan* 17, nace a mi parecer –como ocurre en la distinción de las fuentes en el capítulo sobre el lavatorio de los pies– de esa lógica académica que adopta como criterio la forma de composición de un texto elaborado hoy por los estudiosos para valorar un modo de hablar y de pensar tan diferente del que encontramos en el *Evangelio de Juan*.

La expresión «vida eterna» no significa la vida que viene después de la muerte –como tal vez piensa de inmediato el lector moderno–, en contraposición a la vida actual, que es ciertamente pasajera y no una vida eterna. «Vida eterna» significa la vida misma, la *vida verdadera*, que puede ser vivida también en este tiempo y que después ya no puede ser rebatida por la muerte física. Esto es lo que realmente interesa: abrazar ya desde ahora «la vida», la vida verdadera, que ya nada ni nadie puede destruir.

Este significado de «vida eterna» aparece muy claramente en el capítulo sobre la resurrección de Lázaro: «El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; el que está vivo y cree en mí, no morirá para siempre» (*Jn* 11,25s). «Viviréis, porque yo sigo viviendo», dice Jesús a sus discípulos durante la Última Cena (*Jn* 14,19), enseñando con ello una vez más que lo característico del discípulo de Jesús es que «vive»; que él, mucho más allá del simple existir, ha encontrado y abrazado la verdadera vida que todos andan buscando. Basándose en estos textos, los primeros cristianos se han denominado sencillamente como «los vivientes» (*hoi zontes*). Ellos habían encontrado lo que todos buscan: la vida misma, la vida plena y, por tanto, indestructible.

Mas, ¿cómo se puede llegar a eso? La oración sacerdotal da una respuesta quizás sorprendente, pero que ya estaba preparada en el contexto del pensamiento bíblico: el hombre encuentra la «vida

eterna» a través del «conocimiento». No obstante, ha de tenerse en cuenta que el concepto veterotestamentario de «conocer» presupone un conocimiento que crea comunión, es hacerse una sola cosa con lo conocido. Por eso, la clave de la vida no es un conocimiento *cualquiera*, sino el hecho de «que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (17,3). Ésta es una especie de fórmula sintética de la fe en la que aparece el contenido esencial de la decisión de ser cristianos: el conocimiento que se nos ha dado por la fe. El cristiano no cree una multiplicidad de cosas. En el fondo cree simplemente en Dios, cree que hay realmente un único Dios.

Pero este Dios se le hace accesible en quien ha enviado, Jesucristo: en el encuentro con Él se produce ese conocimiento de Dios que se hace comunión y, con ello, llega a ser «vida». En la doble fórmula –«Dios y su enviado»– se puede percibir el eco de lo que aparece muchas veces en el *Libro del Éxodo*, especialmente en los oráculos del Señor: han de creer en «mí» –en Dios– y en Moisés, su enviado. Dios muestra su rostro en el enviado, y definitivamente en su Hijo.

La «vida eterna» es por tanto un acontecimiento relacional. El hombre no la ha adquirido por sí mismo, ni sólo para sí. Mediante la relación con quien es Él mismo la vida, también el hombre llega a ser un viviente.

Se pueden encontrar estadios preparatorios de este pensamiento hondamente bíblico también en Platón, que ha incorporado a su obra tradiciones y reflexiones muy diferentes sobre el tema de la inmortalidad. Así encontramos en él la idea según la cual el hombre puede hacerse inmortal uniéndose a lo que es inmortal. Cuanto más acoge en sí la verdad, se une a la verdad y se adhiere a ella, tanto más vive en función de ella y se ve colmado de lo que no puede ser destruido. En la medida en que, por decirlo así, se adhiere a la verdad, en la medida en que está sujeto a lo que permanece, puede estar seguro de la vida después de la muerte, de una vida plena de salvación.

Lo que en este caso se busca a tientas, aparece con espléndida claridad en la palabra de Jesús. El hombre ha encontrado la vida cuando se sustenta en Él, que es la vida misma. Entonces, muchas cosas en el hombre pueden ser abandonadas. La muerte puede sacarlo de la biosfera, pero la vida que la transciende, la vida verdadera, ésa perdura. El hombre tiene que insertarse en esa vida que Juan, distinguiéndola del *bios*, llama *zoe*. Lo que da esa vida que ninguna muerte puede quitar es la relación con Dios en Jesucristo.

Es obvio que con este «vivir en relación» se entiende un modo de existencia bien concreta; se entiende que fe y conocimiento no son un saber cualquiera que tiene el hombre entre otros saberes más, sino que constituyen la forma de su existencia. Aunque en este punto no se habla del amor, es evidente sin embargo que el «conocimiento» de Aquel que es el amor mismo se convierte en amor en toda la magnitud de su don y su exigencia.

## *«Santifícalos en la verdad»*

En segundo lugar quisiera escoger el tema de la consagración y del consagrar, santificar, el tema que indica de la manera más neta la conexión con el acontecimiento de la reconciliación y con el sumo sacerdocio.

En la plegaria por los discípulos, Jesús dice: «Santifícalos en la verdad; tu palabra es verdad... Y por ellos me consagro yo para que también se consagren ellos en verdad» (*Jn* 17,17.19). Tomemos otro pasaje de los discursos en que se relatan polémicas con los adversarios, pero que entra dentro de este contexto. En él, Jesús se identifica como «quien el Padre consagró y envió al mundo» (10,36). Se trata por tanto de una triple «consagración»: el Padre ha consagrado al Hijo y lo ha enviado al mundo; el Hijo se consagra a sí mismo y ruega que, por su consagración, los discípulos sean consagrados en la verdad.

¿Qué significa «consagrar»? «Consagrado», es decir, «santo» (*qadoš* en la Biblia hebrea), en su pleno sentido según la concepción bíblica, es sólo Dios mismo. Santidad es el término usado para expresar su particular modo de ser, el ser divino como tal. Así, la palabra «santificar, consagrar», significa traspasar algo –persona o cosa– a la propiedad de Dios, y especialmente su destinación para el culto. Esto puede consistir, por un lado, en la consagración para el sacrificio (cf. *Ex* 13,2; *Dt* 15,19); por otro, puede significar la consagración al sacerdocio (cf. *Ex* 28,41), destinar a un hombre a Dios y al culto divino.

El proceso de consagración, de «santificación», comprende dos aspectos aparentemente opuestos entre sí, pero que, en realidad, van interiormente unidos. Por una parte, «consagración», en el sentido de «santificación», es una segregación del resto del entorno propio de la vida personal del hombre. Lo consagrado es elevado a una nueva esfera que ya no está a disposición del hombre. Pero esta segregación incluye esencialmente al mismo tiempo el «para»: precisamente porque se entrega totalmente a Dios, esta realidad existe ahora para el mundo, para los hombres, los representa y los debe sanar. Podemos decir también: segregación y misión forman una única realidad completa.

Esta interrelación resulta muy clara si pensamos en la vocación especial de Israel: por un lado, el pueblo es segregado de todos los demás pueblos, pero, por otro, lo es precisamente para desempeñar un cometido para con todos ellos, para con todo el mundo. Esto es lo que se entiende con el título de Israel como «pueblo santo».

Volvamos al Evangelio de Juan. ¿Qué significan las tres santificaciones (consagraciones) de las que habla? Primero se nos dice que el Padre ha enviado al Hijo al mundo y lo ha consagrado (cf. 10,36). ¿Qué se quiere decir? Los exegetas nos hacen notar que se puede encontrar un cierto paralelismo con esta frase en las palabras sobre la vocación del profeta *Jeremías*: «Antes de formarte en el vientre te escogí; antes de que salieras del seno materno, te consagré. Te nombré profeta de los gentiles» (*Jr* 1,5). Consagración

significa que Dios reivindica para sí al hombre en su totalidad, que sea «segregado» para Él, lo que, no obstante, comporta al mismo tiempo una misión para los pueblos.

También en las palabras de Jesús, consagración y misión están entrelazadas estrechamente una con otra. Por tanto, se puede decir que esta consagración de Jesús por el Padre es idéntica a la Encarnación: expresa a la vez la plena unidad con el Padre y su ser enteramente para el mundo. Jesús pertenece por entero a Dios y, precisamente por eso, está totalmente a disposición «de todos». «Tú eres el Santo de Dios», le había dicho Pedro en la sinagoga de Cafarnaún, formulando así una gran confesión cristológica (*Jn* 6,69).

Pero si el Padre le «ha consagrado», ¿qué significa entonces «me consagro yo (*hagiázo*)» (17,19)? La respuesta de Rudolf Bultmann a esta pregunta en su comentario a Juan es convincente: «Aquí, en la oración de despedida antes de la Pasión, y en relación con el enlace con el *hyper auton* (por ellos), *hagiázo* significa un "consagrar" en el sentido de "consagrar para el sacrificio"». En este contexto, Bultmann cita unas palabras de san Juan Crisóstomo con las que está de acuerdo: «Me consagro, me entrego a mí mismo como sacrificio» (*Das Evangelium des Johannes*, p. 391, nota 3; cf. también Feuillet, pp. 31 y 38). Mientras la primera «consagración» se refiere a la Encarnación, aquí se trata de la Pasión como sacrificio.

Bultmann ha explicado muy bellamente la íntima conexión entre las dos «consagraciones». La consagración de Jesús por el Padre, su «santidad», es un «ser para el mundo, o sea, para los suyos». Esta santidad «no es un ser diferente del mundo de modo estático, sustancial, sino una santidad que Él adquiere paulatinamente en el cumplimiento de su compromiso en favor de Dios y contra el mundo. Pero este cumplimiento significa sacrificio. En el sacrificio, Jesús está así, en ese modo que sólo es propio de Dios, tanto *contra* el mundo como a la vez *en favor* suyo» (*ibíd*., p. 391). En esta afirmación se puede criticar la distinción radical entre el ser sustancial y el cumplimiento del sacrificio: el ser «sustancial» de

Jesús, en cuanto tal, es totalmente una dinámica del *ser para*; ambos son inseparables. Pero quizás también Bultmann quiso decir precisamente esto. Hay que darle además la razón cuando dice que, en este versículo de *Jn* 17,19, «la alusión a las palabras en la Última Cena es incontestable» (*ibíd*., p. 391, nota 3).

Con estas pocas palabras estamos ante la nueva liturgia de la expiación de Jesucristo, la liturgia de la Nueva Alianza en toda su grandeza y pureza. Jesús mismo es el sacerdote enviado al mundo por el Padre; Él mismo es el sacrificio que se hace presente en la Eucaristía de todos los tiempos. Filón de Alejandría había intuido ya en cierto modo el significado correcto cuando habló del Logos como sacerdote y sumo sacerdote (cf. *Leg. all.* III, 82; *De somn.*, I, 215; II, 183; una alusión también en Bultmann, *ibíd*.). El sentido de la fiesta de la Expiación se ha cumplido plenamente en el «Verbo» que se ha hecho carne «para la vida del mundo» (*Jn* 6,51).

Llegamos ahora a la tercera consagración de la que se habla en la oración de Jesús: «Santifícalos en la verdad» (17,17). «Me consagro yo para que también se consagren ellos en verdad» (17,19). Los discípulos han de estar implicados en la consagración de Jesús; también en ellos se debe cumplir este traspaso de propiedad, este traslado a la esfera de Dios y, con ello, hacerse realidad su envío al mundo. «Me consagro yo para que también se consagren ellos en verdad»: su pasar a ser propiedad de Dios, su «consagración», está unida a la consagración de Jesucristo, es participar en su ser consagrado.

Entre los dos versículos, el 17 y el 19, que hablan de la consagración de los discípulos, hay una ligera pero importante diferencia. En el versículo 19 se dice que ellos han de ser consagrados «en verdad»: no sólo de manera ritual, sino realmente, en todo su ser. Así creo que se debe traducir este versículo. En el versículo 17, en cambio, se dice: «Santifícalos en *la* verdad». Aquí, la verdad es considerada como fuerza de la santificación, como «su consagración».

Según el *Libro del Éxodo*, la consagración sacerdotal de los hijos de Aarón tiene lugar mediante su revestimiento con las vestiduras sagradas y con la unción (cf. 29,1-9); en el ritual del día de la Expiación se habla también de un baño completo antes de ponerse las vestiduras sagradas (cf. *Lv* 16,4). Los discípulos de Jesús son santificados, consagrados «en la verdad». La verdad es el baño que los purifica, la verdad es la vestidura y la unción que necesitan.

Esta «verdad» purificadora y santificadora es, en último análisis, Cristo mismo. Han de ser sumergidos en Él, han de ser como «revestidos» de Él y, de este modo, hacerse partícipes de su consagración, de su cometido sacerdotal, de su sacrificio.

Tras el fin del templo, también el judaísmo ha tenido que buscar por su parte una nueva interpretación de las prescripciones cultuales. Éste veía ahora la «santificación en el cumplimiento de los mandamientos: en la inmersión en la palabra sagrada de Dios y en la voluntad de Dios que en ella se manifiesta (cf. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, III, p. 211).

En la fe de los cristianos, Jesús es la *Torá* en persona, y la santificación se realiza por tanto en la comunión del querer y del ser con Él. Y, si con la consagración de los discípulos en la verdad se trata en último análisis de la participación en la misión sacerdotal de Jesús, podemos vislumbrar entonces en estas palabras del *Evangelio de Juan* la institución del sacerdocio de los Apóstoles, del sacerdocio neotestamentario que, en lo más hondo, es un servicio a la verdad.

## *«Les he dado a conocer tu nombre»*

Otro tema fundamental de la oración sacerdotal es la revelación del nombre de Dios: «He manifestado tu nombre a los hombres que me diste de en medio del mundo» (*Jn* 17,6). «Les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el amor que me tenías esté con ellos, como también yo estoy con ellos» (17,26).

Es obvio que con estas palabras Jesús se presenta como el nuevo Moisés que lleva a término lo que antaño había comenzado junto a la zarza ardiente. Dios había revelado su «nombre» a Moisés. Este «nombre» era más que una palabra. Significaba que Dios se dejaba invocar, que había entrado en comunión con Israel. Así, en el curso de la historia de la fe de Israel, se hacía cada vez más nítido que con la expresión «nombre de Dios» se quería aludir a su «inmanencia»: a su presencia actual en medio de los hombres, una presencia por la cual Él está totalmente aquí y, no obstante, trasciende infinitamente todo lo que es humano y mundano.

«Nombre de Dios» significa: Dios como el que está presente entre los hombres. Así se dice que el templo en Jerusalén ha sido elegido por Dios como «morada de su Nombre» (*Dt* 12,11 *passim*). Israel jamás habría osado decir sencillamente: «Allí habita Dios». Sabía que Dios es infinitamente grande, que transciende y abarca el universo. Y, sin embargo, estaba realmente presente: Él mismo. Esto es lo que se entiende cuando se dice: «Allí Él ha establecido su nombre». Está realmente presente y, no obstante, sigue siendo inmensamente más grande e inaprensible. El «nombre de Dios» es Dios mismo como Aquel que se nos entrega; a pesar de toda la certeza de su cercanía y todo el regocijo por ello, Él sigue siendo siempre infinitamente más grande.

Jesús habla del nombre de Dios partiendo de este concepto. Cuando dice haber dado a conocer el nombre de Dios y de querer hacerlo conocer aún, no se refiere a una palabra nueva que Él habría enseñado a los hombres como un término particularmente adecuado para designar a Dios. La revelación del nombre es un modo nuevo de la presencia de Dios entre los hombres, un modo nuevo y radical en el que Dios se hace presente entre los hombres. En Jesús, Dios entra totalmente en el mundo de los hombres: quien ve a Jesús, ve al Padre (cf. *Jn* 14,9).

Si podemos decir que en el Antiguo Testamento la inmanencia de Dios estaba en la dimensión de la palabra y en el cumplimiento de los actos litúrgicos, ahora esta inmanencia se ha hecho ontológica:

en Jesús, Dios se *ha hecho* hombre. Dios ha entrado en nuestro mismo ser. En Él, Dios es realmente el «Dios-con-nosotros». La Encarnación, por la que se ha realizado esta nueva forma de ser de Dios como hombre, se convierte mediante su sacrificio en un acontecimiento para toda la humanidad: como el Resucitado, viene de nuevo para hacer de todos su Cuerpo, el templo nuevo. La «revelación del nombre» tiende a que «el amor que me tenías esté con ellos, como también yo estoy con ellos» (17,26). Tiende a la transformación del cosmos, para que, en unidad con Cristo, se convierta de manera completamente nueva en la verdadera morada de Dios.

Basil Studer ha hecho notar que, en los comienzos del cristianismo, ciertos «ambientes de influencia judía» habrían «desarrollado una cristología particular del nombre». «Nombre, Ley, Alianza, Principio, Día», se convirtieron entonces en títulos de Cristo (*Gott und unsere Erlösung*..., pp. 56 y 61). Ya se sabe: Cristo mismo como persona es «el nombre» de Dios, la accesibilidad de Dios para nosotros.

«Les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre». La autoentrega de Dios en Cristo no es algo del pasado: «les daré a conocer». En Cristo, Dios sale continuamente al encuentro de los hombres para que ellos puedan ir hacia Él. Dar a conocer a Cristo significa dar a conocer a Dios.

Mediante el encuentro con Cristo, Dios viene hacia nosotros, nos atrae dentro de sí (cf. *Jn* 12,32), para llevarnos, por decirlo así, más allá de nosotros mismos hacia la inmensidad infinita de su grandeza y su amor.

## *«Para que todos sean uno...»*

El cuarto gran tema de la oración sacerdotal es la futura unidad de los discípulos de Jesús. Con él, la mirada de Jesús –de manera única en los Evangelios– va más allá de la comunidad de los discípulos de aquel momento y se dirige hacia todos aquellos que «crean en mí por su palabra» (*Jn* 17,20): el vasto horizonte de la

comunidad futura de los creyentes se abre para todas las generaciones; la Iglesia futura está incluida en la plegaria de Jesús. Él invoca la unidad para los futuros discípulos.

El Señor repite por cuatro veces esta petición; en dos de ellas, la razón que se indica para dicha unidad es que el mundo crea, más aún, que «reconozca» que Jesús ha sido enviado por el Padre: «Padre santo, guárdalos en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno, como nosotros» (v. 11). «Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también lo sean en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (v. 21). «Que sean uno, como nosotros somos uno;... para que sean completamente uno, de modo que el mundo sepa que tú me has enviado» (vv. 21s).

Cuando se habla de ecumenismo nunca falta la referencia a este «testamento» de Jesús: al hecho de que, antes de ir a la cruz, haya implorado suplicante al Padre por la unidad de los futuros discípulos y de la Iglesia de todos los tiempos. Y eso está bien, Pero es más urgente aún la pregunta: ¿Por qué unidad ha rogado Jesús? ¿Cuál es su petición para la comunidad de los creyentes a lo largo de la historia?

A propósito de esta pregunta es instructivo escuchar de nuevo a Rudolf Bultmann. En primer lugar dice que esta unidad –como está escrito en el Evangelio– se funda en la unidad entre el Padre y el Hijo. Y prosigue después: «Se funda, por tanto, no en datos de hecho, naturales o de carácter histórico-universal, y tampoco puede ser establecida por organizaciones, instituciones y dogmas... La unidad puede crearse únicamente mediante la palabra del anuncio, en la que el Revelador –en su unidad con el Padre– está cada vez presente. Y, aunque el anuncio necesite de instituciones y dogmas para su realización en el mundo, éstos no pueden garantizar la unidad de un anuncio auténtico. Por otro lado, la unidad del anuncio no se frustra necesariamente por el fraccionamiento efectivo de la Iglesia que, por lo demás, es precisamente consecuencia de sus instituciones y sus dogmas. La Palabra puede resonar de modo auténtico en cualquier lugar en que se mantenga la tradición. Y,

puesto que la autenticidad del anuncio no es... controlable, y dado que la fe que responde a la Palabra es invisible, también la unidad auténtica de la comunidad es invisible... Es invisible porque no es en absoluto un fenómeno mundano» (*Das Evangelium des Johannes*, pp. 393s).

Estas frases son sorprendentes. Habría que discutir en ellas muchas cosas; ante todo el concepto de «instituciones» y de «dogmas», pero después, y más aún, el concepto de «anuncio», que obviamente sería el artífice de la unidad. ¿Es verdad que en el anuncio está presente el Revelador en su unidad con el Padre? ¿Acaso no está con frecuencia sorprendentemente ausente? Pues bien, Bultmann nos da un cierto criterio sobre el ambiente donde la Palabra resuena «de modo auténtico»: allí donde «se mantiene la tradición». ¿Qué tradición?, habría que preguntar. ¿De dónde proviene, en qué consiste? Además, se dice, no cualquier modo es «auténtico», pero ¿cómo podemos reconocerlo? El «anuncio auténtico» crearía él mismo la unidad. El «fraccionamiento de hecho» de la Iglesia no sería capaz de obstaculizar la unidad que proviene del Señor, nos dice Bultmann.

Por tanto, ¿qué necesidad hay del ecumenismo, puesto que la unidad se crea en el anuncio y no se ve obstaculizada por las divisiones de la historia? Quizá sea significativo también que Bultmann use la palabra «Iglesia» donde habla de fraccionamiento y, en cambio, de «comunidad» donde trata de la unidad. La unidad del anuncio no es controlable, nos dice. Por eso la unidad de la comunidad sería invisible como lo es la fe. La unidad sería invisible porque «no es en absoluto un fenómeno mundano».

Pero entonces, ¿es ésta la interpretación correcta de la súplica de Jesús? Ciertamente es verdad que la unidad de los discípulos –de la futura Iglesia– que Jesús pide «no es un fenómeno mundano». Esto lo dice el Señor muy claramente: la unidad no viene del mundo; no es posible lograrla con las fuerzas que son propias del mundo. Las mismas fuerzas del mundo conducen a la división: eso lo vemos, En la medida en que el mundo actúa en la Iglesia, en el cristianismo, se

producen divisiones. La unidad sólo puede venir del Padre a través del Hijo. Está relacionada con la «gloria» que da el Hijo: con su presencia que se nos da por el Espíritu Santo; una presencia que es fruto de la cruz, de la transformación del Hijo en la muerte y la resurrección.

Pero la fuerza de Dios actúa entrando en medio del mundo, en el cual viven los discípulos. Y lo ha de hacer de tal manera que permita al mundo «reconocerla», y llegar así a la fe. Lo que no proviene del mundo puede y debe ser absolutamente algo que sea eficaz en y para el mundo, y que éste lo pueda percibir. La oración de Jesús por la unidad apunta precisamente a eso: que a través de la unidad de los discípulos se haga visible a los hombres la verdad de su misión. La unidad ha de aparecer, ser reconocible, y reconocible precisamente como algo que no existe en ninguna otra parte en el mundo; como algo inexplicable desde las fuerzas propias de la humanidad y que, por tanto, deja ver la acción de una fuerza diferente. Jesús mismo queda legitimado mediante la unidad humanamente inexplicable de sus discípulos a lo largo de todos los tiempos. Se hace patente que Él es realmente el «Hijo». Dios se hace reconocible así como creador de una unidad que supera la tendencia del mundo a la disgregación.

El Señor ha pedido por esto: por una unidad que sólo es posible a partir de Dios y a través de Cristo, pero una unidad que aparece de una manera tan concreta que deja ver la presencia y la acción de la fuerza de Dios. Por eso, los esfuerzos por una unidad visible de los discípulos de Cristo siguen siendo una tarea urgente para los cristianos de todo tiempo y lugar. No basta la unidad invisible de la «comunidad».

¿Podemos conocer algo más aún sobre la naturaleza y el contenido de la unidad por la que implora Jesús? Un primer elemento esencial de dicha unidad ha surgido ya en nuestras consideraciones precedentes: se funda en la fe en Dios y en su enviado, Jesucristo. La unidad de la Iglesia futura se basa, pues, en la fe que Pedro, tras la deserción de los discípulos, profesó en nombre de los Doce en la

sinagoga de Cafarnaún: «Nosotros creemos. Y sabemos que tú eres el Santo, consagrado por Dios» (*Jn* 6,69).

Por lo que se refiere al contenido, esta confesión de fe es muy cercana a la oración sacerdotal. Aquí encontramos a Jesús como quien el Padre ha consagrado, santificado, que se consagra para los discípulos y que consagra a los mismos discípulos en la verdad. La fe es más que una palabra, más que una idea: significa entrar en comunión con Jesucristo y, a través de Él, con el Padre. Él es el verdadero fundamento de la comunidad de los discípulos, la base para la unidad de la Iglesia.

En su núcleo, esta fe es «invisible». Pero, puesto que los discípulos se unen al único Cristo, la fe se convierte en «carne» e incorpora a cada uno en un verdadero «cuerpo». La Encarnación del *Logos* continúa hasta la plenitud de Cristo (cf. *Ef* 4,13).

En la fe en Cristo como enviado del Padre se incluye, como segundo elemento, la estructura de la misión. Hemos visto que santidad, es decir, pertenencia al Dios vivo, significa misión.

Así, en todo el *Evangelio de Juan*, y precisamente también en el capítulo 17, Jesús, como el Santo de Dios, es el enviado de Dios. Todo su ser es «ser enviado». El significado de esto se ve en una expresión del capítulo 7, donde el Señor dice: «Mi doctrina no es mía» (v. 16). Él vive enteramente del Padre y no se le opone en nada, nada que sea meramente suyo. En los sermones de despedida, este ser característico del Hijo se extiende y se aplica también al Espíritu Santo: «No hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga» (16,13). El Padre envía el Espíritu en nombre de Jesús (cf. 14,26); Jesús lo envía desde el Padre (cf. 15,26).

Después de la resurrección, Jesús atrae a los discípulos dentro de esta corriente de la misión: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo» (20,21). Para la comunidad de los discípulos todos los tiempos, la condición de ser enviada por Jesús ha de ser un signo característico. Esto significa siempre para ella: «Mi doctrina no es mía»; los discípulos no se anuncian a sí mismos, sino que

dicen lo que han oído. Ellos representan a Cristo, como Cristo representa al Padre. Se dejan guiar por el Espíritu Santo, sabiendo que en esta fidelidad absoluta está operando al mismo tiempo un dinamismo de maduración: «El Espíritu de la Verdad os guiará hasta la verdad plena» (16,13).

Para expresar esta característica esencial de los discípulos de Cristo de ser enviados, y su vinculación a su palabra y a la fuerza de su Espíritu, la Iglesia antigua ha encontrado la forma de la «sucesión apostólica». El perdurar de la misión es «sacramento», es decir, no una facultad administrada autónomamente ni tampoco una institución hecha por los hombres, sino un estar incluidos en el «Verbo desde el principio» (*1 Jn* 1,1), en la comunidad de los testigos creada por el Espíritu. La palabra griega «sucesión» –*diadoche*– tiene un sentido estructural y de contenido a la vez: significa el perdurar de la misión en los testigos. Pero también indica el contenido: la palabra transmitida, a la cual el testigo está vinculado por el sacramento.

Junto con la «sucesión apostólica», la Iglesia antigua ha encontrado (no *inventado*) otros dos elementos fundamentales para su unidad: el Canon de la Escritura y la llamada regla de fe. Esta última es un breve sumario de los contenidos esenciales de la fe todavía no fijado literalmente en cada uno de sus enunciados; un sumario que ha encontrado una forma elaborada según criterios litúrgicos en las distintas confesiones de fe bautismales de la Iglesia primitiva. Esta regla de fe o confesión de fe es la verdadera «hermenéutica» de la Escritura, la clave tomada de ella misma para interpretarla según su espíritu.

La unidad de estos tres elementos constitutivos de la Iglesia –el sacramento de la sucesión, la Escritura y la regla de fe (confesión)– es la verdadera garantía de que «la Palabra» pueda «resonar de modo auténtico» y «se mantenga la tradición» (cf. Bultmann). Naturalmente, en el *Evangelio de Juan* no se habla de este modo de los tres pilares de la comunidad de los discípulos, de la Iglesia, pero

con la referencia a la fe trinitaria y al ser enviados se han puesto sus fundamentos.

Volvamos una vez más al hecho de que Jesús ruega para que, mediante la unidad de los discípulos, el mundo pueda reconocerlo como el enviado del Padre. Este reconocer y creer no es una cuestión meramente intelectual; es el ser tocado por el amor de Dios, algo, pues, que transforma, el don de la vida verdadera.

Se puede ver así la universalidad de la misión de Jesús: no concierne solamente a un círculo limitado de elegidos; su meta es el cosmos, el mundo en su totalidad. A través de los discípulos y su misión, el mundo en su conjunto ha de ser rescatado de su alienación, debe hallar la unidad con Dios.

Este horizonte universal de la misión de Jesús aparece también en otros dos textos importantes del cuarto Evangelio; primero en el coloquio nocturno de Jesús con Nicodemo: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su hijo único» (3,16); y después –ahora poniendo el acento en el sacrificio de la vida– en el sermón sobre el pan en Cafarnaún: «El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo» (6,51).

Pero ¿cómo se relaciona este universalismo con las duras palabras del versículo 9 de la oración sacerdotal: «Te ruego por ellos; no ruego por el mundo»? Para comprender la unidad interior de las dos peticiones aparentemente opuestas, hemos de tener en cuenta que Juan usa la palabra «cosmos» –mundo– en un doble sentido. Por un lado, toda la creación de Dios, que es buena, especialmente los hombres como criaturas suyas, que Él ama hasta entregarse a sí mismo en el Hijo. Por otro, el término designa el mundo humano tal como se ha desarrollado históricamente: en él, la corrupción, la mentira, la violencia, se han convertido, por decirlo así, en algo «natural». Blaise Pascal habla de una segunda naturaleza que se habría superpuesto en el curso de la historia a la primera. Algunos filósofos modernos han explicado esta situación histórica del hombre de muchas maneras; Martin Heidegger, por ejemplo, cuando habla del ser condicionado por el «se» impersonal, del existir en la «no-

autenticidad». La misma problemática aparece de forma muy diferente cuando Karl Marx explica la alienación del hombre.

En el fondo, la filosofía describe con esto precisamente lo que la fe llama «pecado original». Esta especie de «mundo» tiene que desaparecer; debe ser transformado en el mundo de Dios. Ésta es propiamente la misión de Jesús, en la que se implica a los discípulos: llevar al «mundo» fuera de la alienación del hombre respecto de Dios y de sí mismo, para que el mundo vuelva a ser de Dios y el hombre, al hacerse una sola cosa con Dios, torne a ser totalmente él mismo. Esta transformación, sin embargo, tiene el precio de la cruz y, para los testigos de Cristo, el de la disponibilidad al martirio.

Si miramos finalmente en retrospectiva el conjunto de la petición por la unidad, podemos decir que en ella se cumple la institución de la Iglesia, aunque no se use la palabra «Iglesia». En efecto, ¿qué es la Iglesia sino la comunidad de los discípulos que, mediante la fe en Jesucristo como enviado del Padre, recibe su unidad y se ve implicada en la misión de Jesús de salvar el mundo llevándolo al conocimiento de Dios?

La Iglesia nace de la oración de Jesús. Pero esta oración no es solamente palabra: es el acto en que Él se «consagra» a sí mismo, es decir, «se sacrifica» por la vida del mundo. También podemos decir, dándole la vuelta a la afirmación: en la oración, el acontecimiento cruel de la cruz se hace «palabra», se convierte en fiesta de la expiación entre Dios y el mundo. De eso brota la Iglesia como la comunidad de los que, por la palabra de los Apóstoles, creen en Cristo (cf. 17,20).

# 5. La Última Cena

Las narraciones sobre la Última Cena de Jesús y la institución de la Eucaristía –más aún que el discurso escatológico de Jesús del que hemos hablado en el capítulo segundo de este libro– están cubiertas por una maraña de hipótesis discrepantes entre sí, y esto parece impedir el acceso a lo realmente acontecido, haciendo inútil cualquier esfuerzo. Pero esto no sorprende, tratándose de un texto que se refiere al núcleo esencial del cristianismo y que, de hecho, plantea cuestiones históricas difíciles.

Intentaré seguir el mismo procedimiento ya aplicado al caso del discurso escatológico. El cometido de este libro, que intenta reconstruir la figura de Jesús dejando a los especialistas los problemas específicos, no es el de abordar las numerosas cuestiones particulares, absolutamente justas, sobre cada uno de los detalles de las palabras y de la historia. Pero no podemos eximirnos ciertamente de afrontar la cuestión de la historicidad real de los acontecimientos históricos esenciales.

El mensaje neotestamentario no es sólo una idea; pertenece a su esencia precisamente el que se haya producido en la historia real de este mundo: la fe bíblica no relata historias como símbolos de verdades metahistóricas, sino que se funda en la historia que ha sucedido sobre la faz de esta tierra (cf. primera parte, p. 11). Si Jesús *no dio* a sus discípulos su cuerpo y su sangre bajo las especies del pan y del vino, la celebración eucarística quedaría vacía, sería una ficción piadosa, no una realidad que establece la comunión con Dios y de los hombres entre sí.

En este contexto se plantea ciertamente una vez más la cuestión sobre el modo posible y adecuado de una constatación histórica. Pero hemos de tener claramente en cuenta que una investigación histórica siempre puede llegar sólo a un alto grado de probabilidad, no a una certeza definitiva y absoluta sobre todos los detalles. Si la

certeza de la fe se basara únicamente en una comprobación histórica y científica, sería continuamente revisable.

Tomemos un ejemplo de la historia reciente de la investigación exegética. El gran estudioso alemán Joachim Jeremias, dada la confusión cada vez mayor de hipótesis exegéticas, históricas y filológicas, ha tratado de filtrar con la máxima precisión metodológica las *ipsissima verba Jesu* –las palabras auténticas de Jesús– de la gran cantidad del material transmitido, con el fin de encontrar en ellas la roca segura de la fe: sobre lo que Jesús mismo ha dicho realmente podemos basarnos. Aunque los resultados de Jeremias son siempre relevantes, y, desde una perspectiva científica, de gran importancia, quedan sin embargo preguntas críticas bien fundadas que demuestran, al menos, cómo la certeza lograda tiene sus límites.

Entonces, ¿qué podemos esperar? Y, por el contrario, ¿qué es lo que no cabe esperar? Desde el punto de vista teológico se debe decir que, si fuera realmente imposible demostrar de manera científica la historicidad de las palabras y de los acontecimientos esenciales, la fe perdería su fundamento. Pero, por otra parte, como ya se ha dicho, dada la naturaleza misma del conocimiento histórico, no se pueden esperar pruebas de una certeza absoluta en todos los pormenores. Por eso es importante para nosotros determinar si las convicciones de fondo de la fe son históricamente posibles y creíbles, incluso frente a la seriedad de los actuales conocimientos exegéticos.

Así pues, muchos detalles pueden permanecer abiertos. Pero el «*factum est*» del Prólogo de Juan (1,14) sigue siendo una categoría cristiana fundamental, no sólo por lo que se refiere a la Encarnación, sino que se requiere también para la Última Cena, la Cruz y la Resurrección: la Encarnación de Jesús está ordenada a la entrega de sí mismo por los hombres, y ésta a la Resurrección. De otro modo, el cristianismo no sería verdadero. Podemos examinar la verdad de este «*factum est*» –como se ha dicho–, no a la manera de

una certeza histórica absoluta, pero sí reconociendo su seriedad al leer correctamente la Escritura como tal.

La última certeza sobre la que basamos toda nuestra existencia nos viene dada por la fe, por el creer humilde con la Iglesia de todos los siglos guiada por el Espíritu Santo. A partir de ahí, en lo demás podemos observar confiadamente las diversas hipótesis exegéticas que, por su parte, se presentan con demasiada frecuencia con un énfasis de certeza que se pone en entredicho ya por el mero hecho de que posturas contrapuestas se proponen de continuo con la misma actitud de presentarse como certeza científica.

A partir de estos principios metodológicos quisiera intentar seleccionar del conjunto de los debates las cuestiones esenciales para la fe. Se hará en cuatro secciones. En primer lugar, se ha de reflexionar sobre el problema de la fecha de la celebración de la Última Cena de Jesús, un problema en el que se trata esencialmente de aclarar si ésta fue una cena pascual o no. En segundo lugar, se deberán examinar los textos que nos hablan de la Última Cena de Jesús. Con ello habrá que abordar la cuestión sobre la credibilidad histórica de dichas narraciones. En tercer lugar quisiera intentar una interpretación de los contenidos esenciales de la tradición teológica sobre la Última Cena. Finalmente, en la cuarta sección deberemos echar una mirada más allá de la tradición del Nuevo Testamento y reflexionar sobre la formación de la celebración eucarística de la Iglesia, ese proceso que Agustín describe como la transición del sacrificio vespertino al «don matutino» (cf. *En. in Ps.*, 140,5).

## 1. La fecha de la Última Cena

El problema de la datación de la Última Cena de Jesús se basa en las divergencias sobre este punto entre los Evangelios sinópticos, por un lado, y el *Evangelio de Juan*, por otro. Marcos, al que Mateo y Lucas siguen en lo esencial, da una datación precisa al respecto. «El primer día de los ácimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron a Jesús sus discípulos: “¿Dónde quieres que

vayamos a prepararte la cena de Pascua?”... Y al atardecer, llega él con los Doce» (*Mc* 14,12.17). La tarde del primer día de los ácimos, en la que se inmolaban en el templo los corderos pascuales, es la víspera de Pascua. Según la cronología de los Sinópticos es un jueves.

La Pascua comenzaba tras la puesta de sol, y entonces se tenía la cena pascual, como hizo Jesús con sus discípulos, y como hacían todos los peregrinos que llegaban a Jerusalén. En la noche del jueves al viernes –según la cronología sinóptica– arrestaron a Jesús y lo llevaron ante el tribunal; el viernes por la mañana fue condenado a muerte por Pilato y, seguidamente, a la «hora tercia» (sobre las nueve de la mañana), le llevaron a crucificar. La muerte de Jesús es datada en la hora nona (sobre las tres de la tarde). «Al anochecer, como era el día de la preparación, víspera del sábado, vino José de Arimatea..., se presentó decidido ante Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús» (*Mc* 15,42s). El entierro debía tener lugar antes de la puesta del sol, porque después comenzaba el sábado. El sábado es el día de reposo sepulcral de Jesús. La resurrección tiene lugar la mañana del «primer día de la semana», el domingo.

Esta cronología se ve comprometida por el hecho de que el proceso y la crucifixión de Jesús habrían tenido lugar en la fiesta de la Pascua, que en aquel año cayó en viernes. Es cierto que muchos estudiosos han tratado de demostrar que el juicio y la crucifixión eran compatibles con las prescripciones de la Pascua. Pero, no obstante tanta erudición, parece problemático que en ese día de fiesta tan importante para los judíos fuera lícito y posible el proceso ante Pilato y la crucifixión. Por otra parte, esta hipótesis encuentra un obstáculo también en un detalle que Marcos nos ha transmitido. Nos dice que, dos días antes de la Fiesta de los Ácimos, los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo apresar a Jesús con engaño para matarlo, pero decían: «No durante las fiestas; podría amotinarse el pueblo» (14,1s). Sin embargo, según la cronología sinóptica, la ejecución de Jesús habría tenido lugar precisamente el mismo día de la fiesta.

Pasemos ahora a la cronología de Juan. El evangelista pone mucho cuidado en no presentar la Última Cena como cena pascual. Todo lo contrario. Las autoridades judías que llevan a Jesús ante el tribunal de Pilato evitan entrar en el pretorio «para no incurrir en impureza y poder así comer la Pascua» (18,28). Por tanto, la Pascua no comienza hasta el atardecer; durante el proceso se tiene todavía por delante la cena pascual; el juicio y la crucifixión tienen lugar el día antes de la Pascua, en la «Parasceve», no el mismo día de la fiesta. Por tanto, la Pascua de aquel año va desde la tarde del viernes hasta la tarde del sábado, y no desde la tarde del jueves hasta la tarde del viernes.

Por lo demás, el curso de los acontecimientos es el mismo. El jueves por la noche, la Última Cena de Jesús con sus discípulos, pero que no es una cena pascual; el viernes –vigilia de la fiesta y no la fiesta misma–, el proceso y la ejecución. El sábado, reposo en el sepulcro. El domingo, la resurrección. Según esta cronología, Jesús muere en el momento en que se sacrifican los corderos pascuales en el templo. Él muere como el verdadero Cordero, del que los corderos pascuales eran mero indicio.

Esta coincidencia teológicamente importante de que Jesús muriera al mismo tiempo en que tenía lugar la inmolación de los corderos pascuales ha llevado a muchos estudiosos a descartar la cronología de la versión joánica, porque se trataría de una cronología teológica. Juan habría cambiado la datación de los hechos para crear esta conexión teológica que, sin embargo, no se manifiesta explícitamente en el Evangelio. Con todo, hoy se ve cada vez más claramente que la cronología de Juan es históricamente más probable que la de los Sinópticos, porque –como ya se ha dicho– el proceso y la ejecución en el día de la fiesta parecen difícilmente imaginables. Por otra parte, la Última Cena de Jesús está tan estrechamente vinculada a la tradición de la Pascua que negar su carácter pascual resulta problemático.

Por eso, siempre se han dado intentos de conciliar entre sí ambas cronologías. El más importante de ellos –y fascinante en numerosos

detalles particulares– para lograr una compatibilidad entre las dos tradiciones proviene de la estudiosa francesa Annie Jaubert, que desde 1953 ha desarrollado su tesis en una serie de publicaciones. Sin entrar aquí en los detalles de esta propuesta, nos limitaremos a lo esencial.

La señora Jaubert se basa principalmente en dos textos antiguos que parecen llevar a una solución del problema. El primero es un antiguo calendario sacerdotal transmitido por el *Libro de los Jubileos*, redactado en hebreo en la segunda mitad del siglo II antes de Cristo. Este calendario no tiene en cuenta la revolución de la Luna, y prevé un año de 364 días, dividido en cuatro estaciones de tres meses, dos de los cuales tienen 30 días y uno 31. Cada trimestre, siempre con 91 días, tiene exactamente 13 semanas y, por tanto, hay sólo 52 semanas por año. En consecuencia, las celebraciones litúrgicas caen cada año el mismo día de la semana. Esto significa, por lo que se refiere a la Pascua, que el 15 de Nisán es siempre un miércoles, y que la cena de Pascua tiene lugar tras la puesta del sol en la tarde del martes. Jaubert sostiene que Jesús habría celebrado la Pascua de acuerdo con este calendario, es decir, la noche del martes, y habría sido arrestado la noche del miércoles.

La investigadora ve resueltos con esto dos problemas: en primer lugar, Jesús habría celebrado una verdadera cena pascual, como dicen los Sinópticos; por otro lado, Juan tendría razón en que las autoridades judías, que se atenían a su propio calendario, habrían celebrado la Pascua sólo después del proceso de Jesús, quien, por tanto, habría sido ejecutado la víspera de la verdadera Pascua y no en la fiesta misma. De este modo, la tradición sinóptica y la joánica aparecen igualmente correctas, basadas en la diferencia entre dos calendarios diferentes.

La segunda ventaja destacada por Annie Jaubert muestra al mismo tiempo el punto débil de este intento de encontrar una solución. La estudiosa francesa hace notar que las cronologías transmitidas (en los Sinópticos y en Juan) deben concentrar una serie de

acontecimientos en el estrecho espacio de pocas horas: el interrogatorio ante el Sanedrín, el traslado ante Pilato, el sueño de la mujer de Pilato, el envío a Herodes, el retorno a Pilato, la flagelación, la condena a muerte, el *via crucis* y la crucifixión. Encajar todo esto en unas pocas horas parece –según Jaubert– casi imposible. A este respecto, su solución ofrece un espacio de tiempo que va desde la noche entre martes y miércoles hasta el viernes por la mañana.

En este contexto, la investigadora hace notar que en Marcos hay una precisa secuencia de acontecimientos por lo que se refiere a los días del «Domingo de Ramos», lunes y martes, pero que después salta directamente a la cena pascual. Por tanto, según la datación transmitida, quedarían dos días de los que no relata nada. Finalmente, Jaubert recuerda que, de este modo, el proyecto de las autoridades judías de matar a Jesús precisamente antes de la fiesta habría podido funcionar. Sin embargo, Pilato, con sus titubeos, habría pospuesto la crucifixión hasta el viernes.

A este cambio de la fecha de la Última Cena del jueves al martes se opone sin embargo la antigua tradición del jueves, que, en todo caso, encontramos claramente ya en el siglo II. Pero la señora Jaubert aduce un segundo texto sobre el que basa su tesis: la llamada *Didascalia de los Apóstoles*, un escrito de comienzos del siglo III donde se establece el martes como fecha de la Cena de Jesús. La estudiosa trata de demostrar que este libro habría recogido una antigua tradición cuyas huellas podrían detectarse también en otras fuentes.

Sin embargo, a todo esto se debe responder que las huellas de la tradición que se manifiestan en este sentido son demasiado débiles como para resultar convincentes. Otra dificultad es que el uso por parte de Jesús de un calendario difundido principalmente en Qumrán es poco verosímil. Jesús acudía al templo para las grandes fiestas. Aunque predijo su fin, y lo confirmó con un dramático gesto simbólico, Él observó el calendario judío de las festividades, como lo demuestra sobre todo el *Evangelio de Juan*. Ciertamente se podrá

estar de acuerdo con la estudiosa francesa sobre el hecho de que el *Calendario de los Jubileos* no se limitaba estrictamente a Qumrán y los esenios. Pero esto no es razón suficiente como para poder aplicarlo a la Pascua de Jesús. Esto explica por qué la tesis de Annie Jaubert, fascinante a primera vista, es rechazada por la mayoría de los exegetas.

He presentado de manera tan detallada dicha tesis porque nos da una idea de lo variado y complejo que era el mundo judío en tiempos de Jesús; un mundo que, a pesar de nuestro creciente conocimiento de las fuentes, sólo podemos reconstruir de manera precaria. Por tanto, no negaría a esta tesis una cierta probabilidad, aunque, considerando sus problemas, no se la pueda aceptar sin más.

Entonces, ¿qué diremos? La evaluación más precisa de todas las soluciones ideadas hasta ahora la he encontrado en el libro sobre Jesús de John P. Meier, quien, al final de su primer volumen, ha presentado un amplio estudio sobre la cronología de la vida de Jesús. Él llega a la conclusión de que hemos de elegir entre la cronología de los Sinópticos y la de Juan, demostrando que, ateniéndonos al conjunto de las fuentes, la decisión debe ser en favor de Juan.

Juan tiene razón: en el momento del proceso de Jesús ante Pilato las autoridades judías aún no habían comido la Pascua, y por eso debían mantenerse todavía cultualmente puras. Él tiene razón: la crucifixión no tuvo lugar el día de la fiesta, sino la víspera. Esto significa que Jesús murió a la hora en que se sacrificaban en el templo los corderos pascuales. Que los cristianos vieran después en esto algo más que una mera casualidad, que reconocieran a Jesús como el verdadero Cordero y que precisamente por eso consideraran que el rito de los corderos había llegado a su verdadero significado, todo esto es simplemente normal.

Pero queda en pie la pregunta: ¿Por qué entonces los Sinópticos han hablado de una cena de Pascua? ¿Sobre qué se basa esta línea de la tradición? Una respuesta realmente convincente a esta

pregunta ni siquiera Meier la puede dar. No obstante, lo intenta –al igual que otros muchos exegetas– por medio de la crítica redaccional y literaria. Trata de demostrar que los pasajes de *Mc* 14,1 y 14,12-16 –los únicos en los que Marcos habla de la Pascua– habrían sido añadidos más tarde. En el propio y verdadero relato de la Última Cena no se habría mencionado la Pascua.

Esta propuesta –por más que la sostengan muchos nombres importantes– es artificial. Pero sigue siendo justa la indicación de Meier de que en la narración de la Última Cena como tal el rito pascual aparece en los Sinópticos tan poco como en Juan. Así, aunque sea con alguna reserva, se puede aceptar esta afirmación: «El conjunto de la tradición joánica... está totalmente de acuerdo con la que proviene de los Sinópticos por lo que se refiere al carácter de la Cena, que no corresponde a la Pascua» (*A Marginal Jew*, I, p. 398).

Pero, entonces, ¿qué fue realmente la Última Cena de Jesús? Y, ¿cómo se ha llegado a la idea, sin duda muy antigua, de su carácter pascual? La respuesta de Meier es sorprendentemente simple y en muchos aspectos convincente. Jesús era consciente de su muerte inminente. Sabía que ya no podría comer la Pascua. En esta clara toma de conciencia invita a los suyos a una Última Cena particular, una cena que no obedecía a ningún determinado rito judío, sino que era su despedida, en la cual daba algo nuevo, se entregaba a sí mismo como el verdadero Cordero, instituyendo así *su* Pascua.

En todos los Evangelios sinópticos la profecía de Jesús de su muerte y resurrección forma parte de esta cena. En Lucas adopta un tono particularmente solemne y misterioso: «He deseado ardientemente comer esta comida pascual con vosotros antes de padecer, porque os digo que ya no la volveré a comer hasta que se cumpla en el Reino de Dios» (22,15s). Estas palabras siguen siendo equívocas: pueden significar que Jesús, por una última vez, come la Pascua acostumbrada con sus discípulos. Pero pueden significar también que ya no la come más, sino que se encamina hacia la nueva Pascua.

Una cosa resulta evidente en toda la tradición: la esencia de esta cena de despedida no era la antigua Pascua, sino la novedad que Jesús ha realizado en este contexto. Aunque este convite de Jesús con los Doce no haya sido una cena de Pascua según las prescripciones rituales del judaísmo, se ha puesto de relieve claramente en retrospectiva su conexión interna con la muerte y resurrección de Jesús: era la Pascua de Jesús. Y, en este sentido, Él ha celebrado la Pascua *y* no la ha celebrado: no se podían practicar los ritos antiguos; cuando llegó el momento para ello Jesús ya había muerto. Pero Él se había entregado a sí mismo, y así había celebrado verdaderamente la Pascua con aquellos ritos. De esta manera no se negaba lo antiguo, sino que lo antiguo adquiría su sentido pleno.

El primer testimonio de esta visión unificadora de lo nuevo y lo antiguo, que da la nueva interpretación de la Última Cena de Jesús en relación con la Pascua en el contexto de su muerte y resurrección, se encuentra en Pablo, en *1 Corintios* 5,7: «Barred la levadura vieja para ser una masa nueva, ya que sois panes ácimos. Porque ha sido inmolada nuestra víctima pascual: Cristo» (cf. Meier, *A Marginal Jew*, I, p. 429s). Como en *Marcos* 14,1, la Pascua sigue aquí al primer día de los Ácimos, pero el sentido del rito de entonces se transforma en un sentido cristológico y existencial. Ahora, los «ácimos» han de ser los cristianos mismos, liberados de la levadura del pecado. El cordero inmolado, sin embargo, es Cristo. En este sentido, Pablo concuerda perfectamente con la descripción joánica de los acontecimientos. Para él, la muerte y resurrección de Cristo se han convertido así en la Pascua que perdura.

Podemos entender con todo esto cómo la Última Cena de Jesús, que no sólo era un anuncio, sino que incluía en los dones eucarísticos también una anticipación de la cruz y la resurrección, fuera considerada muy pronto como Pascua, *su* Pascua. Y lo era verdaderamente.

## 2. La institución de la Eucaristía

El llamado relato de la institución, es decir, de las palabras y los gestos con los que Jesús se entregó a sí mismo a sus discípulos en el pan y el vino, es el núcleo de la tradición de la Última Cena. Este relato se encuentra en los Evangelios sinópticos –Mateo, Marcos y Lucas–, pero, además, también en la *Primera Carta de san Pablo a los Corintios* (cf. 11,23-26). Las cuatro narraciones son muy parecidas en su núcleo, pero muestran algunas diferencias en los detalles que se han convertido comprensiblemente en objeto de amplios debates exegéticos.

Se pueden distinguir dos modelos de fondo: por un lado la narración de Marcos, con el cual concuerda en gran parte el texto de Mateo; por otro, el texto de Pablo, que se asemeja al de Lucas. El relato paulino es el texto literariamente más antiguo: la *Primera Carta a los Corintios* fue escrita en torno al año 56. El periodo de redacción del Evangelio de Marcos es posterior, pero es indiscutible que su texto recoge una tradición muy anterior. La controversia entre los exegetas versa ahora sobre cuál de los dos modelos –el de Marcos o el de Pablo– es el más antiguo.

Rudolf Pesch se ha pronunciado con argumentos dignos de consideración en favor de la mayor antigüedad de la tradición de Marcos, que se debería datar en los años treinta. Pero también el relato de Pablo se remonta a la misma década. Pablo dice que transmite lo que él mismo ha recibido como tradición que se remonta al Señor. El relato de la institución y la tradición de la resurrección (cf. *1 Co* 15,3-8) ocupan un lugar especial en las cartas de Pablo: son textos ya fijados que el Apóstol ha «recibido» así, y que transmite literalmente con todo cuidado. Las dos veces dice que transmite lo que ha recibido. En *1 Corintios* 15 insiste explícitamente en el tenor literal, cuya conservación es necesaria para la salvación. De esto se deduce que Pablo recibió las palabras de la Última Cena en el seno de la comunidad primitiva, y de un modo que le hacía estar seguro de que provenían del Señor mismo.

Pesch considera probada la precedencia histórica de la narración de Marcos por el hecho de que ésta sería aún un simple relato,

mientras que considera *1 Corintios* 11 como una «etiología cultual» y, por tanto, como un texto ya formulado litúrgicamente y adaptado a la liturgia (cf. *Markusevangelium*, II, pp. 364-377, especialmente p. 369). Esto es seguramente cierto. Pero no me parece que haya una diferencia tan decisiva entre el carácter histórico y el teológico de los dos textos.

Es verdad que Pablo quiere hablar de manera normativa con vistas a la celebración de la liturgia cristiana; si *éste* es el verdadero significado de la expresión «etiología cultual», entonces puedo estar de acuerdo. Sin embargo, según la convicción del Apóstol, el texto es normativo precisamente porque reproduce exactamente el testamento del Señor. En ese sentido, orientación cultual y formulación ya existente para el culto no representan contradicción alguna con la transmisión estricta de lo que el Señor ha dicho y querido. Por el contrario, la formulación es normativa precisamente porque es verdadera y originaria. Esta precisión en el transmitir no excluye una concentración y una selección. Pero la formulación y la selección –ésta es la convicción de Pablo– no debe tergiversar lo que aquella noche fue confiado a los discípulos por el Señor.

Pero una selección análoga y una formulación referida a la liturgia se encuentra también en el *Evangelio de Marcos*. En efecto, tampoco este «relato» puede prescindir de su significado normativo para la liturgia de la Iglesia, y presupone ya a su vez una tradición litúrgica vigente. Ambos modelos de la tradición intentan transmitirnos el verdadero testamento del Señor. Entre los dos hacen ver la riqueza de perspectivas teológicas del acontecimiento y, al mismo tiempo, nos muestran la novedad inaudita que Jesús instituyó aquella noche.

Ante un acontecimiento tan imponente y único desde el punto de vista teológico y de la historia de las religiones como el que manifiestan los relatos de la Última Cena, no podía faltar el cuestionamiento por parte de la teología moderna: con la imagen del rabino afable que muchos exegetas han trazado de Jesús no es compatible algo tan inaudito. No se puede creer que «fuera capaz»

de tanto. Y, naturalmente, tampoco se armoniza con la idea de Jesús como un agitador político. Así las cosas, una buena parte de la exégesis actual cuestiona que las palabras de la institución se remonten realmente a las palabras de Jesús. Dado que lo que aquí está en juego es el núcleo del cristianismo y el aspecto central de la figura de Jesús, hemos de examinar la cuestión más detenidamente.

La principal objeción contra la originalidad histórica de las palabras y los gestos de la Última Cena puede resumirse así: habría una contradicción insalvable entre el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios y la idea de su muerte expiatoria en función vicaria. El núcleo íntimo de las palabras de la Última Cena, sin embargo, es el «por vosotros-por muchos», la autoentrega vicaria de Jesús y, con ello, también la idea de la expiación. Si Juan el Bautista había llamado a la conversión ante el juicio inminente, Jesús, como mensajero de alegría, habría anunciado la cercanía del reinado de Dios y la voluntad incondicional de perdón, el régimen de la bondad y la misericordia de Dios. «La última palabra que Dios pronuncia a través de su último mensajero (el mensajero de la alegría después de Juan, el último mensajero del juicio) es una palabra de salvación. El anuncio de Jesús está caracterizado por su orientación claramente prioritaria a la promesa de salvación por parte de Dios, así como por la superación del Dios del juicio inminente por el Dios actual de la bondad». Pesch resume con estas palabras el contenido esencial del razonamiento que apoya la incompatibilidad de la tradición sobre la Última Cena con la novedad y la peculiaridad del anuncio de Jesús (*Abendmahl*, p. 104).

Peter Fiedler ha desarrollado de manera drástica la lógica de esta visón cuando escribe: «Jesús había anunciado al Padre que quiere perdonar *incondicionalmente*»; y después se pregunta: «Pero ¿acaso no resulta ser menos generoso en su gracia, o incluso totalmente soberano, desde el momento que insiste en una expiación?» (*op. cit.*, p. 569; cf. Pesch, *Abendmahl*, pp. 16 y 106). Explica así la idea de una expiación como incompatible con la imagen que Jesús tiene de Dios y, en esto, ya son muchos los

exegetas y representantes de la teología sistemática que están de acuerdo con él.

En efecto, aquí reside el verdadero motivo por el que una buena parte de los teólogos modernos (y no sólo los exegetas) no admiten que las palabras de la Última Cena provengan de Jesús. La razón no radica en los datos históricos: como hemos visto, los textos eucarísticos pertenecen a la más antigua tradición. Según los datos históricos no hay nada más originario precisamente que la tradición de la Última Cena. Pero la idea de expiación es inconcebible para la sensibilidad moderna. Jesús, en su anuncio del Reino de Dios, debe situarse en el polo opuesto. Aquí está en juego nuestra imagen de Dios y del hombre. Por eso toda esta discusión es sólo aparentemente un debate histórico.

La verdadera cuestión es más bien: ¿Qué es la expiación? ¿Es compatible con una imagen limpia de Dios? ¿Acaso no se trata de un grado del desarrollo religioso de la humanidad que ha de ser superado? Jesús, para ser el nuevo mensajero de Dios, ¿no debería quizás oponerse a esta idea? La verdadera discusión deberá versar, pues, sobre si los textos neotestamentarios –leídos correctamente– nos revelan un concepto de expiación aceptable también para nosotros, siempre que estemos dispuestos a escuchar en su integridad el mensaje que nos llega de ellos.

Hemos de reflexionar definitivamente sobre esta cuestión en el capítulo sobre la muerte de Jesús en la cruz. Esto requiere, sin embargo, la disponibilidad a no limitarse simplemente a contraponer el Nuevo Testamento de manera «crítico-racional» a nuestra propia presuntuosidad, sino aprender a dejarnos guiar: la voluntad de no tergiversar los textos según nuestros criterios, sino dejar que su Palabra purifique y profundice nuestros conceptos.

Tratemos mientras tanto de acercarnos a tientas a la comprensión mediante una escucha como ésta. En primer lugar, hagamos una pregunta: ¿Existe realmente una contradicción entre el mensaje de Galilea del Reino de Dios y el último pronunciamiento de Jesús en Jerusalén?

Ciertos exegetas notables –Rudolf Pesch, Gerhard Lohfink, Ulrich Wilckens– ven, sí, una diferencia profunda entre las dos posiciones, pero no un conflicto insoluble. Suponen que Jesús, en un primer momento, hizo la generosa oferta del mensaje del Reino de Dios y del perdón sin condiciones, pero, cuando se dio cuenta del fracaso de este ofrecimiento, identificó su misión con la del siervo de Dios. Reconoció que tras el rechazo de su oferta sólo quedaba el camino de la expiación vicaria: debía tomar sobre sí la desgracia que se cernía sobre Israel para que muchos lograran llegar a la salvación.

¿Qué podemos decir a este propósito? De por sí, una evolución similar, es decir, el emprender un nuevo camino del amor después de un primer ofrecimiento fallido, es ciertamente posible según toda la estructura de la imagen bíblica de Dios y la historia de la salvación. Precisamente esa «flexibilidad» de Dios, que espera la libre decisión del hombre y que, de cada «no», hace brotar una nueva vía del amor, forma parte del camino de la historia de Dios con los hombres, como nos lo describe el Antiguo Testamento. Al «no» de Adán responde con una nueva preocupación por los hombres. Ante el «no» de Babel inaugura una nueva perspectiva de la historia con la elección de Abraham. La petición de un rey para los israelitas representa en un primer momento una obstinación contra Dios, que quisiera reinar sobre su pueblo de manera inmediata. Pero en la profecía dirigida a David transforma esta terquedad en una vía que lleva luego directamente hacia Cristo, el Hijo de David. Así pues, una evolución parecida en dos etapas en el obrar de Jesús es ciertamente posible.

El capítulo 6 del *Evangelio de Juan* parece aludir a un punto de inflexión similar en el camino de Jesús con los hombres. Después de su sermón eucarístico, el pueblo y muchos de sus discípulos le dan la espalda. Sólo los Doce permanecen. Encontramos un cambio análogo en el Evangelio de Marcos, cuando Jesús, después de la segunda multiplicación de los panes y la confesión de Pedro (cf. 8,27-30), comienza con el anuncio de la Pasión y se pone en camino hacia Jerusalén y su última Pascua.

En 1929, Erik Peterson, en su artículo sobre la Iglesia –un artículo que todavía hoy bien vale la pena leer–, sostenía que la Iglesia existe sólo bajo el supuesto de que «los judíos, como pueblo elegido de Dios no han aceptado la fe en el Señor». Si hubieran aceptado a Jesús, «el Hijo del hombre habría vuelto y el Reino mesiánico, en el que los judíos habrían ocupado el puesto más importante, habría tenido su inicio» (*Theologische Trakt.*, p. 247). Romano Guardini ha acogido y modificado esta tesis en sus obras sobre Jesús. Para él, el mensaje de Jesús comienza claramente con la oferta del Reino; el «no» de Israel habría provocado una nueva etapa en la historia de la salvación, a la cual pertenecen la muerte y resurrección del Señor, así como la Iglesia de los gentiles.

¿Qué decir sobre todo esto? Ante todo, que un cierto desarrollo en el mensaje de Jesús con nuevas decisiones es ciertamente posible. El mismo Peterson, sin embargo, no sitúa la ruptura durante el mensaje de Jesús mismo, sino en la época posterior a la Pascua, cuando los discípulos, de hecho, luchaban inicialmente todavía por un «sí» de Israel. Sólo en la medida en que se manifestó el fracaso de este intento se dirigieron a los paganos. Esta segunda fase la podemos percibir claramente en los textos del Nuevo Testamento.

Por el contrario, una evolución en el camino de Jesús la podemos entrever siempre y sólo con mayor o menor grado de probabilidad, pero nunca establecerla con claridad. Ciertamente no se da ese contraste neto entre el anuncio del Reino de Dios y el mensaje de Jerusalén, tal como se encuentra en las tesis de algunos exegetas modernos. Ya hemos hablado de algunos indicios sobre un cierto desarrollo en el camino de Jesús. Pero debemos decir ahora (como ha subrayado claramente, por ejemplo, John P. Meier) que la estructura de los Evangelios sinópticos no nos permite establecer una cronología del anuncio de Jesús. Ciertamente, el énfasis sobre la necesidad de la muerte y resurrección se hace más claro a medida que progresa el camino de Jesús. Pero el conjunto del material no está ordenado cronológicamente de tal manera que podamos distinguir claramente un antes y un después.

Basten algunas indicaciones. Ya en el segundo capítulo de Marcos, en la discusión sobre el ayuno de los discípulos, se encuentra el anuncio de Jesús: «Llegará un día en que se lleven al novio; aquel día sí que ayunarán» (2,20). Mucho más importante aún es la definición de su misión que se esconde tras su hablar en parábolas, en las parábolas que explican a los hombres su mensaje sobre el Reino de Dios. Jesús identifica su misión con la que se confió a Isaías tras el encuentro con el Dios vivo en el templo: se dijo al profeta que, en un primer momento, su misión sólo contribuiría a una mayor obstinación y que únicamente a través de ella podría llegar después la salvación. En la primera fase de su anuncio, Jesús dice a los discípulos que ésta sería precisamente la estructura de su camino (cf. *Mc* 4,10ss; *Is* 6,9s).

Pero de este modo todas las parábolas –todo el mensaje sobre el Reino de Dios– se ponen bajo el signo de la cruz. Partiendo de la Última Cena y de la resurrección, podemos afirmar que la cruz es la extrema radicalización del amor incondicional de Dios, amor en el que, a pesar de todas las negaciones por parte de los hombres, Él se entrega, toma sobre sí el «no» de los hombres, para atraerlo de este modo a su «sí» (cf. *2 Co* 1,19). Esta interpretación teológica de las parábolas según la teología de la cruz y su mensaje sobre el Reino de Dios se encuentra también en los textos paralelos de los otros dos Sinópticos (cf. *Mt* 13,10-17, *Lc* 8,9s).

La orientación del mensaje de Jesús según la perspectiva de la cruz, válida ya desde el comienzo, aparece en los Evangelios sinópticos todavía de otro modo. Me limito a dos breves observaciones.

En Mateo, al comienzo del camino de Jesús se encuentra el Sermón de la Montaña con la solemne apertura de las Bienaventuranzas. En su conjunto, éstas se caracterizan por la perspectiva de la cruz, que en la última bienaventuranza aparece con toda claridad: «Dichosos los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos. Dichosos vosotros cuando os insulten, y os persigan, y os calumnien de cualquier modo por mi causa. Estad alegres y

contentos, porque vuestra recompensa será grande en el cielo, que de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros» (*Mt* 5,10ss).

En segundo lugar hemos de recordar también que Lucas pone al comienzo de su descripción del camino de Jesús el rechazo que sufrió en Nazaret (cf. 4,16-29). Jesús anuncia que la promesa de Isaías de un año de gracia del Señor se ha cumplido: «Me ha enviado para dar la Buena Noticia a los pobres, para anunciar a los cautivos la libertad, y a los ciegos la vista. Para dar libertad a los oprimidos...» (4,18). Pero a causa de su pretensión, sus conciudadanos se pusieron furiosos enseguida y lo expulsaron fuera de la ciudad: «Lo empujaron fuera del pueblo hasta un barranco del monte en donde se alzaba su pueblo, con intención de despeñarlo» (4,29). Precisamente con el mensaje de gracia que Jesús trae se inaugura la perspectiva de la cruz. Lucas, que ha redactado con gran cuidado su Evangelio, ha puesto muy conscientemente esta escena como una especie de título para toda la obra de Jesús.

No hay contradicción entre el jubiloso mensaje de Jesús y su aceptación de la cruz como muerte por muchos; al contrario: sólo en la aceptación y la transformación de la muerte alcanza el mensaje de la gracia toda su profundidad. Por otra parte, la idea de que la Eucaristía se habría formado en la «comunidad» es completamente absurda también desde el punto de vista histórico. ¿Quién podría haberse permitido pensar una cosa así, crear una realidad semejante? ¿Cómo podría haber ocurrido que los primeros cristianos –claramente ya en los años 30– aceptaran una invención como ésa sin oponer ningún tipo de objeción?

A este respecto Pesch dice con razón que «hasta ahora no se ha podido presentar ninguna explicación crítica convincente de la tradición de la Cena» (*Abendmahl*, p. 21). No existe. Todo esto sólo podía nacer de la peculiaridad de la conciencia personal de Jesús. Únicamente Él era capaz de entrelazar tan soberanamente en la unidad los hilos de la Ley y los Profetas, en total fidelidad a la Escritura y en la novedad total de su ser de Hijo. Sólo porque Él

mismo lo había dicho y lo había hecho, la Iglesia en sus diferentes corrientes y desde el principio podía «partir el pan», como Jesús había hecho la noche en que fue traicionado.

## 3. La teología de las palabras de la institución

Después de todas estas reflexiones sobre el marco histórico y la fiabilidad histórica de las palabras de la institución pronunciadas por Jesús, ha llegado el momento de prestar atención al contenido de su mensaje. Hay que recordar ante todo, una vez más, que en los cuatro relatos sobre la Eucaristía encontramos dos tipos de tradición con características peculiares que aquí no debemos examinar en sus pormenores, aunque sí mencionar brevemente las diferencias más importantes.

Mientras en Marcos (14,22) y Mateo (26,26) las palabras sobre el pan son sólo: «Tomad, esto es mi cuerpo», en Pablo se lee: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» (*1 Co* 11,24), y Lucas completa con pleno sentido: «Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» (22,19). En Lucas y Pablo sigue inmediatamente el mandato de repetir lo que hizo Jesús: «Haced esto en conmemoración mía», que falta en Mateo y Marcos. Las palabras sobre el cáliz en Marcos rezan: «Ésta es mi sangre, sangre de la alianza, derramada por muchos» (14,24); Mateo añade aún: «...por muchos para el perdón de los pecados» (26,28). Según Pablo, sin embargo, Jesús dijo: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; haced esto cada vez que lo bebáis, en memoria mía» (*1 Co* 11,25). Lucas lo formula de modo similar, pero con pequeñas diferencias: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros» (22,20). Aquí falta la segunda orden de repetir la acción.

Pero hay dos claras diferencias importantes entre Pablo y Lucas, por un lado, y Marcos y Mateo por otro. En Marcos y Mateo, «sangre» es el sujeto: Ésta «es mi sangre», Pablo y Lucas, sin embargo, dicen: «Ésta es la nueva alianza sellada con mi sangre». Muchos ven aquí un respeto por la aversión de los judíos a ingerir

sangre: como contenido directo de lo que se da a beber no se indica «la sangre», sino «la nueva alianza». Con esto hemos llegado ya a la segunda diferencia: mientras Marcos y Mateo hablan simplemente de la «sangre de la alianza», aludiendo así a *Éxodo* 24,8, que es la estipulación de la Alianza en el Sinaí, Pablo y Lucas hablan de la Nueva Alianza, remitiéndose con ello a *Jeremías* 31,31. Aparece, pues, en cada caso un trasfondo veterotestamentario diferente. Además, Marcos y Mateo hablan de la sangre derramada «por muchos», aludiendo con ello a *Isaías* 53,12, mientras que Pablo y Lucas dicen «por vosotros», haciendo pensar así inmediatamente en la comunidad de los discípulos.

Es comprensible por tanto que haya en la exégesis un amplio debate sobre cuáles sean las palabras originarias de Jesús. Rudolf Pesch ha mostrado que, en un primer momento, surgen aquí cuarenta y seis posibilidades que, intercambiando cada una de las respectivas introducciones, pueden ser el doble (cf. *Das Evangelium in Jerusalem*, p. 134s). Estos esfuerzos tienen su importancia, pero no entran en el cometido de este libro.

Nosotros partimos del presupuesto de que la transmisión de las palabras de Jesús no existe sin su recepción por parte de la Iglesia naciente, que se sabía rigurosamente comprometida en la fidelidad en lo esencial, pero que también era consciente de que el ámbito de resonancia de las palabras de Jesús, con sus correspondientes alusiones sutiles a textos de la Escritura, permitía algún retoque en los matices. Así se podía percibir en las palabras de Jesús tanto el eco de *Éxodo* 24 como de *Jeremías* 31, y acentuar más un contenido u otro, sin por ello faltar a la fidelidad a aquellas palabras que, casi de manera imperceptible, pero inequívoca, acogían en sí la Ley y los Profetas. Pero con esto hemos pasado ya a la interpretación de las palabras del Señor.

La narración de la institución comienza en los cuatro textos con dos afirmaciones sobre el obrar de Jesús que han adquirido un significado esencial para la recepción en la Iglesia de todo el conjunto. Se nos dice que Jesús tomó pan, pronunció la bendición y

la acción de gracias, y lo partió. Al comienzo se pone la *eucharistia* (Pablo y Lucas) o bien la *eulogia* (Marcos y Mateo): ambos términos indican la *berakha*, la gran oración de acción de gracias y bendición de la tradición judía, que forma parte tanto del rito pascual como de otros convites. No se come sin dar las gracias a Dios por el don que Él ofrece: por el pan que nace y crece en la tierra, y también por el fruto de la vid.

Las dos palabras distintas que usan Marcos y Mateo, por una parte, y Pablo y Lucas, por otra, indican las dos direcciones intrínsecas de esta oración: es acción de gracias y de alabanza por el don de Dios. Pero esta alabanza se torna en bendición sobre el don, como se lee en *1 Tm* 4,4s: «Todo lo que Dios ha creado es bueno y no se ha de rechazar ningún alimento que se coma con acción de gracias (*eucharistia*); pues está santificado por la Palabra de Dios y por la oración». En la Última Cena (como en la multiplicación de los panes, *Jn* 6,11), Jesús ha acogido esta tradición. Las palabras de la institución están en este contexto de oración; en ellas, el agradecimiento se convierte en bendición y transformación.

Desde los primeros momentos, la Iglesia ha comprendido las palabras de la consagración no simplemente como una especie de mandato casi mágico, sino como parte de la oración hecha junto con Jesús; como parte central de la alabanza impregnada de gratitud, mediante la cual el don terrenal se nos da nuevamente por Dios como cuerpo y sangre de Jesús, como autodonación de Dios en el amor acogedor del Hijo. Louis Bouyer ha tratado de trazar el desarrollo de la *eucharistia* cristiana –el «canon»– a partir de la *berakha* judía. Se puede comprender así que «Eucaristía» se haya convertido en la denominación del conjunto del nuevo acontecimiento cultual dispensado por Jesús. Sobre este tema hemos de volver todavía en la cuarta sección de este capítulo.

Lo segundo que se nos dice es que Jesús «partió el pan». Partir el pan para todos es principalmente la función del padre de familia, que en cierto modo representa con ello también a Dios Padre que, a través de la fertilidad de la tierra, distribuye a todos nosotros lo

necesario para vivir. Es también el gesto de hospitalidad con la que se hace partícipe de lo propio al extraño, acogiéndolo en la comunión de mesa. Partir y compartir: precisamente el compartir crea comunión. Este gesto humano primordial de dar, de compartir y unir, adquiere en la Última Cena de Jesús una profundidad del todo nueva: Él se entrega a sí mismo. La bondad de Dios, que se manifiesta en el repartir, se convierte de manera totalmente radical en el momento en que el Hijo se comunica y se reparte a sí mismo en el pan.

El gesto de Jesús se ha transformado así en el símbolo de todo el misterio de la Eucaristía: en los *Hechos de los Apóstoles*, y en el cristianismo primitivo en general, «partir el pan» designa la Eucaristía. En ella nos beneficiamos de la hospitalidad de Dios, que se nos da en Jesucristo crucificado y resucitado. La fracción del pan y el repartir –el acto de atención amorosa por aquel que necesita de mí– es por tanto una dimensión intrínseca de la Eucaristía misma.

«*Caritas*», la preocupación por el otro, no es un segundo sector del cristianismo junto al culto, sino que está enraizada precisamente en el culto y forma parte de él. En la Eucaristía, en la «fracción del pan», la dimensión horizontal y la vertical están inseparablemente unidas. En ambas afirmaciones sobre el dar gracias y el compartir, que se encuentran al comienzo de la narración de la institución, queda clara la naturaleza del nuevo culto fundado por Cristo en la Última Cena, en la cruz y en la resurrección: con ello, el antiguo culto del templo queda abolido y, al mismo tiempo, es llevado a su cumplimiento.

Volvamos a las palabras pronunciadas sobre el pan. Según Marcos y Mateo rezan escuetamente: «Esto es mi cuerpo». Pablo y Lucas añaden: «Que será entregado por vosotros». De este modo ponen de manifiesto lo que, de por sí, está incluido en el acto de repartir. Cuando Jesús habla de su cuerpo, no se refiere obviamente al cuerpo como distinto del alma y del espíritu, sino a la persona en su totalidad, en carne y hueso. En este sentido, Rudolf Pesch comenta acertadamente: Jesús «en su interpretación del pan presupone el

significado particular de su persona. Los discípulos podían entender: Esto soy yo, el Mesías» (*Markusevangelium*, II, p. 357).

Pero ¿cómo puede suceder esto? Jesús se encuentra ciertamente en medio de sus discípulos. ¿Qué está haciendo? Cumple lo que había dicho en el discurso del Buen Pastor: «Nadie me quita la vida, sino que yo la entrego libremente» (cf. *Jn* 10,18). Se le quitará la vida en la cruz, pero ya ahora la ofrece por sí mismo. Transforma su muerte violenta en un acto libre de entrega por otros y a los otros.

Y Él lo sabe: «Tengo poder para entregar mi vida y tengo poder para recuperarla» (cf. *ibíd*.). Él da la vida sabiendo que precisamente así la recupera. En el acto de dar la vida está incluida la resurrección. Por eso puede repartirse ya anticipadamente, porque ya ahora ofrece la vida, se ofrece a sí mismo y, con ello, la obtiene de nuevo ya ahora. Por ello puede instituir ahora el Sacramento, en el que se hace grano que muere y en el que, a través de los tiempos, se da a sí mismo a los hombres en la verdadera multiplicación de los panes.

La frase que se refiere al cáliz, a la que ahora dedicamos nuestra atención, es de una densidad teológica extraordinaria. Como ya se ha indicado antes, en las pocas palabras de esa frase se entrecruzan a la vez tres textos del Antiguo Testamento, de manera que toda la historia de la salvación queda reasumida y se hace presente de nuevo.

Encontramos en primer lugar *Éxodo* 24,8, la estipulación de la Alianza del Sinaí; después *Jeremías* 31,31, la promesa de la Nueva Alianza en medio de la crisis en la historia de la Alianza, una crisis cuyas manifestaciones más relevantes fueron la destrucción del templo y el exilio en Babilonia; y finalmente *Isaías* 53,12, la promesa misteriosa del siervo de Dios que carga con el pecado de muchos, y así obtiene la salvación para ellos.

Tratemos ahora de entender estos tres textos, cada uno en su significado propio y en su nuevo contexto. La Alianza del Sinaí, según la descripción de *Éxodo* 24, se fundaba en dos elementos. Por un lado, en la «sangre de la alianza», la sangre de animales

sacrificados, con la cual se rociaba el altar –como símbolo de Dios– y el pueblo; y, en segundo lugar, en la palabra de Dios y la promesa de obediencia de Israel: «Ésta es la sangre de la alianza que hace el Señor con vosotros, sobre todos estos mandatos», había dicho solemnemente Moisés después del rito de la aspersión. Inmediatamente antes el pueblo había respondido a la lectura del libro de la alianza: «Haremos todo lo que manda el Señor y le obedeceremos» (*Ex* 24,7).

Esta promesa de obediencia, que era constitutiva de la alianza, se rompía inmediatamente después con la adoración del becerro de oro mientras Moisés estaba en la montaña. Toda la historia que sigue es una historia de reiteradas violaciones de la promesa de obediencia, como muestran tanto los libros históricos del Antiguo Testamento como los libros de los profetas. La ruptura parece irremediable en el momento en que Dios abandona a su pueblo al exilio y el templo a la destrucción.

En aquellos momentos surge la esperanza de la «nueva alianza», no basada ya en la fidelidad siempre frágil de la voluntad humana, sino grabada indestructiblemente en el corazón mismo (cf. *Jr* 31,33). En otras palabras, el nuevo pacto debe basarse en una obediencia que sea irrevocable e inviolable. Esta obediencia, fundada ahora en la raíz de la humanidad, es la obediencia del Hijo que se ha hecho siervo y asume en su obediencia hasta la muerte toda desobediencia humana, la sufre hasta el fondo y la vence.

Dios no puede simplemente ignorar toda la desobediencia de los hombres, todo el mal de la historia, no puede tratarlo como algo irrelevante e insignificante. Esta especie de «misericordia» y «perdón incondicional» sería esa «gracia a bajo precio» contra la que protestó con razón Dietrich Bonhoeffer ante el abismo del mal de su tiempo. La injusticia, el mal como realidad concreta, no se puede ignorar sin más, dejarlo estar. Se debe acabar con él, vencerlo. Sólo esto es verdadera misericordia. Y que ahora lo haga Dios, puesto que los hombres no son capaces de hacerlo, muestra la bondad «incondicional» divina, una bondad que no puede estar

en contradicción con la verdad y la correspondiente justicia. «Si somos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo», escribe Pablo a Timoteo (*2 Tm* 2,13).

Esta fidelidad suya consiste en que Él no sólo actúa como Dios respecto a los hombres, sino también como hombre respecto a Dios, fundando así la alianza de modo irrevocablemente estable. Por eso, la figura del siervo de Dios que carga con el pecado de muchos (cf. *Is* 53,12), va unida a la promesa de la nueva alianza fundada de manera indestructible. Este injerto ya inconmovible de la alianza en el corazón del hombre, de la humanidad misma, tiene lugar en el sufrimiento vicario del Hijo que se ha hecho siervo. Desde entonces, a toda la marea sucia del mal se contrapone la obediencia del Hijo, en el cual Dios mismo ha sufrido y cuya obediencia es, por tanto, siempre infinitamente mayor que la masa creciente del mal (cf. *Rm* 5,16-20).

La sangre de los animales no podía ni «expiar» el pecado ni unir a los hombres con Dios. Sólo podía ser un signo de la esperanza y de la perspectiva de una obediencia más grande y verdaderamente salvadora, En las palabras de Jesús sobre el cáliz, todo esto se ha reasumido y convertido en realidad: Él da la «nueva alianza sellada con su sangre». «Su sangre», es decir, el don total de sí mismo en que Él sufre todos los males de la humanidad hasta el fondo, elimina toda traición asumiéndola en su fidelidad incondicional. Éste es el culto nuevo, que Él instituyó en la Última Cena: atraer a la humanidad a su obediencia vicaria. Participar en el cuerpo y la sangre de Cristo significa que Él responde «por muchos» –por nosotros– y, en el Sacramento, nos acoge entre estos «muchos».

Queda por explicar ahora una expresión en las palabras de la institución que ha suscitado recientemente muchas discusiones. Según Marcos y Mateo, Jesús dice que su sangre fue derramada «por muchos», aludiendo con ello precisamente a *Isaías* 53, mientras en Pablo y Lucas se habla de darla o derramarla «por vosotros».

La teología reciente ha destacado con razón la palabra «por», común a los cuatro relatos; una palabra que puede ser considerada palabra clave no sólo de la narración de la Última Cena, sino de la figura misma de Jesús. Su significado general se define como «pro-existencia»: no un ser para sí mismo, sino para los demás; y esto no sólo como una dimensión cualquiera de esta existencia, sino como aquello que constituye su aspecto más íntimo e integral. Su ser es, en cuanto ser, un «ser para». Si alcanzamos a entender esto, entonces estaremos muy cercanos al misterio de Jesús y sabremos también lo que significa seguir a Jesús. Pero ¿qué significa «derramada por muchos»? En su obra fundamental, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935), Joachim Jeremias ha tratado de mostrar que, en los relatos sobre la institución, la palabra "muchos» sería un semitismo y que, por tanto, no ha de leerse partiendo del significado de la palabra griega, sino según los textos correspondientes del Antiguo Testamento. Trata de probar que la palabra «muchos» significa en el Antiguo Testamento «la totalidad» y, por tanto, se debería traducir por «todos». Esta tesis se impuso rápidamente por entonces y se ha convertido en una convicción teológica común. Basándose en ella, en las palabras de la consagración, el «muchos» se ha traducido en distintas lenguas por «todos». «Derramada por vosotros y por todos». Así oyen hoy los fieles en muchos países las palabras de Jesús durante la celebración eucarística.

Con el tiempo, sin embargo, el consenso entre los exegetas se ha roto de nuevo. La opinión predominante tiende hoy a explicar el «muchos» de *Isaías* 53, y también de otros lugares, en el sentido de que, si bien significa una totalidad, no puede simplemente equipararse al «todos». Ahora, teniendo en cuenta también el lenguaje de Qumrán, se supone predominantemente que «muchos», en Isaías y en Jesús, se refiere a la «totalidad de Israel» (cf. Pesch, *Abendmahl*, p. 99s; Wilckens, I, 2, p. 84). Sólo con la llegada del Evangelio a los paganos se habría puesto de manifiesto el horizonte universal de la muerte de Jesús y su expiación, que abarca tanto a los judíos como a los paganos.

Últimamente, el jesuita vienés Norbert Baumert, junto con Maria Irma Seewann, ha presentado una interpretación del «por muchos» que en líneas generales había desarrollado ya Joseph Pascher en su libro *Eucharistia* de 1947. El núcleo de la tesis es el siguiente: según la estructura lingüística del texto, el «ser derramado» no se refiere a la sangre, sino al cáliz; «se trataría, pues, de un "derramar" efectivamente la sangre del cáliz, un gesto en el que la vida divina misma se da en abundancia, sin hacer referencia alguna a la acción de los verdugos» (*Gregorianum* 89, p. 507). Así, las palabras sobre el cáliz no aludirían al acontecimiento de la muerte en la cruz y sus consecuencias, sino a la acción sacramental. De este modo se clarificaría también la palabra «muchos»: mientras que la muerte de Jesús vale «para todos», el alcance del Sacramento es más limitado. Llega a muchos pero no a todos (cf. especialmente p. 511).

Desde el punto de vista estrictamente filológico, esta solución puede ser verdadera en el texto de Marcos 14,24. Si no se atribuye originalidad alguna al texto de Mateo respecto a Marcos, la solución sobre las palabras de la Última Cena podría considerarse convincente. El énfasis en la distinción entre el ámbito de la Eucaristía y el alcance universal de la muerte de Jesús en la cruz es válido en cualquier caso, y permite proseguir la investigación. Pero con ello el problema de la palabra «muchos» queda explicado sólo en parte.

En efecto, falta la interpretación fundamental que da Jesús de su misión en Marcos 10,45, donde también aparece la palabra «muchos». «El Hijo del Hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos». Aquí se habla claramente de la entrega de la vida en cuanto tal, y queda claro con ello que Jesús retoma la profecía sobre el siervo de Dios de *Isaías* 53, y la pone en relación con la misión del Hijo del hombre que, consiguientemente, adquiere así un nuevo significado.

Así pues, ¿qué podemos decir? Me parece presuntuoso, y al mismo tiempo insensato, querer indagar en la conciencia de Jesús e intentar explicarla basándonos en lo que él pudo o no pudo haber

pensado, según nuestro conocimiento de aquellos tiempos y de sus concepciones teológicas. Sólo podemos decir que Él sabía que en su persona se cumplía la misión del siervo de Dios y la del Hijo del hombre, por lo que la conexión entre los dos motivos comporta al mismo tiempo la superación de la limitación de la misión del siervo de Dios, una universalización que indica una nueva amplitud y profundidad.

Podemos observar también cómo crece lenta y simultáneamente la comprensión de la misión de Jesús en el camino de la Iglesia naciente, y cómo el «recordar» de los discípulos bajo la guía del Espíritu de Dios (cf. *Jn* 14,26) comienza poco a poco a percibir todo el misterio escondido tras las palabras de Jesús. *1 Tm* 2,6 habla de Jesús como el único mediador entre Dios y los hombres, «que se entregó en rescate por todos». El significado salvífico universal de la muerte de Jesús se manifiesta aquí con claridad cristalina.

Podemos encontrar además respuestas históricamente diferenciadas, pero totalmente concordes en lo esencial, a la cuestión sobre el alcance de la obra salvífica de Jesús –respuestas indirectas al problema «muchos-todos»–, tanto en Pablo como en Juan. Pablo escribe a los *Romanos* que los paganos deben alcanzar la salvación «en su totalidad» (*pleroma*), y que, entonces, todo Israel se salvará (cf. 11,25s). Juan dice que Jesús murió «por el pueblo» (judío), pero «no solamente por el pueblo, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos» (11,50ss). La muerte de Jesús vale para judíos y paganos, para la humanidad en su conjunto.

Si en Isaías «muchos» podía significar esencialmente la totalidad de Israel, en la respuesta creyente que da la Iglesia al nuevo uso de la palabra por parte de Jesús queda cada vez más claro que Él, de hecho, murió por todos.

El teólogo protestante Ferdinand Kattenbusch trató de demostrar en 1921 que las palabras de Jesús en la Última Cena serían el acto fundacional propiamente dicho de la Iglesia. Jesús habría dado con ello a sus discípulos la novedad que los unía y hacía de ellos una comunidad. Kattenbusch tenía razón: con la Eucaristía quedó

instituida la Iglesia misma. Se convierte en una unidad, llega a ser ella misma a partir del cuerpo de Cristo y, desde su muerte, queda abierta a la vez a la inmensidad del mundo y de la historia.

La Eucaristía es el acontecimiento visible de reunión que –en un lugar y más allá de todos los lugares– es un entrar en comunión con el Dios vivo, que acerca desde dentro a los hombres unos a otros. La Iglesia nace de la Eucaristía. De ella recibe su unidad y su misión. La Iglesia proviene de la Última Cena, pero precisamente por eso se deriva de la muerte y resurrección de Cristo, anticipadas por Él en el don de su cuerpo y su sangre.

## 4. De la Cena a la Eucaristía del domingo por la mañana

En Pablo y Lucas, a las palabras «Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» sigue el mandato de repetir el gesto: «Haced esto en conmemoración mía». Pablo lo dice también y de manera todavía más amplia después de las palabras sobre el cáliz. Marcos y Mateo no transmiten este mandato. Pero, puesto que la forma concreta de sus relatos lleva el sello de la práctica litúrgica, es evidente que también ellos han interpretado estas palabras como una institución: lo que había acontecido allí por vez primera debía continuar en la comunidad de los discípulos.

Pero surge todavía una pregunta: ¿Qué es exactamente lo que el Señor ha mandado repetir? Ciertamente no la cena pascual (en el caso de que la Última Cena de Jesús fuera una cena pascual). La Pascua era una fiesta anual, cuya celebración recurrente en Israel estaba claramente regulada por la tradición sagrada y vinculada a una determinada fecha. Y, aunque en aquella noche no se hubiera tratado de una verdadera cena pascual según la ley judía, sino de una última comida en la tierra antes de su muerte, éste no es el propósito del mandato de repetir.

Así pues, el mandato se refiere sólo a aquello que constituía una novedad en los gestos de Jesús de aquella noche: la fracción del

pan, la oración de bendición y de acción de gracias y, con ella, las palabras de la transubstanciación del pan y del vino. Podríamos decir: mediante aquellas palabras, nuestro momento actual es introducido en el momento de Jesús. Se verifica lo que Jesús anunció en *Juan* 12,32: desde la cruz, Él atrae a todos hacia sí, dentro de sí.

Con las palabras y gestos de Jesús se había dado ciertamente el elemento esencial del nuevo «culto», pero aún no se había establecido una forma litúrgica definitiva. Ésta debía desarrollarse todavía en la vida de la Iglesia. Según el modelo de la Última Cena, era obvio que antes se cenaba juntos, y que luego se añadía la Eucaristía. Rudolf Pesch ha demostrado que, dada la estructura social de la Iglesia naciente y los hábitos de vida, esta comida consistía probablemente sólo en pan, sin otros alimentos.

En la *Primera Carta a los Corintios* (11,20ss.34) vemos cómo las cosas podían hacerse de modo diferente en una sociedad distinta: los acomodados llevaban consigo su comida y se servían con abundancia, mientras que para los pobres que estaban allí sólo había pan. Experiencias de este tipo llevaron muy pronto a la separación entre la Cena del Señor y la comida normal, y aceleraron al mismo tiempo la formación de una estructura litúrgica específica. En ningún caso hemos de pensar que la «Cena del Señor» consistiera sólo en recitar las palabras de la consagración. A partir de Jesús mismo, éstas aparecen como una parte de su *berakha*, de su oración de acción de gracias y de bendición.

¿Por qué dio gracias Jesús? Por haber sido «escuchado» (cf. *Hb* 5,7). Dio gracias anticipadamente porque el Padre no le abandonaría a la muerte (cf. *Sal* 16,10). Dio gracias por el don de la resurrección y, fundándose en ella, podía ya en aquel momento dar su cuerpo y su sangre en el pan y en el vino, como prenda de la resurrección y la vida eterna (cf. *Jn* 6,53-58).

Podemos pensar en el esquema de los Salmos que expresan promesas y votos, en los que el oprimido anuncia que, una vez salvado, dará gracias a Dios y proclamará su acción salvífica ante la

gran asamblea. El *Salmo* 22, aplicable a la Pasión, que comienza con las palabras «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», termina con una promesa que anticipa el cumplimiento: «Él es mi alabanza en la gran asamblea, cumpliré mis votos delante de sus fieles. Los desvalidos comerán hasta saciarse, alabarán al Señor los que lo buscan» (vv. 26s). En efecto –y esto se cumple ahora: «Los desvalidos comerán»–, ellos reciben más que el alimento terreno; reciben el verdadero maná, la comunión con Dios en Cristo resucitado.

Naturalmente, estas interconexiones se fueron haciendo claras a los discípulos sólo paulatinamente. Pero, partiendo de las palabras de acción de gracias de Jesús, que dan a la *berakha* judía un nuevo centro, la oración de acción de gracias, la *eucharistia*, se manifiesta cada vez más como el verdadero modelo de referencia, como la forma litúrgica en la que las palabras de la institución poseen su propio sentido y se presenta el culto nuevo en sustitución de los sacrificios del templo: la glorificación de Dios en la palabra, pero en una palabra que se ha hecho carne en Jesús y que ahora, a partir de este cuerpo de Jesús que ha atravesado la muerte, abarca al hombre por entero, a toda la humanidad, y se convierte en el comienzo de una nueva creación.

Josef Andreas Jungmann, el gran estudioso de la historia de la celebración eucarística y uno de los arquitectos de la reforma litúrgica, resume todo esto cuando dice: «La forma fundamental es la oración de acción de gracias sobre el pan y sobre el vino. La liturgia de la Misa se ha originado a partir de la oración de acción de gracias después del banquete de la última noche, no del convite mismo. Este último fue considerado tan poco esencial y tan fácilmente separable que fue omitido ya en la Iglesia primitiva. La liturgia, y todas las liturgias, por el contrario, han desarrollado la oración de acción de gracias sobre el pan y sobre el vino... Lo que la Iglesia celebra en la Misa no es la Última Cena, sino lo que el Señor ha instituido durante la Última Cena, confiándolo a la Iglesia: el memorial de su muerte sacrificial» (*Messe im Gottesvolk*, p. 24).

Esto concuerda con la constatación histórica, según la cual «en toda la tradición del cristianismo, tras la separación de la Eucaristía de un verdadero convite (donde aparece el "partir el pan" y "la Cena del Señor") hasta la Reforma del siglo XVI, nunca se utiliza ningún término que signifique «convite para indicar la celebración de la Eucaristía» (p. 23, nota 73).

Pero hay todavía otro elemento determinante en la formación de la liturgia cristiana. Basándose en su certeza de haber sido escuchado, el Señor dio a sus discípulos ya en la Última Cena su cuerpo y su sangre como don de la resurrección: cruz y resurrección forman parte de la Eucaristía, y sin ellas no es ella misma. Pero como el don de Jesús es esencialmente un don radicado en la resurrección, la celebración del sacramento debía estar vinculada necesariamente con la memoria de la resurrección. El primer encuentro con el Resucitado se produjo la mañana del primer día de la semana –el tercer día después de la muerte de Jesús–, por tanto, la mañana del domingo. Por eso, la mañana del primer día se convirtió espontáneamente en el momento de la liturgia cristiana, en el domingo, el «día del Señor».

Esta fijación cronológica de la liturgia cristiana, que define su naturaleza íntima y al mismo tiempo su forma, tuvo lugar muy pronto. En efecto, el relato de un testigo ocular recogido en *Hechos* 20,6-11 habla del viaje de san Pablo y sus compañeros hacia Tróade y dice: «El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para la fracción del pan...» (20,7). Esto significa que, ya durante la época de los Apóstoles, el «partir el pan» estaba fijado en la mañana del día de la resurrección: la Eucaristía se celebraba como un encuentro con el Resucitado.

En este contexto se inserta también la disposición de Pablo de que el «primer día de la semana» se haga la colecta para Jerusalén (cf. *1 Co* 16,2). Es cierto que allí no habla de la celebración eucarística, pero, obviamente, el domingo es el día de la comunidad de Corinto y, por tanto, también claramente el día de su culto. En *Apocalipsis* 1,10, en fin, encontramos por primera vez la expresión «día del

Señor» para denominar el domingo. La nueva articulación cristiana de la semana queda claramente perfilada. El día de la resurrección es el día del Señor y, por ello, también el día de sus discípulos, de la Iglesia. Al final del siglo I, la tradición está ya netamente establecida, cuando, por ejemplo, la *Didaché* (ca. 100) dice con toda naturalidad: «En cuanto al domingo del Señor, una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados» (14,1). Para Ignacio de Antioquía († ca. 110), vivir «según el día del Señor» se ha convertido en la característica distintiva de los cristianos contra los que celebran el sábado (*Ad Magn.* 9,1). Era lógico que la celebración eucarística se relacionara con la Liturgia de la Palabra –lectura de la Escritura, explicación y oración–, que inicialmente tenía lugar aún en la sinagoga. Consiguientemente, la formación del culto cristiano estaba concluida en sus partes esenciales ya a comienzos del siglo II. Este proceso de desarrollo forma parte de la institución misma. La institución presupone –como se ha dicho– la resurrección y, con ello, también la comunidad viva que, bajo la guía del Espíritu de Dios, da al don del Señor su forma en la vida de los fieles.

Un arcaísmo que pretendiera volver a un momento anterior a la resurrección y a su dinámica, e imitar solamente la Última Cena, no se correspondería en absoluto con la naturaleza del don que el Señor ha dejado a sus discípulos. El día de la resurrección es el lugar exterior e interior del culto cristiano, y la acción de gracias como anticipación creativa de la resurrección por medio de Jesús es el modo en que el Señor hace de nosotros personas que dan gracias con Él, la manera en la que Él, en el don, nos bendice y nos hace participar en la transformación, que nos llega por sus dones y que ha de extenderse por el mundo: «hasta que Él venga» (cf. *1 Co* 11,26).

# 6. Getsemaní

## 1. En camino hacia el Monte de los Olivos

«Cantados los himnos, salieron para el Monte de los Olivos». Mateo y Marcos concluyen con estas palabras su narración de la Última

Cena (*Mt* 26,30; *Mc* 14,26). La última comida de Jesús –fuera cena pascual o no– es sobre todo un acontecimiento cultual. En su centro está la oración de acción de gracias y de bendición, y desemboca al final de nuevo en la oración. Jesús sale con los suyos para orar en la noche, que recuerda aquella noche en la que mataron a los primogénitos de Egipto, e Israel fue salvado por la sangre del cordero (cf. *Ex* 12), la noche en la que Él debe asumir el destino del cordero.

Se supone que Jesús, en el contexto de la Pascua que había celebrado a su propio modo, haya cantado quizás algunos Salmos del *Hallel* (113-118 y 136), en los cuales se da gracias a Dios por la liberación de Israel de Egipto, pero en los que se habla también de la piedra que desecharon los constructores, convertida ahora prodigiosamente en piedra angular. En estos Salmos la historia pasada se convierte siempre en momento presente. La acción de gracias por la liberación es al mismo tiempo un grito de socorro en medio de las pruebas y las amenazas siempre nuevas; y, en las palabras sobre la piedra descartada, se hacen presentes tanto la oscuridad como la promesa de aquella noche.

Jesús recita con sus discípulos los Salmos de Israel: éste es un dato fundamental para comprender, por una parte, la figura de Jesús, pero, por otra, también los Salmos mismos, que en cierto aspecto adquieren en Él un nuevo sujeto, un nuevo modo de presencia y a la vez una expansión más allá de Israel hacia la universalidad.

Veremos que con esto surge también una nueva visión de la figura de David: en el Salterio canónico se considera a David como el autor principal de los Salmos. Aparece así como quien guía e inspira la oración de Israel, quien resume todos sus sufrimientos y esperanzas, los lleva consigo y los transforma en oración. Por eso, Israel puede rezar continuamente con él y expresarse en los Salmos, de los que siempre recibe también nuevas esperanzas en cualquier oscuridad. En la Iglesia naciente, Jesús fue considerado muy pronto como el nuevo, el auténtico David, y por eso, sin rupturas pero de modo nuevo, los Salmos podían ser recitados

como una oración en comunión con Jesucristo. Agustín ha explicado perfectamente este modo cristiano de orar con los Salmos –un modo desarrollado muy tempranamente– diciendo que, en los Salmos, es siempre Cristo quien habla, a veces como Cabeza, a veces como Cuerpo (cf. p. ej. *En. in Ps.*, 60,1s; 61,4; 85,1.5). Pero por Él, Jesucristo, nosotros somos ahora un único sujeto y podemos por tanto, junto con Él, hablar realmente con Dios.

Este proceso de asumir y trasponer que comienza cuando Jesús recita los Salmos caracteriza la unidad de ambos Testamentos, tal como Él nos la enseña. Jesús oró en perfecta comunión con Israel y, sin embargo, Él mismo es Israel de un modo nuevo: la antigua Pascua aparece ahora como el anticipo de un gran boceto. La nueva Pascua, sin embargo, es Jesús mismo, y la verdadera «liberación» se realiza ahora mediante su amor que abarca a toda la humanidad.

Esta compenetración entre fidelidad y novedad, que hemos podido ver en la figura de Jesús a lo largo de todos los capítulos de este libro, se manifiesta también en otro detalle del relato del Monte de los Olivos. En otras noches Jesús se había retirado a Betania. En ésta, que celebra como su noche de Pascua, sigue la prescripción de no salir del territorio de la ciudad de Jerusalén, cuyos confines habían sido ampliados para aquella ocasión con el fin de dar la posibilidad a todos los peregrinos de ser fieles a esta ley. Jesús observa la norma, y precisamente por eso va conscientemente al encuentro del traidor y de la hora de la Pasión.

Si en este momento miramos retrospectivamente el camino de Jesús en su conjunto, podemos comprobar también aquí el mismo trenzado entre fidelidad y novedad total: Jesús es «observante». Celebra con los demás las fiestas judías. Ora en el templo. Se atiene a Moisés y los Profetas. Pero, al mismo tiempo, todo se hace nuevo: desde su explicación del sábado (cf. *Mc* 2,27; a este respecto, cf. también la primera parte, pp. 136-144), pasando por las prescripciones sobre pureza ritual (cf. *Mc* 7) y la nueva interpretación del Decálogo en el Sermón de la Montaña (cf. *Mt*

5,17-48), hasta la purificación del templo (cf. *Mt* 21,12s par.), que anticipa el fin del templo de piedra y anuncia el nuevo templo, la nueva adoración «en espíritu y en verdad» (*Jn* 4,24).

Hemos visto cómo todo esto está en profunda continuidad con la voluntad originaria de Dios, a la vez que supone un cambio decisivo en la historia de las religiones, que se hace realidad en la cruz. Precisamente esta intervención –la purificación del templo– ha contribuido decisivamente a su condena a muerte en la cruz, y justamente así se ha cumplido su profecía, ha comenzado el culto nuevo.

«Fueron a una finca, que llaman Getsemaní, y dijo a sus discípulos: "Sentaos aquí mientras voy a orar"» (*Mc* 14,32). A este respecto, Gerhard Kroll observa: «En los tiempos de Jesús, en este terreno en la ladera del Monte de los Olivos había una finca con una almazara en la que se prensaban las aceitunas... ésta daba a la finca el nombre de Getsemaní... Muy cerca de allí había una gran cueva natural, que podía ofrecer a Jesús y sus discípulos un alojamiento seguro, aunque no precisamente cómodo para la noche» (p. 404). Ya a finales del siglo IV, la peregrina Eteria encontró aquí una «iglesia magnífica», que en los tiempos turbulentos que sobrevinieron después quedó en estado ruinoso, pero que fue redescubierta en el siglo XX por los franciscanos. «La iglesia actual de la agonía de Jesús, completada en 1924, abarca de nuevo, además del espacio de la "*ecclesia elegans*" [la iglesia de la peregrina Eteria], la roca sobre la que, según la tradición... oró Jesús» (Kroll, p. 410).

Éste es uno de los lugares más venerados del cristianismo. Ciertamente, los árboles no se remontan a la época de Jesús; durante el asedio de Jerusalén, Tito hizo talar todos los árboles en los vastos alrededores de la ciudad. El Monte de los Olivos, sin embargo, es el mismo de entonces. Quien se detiene en él, se encuentra aquí ante un dramático punto culminante del misterio de nuestro Redentor: Jesús ha experimentado aquí la última soledad, toda la tribulación del ser hombre. Aquí, el abismo del pecado y del

mal le ha llegado hasta el fondo del alma. Aquí se estremeció ante la muerte inminente. Aquí le besó el traidor. Aquí todos los discípulos lo abandonaron. Aquí Él ha luchado también por mí.

San Juan recoge todas estas experiencias y da una interpretación teológica del lugar, diciendo: Fueron «al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto» (18,1). La misma palabra clave retorna de nuevo al final del relato de la Pasión: «Había un huerto en el sitio donde lo crucificaron, y en el huerto un sepulcro nuevo donde nadie había sido enterrado todavía» (19,41). Es evidente que con la palabra «huerto» Juan alude a la narración del Paraíso y del pecado original. Nos quiere decir que aquí se retoma aquella historia. En aquel huerto, en el «jardín» del Edén, se produce una traición, pero el huerto es también el lugar de la resurrección. En efecto, en el huerto Jesús ha aceptado hasta el fondo la voluntad del Padre, la ha hecho suya, y así ha dado un vuelco a la historia.

Después de la oración habitual de los Salmos, todavía en camino hacia el lugar del reposo, Jesús hace tres profecías.

Se aplica a sí mismo la profecía de Zacarías, cuando dijo que se heriría al «pastor» –que sería asesinado– y que, consiguientemente, se dispersarían las ovejas (cf. *Za* 13,7; *Mt* 26,31). Zacarías había aludido en una misteriosa visión a un Mesías que sufre la muerte y, por tanto, a una nueva dispersión de Israel. Sólo esperaba la salvación de Dios a través de estas tribulaciones extremas. Jesús da una forma concreta a esta visión, en sí misma sombría y dirigida hacia un futuro desconocido: sí, se hiere al pastor. Jesús mismo es el Pastor de Israel, Pastor de la humanidad. Y toma sobre sí la injusticia, la carga destructiva de la culpa. Se deja golpear. Se pone de parte de los vencidos de la historia. Ahora, en esta hora, eso significa también que la comunidad de los discípulos se dispersa, que esta nueva familia incipiente de Dios se disgrega antes incluso de haber comenzado a establecerse verdaderamente. «El pastor da la vida por las ovejas» (*Jn* 10,11). Estas palabras de Jesús, basándose en Zacarías, aparecen bajo una nueva luz: ha llegado el momento en que se cumplen.

Sin embargo, a la profecía de adversidad sigue inmediatamente la promesa de salvación: «Pero cuando resucite, iré delante de vosotros a Galilea» (*Mc* 14,28). «Ir delante» es una expresión típica en el lenguaje de los pastores. Jesús, pasando a través de la muerte, vivirá de nuevo. Como el Resucitado, es plenamente ese Pastor que en la travesía de la muerte guía por el camino de la vida. Ambas dimensiones forman parte del Buen Pastor: dar la propia vida e ir por delante. Más aún, el dar la vida es ya un preceder. Él guía precisamente por este dar la vida. Justamente mediante este «dar», Él abre la puerta hacia la inmensidad de la realidad. A través de la dispersión se produce la reunión definitiva de las ovejas. Al comienzo de la noche en el Monte de los Olivos aparece la palabra sombría del golpear y del dispersar, pero también la promesa de que precisamente así Jesús se manifestará como el verdadero Pastor, reunirá a los dispersos y los guiará hacia Dios, introduciéndolos en la vida.

La tercera profecía es una ulterior modificación de las conversaciones con Pedro en la Última Cena. Pedro no se fija en la profecía de la resurrección. Percibe sólo el anuncio de muerte y dispersión, y esto le ofrece la oportunidad de ostentar su valor inquebrantable y su fidelidad radical a Jesús. Al ser contrario a la cruz, no puede entender la palabra resurrección y quisiera –como ya en Cesarea de Felipe– el éxito sin la cruz. Él confía en sus propias fuerzas.

¿Quién puede negar que su actitud refleja la tentación constante de los cristianos, e incluso también de la Iglesia, de llegar al éxito sin la cruz? Por eso se le ha de anunciar su debilidad, su triple negación. Nadie es por sí mismo tan fuerte como para recorrer hasta el final el camino de la salvación. Todos han pecado, todos necesitan la misericordia del Señor, el amor del Crucificado (cf. *Rm* 3,23s).

## 2. La oración del Señor

De la oración en el Huerto de los Olivos, que viene a continuación, tenemos cinco relatos: en primer lugar los tres de los Evangelios

sinópticos (cf. *Mt* 26,36-46; *Mc* 14,32-42; *Lc* 22,39-46); a los que se han de añadir un breve texto en el *Evangelio de Juan*, pero que el autor ha colocado en el conjunto de las palabras pronunciadas el «Domingo de Ramos» (cf. 12,27s); y, finalmente, un texto de la *Carta a los Hebreos*, basado en una tradición particular (cf. *Hb* 5,7ss). Tratemos ahora de acercarnos en lo posible al misterio de aquella hora de Jesús atendiendo al conjunto de los textos.

Después del rezo ritual en común de los Salmos, Jesús oraba solo, como había hecho antes tantas otras noches. Pero deja cerca al grupo de los tres, conocido también en otras ocasiones, y particularmente en el relato de la Transfiguración: Pedro, Santiago y Juan. Así, aunque vencidos continuamente por el sueño, éstos se convierten en testigos de su lucha nocturna. Marcos nos dice que Jesús comenzó a «entristecerse y angustiarse». El Señor dice a sus discípulos: «Me muero de tristeza: quedaos aquí y velad conmigo» (14,33s).

El llamamiento a la vigilancia había sido ya un tema central en el anuncio en Jerusalén, y ahora aparece con una urgencia muy inmediata. Pero aunque se refiere a aquella hora precisa, este llamamiento apunta anticipadamente a la historia futura del cristianismo. La somnolencia de los discípulos sigue siendo a lo largo de los siglos una ocasión favorable para el poder del mal. Esta somnolencia es un embotamiento del alma, que no se deja inquietar por el poder del mal en el mundo, por toda la injusticia y el sufrimiento que devastan la tierra. Es una insensibilidad que prefiere ignorar todo eso; se tranquiliza pensando que, en el fondo, no es tan grave, para poder permanecer así en la autocomplacencia de la propia existencia satisfecha. Pero esta falta de sensibilidad de las almas, esta falta de vigilancia, tanto por lo que se refiere a la cercanía de Dios como al poder amenazador del mal, otorga un poder en el mundo al maligno. Ante los discípulos adormecidos y no dispuestos a inquietarse, el Señor dice de sí mismo: «Me muero de tristeza». Éstas son palabras del *Salmo* 43,5, en las que resuenan también expresiones de otros salmos.

También en su pasión –tanto en el Monte de los Olivos como en la cruz– Jesús habla de sí mismo a Dios Padre usando las palabras de los Salmos. Pero estas palabras tomadas de los Salmos se han hecho del todo personales, palabras absolutamente propias de Jesús en su tribulación; en efecto, Él es en realidad el verdadero orante de estos Salmos, su auténtico sujeto. La plegaria totalmente personal y el rezar con las palabras de invocación del Israel creyente y afligido son aquí una misma cosa.

Después de esta exhortación a la vigilancia Jesús se aleja un poco. Comienza propiamente la verdadera oración del Monte de los Olivos. Mateo y Marcos nos dicen que Jesús cayó rostro en tierra: la postura de oración que expresa la extrema sumisión a la voluntad de Dios, el abandono más radical a Él; una postura que la liturgia occidental incluye aún en el Viernes Santo y en la profesión monástica, así como en la Ordenación de diáconos, presbíteros y obispos.

Sin embargo, Lucas dice que Jesús oró de rodillas. Introduce así, basándose en la postura de oración, esta lucha nocturna de Jesús en el contexto de la historia de la oración cristiana: mientras le lapidaban, Esteban dobla las rodillas y ora (cf. *Hch* 7,60); Pedro se arrodilla antes de resucitar a Tabita de la muerte (cf. *Hch* 9,40); se arrodilla Pablo cuando se despide de los presbíteros de Éfeso (cf. *Hch* 20,36), y también en otra ocasión, cuando los discípulos le dicen que no suba a Jerusalén (cf. *Hch* 21,5). Alois Stöger dice al respecto: «Todos éstos, de cara a la muerte, rezan de rodillas; el martirio sólo puede ser superado por la oración. Jesús es el modelo de los mártires» (*Das Evangelium nach Lukas*, p. 247).

Sigue después la oración propiamente dicha, en la que aparece todo el drama de nuestra redención. Marcos dice primero de modo sucinto que Jesús oró para que, «si era posible, se alejase de él aquella hora» (14,35). Después refiere la frase esencial de la oración de Jesús de la siguiente manera: «¡Abbá! (padre): Tú lo puedes todo, aparta de mí este cáliz. Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (14,36).

En esta plegaria de Jesús podemos distinguir tres elementos. En primer lugar la experiencia primordial del miedo, el estremecimiento ante el poder de la muerte, el pavor frente al abismo de la nada, que le hace temblar e incluso, según Lucas, le hace sudar como gotas de sangre (cf. 22,44). En Juan (cf. 12,27), este estremecimiento se expresa, como en los Sinópticos, en referencia al *Salmo* 43,5, pero con una palabra que destaca de manera especialmente clara la dimensión abismal de temor de Jesús: *tetáraktai*, que es la misma palabra, *tarássein*, usada por Juan para describir la profunda turbación de Jesús ante la tumba de Lázaro (cf. 11,33), así como su conmoción interior al referirse a la traición de Judas en el Cenáculo (cf. 13,21).

Juan expresa sin duda con ello la angustia primordial de la criatura frente a la cercanía de la muerte, pero hay todavía algo más: el estremecimiento particular de quien es la Vida misma ante el abismo de todo el poder de destrucción, del mal, de lo que se opone a Dios, y que ahora se abate directamente sobre Él, que ahora debe tomar de modo inmediato sobre sí, más aún, lo debe acoger dentro de sí hasta el punto de llegar a ser él mismo «hecho pecado» (cf. *2 Co* 5,21).

Precisamente porque es el Hijo, ve con extrema claridad toda la marea sucia del mal, todo el poder de la mentira y la soberbia, toda la astucia y la atrocidad del mal, que se enmascara de vida pero que está continuamente al servicio de la destrucción del ser, de la desfiguración y la aniquilación de la vida. Precisamente porque es el Hijo, siente profundamente el horror, toda la suciedad y la perfidia que debe beber en aquel «cáliz» destinado a Él: todo el poder del pecado y de la muerte. Todo esto lo debe acoger dentro de sí, para que en Él quede superado y privado de poder.

Bultmann dice con razón: Jesús es aquí «no sólo el prototipo en el que se hace visible de manera ejemplar la actitud que se requiere del hombre..., sino que Él es también y sobre todo el Revelador, cuya decisión es la única que hace posible la opción humana por Dios en una hora como ésta» (p. 328). La angustia de Jesús es algo

mucho más radical que la angustia que asalta a cada hombre ante la muerte: es el choque frontal entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte, el verdadero drama de la decisión que caracteriza a la historia humana. En este sentido podemos aplicarnos a nosotros mismos, como hace Pascal, de manera totalmente personal, el acontecimiento del Monte de los Olivos: también mi pecado estaba en aquel cáliz pavoroso. Pascal oye al Señor en agonía en el Monte de los Olivos que le dice: «Aquellas gotas de sangre, las he derramado por ti» (cf. *Pensées*, VII, 553).

Las dos partes de la oración de Jesús aparecen como una contraposición entre dos voluntades: una es la «voluntad natural» del hombre Jesús, que se resiste ante el aspecto monstruoso y destructivo de aquello a lo que se enfrenta, y quisiera pedir que el «cáliz se aleje de él»; la otra es la «voluntad del Hijo» que se abandona totalmente a la voluntad del Padre. Si queremos tratar de entender en lo posible este misterio de las «dos voluntades», es útil volver la mirada una vez más a la versión de Juan de aquella oración. También en Juan encontramos las dos peticiones de Jesús: «Padre, líbrame de esta hora»; «Padre, glorifica tu nombre» (12,27s).

En el fondo, la articulación entre las dos peticiones no es diferente en Juan de la que se ve en los Sinópticos. La aflicción del alma humana de Jesús («Mi alma está agitada», que Bultmann traduce como «tengo miedo», p. 327) impulsa a Jesús a pedir ser salvado de aquella hora. Pero la conciencia de su misión, de que Él ha venido precisamente para esa hora, le hace pronunciar la segunda petición, la petición de que Dios glorifique su nombre: justamente la cruz, la aceptación de algo terrible, el entrar en la ignominia del exterminio de la propia dignidad, en la ignominia de una muerte infamante, se convierte en la glorificación del nombre de Dios. En efecto, Dios hace ver claramente así precisamente lo que es: el Dios que, en el abismo de su amor, en la entrega de sí mismo, opone a todos los poderes del mal el verdadero poder del bien. Jesús pronunció las dos peticiones, pero la primera, la de ser «librado» se funde con la segunda, en la que ruega por la glorificación de Dios en

la realización de su voluntad; así, el conflicto en lo más íntimo de la existencia humana de Jesús se recompone en la unidad.

## 3. La voluntad de Jesús y la voluntad del Padre

Pero ¿qué significa esto? ¿Qué significa «mi» voluntad contrapuesta a «tu» voluntad? ¿Quiénes son los que se confrontan? ¿El Padre y el Hijo o el hombre Jesús y Dios, el Dios trinitario? En ningún otro lugar de las Escrituras podemos asomarnos tan profundamente al misterio interior de Jesús como en la oración del Monte de los Olivos. Por eso no es una casualidad que la búsqueda apasionada de la Iglesia antigua para comprender la figura de Jesucristo haya encontrado su forma conclusiva en la meditación creyente de esta oración.

En este punto quizás sea necesario echar una rápida mirada a la cristología de la Iglesia antigua, para entender su idea del entramado entre la voluntad divina y humana en la figura de Jesucristo. El Concilio de Nicea (325) había aclarado el concepto cristiano de Dios. Las tres personas –Padre, Hijo y Espíritu Santo– son uno en la única «substancia» de Dios. Más de cien años después, el Concilio de Calcedonia (451) trató de entender conceptualmente la unión de la divinidad y la humanidad en Jesucristo con la fórmula de que, en Él, la única Persona del Hijo de Dios lleva consigo y comprende las dos naturalezas –la humana y la divina– «sin confusión ni división».

Se preserva de este modo la diferencia infinita entre Dios y hombre: la humanidad permanece humanidad y la divinidad sigue siendo divinidad. La humanidad en Jesús no queda absorbida o reducida por la divinidad. Existe por completo como tal y, sin embargo, está sostenida por la Persona divina del *Logos*. Al mismo tiempo, en la diversidad no anulada de las naturalezas, con la palabra «*única* Persona» se expresa la unidad radical en la que Dios, en Cristo, ha entrado con el hombre. Esta fórmula –dos naturalezas, una única Persona– fue acuñada por el papa León Magno con una intuición que iba mucho más allá de aquel momento histórico, y que

inmediatamente encontró el asentimiento entusiasta de los padres conciliares.

Pero se trataba de una anticipación: su significado concreto no había sido todavía sondeado a fondo. ¿Qué quiere decir «naturaleza»? Pero, sobre todo: ¿Qué significa «persona»? Como esto no se había aclarado en modo alguno, muchos obispos decían después de Calcedonia que preferían pensar como pescadores y no como Aristóteles; la fórmula seguía siendo oscura. Ésta es la razón por la que la recepción de Calcedonia ha avanzado de un modo muy complicado y entre enconadas discusiones. Finalmente ha quedado la división: sólo las Iglesias de Roma y Bizancio han aceptado definitivamente el Concilio y su fórmula. Alejandría (Egipto) ha preferido mantener la fórmula de «una naturaleza divinizada» (monofisismo); en Oriente, Siria permaneció escéptica ante el concepto de «una única persona», en cuanto parecía comprometer precisamente la humanidad real de Jesús (nestorianismo). Pero más que los conceptos, influían ciertos tipos de devoción, que se oponían entre sí y hacían crecer el contraste con el ímpetu propio de los sentimientos religiosos, haciéndolo así insoluble.

El Concilio ecuménico de Calcedonia sigue siendo para la Iglesia de todos los tiempos la indicación vinculante de la vía que introduce en el misterio de Jesucristo. Pero debe ser adquirida de nuevo en el contexto de nuestro pensamiento, en el que los conceptos de naturaleza y persona han asumido un significado distinto del que tenían entonces. Este esfuerzo por adquirirlo de nuevo debe ir acompañado por el diálogo ecuménico con las Iglesias pre-calcedonenses, para reencontrar la unidad perdida precisamente en el centro de la fe, en la confesión del Dios hecho hombre en Jesucristo.

En la gran lucha que se desarrolló después de Calcedonia, especialmente en el ambiente bizantino, se trataba esencialmente de la siguiente cuestión: si en Jesús hay una sola persona divina que comprende las dos naturalezas, ¿cómo quedan las cosas respecto a la naturaleza humana? ¿Puede subsistir ésta como tal,

en su particularidad y su esencia propia, si está sostenida por la persona divina? ¿No debe acaso ser absorbida necesariamente por lo divino, al menos en su componente superior, la voluntad? Y así, la última de las grandes herejías cristológicas se llama «monotelismo». Dada la unidad de la persona –afirma– sólo puede existir *una única* voluntad: una persona con dos voluntades sería esquizofrénica; la persona, en última instancia, se manifiesta en la voluntad, y si hay una sola persona, no puede haber más que *una sola* voluntad. Pero contra esto surge la pregunta: ¿Qué hombre es el que no tiene su propia voluntad humana? Un hombre sin voluntad, ¿es verdaderamente hombre? ¿Se ha hecho Dios verdaderamente hombre en Jesús si este hombre resulta que no tenía una voluntad?

El gran teólogo bizantino Máximo el Confesor († 662) ha elaborado la respuesta a esta pregunta en su esfuerzo por comprender la oración de Jesús en el Monte de los Olivos, Máximo es ante todo y sobre todo un decidido adversario del monotelismo: la naturaleza humana de Jesús no queda amputada por su unidad con el *Logos*, sino que permanece completa. Y la voluntad es parte de la naturaleza humana. Esta incontestable dualidad de la voluntad humana y divina en Jesús no debe, sin embargo, llevar a la esquizofrenia de una doble personalidad. Por tanto, se ha de ver naturaleza y persona cada una en su propio modo de ser. Esto significa que hay en Jesús la «voluntad natural» propia de la naturaleza humana, pero hay *una sola* «voluntad de la persona», que acoge en sí la «voluntad natural». Y esto es posible sin destruir el elemento esencialmente humano, porque, partiendo de la creación, la voluntad humana está orientada a la divina. Al asumir la voluntad divina, la voluntad humana alcanza su cumplimiento, y no su destrucción. Máximo dice a este propósito que la voluntad humana, según la creación, tiende a la sinergia (a la cooperación) con la voluntad de Dios, pero, a causa del pecado, la sinergia se ha convertido en contraposición. El hombre, cuya voluntad se cumple en la adhesión a la voluntad de Dios, siente ahora comprometida su libertad por la voluntad de Dios. No ve en el «sí» a la voluntad de Dios la posibilidad de ser plenamente él mismo, sino la amenaza a su libertad, contra la cual opone resistencia.

El drama del Monte de los Olivos consiste en que Jesús restaura la voluntad natural del hombre de la oposición a la sinergia, y restablece así al hombre en su grandeza. En la voluntad natural humana de Jesús está, por decirlo así, toda la resistencia de la naturaleza humana contra Dios. La obstinación de todos nosotros, toda la oposición contra Dios está presente, y Jesús, luchando, arrastra a la naturaleza recalcitrante hacia su verdadera esencia.

Christoph Schönborn dice que «la transición de la oposición a la comunión de ambas voluntades pasa por la cruz de la obediencia. En la agonía de Getsemaní se cumple este paso» (*El icono de Cristo*, p. 114). Así, la petición: «No se haga mi voluntad sino la tuya» (*Lc* 22,42), es realmente una oración del Hijo al Padre, en la que la voluntad natural humana ha sido llevada por entero dentro del Yo del Hijo, cuya esencia se expresa precisamente en el «no yo, sino tú», en el abandono total del Yo al Tú de Dios Padre. Pero este «Yo» ha acogido en sí la oposición de la humanidad y la ha transformado, de modo que, ahora, todos nosotros estamos presentes en la obediencia del Hijo, hemos sido incluidos dentro de la condición de hijos.

Con esto llegamos a un último punto de esta oración, la verdadera clave para comprenderla, al apelativo «*Abbá*, Padre» (*Mc* 14,36). Joachim Jeremias escribió en 1966 un libro importante sobre esta palabra de la oración de Jesús, un libro del que quisiera citar dos ideas esenciales: «Mientras que en la literatura judía de la plegaria no hay prueba alguna del apelativo *Abbá* dirigido a Dios, Jesús (exceptuada la exclamación en la cruz, *Mc* 15,34 par.) lo ha llamado siempre así. Por tanto, estamos ante un signo absolutamente evidente de la *ipsissima vox Jesu*» (*Abbá*, p. 59). Jeremias demuestra además que esta palabra, *Abbá*, pertenece al lenguaje de los niños. Es la forma con la que el niño se dirige a su padre en familia. «Para la sensibilidad judía habría sido irreverente, y por tanto impensable, dirigirse a Dios con esta expresión familiar. Era algo nuevo e inaudito que Jesús osara dar este paso. Él hablaba con Dios como un niño habla con su padre... El *Abbá* usado por Jesús para dirigirse a Dios revela la íntima esencia de su relación

con Dios» (p. 63). Por tanto, es del todo absurdo que algunos teólogos sostengan que, en la oración en el Monte de los Olivos, el hombre Jesús haya invocado al Dios trinitario. No, precisamente aquí habla el Hijo, que ha tomado sobre sí toda voluntad humana y la ha transformado en voluntad del Hijo.

## 4. La oración de Jesús en el Monte de los Olivos en la Carta a los Hebreos

Finalmente debemos ocuparnos del texto de la *Carta a los Hebreos* que se refiere a la oración en el Monte de los Olivos. En él leemos: «Cristo, en los días de su vida mortal, a gritos y con lágrimas, presentó oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, y por su actitud reverente fue escuchado» (5,7). En este texto se puede reconocer una tradición autónoma del acontecimiento en Getsemaní, pues los Evangelios no hablan de gritos y lágrimas.

Ciertamente hemos de tener presente que el autor no se refiere, como es obvio, sólo a la noche de Getsemaní, sino a todo el recorrido de la Pasión de Jesús hasta la crucifixión, hasta el momento, por tanto, en el que Mateo y Marcos nos dicen que Jesús pronunció «con gran voz» las palabras iniciales del *Salmo* 22. Ambos dicen también que Jesús expiró con un fuerte grito; Mateo utiliza explícitamente la palabra «grito» (27,50). Juan habla de las lágrimas de Jesús con ocasión de la muerte de Lázaro, y esto en relación con la «turbación» de Jesús, expresada con la misma palabra utilizada en la narración del Monte de los Olivos para describir su angustia, de la cual habla Juan en el contexto del «Domingo de Ramos».

Se trata siempre del encuentro de Jesús con el poder de la muerte, cuyo abismo, como el Santo de Dios, percibe en toda su profundidad y terror. La *Carta a los Hebreos* ve así toda la Pasión de Jesús, desde el Monte de los Olivos hasta el último grito en la cruz, impregnada de la oración, como una única súplica ardiente a Dios por la vida, en contra del poder de la muerte.

La *Carta a los Hebreos*, al considerar el conjunto de la Pasión de Jesús como un forcejeo en la oración, con Dios Padre y al mismo tiempo con la naturaleza humana, manifiesta con ello de un modo nuevo la profundidad teológica de la oración en el Monte de los Olivos. Para la Carta, este gritar y suplicar es el ejercicio del sumo sacerdocio de Jesús. Precisamente en su gritar, llorar y orar, Jesús hace lo que es propio del sumo sacerdote: Él lleva la zozobra del ser hombre hacia lo alto, hacia Dios. Lleva al hombre ante Dios.

El autor de la Carta a los Hebreos ha puesto de manifiesto este aspecto de la oración de Jesús con dos palabras. La palabra «llevar» (*prosphérein*: llevar ante Dios, llevar hacia lo alto; cf. *Hb* 5,1) es una expresión de la terminología del culto sacrificial. Con esto, Jesús hace lo que en lo más hondo acontece en el acto del sacrificio. «Él se ofreció para hacer la voluntad del Padre», dice Albert Vanhoye (*Accogliamo Cristo*, p. 71). La segunda palabra importante aquí dice que Jesús aprendió la obediencia con lo que sufrió, y así ha sido hecho «perfecto» (cf. *Hb* 5,8s). Vanhoye hace notar que la expresión «hacer perfecto» (*teleioun*) es utilizada en el Pentateuco, en los cinco libros de Moisés, exclusivamente con el significado de «consagrar sacerdote» (p. 75). La *Carta a los Hebreos* hace suya esta terminología (cf. 7,11.19.28). Así pues, este pasaje dice que la obediencia de Cristo, el extremo «sí» al Padre, al que llega combatiendo interiormente en el Monte de los Olivos, por decirlo así, lo ha «consagrado sacerdote»; precisamente en esto, en su auto-donación, en el llevar a la humanidad hacia lo alto, a Dios, Cristo se ha convertido en sacerdote en el verdadero sentido, «según el rito de Melquisedec» (cf. *Hb* 5,9s; Vanhoye, p. 74s).

Pero ahora tenemos que adentrarnos aún en la afirmación central de la *Carta a los Hebreos* en lo que se refiere a la oración del Señor afligido. El texto dice que Jesús suplicó a quien podía salvarlo de la muerte y, «por su actitud reverente fue escuchado» (5,7). Mas ¿fue realmente escuchado? De hecho, ¡murió en la cruz! Por eso, Harnack ha sostenido que en este caso debería haberse puesto un «no» –no fue escuchado–, y Bultmann dice lo mismo. Pero una explicación que convierte el texto en su contrario no es una

explicación. Debemos tratar más bien de entender esta forma misteriosa de «ser escuchado» para acercarnos así también al misterio de nuestra salvación.

Se pueden identificar distintas dimensiones de esta escucha. Una posible traducción de este texto es: «Fue escuchado y liberado de su angustia». Esto se correspondería con el texto de Lucas, según el cual vino un ángel que le confortaba (cf. 22,43). En ese caso, se trataría de la fuerza interior que se había dado a Jesús en la oración, de modo que fuera capaz de afrontar con decisión el arresto y la Pasión. Pero el texto significa claramente algo más: el Padre lo ha levantado de la noche de la muerte; en la resurrección lo ha salvado definitivamente y para siempre de la muerte: Jesús ya no muere más (cf. Vanhoye, p. 71s). Y, probablemente, el texto significa todavía más. La resurrección no es sólo un salvar personalmente a Jesús de la muerte. En efecto, esta muerte no le incumbía solamente a Él. La suya fue una muerte «por los otros», fue la superación de la muerte en cuanto tal.

Así puede entenderse ciertamente este ser escuchado partiendo también del texto paralelo en *Juan* 12,27s, en el que a la oración de Jesús –«Padre, glorifica tu nombre»–, responde la voz del cielo, que dice: «Lo he glorificado y volveré a glorificarlo». La cruz misma se ha convertido en la glorificación de Dios, una manifestación de la gloria de Dios en el Hijo. Esta gloria va más allá del momento e impregna toda la amplitud de la historia. Esta gloria es vida. En la cruz misma aparece, de manera velada y sin embargo insistente, la gloria de Dios, la transformación de la muerte en vida.

Desde la cruz viene a los hombres una vida nueva. En la cruz, Jesús se convierte en fuente de vida para sí y para todos. En la cruz, la muerte queda vencida. El que Jesús fuera escuchado afecta a la humanidad en su conjunto: su obediencia se convierte en vida para todos. Y, así, este pasaje de la *Carta a los Hebreos* concluye coherentemente con las palabras: «Se ha convertido para todos los que le obedecen en autor de salvación eterna, proclamado por Dios Sumo Sacerdote según el rito de Melquisedec» (5,9; cf. Sal 110,4).

# 7. El proceso de Jesús

Según la narración de los cuatro Evangelios, la oración nocturna de Jesús terminó cuando llegó el grupo armado dependiente de las autoridades del templo, guiado por Judas, y prendió a Jesús, sin encausar a los discípulos.

¿Cómo se llegó a este arresto, obviamente ordenado por las autoridades del templo, y en último término por el sumo sacerdote Caifás? ¿Cómo se llegó a la entrega de Jesús al tribunal del gobernador romano Pilato y a la condena a muerte en la cruz?

Los Evangelios nos permiten distinguir tres etapas en el camino hacia la sentencia jurídica de condena a muerte: una reunión del Consejo en la casa de Caifás, el interrogatorio ante el Sanedrín y, finalmente, el proceso ante Pilato.

## 1. Debate previo en el Sanedrín

En un primer momento la aparición de Jesús y del movimiento que se estaba formando en torno a Él había despertado obviamente escaso interés en las autoridades del templo; todo parecía indicar que se trataba más bien de un episodio provinciano, uno de esos movimientos que de vez en cuando surgían en Galilea y que no merecían una especial atención. La situación cambió con el «Domingo de Ramos»: el homenaje mesiánico a Jesús durante su entrada en Jerusalén; la purificación del templo con las palabras que interpretaban este gesto, que parecían anunciar el fin del templo como tal y un cambio radical del culto contrario a las prescripciones de Moisés; las intervenciones de Jesús en el templo, en las que se podía percibir una reivindicación de plena autoridad que podría dar a la esperanza mesiánica de Israel una forma nueva que amenazaba su monoteísmo; los milagros que hacía Jesús en público y la creciente afluencia del pueblo hacia él, eran hechos que ya no se podían ignorar.

Durante los días en torno a la Pascua, en los que la ciudad estaba abarrotada de peregrinos y las esperanzas mesiánicas se podían transformar fácilmente en una mezcla explosiva de carácter político, la autoridad del templo debía tener en cuenta sus propias responsabilidades y, antes de nada, aclarar cómo se debía valorar el conjunto de la situación y de qué modo se debería reaccionar. Sólo Juan habla con más detalle de una reunión del Sanedrín para dilucidar el asunto en un intercambio de ideas y deliberar sobre el «caso» Jesús (cf. 11,47-53). Se ha de notar, por lo demás, que Juan sitúa esta reunión antes del «Domingo de Ramos», y considera que el motivo inmediato fue el movimiento popular surgido después de la resurrección de Lázaro. Sin una deliberación precedente como ésta, resulta impensable el arresto de Jesús la noche de Getsemaní. Evidentemente, Juan ha conservado aquí un recuerdo histórico del que, de manera más breve, hablan también los Sinópticos (*Mc* 14,1 par.).

Según Juan, se reunieron conjuntamente los jefes de los sacerdotes y los fariseos, los dos grupos dominantes en el judaísmo en tiempos de Jesús, aunque hubiera discrepancias entre ellos sobre muchos puntos. Su preocupación común era: «Vendrán los romanos y nos destruirán “el lugar” (es decir, el templo, el lugar sagrado de la veneración de Dios) y la nación» (11,48). Uno estaría tentado de decir que el motivo para proceder contra Jesús era una preocupación política, en la cual concordaban tanto la aristocracia sacerdotal como los fariseos, aunque por razones diferentes; pero con este modo de considerar la figura y la obra de Jesús desde una óptica política, se ignoraría precisamente lo que era esencial y nuevo en Él. En efecto, Jesús ha creado con su anuncio una separación entre la dimensión religiosa y la política, una separación que ha cambiado el mundo y pertenece realmente a la esencia de su nuevo camino.

Con todo, hay que ser cautelosos a la hora de condenar a la ligera la perspectiva «puramente política» propia de los adversarios de Jesús. En efecto, en el ordenamiento hasta entonces vigente, las dos dimensiones –la política y la religiosa– eran de hecho

absolutamente inseparables una de otra. No existía ni «sólo» lo político ni «sólo» lo religioso. El templo, la Ciudad Santa y la Tierra Santa, con su pueblo, no eran realidades puramente políticas, pero tampoco eran meramente religiosas. Cuando se trataba del templo, del pueblo y de la Tierra, estaba en juego el fundamento religioso de la política y sus consecuencias religiosas. Defender «el lugar» y «la nación» era en última instancia una cuestión religiosa, porque estaba de por medio la casa de Dios y el pueblo de Dios.

Se debe distinguir sin embargo entre esta motivación, religiosa y política a la vez, fundamental para los responsables de Israel, y el interés específico de la dinastía de Anás y Caifás por el poder; un interés que, de hecho, condujo después a la catástrofe del año 70, provocando así precisamente aquello que, según su verdadero cometido, ellos habrían debido evitar. En este sentido, en la decisión de dar muerte a Jesús se produce una extraña superposición de dos aspectos: por un lado, la legítima preocupación de proteger el templo y el pueblo y, por otro, el desmedido afán egoísta de poder por parte del grupo dominante.

Es una superposición que se corresponde con lo que encontramos en la purificación del templo. Como vimos, Jesús combate allí, por un lado, contra el abuso egoísta en el ambiente sacro, pero el gesto profético, y la interpretación que ofrece con sus palabras, va mucho más al fondo: el antiguo culto del templo de piedra se ha acabado. Ha llegado el momento de adorar a Dios «en espíritu y en verdad». El templo de piedra debe ser derribado para que sea sustituido por la novedad, la Nueva Alianza, con su modo nuevo de adorar a Dios. Pero eso significa al mismo tiempo que Jesús mismo debe pasar por la crucifixión para convertirse, como el Resucitado, en el nuevo templo.

Volvamos ahora otra vez a la cuestión sobre la vinculación y desvinculación entre religión y política. Hemos dicho que Jesús, en su anuncio y en toda su obra, había inaugurado un reino no político del Mesías y comenzado a deslindar los dos ámbitos hasta ahora inseparables. Pero esta separación entre política y fe, entre pueblo

de Dios y política, que forma parte esencial de su mensaje, sólo era posible en última instancia a través de la cruz: sólo mediante la pérdida verdaderamente absoluta de todo poder externo, del ser despojado radicalmente en la cruz, la novedad se hacía realidad. Sólo mediante la fe en el Crucificado, en Aquel que es desposeído de todo poder terrenal, y por eso enaltecido, aparece también la nueva comunidad, el modo nuevo en que Dios domina en el mundo.

Pero eso significa que la cruz respondía a una «necesidad» divina y que Caifás, con su decisión, fue en último análisis el ejecutor de la voluntad de Dios, aun cuando su motivación personal fuera impura y no respondiera a la voluntad de Dios, sino a sus propias miras egoístas.

Juan ha expresado muy claramente esta extraña combinación entre la ejecución de la voluntad de Dios y la ceguera egoísta de Caifás. En medio de la perplejidad de los miembros del Sanedrín sobre lo que convenía hacer ante el peligro que suponía el movimiento creado en torno a Jesús, fue él quien pronunció las palabras decisivas: «No comprendéis que os conviene que uno muera por el pueblo, y que no perezca la nación entera» (11,50). Juan califica explícitamente dicha afirmación como de «inspiración profética», que Caifás habría proferido en virtud del carisma vinculado a su cargo de sumo sacerdote, y no por sí mismo.

De estas palabras resulta ante todo que, hasta aquel momento, el Sanedrín reunido se echaba atrás, asustado ante la perspectiva de una condena a muerte, y que buscaba otras vías de salida a la crisis, aunque sin encontrar una solución. Sólo una palabra del sumo sacerdote, teológicamente motivada y expresada basándose en la autoridad de su cargo, podía disipar sus dudas y obtener en principio su disponibilidad para una decisión tan grave.

El hecho de que Juan reconozca explícitamente como punto decisivo en la historia de la salvación el carisma vinculado al cargo de quien lo desempeña indignamente, se corresponde con las palabras de Jesús transmitidas por Mateo: «En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos: haced y cumplid lo que

os digan; pero no hagáis lo que ellos hacen» (23,2s). Tanto Mateo como Juan han querido ciertamente recordar a la Iglesia de su tiempo esta distinción, porque también en ella existía la contradicción entre la autoridad que corresponde a un cargo y su forma de vida, entre lo que «dicen» y lo que «hacen».

El contenido de la «profecía» de Caifás es ante todo de naturaleza absolutamente pragmática y, desde este punto de vista, le parece razonable en lo inmediato: si por la muerte de uno (y sólo en un caso así) se puede salvar el pueblo, su muerte es un mal menor y la solución es políticamente correcta. Pero esto, que aparece y se entiende en primer lugar en sentido meramente pragmático, alcanza sin embargo una profundidad muy diferente visto desde la inspiración «profética». Jesús, ese «uno», muere por el pueblo: se vislumbra así el misterio de la función vicaria, que es el contenido más profundo de la misión de Jesús.

La idea de la función vicaria impregna toda la historia de las religiones. Se intenta liberar de diferentes maneras al rey, al pueblo o a la propia vida de la calamidad que le aflige, transfiriéndola a sustitutos. El mal debe ser expiado, restableciendo así la justicia. Pero se descarga sobre otros el castigo, la desgracia ineluctable, y se trata de este modo de liberarse a sí mismos. Sin embargo, esta sustitución mediante sacrificios animales o incluso humanos sigue en última instancia sin convencer. Lo que en estos casos se ofrece sustitutivamente es solamente un sucedáneo de lo que es propiamente personal y en modo alguno puede reemplazar debidamente a quien debe ser redimido. El sucedáneo no es representante en el sentido de una función vicaria y, sin embargo, toda la historia está en busca de Aquel que pueda intervenir realmente en nuestro lugar; que sea verdaderamente capaz de asumirnos en sí mismo y llevarnos así a la salvación.

En el Antiguo Testamento la idea de la función vicaria aparece de manera del todo central cuando Moisés, tras la idolatría del pueblo en el Sinaí, dice al Dios encolerizado: «Pero ahora, o perdonas su pecado o me borras del libro de tu registro» (*Ex* 32,32). Es verdad

que se le contesta: «Al que haya pecado contra mí lo borraré» (*Ex* 32,33); pero Moisés sigue siendo de alguna manera el sustituto, el que lleva la carga sobre sí, y por cuya intercesión cambia una y otra vez la suerte del pueblo. En el *Deuteronomio*, en fin, se traza la imagen del Moisés apenado, que padece en lugar de Israel y, en función vicaria, por Israel, debiendo morir fuera de Tierra Santa (cf. von Rad, I, 293). En *Isaías* 53 aparece totalmente desarrollada la idea de la función vicaria en la imagen del siervo de Dios que sufre, que carga con la culpa de muchos, convirtiéndolos así en justos (cf. 53,11). En *Isaías*, esta figura permanece llena de misterio; el canto del siervo de Dios es como un avizorar a lo lejos para ver a Aquel que ha de venir. Uno muere por muchos: esta palabra profética del sumo sacerdote Caifás une a la vez las aspiraciones de la historia de las religiones del mundo y las grandes tradiciones de la fe de Israel, aplicándolas a Jesús. Todo su vivir y morir queda sintetizado en la palabra «por»; es, como ha subrayado repetidamente sobre todo Heinz Schürmann, una «pro-existencia».

A las palabras de Caifás, que equivalían prácticamente a una condena a muerte, Juan ha añadido un comentario en la perspectiva de fe de los discípulos. Primero subraya –como ya hemos observado– que las palabras sobre el morir por el pueblo habían tenido su origen en una inspiración profética, y prosigue: «Jesús iba a morir por la nación; y no sólo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos» (11,52). Efectivamente, esto se corresponde ante todo con el modo de hablar judío. Expresa la esperanza de que en el tiempo del Mesías los israelitas dispersos por el mundo serían reunidos en su propio país (cf. Barrett, p. 403).

Pero en labios del evangelista estas palabras adquieren un nuevo significado. El reencuentro ya no se orienta a un país geográficamente determinado, sino a la unificación de los hijos de Dios; aquí resuena ya la palabra clave de la oración sacerdotal de Jesús. La reunión mira a la unidad de todos los creyentes y, por tanto, alude a la comunidad de la Iglesia y, ciertamente, más allá de ella, a la unidad escatológica definitiva.

Los hijos de Dios dispersos no son únicamente los judíos, sino los hijos de Abraham en el sentido profundo desarrollado por Pablo: aquellos que, como Abraham, están en busca de Dios; quienes están dispuestos a escucharlo y a seguir su llamada; personas, podríamos decir, en actitud de «Adviento». Se pone así de manifiesto la nueva comunidad de judíos y gentiles (cf. *Jn* 10,16). De este modo se abre desde aquí un nuevo acceso a las palabras de la Última Cena sobre los «muchos» por los que el Señor da la vida: se trata de la congregación de los «hijos de Dios», es decir, de todos aquellos que se dejan llamar por Él.

## 2. Jesús ante el Sanedrín

La decisión fundamental tomada en la reunión del Sanedrín de proceder en contra de Jesús se llevó a cabo con su arresto en la noche entre el jueves y el viernes en el Monte de los Olivos. Jesús fue llevado al palacio del sumo sacerdote siendo aún de noche, donde el Sanedrín (*Sanhedrín-synedrium*), con sus tres fracciones –sacerdotes, ancianos, escribas– estaba obviamente ya reunido.

Ambos «procesos» contra Jesús, ante el Sanedrín y ante el gobernador romano Pilato, han sido objeto de discusión hasta en sus más mínimos detalles por los historiadores del derecho y los exegetas. No tenemos por qué entrar aquí en estas sutiles cuestiones históricas, sobre todo porque no conocemos –como ha hecho notar Martín Hengel– los pormenores del derecho penal saduceo, y no es lícito sacar conclusiones partiendo del tratado «*Sanhedrin*», de la *Misná*, que es posterior, y aplicarlas a las normas del tiempo de Jesús (cf. Hengel-Schwemer, p. 592). Hoy puede considerarse verosímil que, en el caso del juicio contra Jesús ante el Sanedrín, no se haya tratado de un verdadero proceso, sino de un interrogatorio a fondo que concluyó con la decisión de entregar a Jesús al gobernador romano para la condena.

Examinemos ahora más de cerca la narración de los Evangelios, siempre con el objeto de comprender mejor la figura de Jesús mismo. Ya hemos visto que, tras el episodio de la purificación del

templo, quedaban en el aire dos acusaciones contra Jesús: la primera se refería a las palabras que interpretaban el gesto simbólico de expulsar del templo a los comerciantes y a los animales, que parecía ser un ataque contra el lugar sagrado mismo y, por tanto, contra la *Torá*, sobre la que se basaba la vida de Israel.

Considero importante que el objeto de la discusión no es tanto el gesto de la purificación del templo en sí mismo, cuanto únicamente el sentido de las palabras con las que el Señor había explicado e interpretado su comportamiento. De esto puede deducirse que el acto simbólico se haya mantenido dentro de ciertos límites y no diera lugar a una agitación pública, que habría dado motivos para una intervención judicial. El peligro consistía más bien en la interpretación que se daba, en el aparente ataque al templo que suponía y en la reivindicación de la plena autoridad por parte de Jesús mismo.

Sabemos por los *Hechos de los Apóstoles* que se presentó la misma acusación contra Esteban, que asumió la profecía de Jesús sobre el templo, lo que provocó su muerte por lapidación al ser considerada una blasfemia. En el proceso de Jesús se presentaron testigos que querían referir las palabras de Jesús. Pero no había una versión unánime: no era posible establecer de manera inequívoca lo que Jesús había dicho realmente. En consecuencia, el hecho de que este elemento de acusación fuera descartado demuestra que se estaba haciendo un esfuerzo por seguir un procedimiento legalmente correcto.

A propósito de las palabras de Jesús en el templo quedaba en el aire una segunda acusación: que Jesús habría avanzado una pretensión mesiánica, con la cual se ponía en cierto modo a la misma altura de Dios, y así parecía entrar en conflicto con el fundamento de la fe de Israel, con la profesión de fe en el uno y único Dios. Vale la pena subrayar que ambas acusaciones son de naturaleza puramente teológica. Pero, dada la imposibilidad de la que antes hemos hablado de separar una cosa de la otra, el ámbito religioso y el político, dichas acusaciones tienen también una

dimensión política: el templo como lugar del sacrificio de Israel, hacia el que se dirige en peregrinación todo el pueblo en las grandes fiestas, es la base de la unidad interior de Israel. La pretensión mesiánica es la reivindicación de la realeza de Israel. Por eso se pondrá después en la cruz la expresión «Rey de los judíos» para señalar el motivo de la ejecución de Jesús.

Como demuestran los acontecimientos de la guerra judía, había seguramente en el Sanedrín círculos favorables a la liberación de Israel con medios políticos y militares. Pero la manera en que Jesús presentaba su reivindicación les parecía obviamente poco apta para ayudar verdaderamente a conseguir dicho objetivo. Y, en este caso, era preferible más bien el *statu quo*, en el que Roma respetaba después de todo los fundamentos religiosos de Israel y, por tanto, el templo y el pueblo podían considerarse bastante seguros de su permanencia.

Tras el fallido intento de presentar una acusación clara contra Jesús basada en su declaración sobre la destrucción y renovación del templo, se llega a la dramática confrontación entre el sumo sacerdote de Israel en cargo, la autoridad suprema del pueblo elegido, y Jesús, en quien los cristianos reconocerán al «Sumo Sacerdote de los bienes definitivos» (*Sal* 9,11), el Sumo Sacerdote definitivo «según el rito de Melquisedec» (*Sal* 110,4; *Hb* 5,6, etc.).

Este momento de la historia del mundo se presenta en los cuatro Evangelios como un drama en el que se entrecruzan tres planos, que han de verse juntos para entender el acontecimiento en toda su complejidad (cf. *Mt* 26,57-75; *Mc* 14,53-72; *Lc* 22,54-71; *Jn* 18,12-27). En el mismo momento en que Caifás interroga a Jesús y le hace finalmente la pregunta sobre su identidad mesiánica, Pedro está sentado en el patio del palacio y reniega de Jesús. Juan, de modo especial, ha explicado la trabazón cronológica de ambos eventos de manera impresionante; Mateo, en su versión de la pregunta sobre la identidad mesiánica, hace ver sobre todo la relación interior entre la confesión de Jesús y la negación de Pedro. Pero el interrogatorio de Jesús se encuentra inmediatamente

relacionado también con la burla de los sirvientes del templo (¿o de los mismos miembros del Sanedrín?), burla a la que se añadiría la de los soldados romanos en el proceso ante Pilato.

Llegamos al punto decisivo: la pregunta de Caifás y la respuesta de Jesús. Al referir su formulación, Mateo, Marcos y Lucas difieren en los detalles; su composición del texto está determinada, entre otras razones, por el contexto global de cada Evangelio y su atención a las posibilidades de comprensión de sus destinatarios. Como en el caso de las palabras de la Última Cena, tampoco aquí es posible una reconstrucción estricta de la pregunta de Caifás y de la respuesta de Jesús. No obstante, lo esencial del acontecimiento aparece en los tres relatos diferentes de manera absolutamente inequívoca. Hay buenas razones para suponer que la versión de san Marcos nos haya hecho llegar mejor el tenor original de este diálogo dramático. Pero en las versiones diferentes de Mateo y Lucas aparecen aspectos importantes que nos ayudan a entender más en profundidad el conjunto.

Según Marcos, la pregunta del sumo sacerdote reza así: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?», Jesús responde: «Sí, lo soy. Y veréis que el Hijo del hombre está sentado a la derecha del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo» (14,62). Que se evite el nombre de Dios y la palabra «Dios», y se sustituyan por términos como «el Bendito» y «el Todopoderoso» es un signo de que el texto refleja las palabras originarias. El sumo sacerdote interroga a Jesús sobre si es el Mesías, y lo define según el *Salmo* 2,7 (cf. *Sal* 110,3) con el término «Hijo del Bendito», Hijo de Dios. En la perspectiva de la pregunta, esta denominación pertenece a la tradición mesiánica, pero deja abierto el tipo de filiación. Se puede suponer que, al hacer esta pregunta, Caifás no se haya basado solamente en las tradiciones teológicas, sino que la ha formulado en función de lo que había llegado a sus oídos sobre el anuncio de Jesús.

Mateo pone un acento particular en la formulación de la pregunta. Según él, Caifás dice: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios?» (cf.

26,63). De este modo, reproduce directamente la confesión de fe de Pedro en Cesarea de Felipe: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (16,16). En el mismo momento en que el sumo sacerdote dirige a Jesús en forma de pregunta las palabras de la confesión de fe de Pedro, Pedro mismo, separado de Jesús apenas por una puerta, asegura no conocerlo. Mientras Jesús emite «la noble confesión de fe» (cf. *1 Tm* 6,13), el primero en haberla pronunciado niega aquello que entonces había recibido del «Padre que está en el cielo»; ahora sus palabras son dictadas sólo por «la carne y la sangre» (cf. *Mt* 16,17).

Según Marcos, ante la pregunta de la cual dependía su destino, Jesús responde de manera muy simple y clara: «Sí lo soy» (¿no resuena aquí acaso *Éxodo* 3,14: «Soy el que soy»?). Sin embargo, con una palabra tomada del *Salmo* 110,1 y del *Libro de Daniel* 7,13, Jesús define después con mayor precisión cómo se han de entender Mesías y filiación. Mateo expresa la respuesta de Jesús de modo más expeditivo: «Tú lo has dicho. Más aún, yo os digo...» (26,64). Así, Jesús no contradice a Caifás, pero contrapone a su formulación el modo en que Él mismo quiere que se entienda su misión, y lo hace con palabras de la Escritura. Por último, Lucas distingue dos intervenciones diferentes (cf. 22,67-70). A la primera intimación del Sanedrín –«Si tú eres el Mesías, dínoslo»–, el Señor responde con una afirmación enigmática, sin asentir abiertamente, pero tampoco negando. Después sigue su propia declaración personal, formulada con el *Salmo* 110 y *Daniel* 7 entrelazados. Después, a la segunda pregunta planteada insistentemente por el Sanedrín –«Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?»–, Jesús responde al fin: «Vosotros lo decís, yo lo soy».

De todo esto se desprende lo siguiente: Jesús asume el título de Mesías, que para la tradición tenía significados diferentes, pero al mismo tiempo lo precisa de tal manera que provoca una condena, que podría haber evitado con un rechazo o una interpretación atenuada del mesianismo. No deja margen alguno para ideas que pudieran dar lugar a una comprensión política o beligerante de la actividad del Mesías. No, el Mesías –Él mismo– vendrá como el Hijo

del hombre sobre las nubes del cielo. Esto significa objetivamente más o menos lo mismo que la afirmación que encontramos en Juan: «Mi reino no es de este mundo» (18,36). Él reivindica el derecho a sentarse a la diestra del Poder, es decir, de venir del mismo modo que el Hijo del hombre del que habla el *Libro de Daniel*, de venir de Dios para instaurar a partir de Él el Reino definitivo.

Esto debió parecer a los miembros del Sanedrín políticamente carente de sentido y teológicamente inaceptable, porque, de hecho, ya había expresado ahora una cercanía al «Poder», una participación en la naturaleza misma de Dios, lo que se consideraba una blasfemia. En todo caso, Jesús solamente había puesto en relación algunas palabras de la Escritura y expresado su misión «según la Escritura», con las mismas palabras de la Escritura. Pero la aplicación de las excelsas palabras de la Escritura a Jesús pareció obviamente a los miembros del Sanedrín un atentado insoportable para la altura de Dios, para su unicidad.

Para el sumo sacerdote y los demás allí reunidos la respuesta de Jesús cumplía en cualquier caso los requisitos para la blasfemia, y Caifás «rasgó sus vestiduras, diciendo: “Ha blasfemado”» (*Mt* 26,65). «El gesto del sumo sacerdote de rasgarse las vestiduras no es fruto de su propia irritación, sino que está prescrito al juez en funciones como signo de indignación cuando oye una blasfemia» (Gnilka, *Matthäusevangelium*, II, p. 429). Ahora se abate sobre Jesús, que había predicho su venida gloriosa, la burla brutal de los que se saben más fuertes y le hacen sentir su poder y todo su desprecio. Aquel del que habían tenido miedo días antes, ahora está en sus manos. El vil conformismo de espíritus débiles se siente fuerte ensañándose con Aquel que en estos momentos parece ser ya sólo impotencia.

No se dan cuenta de que, precisamente burlándose de él y golpeándolo, cumplen literalmente en Jesús el destino del siervo de Dios (cf. Gnilka, p. 430): la humillación y la exaltación se entrecruzan de modo misterioso. Justamente en cuanto maltratado, Él es el Hijo del hombre, viene de Dios en la nube que le oculta e

instaura el Reino del Hijo del hombre, el Reino de la humanidad que proviene de Dios. Según Mateo, Jesús había dicho en una paradoja irritante: «Desde ahora veréis...» (26,64). De ahora en adelante comienza algo nuevo. A lo largo de la historia, los hombres miran el rostro desfigurado de Jesús y reconocen precisamente en Él la gloria de Dios.

En aquel mismo instante, Pedro reitera por tercera vez que no tenía nada que ver con Jesús. «Y enseguida, por segunda vez, cantó el gallo. Y Pedro se acordó...» (*Mc* 14,72). El canto del gallo se consideraba como el final de la noche y el comienzo del día. Con el canto del gallo termina también para Pedro la noche del alma en la que se había hundido. Las palabras de Jesús de que le negaría antes de que el gallo cantara reaparecen de repente ante él, y ahora en su terrible verdad. Lucas añade la noticia de que, en aquel mismo momento, se llevaron a Jesús, condenado y atado, para comparecer ante el tribunal de Pilato. Jesús y Pedro se encuentran. La mirada de Jesús llega a los ojos y al alma del discípulo infiel. Y Pedro, «saliendo afuera, lloró amargamente» (*Lc* 22,62).

## 3. Jesús ante Pilato

El interrogatorio de Jesús ante el Sanedrín concluyó como Caifás había previsto: Jesús había sido declarado culpable de blasfemia, un crimen para el que estaba previsto la pena de muerte. Pero como la facultad de sancionar con la pena capital estaba reservada a los romanos, se debía transferir el proceso ante Pilato, con lo cual pasaba a primer plano el aspecto político de la sentencia de culpabilidad. Jesús se había declarado a sí mismo Mesías, había, pues, reclamado para sí la dignidad regia, aunque entendida de una manera del todo singular. La reivindicación de la realeza mesiánica era un delito político que debía ser castigado por la justicia romana. Con el canto del gallo había comenzado el día. El gobernador romano acostumbraba a despachar los juicios por la mañana temprano.

Así, Jesús fue llevado por sus acusadores al pretorio y presentado a Pilato como un malhechor merecedor de la muerte. Es el día de la «Parasceve» de la fiesta de la Pascua: por la tarde se preparaban los corderos para la cena de la noche. Para ello se requiere la pureza ritual; por tanto, los sacerdotes acusadores no pueden entrar en el Pretorio pagano y tratan con el gobernador romano a las puertas del palacio. Juan, que nos transmite esta información (cf. 18,28s), deja entrever de este modo la contradicción entre la observancia correcta de las prescripciones cultuales de pureza y la cuestión de la pureza verdadera e interior del hombre: a los acusadores no les cabe en la cabeza que lo que contamina no es entrar en la casa pagana, sino el sentimiento íntimo del corazón. Al mismo tiempo, el evangelista subraya con esto que la cena pascual aún no ha tenido lugar y debe hacerse todavía la matanza de los corderos.

En la descripción del desarrollo del proceso los cuatro evangelistas concuerdan en todos los puntos esenciales. Juan es el único que relata el coloquio entre Jesús y Pilato, en el que la cuestión de la realeza de Jesús, del motivo de su muerte, se resalta en toda su profundidad (cf. 18,33-38). Obviamente, entre los exegetas se discute el problema del valor histórico de esta tradición. Mientras Charles H. Dodd y también E. Raymond Brown la valoran en sentido positivo, Charles K. Barrett se manifiesta extremamente crítico: «Las añadiduras y modificaciones que hace Juan no inspiran confianza en su fiabilidad histórica» (*op. cit.*, p. 511). Sin duda, nadie espera que Juan haya querido ofrecer algo así como un acta del proceso. Pero se puede suponer ciertamente que haya sabido interpretar con gran precisión la cuestión central de la que se trataba y que, por tanto, nos ponga ante la verdad esencial de este proceso. Así, Barrett dice también que «Juan ha identificado en la realeza de Jesús con la mayor sagacidad la clave para interpretar la historia de la Pasión, y ha resaltado su significado tal vez más claramente que ningún otro autor neotestamentario» (p. 512).

Pero preguntémonos antes de nada: ¿Quiénes eran exactamente los acusadores? ¿Quién ha insistido en que Jesús fuera condenado

a muerte? En las respuestas que dan los Evangelios hay diferencias sobre las que hemos de reflexionar. Según Juan, son simplemente «los judíos». Pero esta expresión de Juan no indica en modo alguno el pueblo de Israel como tal –como quizás podría pensar el lector moderno–, y mucho menos aún comporta un tono «racista». A fin de cuentas, Juan mismo pertenecía al pueblo israelita, como Jesús y todos los suyos. La comunidad cristiana primitiva estaba formada enteramente por judíos. Esta expresión tiene en Juan un significado bien preciso y rigurosamente delimitado: con ella designa la aristocracia del templo. En el cuarto Evangelio, pues, el círculo de los acusadores que buscan la muerte de Jesús está descrito con precisión y claramente delimitado: designa justamente la aristocracia del templo e, incluso en ella, puede haber excepciones, como da a entender la alusión a Nicodemo (cf. 7,50ss).

En Marcos, en el contexto de la amnistía pascual (Barrabás o Jesús), el círculo de los acusadores se amplía: aparece el «*ochlos*», que opta por dejar libre a Barrabás. «*Ochlos*» significa ante todo simplemente un montón de gente, la «masa». No es raro que la palabra tenga una connotación negativa, en el sentido de «chusma». En cualquier caso, no indica el «pueblo» de los judíos propiamente dicho. En la amnistía de Pascua (que en realidad no conocemos por otras fuentes, pero de la cual no hay razón alguna para dudar), la gente –como es usual en amnistías de este tipo– tiene derecho a presentar una propuesta manifestada por «aclamación»: en este caso, la aclamación del pueblo tiene un carácter jurídico (cf. Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 466). En cuanto a esta «masa», se trata en realidad de partidarios de Barrabás, movilizados para la amnistía; naturalmente, como rebelde al poder romano podía contar con cierto número de simpatizantes. Por tanto, estaban presentes los secuaces de Barrabás, la «masa», mientras que los seguidores de Jesús permanecían ocultos por miedo; por eso la voz del pueblo con la que contaba el derecho romano se presentaba de modo unilateral. Así, en Marcos, aparecen los «judíos», es decir, los círculos sacerdotales distinguidos, y también el *ochlos*, el grupo de partidarios de Barrabás, pero no el pueblo judío propiamente dicho.

El *ochlos* de Marcos se amplía en Mateo con fatales consecuencias, pues habla del «pueblo entero» (27,25), atribuyéndole la petición de que se crucificara a Jesús. Con ello Mateo no expresa seguramente un hecho histórico: ¿cómo podría haber estado presente en ese momento todo el pueblo y pedir la muerte de Jesús? La realidad histórica aparece de manera notoriamente correcta en Juan y Marcos. El verdadero grupo de los acusadores son los círculos del templo de aquellos momentos, a los que, en el contexto de la amnistía pascual, se asocia la «masa» de los partidarios de Barrabás.

Tal vez se puede dar la razón en esto a Joachim Gnilka, según el cual Mateo –yendo más allá de los hechos históricos– ha querido formular una etiología teológica para explicar con ella el terrible destino de Israel en la guerra judeo-romana, en la que se quitó al pueblo el país, la ciudad y el templo (cf. *Matthäusevangelium*, II, p. 459). En este contexto, Mateo piensa quizás en las palabras de Jesús en las que predice el fin del templo: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus pollitos bajo las alas! Pero no habéis querido. Pues bien, vuestra casa quedará vacía» (*Mt* 23,37s; cf. en Gnilka, el parágrafo completo «*Gerichtsworte*», pp. 295-308).

A propósito de estas palabras –como ya se indicó en la reflexión sobre el discurso escatológico de Jesús– es preciso recordar la estrecha analogía entre el mensaje del profeta Jeremías y el de Jesús. Jeremías –contra la ceguera de los círculos dominantes de entonces– anuncia la destrucción del templo y el exilio de Israel. Pero también habla de una «nueva alianza»: el castigo no es la última palabra, sino que sirve para la curación. De manera análoga, Jesús anuncia la «casa vacía» y ofrece ya desde ahora la Nueva Alianza «sellada con su sangre»: en última instancia, se trata de curación, no de destrucción ni repudio.

En caso de que el «pueblo entero» hubiera dicho, según Mateo: «Su sangre caiga sobre nosotros y nuestros hijos» (27,25), entonces el

cristiano recordará que la sangre de Jesús habla una lengua muy distinta de la de Abel (cf. *Hb* 12,24); no clama venganza y castigo, sino que es reconciliación. No se derrama *contra* alguien, sino que es sangre derramada por muchos, por todos. Como dice Pablo: «Pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios... Cristo Jesús, a quien [Dios] constituyó sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre» (*Rm* 3,23.25). De la misma manera que, basándose en la fe, se debe leer de modo totalmente nuevo la afirmación de Caifás sobre la necesidad de la muerte de Jesús, también debe hacerse así con las palabras de Mateo sobre la sangre: leídas en la perspectiva de la fe, significan que todos necesitamos del poder purificador del amor, que esta fuerza está en su sangre. No es maldición, sino redención, salvación. Sólo sobre la base de la teología de la Última Cena y de la cruz, que recorre todo el Nuevo Testamento, las palabras de Mateo sobre la sangre adquieren su verdadero sentido.

Pasemos de los acusadores al juez, el gobernador romano Poncio Pilato. Aunque Flavio Josefo y especialmente Filón de Alejandría trazan de él un perfil del todo negativo, en otros testimonios aparece como resolutivo, pragmático y realista. A menudo se dice que los Evangelios, siguiendo una tendencia pro romana por motivos políticos, lo habrían presentado cada vez más positivamente, cargando progresivamente la responsabilidad de la muerte de Jesús sobre los judíos. Sin embargo, en la situación histórica de los evangelistas no había razón alguna en favor de esta tendencia: cuando se redactaron los Evangelios, la persecución de Nerón había mostrado ya el perfil cruel del Estado romano y toda la arbitrariedad del poder imperial. Si podemos datar el *Apocalipsis* más o menos en el periodo en que se compuso el *Evangelio de Juan*, resulta evidente que el cuarto Evangelio no se ha formado en un contexto que pudiera haber dado motivos para un planteamiento simpatizante con los romanos.

La imagen de Pilato en los Evangelios nos muestra muy realísticamente al prefecto romano como un hombre que sabía intervenir de manera brutal, si eso le parecía oportuno para el orden

público. Pero era consciente de que Roma debía su dominio en el mundo también, y no en último lugar, a su tolerancia ante las divinidades extranjeras y a la fuerza pacificadora del derecho romano. Así se nos presenta a Pilato en el proceso a Jesús.

La acusación de que Jesús se habría declarado rey de los judíos era muy grave. Es cierto que Roma podía reconocer efectivamente reyes regionales, como Herodes, pero debían ser legitimados por Roma y obtener de Roma la circunscripción y delimitación de sus derechos de soberanía. Un rey sin esa legitimación era un rebelde que amenazaba la *Pax romana* y, por consiguiente, se convertía en reo de muerte.

Pero Pilato sabía que Jesús no había dado lugar a un movimiento revolucionario. Después de todo lo que él había oído, Jesús debe haberle parecido un visionario religioso, que tal vez transgredía el ordenamiento judío sobre el derecho y la fe, pero eso no le interesaba. Era un asunto del que debían juzgar los judíos mismos. Desde el aspecto del ordenamiento romano sobre la jurisdicción y el poder, que entraban dentro de su competencia, no había nada serio contra Jesús.

Llegados a este punto hemos de pasar de las consideraciones sobre la persona de Pilato al proceso en sí mismo. En *Juan* 18,34s se dice claramente que Pilato, según la información de que disponía, no tenía nada contra Jesús. No había llegado a las autoridades romanas ninguna información sobre algo que pudiera amenazar la paz legal. La acusación provenía de los mismos connacionales de Jesús, de las autoridades del templo. Para Pilato tuvo que ser una sorpresa que los compatriotas de Jesús se presentaran ante él como defensores de Roma, desde el momento que, por lo que conocía personalmente, no tenía la impresión de que fuera necesaria una intervención.

Pero he aquí que, de improviso, surge algo en el interrogatorio que le inquieta: la declaración de Jesús. A la pregunta de Pilato: «Conque ¿tú eres rey?», Él responde: «Tú lo dices, soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para ser testigo de

la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (*Jn* 18,37). Ya antes Jesús había dicho: «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mi guardia habría luchado para que no cayera en manos de los judíos. Pero mi reino no es de aquí» (18,36).

Esta «confesión» de Jesús pone a Pilato ante una situación extraña: el acusado reivindica realeza y reino (*basileia*). Pero hace hincapié en la total diversidad de esta realeza, y esto con una observación concreta que para el juez romano debería ser decisiva: nadie combate por este reinado. Si el poder, y precisamente el poder militar, es característico de la realeza y del reinado, nada de esto se encuentra en Jesús. Por eso tampoco hay una amenaza para el ordenamiento romano. Este reino no es violento. No dispone de una legión.

Con estas palabras Jesús ha creado un concepto absolutamente nuevo de realeza y de reino, y lo expone ante Pilato, representante del poder clásico en la tierra. ¿Qué debe pensar Pilato? ¿Qué debemos pensar nosotros de este concepto de reino y realeza? ¿Es algo irreal, un ensueño del cual podemos prescindir? ¿O tal vez nos afecta de alguna manera?

Junto con la clara delimitación de la idea de reino (nadie lucha, impotencia terrenal), Jesús ha introducido un concepto positivo para hacer comprensible la esencia y el carácter particular del poder de este reinado: la verdad. A lo largo del interrogatorio Pilato introduce otro término proveniente de su mundo y que normalmente está vinculado con el vocablo «reinado»: el poder, la autoridad (*exousía*). El dominio requiere un poder; más aún, lo define. Jesús, sin embargo, caracteriza la esencia de su reinado como el testimonio de la verdad. Pero la verdad, ¿es acaso una categoría política? O bien, ¿acaso el «reino» de Jesús nada tiene que ver con la política? Entonces, ¿a qué orden pertenece? Si Jesús basa su concepto de reinado y de reino en la verdad como categoría fundamental, resulta muy comprensible que el pragmático Pilato preguntara: «¿Qué es la verdad?» (18,38).

Es la cuestión que se plantea también en la doctrina moderna del Estado: ¿Puede asumir la política la verdad como categoría para su estructura? ¿O debe dejar la verdad, como dimensión inaccesible, a la subjetividad y tratar más bien de lograr establecer la paz y la justicia con los instrumentos disponibles en el ámbito del poder? Y la política, en vista de la imposibilidad de poder contar con un consenso sobre la verdad y apoyándose en esto, ¿no se convierte acaso en instrumento de ciertas tradiciones que, en realidad, son sólo formas de conservación del poder?

Pero, por otro lado, ¿qué ocurre si la verdad no cuenta nada? ¿Qué justicia será entonces posible? ¿No debe haber quizás criterios comunes que garanticen verdaderamente la justicia para todos, criterios fuera del alcance de las opiniones cambiantes y de las concentraciones de poder? ¿No es cierto que las grandes dictaduras han vivido a causa de la mentira ideológica y que sólo la verdad ha podido llevar a la liberación?

¿Qué es la verdad? La pregunta del pragmático, hecha superficialmente con cierto escepticismo, es una cuestión muy seria, en la cual se juega efectivamente el destino de la humanidad. Entonces, ¿qué es la verdad? ¿La podemos reconocer? ¿Puede entrar a formar parte como criterio en nuestro pensar y querer, tanto en la vida del individuo como en la de la comunidad?

La definición clásica de la filosofía escolástica dice que la verdad es «*adaequatio intellectus et rei*, adecuación entre el entendimiento y la realidad» (Tomás de Aquino, *S. Theol.* I, q. 21, 2 c). Si la razón de una persona refleja una cosa tal como es en sí misma, entonces esa persona ha encontrado la verdad. Pero sólo una pequeña parte de lo que realmente existe, no la verdad en toda su grandeza y plenitud.

Con otra afirmación de santo Tomás ya nos acercamos más a las intenciones de Jesús: «La verdad está en el intelecto de Dios en sentido propio y verdadero, y en primer lugar (*primo et proprie*); en el intelecto humano, sin embargo, está en sentido propio y derivado (*proprie quidem et secundario*)» (*De verit.* q. 1, a. 4 c). Y se llega así

finalmente a la fórmula lapidaria: Dios es «*ipsa summa et prima veritas*, la primera y suma verdad» (*S. Theol.* I, q. 16, a. 5 c).

Con esta fórmula estamos cerca de lo que Jesús quiere decir cuando habla de la verdad, para cuyo testimonio ha venido al mundo. Verdad y opinión errónea, verdad y mentira, están continuamente mezcladas en el mundo de manera casi inseparable. La verdad, en toda su grandeza y pureza, no aparece. El mundo es «verdadero» en la medida en que refleja a Dios, el sentido de la creación, la Razón eterna de la cual ha surgido. Y se hace tanto más verdadero cuanto más se acerca a Dios. El hombre se hace verdadero, se convierte en sí mismo, si llega a ser conforme a Dios. Entonces alcanza su verdadera naturaleza. Dios es la realidad que da el ser y el sentido.

«Dar testimonio de la verdad» significa dar valor a Dios y su voluntad frente a los intereses del mundo y sus poderes. Dios es la medida del ser. En este sentido, la verdad es el verdadero «Rey» que da a todas las cosas su luz y su grandeza. Podemos decir también que dar testimonio de la verdad significa hacer legible la creación y accesible su verdad a partir de Dios, de la Razón creadora, para que dicha verdad pueda ser la medida y el criterio de orientación en el mundo del hombre; y que se haga presente también a los grandes y poderosos el poder de la verdad, el derecho común, el derecho de la verdad.

Digámoslo tranquilamente: la irredención del mundo consiste precisamente en la ilegibilidad de la creación, en la irreconocibilidad de la verdad; una situación que lleva necesariamente al dominio del pragmatismo y, de este modo, hace que el poder de los fuertes se convierta en el dios de este mundo.

Ahora, como hombres modernos, uno siente la tentación de decir: «Gracias a la ciencia, la creación se nos ha hecho descifrable». De hecho, Francis S. Collins, por ejemplo, que dirigió el *Human Genome Project*, dice con grata sorpresa: «El lenguaje de Dios ha sido descifrado» (*The Language of God*, p. 99). Sí, es cierto: en la gran matemática de la creación, que hoy podemos leer en el código

genético humano, percibimos el lenguaje de Dios. Pero no el lenguaje entero, por desgracia. La verdad funcional sobre el hombre se ha hecho visible. Pero la verdad acerca de sí mismo –sobre quién es, de dónde viene, cuál el objeto de su existencia, qué es el bien o el mal– no se la puede leer desgraciadamente de esta manera. El aumento del conocimiento de la verdad funcional parece más bien ir acompañado por una progresiva ceguera para la «verdad» misma, para la cuestión sobre lo que realmente somos y lo que de verdad debemos ser.

¿Qué es la verdad? Pilato no ha sido el único que ha dejado al margen esta cuestión como insoluble y, para sus propósitos, impracticable. También hoy se la considera molesta, tanto en la contienda política como en la discusión sobre la formación del derecho. Pero sin la verdad el hombre pierde en definitiva el sentido de su vida para dejar el campo libre a los más fuertes. «Redención», en el pleno sentido de la palabra, sólo puede consistir en que la verdad sea reconocible. Y llega a ser reconocible si Dios es reconocible. Él se da a conocer en Jesucristo. En Cristo, ha entrado en el mundo y, con ello, ha plantado el criterio de la verdad en medio de la historia. Externamente, la verdad resulta impotente en el mundo, del mismo modo que Cristo está sin poder según los criterios del mundo: no tiene legiones. Es crucificado. Pero precisamente así, en la falta total de poder, Él es poderoso, y sólo así la verdad se convierte siempre de nuevo en poder.

En el diálogo entre Jesús y Pilato se trata de la realeza de Jesús y, por tanto, del reinado, del «reino» de Dios. Precisamente en este coloquio se ve claramente que no hay ruptura alguna entre el mensaje de Jesús en Galilea –el Reino de Dios– y sus discursos en Jerusalén. El centro del mensaje hasta la cruz –hasta la inscripción en la cruz– es el Reino de Dios, la nueva realeza que Jesús representa. La raíz de esto, sin embargo, es la verdad. La realeza anunciada por Jesús en las parábolas y, finalmente, de manera completamente abierta ante el juez terreno, es precisamente el reinado de la verdad. Lo que importa es el establecimiento de este reinado como verdadera liberación del hombre.

Queda claro al mismo tiempo que no hay contradicción alguna entre el planteamiento pre-pascual centrado en el Reino de Dios y el post-pascual, centrado en la fe en Jesucristo como Hijo de Dios. En Cristo, Dios ha entrado en el mundo, ha entrado la verdad. La cristología es el anuncio del Reino de Dios que se ha hecho concreto.

Después del interrogatorio, Pilato tuvo claro lo que en principio ya sabía antes. Este Jesús no es un revolucionario político, su mensaje y su comportamiento no representa una amenaza para la dominación romana. Si tal vez ha violado la *Torá*, a él, que es romano, no le interesa.

Pero parece que Pilato sintió también un cierto temor supersticioso ante esta figura extraña. Pilato era ciertamente un escéptico. Pero como hombre de la Antigüedad tampoco excluía que los dioses, o en todo caso seres parecidos, pudieran aparecer bajo el aspecto de seres humanos. Juan dice que los «judíos» acusaron a Jesús de haberse declarado Hijo de Dios, y añade: «Cuando Pilato oyó estas palabras, se asustó aún más» (19,8).

Pienso que se debe tener en cuenta este miedo de Pilato: ¿acaso había realmente algo de divino en este hombre? Al condenarlo, ¿no atentaba tal vez contra un poder divino? ¿Debía esperarse quizás la ira de estos poderes? Pienso que su actitud en este proceso no se explica únicamente en función de un cierto compromiso por la justicia, sino precisamente también por estas cuestiones.

Obviamente, los acusadores se percatan muy bien de ello y, a un temor, oponen ahora otro temor. Contra el miedo supersticioso por una posible presencia divina, ponen ante sus ojos la amenaza muy concreta de perder el favor del emperador, de perder su puesto y caer así en una situación delicada. La advertencia: «Si sueltas a ése, no eres amigo del César» (*Jn* 19,12), es una intimidación. Al final, la preocupación por su carrera es más fuerte que el miedo por los poderes divinos.

Pero antes de la decisión final hay todavía un intermedio dramático y doloroso en tres actos, que al menos brevemente hemos de considerar.

El primer acto consiste en que Pilato presenta a Jesús como candidato a la amnistía pascual, tratando así de liberarlo. Sin embargo, con ello se expone a una situación fatal. Quien es propuesto como candidato para una amnistía ya está condenado de por sí. Sólo en este caso tiene sentido la amnistía. Si corresponde a la gente el derecho a decidir por aclamación, después de ésta quien *no* ha sido elegido ha de considerarse condenado. En este sentido la propuesta para la liberación mediante la amnistía incluye ya implícitamente una condena.

Sobre la contraposición entre Jesús y Barrabás, así como sobre el significado teológico de esta alternativa, he escrito detalladamente en la primera parte de esta obra (cf. pp. 65s). Por tanto, baste recordar aquí brevemente lo esencial. Juan denomina a Barrabás, según nuestras traducciones, simplemente como «bandido» (18,40). Pero, en el contexto político de entonces, la palabra griega que usa había adquirido también el significado de «terrorista» o «combatiente de la resistencia». Que éste era el significado que se quería dar resulta claro en la narración de Marcos: «Estaba en la cárcel un tal Barrabás, con los revoltosos que habían cometido un homicidio en la revuelta» (15,7).

Barrabás («hijo del padre») es una especie de figura mesiánica; en la propuesta de amnistía pascual están frente a frente dos interpretaciones de la esperanza mesiánica. Se trata de dos delincuentes acusados según la ley romana de un delito idéntico: sublevación contra la *Pax romana*. Está claro que Pilato prefiere el «exaltado» no violento, que para él era Jesús. Pero las categorías de la multitud y también de las autoridades del templo son diferentes. La aristocracia del templo llega a decir como mucho: «No tenemos más rey que al César» (*Jn* 19,15); pero esto es sólo en apariencia una renuncia a la esperanza mesiánica de Israel: a *este* rey no le queremos. Ellos quieren otro tipo de solución al problema.

La humanidad se encontrará siempre frente a esta alternativa: decir «sí» a ese Dios que actúa sólo con el poder de la verdad y el amor o contar con algo concreto, algo que esté al alcance de la mano, con la violencia.

Los seguidores de Jesús no están en el lugar del proceso. Están ausentes por miedo. Pero faltan también porque no se presentan como masa. Su voz se hará oír en Pentecostés, en el sermón de Pedro, que entonces «traspasará el corazón» de aquellos hombres que anteriormente habían preferido a Barrabás. Cuando éstos preguntan: «¿Qué tenemos que hacer, hermanos?», se les responde: «Convertíos»; renovad y transformad vuestra forma de pensar, vuestro ser (cf. *Hch* 2,37s). Éste es el grito que, ante la escena de Barrabás, como en todas sus representaciones sucesivas, debe desgarrarnos el corazón y llevarnos al cambio de vida.

El segundo acto está sintetizado lacónicamente en la frase de Juan: «Entonces Pilato tomó a Jesús y lo mandó azotar» (19,1). La flagelación era el castigo que, según el derecho romano, se infligía como pena concomitante a la condena a muerte (cf. Hengel-Schwemer, p. 609). En Juan aparece sin embargo como algo que tiene lugar en el contexto del interrogatorio, una medida que el prefecto estaba autorizado a tomar en virtud de su poder policial. Era un castigo extremadamente bárbaro; el condenado «era golpeado por varios guardias hasta que se cansaban y la carne del delincuente colgaba en jirones sanguinolentos» (Blinzler, p. 321). Rudolf Pesch comenta: «El hecho de que Simón de Cirene tuviera que llevar a Jesús el travesaño de la cruz y que Jesús muriera tan rápidamente tal vez tiene que ver, razonablemente, con la tortura de la flagelación, durante la cual otros delincuentes ya perdían la vida» (*Markusevangelium*, II, p. 467).

El tercer acto es la coronación de espinas. Los soldados juegan cruelmente con Jesús. Saben que dice ser rey. Pero ahora está en sus manos, y disfrutan humillándolo, demostrando su fuerza en Él, tal vez descargando de manera sustitutiva su propia rabia contra los

grandes. Lo revisten –a un hombre golpeado y herido por todo el cuerpo– con signos caricaturescos de la majestad imperial: el manto de color púrpura, la corona tejida de espinas y el cetro de caña. Le rinden honores: «¡Salve, rey de los judíos!»; su homenaje consiste en bofetadas con las que manifiestan una vez más todo su desprecio por él (cf. *Mt* 27,28s5; *Mc* 15,17ss; *Jn* 19,2s).

La historia de las religiones conoce la figura del rey-pantomima, similar al fenómeno del «chivo expiatorio». Sobre él se carga todo lo que aflige a los hombres: se pretende así alejar del mundo todo eso. Sin saberlo, los soldados hacen lo que no conseguían aquellos ritos y costumbres: «Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados» (*Is* 53,5). Jesús es llevado con este aspecto caricaturesco a Pilato, y Pilato lo presenta al gentío, a la humanidad: *Ecce homo*, «¡Aquí tenéis al hombre!» (*Jn* 19,5). Probablemente el juez romano está conmocionado por la figura llena de burlas y heridas de este acusado misterioso. Y cuenta con la compasión de quienes lo ven.

«*Ecce homo*»: esta palabra adquiere espontáneamente una profundidad que va más allá de aquel momento. En Jesús aparece lo que es propiamente el hombre. En Él se manifiesta la miseria de todos los golpeados y abatidos. En su miseria se refleja la inhumanidad del poder humano, que aplasta de esta manera al impotente. En Él se refleja lo que llamamos «pecado»: en lo que se convierte el hombre cuando da la espalda a Dios y toma en sus manos por cuenta propia el gobierno del mundo.

Pero también es cierto el otro aspecto: a Jesús no se le puede quitar su íntima dignidad. En Él sigue presente el Dios oculto. También el hombre maltratado y humillado continúa siendo imagen de Dios. Desde que Jesús se ha dejado azotar, los golpeados y heridos son precisamente imagen del Dios que ha querido sufrir por nosotros. Así, en medio de su pasión, Jesús es imagen de esperanza: Dios está del lado de los que sufren.

Al final, Pilato vuelve a su puesto de juez. Dice una vez más: «Aquí tenéis a vuestro Rey» (*Jn* 19,14). Después pronuncia la sentencia

de muerte.

Ciertamente, la gran verdad de la que había hablado Jesús le había quedado inaccesible, pero la verdad concreta de este caso Pilato la conocía bien. Sabía que este Jesús no era un delincuente político y que la realeza que pretendía no constituía peligro político alguno. Sabía, pues, que debería ser absuelto.

Como prefecto representaba el derecho romano sobre el que se fundaba la *Pax romana*, la paz del imperio que abarcaba el mundo. Por un lado, esta paz estaba asegurada por el poder militar de Roma. Pero con el poder militar por sí solo no se puede establecer ninguna paz. La paz se funda en la justicia. La fuerza de Roma era su sistema jurídico, un orden jurídico con el que los hombres podían contar. Pilato –repetimos– conocía la verdad de la que se trataba en este caso y sabía lo que la justicia exigía de él.

Pero al final ganó en él la interpretación pragmática del derecho: la fuerza pacificadora del derecho es más importante que la verdad del caso; esto fue tal vez lo que pensó y así se justificó ante sí mismo. Una absolución del inocente podía perjudicarle personalmente –el miedo a eso fue ciertamente un motivo determinante de lo que hizo–, pero, además, podía provocar también otros trastornos y desórdenes que, precisamente en los días de Pascua, había que evitar.

La paz fue para él en esta ocasión más importante que la justicia. Debía dejar de lado no sólo la grande e inaccesible verdad, sino también la del caso concreto: creía cumplir de este modo con el verdadero significado del derecho, su función pacificadora. Así calmó tal vez su conciencia. Por el momento, todo parecía ir bien. Jerusalén permaneció tranquila. Pero que, en último término, la paz no se puede establecer contra la verdad es algo que se manifestaría más tarde.

# 8. Crucifixión y sepultura de Jesús

## 1. Reflexión preliminar: palabra y acontecimiento en el relato de la Pasión

Los cuatro evangelistas nos hablan de las horas en las que Jesús sufre y muere en la cruz. Concuerdan en lo esencial del acontecimiento, pero con matices diferentes en los detalles. Lo singular en estas narraciones es que están llenas de alusiones y citas del Antiguo Testamento: la Palabra de Dios y el acontecimiento se compenetran mutuamente. Los hechos, por decirlo así, están repletos de palabra, de sentido; y también viceversa: lo que hasta ahora había sido sólo palabra –a veces palabra incomprensible– se hace realidad, y sólo así se abre a la comprensión.

Tras este modo particular de narrar hay un proceso de aprendizaje de la Iglesia naciente, y que ha sido determinante para que ésta llegara a formarse. En un primer momento, el que Jesús acabara en la cruz era sencillamente un hecho irracional que ponía en cuestión todo su anuncio y el conjunto de su propia figura. El relato sobre los discípulos de Emaús (cf. *Lc* 24,13-35) describe el camino que hicieron juntos, su conversación en la búsqueda común, como un proceso en el que la oscuridad de las almas se va aclarando poco a poco gracias al acompañamiento de Jesús (cf. v. 15). Aparece con claridad que Moisés y los Profetas, que «toda la Escritura», habían hablado de los acontecimientos de esta Pasión (cf. v. 26s): lo «absurdo» manifiesta ahora su más profundo significado. En el acontecimiento aparentemente sin sentido se ha abierto en realidad el verdadero sentido del camino humano; el sentido ha conseguido la victoria sobre el poder de la destrucción y del mal.

Lo que aquí se resume, en un largo coloquio de Jesús con dos discípulos, fue para la Iglesia naciente todo un proceso de búsqueda y maduración. A la luz de la resurrección, a la luz del don de un nuevo caminar en comunión con el Señor, se tuvo que aprender a leer el Antiguo Testamento de modo nuevo: «En efecto, nadie se

había esperado un final del Mesías en cruz. O quizás, ¿se habían solamente ignorado hasta aquel momento las correspondientes alusiones en la Sagrada Escritura?» (Reiser, *Bibelkritik*, p. 332). No fueron las palabras de la Escritura lo que suscitó la narración de los hechos, sino que los hechos, en un primer momento incomprensibles, llevaron a una nueva comprensión de la Escritura.

Así, la concordancia que se encuentra entre hecho y palabra no solamente determina la estructura de los relatos del acontecimiento de la Pasión (y de los evangelios en general), sino que es constitutiva para la misma fe cristiana. Sin ella no se puede entender el desarrollo de la Iglesia, cuyo mensaje recibió, y recibe todavía, su credibilidad y su relevancia histórica precisamente de esta trabazón entre sentido e historia: donde este lazo se deshace, se disipa la misma estructura básica de la fe cristiana.

En la narración de la Pasión se encuentran intercaladas múltiples alusiones a textos veterotestamentarios. Dos de ellos son de fundamental importancia, porque abrazan e iluminan teológicamente, por decirlo así, todo el arco del acontecimiento de la Pasión: son el *Salmo* 22 e *Isaías* 53. Echemos por tanto ya desde ahora una rápida mirada sobre estos dos textos, que son básicos para la unidad entre palabra de la Escritura (Antiguo Testamento) y acontecimiento de Cristo (Nuevo Testamento).

El *Salmo* 22 es el gran grito angustiado del Israel que sufre al Dios que aparentemente permanece en silencio. La palabra «gritar», que después tiene una importancia central en el relato sobre Jesús en la cruz, sobre todo en Marcos, caracteriza, por decirlo así, el tono de este Salmo. Comienza inmediatamente diciendo: «A pesar de mis gritos, mi oración no te alcanza». En los versículos 3 y 6 se sigue hablando de este gritar. Se deja oír toda la pena de quien sufre ante el Dios aparentemente ausente. Aquí ya no basta un simple llamar o implorar. En la extrema angustia, la oración se convierte necesariamente en un clamor.

Los versículos 7-9 hablan del escarnio que circunda al orante. Este escarnio se convierte en un desafío a Dios y, así, en una afrenta

todavía mayor al desdichado: «Acudió al Señor, que lo ponga a salvo; que lo libre, si tanto lo quiere». El sufrimiento indefenso es interpretado como prueba de que Dios no ama verdaderamente al afligido. El versículo 19 habla del echar a suertes sus vestidos, como ocurrió de hecho a los pies de la cruz.

Pero el grito de angustia se transforma después en una profesión de confianza, más aún, en tres versículos se anticipa y se celebra la gran acogida que ha obtenido. Ante todo: «Él es mi alabanza en la gran asamblea, cumpliré mis votos delante de sus fieles» (v. 26). La Iglesia naciente es consciente de ser la gran asamblea en la que se celebra la acogida de quien implora, su salvación: la resurrección. Siguen después otros dos elementos sorprendentes. La salvación no se limita solamente al orante, sino que se convierte en un «saciar a los desvalidos» (v. 27). Y, más aún: «Volverán al Señor hasta de los confines del orbe; en su presencia se postrarán las familias de los pueblos» (v. 28).

¿Cómo podía la Iglesia naciente dejar de intuir en estos versículos, por un lado, el misterioso banquete nuevo, el «saciar a los desvalidos», que el Señor le había dado en la Eucaristía? Y, por otro, ¿cómo no ver allí el acontecimiento insospechado de la conversión de los pueblos del mundo al Dios de Israel, al Dios de Jesucristo; es decir, que la Iglesia se formaba con gentes de todos los pueblos? La Eucaristía (la alabanza: v. 26; el saciar: v. 27) y el universalismo de la salvación (v. 28) aparecen como la gran acogida de Dios, que responde al grito de Jesús. Es importante tener siempre presente la amplia gama de acontecimientos contenidos en este Salmo para entender por qué tiene un papel tan central en la narración de la cruz.

Del segundo texto fundamental –*Isaías* 53– ya hemos tratado en el contexto de la oración sacerdotal de Jesús. Marius Reiser ha presentado un análisis minucioso de este texto misterioso, en cuya lectura se puede percibir de nuevo el asombro del primer cristianismo al ir comprobando que el camino de Jesucristo ya se había ido anunciando paso a paso. El profeta –leído ahora con

todos los medios modernos del análisis crítico del texto– habla como si fuera un evangelista.

Pasemos ahora a una breve consideración sobre los elementos esenciales del relato de la crucifixión.

## 2. Jesús en la Cruz

### *La primera palabra de Jesús en la cruz: «Padre, perdónalos»*

La primera palabra de Jesús en la cruz, pronunciada casi mientras lo crucificaban, es la petición de perdón para quienes le tratan así: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (*Lc* 23,34). Lo que el Señor había predicado en el Sermón de la Montaña, lo cumple aquí personalmente. Él no conoce odio alguno. No grita venganza. Suplica el perdón para todos los que lo ponen en la cruz y da la razón de esta súplica: «No saben lo que hacen».

Esta palabra sobre la ignorancia vuelve después en el discurso de san Pedro en los *Hechos de los Apóstoles*. En él se comienza recordándole a la muchedumbre que se había reunido en el pórtico de Salomón tras la curación de un lisiado: «Rechazasteis al santo, al justo, y pedisteis el indulto de un asesino; matasteis al autor de la vida; pero Dios lo resucitó de entre los muertos» (3,14s). Pedro, después de este doloroso recuerdo, que ya había incluido en su discurso de Pentecostés y que traspasó entonces el corazón de la gente (cf. 2,37), prosigue: «Sin embargo, hermanos, yo sé que lo hicisteis por ignorancia, y vuestras autoridades lo mismo» (3,17).

El motivo de la ignorancia aparece una vez más en una nota autobiográfica del pasado de san Pablo. Recuerda que él mismo había sido anteriormente «un blasfemo, un perseguidor y un violento»; y añade a continuación: «Pero Dios tuvo compasión de mí, porque yo no era creyente y no sabía lo que hacía» (*1 Tm* 1,13). Si se tiene en cuenta su anterior orgullo de perfecto discípulo de la Ley, que conocía y cumplía la Escritura, ésta es una palabra dura:

él, que había estudiado con los mejores maestros y podía considerarse a sí mismo como un verdadero escriba, ahora, mirando hacia atrás, debe reconocer que había sido un ignorante. Pero es precisamente la ignorancia lo que le ha salvado, haciéndole capaz de conversión y de perdón. Ciertamente, esta combinación entre docta erudición y profunda ignorancia debe hacer reflexionar. Revela lo problemático de un saber que se cree autosuficiente, y por eso no alcanza la verdad misma que debería transformar al hombre.

Esta relación entre saber e ignorancia aparece también de otra manera en la narración de los Magos de Oriente. Los sumos sacerdotes y los escribas saben exactamente dónde debía nacer el Mesías. Pero no lo reconocen. Siendo sabios, permanecen ciegos (cf. *Mt* 2,4-6).

Es obvio que esta coexistencia entre saber e ignorancia, de conocimiento material y profunda incomprensión, existe en todos los tiempos. Por eso la palabra de Jesús sobre la ignorancia, con sus aplicaciones en las distintas situaciones de la Escritura, debe sacudir también, precisamente hoy, a los presuntos sabios. ¿Acaso no somos ciegos precisamente en cuanto sabios? ¿No somos quizás, justo por nuestro saber, incapaces de reconocer la verdad misma, que quiere venir a nuestro encuentro en aquello mismo que sabemos? ¿Acaso no esquivamos el dolor provocado por la verdad que traspasa el corazón, esa verdad de la que habló Pedro en su discurso de Pentecostés? La ignorancia atenúa la culpa, deja abierta la vía hacia la conversión. Pero no es simplemente una causa eximente, porque revela al mismo tiempo una dureza de corazón, una torpeza que resiste a la llamada de la verdad. Por eso es más consolador aún para todos los hombres y en todos los tiempos que el Señor, tanto respecto a los que verdaderamente no sabían –los verdugos– como a los que sabían y lo condenaron, haya puesto la ignorancia como motivo para pedir que se les perdone: la ve como una puerta que puede llevarnos a la conversión.

## *Las burlas a Jesús*

En el Evangelio aparecen tres grupos de gente que se burlan de Jesús. Primero, el de los que pasaban por allí. Repiten al Señor las palabras con las que se refería a la destrucción del templo: «¡Anda!, tú que destruías el templo y lo reconstruías en tres días, sálvate a ti mismo bajando de la cruz» (*Mc* 15,29s). Quienes se mofan así del Señor expresan con ello su desprecio por el impotente, le hacen sentir una vez más su debilidad. Al mismo tiempo, le quieren hacer caer en tentación, como ya intentó el diablo: «Sálvate a ti mismo. Utiliza tu poder». No saben que justamente en este momento se está cumpliendo la destrucción del templo y que, así, se está formando el nuevo templo.

Al final de la Pasión, con la muerte de Jesús, el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo, como narran los Sinópticos (cf. *Mt* 27,51; *Mc* 15,38; *Lc* 23,45). En el templo había dos velos y, probablemente, se refieren al velo interior, que impedía a la gente acceder al Santo de los Santos. Una sola vez al año, el sumo sacerdote podía atravesar este velo, comparecer ante el Altísimo y pronunciar su santo Nombre.

Ahora, en el momento de la muerte de Jesús, este velo se desgarra de arriba abajo. Con eso se alude a dos cosas: por un lado, se pone de relieve que la época del antiguo templo y sus sacrificios se ha acabado; en lugar de los símbolos y los ritos, que apuntaban al futuro, ahora se hace presente la realidad misma, el Jesús crucificado que nos reconcilia a todos con el Padre. Pero, al mismo tiempo, el velo rasgado del templo significa que ahora se ha abierto el acceso a Dios. Hasta aquel momento el rostro de Dios había estado velado. Sólo mediante signos y una vez al año, el sumo sacerdote podía comparecer ante él. Ahora, Dios mismo ha quitado el velo, en el Crucificado se ha manifestado como el que ama hasta la muerte. El acceso a Dios está libre.

El segundo grupo de los que se burlan está formado por los miembros del Sanedrín. Mateo menciona las tres categorías de sus componentes: sacerdotes, escribas y ancianos. Éstos formulan sus palabras de escarnio refiriéndose al *Libro de la Sabiduría* que, en el

capítulo 2, habla del justo que estorba la vida malvada de otros, se llama a sí mismo hijo de Dios y es condenado a la desventura (cf. *Sb* 2,10-20). Los miembros del Sanedrín, remitiéndose a aquellas palabras, dicen ahora de Jesús, el crucificado: «¿No es el rey de Israel?; que baje ahora de la cruz y le creeremos. ¿No ha confiado en Dios? Si tanto lo quiere Dios, que lo libre ahora. ¿No decía que era Hijo de Dios?» (*Mt* 27,42s; cf. *Sb* 2,18). Sin percatarse de ello, quienes se mofan así reconocen con su actitud que Jesús es realmente Aquel del que se habla en el *Libro de la Sabiduría*. Precisamente en la situación de impotencia exterior, Él se revela como el verdadero Hijo de Dios.

Podemos añadir que el *Libro de la Sabiduría* conocía quizás la hipótesis teórica de Platón, que en su obra sobre el Estado intenta imaginarse cuál hubiera sido el destino del justo perfecto en este mundo, llegando a la conclusión de que habría sido crucificado (cf. *Politeia* II, 361e-362a). Tal vez el *Libro de la Sabiduría* ha tomado esta idea del filósofo, la ha introducido en el Antiguo Testamento y, ahora, esta idea apunta directamente a Jesús. Precisamente en el escarnio, el misterio de Jesucristo se demuestra verdadero. Así como no se había dejado seducir por el diablo para que se tirase desde el pináculo del templo (cf. *Mt* 4,5-7; *Lc* 4,9-13), tampoco cede ahora a esta tentación. Él lo sabe: Dios mismo le salvará, pero de modo diferente al que esta gente se imagina aquí. La resurrección será el momento en el que Dios lo librará de la muerte y lo confirmará como el Hijo.

El tercer grupo de los que se mofan lo forman quienes fueron crucificados con Él, y que Mateo y Marcos caracterizan con la misma palabra *lestes* (bandido), con la que Juan describe a Barrabás (cf. *Mt* 27,38; *Mc* 15,27; *Jn* 18,40). Queda claro así que se les califica como combatientes de la resistencia, a los cuales, para criminalizarlos, los romanos dieron simplemente el apelativo de «bandidos». Son crucificados junto con Jesús porque se les había declarado culpables del mismo crimen: resistencia contra el poder romano.

En Jesús, sin embargo, el tipo de delito es diferente al de los otros dos, que tal vez habían participado con Barrabás en su insurrección. Pilato sabe muy bien que Jesús no había pensado en algo como eso y, por ello, en la inscripción para la cruz define el «delito» de manera singular: «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos» (*Jn* 19,19). Hasta aquel momento Jesús había evitado el título de Mesías o de rey, o bien lo había puesto inmediatamente en relación con su Pasión (cf. *Mc* 8,27-31), para impedir interpretaciones erróneas. Ahora, el título de rey puede aparecer delante de todos. En las tres grandes lenguas de entonces, Jesús es proclamado rey públicamente.

Es comprensible que los miembros del Sanedrín se vieran contrariados por este título, con el que Pilato quiere seguramente expresar también su cinismo contra las autoridades judías y, aunque con retraso, vengarse de ellos. Pero esta inscripción, que equivale a una proclamación como rey, está ahora ante la historia del mundo. Jesús ha sido «elevado». La cruz es su trono desde el que atrae el mundo hacia sí. Desde este lugar de la extrema entrega de sí, desde este lugar de un amor verdaderamente divino, Él domina como el verdadero rey, domina a su modo; de una manera que ni Pilato ni los miembros del Sanedrín habían podido entender.

Pero a las burlas no se unen los dos crucificados con Él. Uno de ellos intuye el misterio de Jesús. Sabe y ve que el «delito» de Jesús era de un tipo completamente diferente; que Jesús no era un violento. Y ahora se da cuenta de que este hombre crucificado a su lado hace realmente visible el rostro de Dios, es el Hijo de Dios. Y, entonces, le implora: «Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino» (*Lc* 23,42). Cómo haya imaginado exactamente el buen ladrón la entrada de Jesús en su reino y, por tanto, en qué sentido haya pedido que Jesús se recordara de él, no lo sabemos. Pero, obviamente, ha entendido precisamente en la cruz que este hombre sin poder alguno es el verdadero rey; Aquel que Israel estaba esperando, y junto al cual no quiere estar solamente ahora en la cruz, sino también en la gloria.

La respuesta de Jesús va más allá de la petición. En lugar de un futuro indeterminado habla de un «hoy»: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (23,43). También estas palabras están llenas de misterio, pero nos enseñan ciertamente una cosa: Jesús sabía que entraba directamente en comunión con el Padre, que podía prometer el paraíso ya para «hoy». Sabía que reconduciría al hombre al paraíso del cual había sido privado: a esa comunión con Dios en la cual reside la verdadera salvación del hombre.

Así, en la historia de la espiritualidad cristiana, el buen ladrón se ha convertido en la imagen de la esperanza, en la certeza consoladora de que la misericordia de Dios puede llegarnos también en el último instante; la certeza de que, incluso después de una vida equivocada, la plegaria que implora su bondad no es vana. «Tú que escuchaste al ladrón, también a mí me diste esperanza», reza, por ejemplo, el *Dies irae*.

## *El grito de abandono de Jesús*

Mateo y Marcos concuerdan en decir que, a la hora nona, Jesús exclamó con voz potente: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (*Mt* 27,46; *Mc* 15,34). Transmiten el grito de Jesús en una mezcla de hebreo y arameo y lo traducen después al griego. Esta plegaria de Jesús ha llevado una y otra vez a los cristianos a preguntarse y a reflexionar: ¿Cómo pudo el Hijo de Dios ser abandonado por Dios? ¿Qué significa este grito? Rudolf Bultmann, por ejemplo, observa a este respecto: La ejecución de Jesús tuvo lugar «a causa de una interpretación errónea sobre su modo de obrar, entendido como el de un agitador político. Habría sido entonces –hablando desde el punto de visto histórico– un destino carente de sentido. Si o cómo Jesús haya visto en esto un sentido, no lo podemos saber. No debemos descartar la posibilidad que se haya derrumbado» (*Das Verhältnis*, p. 12). ¿Qué debemos decir frente a todo eso?

Ante todo hay que considerar el hecho de que, según el relato de ambos evangelistas, los que pasaban por allí no comprendieron la

exclamación de Jesús, pero la interpretaron como un grito dirigido a Elías. En estudios eruditos se ha tratado de reconstruir precisamente la exclamación de Jesús de modo que, por un lado, pudiera ser malentendida como un grito hacia Elías y, por otro, fuera la exclamación de abandono del *Salmo* 22 (cf. Rudolf Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 495). Como quiera que sea, sólo la comunidad creyente ha comprendido la exclamación de Jesús –que los que estaban por allí no entendieron o malentendieron– como el inicio del *Salmo* 22 y, sobre esta base, la ha podido comprender como un grito verdaderamente mesiánico.

No es un grito cualquiera de abandono. Jesús recita el gran Salmo del Israel afligido y asume de este modo en sí todo el tormento, no sólo de Israel, sino de todos los hombres que sufren en este mundo por el ocultamiento de Dios. Lleva ante el corazón de Dios mismo el grito de angustia del mundo atormentado por la ausencia de Dios. Se identifica con el Israel dolorido, con la humanidad que sufre a causa de la «oscuridad de Dios», asume en sí su clamor, su tormento, todo su desamparo y, con ello, al mismo tiempo los transforma.

Como hemos visto, el *Salmo* 22 impregna la narración de la Pasión y va más allá. La humillación pública, el escarnio y los golpes en la cabeza de los que se mofan, los dolores, la sed terrible, el traspasarle las manos y los pies, el echar a suertes sus vestidos: la Pasión entera está como narrada anticipadamente en este Salmo. Pero, mientras Jesús pronuncia las primeras palabras del Salmo, se cumple ya en último análisis la totalidad de esta magnífica oración, incluida también la certeza de que será escuchada, y que se manifestará en la resurrección, en la formación de la «gran asamblea» y en el saciar el hambre de los pobres (cf. vv. 25ss). El grito en el extremo tormento es al mismo tiempo certeza de la respuesta divina, certeza de la salvación, no solamente para Jesús mismo, sino para «muchos».

En la teología más reciente se han hecho muchos intentos perspicaces para escudriñar, basándose en este grito de angustia

de Jesús, en los abismos de su alma y comprender el misterio de su persona en el extremo tormento. Todos estos esfuerzos, a fin de cuentas, se caracterizan por un planteamiento demasiado limitado e individualista.

Pienso que los Padres de la Iglesia, con su modo de comprender la oración de Jesús, se han acercado mucho más a la realidad. Ya para los orantes del Antiguo Testamento las palabras de los Salmos no corresponden a un sujeto individual cerrado en sí mismo. Ciertamente, son palabras muy personales, que han ido surgiendo en el forcejeo con Dios, pero palabras a las que, sin embargo, están asociados a la vez en la oración todos los justos que sufren, todo Israel, más aún, la humanidad entera en lucha; por eso estos Salmos abrazan siempre el pasado, el presente y el futuro. Están en el presente del dolor y, sin embargo, llevan ya en sí el don de ser escuchados, de la transformación.

Esta figura básica, que en la investigación más reciente se describe como «personalidad corporativa», los Padres la han acogido y profundizado a partir de su fe en Cristo: en los Salmos –nos dice Agustín– Cristo ora a la vez como Cabeza y como Cuerpo (cf. p. ej. *En. in Ps.*, 60,1s; 61,4; 85,1.5). Ruega como «Cabeza», como Aquel que nos une a todos en un sujeto común y nos acoge a todos en sí. Y ora como «Cuerpo», en el sentido de que tiene presente la lucha de todos nosotros, nuestras propias voces, nuestra tribulación y nuestra esperanza. Nosotros mismos somos orantes de este Salmo, pero ahora de manera nueva en la comunión con Cristo. Y, a partir de Él, pasado, presente y futuro van siempre unidos.

Una y otra vez nos encontramos en el hoy saturado de sufrimiento. Pero, siempre también, la resurrección y la saciedad de los pobres ocurren ya «hoy». En una perspectiva como ésta, nada se quita al horror de la Pasión de Jesús. Por el contrario, aumenta, porque no es solamente individual, sino que lleva realmente en sí la tribulación de todos nosotros. Al mismo tiempo, sin embargo, el sufrimiento de Jesús es una pasión mesiánica, un sufrir en comunión con nosotros,

por nosotros; un ser-con que proviene del amor, y lleva consigo así la redención, la victoria del amor.

## *Echan a suertes sus vestidos*

Los evangelistas nos dicen que los cuatro soldados encargados de la ejecución de Jesús se repartieron sus vestidos echándolos a suerte. Eso respondía a la costumbre romana, según la cual las ropas del ejecutado correspondían al pelotón de ejecución. Juan cita explícitamente el *Salmo* 22,19 con estas palabras: «Se repartieron mis ropas y echaron a suertes mi túnica» (19,24).

Siguiendo el paralelismo típico de la poesía judía, en la que una sola acción se expresa en dos tiempos, Juan distingue dos momentos: primero, los soldados hacen cuatro partes con los vestidos de Jesús y las distribuyen entre ellos. Luego toman también «la túnica». Pero aquella túnica era sin costuras, tejida toda ella de una sola pieza. Por eso dicen entre ellos: «No la rasguemos, sino echemos a suertes a ver a quién toca» (19,23s).

Este pormenor sobre la túnica sin costuras (*chiton*) se narra con tanto detalle porque Juan ha querido obviamente recordar con ello algo más que un detalle casual. Algunos exegetas, en este contexto, hacen referencia a una información de Flavio Josefo según la cual la túnica del sumo sacerdote (*chiton*) se tejía con un solo hilo continuo (cf. *Ant. iud.*, III, 7,4). Por tanto, en esta tenue alusión del evangelista se puede ver tal vez una referencia a la dignidad de Jesús como sumo sacerdote, una dignidad que Juan había expuesto más extensamente desde el punto de vista teológico en la oración sacerdotal de Jesús. El que allí muere no es solamente el verdadero Rey de Israel. Es también el Sumo Sacerdote que, precisamente en esta hora de su extrema deshonra, cumple su ministerio sacerdotal.

Los Padres, al reflexionar sobre este texto, han acentuado un aspecto diferente: ven en la túnica sin costuras, que los soldados tampoco quieren romper, una imagen de la unidad indestructible de la Iglesia. La túnica inconsútil es expresión de la unidad que el

Sumo Sacerdote Jesús había implorado para los suyos la víspera de la Pasión. En efecto, en la oración sacerdotal se entrelazan inseparablemente el sacerdocio de Jesús y la unidad de los suyos. A los pies de la cruz, percibimos una vez más de manera penetrante el mensaje que Jesús nos ha mostrado y grabado en nuestros corazones en su oración antes de ir al encuentro de la muerte.

## *«Tengo sed»*

Al inicio de la crucifixión, como era costumbre, se ofreció a Jesús una bebida calmante para atenuar los dolores insoportables. Jesús la rechazó. Quiso soportar totalmente consciente su sufrimiento (cf. *Mc* 15,23). Al término de la Pasión, bajo el sol abrasador del mediodía, colgado en la cruz, Jesús gritó: «Tengo sed» (*Jn* 19,28). Como solía hacerse, se le ofreció un vino agriado, muy común entre los pobres, que también se podía considerar vinagre; se la tenía como una bebida para calmar la sed.

Aquí encontramos de nuevo esa compenetración entre palabra bíblica y acontecimiento sobre la que hemos reflexionado a comienzos de este capítulo. Por un lado, la escena es del todo realista: la sed del Crucificado y la bebida agria que los soldados solían dar en aquellos casos. Por otro, oímos enseguida en el trasfondo el *Salmo* 69, aplicable a la Pasión, en el que el sufriente exclama: «En la sed me dieron vinagre» (v. 22). Jesús es el justo que sufre. En Él se cumple la Pasión del justo descrita por la Escritura en las grandes experiencias de los orantes afligidos.

Pero, con esto, ¿cómo no pensar también en el canto de la viña del capítulo 5 del profeta Isaías, ese canto sobre el que hemos reflexionado en el contexto de la parábola de la viña? (cf. primera parte, pp. 302-306). En ella, Dios presentó su queja a Israel. Dios había plantado una viña en una fértil colina, y la cuidó con mimo. «Esperaba que diera uvas, pero produjo agraces» (*Is* 5,2). La viña de Israel no lleva a Dios el fruto noble de la justicia, que se funda en el amor. Da los granos agrios del hombre que se preocupa solamente de sí mismo. Produce vinagre en vez de vino. El lamento

de Dios, que oímos en el canto profético, se concreta en esta hora en que al Redentor sediento se le ofrece vinagre.

Así como el canto de Isaías manifiesta el sufrimiento de Dios por su pueblo, más allá de su momento histórico, así también la escena de la cruz sobrepasa la hora de la muerte de Jesús. No sólo Israel, sino también la Iglesia, nosotros, respondemos una y otra vez al amor solícito de Dios con vinagre, con un corazón agrio que no quiere hacer caso del amor de Dios. «Tengo sed»: este grito de Jesús se dirige a cada uno de nosotros.

## *Las mujeres junto a la cruz – la Madre de Jesús*

Los cuatro evangelistas nos hablan –cada uno a su modo– de mujeres junto a la cruz. Marcos nos dice: «Había también unas mujeres que miraban desde lejos; entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, que, cuando estaba en Galilea, lo seguían para atenderlo; y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (15,40s). Aunque los evangelistas no dicen nada directamente, en el simple hecho de que se mencione su presencia se puede percibir el desconcierto y la aflicción de estas mujeres ante lo ocurrido.

Juan cita al final de su relato de la crucifixión unas palabras del profeta Zacarías: «Mirarán al que traspasaron» (19,37; cf. *Za* 2,10). Al principio del *Apocalipsis*, estas palabras que aquí esclarecen la escena ante la cruz se aplicarán de manera profética al tiempo final: al momento del retorno del Señor, cuando todos mirarán al que viene con las nubes –el Traspasado– y se darán golpes de pecho (cf. *Ap* 1,7).

Las mujeres miran al Traspasado. Podemos pensar también en las otras palabras del profeta Zacarías: «Harán llanto como el llanto por el hijo único, y llorarán como se llora al primogénito» (12,10). Mientras que hasta la muerte de Jesús sólo había habido escarnio y crueldad en torno al Señor, los Evangelios presentan ahora un epílogo reparador que lleva a su puesta en el sepulcro y a la

resurrección. Las mujeres que le habían sido fieles están presentes. Su compasión y su amor son para el Redentor muerto.

Podemos, pues, añadir también tranquilamente la conclusión del texto de Zacarías: «Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para lavar el pecado y la impureza» (13,1). El mirar al Traspasado y el compadecerse se convierten ya de por sí en fuente de purificación. Da comienzo la fuerza transformadora de la Pasión de Jesús.

Juan no sólo nos dice que las mujeres estaban junto a la cruz –«su madre, la hermana de su madre, María la de Cleofás y María la Magdalena» (19,25)–, sino que prosigue: «Jesús, al ver a su madre y cerca al discípulo que tanto quería, dijo a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo". Luego dijo al discípulo: "Ahí tienes a tu madre". Y desde aquella hora, el discípulo la recibió en su casa» (19,26s). Ésta es la última disposición, casi un acto de adopción. Él es el único hijo de su madre, la cual, tras su muerte, quedaría sola en el mundo. Ahora pone a su lado al discípulo amado, lo pone, por decirlo así, en lugar suyo, como su propio hijo, y desde aquel momento él se hace cargo de ella, la acoge consigo. La traducción literal es aún más fuerte; se podría expresar más o menos así: la acogió entre sus propias cosas, la acogió en su más íntimo contexto de vida. Así pues, esto es ante todo un gesto totalmente humano del Redentor que está a punto de morir. No deja sola a su madre, la confía a los cuidados del discípulo que le había sido tan cercano. De este modo se da también al discípulo un nuevo hogar: la madre que cuida de él y de la que él se hace cargo.

Cuando Juan habla de hechos humanos como éste, quiere recordar ciertamente acontecimientos ocurridos. Sin embargo, lo que le interesa es siempre algo más que los hechos concretos del pasado. El acontecimiento se proyecta más allá de sí mismo hacia lo que permanece. Así pues, ¿qué quiere decirnos con esto?

Un primer aspecto nos lo ofrece con la forma de llamar «mujer» a su madre. Es el mismo término que Jesús había usado en la boda de Caná (cf. *Jn* 2,4). Las dos escenas quedan así relacionadas una con

otra. Caná había sido una anticipación de la boda definitiva, del vino nuevo que el Señor quería ofrecer. Sólo ahora se hace realidad lo que entonces era únicamente un signo precursor de lo que estaba por venir.

El término «mujer» recuerda al mismo tiempo el relato de la creación, en el cual el Creador presenta la mujer a Adán. Adán reacciona ante esta nueva criatura diciendo: «¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será Mujer» (*Gn* 2,23). San Pablo ha presentado a Jesús en sus cartas como el nuevo Adán, con el cual la humanidad recomienza de un modo nuevo. Juan nos dice que al nuevo Adán le corresponde nuevamente «la mujer», que él nos presenta en la figura de María. En el Evangelio eso queda como una alusión callada de lo que se desarrollará después poco a poco en la fe de la Iglesia.

El *Apocalipsis* habla de la señal grandiosa de la mujer que aparece en el cielo, abrazando allí a todo Israel, o mejor, a la Iglesia entera. La Iglesia debe dar a luz a Cristo continuamente con dolor (cf. 12,1-6). Otro paso en la maduración de la misma idea lo encontramos en la *Carta a los Efesios*, que aplica a Cristo y a la Iglesia la imagen del hombre que deja a su padre y a su madre y se hace una sola carne con la mujer (cf. 5,31s). La Iglesia antigua, basándose en el modelo de la «personalidad corporativa» –según el modo de pensar de la Biblia–, no ha tenido dificultad alguna para reconocer en la mujer, por un lado, a María en sentido del todo personal y, por otro, para ver en ella, abarcando todos los tiempos, a la Iglesia esposa y Madre, en la cual el misterio de María se prolonga en la historia.

Como María, la mujer, también el discípulo predilecto es a la vez una figura concreta y un modelo del discipulado que siempre habrá y siempre debe haber. Al discípulo, que es verdaderamente discípulo en la comunión de amor con el Señor, se le confía la mujer: María – la Iglesia.

La palabra de Jesús en la cruz permanece abierta a muchas realizaciones concretas. Una y otra vez se dirige tanto a la madre como al discípulo, y a cada uno se le confía la tarea de ponerla en

práctica en la propia vida, tal como está previsto en el plan de Dios. Al discípulo se le pide siempre que acoja en su propia existencia personal a María como persona y como Iglesia, cumpliendo así la última voluntad de Jesús.

## *Jesús muere en la cruz*

Según la narración de los evangelistas, Jesús murió orando en la hora nona, es decir, a las tres de la tarde. En Lucas, su última plegaria está tomada del *Salmo* 31: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (*Lc* 23,46; cf. *Sal* 31,6). Para Juan, la última palabra de Jesús fue: «Está cumplido» (19,30). En el texto griego, esta palabra (*tetélestai*) remite hacia atrás, al principio de la Pasión, a la hora del lavatorio de los pies, cuyo relato introduce el evangelista subrayando que Jesús amó a los suyos «hasta el extremo (*télos*)» (13,1). Este «fin», este extremo cumplimiento del amor, se alcanza ahora, en el momento de la muerte. Él ha ido realmente hasta el final, hasta el límite y más allá del límite. Él ha realizado la totalidad del amor, se ha dado a sí mismo.

En el capítulo 6, al hablar de la oración de Jesús en el Monte de los Olivos, hemos conocido también otro significado de la misma palabra (*teleioun*), basándonos en *Hebreos* 5,9: en la *Torá* significa «iniciación», consagración en orden a la dignidad sacerdotal, es decir, el traspaso total a la propiedad de Dios. Pienso que, haciendo referencia a la oración sacerdotal de Jesús, también aquí podemos sobrentender este sentido. Jesús ha cumplido hasta el final el acto de consagración, la entrega sacerdotal de sí mismo y del mundo a Dios (cf. *Jn* 17,19). Así resplandece en esta palabra el gran misterio de la cruz. Se ha cumplido la nueva liturgia cósmica. En lugar de todos los otros actos cultuales se presenta ahora la cruz de Jesús como la única verdadera glorificación de Dios, en la que Dios se glorifica a sí mismo mediante Aquel en el que nos entrega su amor, y así nos eleva hacia Él.

Los Evangelios sinópticos describen explícitamente la muerte en la cruz como acontecimiento cósmico y litúrgico: el sol se oscurece, el

velo del templo se rasga en dos, la tierra tiembla, muchos muertos resucitan.

Pero hay un proceso de fe más importante aún que los signos cósmicos: el centurión –comandante del pelotón de ejecución–, conmovido por todo lo que ve, reconoce a Jesús como Hijo de Dios: «Realmente éste era el Hijo de Dios» (*Mc* 15,39). Bajo la cruz da comienzo la Iglesia de los paganos. Desde la cruz, el Señor reúne a los hombres para la nueva comunidad de la Iglesia universal. Mediante el Hijo que sufre reconocen al Dios verdadero.

Mientras los romanos, como intimidación, dejaban intencionadamente que los crucificados colgaran del instrumento de tortura después de morir, según el derecho judío debían ser enterrados el mismo día (cf. *Dt* 21,22s). Por eso el pelotón de ejecución tenía el cometido de acelerar la muerte rompiéndoles las piernas. También se hace así en el caso de los crucificados en el Gólgota. A los dos «bandidos» se les quiebran las piernas. Luego, los soldados ven que Jesús está ya muerto, por lo que renuncian a hacer lo mismo con él. En lugar de eso, uno de ellos traspasa el costado –el corazón– de Jesús, «y al punto salió sangre y agua» (*Jn* 19,34). Es la hora en que se sacrificaban los corderos pascuales. Estaba prescrito que no se les debía partir ningún hueso (cf. *Ex* 12,46). Jesús aparece aquí como el verdadero Cordero pascual que es puro y perfecto.

Podemos por tanto vislumbrar también en estas palabras una tácita referencia al comienzo de la obra de Jesús, a aquella hora en que el Bautista había dicho: «Éste es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (*Jn* 1,29). Lo que entonces debió ser incomprensible –era solamente una alusión misteriosa a algo futuro– ahora se hace realidad. Jesús es el Cordero elegido por Dios mismo. En la cruz, Él carga con el pecado del mundo y nos libera de él.

Pero resuena al mismo tiempo también el *Salmo* 34, donde se lee: «Aunque el justo sufra muchos males, de todos lo libra el Señor; él cuida de todos sus huesos, y ni uno solo se quebrará» (v. 20s). El

Señor, el Justo, ha sufrido mucho, ha sufrido todo y, sin embargo, Dios lo ha guardado: no le han roto ni un solo hueso.

Del corazón traspasado de Jesús brotó sangre y agua. La Iglesia, teniendo en cuenta las palabras de Zacarías, ha mirado en el transcurso de los siglos a este corazón traspasado, reconociendo en él la fuente de bendición indicada anticipadamente en la sangre y el agua. Las palabras de Zacarías impulsan además a buscar una comprensión más honda de lo que allí ha ocurrido.

Un primer grado de este proceso de comprensión lo encontramos en la *Primera Carta de Juan*, que retoma con vigor la reflexión sobre el agua y la sangre que salen del costado de Jesús: «Éste es el que vino con agua y con sangre, Jesucristo. No sólo con agua, sino con agua y con sangre. Y el Espíritu es quien da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Tres son los testigos en la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres están de acuerdo» (5,6ss).

¿Qué quiere decir el autor con la afirmación insistente de que Jesús ha venido no sólo con el agua, sino también con la sangre? Se puede suponer que haga probablemente alusión a una corriente de pensamiento que daba valor únicamente al Bautismo, pero relegaba la cruz. Y eso significa quizás también que sólo se consideraba importante la palabra, la doctrina, el mensaje, pero no «la carne», el cuerpo vivo de Cristo, desangrado en la cruz; significa que se trató de crear un cristianismo del pensamiento y de las ideas del que se quería apartar la realidad de la carne: el sacrificio y el sacramento.

Los Padres han visto en este doble flujo de sangre y agua una imagen de los dos sacramentos fundamentales –la Eucaristía y el Bautismo–, que manan del costado traspasado del Señor, de su corazón. Ellos son el nuevo caudal que crea la Iglesia y renueva a los hombres. Pero los Padres, ante el costado abierto del Señor exánime en la cruz, en el sueño de la muerte, se han referido también a la creación de Eva del costado de Adán dormido, viendo así en el caudal de los sacramentos también el origen de la Iglesia: han visto la creación de la nueva mujer del costado del nuevo Adán.

## *La sepultura de Jesús*

Los cuatro evangelistas nos relatan que un miembro acomodado del Sanedrín, José de Arimatea, pidió a Pilato el cuerpo de Jesús. Marcos (15,43) y Lucas (23,51) añaden que José era uno «que aguardaba el Reino de Dios», mientras que Juan (cf. 19,38) lo considera un discípulo secreto de Jesús, un discípulo que hasta aquel momento no se había manifestado abiertamente como tal por temor a los círculos judíos dominantes. Juan menciona además la participación de Nicodemo (cf. 19,39), de cuyo coloquio nocturno con Jesús sobre el nacer y el volver a nacer de nuevo había hablado en el tercer capítulo (cf. vv. 1-8). Después del drama del proceso, en el cual todo parecía una conjura contra Jesús y ninguna voz parecía levantarse en su favor, venimos ahora a saber del otro Israel: personas que están a la espera. Personas que confían en las promesas de Dios y van en busca de su cumplimiento. Personas que en la palabra y en la obra de Jesús reconocen la irrupción del Reino de Dios, el inicio del cumplimiento de las promesas.

Habíamos encontrado en los Evangelios personas como éstas, sobre todo entre la gente sencilla: María y José, Isabel y Zacarías, Simeón y Ana, además de los discípulos; pero ninguno de ellos pertenecía a los círculos influyentes, aunque provenían de distintos niveles culturales y diferentes corrientes de Israel. Ahora –tras la muerte de Jesús– salen a nuestro encuentro dos personajes destacados de la clase culta de Israel que, aun sin haber osado declarar su condición de discípulos, tenían sin embargo ese corazón sencillo que hace al hombre capaz de la verdad (cf. *Mt* 10,25s).

Mientras que los romanos abandonaban los cuerpos de los ejecutados en la cruz a los buitres, los judíos se preocupaban de que fueran enterrados; había lugares asignados por la autoridad judicial precisamente para eso. En este sentido, la petición de José entra dentro de lo habitual en el derecho judío. Marcos dice que Pilato se asombró de que Jesús hubiera muerto ya, y que primero se cercioró por el centurión de la verdad de esta noticia. Una vez

confirmada la muerte de Jesús, concedió su cuerpo al miembro del consejo (cf. 15,44s).

Sobre el entierro mismo, los evangelistas nos transmiten varias informaciones importantes. Ante todo, se subraya que José hace colocar el cuerpo del Señor en un sepulcro nuevo de su propiedad, en el que todavía no se había enterrado a nadie (cf. *Mt* 27,60; *Lc* 23,53; *Jn* 19,41). Esto manifiesta un respeto profundo por este difunto. Al igual que el «Domingo de Ramos» se había servido de un borrico sobre el que nadie había montado antes (cf. *Mc* 11,2), así también ahora es colocado en un sepulcro nuevo.

Es importante además la noticia según la cual José compró una sábana en la que envolvió al difunto. Mientras los Sinópticos hablan simplemente de una sábana, en singular, Juan habla de «vendas» de lino (cf. 19,40), en plural, como solían hacer los judíos en la sepultura. El relato de la resurrección vuelve sobre esto con más detalle. Aquí no entramos en la cuestión sobre la concordancia con el sudario de Turín; en todo caso, el aspecto de dicha reliquia es fundamentalmente conciliable con ambas versiones.

Finalmente, Juan nos dice que Nicodemo llevó una mixtura de mirra y áloe, «unas cien libras». Y prosigue: «Tomaron el cuerpo de Jesús y lo vendaron todo, con los aromas, según se acostumbra a enterrar entre los judíos» (19,39s). Pero la cantidad de aromas es extraordinaria y supera con mucho la medida habitual: es una sepultura regia. Si en el echar a suertes sus vestiduras hemos vislumbrado a Jesús como Sumo Sacerdote, ahora el tipo de sepultura lo muestra como Rey: en el instante en que todo parece acabado, emerge sin embargo de modo misterioso su gloria.

Los Evangelios sinópticos nos narran que algunas mujeres observaban el sepelio (cf. *Mt* 27,61; *Mc* 15,47), y Lucas puntualiza que eran las mujeres «que lo habían acompañado desde Galilea (23,55). Y añade: «A la vuelta prepararon aromas y ungüentos. Y el sábado guardaron reposo, conforme a lo prescrito» (23,56). Tras el descanso sabático, el primer día de la semana por la mañana, vendrán para ungir el cuerpo de Jesús y así dejar lista la sepultura

de manera definitiva. La unción es un intento de detener la muerte, de evitar la descomposición del cadáver. Pero es un esfuerzo inútil: la unción puede conservar al difunto como difunto, no puede restituirle la vida.

La mañana del primer día las mujeres verán que su solicitud por el difunto y su conservación ha sido una preocupación demasiado humana. Verán que Jesús no tiene que ser conservado en la muerte, sino que Él –y ahora de modo real– está de nuevo vivo. Verán que Dios, de un modo definitivo y que sólo Él puede hacer, lo ha rescatado de la corrupción y, con ello, del poder de la muerte. Con todo, en la premura y en el amor de las mujeres se anuncia ya la mañana de la Resurrección.

## 3. La muerte de Jesús como reconciliación (expiación) y salvación

En un último punto quisiera tratar de hacer ver, al menos a grandes líneas, cómo la Iglesia naciente, bajo la guía del Espíritu Santo, fue ahondando lentamente en la verdad más profunda de la cruz, movida por el deseo de entender siquiera de lejos su motivo y su objeto. Sorprendentemente, una cosa estaba clara desde el principio: con la cruz de Cristo, los antiguos sacrificios del templo quedaron superados definitivamente. Había ocurrido algo nuevo.

La expectación suscitada en la crítica de los profetas, que se había manifestado en particular también en los Salmos, había encontrado su cumplimiento: Dios no quería ser glorificado mediante los sacrificios de toros y machos cabríos, cuya sangre no puede purificar al hombre ni expiar por él. El nuevo culto anhelado, pero hasta entonces todavía sin definir, se había hecho realidad. En la cruz de Jesús se había verificado lo que en vano se había intentado con los sacrificios de animales: el mundo había obtenido la expiación. El «Cordero de Dios» había cargado sobre sí el pecado del mundo y lo había quitado de allí. La relación de Dios con el mundo, perturbada por la culpa de los hombres, había sido renovada. La reconciliación se había cumplido.

Así, Pablo pudo sintetizar el acontecimiento de Jesucristo, su nuevo mensaje, con estas palabras: «Dios mismo estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, sin pedirle cuentas de sus pecados, y a nosotros nos ha confiado el mensaje de la reconciliación. Por eso nosotros actuamos como enviados de Cristo, y es como si Dios mismo os exhortara por medio nuestro. En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios» (*2 Co* 5,19s). Conocemos sobre todo por las cartas de Pablo las agudas controversias que hubo en la Iglesia naciente sobre la cuestión de si la ley mosaica conservaba su fuerza vinculante también para los cristianos. Por eso es tan sorprendente que –como se ha dicho– sobre un punto hubiera concordia desde el principio: los sacrificios del templo –el centro cultual de la *Torá*– habían sido superados. Cristo ha ocupado su puesto. El templo seguía siendo un lugar venerable de oración y anuncio. Sus sacrificios, en cambio, ya no eran válidos para los cristianos.

Pero ¿cómo debía entenderse esto más precisamente? En la literatura neotestamentaria hay varios intentos de interpretar la cruz de Cristo como el nuevo culto, la verdadera expiación y la verdadera purificación del mundo contaminado.

Ya hemos hablado otras veces del texto fundamental de *Romanos* 3,25, en el que Pablo retoma una tradición de la primera comunidad judeocristiana de Jerusalén, calificando a Jesús crucificado como *hilasterion*. Como hemos visto, con esta palabra se indica la cubierta del Arca de la Alianza que durante el sacrificio expiatorio, en el gran día de la expiación, se rociaba con la sangre de la reparación. Digamos de inmediato cómo interpretan ahora los cristianos este rito arcaico: no es el contacto de sangre animal con un objeto sagrado lo que reconcilia a Dios y al hombre. En la Pasión de Jesús toda la suciedad del mundo entra en contacto con el inmensamente Puro, con el alma de Jesucristo y, así, con el Hijo de Dios mismo. Si lo habitual es que aquello que es impuro contagie y contamine con el contacto lo que es puro, aquí tenemos lo contrario: allí donde el mundo, con toda su injusticia y con sus crueldades que lo contaminan, entra en contacto con el inmensamente Puro, Él, el

Puro, se revela al mismo tiempo como el más fuerte. En este contacto la suciedad del mundo es realmente absorbida, anulada, transformada mediante el dolor del amor infinito. Y puesto que en el Hombre Jesús está el bien infinito, ahora está presente y activa en la historia del mundo la fuerza antagonista de toda forma de mal; el bien es siempre infinitamente más grande que toda la masa del mal, por más que ésta sea terrible.

Si tratamos de reflexionar un poco más a fondo sobre esta convicción, encontramos también la respuesta a una objeción suscitada repetidamente contra la idea de expiación. Tantas veces se dice: ¿Acaso no es un Dios cruel el que exige una expiación infinita? ¿No es esta una idea indigna de Dios? ¿No debemos quizás, en defensa de la pureza de la imagen de Dios, renunciar a la idea de expiación? En la presentación de Jesús como *hilasterion* se puede ver cómo el perdón real que se produce partiendo de la cruz tiene lugar precisamente de manera inversa. La realidad del mal, de la injusticia que deteriora el mundo y contamina a la vez la imagen de Dios, es una realidad que existe, y por culpa nuestra. No puede ser simplemente ignorada, tiene que ser eliminada. Ahora bien, no es que un Dios cruel exija algo infinito. Es justo lo contrario: Dios mismo se pone como lugar de reconciliación y, en su Hijo, toma el sufrimiento sobre sí. Dios mismo introduce en el mundo como don su infinita pureza. Dios mismo «bebe el cáliz» de todo lo que es terrible, y restablece así el derecho mediante la grandeza de su amor, que a través del sufrimiento transforma la oscuridad.

Objetivamente, el *Evangelio de Juan* (especialmente con la teología de la oración sacerdotal) y la *Carta a los Hebreos* (con toda la interpretación de la *Torá* cultual en la perspectiva de la teología de la cruz) han desarrollado precisamente estas ideas y así han hecho ver al mismo tiempo cómo en la cruz se cumple el íntimo sentido del Antiguo Testamento; y no solamente la crítica de los profetas al culto, sino, positivamente, también aquello que había sido siempre el significado y la intención del culto.

De la gran riqueza de la *Carta a los Hebreos* quisiera proponer para la reflexión un solo texto fundamental. El autor califica el culto del Antiguo Testamento como «sombra» (10,1) y lo explica así: «Es imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos quite los pecados» (10,4). Luego cita el *Salmo* 40,7ss e interpreta estas palabras del Salmo como diálogo del Hijo con el Padre, un diálogo en el que se cumple la Encarnación, a la vez que se hace realidad la nueva forma del culto divino: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo. No aceptas holocaustos ni víctimas expiatorias. Entonces yo dije lo que está escrito en los libros: “Aquí estoy, ¡Oh Dios!, para hacer tu voluntad”» (*Hb* 10,5ss; cf. *Sal* 40,7ss).

En esta breve cita del Salmo hay una modificación importante respecto al texto original, una modificación que presenta el punto final de un desarrollo en tres etapas de la teología del culto. Mientras que la *Carta a los Hebreos* lee: «Me has preparado un cuerpo», el Salmista había dicho: «Me abriste el oído». Ya aquí, los sacrificios del templo habían sido reemplazados por la obediencia. El verdadero modo de venerar a Dios se encuentra en la vida marcada por la Palabra de Dios y dentro de ella. En esto el Salmo coincidía con una corriente del espíritu griego del último periodo antes del nacimiento de Cristo: también en el mundo griego se sentía cada vez más insistentemente la insuficiencia de los sacrificios de animales, que Dios no necesita y en los que el hombre no da a Dios lo que Él podría esperar del hombre. Así queda formulada aquí la idea del «sacrificio modelado por la palabra»: la oración, la apertura del espíritu humano hacia Dios, es el verdadero culto. Cuanto más se convierta el hombre en palabra –o mejor, se hace respuesta a Dios con toda su vida– tanto más pone en práctica el culto debido.

En el Antiguo Testamento, desde el principio de los *Libros de Samuel* hasta la más tardía profecía de *Daniel*, encontramos de manera nueva cada vez la búsqueda afanosa en torno a esta forma de pensar que enlaza cada vez más estrechamente con el amor por la Palabra orientadora de Dios, es decir, por la *Torá*. Se venera a

Dios de manera justa cuando nosotros vivimos en la obediencia a su Palabra y, moldeados así interiormente por su voluntad, nos ajustamos a Dios.

Por otro lado, siempre queda también una cierta impresión de insuficiencia. Nuestra obediencia es siempre deficiente. La voluntad personal se antepone una y otra vez. Sin embargo, el profundo sentido de la insuficiencia de toda obediencia humana a la Palabra de Dios hace que irrumpa continuamente de nuevo el deseo de expiación, aunque, dada nuestra condición y nuestros escasos «resultados» en cuestión de obediencia, no pueda llevarse a cabo. Por eso, en medio del discurso sobre la insuficiencia de los holocaustos y los sacrificios surge también una y otra vez el deseo de que éstos puedan hacerse de manera más perfecta (cf. p. ej. *Sal* 51,19ss).

En la versión que la palabra del *Salmo* 40 ha encontrado en la *Carta a los Hebreos* se contiene la respuesta a dicho deseo: el deseo de que se dé a Dios lo que nosotros no podemos darle, pero que, no obstante, el don sea nuestro, encuentra su cumplimiento. El salmista decía: «No quieres sacrificios ni ofrendas, y, en cambio, me abriste el oído». El verdadero *Logos*, el Hijo, dice al Padre: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo». El *Logos* mismo, el Hijo, se hace carne, asume un cuerpo humano. Así es posible una nueva forma de obediencia, una obediencia que va más allá de todo cumplimiento humano de los Mandamientos. El Hijo se hace hombre, y en su cuerpo le devuelve a Dios toda la humanidad. Sólo el Verbo que se ha hecho carne, cuyo amor se cumple en la cruz, es la obediencia perfecta. En Él, no sólo se ha culminado definitivamente la crítica a los sacrificios del templo, sino que se ha cumplido también el anhelo que comportaba: su obediencia «corpórea» es el nuevo sacrificio en el cual nos incluye a todos y en el que, al mismo tiempo, toda nuestra desobediencia es anulada mediante su amor.

Dicho de nuevo con otras palabras: nuestra moralidad personal no basta para venerar a Dios de manera correcta. San Pablo lo ha

aclarado enérgicamente en la controversia sobre la justificación. El Hijo que se ha hecho carne lleva en sí a todos nosotros y ofrece de este modo lo que no podríamos dar solamente por nosotros mismos. Por eso forma parte de la existencia cristiana tanto el sacramento del Bautismo, la acogida en la obediencia de Cristo, como la Eucaristía, en la que la obediencia del Señor en la cruz nos abraza a todos, nos purifica y nos atrae dentro de la adoración perfecta realizada por Jesucristo.

Lo que dice aquí la Iglesia naciente sobre la Encarnación y la cruz, asimilando en oración el Antiguo Testamento y el camino de Jesús, entra en el centro de la búsqueda dramática que en aquel periodo se desarrolla sobre la correcta comprensión de la relación entre Dios y el hombre. No responde únicamente al «porqué» de la cruz, sino también, y al mismo tiempo, a las preguntas que acosaban tanto al mundo judío como al pagano sobre cómo llegar a ser rectos ante Dios y, viceversa, cómo puede comprenderse correctamente al Dios misterioso y escondido, en el supuesto de que éste se encuentre al alcance de los hombres.

Por todas las reflexiones precedentes se ha podido ver que, con eso, no sólo se ha elaborado una interpretación teológica de la cruz, como también de los sacramentos cristianos fundamentales –a partir de la cruz– y del culto cristiano, sino que abarca también la dimensión existencial: ¿Qué comporta esto para mí, qué significa para mi camino de persona humana? Pues bien, la obediencia «corpórea» de Cristo se presenta precisamente como espacio abierto en el que se nos acoge a nosotros y a través del cual nuestra vida personal encuentra un nuevo contexto. El misterio de la cruz no está simplemente ante nosotros, sino que nos afecta y da a nuestra vida un nuevo valor.

Esta vertiente existencial de la nueva concepción del culto y del sacrificio aparece particularmente clara en el capítulo 12 de la *Carta a los Romanos*: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a ofrecer vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios; éste será vuestro culto espiritual (literalmente:

como culto modelado por la palabra)» (v. 1). Se retoma aquí el concepto del culto a Dios mediante la palabra (*logike latreía*) y se entiende el abandono de toda la existencia en Dios; un abandono en el que, por decirlo así, el hombre entero se hace como palabra, se ajusta a Dios. Se subraya con esto la dimensión de la corporeidad: precisamente nuestra existencia corpórea ha de estar impregnada de la Palabra y convertirse en entrega a Dios. Pablo, que tanto resalta la imposibilidad de la justificación fundándose en la propia moralidad, presupone indudablemente en esto que el nuevo culto de los cristianos, en el cual ellos mismos son «víctima viva y santa», sólo es posible participando en el amor hecho carne de Jesucristo, ese amor que, mediante el poder de su santidad, supera toda nuestra insuficiencia.

Si debemos decir, por un lado, que con esta exhortación Pablo no cede a ninguna forma de moralismo y no desmiente para nada su doctrina acerca de la justificación mediante la fe –y no por las obras–, por otro queda claro que con esta doctrina de la justificación no se condena al hombre a la pasividad: no se convierte en un destinatario meramente pasivo de la justicia de Dios, la cual, en ese caso, sería en el fondo algo externo a él. No, la grandeza del amor de Cristo se manifiesta precisamente en que Él, a pesar de toda nuestra miserable insuficiencia, nos acoge en sí, en su sacrificio vivo y santo, de manera que llegamos a ser realmente «su Cuerpo».

En el capítulo 15 de la *Carta a los Romanos* Pablo retoma una vez más la misma idea con mucha insistencia, interpretando su apostolado como sacerdocio y hablando de los paganos convertidos a la fe como el sacrificio vivo agradable a Dios: Os he escrito «en virtud de la gracia que Dios me ha dado, de ser ministro de Jesucristo para los gentiles, ejerciendo el oficio sagrado de anunciar el Evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo» (15,15s).

En tiempos más recientes se ha considerado este modo de hablar de sacerdocio y sacrificio como meramente alegórico. Se trataría de sacerdocio y de sacrificio únicamente en sentido impropio,

puramente espiritual, no en sentido cultual, real. Sin embargo, Pablo mismo y toda la Iglesia antigua lo han visto precisamente en el sentido opuesto. Para ellos, el sentido impropio del sacrificio y del culto era el de los sacrificios materiales: un intento de llegar a algo que, no obstante, eran incapaces de alcanzar. El culto verdadero es el hombre vivo que se ha convertido completamente en respuesta a Dios, modelado por su Palabra sanadora y transformadora. Y el verdadero sacerdocio, por tanto, es ese ministerio de la Palabra y el Sacramento que transforma a los hombres en una entrega a Dios y convierte el cosmos en una alabanza al Creador y Redentor. Por eso, el Cristo que se ofrece a sí mismo en la cruz es el auténtico Sumo Sacerdote, al que se refería de manera simbólica el sacerdocio de Aarón. El don que Él hace de sí mismo –su obediencia que nos acoge a todos nosotros y nos devuelve a Dios– es, pues, el verdadero culto, el verdadero sacrificio.

Por este motivo, el entrar en el misterio de la cruz ha de estar en el centro del ministerio apostólico y del anuncio del Evangelio que conduce a la fe. Por consiguiente, si bien podemos ver el centro del culto cristiano en la celebración de la Eucaristía, en la participación, nueva cada vez, en el misterio sacerdotal de Jesucristo, hay que tener siempre presente, sin embargo, toda su magnitud: su finalidad es atraer constantemente a cada persona y al mundo dentro del amor de Cristo, de modo que todos lleguen a ser, junto con Él, una ofrenda «agradable, santificada por el Espíritu Santo» (*Rm* 15,16).

Desde estas reflexiones, la mirada se abre por fin hacia una dimensión ulterior de la idea cristiana de culto y sacrificio. Se deja ver nítidamente en este versículo de la *Carta a los Filipenses*, en la que Pablo prevé su martirio y, al mismo tiempo, lo interpreta teológicamente: «y si también mi sangre se ha de derramar como sacrificio y en la liturgia de vuestra fe, yo estoy alegre y me asocio a vuestra alegría» (2,17; cf. *2 Tm* 4,6). Pablo considera su presentido martirio como liturgia y como un acontecimiento sacrificial. También esto, una vez más, no es simplemente una alegoría y un modo de hablar impropio. No, en el martirio es llevado totalmente dentro de la

obediencia de Cristo, dentro de la liturgia de la cruz y, así, dentro del verdadero culto.

La Iglesia antigua, apoyándose en esta interpretación, ha podido comprender el martirio en su verdadera profundidad y grandeza. Ignacio de Antioquía, por ejemplo, según la tradición, decía ser como el trigo de Cristo, que debía ser triturado para convertirse en pan de Cristo (cf. *Ad Rom.*, 4, 1). En el relato del martirio de san Policarpo se dice que las llamas que le iban a quemar tomaron la forma de una vela hinchada por el viento; ésta «envolvía el cuerpo del mártir, y él estaba en el centro, no como carne que se quema, sino como el pan que se está cociendo», y emanaba «un aroma como de incienso perfumado» (*Mart. Polyc.*, 15). También los cristianos de Roma han interpretado de modo análogo el martirio de san Lorenzo, abrasado en una parrilla; no sólo vieron en ello su perfecta unión con el misterio de Cristo, que en el martirio se ha hecho pan para nosotros, sino también una imagen de la existencia cristiana en general: en las tribulaciones de la vida se nos purifica lentamente al fuego, podemos transformarnos en pan, por decirlo así, en la medida en que en nuestra vida y en nuestro sufrimiento se comunica el misterio de Cristo, y su amor hace de nosotros una ofrenda para Dios y para los hombres.

La Iglesia, bajo la guía del mensaje apostólico, viviendo el Evangelio y sufriendo por él, ha aprendido siempre a comprender cada vez más el misterio de la cruz, aunque éste, en último análisis, no se puede diseccionar en fórmulas de nuestra razón: en la cruz, la oscuridad y lo ilógico del pecado se encuentran con la santidad de Dios en su deslumbrante luminosidad para nuestros ojos, y esto va más allá de nuestra lógica. Y, sin embargo, en el mensaje del Nuevo Testamento y en su verificarse en la vida de los santos, el gran misterio se ha hecho completamente luminoso.

El misterio de la expiación no tiene que ser sacrificado a ningún racionalismo sabiondo. Lo que el Señor respondió a la petición de los hijos de Zebedeo sobre los tronos que ocuparían a su lado, sigue siendo una palabra clave para la fe cristiana: «El Hijo del

hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos» (*Mc* 10,45).

# 9. La resurrección de Jesús de entre los muertos

## 1. Qué sucede en la resurrección de Jesús

«Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación carece de sentido y vuestra fe lo mismo. Además, como testigos de Dios, resultamos unos embusteros, porque en nuestro testimonio le atribuimos falsamente haber resucitado a Cristo» (*1 Co* 15, 14s). San Pablo resalta con estas palabras de manera tajante la importancia que tiene la fe en la resurrección de Jesucristo para el mensaje cristiano en su conjunto: es su fundamento. La fe cristiana se mantiene o cae con la verdad del testimonio de que Cristo ha resucitado de entre los muertos.

Si se prescinde de esto, aún se pueden tomar sin duda de la tradición cristiana ciertas ideas interesantes sobre Dios y el hombre, sobre su ser hombre y su deber ser –una especie de concepción religiosa del mundo–, pero la fe cristiana queda muerta. En este caso, Jesús es una personalidad religiosa fallida; una personalidad que, a pesar de su fracaso, sigue siendo grande y puede dar lugar a nuestra reflexión, pero permanece en una dimensión puramente humana, y su autoridad sólo es válida en la medida en que su mensaje nos convence. Ya no es el criterio de medida; el criterio es entonces únicamente nuestra valoración personal que elige de su patrimonio particular aquello que le parece útil. Y eso significa que estamos abandonados a nosotros mismos. La última instancia es nuestra valoración personal.

Sólo si Jesús ha resucitado ha sucedido algo verdaderamente nuevo que cambia el mundo y la situación del hombre. Entonces Él, Jesús, se convierte en el criterio del que podemos fiarnos. Pues, ahora, Dios se ha manifestado verdaderamente.

Por esta razón, en nuestra investigación sobre la figura de Jesús la resurrección es el punto decisivo. Que Jesús *sólo haya existido* o que, en cambio, *exista* también ahora depende de la resurrección. En el «sí» o el «no» a esta cuestión no está en juego un acontecimiento más entre otros, sino la figura de Jesús como tal.

Por tanto, es necesario escuchar con una atención particular el testimonio de la resurrección que nos ofrece el Nuevo Testamento. Pero, para ello, antes de nada debemos ciertamente dejar constancia de que este testimonio, considerado desde el punto de vista histórico, se nos presenta de una manera particularmente compleja, suscitando muchos interrogantes.

¿Qué pasó allí? Para los testigos que habían encontrado al Resucitado esto no era ciertamente nada fácil de expresar. Se encontraron ante un fenómeno totalmente nuevo para ellos, pues superaba el horizonte de su propia experiencia. Por más que la realidad de lo acontecido se les presentara de manera tan abrumadora que los llevara a dar testimonio de ella, ésta seguía siendo del todo inusual. San Marcos nos dice que los discípulos, cuando bajaban del monte de la Transfiguración, reflexionaban preocupados sobre aquellas palabras de Jesús, según las cuales el Hijo del hombre resucitaría «de entre los muertos». Y se preguntaban entre ellos lo que querría decir aquello de «resucitar de entre los muertos» (9,9s). Y, de hecho, ¿en qué consiste eso? Los discípulos no lo sabían y debían aprenderlo sólo por el encuentro con la realidad.

Quien se acerca a los relatos de la resurrección con la idea de saber lo que es resucitar de entre los muertos, sin duda interpretará mal estas narraciones, terminando luego por descartarlas como insensatas. Rudolf Bultmann ha objetado a la fe en la resurrección que, aunque Jesús hubiera salido de la tumba, se debería decir no obstante que «un acontecimiento milagroso de esta naturaleza, como es la reanimación de un muerto» no nos ayudaría para nada y, desde el punto de vista existencial, sería irrelevante (cf. *Neues Testament und Mythologie*, p. 19).

Efectivamente, si la resurrección de Jesús no hubiera sido más que el milagro de un muerto redivivo, no tendría para nosotros en última instancia interés alguno. No tendría más importancia que la reanimación, por la pericia de los médicos, de alguien clínicamente muerto. Para el mundo en su conjunto, y para nuestra existencia, nada hubiera cambiado. El milagro de un cadáver reanimado significaría que la resurrección de Jesús fue igual que la resurrección del joven de Naín (cf. *Lc* 7,11- 17), de la hija de Jairo (cf. *Mc* 5,22-24.35-43 par.) o de Lázaro (cf. *Jn* 11,1-44). De hecho, éstos volvieron a la vida anterior durante cierto tiempo para, llegado el momento, antes o después, morir definitivamente.

Los testimonios del Nuevo Testamento no dejan duda alguna de que en la «resurrección del Hijo del hombre» ha ocurrido algo completamente diferente. La resurrección de Jesús ha consistido en un romper las cadenas para ir hacia un tipo de vida totalmente nuevo, a una vida que ya no está sujeta a la ley del devenir y de la muerte, sino que está más allá de eso; una vida que ha inaugurado una nueva dimensión de ser hombre. Por eso, la resurrección de Jesús no es un acontecimiento aislado que podríamos pasar por alto y que pertenecería únicamente al pasado, sino que es una especie de «mutación decisiva» (por usar analógicamente esta palabra, aunque sea equívoca), un salto cualitativo. En la resurrección de Jesús se ha alcanzado una nueva posibilidad de ser hombre, una posibilidad que interesa a todos y que abre un futuro, un tipo nuevo de futuro para la humanidad.

Por eso Pablo, con razón, ha vinculado inseparablemente la resurrección de los cristianos con la resurrección de Jesús: «Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó... ¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos: el primero de todos» (*1 Co* 15,16.20). La resurrección de Cristo es un acontecimiento universal o no es nada, viene a decir Pablo. Y sólo si la entendemos como un acontecimiento universal, como inauguración de una nueva dimensión de la existencia humana, estamos en el camino justo para interpretar el testimonio de la resurrección en el Nuevo Testamento.

Desde aquí puede entenderse la peculiaridad del testimonio neotestamentario. Jesús no ha vuelto a una vida humana normal de este mundo, como Lázaro y los otros muertos que Jesús resucitó. Él ha entrado en una vida distinta, nueva; en la inmensidad de Dios y, desde allí, Él se manifiesta a los suyos.

Esto era algo totalmente inesperado también para los discípulos, ante lo cual necesitaron un cierto tiempo para orientarse. Es cierto que la fe judía conocía la resurrección de los muertos al final de los tiempos. La vida nueva estaba unida al comienzo de un mundo nuevo y, en esta perspectiva, resultaba también comprensible: si hay un mundo nuevo, entonces existe en él un modo de vida nuevo. Pero la resurrección a una condición definitiva y diferente, en pleno mundo viejo, que todavía sigue existiendo, era algo no previsto y, por tanto, tampoco inteligible al inicio. Por eso, la promesa de la resurrección resultaba incomprensible para los discípulos en un primer momento.

El proceso por el que se llega a ser creyente se desarrolla de manera análoga a lo ocurrido con la cruz. Nadie había pensado en un Mesías crucificado. Ahora el «hecho» estaba allí, y este hecho requería leer la Escritura de un modo nuevo. Hemos visto en el capítulo anterior cómo, partiendo de lo inesperado, la Escritura se ha desvelado de un modo nuevo y, así, también el hecho ha adquirido su propio sentido. Obviamente, la nueva lectura de las Escrituras sólo podía comenzar después de la resurrección, porque únicamente por ella Jesús quedó acreditado como enviado de Dios. Ahora había que identificar ambos eventos –cruz y resurrección– en la Escritura, entenderlos de un modo nuevo y llegar así a la fe en Jesús como el Hijo de Dios.

Pero esto significa que, para los discípulos, la resurrección era tan real como la cruz. Presupone que se rindieron simplemente ante la realidad; que, después de tanto titubeo y asombro inicial, ya no podían oponerse a la realidad: es realmente Él; vive y nos ha hablado, ha permitido que le toquemos, aun cuando ya no pertenece al mundo de lo que normalmente es tangible.

La paradoja era indescriptible: por un lado, Él era completamente diferente, no un cadáver reanimado, sino alguien que vivía desde Dios de un modo nuevo y para siempre; y, al mismo tiempo, precisamente Él, aun sin pertenecer ya a nuestro mundo, estaba presente de manera real, en su plena identidad. Se trataba de algo absolutamente sin igual, único, que iba más allá de los horizontes usuales de la experiencia y que, sin embargo, seguía siendo del todo incontestable para los discípulos. Así se explica la peculiaridad de los testimonios de la resurrección: hablan de algo paradójico, algo que supera toda experiencia y que, sin embargo, está presente de manera absolutamente real.

Pero ¿puede haber sido realmente así? ¿Podemos –especialmente en cuanto personas modernas– dar crédito a testimonios como éstos? El pensamiento «ilustrado» dice que no. Para Gerd Lüdemann, por ejemplo, es evidente que después del «cambio de la imagen científica del mundo... las ideas tradicionales sobre la resurrección de Jesús» han de «considerarse obsoletas» (citado según Wilckens, I, 2, p. 119s). Ahora bien, ¿qué significa propiamente «la imagen científica del mundo»? ¿Hasta dónde alcanza su normatividad? Hartmut Gese, en su importante contribución *Die Frage des Weltbildes*, al que quisiera remitirme aquí, describe con precisión los límites de dicha normatividad.

Naturalmente no puede haber contradicción alguna con lo que constituye un claro dato científico. Ciertamente, en los testimonios sobre la resurrección se habla de algo que no figura en el mundo de nuestra experiencia. Se habla de algo nuevo, de algo único hasta ese momento; se habla de una dimensión nueva de la realidad que se manifiesta entonces. No se niega la realidad existente. Se nos dice más bien que hay otra dimensión más de las que conocemos hasta ahora. Esto, ¿está quizás en contraste con la ciencia? ¿Puede darse sólo aquello que siempre ha existido? ¿No puede darse algo inesperado, inimaginable, algo nuevo? Si Dios existe, ¿no puede acaso crear también una nueva dimensión de la realidad humana, de la realidad en general? La creación, en el fondo, ¿no está en espera de esta última y suprema «mutación», de este salto

cualitativo definitivo? ¿Acaso no espera la unificación de lo finito con lo infinito, la unificación entre el hombre y Dios, la superación de la muerte?

En la historia de todo lo que tiene vida, los comienzos de las novedades son pequeños, casi invisibles; pueden pasar inadvertidos. El Señor mismo dijo que el «Reino de los cielos» en este mundo es como un grano de mostaza, la más pequeña de todas las semillas (cf. *Mt* 13,31s par.). Pero lleva en sí la potencialidad infinita de Dios. Desde el punto de vista de la historia del mundo, la resurrección de Jesús es poco llamativa, es la semilla más pequeña de la historia.

Esta inversión de las proporciones es uno de los misterios de Dios. A fin de cuentas, lo grande, lo poderoso, es lo pequeño. Y la semilla pequeña es lo verdaderamente grande. Así es como la resurrección ha entrado en el mundo: sólo a través de algunas apariciones misteriosas a unos elegidos. Y, sin embargo, fue el comienzo realmente nuevo; aquello que, en secreto, todo estaba esperando. Y para los pocos testigos –precisamente porque ellos mismos no lograban hacerse una idea– era un acontecimiento tan impresionante y real, y se manifestaba con tanta fuerza ante ellos, que desvanecía cualquier duda, llevándolos al fin, con un valor absolutamente nuevo, a presentarse ante el mundo para dar testimonio: Cristo ha resucitado verdaderamente.

## 2. Los dos tipos diferentes de testimonios de la resurrección

Ocupémonos ahora de cada uno de los testimonios sobre la resurrección en el Nuevo Testamento. Al examinarlos, se verá ante todo que hay dos tipos diferentes de testimonios, que podemos calificar como tradición en forma de confesión y tradición en forma de narración.

### *2.1. La tradición en forma de confesión*

La tradición en forma de confesión sintetiza lo esencial en enunciados breves que quieren conservar el núcleo del acontecimiento. Son la expresión de la identidad cristiana, la «confesión» gracias a la cual nos reconocemos mutuamente y nos hacemos reconocer ante Dios y ante los hombres. Quisiera proponer tres ejemplos.

El relato de los discípulos de Emaús concluye refiriendo que los dos encuentran en Jerusalén a los once discípulos reunidos, que los saludan diciendo: «Era verdad, ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón» (*Lc* 24,34). Según el contexto, esto es ante todo una especie de breve narración, pero ya destinada a convertirse en una aclamación y una confesión que afirma lo esencial: el acontecimiento y el testigo que es su garante.

En el capítulo 10 de la *Carta a los Romanos* encontramos una combinación de dos fórmulas: «Si tus labios profesan que Jesús es el Señor y tu corazón cree que Dios lo resucitó, te salvarás» (v. 9). La confesión –análogamente al relato de la confesión de Pedro en Cesarea de Felipe (cf. *Mt* 16,13ss)– tiene aquí dos partes: se afirma que Jesús es «el Señor» y, con ello, teniendo en cuenta el sentido veterotestamentario de la palabra «Señor», se evoca su divinidad. A ello se asocia la confesión del acontecimiento histórico fundamental: Dios lo ha resucitado de entre los muertos. Se dice también qué significado tiene esta confesión para el cristiano: es causa de la salvación. Nos introduce en la verdad que es salvación. Tenemos aquí una primera formulación de las confesiones bautismales, en las que el señorío de Cristo se vincula cada vez con la historia de su vida, de su pasión y su resurrección. En el Bautismo el hombre se confía a la nueva existencia del resucitado. La confesión se convierte en vida.

La confesión más importante en absoluto de los testimonios sobre la resurrección se encuentra en el capítulo 15 de la *Primera Carta a los Corintios*. De manera similar a como lo hace en el relato de la Última Cena (cf. *1 Co* 11,23-26), Pablo subraya aquí con gran vigor que no propone palabras suyas: «Porque lo primero que yo os transmití, tal

como lo había recibido, fue esto» (15,3). Con ello Pablo se inserta conscientemente en la cadena del recibir y transmitir. En esto, tratándose de algo esencial, de lo que todo lo demás depende, se requiere sobre todo fidelidad. Y Pablo, que recalca siempre con vigor su testimonio personal del Resucitado y su apostolado recibido del Señor, insiste aquí con gran vigor en la fidelidad literal de la transmisión de lo que ha recibido, en que se trata de la tradición común de la Iglesia ya desde los comienzos.

El «Evangelio» del que aquí habla Pablo es aquel «en el que estáis fundados y por el cual os salvaréis, si es que lo conserváis tal como os lo he proclamado» (15,1s). De este mensaje central no sólo interesa el contenido, sino también la formulación literal, a la que no se puede añadir ninguna modificación. De esta vinculación con la tradición que proviene de los comienzos se derivan tanto su obligatoriedad universal como la uniformidad de la fe: «Tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído» (15,11). En su núcleo, la fe es una sola incluso en su misma formulación literal: ella une a todos los cristianos.

A este respecto, la investigación ha seguido preguntándose cuándo y de quién exactamente ha recibido Pablo dicha confesión, así como también la tradición sobre la Última Cena. En cualquier caso, todo esto forma parte de la primera catequesis que, una vez convertido, recibió tal vez ya en Damasco; pero una catequesis que en su núcleo provenía sin duda de Jerusalén, y que se remontaba por tanto a los años treinta. Es, pues, un verdadero testimonio de los orígenes.

En la versión de *1 Corintios*, Pablo ha ampliado el texto transmitido en el sentido de que ha añadido la referencia a su encuentro personal con el Resucitado. Me parece importante el hecho de que Pablo, por la idea que tenía de sí mismo y por la fe de la Iglesia naciente, se sintiera legitimado a unir con el mismo carácter vinculante la confesión original y la aparición que tuvo del Resucitado, así como la misión de apóstol que ello comportaba. Él estaba claramente convencido de que esta revelación del

Resucitado entraba también a formar parte de la confesión: que formaba parte de la fe de la Iglesia universal, como elemento esencial y destinado a todos.

Escuchemos ahora el texto en su conjunto, tal como se encuentra en Pablo:

«[3]Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;
[4]que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras;
[5]que se le apareció a Cefas y más tarde a los Doce.
[6]Después se apareció a más de quinientos hermanos juntos, la mayoría de los cuales viven todavía...
[7]Después se le apareció a Santiago, después a todos los apóstoles;
[8]por último, como a un aborto, se apareció también a mí» (*1 Co* 15,3-8).

Según la opinión de la mayor parte de los exegetas, la verdadera confesión original acaba con el versículo 5, es decir con la aparición a Cefas y a los Doce. Tomándolo de tradiciones sucesivas, Pablo ha añadido a Santiago, a los más de quinientos hermanos y a «todos» los apóstoles, usando obviamente un concepto de «apóstol» que va más allá del círculo de los Doce. Santiago es importante, porque con él la familia de Jesús, que antes había manifestado alguna reticencia (cf. *Mc* 3,20s.31-35; *Jn* 7,5), entra en el círculo de los creyentes, y también porque luego es él quien asumirá la guía de la Iglesia madre en la Ciudad Santa, tras la huida de Pedro de Jerusalén.

## *La muerte de Jesús*

Fijémonos ahora en la confesión propiamente dicha, que requiere un examen más atento. Comienza con la frase: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras». El hecho de la muerte es interpretado mediante dos afirmaciones: «por nuestros pecados» y «según las Escrituras».

Comencemos con la segunda afirmación, que es importante para aclarar cómo se comportaba la Iglesia naciente respecto a los hechos de la vida de Jesús. Lo que el Resucitado había enseñado a los discípulos de Emaús se convierte ahora en el método fundamental para comprender la figura de Jesús: todo lo sucedido respecto a Él es cumplimiento de la «Escritura». Sólo se lo puede comprender basándose en la «Escritura», en el Antiguo Testamento. Por lo que se refiere a la muerte de Jesús en la cruz, significa que esta muerte no es una casualidad. Entra en el contexto de la historia de Dios con su pueblo; de ella recibe su lógica y su significado. Es un acontecimiento en el que se cumplen las palabras de la Escritura, un acontecimiento que comporta un *logos*, una lógica; es un acontecimiento que proviene de la Palabra y retorna a la Palabra, la confirma y la cumple.

La otra afirmación indica cómo puede entenderse mejor este íntimo enlace entre Palabra y acontecimiento: ha sido un morir «por nuestros pecados». Puesto que esta muerte tiene que ver con la Palabra de Dios, tiene que ver con nosotros, es un morir «por». En el capítulo sobre la muerte de Jesús en la cruz hemos visto el enorme caudal de testimonios de la Escritura transmitidos que confluyen en el trasfondo, entre los cuales el más importante es el del cuarto canto sobre el siervo de Dios (*Is* 53). Al insertarse en este contexto de palabra y amor de Dios, Jesús es arrancado de ese tipo de muerte que proviene del pecado original del hombre, como consecuencia de querer ser como Dios; una presunción que debía terminar con el hundimiento en la propia miseria, marcada por el destino de la muerte.

La muerte de Jesús es de otro tipo: no proviene de la presunción del hombre, sino de la humildad de Dios. No es la consecuencia inevitable de una *hybris*, de un orgullo desmesurado y contrario a la verdad, sino obra de un amor en el que Dios mismo desciende hacia el hombre para elevarlo de nuevo hacia sí. La muerte de Jesús no forma parte de la sentencia a la salida del Paraíso, sino que se encuentra en los cantos del siervo de Dios. Por tanto, es una muerte en el contexto del servicio de expiación; una muerte que realiza la

reconciliación y se convierte en una luz para los pueblos. Con esto, la doble interpretación que este *Credo* transmitido por Pablo incluye también la afirmación «murió» abre la cruz hacia la resurrección.

## *La cuestión del sepulcro vacío*

En esta confesión de fe se afirma a continuación, escuetamente y sin comentarios: «Fue sepultado». Con eso se hace referencia a una muerte real, a la plena participación en la suerte humana de tener que morir. Jesús ha aceptado el camino de la muerte hasta el final, amargo y aparentemente sin esperanza, hasta el sepulcro. Obviamente el sepulcro de Jesús era conocido. Y, naturalmente, aquí se plantea de inmediato la pregunta: ¿Acaso permaneció en el sepulcro? O, después de su resurrección, ¿quedó vacío el sepulcro?

Esta pregunta ha dado lugar a muchas discusiones en la teología moderna. La conclusión más común es que el sepulcro vacío no puede ser una prueba de la resurrección. Eso, en el caso de que fuera un dato de hecho, podría explicarse también de otras maneras. Se llega así a la convicción de que la cuestión sobre el sepulcro vacío es irrelevante y que, por tanto, se puede dejar de lado este punto; además, esto implica frecuentemente la suposición de que probablemente el sepulcro no quedó vacío, evitando así al menos una controversia con la ciencia moderna acerca de la posibilidad de una resurrección corpórea. Sin embargo, en la base de todo eso hay un planteamiento distorsionado de la cuestión.

Naturalmente, el sepulcro vacío en cuanto tal no puede ser una prueba de la resurrección. Según Juan, María Magdalena lo encontró vacío y supuso que alguien se había llevado el cuerpo de Jesús (cf. 20,1-3). El sepulcro vacío no puede, de por sí, demostrar la resurrección; esto es cierto. Pero cabe también la pregunta inversa: ¿Es compatible la resurrección con la permanencia del cuerpo en el sepulcro? ¿Puede haber resucitado Jesús si yace en el sepulcro? ¿Qué tipo de resurrección sería ésta? Hoy se han desarrollado ideas de resurrección para las que la suerte del cadáver es irrelevante. En dicha hipótesis, sin embargo, también el

sentido de resurrección queda tan vago que obliga a preguntarse con qué género de realidad se enfrenta un cristianismo así.

Sea como sea, Thomas Söding, Ulrich Wilckens y otros hacen notar con razón que en la Jerusalén de entonces el anuncio de la resurrección habría sido absolutamente imposible si se hubiera podido hacer referencia al cadáver que permanece en el sepulcro. Por eso, partiendo de un planteamiento correcto de la cuestión, hay que decir que, si bien el sepulcro vacío de por sí no puede probar la resurrección, sigue siendo un presupuesto necesario para la fe en la resurrección, puesto que ésta se refiere precisamente al cuerpo y, por él, a la persona en su totalidad.

En el *Credo* de san Pablo no se afirma explícitamente que el sepulcro estuviera vacío, pero se da claramente por supuesto. Los cuatro Evangelios hablan de ello ampliamente en sus relatos sobre la resurrección.

Para la comprensión teológica del sepulcro vacío me parece importante un pasaje del discurso de san Pedro en Pentecostés, en el cual anuncia abiertamente por primera vez la resurrección de Jesús a la muchedumbre reunida. No lo hace con palabras suyas, sino mediante una cita del *Salmo* 16,9-11 donde se dice: «Mi carne descansa en la esperanza, porque no abandonarás mi alma en el lugar de los muertos, ni permitirás que tu Santo sufra la corrupción. Me has enseñado el sendero de la vida...» (*Hch* 2,26ss). Pedro cita a este respecto el texto del Salmo según la versión de la Biblia griega, que se distingue del texto hebreo en que leemos: «No abandonarás mi vida en los infiernos, ni dejarás a tu fiel ver la fosa. Me enseñarás el camino de la vida» (*Sal* 16,10s). Según esta versión, el orante habla seguro de que Dios lo protegerá y lo salvará de la muerte, incluso en la situación de amenaza en que claramente se encuentra, es decir, en la certeza de que puede descansar seguro: no verá la fosa. La versión que cita Pedro es distinta: en ella se dice que el orante no permanecerá en los infiernos, no conocerá la corrupción.

Pedro presupone a David como el orante originario de este Salmo, y ahora puede constatar que en David no se ha cumplido esta esperanza: «David murió y lo enterraron, y conservamos su sepulcro hasta el día de hoy» (*Hch* 2,29). El sepulcro con el cadáver es la prueba de que no ha habido resurrección. Sin embargo, la palabra del Salmo es verdadera, en cuanto vale para el David definitivo; más aún, Jesús se demuestra aquí como el verdadero David, precisamente porque en Él se ha cumplido la palabra de la promesa: no «dejarás a tu fiel conocer la corrupción».

No es necesario discutir aquí sobre si este discurso es de Pedro o fue redactado por otro, y por quién, como tampoco sobre cuándo y dónde fue compuesto exactamente. En todo caso, se trata de un tipo antiguo de anuncio de la resurrección, cuya autoridad en la Iglesia de los inicios se demuestra por el hecho de que se le atribuyó a Pedro mismo y fue considerado el anuncio original de la resurrección.

Cuando en el *Credo* de Jerusalén, que se remonta a los orígenes y es transmitido por Pablo, se dice que Jesús ha resucitado según las Escrituras, se mira indudablemente al *Salmo* 16 como a un testimonio bíblico decisivo para la Iglesia naciente. Aquí se encontró claramente expresado que Cristo, el David definitivo, no habría conocido la corrupción, que Él debió ser realmente resucitado.

«No conocer la corrupción»: ésta es precisamente la definición de resurrección. Sólo la corrupción era considerada como la fase en la que la muerte era definitiva. Con la descomposición del cuerpo que se disgrega en sus elementos –un proceso que disuelve al hombre y lo devuelve al universo–, la muerte ha vencido. Ahora, aquel hombre ya no existe más como hombre; sólo puede permanecer tal vez como una sombra en los infiernos. En esta perspectiva, era fundamental para la Iglesia antigua que el cuerpo de Jesús no hubiera sufrido la corrupción. Sólo en ese caso estaba claro que no había quedado en la muerte, que en Él la vida había vencido efectivamente a la muerte.

Lo que la Iglesia antigua dedujo de la versión de los Setenta del *Salmo* 16,10 ha determinado también la visión compartida durante todo el periodo de los Padres. En dicha visión la resurrección implica esencialmente que el cuerpo de Jesús no sufra la corrupción. En este sentido, el sepulcro vacío como parte del anuncio de la resurrección es un hecho estrictamente conforme a la Escritura. Las especulaciones teológicas, según las cuales la corrupción y la resurrección de Jesús serían compatibles una con otra, pertenecen al pensamiento moderno y están en clara contradicción con la visión bíblica. Según eso se confirma también que un anuncio de la resurrección habría sido imposible si el cuerpo de Jesús hubiera permanecido en el sepulcro.

## *El tercer día*

Volvamos a nuestro *Credo*. El artículo siguiente dice: «Resucitó al tercer día, según las Escrituras» (*1 Co* 15,4). El «según las Escrituras» vale para la frase en su conjunto y sólo implícitamente para el tercer día. Lo esencial consiste en que la resurrección misma es conforme con la Escritura, que forma parte de la totalidad de la promesa, que en Jesús de palabra ha pasado a ser realidad. Así se puede pensar ciertamente como trasfondo en el *Salmo* 16,10, pero naturalmente también en textos fundamentales para la promesa, como *Isaías* 53. Para el tercer día no existe un testimonio bíblico directo.

La tesis según la cual «el tercer día» se habría deducido quizás de *Oseas* 6,1s es insostenible, como han demostrado por ejemplo Hans Conzelmann o también Martin Hengel y Anna Maria Schwemer. El texto dice: «Volvamos al Señor, él nos desgarró, él nos curará... En dos días nos sanará, el tercero nos resucitará y viviremos delante de él». Este texto es una oración penitencial del Israel pecador. No se habla de una resurrección de la muerte en sentido propio. Ni en el Nuevo Testamento, ni tampoco a lo largo de todo el siglo II se cita este texto (cf. Hengel-Schwemer, *Jesus und das Judentum*, p. 631). Pudo convertirse en una referencia anticipada a la resurrección al tercer día sólo cuando el

acontecimiento del domingo después de la crucifixión del Señor hubo dado a este día un sentido particular.

El tercer día no es una fecha «teológica», sino el día de un acontecimiento que para los discípulos ha supuesto un cambio decisivo tras la catástrofe de la cruz. Josef Blank lo ha formulado así: «La expresión “el tercer día” indica una fecha según la tradición cristiana, que es primordial en los Evangelios y se refiere al descubrimiento del sepulcro vacío» (*Paulus und Jesus*, p. 156).

Yo añadiría: se refiere al primer encuentro con el Señor resucitado. El primer día de la semana –el tercero después del viernes– está atestiguado desde los primeros tiempos en el Nuevo Testamento como el día de la asamblea y el culto de la comunidad cristiana (cf. *1 Co* 16,2; *Hch* 20,7; *Ap* 1,10). En Ignacio de Antioquía (final del siglo I-inicios del siglo II), el domingo –como hemos visto– es atestiguado como una característica nueva, propia de los cristianos, en contraposición con la cultura sabática judía: «Ahora bien, si los que se habían criado en el antiguo orden de cosas vinieron a la novedad de la esperanza, no guardando ya el sábado, sino viviendo según el domingo, día en que también amaneció nuestra vida por gracia del Señor y mérito de su muerte...» (*Ad Magn.* 9,1).

Si se considera la importancia que tiene el sábado en la tradición veterotestamentaria, basada en el relato de la creación y en el Decálogo, resulta evidente que sólo un acontecimiento con una fuerza sobrecogedora podía provocar la renuncia al sábado y su sustitución por el primer día de la semana. Sólo un acontecimiento que se hubiera grabado en las almas con una fuerza extraordinaria podría haber suscitado un cambio tan crucial en la cultura religiosa de la semana. Para esto no habrían bastado las meras especulaciones teológicas. Para mí, la celebración del Día del Señor, que distingue a la comunidad cristiana desde el principio, es una de las pruebas más fuertes de que ha sucedido una cosa extraordinaria en ese día: el descubrimiento del sepulcro vacío y el encuentro con el Señor resucitado.

## *Los testigos*

Mientras el versículo 4 de nuestro *Credo* interpreta el hecho de la resurrección, con el versículo 5 comienza la lista de los testigos. «Se le apareció a Cefas y más tarde a los Doce», se afirma lapidariamente. Si podemos considerar este versículo como el último de la antigua fórmula jerosolimitana, esta mención tiene una importancia teológica particular: en ella se indica el fundamento mismo de la fe de la Iglesia.

Por un lado, «los Doce» siguen siendo la piedra-fundamento de la Iglesia, a la cual siempre se remite. Por otro, se subraya el encargo especial de Pedro, que le fue confiado primero en Cesarea de Felipe y confirmado después en el Cenáculo (cf. *Lc* 22,32), un encargo que lo ha introducido, por decirlo así, en la estructura eucarística de la Iglesia. Ahora, después de la resurrección, el Señor se manifiesta a él antes que a los Doce, y con ello le renueva una vez más su misión única.

Si el ser de los cristianos significa esencialmente la fe en el Resucitado, el papel particular del testimonio de Pedro es una confirmación del cometido que se le ha confiado de ser la roca sobre la que se construye la Iglesia. Juan ha subrayado claramente una vez más esta misión para la fe de toda la Iglesia en su relato de la triple pregunta del Resucitado a Pedro –¿me amas?– y del triple encargo de apacentar el rebaño de Cristo (cf. *Jn* 21,15-17). Así, el relato de la resurrección se convierte por sí mismo en eclesiología: el encuentro con el Señor resucitado es misión y da su forma a la Iglesia naciente.

## *2.2. La tradición en forma de narración*

Pasemos ahora –tras esta reflexión sobre la parte más importante de la tradición en forma de confesión– a la tradición en forma de narración. Mientras la primera sintetiza la fe común del cristianismo de manera normativa mediante fórmulas bien determinadas e impone la fidelidad incluso a la letra para toda la comunidad de los

creyentes, las narraciones de las apariciones del Resucitado reflejan en cambio tradiciones distintas. Dependen de transmisores diferentes y están distribuidas localmente entre Jerusalén y Galilea. No son un criterio vinculante en todos los detalles, como lo son en cambio las confesiones; pero, dado que han sido recogidas en los Evangelios, han de considerarse ciertamente como un válido testimonio que da contenido y forma a la fe. Las confesiones presuponen las narraciones y se han desarrollado a partir de ellas. Concentran el núcleo de lo que se ha relatado y remiten a la vez al relato.

Todo lector notará enseguida las diferencias entre los relatos de la resurrección en los cuatro Evangelios. Mateo, además de la aparición del Resucitado a las mujeres junto al sepulcro vacío, conoce solamente una aparición a los Once en Galilea. Lucas conoce sólo tradiciones jerosolimitanas. Juan habla de apariciones tanto en Jerusalén como en Galilea. Ninguno de los evangelistas describe la resurrección misma de Jesús. Ésta es un proceso que se ha desarrollado en el secreto de Dios, entre Jesús y el Padre, un proceso que nosotros no podemos describir y que por su naturaleza escapa a la experiencia humana.

La conclusión del *Evangelio de Marcos* presenta un problema particular. Según manuscritos importantes, el texto termina con el versículo 16,8: Ellas, las mujeres, «salieron corriendo del sepulcro, temblando de espanto. Y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían». El texto auténtico del Evangelio, en la forma que ha llegado a nosotros, concluye con el susto y el temor de las mujeres. Antes el texto había hablado del descubrimiento del sepulcro vacío por parte de las mujeres, que habían venido para la unción, y de la aparición del ángel que les anunció la resurrección de Jesús y las encargó decir a los discípulos, y «a Pedro» en particular, que, según la promesa, Jesús iría por delante a Galilea. Es imposible que el Evangelio se haya concluido con las palabras que siguen sobre el silencio de las mujeres; en efecto, el texto presupone que ya habían hablado del encuentro. Y, obviamente, está también informado de la aparición a Pedro y a los Doce, de la que habla el texto bastante

más antiguo de la *Primera Carta a los Corintios*. Por qué nuestro texto queda interrumpido en este punto no lo sabemos. En el siglo II se ha añadido un relato sintético en el que se recogen las más importantes tradiciones sobre la resurrección, así como de la misión de los discípulos de predicar por todo el mundo (cf. 16,9-20). En cualquier caso, también la conclusión breve de Marcos presupone el descubrimiento del sepulcro vacío por las mujeres, el anuncio de la resurrección, el conocimiento de las apariciones a Pedro y a los Doce. Por lo que se refiere a la interrupción enigmática, tenemos que dejarla sin explicación.

La tradición en forma de narración habla de encuentros con el Resucitado y de lo que Él dijo en dichas circunstancias; la tradición en forma de confesión conserva solamente los hechos más importantes que pertenecen a la confirmación de la fe: así podríamos describir, una vez más, la diferencia esencial entre los dos tipos de tradición. Y de esto se derivan también diferencias concretas.

Una primera consiste en que en la tradición en forma de confesión se nombra como testigos solamente a hombres, mientras que en la tradición en forma de narración las mujeres tienen un papel decisivo; más aún, tienen la preeminencia en comparación con los hombres. Esto puede depender de que en la tradición judía se aceptaba solamente a los hombres como testigos ante el tribunal; el testimonio de las mujeres no se consideraba fiable. La tradición «oficial», que está, por decirlo así, ante el tribunal de Israel y del mundo, debe atenerse, pues, a estas normas para poder afrontar el proceso sobre Jesús, que en cierto modo continúa.

Los relatos, en cambio, no se sienten sujetos a esta estructura jurídica, sino que comunican la amplitud de la experiencia de la resurrección. Así como bajo la cruz se encontraban únicamente mujeres –con la excepción de Juan–, así también el primer encuentro con el Resucitado estaba destinado a ellas. La Iglesia, en su estructura jurídica, está fundada sobre Pedro y los Once, pero en la forma concreta de la vida eclesial son siempre las mujeres las que

abren la puerta al Señor, lo acompañan hasta el pie de la cruz y así lo pueden encontrar también como Resucitado.

## *Las apariciones de Jesús a Pablo*

Una segunda diferencia importante, con la cual la tradición en forma de narración integra las confesiones, consiste en que las apariciones del Resucitado no son solamente confesadas, sino descritas concretamente. ¿Cómo hemos de imaginarnos las apariciones del Resucitado, que no había vuelto a la vida humana habitual, sino que había pasado a un nuevo modo de ser hombre?

Hay ante todo una diferencia clara entre la aparición del Resucitado a Pablo, por un lado, descrita en los *Hechos de los Apóstoles*, y, por otro, los relatos de los evangelistas sobre los encuentros de los apóstoles y de las mujeres con el Señor vivo.

Según los tres relatos de los *Hechos de los Apóstoles* sobre la conversión de Pablo, el encuentro con Cristo resucitado se compone de dos elementos: una luz «más resplandeciente que el sol» (26,13) y, a la vez, una voz que habla a Saulo «en lengua hebrea» (v. 14). Mientras el primer relato refiere que los acompañantes oyeron la voz, «pero no veían a nadie» (9,7), en el segundo se lee lo contrario: «Vieron la luz, pero no oyeron la voz del que me hablaba» (22,9). El tercer relato dice solamente que todos los compañeros de viaje, al igual que Saulo, cayeron a tierra (cf. 26,14).

Una cosa está clara: la percepción de los acompañantes fue diferente de la de Saulo; sólo él fue el destinatario directo de un mensaje que suponía una misión; también los compañeros, sin embargo, fueron de algún modo testigos de un acontecimiento extraordinario.

Para el verdadero destinatario, Saulo-Pablo, los dos elementos van juntos: la luz resplandeciente, que puede recordar el acontecimiento del Tabor –el Resucitado es simplemente luz (cf. primera parte, pp. 361s)–, y luego la palabra, con la que Jesús se identifica con la Iglesia perseguida y, al mismo tiempo, confía a Saulo una misión. En

el primero y el segundo relato se habla de la misión de Saulo, diciéndole que le manda a Damasco, donde se le indicarán los detalles, mientras que en el tercero se le dirigen unas palabras detalladas y muy concretas sobre su misión: «Levántate y ponte en pie; pues me he aparecido a ti para constituirte servidor y testigo tanto de las cosas que de mí has visto como de las que te manifestaré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío, para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios; y reciban el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los que han sido santificados por la fe en mí» (*Hch* 26,16ss).

A pesar de todas las diferencias entre los tres relatos, resulta claro que la aparición (la luz) y la palabra van juntos. El Resucitado, cuya esencia es luz, habla como hombre con Pablo y en su lengua. Su palabra, por una parte, es una autoidentificación que significa a la vez identificación con la Iglesia perseguida y, por otra, una misión cuyo contenido se manifestará sucesivamente con mayor amplitud.

## *Las apariciones de Jesús en los Evangelios*

Las apariciones de las que nos hablan los evangelistas son ostensiblemente de un género diferente. Por un lado, el Señor aparece como un hombre, como los otros hombres: camina con los discípulos de Emaús; deja que Tomás toque sus heridas; según Lucas, acepta incluso un trozo de pez asado para comer, para demostrar su verdadera corporeidad. Y, sin embargo, también según estos relatos, no es un hombre que simplemente ha vuelto a ser como era antes de la muerte.

Llama la atención ante todo que los discípulos no lo reconozcan en un primer momento. Esto no sucede solamente con los dos de Emaús, sino también con María Magdalena y luego de nuevo junto al lago de Tiberíades: «Estaba ya amaneciendo cuando Jesús se presentó en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús» (*Jn* 21,4). Solamente después de que el Señor les hubo mandado salir de nuevo a pescar, el discípulo tan amado lo reconoció: «Y

aquel discípulo que Jesús tanto quería le dice a Pedro: “Es el Señor”» (21,7). Es, por decirlo así, un reconocer desde dentro que, sin embargo, queda siempre envuelto en el misterio. En efecto, después de la pesca, cuando Jesús los invita a comer, seguía habiendo una cierta sensación de algo extraño. «Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle quién era, porque sabían bien que era el Señor» (21,12). Lo sabían desde dentro, pero no por el aspecto de lo que veían y presenciaban.

El modo de aparecer corresponde a esta dialéctica del reconocer y no reconocer. Jesús llega a través de las puertas cerradas, y de improviso se presenta en medio de ellos. Y, del mismo modo, desaparece de repente, como al final del encuentro en Emaús. Él es plenamente corpóreo. Y, sin embargo, no está sujeto a las leyes de la corporeidad, a las leyes del espacio y del tiempo. En esta sorprendente dialéctica entre identidad y alteridad, entre verdadera corporeidad y libertad de las ataduras del cuerpo, se manifiesta la esencia peculiar, misteriosa de la nueva existencia del Resucitado. En efecto, ambas cosas son verdad: Él es el mismo –un hombre de carne y hueso– y es también el Nuevo, el que ha entrado en un género de existencia distinto.

La dialéctica que forma parte de la esencia del Resucitado es presentada en los relatos realmente con poca habilidad, y precisamente por eso dejan ver que son verídicos. Si se hubiera tenido que inventar la resurrección, se hubiera concentrado toda la insistencia en la plena corporeidad, en la posibilidad de reconocerlo inmediatamente y, además, se habría ideado tal vez un poder particular como signo distintivo del Resucitado. Pero en el aspecto contradictorio de lo experimentado, que caracteriza todos los textos, en el misterioso conjunto de alteridad e identidad, se refleja un nuevo modo del encuentro, que apologéticamente parece bastante desconcertante, pero que justo por eso se revela también mayormente como descripción auténtica de la experiencia que se ha tenido.

Una ayuda para entender las misteriosas apariciones del Resucitado pueden ser, creo yo, las teofanías del Antiguo Testamento. Quisiera señalar aquí brevemente sólo tres tipos de estas teofanías.

Ante todo la aparición de Dios a Abraham en la encina de Mambré (cf. *Gn* 18,1-33). Hay sencillamente tres hombres que se paran al lado de Abraham. Y, sin embargo, él se da cuenta inmediatamente desde dentro de que se trata del «Señor» que quiere ser su huésped. En el *Libro de Josué* se nos narra cómo Josué, levantando los ojos, de repente ve ante sí a un hombre con una espada desenvainada en la mano. Josué, que no lo reconoce, le pregunta: «¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?». Y la respuesta es: «No, sino que soy el jefe del ejército del Señor... Quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es sagrado» (5,13ss). Son significativos también los dos relatos sobre Gedeón (cf. *Jc* 6,11-24) y sobre Sansón (cf. *Jc* 13), en los que «el ángel del Señor», que aparece bajo el aspecto de un hombre, es reconocido siempre como ángel solamente en el momento en que desaparece misteriosamente. En ambos casos, un fuego consume la comida ofrecida mientras «el ángel del Señor» desaparece. En el lenguaje mitológico se manifiestan juntos, de un lado, la cercanía del Señor que aparece como hombre y, de otro, su alteridad, gracias a la cual está fuera de las leyes de la vida material.

Éstas son ciertamente solamente analogías, porque la novedad de la «teofanía» del Resucitado consiste en el hecho de que Jesús es realmente hombre: como hombre, ha padecido y ha muerto; ahora vive de modo nuevo en la dimensión del Dios vivo; aparece como auténtico hombre y, sin embargo, aparece desde Dios, y Él mismo es Dios.

Son importantes, pues, dos acotaciones. Por una parte, Jesús no ha retornado a la existencia empírica, sometida a la ley de la muerte, sino que vive de modo nuevo en la comunión con Dios, sustraído para siempre a la muerte. Por otra parte –y también esto es importante– los encuentros con el Resucitado son diferentes de los acontecimientos interiores o de experiencias místicas: son

encuentros reales con el Viviente que, en un modo nuevo, posee un cuerpo y *permanece* corpóreo. Lucas lo subraya con mucho énfasis: Jesús no es, como temieron en un primer momento los discípulos, un «fantasma», un «espíritu», sino que tiene «carne y huesos» (cf. *Lc* 24,36-43).

La diferencia con un fantasma, lo que es la aparición de un «espíritu» respecto a la aparición del Resucitado, se ve muy claramente en el relato bíblico sobre la nigromante de Endor que, por la insistencia de Saúl, evoca el espíritu de Samuel y lo hace subir del mundo de los muertos (cf. *1 S* 28,7ss). El «espíritu» evocado es un muerto que, como una existencia-sombra, mora en los avernos; puede ser temporalmente llamado fuera, pero debe volver luego al mundo de los muertos.

Jesús, en cambio, no viene del mundo de los muertos –ese mundo que Él ha dejado ya definitivamente atrás–, sino al revés, viene precisamente del mundo de la pura vida, viene realmente de Dios, Él mismo como el Viviente que es, fuente de vida. Lucas destaca de manera drástica el contraste con un «espíritu», al decir que Jesús pidió algo de comer a los discípulos todavía perplejos y, luego, delante de sus ojos, comió un trozo de pez asado.

La mayoría de los exegetas opinan que Lucas, en su celo apologético, ha exagerado aquí; con una afirmación como ésta, habría vuelto a poner a Jesús en una corporeidad empírica, que ha sido superada con la resurrección. De este modo, entraría en contradicción con su propio relato, según el cual Jesús se presenta de improviso en medio de los discípulos en una corporeidad que no está sometida a las leyes del espacio y el tiempo.

Pienso que es útil examinar aquí los otros tres pasajes en que se habla de la participación del Resucitado en una comida.

El texto antes comentado está precedido por la narración de Emaús. Ésta concluye diciendo que Jesús se sentó a la mesa con los discípulos, tomó el pan, recitó la bendición, lo partió y se lo dio a los dos. En aquel momento se les abrieron los ojos «y lo reconocieron.

Pero Él desapareció» (*Lc* 24,31). El Señor está a la mesa con los suyos igual que antes, con la plegaria de bendición y la fracción del pan. Después desaparece de su vista externa y, justo en este desaparecer se les abre la vista interior: lo reconocen. Es una verdadera comunión de mesa y, sin embargo, es nueva. En el partir el pan Él se manifiesta, pero sólo al desaparecer se hace realmente reconocible.

Según la estructura interior, estos dos relatos de comidas son muy parecidos al que encontramos en *Juan* 21,1-14: los discípulos han faenado toda la noche sin éxito; sus redes no han capturado ningún pez. Por la mañana, Jesús está en la orilla, pero no lo reconocen. Él les pregunta: «Muchachos, ¿tenéis pescado?». Ante su respuesta negativa, les manda salir de nuevo a pescar, y esta vez vuelven con una pesca superabundante. Ahora, en cambio, Jesús, que ya ha puesto pescado sobre las brasas, los invita: «Vamos, almorzad». Y entonces ellos «supieron» que era Jesús.

El último pasaje particularmente importante y útil para comprender el modo en que el Resucitado participa en las comidas se encuentra en los *Hechos de los Apóstoles*. Sin embargo, la singularidad de lo que se dice en este texto no se pone claramente de manifiesto en las traducciones corrientes. En la traducción alemana se dice: «...se les apareció durante cuarenta días y les habló del Reino de Dios. Mientras comía con ellos, les mandó que no se fueran de Jerusalén...» (*Hch* 1,3s). A causa del punto después de la palabra «Reino de Dios» –una exigencia redaccional para construir la frase–, queda en penumbra una conexión interior. Lucas habla de tres elementos que caracterizan cómo está el Resucitado con los suyos: Él se «apareció», «habló» y «comió con ellos». Aparecer-hablar-comer juntos: éstas son las tres auto-manifestaciones del Resucitado, estrechamente relacionadas entre sí, con las cuales Él se revela como el Viviente.

Para comprender correctamente el tercer elemento que, como los dos primeros, se extiende todo a lo largo de los «cuarenta días», es de capital importancia la palabra usada por Lucas: *synalizómenos*.

Traducida literalmente, significa «comiendo con ellos sal». Indudablemente, Lucas ha elegido a propósito esta palabra. ¿Cuál es su significado?

En el Antiguo Testamento el comer en común pan y sal, o también sólo sal, sirve para sellar sólidas alianzas (cf. *Nm* 18,19; *2 Cro* 13,5; Hauck *ThWNT*, I, p. 229). La sal es considerada como garantía de durabilidad. Es remedio contra la putrefacción, contra la corrupción que forma parte de la naturaleza de la muerte. Cada vez que se toma alimento se combate contra la muerte; es un modo de conservar la vida. El «comer sal» de Jesús después de la resurrección, que de este modo se nos muestra como signo de la vida nueva y permanente, hace referencia al banquete nuevo del Resucitado con los suyos. Es un acontecimiento de alianza y, por ello, está en íntima conexión con la Última Cena, en la cual el Señor había instituido la Nueva Alianza. Así, la clave misteriosa del «comer sal» expresa un vínculo interior entre la comida anterior a la Pasión de Jesús y la nueva comunión de mesa del Resucitado: Él se da a los suyos como alimento y así los hace partícipes de su vida, de la Vida misma.

Finalmente, conviene recordar aquí todavía algunas palabras de Jesús que encontramos en el *Evangelio de Marcos*: «Todos serán salados a fuego. Buena es la sal; pero si la sal se vuelve sosa, ¿con qué la sazonaréis? Repartíos la sal y vivid en paz unos con otros» (9,49s). Algunos manuscritos, retomando *Levítico* 2,13, añaden además: «En todas tus ofrendas ofrecerás sal». El salar las ofrendas tenía también el sentido de dar sabor al don y de protegerlo de la putrefacción. Así se unen muchos sentidos: la renovación de la alianza, el don de la vida, la purificación del propio ser en función de la entrega de sí a Dios.

Cuando, al principio de los *Hechos de los Apóstoles*, Lucas resume los acontecimientos post-pascuales y describe la comunión de mesa del Resucitado con los suyos usando el término «*synalizómenos*, comiendo con ellos la sal» (*Hch* 1,4), no se disipa el misterio de esta nueva comunión entre los comensales, pero, por otro lado, se

manifiesta al mismo tiempo su esencia: el Señor atrae de nuevo a sí a los discípulos en la comunión de la alianza consigo y con el Dios vivo. Los hace partícipes de la vida verdadera, los convierte en vivientes y sazona su vida con la participación en su pasión, en la fuerza purificadora de su sufrimiento.

No nos podemos imaginar cómo era concretamente la comunión de mesa con los suyos. Pero podemos reconocer su naturaleza interior y ver que en la comunión litúrgica, en la celebración de la Eucaristía, este estar a la mesa con el Resucitado continúa, aunque de modo diferente.

## 3. Resumen: la naturaleza de la resurrección y su significación histórica

Preguntémonos ahora, una vez más y de manera sumaria, de qué género fue el encuentro con el Señor resucitado. Son importantes las siguientes distinciones:

– Jesús no es alguien que haya regresado a la vida biológica normal y que después, según las leyes de la biología, deba morir nuevamente cualquier otro día.

– Jesús no es una fantasma, un «espíritu». Lo cual significa: no es uno que, en realidad, pertenece al mundo de los muertos, aunque éstos puedan de algún modo manifestarse en el mundo de la vida.

– Los encuentros con el Resucitado son también algo muy diferente de las experiencias místicas, en las que el espíritu humano viene por un momento elevado por encima de sí mismo y percibe el mundo de lo divino y lo eterno, para volver después al horizonte normal de su existencia. La experiencia mística es una superación momentánea del ámbito del alma y de sus facultades perceptivas. Pero no es un encuentro con una persona que se acerca a mí desde fuera. Pablo ha distinguido muy claramente sus experiencias místicas –como, por ejemplo, su elevación hasta el tercer cielo, descrita en *2 Corintios* 12,1-4–, del encuentro con el Resucitado en

el camino de Damasco, que fue un acontecimiento en la historia, un encuentro con una persona viva.

Según todos estos datos bíblicos, ¿qué podemos decir ahora realmente sobre la naturaleza peculiar de la resurrección de Cristo?

Que es un acontecimiento dentro de la historia que, sin embargo, quebranta el ámbito de la historia y va más allá de ella. Quizás podamos recurrir a un lenguaje analógico, que sigue siendo impropio en muchos aspectos, pero que puede dar un atisbo de comprensión. Podríamos considerar la resurrección (como ya hemos hecho por adelantado en la primera sección de este capítulo) algo así como una especie de «salto cualitativo» radical en que se entreabre una nueva dimensión de la vida, del ser hombre.

Más aún, la materia misma es transformada en un nuevo género de realidad. El hombre Jesús, con su mismo cuerpo, pertenece ahora totalmente a la esfera de lo divino y eterno. De ahora en adelante –como dijo Tertuliano en una ocasión–, «espíritu y sangre» tienen sitio en Dios (cf. *De resurrect. mort.* 51,3: *CC lat.*, II 994). Aunque el hombre, por su naturaleza, es creado para la inmortalidad, sólo ahora el lugar de su alma inmortal encuentra su «espacio», esa «corporeidad» en la que la inmortalidad adquiere sentido en cuanto comunión con Dios y con la humanidad entera reconciliada. Las *Cartas de la Cautividad* de san Pablo a los *Colosenses* (cf. 1,12-23) y a los *Efesios* (cf. 1,3-23) pretenden decir esto cuando hablan del cuerpo cósmico de Cristo, indicando con ello que el cuerpo transformado de Cristo es también el lugar en el que los hombres entran en la comunión con Dios y entre ellos, y así pueden vivir definitivamente en la plenitud de la vida indestructible. Puesto que nosotros mismos no poseemos una experiencia de este género renovado y transformado de materialidad y de vida, no debemos maravillarnos de que esto supere lo que podemos imaginar.

Es esencial que, con la resurrección de Jesús, no ha sido revitalizada una persona cualquiera fallecida en algún momento, sino que con ella se ha producido un salto ontológico que afecta al ser como tal, se ha inaugurado una dimensión que nos afecta a

todos y que ha creado para todos nosotros un nuevo ámbito de la vida, del ser con Dios.

A partir de esto hay que afrontar también la cuestión sobre la resurrección como acontecimiento histórico. Por una parte, hay que decir que la esencia de la resurrección consiste precisamente en que ella contraviene la historia e inaugura una dimensión que llamamos comúnmente la dimensión escatológica. La resurrección da entrada al espacio nuevo que abre la historia más allá de sí misma y crea lo definitivo. En este sentido es verdad que la resurrección no es un acontecimiento histórico del mismo tipo que el nacimiento o la crucifixión de Jesús. Es algo nuevo, un género nuevo de acontecimiento,

Pero es necesario advertir al mismo tiempo que no está simplemente fuera o por encima de la historia. En cuanto erupción que supera la historia, la resurrección tiene sin embargo su inicio en la historia misma y hasta cierto punto le pertenece. Se podría expresar tal vez todo esto así: la resurrección de Jesús va más allá de la historia, pero ha dejado su huella en la historia. Por eso puede ser refrendada por testigos como un acontecimiento de una cualidad del todo nueva.

De hecho, la predicación apostólica, con su entusiasmo y su audacia, es impensable sin un contacto real de los testigos con el fenómeno totalmente nuevo e inesperado que les llegaba desde fuera y que consistía en la manifestación de Cristo resucitado y en el hecho de que hablara con ellos. Sólo un acontecimiento real de una entidad radicalmente nueva era capaz de hacer posible el anuncio apostólico, que no se puede explicar por especulaciones o experiencias interiores, místicas. En su osadía y novedad, dicho anuncio adquiere vida por la fuerza impetuosa de un acontecimiento que nadie había ideado y que superaba cualquier imaginación.

Al final, sin embargo, permanece siempre en todos nosotros la pregunta que Judas Tadeo le hizo a Jesús en el Cenáculo: «Señor, ¿qué ha sucedido para que te muestres a nosotros y no al mundo?» (*Jn* 14,22). Sí, ¿por qué no te has opuesto con poder a tus

enemigos que te han llevado a la cruz?, quisiéramos preguntar también nosotros. ¿Por qué no les has demostrado con vigor irrefutable que tú eres el Viviente, el Señor de la vida y de la muerte? ¿Por qué te has manifestado sólo a un pequeño grupo de discípulos, de cuyo testimonio tenemos ahora que fiarnos?

Pero esta pregunta no se limita solamente a la resurrección, sino a todo ese modo en que Dios se revela al mundo. ¿Por qué sólo a Abraham? ¿Por qué no a los poderosos del mundo? ¿Por qué sólo a Israel y no de manera inapelable a todos los pueblos de la tierra?

Es propio del misterio de Dios actuar de manera discreta. Sólo poco a poco va construyendo su historia en la gran historia de la humanidad. Se hace hombre, pero de tal modo que puede ser ignorado por sus contemporáneos, por las fuerzas de renombre en la historia. Padece y muere y, como Resucitado, quiere llegar a la humanidad solamente mediante la fe de los suyos, a los que se manifiesta. No cesa de llamar con suavidad a las puertas de nuestro corazón y, si le abrimos, nos hace lentamente capaces de «ver».

Pero ¿no es éste acaso el estilo divino? No arrollar con el poder exterior, sino dar libertad, ofrecer y suscitar amor. Y, lo que aparentemente es tan pequeño, ¿no es tal vez –pensándolo bien– lo verdaderamente grande? ¿No emana tal vez de Jesús un rayo de luz que crece a lo largo de los siglos, un rayo que no podía venir de ningún simple ser humano; un rayo a través del cual entra realmente en el mundo el resplandor de la luz de Dios? El anuncio de los Apóstoles, ¿podría haber encontrado la fe y edificado una comunidad universal si no hubiera actuado en él la fuerza de la verdad?

Si escuchamos a los testigos con el corazón atento y nos abrimos a los signos con los que el Señor da siempre fe de ellos y de sí mismo, entonces lo sabemos: Él ha resucitado verdaderamente. Él es el Viviente. A Él nos encomendamos en la seguridad de estar en la senda justa. Con Tomás, metemos nuestra mano en el costado traspasado de Jesús y confesamos: «¡Señor mío y Dios mío!» (*Jn* 20,28).

## Perspectiva

# Subió al cielo, y está sentado a la derecha de Dios Padre, y de nuevo vendrá con gloria

Los cuatro Evangelios, y también san Pablo en su narración sobre la resurrección en *1 Corintios* 15, presuponen que las apariciones del Resucitado tuvieron lugar en un periodo de tiempo limitado. Pablo es consciente de que a él, como el último, se le ha concedido todavía un encuentro con Cristo resucitado. También el sentido de las apariciones está claro en toda la tradición: se trata ante todo de agrupar un círculo de discípulos que puedan testimoniar que Jesús no ha permanecido en el sepulcro, sino que está vivo. Su testimonio concreto se convierte esencialmente en una misión: han de anunciar al mundo que Jesús es el Viviente, la Vida misma.

Tienen la tarea de intentar, una vez más, congregar primero a Israel en torno a Jesús resucitado. También para Pablo el anuncio comienza siempre con el testimonio ante los judíos, como primeros destinatarios de la salvación. Pero la meta última de los enviados de Jesús es universal: «Se me ha dado poder en el cielo y en la tierra. Id y haced discípulos de todos los pueblos» (*Mt* 28,18s). «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y en Samaría, y hasta los confines del mundo» (*Hch* 1,8). «Ponte en camino –dice el Resucitado a Pablo– porque yo te voy a enviar lejos, a los gentiles» (*Hch* 22,21).

También forma parte del mensaje de los testigos anunciar que Jesús vendrá de nuevo para juzgar a vivos y muertos, y para establecer definitivamente el Reino de Dios en el mundo. Una gran corriente de la teología moderna ha sostenido que este anuncio es el contenido principal, si no el único núcleo del mensaje. Se afirma así que Jesús mismo habría pensado exclusivamente en categorías escatológicas. La «espera inminente» del Reino habría sido el verdadero elemento específico de su mensaje y el primer anuncio apostólico no habría sido diferente.

Si esto fuera cierto –cabe preguntarse–, ¿cómo podría haber persistido la fe cristiana una vez comprobado que la esperanza inminente no se cumplió? De hecho, esta teoría contrasta con los textos y también con la realidad del cristianismo naciente, que experimentó la fe como una fuerza que actúa en el presente y, a la vez, como esperanza.

Los discípulos han hablado ciertamente del retorno de Jesús, pero, sobre todo, han dado testimonio de que Él es el que ahora vive, que es la Vida misma, en virtud de la cual también nosotros llegamos a ser vivientes (cf. *Jn* 14,19). Pero ¿cómo puede ser esto? ¿Dónde lo encontramos? Él, el Resucitado, el «ensalzado a la derecha de Dios» (cf. *Hch* 2,33), ¿acaso no está precisamente por eso completamente ausente? O, por el contrario, ¿es de algún modo accesible? ¿Podemos adentrarnos nosotros hasta «la derecha del Padre»? ¿Existe, no obstante, en la ausencia también una presencia real? ¿No volverá a nosotros sólo en un último día desconocido? ¿Puede venir también hoy?

Estas preguntas caracterizan el *Evangelio de Juan*, y también las *Cartas de san Pablo* ofrecen una respuesta. Pero lo esencial de dicha respuesta está trazado también en las narraciones sobre la «ascensión», con las que se concluye el *Evangelio de Lucas* y comienzan los *Hechos de los Apóstoles*.

Vayamos, pues, a la conclusión del *Evangelio de Lucas*. Allí se habla de cómo Jesús se aparece a los apóstoles que, junto a los dos discípulos de Emaús, están reunidos en Jerusalén. Él come con ellos y da algunas instrucciones. Las últimas frases del Evangelio dicen: «Después los sacó hacia Betania y, levantando las manos, los bendijo. Y mientras los bendecía, se separó de ellos subiendo hacia el cielo. Ellos se volvieron a Jerusalén con gran alegría; y estaban siempre en el templo bendiciendo a Dios» (24,50-53).

Esta conclusión nos sorprende. Lucas nos dice que los discípulos estaban llenos de alegría después de que el Señor se había alejado de ellos definitivamente. Nosotros nos esperaríamos lo contrario. Nos esperaríamos que hubieran quedado desconcertados y tristes.

El mundo no había cambiado, Jesús se había separado definitivamente. Habían recibido una tarea aparentemente irrealizable, una tarea que superaba sus fuerzas. ¿Cómo podían presentarse ante la gente en Jerusalén, en Israel, en todo el mundo, diciendo: «Aquel Jesús, aparentemente fracasado, es sin embargo el Salvador de todos nosotros»? Todo adiós deja tras de sí un dolor. Aunque Jesús había partido como persona viviente, ¿cómo es posible que su despedida definitiva no les causara tristeza? No obstante, se lee que volvieron a Jerusalén llenos de alegría y alababan a Dios. ¿Cómo podemos entender nosotros todo esto?

En todo caso, lo que se puede deducir de ello es que los discípulos no se sienten abandonados; no creen que Jesús se haya como disipado en un cielo inaccesible y lejano. Evidentemente, están seguros de una presencia nueva de Jesús. Están seguros de que el Resucitado (como Él mismo había dicho, según Mateo), está presente entre ellos, precisamente ahora, de una manera nueva y poderosa. Ellos saben que «la derecha de Dios», donde Él está ahora «enaltecido», implica un nuevo modo de su presencia, que ya no se puede perder; el modo en que únicamente Dios puede sernos cercano.

La alegría de los discípulos después de la «ascensión» corrige nuestra imagen de este acontecimiento. La «ascensión» no es un marcharse a una zona lejana del cosmos, sino la permanente cercanía que los discípulos experimentan con tal fuerza que les produce una alegría duradera.

Así, la conclusión del *Evangelio de Lucas* nos ayuda a comprender mejor el comienzo de los *Hechos de los Apóstoles* en el que se relata explícitamente la «ascensión» de Jesús. Aquí, a la partida de Jesús precede un coloquio en el que los discípulos –todavía apegados a sus viejas ideas– preguntan si acaso no ha llegado el momento de instaurar el reino de Israel.

A esta idea de un reino davídico renovado Jesús contrapone una promesa y una encomienda. La promesa es que estarán llenos de la

fuerza del Espíritu Santo; la encomienda consiste en que deberán ser sus testigos hasta los confines del mundo.

Se rechaza explícitamente la pregunta acerca del tiempo y del momento. La actitud de los discípulos no debe ser ni la de hacer conjeturas sobre la historia ni la de tener fija la mirada en el futuro desconocido. El cristianismo es presencia: don y tarea; estar contentos por la cercanía interior de Dios y –fundándose en eso– contribuir activamente a dar testimonio en favor de Jesucristo.

En este contexto se inserta luego la mención de la nube que lo envuelve y lo oculta a sus ojos. La nube nos recuerda el momento de la transfiguración en que una nube luminosa se posa sobre Jesús y sobre los discípulos (cf. *Mt* 17,5; *Mc* 9,7; *Lc* 9,34s). Nos recuerda la hora del encuentro entre María y el mensajero de Dios, Gabriel, el cual le anuncia que el poder del Altísimo la «cubrirá con su sombra» (*Lc* 1,35). Nos hace pensar en la tienda sagrada del Señor en la Antigua Alianza, en la cual la nube es la señal de la presencia de JHWH (cf. *Ex* 40,34s), que, también en forma de nube, va delante de Israel durante su peregrinación por el desierto (cf. *Ex* 13,21s). La observación sobre la nube tiene un carácter claramente teológico. Presenta la desaparición de Jesús no como un viaje hacia las estrellas, sino como un entrar en el misterio de Dios. Con eso se alude a un orden de magnitud completamente diferente, a otra dimensión del ser.

El Nuevo Testamento –desde los *Hechos de los Apóstoles* hasta la *Carta a los Hebreos*–, haciendo referencia al *Salmo* 110,1 describe el «lugar» al que Jesús se ha ido con una nube como un «sentarse» (o estar) a la derecha de Dios. ¿Qué significa esto? Este modo de hablar no se refiere a un espacio cósmico lejano, en el que Dios, por decirlo así, habría erigido su trono y en él habría dado un puesto también a Jesús. Dios no está en un espacio junto a otros espacios. Dios es Dios. Él es el presupuesto y el fundamento de toda dimensión espacial existente, pero no forma parte de ella. La relación de Dios con todo lo que tiene espacio es la del Dios y Creador. Su presencia no es espacial sino, precisamente, divina.

Estar «sentado a la derecha de Dios» significa participar en la soberanía propia de Dios sobre todo espacio.

En una disputa con los fariseos, Jesús mismo da al *Salmo* 110 una nueva interpretación que ha orientado la comprensión de los cristianos. A la idea del Mesías como nuevo David con un nuevo reino davídico –idea que hace poco hemos encontrado en los discípulos–, Él contrapone una visión más grande de Aquel que ha de venir: el verdadero Mesías no es el hijo de David, sino el Señor de David; no se sienta sobre el trono de David, sino sobre el trono de Dios (cf. *Mt* 22,41-45).

El Jesús que se despide no va a alguna parte en un astro lejano. Él entra en la comunión de vida y poder con el Dios viviente, en la situación de superioridad de Dios sobre todo espacio. Por eso «no se ha marchado», sino que, en virtud del mismo poder de Dios, ahora está siempre presente junto a nosotros y por nosotros. En los discursos de despedida en el *Evangelio de Juan*, Jesús dice precisamente esto a sus discípulos: «Me voy y vuelvo a vuestro lado» (14,28). Aquí está sintetizada maravillosamente la peculiaridad del «irse» de Jesús, que es al mismo tiempo su «venir», y con eso queda explicado también el misterio acerca de la cruz, la resurrección y la ascensión. Su irse es precisamente así un venir, un nuevo modo de cercanía, de presencia permanente, que Juan pone también en relación con la «alegría», de la que antes hemos oído hablar en el *Evangelio de Lucas*.

Puesto que Jesús está junto al Padre, no está lejos, sino cerca de nosotros. Ahora ya no se encuentra en un solo lugar del mundo, como antes de la «ascensión»; con su poder que supera todo espacio, Él no está ahora en un solo sitio, sino que está presente al lado de todos, y todos lo pueden invocar en todo lugar y a lo largo de la historia.

En el Evangelio hay un pequeño relato muy bello (cf. *Mc* 6,45-52), en el que Jesús anticipa durante su vida terrenal este modo de cercanía, haciéndolo así más fácilmente comprensible para nosotros.

Después de la multiplicación de los panes, el Señor ordena a los discípulos que suban a la barca y vayan por delante a la otra orilla, hacia Betsaida, mientras Él despide a la muchedumbre. Luego se retira «al monte» para orar. Por tanto, los discípulos están solos en la barca. Tenían el viento en contra, el mar agitado. Están amenazados por la fuerza de las olas y la borrasca. El Señor parece estar lejano, haciendo oración en su monte. Pero como está cerca del Padre, Él los ve. Y porque los ve, viene hacia ellos caminando sobre el mar, sube a la barca con ellos y hace posible la travesía hasta su destino.

Ésta es una imagen para el tiempo de la Iglesia, que también se nos propone precisamente a nosotros. El Señor está «en el monte» del Padre. Por eso nos ve. Por eso puede subir en cualquier momento a la barca de nuestra vida. Y por eso podemos invocarlo siempre, estando seguros de que Él siempre nos ve y siempre nos oye. También hoy la barca de la Iglesia, con el viento contrario de la historia, navega por el océano agitado del tiempo. Se tiene con frecuencia la impresión de que está para hundirse. Pero el Señor está presente y viene en el momento oportuno. «Voy y vuelvo a vuestro lado»: ésta es la confianza de los cristianos, la razón de nuestro júbilo.

Desde otro punto de vista totalmente distinto puede verse algo parecido en el relato de la primera aparición del Resucitado a María Magdalena, teológica y antropológicamente muy denso. Quisiera hacer notar aquí solamente un detalle.

Después de las palabras de los dos ángeles vestidos de blanco, María se dio media vuelta y vio a Jesús, pero no lo reconoció. Entonces Él la llama por su nombre: «¡María!». Ella tiene que volverse otra vez, y ahora reconoce con alegría al Resucitado, al que llama «*Rabbuní*», su Maestro. Quiere tocarlo, retenerlo, pero el Señor le dice: «Suéltame, que todavía no he subido al Padre» (*Jn* 20,17). Esto nos sorprende. Es como decir: Precisamente ahora que lo tiene delante, ella puede tocarlo, tenerlo consigo. Cuando habrá subido al Padre, eso ya no será posible. Pero el Señor dice lo

contrario: Ahora no lo puede tocar, retenerlo. La relación anterior con el Jesús terrenal ya no es posible.

Se trata aquí de la misma experiencia a la que se refiere Pablo en *2 Corintios* 5,16s: «Si conocimos a Cristo según los criterios humanos, ya no lo conocemos así. Si uno está en Cristo, es una criatura nueva». El viejo modo humano de estar juntos y de encontrarse queda superado. Ahora ya sólo se puede tocar a Jesús «junto al Padre». Únicamente se le puede tocar subiendo. Él nos resulta accesible y cercano de manera nueva: a partir del Padre, en comunión con el Padre.

Esta nueva capacidad de acceder presupone también una novedad por nuestra parte: por el bautismo, nuestra vida está ya escondida con Cristo en Dios; en nuestra verdadera existencia ya estamos «allá arriba», junto a Él, a la derecha del Padre (cf. *Col* 3,1ss). Si nos adentramos en la esencia de nuestra existencia cristiana, entonces tocamos al Resucitado: allí somos plenamente nosotros mismos. El tocar a Cristo y el subir están intrínsecamente enlazados. Y recordemos que, según Juan, el lugar de la «elevación» de Cristo es su cruz, y que nuestra «ascensión» –que siempre es necesaria cada vez–, nuestro subir para tocarlo, ha de ser un caminar junto con el Crucificado.

El Cristo junto al Padre no está lejos de nosotros; si acaso, somos nosotros los que estamos lejos de Él; pero la senda entre Él y nosotros está abierta. De lo que se trata aquí no es de un recorrido de carácter cósmico-geográfico, sino de la «navegación espacial» del corazón, que lleva de la dimensión de un encerramiento en sí mismo hasta la dimensión nueva del amor divino que abraza el universo.

Volvamos todavía al primer capítulo de los *Hechos de los Apóstoles*. Hemos dicho que la existencia cristiana no consiste en escudriñar el futuro, sino, de un lado, en el don del Espíritu Santo y, de otro, en el testimonio universal de los discípulos en favor de Jesús crucificado y resucitado (cf. *Hch* 1,6-8). Y la desaparición de Jesús a través de la nube no significa un movimiento hacia otro lugar cósmico, sino su

asunción en el ser mismo de Dios y, así, la participación en su poder de presencia en el mundo.

Luego el texto prosigue. Al igual que antes, junto al sepulcro (cf. *Lc* 24,4), también ahora aparecen dos hombres vestidos de blanco y dirigen un mensaje: «Galileos, ¿qué hacéis ahí plantados mirando al cielo? El mismo Jesús que os ha dejado para subir al cielo, volverá como le habéis visto marcharse» (*Hch* 1,11). Con eso queda confirmada la fe en el retorno de Jesús, pero al mismo tiempo se subraya una vez más que no es tarea de los discípulos quedarse mirando al cielo o conocer los tiempos y los momentos escondidos en el secreto de Dios. Ahora su tarea es llevar el testimonio de Cristo hasta los confines de la tierra.

La fe en el retorno de Cristo es el segundo pilar de la confesión cristiana. Él, que se ha hecho carne y permanece Hombre sin cesar, que ha inaugurado para siempre en Dios el puesto del ser humano, llama a todo el mundo a entrar en los brazos abiertos de Dios, para que al final Dios se haga todo en todos, y el Hijo pueda entregar al Padre al mundo entero asumido en Él (cf. *1 Co* 15,20-28). Esto implica la certeza en la esperanza de que Dios enjugará toda lágrima, que nada quedará sin sentido, que toda injusticia quedará superada y establecida la justicia. La victoria del amor será la última palabra de la historia del mundo.

Como actitud de fondo para el «tiempo intermedio», a los cristianos se les pide la vigilancia. Esta vigilancia significa, de un lado, que el hombre no se encierre en el momento presente, abandonándose a las cosas tangibles, sino que levante la mirada más allá de lo momentáneo y sus urgencias. De lo que se trata es de tener la mirada puesta en Dios para recibir de Él el criterio y la capacidad de obrar de manera justa.

Por otro lado, vigilancia significa sobre todo apertura al bien, a la verdad, a Dios, en medio de un mundo a menudo inexplicable y acosado por el poder del mal. Significa que el hombre busque con todas las fuerzas y con gran sobriedad hacer lo que es justo, no viviendo según sus propios deseos, sino según la orientación de la

fe. Todo eso está explicado en las parábolas escatológicas de Jesús, particularmente en la del siervo vigilante (cf. *Lc* 12,42-48) y, de otra manera, en la de las vírgenes necias y las vírgenes prudentes (cf. *Mt* 25,1-13).

Pero ¿cuál es la situación de la existencia cristiana respecto al retorno del Señor? ¿Lo esperamos de buena gana o no? Ya Cipriano de Cartago († 258) se vio en la necesidad de exhortar a sus lectores a que el temor ante las grandes catástrofes o ante la muerte no les alejara de la oración por el retorno de Cristo. ¿Debemos acaso apreciar más el mundo que está declinando que al Señor que, no obstante, esperamos?

El *Apocalipsis* termina con la promesa del retorno del Señor e implorando que se cumpla: «El que atestigua esto responde: "Sí, vengo enseguida". Amén. ¡Ven, Señor Jesús!» (22,20). Es la oración de la persona enamorada que, en la ciudad asediada y oprimida por tantas amenazas y los horrores de la destrucción, espera necesariamente con afán la llegada del Amado, que tiene el poder de romper el asedio y traer la salvación. Es el grito lleno de esperanza que anhela la cercanía de Jesús en una situación de peligro, en la que sólo Él puede ayudar.

Pablo pone al final de la *Primera Carta a los Corintios* la misma oración según la formulación aramea, pero que puede ser dividida y, por tanto, también entendida de dos maneras diferentes: «Marana tha» («Ven, Señor»), o bien, «Maran atha» («El Señor viene»). En este doble modo de lectura se puede ver claramente la peculiaridad de la espera cristiana de la llegada de Jesús. Es al mismo tiempo el grito: «Ven»; y la certeza llena de gratitud: «Él viene».

Sabemos por la *Didaché* (ca. 100) que este grito formaba parte de las plegarias litúrgicas de la celebración eucarística de los primeros cristianos; aquí se encuentra también concretamente la unidad de los dos modos de lectura. Los cristianos invocan la llegada definitiva de Jesús y ven al mismo tiempo con alegría y gratitud que ya ahora Él anticipa esta llegada: ya ahora viene a estar entre nosotros.

La oración cristiana por el retorno de Jesús contiene siempre también la experiencia de su presencia. Esta plegaria nunca se refiere exclusivamente al futuro. Sigue siendo válido precisamente lo que ha dicho el Resucitado: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (*Mt* 28,20). Él está con nosotros *ahora*, y de modo particularmente denso en la presencia eucarística. Pero, viceversa, la experiencia cristiana de la presencia lleva también en sí misma la tensión hacia el futuro, hacia la presencia definitivamente cumplida: la presencia de ahora no es todavía completa. Impulsa más allá de ella misma. Nos pone en camino hacia lo definitivo.

Me parece oportuno aclarar aún, mediante dos expresiones diferentes de la teología, esta tensión intrínseca de la espera cristiana del retorno, espera que ha de caracterizar la vida y la oración cristiana. En el primer domingo de Adviento, el breviario romano propone a los orantes una catequesis de Cirilo de Jerusalén (*Cat*. XV,1-3: *PG* 33,870-874), que comienza con estas palabras: «Anunciamos la venida de Cristo, pero no una sola, sino también una segunda... Pues casi todas las cosas son dobles en nuestro Señor Jesucristo. Doble es su nacimiento: uno de Dios, desde toda la eternidad; otro de la Virgen en la plenitud de los tiempos. Es doble también su descenso: el primero silencioso..., el otro manifiesto, todavía futuro». Esta doctrina sobre la doble venida ha dejado su sello en el cristianismo y forma parte del núcleo del anuncio del Adviento. Todo esto es correcto, pero insuficiente.

Apenas unos días después, el miércoles de la primera semana de Adviento, el breviario ofrece una interpretación tomada de las homilías de Adviento de san Bernardo de Claraval, en la cual se expresa una visión complementaria. En ella se lee: «Sabemos de una triple venida del Señor. Además de la primera y de la última, hay una venida intermedia (*adventus medius*)... En la primera venida, el Señor vino en carne y debilidad; en esta segunda, en espíritu y poder; y, en la última, en gloria y majestad» (*In Adventu Domini, serm.* III, 4.V, 1: *PL* 183, 45A.5050C-D). Para confirmar su tesis, Bernardo se remite a *Juan* 14,23: «El que me ama guardará mi

palabra y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él».

Se habla explícitamente de una «venida» del Padre y del Hijo: es la escatología del presente, que Juan desarrolla. En ella no se abandona la espera de la llegada definitiva que cambiará el mundo, pero muestra que el tiempo intermedio no está vacío: en él está precisamente el *adventus medius*, la llegada intermedia de la que habla Bernardo. Esta presencia anticipadora forma parte sin duda de la escatología cristiana, de la existencia cristiana.

Aunque la expresión *adventus medius* era desconocida antes de Bernardo, su contenido existía ya desde el principio en toda la tradición cristiana de distintas maneras. Recordemos que san Agustín, por ejemplo, veía las palabras del anuncio en la nube sobre la que viene el Juez universal: las palabras del mensaje transmitidas por los testigos son la nube en la que Cristo viene al mundo; ya ahora. Así se prepara al mundo para la venida definitiva. Las modalidades de esta «venida intermedia» son múltiples: el Señor viene en su Palabra; viene en los sacramentos, especialmente en la santa Eucaristía; entra en mi vida mediante palabras o acontecimientos.

Pero hay también modalidades de dicha venida que hacen época. El impacto de dos grandes figuras –Francisco y Domingo– entre los siglos XII y XIII, ha sido un modo en que Cristo ha entrado de nuevo en la historia, haciendo valer de nuevo su palabra y su amor; un modo con el cual ha renovado la Iglesia y ha impulsado la historia hacia sí. Algo parecido podemos decir de las figuras de los santos del siglo XVI: Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, llevan consigo nuevas irrupciones del Señor en la historia confusa de su siglo, que andaba a la deriva alejándose de Él. Su misterio, su figura, aparece nuevamente; y, sobre todo, se hace presente de un modo nuevo su fuerza, que transforma a los hombres y plasma la historia.

Por tanto, ¿podemos orar por la venida de Jesús? ¿Podemos decir con sinceridad: «¡Marana tha!: ¡Ven, Señor Jesús!»? Sí, podemos y

debemos. Pedimos anticipaciones de su presencia renovadora del mundo. En momentos de tribulación personal le imploramos: Ven, Señor Jesús, y acoge mi vida en la presencia de tu poder bondadoso. Le rogamos que se haga cercano a los que amamos o por los que estamos preocupados. Pidámosle que se haga presente con eficacia en su Iglesia.

Y ¿por qué no le pedimos también que nos dé hoy nuevos testigos de su presencia, en los que Él mismo se acerque a nosotros? Y esta oración, que no apunta directamente al fin del mundo, pero que es una verdadera súplica de su venida, conlleva toda la amplitud de aquella oración que Él mismo nos ha enseñado: «Venga a nosotros tu reino», ¡Ven, Señor Jesús!

Volvamos una vez más a la conclusión del *Evangelio de Lucas*. Jesús llevó a los suyos cerca de Betania, se nos dice. «Levantando las manos, los bendijo. Y mientras los bendecía, se separó de ellos subiendo hacia el cielo» (24,50s). Jesús se va bendiciendo, y permanece en la bendición. Sus manos quedan extendidas sobre este mundo. Las manos de Cristo que bendicen son como un techo que nos protege. Pero son al mismo tiempo un gesto de apertura que desgarra el mundo para que el cielo penetre en él y llegue a ser en él una presencia.

En el gesto de las manos que bendicen se expresa la relación duradera de Jesús con sus discípulos, con el mundo. En el marcharse, Él viene para elevarnos por encima de nosotros mismos y abrir el mundo a Dios. Por eso los discípulos pudieron alegrarse cuando volvieron de Betania a casa. Por la fe sabemos que Jesús, bendiciendo, tiene sus manos extendidas sobre nosotros. Ésta es la razón permanente de la alegría cristiana.

# Bibliografía

## Indicaciones generales para la primera parte (p. 413ss)

Como he indicado en el prólogo este libro presupone la exégesis histórico-crítica y utiliza sus resultados, pero pretende ir más allá de este método para llegar a una interpretación propiamente teológica. No desea entrar en la discusión específica de la exégesis histórico-crítica. Por este motivo, tampoco he pretendido ser exhaustivo en el uso de la bibliografía que, por otro lado, sería interminable. Las obras utilizadas son citadas en cada caso, entre paréntesis y de modo abreviado; los títulos completos se encuentran en la bibliografía que se indica a continuación (*).

(*) Nota editorial: las citas han sido traducidas normalmente del texto original, al que corresponde también la referencia. No obstante, se ha creído prestar un servicio útil al lector señalando entre paréntesis el título de la traducción española cuando ha sido posible.

Pero antes quisiera citar algunas de las obras más importantes y recientes sobre Jesús:

– Joachim Gnilka, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte* [*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Suplemento, vol. 3], Herder, Friburgo 1990 (trad. esp. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993[2]).

– Klaus Berger, *Jesus*, Pattloch, Múnich 2004 (trad. esp. *Jesús*, Sal Terrae, Santander 2009). El autor, con profundos conocimientos exegéticos, presenta esencialmente la figura de Jesús y su mensaje de cara a las cuestiones actuales.

– Heinz Schürmann, *Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, K. Scholtissek (ed.), Bonifatius, Paderborn 1994 (trad. esp. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003).

– John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, Nueva York 1991ss (trad. esp. *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, Verbo Divino, Estella 1998-2003). Esta obra en tres volúmenes de un exegeta americano representa desde muchos aspectos un modelo de exégesis histórico-crítica, en la que

se ponen de manifiesto tanto la importancia como los límites de esta disciplina. Merece la pena leer la recensión de Jacob Neusner al primer volumen, «Who Needs the Historical Jesus?», en *Chronicles*, julio 1993, pp. 32-34.

– Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Herder, Friburgo 2006. El libro no trata de reconstruir la figura del Jesús histórico, sino que ilustra el testimonio de fe contenido en los distintos escritos del Nuevo Testamento.

– Rudolf Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* [*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Suplemento, vol. 4], Friburgo 1993 (trad. esp. *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Herder, Barcelona 1998). Después de este libro, citado en el prólogo de la primera parte de esta obra, Schnackenburg ha escrito otro librito muy personal: *Freundschaft mit Jesus*, Herder 1995 (trad. esp. *Amistad con Jesús*, Sígueme, Salamanca 1998), poniendo el acento, más que sobre lo que es reconocible, sobre el efecto que Jesús produce en el alma y el corazón de los hombres y, de este modo –como él dice–, busca un equilibrio entre razón y experiencia.

– En la interpretación de los Evangelios me baso predominantemente en los volúmenes del *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (HThNT), que lamentablemente ha quedado incompleto.

– Se puede encontrar abundante material sobre la historia de Jesús también en la obra en seis volúmenes *La historia de Jesús*, Rizzoli, Milán 1983-1985, de varios autores (editado por Virgilio Quitado, con el asesoramiento científico de Martini, Rossano, Gilbert, Dupont).

Las abreviaturas corresponden a las de la tercera edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Herder, Friburgo 1993ss.

## Indicaciones generales para la segunda parte

A las indicaciones generales referentes a la primera parte, que siguen siendo válidas también para esta segunda, hay que añadir aún algunos títulos que conciernen a la obra en su conjunto.

– La obra en 6 volúmenes de Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. I, 1-4; II, 1-2, Neukirchener Verlag 2002-2009, ha sido concluida y ahora está disponible. Para esta segunda parte es especialmente importante el volumen I, 2: *Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden* (2003).

– En su segunda edición, está disponible: Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. I (*Die Vielfalt des Neuen Testaments*) y vol. II (*Die Einheit des Neuen Testaments*), Mohr Siebeck, Tubinga 2002; 2005[2].

– En 2007, Martin Hengel, junto con Anna Maria Schwemer, ha publicado una obra de relevante significado para este libro: *Jesus und das Judentum*, Mohr Siebeck, Tubinga. Es el primer tomo de una *Geschichte des frühen Christentums*, proyectada en cuatro volúmenes.

– Entre las varias obras de Franz Mußner que se refieren a la materia del presente libro quisiera mencionar aquí, en particular: *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze*, Michael Theobald (ed.), Mohr Siebeck, Tubinga 1999.

– Quisiera remitir de manera particular a la obra de Joachim Ringleben, ya mencionada en el prólogo, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Mohr Siebeck, Tubinga 2008.

– He indicado ya igualmente en el prólogo el libro, esencial para la cuestión de la metodología, de Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tubinga 2007.

– Es útil sobre el mismo tema: *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze en der Exegese* (*Quaestiones disputatae*, vol. 225), Thomas Söding (ed.), Herder, Friburgo 2007.

– Es también instructivo: François Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église. Esquisse d'une théologie de la Parole de Dieu*, Parole et Silence, Les-Plans-sur-Bex 2006.

– Del ámbito de la teología sistemática se han de mencionar ahora, junto con las grandes cristologías de Wolfhart Pannenberg, Walter Kasper y Christoph Schönborn, el volumen de Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Ratisbona 2008.

– Angelo Amato, *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008.

## 1. Entrada en Jerusalén y purificación del Templo

– A la entrada en Jerusalén está dedicado el fascículo I/2009 de la Revista Internacional de Teología y Cultura *Communio* (ed. alemana, año 38, pp. 1-43). Remito en particular a la contribución de Harald Buchinger, *«Hosanna dem Sohne Davids!». Zur Liturgie des Palmsonntags*, pp. 35-43. Pero en el momento de la publicación de este fascículo ya estaba redactado el primer capítulo de esta segunda parte.

– Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium, Zweiter Teil* [*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, vol. II, 2], Friburgo 1977.

– Eduard Lohse, art. «*hosanna*», en: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IX, Gerhard Friedrich (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1973, pp. 682ss.

– Sobre la purificación del templo, además de los comentarios: Vittorio Messori, *Patì sotto Ponzio Pilato?*, SEI, Turín 1992, pp. 190-199 (trad. esp. *¿Padeció bajo Poncio Pilato?*, Rialp, Madrid 1998[3]).

– Martin Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Brill, Leiden - Köln 1976[2].

– Id., *War Jesus Revolutionär?*, Calwer Hefte 110, Calwer Verlag, Stuttgart 1973[4]. Con más indicaciones bibliográficas.

– Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments, op. cit.* (cf. bibliografía general), vol. I, 2, pp. 59-65.

## 2. Discurso escatológico de Jesús

Con mi exposición sobre el discurso escatológico de Jesús trato de desarrollar, profundizar y –donde es necesario– corregir el análisis que he presentado antes en mi escatología de 1977 (nueva edición: *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Pustet, Ratisbona 2007 (trad. esp. *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 2007).

– Flavio Josefo, *De bello Judaico. Der Jüdische Krieg*. Edición bilingüe en griego y alemán, editado por Otto Michel y Otto Bauernfeind, VI, 299s (cit. según: vol. II, 2), Múnich 1969, pp. 52s; notas pp. 179-190 (trad. esp. *La guerra de los judíos*, Gredos, Madrid 1997-1999).

– Alexander Mittelstaedt, *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes*, Francke, Tubinga 2006, pp. 49-164.

– Joachim Gnilka, *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*, Herder, Friburgo 2007.

– Gregorio Nacianceno, *Die fünf theologischen Reden*, edición y comentario de Joseph Barbel, Patmos, Düsseldorf 1963 (cit.: Barbel).

– Sobre *Rm* 3,23: Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments, op. cit.* (cf. bibliografía general), vol. I,3 y II,1.

– Bernardo de Claraval, *De consideratione ad Eugenium Papam*, en: *Sämtliche Werke, lateinisch/deutsch*, Gerhard B. Winkler (ed.), Tyrolia, Innsbruck 1990-99; vol. I (1990), pp. 611-827; notas de Hildegard Brem pp. 829- 841 (cit.: Winkler I) (trad. esp. *Obras completas de San Bernardo*, BAC, Madrid 1986).

– Para el significado del judaísmo post-bíblico: Franz Mußner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Herder, Friburgo 1991.

## 3. El lavatorio de los pies

– Para el tema «pureza-purificación» remito al importante artículo «Reinheit/Reinigung» en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter y Karlfried Gründer (eds.), vol. 8, Schwabe, Basilea 1992, coll. 531- 553; en particular II, 1 *Griechische Antike* (Martin Arndt), II, 2, *Judentum* (Maren Niehoff), III, 1, *Neues Testament* (Martin Arndt), III, 2, *Patristik* (Rita Sturlese).

– Para Plotino remito a Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8: *Plotino e il neoplatonismo pagano*, Bompiani, Milán 2004, pp. 19-186.

– Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Dritter Teil* [*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, vol. IV, 3], Herder, Friburgo 1975, pp. 6-53 (trad. esp. *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1980-1987).

– Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Westminster, Philadelphia 1978; citado según la edición alemana: *Das Evangelium nach Johannes* [*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*], Sonderband, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1990.

– Franz Mußner, *Der Jakobusbrief* [*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, vol. XIII, 1], Friburgo 1964, pp. 225-230.

## 4. La oración sacerdotal de Jesús

– André Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'apres la prière sacerdotal du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Éditions de Paris, 1972.

– El comentario *Der Hebräerbrief, übersetzt und erklärt von Knut Backhaus* (*Regensburger Neues Testament*), Pustet, Ratisbona 2009. Lamentablemente, este comentario no estaba disponible cuando se redactó este capítulo.

– Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, vol. 2], Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, citado aquí según la 14ª edición de 1956.

– Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Zweiter Teil und Dritter Teil* [*Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*], Friburgo (vol. IV, 2, 1971; vol. IV, 3, 1975) (trad. esp. *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1980-1987).

– Para el tema del «Nombre» en el AT, cf. el artículo «*šem*» de Heinz-Josef Fabry y Friedrich V. Reiterer, en: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Heinz-Josef Fabry y Helmer Ringgren (eds.), vol. VIII, Kohlhammer, Stuttgart 1995, coll. 122-176; además, Hans Bietenhard, el artículo «*ónoma*»; en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. V, Gerhard Friedrich (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1954, pp. 242-283.

– Basil Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1985.

## 5. La Última Cena

– Annie Jaubert, «La date de la dernière Cène», en: *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954), 140-173; id, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, J. Gabalda & Cie, París 1957.

– Alberto Giglioli, «Il giorno dell'ultima Cena e l'anno della morte di Gesù», en: *Rivista Biblica* 10 (1962) 156-181.

– De la inmensa literatura sobre la fecha de la Última Cena y la muerte de Jesús quisiera mencionar solamente la exposición –excelente por la meticulosidad y precisión– que John P. Meier ha presentado en el primer volumen de su libro sobre Jesús, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, I: *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, Nueva York 1991, pp. 372-433 (trad. esp.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I. *Las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella 1998[6]).

– Respecto al contenido de la tradición acerca de la Última Cena me han sido particularmente valiosos los diversos estudios de Rudolf Pesch. Junto a su comentario *Das Markusevangelium, Zweiter Teil, op. cit.* (cf. bibliografía cap. 1), quisiera recordar: *Das Abendmahl und Jesu Todesuerständnis* [*Quaestiones disputatae*, vol. 80], Herder, Friburgo 1978; *Das Evangelium in Jerusalem*, en: *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Simposium 1982*, Peter Stuhlmacher (ed.), Mohr Siebeck, Tubinga 1983, pp. 113-155.

– Es siempre importante: Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1935 (1967[4]) (trad. esp. *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980).

– Erik Peterson, *Die Kirche*, en: *Theologische Traktakte, Ausgewählte Schriften*, vol. I, Barbara Nichtweiß (ed.), Echter, Würzburg 1994, pp. 245-257 (trad. esp. *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966).

– Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, París 1966; nueva edición: Cerf, París 2009. (trad. esp. *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969).

– Peter Fiedler, «Sünde und Vergebung im Christentum», en: *Internationale Zeitschrift für Theologie Concilium* 10 (1974) 568-571.

– Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, Kaiser, Múnich 1937; ahora en: *Werke*, vol. 4, Gütersloher Verlagshaus 2008, capítulo 1 (trad. esp. *El precio de la Gracia*, Sígueme, Salamanca 1968).

– Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments, op. cit.* (cf. bibliografía general), vol. I, 2, pp. 77-85.

– Norbert Baumert y Maria-Irma Seewann, «Eucharistie "für alle" oder "für viele"»?, en: *Gregorianum* 89 (2008), 501-532.

– Ferdinand Kattenbusch, «Der Quellort der Kirchenidee», en: *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte, ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage dargebracht von einer Reihe seiner Schüler*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1921, pp. 143-172.

– Willy Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Theologischer Verlag, Zúrich 1972; id, *Lex orandi-lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60 Geburtstag*, Editorial de la Universidad de Friburgo (Suiza) 1993, en particular pp. 1-51.

– Josef Andreas Jungmann SJ, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Herder, Friburgo 1970.

– Apenas concluida la redacción de este capítulo apareció el pequeño volumen, elaborado más profundamente, de Manfred Hauke: *«Für viele vergossen». Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des pro multis in den Wandlungsworten*, Dominus-Verlag, Augsburgo 2008.

## 6. Getsemaní

– Para las indicaciones sobre Getsemaní: Gerhard Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, St. Benno, Leipzig 1975[5].

– Alois Stöger, *Das Evangelium nach Lukas, 2. Teil, Geistliche Schriftlesung*, vol. 3,2, Patmos, Düsseldorf 1966 (trad. esp. *El*

*Evangelio según San Lucas*, Herder, Barcelona 1975).

– Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes, op. cit.* (cf. bibliografía cap. 4).

– Para el Concilio de Calcedonia: Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Friburgo 1979; para los desarrollos post-conciliares, vol. II, 1-4, 1986-2002, en particular vol. II, 1 (1986): *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*. (trad. esp., vol. I, *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca 1997).

– La compleja historia de la recepción del Concilio de Calcedonia ha sido presentada de manera sólida y precisa por Hans-Georg Beck, «Die frühbyzantinische Kirche», en: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hubert Jedin (ed.), vol. II, 2, Herder, Friburgo 1975, pp. 1-92 (trad. esp. *Manual de historia de la Iglesia*, t. II, Herder, Barcelona 1980).

– Sobre Máximo el Confesor: Christoph Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine tbeologische Hinführung*, Novalis, CH-Quern-Neukirchen 1984, pp. 107-138 (trad. esp. *El icono de Cristo*, Encuentro Ediciones, Madrid 1999), y también François-Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mise en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, París 1979.

– Joachim Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie - und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966 (trad. esp. *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005).

– Para la teología del Monte de los Olivos es importante: François Dreyfus, *Jésus savaitel qu'il était Dieu?*, Cerf, París 1984 (trad. esp. *¿Sabía Jesús que era Dios?*, Universidad Iberoamericana, México 1987).

– Albert Vanhoye, *Accogliamo Cristo nostro sommo sacerdote. Esercizi Spirituali predicati in Vaticano 10-16 febbraio 2008*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008 (trad. esp. *Acojamos a Cristo, nuestro sumo sacerdote: ejercicios espirituales con Benedicto XVI*, Ediciones San Pablo, Madrid 2010).

– Adolf von Harnack, «Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief», en: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín 1929, pp. 69- 73, en particular, p. 71; por otro lado, cf. la interpretación profunda del texto de *Hb* 5,7-10 en Knut Backhaus, *Der Hebräerbrief, op. cit.* (cf. bibliografía cap. 4), pp. 206-211.

## 7. El proceso de Jesús

– La obra clásica sobre el proceso a Jesús sigue siendo: Josef Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Pustet, Ratisbona 1969[4] (trad. esp. *El proceso de Jesús*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1959).

– Por lo que se refiere a las cuestiones históricas, me atengo esencialmente a Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Jesus und das Judentum, op. cit.* (cf. bibliografía general), pp. 587-611.

– Intuiciones importantes se encuentran en Franz Mußner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum-Jesus-Kirche*, Herder, Friburgo 1987, especialmente pp. 125-136.

– Sobre la versión joánica del proceso y la cuestión acerca de la verdad, me ha servido de ayuda: Thomas Söding, «Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses», en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996), 35-58.

– Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser, Múnich 1957 (trad. esp. *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 2002).

– Charles K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes, op. cit.* (cf. bibliografía cap. 3).

– Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium, Zweiter Teil*, op. cit. (cf. bibliografía cap. 1), pp. 461-467.

– Joachim Gnilka, *Das Mattäusevangelium, Zweiter Teil* [*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, vol. I, 2], Friburgo 1988.

– Francis S. Collins, *The Language of God. A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press, Nueva York 2006; citado según la edición alemana: *Gott und die Gene. Ein Naturwissenschaftler begründet seinen Glauben*, Gütersloher Verlagshaus 2007 (trad. esp. *¿Cómo habla Dios?*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 2007).

## 8. Crucifixión y sepultura de Jesús

– Un análisis conmovedor de *Is* 53 en: Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift, op. cit.* (cf. bibliografía general), pp. 337-346.

– También acerca de Platón y el Libro de la Sabiduría, cf. Reiser, pp. 347-353.

– Para la inscripción sobre la cruz: Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966[3], pp. 195s.

– Para las teologías modernas sobre el dolor de Dios y el sufrimiento de Jesús a causa de la lejanía de Dios, remito a: Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, Múnich 1972 (trad. esp. *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 2010), y a: Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, vol. IV: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983 (trad. esp. *Teodramática*, vol. V: *El último acto*, Encuentro, Madrid 1997).

– Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Winter, Heidelberg 1960.

– Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium, Zweiter Teil, op. cit.* (cf. bibliografía cap. I, pp. 468-503).

– Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Dritter Teil, op. cit.* (cf. bibliografía cap. 3), pp. 310-352.

– Para la cuestión mariana: *Storia della mariologia*, vol. 1: *Dal modello biblico al modello letterario*, Enrico dal Covolo y Arístides Serra (eds.), Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 105-127.

– Para la última parte: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, vol. 11: *Theologie der Liturgie*, Herder, Friburgo 2008 (trad. esp. *La esencia de la liturgia: una introducción*, Cristiandad, Madrid 2001).

## 9. La resurrección de Jesús de entre los muertos

– Para las cuestiones exegéticas (tradición en forma de confesión, apariciones, etc.), es fundamental: Béda Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Duculot, Gembloux 1973.

– Es importante también: Franz Mußner, *Die Auferstehung Jesu*, Kösel, Múnich 1969 (tr. esp. *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971).

– Reflexiones útiles en: Thomas Söding, *Der Tod ist tot, das Leben lebt. Ostern zwischen Skepsis und Hoffnung*, Matthias Grünewald, Ostfildern 2008.

– Un primer análisis de *1 Co* 15, que sigo esencialmente también aquí, lo he presentado en mi pequeño volumen *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, Kösel, Múnich 1976, pp. 76-84; nueva edición 2006 (trad. esp. *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1980).

– Josef Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* [*Studien zum Alten und Neuen Testament*, vol. 18], Kösel, Múnich 1968.

– Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Kaiser, Múnich 1941 (reimpresión 1985).

– Hartmut Gese, «Die Frage des Weltbildes», en: id., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* [*Beiträge zur evangelischen Theologie*, vol. 78], Kaiser, Múnich 1977, pp. 202-222.

– Hans Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel I. Kor. 15,3-5*, en: *Evangelische Theologie* 25 (1965) 1-11, particularmente pp. 7s; también en: id., *Theologie als Sehriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* [*Beiträge zur evangelisehen Theologie*, vol. 65], Kaiser, Múnich 1974, pp. 131-141, particularmente pp. 137s.

– Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Jesus und das Judentum, op. cit.* (cf. bibliografía general).

– Friedrich Hauck, art. «*alalázo*», en: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I, Gerhard Kittel (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1933, pp. 228s.

– Quisiera remitir además a las obras de comentario, en particular a Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments, op. cit.* (cf. bibliografía general, vol. I,2, pp. 107-160).

Joseph Ratzinger - Benedicto XVI

# La infancia de Jesús

Antesala de los dos volúmenes
"Jesús de Nazaret"


- Proemio
- Capítulo I: «¿De dónde eres tú?» (Jn 19,9)
  - La pregunta sobre el origen de Jesús en cuanto interrogante sobre su ser y misión
- Capítulo II: Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista y del nacimiento de Jesús
  - Características literarias de los textos
  - Anuncio del nacimiento de Juan
  - Anunciación a María
  - Concepción y nacimiento de Jesús según Mateo
  - El nacimiento virginal, ¿mito o verdad histórica?
- Capítulo III: Nacimiento de Jesús en Belén
  - Marco histórico y teológico de la narración del nacimiento en el Evangelio de Lucas
  - Nacimiento de Jesús
  - Presentación de Jesús en el templo
- Capítulo IV: Los Magos de Oriente y la huida a Egipto
  - Cuadro histórico y geográfico de la narración
  - ¿Quiénes eran los «Magos»?
  - La estrella
  - De paso en Jerusalén
  - Adoración de los Magos ante Jesús
  - Huida a Egipto y retorno a la tierra de Israel
- Epílogo: Jesús en el templo a los doce años
- Bibliografía
  - Bibliografía general

- Capítulo II: Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista y del nacimiento de Jesús
- Capítulo III: Nacimiento de Jesús en Belén
- Capítulo IV: Los Magos de Oriente y la huida a Egipto

# Proemio

Finalmente puedo entregar en manos del lector el libro prometido desde hace tiempo sobre los relatos de la infancia de Jesús. No se trata de un tercer volumen, sino de algo así como una antesala a los dos volúmenes precedentes sobre la figura y el mensaje de Jesús de Nazaret. He tratado aquí de interpretar ahora, en diálogo con los exegetas del pasado y del presente, lo que Mateo y Lucas narran al comienzo de sus Evangelios sobre la infancia de Jesús.

Según mi convicción, una interpretación correcta requiere dos pasos. Por un lado, hay que preguntarse qué es lo que los respectivos autores querían decir en su momento histórico con sus correspondientes textos; éste es el componente histórico de la exegesis. Pero no basta con dejar el texto en el pasado, archivándolo así junto con los acontecimientos sucedidos hace tiempo. La segunda pregunta del auténtico exegeta debe ser ésta: ¿Es cierto lo que se ha dicho? ¿Tiene que ver conmigo? Y, en este caso, ¿de qué manera? Ante un texto como la Biblia, cuyo último y más profundo autor, según nuestra fe, es Dios mismo, la cuestión sobre la relación del pasado con el presente forma parte inevitablemente de la interpretación misma. Con ello no disminuye el rigor de la investigación histórica, sino que lo aumenta.

Me he preocupado de entrar en diálogo con los textos en este sentido. Haciéndolo así, soy bien consciente de que este coloquio entre el pasado, el presente y el futuro nunca podrá darse por concluido, y que cualquier interpretación se queda corta respecto a la grandeza del texto bíblico. Espero que, a pesar de sus límites, este pequeño libro pueda ayudar a muchas personas en su camino hacia Jesús y con él.

Castel Gandolfo,
en la Solemnidad de la
Asunción de María al cielo.
15 de agosto de 2012

# Capítulo I: «¿De dónde eres tú?» (*Jn* 19,9)

## La pregunta sobre el origen de Jesús en cuanto interrogante sobre su ser y misión

Justo en medio del interrogatorio de Jesús, Pilato pregunta inesperadamente al acusado: «¿De dónde eres tú?». Los acusadores habían dramatizado su pretensión de que Jesús fuera condenado a muerte diciendo que este Jesús se había declarado Hijo de Dios, un reato para el que la ley preveía la pena de muerte. El juez racionalista romano, que ya había manifestado anteriormente su escepticismo ante la cuestión sobre la verdad (cf. *Jn* 18,38), podría haber considerado como ridícula esta afirmación del acusado. No obstante, se asustó. Anteriormente, el acusado había declarado que era rey, pero que su reino «no es de aquí» (*Jn* 18,36). Y luego había aludido a un misterioso «de dónde», y a un «para qué», afirmando: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para ser testigo de la verdad» (*Jn* 18,37).

Todo eso debió de parecer al juez romano un desvarío. Y, sin embargo, no conseguía evitar la misteriosa impresión causada por aquel hombre, diferente de otros que conocía como combatientes contra el dominio romano y para restablecer el reino de Israel. El juez romano pregunta sobre el origen de Jesús para entender quién es él realmente, y qué es lo que quiere.

La pregunta por el origen de Jesús, como interrogante acerca de su origen más íntimo, y por tanto sobre su verdadera naturaleza, aparece también en otros momentos decisivos del *Evangelio de Juan,* y desempeña igualmente un papel importante en los Evangelios Sinópticos. En Juan, como en los Sinópticos, esta cuestión se plantea con una singular paradoja. Por un lado, contra Jesús y su pretendida misión habla el hecho de que se conoce con precisión su origen: en modo alguno viene del cielo, del «Padre», de «allá arriba», como él dice (*Jn* 8,23). No: «¿No es éste Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre? ¿Cómo dice ahora que ha bajado del cielo?» (*Jn* 6,42).

Los Sinópticos relatan un debate muy similar en la sinagoga de Nazaret, el pueblo de Jesús. Jesús no había interpretado las palabras de la Sagrada Escritura como era habitual, sino que, con una autoridad que superaba los límites de cualquier interpretación, las había referido a sí mismo y a su misión (cf. *Lc* 4,21). Los oyentes –muy comprensiblemente– se asustan de esta relación con la Escritura, de la pretensión de ser él mismo el punto de referencia intrínseco y la clave de interpretación de las palabras sagradas. Y el miedo se transforma en oposición: «"¿No es éste el carpintero, el hijo de María, hermano de Santiago y de José y Judas y Simón? Y sus hermanas, ¿no viven con nosotros aquí?". Y esto les resultaba escandaloso» (*Mc* 6,3).

En efecto, se sabe muy bien quién es Jesús y de dónde viene: es uno más entre los otros. Es uno como nosotros. Su pretensión no podía ser más que una presunción. A esto se añade además que Nazaret no era un lugar que hubiera recibido promesa alguna de este tipo. Juan refiere que Felipe dijo a Natanael: «Aquel de quien escribieron Moisés en la Ley y los profetas, lo hemos encontrado: Jesús, hijo de José, de Nazaret». La respuesta de Natanael es bien conocida: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (*Jn* 1,45s). La normalidad de Jesús, el trabajador de provincia, no parece tener misterio alguno. Su proveniencia lo muestra como uno igual a todos los demás.

Pero hay también un argumento opuesto contra la autoridad de Jesús, y precisamente en el debate sobre la curación del ciego de nacimiento que recobró la vista: «Nosotros sabemos que a Moisés le habló Dios, pero ése [Jesús] no sabemos de dónde viene» (*Jn* 9,29).

Algo muy similar habían dicho también los de Nazaret tras el discurso en la sinagoga, antes de que descalificaran a Jesús por ser bien conocido e igual a ellos: «¿De dónde saca todo eso? ¿Qué sabiduría es esa que le han enseñado? ¿Y esos milagros de sus manos?» (*Mc* 6,2). También aquí la pregunta es: «¿De dónde?», aunque luego la retiraran haciendo referencia a su parentela.

El origen de Jesús es al mismo tiempo notorio y desconocido; es aparentemente fácil dar una explicación y, sin embargo, con ella no se aclara de manera exhaustiva. En Cesarea de Filipo, Jesús preguntará a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que soy yo?... Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (*Mc* 8,27ss). ¿Quién es Jesús? ¿De dónde viene? Ambas cuestiones están inseparablemente unidas.

Lo que pretenden los cuatro Evangelios es contestar a estas preguntas. Han sido escritos precisamente para dar una respuesta. Cuando Mateo comienza su Evangelio con la genealogía de Jesús, quiere poner de inmediato bajo la luz correcta, ya desde el principio, la pregunta sobre el origen de Jesús; la genealogía es como una especie de título para todo el Evangelio. Lucas, a su vez, ha colocado la genealogía de Jesús al comienzo de su vida pública, casi como una presentación pública de Jesús, para responder con matices diversos a la misma pregunta, y anticipando lo que luego desarrollará en todo el Evangelio. Tratemos ahora de comprender mejor la intención esencial de las dos genealogías.

Para Mateo, hay dos nombres decisivos para entender el «de dónde» de Jesús: Abraham y David.

Con Abraham –tras la dispersión de la humanidad después de la construcción de la torre de Babel– comienza la historia de la promesa. Abraham remite anticipadamente a lo que está por venir. Él es peregrino hacia la tierra prometida, no sólo desde el país de sus orígenes, sino que lo es también en su salir del presente para encaminarse hacia el futuro. Toda su vida apunta hacia adelante, es una dinámica del caminar por la senda de lo que ha de venir. Con razón, pues, la *Carta a los Hebreos* lo presenta como peregrino de la fe fundado en la promesa, porque «esperaba la ciudad de sólidos cimientos cuyo arquitecto y constructor iba a ser Dios» (*Hb* 11,10). Para Abraham, la promesa se refiere en primer término a su descendencia, pero va más allá: «Con su nombre se bendecirán todos los pueblos de la tierra» (*Gn* 18,18). Así, en toda la historia que comienza con Abraham y se dirige hacia Jesús, la mirada

abarca el conjunto entero: a través de Abraham ha de venir una bendición para todos.

Por tanto, desde el comienzo de la genealogía la visión se extiende ya hacia la conclusión del Evangelio, en la que el Resucitado dice a sus discípulos: «Haced discípulos de todos los pueblos» (*Mt* 28,19). En la singular historia que presenta la genealogía, está ciertamente presente ya desde el principio la tensión hacia la totalidad; la universalidad de la misión de Jesús está incluida en su «de dónde».

Pero la estructura de la genealogía y de la historia que en ella se relata está determinada totalmente por la figura de David, el rey al que se le había prometido un reino eterno: «Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia y tu trono durará por siempre» (*2 S* 7,16). La genealogía propuesta por Mateo está modelada según esta promesa. Y se articula en tres grupos de catorce generaciones: primero, ascendiendo desde Abraham hasta David; descendiendo después desde Salomón hasta el exilio en Babilonia, para ir subiendo de nuevo hasta Jesús, donde la promesa llega a su cumplimiento final. Muestra al rey que durará por siempre, aunque del todo diverso al que cabría pensar basándose en el modelo de David.

Esta articulación resulta aún más clara si se tiene en cuenta que las letras hebreas que componen el nombre de David dan el valor numérico de 14 y, por tanto, también a partir del simbolismo de los números, David, su nombre y su promesa, marcan la vía desde Abraham hasta Jesús. Apoyándose en esto, podría decirse que la genealogía, con sus tres grupos de catorce generaciones, es un verdadero evangelio de Cristo Rey: toda la historia tiene la vista puesta en él, cuyo trono perdurará para siempre.

La genealogía de Mateo es una lista de hombres, en la cual, sin embargo, antes de llegar a María, con quien termina la genealogía, se menciona a cuatro mujeres: Tamar, Rahab, Rut y «la mujer de Urías». ¿Por qué aparecen estas mujeres en la genealogía? ¿Con qué criterio se las ha elegido?

Se ha dicho que estas cuatro mujeres habrían sido pecadoras. Así, su mención implicaría una indicación de que Jesús habría tomado sobre sí los pecados y, con ellos, el pecado del mundo, y que su misión habría sido la justificación de los pecadores. Pero esto no puede haber sido el aspecto decisivo en su elección, sobre todo porque no se puede aplicar a las cuatro mujeres. Es más importante el que ninguna de las cuatro fuera judía. Por tanto, el mundo de los gentiles entra a través de ellas en la genealogía de Jesús, se manifiesta su misión a los judíos y a los paganos.

Pero, sobre todo, la genealogía concluye con una mujer. María, que es realmente un nuevo comienzo y relativiza la genealogía entera. A través de todas las generaciones, esta genealogía había procedido según el esquema: «Abraham engendró a Isaac...». Sin embargo, al final aparece algo totalmente diverso. Por lo que se refiere a Jesús, ya no se habla de generación, sino que se dice: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo» (*Mt* 1,16). En el relato sucesivo al nacimiento de Jesús, Mateo nos dice que José no era el padre de Jesús, y que pensó en repudiar a María en secreto a causa de un presunto adulterio. Y, entonces, se le dijo: «La criatura que hay en ella viene del Espíritu Santo» (*Mt* 1,20). Así, la última fiase da un nuevo enfoque a toda la genealogía. María es un nuevo comienzo. Su hijo no proviene de ningún hombre, sino que es una nueva creación, fue concebido por obra del Espíritu Santo.

No obstante, la genealogía sigue siendo importante: José es el padre legal de Jesús. Por él pertenece según la Ley, «legalmente», a la estirpe de David. Y, sin embargo, proviene de otra parte, de «allá arriba», de Dios mismo. El misterio del «de dónde», del doble origen, se nos presenta de manera muy concreta: su origen se puede constatar y, sin embargo, es un misterio. Sólo Dios es su «Padre» en sentido propio. La genealogía de los hombres tiene su importancia para la historia en el mundo. Y, a pesar de ello, al final es en María, la humilde virgen de Nazaret, donde se produce un nuevo inicio, comienza un nuevo modo de ser persona humana.

Echemos ahora una mirada también a la genealogía que presenta el *Evangelio de Lucas* (cf. 3,23-38). Llaman la atención varias diferencias respecto a la sucesión de los antepasados en san Mateo.

Ya hemos dicho que, en Lucas, la genealogía se introduce en la vida pública de Jesús y, por decirlo así, lo autentifica en su misión pública, mientras que en Mateo se presenta la genealogía como el verdadero comienzo del Evangelio, para pasar después al relato de la concepción y del nacimiento de Jesús, y al desarrollo de la cuestión del «de dónde» en su doble sentido.

Sorprende además que Mateo y Lucas concuerden solamente en pocos nombres, y que no tengan en común ni siquiera el nombre del padre de José. ¿Cómo explicar esto? Aparte de elementos tomados del Antiguo Testamento, ambos autores han trabajado con tradiciones cuyas fuentes no somos capaces de reconstruir. Creo que es simplemente inútil avanzar hipótesis a este respecto. Para los dos evangelistas no cuentan tanto los nombres de cada uno como la estructura simbólica en la cual aparece la posición de Jesús en la historia: su ser entrelazado en las vías históricas de la promesa y el *nuevo comienzo* que, paradójicamente, junto con la *continuidad* de la actuación histórica, caracteriza el origen de Jesús.

Otra diferencia consiste en que Lucas no asciende, como Mateo, partiendo de los comienzos –de la raíz– hasta el presente, hasta la «cima del árbol», sino que, de manera inversa, desciende de la «cima», que es Jesús, hasta las raíces, mostrando así que, en cualquier caso, la raíz última no está en las profundidades, sino más bien «allá arriba»; es Dios quien está en el origen del ser humano: «Hijo... de Enós, de Set, de Adán, de Dios» (*Lc* 3,38).

Mateo y Lucas tienen en común el que, con José, la genealogía se interrumpe y se aparta: «Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y se pensaba que era hijo de José» (*Lc* 3,23). Jurídicamente era hijo de José, nos dice Lucas. Cuál era su verdadero origen, ya lo había descrito precedentemente en los dos primeros capítulos de su Evangelio.

Mientras que Mateo da a su genealogía una clara estructura teológico-simbólica con tres series de catorce generaciones, Lucas presenta sus 76 nombres sin ninguna articulación reconocible externamente. No obstante, también en ella se puede percibir una estructura simbólica del tiempo histórico: la genealogía contiene once veces siete elementos. Tal vez Lucas conocía el esquema apocalíptico que articula la historia universal en doce períodos y, al final, está compuesto por once veces siete generaciones. De este modo, estaríamos ante una insinuación muy discreta de que, con Jesús, ha llegado «la plenitud de los tiempos»; de que con él comienza la hora decisiva de la historia universal: él es el nuevo Adán, que una vez más viene «de Dios»; pero ahora de una manera más radical que el primero, pues no existe solamente gracias a un soplo de Dios, sino que es verdaderamente su «Hijo». Mientras que en Mateo es la promesa davídica lo que caracteriza la estructuración simbólica del tiempo, en Lucas –retrocediendo hasta Adán– se pretende mostrar que, en Jesús, la humanidad comienza de nuevo. La genealogía es la expresión de una promesa que concierne a toda la humanidad.

En este contexto, hay otra interpretación de la genealogía de Lucas digna de mención; la encontramos en san Ireneo. Él leía en su texto no 76, sino 72 nombres. El número 72 (o 70) –deducido de *Ex* 1,5– era el de los pueblos del mundo, un número que aparece en la tradición lucana sobre los 72 (o 70) discípulos que Jesús puso al lado de los doce apóstoles. Ireneo escribe: «Por eso Lucas en el origen de Nuestro Señor muestra que desde Adán su genealogía tuvo 72 generaciones, para llegar al término con el inicio, y para significar que él es el que recapitula en sí mismo, a partir de Adán, todas las gentes dispersas desde Adán, y todas las lenguas y generaciones de los hombres. De ahí que Pablo califique a Adán como “tipo del que ha de venir”» (*Adv haer* III, 22,3).

Aunque en el texto original de Lucas no aparece en este punto el simbolismo del número 70, sobre el que se basa la exegesis de san Ireneo, se expresa sin embargo correctamente en estas palabras la verdadera intención de la genealogía lucana. Jesús asume en sí la

humanidad entera, toda la historia de la humanidad, y le da un nuevo rumbo, decisivo, hacia un nuevo modo de ser persona humana.

El evangelista Juan, que tantas veces evoca la pregunta sobre el origen de Jesús, no ha antepuesto en su Evangelio una genealogía, pero en el Prólogo con el que comienza ha presentado de manera explícita y grandiosa la respuesta a la pregunta sobre el «de dónde». Al mismo tiempo, ha ampliado la respuesta a la pregunta sobre el origen de Jesús, haciendo de ella una definición de la existencia cristiana; a partir del «de dónde» de Jesús ha definido la identidad de los suyos.

«En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. La Palabra en el principio estaba junto a Dios... Y la palabra se hizo carne y acampó entre nosotros» (*Jn* 1,1-14). El hombre Jesús es el «acampar» del Verbo, del eterno *Logos* divino en este mundo. La «carne» de Jesús, su existencia humana, es la «tienda» del Verbo: la alusión a la tienda sagrada del Israel peregrino es inequívoca. Jesús es, por decirlo así, la tienda del encuentro: es de modo totalmente real aquello de lo que la tienda, como después el templo, sólo podía ser su prefiguración. El origen de Jesús, su «de dónde», es el «principio» mismo, la causa primera de la que todo proviene; la «luz» que hace del mundo un cosmos. Él viene de Dios. Él es Dios. Este «principio» que ha venido a nosotros inaugura –precisamente en cuanto principio– un nuevo modo de ser hombres. «A cuantos la recibieron, les da poder para ser hijos de Dios, si creen en su nombre. Éstos no han nacido de sangre, ni de amor carnal, ni de amor humano, sino de Dios» (*Jn* 1,12s).

Una parte de la tradición manuscrita no lee esta frase en plural, sino en singular: «El que no ha sido generado por la sangre». De este modo, la frase sería una clara referencia a la concepción y el nacimiento virginal de Jesús. Quedaría así subrayado concretamente una vez más el provenir de Dios de Jesús, en el sentido de la tradición documentada por Mateo y Lucas. Pero ésta es sólo una interpretación secundaria; el texto auténtico del

Evangelio habla aquí muy claramente de aquellos que creen en el nombre de Cristo, y que por ello reciben un nuevo origen. Por lo demás, aparece de manera innegable la conexión con la profesión del nacimiento de Jesús de la Virgen María: el que cree en Jesús entra por la fe en el origen personal y nuevo de Jesús, recibe este origen como el suyo propio. De por sí, todos estos creyentes han nacido ante todo «de la sangre y el amor humano». Pero la fe les da un nuevo nacimiento: entran en el origen de Jesucristo, que ahora se convierte en su propio origen. Por Cristo, mediante la fe en él, ahora han sido generados por Dios.

Así ha resumido Juan el significado más profundo de las genealogías, y nos ha enseñado a entenderlas también como una explicación de nuestro propio origen, de nuestra verdadera «genealogía». De la misma manera que, al final, las genealogías se interrumpen, puesto que Jesús no fue generado por José, sino que ha nacido de modo totalmente real de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, así esto vale también ahora para nosotros: nuestra verdadera «genealogía» es la fe en Jesús, que nos da una nueva proveniencia, nos hace nacer «de Dios».

# Capítulo II: Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista y del nacimiento de Jesús

## Características literarias de los textos

Los cuatro Evangelios sitúan la figura de Juan el Bautista al comienzo de la actividad de Jesús, presentándolo como su precursor. San Lucas ha trasladado hacia atrás la conexión entre ambas figuras y sus respectivas misiones, colocándola en el relato de la infancia de los dos. Ya en la concepción y el nacimiento, Jesús y Juan son puestos en relación entre sí.

Antes de pasar al contenido de los textos, es necesario un breve comentario sobre sus características literarias. En Mateo, como también en Lucas, los acontecimientos de la infancia de Jesús están muy estrechamente relacionados, aunque de manera diferente, con

textos del Antiguo Testamento. Mateo aclara cada vez al lector la conexión con las correspondientes citas veterotestamentarias; Lucas habla de los acontecimientos con palabras del Antiguo Testamento: con alusiones que en el caso concreto pueden ser incidentales, no pretendidas expresamente, y que no siempre se pueden documentar como tales alusiones, pero que en su conjunto forman inconfundiblemente el entramado de sus textos.

En Lucas parece haber un texto hebreo subyacente. En cualquier caso, toda la descripción está caracterizada por semitismos que, por lo general, no son típicos en él. Se ha intentado entender las propiedades de estos dos capítulos, *Lucas* 1-2, a partir de un antiguo género literario judío, y se habla de un «*midrash* haggádico», es decir, una interpretación de la Escritura mediante narraciones. La semejanza literaria es innegable. Y, sin embargo, está claro que el relato lucano de la infancia no se sitúa en el judaísmo antiguo, sino precisamente en el cristianismo antiguo.

Pero este relato es también algo más: en él se describe una historia que explica la Escritura y, viceversa, aquello que la Escritura ha querido decir en muchos lugares, sólo se hace visible ahora, por medio de esta nueva historia. Es una narración que nace en su totalidad de la Palabra, pero que da precisamente a la Palabra ese pleno significado suyo que antes no era aún reconocible. La historia que se narra aquí no es simplemente una ilustración de las palabras antiguas, sino la realidad que aquellas palabras estaban esperando. Ésta no era reconocible en las palabras por sí solas, pero las palabras alcanzan su pleno significado a través del evento en el que ellas se hacen realidad.

Si esto es así, cabe preguntarse: ¿De dónde sacan Mateo y Lucas la historia que relatan? ¿Cuáles son sus fuentes? A este respecto, Joachim Gnilka dice con razón que se trata claramente de tradiciones de familia. Lucas alude a veces a que María misma, la madre de Jesús, fue una de sus fuentes, y lo hace de una manera particular cuando, en 2,51, dice que «su madre conservaba todo esto en su corazón» (cf. también 2,19). Sólo ella podía informar del

acontecimiento de la anunciación, que no había tenido ningún testigo humano.

Naturalmente, la exegesis «crítica» moderna insinuará que las consideraciones de este tipo son más bien ingenuas. Pero ¿por qué no debería haber existido una tradición como ésta, conservada y a la vez modelada teológicamente, en el círculo más restringido? ¿Por qué Lucas se habría inventado la afirmación de que María conservaba las palabras y los hechos en su corazón, si no había ninguna referencia concreta para ello? ¿Por qué debía hablar de su «meditar» sobre las palabras (*Lc* 2,19; cf. 7,29), si nada se sabía de ello?

Yo añadiría que, también de este modo, la aparición tardía especialmente de las tradiciones sobre María tiene su explicación en la discreción de la Madre y de los círculos cercanos a ella: los acontecimientos sagrados en el alba de su vida no podían convertirse en tradición pública mientras ella aún vivía.

Recapitulemos: lo que Mateo y Lucas pretendían –cada uno a su propia manera– no era tanto contar «historias» como escribir historia, historia real, acontecida, historia ciertamente interpretada y comprendida sobre la base de la Palabra de Dios. Esto quiere decir también que su intención no era narrar todo por completo, sino tomar nota de aquello que parecía importante a la luz de la Palabra y para la naciente comunidad de fe. Los relatos de la infancia son historia interpretada y, a partir de la interpretación, escrita y concentrada.

Hay una relación recíproca entre la palabra interpretativa de Dios y la historia interpretativa: la Palabra de Dios enseña que los acontecimientos contienen la «historia de la salvación», que afecta a todos. Los acontecimientos mismos, sin embargo, abren por su parte la palabra de Dios y permiten reconocer ahora la realidad concreta escondida en cada uno de los textos.

Porque hay efectivamente palabras en el Antiguo Testamento que permanecen, por decirlo así, todavía sin dueño. En este contexto,

Marius Reiser llama la atención, por ejemplo, sobre *Isaías* 53. El texto podría referirse a esta o aquella persona, a Jeremías por ejemplo, pero el verdadero protagonista de los textos se hace aún esperar. Sólo cuando él aparece, la palabra adquiere su pleno significado. Veremos que algo similar vale para *Isaías* 7,14. El versículo es una de esas palabras que, por el momento, siguen a la espera de la figura de la que están hablando.

También la historiografía del cristianismo de los orígenes consiste precisamente en asignar su protagonista a estas palabras que siguen a la espera. De esta correlación entre las palabras «en espera» y el reconocimiento de su protagonista finalmente manifestado se ha desarrollado la exegesis típicamente cristiana, que es nueva y, sin embargo, sigue siendo totalmente fiel a la palabra originaria de la Escritura.

## Anuncio del nacimiento de Juan

Después de estas reflexiones de fondo, ha llegado ahora el momento de escuchar los textos mismos. Tenemos ante todo dos grupos narrativos con sus diferencias propias, pero con gran afinidad entre ellos: el anuncio del nacimiento y la infancia de Juan el Bautista y el anuncio del nacimiento de Jesús de María en cuanto Mesías.

La historia de Juan está enraizada de modo particularmente profundo en el Antiguo Testamento. Zacarías es un sacerdote de la clase de Abías. También su esposa Isabel tiene igualmente una proveniencia sacerdotal: es una descendiente de Aarón (cf. *Lc* 1,5). Según el derecho veterotestamentario, el ministerio de los sacerdotes está vinculado a la pertenencia a la tribu de los hijos de Aarón y de Leví. Por tanto, Juan el Bautista era un sacerdote. En él, el sacerdocio de la Antigua Alianza va hacia Jesús; se convierte en una referencia a Jesús, en anuncio de su misión.

Me parece importante que en Juan todo el sacerdocio de la Antigua Alianza se convierta en una profecía de Jesús, y así –con su gran

cúspide teológica y espiritual, el *Salmo* 118– remita a él y entre a formar parte de lo que es propio de él. Si se acentúa el contraste de modo unilateral entre el culto sacrificial del Antiguo Testamento y el culto espiritual de la Nueva Alianza (cf. *Rm* 12,1), se pierde de vista esta línea, así como la dinámica intrínseca del sacerdocio veterotestamentario que, no sólo en Juan, sino ya en el desarrollo de la espiritualidad sacerdotal, delineada en el *Salmo* 118, es camino hacia Jesucristo.

En la misma dirección de la unidad interior de los dos Testamentos se orienta la caracterización de Zacarías e Isabel en el versículo siguiente del *Evangelio de Lucas.* Se dice que «los dos eran justos ante Dios y caminaban sin falta según los mandamientos y leyes del Señor» (1,6). Cuando nos encontremos con la figura de san José consideraremos más de cerca el calificativo de «justo», en el que se compendia toda la espiritualidad de la Antigua Alianza. Los «justos» son quienes viven las indicaciones de la Ley precisamente desde dentro, aquellos que, con su ser justos según la voluntad de Dios revelada, van adelante por su camino y crean espacio para la nueva intervención del Señor. En ellos, la Antigua y la Nueva Alianza se compenetran mutuamente, se unen para formar una sola historia de Dios con los hombres.

Zacarías entra en el templo, en el ámbito sagrado, mientras el pueblo permanece fuera y reza. Es la hora del sacrificio vespertino, en el que él pone el incienso en los carbones encendidos. La fragancia del incienso que sube hacia lo alto es un símbolo de la oración: «Suba mi oración como incienso en tu presencia, el alzar de mis manos como ofrenda de la tarde», dice el *Salmo* 141,2. El Apocalipsis describe así la liturgia del cielo: Los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos «tenían cítaras y copas de oro llenas de perfume, que son las oraciones de los santos» (5,8). En esta hora en la que se unen la liturgia celeste y la de la tierra, se aparece al sacerdote Zacarías un «ángel del Señor», cuyo nombre de momento no se menciona. Estaba de pie «a la derecha del altar del incienso» (*Lc* 1,11). Erik Peterson describe la escena del modo siguiente: «Era el lado sur del altar. El ángel está entre el altar y el

candelabro de siete brazos. En el lado izquierdo del altar, que da al norte, había una mesa con los panes de la proposición» (*Lukasevangelium,* p. 22).

El lugar y la hora son sagrados: el nuevo paso en la historia de la salvación está totalmente insertado en las leyes de la alianza divina del Sinaí. En el templo mismo, en su liturgia, comienza la novedad: se manifiesta de la manera más fuerte la continuidad interior de la historia de Dios con los hombres. Esto se corresponde con el final del *Evangelio de Lucas,* donde el Señor, en el momento de su ascensión al cielo, mandó a sus discípulos volver a Jerusalén para recibir *allí* el don del Espíritu Santo y, desde *allí,* llevar el evangelio al mundo (cf. *Lc* 24,49-53).

Pero debemos ver al mismo tiempo la diferencia entre el anuncio del nacimiento del Bautista a Zacarías y el anuncio del nacimiento de Jesús a María. Zacarías, padre del Bautista, es sacerdote y recibe el mensaje en el templo durante su liturgia. No se menciona la proveniencia de María. A ella se le envía el ángel Gabriel, mandado por Dios. Entra en su casa de Nazaret, una ciudad desconocida para las Sagradas Escrituras; en una casa que seguramente hemos de imaginar muy humilde y muy sencilla. El contraste entre los dos escenarios no podría ser más grande: por un lado, el sacerdote –el templo–, la liturgia; por otro, una joven mujer desconocida, una aldea olvidada, una casa particular anónima. El signo de la Nueva Alianza es la humildad, lo escondido: el signo del grano de mostaza. El Hijo de Dios viene en la humildad. Ambas cosas van juntas: la profunda continuidad del obrar de Dios en la historia y la novedad del grano de mostaza oculto.

Volvamos a Zacarías y al anuncio del mensaje del nacimiento del Bautista. La promesa tiene lugar en el contexto de la Antigua Alianza, y no sólo en cuanto al ambiente. Todo lo que aquí se dice y acontece está impregnado de palabras de la Sagrada Escritura, como hemos señalado poco antes. Sólo mediante los nuevos acontecimientos las palabras adquieren su pleno sentido y, viceversa, los acontecimientos tienen un significado permanente

porque nacen de la Palabra, son Palabra cumplida. Aquí se combinan dos grupos de textos veterotestamentarios en una nueva unidad.

En primer lugar encontramos las historias similares de la promesa de un niño engendrado por padres estériles, que justo por eso aparece como alguien que ha sido donado por Dios mismo. Pensemos sobre todo en el anuncio del nacimiento de Isaac, el heredero de aquella promesa que Dios había hecho a Abraham como don: «“Cuando vuelva a verte, dentro del tiempo de costumbre, Sara, habrá tenido un hijo”... Abraham y Sara eran ancianos, de edad muy avanzada, y Sara ya no tenía sus períodos. Sara se rió por lo bajo... Pero el Señor dijo a Abraham: “¿Por qué se ha reído Sara?... ¿Hay algo difícil para Dios?”» (*Gn* 18,10-14). Muy similar es también la historia del nacimiento de Samuel. Ana, su madre, era estéril. Después de su oración apasionada, el sacerdote Elí le prometió que Dios respondería a su petición. Quedó encinta y consagró su hijo Samuel al Señor (cf, *1 S* 1). Juan está por tanto en la gran estela de los que han nacido de padres estériles gracias a una intervención prodigiosa de ese Dios, para quien nada es imposible. Puesto que proviene de Dios de un modo particular, pertenece totalmente a Dios y, por otro lado, precisamente por eso está enteramente a disposición de los hombres para conducirlos a Dios.

Al decir que Juan «no beberá vino ni licor» (*Lc* 7,15), se le introduce también en la tradición sacerdotal. «A los sacerdotes consagrados a Dios se aplica la norma: “Cuando hayáis de entrar en la Tienda del Encuentro, no bebáis vino ni bebida que pueda embriagar, ni tú ni tus hijos, no sea que muráis. Es ley perpetua para todas vuestras generaciones” (*Lv* 10,9)» (Stöger, p. 31). Juan, que «se llenará de Espíritu Santo ya en el vientre materno» (*Lc* 1,15), vive siempre, por decirlo así, «en la Tienda del Encuentro», es sacerdote no sólo en determinados momentos, sino con su existencia entera, anunciando así el nuevo sacerdocio que aparecerá con Jesús.

Junto a este conjunto de textos tomados de los libros históricos del Antiguo Testamento, ejercen su influencia en el coloquio del ángel con Zacarías también algunos textos proféticos de los libros de Malaquías y Daniel.

Escuchemos primero a Malaquías: «Mirad, os envío al profeta Elías, antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible. Convertirá el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres» (3,23s). «Mirad, yo envío a mi mensajero, para que prepare el camino ante mí. De pronto entrará en el santuario el Señor a quien vosotros buscáis, el mensajero de la alianza que vosotros deseáis. Miradlo entrar, dice el Señor de los ejércitos» (3,1). La misión de Juan es interpretada sobre la base de la figura de Elías: él no *es* Elías, pero viene con el espíritu y la pujanza del gran profeta. En este sentido, cumple en su misión también la expectativa de que Elías volvería y purificaría y aliviaría al pueblo de Dios; lo prepararía para la venida del Señor. Con esto se incluye por un lado a Juan en la categoría de los profetas, aunque, por otro, se le ensalza al mismo tiempo por encima de ella porque el Elías que está por volver es el precursor de la llegada de Dios mismo. Así, en estos textos se pone tácitamente la figura de Jesús, su llegada, en el mismo plano que la llegada de Dios mismo. En Jesús viene el mismo Señor, marcándole a la historia su dirección definitiva.

El profeta Daniel es la segunda voz profética que hace de trasfondo a nuestra narración. Únicamente en el Libro de Daniel se menciona el nombre de Gabriel. Este gran mensajero de Dios se presenta ante el profeta «a la hora de la ofrenda vespertina» (*Dn* 9,21) para traer noticias sobre el destino futuro del pueblo elegido. Frente a las dudas de Zacarías, el mensajero de Dios se revela como «Gabriel, que sirvo en presencia de Dios» (*Lc* 1,19).

En el *Libro de Daniel,* las revelaciones transmitidas por Gabriel incluyen misteriosas indicaciones de números sobre las grandes dificultades que se aproximan y sobre el momento de la salvación definitiva, cuyo anuncio en medio de la angustia es el verdadero cometido del Arcángel. El pensamiento tanto judío como cristiano se

ha interesado muchas veces por estos números en clave. Una atención particular ha suscitado la predicción de las setenta semanas «decretadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa;... para establecer una justicia eterna» (9,24). René Laurentin ha tratado de demostrar que el relato de la infancia en Lucas habría seguido una precisa cronología, según la cual desde el anuncio a Zacarías hasta la presentación de Jesús en el templo habrían transcurrido 449 días, es decir, setenta semanas de siete días (cf. *Structure et Théologie...,* p. 49s). Que Lucas haya construido conscientemente una cronología como ésta es algo que debe quedar abierto.

Pero en la narración de la aparición del arcángel Gabriel en la hora de la ofrenda de la tarde se puede ver ciertamente una referencia a Daniel, a la promesa de la justicia eterna que entra en el tiempo. De este modo, por tanto, nos habría dicho: el tiempo se ha cumplido. El evento oculto que tuvo lugar durante la ofrenda vespertina de Zacarías, y que no fue percibido por el vasto público del mundo, indica en realidad la hora escatológica, la hora de la salvación.

## Anunciación a María

«En el sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la estirpe de David: la virgen se llamaba María» (*Lc* 1,26s). El anuncio del nacimiento de Jesús está ante todo relacionado cronológicamente con la historia de Juan el Bautista mediante la indicación del tiempo transcurrido tras el mensaje del arcángel Gabriel a Zacarías, es decir, «en el sexto mes» del embarazo de Isabel. Pero ambos acontecimientos y ambas misiones quedan también enlazados en este pasaje por la información de que María e Isabel son parientes, y por tanto también lo son sus hijos.

La visita de María a Isabel, que se produce como consecuencia del coloquio entre Gabriel y María (cf. *Lc* 1,36), lleva aún antes de su nacimiento a un encuentro entre Jesús y Juan en el Espíritu Santo, y en este encuentro queda clara al mismo tiempo la correlación de sus

misiones: Jesús es el más joven, el que viene después. Pero es su cercanía lo que hace saltar a Juan en el seno materno y llena a Isabel del Espíritu Santo (cf. *Lc* 7,41). Así, en la narración de san Lucas sobre el anuncio y el nacimiento aparece ya de modo objetivo lo que el Bautista dirá en el *Evangelio de Juan:* «Éste es aquel de quien yo dije: "Tras de mí viene un hombre que está por delante de mí, porque existía antes que yo"» (1,30).

Pero conviene considerar primero con más detalle la narración del anuncio del nacimiento de Jesús a María. Veamos antes el mensaje del ángel, y después la respuesta de María.

En el saludo del ángel llama la atención el que no dirija a María el acostumbrado saludo judío, *shalom* –la paz esté contigo– sino que use la formula griega *chaíre,* que se puede tranquilamente traducir por «ave», como en la oración mariana de la Iglesia, compuesta con palabras tomadas de la narración de la Anunciación (cf. *Lc* 1,28.42). Pero, en este punto, conviene comprender el verdadero significado de la palabra *chaíre:* ¡Alégrate! Con este saludo del ángel –podríamos decir– comienza en sentido propio el Nuevo Testamento.

La misma palabra reaparece en la Noche Santa en labios del ángel, que dijo a los pastores: «Os anuncio una gran alegría» (cf. 2,10). Vuelve a aparecer en Juan con ocasión del encuentro con el Resucitado: «Los discípulos se llenaron de alegría al ver al Señor» (20,20). En los discursos de despedida en Juan hay una teología de la alegría que ilumina, por decirlo así, la hondura de esta palabra: «Volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y nadie os quitará vuestra alegría» (16,22).

La alegría aparece en estos textos como el don propio del Espíritu Santo, como el verdadero don del Redentor. Así pues, en el saludo del ángel se oye el sonido de un acorde que seguirá resonando a través de todo el tiempo de la Iglesia y que, por lo que se refiere a su contenido, también se puede percibir en la palabra fundamental con la cual se designa todo el mensaje cristiano en su conjunto: el *Evangelio,* la *Buena Nueva*.

«Alégrate» –como hemos visto– es en primer lugar un saludo en griego, y así en esta palabra del ángel se abre también inmediatamente la puerta a los pueblos del mundo; hay una alusión a la universalidad del mensaje cristiano. Y, sin embargo, es al mismo tiempo también una palabra tomada del Antiguo Testamento, y por tanto está en plena continuidad con la historia bíblica de la salvación. Han sido sobre todo Stanislas Lyonnet y René Laurentin quienes han demostrado que, en el saludo del ángel Gabriel a María, se retoma y actualiza la profecía de *Sofonías* 3,14-17, que suena así: «Alégrate, hija de Sión, grita de gozo Israel... El Señor, tu Dios está en medio de ti».

No es necesario entrar aquí en los pormenores de una confrontación textual entre el saludo del ángel a María y la promesa del profeta. El motivo esencial por el que la hija de Sión puede exultar se encuentra en la afirmación: «El Señor está en medio de ti» (*So* 3,15.17); literalmente traducido: «está en tu seno». Con esto, Sofonías retoma las palabras del *Libro del Éxodo* que describen la morada de Dios en el Arca de la Alianza como un estar «en el seno de Israel» (cf. *Ex* 33,3; 34,9; Laurentin, *Structure et Théologie...,* pp. 64-71). Precisamente esta expresión reaparece en el mensaje de Gabriel a María: «Concebirás en tu vientre» (*Lc* 1,31).

Como quiera que se valoren los detalles de estos paralelismos, resulta evidente la cercanía interna de los dos mensajes. María aparece como la hija de Sión en persona. Las promesas referentes a Sión se cumplen en ella de forma inesperada. María se convierte en el Arca de la Alianza, el lugar de una auténtica inhabitación del Señor.

«Alégrate, llena de gracia». Es digno de reflexión un nuevo aspecto de este saludo, *chaíre:* la conexión entre la alegría y la gracia. En griego, las dos palabras, alegría y gracia (*chará* y *cháris*), se forman a partir de la misma raíz. Alegría y gracia van juntas.

Ocupémonos ahora del contenido de la promesa. María dará a luz un niño, a quien el ángel atribuye los títulos de «Hijo del Altísimo» e «Hijo de Dios». Se promete además que Dios, el Señor, le dará el

trono de David, su Padre. Reinará por siempre en la casa de Jacob y su reino (su señoría) no tendrá fin. Se añade después un grupo de promesas relacionadas con el modo de la concepción. «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso el santo que va a nacer se llamará Hijo de Dios» (*Lc* 1,35).

Comencemos con esta última promesa. Por su lenguaje, pertenece a la teología del templo y de la presencia de Dios en el santuario. La nube sagrada –la *shekiná*– es un signo visible de la presencia de Dios. Muestra y a la vez oculta su morar en su casa. La nube que proyecta su sombra sobre los hombres retorna después en el relato de la Transfiguración del Señor (cf. *Lc* 9,34; *Mc* 9,7). Es signo nuevamente de la presencia de Dios, del manifestarse de Dios en lo escondido. Así, con la palabra acerca de la sombra que desciende con el Espíritu Santo se reanuda la teología referente a Sión que se encuentra en el saludo. Una vez más, María aparece como la tienda viva de Dios, en la que él quiere habitar de un modo nuevo en medio de los hombres.

Al mismo tiempo, en el conjunto de estas palabras del anuncio se puede percibir una alusión al misterio del Dios trinitario. Actúa Dios Padre, que había prometido estabilidad al trono de David, y ahora establece el heredero cuyo reino no tendrá fin, el heredero definitivo de David, anunciado por el profeta Natán con estas palabras: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (*2 S* 7,14). Lo repite el Salmo 2: «Tú eres mi hijo: yo te he engendrarlo hoy» (v. 7).

Las palabras del ángel permanecen totalmente en la concepción religiosa del Antiguo Testamento y, no obstante, la superan. A partir de la nueva situación reciben un nuevo realismo, una densidad y una fuerza antes inimaginable. Todavía no ha sido objeto de reflexión el misterio trinitario, no se ha desarrollado aún hasta llegar a la doctrina definitiva. Aparece por sí mismo gracias al modo de obrar de Dios prefigurado en el Antiguo Testamento; aparece en el acontecimiento sin llegar a ser doctrina. De igual modo, tampoco el concepto del ser Hijo, propio del Niño, se profundiza y desarrolla

hasta la dimensión metafísica. Así, todo se mantiene en el ámbito de la concepción religiosa judía. Y, sin embargo, las mismas palabras antiguas, a causa del acontecimiento nuevo que expresan e interpretan, están nuevamente en camino, van más allá de sí mismas. Precisamente en su simplicidad reciben una nueva grandeza casi desconcertante, pero que se desarrollará en el camino de Jesús y en el camino de los creyentes.

También en este contexto se coloca el nombre «Jesús», que el ángel atribuye al niño, tanto en *Lucas* (1,31) como en *Mateo* (1,21). El nombre de Jesús contiene de manera escondida el tetragrama (YHWH; cf. *Ex* 3,1.13-14; 34,6), el nombre misterioso del Horeb, ampliado hasta la afirmación: Dios salva. El nombre del Sinaí, que había quedado como quien dice incompleto, es pronunciado hasta el fondo. El Dios que *es,* es el Dios presente y salvador. La revelación del nombre de Dios, iniciada en la zarza ardiente, es llevada a su cumplimento en Jesús (cf. *Jn* 17,26).

La salvación que trae el niño prometido se manifiesta en la instauración definitiva del reino de David. En efecto, al reino davídico se le había prometido una duración permanente: «Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia y tu trono durará por siempre (*2 S* 7,16), había anunciado Natán por encargo de Dios mismo.

En el *Salmo* 89 se refleja de una manera impresionante la contradicción entre el carácter definitivo de la promesa y la caída de hecho del reino davídico: «Le daré una posteridad perpetua y un trono duradero como el cielo. Si sus hijos abandonan mi ley... castigaré con la vara sus pecados... pero no les retiraré mi favor ni desmentiré mi fidelidad» (vv. 30-34). Por eso el salmista repite la promesa ante Dios de manera conmovedora e insistente, llama a su corazón y reclama su fidelidad. En efecto, la realidad que vive es totalmente diversa: «Tú, encolerizado con tu Ungido, lo has rechazado y desechado; has roto la alianza con tu siervo y has profanado hasta el suelo su corona... todo viandante lo saquea, y es

la burla de sus vecinos... Acuérdate, Señor, de la afrenta de tus siervos» (vv. 39-42.51).

Este lamento de Israel estaba también ante Dios en el momento en que Gabriel anunciaba a la Virgen María el nuevo rey en el trono de David. Herodes era rey gracias a Roma. Era idumeo, no un hijo de David. Pero, sobre todo, especialmente por su crueldad inaudita era una caricatura de aquella realeza que se le había prometido a David. El ángel anuncia que Dios no ha olvidado su promesa; se cumplirá *ahora* en el niño que María concebirá por obra del Espíritu Santo. «Su reino no tendrá fin», dice Gabriel a María.

En el siglo IV, esta frase fue incorporada al Credo niceno-constantinopolitano, en el momento en que el reino de Jesús de Nazaret abrazaba ya a todo el mundo de la cuenca mediterránea. Nosotros, los cristianos, sabemos y confesamos con gratitud: Sí, Dios ha cumplido su promesa. El reino del Hijo de David, Jesús, se extiende «de mar a mar», de continente a continente, de un siglo a otro.

Naturalmente, sigue siendo verdadera también la palabra que Jesús dijo a Pilato: «Mi reino no es de aquí» (*Jn* 18,36). A veces, en el curso de la historia, los poderosos de este mundo quieren apropiarse de él, pero precisamente entonces es cuando peligra: quieren conectar su poder con el poder de Jesús, y justamente así deforman su reino, lo amenazan. O bien queda sometido a la persecución persistente de los dominadores, que no toleran ningún otro reino y desean eliminar al rey sin poder, pero cuya fuerza misteriosa temen.

Pero «su reino no tendrá fin»: este reino diferente no está construido sobre un poder mundano, sino que se funda únicamente en la fe y el amor. Es la gran fuerza de la esperanza en medio de un mundo que tan a menudo parece estar abandonado de Dios. El reino del Hijo de David, Jesús, no tiene fin, porque en él reina Dios mismo, porque en él entra el reino de Dios en este mundo. La promesa que Gabriel transmitió a la Virgen María es verdadera. Se cumple siempre de nuevo.

La respuesta de María, a la que ahora llegamos, se desarrolla en tres fases. Ante el saludo del ángel, primero se quedó turbada y pensativa. Su actitud es diferente a la de Zacarías. De él se dice que se sobresaltó y «quedó sobrecogido de temor» (*Lc* 1 ,12). En el caso de María, se utiliza inicialmente las mismas palabras («se turbó»), pero ya no prosigue con el temor, sino con una reflexión interior sobre el saludo del ángel. María reflexiona (dialoga consigo misma) sobre lo que podía significar el saludo del mensajero de Dios. Así aparece ya aquí un rasgo característico de la imagen de la Madre de Jesús, un rasgo que encontramos otras dos veces en el Evangelio en situaciones análogas: el confrontarse interiormente con la palabra (cf. *Lc* 2,19.51).

Ella no se detiene ante la primera inquietud por la cercanía de Dios a través de su ángel, sino que trata de comprender. María se muestra por tanto como una mujer valerosa, que incluso ante lo inaudito mantiene el autocontrol. Al mismo tiempo, es presentada como una mujer de gran interioridad, que une el corazón y la razón y trata de entender el contexto, el conjunto del mensaje de Dios. De este modo, se convierte en imagen de la Iglesia que reflexiona sobre la Palabra de Dios, trata de comprenderla en su totalidad y guarda el don en su memoria.

La segunda reacción de María resulta enigmática para nosotros. En efecto, después del titubeo pensativo con que había recibido el saludo del mensajero de Dios, el ángel le había comunicado que había sido elegida para ser la madre del Mesías. María pone entonces una breve e incisiva pregunta: «¿Cómo será eso, pues no conozco varón?» (*Lc* 1,34).

Pensemos de nuevo en la diferencia respecto a la respuesta de Zacarías, que había reaccionado con una duda sobre la posibilidad de la tarea que se le encomendaba. Él, como Isabel, era de edad avanzada; ya no podía esperar un hijo. Por el contrario, María no duda. No pregunta sobre el «qué», sino sobre el «cómo» puede cumplirse la promesa, siendo esto incomprensible para ella: «¿Cómo será eso, pues no conozco varón?» (1,34). Pero esta

pregunta parece inexplicable para nosotros, puesto que María estaba prometida y, según el derecho judío, se la consideraba ya equiparada a una esposa, aunque no habitase todavía con el marido y no hubiera comenzado la comunión matrimonial.

A partir de Agustín, se ha explicado la cuestión en el sentido de que María habría hecho un voto de virginidad y se habría comprometido sólo para tener un varón protector de su virginidad. Pero esta reconstrucción está totalmente fuera del mundo judío en tiempos de Jesús, y parece impensable en ese contexto. Pero ¿qué significa entonces esa palabra? La exegesis moderna no ha encontrado una respuesta convincente. Se dice que María, que aún no había sido recibida por José, no había tenido contacto alguno con un hombre y habría entendido que debía ocurrir con urgencia inmediata lo que se le había dicho. Pero esto no convence, porque el momento de convivencia no podía estar lejano. Otros exegetas tienden a considerar la frase como una construcción meramente literaria, con el fin de desarrollar el diálogo entre María y el ángel. Sin embargo, tampoco esto es una verdadera explicación de la frase. Se podría pensar también en que, según la costumbre judía, el compromiso se establecía de manera unilateral por el hombre, y no se pedía el consentimiento de la mujer. Pero tampoco esta observación resuelve el problema.

Por tanto, el enigma de esta frase –o quizá mejor dicho: el misterio– permanece. María, por razones que nos son inaccesibles, no ve posible de ningún modo convertirse en madre del Mesías mediante una relación conyugal. El ángel le confirma que ella no será madre de modo normal después de ser recibida en casa por José, sino mediante «la sombra del poder del Altísimo», mediante la llegada del Espíritu Santo, y afirma con aplomo: «Para Dios nada hay imposible» (*Lc* 1,37).

Después de esto sigue la tercera reacción, la respuesta esencial de María: su simple «sí». Se declara sierva del Señor. «Hágase en mí según tu palabra» (*Lc* 1,38).

Bernardo de Claraval describe dramáticamente en una homilía de Adviento la emoción de este momento. Tras la caída de nuestros primeros padres, todo el mundo queda oscurecido bajo el dominio de la muerte. Dios busca ahora una nueva entrada en el mundo. Llama a la puerta de María. Necesita la libertad humana. No puede redimir al hombre, creado libre, sin un «sí» libre a su voluntad. Al crear la libertad, Dios se ha hecho en cierto modo dependiente del hombre. Su poder está vinculado al «sí» no forzado de una persona humana. Así, Bernardo muestra cómo en el momento de la pregunta a María el cielo y la tierra, por decirlo así, contienen el aliento. ¿Dirá «sí»? Ella vacila... ¿Será su humildad tal vez un obstáculo? «Sólo por esta vez –dice Bernardo– no seas humilde, sino magnánima. Danos tu "sí"». Éste es el momento decisivo en el que de sus labios y de su corazón sale la respuesta: «Hágase en mí según tu palabra». Es el momento de la obediencia libre, humilde y magnánima a la vez, en la que se toma la decisión más alta de la libertad humana.

María se convierte en madre por su «sí». Los Padres de la Iglesia han expresado a veces todo esto diciendo que María habría concebido por el oído, es decir, mediante su escucha. A través de su obediencia la palabra ha entrado en ella, y ella se ha hecho fecunda. En este contexto, los Padres han desarrollado la idea del nacimiento de Dios en nosotros mediante la fe y el bautismo, por los cuales el *Logos* viene siempre de nuevo a nosotros, haciéndonos hijos de Dios. Pensemos por ejemplo en las palabras de san Ireneo: «¿Cómo podrán salvarse si no es Dios aquel que llevó a cabo su salvación sobre la tierra? ¿Y cómo el ser humano se acercará a Dios, si Dios no se ha acercado al hombre? ¿Cómo se librarán de la muerte que los ha engendrado, si no son regenerados por la fe para un nuevo nacimiento que Dios realice de modo admirable e impensado, cuyo signo para nuestra salvación nos dio en la concepción a partir de la Virgen?» (*Adv haer* IV, 33,4; cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche,* p. 23).

Pienso que es importante escuchar también la última frase de la narración lucana de la Anunciación: «Y el ángel la dejó» (*Lc* 1,38).

El gran momento del encuentro con el mensajero de Dios, en el que toda la vida cambia, pasa, y María se queda sola con un cometido que, en realidad, supera toda capacidad humana. Ya no hay ángeles a su alrededor. Ella debe continuar el camino que atravesará por muchas oscuridades, comenzando por el desconcierto de José ante su embarazo hasta el momento en que se declara a Jesús «fuera de sí» (*Mc* 3,21; cf. *Jn* 10,20), más aún, hasta la noche de la cruz.

En estas situaciones, cuántas veces habrá vuelto interiormente María al momento en que el ángel de Dios le había hablado. Cuántas veces habrá escuchado y meditado aquel saludo: «Alégrate, llena de gracia», y sobre la palabra tranquilizadora: «No temas». El ángel se va, la misión permanece, y junto con ella madura la cercanía interior a Dios, el íntimo ver y tocar su proximidad.

## Concepción y nacimiento de Jesús según Mateo

Después de la reflexión sobre la narración lucana de la Anunciación, ahora hemos de escuchar aún la tradición del *Evangelio de Mateo* sobre dicho acontecimiento. A diferencia de Lucas, Mateo habla de esto exclusivamente desde la perspectiva de san José, que, como descendiente de David, ejerce de enlace de la figura de Jesús con la promesa hecha a David.

Mateo nos dice en primer lugar que María era prometida de José. Según el derecho judío entonces vigente, el compromiso significaba ya un vínculo jurídico entre las dos partes, de modo que María podía ser llamada la mujer de José, aunque aún no se había producido el acto de recibirla en casa, que fundaba la comunión matrimonial. Como prometida, «la mujer seguía viviendo en el hogar paterno y se mantenía bajo la *patria potestas.* Después de un año tenía lugar la acogida en casa, es decir, la celebración del matrimonio» (Gnilka, *Matthäus,* I, p. 17). Ahora bien, José constató que María «esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo» (*Mt* 1,18).

Pero lo que Mateo anticipa aquí sobre el origen del niño José aún no lo sabe. Ha de suponer que María había roto el compromiso y –según la ley– debe abandonarla. A este respecto, puede elegir entre un acto jurídico público y una forma privada: puede llevar a María ante un tribunal o entregarle una carta privada de repudio. José escoge el segundo procedimiento para no «denunciarla» (v. 19). En esa decisión, Mateo ve un signo de que José era un «hombre justo».

La calificación de José como hombre justo (*zaddik*) va mucho más allá de la decisión de aquel momento: ofrece un cuadro completo de san José y, a la vez, lo incluye entre las grandes figuras de la Antigua Alianza, comenzando por Abraham, el justo. Si se puede decir que la forma de religiosidad que aparece en el Nuevo Testamento se compendia en la palabra «fiel», el conjunto de una vida conforme a la Escritura se resume en el Antiguo Testamento con el término «justo».

El *Salmo* 1 ofrece la imagen clásica del «justo». Así pues, podemos considerarlo casi como un retrato de la figura espiritual de san José. Justo, según este Salmo, es un hombre que vive en intenso contacto con la Palabra de Dios; «que su gozo está en la ley del Señor» (v. 2). Es como un árbol que, plantado junto a los cauces de agua, da siempre fruto. La imagen de los cauces de agua de las que se nutre ha de entenderse naturalmente como la Palabra viva de Dios, en la que el justo hunde las raíces de su existencia. La voluntad de Dios no es para él una ley impuesta desde fuera, sino «gozo». La ley se convierte espontáneamente para él en «evangelio», buena nueva, porque la interpreta con actitud de apertura personal y llena de amor a Dios, y así aprende a comprenderla y a vivirla desde dentro.

Mientras que el *Salmo* 1 considera como característico del «hombre dichoso» su habitar en la *Torá,* en la Palabra de Dios, el texto paralelo en *Jeremías* 17,7 llama «bendito» a quien «confía en el Señor y pone en el Señor su confianza». Aquí se destaca de manera más fuerte que en el salmo la naturaleza personal de la

justicia, el fiarse de Dios, una actitud que da esperanza al hombre. Aunque ninguno de los dos textos habla directamente del justo, sino del hombre dichoso o bendito, podemos no obstante considerarlos con Hans-Joachim Kraus la imagen auténtica del justo veterotestamentario y, así, aprender también a partir de aquí lo que Mateo quiere decirnos cuando presenta a san José como un «hombre justo».

Esta imagen del hombre que hunde sus raíces en las aguas vivas de la Palabra de Dios, que está siempre en diálogo con Dios y por eso da fruto constantemente, se hace concreta en el acontecimiento descrito, así como en todo lo que a continuación se dice de José de Nazaret. Después de lo que José ha descubierto, se trata de interpretar y aplicar la ley de modo justo. Él lo hace con amor, no quiere exponer públicamente a María a la ignominia. La ama incluso en el momento de la gran desilusión. No encarna esa forma de legalidad de fachada que Jesús denuncia en *Mateo* 23 y contra la que san Pablo arremete. Vive la ley como evangelio, busca el camino de la unidad entre la ley y el amor. Y, así, está preparado interiormente para el mensaje nuevo, inesperado y humanamente increíble, que recibirá de Dios.

Mientras que el ángel «entra» donde se encuentra María (*Lc* 1,28), a José sólo se le aparece en sueños, pero en sueños que son realidad y revelan realidades. Se nos muestra una vez más un rasgo esencial de la figura de san José: su finura para percibir lo divino y su capacidad de discernimiento. Sólo a una persona íntimamente atenta a lo divino, dotada de una peculiar sensibilidad por Dios y sus senderos, le puede llegar el mensaje de Dios de esta manera. Y la capacidad de discernimiento era necesaria para reconocer si se trataba sólo de un sueño o si verdaderamente había venido el mensajero de Dios y le había hablado.

El mensaje que se le consigna es impresionante y requiere una fe excepcionalmente valiente. ¿Es posible que Dios haya realmente hablado? ¿Que José haya recibido en sueños la verdad, una verdad que va más allá de todo lo que cabe esperar? ¿Es posible que Dios

haya actuado de esta manera en un ser humano? ¿Que Dios haya realizado de este modo el comienzo de una nueva historia con los hombres? Mateo había dicho antes que José estaba «considerando en su interior» (*enthymethèntos*) cuál debería ser la reacción justa ante el embarazo de María. Podemos por tanto imaginar cómo luche ahora en lo más íntimo con este mensaje inaudito de su sueño: «José, hijo de David, no tengas reparo en llevarte a María, tu mujer, porque la criatura que hay en ella viene del Espíritu Santo» (*Mt* 1,20).

A José se le interpela explícitamente en cuanto hijo de David, indicando con eso al mismo tiempo el cometido que se le confía en este acontecimiento: como destinatario de la promesa hecha a David, él debe hacerse garante de la fidelidad de Dios. «No temas» aceptar esta tarea, que verdaderamente puede suscitar temor. «No temas» es lo que el ángel de la Anunciación había dicho también a María. Con la misma exhortación del ángel, José se encuentra ahora implicado en el misterio de la Encarnación de Dios.

A la comunicación sobre la concepción del niño en virtud del Espíritu Santo, sigue un encargo: María «dará a luz un hijo y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados» (*Mt* 1,21). Junto a la invitación de tomar con él a María como su mujer, José recibe la orden de dar un nombre al niño, adoptándolo así legalmente como hijo suyo. Es el mismo nombre que el ángel había indicado también a María para que se lo pusiera al niño: el nombre Jesús (*Jeshua*) significa YHWH es salvación. El mensajero de Dios que habla a José en sueños aclara en qué consiste esta salvación: «Él salvará a su pueblo de los pecados».

Con esto se asigna al niño un alto cometido teológico, pues sólo Dios mismo puede perdonar los pecados. Se le pone por tanto en relación inmediata con Dios, se le vincula directamente con el poder sagrado y salvífico de Dios. Pero, por otro lado, esta definición de la misión del Mesías podría también aparecer decepcionante. La expectación común de la salvación estaba orientada sobre todo a la situación penosa de Israel: a la restauración del reino davídico, a la

libertad e independencia de Israel y, con ello, también naturalmente al bienestar material de un pueblo en gran parte empobrecido. La promesa del perdón de los pecados parece demasiado poco y a la vez excesivo: excesivo porque se invade la esfera reservada a Dios mismo; demasiado poco porque parece que no se toma en consideración el sufrimiento concreto de Israel y su necesidad real de salvación.

En el fondo, en estas palabras se anticipa ya toda la controversia sobre el mesianismo de Jesús: ¿Ha redimido verdaderamente a Israel? ¿Acaso no ha quedado todo como antes? La misión, tal como él la ha vivido, ¿es o no la respuesta a la promesa? Seguramente no se corresponde con la expectativa de la salvación mesiánica inmediata que tenían los hombres, que se sentían oprimidos no tanto por sus pecados, sino más bien por su penuria, por su falta de libertad, por la miseria de su existencia.

Jesús mismo ha suscitado drásticamente la cuestión sobre la prioridad de la necesidad humana de redención en aquella ocasión en que cuatro hombres, a causa del gentío, no podían introducir al paralítico por la puerta y lo descolgaron por el techo, poniéndolo a sus pies. La propia existencia del enfermo era una oración, un grito que clamaba salvación, un grito al que Jesús, en pleno contraste con las expectativas del enfermo mismo y de quienes lo llevaban, respondió con estas palabras: «Hijo, tus pecados quedan perdonados» (*Mc* 2,5). La gente no se esperaba precisamente esto. No encajaba con sus intereses. El paralítico debía poder andar, no ser liberado de los pecados. Los escribas impugnaban la presunción teológica de las palabras de Jesús; el enfermo y los hombres a su alrededor estaban decepcionados, porque Jesús parecía hacer caso omiso de la verdadera necesidad de este hombre.

Pienso que toda la escena es absolutamente significativa para la cuestión de la misión de Jesús, tal como se describe por primera vez en la palabra del ángel a José. Aquí se tiene en cuenta tanto la crítica de los escribas como la expectativa silenciosa de la gente. Que Jesús es capaz de perdonar los pecados lo muestra ahora

mandando al enfermo, ya curado, que tome su camilla y eche a andar. No obstante, de esta manera queda a salvo la prioridad del perdón de los pecados como fundamento de toda verdadera curación del hombre.

El hombre es un ser relacional. Si se trastoca la primera y fundamental relación del hombre –la relación con Dios– entonces ya no queda nada más que pueda estar verdaderamente en orden. De esta prioridad se trata en el mensaje y el obrar de Jesús. Él quiere en primer lugar llamar la atención del hombre sobre el núcleo de su mal y hacerle comprender: Si no eres curado en esto, no obstante todas las cosas buenas que puedas encontrar, no estarás verdaderamente curado.

En este sentido, la explicación del nombre de Jesús que se indicó a José en sueños es ya una aclaración fundamental de cómo se ha de concebir la salvación del hombre, y en qué consiste por tanto la tarea esencial del portador de la salvación.

En Mateo, al anuncio del ángel a José sobre la concepción y nacimiento virginal de Jesús, siguen dos afirmaciones integrantes.

El evangelista muestra en primer lugar que con ello se cumple todo lo que había anunciado la Escritura. Esto forma parte de la estructura fundamental de su Evangelio: proporcionar a todos los acontecimientos esenciales una «prueba de la Escritura»; dejar claro que las palabras de la Escritura aguardaban dichos acontecimientos, los han preparado desde dentro. Así, Mateo enseña cómo las antiguas palabras se hacen realidad en la historia de Jesús. Pero muestra al mismo tiempo que esa historia es verdadera, es decir, proviene de la Palabra de Dios, y está sostenida y entretejida por ella.

Después de la cita bíblica, Mateo completa la narración. Refiere que José se despertó y procedió como le había mandado el ángel del Señor. Llevó consigo a María, su esposa, pero no la «conoció» antes de que diera a luz a su hijo. Así se subraya una vez más que el hijo no fue engendrado por él, sino por el Espíritu Santo. Por

último, el evangelista añade: «Él le puso por nombre Jesús» (*Mt* 1,25).

También aquí, y de modo muy concreto, se nos presenta de nuevo a José como «hombre justo»: su estar interiormente atento a Dios –una actitud gracias a la cual puede acoger y comprender el mensaje– se convierte espontáneamente en obediencia. Si antes se había puesto a cavilar con su propio talento, ahora sabe lo que es justo y lo que debe hacer. Como hombre justo, sigue los mandatos de Dios, como dice el *Salmo* 1.

Pero ahora hemos de escuchar la prueba escriturística que presenta Mateo, que –como no podía ser de otro modo– ha sido objeto de largas discusiones exegéticas. El versículo dice: «Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que había dicho el Señor por el profeta: "Mirad: la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel", que significa "Dios con nosotros"» (*Mt* 1,22s; cf. *Is* 7,14). Tratemos ante todo de comprender en su contexto histórico original esta frase del profeta, convertida a través de Mateo en un grande y fundamental texto cristológico, para ver después de qué manera se refleja en ella el misterio de Jesucristo.

Excepcionalmente podemos fijar con mucha precisión la fecha de este versículo de Isaías: se sitúa en el año 733 antes de Cristo. El rey asirio Tiglath-Pileser III había rechazado con una maniobra militar repentina el comienzo de una insurrección de los estados sirio-palestinos. Entonces el rey Rezín de Damasco-Siria, y Pékaj de Israel se unieron en una coalición contra la gran potencia asiria. Puesto que no fueron capaces de persuadir al rey Acaz de Judá de sumarse a su alianza, decidieron entrar en campaña contra el rey de Jerusalén para incluir a su país en su coalición.

A Acaz y a su pueblo –comprensiblemente– les entra miedo ante la alianza enemiga; los corazones del rey y del pueblo se agitan «como se agitan los árboles del bosque con el viento» (Is 7,2). Sin embargo Acaz, claramente un político que calcula con prudencia y frialdad, mantiene la línea ya tomada: no quiere unirse a una alianza antiasiria, a la que ve claramente sin posibilidad alguna frente al

enorme predominio de la gran potencia. En su lugar, firma un pacto de protección con Asiria, lo que, por un lado, le garantiza seguridad y salva a su país de la destrucción, pero que, por otro lado, exige como precio la adoración de las divinidades estatales de la potencia protectora.

Efectivamente, después de la estipulación del pacto con Asiria, concluido por Acaz a pesar de la advertencia del profeta Isaías, se llegó a la construcción de un altar en el templo de Jerusalén según el modelo asirio (cf. *2 R* 16, 11ss; cf. Kaiser, p. 73). En el momento al que se refiere la cita de Isaías usada por Mateo todavía no se había llegado a este punto. Pero una cosa estaba clara: si Acaz llegara a estipular un pacto con el gran rey asirio, significaría que él, como hombre político, confiaba más en el poder del rey que en el poder de Dios, el cual, como es obvio, no le parecía suficientemente realista. En último término, pues, aquí no se trataba de un problema político, sino de una cuestión de fe.

En este contexto, Isaías dice al rey que no debe tener miedo a «esos dos cabos de tizones humeantes», Asiria e Israel (Efraín), y que, por tanto, no hay motivo alguno para el pacto de protección con Asiria: debe apoyarse en la fe y no en el cálculo político. De manera completamente inusual, invita a Acaz a pedir un signo de Dios, bien de las profundidades de los infiernos, bien de lo alto. La respuesta del rey judío parece devota: no quiere tentar a Dios ni pedir un signo (cf. *Is* 7,10-12). El profeta que habla en nombre de Dios no se deja desconcertar. Él sabe que la renuncia del rey a un signo no es –como parece– una expresión de fe sino, por el contrario, un indicio de que no quiere ser molestado en su «*realpolitik*».

Llegados a este punto, el profeta anuncia que ahora el Señor mismo dará un signo por su cuenta: «Mirad: la virgen está encinta y da a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa: “Dios-con-nosotros”» (*Is* 7,14).

¿Cuál es el signo que se le promete a Acaz con esto? Mateo, y con él toda la tradición cristiana, ve aquí un anuncio del nacimiento de Jesús de la Virgen María: Jesús, que en realidad no lleva el nombre

de Emmanuel, sino que *es* el Emmanuel, como trata de explicar todo el relato de los Evangelios. Este hombre –nos explican– es él mismo la permanencia de Dios con los hombres. Es el verdadero hombre y, a la vez, el verdadero Hijo de Dios.

Pero ¿ha entendido así Isaías el signo anunciado? Sobre esto se objeta en primer lugar, por un lado –y con razón–, que se anuncia de hecho a Acaz ciertamente un signo, que *en aquel momento* se le habría dado para llevarlo a la fe en el Dios de Israel como el verdadero dueño del mundo. El signo se debería buscar e identificar por tanto en el contexto histórico contemporáneo en el que fue enunciado por el profeta. En consecuencia, la exegesis ha ido en busca de una explicación histórica contemporánea al desarrollo de los hechos, con gran escrupulosidad y con todas las posibilidades de erudición histórica, y ha fracasado.

Rudolf Kilian ha descrito brevemente en su comentario a Isaías los intentos esenciales de este tipo. Menciona cuatro modelos principales. El primero dice: con el término «Emmanuel» nos referimos al Mesías. Pero la idea del Mesías se ha desarrollado plenamente sólo en el período del exilio y sucesivamente después. Aquí se podría encontrar a lo sumo una anticipación de esta figura; una correspondencia histórica contemporánea no es posible identificarla. La segunda hipótesis supone que el «Dios con nosotros» es un hijo del rey Acaz, tal vez Ezequías, una propuesta que no encuentra respaldo en ninguna parte. La tercera teoría imagina que se trata de uno de los hijos del profeta Isaías, los cuales llevan nombres proféticos: *Sehar Yasub,* «un resto volverá», y *Maher-Salal-jas-Baz,* «pronto al saqueo/rápido al botín» (cf. *Is* 7,3; 8,3). Pero tampoco este tentativo resulta convincente. Una cuarta tesis se esfuerza por una interpretación colectiva: Emmanuel sería el nuevo Israel, y la *'almah* («virgen») no sería sino «la figura simbólica de Sión». Pero el contexto del profeta no ofrece indicio alguno para una concepción como ésta, entre otras razones porque no sería un signo histórico contemporáneo. Kilian concluye su análisis de los distintos tipos de interpretación de la siguiente manera: «Como resultado de esta visión de conjunto, resulta, pues,

que ni siquiera uno de los intentos de interpretación consigue realmente convencer. En torno a la madre y el niño sigue reinando el misterio, al menos para el lector de hoy, pero presumiblemente también para el oyente de entonces, y tal vez incluso para el profeta mismo» (*Jesaja,* p. 62).

Entonces, ¿qué podemos decir? La afirmación sobre la virgen que da a luz al Emmanuel, de manera análoga al gran canto del Siervo del Señor en *Isaías* 53, es una palabra en espera. En su contexto histórico no se encuentra correspondencia alguna. Esto deja abierta la cuestión: no es una palabra dirigida solamente a Acaz. Tampoco se trata sólo de Israel. Se dirige a la humanidad. El signo que Dios mismo anuncia no se ofrece para una situación política determinada, sino que concierne al hombre y su historia en su conjunto.

Y los cristianos ¿no debían quizá oír esta palabra como una palabra para ellos? Interpelados por la palabra, ¿no debían llegar a la certeza de que la palabra, que siempre estaba allí de modo tan extraño, y esperando a ser descifrada, se ha hecho ahora realidad? ¿No debían estar convencidos de que en el nacimiento de Jesús de la Virgen María, Dios nos ha dado ahora este signo? El Emmanuel ha llegado. Marius Reiser ha resumido en esta frase la experiencia que tuvieron los lectores cristianos respecto a esta palabra: «La profecía del profeta es como un ojo de cerradura milagrosamente predispuesto, en el cual encaja perfectamente la llave Cristo» (*Bibelkritik,* p. 328).

Sí, yo creo que precisamente hoy, después de toda la afanosa investigación de la exegesis crítica, podemos compartir de una forma completamente nueva el estupor de que una palabra del año 733 a. C., que había quedado incomprensible, se haya hecho realidad en el momento de la concepción de Jesucristo, que Dios nos haya dado efectivamente un gran signo que se refiere al mundo entero.

## El nacimiento virginal, ¿mito o verdad histórica?

Pero debemos preguntarnos ahora finalmente con toda seriedad: Lo que los dos evangelistas, Mateo y Lucas, nos dicen, de modos diferentes y basándose en tradiciones distintas, sobre la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María, ¿es una realidad histórica, un acontecimiento verdaderamente histórico, o bien una leyenda piadosa que quiere expresar e interpretar a su manera el misterio de Jesús?

A partir sobre todo de Eduard Norden († 1941) y Martin Dibelius († 1947), se ha tratado de hacer depender el relato del nacimiento virginal de Jesús de la historia de las religiones y, aparentemente, se ha hecho un descubrimiento en las historias sobre la generación y el nacimiento de los faraones egipcios. Un segundo ámbito de ideas afines se ha encontrado en el judaísmo antiguo, también en Egipto, en Filón de Alejandría († 40 d. J.C.). Estas dos áreas de ideas, sin embargo, son muy diferentes una de otra. En la descripción de la generación divina de los faraones, en la que la divinidad se acerca corporalmente a la madre, se trata en última instancia de respaldar teológicamente el culto al soberano, de una teología política que quiere enaltecer al rey a la esfera de lo divino y legitimar de este modo su pretensión divina. La descripción que hace Filón de la generación de los hijos de los patriarcas por un semen divino, sin embargo, tiene un carácter alegórico. «Las mujeres de los patriarcas... se convierten en alegorías de las virtudes. En cuanto tales, quedan encinta por Dios y dan a luz para sus maridos las virtudes que ellas personifican» (Gnilka, *Matthäus,* I, p. 25). Hasta qué punto se considere esto de modo concreto, más allá de la alegoría, es difícil de valorar.

Una lectura atenta deja claro que, ni en el primer caso ni en el segundo, existe un verdadero paralelismo con el relato del nacimiento virginal de Jesús. Lo mismo vale para los textos procedentes del ambiente grecorromano, que se creía poder citar como modelos paganos de la narración de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo: la unión entre Zeus y Alcmena, de la que habría nacido Hércules; la de Zeus y Dánae, de la que nacería Perseo, etc.

La diferencia de concepciones es efectivamente tan profunda que no se puede hablar de auténticos paralelos. En los relatos de los Evangelios se conserva plenamente la unicidad de Dios y la diferencia infinita entre Dios y la criatura. No existe confusión, no hay semidioses. La Palabra creadora de Dios, por sí sola, crea algo nuevo. Jesús, nacido de María, es totalmente hombre y totalmente Dios, sin confusión y sin división, como precisará el Credo de Calcedonia en el año 451.

Los relatos de Mateo y Lucas no son mitos ulteriormente desarrollados. Según su concepción de fondo, están firmemente asentados en la tradición bíblica del Dios creador y redentor. Pero en cuanto a su contenido concreto, provienen de la tradición familiar, son una tradición transmitida que conserva lo acaecido.

Quisiera considerar como la única verdadera explicación de estos relatos lo que Joachim Gnilka, refiriéndose a Gerhard Delling, expresa en forma de pregunta: «El misterio del nacimiento de Jesús... ¿ha sido tal vez añadido al comienzo del Evangelio en un segundo momento, o acaso no se demuestra con ello más bien que el misterio era ya conocido? Es sólo que no se quería hablar mucho de él y convertirlo en un acontecimiento al alcance de la mano» (p. 30).

Me parece normal que sólo después de la muerte de María el misterio pudiera hacerse público y entrar a formar parte de la tradición común del cristianismo naciente. Entonces se lo podía insertar también en el desarrollo de la doctrina cristológica y unirlo a la profesión que reconocía en Jesús al Cristo, al Hijo de Dios. Pero no en el sentido de que la narración se hubiera desarrollado a partir de una idea, trasformando una idea en un hecho, sino a la inversa: el acontecimiento, el hecho dado a conocer en ese momento se convertía en objeto de reflexión para intentar comprenderlo. Del conjunto de la figura de Jesucristo se proyectaba una luz sobre este acontecimiento, inversamente, a partir del acontecimiento se entendía más profundamente la lógica del misterio de Dios. El misterio del comienzo iluminaba lo que seguía y, al revés, la fe en

Cristo ya desarrollada ayudaba a comprender el inicio, su densidad de significado. Así se ha desarrollado la cristología.

Quizá valga la pena mencionar en este punto un texto que, como una prefiguración del misterio del parto virginal, ha hecho reflexionar al cristianismo occidental desde los primeros tiempos. Pienso en la cuarta égloga de Virgilio, que forma parte de su ciclo de poesías *Bucólicas* (poesía pastoril), compuesto aproximadamente cuarenta años antes del nacimiento de Jesús. En medio de graciosos versos sobre la vida campestre, resuena de pronto un tono muy diferente: se anuncia la llegada de un nuevo orden en el mundo a partir de lo que es «íntegro» (*ab integro*). «*Iam redit et virgo*», ya retorna la virgen. Una nueva progenie desciende de lo alto del cielo. Nace un niño con el que se acaba el linaje «de hierro».

¿Qué se promete allí? ¿Quién es la virgen? ¿Quién el niño del que se habla? También en este caso –como en el de *Isaías* 7,14– los estudiosos han buscado identificaciones históricas que, sin embargo, han terminado igualmente en el vacío. Pues bien, ¿qué es lo que dice? El cuadro imaginario del conjunto proviene de la antigua visión del mundo: en el trasfondo está la doctrina del ciclo de los eones y el poder del destino. Pero estas ideas antiguas adquieren una viva actualidad mediante la esperanza de que habría llegado la hora de un gran cambio de los eones. Lo que hasta entonces había sido sólo un esquema lejano, de pronto se hace presente. En la época de Augusto, después de tantos trastornos provocados por las guerras y las luchas civiles, el país se ve invadido por una oleada de esperanza: ahora debería comenzar por fin un gran período de paz, debería despuntar un nuevo orden del mundo.

En esta atmósfera de espera en la novedad se incluye la figura de la virgen, imagen de la pureza, de la integridad, de un comienzo «*ab integro*». Y también la espera en el niño, el «brote divino» (*deum suboles*). Por eso, quizá se puede decir que las figuras de la virgen y del niño forman parte de algún modo de las imágenes primordiales

de la esperanza humana, que reaparecen en momentos de crisis y de espera, aun cuando no haya en perspectiva figuras concretas.

Volvamos a los relatos bíblicos del nacimiento de Jesús de la Virgen María, que había concebido el hijo por obra del Espíritu Santo. Entonces, ¿es verdad esto? ¿O tal vez se han aplicado a las figuras de Jesús y de su Madre ideas arquetípicas?

Quien lea los relatos bíblicos y los confronte con tradiciones afines, de las que se acaba de hablar brevemente, verá de inmediato la profunda diferencia. No sólo la comparación con las ideas egipcias de las que hemos hablado, sino también la ilusión de la esperanza que encontramos en Virgilio nos traslada a mundos de carácter muy diferente.

En Mateo y Lucas no encontramos nada de una alteración cósmica, nada de contactos físicos entre Dios y los hombres: se nos relata una historia muy humilde y, sin embargo, precisamente por ello de una grandeza impresionante. Es la obediencia de María la que abre la puerta a Dios. La Palabra de Dios, su Espíritu, crea en ella al niño. Lo crea a través de la puerta de su obediencia. Así pues, Jesús es el nuevo Adán, un nuevo comienzo «*ab integro*», de la Virgen que está totalmente a disposición de la voluntad de Dios. De este modo se produce una nueva creación que, no obstante, se vincula al «sí» libre de la persona humana de María.

Tal vez puede decirse que los sueños secretos y confusos de la humanidad sobre un nuevo comienzo se han hecho realidad en este acontecimiento, en una realidad que sólo Dios podía crear.

Entonces, ¿es cierto lo que decimos en el Credo: «Creo en Jesucristo, su único Hijo [de Dios], nuestro Señor, que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de santa María Virgen»?

La respuesta es un «sí» sin reservas. Karl Barth ha hecho notar que hay dos puntos en la historia de Jesús en los que la acción de Dios interviene directamente en el mundo material: el parto de la Virgen y la resurrección del sepulcro, en el que Jesús no permaneció ni sufrió

la corrupción. Estos dos puntos son un escándalo para el espíritu moderno. A Dios se le permite actuar en las ideas y los pensamientos, en la esfera espiritual, pero no en la materia. Esto nos estorba. No es éste su lugar. Pero se trata precisamente de eso, a saber, de que Dios es Dios, y no se mueve sólo en el mundo de las ideas. En este sentido, se trata en ambos campos del mismo ser-Dios de Dios. Está en juego la pregunta: ¿Le pertenece también la materia?

Naturalmente, no se pueden atribuir a Dios cosas absurdas o insensatas o en contraste con su creación. Pero aquí no se trata de algo irracional e incoherente, sino precisamente de algo positivo: del poder creador de Dios, que abraza a todo ser. Por eso, estos dos puntos –el parto virginal y la resurrección real del sepulcro– son piedras de toque de la fe. Si Dios no tiene poder también sobre la materia, entonces no es Dios. Pero sí que tiene ese poder, y con la Concepción y la Resurrección de Jesucristo ha inaugurado una nueva creación. Así, como Creador, es también nuestro Redentor. Por eso la concepción y el nacimiento de Jesús de la Virgen María son un elemento fundamental de nuestra fe y un signo luminoso de esperanza.

# Capítulo III: Nacimiento de Jesús en Belén

## Marco histórico y teológico de la narración del nacimiento en el *Evangelio de Lucas*

«En aquellos días salió un decreto del emperador Augusto, ordenando hacer un censo del mundo entero» (2,1). Lucas introduce con estas palabras su relato sobre el nacimiento de Jesús, y explica por qué ha tenido lugar en Belén. Un censo cuyo objeto era determinar y recaudar los impuestos es la razón por la cual José, con María, su esposa encinta, van de Nazaret a Belén. El nacimiento de Jesús en la ciudad de David se coloca en el marco de la gran historia universal, aunque el emperador nada sabe de esta gente sencilla que por causa suya está en viaje en un momento difícil; y así, aparentemente por casualidad, el Niño Jesús nacerá en el lugar de la promesa.

Para Lucas es importante el contexto histórico universal. Por primera vez se empadrona «al mundo entero», a la «ecúmene» en su totalidad. Por primera vez hay un gobierno y un reino que abarca el orbe. Y por vez primera hay una gran área pacificada, donde se registran los bienes de todos y se ponen al servicio de la comunidad. Sólo en este momento, en el que se da una comunión de derechos y bienes en gran escala, y hay una lengua universal que permite a una comunidad cultural entenderse en el modo de pensar y actuar, puede entrar en el mundo un mensaje universal de salvación, un portador universal de salvación: es, en efecto, «la plenitud de los tiempos».

Pero la conexión entre Jesús y Augusto es más profunda. Augusto no quería ser sólo un soberano cualquiera como los hubo antes de él y los que vendrían después. La inscripción de Priene, que se remonta al año 9 a. C., nos muestra cómo quiso él que lo vieran y lo comprendieran. Allí se dice que el día en que nació el emperador «ha dado al mundo entero un nuevo aspecto: éste se habría derrumbado si no hubiera surgido en el que ahora nace una felicidad

común... La providencia que divinamente dispone nuestra vida ha colmado a este hombre, para la salvación de los hombres, de tales dotes, que nos lo envié como salvador (*soter*), a nosotros y a las generaciones futuras... El día natalicio del dios fue para el mundo el principio de los “evangelios” que con él se relacionan. Con su nacimiento debe comenzar un nuevo cómputo del tiempo» (cf. Stöger, p. 74).

Con un texto como éste, resulta claro que Augusto no solamente era visto como político, sino como una figura teológica, aunque se ha de tener en cuenta que en el mundo antiguo no existía la separación que nosotros hacemos entre política y religión, entre política y teología. Ya en el año 27 a. C., tres años después de su toma de posesión, el senado romano le otorgó el título de *augustus* (en griego *sebastos*), «el adorable». En la inscripción de Priene se le llama salvador (*soter*). Este título, que en la literatura se atribuía a Zeus, pero también a Epicuro y a Esculapio, en la traducción griega del Antiguo Testamento está reservado exclusivamente a Dios. También para Augusto tiene una connotación divina: el emperador ha suscitado un cambio radical del mundo, ha introducido un nuevo tiempo.

En la cuarta égloga de Virgilio hemos encontrado ya esta esperanza de un mundo nuevo, la espera del retorno del paraíso. Aun cuando en Virgilio, como hemos visto, el trasfondo es más amplio, esto influye también en el modo en que se percibía la vida en la era de Augusto: «Ahora todo tiene que cambiar...».

Quisiera todavía resaltar particularmente dos aspectos relevantes de la percepción que tenía Augusto de sí mismo, compartida por sus contemporáneos. El «salvador» ha llevado al mundo sobre todo la paz. Él mismo ha hecho representar esta misión suya de portador de paz de manera monumental y para todos los tiempos en el *Ara Pacis Augusti:* en los restos que se han conservado se manifiesta claramente todavía hoy de manera impresionante cómo la paz universal, que él aseguraba por un cierto tiempo, permitía a la gente dar un profundo suspiro de alivio y esperanza.

A este respecto, Marius Reiser, haciendo referencia a Antonie Wlosok, escribe: «El 23 de septiembre (día natalicio del emperador), la sombra de este reloj de sol se proyectaba desde la mañana hasta la tarde por unos 150 metros, ajustándose a la línea equinoccial precisamente hasta el centro del *Ara Pacis;* hay, pues, una línea directa que va desde el nacimiento de este hombre hasta la *pax,* y de este modo se demuestra visiblemente que él es *natus ad pacem* –nacido para la paz–. La sombra proviene de una bola y la bola... es a la vez como la esfera del cielo, y también como el globo terráqueo, símbolo del dominio sobre el mundo que ahora ha sido pacificado» (*Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?,* p. 459).

En esto se refleja el segundo aspecto de la autoconciencia de Augusto: la universalidad, que él mismo ha documentado con datos concretos y realzado con énfasis en el llamado *Monumentum Ancyranum,* una especie de balance de su vida y su obra.

Con esto llegamos de nuevo al empadronamiento de todos los habitantes del reino, que pone en relación el nacimiento de Jesús de Nazaret con el emperador Augusto. Sobre esta recaudación de los impuestos (el censo), hay una gran discusión entre los eruditos, cuyos pormenores no vienen al caso aquí.

Pero es bastante fácil aclarar un primer problema: el censo tiene lugar en los tiempos del rey Herodes el Grande que, sin embargo, ya había muerto en el año 4 a. C. El comienzo de nuestro cómputo del tiempo –la fijación del nacimiento de Jesús– se remonta al monje Dionysius Exiguus († ca. 550), que evidentemente se equivocó de algunos años en sus cálculos. La fecha histórica del nacimiento de Jesús se ha de fijar por tanto algún año antes.

Hay otras dos fechas que han causado grandes controversias. Según Flavio Josefo, al que debemos sobre todo nuestros conocimientos de la historia judía en los tiempos de Jesús, el censo tuvo lugar el año 6 d. C., bajo el gobernador Cirino y –puesto que se trataba en último término de dinero– llevó a la insurrección de Judas el Galileo (cf. *Hch* 5,37). Además, Cirino sólo estuvo activo en el entorno siríaco-judío en aquel período, y no antes. Pero estos

hechos, a su vez, son de nuevo inseguros; en todo caso hay indicios según los cuales Cirino había intervenido en Siria también en torno al año 9 a. C. por encargo del emperador. Así resultan ciertamente convincentes las indicaciones de diversos estudiosos, como Alois Stöger, en el sentido de que, en las circunstancias de entonces, el «censo» se desarrollaba a duras penas y se prolongaba por algunos años. Por lo demás, se llevaba a cabo en dos etapas: primero se procedía a registrar toda propiedad de tierras e inmuebles y luego –como un segundo momento– con la determinación de los impuestos que efectivamente se debían pagar. La primera etapa tuvo lugar por tanto en el tiempo del nacimiento de Jesús; la segunda, mucho más lacerante para el pueblo, suscitó la insurrección (cf. Stöger, p. 373).

Por último, también se ha objetado que para un recuento como éste no habría sido necesario un viaje de «cada cual a su ciudad» (*Lc* 2,3). Pero sabemos por diversas fuentes que los interesados debían presentarse allí donde poseyeran tierras. Según esto, podemos suponer que José, de la casa de David, disponía de una propiedad de tierra en Belén, de manera que debía ir allí para la recaudación de los impuestos.

Siempre se podrá discutir sobre muchos detalles. Sigue siendo difícil escudriñar en la vida cotidiana de un organismo tan complejo y lejos de nosotros como el del Imperio romano. Sin embargo, el contenido esencial de los hechos referidos por Lucas continúa siendo a pesar de todo históricamente creíble: él había decidido –como dice en el prólogo de su Evangelio– «comprobarlo todo exactamente» (1,3). Obviamente, hizo esto con los medios a su alcance. Al fin y al cabo, él estaba más cerca de las fuentes y de los acontecimientos de lo que nosotros podemos pretender estarlo, no obstante toda la erudición histórica.

Volvamos al gran contexto del momento histórico en que ha tenido lugar el nacimiento de Jesús. Con la referencia al emperador Augusto y a toda la «ecúmene», Lucas ha trazado conscientemente un cuadro histórico y teológico a la vez para los acontecimientos que debía exponer.

Jesús ha nacido en una época que se puede determinar con precisión. Al comienzo de la actividad pública de Jesús, Lucas ofrece una vez más una datación detallada y cuidadosa de aquel momento histórico: es el decimoquinto año del imperio de Tiberio. Se menciona además al gobernador romano de aquel año y a los tetrarcas de Galilea, Iturea y Traconítide, así como también al de Abilene, y luego a los jefes de los sacerdotes (cf. *Lc* 3,1s).

Jesús no ha nacido y comparecido en público en un tiempo indeterminado, en la intemporalidad del mito. Él pertenece a un tiempo que se puede determinar con precisión y a un entorno geográfico indicado con exactitud: lo universal y lo concreto se tocan recíprocamente. En él, el *Logos,* la Razón creadora de todas las cosas, ha entrado en el mundo. El *Logos* eterno se ha hecho hombre, y esto requiere el contexto del lugar y del tiempo. La fe está ligada a esta realidad concreta, aunque luego se supera el espacio temporal y geográfico por la Resurrección, y el «ir por delante a Galilea» (cf. *Mt* 28,7) del Señor se introduce en la inmensidad abierta de la humanidad entera (cf. *Mt* 28,16ss).

También es importante otro elemento. El decreto de Augusto para registrar fiscalmente a todos los ciudadanos de la ecúmene lleva a José, junto con su esposa María, a Belén, a la ciudad de David, y así sirve para que se cumpliera la promesa del profeta Miqueas, según la cual el Pastor de Israel habría de nacer en aquella ciudad (cf. 5,1-3). Sin saberlo, el emperador contribuye al cumplimiento de la promesa: la historia del Imperio romano y la historia de la salvación, iniciadas por Dios con Israel, se compenetran recíprocamente. La historia de la elección de Dios, limitada hasta entonces a Israel, entra en toda la amplitud del mundo, de la historia universal. Dios, que es el Dios de Israel y de todos los pueblos, se demuestra como el verdadero guía de toda la historia.

Acreditados representantes de la exégesis moderna opinan que la información de los dos evangelistas, Mateo y Lucas, según la cual Jesús nació en Belén, sería una afirmación teológica, no histórica. En realidad, Jesús habría nacido en Nazaret. Con los relatos del

nacimiento de Jesús en Belén, la historia habría sido reelaborada teológicamente para hacerla concordar con las promesas, y poder indicar así a Jesús –fundándose en el lugar de su nacimiento– como el Pastor esperado de Israel (cf. *Mi* 5,1-3; *Mt* 2,6).

No veo cómo se puedan aducir verdaderas fuentes en apoyo de esta teoría. En efecto, sobre el nacimiento de Jesús no tenemos más fuentes que las narraciones de la infancia de Mateo y Lucas. Los dos dependen evidentemente de representantes de tradiciones muy diferentes. Están influidos por visiones teológicas diversas, de la misma manera que difieren también en parte sus noticias históricas.

Está claro que Mateo no sabía que tanto José como María residían inicialmente en Nazaret. Por eso José, al volver de Egipto, quiere ir en un primer momento a Belén, y sólo la noticia de que en Judea reina un hijo de Herodes le induce a desviarse hacia Galilea. Para Lucas, en cambio, está claro desde el principio que la Sagrada Familia retornó a Nazaret tras los acontecimientos del nacimiento. Las dos diferentes líneas de tradición concuerdan en que el lugar del nacimiento de Jesús fue Belén. Si nos atenemos a las fuentes y no nos dejamos llevar por conjeturas personales, queda claro que Jesús nació en Belén y creció en Nazaret.

## Nacimiento de Jesús

«Y mientras estaban allí [en Belén] le llegó el tiempo del parto y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en la posada» (*Lc* 2,6s).

Comencemos nuestro comentario por las últimas palabras de esta frase: no había sitio para ellos en la posada. La meditación en la fe de estas palabras ha encontrado en esta afirmación un paralelismo interior con la palabra, rica de hondo contenido, del *Prólogo de san Juan:* «Vino a su casa y los suyos no lo recibieron» (*Jn* 1,11). Para el Salvador del mundo, para aquel en vista del cual todo fue creado (cf. *Col* 1,16), no hay sitio. «Las zorras tienen madrigueras y los

pájaros nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (*Mt* 8,20). El que fue crucificado fuera de las puertas de la ciudad (cf. *Hb* 13,12) nació también fuera de sus murallas.

Esto debe hacernos pensar y remitirnos al cambio de valores que hay en la figura de Jesucristo, en su mensaje. Ya desde su nacimiento, él no pertenece a ese ambiente que según el mundo es importante y poderoso. Y, sin embargo, precisamente este hombre irrelevante y sin poder se revela como el realmente Poderoso, como aquel de quien a fin de cuentas todo depende. Así pues, el ser cristiano implica salir del ámbito de lo que todos piensan y quieren, de los criterios dominantes, para entrar en la luz de la verdad sobre nuestro ser y, con esta luz, llegar a la vía justa.

María puso a su niño recién nacido en un pesebre (cf. *Lc* 2,7). De aquí se ha deducido con razón que Jesús nació en un establo, en un ambiente poco acogedor –estaríamos tentados de decir: indigno–, pero que ofrecía en todo caso la discreción necesaria para el santo evento. En la región en torno a Belén se usan desde siempre grutas como establo (cf. Stuhlmacher, p. 51).

Ya en Justino mártir († 165) y en Orígenes († ca. 254) encontramos la tradición según la cual el lugar del nacimiento de Jesús había sido una gruta, que los cristianos situaban en Palestina. El hecho de que, tras la expulsión de los judíos de Tierra Santa en el siglo II, Roma transformara la gruta en un lugar de culto a Tammuz-Adonis, queriendo evidentemente borrar con ello la memoria cultural de los cristianos, confirma la antigüedad de dicho lugar de culto, y muestra también la importancia que Roma le reconocía. Las tradiciones locales son con frecuencia una fuente más fiable que las noticias escritas. Se puede por tanto reconocer un notable grado de credibilidad a la tradición local betlemita, con la que enlaza también la basílica de la Natividad.

María envolvió al niño en pañales. Podemos imaginar sin sensiblería alguna con cuánto amor esperaba María su hora y preparaba el nacimiento de su hijo. La tradición de los iconos, basándose en la teología de los Padres, ha interpretado también teológicamente el

pesebre y los pañales. El niño envuelto y bien ceñido en pañales aparece como una referencia anticipada a la hora de su muerte: es desde el principio el inmolado, como veremos todavía con más detalle al reflexionar sobre la palabra acerca del primogénito. Por eso el pesebre se representaba como una especie de altar.

San Agustín ha interpretado el significado del pesebre con un razonamiento que en un primer momento parece casi impertinente, pero que, examinado con más atención, contiene en cambio una profunda verdad. El pesebre es donde los animales encuentran su alimento. Sin embargo, ahora yace en el pesebre quien se ha indicado a sí mismo como el verdadero pan bajado del cielo, como el verdadero alimento que el hombre necesita para ser persona humana. Es el alimento que da al hombre la vida verdadera, la vida eterna. El pesebre se convierte de este modo en una referencia a la mesa de Dios, a la que el hombre está invitado para recibir el pan de Dios. En la pobreza del nacimiento de Jesús se perfila la gran realidad en la que se cumple de manera misteriosa la redención de los hombres.

Como se ha dicho, el pesebre hace pensar en los animales, pues es allí donde comen. En el Evangelio no se habla en este caso de animales. Pero la meditación guiada por la fe, leyendo el Antiguo y el Nuevo Testamento relacionados entre sí, ha colmado muy pronto esta laguna, remitiéndose a *Isaías* 1,3: «El buey conoce a su amo, y el asno el pesebre de su dueño; Israel no me conoce, mi pueblo no comprende».

Peter Stuhlmacher hace notar que probablemente también tuvo un cierto influjo la versión griega de *Habacuc* 3,2: «En medio de dos seres vivientes... serás conocido; cuando haya llegado el tiempo aparecerás» (p. 52). Con los dos seres vivientes se da a entender claramente a los dos querubines sobre la cubierta del Arca de la Alianza que, según el *Éxodo* (25,18-20), indican y esconden a la vez la misteriosa presencia de Dios. Así, el pesebre sería de algún modo el Arca de la Alianza, en la que Dios, misteriosamente custodiado, está entre los hombres, y ante la cual ha llegado la hora del

conocimiento de Dios para «el buey y el asno», para la humanidad compuesta por judíos y gentiles.

En la singular conexión entre *Isaías* 1,3, *Habacuc* 3,2, *Éxodo* 25,18-20 y el pesebre, aparecen por tanto los dos animales como una representación de la humanidad, de por sí desprovista de entendimiento, pero que ante el Niño, ante la humilde aparición de Dios en el establo, llega al conocimiento y, en la pobreza de este nacimiento, recibe la epifanía, que ahora enseña a todos a ver. La iconografía cristiana ha captado ya muy pronto este motivo. Ninguna representación del nacimiento renunciará al buey y al asno.

Después de esta pequeña divagación, volvamos al texto del Evangelio. Allí se lee: María «dio a luz a su hijo primogénito» (*Lc* 2,7). ¿Qué significa esto?

El primogénito no es necesariamente el primero de una descendencia sucesiva. La palabra «primogénito» no se refiere a una numeración consecutiva, sino que indica una cualidad teológica, expresada en las recopilaciones más antiguas de las leyes de Israel. En las prescripciones sobre la Pascua se encuentra la frase: «El Señor dijo a Moisés: “Conságrame todo primogénito; todo primer parto entre los hijos de Israel, sea de hombre o de ganado, es mío”» (*Ex* 13,1s). «Rescatarás siempre a los primogénitos de los hombres» (*Ex* 13,13). Así pues, la palabra sobre el primogénito es también ya una referencia anticipada a la narración que sigue después sobre la presentación de Jesús en el templo. En cualquier caso, con esta palabra se alude a una pertenencia singular de Jesús a Dios.

La teología paulina ha desarrollado ulteriormente en dos etapas la reflexión sobre Jesús como primogénito. En la *Carta a los Romanos,* Pablo llama a Jesús «el primogénito de muchos hermanos» (8,29). Como Resucitado, él es ahora de modo nuevo «primogénito» y, a la vez, el principio de una multitud de hermanos. En el nuevo nacimiento de la Resurrección, Jesús ya no es solamente el primero por dignidad, sino el que inaugura una nueva humanidad. Una vez que la puerta férrea de la muerte ha sido abatida, ahora son muchos

los que pueden pasar por ella junto a él: todos aquellos que en el bautismo han muerto y resucitado con él.

En la *Carta a los Colosenses,* esta idea se amplía aún más: se llama a Cristo «primogénito de toda criatura» (1,15) y «el primogénito de entre los muertos» (1,18). «Todo fue creado por él» (1,16). «Él es el principio» (1,18). El concepto de primogenitura adquiere una dimensión cósmica. Cristo, el Hijo encarnado, es, por decirlo así, la primera idea de Dios y precede a toda creación, la cual está ordenada en vista de él y a partir de él. Con eso, es también principio y fin de la nueva creación, que ha tenido inicio con la Resurrección.

En Lucas no se habla de todo eso, pero para los lectores posteriores de su Evangelio –para nosotros–, en el humilde pesebre de la gruta de Belén está ya este esplendor cósmico: aquí ha venido entre nosotros el verdadero primogénito del universo.

«En aquella región había unos pastores que pasaban la noche al aire libre, velando por turno su rebaño. Y un ángel del Señor se les presentó; la gloria del Señor los envolvió de claridad» (*Lc* 2,8s). Los primeros testigos del gran acontecimiento son pastores que velan. Mucho se ha reflexionado sobre el significado que puede tener el que sean precisamente los pastores los primeros en recibir el mensaje. Me parece que no es necesario emplear demasiado talento en esta cuestión. Jesús nació fuera de la ciudad, en un ambiente en que por todas partes en sus alrededores había pastos a los que los pastores llevaban sus rebaños. Era normal por tanto que ellos, al estar más cerca del acontecimiento, fueran los primeros llamados al pesebre.

Naturalmente se puede ampliar inmediatamente la reflexión: quizá ellos vivieron más de cerca el acontecimiento, no sólo exteriormente, sino también interiormente; más que los ciudadanos, que dormían tranquilamente. Y tampoco estaban interiormente lejos del Dios que se hace niño. Esto concuerda con el hecho de que formaban parte de los pobres, de las almas sencillas, a los que Jesús bendeciría, porque a ellos está reservado el acceso al

misterio de Dios (cf. *Lc* 10,21s). Ellos representan a los pobres de Israel, a los pobres en general: los predilectos del amor de Dios.

La tradición monástica en especial ha desarrollado un ulterior acento: los monjes eran personas que velaban. Querían estar ya despiertos en este mundo mediante su oración nocturna, pero sobre todo velando en su interior, permaneciendo abiertos a la llamada de Dios a través de los signos de su presencia.

Por último, se puede pensar además en el relato de la elección de David para rey. Saúl fue repudiado por Dios como rey. Samuel es enviado a casa de Jesé, en Belén, para ungir como rey a uno de sus hijos, que el Señor le indicaría. Ninguno de los hijos que se presenta ante él es el elegido. Todavía falta el más joven, pero está pastoreando el rebaño, como explica Jesé al profeta. Samuel lo manda traer de los pastos y, según las indicaciones de Dios, unge al joven David «en medio de sus hermanos» (cf. *1 S* 16,1-13). David viene de pastorear las ovejas, y es constituido pastor de Israel (cf. *2 S* 5,2). El profeta Miqueas mira hacia un futuro lejano y anuncia que de Belén había de salir el que un día apacentaría al pueblo de Israel (cf. *Mi* 5,1-3; *Mt* 2,6). Jesús nace entre los pastores. Él es el gran Pastor de los hombres (cf. *1 P* 2,25; *Hb* 13,20).

Volvamos al texto de la narración de la Navidad. El ángel del Señor se presenta a los Pastores y la gloria del Señor los envolvió de claridad. «Y se llenaron de gran temor» (*Lc* 2,9). Pero el ángel disipa su temor y les anuncia una «gran alegría para todo el pueblo: hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador, que es el Mesías, el Señor» (*Lc* 2,10s). Se les dice que encontrarán como señal a un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre.

Y «de pronto, en torno al ángel, apareció una legión del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: “Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres en quienes él se complace”» (*Lc* 2,12-14). El evangelista dice que los ángeles «hablan». Pero para los cristianos estuvo claro desde el principio que el hablar de los ángeles es un cantar, en el que se hace presente de modo palpable todo el esplendor de la gran alegría que ellos anuncian. Y así, desde

aquel momento hasta ahora el canto de alabanza de los ángeles jamás ha cesado. Continúa a través de los siglos siempre con nuevas formas y, en la celebración de la Natividad de Jesús, resuena siempre de modo nuevo. Se comprende bien que el pueblo sencillo de los creyentes haya después oído cantar también a los pastores, y que hasta el día de hoy se una a sus melodías en la Noche Santa, expresando con el canto la gran alegría que desde entonces hasta el fin de los tiempos se nos ha dado a todos.

Pero ¿qué es lo que han cantado los ángeles, según la narración de san Lucas? Ellos ponen en relación la gloria de Dios «en el cielo» con la paz de los hombres «en la tierra». La Iglesia ha retomado estas palabras y ha compuesto con ellas todo un himno. En los detalles, sin embargo, la traducción de las palabras del ángel es controvertida.

El texto latino que nos es familiar se traducía hasta hace poco de la siguiente manera: «Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad». Esta traducción es rechazada por los exegetas modernos –con buenas razones– en cuanto unilateralmente moralizante. La «gloria de Dios» no es algo que los hombres puedan suscitar («*sea dada* gloria a Dios»). La «gloria» de Dios ya existe, Dios *es* glorioso, y esto es verdaderamente un motivo de alegría: existe la verdad, existe el bien, existe la belleza. Estas realidades existen –en Dios– de modo indestructible.

Más relevante es la diferencia en la traducción de la segunda parte de las palabras del ángel. Lo que hasta hace poco se traducía como «hombres de buena voluntad», ahora se expresa de esta manera en la traducción de la Conferencia Episcopal Alemana: «*Menschen seiner Gnade* –hombres de su gracia–». En la traducción de la Conferencia Episcopal Italiana se habla de «*uomini che egli ama* –hombres que él ama–». Ahora bien, nos preguntamos entonces: ¿Quiénes son los hombres que Dios ama? ¿Hay también algunos a los que tal vez no ama? ¿Acaso no ama a todos como criaturas suyas? ¿Qué quiere decir por tanto la añadidura: «que Dios ama»? También puede hacerse una pregunta similar respecto a la

traducción alemana. ¿Quiénes son los «hombres de su gracia»? ¿Hay personas que no son de su gracia? Y si es así, ¿por qué razón? La traducción literal del texto original griego suena así: paz a los «hombres de [su] complacencia». También aquí queda naturalmente pendiente la pregunta: ¿Quiénes son los hombres en los que Dios se complace? Y ¿por qué?

Pues bien, en el Nuevo Testamento encontramos una ayuda para comprender este problema. En la narración del bautismo de Jesús, Lucas nos dice que, mientras Jesús estaba orando, se abrieron los cielos y desde allí vino una voz que decía: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (*Lc* 3,22). El hombre en que se complace es Jesús. Lo es porque vive totalmente orientado al Padre, vive con la mirada fija en él y en comunión de voluntad con él. Las personas de la complacencia son por tanto aquellas que tienen la actitud del Hijo, personas configuradas con Cristo.

Detrás de la diferencia entre las traducciones está en último análisis la cuestión sobre la relación entre la gracia de Dios y la libertad humana. Aquí se pueden dar dos posiciones extremas: en primer lugar, la idea de la absoluta exclusividad de la acción de Dios, de tal manera que todo depende de su predestinación. En el otro extremo, en cambio, una postura moralizante, según la cual todo se decide a fin de cuentas mediante la buena voluntad del hombre. La traducción precedente, que hablaba de hombres «de buena voluntad», podía ser malentendida en este sentido. La nueva traducción puede ser malinterpretada en el sentido opuesto, como si todo dependiera únicamente de la predestinación de Dios.

Según el testimonio de la Sagrada Escritura no cabe duda alguna de que ninguna de las dos posiciones extremas es correcta. Gracia y libertad se compenetran recíprocamente, y no podemos expresar la acción de una sobre la otra mediante fórmulas claras. Es verdad que no podríamos amar si antes no hubiésemos sido amados por Dios. La gracia de Dios siempre nos precede, nos abraza y nos sustenta. Pero sigue siendo también verdad que el hombre está llamado a participar en este amor, y que no es un simple instrumento de la

omnipotencia de Dios, sin voluntad propia; puede amar en comunión con el amor de Dios, o también rechazar este amor. Me parece que la traducción literal –«de la complacencia» (o «de su complacencia»)– respeta mejor este misterio, sin disolverlo en sentido unilateral.

Por lo que se refiere a lo alto del cielo, aquí es obviamente determinante el verbo «es»: Dios *es* glorioso, *es* la Verdad indestructible, la eterna Belleza. Ésta es la certeza fundamental y confortadora de nuestra fe. Existe sin embargo también aquí de modo subordinado –según los tres primeros mandamientos del decálogo– una tarea para nosotros: esforzarnos para que la gran gloria de Dios no sea enturbiada y malentendida en el mundo; para que se dé la gloria debida a su grandeza y a su santa voluntad.

Pero ahora hemos de reflexionar aún sobre otro aspecto del mensaje del ángel. En él retornan las categorías de fondo que caracterizan la percepción de sí mismo y la visión del mundo que tenía el emperador Augusto: *soter* (salvador), paz, ecúmene, ampliadas aquí sin duda más allá del mundo mediterráneo y referidas al cielo y a la tierra; y también por fin la palabra acerca de la buena nueva (*evangélion*). Ciertamente, estos paralelismos no son casuales. Lucas quiere decirnos: lo que el emperador Augusto ha pretendido para sí se ha cumplido de modo más elevado en el Niño, que ha nacido inerme y sin ningún poder en la gruta de Belén, y cuyos huéspedes fueron unos pobres pastores.

Reiser subraya con razón que en el centro de ambos mensajes está la paz y que, en este sentido, la *pax Christi* no está necesariamente en contraste con la *pax Augusti.* Pero la paz de Cristo supera la paz de Augusto, como el cielo está muy por encima de la tierra (cf. *Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?,* p. 460). La comparación entre los dos tipos de paz no ha de ser considerada, pues, de modo unilateralmente polémico. En efecto, Augusto «ha establecido durante 250 años la paz, la seguridad jurídica y un bienestar, que hoy muchos países del antiguo Imperio romano sólo pueden soñar» (*ibid.,* p. 458). Se deja totalmente a la política el propio espacio y la

propia responsabilidad. Pero cuando el emperador se diviniza y reivindica cualidades divinas, la política sobrepasa sus propios límites y promete lo que no puede cumplir. En realidad, ni siquiera en el período áureo del Imperio romano la seguridad jurídica, la paz y el bienestar estuvieron exentos de peligro, ni jamás se lograron plenamente. Basta una mirada a Tierra Santa para darse cuenta de los límites de la *pax romana.*

El reino anunciado por Jesús, el reino de Dios, es de carácter diferente. No se refiere sólo a la cuenca mediterránea y tampoco únicamente a una determinada época. Concierne al hombre en la profundidad de su ser; lo abre hacia el verdadero Dios. La paz de Jesús es una paz que el mundo no puede dar (cf. *Jn* 14,27). Aquí se trata en definitiva de la cuestión sobre el significado de redención, liberación y salvación. Una cosa es obvia: Augusto pertenece al pasado; Jesucristo en cambio es el presente y es el futuro: «el mismo ayer y hoy y siempre» (*Hb* 13,8).

«Cuando los ángeles los dejaron, los pastores se decían unos a otros: "Vayamos derechos a Belén, a ver eso que ha pasado y que nos ha comunicado el Señor". Fueron corriendo y encontraron a María y a José y al niño acostado en el pesebre» (*Lc* 2,75s). Los pastores se apresuraron. El evangelista había dicho de modo análogo que María, después de que el ángel le hablara del embarazo de su pariente Isabel, fue «de prisa» a la ciudad de Judá en la que vivían Zacarías e Isabel (cf. *Lc* 1,39). Los pastores se apresuraron ciertamente por curiosidad humana, para ver aquello tan grande que se les había anunciado. Pero estaban seguramente también pletóricos de ilusión porque ahora había nacido verdaderamente el Salvador, el Mesías, el Señor que todo el mundo estaba esperando, y que ellos eran los primeros en poderlo ver.

¿Qué cristianos se apresuran hoy cuando se trata de las cosas de Dios? Si algo merece prisa –tal vez esto quiere decirnos también tácitamente el evangelista– son precisamente las cosas de Dios.

El ángel había anunciado también una señal a los pastores: encontrarían a un niño envuelto en pañales y acostado en un

pesebre. Éste es un signo de reconocimiento, una descripción de lo que se podía constatar a simple vista. Pero no es una «señal» en el sentido de que la gloria de Dios se había hecho asequible, de tal modo que se pudiera decir claramente: Éste es el verdadero Señor del mundo. Nada de eso. En este sentido, el signo es al mismo tiempo también un no signo: el verdadero signo es la pobreza de Dios. Pero para los pastores que habían visto el resplandor de Dios sobre sus campos, esta señal es suficiente. Ellos ven desde dentro. Esto es lo que ven: lo que el ángel ha dicho es verdad. Así, los pastores vuelven con alegría. Dan gloria y alaban a Dios por lo que han visto y oído (cf. *Lc* 2,20).

## Presentación de Jesús en el templo

Lucas concluye el relato del nacimiento de Jesús narrando lo que, siguiendo la ley de Israel, sucedió con Jesús el octavo y el cuadragésimo día.

El octavo día es el día de la circuncisión. Por tanto, Jesús es acogido formalmente en la comunidad de las promesas que proviene de Abraham; ahora pertenece también jurídicamente al pueblo de Israel. Pablo alude a esto cuando escribe en la *Carta a los Gálatas:* «Cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que recibiéramos el ser hijos por adopción» (4,4s). Junto a la circuncisión, Lucas menciona explícitamente la imposición del nombre previamente anunciado, Jesús –«Dios salva» (cf. 2,21)–, de modo que, a partir de la circuncisión, la mirada se dirige hacia el cumplimiento de las esperanzas que forman parte de la esencia de la alianza.

En el cuadragésimo día hay tres acontecimientos: la «purificación» de María, el «rescate» del hijo primogénito Jesús mediante un sacrificio prescrito por la Ley y la «presentación» de Jesús en el templo.

En el relato de la infancia en su conjunto, y también en este pasaje del texto, se puede reconocer fácilmente el fundamento judeocristiano que proviene de la tradición familiar de Jesús. Pero se puede ver al mismo tiempo que ha sido elaborado por alguien que escribe y piensa según la cultura griega, y que se ha de identificar lógicamente en el mismo evangelista Lucas. En esta redacción se pone de manifiesto, por un lado, que su autor no tenía un conocimiento preciso de la legislación veterotestamentaria y, por otro, que su interés no se centraba en los detalles, sino que se orientaba más bien al núcleo teológico del acontecimiento, que es lo que pretendía demostrar ante sus lectores.

En el *Libro del Levítico* se establece que una mujer, después de dar a luz un varón, es impura (es decir, excluida de las prácticas litúrgicas) durante siete días; el octavo día el niño ha de ser circuncidado, y la mujer deberá quedarse en casa todavía treinta y tres días para purificar su sangre (cf. *Lc* 12,1-4). Después debe ofrecer un sacrificio de purificación, un cordero como holocausto y un pichón o una tórtola como sacrificio expiatorio. Los pobres sólo tienen que ofrecer dos tórtolas o dos pichones.

María ofreció el sacrificio de los pobres (cf. *Lc* 2,24). Lucas, cuyo Evangelio está impregnado todo él por una teología de los pobres y de la pobreza, nos da a entender aquí, una vez más de manera inequívoca, que la familia de Jesús se contaba entre los pobres de Israel; nos hace comprender que precisamente entre ellos podía madurar el cumplimiento de la promesa. También aquí nos percatamos nuevamente de lo que quiere decir: «nacido bajo la Ley»; y qué significa el que Jesús diga al Bautista que debe cumplirse toda justicia (cf. *Mt* 3,15). María no necesita ser purificada por el parto de Jesús: este nacimiento trae la purificación del mundo. Pero ella obedece la Ley y sirve justamente así al cumplimiento de las promesas.

El segundo acontecimiento del que se trata es el rescate del primogénito, que es propiedad incondicional de Dios. El precio del

rescate era de cinco siclos y se podía pagar en todo el país a cualquier sacerdote.

Lucas cita ante todo explícitamente el derecho a reservarse al primogénito: «Todo primogénito varón será consagrado (es decir, perteneciente) al Señor» (2,23; cf. *Ex* 13,2; 13,12s.15). Pero lo singular de su narración consiste en que luego no habla del rescate de Jesús, sino de un tercer acontecimiento, de la entrega («presentación») de Jesús. Obviamente, quiere decir: este niño no ha sido rescatado y no ha vuelto a pertenecer a sus padres, sino todo lo contrario: ha sido entregado personalmente a Dios en el templo, asignado totalmente como propiedad suya. La palabra *paristánai,* traducida aquí como «presentar», significa también «ofrecer», referido a lo que ocurre con los sacrificios en el templo. Suena aquí el elemento del sacrificio y el sacerdocio.

Sobre el acto del rescate prescrito por la Ley, Lucas no dice nada. En su lugar se destaca lo contrario: la entrega del Niño a Dios, al que tendrá que pertenecer totalmente. Para ninguno de dichos actos prescritos por la Ley era necesario presentarse en el templo. Para Lucas, sin embargo, es esencial precisamente esta primera entrada de Jesús en el templo como lugar del acontecimiento. Aquí, en el lugar del encuentro entre Dios y su pueblo, en vez del acto de recuperar al primogénito, se produce el ofrecimiento público de Jesús a Dios, su Padre.

A este acto cultual, en el sentido más profundo de la palabra, sigue en Lucas una escena profética. El viejo profeta Simeón y la profetisa Ana –movidos por el Espíritu de Dios– se presentan en el templo y saludan como representantes del Israel creyente al «Mesías del Señor» (*Lc* 2,26).

A Simeón se le describe con tres cualidades: es justo, es piadoso y espera la consolación de Israel. En la reflexión sobre la figura de san José hemos visto lo que es un hombre justo: un hombre que vive en y de la Palabra de Dios, vive en la voluntad de Dios, tal como está descrita en la *Torá.* Simeón es «piadoso», vive en una íntima apertura personal hacia Dios. Está interiormente cerca del

templo, vive en el encuentro con Dios y espera la «consolación de Israel». Vive orientado hacia lo que redime, hacia quien ha de venir.

En la palabra «consolación» (*paráklesis*) resuena la palabra de Juan sobre el Espíritu Santo. Él es el Paráclito, el Dios consolador. Simeón es uno que espera y aguarda, y justamente así se posa ya ahora en él el «Espíritu Santo». Podríamos decir que es un hombre espiritual y, por tanto, sensible a las llamadas de Dios, a su presencia. Por eso habla ahora también como profeta. En un primer momento toma al Niño Jesús en sus brazos y bendice a Dios diciendo: «Ahora, Señor, según tu promesa, puedes dejar a tu siervo irse en paz» (*Lc* 2,29).

El texto, tal como Lucas lo transmite, ya está litúrgicamente acuñado. Desde los tiempos antiguos forma parte de la oración litúrgica de la noche en las iglesias, tanto de Oriente como de Occidente. Y, junto con el *Benedictus* y el *Magnificat*, transmitidos también por Lucas en el relato de la infancia, pertenece al patrimonio de plegarias de la Iglesia judeocristiana más antigua, cuya vida litúrgica llena de espíritu podemos atisbar aquí por un momento. En las palabras dirigidas a Dios se califica al Niño Jesús como «tu salvación». Vuelve a sonar la palabra *soter* (salvador), que habíamos encontrado en el mensaje del ángel en la Noche Santa.

En este himno se hacen dos afirmaciones cristológicas. Jesús es «luz para alumbrar a las naciones», y existe para la «gloria de tu pueblo, Israel» (*Lc* 2,32). Ambas expresiones están tomadas del profeta Isaías; la de «luz para iluminar a las naciones» proviene del primer y del segundo canto del Siervo del Señor (cf. *Is* 42,6; 49,6). Jesús es identificado así como el siervo de Dios, que en el profeta aparece como una figura misteriosa que remite al futuro. La esencia de su misión conlleva la universalidad, la revelación a las naciones, a las que el siervo lleva la luz, de Dios. La referencia a la gloria de Israel se encuentra en las palabras de consuelo del profeta y está dirigida al Israel atemorizado, al cual se le anuncia una ayuda mediante el poder salvador de Dios (cf. *Is* 46,13).

Simeón, con el niño en brazos, tras haber alabado a Dios, se dirige con una palabra profética a María, a la que, después de las muestras de alegría por el niño, anuncia una especie de profecía de la cruz (cf. *Lc* 2,34s). Jesús «está puesto para que muchos en Israel caigan y se levanten; y será como un signo de contradicción». Al final le dirige a la madre una predicción muy personal: «Y a ti, una espada te traspasará el alma», la teología de la gloria está indisolublemente unida a la teología de la cruz. Al siervo de Dios le corresponde la gran misión de ser el portador de la luz de Dios para el mundo. Pero esta misión se cumple precisamente en la oscuridad de la cruz.

Como trasfondo de la palabra sobre los muchos que caen y se levantan está la alusión a una profecía tomada de *Isaías* 8,14, en la cual se indica a Dios mismo como una piedra en la que se tropieza y se cae. Así, justamente en el oráculo sobre la Pasión, aparece la profunda relación de Jesús con Dios mismo. Dios y su Palabra –Jesús, la palabra viva de Dios– son «signos» e incitan a la decisión. La oposición del hombre contra Dios recorre toda la historia. Jesús se revela como el verdadero signo de Dios, precisamente tomando sobre sí, atrayendo hacia sí la oposición contra Dios hasta la oposición de la cruz.

Aquí no se habla del pasado. Todos nosotros sabemos hasta qué punto Cristo es hoy signo de una contradicción que, en último análisis, apunta a Dios mismo. Dios es considerado una y otra vez como el límite de nuestra libertad, un límite que se ha de abatir para que el hombre pueda ser totalmente él mismo. Dios, con su verdad, se opone a la multiforme mentira del hombre, a su egoísmo y a su soberbia.

Dios es amor. Pero también se puede odiar el amor cuando éste exige salir de uno mismo para ir más allá. El amor no es una romántica sensación de bienestar. Redención no es *wellness,* un baño en la autocomplacencia, sino una liberación del estar oprimidos en el propio yo. Esta liberación tiene el precio del

sufrimiento de la cruz. La profecía de la luz y la palabra acerca de la cruz van juntas.

Como hemos visto, este oráculo sobre el sufrimiento se hace finalmente muy concreto; una palabra dirigida directamente a María: «Y a ti, una espada te traspasará el alma» (*Lc* 2,35). Podemos suponer que esta frase haya sido conservada en la antigua comunidad judeocristiana como palabra tomada de los recuerdos personales de María. Allí se conocía también, basándose en dicho recuerdo, el significado concreto que tenía la frase. Pero también nosotros podemos saberlo, junto con la Iglesia creyente y orante. La oposición contra el Hijo afecta también a la Madre e incide en su corazón. La cruz de la contradicción, que se ha hecho radical, se convierte en ella en una espada que le traspasa el alma. De María podemos aprender la verdadera compasión, libre de sentimentalismo alguno, acogiendo el dolor ajeno como sufrimiento propio.

En los Padres de la Iglesia se consideraba la insensibilidad, la indiferencia ante el dolor ajeno como algo típico del paganismo. La fe cristiana opone a esto el Dios que sufre con los hombres y así nos atrae a la compasión. La *Mater Dolorosa,* la Madre con la espada en el corazón, es el prototipo de este sentimiento de fondo de la fe cristiana.

Junto al profeta Simeón comparece la profetisa Ana, una mujer de ochenta y cuatro años que, después de estar siete años casada, vivía viuda desde hacía decenios. «No se apartaba del templo día y noche, sirviendo a Dios con ayunos y oraciones» (*Lc* 2,37). Ella es la imagen por excelencia de la persona verdaderamente piadosa. En el templo se siente simplemente en su casa. Vive cerca de Dios y para Dios en cuerpo y alma. De este modo, es realmente una mujer colmada de Espíritu, una profetisa. Puesto que vive en el templo –en adoración–, está allí cuando llega Jesús. «Presentándose en aquel momento, daba gracias a Dios y hablaba del niño a todos los que aguardaban la liberación de Jerusalén» (*Lc* 2,38). Su profecía

consiste en su anuncio, en la transmisión de la esperanza de la que ella vive.

Lucas concluye su relato del nacimiento de Jesús, del que formaba parte también el cumplimiento de todo lo que se debía hacer según las prescripciones de la Ley (cf. 2,39), hablando del retorno de la Sagrada Familia a Nazaret. «El niño iba creciendo y robusteciéndose, lleno de sabiduría; y la gracia de Dios estaba con él» (2,40).

# Capítulo IV: Los Magos de Oriente y la huida a Egipto

## Cuadro histórico y geográfico de la narración

Difícilmente habrá otro relato bíblico que haya estimulado tanto la fantasía, pero también la investigación y la reflexión, como la historia de los «Magos» venidos de «Oriente», una narración que el evangelista Mateo pone inmediatamente después de haber hablado del nacimiento de Jesús: «Jesús nació en Belén de Judá en tiempos del rey Herodes. Entonces, unos Magos [astrólogos] de Oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: "¿Dónde está el Rey de los Judíos que ha nacido? Porque hemos visto salir su estrella y venimos a adorarlo"» (2,1s).

Con la mención del rey Herodes y el lugar del nacimiento, Belén, encontrarnos aquí primero una neta determinación del contexto histórico. Se indica un personaje bien conocido de la época y un lugar geográfico fácilmente reconocible. Pero en ambas referencias se ofrecen al mismo tiempo elementos de interpretación. Rudolf Pesch, en su pequeño libro *Die Matthäischen Weihnachtsgeschichten* –los relatos de Navidad según Mateo–, ha resaltado con énfasis el significado teológico de la figura de Herodes: «Así como al principio del Evangelio de la Navidad (*Lc* 2,1-21) se menciona al emperador romano Augusto, la narración de *Mateo* 2 comienza de modo análogo denominando a Herodes, "rey de los judíos". Si allí el emperador, con sus pretensiones sobre la

pacificación del mundo, estaba en las antípodas del recién nacido, aquí está el rey, que reina gracias al emperador, y con la pretensión casi mesiánica de ser el redentor, al menos para el reino judío» (p. 23s).

Belén es el pueblo natal del rey David. El significado teológico de aquel lugar se esclarecerá todavía con mayor nitidez en el curso de la narración mediante la respuesta que dan los escribas a Herodes acerca del lugar en el que debía nacer el Mesías. También podría comportar una intención teológica el que la localización geográfica se precise aún más, añadiendo «de Judá». En la bendición de Jacob, el patriarca dice a su hijo Judá de manera profética: «No se apartará de Judá el cetro, ni el bastón de mando de entre sus rodillas, hasta que venga aquel a quien está reservado, y le rindan homenaje los pueblos» (*Gn* 49,10). En una narración que trata de la llegada del David definitivo, del recién nacido rey de los judíos que salvará a todos los pueblos, se ha de percibir de algún modo esta profecía como trasfondo.

Junto con la bendición de Jacob hay que leer también una palabra atribuida en la Biblia al profeta pagano Balaán. Balaán es una figura histórica de la que hay una confirmación fuera de la Biblia. En 1967, se descubrió en Transjordania, una inscripción en la que aparece Balaán, hijo de Beor, como un «vidente» de las divinidades autóctonas; un vidente al que se le atribuyen anuncios de fortuna y de calamidad (cf. Hans-Peter Müller, en LThK, 3, II, p. 457). La Biblia lo presenta como un adivino al servicio del rey de Moab, que le pide una maldición contra Israel. Pero Dios mismo impide que Balaán lleve a efecto lo que pretende, de manera que el profeta, en vez de una maldición, anuncia una bendición para Israel. A pesar de ello, sigue siendo mal visto en la tradición bíblica, como instigador a la idolatría, y muere de una forma considerada como penosa (cf. *Nm* 31,8; *Jos* 13,22). Por eso adquiere más importancia aún la promesa de salvación que se le atribuye a él, no judío y siervo de otros dioses; su promesa era conocida también fuera de Israel. «Lo veo, pero no es ahora, lo contemplo, pero no será pronto: Avanza una estrella de Jacob, y surge un cetro de Israel...» (*Nm* 24,17).

Extrañamente Mateo, que desea presentar los acontecimientos en la vida y el obrar de Jesús como cumplimiento de palabras veterotestamentarias, no cita este texto, que desempeña un papel importante en la historia de la interpretación del pasaje de los Magos de Oriente. Es verdad que la estrella de la que habla Balaam no es un astro; la estrella que brilla en el mundo y determina su suerte es el mismo rey que ha de venir. No obstante, la conexión entre estrella y realeza podría haber suscitado la idea de una estrella, que sería la estrella de *este* rey y remitiría a él.

Así, se puede suponer ciertamente que esta profecía no judía, «pagana», circulase de alguna forma fuera del judaísmo y fuera motivo de reflexión para quienes estaban en busca. Tendremos que volver a preguntarnos cómo es posible que personas fuera de Israel hubieran visto precisamente en el «rey de los judíos» al portador de una salvación que también les concernía a ellos.

## ¿Quiénes eran los «Magos»?

Pero ahora es preciso preguntarse ante todo: ¿Qué clase de hombres eran esos que Mateo describe como «Magos» venidos de «Oriente»? El término «magos» (*mágoi*) tiene una considerable gama de significados en las diversas fuentes, que se extiende desde una acepción muy positiva hasta un significado muy negativo.

La primera de las cuatro acepciones principales designa como «magos» a los pertenecientes a la casta sacerdotal persa. En la cultura helenista eran considerados como «representantes de una religión auténtica»; pero se sostenía al mismo tiempo que sus ideas religiosas estaban «fuertemente influenciadas por el pensamiento filosófico», hasta el punto de que se presenta con frecuencia a los filósofos griegos como adeptos suyos (cf. Delling, ThWNT, IV, p. 360). Quizá haya en esta opinión un cierto núcleo de verdad no bien definido; después de todo, también Aristóteles había hablado del trabajo filosófico de los magos (cf. *ibid.*).

Los otros significados mencionados por Gerhard Delling designan a los dotados de saberes y poderes sobrenaturales, y también a los brujos. Y, finalmente, a los embaucadores y seductores. En los *Hechos de los Apóstoles* encontramos este último significado: Pablo califica a un mago llamado Barjesús «hijo del diablo, enemigo de toda justicia» (13,10), manteniéndolo así a raya.

Los diversos significados del término «mago» que encontramos aquí hacen ver también la ambivalencia de la dimensión religiosa en cuanto tal. La religiosidad puede ser un camino hacia el verdadero conocimiento, un camino hacia Jesucristo. Pero cuando ante la presencia de Cristo no se abre a él, y se pone contra el único Dios y Salvador, se vuelve demoníaca y destructiva.

En el Nuevo Testamento vemos estos dos significados de «mago»: en el relato de san Mateo sobre los Magos, la sabiduría religiosa y filosófica es claramente una fuerza que pone a los hombres en camino, es la sabiduría que conduce en definitiva a Cristo. Por el contrario, en los *Hechos de los Apóstoles* encontramos otro tipo de mago. Éste contrapone el propio poder al mensajero de Jesucristo, y se pone así de parte de los demonios que, sin embargo, ya han sido vencidos por Jesús.

La primera acepción vale evidentemente para los Magos en *Mateo* 2, al menos en sentido amplio. Aunque no pertenecían exactamente a la clase sacerdotal persa, tenían sin embargo un conocimiento religioso y filosófico que se había desarrollado y aún persistía en aquellos ambientes.

Se ha tratado naturalmente de encontrar clasificaciones todavía más precisas. El astrónomo vienés Konradin Ferrari d'Occhieppo ha mostrado que en la ciudad de Babilonia, centro de la astronomía científica en épocas remotas, aunque ya en declive en la época de Jesús, continuaba existiendo todavía «un pequeño grupo de astrónomos ya en vías de extinción... Hay tablas de terracota con inscripciones en caracteres cuneiformes con cálculos astronómicos... que lo demuestran con seguridad» (p. 27). La conjunción astral de los planetas Júpiter y Saturno en el signo

zodiacal de Piscis, que tuvo lugar en los años 7-6 a. C. –considerado hoy como el verdadero período del nacimiento de Jesús– habría sido calculada por los astrónomos babilonios y les habría indicado la tierra de Judá y un recién nacido «rey de los judíos».

Sobre la cuestión de la estrella volveremos de nuevo más adelante. Por ahora queremos dedicarnos a la pregunta sobre qué tipo de hombres eran aquellos que se pusieron en camino hacia el rey. Tal vez fueran astrónomos, pero no a todos los que eran capaces de calcular la conjunción de los planetas, y la veían, les vino la idea de un rey en Judá, que tenía importancia también para ellos. Para que la estrella pudiera convertirse en un mensaje, debía haber circulado un vaticinio como el del mensaje de Balaán. Sabemos por Tácito y Suetonio que en aquellos tiempos bullían en el ambiente expectativas según las cuales surgiría en Judá el dominador del mundo, una expectación que Flavio Josefo interpreta como referida a Vespasiano, con el resultado de que éste pasó a gozar de su favor (cf. *De bello Iud.,* III, pp. 399-408).

Varios factores podían haber concurrido a que se pudiera percibir en el lenguaje de la estrella un mensaje de esperanza. Pero todo ello era capaz de poner en camino sólo a quien era hombre de una cierta inquietud interior, un hombre de esperanza, en busca de la verdadera estrella de la salvación. Los hombres de los que habla Mateo no eran únicamente astrónomos. Eran «sabios»; representaban el dinamismo inherente a las religiones de ir más allá de sí mismas; un dinamismo que es búsqueda de la verdad, la búsqueda del verdadero Dios, y por tanto filosofía en el sentido originario de la palabra. La sabiduría sanea y así también el mensaje de la «ciencia»: la racionalidad de este mensaje no se contentaba con el mero saber, sino que trataba de comprender la totalidad, llevando así a la razón hasta sus más elevadas posibilidades.

Basándonos en todo lo que se ha dicho, podemos hacernos una cierta idea de cuáles eran las convicciones y conocimientos que

llevaron a estos hombres a encaminarse hacia el recién nacido «rey de los judíos». Podemos decir con razón que representan el camino de las religiones hacia Cristo, así como la autosuperación de la ciencia con vistas a él. Están en cierto modo siguiendo a Abraham, que se pone en marcha ante la llamada de Dios. De una manera diferente están siguiendo a Sócrates y a su preguntarse sobre la verdad más grande, más allá de la religión oficial. En este sentido, estos hombres son predecesores, precursores, de los buscadores de la verdad, propios de todos los tiempos.

Así como la tradición de la Iglesia ha leído con toda naturalidad el relato de la Navidad sobre el trasfondo de *Isaías* 1,3, y de este modo llegaron al pesebre el buey y el asno, así también ha leído la historia de los Magos a la luz del *Salmo* 72,10 e *Isaías* 60. Y, de esta manera, los hombres sabios de Oriente se han convertido en reyes, y con ellos han entrado en el pesebre los camellos y los dromedarios.

La promesa contenida en estos textos extiende la proveniencia de estos hombres hasta el extremo Occidente (Tarsis-Tartesos en España), pero la tradición ha desarrollado ulteriormente este anuncio de la universalidad de los reinos de aquellos soberanos, interpretándolos como reyes de los tres continentes entonces conocidos: África, Asia y Europa. El rey de color aparece siempre: en el reino de Jesucristo no hay distinción por la raza o el origen. En él y por él, la humanidad está unida sin perder la riqueza de la variedad.

Más tarde se ha relacionado a los tres reyes con las tres edades de la vida del hombre: la juventud, la edad madura y la vejez. También ésta es una idea razonable, que hace ver cómo las diferentes formas de la vida humana encuentran su respectivo significado y su unidad interior en la comunión con Jesús.

Queda la idea decisiva: los sabios de Oriente son un inicio, representan a la humanidad cuando emprende el camino hacia Cristo, inaugurando una procesión que recorre toda la historia. No representan únicamente a las personas que han encontrado ya la

vía que conduce hasta Cristo. Representan el anhelo interior del espíritu humano, la marcha de las religiones y de la razón humana al encuentro de Cristo.

## La estrella

Pero ahora hemos de volver aún a la estrella que, según la narración de san Mateo, impulsó a los Magos a ponerse en camino. ¿Qué tipo de estrella era? ¿Existió realmente?

Exegetas de renombre, como Rudolf Pesch, opinan que esta cuestión tiene poco sentido. Se trataría aquí de un relato teológico, que no se debería mezclar con la astronomía. San Juan Crisóstomo había desarrollado en la Iglesia antigua una postura similar: «Que ésta no fuera una estrella común, para mí incluso que no fuera siquiera una estrella, sino un poder invisible que había tomado esa apariencia, me parece consecuencia sobre todo de la trayectoria que había tomado. En efecto, no hay una sola estrella que se mueva en esa dirección» (*In Matth.,* hom. VI, 2: *PG* 57,64). En gran parte de la tradición de la Iglesia se ha resaltado el aspecto extraordinario de la estrella; así, ya en Ignacio de Antioquía (ca. 100 d. J.C.), que ve el sol y la luna hacer el corro en torno a la estrella; así también en el antiguo himno de la Epifanía del Breviario Romano, según el cual la estrella habría superado al sol en belleza y luminosidad.

Pero no se podía dejar de plantear la pregunta sobre si, a pesar de todo, acaso no se hubiera tratado de un fenómeno que se podía determinar y clasificar astronómicamente. Sería un error rechazar a priori esta pregunta remitiéndose a la naturaleza teológica de la historia. Con el surgir de la astronomía moderna, desarrollada también por cristianos creyentes, se ha planteado nuevamente también la cuestión sobre este astro.

Johannes Kepler ( † 1630) adelantó una solución que sustancialmente proponen también los astrónomos de hoy. Kepler calculó que entre finales del año 7 y comienzos del 6 a. C. –que, como se ha dicho, se considera hoy el año verosímil del nacimiento

de Jesús– se produjo una conjunción de los planetas Júpiter, Saturno y Marte. Él mismo había notado una conjunción semejante en 1604, a la cual se había añadido también una supernova. Este término indica una estrella débil o muy lejana en la que se produce una enorme explosión, de manera que desarrolla una intensa luminosidad durante semanas y meses. Kepler creía que la supernova era una nueva estrella. Opinaba que también la conjunción ocurrida en los tiempos de Jesús debía de estar relacionada con una supernova; intentó explicar así astronómicamente el fenómeno de extraordinaria luminosidad de la estrella de Belén. Puede ser interesante en este contexto que el estudioso Friedrich Wieseler, de Gotinga, haya encontrado al parecer en tablas cronológicas chinas que, en el año 4 a. C., «había aparecido y se había visto durante mucho tiempo una estrella luminosa» (Gnilka, p. 44).

El citado Ferrari d'Occhieppo puso *ad acta* la teoría de la supernova. Según él, para explicar la estrella de Belén era suficiente la conjunción de Júpiter y Saturno en el signo zodiacal de Piscis, y pensaba que podía determinar con precisión la fecha de este fenómeno. Es importante a este respecto que el planeta Júpiter representaba al principal dios babilónico Marduk. Ferrari d'Occhieppo lo resume así: «Júpiter, la estrella de la más alta divinidad de Babilonia, compareció en su apogeo en el momento de su aparición vespertina junto a Saturno, el representante cósmico del pueblo de los judíos» (p. 52). Dejemos los detalles. Los astrónomos de Babilonia –afirma Ferrari d'Occhieppo– podían deducir de este encuentro de planetas un evento de importancia universal, el nacimiento en el país de Judá de un soberano que traería la salvación.

¿Qué podemos decir ante todo esto? La gran conjunción de Júpiter y Saturno en el signo de Piscis en los años 7-6 a. C. parece ser un hecho constatado. Podía orientar a los astrónomos del ambiente cultural babilónico-persa hacia el país de Judá, hacia un «rey de los judíos». Los pormenores de cómo aquellos hombres han llegado a la certeza que los hizo partir y llevarlos finalmente a Jerusalén y a

Belén, es una cuestión que debemos dejar abierta. La constelación estelar podía ser un impulso, una primera señal para la partida exterior e interior. Pero no habría podido hablar a estos hombres si no hubieran sido movidos también de otro modo: movidos interiormente por la esperanza de aquella estrella que habría de surgir de Jacob (cf. *Nm* 24,17).

Que los Magos fueran en busca del rey de los judíos guiados por la estrella y representen el movimiento de los pueblos hacia Cristo significa implícitamente que el cosmos habla de Cristo, aunque su lenguaje no sea totalmente descifrable para el hombre en sus condiciones reales. El lenguaje de la creación ofrece múltiples indicaciones. Suscita en el hombre la intuición del Creador. Suscita también la expectativa, más aún, la esperanza de que un día este Dios se manifestará. Y hace tomar conciencia al mismo tiempo de que el hombre puede y debe salir a su encuentro. Pero el conocimiento que brota de la creación y se concretiza en las religiones también puede perder la orientación correcta, de modo que ya no impulsa al hombre a moverse para ir más allá de sí mismo, sino que lo induce a instalarse en sistemas con los que piensa poder afrontar las fuerzas ocultas del mundo.

En nuestra narración pueden verse las dos posibilidades: ante todo, la estrella guía a los Magos sólo hasta Judea. Es del todo normal que en su búsqueda del recién nacido rey de los judíos fueran a la ciudad regia de Israel y entraran en el palacio del rey. Era de suponer que el futuro rey habría nacido allí. Después, para encontrar definitivamente el camino hacia el verdadero heredero de David, necesitan la indicación de las Sagradas Escrituras de Israel, las palabras del Dios vivo.

Los Padres han destacado aún otro aspecto. Gregorio Nacianceno dice que, en el momento mismo en que los Magos se postraron ante Jesús, la astrología había llegado a su fin, porque desde aquel momento las estrellas se moverían en la órbita establecida por Cristo (*Poem. dogm.*, V, 55-64: *PG* 37, 428-429). En el mundo antiguo los cuerpos celestes eran considerados como poderes

divinos que decidían el destino de los hombres. Los planetas tienen nombres de divinidades. Según la opinión de entonces, dominaban de alguna manera el mundo, y el hombre debía tratar de avenirse con estos poderes. La fe en el Dios único que muestra la Biblia ha realizado muy pronto una desmitificación al llamar con gran sobriedad al sol y a la luna –las grandes divinidades del mundo pagano– «lumbreras» que Dios puso en la bóveda celeste (cf. *Gn* 1,16s).

Al entrar en el mundo pagano, la fe cristiana debía volver a abordar la cuestión de las divinidades astrales. Por eso Pablo insiste con vehemencia en sus cartas desde el cautiverio a los Efesios y a los Colosenses en que Cristo resucitado ha vencido a todo principado y poder del aire y domina todo el universo. También el relato de la estrella de los Magos está en esta línea: no es la estrella la que determina el destino del Niño, sino el Niño quien guía a la estrella. Si se quiere, puede hablarse de una especie de punto de inflexión antropológico: el hombre asumido por Dios –como se manifiesta aquí en el Hijo unigénito– es más grande que todos los poderes del mundo material y vale más que el universo entero.

## De paso en Jerusalén

Es hora de volver al texto del Evangelio. Los Magos han llegado al presunto lugar del vaticinio, al palacio real de Jerusalén. Preguntan por el recién nacido «rey de los judíos». Ésta es una expresión típicamente no judía. En el ambiente hebreo se hubiera hablado del rey de Israel. En efecto, el término «pagano», «rey de los judíos», vuelve a aparecer únicamente en el proceso a Jesús y en la inscripción en la cruz, ambas utilizadas por el pagano Pilato (cf. *Mc* 75,9; *Jn* 19,19-22). Por tanto, se puede decir que aquí –cuando los primeros paganos preguntan por Jesús– se transparenta de algún modo el misterio de la cruz, que está indisolublemente unido con la realeza de Jesús.

Esto se anuncia con bastante claridad en la respuesta a la pregunta de los Magos por el rey recién nacido: «El rey Herodes se

sobresaltó y todo Jerusalén con él» (*Mt* 2,3). Los exegetas hacen notar que era ciertamente muy comprensible el sobresalto de Herodes ante la noticia del nacimiento de un misterioso pretendiente al trono. Pero resulta más difícil entender por qué motivo debía alarmarse en aquel momento todo Jerusalén. Tal vez se trate aquí de una alusión anticipada a la entrada triunfal de Jesús en la ciudad santa la vigilia de su Pasión, a propósito de la cual Mateo dice que «toda la ciudad se sobresaltó» (27,10). En cualquier caso, las dos escenas en las que de alguna manera aparece la realeza de Jesús resultan así enlazadas una con otra y, al mismo tiempo, conectadas con la temática de la Pasión.

Me parece que la noticia de la agitación de la ciudad tiene sentido también por lo que se refiere al momento de la visita de los Magos. Con el fin de aclarar la cuestión sobre el pretendiente al trono, extremadamente peligrosa para Herodes, éste «convocó a los sumos pontífices y a los letrados del país» (*Mt* 2,4). Una reunión como ésta, y su finalidad, no podía mantenerse en secreto. El nacimiento presunto o real de un rey mesiánico llevaría sólo contrariedad y tribulación a los de Jerusalén. Éstos conocían muy bien a Herodes. Lo que en la gran perspectiva de la fe es una estrella de esperanza, para la vida cotidiana es en un primer momento sólo causa de agitación, motivo de preocupación y de temor. Y, en efecto, Dios estorba nuestra vida cotidiana. La realeza de Jesús y su Pasión van juntas.

¿Cómo respondió esta alta asamblea a la pregunta sobre el lugar del nacimiento de Jesús? Según *Mateo* 2,6, con una sentencia compuesta con palabras del profeta *Miqueas* y el *Segundo Libro de Samuel:* «Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres ni mucho menos la última de las ciudades de Judá; pues de ti saldrá un jefe [cf. *Mi* 5,1] que será el pastor de mi pueblo Israel [cf. *2 S* 5,2]».

Citando estas palabras, Mateo ha introducido dos matices diferentes. Aunque la mayor parte de la tradición del texto, y en particular la traducción griega dice: «[Tú eres] la más pequeña para estar entre las capitales de Judá», Mateo escribe: «No eres ni

mucho menos la última de las ciudades de Judá». Ambas versiones del texto dan a entender –de manera diversa una de otra– la paradoja del obrar de Dios que recorre todo el Antiguo Testamento: lo que es grande nace de lo que según los criterios del mundo parece pequeño e insignificante, mientras que lo que a los ojos del mundo es grande se disgrega y desaparece.

Así sucedió, por ejemplo, en la historia de la llamada de David. Hubo que llamar al hijo menor de Jesé, que en aquel momento pastoreaba las ovejas, para ungirlo rey: no importan su prestancia y alta estatura, sino su corazón (cf. *1 S* 16,7). Una palabra de María en el *Magnificat* compendia esta constante paradoja del obrar de Dios: «Derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes» (*Lc* 1,52). La versión veterotestamentaria del texto, en el que se describe a Belén como pequeña entre las capitales de Judá, muestra claramente esta forma del obrar divino.

En cambio, cuando Mateo escribe: «No eres ni mucho menos la última de las ciudades de Judá», ha eliminado esta paradoja sólo en apariencia. A la pequeña ciudad, considerada en sí misma insignificante, ahora se la reconoce en su verdadera grandeza. De ella saldrá el verdadero Pastor de Israel: en esta versión del texto aparecen juntas la valoración humana y la respuesta de Dios. Con el nacimiento de Jesús en la gruta a las afueras de la ciudad, la paradoja se confirma una vez más.

Con esto llegamos a la segunda matización: Mateo ha añadido a la palabra del profeta aquella afirmación ya mencionada del *Segundo Libro de Samuel* (cf. 5,2), que allí se refiere al nuevo rey David, y que ahora alcanza su pleno cumplimiento en Jesús. Se describe al futuro príncipe como Pastor de Israel. Se alude así al cuidado amoroso y a la ternura que distinguen al verdadero soberano como representante de la realeza de Dios.

La respuesta de los jefes de los sacerdotes y de los escribas a la pregunta de los Magos tiene sin duda un contenido geográfico concreto, que resulta útil para los Magos. Pero no es únicamente una indicación geográfica, sino también una interpretación teológica

del lugar y del acontecimiento. Que Herodes saque sus conclusiones, es comprensible. Sorprende sin embargo que los versados en la Sagrada Escritura no se sientan impulsados a tomar las decisiones concretas que ello comporta. ¿Se puede vislumbrar tal vez en esto la imagen de una teología que se agota en la disputa académica?

## Adoración de los Magos ante Jesús

En Jerusalén, la estrella ciertamente se había ocultado. Después del encuentro de los Magos con la palabra de la Escritura, la estrella les vuelve a brillar. La creación, interpretada por la Escritura, vuelve a hablar de nuevo al hombre. Mateo recurre a superlativos para describir la reacción de los Magos: «Al ver la estrella, se llenaron de inmensa alegría» (2,10). Es la alegría del hombre al que la luz de Dios le ha llegado al corazón, y que puede ver cómo su esperanza se cumple: la alegría de quien ha encontrado y ha sido encontrado.

«Entraron en la casa, vieron al niño con María, su madre, y cayendo de rodillas lo adoraron» (*Mt* 2,11). En esta frase llama la atención la falta de san José, que es el punto de vista desde el cual Mateo escribió el relato de la infancia. Durante la adoración a Jesús encontramos sólo a «María, su madre». Todavía no he hallado una explicación del todo convincente para esto. Hay algún que otro pasaje del Antiguo Testamento en el que se atribuye a la madre del rey una importancia particular (p. ej. *Jr* 13,18). Pero quizá esto no es suficiente. Probablemente está en lo cierto Gnilka cuando dice que Mateo pretende traer a la memoria el nacimiento de Jesús de la Virgen y describir a Jesús como el Hijo de Dios (p. 40).

Ante el niño regio, los Magos adoptan la *proskýnesis,* es decir, se postran ante él. Éste es el homenaje que se rinde a un Dios-Rey. De aquí se explican los dones que a continuación ofrecen los Magos. No son dones prácticos, que en aquel momento tal vez hubieran sido útiles para la Sagrada Familia. Los dones expresan lo mismo que la *proskýnesis:* son un reconocimiento de la dignidad regia de aquel a quien se ofrecen. El oro y el incienso se mencionan también

en *Isaías* 60,6 como dones que ofrecerán los pueblos como homenaje al Dios de Israel.

La tradición de la Iglesia ha visto representados en los tres dones –con algunas variantes– tres aspectos del misterio de Cristo: el oro haría referencia a la realeza de Jesús, el incienso al Hijo de Dios y la mirra al misterio de su Pasión.

En efecto, en el *Evangelio de Juan* aparece la mirra después de la muerte de Jesús: el evangelista nos dice que Nicodemo, para ungir el cuerpo de Jesús, llevó mirra, entre otras cosas (cf. 19,39). Así, el misterio de la cruz enlaza de nuevo a través de la mirra con la realeza de Jesús, y se anuncia con antelación de manera misteriosa ya en la adoración de los Magos. La unción es un intento de oponerse a la muerte, que sólo con la corrupción llega a ser definitiva. Cuando las mujeres fueron al sepulcro la mañana del primer día de la semana para la unción, que no se había podido hacer la misma tarde de la crucifixión ante el inmediato comienzo de la fiesta, Jesús ya había resucitado de entre los muertos. Ya no tenía necesidad de la mirra como un remedio contra la muerte, porque la misma vida de Dios había vencido a la muerte.

## Huida a Egipto y retorno a la tierra de Israel

Después de terminar la narración de los Magos, entra de nuevo en escena san José como protagonista, pero no actúa por iniciativa propia, sino según las órdenes que recibe nuevamente del ángel de Dios en un sueño: se le manda levantarse a toda prisa, tomar al niño y a su madre, huir a Egipto y permanecer allí hasta nueva orden, «porque Herodes va a buscar al niño para matarlo» (*Mt* 2,73).

En el año 7 a. C., Herodes había hecho ajusticiar a sus hijos Alejandro y Aristóbulo porque presentía que eran una amenaza para su poder. En el año 4 a. C. había eliminado por la misma razón también al hijo Antípater (cf. Stuhlmacher, p. 85). Él pensaba exclusivamente según las categorías del poder. El saber por los Magos de un pretendiente al trono debió de ponerlo en guardia.

Visto su carácter, estaba claro que ningún escrúpulo le habría frenado.

«Al verse burlado por los Magos, Herodes montó en cólera y mandó matar a todos los niños de dos años para abajo, en Belén y sus alrededores, calculando el tiempo por lo que había averiguado de los Magos» (*Mt* 2,16). Es cierto que no sabemos nada sobre este hecho por fuentes que no sean bíblicas, pero, teniendo en cuenta tantas crueldades cometidas por Herodes, eso no demuestra que no se hubiera producido el crimen. En este sentido, Rudolf Pesch cita al autor judío Abraham Shalit: «La creencia en la llegada o el nacimiento en un futuro inmediato del rey mesiánico estaba entonces en el ambiente. El déspota suspicaz veía por doquier traición y hostilidad, y una vaga voz que llegaba a sus oídos podía fácilmente haber sugerido a su mente enfermiza la idea de matar a los niños nacidos en el último período. La orden por tanto nada tiene de imposible» (en Pesch, p. 72).

La realidad histórica del hecho, sin embargo, es puesta en tela de juicio por un cierto número de exegetas fundándose en otra consideración: se trataría aquí del motivo, ampliamente difundido, del niño regio perseguido, un motivo que, aplicado a Moisés en la literatura de aquel tiempo, habría encontrado una forma que se podía considerar como modelo para este relato sobre Jesús. No obstante, los textos citados no son convincentes en la mayoría de los casos y, además, muchos de ellos son de una época posterior al *Evangelio de Mateo.* La narración más cercana, temporal y materialmente, es la *haggadah* de Moisés, transmitida por Flavio Josefo, una narración que da un nuevo giro a la verdadera historia del nacimiento y el rescate de Moisés.

El *Libro del Éxodo* relata que el faraón, ante el aumento numérico y la importancia creciente de la población judía, teme una amenaza para su país, Egipto, y por eso no sólo aterroriza a la minoría judía con trabajos forzados, sino que ordena también matar a los varones recién nacidos. Gracias a una estratagema de su madre, Moisés es rescatado y crece en la corte del rey de Egipto como hijo adoptivo

de la hija del faraón; pero más tarde tuvo que huir a causa de su intervención en favor de la atormentada población judía (cf. *Ex* 2).

La *haggadah* nos cuenta la historia de Moisés de otra manera: los expertos en la Escritura habían vaticinado al rey que en aquella época iba a nacer un niño de sangre judía que, una vez adulto, destruiría el imperio de los egipcios, haciendo a su vez poderosos a los israelitas. En vista de esto, el rey había ordenado arrojar al río y matar a todos los niños judíos inmediatamente después de nacer. Pero al padre de Moisés se le habría aparecido Dios en sueños, prometiendo salvar al niño (cf. Gnilka, p. 34s). A diferencia de la razón aducida en el Libro del Éxodo, aquí se debe exterminar a los niños judíos para eliminar con seguridad también al niño anunciado: Moisés.

Este último aspecto, así como la aparición en sueños que promete al padre el rescate, acercan la narración al relato sobre Jesús, Herodes y los niños inocentes asesinados. Sin embargo, estas similitudes no son suficientes para presentar el relato de san Mateo como una simple variante cristiana del *haggadah* de Moisés. Las diferencias entre los dos relatos son demasiado grandes para ello. Por otra parte, las *Antiquitates* de Flavio Josefo se han de colocar muy probablemente en un tiempo *posterior* al *Evangelio de Mateo,* aunque la historia en sí misma parece indicar una tradición más antigua.

Pero, en una perspectiva completamente distinta, también Mateo ha retomado la historia de Moisés para encontrar a partir de ella la interpretación de todo el evento. Él ve la clave de comprensión en las palabras del profeta: «Desde Egipto llamé a mi hijo» (*Os* 11,1). Oseas narra la historia de Israel como una historia de amor entre Dios y su pueblo. La atención de Dios por Israel, sin embargo, no se describe aquí con la imagen del amor esponsal, sino con la del amor de los padres. «Por eso Israel recibe también el título de “hijo”... en el sentido de la filiación por adopción. El gesto fundamental del amor paterno es liberar al hijo de Egipto» (Deissler, *Zwölf Propheten,* p.

50). Para Mateo, el profeta habla aquí de Cristo: él es el *verdadero* Hijo. Es a él a quien el Padre ama y llama desde Egipto.

Para el evangelista, la historia de Israel comienza otra vez y de un modo nuevo con el retorno de Jesús de Egipto a la Tierra Santa. Porque la primera llamada para volver del país de la esclavitud había ciertamente fracasado bajo muchos aspectos. En Oseas, la respuesta a la llamada del Padre es un alejamiento de los que fueron llamados: «Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí» (11,2). Este alejarse ante la llamada a la liberación lleva a una nueva esclavitud: «Volverán a la tierra de Egipto, Asiria será su rey, porque rehusaron convertirse» (11,5). Así que Israel, por decirlo así, sigue estando todavía, una y otra vez, en Egipto.

Con la huida a Egipto y su regreso a la tierra prometida, Jesús concede el don del éxodo definitivo. Él es verdaderamente el Hijo. Él no se irá para alejarse del Padre. Vuelve a casa y lleva a casa. Él está siempre en camino hacia Dios y con eso conduce del destino al hogar, a lo que es esencial y propio. Jesús, el verdadero Hijo, ha ido él mismo al «exilio» en un sentido muy profundo para traernos a todos desde la alienación hasta casa.

La breve narración de la matanza de los inocentes, que viene a continuación del pasaje sobre la huida a Egipto, la concluye Mateo de nuevo con una palabra profética, esta vez tomada del *Libro del profeta Jeremías:* «Se escucha un grito en Ramá, gemidos y un llanto amargo: Raquel, que llora a sus hijos, no quiere ser consolada, pues se ha quedado sin ellos» (*Jr* 31,15; *Mt* 2,18). En Jeremías, estas palabras están en el contexto de una profecía caracterizada por la esperanza y la alegría, y en la que el profeta, con palabras llenas de confianza, anuncia la restauración de Israel: «El que dispersó a Israel lo reunirá. Lo guardará como un pastor a su rebaño; porque el Señor redimió a Jacob, lo rescató de una mano más fuerte» (*Jr* 31,10s).

Todo el capítulo pertenece probablemente al primer período de la obra de Jeremías, cuando la caída del reino asirio, por un lado, y la reforma cultual del rey Josías, por otro, reanimaban la esperanza de

una restauración del reino del norte, Israel, donde habían dejado honda huella las tribus de José y Benjamín, los hijos de Raquel. Por eso, en Jeremías, al lamento de la madre sigue inmediatamente una palabra de consolación: «Esto dice el Señor: “Reprime la voz de tu llanto, seca las lágrimas de tus ojos, pues tendrán recompensa tus penas: volverán del país enemigo...”» (31,16).

En Mateo hay dos cambios respecto al profeta: en los días de Jeremías, el sepulcro de Raquel estaba localizado en los confines benjaminita-efraimita, es decir, hacia el reino del norte, hacia la región de las tribus de los hijos de Raquel, cercano, por cierto, al pueblo original del profeta. Ya durante la época veterotestamentaria, la ubicación del sepulcro se había desplazado hacia el sur, a la región de Belén, y allí la localizaba también Mateo.

El segundo cambio es que el evangelista omite la profecía consoladora del retorno; queda sólo el lamento. La madre sigue estando desolada. Así, en Mateo, la palabra del profeta –el lamento de la madre sin la respuesta consoladora– es como un grito a Dios, una petición de la consolación no recibida y todavía esperada; un grito al que efectivamente sólo Dios mismo puede responder, porque la única consolación verdadera, que va más allá de las meras palabras, sería la resurrección. Sólo en la resurrección se superaría la injusticia, revocado el llanto amargo: «pues se ha quedado sin ellos». En nuestra época histórica sigue siendo actual el grito de las madres a Dios, pero la resurrección de Jesús nos refuerza al mismo tiempo en la esperanza del verdadero consuelo.

También el último paso del relato de la infancia según Mateo concluye de nuevo con una cita de cumplimiento que debe desvelar el sentido de todo lo acaecido. Una vez más comparece con gran relieve la figura de san José. Dos veces recibe en sueños una orden y así se presenta de nuevo como quien escucha y sabe discernir, como quien es obediente y a la vez decidido y juiciosamente emprendedor. Primero se le dice que Herodes ha muerto, por lo que ha llegado para él y los suyos la hora de regresar. Este regreso es

presentado con una cierta solemnidad: «Y entró en tierra de Israel» (2,21).

Pero una vez allí debe afrontar de inmediato la situación trágica de Israel en aquel momento histórico: se entera de que en Judea reina Arquelao, el más cruel de los hijos de Herodes. Por tanto no puede quedarse allí –es decir, en Belén–, en el lugar de residencia de la familia de Jesús. José recibe entonces en sueños la orden de ir a Galilea.

Que José, al haberse dado cuenta de los problemas en Judea, no haya continuado simplemente por iniciativa propia su viaje hasta Galilea, gobernada por el no tan cruel Antipas, sino que fuera mandado por el ángel, tiene por objeto mostrar que la proveniencia de Jesús de Galilea concuerda con la guía divina de la historia. Durante la actividad pública de Jesús, la mención de su origen galileo es siempre una muestra de que él no podía ser el Mesías prometido. De modo casi imperceptible, Mateo se opone ya aquí a esta argumentación. Retoma más tarde el mismo tema al comienzo del ministerio público de Jesús, y demuestra fundándose en *Isaías* 8,23-9,2 que precisamente allí, en tierras envueltas en «sombras de muerte», debía surgir la «luz grande»: en el antiguo reino del norte, en el «país de Zabulón y país de Neftalí» (*Mt* 4,14-16).

Pero Mateo tiene que vérselas con una objeción todavía más concreta, es decir, que no había ninguna promesa sobre el lugar de Nazaret: de allí no podía ciertamente venir el Salvador (cf. *Jn* 1,46). A esto, el evangelista replica: José «se estableció en un pueblo llamado Nazaret. Así se cumplió lo que dijeron los profetas, que se llamaría nazareno» (2,23). Con esto quiere decir que en el momento de la redacción del Evangelio era ya un dato histórico el que a Jesús se le llamara «el Nazareno», haciendo referencia a su origen, y que con ello se muestra que es el heredero de la promesa. Contrariamente a las precedentes citaciones proféticas, Mateo no se refiere aquí a una determinada palabra de la Escritura, sino al conjunto de los profetas. La esperanza de éstos se resume en este apelativo de Jesús.

Mateo ha dejado con esto un problema difícil para los exegetas de todos los tiempos: ¿Dónde encuentra esta palabra de esperanza su fundamento en los profetas?

Antes de ocuparnos de esta cuestión, tal vez sea útil hacer algunas observaciones de carácter lingüístico. El Nuevo Testamento utiliza dos formas para llamar a Jesús, Nazoreo y Nazareno. Mateo, Juan y los Hechos de los Apóstoles usan Nazoreo; Marcos habla sin embargo de Nazareno; en Lucas se encuentran ambas formas. En el mundo de la lengua semítica, a los seguidores de Jesús se les llama «nazorei» y, en el ámbito grecorromano, cristianos (cf. *Hch* 11,26). Pero ahora hemos de preguntarnos muy concretamente: ¿Hay en el Antiguo Testamento algún rastro de una profecía que conduzca a la palabra «nazoreo» y que pueda aplicarse a Jesús?

Ansgar Wucherpfenning ha compendiado cuidadosamente la difícil discusión exegética en su monografía sobre san José. Trataré de seleccionar únicamente los puntos más importantes. Hay dos líneas principales para una solución.

La primera se remite a la promesa del nacimiento del juez Sansón. El ángel que anuncia su nacimiento dice que él sería un «nazoreo», consagrado a Dios desde el seno materno, y esto –como dice la madre– «hasta el día de su muerte» (*Jc* 13,5-7). Contra la deducción de que Jesús fuera un «nazoreo» en este sentido, habla por sí solo el hecho de que él no responde a los criterios establecidos en el *Libro de los Jueces* para ello, en particular la prohibición de tomar alcohol. Él no era un «nazoreo» en el sentido clásico de la palabra. Pero esta calificación vale ciertamente para él, que fue consagrado totalmente a Dios, hecho propiedad de Dios desde el seno materno hasta la muerte, y de un modo que supera con creces aspectos externos como éstos. Si volvemos a ver lo que dice Lucas sobre la presentación-consagración de Jesús, el «primogénito», a Dios en el templo, o si tenemos presente cómo el evangelista Juan muestra a Jesús como el que viene totalmente del Padre, vive de él y está orientado hacia él, se puede ver entonces con extraordinaria nitidez que Jesús ha sido verdaderamente

consagrado a Dios desde el seno materno hasta la muerte en la cruz.

La segunda línea de interpretación se apoya en que, en el nombre «nazoreo» puede resonar también el término *nezer,* que está en el centro de *Isaías* 11, 1: «Brotará un renuevo (*nezer*) del tronco de Jesé». Esta palabra profética ha de leerse en el contexto de la trilogía mesiánica de *Isaías* 7 («La virgen está encinta y da a luz un hijo»), *Isaías* 9 (Luz en las tinieblas, «un niño nos ha nacido») e *Isaías* 11 (el retoño del tronco, sobre el que se posará el espíritu del Señor). Puesto que Mateo se refiere explícitamente a *Isaías* 7 y 9, es lógico suponer también en él una insinuación a *Isaías* 11. La particularidad de esta promesa es que enlaza, más allá de David, con el fundador de la estirpe de Jesé. Del tronco aparentemente ya muerto, Dios hace brotar un nuevo retoño: Pone un nuevo comienzo que, sin embargo, permanece en profunda continuidad con la historia precedente de la promesa.

En este contexto, ¿cómo no pensar en el final de la genealogía de Jesús según san Mateo, genealogía por un lado totalmente caracterizada por la continuidad del actuar salvífico de Dios y que, por otro lado, al final invierte el rumbo y habla de un inicio enteramente nuevo por una intervención de Dios mismo con el don de un nacimiento que ya no proviene de un «generar» humano? Sí, podemos suponer con buenas razones que Mateo haya oído resonar en el nombre de Nazaret la palabra profética del «retoño» (*nezer*) y haya visto en la denominación de Jesús como Nazoreo una referencia al cumplimiento de la promesa, según la cual Dios daría un nuevo brote del tronco muerto de Isaías, sobre el cual se posaría el Espíritu de Dios.

Si a esto añadimos que, en la inscripción de la cruz, Jesús es denominado Nazoreo (*ho Nazoraíos*) (cf. *Jn* 19,19), el título adquiere su pleno significado: lo que inicialmente debía indicar solamente su proveniencia, alude sin embargo al mismo tiempo a su naturaleza: él es el «retoño», el que está totalmente consagrado a Dios, desde el seno materno hasta la muerte.

Al final de este largo capítulo se plantea la pregunta: ¿Cómo hemos de entender todo esto? ¿Es verdaderamente historia acaecida, o es sólo una meditación teológica expresada en forma de historias? A este respecto, Jean Daniélou observa con razón: «A diferencia de la narración de la anunciación [a María], la adoración de los Magos no afecta a ningún aspecto esencial de la fe. Podría ser una creación de Mateo, inspirada por una idea teológica; en ese caso, nada se vendría abajo» (p. 105). El mismo Daniélou, sin embargo, llega a la convicción de que se trata de acontecimientos históricos, cuyo significado ha sido teológicamente interpretado por la comunidad judeocristiana y por Mateo.

Por decirlo de manera sencilla: ésta es también mi convicción. Pero hemos de constatar que en el curso de los últimos cincuenta años se ha producido un cambio de opinión en la apreciación de la historicidad, que no se basa en nuevos conocimientos de la historia, sino en una actitud diferente ante la Sagrada Escritura y al mensaje cristiano en su conjunto. Mientras que Gerhard Delling, en el cuarto volumen del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1942), consideraba aún la historicidad del relato sobre los Magos asegurada de manera convincente por la investigación histórica (cf. p. 362, nota 11), ahora incluso exegetas de orientación claramente eclesial, como Nellessen o Rudolf Ernst Pesch, son contrarios a la historicidad, o por lo menos dejan abierta la cuestión.

Ante esta situación, es digna de atención la toma de posición, cuidadosamente ponderada, de Klaus Berger en su comentario de 2011 al Nuevo Testamento: «Aun en el caso de un único testimonio... hay que suponer, mientras no haya prueba en contra, que los evangelistas no pretenden engañar a sus lectores, sino narrarles los hechos históricos... Rechazar por mera sospecha la historicidad de esta narración va más allá de toda competencia imaginable de los historiadores» (p. 20).

No puedo por menos que concordar con esta afirmación. Los dos capítulos del relato de la infancia en Mateo no son una meditación expresada en forma de historias, sino al contrario: Mateo nos relata

la historia verdadera, que ha sido meditada e interpretada teológicamente, y de este modo nos ayuda a comprender más a fondo el misterio de Jesús.

## Epílogo: Jesús en el templo a los doce años

Además del relato sobre el nacimiento de Jesús, san Lucas nos ha conservado también un pequeño detalle precioso de la tradición acerca de la infancia; un detalle en el que se trasparenta de manera singular el misterio de Jesús. Nos dice que sus padres iban todos los años en peregrinación a Jerusalén para la Pascua. La familia de Jesús era piadosa, observaba la Ley.

En las descripciones de la figura de Jesús se muestra a veces casi sólo el aspecto contestatario, el comportamiento de Jesús contra una falsa devoción. Así, Jesús aparece como un liberal o como un revolucionario. En efecto, Jesús ha introducido en su misión de Hijo una nueva fase en la relación con Dios, inaugurando en ella una nueva dimensión de la relación del hombre con Dios. Pero esto no es un ataque a la piedad de Israel. La libertad de Jesús no es la libertad del liberal. Es la libertad del Hijo, y por ese mismo motivo es también la libertad de quienes son verdaderamente piadosos. Como Hijo, Jesús trae una nueva libertad, pero no la de alguien que no tiene compromiso alguno, sino la libertad de quien está totalmente unido a la voluntad del Padre y que ayuda a los hombres a alcanzar la libertad de la unión interior con Dios.

Jesús no vino para abolir, sino para dar plenitud (cf. *Mt* 5,17). Esta conjunción entre una novedad radical y una fidelidad igualmente radical, que proviene del ser Hijo, aparece precisamente también en el breve pasaje sobre Jesús a los doce años; más aún, diría que es el verdadero contenido teológico al que apunta el pasaje.

Volvamos a los padres de Jesús. La *Torá* prescribía que todo israelita debía presentarse en el templo para las tres grandes fiestas: Pascua, la fiesta de las Semanas y la fiesta de las Tiendas (cf. *Ex* 23,17; 34,23s; *Dt* 76,16s). La cuestión sobre si las mujeres

estaban obligadas a esta peregrinación estaba en discusión entre las escuelas de Shamai y de Hillel. Para los niños, la obligación entraba en vigor a partir de los trece años cumplidos. Pero también se aplicaba al mismo tiempo la prescripción de que debían ir acostumbrándose paso a paso a los mandamientos. Para esto podría servir la peregrinación a los doce años. Por tanto, el que María y Jesús hayan participado en la peregrinación demuestra una vez más la religiosidad de la familia de Jesús.

Pongamos atención en este contexto al sentido más hondo de la peregrinación: al ir tres veces al año al templo, Israel sigue siendo, por así decirlo, un pueblo de Dios en marcha, un pueblo que está siempre en camino hacia Dios, y recibe su identidad y su unidad siempre nuevamente del encuentro con Dios en el único templo. La Sagrada Familia se inserta en esta gran comunidad en el camino hacia el templo y hacia Dios.

En el viaje de regreso sucede algo inesperado. Jesús no se va con los demás, sino que se queda en Jerusalén. Sus padres se dan cuenta sólo al final del primer día del retorno de la peregrinación. Para ellos era claramente del todo normal suponer que él estuviera en alguna parte de la gran comitiva. Lucas llama a la comitiva *synodía* –«comunidad en camino»–, el término técnico para la caravana. Según nuestra imagen quizá demasiado cicatera de la Sagrada Familia, esto puede resultar sorprendente. Pero nos muestra de manera muy hermosa que en la Sagrada Familia la libertad y la obediencia estaban muy bien armonizadas una con otra. Se dejaba decidir libremente al niño de doce años el que fuera con los de su edad y sus amigos y estuviera en su compañía durante el camino. Por la noche, sin embargo, le esperaban sus padres.

El que no apareciera, nada tiene que ver con la libertad de los jóvenes, sino con otro orden de cosas, como se pondrá de manifiesto plenamente después: apunta a la particular misión del Hijo. Para los padres comenzaron días de gran ansiedad y preocupación. El evangelista nos dice que sólo después de tres días encontraron a Jesús en el templo, donde estaba sentado en medio

de los doctores, mientras los escuchaba y les hacía preguntas (cf. *Lc* 2,46).

Los tres días se pueden explicar de manera muy concreta: María y José habían marchado hacia el norte durante una jornada, habían necesitado otra jornada para volver atrás y, por fin, al tercer día encontraron a Jesús. Aunque los tres días son ciertamente una indicación temporal muy realista, es preciso sin embargo dar la razón a René Laurentin cuando nota aquí una callada referencia a los tres días entre la cruz y la Resurrección. Son jornadas de sufrimiento por la ausencia de Jesús, días sombríos cuya gravedad se percibe en las palabras de la madre: «Hijo, ¿por qué nos has tratado así? Mira que tu padre y yo te buscábamos angustiados» (*Lc* 2,48). Así, desde la primera Pascua de Jesús se extiende un arco hasta su última Pascua, la de la cruz.

La misión divina de Jesús rompe toda medida humana y se convierte para el hombre una y otra vez en un misterio oscuro. En aquellos momentos se hace sentir en María algo del dolor de la espada que Simeón le había anunciado (cf. *Lc* 2,35). Cuanto más se acerca una persona a Jesús, más queda involucrada en el misterio de su Pasión.

La respuesta de Jesús a la pregunta de la madre es impresionante: «Pero ¿cómo? ¿Me habéis buscado? ¿No sabíais dónde tiene que estar un hijo? ¿Que tiene que estar en la casa de su padre, en las cosas del Padre?» (cf. *Lc* 2,49). Jesús dice a sus padres: «Estoy precisamente donde está mi puesto, con el Padre, en su casa».

En esta respuesta hay sobre todo dos aspectos importantes. María había dicho: «Tu padre y yo te buscábamos angustiados». Jesús la corrige: yo *estoy* en el Padre. Mi padre no es José, sino otro: Dios mismo. A él pertenezco y con él estoy. ¿Acaso puede expresarse más claramente la filiación divina de Jesús?

Con esto se relaciona directamente el segundo aspecto. Jesús habla de un «deber» al que se atiene. El hijo, el niño *debe* estar con el padre. La palabra griega *deí* usada aquí por Lucas retorna

siempre en los Evangelios allí donde se presenta lo que establece la voluntad de Dios, a la cual está sometido Jesús. Él «debe» sufrir mucho, ser rechazado, sufrir la ejecución y resucitar, como dice a sus discípulos después de la profesión de Pedro (cf. *Mc* 8,31). Este «debe» vale también en este momento inicial. Él *debe* estar con el Padre, y así resulta claro que lo que puede parecer desobediencia, o una libertad desconsiderada respecto a los padres, es en realidad precisamente una expresión de su obediencia filial. Él no está en el templo por rebelión a sus padres, sino justamente como quien obedece, con la misma obediencia que lo llevará a la cruz y a la resurrección.

San Lucas describe la reacción de María y José a las palabras de Jesús con dos afirmaciones: «Ellos no comprendieron lo que quería decir», y «su madre conservaba todo esto en su corazón» (*Lc* 2,50-51). La palabra de Jesús es demasiado grande por el momento. Incluso la fe de María es una fe «en camino», una fe que se encuentra a menudo en la oscuridad, y debe madurar atravesando la oscuridad. María no comprende las palabras de Jesús, pero las conserva en su corazón y allí las hace madurar poco a poco.

Las palabras de Jesús son siempre más grandes que nuestra razón. Superan continuamente nuestra inteligencia. Es comprensible la tentación de reducirlas, manipularlas para ajustarlas a nuestra medida. Un aspecto de la exegesis es precisamente la humildad de respetar esta grandeza, que a menudo nos supera con sus exigencias, y de no reducir las palabras de Jesús preguntándonos sobre lo que «es capaz de hacer». Él piensa que puede hacer grandes cosas. Creer es someterse a esta grandeza y crecer paso a paso hacia ella.

De este modo, Lucas presenta premeditadamente a María como la que cree de manera ejemplar: «Dichosa tú, que has creído», le había dicho Isabel (*Lc* 7,45). Con la observación, dos veces repetida en el relato de la infancia, de que María conservaba las palabras en su corazón (cf. *Lc* 2,19.51), Lucas remite –como se ha dicho– a la fuente a la que recurre para su narración. Al mismo tiempo, María

no se presenta sólo como la gran creyente, sino como la imagen de la Iglesia, que acoge la Palabra en su corazón y la transmite.

«Él bajó con ellos a Nazaret y siguió bajo su autoridad... Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y los hombres» (*Lc* 2,51s). Después del momento en que había hecho resplandecer la obediencia más grande en la cual vivía, Jesús vuelve a la situación normal de su familia: a la humildad de la vida sencilla y a la obediencia a sus padres terrenales.

A la afirmación sobre el crecimiento de Jesús en sabiduría y edad, Lucas añade la fórmula tomada del *Primer Libro de Samuel,* referida allí al joven Samuel (cf. 2,26): crecía en gracia (benevolencia, complacencia) ante Dios y los hombres. El evangelista remite así una vez más a la relación entre la historia de Samuel y la historia de la infancia de Jesús, relación que apareció por vez primera en el *Magnificat,* el cántico de alabanza de María en el encuentro con Isabel. Este himno de alegría y alabanza a ese Dios que ama a los pequeños es una nueva versión de la oración de acción de gracias con la cual Ana, la madre de Samuel, que no tenía hijos, muestra su reconocimiento por el don del niño con el que el Señor había puesto fin a su aflicción. En la historia de Jesús, dice el evangelista con su citación, la historia de Samuel se repite a un nivel más alto y de modo definitivo.

También es importante lo que dice Lucas sobre cómo Jesús crecía no sólo en edad sino también en sabiduría. Con la respuesta del niño a sus doce años ha quedado claro, por un lado, que él conoce al Padre –Dios– desde dentro. No sólo *conoce* a Dios a través de seres humanos que dan testimonio de él, sino que lo reconoce en sí mismo. Como Hijo, él vive en un tú a tú con el Padre. Está en su presencia. Lo ve. Juan dice que él es el unigénito, «que está en el seno del Padre», y por eso lo puede revelar (*Jn* 1,18). Esto es precisamente lo que se hace patente en la respuesta del niño a los doce años: Él está con el Padre, ve las cosas y las personas en su luz.

Pero, por otro lado, también es cierto que su sabiduría *crece.* En cuanto hombre, no vive en una abstracta omnisciencia, sino que está arraigado en una historia concreta, en un lugar y en un tiempo, en las diferentes fases de la vida humana, y de eso recibe la forma concreta de su saber. Así se muestra aquí de manera muy clara que él ha pensado y aprendido de un modo humano.

Se manifiesta concretamente que él es verdadero hombre y verdadero Dios, como lo formula la fe de la Iglesia. El profundo entramado entre una y otra dimensión, en última instancia, no lo podemos definir. Permanece en el misterio y, sin embargo, aparece de manera muy concreta en la narración sobre el niño de doce años; una narración que abre así al mismo tiempo la puerta a la totalidad de su figura, que después se nos relata en los Evangelios.

# Bibliografía

## Bibliografía general


Berger, Klaus: *Kommentar zum Neuen Testament,* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2011.

Daniélou, Jean: *Les Évangiles de l'Enfance,* Éditions du Seuil, París, 1967.

Feuillet, André: *Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'infance de Saint Matthieu et de Saint Luc,* Pontificia Accademia Teologica Romana, Collezione Teologica, vol. 4, Libreria Editrice Vaticana, 1990.

Gnilka, Joachim: *Das Matthäusevangelium. Erster Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* I/1, Friburgo, 1986.

Laurentin, René: *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes,* Desclée, París, 1982.

–: *Structure e Theologie de Luc I-II,* Gabalda, París, 1964.

Muñoz Iglesias, Salvador: *Los Evangelios de la Infancia,* II-IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, Madrid, 1986-1990.

Peterson, Erik: «Lukasevangelium und Synoptica», *Ausgewählte Schriften,* vol. 5, Echter, Wurzburgo, 2005.

Ravasi, Gianfranco (ed.): *I Vangeli di Natale. Una visita guidata attraverso i racconti dell'infanzia di Gesù secondo Matteo e Luca,* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1992.

Reiser, Marius: *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik,* Mohr Siebeck, Tubinga, 2007.

Schönborn, Christoph: *Weihnacht-Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung,* Johannes Verlag Einsiedeln, Friburgo de Brisgovia, 1992².

Schürmann, Heinz: *Das Lukasevangelium. Erster Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* III/1, Friburgo, 1969.

Stöger, Alois: «Das Evangelium nach Lukas», 1. Teil., *Geistliche Schrifilesung,* vol. 3/1, Patmos, Dusseldorf, 1963.

Stuhlmacher, Peter: *Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichten aus dem Lukas- und Matthäusevangelium,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2006².

Winling, Raymond: *Noël et le mystère de l'incarnation,* Les éditions du Cerf, París, 2010.

Wucherpfennig, Ansgar: «Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Matthäus 1-2», *Herders Biblische Studien,* 55, Friburgo, 2008.

## Capítulo II: Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista y del nacimiento de Jesús

Kaiser, Otto: *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12. Das Alte Testament Deutsch,* 17, Yandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1963.

Kilian, Rudolf: *Jesaja 1-12, Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung,* Wurzburgo, 1986.

Kraus, Hans-Joachim: «Psalmen», *Biblischer Kommentar,* 15/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1960.

Rahner, Hugo: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Otto Müller, Salzburgo, 1964.

Virgilio: *Hirtengedichte,* Deutsch von Theodor Haecker, Kösel, Múnich, 1953.

## Capítulo III: Nacimiento de Jesús en Belén

Reiser, Marius: «Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?», in: *Erbe und Auftrag,* 79 (2003), pp. 451-463.

Schreiber, Stefan: *Weihnachtspolitik. Lukas 1-2 und das Goldene Zeitalter. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments,* 82, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2009.

## Capítulo IV: Los Magos de Oriente y la huida a Egipto

Deissler, Alfons: *Zwölf Propheten. Hosea - Joël - Amos. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung,* Wurzburgo, 1981.

Delling, Gerhard: «voz Mágos», en: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* IV, Kohlhammer, Stuttgart, 1942, pp. 360-363.

Ferrari d'Occhieppo, Konradin: *Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache?,* Brunnen, Giessen, 2003.

Müller, Hans-Peter: «voz Bileam», en: *LThK³,* 2, p. 457.

Nellessen, Ernst: «Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium», *Stuttgarter Bibelstudien,* 39, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1969.

Pesch, Rudolf; *Die matthäischen Weihnachtsgeschichten. Die Magier aus dem Osten, König Herodes und der betlehemitische Kindermord,* Bonifatius, Paderborn, 2009.

Pablo Blanco Sarto[*]

# Benedicto XVI. El papa alemán

Prólogo de Josep Ignasi Saranyana

*A mis padres*


- Prólogo
  - Un poco de historia
  - El escudo pontificio
  - Obispo de Roma
  - El oficio teológico
  - El programa pontificio
- Presentación
- I. Alemania
  - 1. Un país cristiano
    - Bonifacio y otros
    - Reforma y revolución
    - Ilustrados y románticos
    - El Kulturkampf
  - 2. Pensadores
    - Dios y los alemanes
    - Debate cultural
    - Entreguerras
    - ¿Retorno?
  - 3. Baviera
    - Una tierra afortunada
    - Toda una cultura
    - Una historia propia
  - 4. Medio siglo agitado
    - Crisis y prosperidad
    - Momentos terribles
    - Hitler y la Iglesia

- II. Raíces
  - 1. Familia (1927-1937)
    - Vaterland
    - La madre
    - Un nuevo vástago
    - Otro río
    - Tiempos de cambio
  - 2. Llamada (1938-1939)
    - Pesadillas infantiles
    - Refugio y resistencia
    - Un lugar de ensueño
    - Primeros estudios
    - Un paso decisivo
  - 3. Guerra (1939-1945)
    - Enrolado
    - Vuelta a casa
    - En retaguardia
    - Trabajos forzados
    - Desertor y prisionero
- III. Estudios
  - 1.Frisinga (1946-1947)
    - Una decisión (casi) final
    - En el Domberg
    - Un nuevo comienzo
    - Romano Guardini
    - El «Ratzinger de los libros»
    - Grandes maestros
  - 2. Múnich (1947-1951)
    - La capital de Baviera
    - La primera lección
    - Otro gran maestro
    - De nuevo la liturgia
  - 3. Sacerdote (1951-1952)
    - Un maestro francés
    - Momentos ¿tranquilos?

        - San Agustín
        - Un día inolvidable
        - El misacantano
        - Joven vicario
    - 4.Investigador (1953-1957)
        - Joven profesor
        - Teología medieval
        - El «drama de la libre docencia»
        - Un final feliz
        - Karl Rahner
- IV. El Concilio
    - 1. Bonn (1959-1963)
        - A orillas del Rin
        - Una espléndida oportunidad
    - 2. El primer periodo conciliar (1962)
        - El cardenal Frings
        - Un intenso comienzo
    - 3. Segundo periodo (1963)
        - La alianza europea
        - La Iglesia como comunión
        - María, la primera Iglesia
    - 4. Tercer periodo (1964)
        - Escritura, Iglesia y religiones
        - Las aportaciones de Pablo VI
    - 5. Cuarto periodo (1965)
        - El mundo y la libertad
        - Un buen final
- V. Profesor
    - 1. Múnster (1963-1966)
        - Aires nuevos
        - Crisis y crítica
        - Vuelta a las aulas
    - 2.Tubinga (1966-1969)
        - La gran meca de la teología
        - Un colega de Küng

        - Política y teología
        - Concilium
    - 3.Críticas y propuestas (1968)
        - El método crítico
        - Años duros
        - Introducción al cristianismo
        - Momentos dificiles
    - 4.Ratisbona (1969-1977)
        - En busca de tranquilidad
        - Empezar de nuevo
        - El trabajo universitario
    - 5.Nuevas iniciativas (1972-1977)
        - Hans Urs von Balthasar
        - Communio
        - El primer posconcilio
        - Una nueva teología
- VI. Arzobispo
    - 1. Un nuevo oficio (1977)
        - Un día feliz
        - «Colaborador de la verdad»
        - Herr Kardinal
    - 2. Tres papas (1978)
        - Primeras homilías
        - Encuentros papales
        - Un papa amigo
    - 3. Sentar las bases (1978-1979)
        - Un ministerio difícil
        - Múltiples ocupaciones
    - 4. El caso Küng (1979-1980)
        - Sencillos contra intelectuales
        - Ecología y familia
        - Una visita de Roma
    - 5. La despedida (1981)
        - Creación y degradación
        - Despertar la conciencia

        - Cives bavaricus sum
- VII. Prefecto
    - 1. *Il tedesco* (1982-1985)
        - Ciudad eterna
        - Un novato en la curia
        - El Gran Inquisidor
        - Corazón bávaro
        - Una vida aburrida
        - La teología de la liberación
    - 2. Un sínodo (1985-1992)
        - El Ratzinger's Repport
        - Las reacciones
        - La situación de la catequesis
        - El catecismo del Vaticano II
    - 3. Nuevos retos (1985-2000)
        - Sexo, vida y libertad
        - Cisma y división
        - Teología y reforma
        - El prefecto en la intimidad
        - Los años noventa
    - 4. Cambio de milenio (2000-2004)
        - Dominus Iesus
        - ¿Pluralismo o relativismo?
        - Verdadero Dios
        - Asís y las religiones
    - 5. Ideas propias (2000-2005)
        - Pasión por la liturgia
        - Arte, espíritu y liturgia
        - Más diálogos y debates
        - Un prestigio en alza
- VIII. Papa
    - 1. Últimos días (2005)
        - Un papa enfermo
        - El Vaticano III
        - La Casa del Padre

        - Movilización general
        - Un clamor mundial
    - 2. El nuevo papa (2005)
        - Políticamente incorrecto
        - ¿Un papable esperado?
        - El problema de la edad
        - Una nueva imagen
        - La inauguración del pontificado
        - Dios lo da todo
        - Benito, Benedicto
    - 3. Un buen comienzo (2005-2006)
        - Un papa sencillo
        - La Polonia de su predecesor
        - En Alemania con los jóvenes
        - Judíos y musulmanes
        - En busca de la reconciliación
        - La eucaristía y el concilio
        - Primero el amor
        - Un saldo positivo
- IX. Siervo de los siervos
    - 1. Nuevos horizontes (2006)
        - La vida y la familia
        - El milagro alemán
        - De nuevo en Múnich
        - En el corazón de Baviera
        - Una jornada «tranquila»
    - 2. Pasos en firme (2007)
        - Aventura en Turquía
        - En la casa de María
        - Un encuentro importante
        - Pan, amor y energía
        - Todo un best seller
        - Amor, verdad y diálogo
    - 3. Una mirada al futuro (2007-2008)
        - El «síndrome Boff»

        - El continente de la esperanza
        - ...y del amor
        - Reacciones y retos
        - Chinos y cristianos
        - En la hermosa Austria
        - Europa y María
    - 4. Un papa tranquilo (2008)
        - Verdad y esperanza
        - (In)tolerancia
        - ¿Un papa comprendido?
        - El sueño americano
        - Un tono positivo
        - De la vergüenza a la esperanza
        - New York, New York
        - Pope of hope
- X. La primacía del amor
    - 1. Un papa revolucionario (2008)
        - “Surfear” en Sidney
        - Amor y conversión
        - La fuerza del Espíritu
        - Jesús y “la France”
        - Quaerere Deum
        - Judíos, cristianos y agnósticos
        - La gruta de Lourdes
        - Un sínodo sobre la Biblia
        - Sorpresas
    - Retos para el futuro (2008-2009)
        - La ciencia, el islam y la vida
        - Un año para Pablo
        - Ortodoxos
        - Judíos y lefebvrianos
        - Transparencia
        - En el corazón de África
        - El drama del sida

        - Un continente vivo
        - África en el corazón
    - Misión imposible (2009)
        - En un país musulmán
        - Dolor, fe y razón
        - Perdón y mujeres
        - Del holocausto a la paz
        - Salam, shalom!
        - Alianza de religiones
        - Un buen balance
    - 5. Luces en las sombras (2009-2010)
        - Un año por los sacerdotes
        - Una encíclica social
        - Chequia, un país ateo
        - Un clima frío
        - «¡Cristo es la fuerza!»
        - Un sínodo sobre África
        - Otro continente de la esperanza
        - Rome sweet home
    - 6. Primavera (2010)
        - Glasnost
        - Artistas, judíos y cristianos
        - Pederastia
        - Tempestad
        - El naufragio de Pablo
        - En tierras lusas
        - El 13 de mayo
        - Balance provisional
- Notas

# Prólogo

De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI

El día 19 de abril de 2005, martes, a media tarde, era elegido sumo pontífice, por el colegio cardenalicio reunido en cónclave, el cardenal Joseph Ratzinger, que tomó el nombre de Benedicto XVI. Joseph Ratzinger nació el 16 de abril de 1927 en Marktl, junto al río Inn, en Baviera, en el seno de una modesta familia católica tradicional. Su padre era comisario de la gendarmería. En 1939 ingresó en el seminario menor de Traunstein, donde ya estaba su hermano Georg. Los dos hermanos tuvieron que abandonar el seminario en 1941, por causa de la guerra. Después de una breve estancia en la casa paterna y con sólo dieciséis años, fue movilizado forzoso, anticipando su edad militar. En 1944, Ratzinger fue destinado a servicios laborales. A primeros de 1946, y después de algunas semanas en un campo de concentración aliado, se reincorporó al seminario.

## *Un poco de historia**[1]***

Su carrera académica, posterior a su ordenación sacerdotal, fue muy lineal. Estudios de teología en el Instituto *Georgianum*, dependiente de la Universidad de Múnich. Doctor en teología en julio de 1953, con un estudio sobre *Pueblo y casa de Dios en san Agustín*. Ordenación diaconal en octubre de 1950 y sacerdotal el 29 de junio de 1951 en la catedral de Frisinga (Freising). En febrero de 1957 obtuvo la habilitación para la docencia con una importante tesis titulada *La teología de la historia en San Buenaventura*. En verano de 1958 ganó la cátedra de Teología fundamental en la Universidad de Bonn, donde impartió la docencia entre febrero de 1959 y 1963, año en que pasó a la Universidad de Múnster en Westfalia. En 1962 estrenó su actividad en el Concilio Vaticano II, primero como teólogo del Cardenal Frings y después como perito nombrado por Pablo VI. En 1966 pasó a la Universidad de Tubinga, y después a la Universidad de Ratisbona, en 1969.

El 28 de mayo de 1977 fue consagrado obispo y designado arzobispo de Múnich-Frisinga. Al cabo de un mes, el 27 de junio, fue nombrado cardenal por Pablo VI. El 15 de octubre de 1981 fue llamado a Roma por Juan Pablo II, para presidir la Congregación para la Doctrina de la Fe hasta su elección para el solio pontificio.

La decisión del cónclave sorprendió mucho al cardenal Ratzinger, como el mismo declaró el 25 de abril a los peregrinos alemanes que quisieron acompañarle en la inauguración de su pontificado. En todo caso, aceptó la voluntad de Dios y eligió para sí el nombre de Benedicto XVI, en referencia a Benedicto XV (1914-1922), el Papa de la paz, gran impulsor de las misiones e insigne codificador, y por veneración a san Benito, patrón de Europa.

## *El escudo pontificio*

En su nuevo escudo pontificio Benedicto XVI conservó los tres elementos que ya figuraban en su sello episcopal: el moro coronado de los obispos de Frisinga, de origen desconocido; el oso pasante de san Corbiniano, evangelizador de Baviera en el siglo VIII, cargado con las alforjas del santo; y la concha de peregrino, que en este caso recuerda sobre todo el encuentro de san Agustín con un niño que intentaba vaciar el mar en un hoyo cavado en la arena de la playa. La tiara ha sido sustituida por la mitra episcopal, decorada con las tres cruces papales. Del escudo pende el palio episcopal con tres cruces rojas. No faltan, evidentemente, las llaves de San Pedro.

Me he detenido en recordar los elementos del escudo papal porque, en mi opinión, recapitulan las coordenadas vitales del nuevo pontífice: la condición del papa como obispo de Roma (la mitra); la sucesión apostólica, al tomar un elemento de los obispos de Frisinga, de los cuales se declara sucesor en la consagración episcopal; su tierra bávara, evangelizada en la Edad Media (con la alusión a san Corbiniano); y el oficio de teólogo o la capacidad de la inteligencia para el conocimiento de Dios y también sus límites, al recordar la leyenda de San Agustín.

## *Obispo de Roma*

*a) La mitra*

Empecemos por el primer elemento, en el que reside la máxima novedad: la sustitución de la tiara de tres coronas por la mitra con tres. Como se sabe, el último papa coronado fue Pablo VI, quien nunca usó la tiara. Sin embargo, la tiara se mantuvo en los escudos pontificios de Pablo VI y de los dos siguientes pontífices, aunque estos tampoco fueron coronados. ¿Qué significado tiene la substitución de la tiara por la mitra, que ni siquiera figura en los escudos episcopales y cardenalicios? Es bien sabido que los timbres de los escudos cardenalicios consisten en un capelo de gules, o sea, un sombrero rojo púrpura de copa y ala ancha, del que penden los cordones con borlas. Benedicto XVI ha introducido, por tanto, una novedad absoluta: una mitra con ínfulas, algo que no se halla ni en los escudos papales anteriores, ni en los escudos cardenalicios y episcopales.

Me parece evidente que, con estos cambios, Benedicto XVI pretende señalar, ante todo, que el papa es el obispo de Roma, porque en la Urbe está su cátedra. La cátedra de san Pedro ha tenido, en la historia de la Iglesia, una significación especial: primero en Antioquía (celebrada litúrgicamente desde antiguo el día 22 de febrero), y finalmente en Roma, sin conmemoración litúrgica propia en el calendario universal, por ser de origen tardío y probablemente hispánico, celebrada sólo en occidente el 10 de enero. (La cátedra de Jerusalén, en cambio, fue ocupada por Santiago el Menor).

En las dos sedes, San Pedro fue el principal garante de la continuidad sin solución de la tradición original. No sólo la atestiguaba, sino que también la confirmaba. Con palabras de Benedicto XVI,

compete al Sucesor de Pedro una tarea especial. Pedro fue el primero que hizo, en nombre de los Apóstoles, la profesión de fe: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). *Esta es la tarea*

*de todos los sucesores de Pedro*: ser el guía en la profesión de fe en Cristo, el Hijo de Dios vivo. La cátedra de Roma es, ante todo, cátedra de este credo[2].

Explorando la idea de la «cátedra», continuaba Benedicto XVI:

El Obispo de Roma se sienta [por tanto] en su cátedra para dar testimonio de Cristo. Así, la cátedra es el símbolo de la *potestas docendi*, la potestad de enseñar, parte esencial del mandato de atar y desatar conferido por el Señor a Pedro y, después de él, a los Doce[3].

Así, pues, a los elementos ligados a las particulares prerrogativas conferidas a san Pedro por Cristo, únicas y propias con relación al resto del colegio apostólico, se añadieron con el tiempo las condiciones también excepcionales que en sí recapitulaba la *ciudad de Roma*. En este hecho confluyeron múltiples cuestiones históricas. En efecto, cuando san Pedro inauguraba su ministerio petrino, Roma era el centro del mundo, la capital del *Imperium*. En el imaginario colectivo Roma era sin discusión el corazón del mundo. Tal convicción no se diluyó con el paso de la capitalidad a Constantinopla, que se autodenominaría *Nova Roma*, ni con las invasiones germánicas, ni con el desplazamiento del centro de gravedad europeo hacia el noreste atlántico. Pipino el Breve quiso ser reconocido por el papa de Roma y lo consiguió en 751; su hijo Carlomagno se autocoronó en Roma (800); los emperadores alto y bajomedievales apelaron a la *translatio Imperii* para justificar su jurisdicción universal. Incluso Moscú, siglos después, se presentó como la *Novissima Roma*, para justificar la primacía de su patriarcado con relación a un nuevo mundo que se abría en la Europa oriental y en Asia.

Con lo dicho, tenemos ya casi todos los elementos previstos por el Dios altísimo: la cátedra de Pedro, por una parte, y la ciudad de Roma, por otra. Pero faltaba todavía uno. La historia de la Iglesia quedó todavía más vinculada a la sede romana, cuando san Pedro selló su compromiso con el martirio, cumpliéndose la profecía postpascual: «Cuando envejezcas extenderás tus manos y otro te

ceñirá y te llevará adonde tú no quieras» (Jn 21,18). Para los católicos, por consiguiente, Roma es, sobre todo, la ciudad santificada por el martirio de san Pedro, donde Pedro ejerció su ministerio primacial.

Benedicto XVI lo glosaba con las siguientes palabras:

Pedro, procedente de Antioquía, su primera sede, se dirigió a Roma, su sede definitiva. Una sede que se transformó en definitiva por el martirio con el que unió para siempre su sucesión a Roma.

Desde entonces, los sucesores de Pedro habrían de ser obispos de Roma. La inequívoca convicción de la primera comunidad de que Pedro era uno de los Doce pero no igual que los demás doce –tal como se lee en los *Hechos de los Apóstoles*, cuyas fuentes no son precisamente petrinas– se mantuvo y se desarrolló. No es éste el momento de abordar la cuestión histórica del primado romano en el primer milenio y mucho menos el tema de la jurisdicción propia del papa. Como tantas cosas en la Iglesia, ésta ha tenido también su desenvolvimiento histórico. «La centralidad de Roma se fue conformando poco a poco como norma de la Iglesia, y fue reconocida por todos»[4], desde Clemente I papa, pasando por el Concilio de Nicea (en que se habla de tres primados, aunque Roma va por delante de Alejandría y Antioquía). «En la posterior historia conciliar, la especial función del papa se manifestó cada vez con mayor claridad». Basten los datos hasta ahora aportados para ilustrar nuestra tesis, de que el ministerio petrino quedó vinculado poco a poco, pero de una forma definitiva e irrevocable, a la cátedra romana. El vicario de Cristo se había desposado con la Iglesia de Roma.

*b) Primacía de la sede romana y la cuestión sede-sedente*

En primer lugar es necesario subrayar que el distintivo principal del papado es el carisma petrino, es decir, el oficio que el Señor concedió a Pedro, quien es fundamento de la unidad de la fe y de la comunión dentro de la Iglesia. Ese ministerio de unidad, confiado a Pedro, pertenece a la perenne estructura de la Iglesia de Cristo y su

sucesión está fijada en la sede de su martirio, la ciudad de Roma. Es preciso sin embargo que hagamos ahora un pequeño *excursus* histórico-doctrinal para ilustrar estas ideas. A pesar de lo dicho, la vinculación entre la sede romana y el sedente (o sea, entre esa cátedra y el pontífice) fue muy discutida en los tiempos modernos desde la crisis conciliarista, sobre todo por parte de los galicanos y los jansenistas. La cuestión fue formulada con mucha precisión en la segunda mitad del siglo XVIII, durante la polémica originada por el Sínodo de Pistoya (celebrado en 1786) y su posterior reprobación por la constitución apostólica *Auctorem fidei*, de Pío VI, publicada en 1794.

Los tardojansenistas italianos, especialmente Pietro Tamburini, negaban la primacía de la Iglesia de Roma, señalando que ésta era una iglesia particular más. En este debate estaba en juego el concepto de tradición y de *consensus patrum*. Para los jansenistas, lo más antiguo se impone a lo más moderno, por ser pura y simplemente más antiguo. Para los católicos lo más moderno puede ser una explicitación homogénea de lo más antiguo y, por consiguiente, ser más valioso: hay que distinguir, por tanto, entre lo puramente arcaico o antiguo y lo original y genuino. Es evidente que la Iglesia de Roma es más moderna que la Iglesia madre de Jerusalén. También es indiscutible que la cátedra de Pedro en Antioquía tiene precedencia temporal con relación a la de Roma. Sin embargo, la tradición advierte unas características en la cátedra romana que no se cumplen en la cátedra antioquena: en Roma, en efecto, Pedro selló su compromiso de confirmar a los fieles en la fe con su propio martirio. La cátedra romana es más moderna, pero tiene la primacía.

Otra distinción difundida por el tardojansenismo y tomada de los principios galicanos, distinguía entre la sede papal (la institución) y su poseedor (el papa). La sede papal sería infalible, se decía, porque el error de un papa puede ser corregido por él mismo y por su sucesor, y así el error no echaría raíces en la Iglesia. Esta elucubración reconducía, en última instancia, a la hipótesis del papa hereje, planteada por el conciliarismo. Se tomaba pie de algunos

sucesos de la antigüedad (en los que algún pontífice estuvo poco afortunado en sus expresiones) y se reflexionaba en torno a la cuestión del papa Juan XXII († 1334), que había predicado sobre la suerte de los difuntos, en el interim entre la muerte y el fin del mundo. Como se sabe, Juan XXII fue amonestado por los cardenales y, aunque rectificó, su sucesor Benedicto XII tuvo que definir algunos extremos de la escatología intermedia en la bula dogmática *Benedictus Deus* (1336). Al mismo tiempo, todavía pesaba mucho a finales del siglo XVIII el recuerdo de la *tricefalidad* de la Iglesia en los momentos centrales del Concilio de Constanza (1414-1418) y las razones allí aducidas por los conciliares para deponer a Juan XXIII y Benedicto XIII.

Contra la distinción entre sede y sedente hablan, sin embargo, dos poderosas razones: por una parte que, si esa teoría fuese verdadera, nunca podría haber seguridad de la rectitud o incorrección de una declaración doctrinal del papa; y, en segundo lugar, que Cristo no dio pleno poder a una institución, sino a una persona en cuanto portadora de una institución. Por consiguiente, la distinción entre sede y sedente tampoco admite una lectura católica, en el sentido de que el pontífice tendría el deber de corregir a su antecesor en el supuesto teórico (e imposible según la fe católica) de que el antecesor se hubiese desviado doctrinalmente.

No he estudiado cómo se firmaban, durante el exilio aviñonés (1305-1378), los romanos pontífices. En todo caso, el clamor unánime de la cristiandad, pidiendo su regreso a Roma, parece confirmar que el *sensus fidelium* vinculaba indisolublemente –incluso en aquellos momentos tan confusos y complejos– al sucesor de Pedro con la sede romana. El caso de Santa Catalina de Siena es paradigmático.

*c) De «obispo de la Iglesia católica» a «obispo de Roma»*

Dejemos ya las cuestiones históricas tan vinculadas a la adecuada comprensión de la fe católica y volvamos a nuestra hora. Todos sabemos cuánto agradaba a Juan Pablo II presentarse como «obispo de Roma» y no tanto como «obispo de la Iglesia católica», que había sido la expresión preferida por Pablo VI. Con gran

solemnidad lo expresó el pontífice polaco al tomar posesión de su cátedra romana en San Juan de Letrán, el 12 de noviembre de 1978:

Hoy se cumple el día en el cual el papa Juan Pablo II viene a la basílica de San Juan de Letrán a tomar posesión de la cátedra de obispo de Roma. […]. Me uno a las generaciones [de obispos de Roma], yo, nuevo obispo de Roma, de origen polaco.

Y pasó seguidamente a glosar las conocidas expresiones de San Ignacio de Antioquía:

quiero comenzar mi ministerio en servicio del pueblo de Dios de esta Ciudad y de esta diócesis, la cual, por la misión de San Pedro, ha llegado a ser la primera de la gran familia de la Iglesia, en la familia de las diócesis hermanas. El contenido esencial de este ministerio es el mandamiento de la caridad[5].

El paso de la expresión «obispo de la Iglesia católica» a «obispo de Roma», emprendido por Juan Pablo II, tenía una clara intención ecuménica. «Obispo de la Iglesia católica» podía interpretarse dialécticamente con relación a las iglesias orientales y, sobre todo, con respecto a las cismáticas. En tal contexto polémico, obispos de la Iglesia católica podría interpretarse como obispo de sólo la Iglesia católica, excluyendo la Ortodoxia. Quizá por tal motivo Juan Pablo II quiso tender su mano y extender su ministerio a quienes, aunque no en completa comunión con él, conservan en su seno tantos elementos de la verdadera revelación divina. En tal sentido, era más acogedora la propuesta de Juan Pablo II que la de Pablo VI. Juan Pablo II se sentía, como sucesor de San Pedro, fundamento y principio visible y perpetuo de la unidad (*unitatis [...] perpetuum ac visibile principium et fundamentum*), tanto de la unidad de los obispos como de los fieles, como enseña *Lumen gentium* (n. 23). Con posterioridad, y quizá con vistas al diálogo con los ortodoxos, en el canon 331 del nuevo Código de Derecho Canónico (1983) se definió al pontífice romano como *Ecclesiae Romanae Episcopus*.

Era casi obligado que el día de la toma de posesión de la cátedra como obispo de Roma, Benedicto XVI citase también la carta de san Ignacio de Antioquía, tan importante en la consolidación de la tradición petrina. Lo hizo, es cierto, pero con unos desarrollos innovadores, como profundizando las enseñanzas de Juan Pablo II:

En su carta a los Romanos [san Ignacio] se refiere a la Iglesia de Roma como a «aquella que preside en el *amor*», expresión muy significativa. No sabemos con certeza qué es lo que pensaba realmente Ignacio al usar estas palabras. Pero, para la Iglesia antigua, la palabra amor, *agape*, aludía al misterio de la eucaristía. En este misterio, el amor de Cristo se hace siempre tangible en medio de nosotros. […].

En la eucaristía, nosotros aprendemos el amor de Cristo. Ha sido gracias a este centro y corazón, gracias a la eucaristía, como los santos han vivido, llevando de modos y formas siempre nuevos el amor de Dios al mundo. Gracias a la eucaristía, la Iglesia renace siempre de nuevo. La Iglesia es la red –la comunidad eucarística– en la que todos nosotros, al recibir al mismo Señor, nos transformamos en un solo cuerpo y abrazamos a todo el mundo.

¿Cómo no recordar aquí –al hilo de Benedicto XVI– que la Sagrada eucaristía es el sacramento de la unidad de la Iglesia? La eucaristía es, en efecto, el vínculo supra-temporal entre la *Ecclesia in Patria* y la *Ecclesia in terris*. Además, la eucaristía *hace* la Iglesia, porque los que la reciben se unen más estrechamente a Cristo, configurándose con Él. Por todo ello, la eucaristía es, en sentido estricto, el sacramento del amor, porque sólo del amor surge la verdadera unidad; del desamor, por el contrario, nacen las discordias y disensiones. De todo lo cual, Benedicto XVI concluía:

Presidir en la doctrina y presidir en el amor deben ser una sola cosa: toda la doctrina de la Iglesia, en resumidas cuentas, conduce al amor. Y la eucaristía, como amor presente de Jesucristo, es el criterio de toda doctrina. Del amor dependen toda la Ley y los Profetas, dice el Señor (cf. Mt 22, 40). El amor es la Ley en su plenitud, escribió san Pablo a los Romanos (cf. Rm 13, 10).

En otros términos: el obispo de Roma, que tiene su cátedra en «aquella iglesia que preside en el amor», no sólo garantiza la unidad de la Iglesia, sino que la construye, la hace y la edifica al ostentar su ministerio petrino; y, por lo mismo, la lleva a cabo con su acción ministerial, en el gobierno y en la enseñanza. En consecuencia, presidir en la doctrina y en el amor son la misma cosa. Por la doctrina y el amor el papa guía su grey hacia el redil de Cristo, porque «quien cree en Él no perece, sino que tiene la vida eterna» (Jn 3,16). La aceptación de la verdad conduce al amor de la vida eterna, si se persevera hasta el fin, con la gracia de Dios: «el que cree en Él no es juzgado; el que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (Jn 3,17).

Con estos razonamientos, y quizá solo de pasada, Benedicto XVI hacía «un guiño», un gesto de cariño a quienes lo habían difamado tachándolo de monopolizador de la verdad, en su anterior ministerio como prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe. La vida eterna es «que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17,2). Ni la santa Sede ni mucho menos el papa pretenden ningún monopolio: se declaran sólo depositarios de una Sagrada tradición que salva, que une, que alimenta, que de algún modo está presente sacramentalmente en la Escritura y de modo eminente en la eucaristía por transubstanciación. En esa conservación y trasmisión de la verdad que salva, el ministerio petrino del obispo de Roma es insustituible.

## *El oficio teológico*

Pasemos ahora al último elemento de su escudo pontificio: la concha. También en este último elemento, que apunta al oficio o ministerio teológico, hay alguna novedad. Como se sabe, la teología solía representarse, al menos en el Renacimiento, con un monte coronado con una cruz, simbolizando el sacrificio de Cristo en el Calvario, y un sol, que expresaba la Resurrección. Ratzinger eligió otros elementos heráldicos, quizá por influencia de san Agustín, pero también por su convencimiento de la grandeza y, al mismo tiempo, las limitaciones de la razón.

En su segunda conversación con Peter Seewald, que tan bien ha desevelado el alma del nuevo Pontífice, aparece una repuesta que debo reproducir aquí. Seewald le había preguntado si se puede comprender, comprobar y demostrar la fe cristiana por medio de la razón. A lo cual contestó:

Sí, pero con limitaciones. […] La fe asalta nuestra inteligencia porque expone la verdad […] En este sentido, una fe irracional no es una verdadera fe cristiana. / [Con todo] la fe desafía nuestra comprensión. En esta conversación también intentamos averiguar que todo esto –empezando por la idea de la creación hasta la esperanza cristiana– es una formulación inteligente que nos presenta algo razonable. En este sentido se puede demostrar que la fe también se adecua a la razón[6].

Confianza en la razón, por tanto, porque nuestra fe es razonable. Lejos de nosotros el aforismo *credo quia absurdum*, quizá renovado por el pietismo protestante. Al mismo tiempo, reconocimiento de que la razón, incluso iluminada por la fe, es un conocimiento limitado[7].

El tema de la limitación del conocimiento de fe ha sido una de las constantes en la producción teológica del profesor Ratzinger, quizá por reacción a las pretensiones racionalistas de la teología bultmaniana. Lo observamos desde el célebre curso dictado en Tubinga en 1967, publicado con el título *Introducción al cristianismo*. Como se ha escrito en la nota preliminar de la edición española, «Ratzinger se atrevió a realizar lo que es el sueño de todo teólogo: decirse a sí mismo y a los demás, en forma personalmente válida e intelectualmente legítima, qué es el cristianismo»[8]. Quien lea con atención ese curso[9] advertirá en él la seguridad de la razón y al mismo tiempo las limitaciones de las explicaciones, aun cuando la inteligencia esté iluminada por la fe. «Por eso la fe en Dios no es una ciencia que se puede estudiar como la química o las matemáticas, sino que sigue siendo fe. Aunque posea una estructura racional…»[10]. Tal fue la enseñanza que el misterioso niño quiso dar a San Agustín, cuando este transitaba pensativo por la playa.

## *El programa pontificio*

Repasados los elementos heráldicos del escudo pontificio, que resultan, a mi entender, tan expresivos para comprender la figura de Benedicto XVI y calar en su perfil psicológico y teológico, podemos considerar ya cuáles pueden ser sus grandes prioridades pastorales.

En su primera homilía al colegio cardenalicio, de 20 de abril de 2005, declaró con especial energía y solemnidad cuatro compromisos fundamentales de su programa pastoral, que posteriormente se han visto confirmados con sus gestos y actuaciones:

Al disponerme para el servicio del Sucesor de Pedro, quiero reafirmar con fuerza mi decidida voluntad de proseguir en el compromiso de aplicación del concilio Vaticano II, a ejemplo de mis predecesores y en continuidad fiel con la tradición de dos mil años de la Iglesia. Este año se celebrará el cuadragésimo aniversario de la clausura de la asamblea conciliar [8 de diciembre de 1965]. Los documentos conciliares no han perdido su actualidad con el paso de los años; al contrario, sus enseñanzas se revelan particularmente pertinentes ante las nuevas instancias de la Iglesia y de la actual sociedad globalizada.

Con plena conciencia, al inicio de su ministerio en la Iglesia de Roma que Pedro regó con su sangre, su actual Sucesor asume como compromiso prioritario trabajar con el máximo empeño en el restablecimiento de la unidad plena y visible de todos los discípulos de Cristo. Esta es su voluntad y este es su apremiante deber. Es consciente de que para ello no bastan las manifestaciones de buenos sentimientos. Hacen falta gestos concretos que penetren en los espíritus y sacudan las conciencias, impulsando a cada uno a la conversión interior, que es el fundamento de todo progreso en el camino del ecumenismo.

El diálogo teológico es muy necesario. También es indispensable investigar las causas históricas de algunas decisiones tomadas en el pasado. Pero lo más urgente es la "purificación de la memoria", tantas veces recordada por Juan Pablo II, la única que puede disponer los espíritus para acoger la verdad plena de Cristo. Ante él, juez supremo de todo ser vivo, debe ponerse cada uno, consciente de que un día deberá rendirle cuentas de lo que ha hecho u omitido por el gran bien de la unidad plena y visible de todos sus discípulos.

No escatimaré esfuerzos ni empeño para proseguir el prometedor diálogo entablado por mis venerados predecesores con las diferentes culturas, para que de la comprensión recíproca nazcan las condiciones de un futuro mejor para todos.

Pocas semanas más tarde, el 22 de diciembre de 2005, el Santo padre glosaba con mayor extensión y detalle estas ideas, en su discurso a los obispos que trabajan en la curia romana. Según algunos, este ha sido, hasta ahora, el más importante documento doctrinal publicado por el Papa, en el que ha tratado la *vexata quæstio* acerca de la continuidad-discontinuidad del Vaticano II. El reciente concilio ecuménico no ha supuesto, en efecto, una ruptura con la tradición multisecular de la Iglesia, pero sí ha significado importantes novedades. No tienen razón, por tanto, quienes rechazan el Vaticano II, so pretexto de que rompió con el concilio de Trento, en liturgia, por citar un caso; ni están en verdad quienes sostienen que el Vaticano II se mantuvo demasiado próximo a la tradición tridentina (y anterior), ignorando los cambios culturales de nuestro tiempo, y que, por ello, el último concilio fue sólo un compromiso con los *tradicionalistas*, quedando pendiente la verdadera renovación –se dice– de la Iglesia. Hay que tomarse más en serio qué significa *tradición*. Implica una corriente viva, que entronca con los orígenes y se desplaza hacia el futuro, guiada por el Espíritu divino. No se justifica por sí mismo el cambio, ni tiene sentido condenar cualquier cambio. En ese equilibrio dinámico se ha mantenido siempre la Iglesia. En consecuencia, tanto el argumento de antigüedad como el argumento de modernidad o novedad deben ser empleados con suma cautela.

El criterio que acabo de señalar es de gran trascendencia e ilumina muchas acciones de gobierno de Benedicto XVI: por ejemplo, su mano tendida a los seguidores del obispo Lefebvre (aunque la plena comunión de éstos con Roma esté todavía lejana), y, al mismo tiempo, su simpatía hacia los progresos de la ciencia moderna, su sintonía con las modernas formas de organización política o su acogida de nuevas corrientes teológicas.

***

La lectura de la estupenda bio-bibliografía que ha preparado Pablo Blanco Sarto, y que tengo el honor de prologar, me ha sugerido las reflexiones que anteceden. La vida de un hombre, tan rica como la de Benedicto XVI (presbítero, profesor, teólogo, obispo, cardenal y papa, a caballo entre varios países y culturas, y en la encrucijada de dramas bélicos impresionantes y grandes revoluciones), está señalada por signos y detalles que son de gran importancia hermenéutica. Es indiscutible que la elección de las armas episcopales y el lema pontificio (*cooperatores veritatis*) supusieron un esfuerzo de autocomprensión y de autoexpresión. Los libros y ensayos que ha publicado, incluso los más ocasionales y de compromiso, se inscriben en una trama literaria que implica una particular visión del mundo y –en este caso– de la vida cristiana. Los acontecimientos casuales no lo ha sido, como tampoco las desgracias y las enfermedades, sino expresión de la providencia divina que ha dirigido su vida con paternal solicitud. Por eso, el ensayo de Pablo Blanco no es sólo una biografía erudita, sino una mirada en el alma de un gran hombre, inserto en un contexto histórico determinado, que es también el nuestro. Y es, precisamente por ello, un esfuerzo por entender una época, que es la nuestra, a través de la vida de otro.

El Dr. Pablo Blanco, que ya había publicado un biografía de Joseph Ratzinger antes de que éste fuera elegido papa[11], y que ese mismo año dio a las prensas una monografía sobre la importancia razón en el cristianismo, así como un breve ensayo sobre la idea de teología en Ratzinger[12], se atreve ahora con una exposición

histórico-genética de la trayectoria intelectual del Papa, y a fe mía que lo ha conseguido cumplidamente. Dejo al lector con esta vida de Ratzinger-Benedicto XVI, que para muchos es el vicario de Cristo en la tierra y que para todos es una de las personalidades más relevantes de los últimos cien años. Con todo, nunca quizá tan oportuna como ahora la publicación de esta obra, cuando algunos han pretendido denigrar su amable figura. Ciertas actitudes me han recordado un lema que leí hace años en la Sala 1 del Centro Cultural de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de Lima:

Tu visibilidad está garantizada sólo si tu posición es extrema.

Pamplona, 1 de abril de 2010

Josep-Ignasi Saranyana

del Pontificio Comité de Ciencias Históricas

# Presentación

«Desde Martín Lutero –afirmaba un periodista del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*– no ha habido ningún alemán que haya influido tanto en la Iglesia católica como Joseph Ratzinger»[1]. El discreto prestigio de Benedicto XVI es fácil de apreciar, sobre todo tras la popularidad y la visibilidad que Juan Pablo II imprimió a la figura del pontificado. Se han cumplido ahora cinco años de un pontificado intenso y silencioso del papa alemán, de quien se ha dicho que es «el Mozart de la teología»[2], «un Tomás de Aquino de nuestros días»[3] o –como su maestro Agustín– «un poeta, un pastor y un pensador»[4]. Sus palabras tendrían elocuencia de Agustín, la capacidad de síntesis del Aquinate, la influencia de Lutero o la gracia y ligereza de Mozart. Nos movemos pues entre la comparación y la hipérbole. Posee ideas y palabras claras, y un programa bien definido para su pontificado que va llevando a cabo poco a poco[5]. Este se fundamentaría –según un arzobispo de tierras asturianas– en la fe, en la razón y en la belleza, como sus tres principales pilares: «una fe que tiene razones y una razón que se hace creyente; una hondura que se expresa con sencillez porque bebe en la mejor tradición de la Iglesia, y una belleza que suscita el estupor ante la verdad y la adhesión al bien»[6].

El filósofo posmarxista Jürgen Habermas ha llamado a Benedicto XVI «amigo de la razón»[7], mientras el escritor Francisco Umbral, al final de un artículo ligeramente elogioso, añadía: «El pensamiento religioso ha sido acorralado, durante el siglo XX, por el pensamiento laico o ateo. Ratzinger puede debatir cara a cara con los iconos del ateísmo sin apearse de sus zapatos rojos»[8]. Pera, Flores d'Arcais o Galli della Loggia son otros nombres de intelectuales que han debatido con el actual pontífice. Nos encontramos pues ante un papa intelectual, ante todo un catedrático alemán, un *Herr Professor* convertido en el obispo de Roma. Un antiguo alumno suyo de Ratisbona –en la actualidad cardenal de Viena– se preguntaba: «¿Quién es el papa actual a partir de su historia personal? Es un teólogo especialmente dotado e inteligente. No dudo en decir que es

el último de los grandes teólogos de la generación del concilio: Lubac, Congar, Rahner, Balthasar. Es el más joven del amplio abanico de teólogos que marcaron el Vaticano II, y es ciertamente uno de los grandes por su capacidad espiritual y teológica»[9].

Cuando Benedicto XVI fue elegido papa, saltó a la calle un viejo y manido cliché: Ratzinger era el Gran Inquisidor, el *Panzerkardinal*, el *rotweiler* de Dios o –en versión italiana– el «pastor alemán»… Esta imagen procedía tal vez de la precipitación y de sus ventitrés años al frente de la Congregación de la doctrina de la fe, antiguamente llamada Santo Oficio, como colaborador del papa Juan Pablo II. Tras esta etiqueta había tal vez escaso conocimiento de su verdadero modo de ser. Poco a poco, se fue descubriendo que Ratzinger era en realidad un hombre sencillo, un hijo de un policía rural bávaro que se crió entre campesinos y quien de ellos aprendió su cercanía y sencillez. También es tímido, pero a la vez cálido y cercano. Lo que pasa es que tuvo que ocupar lo que alguien calificó como «el lugar más duro de la Iglesia». La Iglesia necesitaba un «guardián de la fe», un *carabiniere* y –tal vez por herencia paterna– le tocó a él. Pero ese no era en absoluto su talante, su modo de ser. Ratzinger era un discreto profesor universitario, y no le gustaba demasiado tener que reprender a sus propios colegas, los teólogos. Dicho en términos gráficos: «El cardenal Ratzinger, Benedicto XVI –añade Manglano–, ha estado en el *ring* de las ideas. Solo ha tenido una "obsesión": la verdad. Habla con todos y para todos»[10].

Sabía sin embargo que el reto de la verdad solo se gana con estudio, diálogo, sencillez y oración. Por eso se siente necesitado. Lo primero que el nuevo papa dijo a los cardenales al ser elegido fue: «¡os pido que me apoyéis!»[11]. En años anteriores como profesor en Alemania e incluso como prefecto en Roma, se había mostrado como un intelectual sencillo. Un arzobispo español y antiguo rector de Salamanca contaba que había estado desayunando con él en su apartamento romano: el mismo *Herr Kardinal* preparaba el café y el resto del desayuno. Nada de servicio. Recordaba también Fernando Sebastián que, cuando Ratzinger fue invitado a los cursos de verano de El Escorial, el

organizador (se trataba de un cardenal y del prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe) le envió un billete de avión en clase *bussiness*. El prefecto rechazó tal amabilidad y pidió por favor que le hicieran llegar un billete en clase turista, que es como solía viajar. También un colaborador suyo en Roma recordaba cómo, cuando llegaba a su oficina, lo primero que hacía era pasar por todas las mesas y saludar a todos sus subalternos e interesarse por sus familias. Después se sentaba en su mesa de trabajo, donde permanecía largas horas.

No era por tanto un Gran Inquisidor, un *Panzerkardinal*, un *rotweiler* de Dios sin más. En este sentido es significativa la anécdota que cuenta Seewald. «Había visto en ocasiones cómo se elegían las fotografías en la redacción. […] Con Ratzinger los parámetros eran otros: de las treinta fotografías extendidas sobre la mesa, se elegían cinco y las restantes venticinco se desechaban. Pero las malas eran precisamente las buenas: se rechazaban porque en ellas aparecía riéndose o con un gesto demasiado amistoso para un Gran Inquisidor»[12]. Poco a poco hemos ido conociendo el modo de ser de este catedrático de teología curiosamente cercano. Ya Nietzsche había dicho con su afilada ironía que un catedrático alemán era lo más parecido a un semidiós, mientras el pueblo alemán les dedica a sus profesores universitarios el adjetivo de *dunkel*: oscuros y poco claros. Monseñor Ricardo Blázquez destacaba por el contrario algunas virtudes del que es ahora Benedicto XVI. «Proponer la fe, clarificarla y defenderla, mostrar su carácter razonable, ha sido el precioso servicio que –sacrificada y generosamente– ha cumplido en la Iglesia. Posee el don de la palabra escrita. Sus formulaciones son precisas, simplifican lo complejo, hacen accesible lo profundo, edifican espiritualmente, son brillantes y bellas»[13].

La claridad sería también la cortesía del teólogo. El dominico estaunidense Joseph Augustine Di Noia, estrecho colaborador del Ratzinger-prefecto, nos lo presenta como «un hombre que piensa y escribe mucho, pero que siempre está dispuesto a compartir sus conocimientos con quien lo desee». O sea que le gusta hablar, escuchar, dialogar. «Es bastante buen conversador», concluía, a la

vez que destacaba «su gran serenidad»[14]. Un intelectual reflexivo y reservado, al menos en apariencia, pero amante del buena conversación, serena y en mutua búsqueda de la verdad. «Aquello que descubrimos ahora del santo Padre es –en realidad– lo que era antes Ratzinger como prefecto de nuestra Congregación» de la doctrina de la fe, señalaba su entonces secretario el arzobispo Amato: «la misma lucidez intelectual, el mismo celo por la defensa de la doctrina, la misma sencillez en las relaciones humanas y la misma humildad en su persona», dice al ofrecernos un retrato-robot de su carácter. «Es un hombre de diálogo, tejido no con frialdad o desapego, sino con pasión interior, ya que es un intelectual con corazón», sentenciaba[15].

Razón y corazón, amor y verdad: Benedicto XVI ha resultado ser no solo «el papa del *logos*», de la razón y la palabra (solo hay que ver sus inspirados discursos y homilías), sino también «el papa del amor y la esperanza», a juzgar por los temas de las tres primeras encíclicas. El papa alemán ha mirado siempre de cara tanto a la razón de los sabios como a lo que él llama «la fe de los sencillos», a la vez que nos recuerda el amor y la esperanza como elementos centrales del mensaje cristiano. En su propia trayectoria personal había propuesto como principios fundamentales e irrenunciables la fe, la razón y el amor, inseparables a su vez de la belleza. Como su maestro san Agustín, decíamos que el papa actual es un poeta, un pastor y un pensador al mismo tiempo. Todo esto mezclado con una gran naturalidad. El cardenal italiano Andrea Cordero Lanza di Montezemolo recordaba «sus características fundamentales [....]: la sencillez, la humanidad, la sinceridad, la espontaneidad, pero también la timidez, y noté –seguía diciendo– que esta se acompañaba enseguida de un aspecto de decisión madurada en la reflexión»[16]. Su paisano el cardenal Kasper añadía: «Joseph Ratzinger fue siempre atento, amable, dotado de un fino sentido del humor para todos los que le conocen»[17].

El retrato se va completando así, poco a poco, con más facetas y detalles. A los pocos meses de haber salido elegido, monseñor Javier Echevarría, obispo-prelado del Opus Dei, resumía sus

cualidades y nos ofrecía algunos datos más. «Lo veo como una persona que sobresale por su inteligencia teológica, su certera visión de los problemas de la Iglesia y de la cultura, y su amplitud de horizontes. A eso hay que sumar su experiencia de largos años al servicio de la Iglesia y su honda vida espiritual. De su delicadeza y capacidad de escuchar puede dar testimonio cualquier persona que haya tenido ocasión de tratarle un poco»[18]. Inteligencia, servicio, cortesía, oración se repite. Por eso en estas páginas tan solo pretendo presentar a Joseph Ratzinger como un intelectual, un pastor y un hombre sencillo, que ha llegado a ser el sucesor de Pedro en los controvertidos momentos actuales. Un «humilde trabajador de la viña del Señor», se definió él mismo al ser elegido papa. Cuenta así con una profunda espiritualidad que nace sobre todo del amor a la Escritura y a la liturgia. Razón, corazón y oración constituiría los tres ejes de coordenadas de su personalidad y su pensamiento.

Destaca además como un gran trabajador –«un humilde obrero de la viña del Señor»–, hasta el punto de ser confundido con un *panzer*, con una auténtica tanqueta: avanza lento pero seguro hacia el fin que persigue. Al mismo tiempo se trata de alguien capaz de entender el momento presente, algo complejo desde el punto de vista social, cultural e intelectual, a la vez que se intenta conectar con esa misma verdad eterna, que para el cristianismo se ha encarnado –por amor– en la persona de Jesucristo. Dios, la Iglesia y el mundo actual serían los grandes temas de su propio pontificado. Tal vez por esto mismo el papa alemán está desarrollando también un papel activo en la escena internacional, en esta gran aldea global que habitamos. El cardenal portugués Saraiva Martins reconocía «el desarrollo de la presencia de Benedicto XVI en el escenario internacional en el tercer milenio», y añadía que, paso a paso, «el papa está entrando, con su estilo señorial reservado, en los corazones de la gente»[19].

«En el papa Benedicto –añade Kasper–, a pesar de su sencillez, aparece la firme firmeza de Pedro, es decir de la roca. […] El nuevo pontificado está marcado por la personalidad intelectual del papa,

quien desea actuar no tanto con gestos, acciones e iniciativas espectaculares, sino más bien por medio de las palabras y argumentos que inviten a la reflexión»[20]. Y es que, sin dejar de lado su profunda intelectualidad, Joseph Ratzinger «se está convirtiendo en el papa del pueblo –continuaba el prelado portugués–, pues este percibe con claridad su mensaje, también cuando es rico en verdades incómodas, o sea, exigentes, comprometidas», ya que «siempre está dictado por el amor de un padre que no se resigna a ver a sus hijos ahogarse en la mediocridad»[21]. Por eso el papa de la razón y la palabra, es también el papa del amor y de la esperanza –decíamos–, y el «papa de la vida y la familia» –añadimos ahora– por la frecuencia con que se está refiriendo a estos temas, tal como podremos ir viendo. «Benedicto XVI no deja de hablar sobre la familia –señalaba el cardenal Rouco– ni tampoco de hablarles directamente a los esposos, a los niños, a los jóvenes, a los enfermos, es decir, a las personas concretas que, de diversos modos y en distintas circunstancias, hacen la vida de las familias»[22].

Además está resultando también –aunque al principio no lo parecía– «el papa de los jóvenes». «Se puede afirmar que tiene el don de la palabra hablada –afirmaba un buen conocedor de los jóvenes–, como se puede comprobar en los encuentros que ha tenido a lo largo de estos años con chicos y chicas jóvenes, con sacerdotes y seminaristas, e incluso con niños, como aquel encentro con ciento cincuenta mil niños y niñas que habían hecho la primera comunión o la iban a hacer poco después. Al teólogo joven que asombró con su *Introducción al cristianismo* [....], ahora le siguen tanto los que le escucharon el famoso discurso de Ratisbona como los jóvenes y los niños»[23]. Tras el éxito de las Jornadas mundiales de la juventud en Colonia y Sidney, viene ahora la de Madrid, en 2011, así como la visita a Barcelona y Santiago de Compostela. Para preparar todo esto vale casi todo. «Quisiera concluir este mensaje –decía– dirigiéndome de manera especial a los jóvenes católicos, para exhortarlos a llevar al mundo digital el testimonio de su fe»[24]. Internet, un *mail*, un vídeo, un sms o una actuación en una red

social pueden ser uno de los nuevos foros entre los jóvenes para difundir el principal mensaje de Benedicto XVI: «mirar a Cristo»[25].

Tenemos aquí pues unas cuantas pinceladas del cuadro en las que se contiene su retrato. Un «discreto encanto» se encuentra en este papa tímido pero valiente. Un poco como el famoso oso de san Corbiniano, del que él siempre ha hablado. Pero ¿podemos saber en realidad quién es en realidad Joseph Ratzinger?, nos podemos preguntar. Una semblanza escrita por un estudioso del pensamiento de Joseph Ratzinger se convirtió en la primera biografía de Joseph Ratzinger en castellano[26]. De ella monseñor Georg Gänswein, actual secretario personal de Benedicto XVI, dijo –tal vez por germana cortesía– que era «una obra inteligente y fiel»[27]. Esto me animó. Es cierto que aquella pretendía tan solo ser *una* semblanza, *un* primer acercamiento, *una* breve introducción a su vida y pensamiento. Había intentado acercarme –con respeto y admiración– a su figura y a sus ideas. Preferí entonces abordarlas desde la simpatía y la sintonía –en sentido etimológico– pues, a mi modo de ver, es el mejor modo de entender a una persona.

Vino después la elección de Benedicto XVI, el 19 de abril de 2005, y con ella –por fortuna– muchos más libros y biografías sobre su persona. El material resultaba ya ingente y el conocimiento sobre su persona y su pensamiento creció considerablemente. En las páginas que siguen he querido recoger también estos datos, en las que se resumen la vida y las principales obras del teólogo alemán que ha llegado a papa. La pregunta obligada por tanto sería la siguiente: ¿qué más podrían ofrecer estas páginas respecto a otras biografías? Existían ya antes de su elección escritos autobiográficos del propio Ratzinger y algunas biografías –Allen, Nichols, Tornielli–, de las que me serví en su momento. Después aparecieron nuevos libros (como los de Seewald, Fischer, Zizola, Läpple, Bardazzi, Kissler, Kempis, Borghese, Weigel, Derwahl, Melloni, Catalán, Chélini, las crónicas de Valente o «el diario» de Restán, entre otros muchos), así como numerosas noticias y no pocos artículos publicados en distintos medios de comunicación. Todo este material me ha resultado así de gran interés y utilidad.

He tenido además la suerte de adentrarme en el pensamiento del entonces teólogo Ratzinger, al escribir una tesis doctoral defendida un mes antes de su elección como romano pontífice, y después pude publicar entonces algunos estudios[28]. Estudié entonces alemán y tuve la suerte de vivir en este país, así como frecuentar lugares relacionados con la vida y el pensamiento del teólogo-papa. Para encontrar esta sintonía con su persona y su pensamiento, escuché también música centroeuropea –sobre todo de Bach y Mozart– y leí algo de historia, literatura, filosofía y teología alemanas. Pretendía captar la *Weltanschauung* del actual romano pontífice. Mi perspectiva se ha enriquecido de este modo considerablemente, y he intentado así que sea esta también una biografía cultural y religiosa, y no tanto política o ideológica sin más. Más allá de la polémica o la simple crónica periodística –las hay excelentes–, he intentado sobre todo hacer una «biografía de las ideas» de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Mi intención en fin era que fuera dirigida al gran público de habla hispana, por lo que intenté adaptar el estilo a esta finalidad.

«Un alemán en Roma» podría ser un buen título para una novela o un relato sobre Joseph Ratzinger, en paralelo a la famosa película de *Un americano en París*. O bien «un oso en Roma», haciendo alusión al animal de carga de san Corbiniano. El argumento sería el siguiente: todo un catedrático alemán sacado de su propio contexto vital e intelectual se dirige a la Ciudad eterna para cumplir lo que él considera una misión. Alemania resulta por tanto un importante y decisivo punto de partida en la historia personal del actual papa. Además del retrato, quería ofrecer un tenue marco en el que poder situar y enmarcar su figura. Después nos centraríamos en los acontecimientos biográficos que han influido –de un modo u otro– en las ideas y en la teología de nuestro personaje. Se recorren también de este modo aquí las distintas etapas de su vida: primero los años de formación, en los que se incluye una guerra; su carrera académica en distintas universidades alemanas, con la decisiva participación en los trabajos del concilio Vaticano II. Después, sus años como arzobispo de Múnich y Frisinga y como prefecto de la congregación romana, en la que se ocupa de velar por la integridad

de la fe. Por último, se recogen algunos datos y acontecimientos de los primeros cinco años del actual pontificado de Benedicto XVI, que ya está adquiriendo cuerpo y cierta madurez. Benedicto XVI –resume Pellitero– recuerda que «el evangelio es ante todo afirmación, un gran sí a todo lo que Dios ha creado»[29].

En fin, los imprescindibles agradecimientos. En primer lugar, a mis padres y hermanos por su incondicional apoyo, así como a monseñor Georg Gänswein, actual secretario del santo Padre, por su habitual y cordial amabilidad. Al profesor Vincent Pfnür de la *Westaliche Wilhelms-Universität* de Múnster y a Franz-Xavier Heibl de la ratisboniana *Joseph Ratzinger-Papst Benedikt XVI. Stiftung*, así como a los profesores Klaus Limburg y Johannes Grohe de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en Roma. También –por el interés manifestado hacia estas páginas– a los profesores e historiadores José Morales, Josep-Ignasi Saranyana –quien me ha ofrecido el prólogo–, Elisabeth Reinhardt, Elisa Luque, Jutta Burggraf, Santiago Casas, Fernando de Meer y Juan Luis Lorda de la Universidad de Navarra, de donde el biografiado es doctor *honoris causa*. No puedo olvidarme de Juan Santamaría, Gaspar Hernández y José Catalán Deus, así como de Ana Bustelo, Mia Men y Josepedro Manglano de ediciones Planeta. Estoy de igual manera en deuda por la hospitalidad y la ayuda recibida en tierras alemanas, especialmente a Josef Dohrenbusch y a Rudolf Repgen del IESE de Múnich, quien me llevó a visitar los lugares de infancia del actual pontífice. Para todo este trabajo me han resultado de gran utilidad las numerosas sugerencias y correcciones que he recibido por parte de oyentes, lectores y críticos, a los que quedo profundamente agradecido. Espero por último que estas páginas sirvan también para conocer mejor este gran país y al papa que ha ofrecido a toda la Iglesia, Benedicto XVI.

*Múnich, otoño de 2007 – Iruña-Pamplona, primavera de 2010*

# I. Alemania

«Las virtudes y los defectos de los alemanes están íntimamente relacionados –señalaba el mismo Ratzinger–. Somos un pueblo que valora mucho la disciplina, el rendimiento, el trabajo, la puntualidad y, gracias a esto, hemos conseguido ser una vez la primera potencia económica de Europa y tener el sistema monetario más estable. […] Esto podría conducirnos de nuevo a sentir un cierto orgullo frente a otras naciones, y así podríamos llegar a pensar que únicamente es bueno lo alemán, pues todo lo demás son "chapuzas" y cosas por el estilo. Esta tentación de autojustificarnos y a valorarnos tan solo en parámetros de rendimiento es, sin duda, muy propia de Alemania –sobre todo en la historia reciente–, y hemos de ser conscientes de ello»[1]. Con esta confesión y autocrítica de las virtudes y los defectos del pueblo alemán hecha por el propio Ratzinger, comenzamos esta breve introducción a la historia y al pensamiento en este país. Será tan solo una exposición rápida de una larga historia de las ideas bastante más rica y compleja.

## 1. Un país cristiano

Un viejo país cristiano. Alemania empezó a ser evangelizada durante la dominación romana. El francés de origen oriental Ireneo de Lyon se refirió a la existencia de comunidades cristianas en estas tierras ya en el año 180. El cristianismo había sido traído por las legiones romanas y la gentes sencillas de la zona norte del imperio romano, y no faltó entonces el testimonio de los mártires. También con la llegada de los pueblos bárbaros, la religión cristiana sufrió persecución. Solo después de un cierto tiempo, los germanos se convirtieron al cristianismo: primero a la herejía arriana y después a la Iglesia católica, gracias también a la influencia de sus vecinos, los francos. En el siglo IV ya existe una primera traducción de la biblia al gótico, realizada por el obispo Ulfilas[2].

### *Bonifacio y otros*

Sin embargo, hasta el siglo VI no pudieron establecerse en tierras germánicas los obispos, con la consiguiente institución de las diócesis. El cristianismo no estaba del todo implantado. La extensión y organización de la Iglesia en tierras germanas fue obra de los anglosajones, especialmente del benedictino de origen inglés san Bonifacio (680-754), el llamado «apóstol de Alemania». Logró por fin convertir a los pueblos germanos al cristianismo, al mismo tiempo que reformaba la vida del clero, administraba los bienes de la Iglesia o movilizaba a todos los cristianos a lanzarse a una labor misionera. La leyenda cuenta que taló un árbol, para demostrar que este no era un dios o una divinidad. Moriría después martirizado en tierras holandesas[3].

Ya siendo papa, Benedicto XVI recordaba al obispo a quien los alemanes deben la fe, después de a Dios, claro. «Entró muy joven en el monasterio, atraído por el ideal monástico. Poseyendo notables capacidades intelectuales, parecía preparado para una tranquila y brillante carrera de estudioso: fue profesor de gramática latina, escribió algunos tratados, compuso también varias poesías en latín. Ordenado sacerdote en torno a la edad de treinta años, se sintió llamado al apostolado entre los paganos del continente. [...] Confortado y sostenido por el apoyo del papa, Bonifacio se empeñó en la predicación del evangelio en aquellas regiones [germánicas], luchando contra los cultos paganos y reforzando las bases de la moralidad humana y cristiana. Con gran sentido del deber escribía en una de sus cartas: “Estamos firmes en la lucha en el día del Señor, porque han llegado días de aflicción y miseria... ¡No somos perros mudos, ni observadores taciturnos, ni mercenarios que huyen ante los lobos! Somos en cambio pastores diligentes que velan por el rebaño de Cristo, que anuncian a las personas importantes y a las normales, a los ricos y a los pobres la voluntad de Dios... en los tiempos oportunos e inoportunos...”» [4]. Será este un motivo que aparecerá y reaparecerá en las palabras y sermones de Joseph Ratzinger. Los paralelismos autobiográficos parecen evidentes y qué duda cabe de que en él ha encontrado un buen inspirador.

Francos, anglosajones y germanos unidos por una misma fe. Desde entonces Alemania será de modo estable un país cristiano[5]. A partir del siglo VIII, los monasterios benedictinos fundados en suelo alemán tendrán un gran protagonismo al difundir la fe cristiana. Con el *ora et labora*, los hijos de san Benito consiguieron cambiar poco a poco la sociedad[6]. El franco Corbiniano se dirigió a tierras bávaras y fundó la diócesis de Frisinga. Será esta por tanto una de las diócesis de la segunda ola: después de las de tierras del Rin, y antes de las últimas fundadas en el norte del país[7]. En el siglo IX Carlomagno consideró un deber evangelizar también el Alto Rin y la cercana Baviera, al mismo tiempo que intentaba frenar el avance de los musulmanes en la península ibérica. El emperador romano-germánico reorganizó entonces la vida eclesiástica y fundó por todo el Impero romano-germánico numerosos monasterios. Se compuso entonces la primera canción cristiana en alemán: la *Petruslied*, la canción a san Pedro (899)[8].

Todas estas iniciativas trajeron sin embargo como contrapartida el que la Iglesia resultara a veces instrumentalizada por el poder político. Las riquezas entorpecían su misión espiritual y la corrupción en las costumbres del clero obligó también a prohibir el matrimonio de los clérigos[9]. De hecho, fue un pontífice alemán –León IX– quien, en ese mismo siglo XI, quiso separar los poderes espiritual y temporal, y se originó entonces la famosa «cuestión de las investiduras». Al final de toda esta controversia, se consiguió secularizar la monarquía con el Concordato de Worms, en 1122[10]. Poco después la dinastía de los Staufen radicalizó este proceso de separación entre política y religión, hasta el punto de que Federico II Barbarroja se atreviera a atacar el papado. Fue así excomulgado y destituido por el concilio de Lyon, en 1245[11].

No será este sin embargo el único enfrentamiento entre el poder temporal del papado y el emperador alemán, sino que –además de los problemas con Carlomagno y Otón I– también se dará esta oposición a partir del siglo XII, hasta convertirse casi en una constante de la historia de la Iglesia en territorio alemán[12]. Como reacción a toda esta crisis, el siglo XIII supuso una intensa

evangelización de algunos pueblos vecinos, tales como los daneses y los eslavos. Se fundó en esa época la *deutsche Orden*, la orden de los Caballeros teutónicos que –sin embargo– más tarde se harán con demasiado poder y abundantes bienes, por lo que la orden será finalmente disuelta y destituida[13].

Florecía al mismo tiempo en los conventos la mística, y existía un rico ambiente cultural. En esa época estudiaban y enseñaban en Colonia Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino, mientras en Praga se fundaba la primera universidad de lengua alemana. Se combatían las herejías por todo el territorio germano, con medios pastorales y sin necesidad de la Inquisición. Se construyeron también las primeras grandes iglesias románicas y góticas[14]. En el siglo XIV, Alemania se mantuvo en su mayor parte fiel a Roma durante el cisma de Aviñón. Por contraste, hasta un siglo después no se logró la reforma de las costumbres propuesta por los concilios de Constanza y Basilea, mientras el papado conseguía imponer a duras penas sus condiciones. Hubo –eso sí– varios intentos de una reforma animada desde la misma Iglesia alemana, que al final tampoco llegaron a buen término[15].

## *Reforma y revolución*

Con el renacimiento, en el siglo XVI, la vida intelectual cobró gran auge en tierras alemanas, hasta el punto de que, en ese momento existían ya dieciséis universidades en todo el país. Todo parecía discurrir con gran prosperidad y sin mayores problemas. Sin embargo, un nuevo acontecimiento cambiará sus propios destinos religiosos y culturales: las pretensiones políticas de Carlos V en Alemania chocaron abiertamente con los intereses de los príncipes alemanes. El 31 de octubre de 1517 se publicaron las famosas noventa y cinco tesis contra las indulgencias, que sintetizaba –junto con otras afirmaciones profundamente cristianas y católicas– toda la doctrina de la justicación que había ido formulando en los años anteriores[16].

El problema no estaba solo en la doctrina sobre las indulgencias y las deformaciones que se habían dado en la época. El rebelde religioso Martín Lutero (1483-1546) fue recibido no solo como un reformador, sino también como un liberador político; se hizo famoso tanto por sus diatribas anticlericales y sus críticas a Roma y al imperio español, como por la moderna traducción de la Biblia y de la misa al alemán. En él se mezclaba en igual medida lo germánico con un cierto misticismo religioso y un sincero sentimiento evangélico[17]. Lutero será considerado por la imaginación alemana –así aparece incluso en algunos grabados de la época– como un Hércules alemán, que va a liberar a su pueblo de la tiranía de Roma al luchar contra papas e inquisidores y, en el terreno intelectual, contra Aristóteles y el predominio de la escolástica, e incluso contra la Iglesia medieval de los abusos y las indulgencias[18].

Lutero era también conocido por tener una personalidad arrolladora: apasionado, sentimental, elocuente e incluso en ocasiones violento, era capaz de impresionar profundamente no solo a sus más inmediatos seguidores, sino también a nutridos y numerosos auditorios. Independientemente de cuáles fueran sus intenciones, lo cierto es que sus ideas y palabras significaron toda una revolución para el cristianismo alemán y europeo. Sus ideas han quedado grabadas en la conciencia europea de la modernidad. Según la doctrina de la justificación, el reformador concedió un protagonismo esencial a la fe en menoscabo de las obras; y antepuso de un modo tal vez excesivo la gracia a la libertad, el componente divino al humano, el Infinito a lo finito en definitiva[19]. Entre Dios y cada persona solo puede existir un abismo, sostenía, una separación total.

El reformador sería «el genio alemán en persona», «un alemán de cuerpo entero» o, en sus mismas palabras, «el profeta de los alemanes»[20]. El reformador alemán sentará las bases del individualismo moderno, a la vez que se mostraba como un adversario de la razón, tanto por rechazar la inteligencia en el ámbito de la fe. Aparece así –en el pensamiento y en la predicación del reformador alemán– un cierto inmanentismo y un centrar todo en

el propio mundo: un querer fundar toda la vida espiritual en el interior del individuo. «Se encierra todo en el hombre, incluso el mismo Dios», insistía Lutero. Se trata de un intimismo radical. En cierto sentido, el subjetivismo y el voluntarismo –que tienen su origen aquí– teñirán parte del pensamiento alemán de los siglos posteriores. Estas ideas quedarán impresas de modo profundo en la mentalidad alemana[21].

En fin, el protestantismo dejará también como herencia una acentuada aversión a Roma, un marcado «complejo antirromano», presente todavía hoy en todo el mundo germánico. Poco antes de morir, Lutero declaraba: *Hoc unum me mortuo servate: odium in Romanum Pontificem*[22]. Este «complejo antirromano» –como lo llamaba Balthasar– se mantendrá a lo largo de la historia de esta nación y de otras países centroeuropeos. Así lo expresa por ejemplo un escritor del siglo XIX, en un estilo un tanto romántico y altisonante: «Aquella soberanía de la Iglesia [romana] era una dominación de la peor clase. [...] Roma quería reinar siempre y, cuando venían a menos sus legiones, enviaba dogmas a las provincias. Como una araña gigante estaba Roma en el centro del mundo latino y lo cubría todo con su tela infinita. Generaciones enteras de pueblos vivían tranquilas bajo su manto creyendo que era el cielo lo que no era más que una telaraña [...].

» Los días de esa servidumbre han quedado atrás; senil, entre las columnas rotas del Coliseo, sigue al acecho la vieja araña [romana], y sigue tejiendo su vieja telaraña, pero está marchita y apolillada, y ya solo caen en ella polillas y murciélagos, y no las águilas reales del Norte»[23]. Estas conservaban libertad y alto conocimiento, una lunguimirante perspectiva de águila. También escribía en 1832 un profesor de la universidad de Heidelberg: «Sabemos más –como bien saben Roma y el papa–, pero mucho más. La filosofía y las ciencias naturales, la crítica y la historia se han desarrollado más que, en toda la edad media, esa teología que todavía reina entre el ensotanado clero romano. El científico de hoy mira desde las soleadas cimas los oscuros y nebulosos valles en los que sueñan y

dormitan los curas católicos. Él nunca se dejará dominar por estos»[24]. Así estaban las cosas tras la Reforma.

## *Ilustrados y románticos*

Mientras en el siglo XVIII se establecía una concentración del poder político en Prusia, en lo cultural será la Ilustración quien deseaba imponer una razón ahora liberada de las ataduras de la fe. Se dará entonces el desarrollo y la expansión del imperio prusiano, en el que florecerán personalidades como Händel y los Bach en música, los poetas Goethe y Schiller, el movimiento prerromántico del *Sturm und Drang* o los pensadores Kant, Herder o Lessing[25]. Son también los años de Federico II de Prusia y de su oscilante amistad con Voltaire. Surge entonces, entre la Ilustración o *Aufklärung* y los primeros albores del romanticismo, la figura de Inmanuel Kant (1724-1804), el gran iniciador de la filosofía crítica alemana, quien ha dejado una profunda huella no solo en territorio alemán, sino también en todo el mundo moderno. Para el profesor de Königsberg los máximos valores son la ciencia y la moralidad. En la moral, se hará notar la tradición y el rigorismo pietistas en los que fue educado; y, en lo que al conocimiento se refiere, será Kant un ilustrado dotado de un fuerte componente crítico. Si bien es igualmente cierto que la Ilustración alemana no fue en apariencia tan beligerante contra la fe cristiana y la Iglesia como la francesa: no hubo ningún Voltaire germánico, a pesar de la mencionada colaboración inicial que se estableció entre Federico el Grande y el filósofo francés[26].

Los ilustrados por su parte son en su mayor parte agnósticos, y se cultivaba una razón separada de la fe. La propia razón se constituye para los ilustrados en una prioridad absoluta. «*Sapere aude!* –escribió el filósofo de Königsberg–. ¡Atrévete a pensar! Tal es el lema de la Ilustración»[27]. Como es bien sabido, en el «giro copernicano» que quería darle a su teoría del conocimiento, el filósofo de Königsberg afirmaba que solo conocemos el *fenómeno* (la realidad en mi mente), nunca el *noúmeno* o la realidad en sí misma. Existe un salto imposible entre ambas realidades. Como consecuencia de lo anterior, se dará también no solo un

subjetivismo, sino también una ruptura entre la fe y la razón. La separación propuesta por Lutero se hace todavía más profunda. La razón es finita y no puede entrar ni de lejos en los misterios de la fe. El agnosticismo toma aquí de este sencillo modo veste filosófica. No existe relación ni entre fe y razón –tal como había predicado Lutero–, ni tampoco entre sentidos e inteligencia, fenómeno y noúmeno, realidad y pensamiento[28].

El abismo se ha hecho todavía más profundo: la religión y la ciencia, la fe y la razón se separaban cada vez más. Al mismo tiempo que se elaboraban estas complicadas elucubraciones, Prusia se vio vencida por las tropas francesas dirigidas por Napoleón (Kant estaba fascinado por la Revolución francesa). Estas ocupan –a finales del Siglo de las luces– Baviera y otros lugares de Alemania y Centroeuropa, mientras el emperador francés entraba triunfante en Berlín el 26 de septiembre de 1806[29]. Durante el siglo XVIII, la realidad alemana se había polarizado en torno a dos polos de atracción: Berlín contra Viena, es decir, Prusia contra la Austria de los Habsburgo. Por un lado la monarquía católica de los austriacos, frente a la protestante y prusiana del emperador alemán. Aquí surgirá una oposición que durará décadas, casi siglos. Al mismo tiempo, en el terrreno del arte y las ideas estaba surgiendo un nuevo movimiento, una nueva sensibilidad[30].

En un primer momento, los jóvenes románticos se situaron entre los entusiastas partidarios del nuevo amanecer de la historia. El poeta Hölderlin y los filósofos Hegel y Schelling plantaron en Tubinga el árbol de la libertad. Schelling renunció a sus estudios de teología, pues quería escapar de «pastores y escribanos» mientras añoraba los «aires libres» del París de la Revolución francesa. El estudiante de bachillerato y posterior literato Ludwig Tieck compuso un drama sobre el alzamiento popular: «Acércate, libertad,/ que yo a tus brazos/ me quiero entregar». El romanticismo se constituirá en una constante del pensamiento alemán. En efecto –afirma Safranski–, «no es un fenómeno exclusivamente alemán, aunque adquirió una especial acuñación en este país, hasta el punto de que –fuera de Alemania– a veces se equipara la cultura alemana con el

romanticismo y lo romántico»[31]. El misticismo, el romanticismo y el idealismo son una buena clave de lectura para entender en profundidad el espíritu alemán, y no quedarse en las apariencias prusianas y kantianas que se nos pueden ofrecer a veces de un modo más inmediato y superficial.

Tras el Congreso de Viena (1814-1815), el país experimentará una lenta recuperación, llamada Restauración. Se funda entonces la «santa alianza» entre Rusia, Prusia y Austria, que procurará la expansión del reino prusiano hacia Silesia, actualmente situada en territorio polaco. En los años veinte y treinta del siglo XIX, Alemania experimentará una rápida industrialización, a la vez que en 1834 se unen las aduanas. El imperio está en un momento de crecimiento y expansión[32]. Serán aquellos buenos años para Berlín, que se convertirá en un importante foco artístico y cultural: Hegel y los hermanos Humboldt promovieron las ciencias en todos los frentes, mientras las ciudad se llena de los elegantes edificios de Schinkel, artista oficial del imperio prusiano[33].

Hubo también románticos brotes de resistencia política al Imperio alemán. En 1848, el mismo año en que se publicaba el *Manifiesto comunista* en Londres, explotó en Berlín la Revolución de marzo, después reprimida por las tropas prusianas. Entonces el Segundo Reich nació a partir de la confederación de veinticinco Estados, liderados por Prusia. Será esta la llamada Unificación alemana (1871). La corte del káiser Federico II floreció entonces de un modo esplendoroso, también gracias a las compensaciones recibidas tras la guerra francoprusiana. Se construyó el *Reichstag* en Berlín, capital del imperio, mientras en la lejana Baviera reinaban reyes con escasa repercusión política en el resto del país, como Luis II, el protector de Wagner y constructor de fantásticos castillos, que después inspirarán al mismo Walt Disney. Tuvo al final una trágica y romántica muerte, al morir ahogado en 1886 en el lago de Stanberger[34].

## *El Kulturkampf*

El protestantismo ha influido de modo decisivo en el mundo de las ideas. Con la Confesión y la Paz de Augsburgo (1530 y 1555, respectivamente) se había reconocido carta de ciudadanía al luteranismo, con la que llegará a la división religiosa a Alemania –*cuius regio, eius religio*– que se ha mantenido casi hasta nuestros días, si bien con una inicial mayoría numérica de los protestantes[35]. Sin embargo, la división no será solo territorial. La Reforma va a marcar profundamente la historia de Alemania y de toda Europa. «El protestantismo –dirá el mismo Ratzinger– surgió al comienzo de la modernidad, de ahí que esté más directamente emparentado que el catolicismo con las fuerzas íntimas que hicieron aparecer esta época de la historia. Por eso mismo, [la modernidad] adquirió su actual configuración gracias al encuentro con las grandes corrientes filosóficas del siglo XIX. La suerte y el peligro del protestantismo reside en hallarse irresistiblemente abierto al pensamiento moderno»[36]. Lutero y el protestantismo serán la clave para entender el pensamiento alemán de los siglos posteriores.

El personaje político más conocido de la segunda mitad del siglo XIX será el canciller Otto von Bismarck (1815-1898), procedente de una familia de terratenientes nobles. El canciller del Reich combinará de modo casi genial las dotes diplomáticas y el pragmatismo político más ambicioso con un uso instrumental de la religión cristiana, sobre todo de la confesión luterana[37]. El resultado será que los prusianos se harán con todo el país, nacerá el Estado prusiado unificado y perfecto, cuyos efectos se apreciarán casi hasta el momento presente[38]. Alemania nace como nación, y con ella también el nacionalismo, a veces también con manifestaciones agresivas y belicosas. A Bismarck se le atribuye la famosa frase de que las grandes cuestiones de la historia no se discuten con debates, sino con sangre y hierro. El canciller emprenderá así una dura acción contra liberales y católicos que constituye la *Kulturkampf*, la lucha cultural[39]. El papa León XIII dio sin embargo por terminada esta situación a partir de 1887.

*Süddeutschland*, la parte meridional del país, entraba entonces en un prolongado eclipse, si bien también los suabos y los bávaros sabrán hacer prevalecer por momentos sus derechos y mantendrán parte de sus privilegios fiscales y autonómicas. Incluso surgirán respuestas reivindicativas, como el Partido patriótico bávaro, que ganó las elecciones de 1869[40]. Sin embargo, la influencia de la cultura oficial prusiana –la sombra de Kant es alargada– no solo se hará presente en la vida intelectual, sino en toda la mentalidad germana. La separación entre moral pública y privada será una constante de la eficacia prusiana, con consecuencias en ocasiones de alto alcance. Así lo describía un historiador alemán: «Al igual que el inglés, el puritanismo prusiano exige austeridad, dignidad, abstinencia frente a los placeres de la vida, cumplimiento del deber, lealtad y honradez hasta la abnegación, así como un rechazo del mundo rayano a la pesadez [...]. Sin embargo, el puritanismo prusiano está secularizado. No sirve a Jehová ni se sacrifica por él, sino al rey de Prusia. [...] El puritano en Prusia es el inventor de esa extraña definición del carácter alemán basada en la siguiente división: “como hombre le digo que..., pero como funcionario le digo que...”»[41].

Esta doble moral cívica hará sin embargo de la futura Alemania una nación grande y pequeña a la vez. Se dará entonces un eclipse de Dios en la cultura alemana, a pesar de la presencia institucional de las distintas iglesias cristianas en todo el país, así como en las universidades, con sus facultades de teología católicas y sobre todo luteranas. «Desde finales de la Ilustración– escribe Ratzinger–, la fe y la cultura de cada época se han ido distanciando cada vez más. La cultura había brotado hasta entonces en la Europa cristiana de sus raíces religiosas, y estuvo ligada a este suelo nutricio incluso en sus manifestaciones más profanas. El renacimiento y la Reforma significaron una primera crisis de esta fusión entre Iglesia y cultura; pero solo en la Ilustración se produjo una verdadera revolución cultural, una emancipación decidida de la cultura respecto a la fe»[42]. La distancia entre ambas se fue haciendo cada vez mayor, a pesar de los numerosos intentos por sortear este precipicio. La fe y la razón, la religión y la vida política se distanciaron

progresivamente. La Iglesia y el cristianismo se seguían retirando con cierta resignación de la vida social y cultural. Es la llamada secularización.

Al fin y al cabo, a la cultura alemana no le iba tan mal, se podía pensar. Berlín –la eterna ciudad rival de Múnich– había sido el centro de la Ilustración en tierras germanas, y se convirtió entonces en una de las principales ciudades de Europa. Tras la humboltiana universidad en la capital prusiana, venían las de Múnich y Tubinga más al sur[43]. El comienzo del siglo XIX había traído el triunfo del romanticismo y del idealismo en toda Alemania. Los románticos quisieron componer un canto a la vida y a la historia, a la naturaleza y al sentimiento religioso. El panteísmo y el deísmo –la desaparición de la idea de Dios como persona– serán también algunas de sus consecuencias inmediatas. Con estos presupuestos, la razón pasó también de ser finita a infinita, por estar en directa relación con el Absoluto. Incluso podría estar por encima de él[44].

## 2. Pensadores

*Land der Dichter und Denker:* Alemania ha sido siempre una tierra de poetas y pensadores. Entre estos, el caso más conocido es el de G.W.F. Hegel (1770-1831). Según él, la filosofía –la razón– había tomado la delantera a la religión: el Absoluto será inmanente a la propia razón; no existe por tanto diferencia alguna entre razón finita y Razón infinita, es decir, el Espíritu absoluto. El filósofo será «el secretario particular» de Dios, llegará a afirmar[45]. La visión del filósofo de Berlín sobre la religión y la fe cristiana coincide con la de Kant y los ilustrados: quiere darle un mayor realce a la razón, capaz también de lo infinito y lo eterno, por encima incluso de la fe y la religión. La filosofía tendrá vocación de saber fundante, enciclopédico y omnicomprensivo, mientras que la fe seguía perteneciendo al mundo de lo irracional[46]. El intento de explicar y de elaborar un pensamiento cristiano acaba por convertirse en su negación y superación por parte de la razón[47].

## *Dios y los alemanes*

Este razonamiento justificará también el uso de la fuerza: «el poder da el derecho»[48]. En efecto, mientras Hegel enseñaba en Berlín, el gobierno de la Alemania de Bismarck obtenía abundantes éxitos en el campo político y bélico, la ciencia y la cultura seguían floreciendo de un modo evidente y vistoso, a la vez que el Estado prusiano luchaba públicamente –por medio la *Kulturkampf*– contra la Iglesia católica. La reacción romántica al hegelianismo no se hizo esperar. F.W.J. Schelling (1775-1854) quiso diferenciar claramente entre pensamiento y realidad, esencia y existencia, razón y experiencia. Dios no es una simple idea, sino un Dios vivo: es el ser libre y existente por excelencia. Aunque el filósofo de Múnich quería encontrar una armonía entre fe y razón (hasta el punto de que se acercó bastante al catolicismo en sus últimos días), no llegó nunca a cerrar el círculo[49].

De modo contrario, el filósofo danés Sören Kierkegaard (1813-1855) se convirtió en un gran opositor de Hegel, a quien llamó «el profesor abstracto y conciliante de Berlín». El pensador danés luchó para que el individuo no resultara absorbido por el Absoluto; por otro, defendió el cristianismo para que no quedase reducido a cultura o a mera filosofía. La persona concreta –proponía entonces– debe ponerse ante Dios, lo finito ante el Infinito, tal como defendió Lutero: ha de hacerse para esto contemporánea a Cristo. Sin embargo, a la vez Kierkegaard hizo todavía más hondo el abismo entre fe y razón, llegando a formular todo un verdadero fideísmo con la famosa fórmula del *aut-aut*: o bien la fe o, por el contrario, la desesperación de la razón. Creer es saltar al vacío, nunca caminar y pensar. La paradoja y el absurdo de la fe son los únicos criterios de verdad. La estela de su pensamiento será larga: este “Sócrates cristiano” influyó de modo decidido en la filosofía y la teología del siglo XX –sobre todo en Karl Barth, como veremos–, dando lugar a la llamada *Kierkegaard-Renaissance*, que tanto influyó en los primeros cincuenta años del siglo pasado[50].

A pesar de los intentos recristianizadores, vendrán los ateísmos de finales del siglo XIX propuestos por Marx, Schopenhauer y sobre todo por Nietzsche. Karl Marx (1818-1883) había clamado por

cambiar el mundo en vez de comprenderlo. La única máxima será la revolución[51]. La pretensión de la verdad quedaba por tanto como algo trasnochado y obsoleto: en el principio, primaba tan solo la acción, tal como había escrito Goethe al principio de su *Fausto*. Debe prevalecer siempre la acción, el *ethos* sobre el *logos*, la ortopraxis sobre la ortodoxia. Por eso la doctrina marxista será sobre todo económica y sociológica, pues la pregunta sobre la verdad, el individuo o la religión quedaba desde un principio calificada como un lujo o un prejuicio burgués. Había que confiarlo todo al Estado, el cual –según Marx– nunca podía ser despótico o imperialista[52].

Pero habrá sobre todo un autor que marcará en profundidad el pensamiento y la vida del siglo XX. Friedrich Nietzsche (1845-1900) era hijo y nieto de pastores protestantes; cambió sin embargo la teología por la filología y, después, por su filosofía. Catedrático en Basilea y enfermo incurable, renunció a vivir en suelo alemán y prefirió frecuentar las regiones más soleadas del sur de Europa[53]. Sus maestros habían sido Wagner y Schopenhauer, y a ellos debía su visión del mundo y su exaltación de la «voluntad de poder», su vitalismo que llegaba a convertirse en un irracionalismo. La cuestión de la verdad permanecía del todo ajena a su visión filosófica. Se oponía también al proyecto prusiano de Bismarck: él era sobre todo un rebelde. «El estilo le llevó a Nietzsche tan alto como se puede llegar», escribió un conocido historiador alemán[54]. Su personalísima filosofía llevaba al individuo a esa exaltación de la propia libertad, que se transluce en sus propias páginas. No quería construir un sistema, como Kant o Hegel, sino formular la «catástrofe» que se cernía sobre Europa.

La «muerte de Dios» era también un diagnóstico de la muerte de Europa. «Profetizó –escribe Golo Mann– un siglo antes las guerras mundiales, las revoluciones y los terremotos»[55]. En los años treinta del siglo XX, su teoría del «superhombre» adquirirá una determinada configuración política con el anarquismo por un lado y el nacionalsocialismo por otro, pero la influencia del escritor alemán será mucho más amplia y duradera[56]. Siendo ya papa, Joseph

Ratzinger citará en varias ocasiones al filósofo alemán: «Se decía –pienso en Nietzsche, pero también en muchos otros– que el cristianismo es una opción para la vida. Se decía que con la cruz, con todos los mandamientos, con todos los "noes" que nos proponen, nos cierran la puerta hacia la vida. Pero nosotros queremos tener la vida y escogemos, optamos –en último término– por la vida al liberarnos de la cruz, los mandamientos y estos "noes". Queremos tener la vida en abundancia, nada más que la vida»[57]. Era esta la crítica, el gran reproche del cristianismo a Nietzsche.

## *Debate cultural*

Paradójicamente y a pesar de estos intentos secularizantes (tal vez como reacción a esta tendencia), había tenido lugar desde principios del siglo XIX un renacimiento y una renovación de la teología cristiana en lengua alemana. También en el ámbito católico se llegó a la conclusión de que se podía ofrecer una teología sólida para responder a las dificultades suscitadas por el protestantismo y el agnosticismo. Los nuevos teólogos querían superar las críticas formuladas por la *Aufklärung*, por la Ilustración. «Estos teólogos –comenta Morales– configuran junto con muchos otros en la Alemania de su tiempo un nuevo tipo de cultivador de las ciencias sagradas. Se trata de teólogos que investigan y enseñan en universidades regidas por el poder civil. […] Estas universidades mantienen por lo general –según la situación geográfica– una facultad de teología protestante y otra de teología católica. Surge así una figura teológica que es históricamente nueva»[58]. Esta situación y este contexto marcará de modo profundo el modo de hacer teología.

No se trata por tanto ni de un monje ni de un religioso dedicado a enseñar en círculos eclesiásticos, sino de profesores y catedráticos de teología que dan sus clases en universidades del Estado alemán. La teología también está presente en las universidades públicas del Estado, quien pagaba y financiaba estos estudios como uno más. Todo empieza con los impuestos: el generoso *Kirchensteuer*, el impuesto religioso, hace de las iglesias unas poderosas

instituciones. En todos los centros universitarios de relevancia había una o dos facultades de teología: una protestante y una católica. Recuérdese el chiste algo irreverente y escéptico mencionado por Benedicto XVI en el discurso de Ratisbona: un profesor ateo de sus tiempos de catedrático en Bonn afirmaba que en su universidad había dos facultades sobre algo inexistente: Dios mismo...[59] Las aulas de las facultades teológicas están frecuentadas no solo por monjas, sacerdotes y seminaristas, sino también por laicos que se preparan para enseñar religión en las escuelas, liceos e institutos. El contexto es por tanto plural. Todavía hoy se puede encontrar en una facultad de teología tanto un joven con *piercing*, como un seminarista, un erudito protestante o un pope ortodoxo, con barbas y sotana. La teología tiene su lugar en la cultura general y los mismos alemanes compran también libros de teología. Todas las librerías que se precien tienen una sección de teología[60].

El teólogo es por tanto también una figura pública. En efecto, recuerda Morales, «estos teólogos trabajan en el seno de una universidad civil –Tubinga, Múnich, Bonn, Breslau– y lo hacen en un momento en el que la teología y la historia de la Iglesia necesitan lograr un carácter y un régimen más científicos. El enseñante católico se ve situado en unas circunstancias completamente nuevas. [….] El teólogo sabe ahora que, mientras explica su lección en un aula, la contigua puede estar ocupada por un racionalista, un panteísta o un luterano, que tratan las mismas o parecidas cuestiones. Sabe también que, cuando abandona su tribuna, su lugar puede ser ocupado por un profesor que exponga los resultados de sus investigaciones sin preocupación alguna por la tradición o las convicciones cristianas. […] El pensador cristiano no es por su parte un personaje aislado que deba impulsarse a sí mismo. Depende del mundo intelectual que le rodea»[61]. El ambiente de continuo diálogo crítico del pensamiento alemán influye por tanto bastante en el modo de hacer teología, la cual intenta hacer frente lo mejor que puede a esos duros oponentes.

Entre las distintas universidades alemanas, sobresale la de Tubinga, de modo especial en el ámbito de la teología y de las humanidades.

Había sido fundada en 1450 y más adelante se convirtió en un baluarte del pensamiento protestante. Sin embargo, a comienzos del siglo XIX, se fundó también allí una facultad de teología católica. Ahí se creó una teología en sintonía con los nuevos principios idealistas y románticos (sus «cabezas fundadoras» eran Hegel, Schelling y Hölderlin), a la vez que se fomentaban de un modo especial los estudios históricos. Floreció en sus aulas tanto la teología especulativa como el método histórico-positivo. Se desarrollaba también un intenso diálogo entre los distintos autores y tendencias. Así, «sus escritos rezuman crítica y enfrentamiento, pero siempre se trata de una crítica constructiva que aprovecha y sabe hacer suya con extraordinaria agilidad mental y espiritual toda sugerencia positiva»[62]. Concluye Kasper al hacer una valoración personal afirmando que «los tubingueses, dentro del espíritu del idealismo, concilian por medio de la Iglesia la verdad y la historia»[63], que a algunos les parecían irreconciliables. No todos los resultados fueron igualmente equilibrados, pues algunos de ellos estaban teñidos de un cierto racionalismo o de un incierto historicismo[64]. La fe se disolvía así en la última teoría bienintencionada.

Uno de estos brotes de racionalismo lo constituía el llamado el «protestantismo liberal», que pretendía instaurar una ruptura radical entre la razón y la religión. Esta quedaba relegada al mundo de los sentimientos y de lo puramente individual. El origen último de esta interpretación del cristianismo procede de la influencia de las ideas ilustradas y románticas: Kant y Hegel eran nombres a los que esta corriente invocaba de modo continuo. Así, la subjetividad se impuso al peso de la tradición anterior, e incluso la Biblia tenía que ser leída ahora a través de los nuevos prismas racionalistas y exclusivamente individuales. Era un fruto maduro de la luterana doctrina del libre examen. El método histórico-crítico es una de sus derivaciones más claras. El texto ya no pertenece a toda una comunidad, sino tan solo a los sabios y expertos. Junto con sus indudables aciertos, contenía algunas exageraciones unilaterales. El proceso resultante será una secularización de la fe cristiana también en el ámbito de la teología, por la que Dios habría dejado de tener un protagonismo

determinante en el cristianismo: éste no pasará casi de ser una pura invención humana[65].

En el ámbito católico, estas ideas del protestantismo liberal influirán de igual modo, y recibirán el nombre de «modernismo». Este movimiento dejará una profunda huella también en el pensamiento católico del siglo XX, que presentará a su vez un doble rostro. «Por todas partes –escribía Romano Guardini, al recordar sus años de estudiante en Tubinga– se imponía la tendencia de aplicar a la teología los resultados de la investigación científica moderna y, de este modo, de superar un tipo de pensamiento autoritario-eclesiástico en gran parte entumecido; se planteaban nuevas cuestiones de tipo gnoseológico-crítico, histórico, ético. Pero al mismo tiempo se percibía también la influencia de la mentalidad liberal, y de las tendencias agnósticas, relativistas y psicologicistas se convertían por todas partes en un peligro para la fe y la teología. En este agitado contexto se publicaron, en 1907, la encíclica *Pascendi Dominici gregis* y el decreto llamado *Syllabus* [del papa Pío X]. Ambos documentos contenían numerosas condenas, y pusieron en gran dificultad a lo que –de una u otra forma– eran partidarios de las tesis modernistas»[66].

En efecto, el papa san Pío X (1835-1014) situó el fundamento del modernismo en el agnoticismo: si Dios no tiene una forma y una personalidad concretas, el cristianismo se convierte en un puro espiritualismo, en una vaga religiosidad[67]. Al mismo tiempo, el papa veneciano tendrá también una serie de propuestas positivas para reforzar la fe de los creyentes: su famoso catecismo –que constituyó todo un éxito editorial–, la actualización de la liturgia y de la práctica sacramental (especialmente de la comunión eucarística frecuente y de los niños), el impulso a la redacción del código de derecho canónico y la promoción del arte y la música sacra[68]. De igual manera, se ocupó con interés y eficacia de la cuestión social[69]. Por otra parte, hay que tener en cuenta que todas estas ideas del protestantismo liberal habían influido en la exégesis bíblica en el método histórico-crítico. Se trataba de una lectura de la Escritura en la que solo contaba el conocimiento científico y

racional. La filología, la crítica textual y la historia de las religiones serían casi los únicas herramientas con las que se cuenta para abordar la revelación cristiana. Contra estas ideas se levantó también el papa Sarto[70].

El redescubrimiento de la Escritura en ámbito protestante influirá también de modo positivo entre los católicos, dando lugar al llamado «movimiento bíblico». Se descubrirá la fuerza de la palabra de Dios. A la vez, se volvía a considerar entonces –en paralelo y con detenimiento– la liturgia y los sacramentos en la Iglesia, incluso entre los protestantes. La palabra y la celebración –la biblia y el misal– se presentaban de nuevo con su vida propia. Este «movimiento litúrgico» contaba entre sus precursores al movimiento de Oxford y el despertar teológico de la escuela de Tubinga, y pronto se difundió por abadías benedictinas de Francia, Bélgica y Alemania. Se proponía allí un nuevo descubrimiento de la celebración y del arte que acudía en apoyo de la celebración de la eucaristía –el recurso a la música sacra y al canto gregoriano–, así como una mayor participación del pueblo fiel. Muchos acudieron a estos monasterios para hacer un descubrimiento personal. Pero, sobre todo, se desarrolló una profunda teología sobre lo que se presenta en el acontecimiento litúrgico. Es la «teología de los misterios». Aunque algunas de estas ideas fueron recogidas por Pío X para la práctica de la Iglesia, todavía en las primeras décadas del siglo XX este movimiento seguirá haciendo numerosas propuestas que se recogerán más adelante en el futuro concilio Vaticano II[71].

## *Entreguerras*

El 16 de octubre de 1914 más de tres mil profesores universitarios se habían levantado contra la política belicista de Guillermo II. Los que suscriben este documento están indignados porque «los enemigos de Alemania […], supuestamente en aras de nuestro bien, quieren hacer una distinción entre el espíritu de la ciencia alemana y lo que ellos llaman el militarismo prusiano». Se extendió la tendencia a no distanciarse del militarismo, pero tampoco se quería asumir como un hecho en bruto. Se quería extraer de él algo

significativo. Una fiebre de interpretación sin igual se apoderó de los exaltados. «En Inglaterra se habla de un vendaval de los hunos contra la civilización europea, y en Francia se afirma que la barbarie asiática está en lucha contra la razón. En Alemania se desarrollan las antítesis con rapidez: […] el sentimiento frente al razonamiento, las ideas de 1789 –libertad, igualdad, fraternidad– contra las ideas alemanas de 1914: orden, deber, justicia»[72].

Es cierto que la Primera Guerra Mundial había acabado en medio de un gran entusiasmo, también religioso. Un testigo de la época nos cuenta el final del conflicto bélico del siguiente modo: «los soldados enemigos se abrazaban; nunca en Europa había existido tanta fe como aquellos primeros días de paz, pues por fin había un lugar en la Tierra para el reino de la justicia y la fraternidad, prometido durante tanto tiempo; era ahora o nunca la hora de la Europa común que habíamos soñado. El infierno había quedado atrás, ¿que nos podía asustar tras él? Empezaba otro mundo. Y como éramos jóvenes nos decíamos: será el nuestro, el mundo que soñábamos, un mundo mejor y más humano»[73]. Sin embargo, el Tratado de Versalles (1919) impuso a Alemania unas condiciones muy duras: perdió gran parte de su territorio, tuvo que pagar cuantiosas indemnizaciones de guerra y se impuso una desmilitarización parcial. La República de Weimar supuso un periodo de inestabilidad. La economía se colapsó bajo el peso de las reparaciones de guerra y la inflacción y el paro se dispararon. La política se polarizó en torno a los extremos de la izquierda y la derecha[74].

«Dichas condiciones –comenta Haffner– no empleaban el tono moderado de los últimos partes de guerra. Usaban el lenguaje de la derrota sin contemplaciones, con la misma insensibilidad con la que los partes habían hablado solo de las derrotas enemigas»[75]. El ambiente se enrareció de nuevo; tal vez porque no se había dado con la mejor solución. La crisis y la derrota se cernió sobre el país. Tras la guerra, los alemanes fueron sometidos al hambre y la humillación. «Hubo una atmósfera agobiante en las ciudades de Alemania durante los años de la posguerra, que transmitió ese estado de ánimo a toda la generación que creció con la república

[de Weimar]. Era como si las tensiones recurrentes de la catástrofe, la derrota, la vergüenza de la paz impuesta, la inflación y la miseria absoluta hubieran suprimido los rasgos sencillos y firmes de la gente, de modo que se movían rápida y frenéticamente alrededor de un cadáver en descomposición de sus creencias antiguas y estables»[76].

Tal como afirmaba otro escritor, durante el periodo de entreguerras entre los dos conflictos mundiales, Alemania se había llenado «de soldados y de espías»[77]. A la vez –de modo un paradójico–, aparecían algunos movimientos intelectuales de gran interés, también dentro del cristianismo. Así, en el ámbito teológico, los dogmas ya ampliamente difundidos del protestantismo liberal fueron desmentidos a partir de este determinado momento. «La Primera Guerra Mundial –nos cuenta Ratzinger– se vio como el fracaso del liberalismo que, a partir de entonces se eclipsó como fuerza espiritual. Y con esto surgió una nueva conciencia, no solo entre los católicos, sino también entre los cristianos evangélicos. Harnack, gran maestro liberal de la teología, se retiró; Karl Barth, con su nueva y radical religiosidad, ocupó su lugar; Erik Peterson, gran exegeta e historiador protestante, se convirtió al catolicismo. En la Iglesia evangélica se origina un nuevo movimiento litúrgico, en contra de la antigua teología liberal que había sido claramente contraria al culto. Todo esto quiere decir que las generaciones de entonces ya no se interesan por los problemas del modernismo»[78]. Un nuevo clima religioso estaba surgiendo, también dentro de la Iglesia católica.

## *¿Retorno?*

El teólogo calvinista Karl Barth (1886-1968) había reaccionado contra las principales afirmaciones de la teología liberal protestante. Nacido en Suiza, había sido formado en ella, aunque pronto romperá con esta corriente cuando, en 1914, los principales teólogos liberales apoyaron la política belicista y nacionalista de Guillermo II, que daría después lugar a la Primera Guerra Mundial. Aquello no podía ser plenamente cristiano. Barth siguió enseñando

a pesar de todo en Alemania, hasta que el régimen nazi lo desposeyó de su cátedra. Fue entonces cuando se retiró a Basilea. Fue uno de los primeros que recordaron que Cristo está en el centro del cristianismo y de la teología, al mismo tiempo que, en el *Comentario a la epístola a los romanos* (1919 y 1922) –donde se aprecia la influencia de Lutero y Kierkegaard–, proponía una distancia absoluta entre Dios y el hombre: los separa un abismo insondable e imposible de franquear.

Alemania estaba sin embargo dejando de ser cristiana, por lo que el siglo siguiente –el vigésimo después de Cristo– empezó todavía con mayor confusión en el orden religioso. Se había proclamado hacía más de cien años el fin de la metafísica, pero ahora se pretendía hacer una filosofía centrada de nuevo en la realidad. Así, por ejemplo, Edmund Husserl (1859-1938) propuso la fenomenología y la «vuelta a las cosas mismas» en la norteña ciudad de Gotinga, que tanto influyó en el método y en el estilo de hacer filosofía de todo el siglo. Se trataba de describir y dar vueltas en torno a los problemas, para poder dar con su esencia y intuir su verdad más íntima. Sin embargo, en la última etapa de su filosofía, Husserl no fue capaz de superar los presupuestos kantianos del conocimiento, por lo que la fe no acababa de tener carta de ciudadanía en al ámbito cognoscitivo. A pesar de todo, sus ideas y su método han influido de modo decidido tanto en filosofía como en teología.

Su discípulo Max Scheler (1874-1928), filósofo durante un tiempo en Múnich y sobre el que investigará Karol Wojtyla, dio otro paso adelante con su famosa «filosofía de los valores», a pesar de reducir a Dios a los límites de la subjetividad y de la propia experiencia religiosa. Además, según él, la razón seguía ciega a los valores, por lo que no podrá ocultar una cierta aversión a la dimensión racional del conocimiento. El abismo seguía abierto en el fondo[79]. En 1922 se había entrado en plena comunión con la Iglesia católica la judía Edith Stein (1891-1942), discípula de Husserl, y tres años después, la novelista luterana Gertrude von Le Fort (1876-1971). Nacían nuevas esperanzas y se habría así un nuevo panorama eclesial y teológico. Otro de los discípulos de Husserl fue Martin Heidegger

(1889-1976), quien es considerado «el filósofo de mayor resonancia en la filosofía contemporánea» y «el maestro de Alemania»[80]. Su existencialismo (sus ideas del hombre como ser-en-el-tiempo, como un ente abandonado al ser, una esencia en la nada) fundamentó una ontología que irá derivando cada vez más hacia el nihilismo que había profetizado Nietzsche. De hecho el gran filósofo alemán del siglo XX se mostró crítico hacia el cristianismo, hasta el punto de haber sido acusado en más de una ocasión de ateísmo[81].

Una cuestión ampliamente debatida supone la adhesión de Heidegger a la causa nacionalsocialista, y la influencia que esto podría tener en su filosofía. En 1933 pronunciaba un discurso al asumir el rectorado de la universidad de Friburgo, en el que se suma a la revolución nazi. «¿Qué sucede a su juicio en esta revolución?, se preguntaba su biógrafo Rüdiger Safranski. En ella, fantasea Heidegger, una élite del pueblo se hace cargo conscientemente del "abandono del hombre actual en medio del ente". Eso significa, con una doble alusión a Nietzsche, que, por una parte, "Dios ha muerto" y, por otra, esta élite del pueblo se niega manifiestamente a pertenecer a los "últimos hombres" [esto es, los débiles y burgueses…]. De manera romántica, Heidegger introduce la crítica a los filisteos para deslindar su élite de lo vulgar»[82]. Los estudiantes le escuchaban atentamente a sus pies, y los jefes de partido, los catedráticos y los notables, los funcionarios y los jefes de sección eran tratados por Heidegger como tropas de asalto metafísicas. En Heidegger la filosofía se había adueñado de su tiempo y asumido el lugar de pastores y sacerdotes. Los filósofos, nuevos sacerdotes se han convertido en «lugartenientes de la nada», y probablemente son más osados todavía que los mismos guerreros[83].

## 3. Baviera

*Joseph Ratzinger is very much a Bavarian theologian*[84], afirmaba el teólogo inglés Aidan Nichols: la tierra en que nació y vivió le ha configurado incluso intelectualmente. «Su corazón late –añade una escritora italiana con la poesía propia de su tierra– por esta tierra situada al sudeste de Alemania, entre los Alpes y las frías llanuras

del norte»[85]. No es de extrañar: Baviera es una de las provincias más ricas, grandes y bonitas de Alemania. Como escribía en el siglo VIII el obispo Arbeo de Frisinga, es esta «una tierra bendecida, prolija en gracias, repleta de bosques, fruta y alimentos, y oro y plata y púrpura; sus gentes destacan por su fuerza y habilidad, aunque a la vez son amables y elegantes». Los trajes típicos bávaros son de sobra conocidos en todo el mundo: sus pantalones de cuero y los coloridos y elegantes *Dirndl*, los delantales que llevan las mujeres en la famosa *Oktoberfest*, la fiesta de la cerveza de octubre. Un enclave ideal[86].

## *Una tierra afortunada*

«Situada en un paisaje idílico al pie de los Alpes –escribe Bardazzi acudiendo al imaginario colectivo–, y rodeada por un entorno de cuento de hadas acentuado por la presencia de castillos como los de Disney y recuerdos de la reina Isabel de Baviera, llamada afectuosamente Sissí por sus súbditos, esta ha sido una de las regiones favoritas de Europa desde hace tiempo. Sus bosques a lo largo de los ríos Inn y Danubio, que corren por los verdes valles de una parte del continente, enclavada entre Alemania, Austria y la República checa, han sido escenario a lo largo de los siglos de la ascensión y caída del Sacro Imperio Romano-Germánico y de innumerables batallas entre reyes, duques y nobles varios»[87]. En su escudo aparecen montañas nevadas, leones y panteras y rombos blancos y azules: como el cielo bávaro, azul pero siempre con girones de nubes, siempre dispuestas a llover o nevar. No aparecen allí sin embargo ni los bosques, ni los ríos y ni los lagos que llenan su paisaje.

Situada a los pies de los Alpes, Baviera comprende dos grandes zonas geográficas formadas por la cuenca de Franconia al norte y el valle del Danubio al sur. Culturalmente el *Land* bávaro se compone de la norteña Franconia, de la Suabia al oeste y de la *Oberbayern*, la “Baviera real” –como se suele decir– al sur y al este. En esta última nació Joseph Ratzinger: es decir, en la típica Baviera que ofrecen las agencias de viajes. Es cierto que se encuentra en el

mismo «corazón de Europa» –como rezan las guías turísticas–, en una zona plagada de historia y relaciones no siempre pacíficas con los territorios vecinos. Esta tierra ha recibido las influencias por un lado de Austria y del resto de Alemania, y por otro, de Francia e Italia, sin olvidarnos de los ecos que llegaban de los países del este de Europa. Así, sus habitantes todavía saludan tanto con el latino *Servus!* como con el germánico *Grüß Gott!*: Dios te saluda o saluda a Dios, según las versiones.

Tal vez sin idealizar demasiado, se podría decir que la cultura bávara se fundamenta en la tríada fe, familia y tradición. «Pienso que la fuerte inculturación cristiana de la tradición secular –afirma Borghese– ha permitido que la fe se mantuviera, a veces adormecida bajo las cenizas»[88]. El paisaje bávaro está en verdad cristianizado. De hecho, se ven en el campo por todas partes crucifijos o imágenes de la Virgen, adornados con flores, que ayudan a entender que Baviera es también tierra de Jesús y de María. En el centro de las ciudades y pueblos –también en la *Marienplatz* muniquesa– se alza la *Mariensäule*, la columna sobre la que reposa una imagen de la virgen María. Es una tierra cristiana y católica. Los prusianos y los berlineses –multiseculares enemigos de los bávaros– los consideran sin embargo demasiado clericales y separatistas. Son también conocidos por ser apasionados y, en ocasiones, pendencieros. Un famoso baile local acaba con una bofetada mutua, que habla de modo elocuente acerca del carácter combativo de sus habitantes, amantes también de la discusión y la polémica más o menos controlada. Según Seewald, Joseph Ratzinger comparte ese tradicional espíritu combativo de los bávaros[89].

Quizá también por esto Martín Lutero manifestaba sus reservas hacia los habitantes de estas tierras: «Cuando solía viajar –escribió–, no quería ir a ninguna parte de Suabia ni de Baviera: son amables y amigables, hospedan y acogen al viajero… y hacen luego buenos dineros gracias a ellos». Por el contrario, unos siglos antes, san Bonifacio –el inglés que evangelizó Alemania en el siglo VIII– los veía con mejores ojos. «Cuando se aprecia en Baviera la alegría

exterior, se puede apreciar también la interior»[90]. Es así un *Land* tradicionalmente católico. *Gott mit dir, du Land der Bayern, deutsche Erde, Vaterland!*, reza el himno bávaro: «Dios esté contigo, querida Baviera, tierra alemana, patria». «El catolicismo bávaro –añade una escritora italiana– no solo ama la vida, sino que también sabe gozar plenamente de todo cuanto de bueno es capaz de producir la fantasía humana»[91]. Por ejemplo, la cerveza. Cada pueblo que se precia tiene su pequeña fábrica; antes la cerveza se elaboraba en los monasterios, donde fue elevada al rango de cultura, e incluso de medicina. En Baviera existe una *Bierkultur*: la cerveza es parte de su cultura, como en otros lugares lo es el vino[92].

## *Toda una cultura*

Los bávaros no son tan solo conocidos por su cerveza, pues han tenido también nombres ilustres en la historia como los pintores Durero y Grünewald; músicos Franz Liszt, Richard Wagner o Carl Orff; filósofos como Alberto Magno o Friedrich Schelling, científicos como Diesel o Heisenberg, o escritores como Thomas Mann. Toda una galería de ilustres que combina a la perfección la tradición con la modernidad: en las oficinas y calles comerciales de Múnich pueden verse sin más problemas elegantes y tradicionales trajes bávaros, sobre todo durante la *Oktoberfest*, la famosa fiesta de la cerveza. Junto a una arraigada tradición rural, aparece la *liberalitas bavarica* que campea en lo alto de la Stiftskirche de Polling y en los corazones de no pocos bávaros. Baviera es una tierra llena de tradiciones pero –en la mentalidad sobre todo de los muniqueses– existe un decidido espíritu liberal y romántico. Una curiosa mezcla que se hace especialmente visible en la ciudad de Múnich: por un lado, está el barrio bohemio, liberal e intelectual de *Schwaming* y, por otro, la tendencia local, terruñera y tradicional del rastro de *Viktualienmarkt*, un rastro, un “mercado de pulgas” en las proximidades de la famosa *Marienplatz*, donde se puede comprar de todo.

Los bávaros miran al norte, pero añoran el sur. Pasando por encima de los Alpes, llega el famoso *Föhn*, un viento cálido procedente del

mediterráneo que deja el cielo bávaro de un color azul espléndido, que en verano contrasta con el verde intenso de los prados. Los Alpes constituyen una hermosa barrera natural hacia todo lo meridional que, sin embargo –como Aníbal con sus elefantes– procura ser sorteada por encima, tal como se puede apreciar en la avalancha de alemanes hacia el sur en verano. La diferencia entre el norte y el sur –Austria y Alemania, Viena y Berlín– puede entenderse al leer lo que escribía un novelista austriaco de principios del siglo XX. «La gente vivía bien, la vida era fácil y despreocupada en aquella vieja Viena, y los alemanes del norte miraban con cierto desdén y enojo a sus vecinos del Danubio que, en vez de ser "eficientes" y mantener un riguroso orden, disfrutábamos de la vida, comíamos bien, nos divertíamos con el teatro y las fiestas y, además, hacíamos música excelente»[93]. Ratzinger ha declarado siempre su pasión personal por el sur y por lo austriaco.

El resultado de esta síntesis lo expresaba una escritora italiana que sabe de qué está hablando: «Múnich es una acogedora y bonita ciudad, en la que se respira aire mediterráneo»[94]. Sin ninguna duda, Baviera –entre el norte y el sur– es la tierra, la patria, la historia, las raíces de Ratzinger. La diferencia entre lo católico y lo protestante –el sur y el norte– la expresaba un escritor romántico luterano, que se asomó al catolicismo. «Mi bienintencionado padre me había exhortado antes de mi viaje [al sur] para que me riera durante las fiestas en las ciudades católicas. […] Menos mal que no estaba presente, pues sin duda habría soltado su ira contra la idolatría, tal como él denominaba a las constumbres católicas, y todavía más si hubiera visto mi devoción e inspiración en las procesiones, al escuchar la música, las trompetas y los cantos corales, ante los altares adornados en las calles, a la vista de la multitud del pueblo en oración, lo cual me entusiasmaba hasta derramar las lágrimas»[95].

Cuando en 1984 le preguntaron al cardenal Ratzinger si no se sentía atraído por el protestantismo y la cultura del norte, el prefecto contestó inmediatamente: «¡Oh, no! El catolicismo de mi Baviera

sabía dejar sitio para todo lo humano: para la oración y las fiestas, para la penitencia y la alegría. Un cristianismo gozoso, polícromo, humano. Será que no tengo una sensibilidad "puritana" y que he respirado el barroco desde la infancia. Y con todo el respeto a mis amigos protestantes: por motivos psicológicos, nunca he experimentado una atracción de este tipo. Tampoco en el plano teológico: el protestantismo podría dar la sensación de "superioridad", de un mayor rigor científico; pero la gran tradición de los Padres y de los maestros medievales era para mí más convincente»[96]. El catolicismo bávaro consigue esa mezcla entre lo humano y lo divino que los protestantes no habían logrado siempre de un modo tan claro.

## *Una historia propia*

El bávaro se ha caracterizado a lo largo de la historia por ser noble de carácter, católico de convicciones, campechano –en su mayoría de origen campesino– pero a la vez con una cierta sensibilidad artística y cultural. La capital bávara tiene un innegable ambiente bohemio. Múnich es una gran capital cultural y artística, llena de museos, teatros y cervecerías o *Biergärten*. Los muniqueses son también grandes trabajadores y la fortuna les ha sonreído de modo evidente. Tienen motivos para estar orgullosos de su tierra y de su historia, y no desaprovechan oportunidades para hacerlo notar a los demás. Tal vez sea este uno de sus pocos defectos, según señalaba el que será el arzobispo Ratzinger ante sus feligreses, con una decidida y valiente capacidad de autocrítica. «Existe también una pedantería de lo bávaro de la que nos deberíamos avergonzar. ¡Y no digamos nada de nuestras ínfulas históricas! […] En este sentido tendríamos que asumir el compromiso del honor. No somos nosotros buenos porque seamos nosotros: es la fe la que nos infunde la nobleza del corazón, esa nobleza que –si es perseverante– hará que nuestro país continúe siendo entrañable»[97]. A pesar de todo, Joseph Ratzinger se ha definido siempre como un bávaro. En la despedida de la ciudad de Múnich, en febrero de 1982, sentenció de un modo entrañable: «Seguiré

siendo bávaro, aunque esté en Roma. *Etiam Romae, semper civis bavaricus ero*»[98].

La historia de estas tierras puede resultar igualmente ilustrativa. Desde el siglo VI Baviera se debatió entre la independencia o la pertenencia al reino de los francos o del de Luxemburgo, según cada momento. En el siglo X, el ducado de Baviera llegaba desde Nürenberg en el norte, hasta Brixen en el sur, el actual Bressanone del Tirol italiano. Otras famosas ciudades del reino eran Linz y Salzburgo[99]. Es decir, era mucho más amplia. Solo a partir del siglo XII alcanzó su plena independencia, bajo el reinado de los Wittelsbach, una dinastía que gobernará hasta el mismo siglo XX. En el siglo XVI, en 1505, alcanzó la extensión actual (la región que limita con los Alpes al sur, el bosque de la Bohemia al este y los ríos Inn y Lech), cuando el duque Alberto VI reunificó todos estos territorios bajo la misma corona. Su sucesor Guillermo IV eligirá la religión católica para todo su reino, precisamente cuando estaba comenzando la reforma de Lutero. Llegará entonces un momento de hegemonía política y esplendor cultural para el reino bávaro, unido al profundo sentimiento de libertad y autonomía también frente a un poder central[100].

En el siglo XVII, en tiempos de la reforma católica, se construyeron en la «santa Baviera» pequeñas iglesias con torres rematadas con tejados en forma de bulbo, y se levantaron los grandes monasterios del barroco o del rococó –auténticas fortalezas de Dios–, que se convertirán más adelante en metas de numerosas peregrinaciones. Uno de ellos será el santuario mariano de Altötting. Un refrán bávaro dice que «de cada esquina sale un camino hacia Altötting», y las peregrinacioens a pie que hacen desde toda Baviera son para agradecer los favores históricos y personales que la Virgen les ha conseguido[101]. El pueblo bávaro será por tanto profundamente religioso: cristiano y mariano. Como en tantos otros lugares, la mayoría de los lugareños solían ir a misa los domingos y rezar el ángelus al toque de las campanas al mediodía. Al ser las familias grandes y numerosas, era frecuente oír que alguien «se hiciera cura» o «se metiera a monja»[102].

La piedad popular era de igual manera casi una manifestación más de la vida social, y la práctica religiosa era vista como algo normal y necesario. El mismo Ratzinger evocaba esta espiritualidad rústica y tradicional de los bávaros al recordar la procesión de *Corpus Christi*: «Todavía siento el aroma que desprendían las alfombras de flores y de abedul fresco, los adornos en las ventanas de las casas, los cantos, los estandartes; todavía oigo los instrumentos de viento que aquel día en el pueblo se atrevían a más de lo que eran capaces; y oigo el ruido de las salvas con los que los muchachos expresaban su barroca alegría de vivir, a la vez que saludaban a Cristo en el pueblo como si fuera una autoridad venida de la ciudad, como a *la* autoridad suprema, como al Señor del mundo»[103]. Esta religiosidad popular será también compatible con el desarrollo social, económico y cultural de la zona, como iremos viendo.

El siglo XIX fue en Baviera –bajo el influjo de un Napoleón que conquistó también estas tierras– un siglo de reformas. La Constitución de 1808 propuso la igualdad ante la ley, la supresión para algunos campesinos de la condición de siervos de la gleba, un sistema de impuestos en el que contribuían ya todos los ciudadanos, una segura tutela de la persona y de la propiedad, así como la defensa de la libertad de conciencia y de prensa. A esto se unió también la expansión territorial, al multiplicarse por dos el territorio bávaro. Al mismo tiempo, se daba un florecimiento cultural que superó por momentos el esplendor de Berlín y Viena, y le hizo ganar a Múnich el sobrenombre de «la Atenas del Isar». La rivalidad fue por tanto también en aumento. De aquellos años surgirá la actual configuración de la capital bávara con palacios, grandes monumentos de estilo neoclásico y la nueva universidad en la *Ludwigstrasse*, la calle en cuyo centro está la famosa y enorme iglesia de *Sankt Ludwig*. Múnich se había convertido en una gran ciudad, con grandes edificios y una gran cultura[104].

De modo parecido a lo ocurrido en Tubinga, también en Múnich surgieron numerosos círculos culturales: «un verdadero centro que difundía la vida católica por toda Alemania; la Tabla Redonda (así se denominaba el círculo de Görres [un profesor de historia convertido

al catolicismo]) adquirió el tono de una institución: literatos, artistas, juristas, teólogos, románticos, parlamentarios se reunieron en ella durante más de veinte años»[105]. La universidad de la capital bávara llegaría a ser un importante centro de intercambio cultural con Francia y con el resto del mundo germánico. Allí enseñó por ejemplo el filósofo romántico Schelling y algunos famosos teólogos, como Döllinger (1799-1890), conocido como el «príncipe de los sabios alemanes». Este era partidario de un desarrollo orgánico de la tradición de la Iglesia y, en nombre de este, había combatido el luteranismo, el racionalismo y la Ilustración[106]. Hombre prestigioso en sus estudios históricos, mostró sin embargo una clara oposición a la doctrina de la infalibilidad papal proclamada por el Vaticano I, y fue después condenado y excomulgado por otros motivos[107]. Döllinger creó después el grupo de los «viejos-católicos» –los llamados «veterocatólicos»–, que más adelante se separaron de Roma[108]. De modo que se hacía sentir el carácter crítico de esta teología del siglo XIX.

Tal vez por este y otros casos semejantes se creó una cierta situación de tensión que describe Kasper: A mitad del siglo XIX ocurrió algo que resultó ser nefasto. Las diversas tendencias se radicalizaron. «Una eclesialidad de nuevo estilo apareció en escena, la historia se convirtió en algo peligroso y no asimilable, la edad moderna se presentó ante sus ojos como un tremendo cataclismo»[109]. Se refería a las acometidas del liberalismo y del modernismo. También por aquellos años, Georg Ratzinger (1844-1999), el tío abuelo de Joseph, se había comprometido a fondo con la causa social y cultural: sacerdote, escritor y político –fue miembro del parlamento bávaro y del *Reichstag* de Berlín, al mismo tiempo que amigo y asistente en la universidad del teólogo e historiador Döllinger, el tío Georg será también un defensor de los pobres y luchará por implantar la doctrina social de la Iglesia propuesta por León XIII; aunque –según Allen– no pudo evitar caer en la tentación del antisemitismo tan frecuente en la época[110]. Seewald añade por su parte que luchó por los derechos de los campesinos y en contra de la explotación infantil[111]. Ratzinger dirá escuetamente de su antepasado: «Era un sacerdote, doctor en teología, y también

diputado del Parlamento del *Reich* y del *Land* y, además, un auténtico precursor de la defensa de los campesinos. […] Por lo visto era un hombre rudo, pero con mucho prestigio en cuanto a sus ideas políticas, de modo que todo el mundo lo admiraba y estaba orgulloso de él»[112].

Mientras tanto el destino político había cambiado de modo considerable para aquellos orgullosos bávaros. A mediados del siglo XIX el Tirol, Vorarlberg y Salzburgo habían pasado a Austria –donde se mantienen en la actualidad–, aunque el verdadero enemigo de los bávaros seguía siendo Prusia. Baviera, el reino del sur, resultó vencida en la batalla de Königgrätz en 1866 y fue obligada a unirse al imperio prusiano[113]. Aquello supuso una verdadera humillación. No pudo evitar tampoco el gobierno bávaro que el *Kulturkampf* y la lucha contra la Iglesia católica tomara algunas medidas represivas en su territorio, como fue la expulsión de los jesuitas. Al mismo tiempo la región entera seguía floreciendo económica y culturalmente. El bávaro se configurará desde aquel momento de modo habitual como un católico enemigo mortal de los prusianos. Esos años marcarán de modo profundo la historia y la mentalidad de los habitantes de este soleado reino del sur. Los bávaros alcanzarán y conservarán más adelante algunos privilegios respecto al resto de los alemanes, como un sistema particular de correos y ferrocarriles, un ejército o un cuerpo diplomático propios. Una cierta independencia ha supuesto una constante en su vida[114].

## 4. Medio siglo agitado

A comienzos del siglo XX, Múnich era una ciudad abierta y próspera. «En los años anteriores a la Primera Guerra Mundial –afirma Nichols–, la capital de Baviera no era precisamente el peor sitio del mundo para vivir. Hizo venir a Vasili Kansdinski de Moscú, a Paul Klee de Zúrich, a Rainer María Rilke de Praga. Era tolerante, pero no hasta el punto de admitir ataques frontales contra el gobierno o la Iglesia»[115]. Sin embargo, al término del primer conflicto mundial, en 1918 y tras ser constituida como Estado libre (*Freistaat*), hubo en Baviera dos intentos de establecer una

república –socialista primero y bolchevique después–, la segunda de las cuales obligará al mismo nuncio vaticano (Eugenio Pacelli, el futuro Pío XII) a abandonar su palacio a punta de pistola. Esta circunstancia política algo violenta cambió cuando la Constitución de 1919 constituyó a Baviera como Estado soberano: aunque todavía dirigido por Weimar, estaba gobernada por una cámara propia favorable a la tradicional monarquía bávara. Al mismo tiempo que ocurría esto, las potencias aliadas firmaban la paz en el Tratado de Versalles, el cual impondrá condiciones muy duras –e incluso humillantes– para Alemania[116]. Pacelli vivirá esta situación y será el principal protagonista de los Concordatos de la santa Sede con Baviera en 1925 y con Prusia en 1929[117].

## *Crisis y prosperidad*

Estos vaivenes políticos dejarán a todo Alemania –y, por tanto, también a Baviera– postradas y humilladas. Tras la Primera Guerra Mundial, el ambiente estaba revuelto y caldeado. Será este el ambiente propicio para que apareciera un inquietante personaje en la escena del país. Así lo cuenta el novelista Stefan Zweig: «Un día –no sabría concretar la fecha– me visitó un conocido quejándose de que en Múnich volvía a reinar la agitación. Había sobre todo un agitador tremebundo llamado Hitler que celebraba reuniones con muchas broncas y peleas, e incitaba del modo más burdo contra la República [de Weimar] y los judíos»[118]. En oposición al bolchevismo, había nacido en Múnich el partido nacionalsocialista y allí había tenido lugar en 1923 el famoso *Pusch*, el golpe de estado de la cervecería. Dos mil personas al mando de Adolf Hitler habían sido detenidas. El futuro dictador fue encarcelado aunque durante tan solo ocho meses, y en prisión aprovechó para escribir su manifiesto titulado *Mi lucha* (1925). Una vez en libertad, Hitler empezó a realizar una hábil y exitosa propaganda en Baviera y toda Alemania, hundidas por la crisis y el paro[119]. Dos años después el partido nazi era reactivado, y a partir de 1926 pudo volver a tener reuniones cada vez más multitudinarias, con enfáticos y brillantes discursos.

Un historiador describía del siguiente modo el ambiente reinante: «Como suele ocurrir en los periodos de crisis, aparecían por todas partes los más extraños profetas, doctores con ocultas recetas para salvar el mundo, predicadores de sectas y jardineros del edén que, con los ojos en blanco, preconizaban que la humanidad estaba abocada al hundimiento. La única esperanza sería la llegada de un Führer que se pusiera al frente con decisión e impartiera consignas al mundo»[120]. De las palabras se pasó a la acción. «De repente empezaron a surgir grupos de jóvenes –sigue Zweig–, al principio pequeños pero después cada vez más numerosos, con botas altas, camisas pardas y brazaletes chillones con la esvástica. Organizaban reuniones y desfiles, se exhibían por las calles cantando y vociferando, pegaban enormes carteles en las paredes y las pinturrajeaban con la cruz gamada. [...] Los uniformes eran flamantes, las "tropas de asalto", que eran mandadas de una ciudad a otra, disponían –en tiempos de miseria, cuando los verdaderos veteranos del ejército vestían uniformes andrajosos– de una sorprendente flota de automóviles, motocicletas y camiones nuevos e impecables»[121]. El ambiente se electrizó. Las calles y plazas de la Múnich modernista congregaron a numerosos partidarios del futuro Führer, que iban ganando terreno en campo político.

De hecho, en 1933 Hitler subió al poder y convirtió a Múnich en capital del régimen, que más adelante trasladaría sucesivamente a Nürenberg y Berlín. En efecto, iban en aumento el entusiasmo, el romanticismo y el sentimentalismo comunitario, «esa característica muy infravalorada y quintaesencial de la Alemania nazi»[122]. Ese apoyo incondicional también se compraba. En navidades de 1932, las autoridades nazis proporcionaron a los niños regalos que sus propios padres no les podían comprar. El ministro de propaganda Goebbels se hizo famoso por los millones de quintales de patatas y las 3.734.752 de entradas de cine que regaló, para los niños infralimentados y «subdivertidos». La propaganda gráfica mostraba un imaginario muro de carbón de nueve metros de altura que rodeaba toda Alemania, con los más de cinco mil millones de kilos de carbón donados a los ciudadanos sumidos en una de las más persistentes crisis y en uno de los más duros inviernos. Esta

beneficiencia nazi era sin embargo muy selectiva con sus beneficiarios, pues constituía «una práctica racialmente excluyente». Los mendigos eran objeto de redadas, para ser después ingresados en asilos o campos de concentración[123].

Algunos insistían en los efectos positivos de un nuevo régimen fuerte. «Gracias a Hitler, la industria pesada se sentía libre de la pesadilla bolchevique; por fin se veía en el poder al hombre a quien durante años había financiado a escondidas la pequeña y, a su vez, depauperada burguesía (a la que Hitler había prometido en centenares de reuniones que "pondría fin a la esclavitud de los intereses") respiraba tranquila y entusiasmada. Los pequeños comerciantes recordaban la promesa de cerrar los grandes almacenes, sus peores competidores –una promesa que jamás se cumplió–, y sobre todo el ejército celebró el advenimiento de un hombre que denostaba el pacifismo y cuya mentalidad era militar. Incluso los socialdemócratas no vieron su llegada al poder con tan malos ojos como habría sido de esperar, pues confiaban en que eliminaría a sus enemigos mortales: los comunistas [...]. Ni siquiera los judíos alemanes se mostraban demasiado preocupados. Se engañaban con la ilusión de que un *ministre jacobin* ya no era un jacobino, de que un canciller del Reich depondría –por supuesto– la vulgar actitud de un agitador antisemita»[124].

El nazismo –tal vez como casi todo lo alemán– tenía también algo del empuje romántico. «Tenía y tengo –escribía Victor Klemperer– un conocimiento muy concreto del estrecho vínculo que existe entre nazismo y romanticismo alemán. […] Pues todo lo que constituye el nazismo está contenido germinalmente en el romanticismo: el destronamiento de la razón, el hombre llevado a la espera animal, la glorificación del poder, del animal depredador, de la bestia rubia»[125]. En esta línea se movían las palabras pronunciadas por Hitler en Postdam el 21 de marzo de 1933: «Al final a los alemanes solo les quedó un camino abierto hacia dentro. Como pueblo de cantores, poetas y pensadores soñó luego en un mundo en el que los otros vivían, y solo cuando la necesidad y la miseria golpeó de modo inhumano, creció tal vez desde el arte la añoranza de una

nueva elevación, de un nuevo imperio y con todo ello de una nueva vida»[126]. La fórmula «romanticismo de acero» expresa un rasgo fundamental del régimen nacionalsocialista. Este no se dejaba llevar por añoranzas, sino que quería construir una nueva sociedad, altamente tecnificada, llena de autopistas y máquinas de guerra[127].

«El ciudadano normal –comentaba Safranski– actuó en general de un doble modo en 1933 y 1945. Era el que acudía puntualmente a su trabajo, cultivaba sus aficiones culturales, satisfacía su necesidad de distracción; y era a la vez el que se ponía el uniforme, formaba parte en las marchas, daba gritos de júbilo, denunciaba y, en las dosis adecuadas, se embriagaba de voluntad de poder. Este doble hombre era el filisteo del que se burlaban los románticos, con su pasión por la tranquilidad, el orden y la tranquilidad, y a la vez el hombre que quería formar parte de la conciencia de los grandes señores y de los héroes. El archivo del romanticismo contaba con la dotación adecuada para ambas necesidades, para ambas funciones»[128]. Si bien es cierto que las ideas de Hitler no eran románticas en absoluto; más bien estas procedían de la técnica y las ciencias naturales vulgarizadas, despojadas de toda conciencia ética y convertidas en ideología. Hitler se sentía orgulloso de su demencial síntesis de la ciencia moderna: biologicismo, racismo y antisemitismo[129].

Los atropellos contra las libertades civiles de los judíos crecieron día tras día. «Después de todas las cosas incomprensibles –recordaba Fest– que se habían llevado a cabo oficialmente por medio de la legislación, la exclusión de los judíos de las profesiones liberales, incluidos los médicos y farmacéuticos, la retirada de teléfonos y la “estrella amarilla”, ahora –continuaba mi padre– se atenta cada vez más contra la gente de la calle y las autoridades, se inventan nuevas formas de acoso. Los judíos no se podían sentar ya en los bancos de los parques, no podían “apestar con sus paseos el fresco aire del bosque alemán”. Tampoco podían estar suscritos a periódicos y revistas»[130]. Con estas medidas se indujo al antisemitismo al pueblo alemán, e incluso algunos intentaron sacar

provecho de la situación. Fest recuerda una conversación en un compartimento del tren: una señora decía que hacía poco que, en la *Pariser Strasse* de Berlín, le había llamado la atención un transeúnte que llevaba los tacones torcidos. «Al llegar a la calle Güntzel se había acercado al hombre para comprobar si llevaba la estrella de judío. "Pero lo era", prosiguió. Le había seguido otras dos calles en la casa en que se metió, y había comunicado la dirección en el puesto de policía más cercano […]. Tras echar una mirada escrutadora en el departamento, añadió en un tono algo más bajo: "Se dice que los judíos ocultan dinero y joyas en los tacones; quien esté atento puede hacerse muy rico"»[131]. También a pocos kilómetros de la capital bávara se inauguraba el campo de concentración de Dachau.

El *Reich* suprimió entonces –entre otras cosas– los partidos políticos y boicotea los negocios judíos[132]. Con el tiempo, el nuevo régimen destruirá sinagogas, quemará libros y persiguirá a los nuevos artistas considerados ahora como «degenerados», a la vez que procurará también servirse de sus buenos servicios para la propaganda política. Había algo más detrás de ese aparente esplendor, que más adelante llevará de un modo perfectamente sistemático y coherente a la terrible guerra que cambió la configuración de Europa. Un escritor alemán describía así la situación del momento: «el terror de 1933 fue ejercido por una auténtica chusma embebida en sangre [...]. La imagen vista desde fuera mostraba el terror revolucionario: una gentuza salvaje y desaliñada irrumpía por la noche en las casas y arrastraba a personas indefensas a unos sótanos de tortura cualesquiera. El proceso interno consistía en un terror represivo: un control y una manipulación estatales fríos, perfectamente calculados y totalmente respaldados por el ejército y la policía»[133]. Esto se combinaba con la represión más cruel: «Durante algún tiempo –añade Fest– te encontrabas por todas partes patrullas uniformadas, aunque no hubiera ni disturbios callejeros ni peleas en locales. En su lugar, secuestraban los enemigos más o menos declarados del régimen, y no pocas veces se les apaleaba hasta morir. Muchos de los detenidos eran llevados sin motivo alguno a los llamados centros de

detención, que generalmente habían montado las SA en sótanos apartados»[134].

«Solo con los años fui consciente del horror de aquella situación –concluía–, en la que estar en alerta permamente era una especie de ley tanto para los padres como para los hijos, la desconfianza de una norma de supervivencia, y el aislamiento una necesidad, donde una simple torpeza infantil podría acarrear la muerte o la ruina»[135]. El terror, la mentira y la propaganda se impondrán como sistema. «A sus vasallos y seguidores de Múnich [Hitler] les grita –recreaba el ambiente un escritor–: "Sigo el camino que me dicta la Providencia, con la convicción del sonámbulo". Los presentes lo aplaudieron. Las doncellas hunas de blancos brazos gritan de dicha»[136]. Hubo también entonces manifestaciones sobrecogedoras del nuevo sentimiento colectivo, juramentos de masas bajo bóvedas iluminadas, hogueras conmemorativas en las montañas, discursos del Führer en la radio –que el Estado regaló a todas las familias alemanas– y la gente se congregaba vestida de fiesta en las plazas, universidades y cervecerías para escucharlos con atención y entusiasmo[137]. Fue un fenómeno de masas y una reacción general, hasta llegar a una auténtica locura colectiva. «Alemania reaccionó como si todos se hubiesen puesto de acuerdo para asumir una actitud de pasividad y dejadez generalizadas, y para optar por ceder y capitular. En una palabra: Alemania sufrió un ataque de nervios. El resultado de esta crisis compartida por millones de personas, fue esa nación unida y dispuesta a todo, que entonces se convirtió en una pesadilla para todo el mundo»[138].

## *Momentos terribles*

El nazismo quiso también hacer sus cuentas con la religión. Los nazis despreciaban del cristianismo sus raíces judaicas, su supuesta debilidad, su espiritualismo y su afán universal. Parecía una negación de la afirmación de la vida biológica en aras de una eternidad poco probable. El perdón y la compasión por el débil constituían un claro síntoma de debilidad. «En una palabra, el cristianismo era una "enfermedad del alma". Muchos nazis eran

decididamente anticlericales, hasta el extremo de oponerse a que surgiera en sus propias filas una casta simpatizante con el clero. [...] Eso es lo que probablemente quería decir Hitler cuando afirmaba: “A la doctrina cristiana de la significación infinita del alma humana individual [...], yo opongo con gélida claridad la doctrina salvadora de la nada y la insignificancia del ser humano individual”»[139]. Sin embargo, el Führer quiso ganarse a los cristianos, aunque tan solo fuera por motivos pragmáticos. Los «cristianos alemanes» fue un movimiento dentro del protestantismo, que quería crear una iglesia del pueblo como comunidad de raza y sangre. A mediados de los años treinta, había seiscientos mil miembros enrolados en sus filas. En las elecciones de julio de 1933, el gobierno nazi influyó de modo decidido en las elecciones de los eclesiásticos, colocando a su propio representante y obteniendo el favor de los más importantes teólogos[140].

«El Antiguo Testamento fue excluido del canon bíblico, mientras se reescribían los evangelios para demostrar que Cristo no era judío, acudiendo al absurdo argumento de que los judíos no trabajaban como carpinteros»[141]. Al mismo tiempo, se negaba la doctrina del pecado original, se cambiaba la letra del *Stille Nacht* –del famoso *Noche de paz*– o se ponían nombres germánicos a los reyes magos. Incluso en alguna ocasión el mismo clero luterano utilizó la violencia para sus nuevos fines, mientras otros se mantenían fieles a los objetivos religiosos de su propia confesión. «Los ataques nazis al clero y al cristianismo eran tan zafios (llegaron a untar de excrementos los altares y las puertas de las iglesias, o profanar capillas y santuarios) que generaron una reacción popular contraria en las zonas en las que la piedad tenía mayor arraigo. [...] Destacaban en el vandalismo antirreligioso los miembros de las Juventudes hitlerianas, como unos muchachos de Wuppertal-Barmen que se llevaron una cruz procesional para utilizarla como diana de los fusiles, y clavaron un rótulo de INRI en la tienda de un judío, mientras gritaban: “¡Abajo los judíos y los cristianos!”. Donde no había sinagogas a mano, la violencia se dirigía contra las iglesias cristianas»[142].

Según Chélini, a la vez «la tradición luterana de sumisión al Estado estaba muy arraigada en la Iglesia protestante alemana. Su adhesión se debió a Ludwig Müller, antiguo capellán militar, partidario de Hitler. […] El 27 de septiembre de 1933, el sínodo de Wittenberg proclamó a Müller obispo nacional del Reich. ¡En diciembre del mismo año anunció la integración de los setecientos mil miembros de los movimientos juveniles protestantes en las Juventudes hitlerianas!»[143]. Por el contrario, según Burleigh, «dentro del clero católico no hubo ningún caballo de Troya nazificado ni ninguna secta similar a los "cristianos alemanes", aunque a veces algunos sacerdotes tenían extrañas ideas sobre los judíos. El carácter jerárquico e internacional de la Iglesia católica, centrado en una institución que había visto pasar ante sus ojos tiranos, déspotas y revolucionarios asesinos, prestaba a los católicos un apoyo que en general no tenían los protestantes alemanes»[144].

No pocos cristianos –de una y otra iglesia– se opusieron al régimen de Hitler en todo el país de modo casi instintivo. Lo cuenta así un joven testigo de la época: «Con el paso del tiempo y cuando Alemania cayó bajo el sombrío hechizo de Hitler, creció la rivalidad entre el grupo de jóvenes cristianos y el de jóvenes hitlerianos. Nos enzarzábamos en lo que al final acababa en... auténticas batallas campales, en las que aparecían navajas y corría la sangre. Llevábamos nuestras heridas como señales del martirio. Considerábamos las detenciones y la cárcel como parte de la aventura. No es que fuéramos especialmente conscientes de los peligros morales o políticos que se presentaban en nuestro país; nos enfrentábamos sin más a los nazis como a nuestros enemigos naturales, considerándonos soldados de Cristo [...]. Por fin nos detuvieron. Delante del juez declaramos con firmeza que *nosotros* éramos los nuevos alemanes, no los nazis; y que el único camino para salvar Alemania pasaba por Jesucristo. La situación empeoró rápidamente y, a partir de 1934, quedó prohibido el trabajo para los jóvenes católicos»[145].

Sin embargo, hubo también sus momentos de sombras, como la celebración de la victoria alemana sobre Polonia o Francia por parte de algunos católicos, hasta el punto de hacer sonar las campanas de algunas iglesias. A la vez, aunque no se actuara siempre con la necesaria valentía, hubo víctimas en los campos de concentración por rezar por los judíos deportados, mientras la *Raphaelsverein* católica y la *Büro Grüber* luterana lograron sacar clandestinamente del país a no pocos judíos. Había también disidencia cultural y doctrinal. El teólogo luterano Dietrich Bonhöffer (1906-1945) se refugió en la abadía benedictina de Etttal, en los Alpes bávaros, «para empaparse de las ideas católicas sobre el aborto, la anticoncepción y la esterilización»[146]. Después viajó a Suiza y otros países para hablar con otros obispos luteranos sobre la eutanasia, e incluso conspirar contra Hitler. Detenido después e ingresado en prisión, se hizo amigo de sus propios carceleros, con quienes hablaba de religión a la vez que elaboraba una nueva teología. A primeros de abril de 1945 fue ahorcado en el campo de concentración de Flossenburg[147].

También los bávaros acogieron al principio el nuevo régimen con entusiasmo, aunque más adelante empezaron a organizar una verdadera oposición. En las elecciones legislativas del 5 de marzo de 1933 del parlamento bávaro, siendo ya Hitler canciller desde enero, la mayoría de los electores católicos votaron de nuevo al BVP, el *Bayerische Volkspartei* (el partido popular bávaro), el equivalente en esta región al *Zentrum* del resto del país. De hecho Hitler no obtuvo la mayoría en ninguno de las regiones con predominio católico[148]. Sin embargo, a la vez se había firmado un Concordato con la santa Sede en julio de 1933, poco antes de que Hitler ganara las elecciones. Este Concordato fue ante todo «un arma defensiva», afirma Repgen[149]. A pesar de todo, «no tuvo que pasar mucho tiempo para que Hitler demostraba lo que pensaba de esas garantías y cuál sería su actitud respecto al catolicismo»[150].

En junio del año siguiente se empezaron a oír las primeras críticas contra el régimen nacionalsocialista en las iglesias católicas y

luteranas. Un ejemplo claro fue el obispo August von Galen (1878-1946), el León de Múnster, quien protestó contra la eutanasia programada por el régimen nazi[151]. Los obispos católicos habían publicado ya sus advertencias contra el nacionalsocialismo y denunciaron «su fundamental incompatibilidad con la fe cristiana»[152]. El sacerdote jesuita Rupert Mayer (1876-1945) –quien había calificado a Hitler como un mentiroso compulsivo– denunció en Múnich el carácter anticristiano del nazismo y declaró que un cristiano no podía ser nazi, por lo que fue encarcelado en 1939 y enviado al campo de concentración de Sachsenhausen. Fue liberado después por motivos de salud y murió en 1945 en Múnich, de un derrame cerebral, mientras predicaba[153].

También antes habían llegado protestas desde Roma, que se repetirán en los años siguientes. En 1930 un artículo en *L'Osservatore romano* había declarado que «la pertenencia al partido nacionalsocialista es incompatible con la conciencia católica»[154]. La reacción no se hizo esperar y hubo represalias contra los católicos. Dos años después, en 1932, los obispos alemanes emitieron las «prohibiciones de Fulda», por las que prohibía a los católicos formar parte del partido nacionalsocialista. Mientras tanto el cardenal Michael Faulhaber (1869-1952) defendía en la iglesia de san Miguel en Múnich a los judíos en sus sermones de adviento (se distribuyeron doscientas mil copias de esas homilías), pues no en vano había sido profesor de Antiguo Testamento. «Eres la raza más genial de la historia de la humanidad», dijo ahí refiriéndose al pueblo judío. «No hemos sido salvados por la sangre germánica, sino por la preciosa sangre de Nuestro Señor crucificado», es decir, por la sangre de un judío»[155].

El 28 de junio de 1933, pocos días después de la victoria nacionalsocialista, fueron detenidas en Baviera doscientas mil personas, entre las que se encuentraban bastantes personajes católicos de relieve. En 1934, durante la Noche de los cristales rotos, los nazis rodearon el palacio episcopal de Faulhaber, el *Judenkardinal*, el «cardenal de los judíos», con el decidido propósito

de prenderle fuego[156]. Las protestas formuladas por los católicos provocaron como respuesta los ataques de Hitler contra la Iglesia católica a partir de 1935. Entre el 4 y el 5 marzo de 1935 tuvieron lugar numerosos ataques contra la Iglesia, en los que son detenidos setecientos párrocos, al mismo tiempo que tiene lugar una serie de procesos contra religiosos y sacerdotes, y se prohíbía publicar artículos con contenido religioso. Dos años después, Pío XI (1857-1938) publicó la encíclica *Mit brennender Sorge*[157], cuya redacción había estado coordinada por Pacelli, el futuro Pío XII[158].

Ahí se criticaba la idolatría a la raza o al Estado. «Solo los espíritus superficiales –se decía– pueden caer en la herejía de un dios nacional, de una religión nacional»[159]. La encíclica fue difundida con una operación excepcional, que permaneció desconocida hasta el último momento por la Gestapo, y en la que tuvo bastante que ver también Eugenio Pacelli. Se imprimió en Alemania, se distribuyó en secreto a los párrocos –como si de una película de espías se tratara– y fue leída en público, desde el púlpito, en todas las iglesias. Se distribuyó en once mil quinientas parroquias, además de muchas copias clandestinas más, lo que conllevó el cierre de alguna que otra imprenta por las autorades nazis[160]. «Por primera vez –escribía von Galen a Pío XI– después de cuatrocientos años, también los protestantes de nuestro país reconocen abiertamente que el papa, en la encíclica del 14 de marzo, también ha hablado por ellos»[161]. De hecho, el lema de este papa que instituyó la fiesta de Cristo Rey era «paz de Cristo en el reino de Cristo», frente a los reinados efímeros que querían establecer «los sin Dios»[162].

## *Hitler y la Iglesia*

El Führer –con su «provocador neopaganismo», como lo definió Pío XI– quiso controlar las iglesias, tanto la católica como la luterana. «Los nazis habían preparado un plan perfecto –comenta una novelista luterana–. Mediante un plan sutil con el que simulaban colaborar, se apoderarían de la Iglesia luterana y la utilizarían para sus propios fines. Se desharían de los clérigos y colocarían a sus propios hombres a la cabeza de la Iglesia unida. Controlarían la

organización entera y les resultaría fácil destruir cualquier disidente. La Iglesia, a través de su gran autoridad, se convertiría en un poderoso medio para difundir la doctrina nazi. El plan parecía infalible. Los primeros pasos se dieron con la precisión de un mecanismo de relojería diseñado por los nazis. Tal y como se había planeado, todos los aspectos externos del poder eclesiástico cayeron en sus manos. Desde el punto de vista material, habían logrado lo que deseaban. Creían controlar la Iglesia luterana, pero no la controlaban. La organización que tenían entre manos no era la Iglesia en sí. Había una fuerza que se les resistía, algo en lo que no podían entrar: una fe»[163].

Mientras tanto, la ideologización de la cultura alemana seguía su propio curso. El libro de Rosenberg *El mito del siglo XX* se había convertido en la biblia nazi. Proponía el culto al héroe, al Estado, a la divina sangre nórdica. Sus páginas estaban llenas de invectivas contra judíos, luteranos y católicos. Hubo también reacciones. Surgió entoces el llamado *Kirchenkampf*, una réplica en sentido contrario del *Kulturkampf*: la lucha de las iglesias por poder mantener su libertad respecto al régimen dictatorial. En este sentido, también la Iglesia católica batalló por poder cumplir su misión. Algunos obispos católicos no tardaron en condenar este libro. «El doctor Rosenberg –sigue diciendo la autora protestante–, el poderoso propagandista nazi, había llamado públicamente a la Iglesia católica el Anticristo, y aunque no había intentado imponer líderes nazis como habían hecho con los luteranos, no por respeto a la religión, sino por miedo a la fuerte influencia internacional de la Iglesia católica. Los ataques se centraban en líderes católicos determinados: en multitud de curas y monjas arrestados con falsos cargos, y acusados de minar la confianza de los fieles en los gobernantes. Aquellos hombres y mujeres habían desaparecido en el silencio oscuro de los campos de concentración. Arrestaban a líderes de organizaciones de jóvenes católicos y muchos sufrían palizas tremendas»[164].

La oposición del laicismo del Führer a las iglesias era clara y decidida. «La gran lucha –proclamaba Hitler el 18 de enero de

1937– por la absoluta supremacía del Estado prosigue. Nosotros tenemos la tarea de llevar adelante el combate de los grandes emperadores alemanes contra los papas y llevarlo a buen fin. La Iglesia se resiste, entonces se deberá resonsiderar la táctica, no la decisión de someterla: si lo mejor es ir cortando una vena después de otra, o llevar a cabo una lucha abierta»[165]. Por ejemplo, según Hesemann, «a los miembros del partido hitleriano no se les permitía participar como grupo en funerales católicos o celebraciones similares»[166]. Por el contrario, «mientras un católico estuviera inscrito en el partido hitleriano no podía ser admitido a los sacramentos».

Un año antes de las «prohibiciones de Fulda», en febrero de 1931 la diócesis de Münich anunció oficialmente la incompatibilidad de la fe católica con el partido nazi. En marzo lo hacían también también las diócesis de Colonia, Parderborn y las de las provincias de Renania. Indignados por la excomunión emitida por la Iglesia católica, los nazis enviaron a Hermann Göring a Roma con la petición de audiencia al Secretario de Estado Eugenio Pacelli. El 30 de abril de 1931, el cardenal Pacelli rechazó encontrarse con él, y fue recibido por el subsecretario, monseñor Giuseppe Pizzardo, con el encargo de tomar nota de todo lo que los nazis pedían. En agosto de 1932, la Iglesia católica excomulgó a todos los dirigentes del partido nazi (es decir, no los admitía a los sacramentos) y condenó sus teorías raciales, al mismo tiempo que declaraba excomulgado a cualquiera que ingresara en el partido[167].

Como hemos mencionado ya, en lo que se refiere a los obispos alemanes, los pareceres eran contrastantes. «Las orientaciones y los puntos de vista sobre cómo intervenir respecto al régimen no eran unámimes dentro del episcopado alemán. En las más de treinta diócesis y con un episcopado bastante heterogéneo por su edad y origen, no faltaban contrastes y diferencias de opinión sobre el modo de actuar y respecto a las medidas que se debían adoptar, como también se daban actitudes complacientes con el régimen por parte de algunos»[168]. En una carta pastoral de Michael Faulhaber, arzobispo de Múnich, fechada el 10 de febrero de 1931, se afirmaba

respecto al nazismo que «su cristianismo no es compatible con el de Cristo»[169]. Dos años después, en las homilías del adviento, atacaba de modo público la ideología nacionalsocialista[170]. El cardenal Faulhaber colaboró también intensamente en la redacción de la encíclica de Pío XI contra el nazismo. «Después de trabajar toda la noche, la mañana del 21 de enero [de 1937], Faulhaber presentó al secretario de Estado once folios escritos a mano con las ideas que consideraba que debían ser expuestos en el texto. Este texto constituyó la base del documento, al que se añadieron otras muchas partes»[171].

En Múnster, en el norte de Alemania, el obispo von Galen, protagonizó un fuerte movimiento de oposición a las autoridades nacionalsocialistas. En un informe de la policía, se relataban los sucesos del 8 de julio de 1935. Al intentar evitar que los fieles se reunieran en torno al obispo, «la multitud rechazada afluyó a la catedral gritando: "permanezcamos unidos y vayamos todos a la catedral. El obispo subió al púlpito para hablar a la multitud. [...] El estado de ánimo de la gente se encendió muchísimo. En la catedral, la multitud expresaba públicamente su opinió con gritos de *Pfui* y *Heil* [¡fuera! y ¡viva!]. El obispo protestó contra el acordonamiento de la plaza y dijo: "estas medidas no pueden debilitar mi amor por vosotros. Yo estoy siempre con vosotros y pienso poder afirmar que vosotros estáis conmigo". En ese momento la gente respondió con un larguísimo "sííí", y en algunos puntos de la catedral se empezó a cantar: "permanezca siempre firme nuestra alianza a nuestras promesas del bautismo". [...] Después hubo tumultos con la policía. Muchas personas fueron arrestadas por reunirse y resistirse a la autoridad, y la multitud –que gritaba *Pfui*– fue dispersada con chorros de agua»[172].

Galen no dudó en proponer la resistencia pasiva a un régimen injusto y totalitario. «Aquel Estado que transgrede –afirmaba en 1941– el derecho querido por Dios y permite el castigo de inocentes o los acusa, mina la propia autoridad en las conciencias de los ciudadanos»[173]. En el invierno de 1941, algunos judíos y protestantes eran detenidos por difundir las «predicaciones

soliviantadoras» del obispo von Galen. Dos años después, tres sacerdotes católicos y un pastor protestante eran fusilados por difundir la homilía del León de Múnster sobre la eutanasia. Existía también la mencionada resistencia cultural. Por ejemplo, la Asociación de la Prensa católica en Baviera promovió unas seiscientas bibliotecas con más de medio millón de libros de contenido cristiano, a la vez que publicaba y distribuía folletos y panfletos, organizaba conferencias, proyectaba películas y colaboraba de modo habitual con trece periódicos. Como consecuencia, a partir de 1935 se sucederán los mencionados ataques del régimen nazi a las instituciones católicas[174].

Como siempre y en todo, hubo también entonces cobardes y testigos mudos, pero los cristianos más profundamente creyentes supieron estar a la altura de las circunstancias. En Baviera, será especialmente conocida la iniciativa de Theodor Haecker (1879-1945), traductor de Newman y Kierkegaard y fundador de la revista *Hochland*, después prohibida por los nazis, quien se constituyó en uno de los catalizadores del movimiento de resistencia estudiantil llamado «La Rosa Blanca», donde militaron tanto católicos como protestantes. Pocos días antes de morir fusilado escribía Haecker: «Quizá llegue el momento en el que los alemanes, en el extranjero, tengan que llevar la cruz gamada: el signo del Anticristo»[175].

La situación era por tanto dura y difícil y amenazaba con extenderse más allá de las fronteras. En la misma *Ludwig-Maximilians-Universität* de Múnich, profesores y estudiantes se levantaron contra la dictadura nazi. Hicieron pintadas contra Hitler y distribuyeron panfletos denunciando los crímenes del régimen. Así, en 1942 (el año de la «Solución final», con la que se decide el exterminio del pueblo judío), escribían en uno de ellos: «En esta hoja no queremos hablar de la cuestión judía sin más. [...] Tan solo queremos mencionar que, desde la invasión de Polonia, han sido asesinados brutalmente *trescientos mil* judíos en este país. En esto comprobamos el horrible atentado contra la dignidad de la persona, que no tiene parangón en toda la historia de la humanidad»[176].

En otra de las hojas volanderas, se concluía que «cualquier palabra que procede de la boca de Hitler es mentira. Cuando dice “paz” está pensando en la guerra y cuando –de modo blasfemo– invoca el nombre del Todopoderoso, está pensando en el poder del maligno, del ángel caído, de satanás. Su boca son las fauces pestilentes del infierno». Fue aquella de «La Rosa Blanca» una resistencia y una acción de denuncia clandestina decidida y valiente. El saldo final será embargo que la protestante Sophie Scholl y varios compañeros más fueron fusilados en 1943 por la guardia de las SS. No serán los únicos cristianos asesinados por el régimen nazi, pero indudablemente constituirán un ejemplo de oposición a la tiranía[177].

En aquellos años, el rumor de la matanza de judío se difundía con una insistencia terrible por toda Alemania. «De regreso –recuerda Fest– mi padre dijo que nos tenía que contar lo que, para su disgusto, había escuchado hacía poco en una emisión de la BBC, y no lo quería comentar en casa en presencia de mi madre. Uno de los locutores había informado detalladamente sobre un debate en la Cámara de los Comunes en el que se afirmaba que, en contra de lo que se rumoreaba, los nazis no instalaban a los judíos expulsados de Alemania a los campos abiertos en el Este, lo que ya sería espantoso; sino que los asesinaban por decenas de miles. […] Parecía muy inquieto, y nosotros intentábamos aplacar sus temores. Dijo que rezaba para que lo que había escuchado no fuera cierto. Los nazis no podían llegar tan lejos, opinó mientras doblamos por la *Hentingstrasse*. Quizá hubiera sido más exacto decir “de momento no”»[178]. Más adelante seguirá con sus pesquisas: «Espantado ante estos indicios, me puse a buscar pruebas concluyentes durante casi tres meses, hasta que alcancé una certeza: “¡asesinaban como posesos!”»[179].

Una auténtica pesadilla para todo un poderoso país. Hay algo extraño en la personalidad de Hitler y en que todo un pueblo –tan culto y trrabajador como el alemán– cayera en la locura y fuera directo a la ruina detrás de este visionario. El mismo Joseph Ratzinger contaba un recuerdo histórico, que nos revela qué idea

acabaron teniendo los alemales de su carismático líder. Ante la pregunta de si el Führer era una reencarnación del diablo, el cardenal respondía de modo negativo. Pero sí sostenía que «Hitler era un personaje demoníaco. Basta con leer el relato de los generales alemanes, quienes siempre se proponían decirle de una vez por todas su opinión a la cara, y que después quedaban tan subyugados por él: ya no se atrevían a decírselo. Al verlo más despacio, ése que se caracterizaba por ejercer una fascinación casi demoníaca, en el fondo era un don nadie, alguien totalmente banal. [...] Desde luego no se puede afirmar que Hitler fuera el demonio: era un hombre. Pero conocemos informes fiables de testigos oculares que demuestran que mantenía una especie de encuentros con el demonio, que le hacían decir temblando: “Ha estado aquí; ha estado aquí”»[180].

CRONOLOGÍA

# II. Raíces

«Mi patria es la infancia», se suele decir. Ratzinger habla con frecuencia de su niñez y de sus raíces bávaras y alemanas. Constituyen un punto de partida irrenunciable para él. Tierra, familia y fe forman tres referencias estables a lo largo de toda su vida. Han constituido un firme eje en torno al que ha girado toda su existencia. Sobre todo en lo que se refiere a Dios: Ratzinger piensa que siempre hay alguien detrás de todos los acontecimientos históricos y personales. Una mano invisible y amorosa dirige esos sucesos. Cree que en realidad ha sido Dios el gran protagonista de toda su vida. Quien después llegará a ser papa ve toda su vida como un continuo proceso, como un progresivo acercamiento: la fe, la llamada de Dios y su respuesta a Él han ido creciendo en su interior, poco a poco, casi de un modo natural. «Yo diría que, en mi caso, fue un crecimiento tranquilo –le contaba a Seewald–. […] No podría identificar en mi vida el salto del que usted habla: un acontecimiento especial. Más bien me fui aventurando –despacio y con mucha cautela– mar adentro, partiendo de aguas poco profundas, y fui percibiendo lentamente algo de ese océano que sale a nuestro encuentro»[1]. Por eso hemos de ir despacio, poco a poco.

## 1. Familia (1927-1937)

«Mi “patria chica” –afirma Ratzinger– es «el triángulo de tierra entre el Inn y el Salzach[, los ríos que vienen de Austria: de Innsbruck y Salzburgo, respectivamente], cuyo paisaje e historia impregnaron profundamente mi juventud. Se trata de una tierra de antiguos asentamientos celtas, que después formó parte de la provincia romana de Retia y que siempre ha estado orgullosa de su doble raíz cultural. […] El cristianismo llegó a estas tierras antes del periodo constantiniano, traído por los soldados romanos y, aunque fue sacudido por los tumultos y revueltas de las invasiones germánicas, quedaron algunos creyentes. A estos podríamos unir los misioneros venidos de la Galia, de Irlanda e Inglaterra; algunos quieren descubrir también influencias bizantinas»[2]. Es la llamada

*Oberbayern*, la Alta Baviera. Se trata de un pedazo de tierra, de un triángulo equilátero cuya base se apoya en los Alpes, mientras los otros dos lados están formados por los ríos Inn y Salzach: un lugar lleno de paisajes de ensueño y una larga historia. Al pie de los Alpes y al norte del famoso y popular Tirol, celtas, romanos, germanos e influencias del este y del oeste han configurado la identidad cultural y religiosa del sur de Baviera.

## *Vaterland*

A esto añade Ratzinger la lista de santos y personalidades que evangelizaron el territorio: Ruperto, Corbiniano y el anglosajón Bonifacio. De todos estos santos fundadores, fue Corbiniano con el que quizá el joven Joseph se sintió más identificado, el fundador de las sede arzobispal que él ocupará después, con el tiempo. «¿Quién era Corbiniano –se preguntaba ante una multitud de jóvenes siendo ya arzobispo–, el hombre cuyo sepulcro se levanta esta espléndida catedral de Nuestra Señora de Frisinga, y en cuya fiesta concurren cada año millares de peregrinos? Vivió en el siglo VIII, en una época de la historia europea que no sin fundamento llamamos oscura. […] Nació Corbiniano en un lugar que hoy forma parte de Francia. Su madre procedía de los galos, antiguos habitantes del país que habían sido muy romanizados. […] Su vida religiosa estuvo muy marcada por el fervor de la fe, que había brotado en las entrañas de Irlanda, como un nuevo encendimiento del fuego de Abraham. […] Los mejores ideales de su vida se orientaban hacia Roma. Corbiniano pensaba que su sitio estaba allí, junto a san Pedro. Sin embargo, fue precisamente en camino de París a Roma, exactamente en Baviera, donde hallaría su lugar de destino. […] Seguramente Corbiniano desconocía la lengua del país, y su forma de ser era muy distinta de la de los del lugar; pero eso no supuso un problema: porque la fuerza de la fe, la búsqueda de un Dios nuevo, era tan poderosa que ante ella los prejuicios se esfumaban»[3]. Ratzinger se ha sentido siempre muy cercano de san Corbiniano y su oso, como iremos viendo.

Estos santos consiguieron llevar a Cristo a esas lejanas tierras, a pesar de las dificultades y resistencias de sus antiguos moradores. El resultado de todas estas vidas será una intensa evangelización y el nacimiento de una cultura cristiana. El cristianismo empezó a formar parte de sus raíces, las cuales quedarán profundamente fijadas incluso en la vida de cada día. En aquellas tierras, todavía en el siglo XX –recordaba Ratzinger– «la vida campesina permanecía fuertemente unida en una simbiosis estable con la fe de la Iglesia: nacimiento y muerte, matrimonio y enfermedad, siembra y cosecha…; todo estaba incluido en la fe. Aunque el modo de vivir y de pensar de cada persona en particular no siempre coincidía con la fe de la Iglesia, ninguno podía imaginar morirse sin el consuelo de esta, o vivir otros grandes acontecimientos al margen de ella. […] No se iba tan frecuentemente como hoy a comulgar, pero había días fijos para recibir el sacramento; si alguien no podía mostrar la hojita que atestiguaba la confesión pascual, era considerado un asocial. […] No carecía de significado el hecho de que, en pascua, los grandes terratenientes se arrodillaran humildemente en el confesionario para decir sus pecados, al igual que lo hacían sus criadas y criados, entonces muy numerosos»[4].

Esta “democracia penitencial” le parecía a Ratzinger un gesto de profunda religiosidad popular. Su padre, Joseph como él, era un *Gendarmer-Kommissar*, un oficial de la policía rural «cerebral y voluntarioso», con todas las consecuencias que este carácter suele traer consigo[5]. Se ponía su uniforme verde y, en las vísperas de los días de fiesta, limpiaba la hebilla del cinturón con limpiametales. Con la pulcritud propia de un representante de la ley. Causaba sin embargo la impresión de ser una persona desgarbada y resistente –describe Seewald–, y llevaba un bigote que había encanecido enseguida. Su postura era sobria y solemne. Una persona robusta y trabajadora, discreto y parco en palabras[6]. «Conocía a todo el mundo; si se cometía un delito, siempre sabía quién era el culpable», recordaba uno de sus convecinos[7]. Casi un Sherlock Holmes bávaro. «Un hombre racional, recto y fuerte, tal vez demasiado riguroso», añade, a la vez que sostiene que era «sorprendentemente certero en sus juicios»[8].

Joseph padre era originario de la Baja Baviera y, más que del imperio alemán, era partidario de la corriente política bávaro-austríaca de orientación católica. Es decir, del imperio austrohúngaro[9]. Su carácter era más bien serio y austero, y tal vez por eso tardó en casarse hasta los cuarenta y tres años. Cantaba sin embargo bien y tocaba la cítara[10]. Saber ahorrar, llevar una vida digna con lo que se tiene, y aspirar sobre todo a los bienes culturales e intelectuales, serán parte de los tesoros de familia. «La modestia y el honor son, en cierto modo, los únicos lujos que pueden permitirse»[11]. Entre los vecinos era considerado poco sociable, porque no le gustaba jugar a las cartas o ir a la cantina[12].

Su propio hijo le recuerda sin embargo como un buen trabajador y un padre cercano con quien hablaba con frecuencia. Con el tiempo, quiso dedicar más tiempo a su familia y se jubilará pronto, también por la llegada del nazismo al poder. «En aquella época, a causa de las exigentes prestaciones físicas a las que les obligaba su trabajo, los policías se jubilaban a la edad de sesenta años. Mi padre esperaba con impaciencia aquel día. Las numerosas guardias nocturnas que traía consigo su cargo le sometían a una dura prueba; pero más aún le pesaba la situación política en la que tenía que llevar a cabo su misión. Durante un largo periodo de vacaciones, a causa de una convalecencia por enfermedad, daba frecuentes caminatas conmigo y me contaba cosas de su vida»[13]. El primer y mejor maestro. «Padre e hijo –comenta un historiador francés– reforzaron aún más su buena relación: la enseñanza del padre, firme pero transmitida con la sinceridad de convicción de un alma recta, ayudó a Joseph a formarse una opinión sobre el mundo y la vida»[14].

El gendarme Ratzinger era también un hombre profundamente religioso y un decidido opositor del régimen nacionalsocialista. En casa se bendecía la mesa, se rezaba antes de irse a dormir y se iba a la iglesia. Explicaba el evangelio a sus hijos y les daba algunos libros para leer[15]. También le gustaba meterse en política y bufar contra el nacionalsocialismo. «Funcionario por obligación, opositor de corazón», resume Chélini[16]. Sus continuos cambios de destino

podían tener también que ver con sus ideas políticas. No se afilió nunca en el partido nacionalsocialista, y avisaba a los sacerdotes cuando se avecinaban los problemas e inspecciones. Recuerda su hijo los comentarios que oía en casa en 1940, cuando Alemania había conseguido abundantes conquistas en la primera parte de la Segunda Guerra Mundial: «Mi padre veía con gran clarividencia que la victoria de Hitler no sería una victoria de Alemania, sino del Anticristo, y que era el comienzo de tiempos apocalípticos para todos los creyentes. Y no solo para ellos»[17].

Un «hombre discreto» y un «acérrimo antinazi»: ironizaba respecto al *Ruhe und Ordnung* –tranquilidad y orden– propuesto por el partido nacionalsocialista, y tal vez se jubiló antes de tiempo también para no tener que colaborar con los «camisas pardas»[18]. «De hecho, la actitud públicamente cristiana de los Ratzinger, la vocación sacerdotal precozmente afirmada de los hijos era para ellos una protesta contra el neopaganismo nazi, aunque no fuera provocadora ni ostentosa»[19]. Sus decididas ideas políticas llegaron incluso a comportar serios peligros para la familia Ratzinger, tal como relata el mismo cardenal en un peligroso recuerdo. «En los días siguientes –era ya al final de la guerra, en 1945–, vino a alojarse con nosotros un sargento de la *Luftwaffe*, un simpático católico berlinés que, sorprendentemente, con una lógica inexplicable para nosotros, continuaba creyendo en la victoria final del *Reich* alemán. Mi padre –quien discutió ampliamente al respecto– logró convencerle de lo contrario. Más adelante se alojaron en nuestra casa dos miembros de las SS […]. Mi padre no pudo evitar verter sobre ellos toda su ira contra Hitler, lo cual habría equivalido normalmente una condena a muerte. Pero parecía que un ángel de la guarda velaba por nosotros, pues ambos desaparecieron al día siguiente, sin causarnos desgracia alguna»[20].

## *La madre*

La condición de gendarme de policía rural –unido a su decidido antinazismo– explicaba en parte los continuos cambios de domicilio y de pueblo de toda la familia[21]. La señora Ratzinger, Maria,

procedía del sur del Tirol, actualmente situado en el norte de Italia[22]. Había cuidado de sus ocho hermanos, era una buena cocinera, e incluso había trabajado en el servicio de pequeños hoteles y en la pastelería de su padre. De modo diferente a su marido, por su procedencia tirolesa –su hijo Joseph heredará su musical acento– tenía el carácter alegre y cantarín propio de esas tierras: a pesar de la abierta oposición del veterano comisario, solía cantar mientras fregaba los platos[23].

Gracias a un anuncio en un periódico católico, Maria había conocido a Joseph y se había casado en 1920 con el cada vez menos joven gendarme, con quien había tenido ya dos hijos: Maria en 1921 y Georg en 1924[24]. Como para tanta gente en aquella época, el presupuesto familiar era justo. Rara vez se comía carne en esa casa, aunque a veces mamá Ratzinger hace un *Kaisserschmarrn*, un típico y delicioso dulce austriaco que hacía olvidar todas las posibles penurias. Eso sí, los niños debían llevar puesta en casa una bata, para evitar que la ropa se gastara[25]. Era también una mujer de fe, que enseñaba el catecismo no solo a sus hijos, sino también a otros niños del pueblo. «Cuando iba a jugar con Maria –recuerda una amiga de su hermana–, veía a la madre sentada aparte, desgranando su rosario»[26].

«Mi madre había sido cocinera de profesión y era una auténtica "sabelotodo" –recordaba el mismo Joseph–. Tenía recetas de todo tipo que se sabía de memoria y, gracias a su imaginación y a su buena mano para la cocina, con los escasos medios de aquellos tiempos de guerra, preparaba unos platos deliciosos»[27]. Incluso fabricaba jabón y confeccionaba prendas de vestir en momentos de escasez[28]. Era por tanto una mujer hacendosa, que incluso hacía algún que otro trabajo temporal para poder pagar la educación de sus hijos. Sabía dar también un toque especial a la casa de los Ratzinger. «Con el paso del tiempo, nuestra madre acabó por transformar aquella casa [de Traunstein] –inicialmente un poco en ruinas y que mi padre había hecho restaurar– en un espléndido hogar. Delante de las ventanas, colocó macetas con flores; en nuestro terreno, plantó dos huertos, donde crecía todo tipo de

hortalizas para nuestro sustento y que estaba totalmente rodeado de flores»[29]. Era el alma del hogar. También cuando Joseph y sus padres se trasladaron a vivir a Frisinga en 1955, aquella mujer no se entretuvo en excesivos recuerdos nostálgicos de su anterior hogar. «Nada más llegar los transportistas, mi madre se colocó el delantal y se puso a trabajar; por la noche estaba ya en la cocina preparando la cena»[30].

*Kirche und Küche*: la iglesia y la cocina eran sus principales centros de operaciones, como resultaba normal en las mujeres alemanas de aquella época. En 1963 –recordaba Ratzinger–, con la muerte ya cercana, su anciana madre dio todavía verdaderas muestras de fortaleza interior: «Ya desde enero, mi hermano había notado que nuestra madre asimilaba cada vez peor la comida. A mediados de agosto, el médico nos confirmó la triste noticia de que se trataba de un cáncer de estómago, que crecía veloz e inexorablemente. Hasta finales de octubre, aunque consumida en la piel y los huesos, continuó haciendo las labores de la casa para mi hermano, hasta que se desmayó en una tienda y, desde entonces, no pudo abandonar el hospital. Habíamos vivido con ella la misma experiencia que con mi padre. Su bondad era cada día más pura y transparente, y continuó creciendo en las semanas en que aumentaba el dolor»[31]. El modo en que llevó la enfermedad era tan solo una consecuencia de cómo había sobrellevado toda su vida.

«Mi madre era muy buena, pero con mucha fortaleza interior»[32], concluía el conocido teólogo. Sin embargo, no hay que idealizar la situación. En palabras de su hermano Georg, sus padres «al ser muy diferentes, se complementaban perfectamente»[33]. Joseph y Maria formaban –a pesar de sus evidentes diferencias– lo que alguien llamaría «una pareja encantadora». En el fondo, era un matrimonio normal, como tantos otros en la Baviera rural de aquellos tiempos. Los padres de Joseph han marcado profundamente su vida, a juzgar por las frecuentes referencias a ellos, siempre con respeto y cariño. «Nunca era algo deprimente visitar a los Ratzinger –recuerda Franz Niegel–. Sus padres eran

muy acogedores, como solían serlo entonces. Eran modestos y sencillos»[34]. Una familia normal, también en lo económico. «Fue un matrimonio feliz; su lema era era vivir y ahorrar»[35].

La situación económica de la los Ratzinger correspondía por tanto a la de una familia de la clase media. «Mis padres se casaron algo mayores y, en Baviera, la profesión de mi padre –que tenía el grado de comisario– estaba bien pagada. No éramos una familia pobre en el sentido literal de la palabra. El ingreso mensual de mi padre estaba garantizado, aunque llevábamos una vida sencilla y austera, que agradezco. […] Mis padres se vieron obligados a hacer muchas renuncias para que pudiéramos estudiar»[36]. El futuro cardenal se atribuye de este modo unos orígenes sencillos y modestos. La huella que han dejado sus padres en su vida se hace sentir incluso en su propio itinerario. «Siempre recuerdo con mucho afecto –declaró a *Radio vaticana*, ya siendo papa– la profunda bondad de mi padre y de mi madre, y bondad para mí significa naturalmente saber decir que "no", porque una bondad que lo permite todo no hace bien a la otra persona»[37].

## *Un nuevo vástago*

Llegó el gran día. «Nací el 16 de abril de 1927 –escribió Ratzinger en su autobiografía–, Sábado santo, en Marktl, junto al Inn [el río de aguas azules que viene de Innsbruck y fluye en el Danubio]. En mi familia se recordaba con frecuencia el hecho de que el día de mi nacimiento había sido el último de la Semana santa y víspera de la noche de pascua de resurrección, y más aún el que fuese bautizado al día siguiente de mi nacimiento, con el agua apenas bendecida en la noche pascual […]. Ser el primer bautizado con el agua nueva se consideraba un importante signo premonitorio. […] Me hablaron de la nieve alta y del punzante frío en el día de mi nacimiento»[38]. En el libro de bautismos de su parroquia, figura que nació a las cuatro y cuarto de la madrugada, y que fue bautizado ese mismo día cuatro horas después: a las ocho y media[39].

Por la nieve, sus hermanos no pudieron ir al bautizo, que fue administrado en una sencilla pila bautismal de estilo decimonónico. Ratzinger interpreta sin embargo esa circunstancia temporal –el haber nacido el Sábado santo, el día anterior al domingo de resurrección– del siguiente modo: «Me da una gran alegría el haber nacido ese mismo día, la víspera del domingo de gloria, justo al empezar la pascua aunque sin haber empezado todavía del todo. Además, me parece algo que tiene un significado muy profundo, pues simboliza lo que en realidad es mi propia historia, mi situación actual: estar a las puertas de la gloria, sin haber entrado todavía en ella»[40]. El teólogo recuerda así, de modo simbólico, el componente pascual y escatológico de toda nuestra existencia.

Marktl am Inn es un pequeño pueblo no demasiado cerca de los Alpes con unos pocos cientos habitantes –unas cien casas–, dedicados en su mayoría a las labores del campo. El Eno –en alemán *Inn*– es un afluente del Danubio y dirige sus aguas por Suiza, Austria y Alemania: nace en los Alpes suizos y atraviesa la región austríaca del Tirol y su capital, Innsbruck, cuyo nombre significa precisamente «puente sobre el río Eno», para internarse después en Alemania, donde recibe al Salzach, su principal afluente, para desembocar juntos en el Danubio a la altura de Passau[41]. Marktl se encuentra junto al río Inn, en cuya orilla, en el lado de la frontera austriaca, nació también Adolf Hitler, aunque ya casi nadie habla de ello. Alrededor de la iglesia de Marktl, se agrupan –como suele ocurrir en tantas partes– unas tiendas, la comisaría, el ayuntamiento y la cantina. Es el típico pueblo bávaro[42].

La casa casa natal del actual romano pontífice es la que le correspondía al gendarme: un bonito chalé de tres pisos, pintado de blanco y con las típicas contraventanas de madera. Después de su elección como papa, la fotografía de la famosa casa ha salido publicada en todos los periódicos, mientras en las panaderías se venden ahora la *Benedikt Torte*, el *Vatikanbrot* e incluso la *Papst-Bier*: la cerveza “papal” (en Wittenberg venden también licor o cerveza de Lutero; se ve que es una costumbre alemana). El ritmo

de la vida del pueblo ha cambiado de repente, a partir de la elección de Joseph Ratzinger como papa. Entonces se disfrutaba allí de la tranquila vida en el campo: se podía pasear por los caminos o ir a pescar al río[43]. Pero Joseph era todavía demasiado pequeño para eso. Los lugareños le recuerdan como un niño débil y enfermizo, aunque por lo demás parecía uno más[44].

No era una vida idílica y despreocupada, como cuenta el mismo Ratzinger: «no fue ni mucho menos una época fácil: dominaba el paro, las indemnizaciones de guerra gravaban sobre la economía alemana, la lucha entre partidos enfrentaba a unos con otros, las enfermedades causaban estragos en nuestra familia. Pero quedan también bonitos recuerdos de amistad y ayuda mutua, de pequeñas fiestas familiares y religiosas», como las peregrinaciones en familia al santuario mariano de Altötting, donde después –con el tiempo, según un periodista bávaro– Joseph se decidirá a ser sacerdote[45].

Altötting se encuentra a diez kilómetros de Marktl y constituye el corazón materno de Baviera. Cuenta con una larga historia y cada año acuden de miles de peregrinos de todo el *Land* llegan hasta allí a pie para celebrar la fiesta de la *Muttergottes*, de la madre de Dios. La pequeña y barroca Santa Capilla, donde se encuentra la imagen del siglo XIII, se encuentra rodeada de imágenes votivas y exvotos. Años después, siendo ya papa, Joseph Ratzinger recordaba un episodio de su juventud, cuando él y su hermano regresaron «sanos y salvos» de la Segunda Guerra Mundial. Su padre «recorrió a pie el largo trayecto que separa Traunstein de Altötting para dar gracias a la madre de Dios», porque sus dos hijos habían vuelto a casa sanos y salvos[46].

## *Otro río*

Del Inn al Salzach: fue este el primer cambio de río al poco tiempo de nacer, al que seguirán otros tantos en la ajetreada vida del futuro cardenal y papa. El Salzach es un río que discurre por Austria y Alemania, y que de hecho constituye una frontera natural entre ambos países a lo largo de cincuenta y nueve kilómetros. Es el

afluente del Eno más caudaloso y largo. En su curso medio atraviesa la famosa ciudad de Salzburgo, la inolvidable ciudad de Mozart, y antiguamente recibía el nombre de Isonta[47]. Como el mismo Ratzinger escribía, su infancia transcurre entre los ríos Inn y Salzach, dada la continua movilidad de la familia Ratzinger.

Así, en 1928, cuando Joseph tenía apenas un año, la familia se traslada a Tittmoning, una pequeña ciudad de unos cinco mil habitantes, con un puente sobre el Salzach que sirve de frontera con Austria. Se caracteriza también este pueblo por su arquitectura típicamente salzburguesa, con su noble estilo de los Alpes[48]. El pueblo mantiene hoy un cierto aire de elegancia y solemnidad. En el centro de la plaza, la *Mariensäule*, la columna con una imagen de la Virgen con una corona dorada. Ratzinger recuerda aquel como un «tiempo de ensueño»[49], donde la familia y los vecinos vivían con relativa paz y concordia. «Veo todavía la plaza de la ciudad en su magnífica grandeza, con sus nobles fuentes, flanqueada por las puertas de *Laufen* y de *Burghausen*, rodeada por antiguas y soberbias casas de los burgueses: una plaza que haría los honores a cualquier gran ciudad. Sobre todo, han quedado grabados en mi memoria –como una maravillosa promesa– los escaparates iluminados de las tiendas durante las navidades»[50].

«La graciosa iglesia neogótica no podía resistir la comparación a la que estábamos habituados en Tittmoning. Las tiendas eran sencillas y el acento [de las gentes del lugar] demasiado rudo. [...] No obstante, muy pronto empezamos a amar nuestro pueblo y a valorar su propia belleza»[51]. La casa en la que vivían los Ratzinger presentaba también un cierto encanto, sobre todo para un niño de cuatro años. «Un agricultor había construido una pequeña casa de campo con terraza y balcones que, para los criterios de la época, era muy moderna, alquilándola después a la gendarmería»[52]. Allí transcurrió una infancia aparentemente normal, aunque mamá Ratzinger debía trabajar mucho para limpiar el viejo caserón. A pesar de todo, quedaba algo de nostalgia de la señorial ciudad anterior. La familia Ratzinger vivió en esa incómoda casa hasta abril de 1932, acompañados en el piso de arriba por el primer gendarme,

quien vivía en el piso de arriba de la casa-cuartel y era un nazi entusiasta, aunque también solía rezar todos los años el viacrucis de rodillas[53].

Los Ratzinger seguían haciendo sus habituales prácticas de piedad cristiana. «Rezábamos juntos», recuerda Joseph: en las comidas, el rosario a la Virgen, la misa los domingos y algún día más. La familia que reza unida, permanece unida, dicen los americanos. Estaba además la catequesis tanto en la parroquia como en la escuela[54]. No todo era sin embargo rezar. En esa casa el joven Ratzinger aprendió a tocar la armónica que le regalaron entonces, y recibió sus primeras lecciones de piano impartidas por su hermano Georg[55]. El mismo Joseph conservará vivo de esa época en su memoria el Santo Sepulcro que preparaban allí, «con muchas velas y flores», el belén que montaban todos los años y el teatro de marionetas, «que hacía volar nuestra imaginación»[56].

Otro de los pocos recuerdos que le quedaban al niño Ratzinger de Marktl es el «fascinante» automóvil de la dentista que iba al pueblo[57]. Su hermano mayor Georg conserva algún recuerdo más. Que una vez el pequeño tuvo difteria, hasta el punto de estar a punto de morir. Que después de su curación, pudo escoger –como premio a la supervivencia– una fresa en el jardín, y que empleó bastante tiempo en consumar la operación. Y que el día de Navidad recibió como regalo un osito de peluche, que había admirado durante bastante tiempo en el escaparate de la tienda de enfrente. Tal vez un presagio del oso de san Corbiniano. En realidad no era naturalmente muy lanzado, dada su débil constitución física. «La gente dice que su madre tenía que llevarlo siempre en brazos, y que nunca dejó que ningún otro lo cogiera, aunque alguna vez la propietaria de la casa hizo de *babby-sitter*»[58].

Aparte de esos dorados recuerdos enmarcados en aquel paisaje prealpino, habrá un hecho que marcará su vida y al que hará después continuas referencias. A su memoria acuden también los vistosos carteles de los nacionalsocialistas[59]. La «sombra del Tercer Reich» se iba levantando poco a poco y amenazaba aquellos

dulces momentos de la infancia. «Tras aquellas hermosas fachadas se escondía una gran pobreza. La crisis económica había afectado seriamente a nuestra pequeña ciudad fronteriza, dejada de la mano del progreso. El clima político se enrarecía cada vez más. […] El partido nazi era el que jugaba un papel cada vez más determinante, presentándose como la única alternativa clara frente al caos reinante. […] En las reuniones públicas, mi padre debía intervenir contra la violencia de los nazis más de lo deseable. Nos dábamos cuenta de su gran preocupación, y que no era capaz de quitarse de encima ni siquiera durante los pequeños sucesos de cada día»[60]. Joseph ve cómo los nazis le propinan con una buena paliza al párroco[61].

«Octubre de 1929 –recrea un escritor berlinés de la época–. Un otoño crudo tras un hermoso verano, lluvia, clima riguroso y, ante todo, una especie de presión en el aire que no estaba relacionada con el tiempo. Insultos en los carteles callejeros; uniformes diarreicos en las calles y rostros molestos ante ellos por primera vez; los silbidos y el traqueteo de una música marcial estridente y ordinaria. Desconcierto en la administración; en el *Reichstag*, alboroto; los periódicos llenos de información sobre una crisis de gobierno lenta e inacabable. Todo nos resultaba siniestramente familiar, olía a 1919 o 1920»[62], los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. En Baviera todas esas manifestaciones no se mostrarían tan claras, pero que duda cabe de que iban llegando ecos sobre los “avances” de Hitler.

## *Tiempos de cambio*

Aunque el Führer había preferido los cañones a la imprescindible mantequilla alemana, en el campo bávaro no faltaban de momento ni la ternera ni el cerdo, ni los ricos pasteles de la tierra o las *Würste*, las salchichas de todas las formas y variedades[63]. En 1927, Pío XI había publicado la encíclica que condenaba el nazismo, como antes había criticado el fascismo italiano o la persecución religiosa en España o México[64]. Cuando Hitler fue a Roma, el papa se ausentó de la Ciudad eterna, y cuando el dictador

la abandonó, volvió a su sede y afirmó «Nosotros[, los cristianos,] somos espiritualmente semitas». La religión suponía un acto de rebeldía frente a un régimen sin Dios, frente a la una dictadura donde la verdad y la ética las dictaba el régimen: «¡Yo no tengo conciencia; mi conciencia es Hitler!», gritará en una ocasión Goebbels.

«En 1930 –evocaba Haffner– Hitler era aún para muchos una figura vergonzosa perteneciente a un pasado gris: el redentor muniqués de 1923, el hombre del grotesco *putsch* de la cervecería. Además, su aspecto producía bastante rechazo en el alemán medio (no solo a los "inteligentes"): ese peinado amanerado, esa elegancia de pacotilla, el dialecto de los suburbios vieneses, esa increíble verborrea unida a ademanes de epiléptico, su gesticulación desenfrenada, esos espumarajos, la mirada llameante y extraviada. Y encima el contenido de los discursos: ese gusto por la amenaza y la crueldad, sus fantasías sobre ejecuciones sanguinarias. La mayoría de la gente que empezó a vitorearle en el Palacio de Deportes en 1930 habría evitado pedir fuego por la calle a un tipo como aquel»[65].

El ambiente se iba enrareciendo día a día, por lo que los Ratzinger no eran únicos que advertían esta amenaza. En 1931, los obispos bávaros habían publicado la instrucción dirigida al clero en la que manifestaban su oposición al régimen nazi, junto con otras tantas actuaciones. En agosto de 1932 los obispos alemanes declararon incompatible con la fe católica el pertenecer al partido nacionalsocialista; aunque en marzo de 1933 retiraron sus mónitos y prohibiciones contra Hitler[66]. A principios de abril, se cierran los comercios judíos, a la vez que los propietarios deben seguir pagando a los empleados arios[67]. Las replesalias del régimen nacionalsocialista se sucederán después también contra la Iglesia, una vez que subieron al poder. En cierto modo, también los Ratzinger sufrieron este tipo de contratiempos.

Un año antes, motivado también por las opiniones éticas y políticas del cabeza de familia, la existencia itinerante de los Ratzinger tendrá

un nuevo destino: Aschau, de nuevo junto al Inn. «A finales de 1932 mi padre decidió que nos mudáramos otra vez de casa, ya que en Tittmoning se había mostrado demasiado en contra de los nazis. En diciembre, poco antes de la Navidad, nos encontramos en nuestro nuevo hogar en Aschau, junto al Inn, un próspero pueblo campesino con grandes y vistosas granjas. […] En medio de la aldea, como es frecuente en Baviera, había una gran fábrica de cerveza. La cervecería de la fábrica era el punto de encuentro de los hombres todos los domingos»[68].

Según el Concordato entre la Iglesia católica y el Estado alemán, el sacerdote católico podía enseñar el catecismo, mientras al maestro le tocaba recordar los principales pasajes de la Biblia. El organista se encargaba a su vez del coro, en el que cantaban los dos hermanos[69]. Cuando la familia Ratzinger se trasladó a Aschau, Joseph tenía entonces cinco años. De ese mismo año es el recuerdo de una visita del cardenal Faulhaber. Según su hermano Georg, Joseph declaró entonces que también él quería ser cardenal... «No fue tanto por el coche –añade–, pues a nosotros tampoco nos impresionaba la tecnología. Fue la manera en que se presentó el cardenal: su porte, sus vestiduras; fue eso lo que impresionó»[70].

Su hermano le Georg tuvo que recordarle que tan solo hacía dos semanas había dicho que quería ser pintor de brocha gorda...[71] Seewald ofrece alguna pista más sobre el ambiente familiar: «En casa se jugaba alguna vez a hacer de párroco, y en una de estas ocasiones los dos hermanos le quemaron una trenza a su hermana, cuando simulaban una procesión con velas»[72]. Eran los juegos de niños en aquella época. Georg, su hermano mayor, comentaba que «el ambiente que reinaba en casa nos llevó en esa dirección», aunque recuerda también que sus padres les repetían a sus hijos: «no nos meteremos en eso; tenéis que decidir por vosotros mismos»[73].

## 2. Llamada (1938-1939)

Del tiempo de Aschau se conserva también una fotografía en la que se ve la clase de la escuela del pequeño Ratzinger: en un aula llena de niñas y niños, plantas y caligrafía, aparecen los retratos del emperador y del Führer al lado de un tradicional crucifijo bávaro. El 30 de enero de 1933 Hindenburg confíaba a Hitler el cargo de canciller. «No recuerdo nada de aquel día lluvioso –afirma Ratzinger–, pero mis hermanos me han contado que la escuela tuvo que realizar una marcha a través del pueblo, que se convirtió en un zapateo sobre el barro bajo la lluvia, que no despertó el más mínimo interés. […] Mi padre sufría mucho por estar al servicio de un poder estatal cuyos representantes consideraba unos criminales, si bien, gracias a Dios, en aquel tiempo su trabajo en el pueblo apenas se vio afectado. En los cuatro años que nosotros pasamos en Aschau, por lo que puedo recordar, el nuevo régimen tan solo se dedicó a espiar y a tener bajo control a los sacerdotes que tenían una conducta hostil al Reich. Se comprende fácilmente que mi padre no solo no colaborara con éste, sino que –por el contrario– protegió y ayudó a los sacerdotes que sabía que corrían peligro»[74].

## *Pesadillas infantiles*

Empezaron a quemarse por aquel entonces los libros de autores judíos o contrarios al régimen. Un novelista evocaba el momento con la siguiente descripción: «En 1933, cuando el sonámbulo [Hitler] llegó al poder, yo era estudiante de filosofía en Friburgo. Era de noche. Estábamos frente a la biblioteca, esperando. Llegó la orden. [...] El profesor Heidegger, elegido rector por unanimidad desde la dimisión de su predecesor anglobolchevique, nos decía algo, o más bien nos gritaba con voz grave, exultante y más segura de lo que había oído jamás en ninguna de sus clases; nos decía que aquella noche suponía un inicio de la nueva era para la cultura alemana; que lo antiguo debía arder por el bien de lo nuevo. A mi lado se encontraba mi compañero de clase Edelgard, que posteriormente fallecería con sus dos hijos durante el bombardeo británico; y me emocioné al ver el éxtasis que iluminaba su cara; estaba lanzando libros a puñados, y su pelo era más bello que el fuego; así que cogí las obras completas del judío Freud y las tiré al aire; alcanzaron su

clímax cuando el primer libro que lancé empezó a descender, dando vueltas para entregarse a las llamas del verano alemán»[75].

A partir de 1933 se empezó a difundir el terror por toda Alemania, causado por las SA o las tropas de asalto (de momento, las terribles SS no habían entrado en acción). «La imagen desde fuera mostraba el terror revolucionario: una gentuza salvaje y desaliñada que irrumpía por la noche en las casas y arrastraba a personas indefensas a unos sótanos de tortura cualesquiera. El proceso interno consistía en en un terror represivo: un control y una manipulación estatales fríos, perfectamente calculados y totalmente respaldados por el ejército y la policía»[76]. Un ambiente opresivo de miedo se difundía por todo el país, incluidas los remotos y pequeños pueblos bávaros. Al mismo tiempo, pululaban por todo el país fiestas, celebraciones y juramentos solemnes; desfiles en masa, fuegos artificiales, tambores, bandas de música y banderas repartidas por toda Alemania[77].

El Tercer Reich se iba introduciendo de modo insidioso y eficaz en la vida de las personas. «El Estado –anotaba por su parte un conocido periodista– exige a cada persona, bajo terribles amenazas, que renuncie a sus amigos, que abandone a su novia, que deje de lado sus convicciones y acepte otras preestablecidas, que salude de forma distinta a la que está acostumbrado, que coma y beba de forma distinta a la que le gusta, [...] y, en especial, que, al hacer todo esto, muestre de modo continuo un entusiasmo y agradecimiento máximos»[78]. También el furor tecnicista y la carrera por el armamento habían invadido de igual modo con su precipitado entusiasmo todo el país. Cerca de Aschau, en un monte llamado Winterberg, los nazis habían hecho construir un faro para localizar los aviones enemigos, del todo ausentes en esa zona. En realidad se trataba de una fábrica de armamento, que solo se conocerá con el tiempo[79].

Para entender el contexto, tal vez vengan bien las siguientes líneas, donde se expone la carrera de armamentos y «progreso». La técnica deslumbrante fue un feliz aliado del régimen

nacionalsocialista. «Antes de que acabara 1934 –afirmaba un escritor–, teníamos en producción motores de propulsión a reacción BMW. [...] En 1937 la compañía Junkers también estaba experimentando con la propulsión a reacción y jamás olvidaré el viaje inaugural de una inmensa bala de acero con aletas de tiburón y motivos alemanes –esvásticas en el timón, cruces negras en las alas y el fuselaje–, ¡mi corazón rebosaba aún más de alegría que cuando oír las sirenas de un *Stukageschwader* 77! Cuando un cohete o cualquier otra cosa parecida surca el cielo, la experiencia se impregna de una preciosa inevitabilidad»[80].

La actividad frenética del Führer seguía creciendo. La maquinaria propagandista del régimen nacionalsocialista funcionaba a la perfección. Se podían ver fotos de Adolf Hitler por todas partes y en todas las publicaciones: «Adolf Hitler con sus compañeros de la Primera Guerra Mundial, Adolf Hitler descansando con otros soldados, Adolf Hitler sin bigote y con bigote, Adolf Hitler examinando los planos de una ciudad, Adolf Hitler recibiendo flores de unas muchachas alemanas atavidas con trajes típicos, Adolf Hitler saludando a la *Hitlerjugend*, Adolf Hitler en una parada militar, Adolf Hitler arengando y enardeciendo a las masas, Adolf Hitler abrazando un camarada de los Viejos Combatientes, Adolf Hitler como *Führer und Reichskanzler*, Adolf Hitler con la hermosa Eva Brown, Adolf Hitler, Adolf Hitler...»[81]

«No solo se le aclamaba en nuestro país –recuerda Fest–, sino también en el extranjero, lo que quizá resultó más desolador. Toda una serie de serviciales delegaciones de combatientes franceses, de periodistas o funcionarios pusieron a Europa a los pies del dictador alemán. A ellos se unieron los sindicatos, que mostraban su reconocimiento a la política social de Hitler, y otro impulso fueron los juegos olímpicos que se celebraron como una gran fiesta de la reconciliación»[82]. De ese mismo año serán las olimpiadas organizadas en suelo alemán. La celebración de los juegos olímpicos de invierno empezó el 6 de febrero de 1936 en Garmisch-Partenidrchen, en los Alpes bávaros. Hitler había mandado retirar la

propaganda antisemita de la zona olímpica, pero no en las carreteras cercanas.

En verano tenían lugar en Berlín los juegos olímpicos. Ante las protestas del comité olímpico, Hitler permitió al final que participaran atletas de todas las razas y dio orden a la prensa que omitiera cualquier comentario racista ante las victorias no alemanas. De este modo consiguió aplacar a sus enemigos y convertir a los juegos olímpicos en una gran campaña propagandística. Construyó después una impresionante ciudad olímpica y el estadio de Grünewald en la capital del Tercer Reich, con capacidad de ciento diez mil espectadores, el mayor aforo conseguido hasta esa época. Una excelente organización y una cuidada liturgia político-deportiva bastaron para convencer al mundo de que «algo había cambiado en Alemania». Hitler había conseguido convencer a todos de que el león no era tan fiero y a su país de que había comenzado una nueva era gloriosa y prometedora[83]. Los nazis intentaron lavar su violenta imagen con los juegos olímpicos de Berlín. Funcionó.

La antorcha olímpica llegó al estadio de Grünewald de Berlín el 1 de agosto, traída por primera vez desde Olimpia por tres mil relevistas. Hitler presidía la ceremonia de inauguración, mientras miles de gargantas coreaban vivas al «modernizador de Alemania». También los atletas extranjeros saludaban entusiasmados a Hitler. En el desfile inaugural, el público estalló en una sonora ovación cuando los franceses saludaron al Führer con el brazo en alto. Sin embargo, algo rompió ese clímax eufórico. Un botones negro norteamericano de ventidós años llamado Jesse Owens fue el gran triunfador de los juegos olímpicos. Consiguió cuatro medallas de oro en las modalidades más prestigiosas: cien y doscientos metros lisos, 4 x 100 y salto de longitud. «En la final del salto de longitud, tras haber realizado Owens dos nulos y estar a punto de estar eliminado, su rival alemán Luz Long le recomendó que calculase el salto desde varios centrímetros antes de la tabla de batida. Owens le hizo caso y ganó el oro. Luz Long le felicitó calurosamente ante el estupor del mundo. Su abrazo fue, sin duda, el mayor fracaso de Hitler en Berlín

1936», quien se había retirado ya para no presenciar semejante «desastre»[84].

## *Refugio y resistencia*

Todo estaba impregnado de una confianza ciega hacia una ciencia capaz de matar, a la vez que un misticismo sin Dios y con Führer hipnotizaba al pueblo alemán. Volvamos a ver la moviola. La actitud del gendarme rural era una vez más distante y distinta: controla al otro policía, nazi convencido, y sigue manteniendo informados a los curas del pueblo de las dificultades que puedan tener con el poder político del momento[85]. En diciembre de 1932 la familia Ratzinger se había desplazado a Aschau, y apenas un mes después Hindenburg nombraba a Hitler canciller del *Reich*. El Führer había recorrido Berlín una multitudinaria manifestación con antorchas, que a algunos le parecerá tremenda. La represión irá en aumento a partir de ese momento[86]. Tan solo podía cabía un refugio.

La Iglesia católica no será una excepción en ese generalizado recorte de libertades. La oposición entre el Reich y la Iglesia llegaba también al ámbito de la escuela. Los choques venían siendo continuos, por un motivo u otro. «Los obispos llevaron a cabo con dureza –recordaba Ratzinger– la lucha en defensa de la escuela católica, [es decir,] por la observancia del Concordato. Han quedado grabadas en mi memoria las cartas pastorales sobre este tema que el párroco leía. […] Los profesores que tuve durante mi periodo escolar de cuatro años en Aschau no eran ciertamente cristianos convencidos, aunque trataban de mantener las distancias con el nuevo régimen. Ya que la iglesia era el centro del pueblo (no solo arquitectónicamente, sino en el modo de sentir y vivir de la gente), hubiera sido bastante imprudente ponerse en contra de ella: esto solo hubiera proporcionado problemas al nuevo régimen.

» Había un joven profesor –hombre de mucho talento–, que estaba convencido de las nuevas ideas. Intentó abrir una brecha en la estable unidad en la vida de la aldea, totalmente impregnada por los tiempos litúrgicos de la Iglesia. Con gran pompa hizo levantar el

Árbol de Mayo y compuso una especie de plegaria como símbolo de la fuerza vital que se renueva constantemente. […] Por suerte, semejantes eslóganes no producían demasiado efecto en la sobria mentalidad de los campesinos bávaros. Los muchachotes se interesaban más por las salchichas que colgaban del árbol y que acababan en los bolsillos de los que trepaban más rápido, que por los altisonantes discursos del maestro de escuela»[87]. La tensión y la persecución llegaba también a la vida de ese remoto pueblo, así como a cada una de las familias.

En Aschau, *Sepp*, Pepito –como le llamaban allí–, a sus seis años, aprendió a escribir, con esa letra clara y diminuta suya[88]. También por aquellos años, mientras su hermano Georg se estrenaba frente al órgano de la iglesia, Joseph aprendía las sonatas de Beethoven en un piano barato que había comprado la familia. El día que llegó ese instrumento musical, «fue una auténtica fiesta»[89]. La música ocupaba un lugar muy importante en la vida familiar. Ya en nochebuena de 1936, todavía en Aschau, toda la familia Ratzinger interpretó en la iglesia una pieza que había compuesto el mismo Georg, el hermano mayor[90]. Por lo demás, se conserva también el recuerdo de otro viaje de la familia Ratzinger: al santuario mariano de Alttöting, en 1934 –un año después de la subida de Hitler al poder–, para asistir a la ceremonia de canonización del hermano Konrad, el simpático portero del santuario, a quien ellos mismos habían conocido en los años de Marktl. El lema de este hermano lego era tan solo: «Mi libro es la cruz»[91].

Aquel pueblo fue también sin embargo el lugar de un importante encuentro, tal como evocaría años después Joseph Ratzinger, siendo ya papa. Mantiene también un recuerdo de cuando tenía nueve años. «Fue un bonito domingo de 1936 –contaba a una multitud de niños– [...]. Era un día de sol, la iglesia estaba muy bonita, y la música también era muy hermosa. Eran muchas las cosas buenas que aún recuerdo. Éramos treinta niños y niñas de nuestra pequeña localidad, que contaba con tan solo quinientos habitantes. Pero en el centro de mis recuerdos dulces y alegres estaba este pensamiento [...]: comprendí que Jesús entraba en mi

corazón, y me visitaba precisamente a mí»[92]. Se conserva una foto de la ocasión, en la que se ve al típico grupo de niños repeinados y vestidos de primera comunión, más o menos sonrientes y con una vela en la mano cada uno. Ahí, con un peinado impecable y lógicamente pasado de moda, estaba también Joseph, con una mirada más bien pensativa. Poco más quedó en la memoria de aquel niño: tan solo la liturgia y la predicación del párroco de aquel pequeño pueblo[93].

La liturgia fue el gran descubrimiento del joven Joseph. «El año litúrgico imprimía su ritmo al tiempo y lo percibí ya desde niño –es más, precisamente por ser niño– con gran alegría y agradecimiento. En el tiempo de adviento, por la mañana temprano, se celebraban con gran solemnidad las misas *Rorate* en la iglesia aún a oscuras, tan solo iluminada a la luz de las velas. La espera gozosa de navidad daba un sello muy especial a aquellos días meláncolicos. […] Particularmente impresionante era la celebración de la resurrección, la tarde del Sábado santo […]. Apenas el párroco cantaba el versículo que anunciaba "¡Cristo ha resucitado!", se abrían de repente las cortinas de las ventanas y una luz radiante irrumpía en toda la iglesia: era la representación más impresionante de la resurrección de Cristo que jamás he presenciado»[94]. En parte el descubrimiento del mundo de la liturgia se debía al regalo por parte de sus padres de un misal popular. Allí podía leer despacio incluso las oraciones que pronunciaba el sacerdote. Le fueron regalando los distintos tomos donde se contenían todas las oraciones de todas las misas del año.

La liturgia se convirtió para Joseph en su «patria», en un «árbol maravilloso»[95]. Ese amor a la liturgia le ayudará a descubrir el fundamento de la vida cristiana, y le hará también madurar más adelante –poco a poco– su vocación sacerdotal, sobre todo cuando se decidió a ayudar a misa[96]: «Primero mi hermano se hizo monaguillo; después, en 1935, […] seguí sus pasos, aunque no podía compararme a él en capacidad y empeño»[97]. Sin embargo, al mismo tiempo, junto a esas labores en la parroquia, volvía de modo obsesivo aquella sombra amenazadora, esa inquietante

música de fondo. «El monaguillo Joseph –escribe el periodista bávaro Peter Seewald– pudo ver cómo la gente de Hitler acosaba al párroco. Su padre […] se ponía a leer –con un cigarro puro de Virginia en la boca– *Der gerade Weg*, un periódico antifascista, y bramaba a grandes voces contra las infamias de los nazis»[98]. «Perseguidores, criminales y locos», «infrahombres en el parlamento» o «¡encerrad a Hitler!» son algunos de sus titulares de este periódico subversivo[99].

Los problemas y las complicaciones iban a ser cada vez mayores, y los niños ya podían hacerse algún cargo de la gravedad de la situación. Sin embargo, Europa parecía dormir en aquel momento. «Fleet Street, desde el *Times* hasta el *Daily Mail* de Lord Rothermere, mostraba abierta simpatía con los nazis, incluso la *Saturday Review* había llenado recientemente su portada con un *Heil Hitler!* en grandes letras»[100]. Mientras algo crecía dentro del joven Joseph, se seguía difundiendo la oscuridad y la opresión del régimen nazi. La ideología seguía avanzando y, con ella, su postura hostil hacia la religión, la Iglesia y el cristianismo. Los judíos se llevaron la peor parte. Sacerdotes y obispos alemanes intentan ayudar a los hebreos, el pueblo perseguido. La Iglesia trató de limitar las terribles consecuencias del holocausto (muertes, miseria, separaciones, desapariciones...), dando refugio a los fugitivos, también fuera de Alemania. Desde Italia tuvo lugar «una operación de misericordia incesante, conducida por monseñor Montini, quien era intérprete de Pío XII y de toda la Iglesia»[101].

Los acontecimientos se precipitaron a partir de 1937, cuando Pío XI publicó la encíclica *Mit brennender Sorge*, en la que condenaba las teorías nacionalsocialistas y su postura racista. También los mismos cristianos en tierra alemana hicieron su discreta oposición, como aquel profesor de música de Joseph que cambió en un himno nazi un *Juda den Tod*, «¡muerte a los judíos!» por un inocente *Wende die Not*: «supera las dificultades»[102]. La vida en Alemania había ido cambiando, y el ambiente se había ido enrareciendo cada vez más. Se acercaba la inevitable guerra, a la vez que se iba constituyendo una verdadera resistencia, también interna.

## *Un lugar de ensueño*

Los Ratzinger tomaron sus medidas frente a las amenazas del momento. «Ahora que viene la guerra, necesitamos una casa», una *Häusl* como dicen en Baviera, había declarado Joseph padre ya en 1933, apenas Hitler había subido al poder[103]. En efecto, el padre de los Ratzinger se había jubilado a los sesenta años, y toda la familia se había trasladado en el mes de abril de 1937 a Traunstein, a una vieja casa de campo situada en los alrededores. Era un caserón construido en el siglo XVIII. El entorno era el ideal para un niño de diez años: un jardín con flores y árboles frutales que cuidaba su propia madre[104]. Como ella trabajaba fuera de casa, cocinaba el padre. Por las noches, cuando vuelve a casa, mamá Ratzinger va a recoger la leche a las granjas vecinas, o cuenta algún chisme o chiste de Hitler, que no podía contar en cualquier sitio. Su preferido era el siguiente: Hitler va a una tienda y pide una alfombra. El dependiente le dice: «¿se la envuelvo, o se la come aquí mismo?»[105].

Un sano sentido del humor bávaro, en un enclave alpino digno de Heidi. «Los anteriores propietarios habían malvendido los terrenos; por eso, a la casa ahora tan solo le pertenecía un gran prado, en el que se levantaban dos grandes cerezos, manzanos, perales y ciruelos. […] La propiedad estaba construida en el estilo alpino típico de la zona de Salzburgo. […] El tejado de los establos y del granero estaba cubierto con tejas de madera, protegidas del viento con el peso añadido de unas piedras. No había agua corriente pero, como compensación, delante de la casa nacía una fuente que daba un agua fresca y deliciosa. […] Las ventanas del dormitorio donde dormíamos los dos chicos daban al sur. Por la mañana, cuando descorríamos las cortinas, veíamos delante el *Hochfellen* y el *Hochgern* –las dos “montañas locales” del Traunstein– tan cerca que casi podíamos tocarlas»[106]. Tenía también un típico crucifijo bávaro y un estanque con carpas, donde el pequeño Joseph estuvo a punto de ahogarse[107].

A pesar de estos pequeños o grandes sustos de la infancia, aquellos serán para él de modo especial los recuerdos de unos años dorados[108]. El único problema que tenía aquella casa es que se encontraba a dos kilómetros del pueblo: para ir a la iglesia o a la escuela se empleaba al menos media hora, tal vez más en invierno, con la nieve. Joseph aprovechaba ese tiempo para pensar o para repetir lo que había aprendido en la escuela[109]. La vida familiar constituía también un refugio seguro frente a un ambiente hostil y opresivo del nacionalsocialismo. En aquellos años Joseph descubre a su padre, con quien ahora puede hacer interesantes excursiones y disfrutar de sus «dotes de narrador». Con su hermano Georg, fuma a escondidas, y fue entonces cuando ocurrió el piadoso y humeante incidente con la trenza de Maria[110]. Travesuras habituales en niños que dejan de serlo.

«Joseph no era un niño con una piedad molesta y repulsiva –cuenta Franz Niegel, un compañero suyo de escuela de aquellos años–. Era totalmente normal, aunque quería ser un buen creyente, un buen cristiano»[111]. La piedad del joven Joseph era tradicional y sencilla, sin atisbo de rarezas o excesos clericales. Mientras tanto, se iban configurando los primeros rasgos de la personalidad de Joseph. Era un niño metódico: después de comer, se echaba un rato a dormir antes de hacer sus deberes, de modo concienzudo y con los que solía destacar en clase. «Allí mostró por primera vez –afirma su hermano– sus particulares dotes intelectuales. Sus compañeros de escuela se sorprendían de la rapidez de su aprendizaje, de la precisión de su memoria y de su capacidad de expresión»[112]. Le entusiasmaban los debates y las discusiones de todo tipo.

La belleza de la liturgia se combinaba ahora con el rigor y la precisión de la argumentación racional. «Por una parte –recuerda Joseph–, como es natural, nos entusiasmaban todas las fiestas litúrgicas que entonces había: su música, los ornamentos, las imágenes… Pero por otro, desde un primer principio, me interesaba todo lo relacionado con la religión desde el punto de vista racional. Pienso que iba profundizando, poco a poco, por mi cuenta. En aquellos años de nacionalsocialismo había muchas polémicas, y

resultaba particularmente necesario tener bien preparadas las respuestas que se debían dar, pues por aquel entonces te señalaban en público y decían: “ése es católico; va mucho a la iglesia”; o incluso: “ése quiere hacerse cura”. Las broncas callejeras eran muy frecuentes, por lo que se debía ir [dialécticamente] bien pertrechados contra los posibles ataques»[113].

«“Increiblemente inteligente ese Ratzinger”, comenta un compañero de escuela. Ratzinger es el primero de la clase, aunque querido por sus compañeros, puesto que *Haki* –como lo llaman ahora– dejaba copiar los deberes de griego y latín. Con los profesores es algo descarado, por lo que a veces no obtiene las mejores notas en conducta»[114]. Muchos años después, en una larga entrevista, Georg, el hermano del papa recordaba no solo los duros momentos vividos en la época nazi, sino que también explicaba cómo su hermano Joseph era un niño vivaz, «pero no un terremoto». Solía estar contento y respetaba a los animales y las plantas[115]. Aplicado y piadoso, Joseph era también un niño jovial, como lo demuestran las fotos de la época. Como los niños criados en el campo, los juegos al aire libre, las caminatas y excursiones, la recogida de todo tipo de productos del campo hicieron que los Ratzinger gozaran de buena salud[116]. Sin embargo, nunca destacaron en el deporte: «Éramos los más pequeños y débiles de nuestras clases y no lográbamos seguir el ritmo de nuestros compañeros», confiesa Georg[117].

Mientras tanto, Hitler, Hitler y más Hitler. Fest explica bien en qué consistía esa embriaguez, aquel estado de irracional locura colectiva que llevó al Führer al poder. «En general eran pocas las motivaciones intelectuales que llevaron a Hitler al poder; fueron más determinantes las experiencias vitales de la gente. Entre ellas estaban la inflacción y la crisis económica mundial, junto con el derrumbamiento de la clase media, que tradicionalmente había llevado el peso del Estado. […] A esto hay que añadir el desgarramiento ideológico de la idea de Estado y el hecho de que la tendencia de la época se orientaba hacia sistemas totalitarios o, al menos, dictatoriales, especialmente cuando su portavoz era un

especialista en el manejo de la opinión pública como Hitler. Por eso amplias e indecisas capas de la población que habían simpatizado del todo con la República […] se rendían cada vez más a la idea de que nada menos que el llamado espíritu de los tiempos imponía un cambio de rumbo. Con Hegel en la mochila, la idea resultaba familiar»[118].

Tal vez por esto Joseph Ratzinger ha dado siempre gran importancia a la razón y a la «cuestión de la verdad» y, con el tiempo, condenará la «dictadura del relativismo». «La lección que me enseñaron aquellos años de nacionalsocialismo –resume Fest de modo paralelo– se resume a oponerse a la opinión dominante y no dejarme llevar por ella. Así, nunca me planteé en serio la tentación del comunismo, al contrario de lo que les pasó a algunos otros coetáneos, algunos casi amigos, quienes sucumbieron a él [=el comunismo], al menos por un espacio de tiempo. […] En el 68 y en otras coyunturas similares, nunca me ha convencido la impaciencia de una juventud políticamente confusa y moralmente jactanciosa trató de explicar el mundo de un punto de vista unilateral»[119], ideológico, en el que el poder era más importante que la verdad.

«A decir verdad –decía años después el mismo Ratzinger, recordando esos años–, nunca hubiera pensado que sería papa, pues, como ya he dicho, era un muchacho bastante ingenuo, en un pequeño pueblo muy alejado de las ciudades, en la provincia olvidada. Éramos felices de vivir en esa provincia y no pensábamos en otras cosas. Naturalmente conocimos, veneramos y amamos al papa –era Pío XI–, pero para nosotros era una altura inalcanzable, casi otro mundo: era nuestro padre, pero de todos modos una realidad muy superior a nosotros. Y tengo que decir que todavía hoy me cuesta comprender cómo el Señor ha podido pensar en mí, destinarme a este ministerio. Pero lo acepto como venido de sus manos, aunque es algo sorprendente y me parece que va mucho más allá de mis fuerzas. Pero el Señor me ayuda»[120].

## *Primeros estudios*

Los estudios no le fueron mal del todo. «Joseph era el primero de la clase –resume Seewald–, pero nunca fue impopular, puesto que dejaba a sus compañeros que copiasen sus deberes. [...] Su compañero Ludwig Wihr recuerda: “Era un superdotado incluso entonces, especialmente en latín y en griego; un alumno tranquilo, pero en ningún momento cobarde”»[121]. Un alumno normal y corriente, aunque sin duda brillante también durante aquellos los inolvidables años del bachillerato. «Pocos días después de nuestra llegada [a Traunstein] –recordaba–, la escuela abrió sus puertas: empecé entonces el bachillerato humanístico, que corresponde al actual en lenguas clásicas […] El latín era la asignatura básica de toda la enseñanza escolar, y se estudiaba con gran severidad y rigor, cosa que he agradecido toda mi vida. […] Rememorando aquellos años de estudio, encuentro que la formación cultural –basada en el espíritu de la antigüedad griega y latina– creaba una actitud espiritual que se oponía a la seducción ejercida por la ideología totalitaria» de los nazis[122].

El latín y las humanidades supondrán de este modo un buen muro de contención contra las avasalladoras ideas del nazismo. El pensar ha sido siempre la mejor arma contra los totalitarismos de todo tipo. En la reforma educativa de 1938, se fusionaron los dos ciclos –ciencias y letras– de secundaria, se retrasó el latín al cuarto curso y se suprimió el griego y la religión. Se añadieron idiomas modernos, materias técnicas y, sobre todo, educación física. Llegaron nuevos profesores, bien formados por el nuevo régimen[123]. Sin embargo, la vida seguía su curso habitual y la música seguía ocupando un lugar importante en su vida. Será también por entonces cuando descubrirá a otro de sus paisanos, en este caso genial, que le acompañará a lo largo de toda su vida.

«Cuando en nuestra parroquia de Traunstein, en los días de fiesta, tocaban una misa de Mozart, a mí, que era un niño pequeño que venía del campo, me parecía que se abrían los cielos. Delante, en el presbiterio, se formaban las columnas de incienso en las que se quebraba la luz del sol; en el altar tenía lugar la sagrada celebración, que sabíamos que nos abría el cielo. Y desde el coro

resonaba una música que solo podía venir del cielo: una música en la que se nos revelaba el júbilo de los ángeles por la belleza de Dios. Algo de esta belleza estaba entonces entre nosotros»[124]. Arte y liturgia se unían para acercarnos a la belleza que, en último término, nos lleva a Dios. Fue esta una experiencia que ha acompañado a Joseph Ratzinger a lo largo de toda su vida.

Sin embargo, recordemos que no todo era música celestial en aquel momento. En marzo de 1938, había tenido lugar el *Anschluss*, la anexión de Austria al Tercer Reich, con la consiguiente desaparición de la frontera germano-austriaca. En un principio, el cardenal Innitzer de Viena apoyó a los nuevos amos de Austria, pero fue reprendido severamente por Pío XI. Desde entonces tomó una actitud mucho más reservada. Más adelante los nazis asaltaron su palacio episcopal y lo quemaron en efigie[125]. Joseph tenía entonces once años y tuvo que ver los numerosos soldados alemanes que se dirigían al país vecino[126].

«En una muchedumbre austríaca –evocaba un novelista– que se ha reunido para celebrar su entrada en Viena (triples sombras de cuerpos que desfilan, tanques rectangulares, el paso de la oca, fusiles que apuntan al cielo), una mujer aúlla ante los demás: *Heil, Hitler!* Los niños lanzan flores a los coches que desfilan. Sus tanques enarbolan banderas alemanas y austriacas»[127]. La Alemania de Hitler seguía expandiéndose más allá de sus fronteras, que fueron desapareciendo y trasladándose más y más allá. Dos meses después, Hitler visitaba en Roma a Mussolini, y fue cuando el papa Pío XI abandonó Roma y se retiró a la residencia veraniega de Castengandolfo. Toda Roma se llenó de esvásticas y banderas alemanas. Era el 3 de mayo, el día –según la liturgia del momento– dedicado a la fiesta de la santa Cruz[128].

La anexión de Austria al *Reich* tendrá un único aspecto positivo para la familia Ratzinger, relacionado con su amor a la música. «A partir de entonces, nos acercábamos con más frecuencia a la vecina Salzburgo con mis padres; siempre que íbamos, hacíamos una peregrinación a *Maria Plain*, visitábamos sus luminosas iglesias y

nos dejábamos iluminar por la atmósfera de esta alegre ciudad. Mi hermano tomó pronto una iniciativa que me hizo conocer otra dimensión de Salzburgo […]. Así pudimos escuchar, por ejemplo, la *Novena sinfonía* de Beethoven, dirigida por Knappersbusch, la *Misa en do menor* de Mozart, un concierto de los Niños cantores de la catedral de Ratisbona y otros muchos inolvidables conciertos»[129]. En honor de esa imagen de la Virgen la Gracia de *Maria Plain*, Mozart había compuesto nada menos que la *Misa de la coronación*. Esta imagen se encuentra flanqueada por dos columnas salomónicas, copia de las famosas columnas de Bernini del baldaquino de la basílica de San Pedro, en el Vaticano[130].

La música del genial compositor de Salzburgo seguía siendo otro de los protagonistas de esa infancia y juventud. «Allí fue donde Mozart entró hasta el hondón de mi alma. Su música –tan brillante y, al mismo tiempo, tan intensa– todavía me sigue haciendo vibrar de emoción. No es un simple *divertimento*: la música de Mozart encierra toda el drama de ser hombre»[131]. Y constituía un buen contrapunto para la inquietante y altisonante música wagneriana que interpretaba el régimen nazi. Según Weigel, «un aficionado a Mozart es una persona fundamentalmente feliz, aun cuando haya llegado a la felicidad después de atravesar la tragedia. Los teólogos con inclinaciones musicales suelen decir que, si bien los ángeles en el cielo tocan música de Bach en las actos más sagrados, prefieren a Mozart cuando tocan por simple placer»[132].

Su vida cristiana seguía creciendo también a pesar de todo. El 9 de junio de 1937, Joseph había recibido el sacramento de la confirmación de manos del cardenal Faulhaber, el del coche, junto con otras decenas de niños y niñas[133]. Por aquella época iba madurando también poco a poco su vocación sacerdotal; según su hermano, Joseph decidió hacerse sacerdote a los diez años, es decir, en torno a estas fechas[134]. «No lo vi como si un rayo de luz me iluminara de pronto –matizaba después el futuro cardenal– y me hiciera entender que tenía que ordenarme sacerdote. No, fue más bien un lento proceso que iba tomando cuerpo paulatinamente; tenía una vaga idea –siempre la misma– hasta que un día tomó por fin

una forma concreta. No sabría decir la fecha exacta de mi decisión»[135].

De hecho, la fecha de su definitiva elección se pospone en el tiempo: «fue un proceso de maduración intenso y, en parte, también complejo, durante mi época universitaria. Este proceso me llevó también a acercarme a la Iglesia, a guías y compañeros sacerdotes y, por supuesto, a la sagrada Escritura. Este tejido de relaciones fue aclarándose poco a poco»[136]. Así, al final, «puedo decir que el conjunto de la lucha [entre el sí y el no] desembocó en un conocimiento claro y exigente, de forma que también se manifestó también en mi interior la voluntad de Dios»[137].

## *Un paso decisivo*

El 9 de noviembre de 1938 tendrá lugar la *Kristallnacht*, en la que las Juventudes hitlerianas rompen los cristales de los comercios judíos. Murieron noventaiún hebreos, detuvieron veinte mil y fueron destruidas ciento ochenta sinagogas. «Los nazis mostraron su verdadero rostro –recuerda Fest de Berlín–. A la mañana siguiente [mi padre] se acercó a la ciudad, y nos contó después la devastación que había visto: sinagogas incendiadas, escaparates destrozados, aceras llenas de cristales, jirones de tela, papeles y basura dispersos por el suelo. Al final telefoneó a algunos amigos [judíos] y les aconsejó que escapasen de allí cuanto antes. “¡Hoy mejor que mañana!”, le oí gritar una vez al auricular»[138].

El 10 de febrero de 1939 moría Pío XI, con monseñor Montini –el futuro Pablo VI– a la cabacera de la cama; el 2 de marzo de 1939 fue elegido Eugenio Pacelli –un decidido germanófilo– sumo pontífice de la Iglesia católica, quien recibirá el nombre de Pío XII (1876-1958)[139]. «La impronta de la romanidad –señala Orlandis al retratarlo– y de la tradicional vinculación de su familia a la santa Sede constituye uno de los rasgos que contribuyeron sin duda a configurar su personalidad. El otro fue la huella que dejó en él su prolongada permanencia en Alemania, entre los años 1917 y 1929, primero como nuncio en Múnich y luego en Berlín. El entorno

próximo que rodeó a Pío XII durante el pontificado fue sobre todo germánico, desde las monjas que –dirigidas por sor Pascualina– tenían a su cargo las labores domésticas, hasta el confesor papal, el jesuita P. Agustín Bea, sin olvidar el grupo de colaboradores personales, integrado también por jesuitas alemanes»[140].

Enseguida se ocupará de cuestiones centrales de la teología en sus encíclicas: sobre la biblia y la Iglesia en 1943 (*Divino afflante Spiritu* y *Mystici corporis*, respectivamente) y la *Mediator Dei* sobre la liturgia, cuatro años después[141]. Se ha hablado mucho de la relación de Pío XII con el nazismo. Primero como nuncio en Múnich y Berlín y después en la Secretaría de Estado del Vaticano, Pacelli estuvo en directo contacto con la realidad alemana. «Fue él quien llevó a cabo personalmente también las negociaciones decisivas para [firmar] los Concordatos con Baden, en 1932, y con el Tercer Reich, el 20 de julio de 1933»[142]. Pocos días después, el 9 de octubre, pesentaba un pro-memoria al embajador alemán, denunciando la persecución a la Iglesia católica y las violaciones del Concordato por parte de los nazis[143]. En sus años como Secretario de Estado de Pío XI, redactará sesenta notas de protesta contra el régimen nacionalsocialista[144].

Intervino también de modo decidido en la batalla contra *El mito alemán* de Rosenberg –el ideólogo del nazismo– y en la redacción de la encíclica *Mit brennender Sorge* de su predecesor Pío XI[145]. Había sido también un buen amigo también del futuro obispo von Galen, al que apoyará firmemente en su lucha contra el nazismo y creará cardenal al terminar la guerra[146]. En un temprano 1929 afirmó respecto al Führer: «este hombre está completament loco; todo lo que no le sirve lo destruye. Todo lo que dice y escribe lleva la marca del egocentrismo. Este hombre es capaz de pisotear cadáveres y eliminar todo lo que molesta»[147]. De lo que se desprende una escasa simpatía. «Entre fines del 39 y comienzos del 40 –afirma Fazio–, Pío XII se involucra incluso en una tratativa secreta para derrocar a Hitler»[148].

Intentará por todos los medios evitar la guerra. El 24 de agosto de 1939, el ya papa Pío XII realizó un llamamiento a la paz con las famosas palabras de su secretario Montini, futuro Pablo VI: «nada se pierde con la paz, todo se puede perder con la guerra»[149]. Desde ese mismo año, se creó la *Oficina de información del Vaticano sobre los prisioneros de guerra*, en el que se atendieron más de cien mil semitas, ofreciéndoles todo tipo de ayudas[150]. Sin embargo, Pío XII quiso evitar al mismo tiempo que sus palabras provocaron mayores males entre los católicos. «Cuando en agosto de 1942, Pío XII se entera por la prensa de la represión alemana provocada por la protesta de los obispos holandeses, se puso "pálido como un muerto" y decidió quemar una protesta contra las persecuciones que pensaba publicar ese mismo día en el *Osservatore romano*»[151].

Mientras tanto, en Joseph se había dado un cambio más profundo. «En ese tiempo se estaba obrando –recuerda retrospectivamente– otro cambio decisivo en mi vida. […] El párroco insistió en que entrara en el seminario menor, para poder ser iniciado de manera sistemática en la vida eclesiástica. Para mi padre, cuya pensión era verdaderamente exigua, suponía un gran sacrificio. […] Se tomó, pues, la decisión y, por la pascua de 1939, entré en el seminario, feliz y lleno de expectativas»[152]. Así, con este sencillo acto, Joseph ingresa en el seminario menor de Sankt Michael en Traunstein, junto con otros tantos compañeros más[153]. Tenía entonces doce años, y esta decisión no implicaba necesariamente hacerse sacerdote, aunque suponía –qué duda cabe– un paso adelante. Aparte de las magnificas instalaciones de una iglesia con una torre en forma de bulbo, dos campos de fútbol, aulas, bibliotecas y dormitorios con sesenta camas, tenían lugar allí concientos musicales y representaciones teatrales. Incluso tenía una bolera. Las cercanas montañas ofrecían excursiones y laderas en las que esquiar y lanzarse en trineo[154].

Sin embargo, no todo fue maravilloso en ese idílico lugar. «Soy de esas personas que no están hechas para la vida en un internado –recordaba–. […] El encontrarme en una sala de estudio con cerca

de setenta compañeros suponía para mí un gran sufrimiento»[155]. A lo que añade Ratzinger: «Lo que me fastidiaba más todavía era que –para hacer honor a una moderna idea de educación– estaban previstas todos los días dos horas de deporte en el enorme campo de deportes de la casa. Esta circunstancia llegó a ser para mí una verdadera tortura, ya que no estoy lo que se dice especialmente dotado para el deporte». Y menos para el fútbol, aunque añade con autocrítica y sentido del humor: «Tengo que decir, no obstante, que mis compañeros eran muy tolerantes conmigo»[156]. A pesar de esas dificultades con el deporte-rey, esto no le impedirá predicar en el futuro –siendo cardenal– acudiendo a las virtudes de este gran deporte[157]. Excepto en deporte y en dibujo, en todo lo demás era el primero de la clase[158].

El joven Ratzinger iba creciendo hasta llegar a la adolescencia, con todo lo que esto supone. En una ocasión, un periodista preguntó en la conferencia de presentación de su autobiografía por qué no aparecían en esas páginas las amistades femeninas de aquella época. Con picardía, el legendario *Panzerkardinal* respondió que «el manuscrito debía ceñirse a las cien páginas»[159]. Aquel seminario menor le enseñó al Joseph adolescente el sentido de la convivencia y de su importancia para el crecimiento y la maduración de las personas; aprendió a completar su personalidad con la de los demás[160]. Años después hacía un balance de aquellos años: «En el seminario de Traunstein encontré sobre todo amigos y una amistad que marcaron el resto de mi vida. Aprendé a aceptar al prójimo en su diferencia y a aceptarme mejor a mí mismo. Además, agradezco al seminario muchos buenos recuerdos: la experiencia de la fiesta, el encuentro con el arte –especialmente con la música y su belleza– y, sobre todo, la orientación que me supuso en el camino hacia Dios»[161].

«Se daba una hermosa comunión entre nosotros –recapitulaba unos años más tarde sus recuerdos, ya siendo papa–. Me enseñaron su dialecto, que yo todavía no conocía. Colaboramos bien, y tengo que decir que en alguna ocasión naturalmente también me peleé, pero después nos reconciliamos y olvidamos lo que había sucedido [...].

Hicimos también pequeños espectáculos: es importante también colaborar, prestar atención el uno por el otro. [...] En aquel tiempo, todavía había muchos textos en latín que había que aprender, de este modo cada uno tuvo que realizar su parte de esfuerzo. […] Encontramos la capacidad para vivir juntos, para ser amigos, y a pesar de que desde 1937, es decir, desde hace más de setenta años, ya no he estado en ese pueblo, hemos permanecido amigos»[162].

«Aquí en Traunstein –comenta Kempis– Joseph debe rodearse por primera vez de un grupo de estudiantes, sin por ello quedarse al margen, y debe aprender a ser tan solo una pieza del engranaje, a formar parte del todo. Para él será una experiencia importante. Y al mismo tiempo es el momento para que surja un rasgo de su personalidad, que para él será determinante: se retira, se esconde y se hace más pequeño y, con una discreta firmeza, pone el acento en aquello que le parece importante. [...] Aquí nace por tanto el típico *understatement* de Joseph Ratzinger. El arte de subrayar lo que resulta decisivo incluso quedando implícito, una cortesía un tanto excesiva, que lleva a pensar en el Austria imperial, una fina ironía apenas imperceptible para el que no se la espera»[163]. Algo veían ya en él los demás por aquella época, o por lo menos eso afirmaron después. «En algún momento me dije a mí mismo –afirmaba Georg Lohrmeier, uno de sus compañeros– que se iba a convertir en un buen guía de la Iglesia»[164].

## 3. Guerra (1939-1945)

Mientras tanto los «progresos» de la expansión de los nazis en Europa había seguido adelante. «Checoslovaquia se desvanece como un puñado de libros arrojados a las llamas de la noche –de nuevo, en palabras de un novelista–. Los niños de Inglaterra y Francia empiezan a probarse las máscaras antigás en previsión de las columnas del sonámbulo [Hitler] que ya se han puesto en marcha. Ahora, bajo la inmensa águila dorada del *Reichstag*, manda varios rebaños de tanques a las praderas polacas. Las bombas caen y resuenan con estruendo, como si fueran platillos; los brazos

se balancean al unísono por su gobierno de recuperación alemán»[165]. La agitación de todo el país se generaliza. «La guerra se notaba sobre todo por la vida acelerada –evocaba un historiador–. Los transeúntes, entre los que surgían de repente soldados o enfermeras, parecían correr a toda prisa por las calles, los revisores de los tranvías daban órdenes con impaciencia, los triunfalistas noticiarios de la radio sonaban más fuerte que nunca»[166].

## *Enrolado*

El nazismo y la guerra supuso todo un trauma para esa generación. «Vengo de un país –ha dicho Joseph Ratzinger siendo ya papa– en el que sus habitantes aman la paz y la fraternidad, especialmente aquellos que –como yo– han sufrido la guerra y la separación entre hermanos que pertenecían a la misma nación, a causa de ideologías devastadoras e inhumanas»[167]. En efecto, el 3 septiembre de 1939, tras la ocupación de Polonia por parte de Alemania, estallaba la Segunda Guerra Mundial, que dejará imborrables huellas en toda ese pueblo y en todos los europeos. La guerra y la movilización llegó a todos los rincones de ese país. El papa Pío XII clamó en vano contra las invasiones de Polonia, Bélgica, Holanda, Luxenburgo...[168]

Traunstein no constituía una excepción. Con sus diez mil habitantes y siendo la sede de la administración local, de las escuelas y las administraciones públicas, resulta férreamente controlada. El partido vigila el periódico desde hace tiempo, mientras los distintos grupos nazis se vuelven cada vez más numerosos y se hacen notar cada vez más. Necesitan ganar terreno pues, en las elecciones de 1933, el treinta y cuatro por ciento había votado al Partido nacional bávaro, mientras que solo el treinta y uno lo había hecho por el partido nacionalsocialista. En el resto del país, el partido nazi alcanzó el cuarenta y cuatro por ciento de los votos, por lo que la mayoría del país –al menos, según los números– no querían a Hitler. Los temas de las redacciones en la escuela cambian y, en vez de escribir sobre la primavera o mi familia, son presentados los infantiles títulos de

«Una carta al soldado alemán» o «La aportación del deporte a la victoria alemana»[169].

«Como consecuencia inmediata del estallido de la guerra –recordaba Ratzinger–, nuestro seminario fue requisado como hospital militar. […] Pero el rector encontró unos alojamientos provisionales […] en el colegio femenino de las Damas Inglesas de Sparz, en lo alto de la ciudad. La casa estaba completamente vacía […], de modo que los seminaristas y los profesores pudimos encontrar alojamiento»[170]. Aquel desastre tuvo sin embargo un efecto positivo para aquel joven seminarista, no demasiado entusiasta del fútbol. «Pero no había campos deportivos y, en lugar de hacer deporte, caminábamos juntos por las tardes por los bosques de los alrededores […]. Me reconcilié con el seminario y viví un periodo estupendo. Tuve que aprender a adaptarme a la vida en común, a salir de mí mismo y a convivir con los demás, dando y recibiendo. Estoy muy agradecido a esta experiencia, que ha sido muy importante en mi vida»[171].

Mientras tanto la guerra seguía su curso. La maquinaria de destrucción y desinformación del régimen nacionalsocialista funcionaba a la perfección. Nada se escapaba al control del régimen de Berlín. La única escapatoria posible era la religión. «Huir del Tercer Reich –comenta Fischer– habría sido imposible para la familia Ratzinger. Lo católico siguió siendo un refugio, también después de la guerra, en la Alemania en ruinas»[172]. En vísperas de entrar en guerra, todas las asociaciones católicas fueron disueltas y la *Hitlerjugend* fue militarizada para satisfacer las necesidades del frente. Las Juventudes hitlerianas no eran las «camisas pardas», las SA (*Sturm Abteilung*, es decir, las «tropas de asalto») populistas y violentas. «Participan en los combates callejeros en Múnich –describía un historiador– y en otras grandes ciudades. Algunos movimientos estudiantiles se sienten atraídos por ellos, desoyendo a sus profesores burgueses»[173].

La intención de la familia era mantenerse al margen del régimen nacionalsocialista y, por supuesto, no colaborar con él. Esto no

siempre fue posible. El seminario se vio forzado –se conserva una carta de protesta a Berlín del rector del seminario– a tomar una decisión a regañadientes[174]. Por la ley del 25 de marzo de 1939 era obligatoria la pertenencia a partir de los catorce años, bajo pena de multas e incluso de cárcel para los padres[175]. En 1941, con catorce años, a Joseph no le quedará otra posibilidad para obtener la beca. «Estando en el seminario –recuerda él mismo–, tuve que formar parte de las Juventudes hitlerianas. Luego, cuando ocuparon el seminario, las dejé, y eso me procuró bastantes problemas, pues solo podía conseguir el dinero para matricularme al enseñar el carné de las Juventudes. Menos mal que había un profesor de matemáticas (nazi pero, gracias a Dios, muy comprensivo, pues era un hombre honrado) quien me advirtió: "ve al menos una vez para que te den el carné"; y al ver que me negaba, me dijo: "no te preocupes, te comprendo; yo lo haré por ti". Y me exoneró de aquella obligación»[176].

Seewald recuerda también que, al proceder de la afiliación obligatoria, no se les dio el uniforme y pasaron a ser algo así como ciudadanos de segunda clase[177]. Como recordó el teólogo luterano Jürg Kleeman, «No es en absoluto verdad todo lo que se ha dicho sobre el Ratzinger *Panzerkardinal* nazi. ¡Son locuras! Estábamos inscritos todos en las listas de la *Hitlerjugend*; son argumentos de pésimo nivel»[178]. Su hermano Georg ha desvelado también en una entrevista cómo ambos fueron reclutados por la fuerza, «como todos los muchachos alemanes», pues «no presentarse a las convocatorias habría tenido consecuencias muy negativas»[179].

Recuerda también que su hermano Joseph no acudía a las concentraciones de las juventudes hitlerianas, lo que supuso «un daño económico a la familia, la cual no se pudo beneficiar así del descuento sobre las tasas escolares». Mientras el padre de los Ratzinger, el viejo comisario de policía jubilado, seguía manteniendo que «el nacionalsocialismo sería una catástrofe. No sólo era un gran enemigo de la Iglesia sino de todas las religiones y de la humanidad». «Nuestros objetivos e ideales eran totalmente

opuestos a los de Hitler –añadía Georg–, pero por desgracia éramos soldados. Deseabamos que llegase el final de la guerra», se sincera. Comentaba también que, en la región donde vivían no había judíos y que, por lo tanto, no supieron nunca de modo directo lo que se les hacía, ni las injusticias que cometieron contra ellos los nazis[180].

«Equiparar la pertenencia a las Juventudes hitlerianas con ser un nazi es una dura acusación que ha puesto furiosos a muchos otros de la generación del papa»[181], afirmaba años después un periodista alemán. Las Juventudes hitlerianas no eran un cuerpo de élite formado por voluntarios, como las SS o las SA. Por su parte, Alfred Läpple recordaba con qué espíritu iba un cristiano al frente de guerra: «Con el corazón dividido. Hoy es fácil decir que podíamos haber dicho que no. Pero entonces la objeción de conciencia equivalía a la condena de muerte. A mí me habían mandado a la escuela de oficiales de Baden, en Viena, pero me negué a ser oficial. Pensaba: “si Hitler gana, nunca seré sacerdote. Acabaré como soldado en Noruega o quizá en el norte de África. Si quiero ser sacerdote, entonces Alemania tiene que perder”. Esta era mi tragedia. Este era el tormento que teníamos ante nosotros, y que muchos después de la guerra tuvieron el valor de contar»[182]. Ser católico y alemán se convertía entonces en algo bastante complicado, y más todavía si se tenía la intención de ser sacerdote[183].

## *Vuelta a casa*

A partir de 1940 los avances de la guerra se habían hecho notar. Hitler había ocupado Dinamarca, Noruega, Francia, Bélgica, Holanda y Luxemburgo. La guerra seguía con su inevitable y fatídico avance. «En 1941, [Hitler] ataca a Rusia, su aliado –evoca de nuevo Vollmann–. ¡Guerra en todos los frentes! ¡Ahora Alemania está rodeada por un muro de fuego! ¿Cuánto tardará en reducir ese imperio a una mancha bajo su bota? Tres semanas a buen seguro, pero en este mundo la exactitud falla a veces. En Bayreuth, por ejemplo, *El anillo del Rin* [de Wagner] se ha interpretado en dos

horas y cuarto, pero, en ocasiones, puede llegar a tres. En esta campaña rusa, escoge un fragmento de los preludios de Liszt para que suene en la radio como fanfarria de la victoria. [...] Sus estandartes con la esvástica son el césped de una infinita pradera de hierba. ¡Arriba los estandartes! *Sieg Heil!* El sonámbulo está protegido por soldados mugrientos y con los ojos hundidos. [...] Luego, largas hileras de enterradores transportan cadáveres de dos en dos en carretas hasta la fosa»[184].

En junio de 1941 Alemania había invadido la Unión soviética, su antigua aliada a la hora de invadir Polonia. Pero la ambición de Hitler se topará con graves problemas. Comienzan a llegar a Traunstein heridos de guerra, lo cual hace sospechar que la guerra va alargarse y a empeorar. El mismo seminario se convierte en un hospital[185]. Por eso Georg y Joseph Ratzinger deben dejar ese mismo año el seminario y vuelven por un tiempo a la casa paterna. Contaba entonces Joseph con catorce años. Las condiciones de vida se hacen cada vez más duras, mezcladas curiosamente con la adolescencia y su romanticismo. Fueron así también tiempos importantes y relativamente buenos.

«A pesar de la oscuridad del marco histórico del momento –recordaba Ratzinger–, tenía ante mí un estupendo año en casa y en el *Gymnasium* de Traunstein. Me entusiasmaban los clásicos griegos y latinos; también me habían empezado a gustar las matemáticas. Descubrí sobre todo la literatura. […] Leía a Goethe con entusiasmo, Schiller me parecía demasiado moralista y me gustaban especialmente los escritores del siglo XIX […]. Como es natural empecé a componer poesías con entusiasmo y me sumergí con renovado placer en los textos litúrgicos, que intentaba traducir yo mismo del mejor modo posible a partir del original. Fue un tiempo rico e intenso, lleno de esperanza en la inmensidad que se me abría cada vez más en el ilimitado mundo del espíritu. Pero al lado de esto, todos los días se publicaba en el periódico la lista de los caídos; casi todos los días había una misa por algún soldado muerto»[186]. La crueldad del sistema no cejaba.

En una concentración en Núrenberg en 1939, Hitler había afirmado que «si Alemania tuviese un millón de niños al año y hubiese que eliminar setecientos u ochocientos mil de los individuos más débiles, el resultado podría ser incluso el de un aumento de fuerza». La eutanasia y la eugenesia estaban milimétricamente previstos por el régimen nazi. Hitler autorizó al jefe de la Cancillería del Führer, Philipp Bouhler, y al cirujano de accidentes adscrito al séquito, el profesor Karl Brandt, para que permitiesen realizar a determinados médicos «homicidios compasivos». Unos seis mil niños –desde recién nacidos hasta los dieciséis años– fueron sometidos a la operación *Aktion* T-4. Una vez ingresados en clínicas especializadas, se les sometía a pruebas intensivas, algunas de las cuales incluían dolorosos experimentos. Dosis diarias de barbitúricos mezclados con la comida servían para crear paradas respiratorias, o se les mataba con una sobredosis de morfina-escapolamina. A los padres que se interesaban por la evolución de los hijos, se les tranquilizaba con evasivas y mentiras, y no se les permitía visitarles hasta que estaban muertos[187].

La dictadura no amaba la vida. Joseph conservaba un recuerdo triste de aquellos años: la muerte de un primo suyo, disminuido mental. «Tenía catorce años y era un poco menor que yo. Era fuerte y mostraba los típicos síntomas del síndrome de Down. Despertaba simpatía por la sencillez de su inteligencia y su madre, que ya había perdido una hija de muerte prematura, le tenía gran cariño. Pero en 1941 se ordenó, por parte de las autoridades del Tercer Reich, que debía ser internado para recibir una mejor asistencia. […] No teníamos noticia de la campaña de eliminación de disminuidos mentales que había empezado desde finales de los años treinta. Después de un tiempo llegó la noticia de que el niño había muerto de pulmonía y que su cuerpo había sido incinerado. A partir de ese momento se multiplicaron las noticias de este tipo»[188]. Era una versión de la eutanasia.

También a partir de octubre de 1941, los judíos alemanes empezaron a recibir citaciones para que acudieran a determinados lugares, para proceder a su «evacuación» hacia un destino no

especificado. Se les informaba de que sus posesiones habían sido confiscadas, incluso aquellas que habían sido dadas o vendidas a terceros. Se tenía buen cuidado en asegurar que, bajo la ley nazi, esta evacuación «hacia el este», no suponía salir al extranjero, pues los judíos tenían prohibido emigrar desde aquel otoño. Todos los aspectos de la «evacuación» estaban cuidadosamente específicados: la cantidad de comida y equipaje, las llaves que debían entregar a la Gestapo, las facturas pendientes. Los pisos debían quedar «limpios y ordenados». Todos los documentos personales debían ser entregados. Los afectados habían perdido la personalidad civil, y podían ser deportados y asesinados en cualquier momento. Sus propiedades podrían ser vendidas a precios de saldo, mientras sus trajes y abrigos de piel harían el viaje de regreso hacia nuevos propietarios de la Gran Alemania. El resto de la historia es de sobra conocida[189].

Las bajas en el frente iban en continuo aumento. En 1942 tendrá lugar el famoso cerco de Estalingrado. En noviembre de ese mismo año habían llegado a esta ciudad rusa doscientos veinte mil soldados. El plan de tomar la ciudad fracasó cuando el ejército rojo avanzó de modo simultáneo por tres flancos distintos. Hitler insistía en lograr la victoria, costara lo que costara. Las temperaturas llegaban a veinte bajo cero, y los suministros de víveres se interrumpieron. Todavía se estaba a tiempo para la retirada, pero el Führer denegó su permiso. El número de muertos y heridos iba en aumento, y en diciembre la ración diaria se reducía a trescientos gramos de pan, tres cigarrillos, quince gramos de margarina y cuarenta de miel sintética, además de una sopa con alguna patata y reminiscencias de carne de caballo. Los soldados celebraron la navidad, alrededor de la famosa *Madonna de Estalingrado*, pintada por un protestante en el reverso de un mapa. Allí escribió: «Navidad en el frente: luz, vida, amor». Ese día murieron mil doscientos ochenta soldados alemanes, de los ciento trece mil que cayeron solo en esa ciudad rusa[190].

## *En retaguardia*

El 2 de febrero de 1942, el general Paulus había capitulado en Estalingrado, en contra de la voluntad de un Führer furioso. Ciento trece mil caídos no eran suficientes. El 18 de febrero, contra toda evidencia, el ministro de la propaganda nazi preguntaba en el palacio de los deportes de Berlín: «¿Queréis la guerra to-tal?», mientras los aliados bombardeaban las ciudades alemanes y desembarcaban en Sicilia. La guerra estaba cambiando totalmente de signo. Por aquellas fechas el Führer tomó la terrible «decisión final» de exterminar a los judíos en los campos de concentración[191]. El frente ruso había supuesto un auténtico desastre para el ejército alemán. El cerco de Estalingrado y los demás frentes en la URSS habían diezmado las antaño gruesas filas alemanas.

«Las siguientes imágenes que recibimos de los soldados –recordaba un periodista– es en ateridas hordas, con el rostro sin expresión alguna, desesperados o sonriendo con timidez a los superhombres soviéticos vestidos de blanco que los despachaban a Siberia, disparando a los que se quedaban atrás. Durante años, largas filas dobles de ellos siguieron trabajando en las plazas derruidas de Estalingrado. Aprendieron a ser realmente buenos enterrando cadáveres. Casi todos perecerían víctimas del frío, el hambre, el tifus, el abandono y la crueldad»[192]. Faltaban hombres. La leva obligatoria se amplió así de forma ilimitada, incluso a aquellos que –en otro momento– habrían parecido simples niños. Su hermano Georg ya se encontraba en Italia, haciendo sus labores de telegrafista: un sonido muy distinto al del piano[193].

Joseph tenía dieciséis años y no había otra opción[194]. Según un decreto del 7 de enero de 1943, todos los alemanes de quince años debían ser llamados a filas como «ayudantes de aviación»[195]. «El estudiante Joseph Ratzinger –decía la carta de citación– deberá presentarse el 2 de agosto de 1943, a las nueve en punto de la mañana, en el patio frente a la escuela. De allí será transportando junto con otros camaradas al puesto de combate asignado»[196]. Durante dos años, Joseph hará el servicio militar en la fábrica de motores de avión de la BMW y como *Flakhelfer* –ayudante– en los

antiaéreos de Múnich, que ahora era una ciudad en guerra, llena de ruinas y ruidos[197]. Por la mañana clase y, por la tarde, guardias y servicios, aprendizaje y cálculos en las unidades antiaéreas[198]. «Al parecer, su unidad no tuvo especial éxito en la defensa; al menos ninguno de los allí presentes recuerda que hicieran diana en ninguno de los aviones», comenta el bávaro Seewald[199].

«Vivíamos en barracones –recuerda Ratzinger–, como los soldados regulares, que eran obviamente una minoría […], con la única diferencia de que a nosotros nos estaba permitido asistir a un pequeño número de clases, impartidas por el famoso *Max[imilian]-Gymansium* de Múnich. Formábamos una única clase con los estudiantes de este instituto, llamados también a prestar servicio en las baterías antiaéreas, y para nosotros fue encontrarnos con un mundo nuevo. Los que procedíamos de Traunstein éramos mejores en latín y en griego; pero notábamos que, al fin y al cabo, habíamos vivido en un pueblo y que la metrópolis, con sus múltiples ofertas culturales, había abierto mayores horizontes a nuestros compañeros. […] Además, sorprendentemente, había un gran grupo de católicos comprometidos que consiguieron organizar hasta clases de religión, y podíamos ir de vez en cuando a la iglesia. Ese verano, ha quedado paradójicamente en mi recuerdo como un período espléndido»[200].

Al final, los seminaristas que venían de Traunstein y los muniqueses acabaron formando un grupo más homogéneo[201]. Múnich es una *Weltstadt mit Herz*, dicen las guías turísticas: una ciudad cosmopolita, pero con su corazoncito. A pesar de ser grande, mantiene siempre un cierto ambiente de entrañable. Sin embargo, aquel momento era mucho más duro y difícil, pues las ruinas avanzaban día a día –se acercaba el final de la guerra–, a la vez que se oían ecos clandestinos e insistentes sobre el cercano campo de concentración de Dachau[202]. Llegaban a la capital bávara los efectos perversos de una guerrra que se estaba perdiendo, y que influía en la vida de la Iglesia.

«Las destrucciones de la guerra –escribía el obispo von Galen a Pío XII– han hecho enormemente más difícil el trabajo de los sacerdotes en la cura de almas, especialmente en las ciudades. No solo porque muchas iglesias han sido dañadas o han quedado inservibles, sino sobre todo porque la evacuación y la fuga de la población ha causado la violenta separación de las comunidades»[203]. Después recoge en la misiva una larga lista de sacerdotes arrestados o cumpliendo el servicio militar, de los asaltos a iglesias y conventos, de seminaristas caídos en el frente, o de católicos en campos de concentración. Ya habían surgido entonces –y habían sido reprimidos– algunos movimientos de oposición al régimen nazi, como el mencionado de «La Rosa Blanca» en la universidad de Múnich. Las condiciones de vida se endurecieron por el deterioro provocado por el avance de la guerra.

Los recién reclutados cambiaron de destino. El Joseph cada vez menos adolescente fue destinado entonces a Unterföhrin, Natters –cerca de la austriaca Innsbruck– y Gilching, de nuevo en los alrededores de la capital bávara. El 20 de septiembre de 1944 recibe un nuevo destino para realizar un servicio laboral[204]. Pocos días antes, el 12 de julio, el coronel Claus Schenk von Stauffenberg –un cristiano convencido, procedente de una noble familia católica– había perpetrado un atentado fallido contra el Führer, para librar al país de una continua pesadilla. Esa misma noche fueron fusilados los conjurados[205].

## *Trabajos forzados*

La guerra seguía adelante. Los jóvenes de diecisiete años debían ser liberados de la defensa antiaérea, para ser incorporados a unidades de combate y enviados al frente. Al volver a casa, Joseph había encontrado la convocatoria de la *Todt* para incorporarse –de nuevo con algunos de sus compañeros– al campo de trabajos forzosos en Burgenland, situado entre Austria, Bohemia y Hungría[206]. Una existencia por tanto bastante nómada, propia de los tiempos de guerra. Recuerda haber visto allí entonces las columnas de judíos húngaros[207]. Descalzos, enfermos,

hambrientos eran llevados a un destino incierto y desconocido para la mayoría: los campos de concentración y exterminio, que al parecer no eran entonces del dominio público de todos los alemanes[208].

«Aquellas semanas de servicio laboral han permanecido en mi memoria como un recuerdo opresivo. […] Fuimos adiestrados según un ritual inventado en los años treinta, que consistía en una especie de culto a la azada y, de ese modo, al trabajo como liberación. Aprendimos a coger, dejar y llevar sobre la espalda la azada con ceremoniosa disciplina militar; la limpieza de la azada, en la que no podía quedar ni la más mínima mota de polvo, era uno de los elementos esenciales de esta pseudoliturgia»[209]. *Arbeit macht frei*: el trabajo hace libres; este letrero campeaba –de modo terriblemente irónico– a la entrada del campo de concentación de Auschwitz.

De ese momento recordaba Ratzinger también la presión a la que les sometieron –despertados en plena noche– en una ocasión, para que entraran a formar parte de las SS como voluntarios. Algunos cedieron por debilidad. «Joseph es un tipo tímido –glosa la escena Kempis–, no le gusta que todos le miren. Pero es también valiente. “No”, dice aparentemente tranquilo con su voz aguda. Las SS se quedan sorprendidos. E inmediatamente Joseph añade: “tengo la intención de hacerme cura católico”»[210]. Un gesto temerario según algunos de los presentes. «Junto con otros –sigue recordando el mismo Ratzinger– tuve la suerte de decir que tenía la intención de ser sacerdote católico. Fuimos cubiertos de burlas e insultos, pero aquellas humillaciones nos supieron a gloria, pues sabíamos que nos librábamos de las consecuencias de ese enrolamiento “voluntario” y de todas sus consecuencias»[211].

Este relato coincide con el de Walter Fried, uno de sus «conmilitones» en el ejército. Recordaba que, tras formar a toda la unidad, el oficial empezó a preguntar qué querían ser de mayores. Varios dijeron que querían ser pilotos, ingenieros o conductores de carros de combate. Cuando el oficial de la *Wehrmacht* llegó al tímido

y delgaducho soldado Ratzinger, y le preguntó qué quería ser él, la respuesta fue inesperada: «Me gustaría ser sacerdote en una parroquia». Muchos compañeros estallaron en carcajadas pero, como señaló el mismo Fried, «hacía falta mucho valor para dar esa respuesta»[212].

Mientras tanto el frente de guerra seguía su inexorable paso, y Alemania seguía perdiendo cada vez más terreno, a la vez que decaía la moral y la disciplina. «Cuando volvíamos agotados a casa, las azadas […] quedaban apoyadas en la pared, llenas de pegotes de barro: nadie nos decía nunca nada. Esta degradación de objeto de culto a vulgar herramienta de trabajo nos hizo caer en la cuenta de la verdadera consistencia del derrumbamiento que estaba entonces en marcha. Toda una liturgia y el mundo que tras ella se levantaba se presentaban como una gran mentira»[213]. Esta decadencia llega al punto de cerrar el campo de trabajos forzados, de modo que el 20 noviembre de ese mismo 1944, después de tres meses en ese curioso lugar, Joseph se dirige a Traunstein. Pasan por su querida y mozartina Salzburgo y por la tirolesa Innsbruck, ahora destrozadas por la guerra. Llega a casa. «Era un maravilloso día de otoño: sobre los árboles había un poco de escarcha; las montañas resplandecían luminosas en el sol del atardecer. Pocas veces he sentido la belleza de mi tierra tan intensamente como en esta vuelta a casa desde un mundo desfigurado por la ideología y el odio»[214].

## *Desertor y prisionero*

Tres semanas después, Joseph es destinado esta vez al cuartel de infantería de Traunstein, prácticamente en casa. Aquellos adolescentes recibieron uniformes nuevos y tuvieron que desfilar, para demostrar la pujante fuerza que todavía tenía el ejército alemán[215]. «Sorprendentemente no fuimos llamados al frente cada vez más cercano. Recibimos no obstante uniformes nuevos y teníamos que desfilar por Traunstein cantando canciones de guerra, quizá para mostrar a la población civil que el Führer disponía todavía de soldados jóvenes recién instruidos»[216]. De esa época

recuerda a un comandante gritón y a unos suboficiales curtidos en la guerra, que no parecían dispuestos «a hacer las cosas más difíciles». También la enfermedad le obliga a tormar con frecuencia la baja militar[217].

Celebraron aquella navidad en el cuartel. En una carta fechada el 14 de enero de 1945, el soldado Joseph escribía sus recuerdos a sus *Liebe Kameraden!*, a sus antiguos compañeros de curso en Frisinga[218]. Se disculpaba en primer lugar por no haber escrito en tanto tiempo, y describe su largo itinerario durante la guerra: el servicio como *Luftwaffenhelfer*, el campo de trabajo en Burgenland y su vuelta a Traunstein. Relata su estancia durante un día en Viena, sin poder visitar la ciudad y teniendo que desfilar por «las calles llenas de humo». Al campamento lo llamaba «un teatro» en el que actúan las rimbombantes palabras de «orden obligatorio», «educación para la defensa» e incluso «formación para el amor»[219].

El avance de las tropas rusas hizo que tuvieran que retirarse de esa zona: habían sido escuchadas «nuestras oraciones». Sin embargo, el nuevo emplazamiento no era precisamente cómodo: a las cuatro de la mañana debían levantarse, para recorrer catorce kilómetros en bicicleta al dirigirse al trabajo. El frío y la oscuridad ofrecían nuevos alicientes a las diarias expediciones. Estuvieron a punto de ser enviados como *Arbeitskräfte*, como unidades de trabajo, al extranjero; pero la ausencia de soldados provocó que fueran movilizados de nuevo dentro del ejército alemán. De aquí su vuelta a Traunstein[220].

En febrero había sido dado de bajo por una infección, y el enfermero piensa en amputarle el pulgar. Vuelve a casa y se lo cura su propia madre. Al volver al cuartel, ya en primavera de 1945, Joseph cumple los dieciocho años. Ese 30 de abril la bandera soviética hondeaba sobre el *Reichstag* en Berlín, y Hitler decidía acabar con su propia vida[221]. El soldado Ratzinger decide entonces desertar del ejército, con el brazo atado en cabestrillo, por la lesión que había sufrido en el cuartel. Entonces se disparaba a los desertores[222].

En la evasión, hubo entonces algún que otro problema pues, para abandonar su puesto, debía atraversar un control. «Pero el fin de la guerra estaba tan cerca que los centinelas hicieron “la vista gorda”». Simplemente le dijeron: «Camarada, estás herido –le dijeron–. ¡Pasa pues!» [223].

En mayo, todavía las SS llevan a judíos y otros prisioneros hacia el centro del país, todavía no ocupado. A Traunstein llegaron sesenta y un prisioneros, que después fueron fusilados en el bosque[224]. El día 7, ocupadas dos terceras partes de su territorio, Alemania se rendía ante los aliados. Tras destruir totalmente la casi totalidad de las ciudades alemanas, los aliados cometieron también algunos errores y atropellos en suelo alemán, sobre todo en la zona oriental. «Merecen capítulo aparte –cuenta Fest en sus memorias berlinesas– los numerosos actos de violencia perpetrados especialmente contra las mujeres de la familia paterna. El tío Berthold, en Walken, había soportado con impotente cólera las atrocidades de los ocupantes, pero cuando las brutalidades contra su mujer y sus hijas sobrepasaron toda medida, le pidió a un soldado que tuviera un poco de sentimientos humanitarios. En lugar de escucharle, sacó la pistola y le disparó un tiro junto a la sien»[225].

En el oeste de Alemania, la situación no era sin embargo tan dura. Los aliados montaron un lugar de concentración en una pradera delante de la casa de los Ratzinger, y Joseph se tuvo que poner de nuevo el uniforme e incorporarse con sus antiguos compañeros de filas. Sus padres le hicieron llegar tan solo un poco de comida, una muda y un cuaderno y un lápiz con los que el soldadito compuso hasta hexámetros griegos[226]. El joven Ratzinger es internado en el campo de concentración aliado de Bad Aibling –famosa ahora por su balneario–, junto con otros cuarenta o cincuenta mil prisioneros más. El campo de refugiados consistía en un prado rodeado por una alambrada de espino. A lo lejos se veía la hermosa catedral gótica de Ulm, lo cual ofrecía una cierta perspectiva y transcendencia a aquel encierro[227].

El soldado de dieciocho años recordaba aquella experiencia con las siguientes palabras: «nos transportaron a un campo sin que tuviera nada más; fuimos encerrados allí cerca de cincuenta mil prisioneros. Como es evidente, las dimensiones creaban problemas también para los americanos. Permanecimos al aire libre hasta el final de nuestro cautiverio. El rancho consistía en un cucharón de sopa y un trozo de pan al día»[228]. Ni siquieran tenían barracones y los prisioneros quedaban expuestos al incierto clima: al sol o a la lluvia, según tocara. A pesar de las difíciles condiciones materiales, los prisioneros quisieron cultivar sus mentes y su espíritu.

«Había allí algunos sacerdotes que celebraban todos los días la santa misa al aire libre, a la que asistían un grupo no muy numeroso pero sí agradecido. […] Pudo desarrollarse un interesante programa de conferencias que daba una cierta consistencia a aquellas jornadas vacías: proporcionaba conocimientos y hacía nacer nuevas amistades que iban más allá de los muros de los edificios del campo de concentración. Vivíamos sin reloj, sin calendario, sin periódico»[229]. A la vez intentaban aprovechar lo mejor que se podía el tiempo y vivir esos momentos hasta el final. «En cierto modo –declaró Ratzinger al *Frankfurter Allgemeine Zeitung*–, nuestra situación de prisioneros tenía un significado simbólico para mí: no teníamos barracones, todavía no éramos libres y las noches eran frías; pero los días eran soleados y se iban haciendo más largos: nos dirigíamos hacia un futuro mejor»[230].

El tiempo siguió su curso y el 19 de junio Joseph es liberado de su encerramiento y sale del campo de prisioneros. En esos dos últimos años había vivido mucho y volvía ahora a casa, a Traunstein. «Así que llegué a mi pequeña ciudad antes de la puesta de sol, cuando nadie me esperaba; la Jerusalén celestial no me habría parecido más hermosa en aquellos momentos. En la iglesia se oía cantar y rezar; era la noche del viernes del Sagrado Corazón de Jesús. No quise molestar y por eso no entré, sino que me dirigí lo más rápido que pude a casa. Al verme vivo de repente, mi padre –de pura alegría– estaba como loco. Mi madre y mi hermana estaban todavía en la iglesia. […] Nunca en mi vida he comido con tanto gusto como

aquel almuerzo, que me preparó mi madre con productos de nuestro propio huerto»[231]. Pocos días después, apareció de nuevo en casa también su hermano Georg, procedente del frente en Italia. La familia estaba de nuevo al completo. Georg se sentó rápidamente la piano e interpretó *Großer Gott, wir loben dich*: «te alabamos, oh gran Dios»[232].

# III. Estudios

Había que rehacerse. En la guerra habían muerto cincuenta y cinco millones de seres humanos, quince habían acabado en los campos de concentración, de los que murieron once, seis de ellos judíos. Diez millones de prófugos, cinco de viviendas destruidas y el hambre y la ruina dominaban todo Alemania. Los niños buscaban a sus padres y todos –hombres, mujeres, niños– se pasaban los ladrillos unos a otros para reconstruir el país. En el campo, la situación tal vez no era tan dura como en las ciudades. Había algo más de comer. A partir de entonces, empezaría en Alemania todo un proceso de «desnazificación»; el país se dividió en dos: la occidental y proamericana, y la oriental y prosoviética. Un novelista evocaba del siguiendo estos dos mundos que convivían bajo una misma lengua: «Nuestro hijo –eso he oído– tiró el uniforme de la *Hitlerjugend* y se sentaba al borde de la fuente a escuchar a la banda del ejército de los Estados Unidos día tras día. Luego se alzó el Muro, de modo que media Alemania se perdió para nosotros, posiblemente para siempre, tras su mágica tranformación en uno de los nuevos países grises de Europa central. Y todo nuestro temor a la muerte regresó»[1]. Mientras, en la otra zona, la occidental, en apenas diez años se obraba «el milagro alemán». Habían salido de la posguerra y la postración. En 1954 Alemania ganará el mundial de fútbol, pero todavía quedaba bastante para eso.

## 1.Frisinga (1946-1947)

«En la Alemania de la famosa hora cero –manifestaba un escritor–, la gente se debate entre el pasado que quiere olvidar y un futuro todavía inncierto. Estamos todavía vivos, y el pensamiento de hoy es: “¿estaremos vivos mañana?”. Lo principal hoy es llenar el estómago»[2]. Había otros problemas además de la supervivencia. «No hay dos Alemanias –escribía Thomas Mann en 1945–: una buena y otra mala, sino solamente una, cuya mejor parte se inclinó al mal gracias a las ardides del diablo»[3]. Había que hacer examen de conciencia. La vida del joven seminarista pasará entonces de los

ríos Inn y Salzach –los ríos que vienen de Innsbruck y Salzburgo, respectivamente– al Isar, el ancho y caudaloso río que pasa por Frisinga y Múnich, bajo hermosos y grandes puentes. En efecto, el Isar recorre doscientos noventa y cinco kilómetros antes de desembocar en el Danubio. Su nacimiento se sitúa en la frontera entre Alemania y Austria, en la zona conocida como la *Karwendel* bávara. Desde allí corre en dirección norte, atravesando las mencionadas ciudades de Múnich y Frisinga, además de otras localidades bávaras[4].

## *Una decisión (casi) final*

El tranquilo y caudaloso Isar acompañará esos momentos decisivos y cruciales de su vida. A lo largo de su ribera, por ambas orillas, tendrán lugar numerosas conversaciones y algunos momentos de reflexión. Los horizontes de su vida también van a cambiar[5]. Tras la guerra, el país había sido desmitilarizado y repartido entre los vencedores. Quedaba así Alemania dividida en dos mitades –como veíamos–, de influencia occidental y soviética respectivamente, que darán lugar en 1949 a la República federal al oeste, y la llamada democrática al este. A Joseph y a su familia les tocará la parte occidental. Declarará al respecto en una entrevista: «Tenía una imagen muy optimista del los aliados occidentales y estaba convencido de que actuarían con una ética más elevada, humana y cristiana»[6] que los anteriores dueños de Alemania. Había también en esas tierras un decidido propósito de rehacerse, a la vez que había de resolverse una cuestión urgente. El seminario de Traunstein, donde había empezado sus anteriores estudios y su preparación al sacerdocio, había sido convertido en un hospital[7]. De modo que tuvo que buscar otro lugar.

El ingreso en el seminario supuso un reencuentro con algunas de sus antiguas amistades y el conocimiento de otros totalmente desconocidos para él, hasta formar un grupo de ciento veinte seminaristas, de las más variadas edades. También llegaron noticias tristes. «Durante las fiestas de navidad, logramos organizar un encuentro con nuestros compañeros de clase: muchos habían

muerto y los que habían vuelto estaban agradecidos –con motivo– por el don de la vida y por las esperanzas que renacían de nuevo en medio de tanta destrucción»[8]. Con sus dieciocho años y pertrechado tan solo con sus anteriores estudios humanísticos y un cierto espíritu romántico –curtido, eso sí, por la experiencia de la guerra–, Joseph volvía a principios de 1946 al seminario. Por aquellas fechas, tras sufrir primero la ocupación nazi y ahora la soviética, un joven seminarista polaco se estaba preparando para la ordenación en la lejana Cracovia, que llegaría el 1 de noviembre de ese mismo año. Se llamaba Karol Wojtyla[9].

La diócesis había apenas reabierto su seminario en Frisinga. «Estaba convencido –no sé cómo– de que lo que Dios quería de mí solo se podía conseguir haciéndome sacerdote»[10], declaraba el mismo Joseph. Allí, a ese seminario en ruinas, dirigirán Joseph y Georg sus pasos, primero para reconstruir el edificio tras la guerra y, después, para empezar los estudios de filosofía en él[11]. Las circunstancias del momento habían influido de modo claro en sus decisiones. «Estaba por un lado el régimen nazi –recordaba el mismo Ratzinger–, que afirmaba con voz muy fuerte: “En la nueva Alemania ya no habrá sacerdotes, no habrá ya religiosos; no necesitamos a esta gente; buscaos otra profesión”. Pero precisamente al escuchar esas “fuertes” voces, al ver la brutalidad de aquel sistema tan inhumano, comprendí que, por el contrario, había una gran necesidad de sacerdotes. Este contraste, el ver aquella cultura antihumana, me confirmó en la convicción de que el Señor, el evangelio, la fe, nos indicaban el camino correcto y nosotros debíamos esforzarnos por lograr que sobreviviera ese camino.

» En esa situación, la vocación al sacerdocio creció casi naturalmente en mí y sin grandes sucesos de conversión. Además, en este camino me ayudaron dos cosas: ya desde mi adolescencia, con la ayuda de mis padres y del párroco, descubrí la belleza de la liturgia y siempre la he amado, porque sentía que –en ella– se nos presenta la belleza divina y se abre ante nosotros el cielo. El segundo elemento fue el descubrimiento de la belleza del conocer:

el conocer a Dios, la sagrada Escritura, gracias a la cual es posible introducirse en la gran aventura del diálogo con Dios que es la teología. Así, fue una gran alegría entrar en este trabajo milenario de la teología, en esta celebración de la liturgia, en la que Dios está con nosotros y hace fiesta juntamente con nosotros»[12]. De nuevo sus dos grandes pasiones: la belleza de la liturgia y la teología, el rigor y la precisión del conocimiento de Dios. De acuerdo con su carácter más racional que místico comentaba: «soy un cristiano totalmente normal»[13].

Ya siendo papa, añadía en un discurso en 2010, al recibir la ciudadanía honoraria de la villa bávara: «En la biografía de mi vida –en la biografía de mi corazón, si puedo decirlo así– la ciudad de Frisinga tiene un papel muy especial. En ella recibí la formación que desde entonces caracteriza mi vida. […] En esta ocasión aflora en mí un entero horizonte de imágenes y de recuerdos. […] Quisiera retomar algunos detalles. Ante todo está el 3 de enero de 1946. Tras una larga espera, finalmente había llegado el momento en el que el seminario de Frisinga podía abrir la puerta a cuantos volvían. En efecto, había aún un hospital militar para ex prisioneros de guerra, pero entonces podíamos comenzar. Ese momento representaba un cambio en la vida: estar en el camino al que nos sentíamos llamados. En la óptica de hoy, habíamos vivido de modo "anticuado" y privado de comodidades: estábamos en dormitorios, en salas de estudio, etc. pero éramos felices, no sólo porque finalmente habíamos escapado de las miserias y de las amenazas de la guerra y del dominio nazi, sino también porque éramos libres y sobre todo porque estábamos en el camino al que nos sentíamos llamados.

» Sabíamos que Cristo era más fuerte que la tiranía –continuaba–, que la ideología nazi y que sus mecanismos de opresión. Sabíamos que a Cristo pertenecen el tiempo y el futuro, y sabíamos que Él nos había llamado y que nos necesitaba, que había necesidad de nosotros. Sabíamos que la gente de aquellos tiempos cambiados nos esperaba, esperaba sacerdotes que llegaran con una nueva fuerza de la fe para construir la casa viva de Dios. En esta ocasión debo elevar también un pequeño himno de alabanza al viejo ateneo,

del que formé parte, primero como estudiante y luego como profesor. Había especialistas muy serios, algunos incluso de fama internacional, pero lo más importante –a mi modo de ver– es que ellos no eran solo expertos, sino también maestros, personas que no ofrecían sólo las primicias de su especialidad, sino personas a las que interesaba dar a los estudiantes lo esencial: el pan sano que necesitaban para recibir la fe desde dentro»[14].

## *En el Domberg*

Se encontraba en un alto sobre la ciudad, en el llamado *Mons doctus* –el monte sabio– o el *Domberg*, la colina de la catedral, pues allí se encuentran ambos edificios, uno junto al otro: la catedral de santa María y san Corbiniano con sus dos torres puntiagudas y el gran edificio con la *Hochschule*, la escuela superior de filosofía y teología. Esta servía entonces como seminario para toda la diócesis de Múnich y Frisinga. Entre otras glorias históricas de esta antigua sede episcopal de Frisinga (hoy una pequeña ciudad rica y bonita, como tantas poblaciones alemanas), se cuenta el haber tenido –en el siglo XI– una de las primeras fábricas de cerveza de Alemania, en el monasterio benedictino de *Weihenstephau*. Antes había sido también la sede episcopal que san Corbiniano procedente de Salzburgo había fundado en el siglo VIII, y cuyos restos reposan en la catedral, restaurada después en el estilo barroco típico de Baviera. Allí, en la cripta románica, junto a la tumba del antiguo obispo de Frisinga, está la *Bestiensäule*, la columna de las fieras, donde aparecen distintos animales salvajes luchando contra el sol y la luna: Cristo y su reflejo, María[15].

En el siglo XIX, se transfirió la sede episcopal a Múnich y, en la vieja ciudad junto al Isar, quedaron la catedral, el seminario y la *Hochschule*[16]. El seminario, el edificio contiguo a la catedral tenía cierta gracia y empaque, aunque estaba bastante deteriorado en aquellos tiempos de la posguerra. «La mitad del seminario seguía funcionando como hospital –recuerda Läpple–, en el que estaban los heridos del ejército aliado. Pero desde un primer momento intentamos organizar con normalidad la vida del seminario. Los

chicos dormían en grandes dormitorios en grupos de cuarenta, cada uno con su cama separada con una cortinilla. Por las mañanas nos levantábamos a las cinco y media; luego la misa, el desayuno, las clases. Respetando las reglas introducidas en el seminario durante la secularización, los cursos de materias pastorales se hacían en el seminario, mientras las más científicas se hacían en la Escuela superior de filosofía y teología, que era un instituto estatal alojado en el edificio del seminario. Después de la comida, teníamos tiempo libre: paseábamos y luego estudiábamos. Por la noche, tras la cena, había una meditación o, a veces, una conferencia. Y luego nos íbamos a dormir tan contentos. No había calefacción, y por eso nos metíamos en la cama enseguida, pues los dormitorios se congelaban…»[17].

Estas duras condiciones no consiguieron enfriar sin embargo los ánimos de los candidatos al sacerdocio. «Los que nos reunimos en Frisinga para encaminarnos al sacerdocio –sigue contando el mismo Ratzinger–, constituíamos un grupo bastante variopinto de unos ciento veinte seminaristas. Las diferencias de edad eran grandes: desde los cuarenta años a dos de nosotros, que teníamos diecinueve. […] Pese a las diferencias en experiencias y horizontes, nos unía a todos un gran agradecimiento por haber salido del abismo de esos años difíciles. […] Ninguno dudaba que la Iglesia fuera el lugar de nuestras esperanzas. […] Gratitud y deseo de renacer, de trabajar por la Iglesia y por el mundo: éstos eran los sentimientos que dominaban el ambiente de aquella casa. A esto se unía una sed de conocimientos que había ido creciendo en aquellos años de escasez y desolación»[18].

Joseph acababa de cumplir entonces diecinueve años, como acabamos de ver. Empezaba una nueva etapa en su vida, la definitiva. A pesar de las dificultades objetivas de las circunstancias, el clima era alegre, emprendedor y experanzado. «De talla mediana y complexión más bien frágil –lo retrata Chélini–, poco inclinado a las actividades físicas, no es por ello endeble: acostumbrado a la vida al aire libre, le gusta la naturaleza y los paseos por el campo. Si bien más bien reservado y reflexivo, más dado a los libros que a las

charlas, no es sin embargo un solitario. Amable, responde sonriendo a lo que le preguntan. Propenso al diálogo y a la discusión. Le gustan las ceremonias litúrgicas, pero no es ceremonioso. Sabe reírse, contar una anécdota o hacer un comentario ingenioso»[19].

## *Un nuevo comienzo*

Reconstrucción en todos los órdenes, era la palabra-clave en esos momentos. Alfred Läpple (n. 1915), uno de sus profesores con quien el joven Joseph mantendrá una larga amistad, conserva un recuerdo de enero de 1946: «Durante una pausa en el descanso, se me acercó este joven al que todavía no conocía y me dijo: “Soy Joseph Ratzinger, y tengo algunas preguntas que hacerle”. De aquellas preguntas nació nuestro primer trabajo [sobre el amor en Tomás de Aquino]. Y fue el comienzo de muchas charlas, de muchos paseos, de muchas discusiones apasionadas y de muchos trabajos juntos. Allí nació una gran amistad para toda la vida. Nunca nos perdimos de vista del todo. Y si teníamos algo que decirnos, nos llamábamos por teléfono. Nos escribíamos también con frecuencia»[20]. En aquellos años de Frisinga salían a pasear por el bosque o a la orilla del Isar, para hablar sobre temas intelectuales o personales. Aquel era un joven inquieto, con inmensos deseos de saber y aprender. La pregunta que Joseph le hizo a su profesor fue la siguiente: «¿Cómo pudo conservar la fe durante la guerra?» [21]. Läpple respondió que fue sobre todo debido a su madre, a lo que el joven seminarista repuso: «me gustaría conocer a su madre»[22].

Era aquel también momento de hacer examen de conciencia, de pedir perdón y de seguir adelante. Así lo predicó el cardenal Faulhaber, en una homilía que pronunció el 5 de abril de 1946, en la misma catedral de Frisinga. «Han quedado como frases hechas o expresiones al uso que hemos salido de una casa de locos o de una cueva de ladrones. Ha habido algo abismal en todo esto; también el demonio ha tenido algo que ver. Me refiero al racismo que trajo consigo la guerra. Me refiero a los ingenuos pensamientos de que una guerra moderna podría traer bienestar y futuro para el pueblo, y que llevó a que pudiera haber muerto hasta el último hombre. Me

refiero al satánico principio con el que un criminal ha dirigido a su propio clan. Me refiero al odio con el que primero exterminó a los minusválidos, y después se amordazó al cristianismo. [...] Estos derechos deben volver. No podemos caer por eso en el extremo contrario y seguir olvidando estos derechos. Los teólogos y los hombres de Dios deben luchar para que los derechos de Dios se hagan realidad en la sociedad. Por tanto, ¡convertíos!, ¡convertíos! La última tarea tras la vuelta a casa queda pendiente: el pastor de almas debe dirigirse al mismo corazón de Dios»[23].

Las duras circunstancias de la guerra habían pasado, pero hacía falta encontrar la paz y el perdón de Dios. Ahora eran tiempos de futuro y esperanza, a la vez que de hambre y escasez, ruinas y pobreza. El joven Joseph lee entonces un libro que –según él mismo dirá– le dejó una profunda huella: el título era *El giro radical del pensamiento*, y su autor, Theodor Steinbüchel (1888-1949). En él se anunciaba una vuelta al pensamiento metafísico abierto a la trascendencia, tal como rezaba la dedicatoria: «para una nueva Alemania; para un mundo mejor que respete a Dios»[24]. Proponía el principio de la vuelta a Cristo también en la ética, como fundamento de todo nuevo orden. Existía también una clara conciencia de que la paz y la libertad solo eran posibles por medio de la verdad. Y esa verdad y libertad solo se podían encontrar en su totalidad en Cristo (cf. Jn 14,5; 3,32; Gal 2,20)[25]. El pesimismo y la inactividad de la guerra se podían por tanto vencer.

Había personas que encarnaban a la perfección este ideal. En la guerra y en la posguerra hubo mezquindad y cinismo, pero también comportamientos heroicos, sobrellevados con sensación de normalidad. El mismo rector del seminario, Michael Höck (1903-1996), había estado internado cinco años en los campos de concentración de Dachau y Sachsenhausen por haber escrito en el boletín diocesano contra Hitler. Era un hombre que sabía lo que quería. Deseaba firmemente preparar a sus seminaristas para afrontar los retos presentes en ese determinado momento, al mismo tiempo ganarse la confianza de ellos. De hecho, los seminaristas le llamaban familiar *der Vater*, el padre. Con su paciencia y su

comprensión, supo ganarse la confianza de los seminaristas, jóvenes o no tan jóvenes[26]. También en el joven Joseph dejará una profunda huella y manifiesta su profundo agradecimiento a su rector, quien le ayudó bastante también a él[27].

## *Romano Guardini*

Aquellos años de seminario eran muy especiales. Sobre este lugar de formación para futuros sacerdotes, había escrito Guardini al hilo de sus propios recuerdos. «El seminario es más pequeño [que la universidad], pero precisamente por esto constituye una unidad viva, un "mundo". Ciencia, vida religiosa, educación moral y comunión humana se unen en él, y surge algo importante desde el punto de vista educativo: una estructura global de formación enraizada en la tradición… Los seminaristas son jóvenes; por lo general, tienen claro lo que quieren y están dispuestos a dedicarse de lleno a una sublime misión. En el seminario hay un director espiritual, un sacerdote que les enseña a conocerse a sí mismos, a rezar, a acercarse cada vez más a Dios. La antigua tradición de la Iglesia les ofrece sabiduría; su conocimiento de lo que es la personalidad cristiana le enseña a conducir a los seminaristas hacia la iniciativa y la experiencia espiritual; en una palabra, hacia la libertad cristiana»[28]. Esto era lo que se esperaba de ellos.

Era indudable también la influencia en el escritor italo-alemán del llamado movimiento juvenil que, en suelo alemán, se dio entre los años veinte y sesenta. En realidad en él se funden dos tendencias. Por un lado, el retorno a las fuentes, contenidas en la Escritura y en la tradición eclesial. Por otro, en el querer afrontar los problemas del propio tiempo. «Es una mentalidad que encuentra expresión en el movimiento juvenil en general, y católico en particular: abandono del intelectualismo y del individualismo de los tiempos pasados, redescubrimiento de la vida y de lo orgánico ("vuelta a la razón de la vida"), sentimiento de comunidad. En el ámbito eclesial esto se traduce en el redescubrimiento de la Iglesia no solo en su aspecto jerárquico-institucional (es decir, como autoridad contrapuesta al individuo), sino como un "nosotros": "nosotros somos Iglesia". [...] Es

una espiritualidad que busca autenticidad y originalidad; por eso quiere vivir de modo especial de la Escritura, está orientada cristológicamente y se distancia del ascetismo y del moralismo unilaterales. Por eso quería tomar sus distancias de tantas manifestaciones del siglo XIX»[29].

Por lo demás, el nivel cultural del seminario de Frisinga era alto. «En la casa se interpretaba mucha música –recuerda el futuro papa– y, con ocasión de algunas fiestas, se representaban obras de teatro. Pero quedan, sobre todo, como preciosos recuerdos en mi memoria, las grandes fiestas litúrgicas en la catedral y la oración en silencio en la capilla del seminario»[30]. Allí volverá a adquirir forma algo que ya había percibido desde su más tierna infancia: el arte se encontraba en íntima relación con la liturgia, junto con la oración y el trato personal con Dios. También había buenos libros, milagrosamente salvados de la guerra. «Una de mis primeras lecturas, nada más comenzar los estudios de teología a principios de 1946, fue la primera de las obras de Romano Guardini: *El espíritu de la liturgia*, un pequeño volumen publicado en la pascua de 1918 […]. Esta obra puede considerarse, con toda razón, el punto de partida del movimiento litúrgico en Alemania; contribuyó de manera decisiva a redescubrir toda la belleza de la liturgia, toda su riqueza oculta, su grandeza intemporal, e hizo de ella el centro vivificante de la Iglesia»[31].

Tal vez no sea el más importante, pero uno de los autores más conocidos del movimiento litúrgico en Alemania es precisamente Romano Guardini (1885-1968), famoso profesor y predicador alemán de origen italiano. En él confluyen el rigor alemán y la pasión italiana, así como el interés por el arte y el pensamiento, tanto teológico como filosófico. Sus obras están redactadas en un lenguaje sencillo, sin desmerecer por esto de su profundidad. Será por tanto un escritor cristiano de enorme influencia, hasta el punto de recibir el sobrenombre de *preceptor Germaniae*. Guardini mantiene también una gran cercanía tanto con la tradición espiritualista de Agustín y Buenaventura –continuada por Pascal y Dostoievski–, como con la corriente fenomenológica que dominaba

aquellos años: una filosofía más concreta y descriptiva que intentaba dar con la «esencia de las cosas mismas».

No elaborará sin embargo un pensamiento sistemático, sino que Guardini irá analizando los distintos problemas de la actualidad, girando en torno a ellos: libertad y obediencia, oración personal y liturgia comunitaria, Iglesia de Dios y mundo moderno... En sus escritos de teología aparecerá una clara postura cristocéntrica, tal como habían propuesto Barth y otros autores. En *El Señor* (1937), Guardini propone –en oposición a la tradición exegética liberal y racionalista– la contemplación de Cristo como clave de la propia existencia cristiana. Cristo al centro. Al final de una larga carrera académica y tras haber tenido serios problemas con el gobierno nacionalsocialista, el teólogo italo-alemán terminó su vida impartiendo clases de *christliche Weltanschauung*, «visión cristiana de la vida» en Tubinga y Múnich[32].

«Guardini es uno de los primeros –valorará años después el cardenal Ratzinger– que se decidieron por una orientación libre en la teología. Durante el periodo que abarca más o menos de 1920 a 1960, suscitó un enorme interés por la Iglesia, por pensar y creer en ella. En concreto en Guardini esto procede de haberse quitado la venda de los ojos, y comprobar de repente: "¡Pero si es todo algo completamente distinto!" Esto no es infantilismo, sino valentía y libertad para oponerse a las opiniones dominantes»[33]. Sin embargo, habrá algo más que Ratzinger descubrirá en el sacerdote y pensador italo-alemán.

«La importancia de la obra de Romano Guardini –añadía– me parece que hoy consiste en la decisión que él sostiene –contra todo historicismo y pragmatismo– de la capacidad de verdad del hombre y la referencia a la verdad de la filosofía y la teología. [...] La última aparición pública de Guardini –su discurso con motivo de su ochenta cumpleaños– fue dedicado una vez más de un modo impresionante al tema de la verdad, y puede ser considerado como una especie de testamento espiritual»[34]. La deuda –confesada– no será pequeña. La «cuestión de la verdad» constituye una constante en el pensador

italo-germano que heredará el mismo Ratzinger. «A Guardini le debe Ratzinger –concluye un teólogo español– la mirada nueva, necesaria para descubrir lo esencial de la fe, de la teología y de la Iglesia»[35]: su pasión por la verdad.

## *El «Ratzinger de los libros»*

En la *Hochschule* de Frisinga había una biblioteca con numerosos libros, un bien escaso en aquellos años de postnazismo y posguerra, decíamos. Joseph afrontó en aquellos años numerosas lecturas: las novelas de Dostoievski y Gertrude von Le Fort, la literatura francesa e italiana del momento, a la vez que seguía con un gran interés las teorías científicas de Einstein o Heisenberg, entre otros. Ciencia y arte juntos. «Así, en cierto sentido, también formábamos nuestro horizonte humano. Asimismo, sentíamos gran amor por la música, al igual que por la belleza de la naturaleza de nuestra tierra. Con estas preferencias, estas realidades, en un camino no siempre fácil, seguí adelante. El Señor me ayudó a llegar hasta el "sí" del sacerdocio, un "sí" que me ha acompañado todos los días de mi vida»[36].

De esta forma, se acercó a una serie de pensadores que le dejaron una profunda huella: «en el campo teológico y filosófico, Romano Guardini, Josef Pieper, [o los convertidos al catolicismo] Theodor Häcker y Peter Wust eran los autores cuyas voces nos sonaban más cercanas»[37]. Quiso también conocer a otros autores de la filosofía que circulaban por Alemania en aquel momento. Junto a la «filosofía del diálogo» (Ebner, Buber, Levinas después), «me interesaron mucho [el existencialismo] de Jaspers y Heidegger, y el personalismo en su conjunto. […] Y como contrapeso a todo esto, me apasionaron –también desde el principio– Tomás de Aquino y san Agustín»[38], sin renunciar por ello tampoco a conocer el nihilismo de Nietzsche o el espiritualismo de Bergson.

«En la sala de estudio éramos vecinos, recuerda un compañero, ahora obispo. Joseph era un estudiante tranquilo, buen compañero. Sabía lo que quería y dirigía sus pasos hacia la vida académica.

Mientras los demás nos alegrábamos porque se habían acabado las clases, él se quedaba para hacer preguntas a los profesores. En los descansos iba con gusto a la biblioteca»[39]. «Era una esponja», recuerda uno de sus profesores. De hecho, a Joseph sus compañeros le llamaban *Bücher-Ratz*, «el Ratzinger de los libros», un juego de palabras entre *Bücherrate*, «ratón de biblioteca», mientras que su hermano Georg, era «el Ratzinger de la música»[40]. Joseph tenía también talento para la literatura, tal como recuerda de él, uno de sus compañeros: «Llamaba tanto la atención por su inteligencia y su talento a la hora de redactar, que pensaron en enviarlo a un seminario mejor. Joseph era muy serio y reservado, aplicado y un modelo de erudición. Siempre estaba leyendo o estudiando. Ya cuando era estudiante, parecía una especie de [sabio como] san Bernardo»[41].

Su mentor en aquellos momentos –como hemos mencionado ya– seguía siendo Alfred Läpple: será él quien le hablará de Newman o le dará el primer libro que Ratzinger leerá de Lubac. Con Alfred mantendrá interminables conversaciones en la *Roten Saal*, en la Sala Roja del seminario, en los paseos a lo largo de la orilla del Isar o de camino al viacrucis de la *Wieskirche*, la "iglesia de la pradera"[42]. En junio de 1947 Läpple se ordenará sacerdote, y Joseph preguntaba sobre el misterio del ministerio: «¿quién actúa en el sacerdote?»[43] Será después quien hará de jovencísimo maestro de ceremonias en su primera misa de su amigo Alfred[44]. Después irán a recorrer a pie las pistas olímpicas de esquí de Garmisch-Partenkirchen y a conversar de temas "elevados"…[45]

## *Grandes maestros*

Ratzinger recuerda su encuentro con las obras de John Henry Newman (1801-1890), gracias a Läpple. El converso inglés había supuesto un refugio y una defensa contra el nazismo, al establecer la primacía de la propia conciencia por encima de los imperativos del poder establecido. «La doctrina de Newman sobre la conciencia se convirtió entonces para nosotros en el fundamento de aquel personalismo teológico que nos convenció a todos. Nuestra imagen

del hombre, así como nuestra idea de la Iglesia, estuvieron marcadas por este punto de partida. Habíamos experimentado la pretensión de un partido totalitario que se entendía a sí mismo como la plenitud de la historia y que negaba la la conciencia del individuo. "Yo no tengo conciencia. Mi conciencia es Hitler"[, había gritado uno de sus colaboradores]. La apabullante devastación que vino después estaba ante nuestros ojos. Por eso nos resultó liberador saber que el "nosotros" de la Iglesia no descansa en una liquidación de la conciencia, sino que –justo al contrario– solo puede desarrollarse desde la conciencia [...]

» De Newman habíamos aprendido a comprender [también] el primado del papa: la libertad de conciencia –así nos enseñaba Newman– no se identificaba en absoluto con "suprimir la conciencia, ignorar al legislador y al juez, y de ser independientes de los invisibles deberes". De modo que la conciencia, en su aunténtico significado, es el verdadero fundamento de la autoridad del papa»[46]. Y añadía Ratzinger más adelante una valoración de la grandeza del cardenal inglés, a quien el paso del anglicanismo a la Iglesia católica le comportó enormes dificultades en la Inglaterra de finales del siglo XIX. «Newman ha expuesto, en la idea del desarrollo de su propia experiencia de una conversión nunca concluida, y de este modo nos ha ofrecido el camino no solo de la doctrina cristiana, sino de la vida cristiana. El signo característico del gran doctor de la Iglesia me parece que es que él no enseña solo con sus pensamientos y sus discursos, sino también con su vida, ya que para él pensamiento y vida se compenetran y se condicionan recíprocamente. Si esto es verdad, entonces Newman pertenece ciertamente a los grandes doctores de la Iglesia, ya que –al mismo tiempo– toca nuestro corazón e ilumina nuestro pensamiento»[47].

Sin embargo, su autor preferido será un africano: san Agustín de Hipona (354-430), al que citará de modo continuo, y que remitía de modo especial la tradición reformada: *Augustinus totus meus*, repetía Calvino[48]. Sobre él había escrito Ratzinger ya en 1969: «Agustín me ha acompañado durante más de veinte años. He desarrollado mi teología dialogando con Agustín, aunque

naturalmente he intentado sostener este diálogo como un hombre de hoy»[49]. Será el primer pensador que habló en primera persona, afirmaba un profesor suyo, y el joven estudiante establecerá una conversación continua con él durante toda la vida[50]. Ratzinger completaba su valoración del obispo de Hipona –poeta, pastor y pensador– del siguiente modo: «Pocos santos se nos presentan tan cercanos, a pesar de la distancia de los años, como san Agustín. En sus obras podemos encontrar todas las cimas y profundidades de lo humano, todas las preguntas, pesquisas e indagaciones que todavía hoy nos conmueven. No sin razón se le ha llamado el primer hombre moderno»[51].

De momento se trataba de iniciar un itinerario intelectual: «El encuentro con el personalismo […] fue un acontecimiento que marcó profundamente mi itinerario espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió por sí solo al pensamiento de san Agustín quien, en las *Confesiones*, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad. En cambio tuve más dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y prefabricada»[52]. «Diría –declaró Ratzinger en 2004, antes de ser papa– el santo al que me siento más unido es Agustín»[53].

Y explica los motivos: «Me impresionaba sobre todo la gran humanidad de san Agustín –dirá un año después–, que no tuvo la posibilidad de identificarse con la Iglesia como catecúmeno desde el inicio, sino que, por el contrario, tuvo que luchar espiritualmente para encontrar poco a poco el acceso a la palabra de Dios, a la vida con Dios, hasta que pronunció el gran “sí” a su Iglesia. Fue un camino muy humano [...] Así, me conquistó su teología tan personal, desarrollada sobre todo en la predicación»[54]. En las citadas «confesiones» de Joseph Ratzinger pronunciadas en 2005, se podía apreciar un cierto paralelismo biográfico. «Esto es importante, porque al principio san Agustín quería vivir una vida puramente contemplativa, escribir otros libros de filosofía..., pero el Señor no quería eso: lo llamó a ser sacerdote y obispo; de este modo, todo el resto de su vida, de su obra, se desarrolló fundamentalmente en el

diálogo con un pueblo muy sencillo. Por una parte, siempre tuvo que encontrar personalmente el significado de la Escritura; y, por otra, debía tener en cuenta la capacidad de esa gente, su contexto vital, para llegar a un cristianismo realista y, al mismo tiempo, muy profundo»[55].

## 2. Múnich (1947-1951)

De este modo, latín y griego, música y liturgia, filosofía y teología, buena literatura y teorías científicas, san Agustín, santo Tomás y Newman, el personalismo y el existencialismo contemporáneos: será este el primer bagaje cultural del joven seminarista. Vivió con entusiasmo aquellos años, que califica como «un periodo de la historia de la Iglesia en Alemania en que todo estaba lleno de alegría. En la Iglesia, en la teología, había entusiasmo para abrir nuevas puertas a Cristo; no de romper con el pasado, sino de seguir adelante con toda la riqueza del don del Señor»[56]. Serán momentos que a él le marcarán profundamente. Sin embargo, a juicio de Ratzinger, a pesar del clima de optimismo y renovación, empezaba ya a cambiar el ambiente general de la Iglesia y de la sociedad alemanas. El Plan Marshall había triunfado y con él llegaba la cultura del bienestar. «Después de la Segunda Guerra Mundial –recapitulaba–, la situación [positiva] duró todavía algún tiempo, pero enseguida vino un bienestar que llegó todavía más lejos que [el de] la *Belle Époque*. Surgió entonces una especie de neoliberalismo [teológico] y, de repente, reapareció ese cristianismo [liberal] algo anticuado, desfasado y anacrónico, tal como era antes de la Primera Guerra Mundial»[57].

### *La capital de Baviera*

Como veíamos, en esos años, Alemania fue desmilitarizada y, poco a poco, con paciencia y constancia genuinamente alemanas, reconstruida. Las potencias aliadas vencedoras se habían dividido el territorio, hasta que el país tuviera las suficientes estructuras democráticas. Los principales criminales de guerra fueron condenados en el juicio de Nürenberg, en nombre de una ley natural

válida para toda la humanidad. Desgraciadamente, el aumento de la tensión entre la la Unión soviética y las potencias occidentales provocó la Guerra fría. En 1948 las potencias aliadas introdujeron una nueva moneda –el marco–, a lo que los soviéticos responderían después bloqueando el sector oriental de Berlín. Un año después habían nacido las dos repúblicas –federal y oriental– separadas y enfrentadas. La República democrática oriental se convirtió en un satélite de Moscú, y las protestas contra el régimen dominante fueron aplastadas de modo violento, como la revuelta de los trabajadores en 1953. Para muchos la única solución fue el éxodo, por lo que el régimen comunista decidió construir el famoso Muro de Berlín en 1961, a la vez que aumentaba la represión por parte de los servicios secretos de la policía secreta: la famosa *Stasi*[58].

En occidente los acontecimientos discurrían de modo distinto. Múnich, la romántica ciudad, podía ofrecer al joven y prometedor estudiante múltiples e interesantes estímulos. «Lo que fue importante para mí –había escrito Guardini, recordando sus ya lejanos años de estudiante en la capital bávara– fue la ciudad y su atmósfera artística y literaria. Hice buenas amistades aunque, y esto es significativo, no entre mis compañeros de carrera, sino entre los estudiantes de historia del arte, de literatura o de los escritores. Puedo decir que entonces entré realmente en la vida. La peculiar mezcla de gran ciudad y comodidad que se percibía en Múnich, el descubrimiento de toda una *bohème* de artistas que renegaban de la mentalidad burguesa de la ciudad (en la que, sin embargo, se encontraban muy a gusto) tuvo efectos liberadores y estimulantes en mí»[59]. En efecto, Múnich conserva la alegría, el encanto, el arte y parte del caos de algunas ciudades italianas. De hecho, está más cerca de Venecia que de Berlín, no solo geográficamente. Hay quien la llama *la piccola Italia* o «la primera ciudad italiana» de Alemania.

La universidad –la *Ludwig-Maximilians-Universität*– tenía un antiguo origen medieval en la universidad de Ingolstadt, la cual después sería el principal centro católico contra las ofensiva teológica luterana. Después esta se trasladó a Landshut y, en 1840, a Múnich, donde se alojó en un edificio neoclásico. Allí habían enseñado en el

siglo XIX Johann Michael Sailer (1751-1832), quien se ocupó del pensamiento de los padres de la Iglesia y de cuidar esta confrontación con el luteranismo. También enseñaron allí los mencionados Döllinger y el tío Georg Ratzinger, así como Otto Bardenhewer –el autor de la imprescindible *Historia de la literatura de la Iglesia antigua*[60]– y Martin Grabmann, profesor de dogmática entre 1918 y 1939 y fundador del instituto histórico que llevaría su nombre. Después, tras la guerra enseñará todavía tres años más, a quien le sucederá Schmaus. Al igual que en Tubinga, la historia era, por tanto, una asignatura fuerte de la universidad muniquesa[61].

Pero no eran aquellos años muy dados a la nostalgia y al romanticismo. Los grandes protagonistas de la ciudad eran las ruinas y el hambre[62]. Aquello suponía sin embargo para el joven estudiante una gran oportunidad. «Con otros dos estudiantes de mi curso –recuerda el propio interesado–, me decidí a solicitar el permiso al obispo para poder estudiar en Múnich y me lo concedieron. Estudiando en la universidad, esperaba poder entrar todavía más en el debate cultural de nuestro tiempo y, si fuera el caso, dedicarme por completo algún día a la teología científica»[63]. En 1947, con veinte años y tras finalizar el bienio filosófico –los dos años de estudios de filosofía–, el seminarista Joseph fue invitado a realizar durante tres años sus estudios de teología en el *Georgianum*, un instituto teológico asociado a la universidad de la capital bávara.

La situación de la universidad muniquesa en la inmediata posguerra no era precisamente de lo más prometedora. «Muchos de los edificios universitarios eran todavía montones de escombros. También la biblioteca estaba en parte inaccesible. La facultad de teología había encontrado una sede provisional en la antigua residencia real de caza en Fürstenried, al sur de Múnich. […] La falta de espacio era crónica […]. También era escasa la alimentación […]. Era sorprendente, sin embargo, que los bonitos jardines del palacio […] estuvieran a nuestra entera disposición. Paseé con frecuencia por este parque, sumido en mil pensamientos: allí maduraron las decisiones de aquellos años y reflexioné sobre lo que

se había dicho en clase, buscando mi propio modo de ver las cosas»[64]. En Fürstenried, una finca que había pertenecido a la familia real, pero que ahora era un complejo con múltiples dependencias (hospital, casa de ejercicios espirituales, seminario para vocaciones tardías), en el que tenían cabida también los jóvenes estudiantes de teología y otras muchas otras dependencias incluso con presencia femenina en otros edificios, «con lo que esta renuncia [se refiere al celibato] tenía unas manifestaciones muy prácticas»[65].

Sin embargo, «su vocación estaba fuera de dudas», añade Derwahl[66]. En cualquier caso, se trataba indudablemente de un ambiente distinto de los que él conocía. «El clima entre nosotros era más frío que en Frisinga. No había la espontánea cordialidad que allí se daba. Éramos un grupo demasiado heterogéneo. […] Reinaba un aire intelectual, que propiciaba cierto individualismo»[67]. Sin embargo, el ambiente no dejaba de ser entrañable: «Junto a los profesores, quienes vivían en la misma casa, constituíamos una pequeña familia»[68]. El ya cardenal Ratzinger se acordaba todavía perfectamente de algunos de sus profesores de entonces, de las literas de la época de la guerra... y del frío de las clases que tenían lugar en un viejo invernadero. El hambre arreciaba, sobre todo porque ahí tenían unos hermosos jardines versallescos, pero no una útil huerta. La preparación y la dedicación del profesorado no desmerecía lo más mínimo de los de una buena universidad. Convivían allí profesores y estudiantes, y la cercanía entre ambos podía dar lugar a interesantes conversaciones[69]. «A finales de los años cuarenta –comenta Valente– la facultad teológica de Múnich se presentaba como un animado y abierto laboratorio donde conviven, se mezclan y a veces se enfrentan tendencias y sensibilidades teológicas diferentes»[70].

## *La primera lección*

También aquí los compañeros de Joseph advirtieron enseguida «su inteligencia y su capacidad de expresión». Lo primero fue la Escritura, el estudio de la Biblia, que después el concilio llamaría el

«alma de la sagrada teología»[71]. «Indiscutiblemente –recuerda–, la “estrella” de la facultad era Friedrich Wilhelm Maier, profesor de exégesis del Nuevo Testamento»[72], que procedía de la prusiana Breslau, hasta hace poco alemana y ahora en territorio polaco. Sus clases en el gélido invernadero tenían gran éxito, a pesar de la retórica un tanto anticuada y decimonónica[73]. Maier había tenido algunos problemas con Roma a causa del liberalismo de sus interpretaciones de la Escritura. «El decreto de la Congregación consistorial [del 29 de junio de 1912] –recordaba Ratzinger– establecía que estos comentarios [del Nuevo Testamento de Maier] debían ser suprimidos de la institución clerical (*expungenda omnino ab institutione clericorum*). Ese comentario (del que yo había encontrado un ejemplar olvidado, cuando era estudiante en el seminario de Traunstein) debía ser prohibido y retirado de la venta»[74].

Aquella circunstancia supuso en aquel momento el final de la carrera científica y académica de Maier. Ahora sin embargo, en 1947, Ratzinger recibía sus enseñanzas. A pesar de todo, «la herida de 1912 nunca cicatrizó del todo en él», recordaba a la vez que reconocía los límites de este viejo profesor. «Él consideraba indiscutible que el método histórico era inequívoco y digno de toda consideración; ni se le pasaba por la cabeza la idea de que también en ese método entraban en juego ciertos presupuestos filosóficos, y de que podría resultar necesaria una reflexión filosófica sobre las implicaciones filosóficas del método histórico. A él, como a muchos de sus compañeros, la filosofía le parecía un elemento perturbador, algo que tan solo podía contaminar la pureza del trabajo filológico. No se planteaba la cuestión hermenéutica»[75]. Los presupuestos filosóficos de la crítica y la hermenéutica bíblica del liberalismo quedaban intactos, y se constituían como un punto de partida sobre el cual nunca había reflexionado. La falta de filosofía y reflexión constituían su mayor debilidad, según Ratzinger.

Esta lección se convirtió sin lugar a dudas en algo muy valioso para él. «Pero a la distancia de casi cincuenta años –seguía– puedo ver también lo positivo: las formas abiertas y sin prejuicios de las

cuestiones, a partir del método histórico-liberal, creaba una nueva cercanía con las sagradas Escrituras y descubría dimensiones del texto que no eran inmediatamente perceptibles en la lectura excesivamente cristalizada del dogma. La Biblia nos hablaba con una inmediatez y frescura nuevas. Lo que era arbitrariedad en el método liberal y trivializaba la Biblia (piénsese en Harnack y en su escuela), era enderezado a través de la obediencia al dogma. En efecto, el equilibrio entre liberalismo y dogma tiene su específica fecundidad. He aquí por qué, durante los seis semestres de mis estudios teológicos, escuché con gran atención las clases de Maier, haciéndolas objeto de reelaboraciones personales. Para mí la exégesis –concluye– ha seguido siendo siempre el centro de mi trabajo teológico. Es mérito de Maier que la sagrada Escritura fuese para nosotros "alma de los estudios teológicos", tal como pide el concilio Vaticano II»[76].

Sin embargo, los gustos exegéticos y bíblicos de Ratzinger parecían ir por otro lado, tal como confiesa un poco más adelante. «Frente a la notable personalidad de Maier, Friedrich Stummer –el docente de Antiguo Testamento– era un hombre silencioso y reservado cuya fuerza residía en la seriedad de su trabajo histórico y filológico, mientras solo con mucha cautela llegaba a insinuar las líneas teológicas. Yo, sin embargo, apreciaba bastante este estilo cauto y por eso asistí con gran atención a sus clases y seminarios»[77]. Este estilo más discreto gustaba más al joven estudiante de teología, quien adquirió también un gran interés y entusiasmo por los libros de la Biblia judía. «Hombre reservado y poco locuaz –caracteriza Chélini a Stummer–, era también un erudito cuyas investigaciones históricas y filosóficas eran el fundamento de una enseñanza teológica siempre prudente»[78]. Tal vez este modo un poco menos enfático de abordar la Escritura, permitía a esta hablar con su propia voz, es decir, que la verdad se manifestara y revelara con más claridad y menos ruido.

## *Otro gran maestro*

La Biblia, junto a la liturgia y los padres de la Iglesia, constituía la principal fuente de la que bebía la teología muniquesa en aquellos años[79]. A pesar de la declarada afición por la exégesis bíblica, el joven estudiante decidió ponerse bajo el magisterio de otros profesores, esta vez de teología dogmática. «Junto a los exegetas, dejaron una gran huella en mí Söhngen y Pascher. Inicialmente Söhngen quería dedicarse totalmente a la filosofía y había comenzado ese camino con una disertación sobre Kant. Pertenecía a aquella corriente dinámica del tomismo que había hecho propias la pasión por la verdad y la búsqueda de un fundamento y fin de toda la realidad que se había planteado el Aquinate; pero [también] se esforzaba conscientemente en hacerlo dentro del debate filosófico contemporáneo»[80]. El fuste filosófico y especulativo de la teología de Söhngen convenció y cautivó al joven estudiante. «No sería exagerado decir –evoca Derwahl– que Joseph Ratzinger tuvo que vérselas en estos días con los difíciles conceptos de “drama vital” y “misterio de la verdad”»[81].

Habrá algo más que le atraerá a Joseph de la teología de Gottlieb Söhngen (1892-1971). «Lo que mejor caracterizaba el método de Söhngen –dice Ratzinger– es que él pensaba a partir de las fuentes [...]. Lo que más me impresionaba en él era que no se contentaba nunca con un tipo de positivismo teológico –como a veces se llegaba a advertir en otras disciplinas–, sino que planteaba con gran rigor la cuestión de la verdad y, precisamente por eso, la actualidad de lo que ha de ser creído»[82]. Partir de las fuentes, reflexionar, pensarlas y buscar la verdad eran las actitudes que más convencieron al joven Ratzinger. La «cuestión de la verdad», unida a su interés por el arte y la liturgia, ofrecieron al joven un claro foco de atención. Recuerda Ratzinger una anécdota acerca del dogma de la Inmaculada concepción de María: a pesar de ser en un principio contrario al dogma, al ser preguntado sobre qué haría si la Iglesia lo definiera como tal, Söhngen –tras reflexionar– respondió que «entonces pensaría que me he equivocado»[83]. Su era a la vez crítico y creyente.

Con su jovial temperamento renano, se convirtió en su mentor, hasta el punto de invitarle a la ópera o a participar en sus veladas frente al piano[84]. «Alegre, luminoso, extrovertido, fascinante», lo califica Valente, del «volcánico profesor» tomará el carácter sistemático, la gran curiosidad y el interés por la tradición, el personalismo de Buber y el pensamiento de Newman[85]. Era esta la segunda estrella de la facultad de teología, junto con Maier, recuerda Läpple. Se ocupaba de la parte más filosófica de la teología. «Enseñaba teología fundamental, y su modo de dar clases impresionaba. Se veía que vivía y sufría lo que explicaba. Venía con un papelito en el que había escrito cuatro o cinco palabras, y luego una serie de preguntas. Hablaba improvisando y si, durante la clase, se le ocurría una idea fulgurante, se alejaba de la cátedra y se dirigía a los estudiantes para hablarles cara a cara. Él venía de la filosofía, pero luego la teología se había convertido en su destino […].

» La suya no era una teología de conceptos, sino una teología existencial, una teología para la fe. Söhngen estaba muy abierto a las nuevas influencias que venían de Francia»[86]. Söhngen –recuerda Ratzinger– le condujo a su vez hacia «los grandes maestros» de la teología: Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino, así como a los nuevos teólogos franceses[87]. Cuando Lubac fue condenado por la *Humani generis* –cuenta Läpple–, Söhngen «arrojó los libros que traía de casa sobre la mesa sin decir una palabra. Después se puso ante el piano y vertió toda su rabia sobre el teclado»[88].

## *De nuevo la liturgia*

Se estaban viviendo en aquellos años momentos interesantes. En efecto, estaba surgiendo un panorama teológico diferente, recuerda Ratzinger. Tras la caída del «dogma progresista liberal» después de la Primera Guerra Mundial, era propuesta ahora una nueva teología. La Biblia, la Iglesia, la liturgia y los sacramentos eran algunos de los nuevos temas que reivindicaban los teólogos, no solo católicos sino también protestantes: Barth y Schmaus –por ejemplo– se proponían elaborar un nuevo pensamiento teológico[89]. Esto evitaba que la

teología cayera en un teoricismo abstracto y desencarnado: la teoría debía estar profundamente unida a la práctica, a la vida. Läpple nos ofrece en este sentido un recuerdo personal de una conversación con Ratzinger en esta misma línea: «Se sentía mal cuando se daba cuenta de que algún profesor, con todas las definiciones exactas que había dado en clase, luego no sabía casi ni decir la misa, y se movía en el altar como si fuera un extraño. Una vez, mientras uno de estos celebraba la eucaristía, me dijo: "míralo, ni siquiera sabe lo que está sucediendo…"»[90].

Ratzinger profundizó en su pasión por la liturgia también durante sus años en la universidad de Múnich, ahora desde el lado de la teología. «Al principio tenía mis reservas hacia el movimiento litúrgico. En muchos de sus representantes me parecía percibir un racionalismo y un historicismo unilaterales, una actitud demasiado dirigida hacia la forma y la originalidad históricas […]. Gracias a las lecciones de Pascher [su profesor de teología pastoral] y a la solemnidad con que nos enseñaba a celebrar la liturgia, según su espíritu más profundo, llegué también yo a convertirme en un firme partidario del movimiento litúrgico. Así como había aprendido a comprender el nuevo testamento como alma de la teología, entendí del mismo modo la liturgia como el fundamento de la vida»[91] cristiana y de la vida de la Iglesia. El sistema educativo de Pascher se basaba en la misa celebrada a diario: la liturgia llevaba a la teología pastoral, a cómo un pastor o sacerdote debe tratar a su rebaño. Todo esto quedó plasmado en su libro *Eucaristía* (1953)[92].

«En Múnich –comenta Weigel–, teniendo como tutor a Joseph Pascher, Ratzinger empezó a explorar más profundamente el movimiento litúrgico de mitad de siglo y a leer la teología mística»[93]. Así pues, la historia, la exégesis, la filosofía, la liturgia y un profundo sentido eclesial han sido las claves de la primera formación teológica también en sus años universitarios. A pesar de todo, Joseph albergaba sus propias dudas: se debatía entonces entre dedicarse al trabajo pastoral en una parroquia o al trabajo académico como profesor de teología. Además, estaban los mencionados designios del corazón. «A esto se unía la duda de si

iba a ser capaz de vivir el celibato, de estar soltero de por vida. La universidad estaba, por aquel entonces, medio en ruinas, por lo que no teníamos un edificio propio para la facultad de teología. […] Aquello hacía que la convivencia –no solo entre alumnos y profesores, sino entre alumnos y alumnas– fuera muy estrecha; así que la tentación de dejarlo todo y seguir los designios del corazón era casi diaria. Solo podía pensar en estas cosas al pasear por aquellos espléndidos jardines del Fürstenried. Pero también, como es natural, al hacer largas horas de oración en la capilla»[94]. Allí se forjaron algunas decisiones importantes.

## 3. Sacerdote (1951-1952)

«No podía estudiar teología solo para convertirme en profesor –dirá años más tarde–, a pesar que era algo que deseaba en mi interior. Decir sí al sacerdocio suponía decir sí a una tarea completa, incluso en sus manifestaciones más sencillas»[95]. Era esta la decisión que estaba intentando dilucidad. Mientras seguía con sus estudios en la capital bávara. La situación no era mala del todo. A pesar de la carestía material, había una gran pujanza religiosa y cultural en la universidad que surgía de sus propias ruinas y cenizas. «Aquella universidad –recuerda un teólogo que estudió allí por esos años– era en ese momento la mejor universidad alemana por doble razón: una, porque había desaparecido Berlín, el polo prusiano de la cultura en la primera mitad del siglo XX; la otra, porque hacia Múnich habían refluido todos los profesores de Breslau, arrojados al Occidente una vez que la ciudad pasó a Polonia»[96]. La teología del norte y del este había desembarcado en la capital de Baviera. El resultado era notable: allí confluían profesores de tendencias liberales que procedían de Breslau, con otros aires más tradicionales que habían llegado esta vez de Múnster, situada mucho más al norte[97].

### *Un maestro francés*

«Múnich fue su cuna universitaria –sigue recapitulando González de Cardedal– en un momento en que se concentraban en ella los

mejores teólogos, exegetas e historiadores, los que habían crecido en ella y los que a ella llegaron arrojados de la zona alemana oriental. Media docena de profesores de Breslau se integraron en Múnich. Schmaus, Söhngen, Mörsdorff, Maier, Pascher… formaban aquella generación de grandes maestros que recogieron y repensaron la aportación de la teología protestante de K. Barth [...] y de la teología litúrgica con su cima en Odo Casel. Allí creció su pasión por la historia y la patrística, su encuentro primero con san Agustín y luego con la teología medieval de santo Tomás y de san Buenaventura»[98].

Un momento pues interesante que, sin embargo, no dejaba por eso de ser... universitario. «En aquel clima –recuerda Läpple– los estudiantes se tomaban también ciertas libertades. A veces se matriculaban, pero luego –si las clases no resultaban interesantes– faltaban a clase. Un estudiante tomaba apuntes y luego los pasaba a los demás. Luego, en la biblioteca, se enzarzaban con la lectura de libros que expresaban las nuevas ideas teológicas»[99]. Las lecturas siguieron engrosando el ya amplio acerbo de nuestro estudiante. Así, por ejemplo, en 1947 el joven Ratzinger había leído *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* de Henri de Lubac, en un ejemplar que precisamente le había regalado su amigo y mentor Alfred Läpple.

«Este libro –recuerda Ratzinger– se convirtió para mí en una lectura de referencia. No solo me transmitió una nueva y más profunda relación con el pensamiento de los Padres, sino también una nueva y más profunda mirada sobre la teología y sobre la fe en general. La fe era ahora una visión interior, actualizada precisamente gracias a pensar junto a los Padres. En aquel libro se percibía la tácita confrontación con el liberalismo y el marxismo, la dramática lucha del catolicismo francés por abrir brecha en la vida cultural de nuestro tiempo. […] Me sumergí en otras obras de Lubac, y obtuve provecho sobre todo de la lectura de *Corpus mysticum*, en la que se me abría un nuevo modo de entender la eucaristía y la unidad de la Iglesia»[100]. Así, de este libro sacó la idea clara de la necesidad de

recordar la dimensión comunitaria de la Iglesia, que se “estructura” en torno al misterio de la eucaristía.

Pero ¿quién era ese maestro francés? Henri de Lubac (1896-1991) había enseñado en la facultad teológica de los jesuitas en Lyon, donde –al ser un hombre abierto– mantenía a la vez encuentros con ateos y comunistas. En 1938 había publicado *Catolicismo*, un ensayo sobre la dimensión social y universal de la Iglesia, donde quería salir al paso de las objeciones de sus interlocutores. La salvación de Cristo es universal; por eso su Esposa tiene una dimensión católica y, por tanto, social. De manera que no caben en el cristiano posturas individualistas o de huida del mundo. Deberá darse al resto de la humanidad para ofrecerles a Cristo[101]. En *Corpus mysticum* (1949), Lubac profundizaba en las relaciones entre Iglesia y eucaristía. «La Iglesia y la eucaristía se hacen la una a la otra todos los días: la idea de la Iglesia y la idea de la eucaristía deben apoyarse y profundizarse recíprocamente, la una con la ayuda de la otra»[102]. De ahí procede la famosa frase, que formulará más adelante: «La eucaristía hace la Iglesia, y la Iglesia hace la eucaristía». Es indudable el gran influjo de este pensamiento en todo el siglo XX, incluido el concilio Vaticano II[103].

La Iglesia como comunidad y comunión, y la eucaristía como el centro de la Iglesia: fueran estas las dos principales lecciones que recibió el joven teólogo de su maestro De Lubac. A pesar de los aires renovadores, toda esta nueva teología francesa y alemana mantenía todavía siempre su carácter eclesial y era leal a su madre y maestra. Será esta otra gran lección. «Cuando medito acerca de los años en que estudiaba teología –recuerda el mismo Ratzinger–, no puedo menos que extrañarme de lo que hoy se dice sobre la Iglesia “preconciliar”. Todos nosotros éramos conscientes de un renacimiento –advertido ya en los años veinte– de una teología capaz de plantearse preguntas con coraje renovado […]. El dogma no era sentido como un vínculo exterior, sino como una fuente vital que en realidad posibilitaba nuevos conocimientos. La Iglesia estaba para nosotros viva, sobre todo en la liturgia y en la gran riqueza de

la tradición teológica»[104]. El clima teológico era por tanto pacífico y razonable, en diálogo con las enseñanzas de la Iglesia.

Al mismo tiempo, un cierto sentimiento antirromano –tan centroeuropeo– impregnaba el ambiente de la facultad de teología. «Mientras en los ambientes católicos de la Alemania de entonces –continuaba en sus memorias– había, en general, un sereno consenso hacia el papado y una sincera veneración por la gran figura de Pío XII, el clima que dominaba nuestra facultad era un poco más frío. La teología que entonces aprendíamos estaba impregnada del pensamiento histórico, de forma que el estilo de las declaraciones romanas –más ligado a la tradición neoescolástica– nos resultaba un tanto extraño. A esto contribuía un poco también, quizá, un cierto orgullo alemán, que nos llevaba a considerar que sabíamos más que "los de abajo". […] Pero este tipo de reservas y sentimientos no mermaron en ningún momento la profunda aceptación del primado petrino, tal como había sido definido por el concilio Vaticano I»[105]. La histórica y proverbial distancia entre Roma y Alemania –el famoso «complejo antirromano»– se hacía sentir también en la universidad muniquesa, aunque –en lo más profundo– existiera una profunda comunión de ideas y sentimientos.

También quedaba clara la gran lección de la historia y de la «vuelta a las fuentes» será algo que Ratzinger aprenderá de esos años muniqueses. Años intensos de estudio y reflexión. En el verano de 1949, se consiguió que un ala del *Georgianum* en la *Ludwigstrasse* de Múnich fuese medianamente habitable. Joseph consiguió una habitación pequeña, situada en la buhardilla. También en la universidad, situada frente al *Georgianum*, el número de aulas había crecido; así que pudimos volver a la ciudad. «Picamos piedras y las repusimos», relataba Ratzinger. Podían subir por las escaleras de mano por las partes no habitadas de la casa, y jugaban a darse sustos disfrazados de fantasmas por las noches…[106]. «Los años de Fürstenried quedan en mi memoria –evocaba Ratzinger– como un tiempo de gran ilusión, lleno de esperanzas y de fe; pero también como un momento de grandes y sufridas decisiones. Cuando entro en ocasiones en el parque, conservado ahora tal y como estaba

entonces, los caminos que lo atraviesan se unen tan estrechamente con los [itinerarios] interiores que empecé a recorrer allí, que lo que viví en ese lugar se hace vivo y presente ante mis ojos con toda su luz»[107].

## *Momentos ¿tranquilos?*

El panorama político de este país también había cambiado. En ese mismo año de 1949 habían nacido las dos Repúblicas alemanas: la federal y la democrática, es decir, la occidental y la pro-soviética. Pronto se vio que la oriental tendrá lo democrático sobre todo en el nombre. Durante años dirigirá la vida política del lado occidental Konrad Adenauer (1876-1967), un hombre pragmático del que se decía que tan solo conocía quinientas palabras del alemán, y con ellas era capaz de mantener largos y solventes discursos. «Ambicioso –afirma Golo Mann–, pero distendido, jovial, escéptico respecto a la pompa y al poder, cuyos entresijos conocía; piadoso [católico], pero interesado por las cosas de este mundo como si fuera un luterano»[108], dice de un modo tal vez un poco esquemático. En cualquier caso, Adenauer era un hombre de mundo, que a la vez tenía unos ciertos principios de origen cristiano.

Perseguido en tiempos del nazismo, Adenauer había dirigido el proceso de desnazificación y desmilitarización de Alemania, así como el exitoso Plan Marshall. Fue el artífice del llamado «milagro alemán», de la recuperación social, política y económica del país. Era un renano convencido, que miraba más a Francia que a la lejana Prusia. «El programa político de Konrad Adenauer se concretaba en una Europa unida y en una reconciliación estable con Francia»[109]. A esto se unía su declarada voluntad de unirse al bloque vencedor de la Guerra Mundial, es decir, a los aliados. Era también un democristiano convencido y su política no estaba exenta de ciertos valores cívicos. «Todo mi trabajo ha ido dirigido a la lucha por la paz, la libertad y la seguridad de nuestro pueblo», dijo a la hora de retirarse de la vida política[110].

En la Iglesia, gobernaba un filogermánico convencido. Pío XII había conocido bien Alemania en 1917 –como veíamos–, cuando llegó como nuncio apostólico en Múnich. En Berlín se había encontrado con el emperador Guillermo II, quien quedó profundamente impresionado por su personalidad. «¡Este Pacelli vale más que un ejército!», exclamó. A él se debían los Concordatos con Baviera, Prusia y con toda la República alemana[111]. Respecto a la conocida y tardía crítica de que Pío XII no hablara directamente condenando a las autoridades nacionalsocialistas, indicaba un informe de la Gestapo recién descubierto: «de una manera no conocida hasta el momento, el papa ha rechazado el Nuevo orden europeo nacionalsocialista. Es verdad que el papa no se ha referido de modo explícito al nacionalsocialismo germánico, pero su discurso supone un ataque continuo a lo que nosotros sostenemos y en lo que creemos. [...] Además, ha hablado continuamente a favor de los hebreos»[112].

Serán años intensos en la Iglesia. El papa Pacelli fue también fue el papa que definió «el último dogma»: el de la asunción de María en cuerpo y alma a los cielos. Tras hacer una encuesta entre los obispos y recibir infinidad de peticiones, el papa declaró en la *Munificentissimus Deus* (1950) «la asunción corpórea de la santísima Virgen». Fue por tanto casi un dogma por aclamación[113]. El optimismo externo volvió a la Iglesia. «Pareció hacerse plenamente de día con el Año santo convocado por Pío XII en 1950. Fue una comprobación positiva de que las experiencias sufridas –la guerra, el odio entre los pueblos y, sobre todo, la persistente ideología del marxismo [...]– no habían sofocado el sentido religioso del hombre del siglo XX»[114]. El pontificado romano parecía mostrarse en todo su esplendor: «Pío XII fue un pontífice reinante y gobernante», señala Orlandis[115].

Con su experiencia romana y alemana, el papa Pacelli decidió llevar él directamente los asuntos de la Iglesia, sin necesidad de un Secretario de Estado, si bien ayudado por sus secretarios Tardini y Montini. Un estilo de gobierno muy personal. Al mismo tiempo, el aspecto general de la Iglesia había sido hasta ese momento

netamente pacífico. Poco a poco las circunstancias iban a ir cambiando. «Con el comienzo de la segunda mitad del siglo XX –comenta un historiador– pudieron adivinarse los primeros síntomas del declive del pontificado de Pío XII, que estaba sin embargo destinado a prolongarse durante varios años más. [...] La Iglesia, a los ojos de cualquier observador imparcial, aparecía como la ciudad amurallada de la Escritura o como la *acies ordinata*, ejército disciplinado y en orden de batalla. Unidad, cohesión interna, obediencia a la jerarquía e incesante progreso en todos los órdenes eran hechos que contribuían a que la situación del catolicismo ofreciera un balance altamente positivo, pese a la persecución que sufrían las Iglesias del este de Europa y de Asia, sometidas al yugo de las dictaduras comunistas. El Año Santo de 1950 presenció la solemne definición del dogma de la Asunción de María, en presencia de una inmensa muchedumbre»[116].

En medio de ese ambiente triunfal, el 12 de agosto de 1950 Pío XII publicó su cuarta encíclica, titulada *Humani generis*. En ella se criticaban algunas desviaciones de la *nouvelle théologie* francesa, a la vez que animaba a promover un cierto pluralismo teológico. Su tono era neto y, en ocasiones, fuerte. Enseguida se tomaron algunas medidas disciplinares, como retirar de la docencia a algunos de estos autores, entre los que se encontraba el maestro De Lubac. «La inclinación hacia el dato positivo –resume Orlandis– contenido en las fuentes frente a la especulación filosófica, el frecuente recurso a los Padres griegos y la atención prestada al entorno histórico fueron algunos rasgos comunes de los nuevos teólogos, que encontraron lógica oposición en los defensores del tomismo clásico, habituados a presentar en un contexto cristalizado, prácticamente inmóvil y extratemporal, la figura y la obra de santo Tomás de Aquino. Si a lo dicho se añaden las inquietudes ecuménicas de algunos de estos teólogos –denunciadas en la encíclica como “un falso y peligroso irenismo”– resulta comprensible que en aquel momento la santa Sede considerase la “nueva teología” como una arriesgada innovación»[117].

La *Humani generis* defendió la capacidad de la razón para conocer la verdad, a la vez que recordaba la actualidad de algunos dogmas. La enciclica no formuló ninguna condena. Hubo algunas sanciones por parte de las órdenes religiosas, pero los «nuevos teólogos» acataron esas decisiones y no se produjeron deserciones en la Iglesia. Esta puso en guardia a los teólogos y les ofreció orientaciones de cara al futuro[118]. Es más, no pocos de estos teólogos tuvieron un protagonismo destacado en el concilio Vaticano II. También es cierto que, al mismo tiempo, en esa década se publicarán los estudios más valiosos y significativos de estos mismos autores, como la *Meditación sobre la Iglesia* (1953) de Lubac, el *Misterio de la historia* (1953) de Daniélou, los *Jalones para una teología del laicado* (1956) de Congar, o los primeros volúmenes de los *Escritos de teología* de Rahner…[119]

## *San Agustín*

Agustín *über alles*: el famoso converso será el primero de todos para Ratzinger, escribe Valente[120]. 1950 será también el año en que Joseph Ratzinger terminaba sus estudios de teología y se preparaba para recibir el sacerdocio, a la vez que elaboraba su primer trabajo sobre el Hiponense. «Después del examen final de los estudios teológicos, en el verano de 1950, me fue propuesto inesperadamente un encargo que trajo consigo una vez más un cambio de orientación de toda mi vida. En la facultad de teología era costumbre que cada año se propusiese un tema a concurso, cuyo desarrollo debía elaborarse en el espacio de nueve meses […]. El tema elegido por mi maestro [Gottlieb Söhngen] fue: “Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia en san Agustín”. Puesto que en los años anteriores me había entregado asiduamente a la lectura de los Padres, y había frecuentado también un seminario de Söhngen sobre san Agustín, pude lanzarme a la aventura»[121]. Así que parecía un tema escogido a su medida.

Años después, Ratzinger hacía una valoración histórica de este trabajo. «Como se sabe, el periodo de entreguerras estuvo totalmente caracterizado por el redescubrimiento del concepto

“cuerpo místico de Cristo”, como descripción teológica de la Iglesia. En la encíclica *Mystici corporis*, publicada por Pío XII en 1943, este movimiento tuvo su coronamiento pero también, en cierto sentido, su conclusión. Al final de los años treinta se habían suscitado en la teología alemana una serie de críticas a la fijación exclusiva de la eclesiología en torno al concepto de cuerpo místico […]; este sirve para expresar la íntima unión que se da entre Cristo y los fieles, y no para [manifestar] la realidad visible, comunitaria de la Iglesia. Además, “cuerpo místico” es una metáfora, mientras que la teología científica debe ir más allá de las imágenes para llegar al concepto. […] Es sintomático el hecho de que la liturgia de la Iglesia […] alude muy de vez en cuando a la expresión “cuerpo de Cristo”, mientras se refiere continuamente a “pueblo de Dios”»[122].

“Pueblo de Dios” era el término de moda en aquel momento. Sin embargo, Ratzinger quería armonizar ambos términos. La influencia de Lubac y de su eclesiología eucarística –la eucaristía hace la Iglesia– en este planteamiento es indiscutible; en su tesis intentará conciliar estas nuevas ideas con el pensamiento clásico de Agustín de Hipona. El doctorando alemán había hallado antes la eclesiología eucarística de su maestro francés: «Ratzinger encuentra –comenta Nichols– lo que será el motivo central de su eclesiología: en realidad él es –junto con Henri de Lubac– uno de los primeros pensadores católicos que adoptaron una “eclesiología eucarística” completa, elaborada de modo sistemático»[123]. El estudio supone todo un recorrido histórico por la patrística, con el fin de rastrear el concepto de “pueblo de Dios” en los siglos III y IV, y de modo especial –como es lógico– en san Agustín.

En el periodo de entreguerras se había desarrollado una eclesiología espiritual (en Guardini o Gertrude von Le Fort, por ejemplo), dejando de lado los aspectos externos e institucionales de la Iglesia. Ratzinger intenta elaborar una reflexión sobre la eucaristía, donde se une lo más íntimo y lo más externo en la Iglesia[124]. Esta eclesiología –sigue diciendo– tiene un tema central: «la unión en la Iglesia de lo interno y lo externo, de santidad y estructura visible –también en el gobierno–, unión que tiene como

clave la eucaristía»[125]. La Iglesia sería a la vez pueblo de Dios y cuerpo de Cristo de un modo místico, distinto a su presencia real en la eucaristía. Pero esta actúa como elemento aglutinante, como sacramento de comunión dentro de la misma Iglesia. «La definición agustiniana de la Iglesia como pueblo de Dios –hace entender Ratzinger– no puede contraponerse instrumentalmente a la definición de la Iglesia como cuerpo místico. Al contrario, las dos definiciones pueden ser ventajosamente integradas pues ambas se refieren y remiten a la naturaleza propia de la Iglesia, que es sacramental»[126].

Pero sobre todo –como hemos dicho– lo que quedará en el joven doctorando será la gran lección de la historia, el contacto directo con las fuentes, con el pensamiento de los padres de la Iglesia. Años después, en 1997, cuando el cardenal Ratzinger recibía uno de sus numerosos doctorados *honoris causa*, explicaba el contexto de sus comienzos en la investigación teológica: «En la Alemania de aquel tiempo había un predominio absoluto del pensamiento histórico, y hubiera sido imposible acceder al doctorado en teología sin un estudio histórico. De este modo, era absolutamente indispensable hacer un tema patrístico, medieval o incluso de la primera época de la modernidad (no posterior, en cualquier caso, a la Revolución francesa). Por estas razones hice mi primer trabajo sobre san Agustín, y después sobre san Buenaventura»[127]. Una formación concreta e histórica, no abstracta ni teórica, por tanto.

Como queda dicho, ese era el ambiente académico que había reinado hasta entonces en Múnich y Tubinga. Muchos años después, valoraba la importancia de la formación histórica a la hora de hacer teología. «Pienso que no se puede hacer bien teología sin un conocimiento de la historia de la teología que, a su vez, se encuentra en el presente. En efecto, […] en la teología el pasado vive siempre en el presente. Por esta razón, en este diálogo continuo con la palabra de Dios y con el Señor, los hallazgos del pasado están siempre vivos, forman parte de nuestra vida. Nosotros entramos en esta gran sincronía de la Iglesia solamente si nos hacemos amigos de los que nos han precedido»[128]. La historia

será también maestra de la teología, parece afirmar este teólogo formado en los estudios históricos.

## *Un día inolvidable*

El momento de su ordenación sacerdotal se estaba acercando. «Las largas vacaciones estivales [de 1950] –que duraban desde el fin de julio a finales de octubre– estuvieron completamente dedicadas a preparar el trabajo que iba a presentar al concurso. Pero entonces encontré un nuevo problema. A finales de octubre recibíamos el subdiaconado y, enseguida después, el diaconado. Comenzaba así la preparación más inmediata para la ordenación sacerdotal […]. Estábamos de nuevo todos juntos en el seminario de Frisinga para ser iniciados en los aspectos prácticos del ministerio sacerdotal; consistían estas ocupaciones para prepararnos para la predicación y la catequesis»[129]. Se requerían muchas horas y mucho entrenamiento para poder ser un sacerdote solvente, sobre todo en una sociedad donde todo se prepara a conciencia. Se conservan algunas de las homilías «de entrenamiento» que predicó entonces el joven diácono.

La primera es del 3 de diciembre de 1950, pronunciada a las siete y media, en la catedral de Frisinga[130]. Es una homilía de adviento, y comienza precisamente preguntando en qué consiste este tiempo de preparación de la navidad. «¿Está este mundo de verdad salvado, cuya resistencia a ser salvado se ve por todas partes, en todas las calles?»[131], comenzaba preguntándose el diácono de ventitrés años. Acude entonces a la esperanza que da el nacimiento de Cristo y, después de citar a Agustín, repite una y otra vez: «venga a nosotros tu reino»[132]. También predicará otra a las siete de la mañana, en la iglesia del Espíritu santo, sobre la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16)[133]. Llama sin embargo la atención que se dirigiera a un grupo de niños, poco después de la fiesta de san Jorge, en la que repite una y otra vez que el soldado Jorge más que matar dragones que vomitaban fuego, lo que hizo cada día fue matar los “dragones” de la pereza, del egoísmo y de las tentaciones del demonio. Aludiendo a las palabras de Jesús (Mc

8,32-34), repite como un estribillo a lo largo de toda la homilía: *Weg Satan!*, «apártate de mí, Satanás»[134].

La colaboración de sus compañeros de promoción y de sus propios hermanos hizo posible su preparación. Y así pudo acabar con su trabajo sobre la eclesiología de san Agustín, no sin cierto agobio. «Me sentí feliz cuando por fin me vi libre de esta hermosa pero pesada carga y, al menos en los dos últimos meses, pude dedicarme enteramente a prepararme para dar el gran paso: la ordenación sacerdotal»[135]. La tolerancia de su familia y de sus compañeros de ordenación lo hizo posible. Un día antes de ese importante día, recibió la notificación de que había recibido el primer premio del curso. Sin embargo, el gran día será otro: el 29 de junio de 1951 Joseph es ordenado sacerdote por el cardenal Michael Faulhaber, en la catedral de Frisinga, a la edad de veinticuatro años. En una foto se aprecia un gran número de candidatos, entre los que se encuentra su propio hermano Georg, junto a unos niños vestidos con el tradicional pantalón de cuero. Se conserva incluso una breve filmación en blanco y negro de ese momento en la que se ve una larga fila de ordenandos, mezclados con la alegría de la multitud, algunos vestidos con los elegantes trajes y vestidos bávaros[136].

En un momento posterior, siendo ya papa, recordó los momentos inmediatamente anteriores a su ordenación. «En la vigilia de mi ordenación sacerdotal, hace cincuenta y ocho años, abrí la sagrada Escritura –recordaba de un modo muy agustiniano–, porque quería recibir aún una palabra del Señor, para ese día y para mi futuro camino de sacerdote. Mi mirada se detuvo en el pasaje: “Conságralos en la verdad; tu palabra es verdad”. Entonces supe: el Señor está hablando de mí y me está hablando a mí. Precisamente lo mismo me sucederá mañana a mí. No somos consagrados en último término por medio de ritos, aunque los ritos sean necesarios. El baño en el que el Señor nos sumerge es él mismo: la verdad en Persona. La ordenación sacerdotal significa estar inmersos en él, en la Verdad. Le pertenezco de una nueva forma a él y a los demás, “para que venga su reino”»[137].

La ordenación sacerdotal se realizó según el antiguo rito entonces vigente, si bien Pío XII había introducido ya algunas reformas. Tras la primera lectura bíblica de la misa, el cardenal Faulhaber se sentaría en un solio situado ante el altar. Los ordenandos pasarían ante él, ya casi revestidos del todo y con un cirio encendido en la mano derecha. Tras la aprobación de los candidatos por parte de los superiores del seminario, el cardenal les pediría que fueran «perfectos en la fe y en las obras... bien apoyados en el amor a Dios y al prójimo». Joseph se postraría en el suelo y pondría los brazos abiertos en cruz, mientras el coro entonaba la letanía de los santos. Se pedía a la Iglesia del cielo por los nuevos sacerdotes[138]. Se le agolparían en la cabeza todos esos santos a los que tenía especial devoción: junto a los venerables Agustín y Buenaventura, los evangelizadores alemanes Bonifacio y Corbiniano, y toda una larga serie de «pequeños»: el portero de Altötting Conrado de Parzham –al que conoció personalmente–, el santo Cura de Ars, Bernardette Sobirous, Teresa de Lisieux…[139].

Después se levantaría y el cardenal pondría sus manos sobre la cabeza, para transmitirle el poder del Espíritu santo. Tras imponerle la estola y la casulla –símbolos de la obediencia y la caridad–, los nuevos sacerdotes recibieron la unción con óleo en las manos. «Dígnate, Señor, a consagrar estas manos por obra de esta unción y de nuestra bendición», decía el arzobispo para acompañar el gesto. A partir de ese momento, ya era sacerdote para siempre. Después le entregaron el cáliz y la patena y la celebración de la misa siguió adelante con normalidad. Tras la comunión, el cardenal Faulhaber impuso las manos de nuevo sobre el nuevo sacerdote, y pronunció una nueva invocación: «Recibe el Espíritu santo: que los pecados que deban perdonar sean perdonados; que los pecados que debas retener sean retenidos». El beso de la paz y un última bendición daban por terminada la ordenación[140].

De aquel momento recordaba Ratzinger de modo especial un significativo gesto del rito de la ordenación sacerdotal. «Después de la unción, eran atadas las manos y, con las manos unidas, se cogía el cáliz. Al tomarlo en mis manos, me vino a la memoria la pregunta

de Jesús a los hermanos Juan y Santiago: “¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?” (Mc 10,38). El cáliz eucarístico, centro de la vida sacerdotal, recuerda siempre estas palabras. Y después las manos unidas, ungidos con el óleo mesiánico del crisma. Las manos son expresión de nuestra propia disposición, de nuestro capacidad. Con ellas podemos agarrar, tomar posesión de algo, defendernos. Las manos atadas son expresión de falta de poder, de la renuncia al poder. Están en sus manos, están puestas en el cáliz. Se podría decir que con esto se expresa que, sencillamente, la eucaristía es el centro de la vida sacerdotal»[141].

De la ordenación sacerdotal, recordaba también después de modo especial dos gestos. «El segundo recuerdo que quisiera retomar es el día de la ordenación sacerdotal –decía en 2010–. La catedral siempre fue el centro de nuestra vida, como también en el seminario éramos una familia y fue el padre Höck quien hizo de nosotros una verdadera familia. La catedral era el centro y lo ha seguido siendo para toda la vida en el día inolvidable de la ordenación sacerdotal. Son tres los momentos que se me quedaron particularmente grabados. Ante todo, el estar tumbados por tierra durante las letanías de los santos. Estando postrados en tierra, uno se hace consciente una vez más de la propia pobreza y se pregunta: “¿de verdad soy capaz de esto?” Y al mismo tiempo resuenan los nombres de todos los santos de la historia y la imploración de los fieles: “Escúchanos, ayúdales”. Crece así la conciencia: “sí, soy débil e incapaz, pero no estoy solo: hay otros conmigo, la entera comunidad de los santos está conmigo, ellos me acompañan y, por tanto, puedo recorrer este camino y ser compañero y guía para los demás.

» El segundo, la imposición de las manos por parte del anciano, venerable cardenal Faulhaber –que me impuso a mí y a todos nosotros, las manos de un modo profundo e intenso– y la conciencia de que es el Señor el que pone sus manos sobre mí y me dice: “me perteneces a mí; no te perteneces simplemente a ti mismo, te quiero, estás a mi servicio”; pero también la conciencia de que esta imposición de las manos es una gracia, que no crea sólo

obligaciones, sino que es sobre todo un don, que él está conmigo y que su amor me protege y me acompaña. Además estaba aún el rito antiguo, en el que el poder de redimir los pecados se confería en un momento aparte, que iniciaba cuando el obispo decía, con las palabras del Señor: “Ya no os llamo siervos, sino amigos”. Y sabía –sabíamos– que esto no es solo una cita de Juan 15, sino una palabra actual que el Señor me está dirigiendo ahora. Él me acepta como amigo; estoy en esta relación de amistad; él me ma dado su confianza, y en esta amistad puedo trabajar y hacer otros amigos de Cristo»[142].

Se conserva también otro detalle simbólico. «Era un espléndido día de verano –recordaba también el mismo Ratzinger–, que permanece en mi memoria como el día más importante de mi vida. No es bueno ser supersticioso pero, en el momento en que el anciano arzobispo [Faulhaber] impuso sus manos sobre las mías, un pájaro –tal vez una alondra– voló sobre el altar mayor de la catedral y entonó un canto gozoso. Fue para mí como si una voz de lo alto me dijese: “vas bien así, vas por buen camino”»[143]. Después de todas las dudas y vacilaciones en que pareció estar sumido el joven ordenando, aquel momento y lo que significaba pareció llenarle de paz. En la filmación en blanco y negro de aquel día, se ve la la larga procesión de candidatos al sacerdocio recibe la ordenación sacerdotal de manos del arzobispo, ante la alegría y la admiración de toda una multitud reunida en la catedral de la vieja ciudad junto al Isar. «Era el día más importante de mi vida»[144], concluye Ratzinger de modo determinante.

También en una foto de familia de aquel día, se ve a la izquierda a Maria, su hermana, con un vestido sencillo y una mano sobre la otra. Al lado se encuentra Georg, vestido de sotana y con una mirada abierta y directa, con un decidido toque de simpatía. Sentada en medio de la foto se encuentra la señora Ratzinger, con los cabellos blancos recogidos en un moño y con una sonrisa que parece recordar los chistes de Hitler que contaba. A la derecha vemos también sentado a su marido, de traje y corbata, con bigotes y pelo blancos, y una mirada penetrante. En fin, entre sus padres,

vestido con la sotana de rigor y una mano apoyada en la cadera, aparece el mismo recién ordenado Joseph, con una cierta cara de niño, ojos soñadores y el pelo negro perfectamente repeinado, al uso de la época. Una foto inolvidable[145].

## *El misacantano*

*Primiz*, «misacantano» o «cantamisas» es como el pueblo suele llamar a los sacerdotes recién ordenados que van a celebrar su primera misa. Pocos días después, el día 8 de julio, Joseph celebró su primera misa un poco antes de su hermano Georg, en la iglesia de Sankt Oswald, en Traunstein. Tuvieron que madrugar bastante, como gustan los alemanes. Junto con el día de su ordenación sacerdotal, lo recuerda Ratzinger como «uno de los días más bonitos de mi vida»[146]. «En Baviera –comenta uno de sus biógrafos–, un sacerdote *Primiz* o misacantano es un gran motivo de alegría; pero un *Doppelprimiz* suponía un gran acontecimiento social y una ocasión para el orgullo de los padres de los Ratzinger. Alrededor de mil personas de todo el *Landkreis* llegaron al pueblo el sábado para preparar la liturgia del domingo. Las luces brillaban por toda la localidad para señalar el camino hacia la casa de los Ratzinger.

» Aquella tarde el coro local y la juventud católica de Traunstein cantaron y representaron una obra de teatro a la luz de las estrellas de verano, ante un público forastero que había llegado para la celebración. Hubo fuegos artificiales en honor de los sacerdotes recién ordenados. […] El domingo a las siete de la mañana, la iglesia de san Osvaldo en Hufschlag estaba de bote en bote. […] La clerecía de los alrededores –junto con otras autoridades– se sumó a la procesión, llevando velas y crucifijos y estandartes. Los hermanos Ratzinger celebraron sus respectivas misas (entonces no se concelebraba todavía), mientras el coro […] cantaba una obra de Haydn»[147] y la *Christ König Messe* (1935) de Joseph Haas[148].

Según otras fuentes, Joseph celebró a las seis de la mañana casi en la intimidad y sin acompañamiento musical, mientras que solo Georg

pudo celebrar su misa más tarde con toda esa música[149]. Al fin y al cabo era Georg el «Ratzinger músico». En cualquier caso, lo importante era lo que estaba ahí ocurriendo en ese momento. De ahí la alegría y el recuerdo. Tras las respectivas misas, los dos hermanos bendijeron a todo el pueblo –es esta la costumbre en Alemania– y se dirigieron en procesión a bendecir las casas, tal como se puede apreciar en fotos de la época[150]. El sacerdote recién ordenado recordaba con emoción el cariño y la veneración de esas gentes sencillas ante los dos nuevos sacerdotes, que consiguieron conmover al en aparencia sesudo teólogo[151]. Después, en procesión, fueron para bendecir las casas del pueblo. «En nosotros veían personas que recibían una llamada para realizar una misión encomendada por Cristo, y que llevaban su cercanía a los hombres», comenta Ratzinger[152].

## *Joven vicario*

Tras esos momentos especialmente gratos, Joseph entró de repente en la vida real. Pasa entonces unos días en una parroquia rural en Moosach, un pueblo que hoy se encuentra dentro de la ciudad de Múnich, entonces con doce mil almas. Todos los días pasaban por sus calles los carros cargados con la cosecha. La casa parroquial era perfecta, de no ser por la falta de agua corriente; problema que se solventaba con una tradicional jofaina de porcelana. En esos momentos se encontraba solo, pues el párroco había sido enviado al hospital, mientras el sacristán y el resto del servicio parroquial se había ido de vacaciones. «Pasó exactamente todo lo que podía pasar»[153], recuerda Ratzinger con brevedad y cierto sentido del humor. Tuvo que poner en juego –además de su buena preparación– sus mejores dotes de improvisación. Por su cercanía al cementerio, se especializó en aquel momento en entierros y funerales. «Entonces aprendí a enterrar», comenta lacónicamente[154].

Días después, el 1 de agosto, Joseph recibe el encargo de coadjutor en la parroquia de la Preciosísima Sangre de Cristo, en Múnich. *Heilig Blut* era entonces una moderna iglesia construida después de

la Primera Guerra Mundial, y situada en el mismo barrio en el que había vivido el escritor Thomas Mann y donde en aquellos momentos residía el filósofo Dietrich von Hildebrand. Gente distinguida por tanto. La parroquia se estaba sin embargo rehaciendo, pues dos de los anteriores vicepárrocos había sido asesinados por los nazis[155]. «La mayor parte de la parroquia se situaba en un barrio residencial en el que habitaban intelectuales, artistas, funcionarios, aunque también abarcaba una zona donde residían pequeños comerciantes y empleados, porteros, asistentas y personal de servicio de las casas más pudientes. […]

» El hecho más destacable fue el encuentro con el buen párroco Blumshein, que no se limitaba a decir que un sacerdote debe "arder por dentro", sino que él mismo ardía de este modo. Quiso desempeñar su ministerio de sacerdote hasta el último aliento, con todas las fibras de su existencia. Murió mientras llevaba el viático a un enfermo grave»[156]. El joven coadjutor no le iba a la zaga en lo que a dedicación pastoral se refiere. «Tenía –escribe– dieciséis horas de religión en cinco cursos distintos, y esto exigía mucho tiempo para prepararlas. Cada domingo debía celebrar [misa] al menos dos veces y tener dos predicaciones distintas; cada mañana, de seis a siete, estaba en el confesonario; el sábado por la tarde, cuatro horas. Cada semana había que celebrar múltiples entierros en los diversos cementerios de la ciudad. Todo el trabajo con los jóvenes recaía sobre mis hombros, y a esto se unían otras ocupaciones extraordinarias como bautismos, matrimonios, etc. Ya que el párroco no escatimaba esfuerzos, yo tampoco quería hacerlo»[157]. A las entusiastas homilías para niños, se empiezan a apuntar pronto también los adultos. El coadjutor se encarga de los *boy scouts* y de la labor pastoral con los jóvenes. No asiste a las reuniones con las sirvientas, pues la encargada es demasiado joven[158].

Tuvo ahí pues su primera experiencia docente. Refiriéndose a las clases que impartía a los niños y jóvenes, recuerda: «De todas mis obligaciones pastorales, era lo que más tiempo me llevaba; disfrutaba mucho con aquellas clases porque enseguida comprobé

que tenía facilidad para relacionarme con los niños. Fue una experiencia muy interesante para mí dejar en mundo intelectual para, de pronto, dirigirme a los niños»[159]. Su aspecto excesivamente juvenil no supuso ningún problema para la eficacia de sus clases y explicaciones[160]. Además de celebrar la eucaristía y predicar con fuerza, *Vater Joseph* a veces cantaba con su coro y tocaba el armonio cuando celebraban otros sacerdotes[161], asistía a los funerales en bicicleta o hacía excursiones con los niños de la parroquia[162]. Una foto lo muestra en un lago, rodeado de niños y vestido con un elegante *clergyman*. Una niña todavía conserva una poesía escrita por el joven vicario: «Solo Dios basta:/ lo que el corazón ama más,/ lo que quiere con ansia abrazar,/ lo que quiere alcanzar,/ es una chispa sin más/ que una pista nos da:/ es él quien todo esto nos da./ Solo Dios basta – Recuerdo de tu profesor de religión»[163].

No rehuía tampoco los encuentros intelectuales. Ratzinger nos revela también un encuentro personal con el filósofo Dietrich von Hildebrand (1889-1977) en aquellos días, que puede ayudar a comprender el ambiente cultural que reinaba en Múnich en aquel entonces: «Recuerdo muy bien que, siendo yo un joven sacerdote en los primeros años cincuenta, fui invitado a una casa de la familia von Hildebrand, situada dentro de los límites de la parroquia a la que me habían asignado, para asistir a una de las conferencias que él solía dar durante una de sus visitas de verano a Europa. No es de extrañar que el tema fuera “La belleza” y, con gran elocuencia y entusiasmo, habló de su importancia filosófica y espiritual. Eran contagiosas la alegría y la frescura de su comprensión de la doctrina católica, de manera que contrastaban tremendamente con la sequedad de un escolasticismo que, en comparación, podía haberse quedado algo rancio y áspero. Al oírle, comprendía que era la transcendente belleza de la verdad lo que había cautivado su corazón y su mente, una belleza que se encontraba expresada, en la forma más alta posible, en la liturgia viva de la Iglesia, y principalmente en el santo sacrificio de la misa»[164].

Aquellos años en la parroquia muniquesa permanecieron sin duda como imborrables en su memoria. Aquella experiencia parece que dejó una honda huella en el recuerdo del joven Ratzinger. Fruto de la labor pastoral de aquellos años fue la conferencia titulada *Los nuevos paganos y la Iglesia* (1959), donde el incipiente teólogo reflexiona sobre lo que vio y vivió en aquellos años. «Esta Europa nuestra, cristiana de nombre, es –desde hace cuatrocientos años– la cuna de un nuevo paganismo, que crece sin parar en el corazón mismo de la Iglesia y que amenaza con demolirla». Ahí concluía que «el cristiano debe conducir su existencia en medio de los nuevos paganos, quienes comparten las mismas esperanzas y peligros, ya que tampoco para ellos existe otra salvación que no sea la del cristiano: Jesucristo el Señor»[165].

El cristiano se mueve en minoría en medio de una inmensa mayoría que no conoce a Cristo. De este modo, «no se puede dispensar de la responsabilidad de la propia existencia del creyente, sino que la incredulidad de ellos [los nuevos paganos] debe ser para él un fuerte estímulo para [alcanzar] una fe más plena»[166]. Las dificultades en la fe de los demás deben llevar al creyente a confirmarse en su fe. Este era el diagnóstico que el joven vicario parroquial había sacado de su experiencia pastoral en la parroquia de *Heiligblut*. Sin embargo, siempre quedará esa continua confianza en Dios. **«Cuando inicié, hace ya cuarenta y cinco años, esta actividad, tenía miedo de cómo saldrían las cosas. Pero supe experimentar muy pronto y de manera muchas veces renovada cuán verdadera es la promesa del Señor de que otorga, ya en este mundo, el ciento por uno, también con penas, sin duda, pero que él cumple siempre su palabra»**[167]**.**

# 4.Investigador (1953-1957)

Mientras tanto se daba un movimiento crítico hacia los dogmas quehabían hecho llegar al poder a los nazis, entre ellos el del poder de la técnica. En 1953 Martin Heidegger pronuncia la famosa conferencia titulada *La pregunta por la técnica*. A pesar del milagro económico de la reconstrucción, se miraba con sospecha el futuro de un mundo tecnificado. Las academias protestantes organizaban jornadas sobre el tema, mientras este era también el asunto principal de los sermones dominicales. En las revistas venía a ser casi un lugar común. El movimiento de lucha contra la bomba atómica encontró su inmediata expresión política. Ese mismo año apareció la traducción alemana de *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (1894-1963). Al mismo tiempo se daba una fractura entre los llamados «hombres-masa» (el ensayo *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset fue un superventas en aquellos años) y los intelectuales, «los hombres de cerebro, superrefinados pero amenazados por la melancolía»[168]. Este era –más o menos– el ambiente intelectual en aquellos momentos.

## *Joven profesor*

Los estudios humanísticos tenían un lugar claro en esa labor de reconstrucción. Como hemos visto, el trabajo sobre la eclesiología de san Agustín había resultado premiado en la facultad de teología de Múnich, y servirá a su vez de base para la futura disertación inaugural del doctorado. El primero de octubre de 1952, el joven sacerdote –ya con una cierta experiencia pastoral– recibe el encargo de impartir un curso sobre la pastoral de los sacramentos en el seminario de Frisinga, a la vez que trabajaba en la tesis de habilitación sobre san Buenaventura en su habitación del seminario[169]. Había sido nombrado nuevo profesor en el seminario y era el sucesor en el cargo de su amigo Alfred Läpple[170]. Los recuerdos y la nostalgia dificultaron al parecer el cambio. «Por un lado, era precisamente la solución que esperaba para poder volver a mi querido trabajo teológico. Por otro lado, sobre

todo el primer año, sufrí mucho por haber perdido todas esas oportunidades de relacionarme y de tener experiencias humanas que la labor pastoral había sabido darme. Hasta el punto de que llegué a preguntarme si había hecho bien al abandonar el trabajo en la parroquia»[171].

A pesar de todo, su decisión fue en firme. Iba a enseñar pastoral de los sacramentos, tal como le habían pedido: pudo ilustrar la teoría con ejemplos prácticos que había obtenido como vicario parroquial[172]. En el seminario, sus clases no debían ir demasiado mal. Todavía hoy se le recuerda como una persona normal y «alegre» –evoca Franz Niegel, uno de sus alumnos–; «llamaba la atención su sencillez, típicamente bávara. No era una persona que se metiera en líos. No era adulador ni buscaba un cómodo *status*, sino que era una persona apreciada»[173]. Sus clases eran claras y coherentes, a pesar de que apenas empleaba papeles que leía. Hay una foto que lo atestigua. Resultaban conocidas sus dotes dialécticas: «Era especialmente difícil discutir con Ratzinger»[174]. No le gustaba que se tomaran apuntes de sus clases y, en los exámenes, preguntaba lo que los alumnos sabían. Uno de ellos recuerda que, gracias a su ayuda y a que Ratzinger intercedió ante el claustro de profesores, pudo acabar los estudios. También menciona cómo –durante un simulacro de incendio– el profesor de dogmática se convirtió momentáneamente en jefe de bomberos[175]. Había que hacer de todo para dedicarse a la teología...

Sin embargo, lo más apreciado de él resultaban siempre sus clases. «El ambiente de aquel entonces era increíble: mientras hacíamos novillos para no ir a otras clases, a las suyas siempre íbamos. Nunca hizo teatro; era la naturalidad en persona. Pero estábamos muy atentos a lo que decía: nos abrió un nuevo mundo»[176]. Dejó una profunda huella en sus alumnos, y recuerda por su parte otro de ellos una de sus primeras clases que recibió en Frisinga en 1954. «El tema ha quedado en mi memoria como un recuerdo inolvidable: la verdad es una Persona. La verdad puede ser conocida a través del amor. “Para mí la teología es la búsqueda para poder conocer

mejor al que se ama". Para mí y para mis compañeros de estudio estas palabras fueron el estímulo para nuestros estudios y para nuestro ministerio»[177]. El amor y la verdad profundamente unidos en la persona de Jesucristo: este era el tema de fondo de sus clases.

Comenta también su hermano al respecto: «La actividad docente del joven profesor (muchos de los que le oían eran mayores que él) tuvo enseguida un eco favorable. Fue el comienzo de una veloz y extraordinaria carrera académica»[178]. A la vez estaba alcanzando una merecida fama como predicador, y su prestigio iba en aumento. De manera que no se excluye que todo esto suscitara alguna que otra suspicacia entre sus colegas. «En la catedral de Frisinga –recuerda un joven seminarista de aquel entonces– era costumbre que un profesor pronunciara alguna homilía en los días en días importantes. La catedral estaba a rebosar cuando el profesor Ratzinger subía al púlpito y todos escuchaban en silencio y sin aliento sus palabras. Pude ver cómo algunos profesores se quedaban en el umbral de la puerta, con cierta timidez, para escuchar y conocer al joven profesor, que contaba tan solo con treinta años. De las homilías, meditaciones y clases, se salía siempre interiormente tocado, entusiasmado y animado, esperando el próximo encuentro»[179].

También sus alumnos recuerdan la amabilidad y condescendencia del profesor Ratzinger, en momentos en los que la autoridad profesoral era casi un mito[180]. Se prodigaba también en la labor de confesonario en la catedral, a la vez que la fortuna académica parecía sonreírle al joven doctor. Así, el docente Ratzinger irá dando poco a poco sus pasos para conseguir la habilitación académica. En 1953 obtiene el título de doctor en teología, con el sistema habitual en aquella época: «se nos examinaba de ocho disciplinas, cada una con un examen oral de una hora y un examen escrito; concluía todo aquello con un debate público, en el que debían esgrimirse argumentos extraídos de todas las materias. Fue una gran alegría –sobre todo para mi padre y para mi madre– cuando tuvo lugar este acto y obtuve el título de doctor en teología»[181]. Era el temible

*rigurosum* que tanto imponía a sus aspirantes. Ese éxito le preparó para futuros retos y para seguir dando los pasos necesarios en la carrera académica: ahora le correspondía una titularidad propia, y nola condición de un simple profesor ayudante.

«Ocurrió que, justo a finales del semestre de verano en 1953 –recopilaba él mismo–, quedó vacante la cátedra de dogmática y teología fundamental en el seminario mayor teológico de Frisinga. […] Los profesores del claustro académico de Frisinga me hicieron saber que pensaban en mí […], pero quise permanecer al menos un año en mi antiguo puesto en el seminario: comportaba numerosos deberes y obligaciones, pero me dejaba mayor libertad para preparar la libre docencia. […] Ahora lo primero que debía hacer era fijar el tema de la habilitación. Gottlieb Söhngen sostuvo que, puesto que en mi doctorado había afrontado un tema de patrística, debía dedicarme ahora a los medievales. Ya que me había dedicado a san Agustín, le parecía natural que trabajase [ahora] en Buenaventura, de quien se él había ocupado con gran profundidad. Y, puesto que mi tesis había abordado un tema de eclesiología, debía pensar ahora en el segundo gran núcleo temático de la teología fundamental: el concepto de revelación»[182]. Al igual que Guardini y su maestro Söhngen, Ratzinger se ocupará ahora de este franciscano, contemporáneo de santo Tomás que seguía fielmente la tradición agustiniana.

## *Teología medieval*

Mientras Tomás de Aquino era el doctor angélico, Buenaventura era el seráfico. Su teoría del conocimiento de Dios, al igual que ocurría en san Agustín, se centrará en el alma y en la interioridad de la persona[183]. Esta presentaba para el joven profesor un notable interés, aunque tal vez hubiera otros motivos. «Buenaventura, hombre de acción y de contemplación, de profunda piedad y de prudencia en el gobierno, decía ya siendo papa. Se llamaba Giovanni da Fidanza. Un episodio que sucedió cuando era aún muchacho marcó profundamente su vida, como él mismo relata. Había sido afectado por una grave enfermedad y ni siquiera su

padre, que era médico, esperaba ya salvarlo de la muerte. Su madre, entonces, recurrió a la intercesión de san Francisco de Asís, canonizado hacía poco. Y Giovanni se curó. La figura del Pobrecillo de Asís se le hizo aún más familiar algún año después, cuando se encontraba en París, donde se había dirigido para sus estudios. Había obtenido el diploma de maestro de artes, que podríamos comparar al de un prestigioso liceo o instituto de nuestra época. En ese punto, como tantos jóvenes del pasado y también de hoy, Giovanni se planteó una pregunta crucial: "¿Qué debo hacer con mi vida?". Fascinado por el testimonio de fervor y radicalidad evangélica de los frailes menores, que habían llegado a París en 1219, Giovanni llamó a las puertas del convento franciscano de esa ciudad, y pidió ser acogido en la gran familia de los discípulos de san Francisco»[184].

«Es significativo recordar el título de la tesis que defendió para ser habilitado en la enseñanza de la teología –seguía diciendo–, la *licentia ubique docendi*, como se decía entonces. Su disertación llevaba por título *Cuestiones sobre el conocimiento de Cristo*. Este argumento muestra el papel central que Cristo tuvo siempre en la vida y en la enseñanza de Buenaventura. Podemos decir sin más que todo su pensamiento fue profundamente cristocéntrico»[185]. En aquellos años en París, la ciudad de adopción de Buenaventura, estallaba una violenta polémica contra los franciscanos y los dominicos. Es la famosa «polémica de los mendicantes». Se ponía en duda su derecho de enseñar en la universidad e incluso la autenticidad de su vida consagrada. Los cambios introducidos por las órdenes mendicantes en la manera de entender la vida religiosa eran tan innovadoras que no todos llegaban a comprenderles, a lo que se unía –«como alguna vez sucede también entre personas sinceramente religiosas», decía el papa– la envidia y los celos. Buenaventura compuso entonces un escrito titulado *La perfección evangélica*, en el que demostraba cómo las órdenes mendicantes, practicando los votos de pobreza, de castidad y de obediencia, seguían los consejos del propio evangelio.

Ratzinger parecía sintonizar también con esta personalidad. Así siguió adelante su investigación. En el verano de 1954, «había concluido la recogida de materiales y elaborado el esquema de mi interpretación con todo lo que había encontrado, pero ahora se presentaba ante mí todo el agotador trabajo de la redacción del texto. Pero de nuevo se dio una circunstancia particular. Tras la muerte del profesor emérito de filosofía, quedó libre uno de los apartamentos destinados a profesores, situado junto a la catedral, y se me invitó a establecerme allí y a asumir la cátedra de dogmática. […] Acepté impartir el curso de dogmática en el semestre de invierno como profesor extraordinario, y se me permitió aplazar un año más la teología fundamental. […] A finales del semestre de verano de 1955 el manuscrito estaba listo; por desgracia topé con una mecanógrafa que no solo era lenta, sino que a veces perdía las hojas, sometiendo mis nervios a dura prueba debido a la gran cantidad de errores. […] A finales de otoño, pude por fin presentar los dos ejemplares exigidos en la facultad de Múnich, de cuya presentación estaba–como puede suponerse– todo menos contento»[186].

De hecho, el joven profesor se había instalado ya con su familia en Frisinga, para impartir sus clases. «Puesto que ahora la libre docencia estaba ya asegurada y la casa junto a la catedral esperaba nuevos inquilinos, a todos nos pareció oportuno llevar a mi padre y a mi madre a Frisinga: así podrían vivir al lado de la catedral, las tiendas estarían más cerca y podríamos estar juntos en familia […]. El traslado tuvo lugar el 17 de noviembre, un día de niebla que contagió pronto su melancolía a mis padres a la hora de la despedida, ya que suponía no solo abandonar un lugar [Traunstein] sino un pedazo de su vida. Sin embargo, se pusieron a ello con coraje y energía»[187]. Parecía que comenzaba una nueva etapa para sus padres, en un nuevo hogar.

Algo sin embargo iba a perturbar ese panorama de tranquilidad e idilio familiar. «En aquel momento, ninguno de nosotros se podía imaginar los nubarrones de tormenta que se cernían sobre mí. Gottlieb Söhngen había leído el texto de la habilitación con

entusiasmo, citándolo muchas veces en clase. El profesor Schmaus, que era mi correlator, tuvo que dejarla aparcada un par de meses, debido a sus múltiples ocupaciones. Por una secretaria supe que había empezado a leerla en febrero. Por la pascua de 1956, […] Schmaus me llamó para mantener una breve entrevista en la que, de manera francamente fría y sin emoción alguna, me dijo que debía rechazar mi trabajo de habilitación, porque no respondía a las exigencias de rigor científico que se esperan en ese tipo de investigaciones. Añadió que me haría saber los detalles después de la reunión del consejo de facultad. Era como si me hubiese caído un rayo desde un cielo sin nubes»[188]. No hay que olvidar que Schmaus era el antagonista en la *Ludwig-Maximilians* de Söhngen, el maestro de Ratzinger[189].

Sin embargo, otros tenían una interpretación distinta de los resultados alcanzados, pues se encontraban en otro momento. Según Läpple, «Schmaus le dijo a Söhngen: “mira, este trabajo es modernista; no lo puedo dejar pasar”. En algunos pasajes de la tesis, Schmaus veía un peligroso subjetivismo que ponía en peligro la objetividad de la revelación»[190]. Toda esta serie de despropósitos auguraban un trágico final. Parecía que todo había ido sobre ruedas, hasta llegar a estos escollos mecanográficos, que fueron tan solo un preludio de la tragedia que se avecinaba. A pesar de todo, parecía que su futuro académico no estaba del todo asegurado.

## *El «drama de la libre docencia»*

Michael Schmaus (1897-1993) era un buen aficionado al montañismo, a las lenguas clásicas y a las matemáticas. «Tiene un carácter introvertido –retrata Valente– y sombrío, y el cuerpo algo encorvado. También Alfred Läpple lo recuerda como “el clásico profesor distante, totalmente cerrado y concentrado en su misión”»[191]. Sin embargo, con gran esfuerzo y dedicación, había conseguido abrir en Múnich la facultad de teología que había sido antes cerrada, cuando el cardenal Faulhaber rechazó el profesor de derecho canónico propuesto por los nazis. Según declaran sus

mismos discípulos, Schmaus se había convertido en un verdadero *Studentvater*, siempre generoso y atento con sus alumnos. Tuvo una exitosa carrera académica, en la que destacó por sus estudios históricos en filosofía y teología medievales. El que fue decano de la facultad de teología católica de la universidad de Múnich desde 1951 era en efecto un hombre abierto. Su manual de teología dogmática había supuesto una clara renovación en la exposición de la doctrina[192].

Allí se apreciaba una acentuación de lo histórico frente a lo metafísico, un cierto tono personalista (sobre todo al hablar del encuentro del hombre con Dios), así como un decidido espíritu ecuménico e incluso interreligioso. «Preocupación esencial de este libro –escribía en el prólogo– sigue siendo el diálogo con la teología evangélica, sin confusos irenismos ni dogmatismos extremos. También importa mucho al autor el contacto con las religiones no cristianas del Lejano Oriente. Es una exigencia que el teólogo no puede eludir»[193]. Se cuenta que Schmaus tuvo problemas con la censura eclesiástica, pero entonces intervino el mismo Pío XII quien recordó que tenía su dogmática sobre la mesa de trabajo. Así, el éxito le acompañará en todo momento. El día de su jubilación, los estudiantes de Múnich fue a despedirle con antorchas[194]. «De Schmaus –añade Valente– Ratzinger aprenderá la sorprendente claridad expositiva a él unánimemente atribuida»[195]. A pesar de la posible buena voluntad por ambas partes, aquella iba a ser una «habilitación controvertida»[196].

El profesor alemán no se había hecho cargo de las investigaciones de la teología histórica francesa –especialmente De Lubac y Congar–, las cuales veían en la revelación un necesario contrapunto con el sujeto que la recibe. La Escritura requiere un contexto interpretativo y un lector que la asuma. Aquello parecía sin embargo un rasgo de excesiva modernidad y subjetividad para Schmaus[197]. Ratzinger estaba así padeciendo en 1956 lo que él llama el «drama de la libre docencia», pues su fulgurante carrera de profesor estuvo a punto en aquel mismo momento de saltar por los aires. «Michael Schmaus, a quien probablemente le habían llegado

desde Frisinga rumores de voces irritadas contra la modernidad de mi teología, no veía en mi tesis –de ninguna manera– una interpretación fiel del pensamiento de Buenaventura […], sino un peligroso modernismo que conduciría necesariamente a la subjetivización del concepto de revelación»[198].

Como era de esperar, la polémica trascendió. «La reunión del consejo de facultad que se ocupó de mi tesis debió de ser más bien tempestuosa. A diferencia de Söhngen, Schmaus contaba con amigos influyentes entre los docentes de la facultad, pero el veredicto de condena en cualquier caso fue atenuado: el trabajo no fue rechazado, pero me fue devuelto para que lo corrigiera. Debía extraer de las observaciones al margen que Schmaus había puesto en su ejemplar lo que tenía que corregir. Con esto me fue devuelta la esperanza, aunque parece ser que Schmaus había declarado [...] que la cantidad de cosas que debía corregir era tan grande, que yo necesitaría varios años de trabajo»[199]. En fin, la postura de Schmaus tal vez se debía –conjetura Weigel– a que el joven doctorando había hecho una tesis sobre un autor medieval –él era una autoridad en la edad media– sin ponerse bajo su dirección, o tal vez por las «supuestas tendencias modernizantes» que se le atribuían a Ratzinger[200].

«Ratzinger cae de las nubes –comenta Kempis–. Para él supone el final: su carrera arruinada, deberá dejar con deshonra su apartamento. ¿Qué será de sus padres, a quienes ha llamado tal vez demasiado pronto de Traunstein? ¿Qué dirán sus alumnos y los demás profesores de Frisinga? ¿En qué se ha equivocado? Es el final. El punto más bajo de su vida»[201]. Quedaba sin embargo un resquicio abierto. A pesar de todo, «la última parte de mi trabajo –dedicada a la teología de la historia de Buenaventura– había quedado libre de observaciones críticas. Precisamente era esta la parte que contenía el material explosivo»[202]. Se aferró con todas sus fuerzas a esa mínima posibilidad, y se puso manos a la obra. Había un planteamiento que presentaba también cierto interés, así que decidió explotar y sacar partido a ese pequeño éxito. «En mi trabajo demostraba por primera vez que Buenaventura [...] había

tenido en cuenta a Joaquín [de Fiore] y, como hombre conciliador que era, había tomado de él cuanto pudiera serle útil, aunque integrándolo en el ordenamiento de la Iglesia. Como puede suponerse, estas ideas no fueron acogidas al principio con entusiasmo, pero con el tiempo se han acabado por imponerse»[203]. En efecto, el calado teórico de esa mínima posibilidad tenía también su importancia. En esto Schmaus parecía estar de acuerdo. Así que decidió seguir adelante: quince días después presentaba una breve versión de su trabajo que fue casi milagrosamente aceptada[204].

Aquello no era precisamente una tesis de habilitación modélica, pero la necesidad acuciaba y había que sacar todo el partido posible a las poco favorables circunstancias. Además, esa última parte conectaba de modo especial con sus propios intereses. «Cuando en el otoño de 1953 empecé a preparar el presente estudio –escribía en 1969 sobre esta accidentada obra–, una de las cuestiones que ocupaban un lugar de primer plano en los círculos teológicos católicos de lengua alemana era la relación entre historia de la salvación y metafísica. […] ¿Cómo puede ocurrir históricamente lo que ya ha ocurrido? ¿Cómo puede tener un significado universal lo que es único e irrepetible? […] Estas preguntas me cautivaron e intenté hacer una contribución para responderlas»[205]. En definitiva, ¿cómo se conjuga la historia humana con la eternidad de Dios? ¿Se requiere un mensaje escatológico de huida de todo lo mundano, y refugiarse en en el espiritualismo?[206]

Este problema mantiene su vigencia en la actualidad, de modo que –añadía en 1991– que el problema planteado en dicho estudio es «si resulta posible para un cristiano cumplir con las ocupaciones de este mundo, es decir, si es posible una especie de utopía cristiana, una síntesis de utopía y escatología, que tal vez pueda considerarse la clave teológica en el debate en torno a la teología de la liberación. […] Buenaventura ha tomado al respecto una actitud clara y no ha rechazado del todo el pensamiento de Joaquín [de Fiore]. Rechazó las aspiraciones que intentaban dividir Cristo y el Espíritu, la Iglesia organizada según el orden cristológico-sacramental y la Iglesia

pneumático-profética de los pobres»[207]: la jerárquica de la carismática, en definitiva. Buenaventura –según Ratzinger– acogió también las propuestas legítimas que proponía el visionario De Fiore, cribando aquello que era contrario que era contrario a la doctrina de Cristo.

Según Nichols, el motivo que Ratzinger escogió en san Buenaventura era encontrar un buen entendimiento entre historia y metafísica, entre lo universal y lo transitorio. La verdad y la historia deben ser compatibles en el cristianismo. «Para Ratzinger, consciente de la gran herencia de la teología de la historia que se encontraba presente en el catolicismo alemán de los siglos XIX y XX [=las mencionadas escuelas de Tubinga y Múnich], no se podía responder a tales preguntas tomando simplemente como base los *a priori*. La búsqueda de la relación entre historia de la salvación y una metafísica adecuada se debía llevar a cabo "dialogando con aquella tradición teológica que era llamada en causa". ¿Y no sería la mejor solución preguntar a un teólogo escolástico de la alta Edad media que era, al mismo tiempo, un defensor de un acercamiento histórico-salvífico? De este modo la candidatura de Buenaventura se impuso por sí misma»[208].

Robert Moynihan nos ofrece sin embargo una lectura en clave contemporánea contemporánea del problema abordado. «Yo tengo mi propia visión personal sobre hasta qué punto Ratzinger tomó en serio estas cuestiones. […] Cuando conocí a Joseph Ratzinger, en otoño de 1984, le dije que estaba estudiando su libro de san Buenaventura con interés, y él respondió: "¡Ah!, usted es el único en Roma que ha leído ese libro". Después me comentó que la teología de la liberación del padre franciscano brasileño Leonardo Boff era una "forma moderna" de joaquinismo, un deseo de ver un nuevo orden de sociedad humana sin historia. Así que estoy convencido de que Ratzinger tomó su investigación sobre Buenaventura muy en serio»[209]. Incluso la futura teología de la liberación estaba contenida de forma germinal en el problema estudiado.

## *Un final feliz*

Ya hemos visto la importancia que la historia tenía entonces en la formación de un joven teólogo. Ratzinger quería también indagar en las relaciones entre la historia y la verdad. Esta no es una mera aprehensión del entendimiento, sino un desvelamiento progresivo a través de la acción histórica de Dios. Joseph tenía que demostrar que existía en Buenaventura un concepto correspondiente a la historia de la salvación y subrayar el vínculo con la revelación. Al fin y al cabo, Cristo y la revelación eran la cumbre de la revelación[210]. Ratzinger quería hacer ver que la revelación se expresa con palabras humanas precisamente porque quiere mostrarse accesible a los seres humanos. A algunos esto les parecía simple subjetivismo y un peligroso modernismo[211]. Seguirá sin embargo por este camino adelante, y todo parecía ir viento en popa, cuando algunas nubes empezaron a aparecer en el horizonte.

El 21 de febrero de 1957 aquello iba a tener su final, positivo o negativo. En la defensa de la tesis ante el tribunal se jugaba por tanto todo. Läpple revela lo que pasó allí, aunque el propio doctorando lo cuenta de un modo mucho más telegráfico: «Ratzinger hizo su exposición. Luego Schmaus comenzó preguntando más o menos si –según Ratzinger– la verdad era algo estático e inmutable o, por el contrario, algo histórico y dinámico. Pero Ratzinger no contestó. Tomó la palabra Söhngen, y ambos profesores comenzaron a enfrentarse en lo que parecía una gran *disputatio* medieval. El público aplaudía a Söhngen, y parecía complacido de que Schmaus –el profesor "duro"– estuviera recibiendo una buena paliza. Ratzinger no dijo ni pío. Al final llegó el rector y dijo: "ya vale, el tiempo ha terminado". Entonces el director de la tesis y el correlator se levantaron y dijeron deprisa y corriendo: "el candidato está capacitado para la enseñanza"»[212].

Y así se acabó todo, con lo que el joven profesor Ratzinger podía seguir adelante con su hasta ese momento incierta carrera académica. A pesar de todo el lío, la figura del doctor seráfico ocupará un lugar importante en el pensamiento del joven teólogo. «Aquí en Bagnoregio –resumía su pensamiento el mismo Ratzinger,

siendo ya papa–, transcurrió su infancia y su adolescencia; después siguió a san Francisco, por el que manifestaba especial gratitud […]. Con el pobrecito de Asís supo establecer un vínculo profundo y duradero, sacando de él inspiración ascética y genio eclesial. […] A la sabiduría que florece en santidad, él orienta cada paso de su especulación y tensión mística […]. Él fue, en primer lugar, un incansable buscador de Dios, desde que estudiaba en París, y siguió siéndolo hasta la muerte. En sus escritos, indica el itinerario que hay que recorrer. "Dado que Dios está en lo alto –escribe– es necesario que la mente se eleve a Él con todas sus fuerzas" (*De reductione artium ad theologiam*, n. 25). […]

» Además de ser un buscador de Dios, san Buenaventura fue un seráfico cantor de la creación, que, siguiendo a san Francisco, aprendió a "alabar a Dios en todas y por medio de todas las criaturas", en las que "resplandece la omnipotencia, la sabiduría y la bondad del Creador" (ibidem I, 10). San Buenaventura presenta una visión positiva del mundo, don del amor de Dios a los hombres: reconoce en él el reflejo de la suma Bondad y Belleza que, siguiendo a san Agustín y san Francisco, asegura que es el mismo Dios. Dios nos lo ha dado todo. De él, como manantial originario, mana la verdad, el bien y la belleza. Hacia Dios, como los peldaños de una escalera, se sube hasta llegar y casi alcanzar el sumo Bien y, en él, se encuentra nuestra felicidad y nuestra paz. ¡Qué útil sería el que también hoy se redescubriera la belleza y el valor de la creación a la luz de la bondad y de la belleza divinas!»[213].

## *Karl Rahner*

Este «drama de la libre docencia» trajo consigo una serie de consecuencias inmediatas, también en la orientación teológica y académica del joven profesor. «Como cabe suponer, las relaciones con el profesor Schmaus fueron tensas en un primer momento; pero, más tarde, en los años setenta, mejoraron progresivamente hasta llegar a ser amistosas. En todo caso, ni sus juicios ni sus decisiones de entonces jamás me parecieron científicamente justificadas, aunque reconozco que la dura prueba de aquel año me

vino humanamente muy bien, y que siguió una lógica más elevada que la puramente científica. En un principio, las distancias respecto a Schmaus fueron el origen de un acercamiento a Karl Rahner»[214], a quien –por un extraña coincidencia del destino– le había sido también rechazada su tesis en filosofía, hacía ya unos cuantos años. Se le atribuyó entonces falta de rigor a la hora de interpretar el pensamiento de santo Tomás. Rahner se dedicó a partir de aquel momento a la teología, a pesar de su acentuada tendencia especulativa.

En efecto, en pascua de 1956, Joseph Ratzinger había conocido a Karl Rahner en un congreso de teólogos dogmáticos en Königstein. Hablaron de libros y publicaciones. «Gracias a aquella circunstancia establecimos una relación verdaderamente cordial»[215], recuerda Ratzinger. Por aquel entonces, Karl Rahner (1904-1984) era un joven jesuita admirador de Kant y Heidegger. Su originalidad y su capacidad especulativa fueron rápidamente apreciadas en todo el mundo teológico alemán. En la guerra había desarrollado una teología a partir de la antropología, de la que surgió el libro *Oyente de la palabra* (1941). En esta obra, el profesor de Innsbruck intentaba crear una filosofía de la religión centrada en la esencial apertura del hombre a Dios. El hombre escucha libremente y recibe a su vez la libre autocomunicación de Dios en la historia por la palabra.

Rahner considera que el hombre está casi “obligatoriamente” abierto a Dios: esta apertura al infinito resulta excesiva y algo exagerada, a juicio de algunos, pues podría poner en entredicho la libertad constitutiva del ser humano. También este se puede cerrar a esa presencia y a esa relación con Dios. Esta apertura fundamental y ontológica será sin embargo el comienzo del denominado «giro antropológico» de su teología. La producción de Rahner ocupará con el tiempo la casi totalidad de los temas más discutidos en teología, con puntos de vista críticos y originales, y con aportaciones decisivas al respecto. En otras ocasiones provocó cierta confusión y desconcierto, tal vez propiciado por una cierta ambigüedad de

algunos de sus escritos, que dio lugar a las interpretaciones más variadas[216].

Ese mismo año de 1956, el joven Ratzinger recibió una propuesta del decano de la facultad de teología de Maguncia para enseñar en esa universidad, pero consideró que era pronto, que por otra parte tenía a sus padres a su cuidado y no quería dar la impresión de huir de un lugar donde había tenidos problemas[217]. La tormenta había pasado, pero tenía que esperar todavía un poco más. Pronto llegaron noticias esperanzadoras para el joven profesor Ratzinger. «En verano de 1958 me llegó una invitación para ocupar la cátedra de teología fundamental de Bonn: la cátedra que mi maestro Söhngen había deseado siempre, pero que las circunstancias de esos años le habían impedido alcanzar»[218]. Era en Renania, la tierra de su maestro.

Sin embargo, todavía podía surgir algún problema más. En aquella época había escasez de clero en las diócesis alemanas, pues durante la guerra no se habían ordenados sacerdotes. Había mucho trabajo pastoral en las parroquias y no se veía con buenos ojos el que un sacerdote se dedicara a la eneseñanza y la investigación. Esta propuesta se convertía por tanto en problemática[219]. Alfred Läpple nos revela una vez más cómo se desarrollaron los siguientes acontencimientos: «Poco después, el cardenal Wendel, que entonces era arzobispo de Múnich, le llamó y le dijo: “Le felicito; he sabido que va al instituto pedagógico de Passing…” Y Ratzinger respondió: “Se lo agradezco muchísimo, señor arzobispo, pero en fin, me han llamado de Bonn…” Y le enseñó su carta de nombramiento»[220].

Se lo dijo «con garbo», con cierta mano izquierda, añade el biógrafo de estos años académicos, Gianni Valente[221]. Como era un nombramiento oficial, el arzobispo Wendel no se opuso. Además, la situación familiar había cambiado y mejorado sensiblemente, pues sus padres podían ir a vivir con su hermano Georg, ahora director de un coro parroquial en Traunstein. De esta forma, el recién nombrado catedrático volvía a cambiar de ciudad y de río.

Quedaban sin embargo en el recuerdo esos buenos y duros momentos. «Había podido vivir de nuevo con mis buenos padres –recuerda–, encontrando en su compañía la seguridad que tanto necesitaba. El *Domberg* de Frisinga, la montaña sobre la que se alza la catedral y en la que lamentablemente no hay ahora ningún seminario, ha quedado como algo profundamente mío»[222].

# IV. El Concilio

Dejaba el Isar y se dirigía al Rin, otro de los «ríos de la vida», mucho más al noroeste. El joven profesor Ratzinger ocupará con el tiempo distintas cátedras en diferentes universidades alemanas y vivirá junto a distintos ríos. Era esta su vocación: estudiar, dar clases, investigar, publicar. No olvidaba sin embargo su condición de sacerdote. «A diferencia de otros docentes –recuerda Allen de su docencia en Bonn–, Ratzinger nunca dejaba que sus conocimientos sofocaran su fe. Cuando hablaba, lo hacía primero como sacerdote y después como profesor. "Después de cada clase, querías ir a la iglesia a rezar"», declara John Jay Hughes, un sacerdote católico americano convertido del anglicanismo, que estudió en Alemania y conoció a Ratzinger como profesor de teología. Hughes contaba que a veces los de la ciudad iban antes del trabajo a escuchar las clases de Ratzinger, porque sus explicaciones eran muy convincentes y accesibles. Ratzinger, decía Hughes, tenía el don de expresar una tremenda erudición en términos que podían entender los no iniciados»[1]. Su fama y popularidad como profesor iba en aumento.

## 1. Bonn (1959-1963)

El 28 de octubre de 1958, Angelo Giuseppe Roncalli fue elegido sumo pontífice de la Iglesia católica, y adoptó el nombre de Juan XXIII (1881-1963). Contaba ya con setenta y siete años y, antes de ser patriarca de Venecia, había vivido en el este de Europa y nada menos que en Turquía. También trabajó de nuncio en una Francia laica y cada vez más secularizada. Era un hombre apacible, con aspecto de párroco rural que inspiraba confianza y que le hizo merecedor del calificativo de «el papa bueno»[2]. Algunos le han considerado un «campesino de fina inteligencia»[3]. Al ser elegido obispo de Roma, quiso insistir en que «tenemos en el corazón, de forma especialísima, nuestra misión de pastor de todo el rebaño»[4]. Quedó clara su capacidad de diálogo y de saber obtener la paz, tanto en la «crisis de los misiles» entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, como en la atención prestada con motivo de la

visita de la hija de Nikita Kruschev, el alto mandatario soviético[5]. «Si Pío XII había cerrado una época trágica, Juan XIII abría un nuevo periodo: su breve pontificado fue épico. El ciclo de las estaciones históricas trajo a la Iglesia una de sus numerosas primaveras»[6].

## *A orillas del Rin*

Ocurrió pocos meses después de su elección. Cuando en noviembre de 1958, el mundo vio por televisión a un anciano de setenta y siete años ceñirse la tiara pontificia, no estaba comenzando un pontificado de transición, sino un breve pontificado de importancia transcendental[7]. Pocos días después de su nombramiento, el 25 enero de 1959, el nuevo papa asombraba al mundo y convocaba un concilio ecuménico. Quiso llamarlo «Vaticano II» por querer completar el Vaticano I, bruscamente interrumpido por la irrupción en Roma de las tropas garibaldinas. Tras haber visto cuál era la función del papado en el primer concilio vaticano, había que conocer a fondo qué es la Iglesia y qué papel desempeñan los obispos y el resto de los cristianos[8]. Entonces los periódicos europeos hablaron de «sorpresa», del «papa de la esperanza», de «una nueva relación entre la Iglesia y el mundo»[9]. En un primer principio, se trataba de celebrar tan solo una especie de sínodo mundial, en el que se restableciera «el buen orden antiguo» y se ofreciera «un espectáculo de unidad»[10].

En esos mismos días y lejos de Roma, tras haber obtenido la cátedra de teología fundamental, Ratzinger comenzaba a impartir clases en la universidad de Bonn, donde explicó esta materia «ante un vasto auditorio que acogió con entusiasmo el acento nuevo que creía percibir en mí»[11]. Un nuevo río que aparecía en su vida: nada menos que el Rin, *der Vater Rhein*. Nace en los Alpes suizos, fluye hacia el norte a lo largo de la frontera entre Suiza, Liechtenstein y Austria, desaguando en el lago de Constanza. A continuación, pasa por Basilea y sirve de frontera entre Francia y Alemania, y se adentra en la región industrial del Ruhr, donde gira

hacia los Países Bajos, para desembocar en el mar del Norte. Es el río centroeuropeo por excelencia.

El *Vater Rhein* nos trae la leyenda de Loreley, la sirena de la mitología germánica de gran belleza y delicioso canto, que se colocaba en una roca sobre el río y seducía con sus melodías a los navegantes, quienes encallaban fatalmente en las rocas. El Rin formaba una frontera natural (*limes*) en el Imperio romano, que estaba llena de fortificaciones, como Colonia o Estrasburgo. Allí los romanos plantaron viñas en las laderas de las montañas, para aprovechar al máximo el escaso sol que entraba en los valles. En la batalla del bosque de Teutoburgo, en el año 9 d.C., las tropas romanas situadas al norte del Rin fueron aniquiladas por los germanos. Augusto decidió establecer el Rin como frontera norte del imperio y renunciar a cualquier expansión en Germania. Este *limes* separaba una Alemania con influencia latina, de otra de origen exclusivamente germánico[12].

Esta tensión entre lo romano y lo germánico –el vino junto a la cerveza– marcará una parte de la historia y del pensamiento alemanes, también en época cristiana. En el siglo III los godos marcharán sobre Roma: los llamados bárbaros serán quienes gobiernen a los romanos[13]. El Rin será también un *limes* un tanto conflictivo en época más reciente. Tras el fin de la Primera Guerra Mundial, el Tratado de Versalles especificó la desmilitarización indefinida de Renania. Se trataba de los territorios situados entre la frontera francesa y el Rin, y ahí no podía haber ejército alguno. Esta circunstancia creó un gran sentido de frustración en Alemania, que se considera una de las causas de la Segunda Guerra Mundial. La reocupación y militarización de Renania por parte de la Alemania nazi (1936) incrementó la popularidad de Adolf Hitler en Alemania[14].

Ahora las circunstancias históricas eran muy distintas: tras la guerra de Corea, Berlín había sido dividida en dos por el Muro en 1961, mientras un año después tenía lugar en Cuba la «crisis de los misiles». En 1960 había sido elegido John F. Kennedy, el primer

presidente católico de los Estados Unidos. El resultado general era el de un cierto optimismo generalizado[15]. Bonn es una pequeña ciudad elevada entonces a la categoría de capital de la República Federal Alemana. Era la ciudad natal de Konrad Adenauer, el futuro canciller de la República Federal Alemana, quien había sido convertido a su ciudad en la capital. Dividida en dos y polarizada entre Bonn y Múnich, la Alemania occidental se estaba desarrollando con gran rapidez, gracias al tesón y el trabajo de los nuevos alemanes, y a las ayudas económicas norteamericanas procedentes del Plan Marshall. Mientras tanto, el partido demócrata cristiano se oponía con decisión a la amenaza comunista[16]. La oposición se creaba ahora entre Prusia y la Renania. «Bonn es poética –afirmaba entonces un historiador alemán–; Berlín es dramática. En Bonn parece que el mundo está en perfecto orden; en Berlín uno se da cuenta de que nada está en orden: ni lo bueno ni lo malo»[17].

Bonn era la capital de la nueva Alemania, recién reconstruida y con numerosos edificios oficiales. El centro de un nuevo mundo que estaba resurgiendo. Los alemanes hablaban de ella con cierta ironía y la llamaban el *Bundesdorf*, algo así como “el pueblo gubernamental”. La vía de tren parte en dos la ciudad. En un exceso de optimismo, un dicho popular afirma que, en Bonn, «o llueve, o las barreras del paso a nivel están bajadas»…[18] Esto nos hace sospechar el sentido del humor de sus habitantes (renanos, no lo olvidemos). La ciudad del Rin era también conocida por la *dolce vita bonnense*, por la buena vida que se desarrolla entre bares, terrazas y librerías[19]. En sus calles se combinan –como en tantas ciudades y pueblos alemanes– los edificios antiguos que sobrevivieron a la guerra y los nuevos de no tan elegante factura. El antiguo palacio del Principe Elector, donde Ratzinger impartía sus clases, es tal vez la universidad más bonita de Alemania por la dignidad y el empaque del edificio.

Se trataba de un edificio reconstruido: de él había quedado ilesa tras la guerra la imagen de la Virgen que estaba sobre la puerta de entrada, con una significativa inscripción *Regina pacis*, la reina de la

paz. Ante este edificio de estilo versallesco se extiende una amplia pradera llena de estudiantes supuestamente estudiando. «La ciudad y la universidad me encantaban –recuerda Ratzinger–: el *Hofgarten*, el jardín de la corte por el que pasaba el camino que me llevaba a la universidad relucía con esplendor en la primavera de aquel año tan soleado. La universidad mostraba aún las heridas de la guerra [...]. Pero el noble edificio del Príncipe Elector que, desde finales de la era napoleónica, se había convertido en el edificio central de la universidad, no había perdido su particular encanto ni siquiera con la guerra; la vida académica que allí se palpaba, la relación con estudiantes y profesores de todas las facultades me entusiasmaban y me inspiraban. De noche, oía los barcos sobre el Rin»[20].

En efecto, el *Albertinum*, el gran y sin embargo bonito edificio de ladrillo oscuro de estilo neogótico donde vivía, estaba justo a la orilla del transitado río alemán y europeo. Bonn era también una ciudad culturalmente "mejor situada" que su tierra natal. Aparte de ser la ciudad natal de Beethoven, en las aulas de su universidad habían pasado pensadores como Marx y Schlegel, o escritores como Heine y Moritz[21]. Era un lugar también controvertido, donde la polémica formaba parte de la rutina. La facultad de teología había negado en bloque –exceptuando a un profesor– el dogma de la infalibilidad pontificia formulado por el concilio Vaticano I. Guardini había dado ahí sus primeros pasos teológicos en los años veinte y, según él, ofrecía en efecto un aire más internacional y abierto que en otras partes de Alemania. Ratzinger aprovechará a fondo esta oportunidad: las cuencas del Rin y del Ruhr ofrecían más relaciones con Colonia, Aquisgrán o Düsseldorf, y con los centros teológicos que ahí existían.

## *Una espléndida oportunidad*

Junto a su elevado despacho en la esquina de una de las torres del tercer piso, se encontraban no solo la facultad evangélica de teología, sino también los despachos de otros profesores de filología, historia, arte, literatura... «De todas partes me venían estímulos –recuerda–, y más todavía por la proximidad con Bélgica

y Holanda, y porque tradicionalmente la Renania ha sido una puerta abierta hacia Francia. Se produjo así de un modo totalmente espontáneo la formación de un grupo de estudiantes con inquietudes culturales, con los que empecé a mantener muy pronto coloquios regulares [...]. En la misma facultad de teología católica había grandes personalidades»[22], como los historiadores Klauser y Jedin, el moralista Schöllgen, el indonólogo Hacker, el filólogo Esch o el mismo Auer, el profesor de dogmática e historiador medieval con quien coincidirá después en Ratisbona.

Profesores y alumnos mantenían encuentros que estimulaban el saber de este joven e inquieto profesor. En aquellos años, Ratzinger se acerca de igual manera al conocimiento de otras religiones, especialmente del hinduismo y del mundo hebreo[23]. «Algún alumno –recordaba Kuhn– se quejaba, medio en broma, diciendo: "Ratzinger está tan metido en el hinduismo, que nos habla del *bahkti* y de Krishna; ¡no podemos más!"»[24]. También mantuvo numerosos encuentros y diálogos ecuménicos con cristianos no solo evangélicos sino también ortodoxos, como los futuros metropolitas de Constantinopla Damaskinos Papandréou y Stilianos Harkianakis. Su lección inaugural, titulada *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, da muestras de esta apertura: la fe y la razón han mantenido un continuo diálogo desde los primeros cristianos hasta nuestros días, a pesar de las tentaciones y peripecias de la modernidad[25].

Esta afición al hinduismo y a la historia de las religiones se debía en parte a la amistad con Paul Hacker (1913-1979), famoso indonólogo quien su profundización en el mundo espiritual hinduista le llevó de nuevo al cristianismo. «Cuando le conocí –comenta Ratzinger–, Hacker era un luterano creyente, pero también un hombre que continuaba buscando». Su temperamento volcánico y pasional le llevaba a estar noches enteras dialogando con Lutero y los padres de la Iglesia, sobre todo si tenía ante sí una o más botellas de vino tinto. Su camino personal le llevó después a la Iglesia católica, pero –dados sus ideas y su excesivo apasionamiento– se opuso al concilio Vaticano II. Atacó también la teología de Karl Rahner.

Después se trasladó –como Ratzinger– a Múnster, y allí continuaron los contactos entre ambos amigos. «Una amistad así –concluye un modo un tanto enigmático– no puede estar exenta de tensiones, pero mi reconocimiento ha permanecido inmutable, pues me sé deudor de él tanto en el campo de historia de las religiones como en muchos sentidos en el teológico»[26].

Pero sobre todo tuvo lugar en Bonn el encuentro con Heinrich Schlier (1900-1978), el exegeta luterano discípulo de Bultmann que había entrado a formar parte de la Iglesia católica en 1953, aunque esto le había acarreado también algunos problemas en ambientes académicos. A diferencia de su maestro, Schlier sostenía la historicidad de los evangelios y, más en concreto, de la misma resurrección de Jesucristo[27]. Esta es un hecho histórico comprobable. A este respecto recuerda Pfnür: «Como discípulo de Bultmann, Schlier era un maestro en el método histórico crítico. [...] Sin embargo, el existencialismo teológico de Bultmann tendía a reducir la resurrección de Cristo a un fenómento interior, mental y psicológico, vivido por los discípulos por medio de la propia visión de la fe. Por el contrario, para Schlier, los evangelios –tal como son interpretados por la Iglesia– describían sucesos reales, y no visiones interiores producidas por los sentimientos religiosos de los apóstoles. Fue gracias a esta postura compartida por lo que Ratzinger y Schlier se hicieron amigos»[28].

Al primero se le veía por las calles de Bonn, andando o utilizando los medios públicos, siempre con su boina negra, a la que llamará más adelante con ironía en italiano *l'elmo della mia prontezza*, su "casco de combate". «Al comienzo del semestre invernal del 1959-1960 –recrea la escena uno de sus antiguos alumnos–, en el aula 11 de la universidad, repleta de estudiantes, se abrió la puerta y entró un joven sacerdote, que parecía a simple vista el segundo o el tercer coadjutor de una parroquia grande de ciudad. Era nuestro catedrático de teología fundamental, y tenía treinta y dos años»[29]. Los estudiantes notaron enseguida un tono nuevo en sus clases. Escribió al respecto Horst Ferdinand, uno de ellos: «Las clases están preparadas al milímetro. Las daba parafraseando un texto que

él mismo había preparado con fórmulas que parecían construirse como un mosaico, con una riqueza de imágenes que me recordaba a Romano Guardini. En algunas clases, como si se tratara de una pausa en un concierto, se habría oído el vuelo de una mosca»[30]. Sin embargo, esta depurada técnica escondía un truco y una técnica. «Había reinventado la manera de dar clase, desvela Roman Angulanza. Leía las clases en la cocina a su hermana María, que era una persona inteligente, pero que no había estudiado teología. Y si su hermana daba su aprobación, era la prueba de que la clase era buena»[31].

Era un lenguaje nuevo, con profundas raíces en la Biblia, en la liturgia y en los escritos de los padres de la Iglesia, a quienes había leído con gran atención. «La clase estaba siempre a rebosar, y los estudiantes le adoraban. Tenía un lenguaje bonito y sencillo. El lenguaje de un creyente», sentencia Viktor Hahn, otro de sus estudiantes. Respecto a la apertura y modernidad de su teología, resumía Peter Kuhn: «La mayor parte del resto de los profesores, en comparación con él, parecían rígidos y anquilosados, cerrados en sus propios esquemas, sobre todo en contra de los protestantes. Él afrontaba todos los problemas sin miedo. No tenía miedo a abrirse, mientras otros profesores se quedaban en un mezquino autobombo»[32]. El mismo profesor Ratzinger afirmaba que lo mejor cuando se imparten clases es cuando los alumnos dejaban de escribir y se quedaban escuchando[33]. En el siguiente semestre, Ratzinger es nombrado predicador en la iglesia de *Den Namen Jesu*, de los nombres de Jesús[34].

También procuró Ratzinger hacer con sus alumnos un trabajo de profundización científica, el cual gozaba de gran aceptación. «Naturalmente –recordaba el mismo Ratzinger–, siempre me he esforzado por hacer análisis valientes y, precisamente por este motivo, he procurado ayudar –en mi círculo de doctorandos– a que los demás detectaran los puntos débiles de una argumentación. Ha sido una magnífica experiencia desde el punto de vista humano. En vez de trabajar a solas con cada doctorando, nos reuníamos todos un par de horas a la semana para que cada uno pudiera presentar a

debate las dificultades que encontraba en su investigación. Era un sistema de trabajo que gustaba mucho. Luego se fue ampliando aquel círculo e invitamos a otros profesores, a gente importante. Fuimos a Estrasburgo a ver a Congar, y a Basilea para hablar con Karl Barth; a Karl Rahner sin embargo le invitamos a que fuera él quien viniera. Todos los alumnos tenían muchas inquietudes»[35].

El carácter abierto y ecuménico de su teología –recuerda Pfnür– llevó a que incluso los protestantes le pidieran trabajos y artículos, como para el diccionario teológico *La religión en la historia y en el presente*[36]. Peter Kuhn, entonces estudiante luterano que con los años entrará en plena comunión con la Iglesia católica y será profesor ayudante de Ratzinger en Tubinga, recuerda: «Mientras escuchaba el primer seminario del profesor Ratzinger, pensaba para mis adentros: "este hombre no es como los demás catedráticos católicos"»[37]. A su vez, Ratzinger tendrá también la oportunidad de codearse con algunos de los teólogos más representativos del momento, al mismo tiempo que se mantenía crítico respecto a la "teología oficial" entonces dominante. Iba en busca de un nuevo saber teológico. «Es cierto que yo opinaba que la teología escolástica, tal como se presentaba, había dejado de ser un buen instrumento de diálogo entre la fe y nuestro tiempo. En tal situación, la fe tenía que abandonar el viejo *panzer* y hablar un lenguaje más actual: tenía que mantener una actitud diferente. En la Iglesia hacía falta más libertad. Pero lógicamente los sentimientos propios de la juventud jugaban un papel importante en todas estas reflexiones»[38].

El mismo cardenal Rouco había sido alumno suyo en Bonn durante el curso 1959-1960. De aquel semestre recuerda que «se trataba ya de una figura de referencia en el panorama de la teología alemana que atraía a muchos jóvenes estudiantes, entre ellos a este curilla español. La primera impresión que producía siempre en el alumno era positiva: atraía intelectual, humana y espiritualmente. Después de Romano Guardini, ha sido posiblemente uno de los profesores de teología en el siglo XX que mejor han sabido conectar con las inquietudes más profundas de sus alumnos»[39]. Veían la pasión

que animaba su teología. Las ideas ocupaban una cabeza entonces en plena ebullición, la cual no iba a excluir una evolución y una maduración posteriores en el futuro.

Pero no todo era teología. «Nos escribía cartas con frecuencia –recuerda su hermano, que vivía entonces con su hermana y sus padres–. Además nos llamaba por teléfono una vez a la semana»[40]. Hubo así una circunstancia que llenó su vida de dolor: ese mismo verano de 1959 moría su padre en Traunstein. «El domingo 23 de agosto mi madre le invitó a dar un paseo hasta el lugar donde habíamos vivido y donde todavía quedaban algunos amigos; caminaron en aquel día caluroso de verano más de diez kilómetros. Mientras volvían a casa, mi madre quedó impresionada por el fervor con que rezó durante una breve visita en la iglesia [...]. Durante la cena, [mi padre] se levantó y cayó desvanecido junto a la escalera. Se trataba de un grave ataque de apoplejía, del que murió tras dos días de agonía. Dimos gracias a Dios por poder estar todos juntos alrededor de su lecho [de muerte...]. Cuando después de este suceso volví de nuevo a Bonn, sentía que el mundo estaba algo más vacío para mí»[41]. A él le dedicará uno de sus primeros trabajos: precisamente la lección inaugural en Bonn[42]. «La muerte de su padre –comenta Chélini–, de quien admiraba su rectitud y sentido del deber, y al que quería con ternura, marcó el final de la juventud, la brecha en el círculo familiar en el que se había refugiado tan a menudo»[43]. De ese mismo año se conserva una foto de su apartamento en Bonn, en la *Wurzeerstrasse* de Bad Godesberg, en la que se ve al jovencísimo profesor Ratzinger junto a un piano y una máquina de escribir. Sobre el piano aparecen los retratos de sus padres.

No fue este el único motivo de dolor en la risueña Bonn. Las dificultades académicas vendrán de nuevo al encuentro del joven y brillante profesor. A pesar del aparente éxito, Ratzinger tendrá problemas con motivo de sus doctorandos, pues alguno –como Damaskinos Papandreou– es ortodoxo, o bien otros no consideran teológico el trabajo de otro. Valente lo atribuye más bien a la *invidia clericorum*[44]. De esos años dejará Ratzinger un nutrido grupo de

discípulos de los más variopinto: desde el heterodoxo Verweyen, hasta el tradicionalista Dörmann o el jurista Böckenförde[45]. Pero tenía que dejar todo esto atrás, buscando un nuevo destino.

## 2. El primer periodo conciliar (1962)

Un ejército de albañiles, carpinteros y electricistas invadieron la basílica de san Pedro en el Vaticano, mientras se aviaban las trámites para alojar a los dos mil quinientos obispos[46]. «En la mañana del 8 de octubre de 1962 –evocaba Derwahl–, en la primera clase del avión que salía del aeropuerto de Colonia-Bonn en dirección a Roma, se encontraba un señor mayor. El arzobispo cardenal de Colonia Joseph Frings […] mantenía una especie de sesión de trabajo con su secretario Hubert Luthe y con un hasta ahora joven desconocido»[47]. Poco a poco iba a darse a conocer. Aquella iba a ser una oportunidad única. Toda la teología que el joven Ratzinger había estudiado y vivido iba a ponerse a prueba en los próximos acontecimientos eclesiales. Como hemos visto, la teología y la vida de la Iglesia había dado importantes pasos en el periodo de entreguerras.

### *El cardenal Frings*

El profesor de teología –que entonces contaba con apenas treinta y cinco años– relata del siguiente modo el origen de su participación en el concilio. «Entre el arzobispo de Colonia, el cardenal Frings y yo surgió de inmediato un trato cordial y sereno. […]. Vino a escuchar una conferencia sobre la teología del concilio que me habían invitado a pronunciar en la Academia católica de Bensberg, e inmediatamente después me entretuvo en una larga conversación, comienzo de lo que será después una colaboración que se prolongó durante años»[48]. Durante el nazismo Frings se había opuesto de modo vigoroso al régimen totalitario. En 1946 fue elevado al cardelanato por Pío XII[49]. En la posguerra se había ganado el favor de sus diocesanos, cuando afirmó que en tiempos de necesidad, uno se podía procurar lo necesario para vivir. Los habitantes de Colonia –con su sorna habitual– denominaron

aquellas operaciones de supervivencia como «fringsear»[50]. El cardenal mantuvo una estrecha amistad con el canciller Konrad Adenauer, si bien siempre procuró defender la independencia de la Iglesia. Reconstruyó iglesias destruidas por la guerra, muchas de ellas en estilo vanguardista, y fundó varias organizaciones de beneficiencia misionera, como *Misereor* y *Adveniat*. En definitiva, un gran hombre de Iglesia al que Alemania se muestra agradecida[51].

Quien era entonces presidente de la Conferencia episcopal alemana había recibido un espaldarazo definitivo cuando, recién anunciado el concilio, pronunció en Génova una arriesgada conferencia titulada *El concilio y el nuevo mundo espiritual moderno* el 20 de noviembre de 1961, que preparó –según algunos testimonios– el mismo Ratzinger y que gozó del favor de Juan XXIII. «Al no pertenecer a ningún pueblo en concreto –dijo ahí–, esta [la Iglesia] puede llevar a cabo de un modo más eficaz la función de paz, que lleva a todos los pueblos a una superior unidad»[52]. *Che bella coincidenza de pensiero!*, exclamó el papa[53]. «Frings –afirma Allen– era una leyenda en los círculos eclesiales de Europa. Había sido un buen estudioso de la sagrada Escritura, licenciado en el Instituto Bíblico de Roma. […] Era buen montañero, aunque en tiempos del concilio contaba ya con setenta y seis años y una salud en declive. Estaba casi ciego, por lo que dependía de otros para leer los documentos preparatorios, propuestas, *memoranda* y demás tipos de papeles que circulaban antes y durante el concilio»[54].

Había asistido a las clases del joven teólogo, pero no había dicho nada. Frings escogió después a Ratzinger –entre otros– como colaborador personal y se convirtió en un estrecho asesor teológico[55]. El cardenal de Colonia le hizo llegar los *Schemata* de la fase preparatoria, elaborados para la comisión preconciliar. Al igual que muchos otros obispos y teólogos centroeuropeos, Ratzinger tenía sus reservas hacia los esquemas redactados por las comisiones preparatorias. «Obviamente tenía algunas observaciones que hacer sobre diversos puntos –recuerda–, pero no encontraba ninguna razón para rechazarlos por completo […]. Indudablemente la renovación bíblica y patrística que había tenido

lugar en los decenios precedentes había dejado poca huella en estos documentos, que daban más bien una impresión de rigidez y escasa apertura, de una excesiva dependencia de la teología escolástica, de un pensamiento demasiado erudito y [demasiado] poco pastoral»[56].

Más adelante, en una conferencia que tuvo lugar en Bonn, el 18 de enero de 1963, Ratzinger recordaba que aquellos setenta esquemas preparatorios ocupaban dos mil páginas, lo cual suponía el doble de todo el magisterio anterior de la Iglesia en los casi dos mil años de existencia[57]. De manera que era comprensible la reacción del aula conciliar en los primeros días del Vaticano II ante semejante avalancha de material, escasamente articulado en torno a un proyecto poco definido.

Antes de seguir adelante, debemos sin embargo establecer una clave hermenéutica, una advertencia metodológica, para poder comprender así el papel del jovencísimo teólogo Ratzinger en el concilio. Como decía el mismo cardenal, «jamás se debe –Karl Rahner lo decía a menudo– sobrestimar el papel de un solo individuo. El concilio era un cuerpo muy grande y, si bien algunos imprimieron impulsos determinantes, no lo habrían logrado si otros no hubieran deseado lo mismo. […] Yo me siento un poco sobrevalorado. Si no hubiera existido esta comunidad de compañeros de camino, quienes iban en la misma dirección, un individuo aislado –que además era un teólogo desconocido para el mundo–, no hubiera sido jamás escuchado, a pesar de que hablaba por boca de un cardenal conocido»[58].

## *Un intenso comienzo*

Los precedentes teológicos ayudaban a ese nuevo estado de las cosas. «Se ha llamado al siglo en el que vivimos el siglo de la Iglesia, dice Ratzinger; podríamos llamarlo también el siglo litúrgico y sacramental, puesto que el redescubrimiento de la Iglesia, que tuvo lugar durante las dos guerras mundiales, descansa en el redescubrimiento de la riqueza espiritual de la liturgia primitiva

cristiana y el principio sacramental»[59]. Así, concluye nuestro autor, «el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico y ecuménico y, por último, una fuerte religiosidad mariana configuraron un nuevo clima espiritual en el que floreció también una nueva teología que, en el Vaticano II, dio frutos para toda la Iglesia»[60]. Liturgia y Escritura, María, el ecumenismo y el despertar de la conciencia eclesial eran los puntos de partida. Todo estaba bien dispuesto para que se desencadenara uno de los eventos eclesiales más importantes de la historia. Iba a comenzar el concilio. «Se diría que hasta la luna se ha apresurado a salir esta noche», había dicho con cierta poesía la víspera de la inauguración Juan XXIII en su famoso «discurso de la luna»[61].

El concilio inició su andadura en la mañana del 11 de octubre de 1962, en medio de un ritual imponente y quizá algo excesivo, que fue retransmitido por la televisión en blanco y negro. Tal vez todo este solemne contexto no permitió caer en la cuenta del calado de las palabras del papa *Giovanni*. En el discurso inaugural *Gaudet mater Ecclesia*, se dirigió a «los profetas de calamidades» para pedirles que miren con más benevolencia el mundo actual. Se refería también allí al famoso *aggiornamento*, a la puesta al día en los modos concretos e históricos de expresar la fe de siempre. «Fue un discurso –señalaba Schatz– que abogaba claramente por una línea aperturista, que no se quedaba en la condena de herejías, sino que se planteaba las preguntas propias del mundo moderno, para poder anunciar de modo adecuado el evangelio. [....] En un primer momento, este discurso pronunciado durante una larga y pomposa liturgia, fue apenas apreciado en su verdadero alcance por la mayoría de los obispos y teólogos»[62].

La misa inaugural fue en latín, con el evangelio en griego, con posteriores peticiones en árabe y eslavo, a petición del mismo Juan XXIII. Después de la celebración, se entronizó el evangelio para que presidiera todas las sesiones del concilio[63]. A nuestro teólogo le gustó este gesto. Ratzinger hizo notar sin embargo que se trataba de una liturgia poco acorde con los tiempos, sobre todo vista desde las ideas del movimiento litúrgico[64]. No obstante, esta sensibilidad

litúrgica pronto se aparecerá en los documentos conciliares. Como se sabe, el único de los esquemas elaborados con anterioridad que no fue rechazado fue precisamente el referente a la liturgia, que había sido preparado por expertos centroeuropeos bien informados acerca de las propuestas del movimiento litúrgico.

La unanimidad de los padres conciliares en la votación del primer capítulo de la *Sacrosanctum concilium* fue casi total. Este hecho despertó el entusiasmo del joven teólogo, quien por entonces escribió a favor de las nuevas propuestas litúrgicas: la dimensión comunitaria de la celebración, la importancia de la proclamación de la Palabra, la participación activa de los laicos, el uso de las lenguas vernáculas, la riqueza de los ritos litúrgicos orientales[65]. Para Ratzinger la aprobación de la Constitución sobre la sagrada liturgia constituyó un acontecimiento trascendental, ya que esta constituye «el centro de la Iglesia y, por tanto, el auténtico punto de partida de toda renovación»[66]. Más adelante, en otoño de 1964, se preguntará si la reforma litúrgica conseguirá una «nueva comprensión recíproca de los cristianos», con consecuencias ecuménicas positivas[67]. Se pensaba entonces que el concilio no iba a durar mucho.

Las sesiones plenarias del concilio eran siempre por la mañana. Se abrían con la celebración de la eucaristía y la entronización del evangelio, indicadores de la presidencia de Cristo en el Pan y en la Palabra. En la basílica de san Pedro, se sentaban los dos mil obispos en unas gradas dispuestas para la ocasión. Por las tardes se reunían y trabajaban las distintas comisiones. Aquella multitud de obispos, expertos y periodistas de todo el mundo crearon más de un problema logístico o de alojamiento. Para el transporte desde lugares a veces distantes, se contaba con la ayuda de unos cuantos autobuses, en los que los padres conciliares y sus colaboradores aprovechaban para intercambiar opiniones[68]. «El debate fue también una ocasión extraordinaria para que el concilio se preguntara sobre las cuestiones de fondo y se diese cuenta, quizá por vez primera, de que su trabajo no se orientaba exclusivamente

hacia dentro de la Iglesia católica, sin que tenía un alcance mucho mayor que le obligaba a terner horizontes mucho más amplios»[69].

Eran estas sus personales aspiraciones. «Estaba sentado en una tribuna donde los peritos tenían su sitio –recuerda el ex-perito conciliar–, de modo que podía seguir así los trabajos conciliares. En los primeros dos meses, no era todavía perito conciliar, sino tan solo un perito privado del cardenal. Solo en noviembre el papa me nombró perito oficial, y desde ese momento he tomado parte en todas las sesiones conciliares»[70]. El profesor alemán constataba aires de intenso optimismo, cuando no de euforia. Comentaba años después al respecto: «En el concilio penetró algo de la brisa de la era Kennedy, de aquel ingenuo optimismo de la idea de una gran sociedad: lo podemos conseguir todo, si nos lo proponemos y ponemos medios para ello»[71]. El ambiente del concilio se contagiaba a esa entrañable ciudad. «Roma en los días del Vaticano no consistía solo en las sesiones en el aula conciliar –comenta Derwahl–, sino también en las arriesgadas amistades y camaraderías forjadas entre bastidores, […] en los encuentros conspiradores en tranquilas cenas en las *trattorias* en el Trastévere o en piazza Navona»[72].

Pero ante todo le parecía a Ratzinger un impresionante acontecimiento del Espíritu. «El concilio, una pentecostés: era esta una idea que respondía a los sentimientos de aquella hora. Y no solo porque el papa Juan XXIII lo hubiera formulado como un deseo, como una oración, sino porque fue también una interpretación exacta de nuestras experiencias al llegar a la ciudad conciliar: encuentros con obispos de todos los países, de todas las lenguas […] y, por tanto, una vivencia directa de la catolicidad real, con esperanzas pentecostales. Era este el signo, preñado de promesas de los primeros días del Vaticano II»[73]. En el orden personal, la experiencia del concilio fue decisiva. «No puedo olvidar ni quiero describir aquí la experiencia particularísima […], el privilegio de tener múltiples encuentros con Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Gerard Philips, por citar solo algunos nombres destacados;

los encuentros con obispos de todos los continentes y las conversaciones personales con algunos de ellos»[74].

Tales conversaciones marcaron su vida y su teología, a la vez que analizaban documentos de trabajo, preparaban textos y mociones alternativos, limaban *propositiones* para sugerirlas a los padres conciliares e incluso preparaban el *timing* de las intervenciones de los obispos favorables[75]. Esta pentecostés tenía lugar también en el inolvidable ambiente romano, recuerda el entonces perito. «Para un joven profesor que había vivido hasta ese momento en el mundo académico, participar también de la vida romana era una experiencia totalmente nueva. En el *Collegio dell'Anima* se veía el mundo, se escuchaban los ruidos de la vieja Roma. Ir a tomar un café con otros y conocer la vida romana, tan distinta de mi vida universitaria, dejó una huella en mí tan profunda que me ha durado toda la vida»[76].

La convivencia de obipos y teólogos, de gente de distintas culturas y situaciones, e incluso más adelante con miembros de diferentes confesiones cristianas constituía una oportunidad única. Es lo que se ha llamado «el secreto del concilio»[77]. «Aunque Ratzinger no podía hablar en el aula conciliar –comenta uno de sus biógrafos–, fue un personaje público en otro sentido. Pronunció conferencias sobre temas conciliares en varios lugares de Roma, organizó sesiones informativas para los padres conciliares, y publicó unos bien conocidos comentarios sobre el concilio»[78]. Ratzinger atribuye sin embargo al cardenal Frings varias intervenciones iniciales decisivas para la orientación posterior del concilio.

Una de ellas «consistió en que la curia romana ya había elaborado varias propuestas para formar las diferentes comisiones conciliares, y era de esperar que –una vez presentadas las listas– se pudiera proceder a la inmediata votación. Pero no todos pensaban igual. Entonces los cardenales Liénart y Frings se pusieron en pie y dijeron: "así no podemos votar; es mejor que nos conozcamos un poco unos a otros, para saber quién es el más indicado para cada comisión". Aquel fue el primer toque de atención nada más empezar

el concilio»[79]. El cardenal Montini de Milán, futuro Pablo VI, dio un abierto apoyo a la contrapropuesta. En una carta fechada el 18 de octubre, dirigida al secretario de Estado, los padres conciliares afirmaban que «el material preparado no parece conformar una estructura armónica y unitaria, y no se eleva a la altura de un faro que ilumine nuestro tiempo y nuestro mundo»[80].

«El 13 de octubre de 1962 cayó en Roma una tormenta de otoño»[81], comenta Derwahl de modo simbólico. Todo ello causó un notable desconcierto, que los medios de comunicación se encargaron de amplificar. «El concilio no acepta los nombres indicados por la curia romana para las comisiones», decía un titular de *La Stampa* de Turín. Algo parecía que iba a cambiar. Se sucedieron entonces los encuentros y los intercambios de listas para crear las nuevas comisiones, y fue este el nacimiento de un gran espíritu de entendimiento –"alianza" la ha llamado alguno– entre los obispos europeos. «El resultado de estas elecciones fue notablemente satisfactorio para la alianza europea. [...] Los candidatos de la alianza constituían el cincuenta por ciento de los miembros de la Comisión teológica, la más importante. [...]

» Ocho de cada diez candidatos propuestos por la alianza europea ocuparon un puesto en las comisiones. Alemania y Francia estaban representadas en todas las comisiones, menos una. [...] Tras esta elección, no parecía demasiado difícil prever qué grupo estaba lo bastante organizado para asumir el liderazgo del Concilio Vaticano II. El Rin había comenzado a desembocar en el Tíber»[82]. Sin embargo, junto a este grupo centroeuropeo, se levantaban los intereses de los obispos «mediterráneos» y de los obispos de la periferia: latinoamericanos, africanos y asiáticos[83]. Por otro lado, los miembros de la curia romana no creían demasiado en el concilio. Para Ratzinger y Luthe, el otro colaborador del cardenal Frings, supuso un periodo de consultas muy intenso, pues tuvieron que preparar las nuevas listas[84].

Estas circunstancias hicieron que Ratzinger se situara desde un primer momento en la llamada ala reformista. Sin embargo, al

margen de sus propias ideas, siempre reconoció la valía y la función de sus oponentes conciliares, «cuya seriedad –escribirá más adelante– no presenta la menor duda, y tampoco la necesidad del servicio que prestan: [...] su protesta no es sin más airada, y bajo muchos aspectos era y es merecedora de reflexión»[85]. Así, el teólogo alemán ha rechazado siempre una simplista interpretación del concilio en clave dialéctica, en la que "derecha" e "izquierda", "liberales" y "reaccionarios", "progresistas" y "conservadores" tan solo luchaban por conseguir el poder e imponer sus propias opiniones[86].

Por el contrario, la actitud habitual de los padres conciliares resultaba imposible de reducir a estos esquemas: «Una vez realizada la votación –comenta un cronista de los padres conciliares de una y otra línea–, estaban tan dispuestos como cualquier otro a aceptar el decreto promulgado. Básicamente, tal fue la actitud de todos los padres conciliares [...]; cada cual estaba convencido de que su postura sobre un determinado punto era la correcta [...]. Pero estos hombres, conocedores de las leyes eclesiásticas, también comprendían que ambos lados no podían tener toda la razón al mismo tiempo. Y en última instancia se adherían a la opinión mayoritaria, tan pronto esta quedaba finalmente clara y era promulgada por el papa como doctrina común enseñada por el Concilio Vaticano II»[87].

## 3. Segundo periodo (1963)

El 3 junio de 1963 fallecía Juan XXIII. Pocos días después tuvo lugar la elección de Giovanni Battista Montini (1897-1978), quien elige para sí el nombre de Pablo VI. Su vida «estuvo regida por un particular centro de gravedad: la atracción por la genuina vida pastoral»; era también un poeta, un intelectual y un agustiniano incondicional[88]. Decide inmediatamente continuar el concilio convocado por su predecesor, y dedicarle así sus mejores energías. Si el papa Juan había empezado el concilio, Montini fue –antes y después de su elección como papa– el «arquitecto» de este mismo[89]. Ese verano el profesor Ratzinger había recibido la oferta

de la cátedra de teología dogmática en la *Westfälicher Wilhems-Universität* de Múnster, una pequeña ciudad de tradición católica en el noroeste de Alemania.

## *La alianza europea*

El 29 de septiembre comenzaba el segundo periodo de sesiones conciliares. Ratzinger se sintió impresionado por el cristocentrismo de las palabras del nuevo papa Pablo VI en la ceremonia de inauguración de las sesiones. «Con qué claridad sonaron aquí las palabras de la liturgia *Te, Christe, sole novimus*: ¡solo a ti, oh Cristo, te conocemos!»[90]. A esto añadía los fines del concilio: alcanzar «la conciencia de la Iglesia, su reforma, el alcanzar la unidad de todos los cristianos y el diálogo de la Iglesia con los hombres contemporáneos»[91]. A partir de ese momento, la vida del profesor y perito se divide entre las aulas universitarias y la conciliar. Pero además comenzó a palpar con alguna sorpresa ciertos fenómenos extraños e inquietantes que estaban surgiendo en ese momento.

Participaron en esta sesión cincuenta y nueve observadores externos y nueve invitados, pertenecientes a ventidós iglesias y comunidades cristianas. Entre ellos también por primera vez trece laicos[92]. «Mientras seguía adelante el concilio –recuerda el joven perito–, vivía entre Múnster y Roma. El interés por la teología –que ya antes había sido grande– crecía todavía más gracias a las noticias que llegaban –a menudo cargadas de sensacionalismo– sobre las disputas entre los padres. Siempre que volvía de Roma encontraba los ánimos más revueltos en la Iglesia y entre los teólogos. Daba cada vez más la impresión de que en la Iglesia no había nada definitivo, de que todo podía ser objeto de revisión. El concilio parecía un gran parlamento eclesial, que todo lo podía cambiar. Era [también] evidente que crecía un resentimiento contra Roma y la curia, que se presentaban como los enemigos de cualquier novedad y progreso»[93].

En Alemania no solo los obispos se presentaban como verdaderos renovadores de la fe; sino que también los teólogos se sintieron

protagonistas de este proceso con consecuencias en ocasiones sumamente ambiguas. «El papel [decisivo] de los teólogos en el concilio creó entre los estudiosos una nueva conciencia de sí mismos: comenzaron a sentirse los verdaderos representantes de la ciencia y, precisamente por eso, [pensaban que] no debían estar sometidos a los obispos»[94]. El asunto de estas controversias internas entre pastores y teólogos tenía sus propias repercusiones prácticas en las tareas conciliares.

Un cronista de la época lo expone del siguiente modo, tal vez con un poco de exageración, pero aportando también interesantes pistas. «Puesto que normalmente la opinión de los obispos de lengua alemana era la adoptada por la alianza europea, y puesto que la postura de la alianza europea era adoptada por el concilio, bastaba con que un teólogo impusiese sus puntos de vista a los obispos alemanes para que el concilio los tomase como algo propio. Tal teólogo existía: era el padre Karl Rahner, un sacerdote jesuita. Teóricamente, Rahner era el teólogo consultor del cardenal König [de Viena]. En la práctica, era consultado por muchos miembros de las jerarquías alemana y austriaca, y muy bien podía considerársele la mente más influyente de la conferencia de Fulda. El cardenal Frings, en el transcurso de una conversación privada, denominó al P. Rahner “el teólogo más grande del siglo”»[95]. En aquel momento, los puntos de vista de Ratzinger y del jesuita alemán resultaban todavía bastante convergentes[96].

De modo que el punto de vista centroeuropeo se podía hacer valer en todo el concilio. Era esta la indirecta pero eficaz influencia que podían tener los teólogos, más en concreto aquellos de lengua francesa y alemana. «Con una política definida en [las previas reuniones del episcopado de habla alemana en] Múnich y Fulda, que podían ser revisadas en las reuniones semanales del *Collegio dell’Anima*; con cuatrocientas ochenta páginas de comentarios y esquemas alternativos; con un padre conciliar de habla alemana en todas las comisiones; con el cardenal Frings en la Presidencia del concilio, y el cardenal Döpfner en la Comisión de coordinación, ejerciendo como uno de los moderadores, ninguna otra conferencia

episcopal se hallaba tan bien preparada para asumir y mantener el liderazgo del segundo periodo»[97]. Quizá el cronista se dejaba llevar en estas palabras por un cierto entusiasmo, pero ciertamente refleja una impresión bastante generalizada en aquel entonces.

El centroeuropeo Rin –río francés, alemán y holandés– había desembocado de verdad en el Tíber romano. Volviendo a los recuerdos de nuestro joven profesor, Ratzinger llamaba la atención en primer lugar sobre el nuevo reglamento del concilio, aprobado por Pablo VI: aunque no suponía ninguna revolución, sí denotaba una cierta apertura respecto a la anterior normativa[98]. El *aggiornamiento* conciliar auspiciado por Juan XXIII al empezar el concilio estaba llegando hasta estos mínimos detalles. Al mismo tiempo, el afán reformista de ciertos padres conciliares seguía de igual modo en pie.

Así, por otra parte, reseñaba el teólogo de Múnster una tercera intervención de Frings que le dio gran notoriedad y protagonismo. «El tercer discurso que se hizo famoso era sobre la necesaria reforma de los métodos empleados por el Santo Oficio»[99] (el segundo era para rechazar el esquema sobre la sagrada Escritura). En efecto, el 8 de noviembre de 1963 el purpurado alemán criticó en el aula conciliar los métodos utilizados por la Congregación dirigida por el cardenal Ottaviani, «porque no son adecuados a los tiempos modernos y escandalizan al mundo». «Era preciso exigir –prosiguió Frings– que nadie fuera condenado antes de ser escuchado y sin haber tenido la oportunidad de corregirse»[100]. Un cerrado aplauso clausuró su intervención. Tal vez detrás de estas palabras estaban también las opiniones del joven Ratzinger, perito en el concilio[101].

«Pocos minutos más tarde, dominado por una profunda emoción y entre sollozos, el cardenal Ottaviani, responsable del Santo Oficio y presidente de la comisión teológica, [...] improvisó una respuesta a las acusaciones del cardenal de Colonia, mostrando “una enérgica repulsa contra las palabras que se han pronunciado en la suprema congregación cuyo presidente es el sumo pontífice”»[102]. Fue aquel un momento tal vez demasiado intenso. Ottaviani intervino su

disgusto ante esa crítica que en el fondo –venía a decir– suponía un ataque al mismo romano pontífice. Tras esto insistió en la supremacía del primado de Pedro sobre el colegio de los apóstoles, caldeando los ánimos al abordar de este modo un tema todavía en discusión[103].

A Ratzinger le pareció, sin embargo, que estas diferencias eran más de orden institucional que teológico, tal como había sugerido el mismo Daniélou: no se trataba de una rebelión intelectual, sino de una manera distinta de entender el modo de proceder de la curia romana[104]. No era el único con este parecer. Frings añadió que la representación en el aula conciliar pertenecía más a los obispos que a las distintas comisiones como tales. Quería así subrayar la autoridad de los obispos con el sucesor de Pedro, frente a la de las instituciones de la curia en la ciudad eterna[105]. Mientras tanto, en otoño de ese año de 1963, un editor holandés establecía contactos con Rahner, Schillebeeckx y Küng, «para poner en marcha el proyecto de una revista teológica internacional, que llevaría el nombre de *Concilium*»[106]. Ratzinger formará parte del primer consejo de redacción.

## *La Iglesia como comunión*

«La catolicidad no es solo mirar al centro, hacia Roma, sino también hacia la periferia (*Nachbarn*)»[107], había escrito el joven perito en su crónica del concilio. En opinión de Nichols, «Ratzinger pensaba en un futuro ecuménico, en el que las iglesias separadas pudieran reunirse en la comunión católica –sin por esto quedar absorbidas– como formas de la única comunidad visible de Cristo sobre la tierra»[108]. Estas serán unas ideas previas al concilio, que dieron lugar a un prolongado debate, cuyo fin será la supresión del esquema anterior sobre la Iglesia. Surgieron entonces distintas alternativas. Así, la redacción de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* va a ocupar la atención de obispos y teólogos en aquel segundo periodo de sesiones.

El teólogo belga Gérard Philips había preparado un esquema alternativo sobre la Iglesia, que coincidía solo en parte con el trabajado por los obispos alemanes en la reunión de Múnich, a la vez que recogía lo mejor del anterior esquema. El nuevo recogía la dimensión histórica y sacramental de la Iglesia: como pueblo de Dios en marcha y como sacramento universal para la salvación del mundo. Además, el pueblo de Dios aparecía en el texto antes de la jerarquía, y se presentaba un equilibrio entre el primado y la colegialidad, Pedro con los demás apóstoles, es decir, el Vaticano I con las nuevas afirmaciones contenidos en el Vaticano II[109]. Ratzinger apreció este esquema redactado por los belgas, que reflejaba un punto intermedio entre las tendencias de italianos, españoles y latinoamericanos por un lado, y francófonos y alemanes por otro[110]. A su vez, el nuevo esquema recogía algunas observaciones generales sobre la naturaleza de la Iglesia, que le parecían de gran importancia. En primer lugar –según Ratzinger–, trata del misterio de la Iglesia como cuerpo de Cristo y como pueblo de Dios al mismo tiempo, y «habla elocuentemente sobre la condición cristológica y pneumatológica de la Iglesia, y sobre su estructura sacramental *y* carismática»[111].

Se trata por tanto de una eclesiología equilibrada, que intentaba integrar las diferentes vertientes del misterio: la visible y la invisible, la humana y la divina, la material y la espiritual. Por eso, la Iglesia es también *sacramentum*, un signo sagrado, como la había definido san Agustín: un sacramento universal para la salvación y la comunión de todos los hombres y mujeres[112]. Así, el esquema tomaba también en serio la historicidad de la Iglesia, y la Iglesia de los pobres, fundada por «“el siervo de Dios”, que quiso vivir sobre esta tierra como el hijo de un carpintero, y que ha llamado a los pecadores»[113]. «Cuando la Iglesia es sacramento, es signo de Dios entre los hombres, por lo que no es nunca para sí misma, sino que su tarea está más allá de ella misma. Es como una ventana, que lleva a cabo su función cuando deja ver lo que hay detrás»[114]. Una ventana visible que nos remite a una realidad invisible.

Entre los temas particulares que recuerda Ratzinger entre las distintas propuestas conciliares, se encontraba la propuesta de Rahner sobre el diaconado permanente en la precedente conferencia de Fulda, que suponía la recuperación de una práctica entre los primeros cristianos perdida en la Iglesia. Ratzinger se mostraba plenamente de acuerdo al respecto[115]. Sobre los laicos, el joven profesor señaló que, más que una definición negativa (lo que el laico no es), había que desarrollar una positiva a partir de la misma teología y espiritualidad del laicado[116]. Sin embargo, en este segundo periodo de sesiones Ratzinger se extenderá sobre todo en comentar el ecumenismo, aspecto que se consolida paulatinamente como una de las grandes coordenadas conciliares. Juan XXIII había dado pasos importantes en esa dirección; el Consejo ecuménico de las iglesias estaba dando sus frutos, y el concilio había cursado invitación con éxito a ortodoxos, anglicanos y protestantes, quienes ahora frecuentaban las aulas conciliares. Como hemos mencionado ya, Ratzinger veía el capítulo sobre los obispos en clave ecuménica[117].

Lógicamente el teólogo de Múnster ve mayor novedad conciliar en el decreto sobre el ecumenismo –*Unitatis redintegratio*– que en la misma constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*[118]. Recuerda Ratzinger con incondicional adhesión que otros cristianos no católicos –ortodoxos, anglicanos, protestantes– pertenecen a la misma Iglesia de Cristo, pues esta postura favorece también los deseos de acercamiento por parte de ellos hacia la única Iglesia de Cristo: la inclusión es mejor que la exclusión, piensa[119]. Sin embargo, rechaza la idea de la unidad como una simple federación de iglesias separadas, a la vez que recuerda que, en la Iglesia católica, existe ya la pluralidad y que, por tanto, su unidad es dinámica, nunca monolítica[120]. En este sentido, «los católicos deben saber que su misma Iglesia no ha alcanzado todavía en absoluto la unidad en la diversidad, y que su tarea es dirigirse hacia esta posibilidad y verdad. [...] En cuanto a la idea de conversión [...] se logrará fundamentalmente la unidad de las iglesias, que pueden llegar a ser *una* Iglesia permaneciendo como *iglesias*»[121].

## *María, la primera Iglesia*

Pero se darán también otros temas debatidos en ese momento. Dentro del aula conciliar tendrá lugar otro debate acerca de los títulos otorgados a María que debían aparecer en los documentos conciliares. La discusión, aparentemente sobre un tema de detalle, presentaba en realidad un amplio alcance. Unos proponían los títulos de "madre de la Iglesia", "mediadora", "medianera de todas las gracias" e incluso el de "corredentora". A otros les parecía excesivo e incluso un gesto contraproducente. En el ámbito de la conferencia episcopal alemana en Fulda, Rahner y Ratzinger sostenían al respecto que un excesivo énfasis en el papel de María en la redención podría perjudicar las relaciones ecuménicas con el resto de los cristianos, en especial con los reformados; además, no se veía claro el título de "mediadora" aplicado a la Virgen, desde el punto de vista de la multisecular tradición conciliar. Proponían en fin incorporar el esquema sobre María como último capítulo del *De Ecclesia*, para integrar la mariología en la doctrina sobre la Iglesia. Fue esta de hecho la postura defendida por Frings ante la asamblea conciliar[122].

Tras un prolongado debate, al final la votación fue favorable a esta propuesta. Ratzinger consideraba que de este modo «la mariología se convierte en eclesiología, lo cual significa que en la idea de Iglesia está también la *Ecclesia celestis*, la Iglesia de los bienaventurados, de los salvados, y de que por medio de esta se podría verse reforzada la idea espiritual y escatológica de la Iglesia»[123]. La Iglesia no es solo visible y peregrina: hay una parte importante que ha alcanzado ya la meta definitiva, y sigue estando de un modo muy activo en la Iglesia. No se trataba pues de quitarle importancia a María, o de denegarle una serie de títulos. Ratzinger saldrá al paso de posibles confusiones en la interpretaciones de estos sucesos, y escribirá después en 1964: «Entendámonos: el objetivo de este concilio no era destruir –lenta y con seguridad– la devoción mariana y asimilarse de este modo al protestantismo, sino que había de evitar –tras los requerimientos de nuestros hermanos

separados– una teología especulativa que se olvida de la Escritura»[124].

Más que un progresismo ingenuo y acrítico, los principios que movían a Ratzinger coincidían más bien con el *ressourcement*, con la vuelta a las fuentes que había propuesto la teología de la época, para dejar así al cristianismo libre de adherencias extrañas que se habían incorporado con el pasar de los siglos. Sin embargo, a la vez reconocía que se ha dado –respecto a esta cuestión– una evolución en el punto de vista. Declaraba bastantes años después, al reconsiderar tal vez con más perspectiva su propia visión: «Cuando todavía era un joven teólogo, antes de las sesiones del concilio (y también durante las mismas), como ha sucedido y sucede hoy a otros muchos, abrigaba ciertas reservas sobre fórmulas antiguas, como por ejemplo aquella famosa *de Maria numquam satis*, "sobre María nunca se dirá bastante". Me parecía bastante exagerada»[125]. Hablaba después con claridad de sus causas. «Personalmente, al principio estaba muy determinado por el severo cristocentrismo del movimiento litúrgico, que el diálogo con mis amigos protestantes intensificó todavía más»[126].

Ratzinger hablaba así de María como tipo de la Iglesia: ella, en su humildad, da vida y esperanza a toda la humanidad, tal y como debe hacer la Iglesia. Por eso María será la «primera Iglesia», aquella que encarna del mejor modo lo que supone ser Iglesia y colaborar con la misión de Cristo[127]. Así, los frutos de este segundo periodo de sesiones iban a ir llegando poco a poco: por ejemplo, se aprobó la constitución dogmática sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum concilium* y un decreto sobre los medios de comunicación[128]. Por tanto, todo ese encendido debate no estaba quedando en polémicas estériles. Ratzinger hacía una valoración conclusiva de todo este periodo: «El final de esta segunda fase del concilio, a pesar de sus muchos aspectos positivos, no presenta el mismo optimismo que había en el primero. [...] El impulso [de la renovación] viene del servicio prestado día tras día. No viene, además, sin la fe, la esperanza y la caridad diarias de cada uno de nosotros»[129].

## 4. Tercer periodo (1964)

A finales de 1963, había quedado claro que este concilio no iba a ser breve, y de que se trataba también de un momento de renovación[130]. El concilio se alargaba y los gastos iban en aumento: miles de personas se alojaban en Roma, se habían publicado millones de páginas –esquemas, textos, traducciones– e incluso se había tenido que adquirir las sillas, hasta ahora alquiladas[131]. Casi un año después, el 14 de septiembre de 1964, empezaba el tercer periodo de sesiones del concilio, donde nuestro teólogo acude ahora como perito nombrado por Pablo VI. Ratzinger dirá del nuevo papa que su actitud era «muy parecida a la de Juan XXIII, quien decía que quería ser tanto el papa de los que pisan el acelerador, como de los que quieren frenar»[132].

### *Escritura, Iglesia y religiones*

El 7 de julio se comunicó a los padres conciliares una reducción drástica de esquemas que serán discutidos en el aula conciliar (es lo que la prensa alemana denominó el «plan Döpfner») con los siguientes temas principales: la revelación, la Iglesia, el ecumenismo, los obispos, los laicos y la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Comenzó esta sesión con una concelebración eucarística muy diferente a la misa que daba comienzo al concilio, a la vez que se presentaron en el aula conciliar nuevos observadores y auditores, entre los que se encontraban treinta y nueve párrocos, quince mujeres y numerosos laicos. Como alternativa a la influencia ejercida por los obispos centroeuropeos, se organizó una oposición que ocasionó como efecto positivo que los textos conciliares se revisaran con más cuidado y precisión. Así, la visión del joven teólogo era más doctrinal e intelectual que meramente política.

En la escena mundial, la situación se estaba complicando: la guerra de Vietnam se agravaba, mientras China anunciaba que tenía la bomba atómica. En la URSS terminaba la era Krutschev, con un ralentizamiento del proceso de desestalinización[133]. El tercer periodo de sesiones del concilio se abrió con la presencia de 3074

obispos. Para aligerar el transcurso de las sesiones, se modificó el reglamento, con vistas a que el número de intervenciones se redujeran y se mantuviesen las verdaderamente significativas[134]. No era esa sin más una respetable reunión de gente respetable. Según Schatz, «el tercer periodo de sesiones fue el más tumultuoso y dramático»[135]. Ratzinger comentaba de esta forma en octubre de 1964 de modo sucinto pero significativo: «La norma del concilio no puede ser la *diplomacia* y su oportunidad, sino solo la *teología* y, con ella, la cuestión de la *verdad*»[136].

El capítulo VII del esquema *De Ecclesia* sobre dimensión escatológica de la Iglesia fue el primer tema que se abordó en la tercera sesión y que correspondía a las ideas expresadas con anterioridad por el cardenal Frings. La parte de la Iglesia más importante es la que ha alcanzado el cielo. Al día siguiente se afrontó el último capítulo, sobre la santísima Virgen, que tanto dio que hablar en aquellos momentos. La discusión sobre los títulos que se debían otorgar a María se prolongó. Al final, se aceptó un texto en el que se la proponía como mediadora y madre de los cristianos. También se discutió sobre la libertad religiosa, cuyo documento estuvo sometido a numerosas revisiones. En este texto fue definitivo el apoyo de los obispos norteamericanos. Ahí se afirmaba que la libertad religiosa se basaba en la forma de ser de la persona y de la sociedad, y no en una concesión de la autoridad política. Era un derecho humano. Se buscaba en este sentido la libertad de las conciencias, y no tan solo una incierta y arbitraria libertad de conciencia, bajo la que podrían justificarse los atropellos más sorprendentes[137].

Otro tema que se había incluido en la agenda del concilio era la relación con judíos y musulmanes. De hecho, en mayo de 1964 Pablo VI anunciaba el nuevo establecimiento del Secretariado para los no cristianos, y a mediados de octubre se aprobó la declaración *Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*[138]. El teólogo de Múnster se mostraba plenamente de acuerdo con los planteamientos doctrinales. Quedaba pendiente sin embargo desde la primera sesión el esquema sobre la revelación,

bloqueado por la polémica en torno a la existencia en ella de una o de dos fuentes separadas: por un lado, la Escritura y, por otro, la tradición. Ratzinger había sostenido la íntima unidad entre ambas. Un nuevo texto fue distribuido en mayo de 1963. Nuestro teólogo opinaba que dicho esquema era «un compromiso pacífico que impide muchas causas de división, pero que también evita decir otras muchas cosas sobre las que sería bienvenida una doctrina complementaria»[139]. A pesar de que hubo numerosas enmiendas y propuestas, la comisión teológica no cambió nada del texto, por lo que la polémica estaba servida. Mientras tanto, el esquema sobre las misiones era rechazado en noviembre por parecer poco acorde con la nueva conciencia misionera, mientras el tema de la familia del Esquema XXIII –a petición del cardenal Döpfner– era remitido a la decisión del papa[140].

El 14 de noviembre de 1964, el cardenal Frings habla con un texto preparado por Ratzinger: al no poder leer, se dirige al aula conciliar con el texto aprendido de memoria. En primer lugar critica el mismo título del esquema *Revelación: sagrada Escritura y tradición* que no le parece una fórmula afortunada, pues su origen sería más bien en polémica con la doctrina luterana de la *sola Scriptura*. La tesis sostenida era que la revelación fluye por una única fuente que estaría formada tanto por la Escritura como por la tradición[141]. «Los argumentos usados por Frings –afirma Valente– incluyen las distinciones y las nuevas perspectivas ya formuladas por Ratzinger en el trabajo sobre san Buenaventura suspendido por Schmaus, y en los que el joven profesor bávaro había profundizado en Bonn, en el curso del semestre de invierno de 1959-1960 sobre “Naturaleza y realidad de la revelación”»[142].

El papa Pablo VI intervino, sugiriendo que se introdujera alguna mejora en el texto sobre la Escritura, entre las que se encontraba la célebre frase: «la Iglesia no obtiene solamente de la sagrada Escritura su certeza sobre las palabras reveladas». Es decir, la recta comprensión de la revelación contaba no solo con la Biblia, sino también con la tradición y su lectura en la Iglesia. Se introdujeron pues las correcciones oportunas, y el texto definitivo fue aprobado al

final el 18 de noviembre de 1965. Años después, Ratzinger hacía un balance ampliamente positivo de esta Constitución dogmática. Apreciaba en primer lugar que la Escritura sea el «alma de la teología», sin que por eso se caiga bajo la tiranía de la exégesis y el biblicismo unilateral. La guía segura para leer la Biblia la constituían los padres de la Iglesia y las liturgias de oriente y occidente. La sagrada Escritura debe ser leída en la Iglesia, con el *sensus Ecclesiae*, y para esto la tradición constituye una garantía, un buen contexto hermenéutico, tal como había recordado la escuela de Tubinga en el siglo anterior[143]. El día 21 se aprobaron la constitución dogmática *Lumen gentium*, el decreto sobre el ecumenismo y el de las iglesias orientales[144].

## *Las aportaciones de Pablo VI*

Al final, después de debates y discusiones en uno y otro sentido, el esquema corregido y emendado fue aprobado por una amplia mayoría a finales de septiembre de 1964. En octubre, un grupo de padres –la mayoría de origen «latino», entre los que se encontraba Marcel Lefebvre– fundaron el *coetus internationalis patrorum*, quienes intentaban ofrecer un contrapeso a la corriente centroeuropea del concilio[145]. Se había alcanzado ese difícil equilibrio entre primado y colegialidad. Sin embargo, para evitar posibles equívocos, apaciguar ánimos y a petición del mismo papa, la comisión doctrinal del concilio redactó la *Nota explicativa praevia*, en la que se articulaban con cautela los principios del primado y de la colegialidad y, por tanto, la doctrina del Vaticano I con la de la *Lumen gentium*[146].

En opinión de Ratzinger, se trataba de un texto complementario al propiamente conciliar: «El texto conciliar, elaborado por los obispos por mandato de la gran asamblea de los obispos del concilio, parte del punto de vista episcopal y, desde aquí, se dirige al centro: al ministerio comunitario de la Iglesia; el texto pontificio [la *Nota praevia*] va en dirección contraria: desde el primado hacia los obispos»[147]. Ambas direcciones tienen la misma orientación, si bien complementaria y con un recorrido distinto. Y añade a esto que

«sus enunciados no han creado una situación sustancialmente nueva respecto a los textos conciliares»[148], a pesar de que pueda criticarse el contexto y las circunstancias en que apareció la *Nota*. Según González Novalín, Pablo VI aprobó el famoso texto en aras a la comunión y de satisfacer también otras sensibilidades conciliares[149].

El papa no estaba presente en el aula conciliar, pero seguía de cerca el desarrollo de las sesiones, sobre todo gracias a las buenas artes de monseñor Felici, secretario general del concilio. En una ocasión, a propósito de una encendida discusión en el aula a propósito del tema de las indulgencias (con sus inevitables resonancias en la crítica luterana), el papa pidió al secretario general que diera por concluida la sesión. Felici no se decidía a ejecutar esa decisión, pues estaba buscando el momento propicio para llavarla a cabo. Al leer la indicación del papa, dijo para sus adentros: *la Madonna mi aiuterà*, la Virgen me ayudará. «Y comenzó con una introducción en cuidado latín, que realzaba la importancia del mensaje, redactado con delicadeza y espíritu de servicio. Su exordio tuvo la virtud de apaciguar los ánimos más encendidos, permitiéndole comunicar con suficiente tranquilidad el contenido de la disposición del papa, "que regularía todo de inmediato, en interés general de la Iglesia"»[150].

Pablo VI quería también dejar claro cuál constituía el verdadero centro del concilio. «El emocionante anuncio de la peregrinación del papa –comenta Alberigo– a Jerusalén sorprendió y entusiasmó en el concilio. Resulta difícil negar que dicho viaje haya sido "hijo y fruto" del Vaticano II»[151]. Estas intervenciones de Pablo VI no siempre se entenderán como un intento de reforzar la unidad y la comunión entre los padres conciliares[152]. Pero quedaban todavía pendientes algunos temas. En la semana final de la cuarta sesión sucedieron otras intervenciones de Pablo VI (sobre la libertad religiosa, el ecumenismo y el anuncio del título "madre de la Iglesia" a la virgen María) que sembraron inquietud entre los padres conciliares más afines a los planteamientos de los obispos centroeuropeos. Fuera del concilio se magnificaron en exceso esas intervenciones de Pablo

VI. Ratzinger, que compartía una cierta perplejidad al respecto, emplazaba sin embargo a tener paciencia y esperanza[153], al mismo tiempo que recordaba el derecho del papa a intervenir en la elaboración de los textos conciliares, al menos como el de cualquier otro padre conciliar[154].

Sus consideraciones terminaban con un balance de este tercer periodo. «Tal vez haya sido sido positivo que en los últimos días del tercer periodo del concilio hemos recuperado la consciencia respecto a todas estas cuestiones; nos hemos dado cuenta con claridad de la insuficiencia de todos nuestros intentos guiados tan solo por nuestra desmedida voluntad de triunfar. Por otra parte la sana vergüenza –se podría decir así– no ha sido el único resultado de dos meses de lucha en común por el debido testimonio de la verdad del Señor en nuestro tiempo»[155]. Como indicó un conocido historiador, «el concilio se desarrolló durante dos pontificados distintos. Juan XXIII lo convocó e inauguró; Pablo VI lo aceptó, continuó y concluyó [...,] se esforzó por alcanzar la unanimidad, intervino numerosas veces para moderar y atemperar las convicciones de la mayoría del episcopado y tuvo la fortaleza de llavarlo a cabo». Por eso se le suele llamar el «arquitecto del concilio»[156].

El tercer periodo de sesiones del concilio estaba dando a su fin, con todas sus debatidas cuestiones y sus innegables aciertos y logros a los que había llegado tras recorrer un intrincado camino, tal vez con ciertas guías y ayudas. El 21 de noviembre Pablo VI promulgó la Constitución dogmática sobre la Iglesia, y los decretos sobre las Iglesias orientales y el ecumenismo. El tomar conciencia de lo que es la Iglesia suponía un buen punto de partida para logra la unidad entre todos los cristianos[157]. En la alocución pontificia de clausura del periodo de sesiones Pablo VI aprovechó para anunciar la institución del sínodo de los obispos, a la vez que proponía el estudio de reformas en la curia romana y anunciaba una peregrinación al santuario mariano de Fátima. Fue interrumpido siete veces por los aplausos de los padres conciliares, con una intensidad que iba en aumento.

Pablo VI consideró necesario reservarse algunos temas. El papa había sustraído al debate conciliar algunos pocos temas. Eran cuestiones en las que posteriormente prendió la crisis. Entre ellas estaban la reforma de la curia, la cual al igual que en Trento y desde Basilea ningún papa dejó en manos del concilio; estaba además la cuestión del celibato y, en fin, la regulación de los medios anticonceptivos[158]. Lo consideraba necesario. En fin, el papa proclamó también a María madre de la Iglesia en un acto vespertino organizado en Santa María la Mayor el mismo día en que se clausuraba el concilio. En realidad sacaba la última consecuencia del último capítulo de la *Lumen gentium* sobre María y era una verdad compartida por la mayoría de los padres conciliares[159]. En una conferencia pronunciada en Roma el 28 de octubre de 1965, el teólogo Ratzinger afirmaba que «brilla la esperanza –no sin fundamento– de que algo así como un método colegial empieza a desarrollarse»[160]. Y concluía de modo elocuente: «Ante la pregunta: "¿qué queda del concilio?", se podría responder con gran sencillez: "El concilio mismo"»[161].

## 5. Cuarto periodo (1965)

El 6 de enero de 1964, Pablo VI celebró la santa misa en la basílica de la natividad, en Belén. Ahí María había dado a luz a Jesús, y Dios había venido a este mundo. Antes el papa había estado en Jerusalén. Al avanzar por la Vía Dolorosa, que recorrió Jesús el día de su muerte, se quedó solo, porque ninguno de los componentes del séquito consiguió quedarse a su lado. Al final consiguieron alcanzarlo, y el rostro de Pablo VI se mostraba sonriente, pues le recordaba cómo caminaría Jesús entre la multitud. Al llegar a Roma, la acogida que recibió fue sorprendente y explosiva. Una inmensa mulltitud se apiñaba en el recorrido del aeropuerto a la plaza de san Pedro. «Gracias, gracias, hijos míos –dijo el papa desde la ventana de su apartamento–... Os traigo el saludo de Belén, os traigo la paz del Señor, os traigo lo que ya tenéis en el corazón y demostráis haberlo comprendido bien. Esto es, que entre Cristo, Pedro y Roma hay un hilo directo. Este hilo ha vibrado con las más santas

emociones, y ahora se convierte en transmisor de todas mis bendiciones»[162].

## *El mundo y la libertad*

Más adelante, del 2 al 5 de diciembre, Pablo VI viajaba también a la India: ahí le regaló a la madre Teresa de Calcuta el *Lincoln* con el que se movía por las calles de esa famosa y tremenda ciudad, para que lo vendiera y pudiera comprar leche y harina para centenares de niños[163]. Sin embargo, los trabajos conciliares estaban lejos de considerarse por concluidos. Todavía quedaba camino por recorrer y unos cuantos documentos por aprobar. El 14 de septiembre de 1965 comenzaba el último periodo de sesiones del concilio. En el discurso de apertura, Pablo VI sorprendió a los padres con dos novedades, que se sumaban a las ya anunciadas reforma de la curia, revisión del código de derecho canónico y profundización en la cuestión de la natalidad. Las novedades eran el anuncio de la visita a las Naciones unidas y la decisión de consolidar la institución del sínodo de obispos[164].

«El cometido del futuro periodo de sesiones –había escrito Ratzinger al acabar el tercero– queda claramente establecido. Quedan por discutir solamente cuatro temas: libertad religiosa, ministerio sacerdotal, misiones e Iglesia y mundo. [...] Se podrán alargar las sesiones, a diferencia de 1964. La recogida de una cosecha ya en parte preparada es lo que principalmente caracterizará este periodo, aunque puede haber todavía sorpresas en dos de los cuatro temas en discusión –libertad religiosa y la Iglesia en el mundo contemporáneo– pueden estar todavía sometidos a vivas polémicas»[165]. De manera que el concilio –en expresión de Ratzinger– «seguía en camino», si bien se había recorrido ya un buen trecho.

«El cuarto periodo de sesiones –comenta Schatz– hubo menos momentos dramáticos que en el periodo entre sesiones»[166]. A pesar de todo, este comenzó –«¡por tercera vez!»[167], exclamaba Ratzinger– con la discusión sobre la libertad religiosa. A pesar de la

oposición de algunos padres conciliares, el texto propuesto fue aprobado en su sexta versión, y será después promulgado por el papa en medio de grandes aplausos. Recuerda también el teólogo alemán en el texto «el talante del nuevo testamento, que consiste en el signo de la cruz, no en el poder terrenal»[168]. Era este uno de los temas centrales del Vaticano II, en el que un joven obispo polaco llamado Karol Wojtyla había intervenido con especial intensidad.

En términos un tanto hiperbólicos Ratzinger seguirá diciendo que este nuevo concepto de libertad religiosa supone «el fin de la Edad media, más aún de la época constantiniana». Pero el prolongado debate había merecido la pena. «Solo así fue posible que el texto definitivo aprobado el 7 de diciembre de 1965 tuviese tan solo setenta votos en contra y ocho abstenciones y, por tanto, un sí casi completo del concilio. Y no se puede afirmar que este texto haya perdido nada de lo que tenían las precedentes versiones. [...] Sigue afirmándose con fuerza que la Iglesia católica continúa considerándose el lugar concreto de la verdadera religión: "libertad religiosa" es un enunciado en el plano de la convivencia social y política de los hombres, que varía en nada la disposición del hombre hacia la verdad, sino que se refiere tan solo a su forma histórica de realización»[169].

También el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno (el Esquema XIII, que dará lugar después a la *Gaudium et spes*) provocó grandes discusiones, una verdadera «lucha» –como la calificaba Ratzinger– que se prolongaría a lo largo de todo ese año. Algunos la consideraban la «obra maestra», la palabra definitiva del concilio[170]. El esquema inicial de 1962 había sido rechazado de plano porque –según nuestro teólogo– se trataba de un texto excesivamente escolástico, «presentaba ya de antemano las respuestas, como si de hecho hubieran ya convencido»[171], además de una evidente falta de sensibilidad hacia posturas personalistas[172]. «No era ni un texto bíblicamente exacto, ni estaba de acuerdo con el pensamiento actual»[173], concluye.

Era necesario por tanto un nuevo borrador con un estilo nuevo. La historia redaccional del esquema fue de este modo larga y compleja: tras la versión romana, vendrá una francófona –la de Malinas– y otra suiza, redactada en Zúrich[174]. Algunos padres se habían referido a la falta de fondo teológico en el texto, que discurriría más bien en torno a una serie de consideraciones sociales y antropológicas[175]. Ratzinger ha dejado constancia de su opinión sobre el texto de otoño de 1965, que ocupaba un total de ochenta y tres páginas en su versión latina. Le parecía un texto excesivamente francés, algo theilardiano y, según él, demasiado optimista e ingenuo[176].

Una breve anécdota puede servir de ejemplo. Durante la discusión de esta constitución dogmática, Pablo VI telefoneó a la secretaría general del concilio, para pedir que se introdujeran alusiones a la defensa de la vida humana. Esa propuesta encontró resistencia entre algunos padres conciliares, a lo que el papa respondió: «¡También el papa tiene una conciencia que debe ser respetada!»[177]. Tampoco calla el joven perito sobre lo que él entiende como graves defectos de planteamiento del texto conciliar: se trataba de un texto excesivamente antropológico y demasiado poco cristológico. «En el fondo, [...] se abandonaba en el frigorífico lo que le resulta propio –el hablar de Cristo y de su obra–, por considerarlo una conceptualidad congelada y, por tanto, se presentaba de un modo todavía más incomprensible y anticuado respecto a lo que ya es comprensible por la simple razón»[178]. Según él, en ese anterior borrador «la fe se presentaba como una especie de oscura filosofía sobre cosas acerca de las cuales no se sabe nada»[179].

Había además detrás de ese esquema no solo una antropología, sino una eclesiología distinta a la *Lumen Gentium*, en la que la dimensión vertical y teológica quedaba en parte silenciada, para subrayar la horizontal y puramente humana. «Casi como si el “pueblo de Dios” fuese [sin más] un grupo sociológico entre tantos, con los que al final busca la unidad»[180]. La Iglesia quedaba en cierto modo reducida a una mera institución humanitaria de alcance mundial, a una simple *ong*. Ratzinger advertía que ciertos

contenidos que se introducían en aquel momento estaban llevando a desvirtuar el contenido verdadero de la fe[181].

Reconocía también a su vez los logros del documento. «Ha sido mérito del proyecto conciliar localizar este problema y haber buscado una forma nueva, no autoritaria, de hablar con el hombre. Sin embargo, se debería haber diferenciado entre anuncio y diálogo»[182]. No todo podía ser un diálogo ajeno a la verdad; de hecho, la mejor garantía de diálogo es ella misma: supone una auténtica plataforma común, con más solidez que el mero consenso. La propuesta de una ética mundial tenía su sentido, si bien en ocasiones el texto aparecía teñido del mencionado theilardismo, es decir, de un excesivo entusiasmo por la ciencia, la técnica y el mito del progreso.

En este sentido y de modo significativo, el portavoz de los obispos alemanes hizo alguna advertencia: «Frings pidió el 27 de octubre una mayor cautela en el uso de categorías como "mundo", "progreso" y "salvación"»[183]. Algo parecido habían manifestado otros padres, entre los que se contaban también Döpfner de Múnich, König de Viena, Höffner de Múnster, así como un joven obispo polaco llamado Karol Wojtyla[184]. La carencia denunciada vino a ser colmada con el "final cristológico" que presenta cada uno de los capítulos de la *Gaudium et spes*: Cristo está en el centro del misterio del hombre. Con esto se trataba –en opinión de Ratzinger– de «descubrir esta vocación a Cristo en lo más profundo del corazón humano, para hacer así capaz al hombre de escuchar la llamada de Cristo: he aquí la voluntad más profunda del concilio»[185].

Como gesto significativo en ese sentido, el 4 de octubre, Pablo VI volaba a Estados Unidos para hablar ante las Naciones unidas precisamente sobre los problemas del mundo actual. En el cuarto periodo de sesiones se había tratado además de realizar una serie de «retoques en los textos», pero no eran pocos: además de los mencionados, el referenta a las religiones no cristianas y a los sacerdotes, la *Dei Verbum* y la educación católica, entre otros. El concilio había publicado dieciséis documentos en total y,

prácticamente, había abordado todos los ámbitos de la vida e interés eclesiales. Mientras los concilios precedentes se habían impuesto la tarea de condenar herejías o poner orden en la Iglesia, el Vaticano II se propuso algo que ningún concilio anterior se había atrevido a hacer: renovar toda la vida eclesial[186].

## *Un buen final*

El 7 de marzo de 1965 Pablo VI celebraba por primera vez la eucaristía en italiano –es decir, en lengua vernácula– en una parroquia romana. Sería un primer gesto que daría lugar después a la reforma litúrgica[187]. El tiempo había ido ejerciendo también su inevitable y benéfico efecto, y el concilio estaba llegando a sus últimos compases. El 18 de noviembre se aprobaba la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Escritura en la vida de la Iglesia y el decreto sobre el apostolado de los laicos, a la vez que se cambiaba el nombre del Santo Oficio por el de Congregación de la doctrina de la fe[188]. Vino la traca final de textos aprobados: sobre los obispos y los sacerdotes, sobre las misiones, las religiones o la relación de la Iglesia con el mundo. Así, el 7 de diciembre se aprobaban cuatro textos más, incluida la constitución pastoral *Gaudium et spes*[189].

Se abría así un nuevo periodo para la Iglesia, que contaba con un buen punto de partida. Al día siguiente, día de la Inmaculada, tenía lugar la solemne clausura del concilio. «Cuando el 7 de diciembre fueron aprobados estos últimos cuatro textos [...] –recordaba Ratzinger–, un espíritu de alegre gratitud invadió a los obispos reunidos por última vez en asamblea conciliar en San Pedro. Se advirtió un desbordado ambiente de alegría cuando al final se abrazaron y se intercambiaron el ósculo de la paz»[190]. Una vez recuperado el silencio, se leyó el texto común de Pablo VI y el patriarca de Constantinopla, en el que se levantaba la recíproca excomunión por el cisma consumado en 1054. Era un obstáculo menos para la unidad entre católicos y ortodoxos.

Ese día de la clausura del concilio, se abrían sin duda nuevos tiempos para la Iglesia. Los logros del concilio –según Ratzinger–

eran también evidentes, y se encontraban en perfecta continuidad con la enseñanza de la Iglesia a lo largo de los siglos[191]. Georg, el hermano del joven teólogo había viajado a Roma con el coro de niños cantores de la catedral de Ratisbona que dirigía desde hacía poco, y dio un concierto al que asistieron todos los padres conciliares. Todo un honor para el joven músico, al que aplaudirá ahora «el Ratzinger de los libros»[192].

El balance era provisional y prometedor al mismo tiempo. «Por citar tan solo los resultados teológicos de mayor importancia –valoraba Ratzinger–, el concilio ha insertado de nuevo, en el conjunto de la Iglesia, una doctrina del primado que antes aparecía peligrosamente aislada; ha incorporado asimismo la mentalidad jerárquica aislada en el misterio único del cuerpo de Cristo; ha vinculado de nuevo una mariología aislada en el conjunto; ha hecho que la liturgia sea, de nuevo, accesible y comprensible. Y con todo esto ha dado un valeroso paso adelante en el camino de la unidad de los cristianos»[193].

O dicho con sus mismas palabras de un modo más breve: «Si tuviera que citar algunos aspectos fundamentales, resaltaría la importancia que se concede a la Biblia y a los padres de la Iglesia; la nueva imagen personalista del hombre; la afirmación sobre la esencia de la Iglesia; el acento ecuménico y, en fin, la intuición fundamental de la renovación litúrgica»[194]. Ante todo y más allá de consideraciones académicas, el joven perito extraía consecuencias de permanente vigencia, para su tarea teológica y para su vida de pastor: «La fe de quienes tienen un corazón sencillo –añadía– es el mayor tesoro de la Iglesia; servirla a ella [=a la fe] y vivirla es el cometido más alto de la renovación eclesial»[195]. Aquí se encuentra el futuro de la Iglesia, concluía.

# V. Profesor

Múnster –en español se decía también Muñiste– es una ciudad de la región de Westfalia, pequeña, tranquila y universitaria –como Tubinga, Gotinga o Heidelberg–, situada en el límite con Holanda y, por tanto, en una tierra llana y llena de bicicletas. La ciudad –con lagos y canales, pero sin un río claro: tan solo el pequeño Aa– se encuentra rodeada de una amplia campiña salpicada con granjas y *Wasserschloss*, pequeños palacetes circundados por fosos inundados de agua. Constituye una zona más austera y lluviosa que la alegre Renania, de donde venía Ratzinger. En 1534, los anabaptistas se hicieron con el control de la ciudad durante la llamada «rebelión de Múnster». Muchos ciudadanos se unieron a sus ideas y las adoptaron libremente. Entre otras normas introdujo la poligamia. Esta ley se convirtió en un deber, y aquellos que no la acataban, eran decapitados o encarcelados. Tras dieciséis meses de asedio, las tropas del obispo lograron entrar finalmente en la ciudad gracias a una traición. Los líderes anabaptistas fueron ajusticiados y sus cadáveres colgados en jaulas en la torre de la iglesia de san Lamberto, que todavía se pueden ver (naturalmente vacías)[1].

## 1. Múnster (1963-1966)

Es también una ciudad profundamente católica, en cuya *Friedensaal* se había firmado en 1648 la paz de Westfalia con los protestantes. Múnster era también la ciudad del cardenal August von Galen, acérrimo opositor del régimen nazi, quien bramó contra la eutanasia y la persecución contra los judíos. «Ellos son el martillo –predicaba a voz en grito el “León de Múnster” en la catedral gótica–, pero nosotros... ¡el yunque!»[2]. Los cristianos serán el yunque contra el que golpeaba el martillo nazi. Con gran libertad e independencia, Galen protestó también al finalizar la guerra contra la destrucción del país y los atropellos cometidos por las tropas aliadas[3]. Esta pequeña localidad universitaria contaba además con la facultad de teología católica más importante en Alemania, también por su nivel

académico y científico. Allí han enseñado, entre otros, filósofos como Josef Pieper o Peter Wust, o teólogos como Karl Rahner, Johannes Baptist Metz, el creador de la teología política y después el joven Walter Kasper. Y naturalmente Ratzinger.

## *Aires nuevos*

Hermann Volk (1903-1088), catedrático de teología en Maguncia con quien había colaborado Ratzinger en el concilio, fue elegido arzobispo y alguien tenía que ocupar su plaza. El cardenal Frings autorizó a Ratzinger a desplazarse hasta la capital de Westfalia, sin que por ello tuviese que abandonar los trabajos conciliares[4]. «En el verano del año 1963 –recordaba Ratzinger–, comencé mis clases en Múnster ante un vasto auditorio y con una dotación de personal y material muy distinta a la que tenía a mi disposición en Bonn. La acogida por parte del cuerpo docente fue totalmente cordial; las condiciones no podían ser mejores. Sin embargo, debo confesar que quedaba en mí una cierta nostalgia de Bonn, la ciudad sobre el río: nostalgia por su alegría y su dinamismo espiritual»[5].

Múnster no tenía el encanto renano de Bonn. La ciudad estaba situada entre el río-lago Aa –un nuevo río en la vida de Ratzinger– y el canal de Múnster. Contaba entonces con ciento ochenta mil habitantes –con una gran presencia de población estudiantil– y, a pesar de haber quedado totalmente destruida por la guerra y gracias a los trabajos de reconstrucción, todavía conservaba el encanto medieval. El obispado fundado por el mismo Carlomagno en 802 se había convertido en un principado, donde reinaron los príncipes-obispos, auténticos señores terrenales, quienes en ocasiones ni siquiera habían sido ordenados sacerdotes. En el siglo XVI los mencionados anabaptistas de Jan de Leyden –volvían a bautizarse y vivían en comunas– se habían adueñado de la ciudad, estableciendo un auténtico régimen de terror. La ciudad fue recuperada por el obispo, con la ayuda del emperador Carlos V. Después se hizo con ella Napoleón y, más adelante, pasó a formar parte del imperio prusiano. Con sus iglesias y sus monumentos civiles, Ratzinger la considerará una «bella y noble ciudad»[6].

Al principio Ratzinger había pensado rechazar la cátedra que le habían ofrecido en Múnster, pues le parecía un cambio demasiado repentino; pero al final decidió aceptarla debido a ciertas dificultades académicas en Bonn y porque «algunos amigos intentaban convencerme argumentando que la dogmática era mi verdadero campo, y que me abriría perspectivas de acción mucho más amplias que las de la teología fundamental y, además, mi preparación escriturística y patrística sería más valorada allí»[7]. Viktor Hahn ofrece sin embargo una versión más detallada y algo distinta de los motivos del nuevo cambio: «El profesor al principio rechazó esa llamada, pues no quería dejar Bonn, también para no alejarse de Colonia, donde había iniciado su colaboración con el cardenal Frings. Pero cuatro meses después cambió de idea y aceptó. Seguramente, las enemistades contra él habían aumentado como consecuencia del nombramiento de perito del concilio. Pregunté al profesor Jedin si habían sido otros profesores quienes le habían echado [a Ratzinger] de su puesto. Me respondió: "tal vez no se equivoca"»[8].

Los hermanos Ratzinger –Joseph y Maria– se instalan en un chalecito en la calle Annette von Droste Hülshoff, cercano al *Aasee*, el lago artificial del río Aa. En el piso de arriba encuentran también alojamiento Pfnür y Angolanza, sus fidelísimos profesores ayudantes. Por la mañana, el nuevo catedrático celebraba la misa en la capilla de un asilo cercano, y después dirigía sus pasos hacia la facultad. «Dije a Pfnür –comenta Kuhn– que comprase una [bicicleta] para nuestro profesor; pero él era un tipo bastante tranquilo y encontró una de segunda mano, tan maltrecha que en diversas ocasiones le he tomado el pelo, diciéndole que por su culpa nuestro profesor ha tenido las rodillas doloridas de por vida»[9]. Mientras tanto Ratzinger seguía yendo y viniendo de Roma, siguiendo el ritmo de las distintas sesiones conciliares. Los cursos que mantenía en la universidad westfala servían como campo de experimentación para las propuestas y las sugerencias hechas en el aula conciliar, sostiene Valente[10].

## *Crisis y crítica*

Los aires eclesiales estaban también cambiando a lo largo y ancho del mundo. Para algunos el concilio suponía una auténtica revolución, sin continuidad alguna con toda historia previa de la Iglesia. El siguiente hecho anecdótico puede reflejar tal vez esta mentalidad, que se estaba entonces difundiendo por casi todo el planeta. «Cuando acabó el Vaticano II, el 8 de diciembre de 1965, dos artistas romanos estaban terminando un trabajo muy personal de *aggiornamento*. Se había encargado a Ettore De Concilis y Rosso Falciano decorar una nueva iglesia católica dedicada a san Francisco de Asís. Siguiendo los "signos de los tiempos", adornaron la iglesia con imágenes de Juan XXIII, Fidel Castro, el premier soviético Alexei Kosigin, Mao Tse Tung, Bertrand Russell, Giorgio La Pira, el dirigente del partido comunista italiano Palmiro Togliatti, Sophia Loren y Jacqueline Kennedy. Era esta una estricta y ecuménica –tal vez excesiva– comunión de los santos. Este quería ser el espíritu de la época»[11], que trajo consigo algunas dudas y perplejidades.

Ratzinger empezó a ser consciente del cambio que se estaba obrando. «El hundimiento de la vieja Europa –recapitula nuestro autor–, como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, transformó de raíz e inmediatamente el paisaje espiritual y, también de modo especial, el panorama de la teología. El anterior liberalismo floreciente, producto de un mundo satisfecho y seguro de sí mismo, perdió de pronto toda su importancia, a pesar de que sus grandes representantes seguían viviendo y enseñando. La juventud ya no seguía a Harnack [y su protestantismo liberal], sino a[l radicalismo evangélico de] Karl Barth: en las angustias y en los acuciantes apremios de un mundo que cambiaba a gran velocidad, se ofrecía una teología basada exclusivamente en la fe en la revelación, una teología que –a ciencia y conciencia– quería ser expresamente eclesial.

» La vuelta de la prosperidad en los años sesenta provocó [sin embargo] un nuevo movimiento pendular del pensamiento. La nueva riqueza y la mala conciencia que la acompaña provocaron una extraña mezcla de generosidad y dogmatismo marxista que todos

nosotros hemos vivivo por propia experiencia»[12]. En efecto, la prosperidad tras el Plan Marshall y el «milagro alemán» llevaron a copiar un *american way of life*, que trajo al país un clima de progreso y consumismo a la vez que el espíritu optimista propio de la «era Kennedy»[13]. Ratzinger describe también la situación cultural y eclesial del momento, a lo que añadía con tintes más bien sombríos. «A causa de la apertura propiciada por el concilio, se había producido un vacío en los católicos cultos. Las élites espirituales espirituales, por ejemplo en las órdenes religiosas, habían tenido que asumir fuertes pérdidas de miembros. La identidad del cristianismo se había volitizado»[14].

Se trataba de una verdadera crisis, que a su vez auguraba una verdadera revolución cultural en las universidades alemanas. Un poco más adelante había hecho una breve historia de las ideas en su país, y alude al origen de este optimismo algo precipitado y a veces ingenuo. Ratzinger elaboraba su propio diagnóstico. «En la Alemania católica de la posguerra, los diagnósticos de Karl Erlinghagen sobre la falta de formación de los católicos fueron los que sobre todo agitaron los espíritus. Todo aquel complejo de ideas y sentimientos se mezcló y cristalizó en el tópico generalizado de la necesidad de formación de los alemanes, que parecían enfrentarse sin excesiva preparación intelectual a un mundo científico y técnico. […]

» Esta pesadilla introdujo un rápido y radical cambio en el paisaje cultural y político de Alemania. Surgieron numerosas universidades y, tanto las antiguas como las de nueva creación, se convirtieron –por la afluencia continua y masiva de alumnos– en centros con un intenso fermento, que respondía tanto al clamor que pedía más conocimientos como a la protesta en contra de la esclavitud impuesta por la ciencia. A medida que este movimiento ganaba terreno, se afianzaba el concepto de “ilustración” como el signo de nuestro tiempo. Lo que ha llegado a la conciencia general (a saber, el intento de resolver –mediante una educación o iniciación– el problema entre sexo y *eros*, de liberarlo de todos sus aspectos problemáticos mediante un saber sin tabúes [=la llamada “revolución

sexual"]) no es sino un síntoma –ciertamente significativo– de un optimismo respecto a la Ilustración que, en última instancia, busca la salvación a través del conocimiento. Por eso es tan apremiante el empuje del progreso. […]»

» En ámbito católico, el concilio Vaticano II fomentó la adhesión a este movimiento general. […] El programa que había propuesto Teilhard de Chardin llegaba más lejos todavía: insertaba, con osada visión, el movimiento espiritual del cristianismo en el gran proceso cósmico de la evolución del alfa al omega. […] Esto significa que la evolución avanza ahora a modo de un progreso científico-técnico en el que, como punto final de llegada, la materia y el espíritu, el individuo y la sociedad producirán un todo omnicomprensivo, un mundo divino.

» La constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual [la *Gaudium et spes*] hizo suyo aquel programa. La divisa teilhardiana "ser cristiano significa más progreso, más técnica" se convirtió en un punto en el que coincidían tanto los padres conciliares de los países ricos como los de los pobres, en la esperanza de que –además– era más fácil de transmitir que las complicadas discusiones sobre la colegialidad de los obispos y el primado del papa, [sobre las relaciones] entre Escritura y tradición, [o] sacerdotes y laicos»[15]. El mito del progreso se convirtió para algunos en el corazón del concilio. Se trataba de una simplificación del mensaje conciliar en el que el progreso y el *aggiornamento* entendidos de modo unilateral constituían las únicas consignas.

## *Vuelta a las aulas*

Este era el diagnóstico intelectual, cultural y eclesial realizado por Ratzinger de aquellos años del inmediato posconcilio, y tal era el ambiente que se estaba gestando, en nombre de un supuesto «espíritu del concilio». Ratzinger observaba todos estos acontecimentos con mirada atenta y mente crítica. Había pasado dos años entre Roma y Múnster, y ahora estaba viendo cómo se desarrollaban los acontecimientos tal vez con demasiada rapidez.

Había cambiado el aula conciliar por las aulas universitarias. Disfrutaba ahora en su nueva ciudad de una tranquila vida académica (la calma antes de la tormenta), con idas y venidas en su destartalada bicicleta desde su casa en la calle Annette von Droste Hülschoff a la facultad de teología, situada en la céntrica *Johannistrasse*.

Seguía con las tradicionales cenas bávaras con sus estudiantes y discípulos, que había empezado en Bonn, gracias a la inestimable colaboración de Maria, la cocinera. «La hermana acepta su destino –comenta Seewald–. Entre las ideas fundamentales de la familia Ratzinger se encuentra la de no poner el grito en el cielo, el no gruñir ni quejarse por cosas que, probablemente, están en los planes de Dios. Consideran la vida como servicio, no como autorrealización»[16]. A veces, el profesor y sus discípulos iban a comer a orillas del lago a un establecimiento llamado *Zum Himmelreich*: «En el reino de los cielos», lo cual provocaba más de una broma supuestamente bienintencionadas.

Sus clases estaban también a rebosar y sus apuntes se convirtieron en unos discretos *best sellers*[17]. Pfnür nos cuenta un breve recuerdo de tipo académico de aquellos tiempos de Múnster. «Un día me encontré la clase llena: todos querían asistir a la *disputatio* pública entre el profesor Metz y el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, quien criticaba la teología política. Metz le pidió a Ratzinger que moderara el debate. Nuestro profesor, entre la intervención de uno y de otro, sintetizaba lo dicho con una riqueza expositiva que hacía claros e interesantes incluso los pasajes más oscuros de ambos. Al final, la platea aplaudió con respeto tanto a Metz como a Balthasar. Pero el aplauso más largo y entusiasta fue reservado para el moderador»[18].

Tal vez esta anécdota exprese una actitud, un modo también posible y legítimo de hacer teología, entendida como escucha y síntesis de todo aquello que puede ser aprovechable para el propio pensamiento. Así, el profesor Ratzinger se empezaba a sentir a gusto en la capital de Westfalia. Sin embargo, no todos pensaban

como él, pues a los tres años, en 1966, volvía a cambiar de ciudad. «Cuando algún año después –nos revela Hahn– le pregunté por qué se había ido de allí, me confirmó que su hermana [Maria] no estaba allí a gusto. Ella le había dedicado a él toda la vida, y él no pudo hacer caso omiso de la nostalgia de ella hacia su tierra bávara»[19]. Joseph asumirá este mismo argumento.

Con los años, Maria se convirtió en una mujer delicada y silenciosa. «Reservada y modesta. […] Con su aspecto provinciano y su modo de ser modesto –comenta Seewald–, no resultaba necesariamente atractiva para todos, especialmente en el mundo profesoral»[20]. Así que ese breve idilio en Múnster iba a terminar pronto. «Empecé a amar cada vez más esta bella y noble ciudad –resumía Ratzinger–, pero había un hecho negativo: la excesiva distancia de mi tierra natal, Baviera, a la que estaba y estoy profunda e íntimamente unido. Sentía nostalgia del sur. La tentación se hizo irresistible cuando la universidad de Tubinga […] me llamó para ocupar la segunda cátedra de dogmática, instituida desde hacía poco.

» Hans Küng era quien había insistido en mi candidatura y en conseguir la aprobación de otros colegas. Lo había conocido en 1957, durante un congreso de teólogos dogmáticos en Innsbruck […]. Me agradó su simpática franqueza y sencillez. Había nacido así una buena relación personal, si bien poco después […] hubo entre nosotros dos una discusión más bien seria sobre la teología del concilio. Pero ambos considerábamos esto como legítimas diferencias teológicas […]. Encontraba con él un diálogo extremadamente estimulante, pero cuando se esbozó su orientación hacia la teología política, sentí que las diferencias crecían y que podían llegar a tocar puntos fundamentales»[21] en lo que a la fe se refiere.

Ratzinger estaba desarrollando al mismo tiempo un peculiar sistema didáctico, en estrecha colaboración de sus alumnos. No constituían «ningún *think tank*, escribe Valente. Ninguna tropa de asalto. Ningún pensamiento teológico elaborado en un cenáculo sobre la base de una ideología. Tan solo una apertura sin condiciones para gustar

toda la riqueza de los dones que Dios ha dado y da a su Iglesia. Son ellos mismos quienes hablan de los gestos de generosidad y disponibilidad de su profesor, de los hechos concretos que prueban que, para Ratzinger, “la paciencia es la forma cotidiana del amor”»[22]. Se trataba de una escuela en la que el diálogo en torno a la verdad constituía su secreto más íntimo de la estrecha colaboración que se establecía entre ellos.

Aparte de estas bonitas palabras, está claro sin embargo que el paso de Ratzinger por «la noble y bella ciudad» no estuvo exenta de éxitos. «Los matriculados –recuerda Pfnür, su profesor ayudante– eran unos trescientos cincuenta, pero a las clases asistían unos seiscientos de media. Venían también a escucharle estudiantes de otras facultades, como filosofía y derecho»[23]. Llegó a pesar de todo el terrible momento de la despedida, de la que Kasper nos ofrece un pequeño detalle: «Recuerdo su despedida de los demás profesores. Nos invitó a cenar a un restaurante de Múnster. Me acuerdo de que en aquella ocasión me dijo: “durante el debate conciliar me he dado cuenta de que la tradición –es decir, el perseverar, el permanecer– es una palabra clave, una coordenada fundamental del Nuevo Testamento»[24]. El cardenal alemán sitúa el supuesto giro de Ratzinger antes de los años de Tubinga: en el mismo concilio[25].

## 2.Tubinga (1966-1969)

De una tierra sin apenas río –aunque con muchos lagos y estanques– irá a la ciudad junto al mítico Neckar, el río que nace cerca de la Selva Negra y desemboca en el Rin a la altura de Mannheim. El nombre Neckar proviene de la palabra celta *nikros*, que significa «agua brava». En tiempos antiguos el transporte lo llevaban a cabo almadieros que viajaban sobre los troncos y actualmente las mercancías son transportadas en gabarras fluviales. El Neckar atraviesa varias ciudades importantes en su curso hacia el río Rin: Tubinga, Stuttgart y Heidelberg. A lo largo de su valle pueden encontrarse multitud de castillos[26]. Las casas con tejados inclinados se inclinan sobre el Neckar, dándole un cierto aire de

cuento de hadas contado por los hermanos Grimm. Los puentes, los castillos, la plaza del mercado y las calles transitadas por bicicletas y estudiantes durante el curso dan a todo el conjunto un encanto especial[27].

## *La gran meca de la teología*

Junto con Bonn, Tubinga tiene el mayor número de librerías por habitante de Alemania, y en una de ellas trabajó el escritor Hermann Hesse (1877-1962)[28]. Constituye un enclave idílico, como se suele decir. Incluso la primavera llega un poco antes a Tubinga, y la *Platanenallee* situada en la isla del Neckar se llena de un verde encendido[29]. La casa del nuevo profesor de dogmática se encontraba en la *Freidrig-Dannenann Straβe*, una de las mejores zonas de la ciudad[30]. Esta es de un tamaño mediano –unos ciento cincuenta mil habitantes entonces– y, como muchas grandes universidades, esta se encontraba en una pequeña ciudad. El no tener los alicientes y distracciones de las grandes ciudades facilitaba la labor intelectual. Todavía hoy presumen los tubingueses de no tener un tren *inter-city* que la comunique con el mundo exterior.

Tubinga había sido respetada por la Segunda Guerra Mundial, pues le pareció bonita a un general aliado que la preservó de los bombardeos, y por eso conserva su histórico ambiente genuinamente universitario. Junto con Heidelberg y Friburgo de Brisgovia, la tubinguesa es una de las tres universidades más celebres del sur de Alemania. Fundada en el siglo XV, se había pasado al siglo siguiente al protestantismo. La lista de ilustres es amplia. Allí estudiaron y enseñaron Melanchthon –el infatigable colaborador de Lutero–, los poetas Hölderlin y Schiller, los filósofos Hegel y Schelling, y los científicos Kepler y Kühn. Un buen plantel. Goethe habló de la «circulación académica» que se daba en esa pequeña ciudad de provincias, para referirse a la fluidez con que los conocimientos iban de una disciplina a otra[31].

Constituía además todo un bastión protestante. La facultad de teología evangélica se situó desde la mitad del siglo XVI en el

antiguo convento de los agustinos, y de allí han salido importantes nombres citados y repetidos en gran parte del mundo[32]. También en el siglo XIX, como hemos visto, había sido uno de los principales núcleos de la cultura católica, en el que se intentaba conciliar tradición y modernidad, la verdad y la historia, el ser con el tiempo, en definitiva. «Los de Tubinga –afirmaba Kasper, uno de sus más famosos estudiantes y profesores– estaban firmemente arraigados en la tradición y, al mismo tiempo, abiertos a los nuevos problemas y a las nuevas exigencias de la época»[33]. Los edificios y monumentos de la ciudad eran tan solo una buena presentación de la ciencia y la sabiduría que se contenían en su universidad[34]. «Nuestro Schelling y nuestro Hegel –decía una canción de estudiantes–/ es una regla entre nosotros,/ que siempre debe prevalecer»[35].

«A mitad de los años sesenta del siglo pasado –sentencia un biógrafo italiano–, para cualquier teólogo alemán que se preciara, Tubinga era una especie de Tierra Prometida»[36]. Sí que es cierto que Tubinga era la meca de la teología, al menos protestante. Por eso era un destino importantes. «El humanismo y la Reforma han configurado su aspecto», comenta Lietzmann[37] refiriéndose al panorama intelectual de la universidad suaba. Constituía también una ciudad donde se había desarrollado de modo especial –junto con Halle– la tradición del pietismo protestante. Los estudios en griego y en hebreo –comunes para ambas confesiones– son especialmente duros, todavía hoy día. En el ámbito católico, el panorama era distinto: «El carácter eclesial –resume Kasper–, el espíritu científico y la apertura a los problemas de la época eran para ellos las notas que caracterizaban su pensamiento teológico»[38].

Iglesia, rigor intelectual y apertura a la actualidad constituían pues los tres ejes de ordenadas de la teología tubinguesa. De esta famosa y docta ciudad más sureña, donde había realizado sus estudios de teología, había escrito Romano Guardini: «En esta querida y vieja ciudad, me sentí muy bien […]. La universidad era la principal realidad y toda la vida de la ciudad giraba alrededor de ella.

[…] Durante las vacaciones, cuando “los señores” [los estudiantes] se ausentaban, la situación cambiaba tanto que en las tiendas apenas tenían existencias. Todos los días, a determinadas horas, el coro cantaba en la Colegiata»[39].

La facultad católica de teología no se fundó hasta el siglo XIX. Celebró su ciento cincuenta aniversario en 1967, precisamente cuando Ratzinger llevaba allí un año. En sus aulas tenían lugar encendidos debates teológicos, con influencias de aquí y de allá[40].

La *Katholische Tübinger Schule* contaba con una tradición que se remontaba tan solo al siglo pasado, pero que había dado lugar a interesantes teólogos, como sobre todo Johann Adam Möhler. «Privilegiaba un acercamiento a los distintos temas desde la historia, recuperando una visión orgánica del desarrollo de la tradición, y adelantando en distintos aspectos la sensibilidad teológica que más tarde cristalizará en el concilio Vaticano II»[41]. El mismo Ratzinger expresó su «intención de estar lo más cerca posible de la “escuela de Tubinga”, la cual desarrollaba una teología de modo histórico y ecuménico»[42]. En efecto, un enfoque histórico-salvífico, lejano al reduccionismo especulativo de las fórmulas neoescolásticas, es el que Ratzinger ha preferido desde sus primeros estudios en Frisinga y Múnich.

La ciudad sobre el Neckar era pues considerada el «bastión de la teología», pues ahí había nacido y crecido una corriente propia de pensamiento: la «escuela de Tubinga»[43]. Por aquellos años, las dos facultades de teología en Tubinga contaba con unos cien profesores y varios miles de estudiantes[44]. «El elenco de profesores de Tubinga estaba entre entre los más distinguidos de Alemania e integraba tanto académicos católicos como luteranos; la oportunidad de entrar en contacto con estos últimos fue, para Ratzinger, uno de los alicientes de su traslado a Suabia»[45]. El profesor Ratzinger fue nombrado decano y formaba parte del consejo de universidad. Aquella situación debió de ser especialmente agotadora e interesante al mismo tiempo en aquellos años. Sin embargo, algo inesperado ocurrió por aquellos años.

## *Un colega de Küng*

«Pronto el vecindario –cuenta Derwahl– se acostumbró a ver a un nuevo vecino, demasiado joven para ser catedrático: el nuevo profesor ordinario de dogmática, un amable y amigable sacerdote, algo tímido. Les tenía acostumbrados a verle con una boina [*Baskenmütze*: gorra de los vascos] y montado en una bicicleta, en cuyo portabultos llevaba una cartera llena de libros y guiones para dar las clases, yendo en dirección a la universidad»[46]. Ahora sin embargo el ambiente universitario se había politizado y el marxismo se había instalado en las aulas, hasta el punto de que los estudiantes de teología escogían como a sus representantes a miembros de la *Rote Fraktion ´Spartakus´*, un grupo terrorista de orientación comunista[47].

Mientras tanto Ratzinger no había cumplido todavía los cuarenta años, pero ya peinaba canas, aunque modernizadas en parte con un tupé muy de la época. Su llegada a aquella ciudad tenía un claro significado en la política académica de la universidad. Los nuevos profesores habían ganado la partida a los viejos catedráticos, al traer a este "jovenzuelo". En parte este logro se debía a la larga y comprometida amistad con Hans Küng (n. 1928), quien –como hemos mencionado– había conocido en 1957. El catedrático suizo había estudiado en Roma, en la prestigiosa universidad Gregoriana, y había llevado durante siete años la sotana roja que caracterizaba a los estudiantes del *Germanicum*[48]. Después, en París, el joven pelirrojo había escrito una tesis sobre Karl Barth –reseñada por Ratzinger de modo laudatorio–, aunque curiosamente los escritos del teólogo suizo derivarían después hacia planteamientos más propios del protestantismo liberal del siglo XIX. Este cambio de postura será lo que separará más adelante a ambos teólogos, aunque al mismo tiempo afirmaba nuestro autor: «nunca he tenido un conflicto personal con él, ni por asomo»[49].

La versión de Hans Küng viene a ser la siguiente. «Dos años más tarde abogo con doble fuerza –como decano y como ocupante de la otra cátedra de teología dogmática– por el llamamiento académico

del profesor Joseph Ratzinger a Tubinga [...]. Lo que a la sazón pensaba de Joseph Ratzinger se desprende con claridad de la instancia dirigida a la facultad, redactada por mí, que concluye con las siguientes palabras: “La obra extraordinariamente rica de este intelectual de treinta y ocho años; la envergadura, el rigor y la perseverancia de su quehacer, que permiten presagiar grandes logros futuros; la autonomía de su línea investigadora [...,] su gran éxito docente en Bonn y Múnster, así como sus afables cualidades personales, que permiten esperar una fructífera cooperación con los compañeros...”. Todavía hoy mantengo estas palabras». De este modo Ratzinger recibe y acepta en 1966 la invitación del Ministerio de Educación y Cultura de Baden-Würtemberg»[50].

«Küng –cuenta Seckler, otro profesor tubingués– sabía que él y Ratzinger pensaban de modo diferente, pero decía: “con los mejores se puede tratar y colaborar; solo los pusilánimes dan problemas”»[51]. El teólogo suizo era profesor de teología fundamental en Tubinga desde 1960 y había participado activamente como perito en el concilio, donde tuvo algún punto de vista distinto ya con Ratzinger. Se había ocupado en un determinado momento de la eclesiología, aunque sus indagaciones sobre la naturaleza de la Iglesia encontraban ciertas diferencias con las enseñanzas del magisterio. Proponía una Iglesia en la que todo consiste en puro devenir histórico, con el cual todo puede cambiar dependiendo de las variadas circunstancias. Si existe una forma estable de Iglesia que responda a su esencia –seguía diciendo–, es la forma carismática y no institucional, anterior a todo posible clericalización.

Así, opondrá dialécticamente una Iglesia jerárquica frente a la carismática y verdadera. Junto a esto, su posterior «teología ecuménica universal» y sus afirmaciones sobre Cristo y la Trinidad ocasionará que en 1979 le sea denegada la facultad de enseñar teología católica[52]. Mientras tanto, según cuentan los cronistas de la época, el teólogo suizo viajaba a bordo de un *Alfa Romeo* por las calles de Tubinga, al mismo tiempo que Ratzinger circulaba por ellas en bicicleta[53]. «Todo un símbolo –afirma Derwahl– […]. Küng oía

en la radio de su auto las noticias de todo el mundo, mientras Ratzinger se tomaba su tiempo y leía el *Schwäbische Tageblatt*», el periódico local[54]. El estilo austero y reservado de nuestro profesor era proverbial. Su ayudante, Peter Kuhn, recuerda cómo en una ocasión pidió para comer tan solo *würstel*, unas salchichitas vienesas para todos, pensando que todos querrían lo mismo. Después, cuando se dio cuenta de que los demás no eran tan moderados como él, y les rogó que cada uno pidiera lo que quisiera[55].

Por otro lado, añade y valora Beinert, otro de los discípulos de Ratzinger: «Tal vez Küng llamó a Ratzinger precisamente porque quería que los estudiantes tuvieran otro punto de referencia distinto al de él mismo, que pudiera servir de contrapeso a su teología un tanto unilateral. Otros catedráticos más cerrados apenas podían advertir la diferencia entre ambos, y consideraban también a Ratzinger como un peligroso reformista. Decían: “es suficiente con un solo Küng”»[56]. Sin embargo, el canadiense Reál Tremblay lo veía de otra forma y elaboraba un diagnóstico del todo distinto: «Küng había estudiado en Roma, en la pontificia universidad Gregoriana, y había vivido en el pontificio colegio *Germanicum*. He tenido siempre la impresión de que su agresividad contra Roma surgía de los problemas que tuvo en Roma cuando era estudiante. Él siempre ha sido alguien que ha hecho decantar en forma de complejo antirromano sus propias experiencias de juventud. Ratzinger no tenía estos problemas, también porque nunca estudió en academias y universidad pontificias»[57].

En efecto, a Küng siempre le ha acompañado la polémica, bien por su carácter bien por su método expositivo, y era cosa bien conocida y explotada por los periodistas: «Sus críticos lo consideran arrogante y narcisista, mientras sus seguidores, por el contrario, es un profundo pensador que se expresa de manera elegante»[58]. Tal vez sin embargo demasiado polémico, demasiado poco conciliador y demasiado alejado de la postura del mismo Barth en su *Dogmática eclesial*. Por ejemplo, a propósito de su libro de 1970 sobre la infalibilidad papal, «Karl Rahner afirmó que su postura estaba cerca

del protestantismo liberal»[59]. Las diferencias entre ambos teólogos –el suizo y el alemán– se daban sin embargo sobre todo en el plano teológico.

«En una ocasión –recuerda Martin Trimpe–, en un aula a rebosar, hubo un debate entre varios profesores acerca del primado del papa. Küng afirmó que el verdadero modelo de papa era el representado por Juan XXIII, pues su primado fue de tipo pastoral y no jurídico. Ratzinger no había dicho nada, pero los estudiantes empezaron a corear su nombre: "¡Rat-zin-ger!, ¡Rat-zin-ger!". Querían saber qué pensaba. Él contestó tranquilamente que el modelo propuesto por Küng era incompleto, pues había que tener en cuenta todos los aspectos del ministerio petrino. Por el contrario, si se insiste solo en el aspecto pastoral, se corría el riesgo no de ser el pastor de la Iglesia universal, sino una marioneta que podríamos manejar a nuestro propio antojo»[60].

A pesar de todo, Ratzinger insistió después en una entrevista en la radio bávara que había tenido «una relación muy positiva» con Küng en esos años tubingueses, que «no debería ser considerado tan dramático como podría parecer al principio»[61]. Por su parte, Bardazzi recapitula y hace un retrato de ese periodo tubingués: «en sus conferencias, su auditorio estaba siempre a rebosar de estudiantes que le oían hablar de la belleza de la liturgia y del primado del papa en la Iglesia. Los jóvenes –que le pusieron el mote de *Goldmund*, boca de oro, por su elocuencia– quedaban entusiasmados con sus planteamientos, pero desanimados por sus conclusiones. Se encontró cada vez más aislado en el mundo académico»[62].

Küng por su parte se refería a las «vidas paralelas» de ambos teólogos. «Nuestros caminos fueron paralelos y, sin embargo, muy distintos. De hecho, nuestras respectivas reacciones –tan diferentes entre sí– a los signos de los tiempos son, hasta cierto punto, ejemplares en lo que atañe al curso seguido por la Iglesia y la teología. Está claro que nuestras vidas no están entrelazadas por el destino ni yo contemplo mi vida en el espejo de Ratzinger. Cada

cual vive su propia vida. Pero, durante aproximadamente cuatro décadas nuestras trayectorias vitales transcurrieron en gran medida en paralelo, para separarse y volver a cruzarse más tarde». Sí, aludía a una «diferencia fundamental entre ambos»: «En la década de los sesenta, yo –sentenciaba Küng–, a diferencia de Joseph Ratzinger, tomé la decisión de no comprometerme con el sistema jerárquico romano ni ponerme al servicio de una Iglesia clerical-centralista»[63].

## *Política y teología*

El 26 de marzo de 1967 Pablo VI publicó la encíclica *Populorum progressio* sobre la pobreza y el desarrollo en el mundo. El debate social estaba al cabo de la calle y tanto en las fábricas como en las aulas se oían las proclamas más o menos marxistas. Así, la Tubinga de Ratzinger no era tan idílica como podría imaginarse: no olvidemos que eran esos años de revuelta estudiantil. «Comencé mis clases en Tubinga ya al comienzo del semestre estival de 1966, por lo demás en un precario estado de salud […]. La facultad tenía un cuerpo docente de altísimo nivel, si bien algo inclinado a la polémica […]. En 1967 pudimos celebrar todavía espléndidamente los ciento cincuenta años de la facultad católica de teología, pero se trató de la última ceremonia académica al viejo estilo.

» El “paradigma” cultural con el que pensaban los estudiantes y parte de los profesores cambió casi de un modo fulminante. Hasta entonces, el modo de razonar había estado marcado por la teología de Bultmann y la filosofía de Heidegger; de repente, casi de la noche a la mañana, el esquema existencialista se derrumbó y fue sustituido por el marxista. Ernst Bloch enseñaba entonces en Tubinga y en sus clases denigraba de Heidegger, calificándolo de pequeño burgués. Casi al mismo tiempo de mi llegada, fue llamado a la facultad evangélica de teología Jürgen Moltmann que, en su fascinante libro *Teología de la esperanza*, repensaba la teología a partir de Bloch. El existencialismo se desintegraba completamente y la revolución marxista se extendía a toda la universidad»[64], incluidas las facultades de teología católica y protestante.

El marxismo había tomado el relevo del existencialismo de un modo casi definitivo. Ernst Bloch (1885-1976), también entonces profesor en Tubinga, había elaborado una interpretación del marxismo "con rostro humano" y con una mirada hacia el futuro. Había propuesto el «principio esperanza» como centro de su filosofía. «La esperanza es –explicaba Ratzinger–, según Bloch, la ontología de lo todavía no existente. La auténtica filosofía no se debería dedicar a examinar lo que es (eso sería reaccionario o conservador), sino a preparar lo que todavía no es […], pues lo que es merecería sucumbir. El mundo que merece la pena vivir todavía no ha sido construido. El cometido del hombre creador sería, pues, crear un mundo verdadero aún no existente»[65].

El hombre sería un constructor de futuros y utopías, por tanto. El filósofo marxista había rescatado del olvido la esperanza, pero a cambio había introducido al ser humano en un mesianismo meramente humano, que no siempre resolverá los problemas ni colmará las ansias del corazón de las personas. Lo situará de este modo frente a una escatología imposible. Sin embargo, en cualquier caso, la influencia del «principio esperanza» –dentro y fuera de Alemania– ha sido notable, también por las distintas derivaciones en el campo de las teologías políticas y liberacionistas[66]. A Tubinga se le llamaba entonces la *Ernst-Bloch-Universität*, siguiendo la tradición germana de poner nombres de ilustres a los centros universitarios[67].

Otro profesor tubingués muy conocido en aquella época era el teólogo evangélico Jürgen Moltmann (n. 1926). Se había acercado en su juventud con discreción a la teología de Barth, a la vez que se oponía a la de Bultmann por considerarla manifiestamente burguesa. En 1964 había publicado con gran éxito su *Teología de la esperanza*, y se había convertido en la figura más representativa de la teología protestante de aquel entonces[68]. Introducía en la teología el «principio esperanza» de Bloch y proponía todo el mensaje cristiano en clave escatológica. Se trataba del desembarco en campo teológico de este concepto de origen más bien ideológico y político. La esperanza será determinante en la vida cristiana, pero

será una esperanza terrena; es más, la praxis –también política– será determinante para transformar el futuro. Tras la teología de la esperanza, vendrán las teologías de la cruz y de la revolución, y todo esto tendrá un inevitable final en la utopía política de la ya próxima teología de la liberación[69].

Aquel ambiente creaba un continuo estado de crispación en las aulas. Ratzinger no tiene nada contra el eterno debatir, sino contra la brutal forma en que sus adversarios lo desmoralizan y le convierten en inseguro, y también durante las clases el «Mozart de la teología» debe enfrentarse a desórdenes de todo tipo: octavillas que llueven desde el gallinero del aula, las sentadas de los estudiantes, a los que debe sortear continua e incómodamente para llegar a la mesa del profesor, ruidos y pitadas durante sus intervenciones continúan interrumpiéndole. «Los demás profesores no parecen sufrir como él esas tensiones. Küng por ejemplo se crece: ama el enfrentamiento y el alboroto, y en aquella época va a clase como un torero: con la capa y la espada en ristre. Pero no es este el talante de Ratzinger: el desorden le confunde y le pesa, y él intenta –al principio es su única reacción– continuar su clase a como dé lugar»[70].

El diagnóstico elaborado por Ratzinger no será del todo diferente: «He visto desvelarse el repugnante rostro de ese fervor ateo, el terror psicológico, la ausencia de todo complejo por el que se anulaba toda reflexión moral, como un hedor burgués, cuando se trataba de un objetivo ideológico»[71]. Fundó un comité de acción para resolver ese estado de cosas con otros profesores protestante, pero el resultado fue negativo[72]. La línea teológica propuesta por Ratzinger iba de este modo por otro lado, muy lejos de estos desarrollos ideológicos. Por ejemplo, impartió en esos años tubingueses un seminario dedicado a la virgen María, precisamente en un lugar con una larga tradición protestante. «Para participar en el seminario de mariología –recuerda Helmut Moll– tuve que hacer un examen previo sobre los textos marianos en griego y latín de los primeros siglos. Pero entre Ratzinger y los demás no había punto de comparación. Comparado con él, las clases a las que había asistido

en Bonn de cuño neoescolástico se presentaban como frías y áridas, una acumulación de deficiones precisas y nada más. Cuando en Tubinga escuché cómo Ratzinger hablaba de Jesús y del Espíritu santo, parecía que en sus palabras hubiera momentos de oración»[73].

## *Concilium*

Ocurrió en Roma. El 22 de noviembre de 1962 también Ratzinger fue invitado por Küng a la *trattoria* romana *Da Ernesto*, situada en la piazza Santi Apostoli. A la comida asistieron también Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Jean Daniélou y el editor holandés Paul Brand. El tema central de la conversación de sobremesa era fundar una revista internacional de teología. Después tendrían lugar todos los trabajos conciliares, con sus diálogos y sus debates. Dos años después fundarían la nueva publicación llamada *Concilium*, con una clara intencionalidad. Un año después, el 30 de noviembre de 1963, tiene lugar una reunión de teólogos, de nuevo convocada por Hans Küng, a la que asisten –entre otros– el dominico Yves Congar, el mariólogo René Laurentin, el argentino Jorge Mejía y de nuevo el dominico Edward Schillebeeckx.

Según el mismo Congar, monseñor Carlo Colombo –más o menos en nombre de Pablo VI– puso una serie de condiciones al futuro consejo de redacción. En caso contrario, les seguía explicando, «Roma no solo no aprobaría tal iniciativa, sino que crearía una revista internacional de teología católica que le hiciera competencia y fuera fiel a su propia teología»[74]. En efecto, el teólogo de la casa pontificia sugirió sobre todo al comité de redacción que la revista estuviera asesorada por un comité formado por obispos, así como poner un nombre menos institucional, al mismo tiempo que expresaba una cierta desconfianza hacia Küng como director de la publicación. Pero esta propuesta fue desechada[75].

Así, en 1965 un grupo de teólogos fundó la revista *Concilium*, de la que Ratzinger formó parte en el comité de redacción y en cuyo primer número publicó ya un artículo. En la presentación de la nueva

revista, firmada por dos influyentes teólogos de la época, se leía: «Para la revista se ha escogido el título *Concilium*. Con esto no pretende, en modo alguno, arrogarse ninguna titularidad oficial. La elección de este título significa, por el contrario, que tiene muy en cuenta las directrices dadas a los fieles por la autoridad pastoral de la Iglesia, que de forma tan enérgica se ha expresado en el Concilio Vaticano II. La revista aspira, pues, a seguir construyendo sobre la base de este concilio»[76].

Küng y Ratzinger se implican a fondo en la nueva empresa. Todos los días ambos teólogos –el suizo y el alemán– discuten sobre los proyectos de la revista[77]. Sin embargo, según afirmará Ratzinger unos años después, el tiempo desmentirá estos buenos deseos iniciales: «publicada a la vez en siete lenguas y mantenida por una redacción repartida por todo el planeta, representaba la "Internacional Progresista" que se había fundado durante el concilio. Se pretendía convertir una revista en el órgano permanente para continuar el espíritu del concilio. […] La redacción pretendía ser una especie de concilio permanente de teólogos»[78], que casi gozaban de la misma infalibilidad pontificia.

Si antes –durante el concilio– el Rin (que pasa también por la holandesa Nimega) había desembocado en el Tíber, ahora este antiguo río romano parecía a su vez que este iba a dar al Neckar, el hermoso río que pasa por Tubinga y Heidelberg. El concilio tomaba un aspecto del todo centroeuropeo. A partir de 1973, algunos redactores de la revista de Nimega empezaron a hablar de la necesidad de un nuevo concilio: el Vaticano III. Para entonces Ratzinger ya no formaba parte del consejo de redacción[79]. ¿Qué había pasado? El panorama teológico en Alemania presentaba una cierta complejidad. Las relaciones entre Küng y Ratzinger se vieron influidas por la toma de postura del primero, que será análoga a los derroteros tomados por la revista *Concilium*.

Un antiguo compañero de Tubinga, Dietmar Mieth, ha recordado –tras la elección de su colega como papa– una clase de Schillebeeckx en la universidad alemana. Küng y Ratzinger estaban

sentados cerca del podio donde hablaba el teólogo belga, quien cuestionó la autoridad en la Iglesia. Küng tomó la palabra después, y describió un futuro en el que imaginaba cómo se podría reformar la Iglesia. Ratzinger callaba. Tras sus intervenciones, alguien del público pidió la opinión del futuro prefecto. «Subió al podio –relata Mieth– y refutó lo que sus compañeros acababan de decir. Lo hizo de modo indirecto; no dijo que lo que los otros habían dicho eran estupideces. Pero utilizó una mole de citas de citas de la historia de la Iglesia y de la teología, textos de memoria de Hegel y Schelling y de otros muchos autores, y otras muchas referencias, para llegar al final a la conclusión de que las propuestas de sus compañeros suponían simplificaciones»[80].

A pesar de todo, la situación teológica del momento estaba cambiando de paradigma. González de Cardedal ofrece un cuadro sobre la evolución de la teología centroeuropea: «Es precisamente Rahner quien formula tajante por primera vez lo que luego será la fórmula oficial de Roma: “Hans Küng no puede ser considerado como exponente auténtico de la comprensión católica del cristianismo”. A partir de ahí Rahner irá cayendo en el silencio o […] se privilegió el último Rahner o, una vez muerto, quedó Küng soberano en territorio propio. Su capacidad de escritor fácil y ágil, su maestría en la difusión de la propia obra y el paso a la disidencia oficial […] han determinado el resto. Las dos bestias negras de Küng en su autobiografía son: Juan Pablo II y Joseph Ratzinger»[81]. Pero esto sería adelantarse demasiado en el tiempo.

Más duro será sin embargo el posterior juicio de Balthasar sobre el crítico teólogo: «Hans Küng ya no es cristiano: para él Cristo no es más que un profeta; se trata tan solo de ver si es mayor que Buda o Mahoma. Küng ya solo se representa a sí mismo, y ya no tiene nada que decir ni a católicos ni a protestantes»[82]. Con el tiempo, el simpático y pelirrojo teólogo suizo contribuyó a la fama de Ratzinger como Gran Inquisidor[83]. Mientras la hegemonía teológica pasaba de Rahner a Küng, Ratzinger intentó ejercitarse en sus funciones de decano de la convulsionada facultad de teología tubinguesa. El profesor de Tubinga compartía en parte este espíritu renovador,

pero no creía en la crítica a la autoridad en la Iglesia. El teólogo canadiense Réal Tremblay recuerda cómo en una ocasión le enseñó, en son de broma, una caricatura de Pablo VI, y pudo comprobar cómo el profesor Ratzinger lo fulminó con la mirada.

Esto no fue impidió que Ratzinger se adhiriera al mismo tiempo al manifiesto de los profesores de 1969, la Declaración de Nimega, promovida por Küng y en contra de algunas posturas del magisterio. En concreto, pedían a los órganos doctrinales de la santa sede –a la Congregación de la doctrina de la fe– la «pluriformidad de las modernas escuelas teológicas y las formas de apertura mental»[84]. También firmó un artículo con todos los profesores de Tubinga, en el que se pedía que el ministerio episcopal no fuera vitalicio: «los ministerios y la autoridad son necesarios –concluía–. […] Pero no se debe pedir que el ministerio episcopal sea un ministerio de por vida»[85].

Este gesto tenía sin embargo su historia detrás. «Al principio era el único que no quería firmar el texto –recuerda Seckler–. Su concepción del episcopado no era compatible con las posturas expuestas en el manifiesto. Entonces fui a su casa para intentar convencerlo. Tomamos un café y hablamos un buen rato. Cuando salí, tenía su firma». Este gesto escandalizó a sus propios alumnos. Entonces el profesor Ratzinger les dijo: «Si os parece mal, escribid vosotros un artículo en contra y yo os ayudaré a publicarlo». Así lo hicieron. Kuhn sin embargo no puede dejar pasar un comentario irónico. «Eso sí: el artículo lo publicamos cuando nos habíamos trasladado con el profesor a Ratisbona. De lo contrario, en Tubinga nos habrían tomado por herejes...»[86].

## 3.Críticas y propuestas (1968)

Todavía en 1966, el Instituto de investigaciones sociales de Fráncfort había llegado a la conclusión de que los estudiantes estaban dispuestos a adaptarse, no eran críticos ni tenían ideas políticas. Nada hacia presagiar la revolución que tendría lugar a partir de 1967. Eran los hijos del «milagro económico», que habían

crecido sin pobreza ni grandes problemas. Se habían desarrollado en plena democracia y tan solo les amenazaba una remota Guerra fría. Algo sin embargo cambiará el panorama político[87]. Es la llamada «revolución del 68». En 1969 el líder socialdemócrata Willy Brandt será elegido por primera vez canciller. Desarrolló a partir de entonces una política de apertura a Europa del Este y reconoció oficialmente a la República Democrática Alemana[88]. Tal vez estos resultados políticos reflejaban el ambiente cultural e ideológico del país, que también pudieron influir en parte en el ambiente eclesial. El saldo de todos aquellos años revolucionarios nunca le ha parecido del todo positivo a Ratzinger. No ha ahorrado críticas contra ellos, a pesar de haber sido tachado de conservador, si bien su análisis no se alinea en una determinada orientación política.

## *El método crítico*

Todo empezó en Fráncfort y en Berlín, cuando en junio de 1967 la policía mató a Benno Ohnersorg en una manifestación contra el *shá* de Persia. Las protestas se extiendieron por todo el país. Los autores marxistas –las tres "emes": Mao, Marx, Marcuse– se convierten en los nuevos líderes intelectuales. Tubinga tendrá sus propios mitos. La ira de los estudiantes se dirige dialécticamente contra los padres autoritarios, las sombras del pasado, la burocracia, los tabúes sexuales, los quemados con *napalm* en Vietnam y los campesinos hambrientos en Bolivia, en cuyas serranías murió el mítico Che Guevara en ese año de 1967[89]. En el verano de 1968 los estudiantes ocuparon la universidad de Berlín, mientras sonaba por los altavoces en todo el campus *Street fighting man* de los *Rolling Stones*.

Al mismo tiempo se citaba a Lenin, quien decía que al escuchar a Beethoven daban ganas de acariciar con ternura al ser humano. Un nuevo romanticismo ocupaba de nuevo la escena política y cultural alemana, pero este va a tener efectos más profundos y duraderos[90]. En un congreso de la facultad de teología evangélica, aparece pintado en las paredes: «Universidad-Ernst-Bloch»[91]. *Unter den Talaren/ der Muff von thausend Jahren*: bajo de las

sotana/ polvo de siglos descansa, gritan los estudiantes de las facultades de teología. Quieren una revolución. «La convulsión revolucionaria llega a la vida ordinaria de la facultad, e invierte y descompone las habituales relaciones entre profesores y alumnos»[92]. El mismo Küng amenaza con interrumpir las clases y se irá de vacaciones.

También Ratzinger tiene problemas: en las interrupciones de los revolucionarios y con las preguntas intempestivas, «el profesor bávaro responde con su argumentación lógica y tranquila. Pero su voz queda con frecuencia apagada por los gritos»[93]. Cuando le dejaban, las clases de Ratzinger discurrían con normalidad. «Después de la exposición –recordaba alguno de sus alumnos–, se debatía sobre lo que acabábamos de oír. Levantábamos las manos. Ratzinger respondía una vez que se habían formulado ocho preguntas: las repetía y algunas las resumía. A mí no solo me asombraba su memoria, pues no había tomado ninguna nota; sino también la precisión con que exponía esas preguntas, con frecuencia mejor formuladas que el que preguntaba»[94].

Mientras tanto trabajaba con gran intensidad, pues pensaba que era lo que de verdad dejaba un fruto duradero. Más que los mitines, las proclamas y el activismo. Él mismo asumía la mayoría del trabajo, sin dejarse apenas ayudar por los alumnos, tal como hacían otros profesores. Trabajaba entonces apenas sin apuntes ni fichas, con un método meditativo, por el que interiorizaba los problemas antes de abordarlos en profundidad. La reflexión constituía su primer momento. Los alumnos le seguían quitando de las manos los apuntes taquigrafiados de sus clases. «Era una autoridad natural –recuerda su ayudante, Sigfried Wiedenhofer–, más allá de la simple teología, debido a un talento poco usual»[95].

El profesor Ratzinger se mostraba crítico con la situación. «Hemos pasado una segunda mitad de siglo –recapitulaba Ratzinger su crítica al marxismo–, en la que el tiempo se ha acelerado. Los comienzos y las esperanzas de la posguerra y del concilio se han desvanecido con los convulsionados cambios de los años sesenta y

setenta. Hemos vivido el triunfo de la ideología marxista en nuestra juventud académica, como respuesta al desvanecimiento y a la falta de ideas del mundo liberal, que ha evidenciado su vacío, y se ha presentado como alternativa, que ha dejado tras de sí un idéntico vacío»[96]. Este era el punto central de su crítica: la sustitución del mensaje cristiano por fórmulas ideológicas, que al final han dejado la nada y la desolación detrás de ellos.

El profesor Ratzinger empezó además entonces a manifestarse en contra de ese presunto «espíritu del concilio» –una interpretación casi oficial–, algo simplificado e ideologizado, y proponía volver al concilio mismo: al espíritu y a la letra. Los resultados le planteaban ciertas dudas sobre los derroteros que estaba tomando parte de la Iglesia posconciliar. «Si al volver a mi patria en el primer periodo conciliar me embargaba el sentimiento de gozosa renovación que reinaba por todas partes, experimentaba ahora una profunda inquietud frente al cambio que se había producido en el ambiente eclesial, y que era cada vez más evidente.

» En una conferencia sobre la verdadera y falsa renovación de la Iglesia, pronunciada en la universidad de Múnster, traté de lanzar una primera señal de alarma que, sin embargo, apenas se captó. Más enérgica fue mi intervención en el *Katholikentag* de Bamberg en el año 1966; tanto que el cardenal Döpfner [entonces arzobispo de Múnich] se sorprendió de los “rasgos conservadores” que creía haber percibido»[97]. En ella, Ratzinger intentaba llamar la atención sobre el modo –en su opinión, errónea– en que se estaba aplicando los principios del Vaticano II.

En efecto, en la conferencia titulada *El catolicismo después del Concilio* (1966), el profesor hace un balance de la Iglesia del primer posconcilio. «¿Cómo se representa, positiva o negativamente, después del concilio la fusión entre Iglesia y mundo que implica la palabra catolicismo? ¿Hasta qué punto ha podido ser aceptada de modo crítico por el concilio?»[98], se preguntaba ahí. Refiriéndose a la situación en Alemania, añadía: «Digamos francamente que reina un cierto malestar, un ambiente de desencanto y hasta de

desilusión»[99]. La renovación litúrgica era necesaria –afirma–, pero «un poco menos de intimismo ayudaría a realzar el culto divino»[100].

De modo parecido, la relación entre Iglesia y mundo ha acabado en una mundanización de la Esposa de Cristo: «el vuelco de la Iglesia en el mundo –que supone un alejamiento de la cruz– no podía llevar a una renovación de la Iglesia, sino simplemente a su fin»[101]; por último, respecto al ecumenismo, afirmaba que «existe la ingenua precipitación que da por terminada toda controversia teológica: no quiere ver ya diferencias y quita importancia a toda cuestión [doctrinal] reduciéndola a simples malentendidos, tras los que surgirá ahora de repente un gran acuerdo»[102]. Ratzinger rechaza así un «nuevo triunfalismo», que no solo anule todo lo anterior, sino que además se cree en la plena y exclusiva posesión de la verdad. Por eso, ante la aplicación de los hallazgos conciliares y frente a un reformismo a ultranza, el profesor y perito pedía paciencia, «forma cotidiana del amor», como solía repetir[103].

La confusión por tanto se difundía en el interior de la Iglesia católica en Alemania y en el resto de Centroeuropa. Aquel 1966 –el mismo año en había publicado el popular y polémico *Catecismo holandés*, condenado después por una comisión de la que formaban parte Lubac y Ratzinger[104]–, la tradicional reunión de los católicos alemanes, el *Katholikentag*, había presentado en Bamberg momentos de fuerte tensión, como ocurrirá de igual modo en Essen dos años después. Allí había presentado Ratzinger su crítica conferencia respecto a los primeros desarrollos del posconcilio, en su opinión, contrarios al mismo concilio. Un poco despúes, Hans Küng había publicado *Veracidad por el futuro de la Iglesia* (1968), donde replanteaba la figura del sacerdote y ponía en cuestión el celibato para los sacerdotes. Los eternos temas de siempre. A la vez se abría el duro debate en torno a la encíclica *Humanae vitae*, promulgada ese mismo año por Pablo VI. El episcopado alemán, con su Declaración de Königstein, se distanció “prudentemente” de las enseñanzas del papa Pablo VI, quien empezó a perder a partir de ese momento su anterior aura de popularidad[105].

## *Años duros*

«La encíclica *Humanae vitae* –afirma Alexandra von Tauffenbach– fue el campo de experimentación de la obediencia de los católicos a la Iglesia y al pontífice, en los años de la protesta estudiantil y de los cambios radicales en los usos y costumbres que caracterizan el mundo occidental. La encíclica *Humanae vitae* fue ridiculizada, contestada, mitigada o reinterpretada y, muchas veces, simplemente ignorada. Había quien pensaba que la Iglesia no debía emitir juicios en lo que se refiere a la vida sexual de la pareja, y se preguntaba cómo evitar este obstáculo: si la conciencia del individuo llegaba a conclusiones diferentes de la del papa, ¿entonces podría comportarse de otra manera?»[106]. El tiempo ha demostrado sin embargo que Pablo VI, a pesar del lastre en su popularidad que supuso, fue valiente al tomar esa decisión en parte heroica y no le faltaba razón para sostener esa postura.

La anticoncepción artificial –como explicará después magistralmente Juan Pablo II– será tan solo una preparación lejana de la crisis demográfica y de los problemas sociales y económicos derivados de ella, de la escalada de abortos y de las hasta ahora poco conocidas manipulaciones genéticas. Por eso, con el correr del tiempo, Benedicto XVI calificará a la *Humanae vitae* como un «signo de contradicción», mientras otros la considerarán «una encíclica profética»[107]. «Nunca como en este momento –decía el papa Pablo VI pocos días después de su publicación– habíamos sentido el peso de nuestro cargo. Hemos estudiado, leído y discutido todo lo posible; y también hemos rezado mucho...»[108]. Comenzaba entonces un silencioso calvario para el papa Montini, unos auténticos *anni di piombo*, años de lucha y revuelta que sin embargo tenían también sus momentos de esperanza.

Al mismo tiempo, la Iglesia alemana, privilegiada con un generosísimo sistema de recogida de impuestos, colaboraba con las misiones y las iniciativas solidarias en el Tercer Mundo. La confusión entre algunos cristianos resultaba patente, y los marcos alemanes difundían a veces de un modo indiscriminado todo lo bueno y

aquello menos positivo. Estaban además los ánimos más bien caldeados. Se llegaba incluso en ocasiones a la confrontación y la polémica entre progresistas y conservadores, filomarxistas y apolíticos, "papólatras" y cristianos con "complejo antirromano". Rahner escribió en 1972, al juzgar toda la situación de aquel entonces que «la Iglesia alemana es una Iglesia en la que existe el peligro de la polarización»[109]. La misma división que se había dado antaño entre católicos y protestantes, se daba ahora incluso entre los mismos católicos.

Al mismo tiempo, el sínodo de obispos alemanes en Würzburg (1971-1975) propondrá una fidelidad total al concilio[110]. Según Valente, allí «predominaba la línea dictada por Karl Rahner y Johann Baptist Metz, quien redactó el documento final», que no serán del todo aprobadas por la santa Sede[111]. Pero no resultaba esta una fidelidad fácil, pues la crisis posconciliar presentaba en esos momentos su mayor virulencia. «Un concilio –dirá Ratzinger en 1988– es un desafío enorme para la Iglesia, pues origina reacciones y provoca crisis. A veces, un organismo tiene necesidad de ser sometido a una operación quirúrgica, después de la cual se produce la regeneración y la cura. Lo mismo sucede con la Iglesia y el concilio»[112].

Los años que siguieron fueron, por tanto, confusos y difíciles, en los que resultaba complicado encontrar un equilibrio. En efecto, como hemos visto, en 1968, el mismo año en que Pablo VI había publicado la *Humanae vitae*, Joseph Ratzinger había vivido y sufrido las revueltas estudiantiles en la universidad de Tubinga, a la vez que este había suscrito la mencionada Declaración de Nimega[113]. Estas expresiones no las veía contrarias a una fidelidad al Vaticano II. Según Ratzinger, la discusión no debía plantearse en los términos políticos de derechas e izquierdas, de conservadores y progresistas: se trataba más bien sin más de ser fieles al concilio.

A la vez se daba un movimiento en sentido contrario, que intentaba ser fiel tanto a la letra como al espíritu del concilio. Ya dos años antes Hans Urs von Balthasar había publicado *Cordula* (1966), una

crítica a las desviaciones posconciliares respecto a la misma doctrina del concilio, y especialmente –en su opinión– de la teología de Karl Rahner. Se estaba empezando a formar por tanto una abierta reacción frente a los dogmas progresistas. En una ocasión, Ratzinger resumía los efectos negativos de esos años en Alemania como una «explosión del secularismo que radicalizó un proceso que llevaba gestándose doscientos años: las raíces cristianas se debilitaban». Así, «en el mundo académico, la teología se alejaba cada vez más de la fe entusiasta para presentarse igual a las otras ciencias, y convirtiéndose en "fríamente científica" y reducida a una opresión de la fe por parte de una razón unilateral. Y la Iglesia resultaba invadida por una creciente burocratización»[114].

La sensación de tormenta era parecida en Roma. En un famoso discurso pronunciado el 30 de junio de 1972, Pablo VI (después de declarar una frase que causó sensación: por alguna rendija se ha colado «el humo de Satanás en el templo de Dios») seguía diciendo: «También en la Iglesia reina hoy ese estado de incertidumbre. Se creyó que después del concilio vendría un día de sol para la historia de la Iglesia. Ha llegado, en cambio, una jornada de nubes, de tempestad, de oscuridad»[115]. En esta misma línea, en una charlas radiofónicas emitidas en torno a 1970, Ratzinger había afirmado que «nuestra actual situación eclesial es comparable, en primer lugar, al llamado periodo del modernismo que tuvo lugar a principios de siglo [XX...]. La crisis modernista no salió plenamente a la luz pública, sino que fue más bien interrumpida por las medidas de Pío X y por el cambio de situación que tuvo lugar tras la Primera Guerra Mundial. La crisis actual es tan solo una continuación, aplazada en el tiempo, de lo que ya antes había comenzado»[116].

Y continuaba con unas palabras que ahora se podrían calificar de proféticas: «Pero tras la prueba de estos desgarramientos, brotará una gran fuerza en una Iglesia interiorizada y simplificada. [...] Así que me parece seguro que, para la Iglesia, vienen tiempos difíciles. La auténtica crisis no ha comenzado aún. Hay que contar con futuras grandes sacudidas. Pero también estoy completamente seguro de que permanecerá hasta el final: no la Iglesia del culto

político, [...] sino la Iglesia de la fe»[117]. Esa «Iglesia de la fe» está llena de futuro y esperanza, y es a la que apelaba Ratzinger a principio de los ya lejanos años setenta. Esto será posible gracias a algunas personas. Con el tiempo, cuando le tocará ocupar el mismo solio pontificio que su predecesor, Ratzinger valorará la figura de Pablo VI y de su valiente defensa de la fe y de la Iglesia.

«Con el paso de los años –decía ahí– se hace cada vez más evidente la importancia del pontificado de Pablo VI para la Iglesia y para el mundo», afirmaba en 2008, con motivo del 30 aniversario de su muerte. A Pablo VI le tocó un periodo histórico «marcado por no pocos desafíos y problemas», especialmente durante el concilio Vaticano II y los años posteriores, a la vez que traía a la memoria su «ardor misionero», que «le animó a llevar a cabo viajes apostólicos incluso a naciones lejanas, y a llevar adelante gestos de alto valor eclesial, misionero y ecuménico». Benedicto XVI evocaba recuerdos personales del que en 1977 le nombró arzobispo de Munich y cardenal. «Han transcurrido 30 años desde aquel 6 de agosto de 1978 –terminaba–, cuando en la residencia veraniega de Castel Gandolfo se apagaba el papa Pablo VI. Era la noche del día en que la Iglesia celebra el misterio luminoso de la Trasfiguración de Cristo»[118].

## *Introducción al cristianismo*

Volvamos sin embargo todavía un poco atrás en el tiempo. En concreto once años antes. Las mencionadas dificultades y polémicas no supusieron incoveniente alguno para que, en aquellos años difíciles, escribiera uno de sus libros más conocidos. «Dado que en el año 1967 el curso principal de dogmática lo había impartido Hans Küng, tenía libertad para realizar por fin un proyecto que acariciaba desde hacía diez años. Me atreví a experimentar con un curso que se dirigía a estudiantes de todas las facultades, con el título *Introducción al cristianismo*»[119]. Había tenido una buena acogida esa nueva teología, alimentada en la Escritura, la liturgia y en los textos de los Padres y expresado en un lenguaje luminoso y lleno de matices poéticos[120].

Se grabaron aquellas clases en un magnetofón, pacientemente gestionado por su profesor ayudante Kuhn[121]. «De estas lecciones nació un libro que ha sido traducido a diecisiete lenguas y reeditado muchas veces, no solo en Alemania, y que continúa siendo leído. Era y soy plenamente consciente de sus limitaciones, pero el hecho de que este libro haya abierto una puerta a muchas personas es para mí un motivo de satisfacción»[122]. Este libro constituye el comienzo de lo que parecía un cambio, aunque en realidad tan solo supone un seguir caminando en la misma dirección. ¡Había cambiado tanto el ambiente desde los años en que empezó a hacer teología! «En mi *Introducción al cristianismo* –declaraba–, expliqué que las dudas de fe no cierran ninguna puerta, aunque convenga despejarlas cuanto antes para que uno no se quede encerrado en ellas. […] Eso no significa dejarlas de lado, sino que esas cuestiones quedan mitigadas ante esa gran seguridad»[123].

Desde entonces (final de los años 60) –dirá en la introducción a la edición del 2000– la situación ha cambiado mucho: el comunismo ha triunfado y caído, la teología de la liberación ha intentado arreglar el Tercer mundo, a la vez que en la actualidad se experimenta con embriones y la corrupción y el narcotráfico aparecen también en las sociedades cristianas. Al mismo tiempo, la mística del budismo y de otras religiones se extiende por todo el planeta. En estas circunstancias, ¿puede hacer todavía algo el cristianismo? Sí, el cristianismo todavía puede volver a transformar el mundo, sigue afirmando, siempre y cuando se mantenga como lo que es: una religión con Cristo al centro. Cristo debe ser entonces una persona a quien tratar directamente, ha de ser «camino, verdad y vida»[124].

Ratzinger recorre entonces el credo cristiano de arriba abajo, extrayendo interesantes reflexiones para el hombre y la mujer de hoy, expresadas en un lenguaje actual. Una de sus alumnas, Irmgard Schmidt-Sommer, recordaba esas famosas clases tubinguesas. «Lo presentaba todo con una enorme viveza y lo hacía muy interesante. Volvía una y otra vez a la crítica de la fe y, a partir de ahí, explicaba la fe y la fuerza que sale de esta. Cada clase

constituía una unidad y trataba [en cada una] el punto esencial. En lugar de que –como a veces ocurre– se redujera el número de alumnos a lo largo del curso, en este aumentaba cada vez más. Al final tuvimos que trasladarnos al Aula magna, para que hubiera sitio para todos los que querían asistir.

» Para mí, por mi origen protestante, me resultaba especialmente importante que partiera siempre de la Biblia. Insistía siempre en la razón, en la verdad y en el amor. Su amplitud de miras me dejaba impresionada. Y cuando criticaba, se mantenía sereno, sin caer en la polémica... [...] En sus respuestas, intentaba presentar siempre los contextos teológicos y, al mismo tiempo, ayudar a cada uno. También se refería a las objeciones, y no presentaba su solución como la única posible. Convencía porque, detrás de lo que decía, se adivinaba toda su personalidad»[125].

Ratzinger quería hacer con ese libro un balance de la situación de la fe, la teología y del cristianismo en el momento actual. En el prólogo a la primera edición, el entonces profesor en Tubinga se preguntaba si los teólogos no habrán hecho lo mismo que le ocurrió en un cuento a Hans-con-Suerte (nunca Hans Küng, aclarará después[126]), quien cambió todo el oro que tenía por vulgares baratijas. Con este cuento quería expresar lo que le parecía una evidencia. En efecto, a veces hemos cambiado el tesoro de la fe por vulgares espejuelos contemporáneos. Sin embargo, no quería ser pesimista o del todo negativo. A pesar del evidente fraude, este trueque tenía un aspecto positivo: el que el oro se haya relacionado con las baratijas. La teología habría bajado entonces un poco de las nubes. Comienza entonces un minucioso y actual –al menos lo era entonces– recorrido por el símbolo de la fe, en el que saldrá a relucir entonces la erudición literaria, exegética y teológica del autor[127].

Realizaba así una reflexión sobre «La fe en el mundo de hoy», en el que se hace referencia a la irrenunciable instancia de la duda. «Nadie puede sustraerse totalmente de la duda o de la fe»[128]. Una vez situados ante el abismo de la duda, habrá que dar el salto a la fe que, en el fondo, se identifica con la conversión. Pero no es un

salto a ciegas, pues nos queda todavía la razón. Así, analiza los aspectos positivos de la fe, vista como un permanecer y un comprender. La fe será, por tanto, «la forma de permanecer el hombre en toda la realidad», «la orientación con la que el hombre estaría sin patria, que precede a todo calcular y obrar humanos»[129]. Con la fe permanecemos en la verdad, en un lugar donde se da un conocimiento cierto y seguro. Sin embargo, esto no suprime –todo lo contrario– la razón. La fe es de esta forma el alimento más idóneo para la inteligencia: es darnos cuenta de que lo recibido es más importante que lo hecho, y de que lo invisible es más real que lo visible.

Toda esta propuesta intelectual y creyente traerá consigo una serie de consecuencias prácticas que abordó en la conclusión, tras repasar, comprender y explicar todo el credo. «La meta del cristiano no es la bienaventuranza privada, sino que está en función del todo. El cristiano cree en Cristo; por eso cree también en el futuro del mundo, no solo en su propio futuro. Sabe que ese futuro es más de lo que puede hacer. [...] Pero ¿se cruzará por eso de brazos? Sabe, por el contrario, que existe la inteligencia; por eso se entrega alegre y resueltamente a realizar la obra de la historia, aun cuando tenga la impresión de que su trabajo es solo cumplir la condena de Sísifo [...]. El creyente sabe que camina hacia “adelante”, que no se mueve dando vueltas [...]. Quizá le moleste al cristiano la pesadilla del miedo ante la inutilidad [...]. Pero en el sueño resuena la voz de la realidad salvadora y transformadora: “Ánimo, yo he vencido al mundo” (Jn 16,33)»[130]. Frente a una visión de un cristianismo arduo y duro –casi imposible–, Ratzinger mantiene viva la esperanza.

La *Introducción al cristianismo* termina con una llamada a la inteligencia, a la responsabilidad y al compromiso, a la vez que pide al cristiano no perder la alegría y la esperanza. «En el *Auditorium maximum* de la universidad de Tubinga –comenta un conocido teólogo–, ante oyentes de todas las facultades, Ratzinger se ha atrevido a realizar lo que es un sueño de todo teólogo: decirse a sí mismo y a los demás, en forma personalmente válida e

intelectualmente legítima, qué es el cristianismo»[131]. Junto a estos éxitos, Ratzinger recuerda no solo los desórdenes que tendrán lugar en las aulas, sino la acogida que tuvo de igual manera su pensamiento teológico. «Personalmente no he tenido nunca dificultades con los estudiantes; al contrario, en mis cursos he podido siempre hablar a un buen número de atentos asistentes. Me parecía, sin embargo, una traición retirarme a la tranquilidad de mi aula y dejar el resto para los demás»[132].

## *Momentos dificiles*

Ratzinger debió de sufrir un profundo debate interior debido a las circunstancias externas. En las universidades todo era protesta y reivindicación, hasta el punto de olvidar toda lógica y diálogo. En ocasiones se llegó a la violencia. A la pregunta de si le habían arrebatado en una ocasión el micrófono en alguna de sus clases en Tubinga, respondió el ya cardenal: «No, a mí nunca me quitaron el micrófono. Tampoco tuve dificultades con los estudiantes, sino más bien con los activistas que procedían de un entorno social extraño. En Tubinga mis clases estuvieron siempre muy concurridas y fueron bien acogidas por los estudiantes, y la relación con ellos fue irreprochable. Sin embargo, fue entonces cuando percibí cómo se iba infiltrando una tendencia nueva que –fanáticamente– se servía del cristianismo como instrumento al servicio de la ideología. Y aquello sí que me pareció una auténtica farsa. […]

» Por concretar un poco más los procedimientos utilizados en aquella época, me gustaría citar unas palabras que recordaba recientemente en una publicación un colega protestante, el pastor Beyerhaus, con quien yo trabajaba. Son citas que no proceden de un opúsculo bolchevique de propaganda atea. Se publicaron en octavillas en el verano de 1969, para repartirlas entre los estudiantes de teología evangélica de Tubinga. El encabezamiento rezaba así: “El Señor Jesús, guerrillero”, y seguía diciendo: “¿qué otra cosa puede ser la cruz de Cristo sino una expresión sadomasoquista de ensalzamiento del dolor?”. O ésta otra: “El Nuevo Testamento es un documento cruel, ¡una gran superchería de

masas!” […] En la teología católica no se llegó tan lejos, pero la corriente que estaba surgiendo era exactamente la misma. Entonces comprendí que el que quisiera seguir siendo progresista, tenía que cambiar su modo de pensar»[133].

El diagnóstico de Ratzinger era claro y algo entristecido: «La revolución marxista se propagó por toda la universidad, haciendo temblar sus propios cimientos. […] Se habría podido esperar que las facultades de teología sirviesen de muralla contra la tentación marxista. Fue todo lo contrario: se convirtieron en un verdadero foco ideológico»[134]. La teología había caído también en manos de la ideología. La politización de toda la vida académica y universitaria irá creciendo progresivamente en aquellos años. Él mismo sentencia: «asistí a la intromisión de un nuevo espíritu, en el que las ideologías fanáticas se servían del cristianismo, y allí descubrí realmente la mentira»[135]. No le gustaban esas polémicas con aspecto de batalla campal. «Era muy bueno en las discusiones tranquilas y bien argumentadas –recordaba Max Seckler–. Pero ante la confrontación violenta, se desanima. No sabe gritar: es incapaz de dar a su voz un aspecto de prepotencia»[136].

En medio de ese ambiénte polémico y políticamente convulso, Ratzinger seguía adelante con su intensa carga docente y de gestión académica. Las circunstancias van a cambiar sensiblemente en los años siguientes. Uno de sus biógrafos cuenta los recuerdos de uno de sus discípulos: «Veerweyen empezó su formación bajo el cuidado de Ratzinger en Bonn; después le siguió hasta Múnster, y finalmente a Tubinga, donde estuvo con él hasta 1967. Veermeyen conserva claros recuerdos de Ratzinger en el aula. «Era un profesor excelente –recuerda– tanto académicamente como didácticamente. Siempre muy bien preparado. Ya en Bonn se podía publicar prácticamente todo lo que salía de su boca». Corrobora que los cursos en Bonn y Múnster estaban siempre llenos. «Los estudiantes estábamos orgullosos de él, porque era uno de los peritos más importantes del concilio Vaticano II». Según él, «el declive en la popularidad de Ratzinger empezó en 1967»[137].

Küng ofrece también su versión de los hechos sobre los problemas académicos que se dieron entre los dos profesores: «Nos vemos con frecuencia en las reuniones de la facultad, acordamos el contenido de los exámenes y examinamos de manera alternativa a los alumnos: todo sin problemas. [...] Durante tres años trabajamos juntos de manera colegial y armónica en Tubinga [...]. Sólo hay una ocasión en la que él se distancia no sólo de mí, sino de toda la facultad: el cuerpo de ayudantes presentó una moción para que intercedamos ante el obispo de Rottenburgo por el profesor de pedagogía de la religión Hubertus Halbfas [, quien se había divorciado...] con el fin de que no le sea retirada la licencia eclesiástica de docencia sin nuevas evaluaciones. Todos los profesores nos pronunciamos a favor de esa censura..., todos menos Joseph Ratzinger, quien ahora es decano. A mí me asombra su oposición contra una acción colegial. [...] Para mí la despedida de Joseph Ratzinger de Tubinga sigue siendo un tanto enigmática.

» El 26 de octubre de 1969, ya como profesor de Ratisbona, ofrece una comida a sus antiguos compañeros de facultad en el hotel *Krone* de Tubinga. El ambiente es inmejorable. También me da personalmente las gracias por la buena colaboración. Solo muchos años después leo un informe del filósofo, traductor y senador checo, doctor Karel Floss [...]. A finales de julio o comienzos de agosto de 1969 visita en Tubinga a Joseph Ratzinger; éste lo recibe con amabilidad, pero no tarda en dejarlo en compañía de su ayudante Martin Trimpe, con quien pasa Floss toda la tarde. [...] Trimpe informa a Floss de que la colaboración entre Ratzinger y Küng se ha terminado. Por el bien de ambos, urge la separación, puesto que no es posible seguir trabajando con una persona como Küng; de lo contrario, Ratzinger y sus colaboradores terminarán corrompiéndose por completo [...].

» A la pregunta de Floss de qué rumbo va a seguir el propio Trimpe, éste contesta que Ratzinger se marcha a Ratisbona, donde el obispo Graber le ha garantizado todo lo necesario para un trabajo científico tranquilo y honrado [...]. Según Häring –sigue relatando Küng–, Ratzinger comienza a diferenciarse claramente de mí sobre

todo en la interpretación del Vaticano II. Es cierto que en 1968 firma la *Declaración por la libertad de la teología*, redactada en lo esencial por mí [la llamada Declaración de Nimega], a la que finalmente se sumaron mil trescientos veintidós teólogos y teólogas del mundo entero. Y también apoya en 1969 la declaración de Tubinga sobre la elección de obispos y la limitación temporal del cargo, esta no redactada por mí, sino por el canonista Naumann y otros compañeros. Pero nada más abandonar Tubinga, retira su firma de esta segunda declaración; según aduce, la había firmado bajo presión de los compañeros. ¿Se veía ya como futuro obispo? [...] En 1980 tengo cincuenta y dos años de edad; Joseph Ratzinger [...] tiene cincuenta y tres. Sólo un año más tarde será nombrado en Roma prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe»[138].

Contamos también con una versión complementaria. «A comienzos de 1969 –cuenta Kuhn, quien era entonces el ayudante de Ratzinger– me encontré de nuevo con Schlier. Me preguntó cómo estaba en Tubinga nuestro "jefe". Le respondí que las cosas no iban en absoluto bien. Él me dijo: "en Ratisbona han decidido crear una segunda cátedra de dogmática; podría hacer saber a los catedráticos de allí que ahora Ratzinger ha cambiado de idea, y que podría estar interesado en la llamada de ellos". "Profesor, le dije yo, todo lo que pueda hacer, hágalo cuanto antes"»[139]. Se fueron dando pasos por tanto en esa misma dirección.

Llegó el duro momento de la verdad y de la despedida. A pesar de su escaso gusto por la discusión, Ratzinger tuvo al final un altercado con Küng, el cual podría parecer inevitable. Entre ambos había un acuerdo para concentrar la mayor cantidad de trabajo en un solo semestre, y así poderse turnar entre los dos. Pero cuando Ratzinger decidió trasladarse a Ratisbona, se iba a romper esa alternancia, precisamente cuando el teólogo suizo había programado ya sus viajes y encuentros fuera de Tubinga. «Küng perdió los estribos –recuerda Seckler–. Atacó a Ratzinger con afirmaciones demasiado apasionadas, e insistía en que debía respetar el acuerdo. Ratzinger permaneció tranquilo, pero inamovible en su decisión»[140]. Pensaba que tenía suficientes motivos para abandonar Tubinga.

La nostalgia todo lo matiza. «En sí misma sería una escena poética –describe Derwahl–, que recordaría a Hölderlin, Mörike o Uhland: dos estudiantes de teología paseaban sin rumbo fijo por las silenciosas calles de Tubinga. […] No realizan un análisis de la situación espiritual tras el concilio o la revolución estudiantil, sino sobre los acontecimientos concretos en la universidad»[141]. Ratzinger abandonaba esa mítica universidad, y ese momento debió de estar también teñido por la nostalgia y un cierto sentimiento de derrota. En el encuentro de despedida con sus doctorandos, el profesor llegaba con un pequeño retraso en el Citröen “Dos caballos” de Peter Kuhn. El conductor frenó de modo brusco justo delante de los estudiantes que le estaban esperando. Con el frenazo, la matrícula cayó al suelo, con gran jolgorio y regocijo de todos. Aquella fue prácticamente toda la despedida[142].

## 4.Ratisbona (1969-1977)

Un nuevo río en su vida: el famoso Danubio azul, a su paso por Ratisbona. «Elogio y nostalgia –escribe un escritor actual– envuelven la ciudad gótica y románica de las cien torres, sus calles y sus plazas que condensan –en cada friso de piedra– una estratificada historia multisecular. […] Las iglesias, las torres, las casas patricias, las esculturas reflejan la majestad del pasado […]. Ratisbona ha sido comparada a Praga, la ciudad de oro que parece existir siempre y únicamente en el recuerdo de su esplendor desvanecido»[143]. Tiene la elegancia y la majestuosidad de la capital checa, aunque desde luego no el tamaño. Fundada por los romanos con el nombre de *Castra regina*, se convirtió en la Edad media en el centro político del Sacro Imperio Romano-Germánico. Carlos V convocó allí una Dieta para establecer la paz con los protestantes, y el mismo Napoleón firmó en esta ciudad el acta de defunción del Sacro Imperio. Una pequeña ciudad centroeuropea con una larga historia[144].

### *En busca de tranquilidad*

Ratisbona (*Regensburg*, en alemán) es una de las pocas ciudades de Alemania –junto con Tubinga y la hermosa Heidelberg– que, después de la Segunda Guerra Mundial, conservó intacto su centro histórico, lleno de iglesias católicas y protestantes. Ahora es Patrimonio de la Humanidad[145]. Resultan evidentes sus raíces cristianas en las torres de las iglesias que se ven de modo continuo sobre los tejados. El monje san Bonifacio –el apóstol de Alemania– había fundado allí una diócesis, y Luis el Germánico la escogió como sede real. En la Edad media era uno de los centros comerciales y culturales más importantes del sur de Alemania. Fue allí después arzobispo el famoso san Alberto Magno (la plaza *Maubert*, de *Magnus Albertus*, lo testimonia)[146], el maestro alemán de Tomás de Aquino y quien introdujo el aristotelismo en el pensamiento cristiano.

Hay quien ha dicho que esta ciudad es «el jazz del Danubio» –no el vals–, por la conjunción de lo antiguo y lo moderno[147]. La ciudad del Danubio es hoy día una apacible y hermosa ciudad de provincias, con algunas importantes nuevas fábricas de prestigiosos automóviles alemanes. «La mentalidad de los habitantes de la antigua ciudad imperial y la de los de Múnich son muy distintas. Los *regensburger* tienen una actitud cordial, pero distante: están muy orgullosos de sus orígenes y viven su ciudad como si estuvieran en una fortaleza que encierra maravillas»[148]. Allí vivía ya el hermano de Joseph, Georg, desde 1964, dirigiendo el coro de la catedral. Era pues el lugar ideal para que los tres hermanos vivieran juntos, y juntos celebraron el milenario de ese coro[149]. La llegada fue sin embargo un tanto irregular. Al llegar a Ratisbona, los dos sacerdotes –Ratzinger y su ayudante– fueron detenidos por la policía, por llevar el coche demasiado cargado con libros y maletas[150].

Aquel iba a ser su nuevo hogar. Las razones que movieron al profesor de Tubinga a cambiarse de universidad fueron un tanto prosaicas. Por un lado había motivos profesionales; por otro, personales y familiares. El cambio de universidad no había sido del todo pacífico, como vimos. Hans Küng le seguía reprochando que se hubiera cambiado de *alma mater*. «No nos dijo nada y se fue –recuerda el teólogo suizo–. No hubo manera de que se quedara, ni siquiera un semestre. Había sufrido un auténtico *shock*; creo que es un factor fundamental para comprenderlo. [...] Él se retiró a Ratisbona, porque allí creía tener tranquilidad»[151]. Ratzinger ofrece también su versión de los hechos. «En 1969, me llegó la oferta de Ratisbona, que acepté porque […] quería desarrollar mi teología en un contexto menos agitado, y no quería estar implicado en continuas polémicas. El hecho de que mi hermano trabajara en Ratisbona […como director del coro de la catedral] fue un motivo más que me ayudó a decidir que debería ser –estaba del todo decidido a ello– defininitivamente el último»[152].

No hay que olvidar sin embargo otros datos. En 1970, el profesor suizo publicará su *¿Infalible?*, en el que criticaba abiertamente la infalibilidad papal, a raíz del centenario de la formulación de la

infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano I (1869-1870) y a propósito de la doctrina contenida en la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI[153]. Las diferencias teológicas en este tema podrían tal vez haber influido en el ánimo de Ratzinger. Además, si bien había tenido la experiencia conciliar y saboreado las mieles del éxito, «esos años –recapitula Chélini– le habían acarreado su cortejo de penalidades: había perdido a sus padres y se había enfrentado a problemas profesionales y, peor aún, a una oleada de teología alimentada por el marxismo, que vaciaba a la fe de contenido»[154]. Este podría ser el saldo de los exitosos años anteriores.

El cambio tampoco supuso un camino de rosas para el ya conocido profesor. Aquella era sin más una pequeña universidad de provincias recién creada; demasiado poco para un catedrático que venía nada menos que de Tubinga. «Los comienzos no fueron fáciles. Los edificios de la universidad estaban todavía en construcción, y parte de nuestro trabajo se desarrollaba en la antigua sede del seminario de teología que, en tiempos, había sido el convento de dominicos. Con su claustro, sus laberínticos pasillos y la iglesia gótica de los dominicos, aquel complejo tenía un aire particular. Naturalmente los ecos de la revuelta marxista se hicieron notar también en nuestra joven *alma mater* [...] Tampoco allí faltaban las polémicas, pero había un respeto recíproco de fondo, que es muy importante para que un trabajo sea fructífero»[155]. En la vecina Praga se vivía una primavera de signo contrario a la revuelta estudiantil de París o en las mismas universidades alemanas en torno a 1968, incluida –claro está– la de Ratisbona.

En 1968, los comunistas sacaron sus tanques a las bonitas calles de la vecina capital checa para disolver a los estudiantes. Ellos pedían sin más «un socialismo con rostro humano». Las puertas del comedor universitario de la universidad ratisboniana exhibían una pintada que pedía la victoria del pueblo vietnamita y de la revolución comunista. Después no estuvieron hospedados en edificios bonitos e históricos, sino en el nuevo campus universitario. «Al principio era la universidad tan solo un edificio de hormigón en las afueras de la ciudad –recordaba el mismo Ratzinger, siendo ya papa–, también

para la ciudad la universidad era algo extraño. Empezó y entonces ambas –la ciudad y la universidad– se apoyaron la una a la otra. La universidad empezó a llevar un nuevo dinamismo, juventud e ideas a la ciudad, y al revés: la universidad –los profesores y los estudiantes– se sintió a gusto al estar en una ciudad con una gran historia»[156]. Su nueva situación en una universidad pequeña y reciente tenía también sin embargo sus ventajas para el algo cansado profesor.

## *Empezar de nuevo*

Aprovechó ese momento con todo el entusiasmo con que fue capaz. Poco a poco se hizo al cambio, y descubrió las ventajas de su nueva aventura. «La universidad –resume– consiguió tener bien pronto su fisonomía propia y nombrar profesores de gran valía. De modo que allí, junto al Danubio, se formaron rápidamente amistades más allá de las fronteras de las facultades (sobre todo con las de derecho, filosofía y ciencias naturales). En poco tiempo, la nueva universidad llegó a acoger también a estudiantes de otros lugares, y mi grupo de doctorandos se hizo así más internacional y variado, al menos en lo que se refiere a talentos y posturas. De esta sencilla manera, había recuperado en poco tiempo aquella dimensión típicamente universitaria que era tan importante para mi trabajo»[157]. Se tomaba la profesión universitaria como algo distinto y distinguido. «En verano –recuerda Kempis–, todos circulan en camisa de manga corta; solo el profesor Ratzinger mantiene la americana gris»[158].

El profesor Ratzinger fue nombrado enseguida decano y vicerrector de la universidad regensburguense. Se le recuerda allí como un todavía joven profesor con flequillo y pelo blanco, a la vez considerado como ortodoxo y *outsider*. Un periodista alemán contaba un recuerdo de un encuentro que tuvo con él en aquellos momentos: «Era un martes, un día fresco de primavera. Y sufrí una enorme decepción. Me había imaginado el despacho del profesor Ratzinger como un bello palacete barroco o rococó. En lugar de eso, tuve que ir al edificio de la universidad, moderno pero bastante vacío por la tarde, y pasar por un gris laberinto de pasillos con paredes de

cemento hasta encontrar el lugar y, en él, a un eclesiástico que, si bien no era descortés, daba sin embargo la impresión de que conocía mejores maneras de emplear su tiempo, que no hablando con un periodista sobre la teología y la Iglesia católica. [...] No obstante, al final, comenzamos nuestro diálogo. Y el maduro profesor honró a este periodista "ventiañero", [...] explicándole sus principales ideas. Me miraba con serenidad con sus ojos hundidos, para depositarlos después, concentrado, en algún lugar de la habitación, aunque su mirada no era inestable»[159].

«Continuando con su explicación –sigue Fischer con sus recuerdos–, el profesor Ratzinger me dijo que se había retirado a su tierra natal y a la universidad de Ratisbona para trabajar científicamente en la elaboración de esa síntesis entre fe y razón, tras la crisis del posconcilio. Allí, en su tierra profundamente católica, todavía algo contemplativa y cuyos habitantes se jactaban de tener sentido común, era posible que la fe católica se conservase más vigorosa que en otras partes, aunque tampoco estaba intacta. Desde la fría y poco amigable habitación del profesor se veía, más allá de los verdes prados, la gran catedral de Ratisbona. Según dijo de modo creíble el mismo Ratzinger, se sentía a gusto en la antigua ciudad imperial, donde enseñaba desde 1969, aun cuando recordaba con gusto su actividad docente en otras universidades: Bonn, Múnster, Tubinga. Tal y como me comentó, le gustaba trabajar como profesor, aunque no tenía salud para la política universitaria»[160].

Tenía por tanto un proyecto teológico claro. Todo esto suponía toda una declaración de intenciones y una muestra de su actitud, a pesar de todo abierta a las nuevas ideas. Se trataba una vez más de realizar una síntesis entre tradición y modernidad, esta vez en el ámbito de la teología. Un vecino suyo recordaba una anécdota significativa en este sentido como reflejo de su forma de pensar, si bien pertenece a una época un tanto posterior. «En una ocasión vino con nosotros al club de apicultura al que pertenezco y, al observar las abejas, quedó fascinado. En un momento dado, el cardenal señaló a la reina y dijo: "¡fijaos en el poder que tienen las mujeres en

la sociedad!”»[161]. Tal vez era algo más que un comentario ocasional.

## *El trabajo universitario*

Los hermanos Ratzinger pudieron comprarse allí una casita con jardín para los tres en la cercana Pentling –una *hausl*, como dicen en Baviera–, donde sin embargo solían comer en más de una ocasión comida precocinada[162]. Cuando los vecinos les veían acercarse a Joseph y su hermana, decían en tono de broma: «Ahí vienen José y María...»[163]. Transcurrían con tranquilidad esos silenciosos días de clases y trabajo. Su prestigio iba en aumento. «Llamaba la atención su memoria de elefante –describe Kempis–, capaz de repetir –sin esfuerzo y en su lengua original– citas leídas decenios antes en lejanas fuentes. [...] Sin embargo no es arrogante y tiene una gran dulzura y serenidad. Se informa con prudencia con sus colaboradores sobre cómo les va y cómo están sus familias: una débil mezcla de cercanía y distancia. Visto de cerca parece un poco acabado. No rígido. Más bien cansado»[164].

Fue desarrollando un estilo personal de enseñar y de explicar teología. Uno de sus alumnos dirá después que «el primer recuerdo, y el más imborrable, que tengo de Ratzinger es su modo de dirigir los seminarios y las reuniones de doctorandos en Ratisbona. La discusión reinaba de modo soberano. Tenía una extraña habilidad de suscitar el debate y de animar a los principiantes. Esto se debía a que escuchaba (con calma e inteligencia, pero sobre todo con paciencia) los puntos más sobresalientes de una discusión, lo cual le permitía dirigir el curso con el menor número de intervenciones suyas. Su aportación consistía en un intento de establecer las líneas principales de la argumentación, desarrollarlas después, mostrar las implicaciones teológicas más profundas y, en fin, indicar otras cuestiones que suscitaban»[165]. A esto se unía un habitual sentido del humor, hasta el punto que se difundió el lema: *ubi Ratzinger, ibi hilaritas*: allá donde está Ratzinger, allí hay risas.

A veces dejaba las cuestiones sin concluir, para poderlas resolver más adelante. Esta estrategia propiciaba el diálogo después de las clases. Volvió pues a organizar su círculo internacional de alumnos y doctorandos, con los que mantenía encuentros periódicos. «El *Schülerkreis* ratzingeriano –ha comentado Valente– no se parece en absoluto a un *think tank* del pensamiento único teológico, o a una fábrica de clones a imagen y semejanza del maestro. [...] De ese círculo de doctorandos forman parte monseñores de curia, pero también agraciadas y tímidas muchachas coreanas, ecumenistas recalcitrantes, así como religiosos austeros y generosos, que dedicarán su vida a las misiones. En los años siguientes más de uno de esos teólogos –como Hansjürgen Verweyen– mantendrán posturas distintas a las de su maestro en algunas cuestiones teológicas»[166]. La variedad y el pluralismo serán por tanto un signo de identidad de su 'escuela'.

Al mismo tiempo, a pesar de los –hasta cierto punto inevitables– avatares y confrontaciones propios de la vida académica, sus clases seguían gozando de prestigio y popularidad, con hasta doscientos alumnos que asistían con gran interés a sus clases. «Cualquiera que fuera el tema que se abordaba en aquel semestre (creación, cristología o eclesiología), empezaba por situar siempre la materia en el contexto contemporáneo y en los desarrollos teológicos más recientes, para después ofrecer su propio análisis original, docto y sistemático de la cuestión». Reaccionaba también con ironía ante la ausencia de espíritu crítico, condición indispensable en todo universitario. «Una vez un estudiante había sostenido una tesis con la única base en una cita del teólogo Karl Rahner. Ratzinger le interpeló: "Es curioso –dijo– que tras haber manifestado su escepticismo respecto a la fórmula *Roma locuta, causa finita*, sostenga ahora sin pestañear *Rahner locuto, causa finita*..."»[167].

Todos los años, hacía un viaje con sus discípulos para visitar a conocidos teólogos. En 1967 viajan a Basilea para poder estar con Karl Barth y Hans Urs von Balthasar; en 1968, a Estrasburgo para hablar con Yves Congar; en 1975, con Wolfhart Pannenberg y, al año siguiente, con Walter Kasper. En febrero de 1977 se encuentran

con Karl Rahner en la abadía benedictina de Weltenburg, para hablar sobre su cristología. Del encuentro con Karl Barth en Basilea, recuerda Kuhn: «Barth era anciano y moriría algunos meses después. Fue al encuentro de Ratzinger y casi se arrodilló ante él, saludándolo como se saluda a un príncipe de la Iglesia. Y Ratzinger entonces tenía solo cuarenta años. Después nos invitó a participar en el seminario que daba en la universidad, y que versaba sobre la constitución *Dei verbum* del concilio Vaticano II sobre la sagrada Escritura. Estudiaba el documento con sus estudiantes, con una seriedad y un compromiso mucho mayor del que se aprecia en los centros católicos. Nosotros queríamos preguntarle tantas cosas, pero el anciano profesor tenía un gran interés sobre el concilio Vaticano II y estuvo todo el tiempo preguntando a Ratzinger, para saber qué había sucedido entonces»[168].

El pensamiento del ya veterano teólogo estaba alcanzando su esplendor. A pesar de su sencillez en las formas, el prestigio del teólogo bávaro llegaba también a tener un alcance internacional. Es entonces cuando fue elegido asesor de los obispos alemanes y miembro de la Comisión teológica internacional. En esta última, serán como máximo treinta y estaba vinculada a la Congregación de la doctrina de la fe, con la intención de renovar la teología. Acogió este último nombramiento con gran entusiasmo: «esta comisión debía continuar la nueva función que se había reconocido a los teólogos durante el concilio, y cuidar de que los modernos avances en teología pudiesen formar parte desde el primer momento de las decisiones de los obispos y de la santa Sede. […] Existía también la idea de hacer de la Comisión teológica un contrapeso de la Congregación de la doctrina de la fe […]; algunos esperaban de este organismo una especie de revolución permanente. Como consecuencia de esto, no fueron pocas –ni mucho menos– las tensiones que se produjeron en las primeras sesiones de los trabajos de la Comisión»[169].

Querían convertirla, sin más, en un instrumento político, en eterna polémica con Roma. Sin embargo, Ratzinger la entendía de otro modo: desde el diálogo, la colaboración y el trabajo en equipo, podía

contribuir a que la curia vaticana tuviera en cuenta los avances y descubrimientos de la teología en la «periferia»: en Francia, Alemania o Latinoamérica, por ejemplo. «La Comisión teológica internacional –recordaba en 2000–, fundada por Pablo VI en el año 1969, como consecuencia del sínodo de los obispos, que habían expresado el deseo de que la colaboración entre el magisterio de la Iglesia y los teólogos del mundo, tan fecunda durante el concilio, fue institucionalizada de algún modo y continuada también en el futuro»[170]. El continuo y el permanente diálogo enriquecedor entre el magisterio y los teólogos será una de sus más profundas convicciones, a pesar de que no todo el mundo crea en el diálogo de verdad, o no tenga suficiente paciencia para afrontarlo.

## 5.Nuevas iniciativas (1972-1977)

Los acontecimientos irán evolucionando sin embargo con el tiempo. En efecto, Ratzinger había sido nombrado en 1971 miembro de la Comisión teológica internacional. «Un primer dato cautivador –recuerda él mismo– era observar cómo los miembros de la Comisión (que habían tomado parte casi todos en el concilio, donde habían sido adscritos sin la menor duda en el ala progresista) recibían las experiencias del periodo posconciliar y de qué modo redefinían sus posiciones. Fue para mí motivo de gran alivio constatar que muchos juzgaban la situación de aquel momento […] exactamente igual que yo: Henri de Lubac –que había sufrido tanto bajo la rigidez del régimen neoescolástico– se mostró decidido a combatir contra las amenazas a las que estaba expuesta la fe, lo cual cambiaba las tornas respecto a posiciones precedentes»[171]. Los años setenta estarán llenos de ideas, iniciativas y amistades fecundas.

### *Hans Urs von Balthasar*

«Estaba además la figura de Hans Urs von Balthasar –recuerda el mismo Ratzinger–. Lo había conocido en Bonn, cuando invitó a un pequeño grupo de teólogos para debatir sobre el modelo del cristiano abierto al mundo […Así], el encuentro con Balthasar fue para mí el comienzo de una amistad para toda la vida, de la cual

solo puedo estar agradecido. No he conocido jamás a hombres de una formación teológica y cultural tan amplia como Balthasar y Lubac, y no me siento capaz de expresar con palabras todo lo que debo a haberles conocido»[172]. Lubac y Balthasar serán dos verdaderos maestros de Joseph Ratzinger. La sintonía entre ellos se apreciaba en distintos puntos. «Joseph Ratzinger, también un virtuoso pianista como von Balthasar, quien era capaz de interpretar al piano una sinfonía entera, leía con agrado y fascinación al genial autor de Basilea»[173].

El encuentro con Hans Urs von Balthasar (1905-1988) marcará de modo profundo la vida y la teología de Ratzinger, especialmente en esos años de Ratisbona y después, en la teología que desarrollará a caballo entre dos milenios. El teólogo suizo era considerado por su mismo maestro –de Lubac– como «el hombre más culto de nuestro tiempo»: tras sus estudios de juventud en filología germánica, se había iniciado en la filosofía con el estudio de Tomás de Aquino; después, en la famosa colina de Le Fourviére, comenzó con el estudio de los Padres y de la literatura francesa contemporánea; más adelante completará esta formación con la lectura de los místicos de todas las épocas. El resultado era un conocimiento enciclopédico, a partir del cual intentaba elaborar una síntesis teológica actual.

Participó activamente en la polémica que precedió a la *Humani generis*, y no quedó exento de alguna de sus críticas. En 1952, con *Abatir los bastiones*, Balthasar había denunciado una serie de delicados problemas y hablado de la necesidad de reformas en la Iglesia. Esta toma de postura le impedirá participar en el concilio. Pero años después revisará su propia postura y denunciará desviaciones posconciliares en *Cordula* (1966), especialmente las que son consecuencia de la teología de su antiguo amigo Karl Rahner[174]. De modo que en Balthasar se dará un giro y una evolución en su postura, que también se había manifestado en sus obras. Tomó entonces una actitud decidida y valiente. La defensa de la verdad en la Iglesia en este segundo momento le hará merecedor del capelo cardenalicio, concedio por Juan Pablo II, aunque murió

pocos días antes de recibirlo[175]. El amor y la belleza serán dos grandes principios de la teología balthasariana. Su pensamiento ha influido de modo profundo en la teología occidental y en la propia de Ratzinger, que añadía a este binomio el amor a la verdad.

Tras su muerte en 1988, su amigo el cardenal Ratzinger presidió en Lucerna el funeral, enviado por el mismo papa Juan Pablo II. Hacía allí un balance de las líneas y el valor de su pensamiento: «El espectro que recorre su obra va de los presocráticos a Freud, Nietzsche y Brecht, abarcando toda la herencia cultural occidental de la filosofía, la literatura, el arte y la teología. Pero este inmenso desplegarse del espíritu no significaba en Balthasar simple curiosidad de erudito, o aspiración al poder que viene con los amplios conocimientos. […] Él sabía que el mucho saber lleva a la tristeza de encontrarse frente a lo incognoscible, así como a la desesperación de no poder alcanzar el verdadero tema de fondo: el ser hombre, la vida misma. […] Su preocupación era limpiar los ojos del corazón, para que pudieran ver lo que de verdad merece la pena: el fundamento y el fin último de nuestra vida, el Dios vivo»[176]. El valor de su pensamiento y de su «teología arrodillada» era que buscaba siempre la contemplación del mismo Dios. La teología se unía entonces con la oración.

## *Communio*

Serán amistades que marcan toda una vida. Una nueva aventura había empezado sin embargo unos años antes. «Se reunían en vía Aurelia –recuerda un periodista–. Corría el año 1969. Pablo VI seguía denunciando la "autodestrucción" de la Iglesia, y los intelectuales católicos seguían indiferentes soñando con la Iglesia del mañana. En aquel restaurante, a dos pasos de la Cúpula [de la basílica de san Pedro], se sentaban Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac y Joseph Ratzinger. Frente a un plato de *spaghetti* y un vaso de buen vino, nacía la idea de una nueva revista internacional de teología. En aquellos años borrascosos del posconcilio era otra la revista que ejercía su hegemonía en la Iglesia, *Concilium*, surgida en 1965 y [ahora] en las manos de Küng y Schillebeeckx. Había que

contrarrestar la hegemonía progresista en nombre de una teología nueva más segura»[177].

En 1970 Hans Küng había publicado *¿Infalible? Una pregunta*, en el que daba un repaso a la infalibilidad pontificia en materias de fe y moral. Ratzinger había ayudado a los obispos alemanes a realizar una lectura crítica de este libro[178]. Ese mismo año, Pablo VI había sufrido un atentado en Filipinas: un joven de Manila, se abrió paso entre los allí presentes y clavó un puñal en la espalda del papa. Gracias a las buenas artes de su secretario, apenas pudo hacerle una herida, con la que se manchó de rojo la sotana blanca[179]. En este contexto duro y polémico, resultaba necesaria una alternativa. «La nueva orientación de "vuelta a las fuentes" de Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac […] ofrecía desde luego comprensibles motivos»[180].

En efecto, el profesor de Basilea estaba todavía con posibilidades de promover una ambiciosa iniciativa. «Balthasar (que no había sido llamado al concilio, y que enjuiciaba con gran agudeza la situación que se había creado) buscaba nuevas soluciones que sacaran a la teología de las fórmulas partidistas a las que se tendía cada vez más. Su preocupación era reunir a todos los que pretendían hacer teología no desde una serie de prejuicios derivados de la política eclesiástica, sino que estaban firmemente decididos a trabajar a partir de sus fuentes y sus métodos. Nació así la idea de una revista internacional que debía operar a partir de la *communio* en los sacramentos y en la fe»[181].

La publicación se realizaba de modo simultaneo en distintas lenguas. *Communio* se convirtió en una federación revistas publicadas de numerosas lenguas: cada edición mantenía su independencia a la vez que una cierta vinculación[182]. El que había sido uno de los fundadores de *Concilium* en 1965 (y ahora que esta revista había tomado una dirección anticonciliar) estaba también en estos momentos en los comienzos de *Communio*. Ratzinger no lo ve como un viraje personal. «No soy yo el que ha cambiado, han cambiado ellos. Desde los primeros encuentros puse a mis colegas

dos condiciones. […] Estas condiciones [de servicio y fidelidad al concilio], con el tiempo, fueron teniéndose cada vez menos presentes, hasta que se produjo un cambio –que se puede situar en torno a 1973– cuando alguien empezó a decir que los textos del Vaticano II no podían ser un punto de referencia de la teología católica»[183].

En ese mismo año de 1973 se celebró un congreso en Bruselas ligado a la revista *Concilium*, el cual fue calificado por Pablo VI como la desaparición de la autoridad en la Iglesia. En efecto, hubo allí bastantes críticias a la autoridad del papa y los obispos[184]. Esta situación supondrá para Ratzinger no solo un cambio de publicación, sino un decidido cambio de orientación y una clara toma de postura. Este cambio significó el fin de su colaboración con Rahner y Küng, a la vez que Ratzinger fue objeto del *odium theologicum* («expresión que no necesita traducción –comenta Weigel–, y que de hecho no la tiene»[185]) de la autodenominada teología progresista. Sin embargo, ¿es justo pensar que Ratzinger cambió de la noche a la mañana? Se suele hablar del giro copernicano que el teólogo Ratzinger dio en un determinado momento de su vida.

Más que un cambio, Ratzinger prefiere verlo en su línea de continuidad: seguir siendo fiel a sí mismo y a sus principios. Sin negar posibles evoluciones, quiere apreciar el hilo conductor de toda su vida y su pensamiento. «Que en mi vida se hayan dado giros y cambios no lo discuto, pero mantengo firmemente que siempre han estado basados en una identidad subyacente y, por eso, siempre que ha habido un cambio en mi vida, ha sido con el único fin de ser más fiel todavía. En esto estoy totalmente de acuerdo con el cardenal Newman, quien decía que “vivir es cambiar, y ha vivido mucho quien ha sido capaz de cambiar mucho”»[186]. Según él, era algo que se gestaba desde hacía tiempo: reconoce una cierta evolución en su pensamiento, aunque también se puede apreciar una continuidad y una fidelidad a sus propios principios desde el comienzo de su trayectoria teológica. «Ratzinger no ha cambiado –

dice Pfnür–, sino que mantiene una continuidad. Desde el punto teológico no veo diferencia alguna»[187].

Como Balthasar no había podido participar en el concilio, esta circunstancia ofrecía también algunas ventajas. «La distancia desde la que Balthasar pudo observar el fenómeno en su conjunto le confirió una independencia y una claridad de ideas imposibles de obtener si hubiese vivido durante cuatro años en el centro de las controversias. Vio la grandeza indiscutible de los textos conciliares y la reconoció, pero también advirtió que alrededor de estos revoloteaban espíritus de escasa categoría que trataban de aprovechar la atmósfera del concilio para imponer sus ideas»[188]. Al no haber estado involucrado en los debates y diatribas de los años conciliares e inmediatamente posconciliares, Balthasar gozaba de la perspectiva y la «claridad de ideas» para enfocar los problemas por encima de los acontecimientos concretos.

En esta iniciativa editorial y cultural tuvo mucho que ver el movimiento eclesial “Comunión y Liberación”. «En los jóvenes reunidos en torno a monseñor Giussani [la nueva revista] encontró el empuje, la alegría del riesgo y la valentía de la fe, de la que enseguida se sirvió»[189], señala Ratzinger. Jóvenes intelectuales, entusiasmados por la verdad, el arte y la belleza. En la misa que celebró en 2005 en la catedral de Milán con motivo del fallecimiento del fundador de CL (Comunión y Liberación), el cardenal Ratzinger comentó en la repleta catedral de Milán: «El padre Giussani creció en un hogar –como él mismo decía– pobre de pan pero rico en música, y así desde el principio fue tocado, mejor, herido, por el deseo de la belleza. Pero no le satisfacía cualquier belleza, la belleza banal; él buscaba la Belleza misma, la Belleza infinita, y así encontró a Cristo»[190]. Este movimiento eclesial acudía no solo a la belleza, sino que quería beber en sus mismas fuentes.

De esos primeros momentos de colaboración en la revista, relataba un recuerdo el también cardenal Angelo Scola, actual patriarca de Venecia: «La primera vez que vi al cardenal Ratzinger fue en 1971. Era Cuaresma. […] Un joven profesor de derecho canónico, dos

sacerdotes estudiantes de teología que por aquel entonces no llegaban a los treinta años, y un joven editor estaban sentados alrededor de una mesa, invitados por el profesor Ratzinger, en un típico restaurante a orillas del Danubio […]. La invitación la había procurado von Balthasar con la intención de discutir la posibilidad de hacer la edición italiana de una revista que más tarde sería *Communio*. Balthasar sabía arriesgar. Los mismos hombres que se sentaban a la mesa de aquel típico mesón bávaro, unas semanas antes habían perturbado su quietud de Basilea, con cierto atrevimiento, pues no le conocían. […] Así, al terminar nuestro coloquio, dijo: "¡Ratzinger, tenéis que hablar con Ratzinger! Él es el hombre decisivo para la teología de *Communio*. Es la clave de la edición alemana. De Lubac y yo estamos viejos. Id a ver a Ratzinger. Si él está de acuerdo…"»[191].

«Recuerdo muy bien –terminaba esa simpática anécdota– que pregunté a nuestro anfitrión qué nos aconsejaba [para comer]: con paciencia comenzó a explicarnos de nuevo cada plato de la lista, animándonos a probar más de uno para que nos hiciéramos una idea de la cocina bávara. Desde hacía rato el camarero esperaba respetuoso junto a la mesa. [...] Terminamos por escoger una amplia variedad de platos. Ratzinger cerró el menú diciendo algo así como "para mí, lo de siempre". El camarero nos sirvió antes a todos nosotros, con meticulosidad alemana y, al final, trajo al conocido teólogo un sándwich y una especie de limonada. Nuestra sorpresa rayaba la vergüenza. Con una sonrisa esta vez verdaderamente amplia y bondadosa, el [futuro] cardenal nos liberó de ese peso al decir: "vosotros estáis de viaje... Si yo como demasiado, ¿cómo voy a estudiar después?"»[192].

Como se ha visto, la publicación salió adelante, entre comida y comida, y más de una sentada para ponerse a redactar los diferentes artículos. «Era una convicción nuestra –continuaba Ratzinger– que este instrumento no podía ni debía ser exclusivamente teológico; sino que, frente a una crisis de la teología que nacía de una crisis de la cultura, […] debía abarcar todo el campo de la cultura, y ser publicado en colaboración con laicos de

gran competencia intelectual. […] Desde entonces, *Communio* ha crecido hasta publicarse hoy día en dieciséis idiomas, y se ha convertido en un importante instrumento de debate teológico y cultural»[193]. Ratzinger quería plantear con esa revista toda una «revolución cultural», que abordara así la «crisis de la cultura» del momento, y siempre hará notar que salió demasiado académica[194]. El 28 de mayo de 1992, con motivo del vigésimo aniversario de la publicación, recordaba el entonces prefecto que «la revista no puede quedarse dentro del círculo de los especialistas […]. Me interpela todavía la frase de Hans Urs von Balthasar: "no se trata de ser buenos, sino de arriesgar y exponerse»[195].

## *El primer posconcilio*

Arriesgar y exponerse frente a una situación difícil y crítica de los primeros años después del concilio era el lema seguido por Ratzinger. «Son innumerables las lamentaciones papales –señala Fazio– de tal estado de las cosas, y el mundo contempló un Pablo VI abrumado por las dificultades»[196]. El profesor Ratzinger decide entonces seguir teniendo otras iniciativas para promover la fidelidad al concilio, y así poderlo aplicar en su forma más auténtica. Frente a quienes afirmaban que el Vaticano II había quedado obsoleto, Ratzinger siempre ha sostenido que se debe volver a la letra y al espíritu del Vaticano II, al verdadero acontecimiento del concilio. Por eso merece la pena antes leer y releer el concilio en el que tanto habían trabajado eminentes teólogos y pastores. Hacía falta más formación e información para todos los cristianos, no solo para el clero y los estudiantes de teología.

Durante los siguientes nueve años, el profesor de Ratisbona imparte lecciones de teología dogmática en cursos de verano junto al lago Costanza, de modo parecido a como hizo Guardini con el Movimiento de la Juventud algunas décadas antes. «Así, año tras año, desde 1970 a 1977, junto con Heinrich Schlier –el gran exegeta convertido al catolicismo– ofrecimos cada uno un curso de una semana en el que la serena e informal convivencia en las cosas de cada día hacía más fecundo el diálogo teológico y la oración en

común»[197]. Ahí se hablaba (y se rezaba) de una nueva teología que ya estaba naciendo en la línea auténticamente conciliar. Antes de atribuir un pensamiento o una doctrina a su espíritu, había que leer y estudiar bien sus textos. Por ejemplo, en aquellos meses un hecho determinado llenó de extrañeza al ya entonces experimentado teólogo, que no le parecía acorde con lo que él había vivido en los tiempos del concilio.

Ese mismo año de 1970 entró en vigor la reforma litúrgica del concilio Vaticano II y se publicó un nuevo misal, a la vez que se prohíbe el uso del precedente. «Estaba perplejo –recuerda Ratzinger– ante la prohibición del misal antiguo, pues no había ocurrido nada parecido jamás en la historia de la liturgia»[198]. Junto al indudable valor de la reforma litúrgica del Vaticano II, ¿no había nada valioso en la antigua liturgia que mereciera la pena hacerla sobrevivir? Desde antes, había seguido con gran atención todo lo que se refiere a la evolución de la liturgia, pero ahora aumentará si cabe más este interés[199]. La Iglesia católica se ha caracterizado siempre por reunir en torno a sí distintas tradiciones litúrgicas. Pablo VI había propuesto una nueva liturgia en lengua vernácula, pero ¿por qué cerrarse a otras posibilidades, a otros modos de celebrar la liturgia, algunos de ellos con gran arraigo? Era esta la pregunta que se hacía Ratzinger[200].

También la predicación en las iglesias se había vuelto demasiado larga, abstracta y aburrida. aseguraba. Era este otro mal no solo del primer posconcilio. Sus propias experiencias litúrgicas y pastorales le llevarán al teólogo a reflexionar sobre la importancia de la predicación en el libro *La palabra en la Iglesia* (1973), dedicado precisamente a Balthasar. El título original es significativo, pues en él se explicita la relación entre el dogma y la predicación, entre dogmas y palabras. «La tensión interna de la predicación sujeta el arco que forman el dogma, la Escritura, la Iglesia y la actualidad; y no puede quitarse ninguna de estas columnas sin que todo el conjunto se derrumbe. Siendo esto así, la teología no puede contentarse con reflexionar sobre la fe en un paraíso científico, y dejar abandonado a sus propias fuerzas al que tiene que predicar.

Debe proporcionarle señales claras para llegar a la vida misma, y ha de encontrar modelos de transición de la reflexión a la predicación; la idea solo es válida cuando es comunicable»[201].

El profesor seguía por tanto adelante con su crítica constructiva al primer posconcilio. En 1975 Ratzinger hacía un balance de los diez años transcurridos después Vaticano II. Ve la Iglesia dividida en distintas facciones, los seminarios y los conventos vacíos, la confusión doctrinal presente aquí y allá. «No: ver los hechos tal como son no es pesimismo, sino realismo. Solo así cabe preguntarse a continuación por el significado de estos hechos, de dónde proceden y cómo salir al paso de estos»[202]. Para solucionar esa tensión entre idealismo y realismo y juzgar la situación de entonces, el profesor alemán acude a la famosa escena de la quema de libros por el cura y el barbero en *El Quijote*. En esta labor de criba y selección había tanto idealismo quijotesco como realismo sanchopancesco. La confusión doctrinal era entonces grande. Como comentaba un historiador, «los mismos episcopados parecían condescendientes con la imprecisión dogmática del momento, transigiendo con publicaciones o textos a los que Roma ponía reparos. Son ejemplo de ello los incidentes provocados por los nuevos catecismos holandés y francés»[203].

«No se trata de un retorno al mundo de las novelas de caballerías –seguía diciendo Ratzinger–, pero sí de permanecer despierto ante todo aquello que nunca ha de perderse, y de ver el peligro que amenaza a los hombres cuando, al quemar el pasado, pierden parte de sí mismos»[204]. La solución se presentaba pues clara, a su modo de ver: se encuentra en las personas concretas y en su específico modo de actuar, en su búsqueda incansable del amor y la verdad. «Que el concilio llegue a ser una fuerza positiva en la historia de la Iglesia depende solo de manera indirecta de los textos y de las colectividades. El factor decisivo es que haya personas –santos– que, mediante el inconmovible compromiso personal, acierten a crear cosas nuevas y vivas. La decisión definitiva sobre el valor histórico del concilio Vaticano II depende de que existan personas capaces de hacer frente al drama de tener que separar el

trigo y la cizaña»[205], lo verdadero de lo puramente aparente, lo eterno de lo efímero.

## *Una nueva teología*

No ocultaba sin embargo al mismo tiempo una cierta evolución en sus preferencias teológicas, a la vez que destacaba el valor que imprimía a la teología la lealtad a la Iglesia. «Yo mismo he tenido la imprensión durante bastante tiempo que los llamados herejes eran más interesantes que los teólogos de la Iglesia, al menos en la época moderna. Pero si miro a los grandes y fieles maestros, de Möhler a Newman y Scheeben, de Rosmini a Guardini, o en nuestro tiempo Lubac, Congar, Balthasar, ¡cuánto más ricas y actuales son sus palabras respecto a la de aquellos en los que ha desaparecido el sujeto comunitario de la Iglesia! En ellos se presenta con claridad también otra cosa: el pluralismo no nace del hecho que uno lo busque, sino de que uno –con todas sus fuerzas y en su tiempo– no quiera otra cosa que la verdad. [...]

» Hemos alcanzado la meta más importante si hemos llegado lo más cerca posible de la verdad. Esta no es nunca aburrida, ni uniforme, porque nuestro espíritu la contempla en sus parciales refracciones. Sin embargo, esta es al mismo tiempo la fuerza que nos une. Y solo el pluralismo, que está referido a la unidad, es verdaderamente grande»[206]. El profesor Ratzinger quería elaborar una nueva teología –personal y eclesial a la vez– en la línea de los teólogos más admirados por él. Para eso se había retirado a la ciudad del Danubio. «Me alegraba –resume él mismo– poder decir algo personal, nuevo, que hubiese crecido sin embargo dentro de la fe de la Iglesia»[207].

Fueron aquellos de Ratisbona años intensos y fecundos. No paraba de trabajar, en una cosa y otra. Las publicaciones en aquellos años se multiplican. En esa búsqueda de verdad y libertad, las iniciativas académicas y editoriales se sucedían una tras otra, entre ellas la de elaborar una colección de manuales de teología. «El profesor [Johann] Auer había comenzado hacía poco a llevar a cabo un

antiguo proyecto, que consistía en publicar una dogmática en libros de bolsillo. Después de recibir las presiones del editor Pustet, me rogó que entrara en aquella iniciativa como coautor. […] Lo único que conseguí acabar fue la escatología, que siempre he considerado mi obra más elaborada y cuidada. Intenté, ante todo, repensar nuevamente mi dogmática según la línea del concilio, retomando de manera más profunda las fuentes, y teniendo muy presente la producción más reciente. Maduré, por tanto, una visión total que se nutría de las múltiples experiencias y conocimientos que mi camino teológico me había puesto enfrente»[208].

En la introducción a esta colección de manuales, los autores declaran su intención de centrarse en el fundamento bíblico de cada tema, en la historia de cada una de las doctrinas y en su sistematización interna[209]. A esto añade que toda teología requiere «una idea clara de que para saber es preciso creer, y de que la existencia y la conducta han de proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene que completarse necesariamente con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo antes que nosotros, o lo hacen todavía a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y sumarse a ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología –en cuanto reflexión sobre la doctrina de la Iglesia– participa de la historicidad tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por eso la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial»[210].

Un saber crítico y creyente al mismo tiempo: personal y en sintonía con toda la Iglesia. Se trata por tanto de una teología ampliamente contrastada y en diálogo con todas las corrientes y perspectivas que se reúnen en torno a la verdad. El manual parte también de la escatología protestante (Barth, Bultmann, Cullmann, Dodd, teología de la esperanza), para abordar después los principales problemas sobre el más allá: muerte, inmortalidad, resurrección; la vida futura; infierno, purgatorio, cielo. Afronta todos los temas sin miedo y con finura. Llama la atención –como se ha mencionado ya– la atención

que presta a las fuentes bíblicas e históricas, así como la modernidad de los planteamientos y del lenguaje empleados, hasta llegar a conciliarlas con planteamientos "clásicos" propuestos por el magisterio de la Iglesia[211]. Todo un logro, un difícil equilibrio. A pesar de todo, fue un proyecto que se quedó a mitad de camino, pues algo ajeno a su voluntad se estaba urdiendo a su alrededor en aquellos momentos. «Experimenté la alegría de poder decir algo mío, nuevo y, al mismo tiempo, plenamente inscrito en la fe de la Iglesia; pero evidentemente no estaba llamado a terminar esta obra. En efecto, apenas estaba empezándola, fui llamado a otra misión»[212].

Una teología también completa. «Durante mi tiempo libre allí –recordaba años después– escribí un libro de escatología y un libro acerca de los principios teológicos, tales como el problema del método teológico, la relación entre razón y revelación y entre tradición y revelación. La Biblia fue también un punto de interés principal para mí»[213]. Sin embargo, mientras el profesor Ratzinger estaba enfrascado en sus estudios, alguien más se interesaba por él por motivos no estrictamente académicos. Evidentemente, no sospechaba lo que él mismo pudiera constituir una personalidad que llamara la atención, y menos en determinadas instancias. Pero su prestigio iba en aumento, más allá de las aulas. Así, una curiosa noticia se difundía años atrás: *La Stasi investigó durante quince años a Benedicto XVI*, titulaba un conocido periódico[214]. En efecto, los servicios secretos de la desaparecida República Democrática Alemana estaban espiando al discreto profesor de teología, desde 1974 hasta poco antes de 1989, es decir, meses antes de la caída del Muro de Berlín.

La *Stasi* quería comprobar si Ratzinger tenía algo que ocultar de su paso por las Juventudes hitlerianas durante la Segunda Guerra Mundial. No pudieron hallar documento alguno que le comprometiera, y se convencieron de que Ratzinger estuvo en las Juventudes por la misma razón que la mayoría de los adolescentes alemanes de aquella época. Lo que también corroboraron los servicios secretos de Alemania del Este es que Ratzinger era un

«enemigo acérrimo del comunismo». «Es uno de los más ardientes detractores del comunismo –afirmaba el *Bericht*, el consabido informe– y una de las personas más influyentes en el Vaticano, tanto política como ideológicamente», se escribe en otro momento. «Tiene una atractiva personalidad –seguía–, aunque se muestra al principio tímido con sus interlocutores». De igual modo, Ratzinger ocupó la atención de la *Stasi* cuando, en abril de 1974, viajó a la ciudad germanoriental de Erfurt para participar en un seminario teológico. Desde entonces, se le puso en nombre en clave “R” en los informes, y ocho confidentes distintos siguieron sus pasos. Extraño destino para un teólogo[215].

# VI. Arzobispo

Las circunstancias variaron sensiblemente para el prestigioso teólogo en los años siguientes. «No pensé que hubiera ningún peligro a la vista –recordaba– cuando el nuncio Del Mestri, sirviéndose de una excusa, me fue a visitar a Ratisbona. Charló conmigo de lo humano y lo divino y, al final, me puso en la mano una carta que debía leer en casa y pensármelo. La carta contenía mi nombramiento como arzobispo de Múnich y Frisinga. Fue para mí una decisión terriblemente difícil. Se me había autorizado a consultar con mi confesor. Hablé con el profesor Auer, quien conocía con gran realismo mis límites tanto teológicos como humanos. Esperaba que él me disuadiese. Pero, para gran sorpresa mía, me dijo sin pensarlo demasiado: "Debe aceptar". Así, después de haber expuesto otra vez mis dudas al Nuncio, escribí –bajo su atenta mirada–, en el papel del hotel donde se alojaba, la declaración que expresaba mi consentimiento»[1]. Aquí empieza una nueva etapa para nuestro teólogo, en la que –de este modo tan inesperado– imitará a su maestro Agustín, después obispo de Hipona. El profesor se convierte ahora un poco más en pastor[2].

## 1. Un nuevo oficio (1977)

Con el tiempo el cardenal Ratzinger explicará los motivos de su aceptación, que tenían que ver también con toda una vida dedicada a la teología. «Al principio tuve grandes dudas sobre si podía y debía aceptar ese nombramiento. Para empezar, tenía muy poca experiencia como pastor de almas; siempre me había sentido más inclinado hacia la labor docente. […] Por otra parte, mi salud era más bien precaria, y la nueva misión exigía también esfuerzo físico. Así que pedí consejo. Me dejé asesorar porque, en situaciones tan extraordinarias como esta, había que pensar un poco algo que, en principio, no estaba en mis planes. "Pero la problemática actual de la Iglesia [–me decían–] está estrechamente relacionada con la teología. Es bueno que haya ahora teólogos que quieran ser obispos". Así que acepté»[3]. Tenía en contra la inexperiencia y un

cierto cansancio por su carrera académica[4]. «La pureza de la doctrina –afirma un historiador– fue la obsesión del pontificado de Pablo VI, la antorcha encendida que tenía que poner en manos de sus sucesores, que iban a encontrar también tantos pábilos vacilantes»[5]. Un teólogo con sentido pastoral podía ser un buen obispo, pensaban algunos.

## *Un día feliz*

Así, el 28 mayo de 1977 el ya conocido teólogo era consagrado arzobispo de Múnich y Frisinga por Josef Stangl, prelado de Würzburg, además de los obispos Graber y Tewes, como suele ser habitual en la Iglesia católica, para expresar la comunión, la colegialidad y la colaboración mutua entre los obispos. «Fue aquel un día extraordinariamente bonito –recordaba el actual Benedicto XVI–. Era un radiante día que auguraba el verano, en la vigilia de Pentecostés de 1977. La catedral de Múnich (que, tras la reconstrucción posterior a la II Guerra Mundial, daba una tremenda impresión de sobriedad) estaba magníficamente adornada, y transmitía una atmósfera de alegría que le envolvía a uno de manera irresistible. Experimenté la realidad del sacramento: que en él sucede algo que es verdad. Después, la oración ante la columna de la virgen María –la *Mariensäule*– en el corazón de la capital bávara. El encuentro con muchas personas que acogían al recién llegado, para ellos desconocido, con una cordialidad y una alegría que no se debían tanto al aprecio por mi persona, sino que me mostraban una vez más lo que es el sacramento. Saludaban al obispo, que lleva el misterio de Cristo»[6]. En las fotos de aquel feliz momento se le ve rodeado de risueños y sonrosados muniqueses, que ofrecen sus parabienes al nuevo obispo. Lógicamente los *Dompätzen* de Ratisbona, dirigidos por su hermano Georg, ofrecieron una composición para coro a ocho voces: *Pues ha dado órdenes a sus ángeles*, de Mendelssohn[7].

La celebración tuvo un gran éxito de clero y público. Recordaba el nuevo arzobispo de ese día «que sentía la fe y las oraciones de todos los presentes como una fuerza que me sostenía en una tarea

que superaba mis propias fuerzas»[8]. La ceremonia de ordenación episcopal había sido hermosa y conmovedora, en una catedral que –por la guerra y a la posterior restauración– había perdido su anterior apariencia barroca. Ahora era sin más un sobrio templo gótico, con las paredes desnudas. En el centro vital de la capital bávara, la famosa *Marienplatz*, pronunció una oración y dirigió sus primeras palabras a los muniqueses como arzobispo[9].

A pesar de la alegría del momento, la situación de la Iglesia en Alemania mostraba sus variados matices. Por ejemplo, ese mismo año se habían reunido un grupo de setenta teólogos para exigir un inmediato concilio Vaticano III, en el que se proponía –entre otras sugerencias– la derogación de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, la urgente admisión de las mujeres en el sacerdocio o la unión inmediata e incondicional con la Iglesia reformada. Era todavía el final de los movidos años setenta, marcados paradójicamente al mismo tiempo por el comunismo y el consumismo, por el bienestar económico y la ideología marxista[10].

La archidiócesis bávara reunía tanto a la gran ciudad de Múnich como a la histórica Frisinga. Tenía una población de unos tres millones de habitantes –de los cuales dos tercios son católicos– y una compleja y extensa estructura: casi ochocientas parroquias y más de mil establecimientos católicos, entre los que se encuentran escuelas, guarderías y hospitales. A esto se une sus más de dos mil sacerdotes y religiosos, tan solo estaba superado por un ejército de seis mil monjas. Había también cien seminaristas y numerosos bautizos, unos 16.900 al año. Si bien la práctica religiosa no era tan alta, la asistencia a la misa los domingos y las fiestas seguía siendo elevada. El partido dominante, el CSU (el *Christlich-Soziale Union*, heredero del *Bayerische Volkspartei* enfrentado al nazismo), estaba inspirado en las ideas del catolicismo social. «Ratzinger hereda, pues, una diócesis que sigue siendo profundamente cristiana, donde el cristianismo sigue impregnando la vida social»[11].

Múnich no era ya la idílica y encantadora ciudad de antaño. El crecimiento industrial y la inmigración habían cambiado en parte su

romántico rostro. Los problemas eran también los de una gran ciudad. Alguien pensó que el profesor Ratzinger podría estar todavía en otra longitud de honda, pues él procedía del mundo de la universidad. Encontramos también una confesión autobiográfica en este sentido. «Cuando fui consagrado obispo, la punzante conciencia de mi propia insuficiencia, de mi incapacidad ante la grandeza de la tarea, fue aún mayor que en mi ordenación sacerdotal. Fue para mí maravillosamente consolador sentir a la Iglesia en oración, que invocaba a todos los santos: sentir que la oración de la Iglesia me envolvía y abrazaba físicamente»[12]. Ese apoyo le parecía definitivo.

## *«Colaborador de la verdad»*

Se sentía así apoyado desde arriba, a la vez tenía también muy claro cuáles eran sus propias limitaciones, su misión y sus prioridades. «Como lema episcopal escogí dos palabras de la tercera epístola de san Juan: "colaborador de la verdad", ante todo porque me parecía que podían expresar bien la continuidad entre mi anterior tarea y el nuevo cargo; ya que –con todas las diferencias que se quiera– se trataba y se trata siempre de lo mismo: seguir a la verdad, ponerse a su servicio»[13]. Quería dar de este modo una prioridad y un protagonismo definitivo a la verdad, inseparable del amor. Amor y verdad no solo constituían una de las claves de su teología, e intentará dar rendida cuenta de ellos en su breve episcopado. *Veritas in caritate, caritas in veritate*. Así, la nueva responsabilidad que había asumido le hizo reflexionar sobre el papel y la importancia de ambos, aunque tal vez no siempre había cobrado total conciencia de este difícil equilibrio.

«He de decir que –declaraba en el año 2000–, a lo largo de las décadas de mi actividad docente como catedrático, sentí una crisis con mucha fuerza en mi interior a la hora de reivindicar la verdad. Temía que el modo en que manejamos el concepto de verdad en el cristianismo fuese arrogancia, e incluso falta de respeto hacia otros. La pregunta era: ¿hasta qué punto necesitábamos de eso ahora? He analizado con mucho detenimiento esta pregunta, y finalmente

comprendí que renunciar a la verdad supone renunciar a los fundamentos. […] El cristianismo se presenta con la pretensión de decirnos algo sobre Dios, sobre el mundo y sobre nosotros mismos; algo que es verdad y que nos ilumina. Por eso llegué a la conclusión de que, precisamente en nuestra época, […] necesitamos de nuevo buscar la verdad, así como el valor para admitirla. En este sentido, la frase que elegí como lema [episcopal] resume parte de mi misión como sacerdote y teólogo: que debe ser en concreto –con toda humildad, con la conciencia de poder equivocarse– colaborador de la verdad»[14].

Volver al esplendor de la verdad, para alcanzar la plenitud del amor. Tal vez este modo de ver las cosas podía significar algo más, de modo que la decisión por parte del papa Pablo VI parecía ir en firme. «El nombramiento de Ratzinger […] a la cabeza de la archidiócesis de Múnich en 1977 –recapitula y valora un conocido historiador–, expresó la voluntad de Pablo VI de ofrecer al catolicismo alemán una línea de resistencia a los desarrollos pastorales y teológicos que eran considerados arriesgados para la Iglesia alemana»[15]. Era por tanto este nuevo arzobispo una pequeña «pica en Alemania», con la que se pretendía ofrecer una alternativa a la deriva que había tomado la Iglesia del posconcilio en tierras germanas. El análisis crítico de estos presupuestos por parte de un teólogo y de un intelectual podían traer interesantes consecuencias. El nuevo arzobispo era una especie de punta de lanza, sugieren algunos.

En cualquier caso, este nuevo nombramiento trajo consigo una auténtica crisis personal para el profesor Ratzinger, tal como él mismo declara. «Ser nombrado arzobispo de Múnich supuso para mí una gran sorpresa, sí, y me impresionó mucho. Y desde luego no fue una contrapartida a concesiones oportunistas. […] A ese nombramiento no se puede acceder por el mero hecho de ser profesor. Pero lo más importante para mí fue no apartarme de la dirección tomada en mi vida desde la niñez, y permanecer fiel a ella»[16].

## *Herr Kardinal*

Junto al tan cacareado cambio en la orientación de Ratzinger, existe también una clara línea de continuidad, un invisible hilo conductor que recorre toda su vida y su obra. Se puede considerar que, al mismo tiempo que iba descubriendo la verdad de modo progresivo, ha sabido ser fiel a sí mismo, a sus ideas y a lo que pensaba que Dios le pedía. No se trataba de acumular méritos o hacer carrera. No considerará el ministerio episcopal –y el posterior cardenalato– como una culminación de su carrera. Casi un mes después de su ordenación episcopal, el 27 junio, el nuevo arzobispo era nombrado también cardenal por Pablo VI, con el título de la iglesia santa María Consoladora, en el Tiburtino, un barrio obrero en la periferia de Roma.

Después de haberle sido impuesto el capelo cardenalicio, el arzobispo Ratzinger recordaba al volver a Múnich aquella nueva responsabilidad con las siguientes palabras: «En el discurso al colegio cardenalicio en la Sala Clementina del Vaticano, el papa [Pablo VI] nos ha dicho cosas muy serias. Nos ha recordado que la vestidura roja de los cardenales es un símbolo de su disposición al martirio. La Iglesia lo explica con la siguiente fórmula: quien la lleva debe estar dispuesto a responder de la fe *usque ad effusionem sanguinis*, hasta el derramamiento de sangre»[17]. De esta forma, nos habla no solo de la simbología, sino de cómo iban a poder evolucionar los hechos[18]. También la defensa de la verdad y del amor puede llegar hasta el mismo derramamiento de sangre. No constituía un honor, sino un oneroso deber.

Ratzinger no era un desconocido. Pablo VI había leído su *Introducción al cristianismo* y conocía su labor durante el concilio[19]. En otra ocasión, el mismo Ratzinger relataba los entresijos de su nombramiento como cardenal. «Dos o tres días de mi consagración episcopal el 28 de mayo, me informaron de que había sido nombrado cardenal. Para mí fue una gran sorpresa. Todavía no me lo explico. Sé que Pablo VI se había fijado en mi trabajo como teólogo, hasta el punto de que me había invitado a predicar unos ejercicios espirituales en el Vaticano. Pero no me sentía suficientemente seguro con mi francés o mi italiano como

para preparar y afrontar la tarea, por lo que decliné el ofrecimiento. Pero esto denotaba que el papa me conocía»[20].

Manifiestaba de igual manera sus pensamientos más profundos en aquella ocasión, y cómo se encontraba en esos momentos. «Yo había sido tantos años un simple profesor, muy lejano de la jerarquía y no sabía cómo comportarme, y me sentía poco a gusto en aquel ambiente. A pesar de que me sentía demasiado poca cosa, el papa fue muy bueno y me animó». Se sintió reconfortado por el apoyo pontificio a su habitual timidez de profesor, poco dado por tanto a los usos y costumbres de la curia vaticana. Sin embargo, recordaba también que la mayoría de los asistentes a la ceremonia de imposición del capelo cardenalicio procedían de Baviera. «El papa estaba contento –comentó años después el cardenal– porque en cierto modo era una confirmación [del acierto] de su elección»[21].

## 2. Tres papas (1978)

Ratzinger comenzó con su nuevo trabajo, también –como todos los obispos– en colaboración con sus hermanos en el episcopado. Del 30 septiembre al 29 octubre de 1977 tuvo lugar en la Ciudad eterna el sínodo de obispos sobre la catequesis, donde el recién nombrado cardenal de Múnich coincide por primera vez con Karol Wojtyla, entonces cardenal de Cracovia. Ese encuentro tendrá importantes consecuencias en el futuro. Los obispos alemanes aprovecharon para hacer unos días después una visita *ad limina* al papa Pablo VI[22]. Era este un auténtico bautismo de fuego en las tareas propias de un arzobispo.

### *Primeras homilías*

El nuevo cardenal debía también emplearse a fondo al mismo tiempo en su nuevo ministerio. «El profesor Ratzinger –recapitula un periodista alemán– tuvo nuevas experiencias en relación con la Iglesia y el mundo. En primer lugar, que el papa [Pablo VI] –y también los católicos de Múnich– tenía una gran esperanza en su

persona. [...] A algunos les impresionaban las edificantes homilías del cardenal arzobispo y su arte al pronunciarlas; les impresionaba [también] que pusiera también a su altura, y que cautivara a los fieles desde el púlpito»[23]. Las homilías –casi sin papeles– desde el púlpito de la catedral muniquesa se harán célebres, con su mitra, su báculo y su habitual y característico movimiento circular de la mano derecha.

Primero las escribía –según contaba uno de sus secretarios–, después las memorizaba y al final las predicaba. En 1977 predicó una serie de homilías en adviento y navidad, que intentan acercarse a la situación actual. Ante un grupo de enfermos, predicaba: «"Adviento" se encuentra también la palabra *visitatio*, "visitación" que significa simplemente "visita". [...] La enfermedad y el sufrimiento pueden ser, al igual que una gran alegría, algo así como un adviento personal, una visita de Dios que entra en mi vida y quiere acercárseme»[24]. Definía del siguiente modo al hombre contemporáneo: «En mi vida cotidiana tengo poco tiempo para él [para Dios] y poco tiempo para mí mismo. Estoy ocupado en mis negocios de la mañana a la noche y hasta escapo de mí mismo pues no sé qué hacer conmigo mismo. [...] De este modo me voy asilvestrando en mi interior. Las cosas me empujan y arrastran; solo soy una pieza en el gran mecanismo»[25]. Un buen diagnóstico del estresado hombre contemporáneo.

Se requería recuperar la humanidad en el trato con los enfermos, e incluso en la relación con nosotros mismos, sobre todo –pero no solo– en los días navideños. Por eso la solución será volverse hacia ese Niño que es Dios, dirigir nuestra vida a él. Dejarnos llenar por su luz y su gracia. Es esto lo que simboliza el nórdico árbol de navidad. «El verdadero árbol de la vida no está lejos de nosotros, en algún paraje perdido del mundo. Ha sido erigido en medio de nosotros, no solo como imagen y signo, sino en la realidad. Jesús, que es el fruto del árbol de la vida, la vida misma, se ha hecho tan pequeño que cabe en nuestras manos»[26]. El originario árbol de navidad –Cristo– se hallaba en un claro del bosque: tenía colgadas unas velas

y brillaba en medio de una multitud de árboles oscuros, el resto de la humanidad.

Al mismo tiempo, el nuevo arzobispo empezó rápidamente a predicar las verdades de fe que consideraba que debían ser recordadas en ese momento concreto en la principal diócesis bávara. En el libro *Mitte der Kirche* (1978), se recogen las homilías que el arzobispo Ratzinger pronunció sobre la eucaristía nada más empezar su ministerio episcopal, y que después serán continuadas en los años siguientes. En ellas se hace una detenida catequesis sobre el misterio eucarístico, el centro, el corazón de la vida cristiana (como reza el título). Rehúye aquí sin embargo de cualquier tono profesoral, y se limita a su función de pastor, aunque –como era de esperar– detrás de sus palabras hay mucha teología.

Así, por ejemplo, recordó a los muniqueses una vez más el carácter sacrificial de la misa: «la eucaristía es mucho más que una simple cena; su precio ha sido la muerte, y la majestuosidad de la muerte está presente en ella»[27]. La lógica que explica el misterio eucarístico será siempre la de la donación, la entrega y el sacrificio. «Lo primero que nos dice [la eucaristía] es que Dios se da a sí mismo para que nosotros podamos dar»[28]. Entrega, muerte y resurrección –todo el misterio pascual– se encuentran actualizadas en cada celebración eucarística, recordaba. El sacrificio de la cruz será por eso también la «fiesta de la resurrección»[29].

No deja tampoco por ello de abordar temas más controvertidos, en los que se había creado cierta confusión no solo en la diócesis bávara. «La eucaristía no es, en sí misma, el sacrificio de la reconciliación, sino que presupone este sacramento. Es el sacramento de los reconciliados, al que el Señor invita a quienes se han hecho una misma cosa con Él»[30]. No se trata por tanto de la mesa de los pecadores, sino de la mesa de los elegidos y reconciliados. De modo que bautismo, penitencia y eucaristía están íntimamente unidos. A la vez, aborda de igual manera temas más teológicos: se refiere por ejemplo a la actualidad y vigencia del

término ‘transubstanciación’, tal como se había propuesto en el debate teológico del momento[31].

Sin embargo y a pesar de la elevación teológica y espiritual de estas homilías, el ambiente eclesial en la nación alemana no era demasiado halagüeño. Las tensiones y los problemas se daban de igual manera en la diócesis bávara. «El cansancio de la fe, la disminución de vocaciones, el descenso del nivel moral, también entre los creyentes»[32], resumía la situación un periodista del *Süddeutsche Zeitung*, el periódico bávaro por excelencia. La crítica y la polémica se extendía de igual forma a todos los niveles de la sociedad y de la Iglesia. Eran los años anteriores a la caída del Muro de Berlín, en los que el marxismo todavía desarrollaba un importante papel en el mundo de las ideas y en la vida política.

En la sociedad alemana se notaba de igual manera una cierta tensión, también porque el grupo terrorista *Rote Arme Fraktion* había cometido algunos atentados. El cardenal no se mantiene al margen de estas cuestiones y pide oraciones por la paz y el fin del terrorismo en sus homilías[33]. También desarrolla una importante labor constructiva y de diálogo. En ese año de 1978, mantiene encuentros con periodistas, inmigrantes o empleados de correos, por ejemplo; asiste a un encuentro ecuménico, donde coincide con el hermano Roger Schutz, fundador de la Comunidad de Taizé; participa en un debate televisivo titulado «¿Existe el demonio?» o encabeza una peregrinación a Asís[34]. Cualquier oportunidad es perfecta para hablar del amor y la verdad.

## *Encuentros papales*

Sin embargo, las sorpresas se iban a seguir dando a lo largo de ese mismo año. El 6 de agosto de 1978, fiesta de la transfiguración del Señor, estando de vacaciones en Austria, cuando volvía de una excursión, el cardenal de Múnich fue informado de la muerte de Pablo VI. Rápidamente voló a Roma para asistir al funeral. Allí llegó. «Me impresionó la absoluta sencillez del féretro –recuerda–, con los evangelios puestos encima. Esta pobreza, querida por el papa, me

dejó casi sin habla»[35]. Será el estilo de los funerales pontificios de los últimos años, en los que se pretende reflejar la sencillez y la pobreza evangélicas.

La historia sin embargo deparará todavía más sorpresas. «Los dos cónclaves de 1978 resultaron extraordinariamente sorprendentes»[36], comenta un historiador. Los días 25 y 26 de agosto de 1978 el nuevo cardenal participa en el cónclave en el que será elegido Albino Luciani (1912-1978), quien tomará el nombre de Juan Pablo I, «el papa de la sonrisa». Allí Ratzinger coincidirá de nuevo con Karol Wojtyla. Se intercambiaban libros desde 1974. «El polaco –comenta Weigel–, que había leído algunos libros de Ratzinger, admiraba la inteligencia teológica de ese alemán más joven que él, reconociéndola más profunda y amplia que la suya propia. Cada uno veía en el otro a un hombre valiente, intelectual y moralmente. A una persona que no se dejaría llevar por los vientos de la moda o por las presiones externas. Alguien en quien confiar cuando llegaran tiempos difíciles»[37].

Al parecer el arzobispo de Cracovia había leído la *Introducción al cristianismo* del profesor Ratzinger, quien se lo había enviado a petición del filósofo de Múnster Josef Pieper[38]. Aunque ambos no se habían tratado muy de cerca –ni siquiera durante el concilio–, la coincidencia y la comunión de ideas eran muy profundas[39]. «Lo vi por primera vez en el sínodo de 1977 [sobre la catequesis] –recuerda Ratzinger–, y después nos conocimos un poco más en el cónclave de 1978. Es decir, no hace tanto que nos conocemos. Me entendí muy bien con él desde un primer momento; pero no se me ocurrió ni de lejos que el papa pudiera contar conmigo para nada especial»[40]. El cardenal bávaro había tenido también la ocasión de conocer al futuro Juan Pablo I. «En una ocasión –relata Weigel– Luciani se había apartado de su camino para ir a visitar a Ratzinger, cuando este último se tomó sus primeras vacaciones como cardenal en la diócesis de Luciani, en el verano de 1977. A Ratzinger le conmovió e impresionó tal cortesía hacia un miembro tan reciente en el colegio [cardenalicio] como él»[41].

El nuevo papa quería continuar el programa de Pablo VI con el «corazón» de Juan XXIII. Juan Pablo I impresionó al mundo por su sonrisa y por sus dotes catequéticas, aprendidas del párroco de su pueblo. Una enfermedad repentina se lo llevaría para siempre. En la última audiencia de su pontificado, un día antes de morir, decía el papa veneciano: «Las últimas palabras de la oración del Señor son: "Señor, que os ame siempre más". [...] Lo cual significa: amar a Dios no poco, sino mucho, no pararse en un punto al que se ha llegado, sino –con su ayuda– progresar en el amor»[42]. Al día siguiente fallecía en su propio lecho. Una noticia triste en un mundo que presentaba también sus problemas.

En efecto, allá donde se mirara había crisis: hambre y pobreza en el Tercer mundo, guerrilla y sectas en Latinoamérica, el este de Europa estaba todavía separado por el Muro de Berlín, el concilio todavía no había sido comprendido en toda su profundidad. «El diagnóstico y el tratamiento estaban claros: la Iglesia necesitaba un papa espiritual»[43]. Ratzinger manifiesta su total aprecio por la persona del nuevo pontífice: para él era una persona de «gran bondad y luminosa fe»[44]. Parece que la simpatía es mutua. Juan Pablo I «estaba adornado de cualidades, virtudes humanas y cristianas –cortesía, amabilidad, sencillez, alegría, sentido del humor– que le hacían capaz de atraer a las multitudes con una dulce fascinación»[45]. A esto se unía su firmeza y su fidelidad a la fe, como demostró en su antigua diócesis veneciana cuando salió la encíclica *Humanae vitae*[46].

El nuevo papa nombra a Ratzinger enviado especial para el III Congreso mariano internacional, que tuvo lugar el Guayaquil (Ecuador)[47]. Aprovecha la ocasión entonces el cardenal alemán para hermanar ambas diócesis, la bávara y la ecuatoriana. En su intervención, abordaba el papel de María en la fe y en la vida y formulaba así una pregunta un tanto radical y profundamente teológica: «¿Por qué se puso este congreso bajo la protección de María? La primera respuesta la podemos dar al mirar la historia religiosa de América latina. Los pueblos de Sudamérica, al tener un alma *naturaliter catholica*, han mantenido estrechos lazos de unión

con la santísima virgen María, reconociendo en ella la bondad de Dios, el misterio de Jesucristo y de la encarnación. [...] América latina ha descubierto su cristianismo desde su mismo centro, frente a la avaricia y crueldad de los europeos. La fe cristiana ha sido su salvación y consuelo. No podemos construir el futuro solo con con la racionalización y la reflexión»[48].

No solo la razón, sino también el corazón construyen la cultura. Se refería entonces a las dos ideologías nacidas en la modernidad a partir del racionalismo: por un lado, el capitalismo y, por otro, el marxismo. Eran ambos extremos que se debían evitar, proponía el cardenal Ratzinger. «Para establecer un equilibrio necesitamos las culturas de la intuición y del corazón, como las personifican América latina y, de un modo diferente, también África. Sería una desgracia que los pueblos latinoamericanos que se dejaran fascinar por los éxitos técnicos y comerciales de los pueblos del mundo europeo y anglosajón. [...] Ciertamente América latina debe participar en las discusiones técnicas y económicas del momento actual, para ocupar el puesto que le corresponde por sus energías materiales y espirituales. Pero no debe abandonar esa cultura del corazón que parece dar al mundo aquello que necesita, tanto como la tecnología o las materias primas. [...] Debe mantener esta cultura del corazón en la profesión de su fe en María y, por ella, en Cristo Jesús, Señor nuestro»[49].

## *Un papa amigo*

El día 5 de septiembre moría en los brazos de Juan Pablo I el metropolita Nikodin de Leningrado. «Ortodoxo, pero ¡cómo ama la Iglesia!», comentó el papa al recordar ese triste acontecimiento[50]. Mientras el cardenal bávaro se encontraba todavía en Ecuador, recíbía un golpe duro e inesperado: el recién elegido papa fallecía el 28 septiembre, en medio de la consternación general. Precisamente el 23 septiembre, pocos días antes de este periplo latinoamericano, una delegación polaca –con Karol Wojtyla a la cabeza– había visitado la archidiócesis de Múnich y Frisinga, con el objeto de

buscar también una reconciliación histórica entre los dos bandos en la Segunda Guerra Mundial.

Era el momento de hacer las paces, y no solo de hacer cuentas, sostenían sus promotores, los cardenales polaco y bávaro. «En septiembre de 1978, se decide un nuevo destino –comentaba el periodista Peter Seewald–: durante una reunión, [Ratzinger] acuerda con el obispo de Cracovia, Karol Wojtyla, que ha llegado el momento en que alemanes y polacos –de un modo más decidido que hasta ese momento– "recorran juntos el camino". Cuatro semanas más tarde, el polaco será el nuevo romano pontífice, elegido con el apoyo de los cardenales alemanes»[51]. «Perdonamos y pedimos perdón», era el lema de ese encuentro de reconciliación. La paz interior entre polacos y alemanes parecía que había empezado con buen pie. Y casualmente, ambos promotores de la paz van a ser –antes o después– papas.

Es bien conocida la pugna Siri-Benelli en el cónclave que se resolvió en la candidatura de Wojtyla, apoyada también por los cardenales alemanes[52]. El papa polaco será la alternativa al irresuelto binomio italiano. La primera impresión que le produce al arzobispo bávaro su colega polaco parece altamente positiva. «Me gustó su franqueza sin complicaciones –recuerda–, muy humana, y la cordialidad que irradiaba. También su sentido del humor. Enseguida se percibían en él una piedad que no tenía nada de falsa ni de exterior. Se notaba pues que era un hombre dedicado a Dios. Era una persona que no tenía nada de artificial […]. Había vivido [en su Polonia natal] todo el drama de la ocupación alemana y rusa, del régimen comunista. Se había construido él mismo su propio camino intelectual. Había estudiado a fondo la filosofía alemana. Además, se apartaba de lo ya trillado en los puntos esenciales de la filosofía. Aquella riqueza intelectual y su manera de disfrutar con el diálogo y el intercambio de ideas, eran cosas que hicieron que me cayera simpático desde un primer momento»[53], concluía Ratzinger.

Según una opinión común un tanto prosaica, el cardenal polaco salió elegido como papa, también porque Wojtyla conocía bien el

italiano[54]. «Debo decir –dice en otro lugar Ratzinger– que [el nuevo papa] me produjo una gran impresión. [...] Todos esperábamos que fuese, por una parte, un papa de diálogo, muy abierto a todas las gentes, con capacidad pastoral y, por otra parte, con una clara dimensión teológica. Por eso su llamada a hacer examen de conciencia: ¿cuál es la voluntad de Dios para nosotros en este momento? Estábamos convencidos de que la elección [de Luciani] había estado en correspondencia con la voluntad de Dios [...] y si un mes después de haber sido elegido había muerto, era que Dios nos estaba diciendo algo. [...] Teníamos que reflexionar sobre cuál era la guía de Dios en ese momento. Creo que la función histórica de Juan Pablo I fue abrir la puerta a un papa no italiano, a una decisión bien distinta»[55].

Así, los cardenales en el cónclave se habían dado cuenta de que «necesitábamos algo totalmente nuevo»[56]. Con el apoyo de los obispos alemanes, Karol Wojtyla iba a ser elegido sumo pontífice el 16 octubre de ese mismo año de 1978, quien se asignará el nombre de Juan Pablo II, siguiendo con la línea de síntesis de su propio predecesor. Tenía ante sí una ingente labor. «Juan Pablo II se reconocía por tanto ante una herencia, resumía un historiador. [...]. El papa Wojtyla no ve el concilio como un árbol desarrollado, bello e inmarcesible [...]. Al contrario, ve el concilio como una semilla viva o como un viento sobre cuyas alas es necesario dejarse llevar. [...] El Espíritu sopla donde quiere»[57].

El nuevo cardenal alemán resumía el año 1978 como «el año de los tres papas»: un Pablo y dos Juan Pablos[58]. En la homilía pronunciada en la catedral muniquesa el último día del año 1978, el día de san Silvestre, el cardenal se refería al nuevo papa, Juan Pablo II. «Hay una nueva fuerza y una nueva alegría en el papa, que a la vez viene de una tierra que ha sido siempre maltratada por los poderosos, pero que siempre ha recordado que la fe y la esperanza abren el futuro. “Abrid las puertas a Cristo y no tengáis miedo”: estas palabras del inicio de su pontificado resuenan en nuestros oídos y en nuestros corazones; estas pueden ser una buena pauta para el nuevo año»[59].

Así, el cardenal Ratzinger continuaba con su homilía y se refería al futuro haciendo una especial mención a la importancia de la familia y de los niños. Sin embargo, quería ir también a la más profunda raíz cristiana, para fundamentar bien esos nuevos retos que proponía a sus feligreses para el nuevo año. «"En tus manos encomiendo todo mi ser": La Biblia ha propuesto con razón esta inquietante imagen. Sí, existe un vacío, en el que se fundan la mala suerte y nuestros límites. Pero este vacío está "en tus manos", en manos de quien es verdad y amor. Es este el conocido programa con el que solo puede haber esperanza. Nuestro vaso, nuestra alma está en *sus* manos; por eso la mala suerte no tiene fundamento para quienes quieren vivir en *sus* manos»[60].

## 3. Sentar las bases (1978-1979)

En plena sintonía con el nuevo pontífice –tal como se irá viendo con el tiempo–, el arzobispo bávaro no dejará de denunciar sin miedo alguno las lacras y los problemas del momento. En uno de sus volúmenes de teología había propuesto una lectura atenta del concilio Vaticano II. «Por citar tan solo unos ejemplos –había recordado tan solo diez años después del concilio–, el hecho de que en estos últimos diez años se hayan vaciado nuestras iglesias, seminarios y conventos es algo que cualquiera puede advertir tan solo ojeando las estadísticas, si es que no lo ha vivido personalmente; tampoco es necesario aportar muchas pruebas para demostrar que el clima de la Iglesia no solo es frío, sino mordaz y agresivo; el que existan partidos que desgarran por doquier las comunidades forma parte de nuestras vivencias cotidianas, que ponen en peligro la alegría del cristiano. Quien se atreve a denunciar tales cosas es tachado inmediatamente de pesimista y [resulta] excluido de cualquier diálogo. Pero aquí se trata pura y simplemente de hechos empíricos, y creerse en la obligación de negarlos no es pesimismo, sino tácita desesperación. No: ver los hechos como son no es pesimismo, sino realismo»[61].

### *Un ministerio difícil*

Con estas denuncias, el cardenal Ratzinger será considerado a partir de ese momento como un gran “aguafiestas”, un “pesimista”, incluso alguien contrario al “espíritu del concilio”, muy a pesar suyo. Para remediar esta situación –por fortuna, transitoria–, es necesario sentar bien las bases, pensaba el nuevo arzobispo. Junto a sus inspiradas homilías que enfervorizaban a sus feligreses, no faltaron tampoco los comentarios críticos. «Su inmediato nombramiento como arzobispo y, pocas semanas después, como cardenal, –recuerda Fischer– fue visto [por algunos] como una “intromisión romana” en los asuntos alemanes. Política vaticana, sin más. No obstante, el cardenal arzobispo había recibido una diócesis difícil. Tareas administrativas, compromisos de agenda y obligaciones varias que consumían su tiempo le hicieron difícil la investigación teólogica.

» Joseph Ratzinger tuvo que superar esta prueba. Pronto había en Múnich opiniones a favor y en contra del arzobispo. [...] En efecto, el bávaro (y los católicos de Múnich estaban en general satisfechos de que, después de Döpfner, oriundo de Franconia, hubiesen recibido por fin a un obispo de su propia tierra) había hecho una notable carrera como profesor de teología, cosa que reconocían también sus críticos. [...] Como profesor de teología [...] había podido organizar ya alguna vez, lleno de preocupación y en términos polémicos, la “pureza de la doctrina”. Ahora como arzobispo, debía ocuparse también como pastor de aquellos católicos que no eran dóciles corderitos. En realidad, ese hombre encanecido y algo tímido tenía que aprender muchas cosas nuevas en su nuevo cargo. Su inteligencia, incuestionablemente alta, y su conquistador encanto –cuando él quería– podían ayudarle a dar ese cambio»[62].

«Nosotros, los bávaros»: así había comenzado diciendo en uno de sus discursos, con un pañuelo metido en la manga, tal como hacen las gentes sencillas de Baviera. Con eso se había ganado en principio el favor de sus paisanos, aunque no todo iba a ser tan sencillo[63]. Una complicada situación. Los actos y reuniones que se conservan filmados manifiestan esta sintonía del obispo con sus feligreses, además de su buen humor. Incluso se le ve en una fiesta

de algún pueblo, haciéndole frente a una enorme jarra de cerveza. Pero existían también polémicas y tensiones. Cara y cruz de una labor que el cardenal bávaro desempeñó con indudable dedicación. «También se presentaron contrariedades, sigue contando el periodista del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Entre los párrocos de Múnich, el cardenal bávaro y accesible escritor de teología gozaba de notable prestigio. Pero en otros ambientes no era precisamente "un encanto" (un *krachlerderner*, como dicen en Baviera para designar al hombre típicamente campechano), que dominara el trato desenvuelto entre la gente, como lo hacía su predecesor Julius Döpfner.

» A nadie le sorprendió que adquiriera rápidamente el dominio en las tareas administrativas. Ya en la universidad había salido airoso en esas tareas organizativas con inteligencia, aunque sin excesivos entusiasmos. Además, Ratzinger sabía desde el principio que, en la labor pastoral de Múnich, le esperaba mucho trabajo. Desde el primer momento, dio prioridad a su actividad pastoral, aunque no siempre se vio coronada por el éxito. [...] Algunos de los sacerdotes del arzobispado necesitaban una guía firme, aunque no la celebraran. Y el sentido común libró al nuevo arzobispo de exagerar en las medidas disciplinares. Por otra parte, el arzobispo conocía muy bien los usos y costumbres de Baviera»[64], concluye este periodista berlinés.

Al mismo tiempo, no dejó de criticar las mejorables costumbres de sus paisanos bávaros. Censuraba la «comodidad burguesa» y el «afán capitalista» de sus contemporáneos, a la vez que el mal gusto y «la degeneración adiposa del corazón que solo desea poseer y gozar»[65]. Fue por tanto aquella una prueba de fuego, de la que al menos salió vivo. Sus obligaciones pastorales no le impidieron sin embargo algún que otro compromiso académico. Por ejemplo, el 4 de marzo de 1979, el famoso teólogo Karl Rahner recibe un homenaje de la ciudad de Múnich[66]. Ir con la verdad y el amor por delante ayuda siempre al ser humano, repetía una y otra vez. «Colaborador de la verdad» era su lema episcopal, que deseaba llevar a la práctica con caridad. Para esto se requería sin embargo

de la fuerza de la oración y así lo recordaba en la cuaresma de ese año de 1979 en una carta pastoral titulada *La oración cambia el mundo*. Era esta una propuesta audaz y revolucionaria.

Allí afirmaba –con palabras de Pablo VI– que «la oración es la respiración de la Iglesia». En ella hay que fundamentar toda la acción de la Iglesia, pues antes de la acción viene la adoración, repetía. Animaba así a hablar con Dios con palabras sencillas: «Nada nos puede impedir llamar de nuevo a la puerta, intentar rezar de nuevo, incluso cuando encontramos palabras tan sencillas como estas: "Dios mío, déjame conocerte"»[67]. Un trato sencillo y eficaz, que llevará a una inevitable conclusión. «El mundo no mejorará si los hombres no quieren construir un mundo mejor. Pero no hay mayor fuerza para cambiarlo que la oración, a través de la cual Dios no nos deja y por ella nos unimos a él»[68]. Este mundo cruel puede ser mejorado y redimido por Cristo, por medio de nuestra oración. Solo así se pueden borrar los errores y crueldades de los hombres.

## *Múltiples ocupaciones*

Pocos días después, el día 7 junio, Juan Pablo II visitaba el campo de exterminio de Auschwitz acompañado por una comitiva de obispos alemanes, entre los que se encontraba el cardenal Ratzinger. Hicieron allí una detenida y profunda oración, una plegaria de petición de perdón[69]. Unos días después –el 16 de ese mismo mes– el arzobispo predicaba una homilía en la iglesia de san Miguel, en una misa de acción de gracias en honor de santa Dorotea de Montau: una sencilla madre de familia con nueve hijos, que al final de sus días se hizo monja benedictina[70]. El cardenal proponía a esta bávara como ejemplo de realismo y sentido común. «Sin un cierto realismo y sin un amor humilde en esas pequeñas monedas con las que contamos todos los días, no se puede alcanzar el gran tesoro de la nueva vida y del amor eterno»[71].

Vida, amor y la «fe de los sencillos», de la que hablará más adelante. Siempre recalaba el nuevo arzobispo en el fundamento más profundo: la unión con Dios y con Jesucristo. También el 12

julio, con motivo del la misa de acción de gracias por el tercer aniversario de la muerte del cardenal Julius Döpfner, celebrada en la catedral de Múnich, el cardenal Ratzinger pronunciaba una homilía titulada *Mirar más a Cristo*. Refiriéndose a su predecesor en la sede arzobispal, concluía su homilía con las siguientes palabras: «Queremos agradecer a nuestro obispo, con quien nosotros nos convertimos en portadores de Cristo, por haber dirigido nuestra mirada hacia el poder vivo del Señor, y así ahora todos nosotros nos sabemos nacidos en su misericordia»[72].

El arzobispo-intelectual mostró también una simpática acogida a las fiestas y celebraciones en los distintos pueblos bávaros. A lo largo y ancho de su diócesis, participó de su alegría popular. Sin ser un gran comedor ni un bebedor, compartió con ellos jarras de cerveza, salchichas y las *Spätzle*, especialidad de pastas bávaras y suabas. A pesar de estar más a gusto en su despacho que en esas fiestas populares, forzó su naturaleza reservada y se desvivió para recorrer su inmensa diócesis, para confirmar, visitar o presidir funerales o jubilaciones de sus sacerdotes. Contaba con cuatro obispos auxiliares y un vicario y había trabajo para todos[73].

Administra así numerosos sacramentos. Sobre esto hará una confesión personal siendo ya papa en un encuentro con sacerdotes, donde expresaba una evolución personal al respecto: «En mi juventud yo era más bien severo. Decía: los sacramentos son los sacramentos de la fe; por tanto, donde no hay fe, donde no hay práctica de la fe, los sacramentos no se pueden impartir. Después, siendo arzobispo de Múnich, hablaba de esto con mis párrocos. También entre ellos había dos corrientes: una severa y una condescendiente. Con el tiempo también yo he comprendido que debemos seguir siempre el ejemplo del Señor, que estaba muy abierto incluso hacia las personas marginadas en Israel en aquella época; era un Señor de la misericordia, según muchas autoridades oficiales demasiado abierto hacia los pecadores, a los que acogía o permitía que lo acogieran a él en sus cenas, atrayéndolos hacia sí en su comunión»[74]. Así como Jesús comía con los pecadores, así

el pastor debe acoger a las ovejas perdidas de Israel, hasta que pueda ser acogido «en la mesa de los elegidos» de la eucaristía.

Respecto a las dificultades con que se encontraba, hablaba, escuchaba y decidía después. Conservaba esta forma de actuar de sus años de universidad y de las discusiones con sus colegas. Será este un metodo que conservará con los años. «No buscaba la guerra –resume Chélini–, pero si otros la hacían, no rehuía el combate. Todos reconocían la solidez de su doctrina y su eminente calidad de teólogo»[75]. Eran estos sus cometidos más habituales. En las cronologías de la etapa de su episcopado se advierte una intensa actividad por toda Baviera, tal como suele ser habitual en los obispos: visitas pastorales, confirmaciones, compromisos con sus hermanos en el episcopado, celebraciones de todo tipo, reuniones, recepciones a los distintos estamentos de la sociedad bávara[76].

Empezó pues a ir de aquí para allá en su diócesis. «Cuando íbamos en coche –comenta Thaddäus Joseph Kühnel, su antiguo chófer–, encomendábamos nuestro viaje a san Cristóbal y luego rezábamos siempre el rosario, y cantábamos algunas canciones dedicadas a la Virgen»[77]. Era un obispo que aprovechaba los viajes especialmente para rezar. Lo que más le gustaba del paisaje –seguía recordando Kühnel– era «la naturaleza, las montañas, los paisajes». La oración y la contemplación de la belleza del paisaje bávaro constituían el principal aliciente de esas salidas de la ciudad. «Con frecuencia nos parábamos de modo imprevisto en uno de estos pequeños santuarios, verdaderas almas de aquellas aldeas, que eran desconocidos para el gran público. Encendíamos una vela y rezábamos un avemaría»[78].

## 4. El caso Küng (1979-1980)

Habrá un acontecimiento que marcará su trayectoria teológica y pastoral de un modo especial. Ya durante el año de 1979, se creía que el arzobispo Ratzinger había vetado a Johann Baptist Metz –su antiguo colega y el famoso creador de la «teología política» de Múnster– como profesor de teología en la universidad de

Múnich[79], por considerar sus enseñanzas poco acordes con la doctrina católica, si bien el veto procedía más bien de Hans Maier, ministro de educación bávaro y buen amigo del arzobispo[80]. Karl Rahner protesta entonces en un artículo en el periódico[81]. Tal vez por este motivo sufrió Ratzinger una cierta protesta al año siguiente durante una visita que hizo a la universidad[82]. Si volvemos por un momento la vista a finales de los años setenta, debemos recordar que entonces se había extendido en parte de la Iglesia centroeuropea un ambiente crítico y contrario contra cualquier autoridad eclesial.

## *Sencillos contra intelectuales*

La contestación y la protesta eran el tono habitual en que se formulaba la teología. La polémica envolvió esta vez a Hans Küng, un viejo conocido del nuevo arzobispo por sus años juntos en la universidad de Tubinga. Küng había recibido ya las advertencias del ex-Santo Oficio sobre el libro titulado *Die Kirche* (1967), aparecido en la colección «Investigaciones ecuménicas», fundada por él mismo y Ratzinger. Pero será en 1970 con su *¿Infalible? Una pregunta*, cuando las autoridades eclesiásticas tomarán cartas en el asunto de un modo más claro. En enero de 1971 Küng es llamado a Múnich para tomar parte en una reunión crítica, en la que Schlier y Ratzinger se sientan al otro lado de la mesa. El 8 de febrero saldrá publicada una nota crítica sobre las tesis expuestas en ese libro[83]. Por su parte, Ratzinger había escrito de la teología de Küng termina «en lo abstruso», y que estaba condenada «a la arbitrariedad». Era una teología «sin el dogma y también en contra de él»[84].

En 1977 el teólogo suizo había sido convocado ante los obispos alemanes para discutir sobre su libro *Ser cristiano* (1974), y fue entonces cuando él mismo rechazó a Ratzinger –en ese momento ya en Ratisbona– como posible interlocutor. Sus anteriores diferencias parecían mantenerse en pie. Poco después, su antiguo colega en la universidad sería consagrado arzobispo al mismo tiempo que, más adelante, en 1978, los obispos alemanes pensaban haber llegado a un acuerdo con el controvertido teólogo. Sin

embargo, un año después, Küng volvía a escribir de un modo poco sereno sobre el primer año de pontificado de Juan Pablo II. Ratzinger criticó a su vez esta postura, tanto en la radio como desde el púlpito. Las gestiones se sucedieron después una detrás de otra[85].

El periodista americano Johh L. Allen comenta al respecto que «como arzobispo, Ratzinger desempeñó un papel secundario en la decisión tomada por el papa Juan Pablo II a la hora de retirarle a Hans Küng –su antiguo colega en Tubinga– el permiso para enseñar teología católica. También se mantenía en la memoria el caso de Johann Baptist Metz, otro colega de antaño. Gran parte de la comunidad teológica lamentó que Ratzinger hubiera perdido sus raíces, como cuando Karl Rahner le acusó al cardenal arzobispo de "injusticia y abuso de poder"». Algunos de los sacerdotes de la diócesis de Múnich le reprochaban que estuviera aislado y que no se comunicara con ellos, aunque otros lo negaban y lo consideraban cercano. «Los defensores de Ratzinger lo recuerdan como un pastor abnegado, que solo aparecía en los periódicos alemanes cuando tomaba alguna medida disciplinar; su amabilidad con los fieles y su sencillez –decían– quedaban en un segundo plano»[86].

La tormenta se volvía a cernir sobre su persona. Se le había creado una determinada fama, tal vez por la decisión con que afrontaba los asuntos que consideraba importantes. El 18 de diciembre de 1979 Hans Küng recibe desde Roma la prohibición de enseñar teología católica. Los periódicos de todo el mundo se levantan contra esta decisión: «Un precedente del pontificado de Juan Pablo II», dice el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*; mientras el *Times* lo califica de «oscuras reminiscencias»[87]. Los medios de comunicación acusan de inquisitoriales los métodos de la Congregación de la doctrina de la fe, aunque en ocasiones utilicen también ellos parecidos métodos.

El 31 de ese mismo mes, el arzobispo y cardenal de Múnich predicaba una homilía en la que defiende la «fe de los sencillos». Refiriéndose a esa fe de los primeros cristianos, que a algunos les parecía demasiado "simple", afirmaba: «Les parecía una ingenuidad

imposible que ese Jesús de Palestina fuera el Hijo de Dios, y que su cruz hubiera redimido a los hombres de todo el mundo. [...] De manera que empezaron a construir su cristianismo “superior”, a ver a los pobres fieles que aceptaban simplemente la letra como *apsíquicos*, como personas en un estadio preliminar respecto a espíritus más elevados, hombres sobre los que había que extender un velo piadoso»[88]. Frente a la gnosis, al hermetismo de esas teorías de algunos teólogos que querían superar la misma fe, estaba la fe de todos los creyentes, recordaba Ratzinger.

Así, el arzobispo no dudó en hacer alusión directa al caso en su predicación en el *Liebfrauendom*, en la catedral de Múnich: «No son los intelectuales los que dan la medida a los sencillos, sino los sencillos los que mueven a los intelectuales. No son las explicaciones eruditas las que dan la medida a la profesión de fe bautismal. Al contrario, en su ingenua literalidad, la profesión de fe bautismal es la medida de toda la teología»[89]. El credo sabe más que los teólogos que lo ignoran. Por eso a veces lo que “mueven” la Iglesia no son los intelectuales, los famosos o los más importantes; sino precisamente los más sencillos y pequeños, que son capaces de estar unidos a Dios y de proyectar en los demás esa unión con Dios. Es esta una constante en el pensamiento de Ratzinger.

Por tanto, «al magisterio se le confía la tarea de defender la fe de los sencillos contra el poder de los intelectuales. [Tiene] El deber de volverse la voz de los sencillos, allí donde la teología deja de explicar la profesión de fe para apoderarse de ella. [...] Proteger la fe de los sencillos, es decir, de los que no escriben libros, ni hablan en la televisión, ni escriben editoriales en los periódicos: ésa es la tarea democrática del magisterio de la Iglesia»[90]. Concluía recordando que la palabra de la Iglesia «no ha sido nunca amable y encantadora, como nos la presenta un falso romanticismo sobre Jesús. Por el contrario, ha sido áspera y cortante como el verdadero amor, que no se deja separar de la verdad y que le costó la cruz»[91].

A partir de ese momento, les unirá a ambos teólogos «una cordial enemistad», se suele decir. «Si hubiese un premio "anti-Ratzinger" –sentencia Seewald– lo ganaría con toda seguridad Küng»[92]. Según cuenta el mismo Küng, el teólogo Yves Congar había recordado cómo Pablo VI había pensado en la colaboración de jóvenes teólogos, como Küng y Ratzinger, «pero que Küng tenía demasiado poco amor a la Iglesia»[93]. Las relaciones con el teólogo de Tubinga seguían –sin embargo y a pesar de todo– en pie, sostiene Ratzinger, quien siempre ha procurado tratarle con la cercanía lógica con su antiguo colega.

Años después Ratzinger añadirá sobre este controvertido caso: «Aquí habría que desmontar un mito. A Hans Küng se le retiró en 1979 la facultad de dar doctrina en nombre y por encargo de la Iglesia. Esto no debió de gustarle nada. […Sin embargo,] En una conversación que mantuvimos en 1982, él mismo me confesó que no quería volver a su situación anterior, y que se había adaptado muy bien a su nuevo *status*. […] Pero eso [=la prohibición de enseñar en nombre de la Iglesia] no era lo que esperaba: su teología tenía que ser reconocida como fórmula válida dentro de la teología católica. Pero en vez de retractarse de sus dudas acerca del papado, radicalizó su postura y se distanció todavía más de la fe de la Iglesia en la cristología y [en la doctrina] sobre Dios trino»[94]. El teólogo suizo seguirá muy activo en una línea cada vez más ajena a la Iglesia. Años después, el mismo Johann Baptist Metz dirá que «Küng ejerce a veces un magisterio paralelo», mientras Walter Kasper afirmará con claridad que el teólogo suizo «divide a la Iglesia»[95].

## *Ecología y familia*

El cardenal-profesor mantenía a la vez algunos pocos compromisos académicos. Así por ejemplo, el 14 marzo de 1980 Ratzinger pronunciaba en la vecina Salzburgo una conferencia titulada *Consecuencias de la doctrina de la creación.* Como veremos, este será para Ratzinger también un tema decisivo en la actualidad: en el origen se encuentra la mejor explicación de nuestro ser. En primer

lugar, pasaba revista al concepto de creación en Giordano Bruno, Galileo Galilei, Martín Lutero, Hegel y Marx y, tras este análisis histórico, llega a una consecuencia fundamental. «El hombre *es* dependiente. No puede hacer otra cosa que vivir de la confianza. Sin embargo, esta dependiencia no degrada cuando procede del amor»[96] «En el principio era el Logos» (Jn 1,1). La palabra, la verdad y el amor están en el principio de todo, y de ellas depende toda persona, toda la persona.

Esto presentaba una serie de implicaciones para la actividad humana, seguía diciendo. «También la "creatividad" puede colaborar siempre con el *creatum* de la mencionada creación. Solo cuando el sentido de la creación está claro y definido, el ser fundamenta el hacer, y entonces el hombre resulta liberado. Solo cuando el Salvador es también el Creador, puede ser sobre todo Liberador»[97]. La libertad se da solo en la verdad y en el amor que proceden de la fuente originaria de la creación, mantenía el arzobispo Ratzinger. El respeto de la creación, de la naturaleza y del medio ambiente resuelve gran parte de los dilemas contemporáneos. En este sentido, no tuvo miedo de afrontar también temas que hacían referencia a una ecología con la que ha de hacer sus cuentas el ser humano.

Pero también hacía falta una ecología interior, lo que podríamos llamar una ecología del amor. En efecto, poco después, publica una carta pastoral con motivo de la cuaresma, titulada *El que permanece en el amor. Unas palabras sobre el matrimonio*[98]. A pesar de que no era uno de sus temas teológicos (no había escrito apenas al respecto), el cardenal Ratzinger procedió a una detenida catequesis sobre la vida y la familia: el matrimonio como sacramento, y la situación actual de la familia y su respuesta cristiana. En 1978 –recordaba– el cuarenta por ciento de los alemanes vivían solos; a esto se unía al clamoroso descenso de la natalidad, la difusión de los medios anticonceptivos y la banalización del sexo y del amor. Las consecuencias para el futuro iban a ser inevitables. En su querido Múnich, una de cada dos personas adultas vivía sola[99].

La familia constituye también un hábitat, un nicho ecológico, seguía diciendo. El medio ambiente familiar ayuda también al individuo. Para evitar estos peligros propone el cardenal a sus feligreses no entender la autorrealización como aislamiento (solo en el "tú" y en el "nosotros" se puede realizar alguien de modo pleno), así como recuerda que el futuro depende de la familia. Solo en el amor y en la relación con la verdad y con los demás, se encuentra plenamente realizado el ser humano. Por eso, hace falta acabar con un mito actual. «Un niño –concluía– no es una amenaza, una disminución de nuestra libertad, un obstáculo para la autorrealización. [...] Nos debería dar qué pensar el que en el Antiguo Testamento se hable del fruto del matrimonio como "bendición", y así este se puede constituir más adelante en el núcleo del sacramento»[100].

## *Una visita de Roma*

A pesar de que no era precisamente una de sus aspiraciones y expectativas, Juan Pablo II había ofrecido a Ratzinger nada más empezar su pontificado el puesto de prefecto para la Congregación para la educación católica. El cardenal bávaro dijo que apenas había llegado a su diócesis… Sin embargo, el papa polaco viajó a Baviera. Del 15 al 19 noviembre de 1980 el papa visitaba Alemania, donde coincide con el cardenal Ratzinger en Múnich y Altötting. El último día se reúnen con el papa seiscientos mil jóvenes en la Hauptbanhoff[101]. No faltaron sin embargo en esa ocasión tampoco momentos duros y difíciles, como una crítica a la Iglesia expresada en público por una muchacha ante Juan Pablo II[102].

El arzobispo bávaro defenderá sin embargo con valentía la visita papal. «El acontecimiento eclesial más emocionante para nosotros fue la visita del papa a Alemania en 1980 –predicaba con gran convicción–. Su estancia en nuestro país se convirtió en una gran fiesta de la fe, de la esperanza y del amor, que acalló los tonos críticos y hostiles que, si bien fueron secundarios, antes adoptaron el aire de ser los principales. […] El viaje del papa fue para nosotros una poderosa defensa del hombre, del mundo y de Dios. Fue, pues, un viaje al servicio del Paráclito, del intercesor que nos ha enviado

Cristo»[103]. Estas palabras suenan en tierras alemanas con especial intensidad y denotan una decidida valentía.

Esta misma preocupación tenía sin embargo un ámbito más amplio. Entre los días 26 septiembre y 25 octubre tenía lugar en Roma, el sínodo de obispos sobre «La misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo», del que Ratzinger es nombrado relator por Juan Pablo II. De ese sínodo saldrá un año después una Exhortación apostólica del papa titulada *Familiaris consortio*. «Juan Pablo –recuerda Allen– convocó a Ratzinger como *relator*, secretario, del sínodo de obispos sobe la familia, y allí hizo valer su capacidad para escuchar y sintetizar las intervenciones de los obispos (aparte del hecho que sus propias intervenciones en el sínodo defendían las posturas tradicionales sobre el control de la natalidad y sobre otros aspectos de la moral sexual). Sus aptitudes profesionales para exponer sus propios puntos de vista y escuchar a los demás, unido a su reconocido prestigio como teólogo, hicieron que llamara poco la atención cuando Juan Pablo llamó a Ratzinger a Roma en 1981»[104].

De aquella misma ocasión recordaba a su vez el cardenal Martini: «Durante todo un mes pude verlo en el aula sinodal, y comprobar cómo escuchaba las intervenciones que se hacían y con qué pertinencia respondía e intervenía. Me impresionó el hecho de que, en un momento especialmente delicado de los trabajos sinodales, confesó con gran sencillez que, ya que había trabajado hasta muy tarde la noche anterior, no había sido capaz de preparar el texto esperado, y pedía de este modo posponer su intervención. No sabía si admirar más su sabiduría o su sinceridad»[105]. Era este su habitual modo de conducta, que le ganó a su vez la simpatía del pontífice polaco. En este punto coincidían plenamente. La colaboración entre ambos siguió creciendo. La vida y la familia será un tema urgente que unirá a estas dos personalidades tan distintas.

En 1981 quedó vacante por jubilacion la prefectura de la Congregacion de la doctrina de la fe. Ahora Juan Pablo II volverá a pensar en su colega alemán, y esta vez no podrá rechazar su

petición[106]. «El papa me dijo en una ocasión que tenía intención de llamarme a Roma, y yo le expuse mis inconvenientes. “Entonces –me dijo– tendremos que pensarlo un poco más”. Pero después de su atentado [en mayo de 1981] volvimos a vernos, y en aquel momento me hizo saber que seguía pensando lo mismo. Yo volví a ponerle trabas, pues me sentía más atraído por la teología, y creía que tenía cierto derecho a seguir con mis publicaciones […], así que el papa me contestó: “no, eso no es un problema; podemos arreglarlo”. Eso fue todo: nunca hubo una conversación programática ni nada parecido»[107]. De modo que fue sin más llamado a Roma, para colaborar con el papa y con toda la Iglesia, abandonando su *Heimat*, su querida patria.

## 5. La despedida (1981)

El arzobispo Ratzinger procuraba mantenerse al margen de polémicas, y simplemente intentaba seguir adelante con su labor pastoral. Le preocuparán por tanto también los atentados contra la vida humana y el medio ambiente, precisamente en aquellos años en los que se oían ya claramente las voces de alarma lanzadas por los grupos ecologistas. En la primavera de 1981, en la catedral de Nuestra Señora en Múnich, Ratzinger hablará largo y tendido sobre la vida y de su origen. Se trata del volver al principio. «La amenaza que sufre la vida humana por el hombre –asunto del que se habla por todas partes– ha dado una mayor prioridad al tema de la creación. Sin embargo, al mismo tiempo, se puede observar paradójicamente una casi total desaparición del mensaje de la creación en la catequesis, en la predicación, e incluso en la teología»[108].

### *Creación y degradación*

Comenzaba así a glosar los primeros capítulos del *Génesis*, confrontándolos con afirmaciones de científicos como Galileo y Monod, y de ideólogos como Marx y Bloch. La conclusión es palmaria: «no necesitamos hoy esconder que creemos en la creación. No *podemos* permitirnos el lujo de esconderla. Pues solo

si el universo procede de la libertad, del amor y de la razón, solo si estas fuerzas son las dominantes, podremos confiar unos en otros, encarar el futuro y vivir como hombres»[109]. Esa creación por parte de Dios –seguía explicando– se realiza en directa relación con todos los hombres y mujeres, a quienes el Creador pide su colaboración libre y amorosa. «Es propio del camino cristiano el convencimiento de que nosotros solo podemos ser realmente "creativos" –y, por tanto, creadores–, si lo somos en unión con el Creador del universo. Solo podemos servir de verdad a la tierra cuando la asumimos siguiendo la instrucción de la palabra de Dios. Entonces podemos perfeccionar y hacer avanzar el universo y a nosotros mismos»[110].

El hombre puede continuar esa labor creadora de Dios o, por el contrario, intentar aniquilarla y destruirla. De hecho, precisamente por eso el hombre ocupará un lugar privilegiado en la creación. «El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26ss.). En él se tocan el cielo y la tierra. Dios entra a través del hombre en la creación; el hombre está dirigido a Dios. Ha sido llamado por Él. La palabra de Dios en la Antigua Alianza sigue teniendo valor para cada hombre en particular: "te llamo por tu nombre, tú eres mío". Cada hombre es conocido y amado por Dios, ha sido querido por Dios; es imagen de Dios»[111]. El hombre, en armonía con la naturaleza, ocupará el centro de la creación. Sin embargo, esto no le llevará a Ratzinger a confiar en un optimismo ingenuo sobre el hombre, en quien habita también una semilla de maldad.

Lo recuerda con una anécdota: «Después del sínodo de obispos dedicado a la familia [en 1980], mientras deliberábamos en un pequeño grupo qué temas podían ser tratados en el próximo, recayó nuestra atención en las palabras con las que Marcos resume el mensaje de Jesús al comienzo de su evangelio: "El tiempo se ha cumplido, y el Reino de Dios está cerca. Convertíos y creed en el evangelio". Uno de los obispos, al reflexionar sobre ellas, afirmaba que, en realidad, este resumen del mensaje de Jesús, hacía mucho tiempo que lo habíamos dividido en dos partes. Hablábamos mucho y a gusto de la evangelización, de la Buena Nueva, de hacer

atrayente a los hombres el cristianismo. Pero casi nadie –opinaba ese obispo– se atreve ya a expresar el mensaje profético: ¡convertíos!»[112]. El pecado y la conversión de él hacia Dios ocupaban también un lugar importante en la fe y en la teología, venía a recordar el cardenal alemán. Aquí se encuentra, en el fondo, la raíz del problema sobre los atentados contra la vida y el medio ambiente, recordaba el arzobispo.

En efecto, esta reflexión tomará cuerpo en el sínodo de obispos de 1983, sobre la penitencia y la reconciliación en la misión de la Iglesia, en el que Ratzinger –ya prefecto– será nombrado presidente. La realidad del pecado –estaba ya diciendo Ratzinger unos años antes, en Múnich en 1980– marca profundamente a la persona. «De ahí que podamos decir claramente: la forma más grave de pecado consiste en que el hombre quiera negar el hecho de que es criatura, porque no quiere aceptar la medida y los límites que esto trae consigo. No quiere ser criatura porque no quiere ser medido, porque no quiere ser dependiente. Entiende su dependencia del amor creador como una resolución extraña. Pero esta resolución extraña es esclavitud, y de la esclavitud hay que liberarse»[113].

El mayor pecado es creerse un dios creador capaz de establecer unas nuevas normas. Esta actitud sin embargo no es real ni tampoco libera. Por el contrario, según Ratzinger, la liberación solo puede venir por Cristo, quien «se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. Él –que, desde el fundamento, se constituye en nuestro punto de referencia (el Hijo)– establece correctamente de nuevo todas las relaciones. Sus brazos extendidos son la referencia abierta, que continúa estando abierta para nosotros. La cruz, el lugar de la obediencia, se convierte en el verdadero árbol de la vida. Cristo se convierte en la imagen opuesta de la serpiente, como dice Juan en su evangelio (3,14)»[114]. El verdadero liberador nos conquista esa libertad desde la obediencia de la cruz.

## *Despertar la conciencia*

Ratzinger habló de esta forma con gran claridad desde su púlpito en la catedral de Múnich, procurando ser fiel a sus ideas y a las enseñanzas de Jesucristo. Esto le proporcionará de un modo inevitable tanto popularidad como críticas. Era el precio de ser un «colaborador de la verdad». «La Iglesia –afirmaba en 1996, recordando aquellos años– tiene que interpelar a las conciencias de los poderosos y de los intelectuales, pero también a las de los frívolos que pasan por la vida sin querer ver la miseria que hay a su alrededor, y a muchas otras conciencias. Me vi obligado a acometer esta tarea como obispo. Era evidente el déficit espiritual, la pérdida de la fe, el descenso de las vocaciones, la escasa altura moral –incluso entre hombres de Iglesia–, así como la alarmante inclinación a la violencia, y otras muchas cosas más. Como a los padres de la Iglesia, resonaban en mí aquellas palabras de las Escritura en las que se condena a los pastores que, para evitar problemas, actúan como perros mudos y permiten que esos peligros se extiendan»[115].

En este momento se acordaba de su primer maestro, quien también tendrá que hacer las veces de obispo. «Forma parte de esta tarea –y cito de nuevo a san Agustín– "corregir, reprender y sufrir disgustos". Explicaba [el santo obispo de Hipona] en un sermón: "*Tú* quieres vivir mal, quieres hundirte; pero *yo* no puedo quererlo: debo reprenderte, aunque a ti no te guste". Y entonces ponía el ejemplo de aquel padre que sufría la enfermedad del sueño, y cuyo hijo le despertaba continuamente pues ése era el único modo de curarle. El padre decía: "déjame dormir, estoy agotado". Y el hijo respondía: "no, no puedo dejar que duermas". Ésa –proseguía Agustín– es la misión del obispo»[116]. El pastor no podía abandonar a sus ovejas en el sueño o en el descarrío, sino que debía estar él mismo atento para poder señalar a su rebaño los peligros que les podían apartar del buen camino. En sus homilías criticó por tanto el aborto, pero también promovió la unidad entre los cristianos –sobre todo con ortodoxos y protestantes– y las relaciones con los judíos, así como el diálogo con los no creyentes. Con los jóvenes no tuvo dificultad en hablar sobre el celibato o la anticoncepción artificial. E incluso no dudó a salir a la calle para protestar contra la opresión del gobierno

comunista polaco de aquel entonces contra los trabajadores del sindicato *Solidarnosc*[117].

Su labor procuró ser de verdad y también de paz. Estaba convencido de que a esta solo se llega por medio el amor y la verdad. «Ratzinger flageló –recapitula de nuevo un periodista muniqués– "el enturbiamiento del ambiente general del momento, que lleva consigo el descenso de la natalidad", la "hipertrofia del tener y del placer" y la "codicia capitalista". Levantó la voz hacia el oeste contra "la escalada de violencia, el embrutecimiento de las personas, que se extiende por toda la tierra". Y en lo que a la Iglesia se refiere: "sobre la urgente tarea de los cristianos para recuperar la capacidad de anticonformismo, lo cual significa la capacidad de oponerse a ciertas manifestaciones culturales". Y Ratzinger fue escuchado. Incluso cuando algunos medios de comunicación le tildaron de apocalíptico, la gente se sintió interpelada. Solo de la carta pastoral de mayo de 1980, se pidieron al obispado cincuenta mil ejemplares. […] El *Süddeutsche Zeitung* elogió al obispo, al decir que "de todos los obispos conservadores, Ratzinger es el que tiene una mayor capacidad de diálogo"»[118]. Todo tiene sus matices.

## *Cives bavaricus sum*

Al igual que Pablo repetía con orgullo *cives romanus sum*, Ratzinger decía algo parecido de su patria chica. *Cives bavaricus sum*, podía decir con pleno orgullo. Soy un bávaro. Sin embargo, no todo era orgullo; también había espacio para la autocrítica y el examen de conciencia. Años más tarde reconocería el mismo cardenal, según este mismo periodista. «Cuando muchos años más tarde le pregunté por su antiguo talante, reconoció que –si bien no le gustaría dar marcha atrás– "sí que ahora haría muchas cosas de un modo distinto, pues a otra edad se ven las cosas de un modo diferente"»[119]. Así, en una circunstancia no sencilla, se puede decir que Ratzinger hizo un determinado papel que consideraba inevitable en ese momento. Esto no le creó demasiadas enemistades. De hecho, los muniqueses le recuerdan con orgullo y cariño.

Algunos hablan todavía de que sus luminosas homilías eran retransmitidas por la radio a todas las parroquias de Múnich, donde sintonizaban para escucharle todos los domingos después del evangelio de la misa de doce (tal puntualidad casi solo es posible en esas latitudes germánicas...). En su predicación había hablado de muchos temas, también de la importancia de ir a misa los domingos, del más allá o de dejar las iglesias abiertas para que todos puedan encontrarse allí con Dios y con la belleza del arte. *Stay and pray* era el lema, también para turistas. Otros feligreses retienen todavía en la memoria las manifestaciones estudiantiles de protesta que tuvieron lugar cuando se recibió la noticia de que se iba a trabajar a Roma con Juan Pablo II. No querían perder a su arzobispo.

Solo quedaba dar los últimos retoques a su ministerio episcopal: la última procesión del *Corpus Christi*, la visita a la sinagoga de Múnich, el encuentro con el arzobispo ortodoxo de Dimitrov, la despedida en la querida *Marienplatz*[120]. «Todavía hoy me consuela saber –recapitulará más adelante– que nunca rehuí ninguno de los problemas de aquel periodo de Múnich, pues –como dije antes– no afrontar los problemas me ha parecido siempre la peor forma de desempeñar un cargo. Me parece inconcebible. Desde el principio supe que, en mi nuevo cargo en Roma, tendría que acometer tareas nada fáciles de realizar, aunque creo estar en condiciones de decir que siempre he buscado ante todo el diálogo con todos y cada uno, y eso ha dado sus frutos»[121].

Las consecuencias no se hicieron esperar: Juan Pablo II quería contar con él en Roma. El 25 noviembre de 1981 el cardenal Ratzinger es nombrado prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe, y presidente de la Pontificia comisión bíblica y de la Comisión teológica internacional. El arzobispo se despide de sus feligreses anunciando que «no todas las noticias que llegan de Roma van a ser buenas». Prevé que va a un lugar de la Iglesia especialmente duro. Al mismo tiempo recuerda que *cives bavaricus semper ero*, que será siempre un buen bávaro, incluso viviendo en Roma. Por eso les pedía su apoyo, su oración y les sugería: «Sigamos juntos; continuemos juntos»[122].

# VII. Prefecto

«El mundo de la curia [romana] en sí –dirá Ratzinger en 1996– me era totalmente extraño, pues no había tenido ninguna relación con él. Solo durante el concilio lo entreví, pero más bien de lejos […] y ciertamente no como un destino personal»[1]. Por ironías de la vida, el que en un momento había visto con gran recelo el Santo Oficio presidido por el cardenal Ottaviani, se convertirá ahora –a la distancia de cincuenta años– en su sucesor. La perspectiva "desde lejos" se convertirá ahora en una perspectiva "desde dentro". Su punto de vista evolucionará notablemente. En su despedida de Múnich, decía con un cierto tono de queja y nostalgia en tercera persona que «las cosas se habían puesto difíciles para él. Quería ser sin más un hombre como todos los demás: tan solo él mismo». También les previno –como hemos visto– de que «no todas las noticias que llegaran de Roma iban a ser estupendas»[2]. «Desde el principio –apostilla– tuve claro que mi puesto en Roma debería depararme numerosas tareas desagradables»[3]. Un arzobispo español declaraba años después que se dirigía «al lugar más duro de la Iglesia...».

## 1. *Il tedesco* (1982-1985)

Este capítulo podría ser subtitulado como «el Inn desemboca en el Tíber», parafraseando el título de la conocida crónica conciliar. Las aguas del pequeño río bávaro que vieron nacer al futuro pontífice –¿quién lo iba a decir?– llegan hasta el histórico y gran Tíber romano: el río lleno de meandros de cuatrocientos cinco kilómetros de longitud, que nace en los Apeninos, pasa por las ciudades de Perusa y Roma, y desemboca en el mar Tirreno. En la época romana los barcos comerciales podían remontar el río hasta Roma, hasta el mercado situado al pie del Aventino. Y pasaba después bajo el famoso puente de *Sant'Angelo*, cerca del monte Vaticano. Desde su nacimiento, el Tíber fue el alma de Roma. El hecho de que la ciudad le deba su propia existencia, tal como está descrito desde la primera escena de la leyenda de la fundación. Rómulo y

Remo llegaron por él en una canasta flotante que se quedó atascada debajo de una higuera. Sorbieron entonces el jugo azucarado de los higos, a la espera de una verdadera comida ofrecido por la célebre loba capitolina[4].

## *Ciudad eterna*

Este será también su río definitivo. El encuentro entre estos dos ríos –Inn y Tíber– tuvo lugar sin embargo a través del Vístula, el río polaco que pasa por Cracovia. Juan Pablo II fue el principal "culpable" y responsable. Ratzinger recapitulaba en una ocasión su primer encuentro con el papa polaco, ofreciendo algún detalle más. «Desde el comienzo sentí una profunda simpatía hacia él. Estoy agradecido por la confianza que me dio, sin mérito por mi parte. Al verle rezar comprendí que era un hombre de Dios. Además, me impresionó la cordialidad sin prejuicios con la que habló conmigo. En estos encuentros del pre-cónclave [de 1978] tomó la palabra en diversas ocasiones, y ahí tuve también la posibilidad de percibir su altura como pensador. Sin grandes palabras surgió una honda amistad y, nada más producirse su elección, el papa me llamó en diversas ocasiones a Roma para charlar y, al final, me nombró prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe.

» Para mí era un poco difícil, pues desde el comienzo de mi episcopado en Múnich, me sentía muy obligado y ligado a esta diócesis. Además existían problemas difíciles que todavía no habían sido resueltos y no quería dejar a la diócesis con ellos. De todo esto hablé con el santo Padre con gran franqueza, y con esa confianza que él tenía, pues era muy paternal conmigo. Me dio tiempo para reflexionar y él mismo también lo quería pensar. Al final me convenció, porque era esa la voluntad de Dios. Así pude aceptar esa llamada y esa gran responsabilidad, nada fácil, que de por sí superaba mis capacidades. Pero con la confianza en la paterna benevolencia del papa y con la guía del Espíritu santo, pude decir que sí»[5].

Ratzinger carga así con su piano y sus dos mil libros y atraviesa los Alpes. Alquila una casa de trescientos metros cuadrados, con capilla y dos cuartos de trabajo y, en vez de los diez mil marcos que percibía como arzobispo, ganará ahora cuatro mil trescientos, con los que paga el alquiler[6]. Se trataba de una auténtica jugada maestra por parte de Juan Pablo II –se suele decir–, a la vez que también Ratzinger ya había madurado y evolucionado en su visión de la Iglesia. «El prefecto Ratzinger –comenta Fischer, resumiendo su trayectoria– veía las cosas de otro modo. Y eso a veinte años de distancia. Las experiencias del profesor con los estudiantes en Frisinga, Bonn, Múnster, Tubinga y, por último, Ratisbona, y los nervios sufridos durante el sínodo de los obispos de la República Federal Alemana (en Wurzburg, de 1971 a 1975) durante las discusiones con "católicos comprometidos", le habían enseñado otro tipo de cosas. [...]

» El espíritu liberal del mundo occidental ha caído –según él– en una profunda crisis, que fue aireada en los desórdenes estudiantiles de mayo de 1968 y en las barricadas de París. Entre los católicos, la apertura y el *aggiornamiento* –la adaptación al mundo– habían producido un vacío. Las élites intelectuales de la Iglesia, en las cátedras y en las órdenes religiosas, [...] habían experimentado, según Ratzinger, importantes pérdidas. La identidad de lo católico se había volatilizado, razón de más para reencontrarla con firmeza. [...] Con semejante reflexión, Ratzinger no quería rechazar el concilio, sino tan solo sus ilusiones de juventud. La ilusión de que, a través del concilio, la Iglesia católica, con un poco de buena voluntad, podría conquistar para sí a las otras Iglesias cristianas y a las grandes religiones orientales; de que, tras "abatir los bastiones" [...], la humanidad entera retornaría al seno de la Iglesia, como las aguas vuelven a su cauce»[7].

No solo el Inn y el Isar, sino también el Rin y el Aa, el Neckar y el Danubio iban a desembocar ahora en el Tíber. Toda su trayectoria y su peregrinar por distintas universidades alemanas le iban a resultar de gran utilidad. Aquí su vida iba a cambiar radicalmente, aunque poco a poco se iba a ir haciendo a las novedades. «En febrero de

1982 llega el cardenal al Vaticano –escribe Catalán–, con su piano de cola y sus partituras de Mozart. […] El nuevo prefecto encuentra acomodo en el número 1 de la plaza de la Città Leonina, muy cerca de la puerta de santa Ana»[8]. Wojtyla y Ratzinger constituirán un tándem invencible. Juan Pablo II «sabía de la absoluta lealtad del alemán, con quien había surgido una verdadera amistad. Pero en cierto modo se sentía observado por él, en el sentido de que era como si tuviese un geniecillo a sus espaldas, que en un determinado momento, con una discreta advertencia, le dice dónde ha exagerado. Wojtyla confiaba en ello, pues sabía que el alemán tenía razón, pues –sin que él lo pidiera– los obispos se sinceraban con el pequeño bávaro en las visitas *ad limina* previstas»[9].

Como indica el periodista español Juan Arias, ambos –Wojtyla y Ratzinger– son «muy cultos, de gran sensibilidad, jóvenes, polémicos», y a los dos «les gustaría introducir una auténtica reforma en la Iglesia»[10]. Uno de sus antiguos colaboradores, monseñor Alejandro Cifres, nos explica las entretelas de tal operación: «no ocupa el apartamento que le hubiera correspondido normalmente por derecho, al estar ocupado por un cardenal más anciano, al que no quiso molestar. El apartamento, en el que el cardenal Ratzinger vivió todos esos años, no era ni tan grande ni tan equipado como le hubiera correspondido por su puesto, y estaba amueblado con muebles de segunda mano. También está situado, con respecto a su oficina, al otro lado de la plaza de san Pedro, en lugar de estar en el mismo edificio»[11]. Esta será la causa de la antológica imagen del cardenal prefecto, con boina y cartera de mano, atravesando todos los días una de las plazas más famosas del mundo, expuesto al asalto de cualquier espontáneo más o menos entusiasta.

Había recalada en la llamada Ciudad eterna. Esta deparará sorpresas al profesor alemán. «Una vez allí me di cuenta de que esta curia era muy superior a su fama. Está compuesta por personas que trabajan con auténtico espíritu de servicio. […] El trabajo de la mayoría de ellas trae consigo una mínima satisfacción, pues la mayoría se hace entre bastidores y de forma anónima,

preparando documentos e intervenciones atribuidos a otros que ocupan un lugar más encumbrado en la estructura»[12]. Además, el simpático temperamiento italiano ofrecía sus ventajas para la teología, pues la flexibilidad típicamente romana sabía no hacer montañas de montoncitos de arena. En este sentido, era muy distinto del espíritu alemán, pensaba él. Ese clima de libertad y espontaneidad hacía bien a la Iglesia y a la teología.

«Es mejor el espíritu italiano que, al organizar menos, deja espacio para la personalidad de cada uno y para las iniciativas individuales […]. Me gusta el lado humano de los latinos, que dejan siempre lugar a la persona concreta, en el marco totalmente necesario de las normas y las leyes, pero la Iglesia está hecha para las personas, y no estas para la ley»[13]. El cardenal prefecto tiene gran libertad de movimientos, aunque –por el contrario– una cierta pobreza de medios. El trabajo es ingente: se encargan no solo de cuestiones doctrinales, sino también disciplinares e incluso matrimoniales, así como incorporaciones a la Iglesia católica o apariciones y revelaciones místicas, así como los conocidos casos de abusos sexuales por parte del clero[14]. Demasiado trabajo. «¡En toda la congregación –exclamaba en cierto tono de queja– no somos más de treinta!»[15].

Suponía un cambio de estrategia también para la Iglesia. Weigel comenta por su parte esta decisión papal: «Designando prefecto de la congregación a un hombre de su talla intelectual, y no a un veterano de la curia, el papa mostraba su deseo de conseguir una verdadera renovación de la teología siguiendo las ideas del concilio. El nombramiento de Ratzinger constituía una señal de que el papa quería que la congregación mantuviera una relación directa y actual con la comunidad teológica internacional»[16]. Un teólogo alemán, buen conocedor de san Agustín y san Buenaventura, que había presenciado de cerca el concilio, la crisis de la Iglesia y la teología en los años posteriores, y que había tenido una breve experiencia pastoral como obispo, era el nuevo hombre que hacía cabeza en la Congregación de la doctrina de la fe.

«Juan Pablo II –comenta Chélini, el historiador francés– había cambiado el oficio de papa. De un trabajo de oficina hizo un apostolado de itinerancia y testimonio. Pero era necesario que alguien permaneciera en el despacho. Ratzinger lo hacía con la plena conciencia de la complementariedad de ambos papeles»[17]. Enseguida empezó una larga y estrecha colaboración. «Mantenían [el papa y el nuevo prefecto] un encuentro semanal cada viernes por la tarde, en el que Ratzinger –a solas con el papa– repasaba el trabajo de la congregación que presidía. Los martes, antes y durante el almuerzo, solían reunirse para llevar a cabo análisis intelectuales más profundos, casi siempre en compañía de otras personas»[18]. De ahí saldrían no pocas de las catequesis de los miércoles de Juan Pablo II, así como numerosos documentos de uno y otro lado. Comidas de trabajo.

## *Un novato en la curia*

«Es la primera vez –valora Chélini– desde hace mucho tiempo que la Congregación de la doctrina de la fe se ponía en manos de un auténtico teólogo: Joseph Ratzinger. No de un sacerdote que ha estudiado teología en un seminario o universidad, sino de un teólogo de profesión que ha enseñado teología durante más de veinte años, que ha escrito más de veinte obras de teología y cientos de artículos especializados. Es, además, un teólogo alemán, fruto de la universidad alemana, en la que la filosofía y la teología son impartidas con seriedad, y yo añadiría que con entusiasmo. Kant, Hegel y Heidegger son tan familiares para Ratzinger como santo Tomás, san Agustín y los padres de la Iglesia. Conoce tan bien los grandes teólogos franceses –Chenu, Lubac, Congar– como a los grandes filósofos existencialistas alemanes o franceses.

» En Alemania conoce a los teólogos de su país, donde el interés por la teología es grande: trató personalmente a Karl Rahner, Hans Küng, el holandés Schillebeeckx, y tuvo como alumno a Leonardo Boff, que después se convirtió en uno de los líderes de la teología de la liberación»[19]. A lo largo de los años, Ratzinger irá acumulando responsabilidades en la curia romana: aparte de su

presidencia en la Congregación, en la Comisión bíblica y en la Comisión teológica internacional, será consejero de las relaciones con los Estados, las iglesias orientales, los lefebvrianos y el ecumenismo en general, de lo que se refiere al culto y a los sacramentos, a las misiones, a la educación católica y la comisión para América latina[20]. Es decir, de unas cuantas instituciones y dicasterios vaticanos.

No todo serán sin embargo ventajas. Fischer le niega la habitual habilidad política de un cardenal de curia: «En política eclesiástica, le fallaba a veces su agudo sentido teológico»[21], afirma. Le parecía por tanto un cardenal diferente. Los vecinos del Vaticano le veían de un modo distinto al –supuesto o real– boato vaticano. «Por las mañanas a las nueve, se puede ver a un hombre vestido de un sencillo sacerdote atravesar la Plaza de San Pedro con una cartera negra. Para desempeñar su trabajo, cuenta con dos despachos a su disposición. Los romanos le han puesto el mote de *il tedesco*, el alemán. Ratzinger no acusa el peso de su cargo, sino la fama que le comporta la historia reciente de Alemania. “Está por un lado la conocida fama de cómo somos los alemanes”, dice. “Queremos imponer [a los demás] nuestra propia visión, y no sabemos soportar la improvisación, además de la [consabida] constancia. El fanatismo en los principios y la falta de flexibilidad son vistos como la esencia del modo de ser alemán. En la palabra *Panzerkardinal* hay una velada alusión a los tópicos sobre los alemanes”. En Roma empieza a atardecer. Cuando no trabaja, da un pequeño paseo por el Borgo Pio, habla con los vendedores de la calle, conversa con los gatos. En el tiempo libre, toca el piano. O bien escribe prólogos, homilías, cumple sus compromisos con los colegas de su patria»[22]. A los gatos les habla en bávaro, su lengua materna, según comenta Josef Clemens, su antiguo secretario.

Es un sencillo colaborador del papa. Weigel explicaba este buen entendimiento intelectual entre ambos tal vez con algo de exageración, a la vez que dejaba relucir la profunda diferencia en los modos de ser –e incluso de ver– que existe entre los (uno polaco, el otro alemán; filósofo uno, teólogo el otro). Expresaba sin embargo la

cercanía en lo más profundo que se daba entre ambos. Aunque lo primero no nos consta, sí que estas palabras explican bien la postura y la situación del papa y del prefecto. «Ratzinger –uno de los intelectuales de la *Lumen gentium* (la constitución dogmática sobre la Iglesia)– y Wojtyla –uno de los arquitectos de la *Gaudium et spes* (la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno)– descubrieron lo que Ratzinger llamaría más tarde la "espontánea sintonía" de la que se precisaba para asegurar el legado del concilio Vaticano II. Para ser breves, la *Gaudium et spes* tenía que interpretarse a través del prisma de la *Lumen gentium*, de forma que la Iglesia pudiera atraer al mundo moderno con su propio y único mensaje»[23]. No se debía mundanizar la Iglesia, sino cristianizar y evangelizar el mundo.

En esto coincidían y era este un irrenunciable punto de partida. El entendimiento parece haber sido recíproco. De manera que constituyeron un buen equipo, un buen tándem en todos esos años. Ventitrés. El mismo Juan Pablo II escribirá años después: «doy gracias a Dios por la presencia y la ayuda cardenal Ratzinger; es un amigo de confianza»[24]. Este mismo escritor norteamericano resumía todo ese cambio con las siguientes palabras. «¿A qué renunció Ratzinger? A los ojos del mundo –y de algunos de sus críticos– a poca cosa: se convertía en uno de los dos o tres hombres más poderosos de la Iglesia católica, podía viajar por el mundo, y estaba en el centro de los asuntos del Vaticano, y no solo en las cuestiones que tenían que ver con la congregación. Pero Ratzinger veía las cosas de otra manera. Dejar Múnich y Frisinga para partir hacia Roma en 1981 significaba abandonar toda esperanza de escribir su gran obra teológica»[25].

La nostalgia desempeñaba también su papel. La *Heimat*, la patria chica es algo demasiado importante para un bávaro. Además, trabajo no faltaba. Había que ir digiriendo ese cambio tan fuerte poco a poco. Así, la realidad cotidiana es más prosaica y menos enfática, y uno consigue hacerse –poco a poco– a los cambios más radicales. «En el palacio del Santo Oficio, un austero edificio de piedras grises, el prefecto ocupa un gran despacho en el *piano*

*nobile*, la planta noble, que da a un patio interior. […] El palacio dispone de una capilla bastante grande donde caben unas cincuenta personas. Al principio, el prefecto celebraba allí su misa diaria para comenzar una jornada de trabajo de diez o doce horas, raramente interrumpida por una pausa para la comida»[26]. La rutina puede convertirse en ocasiones en un momento altamente creativo y el lugar donde se forja grandes reformas y revoluciones.

## *El Gran Inquisidor*

La Congregación de la doctrina de la fe –antes llamada Sacra Congregación de la Universal Inquisición y, después, simplemente Santo Oficio– es la primera de las congregaciones romanas: fue fundada en el siglo XVI por Pablo III. Había sido reformada por Pío X en 1908 y por Pablo VI en 1965, en las vísperas de la clausura del concilio. El papa Montini le había cambido el nombre, tras el concilio, para expresar también un cambio de imagen y de modo de proceder. «Corrigiendo sus métodos le atorgó, además de su función disciplinaria, un objetivo positivo: el de promover la fe y, en concreto, el de estimular la reflexión y la investigación teológicas»[27].

Juan Pablo II redefinió sus funciones en 1988. Suelen mantenerse reuniones semanales, en las que participan el prefecto junto con siete obispos, quince cardenales y una treintena de oficiales. Se abordan entonces los temas relacionados con las cuatro sesiones que las componen: doctrinal, disciplinaria, sacerdotal y matrimonial. Se mantiene desde allí una relación intensa y continua con otras congregaciones y con los episcopados de todo el mundo. También se mantienen diálogos por medio de cartas dirigidas a diferentes teólogos, con vistas a aclarar algún punto de sus ideas personales[28].

«Trabajamos –decía el prefecto–, por así decirlo, en grandes círculos»[29], es decir, en equipo, colegialmente: con un gran número de consultas y consejeros: obispos, teólogos y otros expertos. Ratzinger imprimirá un nuevo estilo a la congregación

desde el principio: irá al trabajo con *clergyman* más que con los atavíos cardenalicios; amable, seguro y perspicaz, según lo requiera la ocasión; con una seguridad que algunos consideraban arrogancia. Era la herencia de todos los años de carrera académica. «Sabía suscitar la aprobación, la observación complementaria, la réplica y siempre estimulaba a la reflexión. [...] Pero del mismo modo, se mostraba en los debates como un oyente atento, como un *magister* teológico, que escuchaba con buena disposición los argumentos de su interlocutor, prestaba atención a los análisis o a las "profecías" sobre cómo estaría la Iglesia después de treinta o cuarenta años tras el fin del concilio»[30]. Junto a su genuino y concienzudo método alemán, era también conocido por su constancia y su discreción. Un nuevo modo de hacer, en definitiva. Una forma pues un tanto original de ejercer de Gran Inquisidor.

«Recibe con cortesía –comenta Messori–. Cuando se está con él, uno no se siente un ignorante. No da la sensación de tener ciencia infusa. Acepta las ideas de los demás»[31]. Su fama, por el contrario, es terrible. Respecto a la relación con los obispos, Ratzinger declaró con cierto sentido del humor: «todavía no le hemos pegado a ninguno…». Y explicitaba: «Hablamos abiertamente con ellos. Claro que también tenemos una cierta visión de conjunto. Por ejemplo, les pedimos que nos entreguen listas de las publicaciones, o algunas cosas las sabemos por la correspondencia o el nuncio y, cuando es necesario, seguimos la pista. No somos como un guardia urbano, sino que queremos seguir las grandes cuestiones. Con cuarenta personas, es imposible vigilar a toda la cristiandad…»[32].

Por el contrario, Hans Küng nunca ahorró críticas respecto a la congregación presidida por Ratzinger, la cual veía funcionar con métodos muy distintos. «Funciona como el servicio secreto de la *Stasi* –aseveraba–, el sistema es exactamente el mismo. Por ejemplo, se entera de todo lo importante por el periódico local de Tubinga. ¿Quién se lo cuenta? Amigos. El Santo Oficio tiene informadores por todos lados»[33]. He aquí toda una teología de la sospecha, un auténtico *thriller* inquisitorial. «Nunca he tenido la

sensación de ser una hombre poderoso», confesaba sin embargo mismo Ratzinger[34]. Otro de sus biógrafos describe así los hábitos del prefecto en todos esos años al frente de la congregación. «Joseph Ratzinger es un típico intelectual bávaro, profundamente vinculado a su tierra de origen. En Roma no hace demasiada vida social, también porque su trabajo es pesado y absorbente. […] Habla varias lenguas y cuando tiene que examinar un tema acude siempre a la lengua original, no fiándose nunca –por lo delicado de los asuntos tratados […]– de las síntesis o de las traducciones preparadas por otros.

» Quien quiera encontrárselo basta con que se sitúe en torno a las nueve de la mañana, en la plaza de san Pedro. De casa a la iglesia y a la congregación (y vuelta): es uno de los purpurados que pasa más tiempo en Roma, también durante las vacaciones, que son una ocasión de oro que otros aprovechan para volver a sus países de origen. Gran aficionado a la montaña, Ratzinger disfruta caminando durante las vacaciones, que habitualmente pasa con su hermano en las montañas salzburguesas o en Bressanone, en el Tirol [italiano]. Con monseñor Georg Ratzinger, el cardenal comparte una vieja pasión por la música. Durante los días de fiesta él mismo se sienta frente al piano»[35]. Sin embargo, no todos reconocerán este trabajo. Herbert Riehl-Heyse, un veterano periodista bávaro, constataba una especie de reflejo de Pavlov, por el que –cuando se mencionaba el nombre de Ratzinger– sus colegas movían indignados la cabeza[36].

## *Corazón bávaro*

A veces podía parecer duro. «El prefecto reaccionaba con cierta alergia –comenta Joachim Fischer– ante los deseos de hacer de la Iglesia una especie de autoservicio para autorrealizarse. Frente a la estupidez era intolerante. Entonces, si tenía que escuchar, respondía con un silencio helado»[37]. Pero también tenía su corazoncito. Por supuesto que seguía mientras tanto en vacaciones con sus frecuentes peregrinaciones a Altötting, donde –tras celebrar la misa– comía en el *Post* unas *Weißwürste* con *Bretzel*: salchichas

blancas con mostaza dulce y una trenza de pan[38]. A veces iba también a la abadía benedictina de María Eck, no lejos de Ratisbona. «Los dos hermanos Ratzinger solían visitar este santuario de modo habitual. A veces se encontraban como vecino de mesa al famoso director de orquesta Herbert von Karajan, a quien le gustaba retirarse a la paz de María Eck después de los conciertos en Salzburgo»[39].

Otro lugar que visitaba con frecuencia fue la abadía benedictina de Scheyern, a mitad de camino entre Múnich y Ratisbona, en una zona rodeada del lúpulo con el que se fabrican ingentes cantidades de cerveza. Desde 1977 estuvo ahí ventitrés veces. «Joseph Ratzinger, durante sus días de descanso y retiro espiritual en Scheyern, se unía frecuentemente a la comunidad en la comida y en los momentos dedicados a la oración. Empleaba el resto del tiempo en lecturas y largos paseos por el bosque. “Aquí no venía nadie a buscarle y se sentía realmente en paz –comenta el abad–. Algunas veces acudía a la misa de la comunidad, pero algo retirado, pues prefería celebrar todas las mañanas en una pequeña capilla gótica que tiene un sagrario en forma de paloma, suspendido del techo con unas cadenas, que lo sitúa exactamente encima del altar”»[40].

Hay algo por tanto dentro del prefecto. Sobre su más profunda personalidad, marcada por su origen bávaro y su carácter irónico, añade otro conocido periodista italiano. «Le he visto alguna vez, sí, dolido; pero también le he escuchado reír a placer, al contar alguna anécdota o al comentar alguna ocurrencia. A su sentido del humor añade otra característica que contrasta con ese cliché de “inquisidor”: su capacidad de escuchar, su disponibilidad para dejarse interrumpir por su interlocutor y su rapidez para responder con franqueza total a cualquier pregunta, sin importarle que el magnetófono siga funcionando. Un hombre, pues, muy alejado del estereotipo de “cardenal de curia” evasivo y socarronamente diplomático»[41].

Tiene un sentido del humor peculiar, y de ahí su sonrisa dentuda. «No soy un hombre al que se le ocurran continuamente chistes –

reconocía él mismo–. Pero considero importante –y diría también que necesario– para mi ministerio saber ver el lado divertido de la vida y su dimensión alegre, sin tomarse todo de un modo demasiado trágico. Un escritor dijo que los ángeles pueden volar, porque no se toman demasiado en serio. Y nosotros tal vez podríamos volar un poco más, si no nos diéramos tanta importancia»[42]. De hecho el "severo" cardenal alemán llegó a afirmar que «Dios tiene un agudo sentido del humor»[43].

No se debe olvidar sin embargo tampoco una dimensión importante en su vida, tal vez herencia de la piedad religiosa de su infancia bávara, profundizada por medio de sus estudios teológicos. Hans Küng decía con ironía que Ratzinger tenía un «altarcito bávaro», para expresar esta tendencia suya a la sencilla piedad de todo cristiano. «Uno de sus jóvenes colaboradores en Roma nos ha comentado la intensa vida de oración con que contrarresta el peligro de convertirse en un gran burócrata, rubricador de decretos ajenos a la humanidad de las personas a las que les afectan. Con frecuencia –nos decía este joven– nos reúne en la gran capilla del palacio [de la congregación] para darnos una meditación o hacer un rato de oración en común. Hay en él una constante necesidad de enraizar nuestro trabajo diario –frecuentemente ingrato y en continuo contacto con la patología de la fe– en cristianismo vivido»[44].

Sin embargo, había momentos en los que no parecía del todo bávaro, tan dados a la pelea y la controversia encendida (recuérdese el tradicional baile bávaro que terminaba con una estoica bofetada recíproca). Por un lado sabe afrontar los temas que considera importantes, pero por otro sabe esperar y no caer en polémicas estériles. «Sus colegas le recuerdan como el hombre más sereno de la Congregación para la doctrina de la fe. En una ocasión, cuando uno de ellos terminó de exponer un largo informe sobre un determinado problema de importancia, diciendo con apasionamiento que el asunto era "asombroso", Ratzinger dio paso al debate con calma haciendo notar que "aquí estamos todos más allá del asombro"»[45].

## *Una vida aburrida*

Sus costumbres eran casi rutinarias, marcadas por una constancia típicamente alemana. «La mayoría de los jueves, a las siete de la mañana, celebraba misa en la capilla del Colegio Teutónico, dentro del Vaticano, para una concurrencia formada por estudiantes, turistas y peregrinos, generalmente de habla alemana. Después de la misa, el prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe dedicaba tanto tiempo como podía a saludar a los allí presentes, para después ir escaleras arriba para desayunar café y bollería con los estudiantes de teología de la residencia; la conversación sugería que se trataba de un hombre que echaba de menos las aulas, más aún después de venticinco años de ausencia»[46]. Así empezaba una apretado día de trabajo, que le dará una conocida fama de hombre capaz de acometer con una tenacidad y constancia los distintos asuntos que caían en sus manos.

Llegaba puntualmente a las nueve a la oficina. Hasta las once, estudiaba papeles: propuestas, correspondencia y actas, que en su mayor parte se llevaba después a casa. Después recibía visitas los días que no hay reuniones en otras congregaciones a las que también pertenecía. A la una y cuarto se iba a comer a casa y, por la tarde, de nuevo estudio de documentos, dossieres, actas, informes. «El estilo de trabajo del cardenal –seguía comentando Clemens– era muy fluido: “está acostumbrado a trabajar con colaboradores desde muy joven”; lee muy rápidamente y tiene “todo bajo control”. Realmente sorprendentes son sus conocimientos de idiomas. “Francés increíblemente bien, muy bien italiano, muy bien latín, bien griego y también griego moderno, bastante bien inglés y hebreo; también entiende perfectamente español y portugués, aunque no los hable bien”»[47].

Este trabajo constante irá dando poco a poco sus frutos. Los acontencimientos se suceden rápidos uno tras otro, si se miran desde la perspectiva del tiempo. Apenas llegado a Roma, el 27 marzo de 1982 la congregación publica la *Carta y observaciones sobre el “Informe final del ARCIC”* sobre la situación del diálogo

entre anglicanos y católicos. En este documento se hablaba de un acuerdo entre ambos. Ratzinger hace entonces algunas puntualizaciones doctrinales –*we agree to disagree*, afirma–, lo cual le hace merecedor de las críticas de propios y extraños[48]. Había puntos importantes que pertenecen al núcleo más profundo de la fe –como la eucaristía, el ministerio o la autoridad en la Iglesia– que no podían llegar a un fácil y rápido consenso. Requerían estudio[49].

Después del verano –según Allen–, el 7 de septiembre, Ratzinger mantiene una larga conversación con el teólogo brasileño Leonardo Boff (n. 1938)[50], que augura los siguientes acontecimientos relacionados con la teología de la liberación y que recogía toda una corrienta que contaba ya con más de dos décadas de vida, así como una fama y una popularidad crecientes[51]. «Yo estaba sentado delante del cardenal –relata Boff–. Un notario al lado anotaba todo. El ambiente era severo y pesado. El cardenal hacía preguntas y apenas escuchaba. Discutimos algunos puntos que no cabe detallar aquí. Así pasaron tres horas…»[52]. Por el contrario, el talante del nuevo prefecto con los medios de comunicación era de disponibilidad y apertura, según decían ellos mismos: en diciembre de 1982 convocó una rueda de prensa y dejó que los periodistas preguntaran lo que les pareciera oportuno. Era la misma actitud que había mantenido antes en el pasado[53].

Ratzinger le había ayudado a Boff a publicar su tesis: «tanto que encontró una editorial –recordaba el mismo Boff– ayudándome incluso económicamente con una cuantiosa cantidad»[54]. En *Iglesia, carisma y poder*[55], el teólogo brasileño afirmaba que la jerarquía compuesta por obispos y sacerdotes constituía una «estructura de pecado», que debía ser suprimida y superada. Al parecer fue el mismo prefecto de la Congregación para los religiosos quien sugirió el «silencio expiatorio» para Boff, aunque una vez más fue el dicasterio dirigido por Ratzinger el que hubo de ponerlo en práctica[56]. Leonardo Boff no ha sido nunca excomulgado, ni fue retirado de la enseñanza más que durante esos once meses de «silencio expiatorio». Pudo después volver a ella sin más problemas. Fue más adelante cuando el mismo franciscano

brasileño abandonó su orden y el estado clerical, para poder contraer matrimonio. Sus intereses derivaron después hacia el feminismo, el indigenismo y la ecología[57].

La no deseada polémica será perfectamente compatible con la predicación. Al año siguiente, en 1983, el cardenal Ratzinger predicó unos ejercicios espirituales al papa y a la curia romana. En esos días de cuaresma, el prefecto aprovechó para hacer un comentario litúrgico de los motivos principales de la fe cristiana: la encarnación y el misterio pascual. «Me he propuesto desarrollar una contemplación pascual del misterio de Cristo y de su Iglesia, en la que el Todo permanezca en estrecha relación con las concretas circunstancias vitales en la que estos ejercicios iban a tener lugar»[58]. De este modo intentará elaborar una síntesis entre liturgia, teología y espiritualidad. Al final se hacían algunas consideraciones más sobre la Iglesia y el sacerdocio. A este respecto, comenta al final: «Hoy también nos invita el Señor a remar mar adentro, y estoy seguro de que tendremos la misma sorpresa que Pedro: la pesca será abundante, porque el Señor permanece en la barca de Pedro, que ha venido a ser su cátedra y su trono de misericordia»[59].

Viaja también un poco: en 1981 lo vemos en Bogotá con los representantes de las comisiones doctrinales latinoamericas, en 1986 en Toronto para hablar de la figura del teólogo, en 1993 en Hong Kong y, en 1999, en México y Estados Unidos para referirse a la moral[60]. En Nueva York, un grupo de un *lobby gay* le gritaron en una conferencia «rata», «nazi», «demonio» y «¡detened la Inquisición!», concluyeron de un modo un tanto contradictorio los manifestantes[61]. Él iba a lo que iba. «Hemos recorrido los continentes –decía Ratzinger–, hemos hablado por todas partes con las Comisiones de la fe y los obispos locales»[62]. También el sedentario prefecto sabía moverse un poco cuando las circunstancias lo exigían.

Sin embargo, tenía también sus momentos más hogareños, que nos muestran el lado humano y también alemán del “prefecto de hierro”.

«Cuando le invitaba un domingo a almorzar con nosotros a casa –recuerda Fischer– y lo pasaba a buscar a su casa en la *Piazza della Città Leonina*, frente a los muros vaticanos, traía siempre un regalo. Algo especial que denotaba que había pensado qué regalar. Por ejemplo, nos traía con tremendo orgullo la última grabación del coro de niños –los *Regensburger Dompatzen*– "dirigidos por mi hermano Georg". [...] Y también nos contaba cosas de su hermana María, que atendía las tareas domésticas de la vivienda del cardenal en Roma, pero que no se sentía a gusto en la Ciudad Eterna, con los romanos, tan poco bávaros. Y que, desgraciadamente, no podía ocuparse lo suficiente de ella... [...] O cómo le gustaba la buena música. Al ser un pianista apasionado, tenía un gran interés –como el gran doctor de la Iglesia de protestante Karl Barth– en un encuentro personal en el cielo con Johann Sebastian Bach, Wolfang Amadeus Mozart o Anton Brucker»[63].

## *La teología de la liberación*

Vienen después nuevas decisiones. El 26 noviembre de 1983, poco antes de que se promulgara el nuevo *Código de derecho canónico*, la congregación emite una prohibición a los católicos de formar parte de la masonería. De nuevo la polémica se cierne sobre la persona de Ratzinger, a pesar de no ser él el único o el principal responsable. Además, por aquellos años, se habían mantenido correspondencia y conversaciones con el teólogo holandés Edward Schillebeeckx y el moralista americano Charles Curran, con lo que el nuevo prefecto vuelve a ocupar las páginas de los periódicos, casi nunca en tono elogioso. A raíz de esa advertencia, el teólogo norteamericano dejó de enseñar en la *Catholic University of America*, en Washington.

«Curran afirmó muchas veces –comenta Weigel– que su disenso era "responsable", porque no contradecía las enseñanzas de la Iglesia en materias infalibles. [...] Lo que el caso Curran vino sin embargo a dejar claro es que tanto el Vaticano como Juan Pablo II y el cardenal Ratzinger tenían una visión más amplia de la "doctrina católica" que el padre Curran»[64]. Es decir, la infalibilidad no

llegaba tan solo a las materias solemnemente definidas como dogmas; la verdad tenía un margen de existencia un poco más amplio. Tal vez el reto más significativo en estos años será sin embargo la teología de la liberación. El mismo papa Juan Pablo II había publicado en 1981 la encíclica *Laborens exercens*, en la que se insiste en la dimensión liberador y humanizador del trabajo, que no debía ser tratado como una mera mercancía. La III Conferencia general de los obispos latinoamericanos se había ocupado con profusión del problema social[65].

La gran noticia estaba sin embargo todavía por saltar a los medios de comunicación. El 6 agosto de 1984 la Congregación de la doctrina de la fe publicaba la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*. «El documento tenía sus orígenes en una conversación de 1982 entre Juan Pablo II y el cardenal Ratzinger –afirma este mismo autor estaunidense–. La iniciativa intelectual correspondía a Juan Pablo, convencido de que la liberación era un gran tema bíblico y cristiano, y de que la Iglesia tenía la responsabilidad de elaborar la verdadera teología de la liberación, sobre todo a la luz de lo que estaba ocurriendo en América central»[66]. Como relata el mismo Kasper, en un recuerdo personal: «Recuerdo una conversación mantenida entonces con el papa Juan Pablo II. Por aquel entonces, juntamente con algunos otros profesores, havía sido invitado a Castengaldonfo para impartir una especie de curso académico de verano. Cuando Johann Baptist Metz planteó en la conversación la teología de la liberación, afirmó el papa enérgicamente: “nosotros necesitamos una teología de la liberación, pero sin mezcla de marxismo. Los que significa el marxismo, eso lo sé muy bien por propia experiencia, y tal experiencia quiero ahorrársela a los pueblos latinoamericanos”»[67].

En efecto, en marzo de 1983, con motivo de su visita pastoral a Nicaragua, Juan Pablo II había podido ver con sus propios ojos las consecuencias de una interpretación del cristianismo en clave marxista. Se abordaba entonces, con el nuevo documento, el problema desde el punto de vista teórico. Frente a una evidente falta de justicia social en países del Tercer mundo, ciertos paladines de la

teología de la liberación proponían una revolución política con tintes religiosos, dirigida a suprimir esa situación injusta. No les faltaba en parte razón, sin embargo a veces faltaba profundidad o perspectiva teológica. «Fue una mala suerte histórica –comenta Allen– para los teólogos de la liberación encontrarse con Joseph Ratzinger, quien iba a ser un formidable oponente»[68]. En efecto, aquel discurso teológico le recordó al prefecto sus años en Tubinga, bajo el dominio de la filosofía marxista de Bloch y de la teología política de Metz y Moltmann. No en vano, algunos de los teólogos de la liberación habían estudiado en Alemania[69].

Ratzinger busca todavía unos orígenes más remotos, que procedían de los estudios exegéticos: «La importancia de Bultmann no está tanto en las afirmaciones positivas [sobre exégesis bíblica] cuanto en el resultado negativo de su crítica: el núcleo de la fe, la cristología, se abrió a nuevas interpretaciones. […] Lo que sí permanece es un abismo entre la figura de Jesús de la tradición clásica y la idea que puede y debe transmitirnos esta figura interpretada con una nueva hermenéutica»[70]. Allí se proponía un Cristo revolucionario, que se habría olvidado de su condición divina y de su misión redentora. Se trataba de una reinterpretación de un Cristo que no necesitaba ser Hijo de Dios. Su Reino sería de este mundo. «Se impone a los hombres de modo inmediato –continuaba– la tarea de hacer del cristianismo un instrumento de la transformación concreta del mundo para unirlo a todas las fuerzas progresistas de nuestra época»[71].

Se trataba de politizar el concepto de reino de Dios y de sacralizar la política. La libertad tal como la entiende la Iglesia no es un concepto político, sino que se refiere más bien a «la libertad de los hijos e hijas de Dios» a la que aludía san Pablo (cf. Rm 8,21). Se trataba de liberar a la persona del único verdadero mal: el pecado y su capacidad de alienar y esclavizar al individuo, no de una lucha de clases tantas veces manipulada[72]. Se afrontaba pues de modo directo un problema ampliamente difundido en la Iglesia: el de la reducción del cristianismo a mera praxis, a pura acción. «En el principio era la acción», y no la palabra, había proclamado Fausto al

principio del drama de Goethe. Sin embargo, las reacciones no se hicieron esperar.

«Ya en diciembre de 1984 –escribía el citado corresponsal del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*–, después de tan solo tres años al frente de la Congregación, el cardenal Ratzinger parecía haber perdido las simpatías de mucha gente. Los gobiernos de los estados comunistas le reprochaban haberles ofendido en lo más profundo. En una *Instrucción* fechada en septiembre de 1984, Ratzinger había designado al comunismo "vergüenza de nuestro tiempo" y lo había denunciado como un engaño [...]. A partir de entonces –continuaba Fischer–, los diplomáticos y representantes de los países gobernados por el comunismo no se cansaron de hacer constar al Vaticano con sus quejas que se sentían aludidos. Juan Pablo II, el papa que venía de la Polonía todavía comunista, escuchó con una sonrisa pícara también las quejas de los cardenales y obispos del Vaticano, que afirmaban que Ratzinger se había expresado de una forma "muy poco diplomática". Y dejó hacer a su teólogo jefe. En realidad, la expresión "vergüenza de nuestro tiempo" le gustaba»[73].

Parece ser que era el momento ideal para hacer balance. Según Fischer, en 1984, quince años después de la reunión de los teólogos liberacionistas en Medellín, la teología de la liberación había perdido fuerza no por una supuesta persecución, sino por su propia inercia y por la escasez de recursos argumentativos. Entonces actuó Ratzinger. «La intervención de la Iglesia a favor de los pobres no ha sido alcanzada por el veredicto respecto a la teología de la liberación como programa político. Libertad y liberación siguen siendo ideas centrales del cristianismo de la Iglesia católica, también en Latinoamérica. Pero, con el documento de Ratzinger, a los "teólogos de la liberación" se les había negado el estado de inocencia política. Según la orientación del guardián de la fe, ellos debían actuar como fermento para mejorar la sociedad, y no cooperando con miembros de partidos políticos o con guerrilleros»[74].

En julio de 1985 visitó Lima y recibió el doctorado *honoris causa* en dos universidades, en una de las cuales enseñaba Gustavo Gutiérrez. El cardenal alemán quedó impresionado por la pobreza de algunas de las zonas de la capital y decide visitar Villa "El Salvador", un barrio marginal limeño. Lo recorre durante cinco horas en un medio de transporte público. Allí le presentaron a Emérita Cabrera Toro, una viuda con cuatro hijos que padecía cáncer de mama en fase terminal. Emérita impartía su clase de catequesis todos los jueves. «El cardenal Ratzinger –cuenta un testigo presencial– se enteró de esto, la visitó; sus ojos se le nublaron, su corazón se ablandó y estamos seguros de que lloró al ver la pobreza de esta familia y la vocación de servicio de esta señora». El cardenal le regaló a la viuda un rosario y, al llegar a Roma, se encargó de que les llegara un donativo mensual, por medio de la parroquia cercana. Una de las hijas de Emérita esperaba un hijo a quien quería llamar Joseph si era niño, o Josie si era niña[75].

## 2. Un sínodo (1985-1992)

Mientras tanto, se planteaban nuevos frentes. Un poco más adelante, el 25 de enero de 1985, Juan Pablo II convocó un sínodo extraordinario para final de año (extraordinario también porque solo participaban en él los presidentes de las conferencias episcopales de todo el mundo). En este se proponía revisar el concilio Vaticano II, a los veinte años de su celebración. Se trataba –según Ratzinger– de una idea personal del papa. «Entre otras cosas, se requería que la Iglesia se olvidara de una interpretación política del Vaticano II en términos de tradicionalismo y progresismo, y pensara en el concilio como un acto religioso cuyo protagonista principal es el Espíritu santo»[76].

### *El Ratzinger's Repport*

Así lo llaman los anglosajones. Ese mismo año, la congregación dirigida por el cardenal alemán –en contra de su última praxis habitual– emitió muy pocos documentos. Sin embargo hubo un hecho que acaparó la atención de todo el mundo católico: el verano

anterior, acompañado por un periodista experto en cuestiones religiosas, Ratzinger “pasó revista” a toda la Iglesia y al concilio. Primero estas intervenciones aparecieron por entregas en *Gesù*, una conocida revista religiosa italiana y, más tarde, como un libro-entrevista titulado *Informe sobre la fe*. «Hay que seguir siendo fiel –decía allí– al hoy de la Iglesia, no al ayer o al mañana. Y ese hoy de la Iglesia son los documentos del Vaticano II en su autenticidad, sin reservas que los recorten ni abusos que los desfiguran»[77].

«Entre esos veraneantes [en el seminario de Brixen-Bressanone] –recuerda Messori, el periodista entrevistador– estaba un sacerdote de rostro intenso y de modales aristocráticos, a pesar de sus orígenes pertenecientes a la baja burguesía, con el pelo ya blanco, un cuerpo diminuto y un modesto *clergyman* sin distintivo alguno. El cardenal prefecto pasaba allí, desde hacía años, sus dos semanas de vacaciones anuales. De esos pocos días, tres había decidido reservármelos a mí (y todavía no sé por qué). Nos veíamos por la mañana y conversábamos hasta la hora de comer, delante de la grabadora. En el comedor, las buenas y robustas hermanas tirolesas nos servían una sencilla comida regional. Después de una breve siesta, de nuevo ante la grabadora. Los últimos días también nos vimos después de la cena para revisar y aclarar algunos puntos»[78].

Esto no quita para que el encuentro con el presunto inquisidor estuviera lleno de detalles de lo más humanos y llevaderos. «El Ratzinger de la realidad, no el del mito –relataba Messori–, está entre los hombres más bondadosos, comprensivos, cordiales, hasta tímidos que he podido conocer. Ciertamente es un hombre austero; a media tarde, las religiosas del seminario de Bressanone traían una bandeja con chocolate, té y excelentes bizcochos y tortas hechas por ellas. Era yo, y solo yo, quien se servía a gusto. Para su Eminencia, solo un vaso de agua que bebía lentamente a sorbos»[79]. Afrontó allí muchos temas: desde la liturgia y la teología de la liberación, a la realidad de la Iglesia o la existencia del demonio, pasando por el ecumenismo y las relaciones con religiones no cristianas, la centralidad de la eucaristía o el papel de

las conferencias episcopales. Toda una cosmovisión y un diagnóstico de la situación actual de la Iglesia. Ratzinger entró sin miedo a los problemas y se dispuso a buscar sus posibles causas. En primer lugar, el prefecto iba allí en busca de las raíces de los efectos negativos que se presentaban a finales del siglo XX: el escepticismo, el relativismo y la crisis de la verdad en el mundo actual.

«En un mundo donde –afirmaba allí–, en el fondo, el escepticismo ha contagiado también a muchos creyentes, supone un verdadero escándalo la convicción de la Iglesia de que haya una Verdad con mayúscula y que esta Verdad sea reconocible, expresable y –dentro de ciertos límites– definible también con precisión»[80]. De este modo, habrá que afrontar el viejo prejuicio –frecuente también en nuestros días– por el que la verdad se decide a mano alzada. «Por lo demás –añade–, es evidente que las verdades no se crean por votación. Una doctrina es verdadera o no es verdadera. De esta regla básica no se aparta el procedimiento clásico de los concilios ecuménicos, no obstante una opinión contraria ampliamente difundida. [...] La unanimidad moral [de las votaciones] no tiene en el concilio el carácter de votación, sino de testimonio»[81]. Era una denuncia anticipada de la «dictadura del relativismo».

Tras la crisis del mismo concepto de verdad, el prefecto irá analizando los fundamentos de la fe cristiana. Habrá que ir a las fuentes, seguía explicando. Así, en primer lugar, se ocupará del sentido de la revelación y de la Escritura, de la lectura que debe hacerse de la Biblia para obtener de esta su más íntima verdad. También la Escritura está en crisis, afirmaba, pues se presentan una infinidad de lecturas dispersas e incluso contradictorias entre sí, en las que el lector se pierde. El texto se disuelve tras sus interpretaciones, más o menos acertadas. Como consecuencia, la voz de la Iglesia dejaría de tener aquí la más mínima importancia. «El vínculo entre la Biblia y la Iglesia se ha hecho pedazos. Esta separación, que se inició en ámbito protestante en tiempos de la Ilustración dieciochesca, recientemente se ha difundido también entre los investigadores católicos. La interpretación histórico-crítica

ha hecho de esta última una realidad independiente de la Iglesia. Ya no se lee la Biblia a partir de la tradición de la Iglesia y con la Iglesia, sino de acuerdo con el último método que se presente [a sí mismo] como "científico"»[82]. Por el contrario, para Ratzinger hace falta un contexto interpretativo –un auténtico hábitat– en el que poder leer la palabra de Dios.

Sin embargo, el análisis iba más allá, pues también, por otra parte, la mentalidad actual rechaza los dogmas, y esta forma de pensar llegará incluso hasta la investigación teológica. «En esta visión subjetiva de la teología, el dogma es considerado como una jaula intolerable, un atentado contra la libertad del investigador. Se ha perdido de vista el hecho de que la definición dogmática es un servicio a la verdad, un don ofrecido a los creyentes por la autoridad querida por Dios. Los dogmas –ha dicho alguien– no son murallas que nos impiden ver, sino muy al contrario ventanas abiertas al infinito»[83]. Más adelante, desde su doble perspectiva de teólogo y prefecto, hará un análisis sobre la función de la teología en la situación actual. «Gran parte de la teología parece haber olvidado que el sujeto que hace teología no es el estudioso individual, sino la comunidad católica en su conjunto, la Iglesia entera. De este olvido del trabajo teológico como servicio eclesial, se sigue un pluralismo teológico que en realidad es, con frecuencia, puro subjetivismo, individualismo que poco tiene que ver con las bases de la tradición común. Parece como si el teólogo quisiera ser a toda costa "creativo"; pero su verdadero cometido es profundizar, ayudar a comprender y a anunciar el depósito común de la fe, nunca "crear"»[84].

De nuevo el sentido de la Iglesia. La verdad, la Biblia, los dogmas y la teología eran síntomas de una profunda crisis, precisamente porque han salido de su verdadero hogar, la Iglesia. El diagnóstico era duro. A pesar de la apariencia negativa y pesimista de todo este planteamiento (Balthasar afirmaba: «Ratzinger no es pesimista; es tan solo realista»[85]), el cardenal alemán proponía en todo momento una mirada hacia adelante, a la vez que una vuelta a los orígenes y a ese acontecimiento del siglo XX que marcará el

comienzo del tercer milenio: el concilio Vaticano II. Este acontecimiento eclesial se encuentra en directa relación con toda la historia y la tradición anteriores de la Iglesia: «existe una continuidad que no permite ni retornos al pasado ni huidas hacia delante, ni nostalgias anacrónicas ni impaciencias injustificadas. Debemos permanecer fieles al *hoy* de la Iglesia, no al *ayer* o al *mañana*; y este hoy de la Iglesia son los documentos auténticos del Vaticano II. Sin *reservas* que los cercenen. Sin *arbitrariedades* que los desfiguren»[86].

Este será todavía un concilio pendiente, defendía con fuerza entonces el nuevo prefecto, ya algo curtido en estas lides. No hacen falta más concilios, sino conocer y aplicar de verdad uno de los eventos eclesiales más importantes de la historia contemporánea. Tras esto pasaba a una valoración del posconcilio. Hace así un balance de los últimos veinte años transcurridos después del concilio, que le hizo merecedor del calificativo de «pesimista». Ratzinger intentaba sin embargo sin más ceñirse a los datos. «Resulta evidente que los últimos veinte años han sido decididamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que se han seguido del concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, empezando por las del papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna época desde la antigüedad»[87]. Las iglesias vacías, los seminarios en franca regresión, la práctica religiosa en abierto descenso. El diagnóstico no era demasiado halagüeño.

«Los papas y los padres conciliares esperaban una nueva unidad católica y ha sobrevenido una división tal que –en palabras de Pablo VI– se ha pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo y ha terminado con demasiada frecuencia en el hastío y el desaliento. Esperábamos un salto hacia delante, y nos hemos encontrado ante un proceso progresivo de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo del “espíritu del concilio”, provocando de este modo su descrédito»[88]. La esperanza conciliar había sido cambiada –de repente– en un generalizado sentimiento de decepción.

Todo esto sin embargo no deberá mover a los cristianos a la pasividad. Para hacer frente a esta situación, proponía Ratzinger un decidido y esperanzado programa para el futuro: «El cristiano debe ser realista; con un *realismo* que no es otra cosa que atención completa a los signos de los tiempos. Por eso no me cabe en la cabeza que se pueda pensar (con un sentido nulo de la realidad) en seguir caminando como si el Vaticano II no hubiera existido nunca. Los efectos concretos que hoy contemplamos no corresponden a las intenciones de los padres [conciliares], pero tampoco podemos decir: "mejor sería que nunca hubiera existido". El cardenal John Henry Newman, historiador de los concilios y gran estudioso convertido al catolicismo, decía que un concilio representa siempre un riesgo para la Iglesia [...].

» Es verdad que las reformas exigen tiempo, paciencia y que entrañan riesgos; pero no es lícito decir: "dejemos de hacerlas porque son peligrosas". Creo que el verdadero momento del Vaticano II aún no ha llegado»[89]. La solución está, como siempre, en volver a los orígenes y mirar la futuro, asumiendo de igual modo la situación actual. «Debemos tener siempre presente que la Iglesia no es nuestra, sino suya. [...] Verdadera "reforma", por consiguiente, no significa entregarnos de modo desenfrenado a levantar nuevas fachadas, sino –al contrario de lo que piensan ciertas eclesiologías– procurar que desaparezca, en la medida de lo posible, lo que es nuestro, para que aparezca mejor lo que es suyo, lo que es de Cristo»[90].

## *Las reacciones*

«No solo recibí críticas –recuerda Messori en una entrevista en *La Vanguardia*– sino también amenazas. Cuando escribí el libro con Ratzinger, en la Iglesia católica existía aún la protesta de las izquierdas, llamada progresista. Había un gran caos, porque se pensaba que el concilio Vaticano II había sido una ruptura, el inicio de una nueva Iglesia y, por tanto, se quería destruir el pasado. […] Con ese libro se rompió un tabú; era la primera vez que un prefecto de la Doctrina de la fe aceptaba hablar claro con un periodista, pero

el gran impacto fue que Ratzinger decía algo que parecía reaccionario y escandaloso. Confirmaba la fe de siempre: decía que el católico debe adecuarse al espíritu nuevo del concilio Vaticano II, pero al mismo tiempo no debe renegar de la tradición»[91]. Quedaron pues estampadas esas ideas en esas páginas impresas. La discusión y la polémica estaba servida, aunque en realidad tan solo se buscara un legítimo debate sobre la naturaleza y la importancia del Vaticano II. «Un lunes gris y frío del noviembre romano, comenzó el Sínodo extraordinario de obispos de la Iglesia católica. Exactamente cuatro años antes, el 25 de noviembre de 1981, el papa había nombrado a Ratzinter prefecto [...]. La coincidencia era totalmente casual. [...] No obstante, el sínodo estuvo marcado por el cardenal bávaro», recuerda el berlinés Fischer[92].

El libro *Informe sobre la fe* cobró tal importancia, que enseguida surgió de nuevo la polémica. «En una rueda de prensa posterior en pocos días al 25 de noviembre de 1985, fecha de comienzo del sínodo extraordinario, el cardenal belga Godfried Danneels formuló la siguiente queja: "¡No es un sínodo sobre un libro, sino sobre un concilio!" […] Danneels tenía razón, por supuesto, y Ratzinger habría sido el primero en reconocerlo. Con el paso de los años, Ratzinger dijo: "El cardenal Dannels tenía razón […] cuando dijo que el *Rapporto* –como se conocía el libro en todo Roma– no era el punto de partida del sínodo". El cardenal [alemán], no obstante sí pecaba de modestia en un aspecto. […] Poniendo sobre la mesa tales cuestiones [como la comunión eclesial y la fidelidad al concilio], el *Rapporto* desempeñó un papel fundamental en la elaboración del bastidor intelectual en que se situaron los debates del sínodo»[93]. «Fue una especie de terapia de choque»[94], comenta Weiler, a pesar de que a veces el debate se enconó de un modo un tanto especial.

También las polémicas tienen –a la larga– una misión terapéutica en la historia de la Iglesia. Recordaba sin embargo el mismo Ratzinger con ironía y asombro al mismo tiempo: «surgió el debate sobre mi libro *Informe sobre la fe*, publicado en 1985. El grito de protesta que

se levantó contra este libro sin pretensiones, y culminaba con una acusación: “es un libro pesimista”. En algún lugar se intentó incluso prohibir la venta, porque una herejía de este calibre no podía ser tolerada. Los que detentaban el poder de la opinión pública pusieron el libro en el *Índice*. Una nueva Inquisición hizo sentir su fuerza. Se demostró una vez más que no hay peor pecado contra el espíritu de la época que convertirse en el rey de la falta de optimismo. La cuestión no era: ¿es verdad o no lo que se afirma?, ¿es justo o no el diagnóstico? Pude constatar que nadie se preocupaba de formular tales cuestiones tan pasadas de moda. El criterio era simplemente: hay optimismo o no; con este criterio, mi libro era, sin duda, un fracaso»[95].

Se refería en efecto a hechos concretos. Su amigo el teólogo Hans Urs von Balthasar recordaba los acontecimientos que se desencadenaron, alimentados por un cierto complejo antirromano, que en esta ocasión se había globalizado. «Casi todos los días –afirmaba en 1986– se leen en los periódicos ataques violentos –más aún, llenos de rencor– contra el papa, el cardenal Ratzinger y todo lo que viene de Roma. Se ensañan con ellos de manera casi histérica, como ese señor que se ha visto obligado a atacar en el *Süddeutsche* [*Zeitung*] la entrevista a Ratzinger, tres semanas antes de la publicación de la traducción alemana. Ha habido ataques furiosos, incluso por parte de obispos franceses, o lanzados con rabia, como un número entero de *New Blackfriars*, en Inglaterra. La lista se podría alargar a placer y crecería sin fin si se añadieran las afirmaciones personales, sobre todo por parte del clero (Suiza y Alemania ocuparían aquí probablemente el primer puesto)»[96].

Sin embargo, el diagnóstico elaborado era, según Ratzinger, más realista que pesimista. A pesar de todo, no renunció el cardenal a retocar con detalle la traducción del controvertido libro al alemán, al mismo tiempo que recordaba que se trataba sin más de una entrevista periodística, con lo que daba lugar a la posibilidad de que existiera el matiz[97]. En cualquier caso, el sínodo se puso a estudiar con valentía las luces y las sombras del mundo y de la Iglesia del posconcilio. A la vez que esperanzado, se manifestaba

de un modo totalmente realista, y el *Informe final* hablaba sin empacho del «misterio de la iniquidad» en nuestra época, al mismo tiempo que sostenía que el Vaticano II había sido «una gracia de Dios y un don del Espíritu santo», a la vez que denunciaba las «lecturas parciales y selectivas» de sus textos[98]. Se tenía que volver al principio, seguía diciendo.

«La Iglesia gana en credibilidad si habla menos de sí misma, y anuncia más a Cristo crucificado». Por tanto, para renovar la Iglesia lo que hace falta son santos que nos lleven a Jesucristo, concluía. De esta manera se esperaba un relanzamiento de la evangelización de la Iglesia y de la misión ecuménica, de tal modo que «la comunión imperfecta que ya existe con las Iglesias y las comunidades no católicas pueda, con la gracia de Dios, convertirse en comunión total»[99]. Comentaba al respecto un teólogo inglés: «La relación final de los padres sinodales es más optimista, sin embargo, que la de Ratzinger [en su *Informe*]: como Caravaggio frente a Goya. Pero se trata más que nada de diferencias en el género que en la sustancia. Un individuo puede considerar oportuna una profecía sobre el inquietante futuro; una reunión solemne del episcopado, por el contrario, ha de tener en cuenta el deber que tiene de no poner en peligro la virtud teologal de la esperanza»[100].

## *La situación de la catequesis*

Ya unos años antes, el recién nombrado prefecto había hablado de la necesidad de una nueva catequesis en la Iglesia, que facilitara la claridad y la unidad propia de la fe. Se trataba de una conferencia pronunciada en París y Lyon, en enero de 1983, y que obtuvo una vez más un amplio eco. El tema que allí se abordó fue la catequesis y su situación en aquel entonces, dada la importancia de este instrumento para la evangelización. Así, «la catequesis –comienza diciendo–, la transmisión de la fe ha sido desde el principio una función vital y central en la Iglesia, y debe seguir siéndolo mientras esta dure»[101]. En esa conferencia, Ratzinger seguía hablando de la crisis que por aquel entonces atravesaba la catequesis, e intentaba analizar sus causas. En primer lugar, podemos encontrar

una causa genérica, que es la condición del hombre del siglo XX como un ser técnico que quiere salvarse a sí mismo. Así, sus principios vitales estarían regidos por la utilidad y el pragmatismo, que deja las implicaciones éticas en un segundo o tercer plano: la técnica domina sobre la ética[102]. La verdad tendría un papel meramente accesorio, cuando no decorativo.

Además, no podemos olvidar –seguía diciendo– la influencia actual de los medios de comunicación, que han suplantado los ámbitos tradicionales de formación e información, como eran la familia, la escuela y la parroquia. «Así, la catequesis parece condenada al silencio, en una época en que el lenguaje y el pensamiento no se nutren más que de las experiencias del mundo que el hombre mismo se ha fabricado»[103]. Por si fuera poco, a esto se une la supresión del catecismo por motivos supuestamente didácticos, lo cual ha llevado a la «fragmentación de la doctrina de la fe». La catequesis y el catecismo sonarían a un recuerdo traumático de los oscuros tiempos de la infancia. Dejarían de tener vigencia y valor. En efecto: «La doctrina de la fe no solo quedó entregada a la arbitrariedad en su exposición, sino que –en su misma verdad– fue puesta en duda en sus partes concretas que, al pertenecer a un todo y estar separadas de él, aparecen como accidentales e inconexas»[104]. El organismo de la fe ha sido dividido y cada una de sus partes muere al estar separada del resto del cuerpo vivo.

Era este el oscuro diagnóstico de la situación. Una vez localizado el problema, Ratzinger proponía también una nueva solución, un nuevo tratamiento. En primer lugar irá en busca de las fuentes de donde mana la misma verdad. Acude por eso a un texto de la Escritura: «Vosotros tenéis la unción del Santo, y vosotros tenéis la ciencia» (1 Jn 2,20). Según esta afirmación, la fe estaría antes de la teología: «No es la fe bautismal la que debe justificarse ante la teología, sino que [por el contrario] es la teología la que debe justificarse ante la realidad, ante la “ciencia de la verdad” concedida en la confesión de la fe bautismal»[105]. Por eso, «los fieles deben oponerse a toda disolución de la fe en teorías que la ahogan en nombre de la autoridad de la pura razón». Es decir, se propone «el

primado de la fe sobre las teorías didácticas o teológicas»[106]. La fe por delante, y después ya vendrán las posibles teorías e interpretaciones, siempre que estas iluminen esa sencilla fe, que viene sin embargo del mismo Dios.

Concluía pues esa conferencia con una parte propositiva. Aunque no lo viene a decir de modo explícito, a juzgar por el número de veces que cita el *Catecismo romano* (1566) y por la añoranza que hace notar por este instrumento universal de evangelización, parece que aboga por la creación de un nuevo catecismo del Vaticano II. Así, afirma que, tanto en la primera catequesis de la Iglesia primitiva como en los catecismos de Trento y el redactado por Lutero, aparecen lo que él denomina las «cuatro piezas maestras» en torno a las que se estructura toda la doctrina cristiana: el credo, los sacramentos, los mandamientos y el padrenuestro; es decir, el creer, el vivir, el hacer y el orar, podríamos decir[107] (será esta también la estructura propuesta después en el nuevo catecismo).

De modo que, retomando todo lo anterior, un buen catecismo deberá acudir a la fe que se ha profesado y confesado a lo largo de los siglos, antes que a las últimas adquisiciones teóricas o académicas. Así, «la fe tradicional no es el enemigo, sino más bien el garante de una fidelidad a la Biblia que esté conforme con los métodos de la historia»[108]. La conclusión también le parece clara: «hay que atreverse a presentar el catecismo como catecismo, a fin de que el comentario pueda seguir siendo comentario, y para que las fuentes y su transmisión puedan reencontrar sus exactas interrelaciones»[109]. Se estaba clamando ahí por un nuevo catecismo.

## *El catecismo del Vaticano II*

También dos años después, en el *Informe sobre la fe*, había manifestado su preocupación por la catequesis y la enseñanza de la doctrina en la Iglesia, que se presentaba también a su vez dispersa y atomizada. «Puesto que la teología no parece capaz de transmitir un modelo común de la fe, también la catequesis se halla expuesta

a la desintegración, a experimentos que cambian continuamente. Algunos catecismos y muchos catequistas ya no enseñan la fe católica en la armonía de su conjunto –gracias a la que toda verdad presupone y explica las otras–, sino que buscan hacer humanamente más "interesantes" (según las orientaciones culturales del momento) algunos elementos del patrimonio cristiano»[110]. Enseñan otras cosas. «La catequesis –continúa– no puede seguir siendo una enumeración de opiniones, sino que debe volver a la certeza sobre la fe cristiana con sus propios contenidos, que superan con mucho las opiniones reinantes»[111]. La catequesis se convertía así en un problema urgente.

Sin embargo, este era tan solo el diagnóstico. En el mismo sínodo del 85, en el mencionado clima de simultáneos esperanza y realismo, el cardenal Bernard Law, entonces arzobispo de Boston, recogiendo una sugerencia del arzobispo de Dakar, propuso la elaboración de un catecismo universal para toda la Iglesia[112]. La propuesta fue recibida con cierto escepticismo por parte de algunos sectores, pero al final prosperó esa sugerencia (bajo ciertas condiciones, para impedir que el nuevo catecismo supusiera un paso atrás respecto al concilio). «Los padres del sínodo de 1985, al pedir un catecismo universal, expresaron el deseo de que este libro fuera bíblico y litúrgico, y que tuviera en cuenta las situaciones vitales del hombre contemporáneo»[113], comenta Ratzinger. Eran pues estas las coordenadas de este ambicioso proyecto: Biblia, liturgia, actualidad.

Y continúa afirmando que «un lector honesto debe reconocer con sencillez que la Biblia informa totalmente el libro [=el catecismo…]. Naturalmente ocupan un lugar importante los padres de la Iglesia, los textos de la liturgia y los documentos del magisterio; y en esto se ha prestado mucha atención para escuchar lo más equilibradamente posible tanto a la Iglesia oriental como a la occidental»[114]. A pesar de ver la necesidad teórica de tener un nuevo catecismo en la Iglesia, todavía en 1985 no estaba nada seguro Ratzinger de las posibilidades reales de conseguirlo: «Yo expresé entonces la opinión de que todavía no había llegado el momento de [abordar] tal

proyecto, y sigo pensando que esta valoración de la situación era la correcta»[115]. No era la primera vez que se proponía elaborar un catecismo del Vaticano II, y con esta idea se publicó el *Catecismo holandés* en 1966. Dos años después, el entonces teólogo de Tubinga, le había concedido el siguiente veredicto: «Tan insensato es glorificarlo como poco sensato el rechazarlo en su totalidad»[116].

En efecto, a pesar de la novedad del estilo, presentaba a la vez ciertos problemas doctrinales, que exigían ser valorados en su conjunto. Este constituía un arriesgado precedente. A pesar de los inevitables riesgos, los demás participantes del sínodo extraordinario pensaban que había llegado la ocasión: «Cuando los obispos, en 1985, echaron una mirada retrospectiva y otra prospectiva, se formó en ellos, diríamos de un modo espontáneo, la convicción de que había llegado el momento, y de que ya no podía haber más demoras»[117]. Juan Pablo II tomó cartas en el asunto, y el 10 de julio de 1986 creó una comisión compuesta por doce obispos y cardenales. Tras unas primeras reuniones, poco a poco el proyecto fue tomando forma: se quería saber qué tipo de libro se quería y a quiénes iba dirigido. La forma que adquirió fue la de un catecismo mayor, escrito para los obispos y para todos aquellos que colaboran con ellos en la catequesis, así como para todos los cristianos e incluso dirigido a los no creyentes, que quieran conocer la doctrina que enseña la Iglesia sobre determinados puntos[118].

Quería ser por tanto un catecismo de toda la Iglesia y para todo el mundo. «El catecismo no quiere transmitir opiniones de grupos, sino la fe eclesial, que no ha sido inventada por nosotros. Solo tal unidad en lo básico y fundamental hace también posible una pluralidad viviente»[119]. De modo que debía a la vez ser un libro claro y accesible. «La decisión fundamental se fijó rápidamente: el catecismo no debía ser escrito por eruditos, sino por pastores, a partir de su experiencia de la Iglesia y del mundo, como libro de predicación»[120]. Un libro práctico que naciera de la misma práctica y que resumiera la fe de modo claro. Se eligió también la lengua en que se iban a trabajar los nueve borradores previos al

texto final: el francés, lengua de gran tradición teológica y catequética. También se requería un secretario que unificara todos los estilos, que resultó ser el antiguo discípulo de Balthasar y Ratzinger, Christoph Schönborn, actual cardenal de Viena, buen conocedor también de esta lengua[121].

El resultado fue más que aceptable. «Con todo –afirmaba el prefecto–, sigue siendo para mí una especie de milagro que de un proceso de redacción tan complicado haya salido un libro legible, internamente homogéneo en lo esencial y, en mi opinión, bien escrito»[122]. Así, después de venticuatro mil enmiendas al proyecto revisado del texto, la comisión de los doce aprobó el texto definitivo (casi tres mil puntos, en setecientas páginas) el 14 de febrero de 1992. Evidentemente Ratzinger no es el autor del catecismo, pero qué duda cabe de que –utilizando una imagen tomada del documento con que Juan Pablo II presentaba el catecismo, la *Fidei Depositum*–, si los distintos redactores del catecismo son los intérpretes de la «sinfonía de la fe», el prefecto hizo aquí las funciones de un buen director de orquesta[123].

Fue todo un éxito eclesial y editorial, que sorprendió a sus mismos autores. «En cierto modo, el *Catecismo de la Iglesia católica* es una sorpresa para mí; confieso que yo no habría tenido suficiente valor para acometer semejante empresa, porque me parecía demasiado difícil componer una síntesis mundial y universal de un texto coherente y positivo, como requiere un catecismo de la Iglesia católica. Ha supuesto una constatación, en cambio, el poder verificar en el concierto de las iglesias particulares la voz común de la fe, capaz de expresarse de un modo coherente y sistemático. Más allá de los muchos problemas innegables, emerge en la Iglesia la presencia de la comunión en la fe y el deseo compartido de hallar una síntesis, de tener en las manos de forma orgánica la belleza y la coherencia de nuestra fe»[124]. Se trataba de una síntesis de la fe de toda la Iglesia.

Había salido a la vez un libro orgánico y sistemático, pero ahora hacía falta seguir dando pasos, pues esta primera síntesis resultaba

todavía demasiado voluminosa. Trece años después de la publicación del catecismo del Vaticano II –en 2005–, aparecía un compendio de este primer texto, cuya introducción estaba firmada Joseph Ratzinger, presidente de esta segunda comisión redactora. Curiosamente, el *motu proprio* para su aprobación y publicación lo firmaba ya Benedicto XVI el 29 de junio de 2005. Al igual que hicieron Lutero y Trento, se proponía ahora un «catecismo menor», junto al mayor. La estructura será la misma que este, aunque la forma de redacción será dialogada –con preguntas y respuestas–, a la vez que se presentaban reproducciones de obras de arte con tema religioso, con el fin de ayudar a la comprensión de los misterios allí expuestos. «Cuarenta años después del Concilio Vaticano II y en el año de la eucaristía –escribía el 20 de marzo el todavía cardenal Ratzinger–, el *Compendio* puede constituir un ulterior instrumento para satisfacer tanto al hambre de verdad de los fieles de toda edad y condición, como la necesidad de todos aquellos que –sin serlo– tienen hambre y sed de justicia»[125].

## 3. Nuevos retos (1985-2000)

«La mayor componente de su vida es la renuncia, decía el teólogo Eugen Bisen. También la renuncia a concluir su obra teológica. Podría haber escrito la dogmática de nuestro tiempo. Se ha sacrificado en el cargo»[126]. Esa renuncia ha dado lugar frutos en muchos campos. Por ejemplo, en la teología de la liberación o en el ámbito de la catequesis, como hemos visto. Pero quedaban pendientes otros tantos problemas. En una conferencia pronunciada en 1984 en Bogotá, se pasaba revista a los principales problemas doctrinales del momento: cultura de la vida, relativismo, la ideología de género, las culturas por encima de la verdad[127]. La cuestión de las relaciones con la teología de la liberación seguía de igual modo en pie. En marzo de 1986, la congregación publicaba la *Instrucción sobre la liberación y la libertad cristiana*. Surgirá entonces algún que otro elogio al texto. En esta ocasión se trataba de mover a los cristianos a intervenir en la vida pública, luchando contra toda injusticia, a la vez que profundizaba en los conceptos cristianos de libertad y liberación.

## *Sexo, vida y libertad*

«El hombre –escribirá Ratzinger en un comentario a la *Instrucción*– […] debe abandonar la mentira de la independencia que no conoce vínculo alguno; debe reconocer que no es un ser autárquico ni autónomo. Debe abandonar la mentira de la arbitrariedad. Debe aceptar su dependencia, su necesidad de los otros y de la creación, sus límites, el destino del propio ser. […] Libre es aquel que se ha identificado con su propia esencia, con la verdad misma […]. Una vez más se pone en evidencia que la doctrina cristiana de la libertad no es un moralismo mezquino. Está guiada por una visión integral del hombre en una perspectiva histórica y, al mismo tiempo, superior a toda la historia. La *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* quiere ser una ayuda para descubrir de un modo nuevo esta perspectiva, y para insertarla en la realidad actual con toda la energía que ella encierra»[128].

Ratzinger se propuso apreciar los aspectos positivos de la ya no tan nueva propuesta teológica en torno a la necesidad de la liberación. «En los orígenes del planteamiento liberacionista había una idea fascinante –y el cardenal Ratzinger no lo negó en ninguna de las conversaciones que mantuvimos al respecto– a la que un cristiano no podía resistirse: libertad y fe cristiana están estrechamente unidas entre sí, más que en cualquier religión, por no hablar de las ideologías. [...] Así, la libertad se convierte en la idea central de lo cristiano, y ni siquiera en sus versiones más profanas se puede negar que tiene un origen cristiano. De este modo, en la teología de la liberación casi se imponía que la liberación de la pobreza y de la tiranía política, de la opresión, del hambre y de la ausencia de una educación adecuada –de las discriminaciones de todo tipo– debía ser una exigencia fundamental de la doctrina cristiana»[129].

El problema es que esta liberación había quedado reducida a una versión demasiado unilateral, proponía Ratzinger. Los efectos de estas intervenciones pronto se hicieron sentir, a pesar de que su contenido iba siempre más allá de las circunstancias. «Las dos instrucciones de la Congregación de la doctrina de la fe no son

obras circunscritas a unas determinadas circunstancias [...]. Al aclarar la naturaleza de la libertad humana y el específico papel de la Iglesia en la transformación del mundo, las dos instrucciones contribuyeron a definir la lucha católica por la libertad»[130]. Sin embargo, estaban surgiendo en la sociedad y en el mundo nuevas situaciones. Ese mismo año de 1986 la Congregación para la doctrina de la fe publicó un documento sobre la atención pastoral a personas homosexuales, que será de igual modo ampliamente comentado. Allí solicitaba comprensión respecto a esta tendencia, a la vez que proponía promover entre estas personas la vida cristiana en toda su plenitud[131].

Se adelantaba de este modo al debate que surgirá con especial fuerza y virulencia en los años siguientes. «La Iglesia –concluía ahí Ratzinger– está convencida de que, con su enseñanza y su compromiso pastoral, no solo custodia el precioso bien de la revelación y lo defiende de corrientes erróneas, sino que contribuye también al bien humano y espiritual de las personas homosexuales y a la integridad de la sociedad»[132]. Las personas homosexuales bautizadas son exactamente iguales al resto de los cristianos: en esto no hay discriminación alguna, venía a recordar. Dios ama también a los homosexuales, quienes de igual modo están llamados a la santidad. Sin embargo, eso no implicaba dar rienda suelta a los propios impulsos, no siempre liberadores sino en ocasiones destructivos. Más adelante, en 2003, la Congregación de la doctrina de la fe recordará que los llamados «matrimonios homosexuales» no son equiparables al matrimonio entre hombre y mujer[133]. Se trataba de apelar a la naturaleza humana y al modo de ser de la familia, a su correcto modo de desarrollarse y de crecer en libertad.

Quedaba sin embargo en el aire otro gran drama de nuestra época. En 1987 la Congregación de la fe se ocupó del problema de la vida humana, y emitirá el documento titulado *Donum vitae* sobre el respeto a la vida. «Es un campo que a Ratzinger le interesa especialmente –comenta Ricci–, por el testimonio heroico y profético protagonizado por la Iglesia alemana en la historia reciente. Durante los años del nazismo, el cardenal Clemens August von Galen había

protestado públicamente por el tratamiento dispensado a los minusválidos por parte de los médicos del régimen. […] Un pensamiento vivo en Ratzinger [era]: "¿qué pensarán los cristianos de las próximas generaciones y épocas de la aquiescencia de la Iglesia de nuestros días al aborto, la eutanasia, las manipulaciones genéticas? No tenemos derecho a callar"»[134]. Ante esta auténtica plaga del siglo XX, frente a la que han callado tantos políticos, artistas e intelectuales comprometidos (¿con qué?, ¿con quién?), la Iglesia no podía callar, pensaban tanto Ratzinger como Juan Pablo II.

Estos temas de la bioética, la fecundación *in vitro*, la píldora del día después y el aborto serán una larga batalla para ambos y para toda la Iglesia. El respeto de la naturaleza y el considerar la persona como imagen de Dios impondrán sus propios límites a una ciencia un tanto ansiosa y en ocasiones algo compulsiva[135]. «Fue en el campo de la ética –recapitula Chélini– donde más tuvo que intervenir Ratzinger. Todas las medidas propuestas fueron aprobadas por el papa, quien sostuvo continuamente la mano del prefecto, ya que estas desviaciones inquietaban mucho al antiguo profesor de ética en la universidad de Lublin»[136]. Era este un tema que ambos tenían en el corazón y en la conciencia.

También habrá acontecimientos más reconfortantes, para el cardenal ya entonces algo cansado de su cargo. A todos nos gustan los honores y agradecimientos, sobre todo si viene de tus propios paisanos. A veces incluso uno es profeta fuera de su tierra. «Sus compatriotas bávaros siguen siéndole fieles, comentaba un periodista bávaro. Con motivo de su sesenta cumpleaños viaja a Roma una delegación presidida por el presidente [de Baviera] Franz Josef Strauss, con cuatrocientas cincuenta personas ataviadas con trajes típicos, algunas compañías de zapadores y varios grupos musicales. Como regalo, le entregan una trompa de pastor para que siga tocando "a dúo" con el papa [Juan Pablo II]. El romano pontífice, presente en la ceremonia, se muestra divertido y tararea significativamente el himno bávaro. Sin embargo, en aquella ocasión no se atrevieron a tirar salvas, pues los romanos celebran también

otro aniversario en esa fecha: la liberación de Roma de la ocupación alemana»[137].

## *Cisma y división*

1988 será el año en que Joseph Ratzinger mantendrá una serie de conversaciones con Marcel Lefebvre (1905-1991) para evitar una nueva división en la Iglesia. El 5 mayo se firma un *Protocolo de acuerdo* entre el Vaticano y el líder tradicionalista, pero un día después el obispo disidente retiró su firma. «Ratzinger –comenta Bardazzi–, acusado con frecuencia de ser inflexible con algunos teólogos, no lo fue menos con Lefevre. Le advirtió de las consecuencias que ese acto podría tener, pero no fue escuchado: el 29 de junio Lefebvre ordenaba a cuatro obispos sin el permiso de la santa Sede, con lo que provocaba el cisma»[138]. Aquello fue de momento un aparente fracaso, pero la Iglesia debía ser fiel a la verdad que se le había confiado y a su misión. «El papa y el cardenal Joseph Ratzinger habían hecho grandes esfuerzos para reconciliar al arzobispo y disidente Marcel Lefebvre sin renunciar al compromiso con el Vaticano II»[139].

Monseñor Lefebvre –un celoso obispo misionero– decía cosas sencillas, denunciaba los abusos litúrgicos, conservaba la pompa antigua de la Iglesia y «salpicaba su discurso con una anticomunismo grato a sus oyentes». No era un gran teólogo y había recibido en su juventud la influencia del pensamiento político-religioso de la Acción Francesa[140]. Había creado en 1970 la Fraternidad Sacerdotal de san Pío X, que contaba con un seminario propio en Ecône, en Suiza. Pero cinco años después, el obispo del lugar retiró el permiso necesario por las continuas críticas contra el Vaticano II, cuyos documentos él mismo había firmado[141]. Un año después Lefebvre fue suspendido *a divinis* (prohibiéndosele así ejercer como sacerdote) por seguir ordentando diáconos y sacerdotes. La cuestión se agravó con el cisma de 1988, pero a partir de entonces la situación de las relaciones con la santa Sede han ido evolucionando positivamente[142].

Las protestas vendrán también del otro lado. El 25 de enero de 1989, ciento sesenta y tres teólogos centroeuropeos habían firmado una Declaración en Colonia, en la que piden un mayor pluralismo teológico y critican las injerencias de la Congregación de la doctrina de la fe en su trabajo. La historia se repetía. «Me parece que la Declaración de Colonia –comentaba por su parte Ratzinger– fue publicada con cierta precipitación, en un contexto político-eclesial en el que algunos pensaban que había llegado el momento de obligar a Roma a adoptar una posición a la defensiva, y obtener [así] algo a cambio. […] En este sentido creo que la Declaración de Colonia es una expresión de un malestar que tiene raíces muy variadas»[143], que podrían responder al famoso "complejo antirromano" de los teólogos germánicos. Sin embargo, por otra parte, a estas protestas se unirán después las reivindicaciones de teólogos franceses, españoles e italianos. La contestación religiosa y la protesta teológica se había extendido con rapidez por toda Europa y todo el mundo. Sus propios colegas serán una buena fuente de dolor de cabeza para el propio prefecto[144].

Surgirán también diferencias incluso dentro de la curia romana. A principios de ese mismo año de 1989 tuvo lugar una sesión plenaria sobre el ecumenismo entre la congregación que presidía Ratzinger y el Secretariado para la unidad de los cristianos. Había un cierto problema suscitado por los distintos métodos y objetivos de estas dos instituciones de la curia romana. «La inquietud burocrática ocultaba problemas de fondo. Había veces en las que el Secretariado para la unidad de los cristianos, en virtud de sus características y de su historia institucional, tendía a ver el diálogo ecuménico como una forma de negociación. La Congregación para la doctrina de la fe, sobre todo con el cardenal Ratzinger a la cabeza, consideraba el ecumenismo como una exploración conjunta en las verdades de la fe cristiana, no un proceso de regateo donde las "ganancias" de un bando se constituían en las "pérdidas" del otro»[145]. No todo debían ser gestos políticos de acercamiento, sino que se requería la oración, el diálogo en la verdad y el estudio teológico. Se trataban de concepciones distintas y complementarias, pero ambas irrenunciables. Al final, tras intensas negociaciones,

establecieron un protocolo de colaboración entre ambos dicasterios. Aquello fue el inicio de una prolongada y fructífera colaboración.

Al mismo tiempo, había que mirar hacia la unidad interna de la Iglesia. El 25 de febrero de 1989 el *Osservatore Romano* publicaba una fórmula de la Profesión de fe y del Juramento de fidelidad, que deberían hacer los obispos, los párrocos y los profesores de instituciones católicas. En este documento se incluye una gradación de las verdades que se deben creer, lo cual ocasionó una cierta polémica. Se subrayaba también la importancia del magisterio ordinario del romano pontífice. «Aunque algunos teólogos pensaban que *Ad tuendam fidei* simplemente resumía lo que el papa y Ratzinger habían estado defendiendo desde hacía tiempo, otros la vieron como una decisión de corregir el derecho canónico»[146], y no tanto completar y explicitar lo que se decía en el código de 1983.

También ese mismo año se publica la carta *Orationis formas* sobre algunos aspectos de la meditación cristiana. En este caso se trataba de denunciar algunas desviaciones que se estaban introduciendo en el modo de hacer oración entre los cristianos, especialmente al sustituirla por métodos orientales de meditación, sobre todo del yoga. «También el cuerpo reza, concluía este texto. El proceso interior de la oración se expresa en el lenguaje de los gestos del cuerpo, y la disciplina del cuerpo tiene a su vez repercusión en el alma; pero es importante respetar la adecuada correlación. [...] La expresión corporal ha de tener su fundamento en lo interior, y no al revés»[147]. Cuerpo y alma deben disponerse para hablar con Cristo, y no simplemente para relajarse.

## *Teología y reforma*

El 9 noviembre de 1989 caía el Muro de Berlín y, pocos meses después, Alemania se reunificaba. Esa misma primavera de 1990 la Congregación de la doctrina de la fe publicaba un documento sobre *La vocación eclesial del teólogo*, en el que se sale al paso de las protestas planteadas por algunos teólogos europeos, como en la mencionada Declaración de Colonia. Como su propio título indica,

se pedía una teología en comunión con toda la Iglesia. Hace falta fe y espíritu de comunión a la hora de hacer teología, y no basta con la mera razón o el espíritu crítico. El teólogo no debe olvidar que su misión no consiste en adquirir un protagonismo personal, sino en servir a la Iglesia[148].

Observaba a este propósito el prefecto: «la *Instrucción* inscribe el tema de la teología en el horizonte más amplio de la capacidad del hombre de conocer la verdad y de la auténtica libertad del hombre mismo. La fe no es una ocupación para el tiempo libre, y la Iglesia no es un *club* junto al cual existen otros parecidos. La fe responde más bien a la pregunta originaria del hombre sobre su procedencia y su destino»[149]. La teología –tal como decía la instrucción– es «indispensable de la Iglesia», y es «tanto más importante en tiempos de grandes cambios culturales y espirituales»[150]. Por eso la relación entre los teólogos y la Iglesia resulta positiva para ambos.

La teología parte de la revelación tal como se presenta en la Biblia, a la vez que se completa con las aportaciones de la filosofía, la historia y las demás ciencias. El teólogo debe «extraer de la cultura circundante aquellos aspectos que permitan iluminar uno u otro de los aspectos de los misterios de la fe». La fe es lo primero y el punto de partida, y por eso la teología ha de ser también un ejercicio creyente y eclesial: el teólogo ha de pensar y argumentar de modo personal, pero en la Iglesia, dentro de sus límites visibles y fácilmente reconocibles. La teología ha de nacer también de la oración y de la escucha. La buena teología no se hace solo en las bibliotecas, sino también en los reclinatorios de las capillas e iglesias.

Por eso los “guardianes de la fe” no serán los teólogos, sino los pastores y, de modo especial, los obispos. No se trata de que Roma esté vigilando y orientando a todos y cada uno de los teólogos del mundo, sino de que esta función se puede y debe descentralizar. Por otra parte, se proponía recuperar la identidad católica de lo católico, también con otro documento. «Una de las más encendidas polémicas en los Estados Unidos durante el pontificado de Juan

Pablo fue acerca de los colegios y universidades católicos. El 15 de agosto de 1990, con el documento *Ex corde Ecclesiae*, el papa animó a las entidades educativas católicas a revitalizar su identidad católica, de acuerdo con los valores católicos, y no solo los científicos»[151].

1991 debió de ser un año especialmente difícil para Ratzinger. El prefecto sufre en septiembre una hemorragia cerebral (por lo que ha de permanecer un mes en el hospital), y en noviembre su hermana Maria muere en Alemania mientras visitaba la tumba de sus padres, el día de todos los difuntos. Terrible coincidencia. Es comprensible que el prefecto añore entonces el momento en que tan solo se tuviera que dedicar a escribir libros y pide el relevo. Quiere volver a Alemania. Pero Juan Pablo II deseaba seguir contando con él, de modo que sigue adelante en el cargo, afronta otra vez más nuevos retos, a la vez de que obtendrá también alguna alegría[152]. El 13 de enero del año siguiente, es nombrado miembro de la Academia de ciencias sociales y políticas de Francia, «templo sagrado del racionalismo»[153].

En mayo de 1992, la congregación vuelve a la carga con la eclesiología. En *Algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión* se recuerda que el primado de Pedro es un principio de unidad para todas las iglesias, en comunión con todos los obispos del mundo[154]. El suyo es un servicio de amor para la comunión. «El documento –decía en la presentación– expresa la esperanza de que, en la luz y en la fuerza de esa conversión, se haga posible a todos el primado de Pedro en sus sucesores –los obispos de Roma– y ver llevado a efecto el ministerio petrino, tal como ha sido querido por el Señor, como universal servicio apostólico que está presente en todas las iglesias particulares»[155], es decir, en todas las diócesis. Se trata por tanto de un «ministerio de amor» con todas las iglesias del mundo.

Sin embargo, también cabrán las reformas y las propuestas renovadoras en la mente del prefecto. El *Ecclesia semper reformanda* cabía también en los proyectos del presunto «guardián

de la fe». De hecho, dos años antes, en Rímini, en la costa adriática, había clamado por la necesidad de la unidad en la Iglesia –la tarea ecuménica es una tarea pendiente– y en contra de una excesiva burocratización. «Cuanto más arraigados estemos en la compañía de Jesucristo y con todos los que le pertenecen, tanto más nuestra vida estará sostenida por aquella radiante confianza a la que san Pablo ha dado expresión: “Porque estoy persuadido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados […] ni criatura alguna podrá separarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús” (Rm 8,35-36)»[156]. Allí hablaba también de reformas en la curia y en la burocracia de la Iglesia; idea que tal vez procedía de su experiencia al frente de la archidiócesis bávara, pero que tal vez mantenía relación con su propia tarea presente y futura.

## *El prefecto en la intimidad*

De esos mismos años son los recuerdos del periodista bávaro, Peter Seewald, quien había vuelto a la Iglesia tras escribir con él un libro-entrevista. Evocaba así la atmósfera vaticana. «Todo empezó en Roma, en noviembre de 1992. Yo estaba sentado en una silla barroca de color rojo, en la sala de audiencias de la Congregación de la doctrina de la fe. Se abrió la puerta y apareció un señor delgado y de frágil apariencia. Nos sentamos junto a la ventana y hablamos sobre él, sobre su trabajo y sobre Dios. Fue el principio de algo que cambiaría mi vida. Una vez circulamos a toda velocidad por el Vaticano en el nuevo *Golf* de su secretario. El alto dignatario, sentado en el sitio del copiloto, canturreaba casi como si fuera Pavarotti. En el camino hacia Montecassino, el monasterio de san Benito, al parar en un área de servicio, se puso a la cola con su bandeja, como uno más; después, pronunció la bendición de la mesa, como si fuera un párroco de pueblo. Me impresionó su señorío, su corazón bávaro, la hondura de su pensamiento»[157]. Es proverbial su timidez. «Por supuesto que Ratzinger no es un *showman* nato –puntualiza Seewald–, y cuando se presenta en público se pone nervioso, como les pasa a los actores con hasta treinta años de experiencia. Pero cuando se da cuenta de que la

representación está saliendo bien, su voz adquiere incluso un tono teatral»[158].

Más detalles sobre su vida cotidiana. El nuevo prefecto necesita dormir mucho y se acuesta pronto. No fuma ni bebe alcohol, salvo infusiones con mucha azúcar. Prefiere las comidas sencillas, como el pastel de manzana, el *Dampfnudel* o el bizcocho tradicional bávaro[159]. Respecto a su modo de hablar y expresarse, afirmaba también Seewald: «La primera impresión personal que tuve era que tenía ante mí una persona muy sensible y amigable: alguien a quien le gusta comunicarse, que sabe escuchar con paciencia aunque se mantenga a la distancia conveniente: casi como si estuviera ausente y presente al mismo tiempo. [...] Tenía un modo muy apasionado de hablar, lleno de temperamento y muy vivo. Las manos gesticulaban; le brillaban los ojos. Escogía las palabras, sin querer llamar la atención con exageraciones lingüísticas: no hacía falta un título universitario para entenderle. Aún con todo, muchas de sus frases tenían calidad musical y, siempre que era posible, acababa su exposición con algo ingenioso, para redondearla todavía más»[160]. El cardenal Ratzinger no era un robot del pensamiento teológico, sino un cristiano apasionadamente enamorado de la verdad.

También se refería Seewald al modo de pensar y responder a las preguntas. «Sabía que el cardenal tenía fama de tener una memoria prodigiosa. Como si fuera de un “disco duro” gigantesco, extrae de su cerebro, a toda velocidad, la información correspondiente. Sin embargo, la genialidad radica en los nexos, en la coordinación adecuada. Me quedé profundamente impresionado de que no diera respuestas rápidas, sino que intentaba estudiar cada pregunta en toda su complejidad, para encontrar al final la medida y el modo adecuado de tratar correctamente los problemas»[161]. En ocasiones, a la hora del fragor en la discusión intelectual, Ratzinger muestra también el espíritu beligerante y combativo del que hacen gala los bávaros, pero sin caer en la polémica meramente irracional[162]. «¿Qué clase de persona es?, se preguntaba Seewald. […] Débil y fuerte a la vez. Sin llamar la atención pero brillante. Una voz débil pero muy alta. Intelectual y, sin embargo

popular. Una persona cerebral pero rezadora al mismo tiempo. Alguien que destaca intelectualmente, pero que a la vez da una impresión sencilla e infantil»[163].

El teólogo muniqués Eugen Bisen –en algunos puntos no muy en sintonía con Ratzinger– hablaba de su «inteligencia soberana», de que sus frases –algo artificiales– tienen la calidad «de auntén ticas obras de arte», y que «sabe mantener una conversación con extraordinaria habilidad». «Su lenguaje es una síntesis de exactitud y dinamismo, voluntarioso, vivo, plástico, sugerente»[164]. El mismo Seewald cuenta cómo casi tuvo que improvisar una homilía en italiano, y –con el evangelio y el misal– obtuvo un resultado notable, a juzgar por las caras de los oyentes[165]. Sin embargo, según recordaba su hermano Georg, era también un hombre capaz de estar en lo concreto y en lo práctico de la vida: los cambios del tiempo, la nueva alfombra o lo que iban a cenar ese mismo día[166]. Era un prefecto polivalente: lo mismo le leía un texto de teología que fregaba los platos sucios, aunque también a veces no sabía dónde ha dejado las cosas[167]. «Por su modo de ser –continuaba su hermano– no es de esas personas que quieren imponer algo a toda costa, salvo que haya algo decisivo en juego»[168].

A pesar de su condición de intelectual, era también una persona profundamente humana en el modo de comportarse día a día. Comentaba Georg con cierto sentido del humor que, cuando trabaja, se concentra tanto que se vuelve algo irritable. Después, «vuelve a ser sociable y divertido»[169]. «Gran modestia [...]. Nunca fue excesivamente ambicioso, completaba el cuadro su hermano. Ahora bien, si hay que luchar, “no retrocede y da la cara, empujado por su propia conciencia”. Un confidente [me dijo, continúa Seewald]: “Necesita una fuerza enorme para *enfrentarse a la oposición*. Le llega muy hondo; se la toma en serio, demasiado en serio”. *Fidelidad* es una de las constantes de su carácter. [...] “Joseph Ratzinger tiene la virtud de las grandes personalidades. No pueden ser encasillados. No son fácilmente influenciables: son ellos mismos”»[170]. A pesar de todo, los años y las dificultades habían dejado su huella de modo evidente. «Al final de nuestra

conversación, reconoció que se sentía cansado y agotado, que estaba viejo y consumido. En realidad, se trataba de una impresión: el guardián máximo de la fe católica reconocía sin tapujos que no quería seguir. “Ya estoy mayor, al límite –dijo el cardenal–. Físicamente me siento cada vez en peores condiciones para continuar, y me siento agotado” “¿Es usted feliz?”, pregunté. “Estoy contento con mi vida”, fue toda su respuesta»[171].

## *Los años noventa*

*La sal de la tierra*, el libro-entrevista publicado en 1992, se convirtió –según su coautor– en «un clásico de la literatura religiosa». Se publicó en más de veinte idiomas y algunos de los expertos en el negocio editorial calificaban la «moda Ratzinger» como «un cambio de tendencia». Habrá que ver. «En nuestras preguntas –recordaba Seewald– acosé al cardenal con un aluvión de preguntas: ¿por qué ya no podemos creer? ¿Está superado el cristianismo? ¿El catolicismo es un sistema concreto, o tan solo una tradición? […] Con paciencia, el defensor de la fe fue explicándome los fundamentos de la fe»[172]. En parte gracias a esas respuestas, Seewald acabó recuperando la fe de su infancia y adolescencia. Era una demostración práctica de cómo la razón y el diálogo pueden preparar el camino para la fe.

En agosto de 1993 –casi al mismo tiempo que Juan Pablo II promulgaba la encíclica *Veritatis splendor* sobre las relaciones entre verdad y libertad en la ética– el cardenal Ratzinger sufre un accidente que le deja inconsciente durante un tiempo. No tarda en recuperarse. De hecho, el trabajo seguía adelante sin problemas. En 1994, Juan Pablo II publica la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, con la que recuerda que las mujeres no pueden acceder al sacerdocio por expresa voluntad de Jesucristo. Él escogió solo varones, a pesar de que a veces no fueran los mejores. «El hecho de que la Iglesia católica, al igual que las iglesias ortodoxas, permanezca en su convicción de fe, que ve como obediencia al Señor, no puede maravillar ni herir a nadie. Al contrario, constituirá una ocasión para reflexionar juntos todavía

más sobre los problemas de fondo»[173]. De hecho, el sacerdocio no es un instrumento de poder o influencia, sino de servicio. Así acababa el documento: hay una persona mucho más importantes en la Iglesia que los sacerdotes, que además es mujer: su nombre es María. Ella estaba por encima incluso de Pedro y los demás apóstoles.

Poco después la Congregación de la doctrina de la fe escribe a los obispos alemanes para orientarles en la pastoral con divorciados vueltos a casar. Pueden y deben asistir a la Eucarístía –se decía allí–, pero deben esperar todavía para poder comulgar. Se trataba de conjugar la verdad con la caridad y la dignidad de la eucaristía, recordaba Ratzinger[174]. Esto suponía dar un paso atrás respecto a las declaraciones que había hecho algunos miembros del episcopado alemán sobre este tema, quienes sin embargo no dudaron en cerrar filas en torno a Juan Pablo II, tal como harán cuando se pida que los consultorios católicos no ofrezcan su colaboración indirecta para que se pueda abortar. Aquello fue un acto acto de comunión y unidad. También habrá progresos en el ecumenismo y en la búsqueda de la unidad con los demás cristianos.

En verano de 1997, Ratzinger se reúne con algunos líderes luteranos en Ratisbona, para buscar un mejor entendimiento doctrinal. En mayo de 1999 se crea una comisión mixta formada por católicos y protestantes, que da lugar al documento *El don de la autoridad*. Se aborda también la doctrina sobre la justificación, uno de los puntos centrales de la doctrina propuesta por Lutero. Días después, 31 octubre de 1999 se firmaba en Augsburgo, en la iglesia de santa Ana, un documento conjunto entre luteranos y católicos. La Congregación de la doctrina de la fe publicó una aclaración, que se publicó como anexo. El presidente de la Federación Luterana Mundial, el obispo Mark S. Hanson, reconoció la participación personal en la redacción de la histórica *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* del ahora papa Benedicto XVI. «Somos conscientes de que usted, con el apoyo del papa Juan Pablo II,

contribuyó activamente para alcanzar este hito ecuménico»[175], afirmó tiempo después.

Poco antes, en 1998, la congregación había publicado una aclaración sobre algunos escritos de Anthony de Mello, por presentar cierta confusión en el ámbito de la relación con otras religiones, al ofrecer una imagen un tanto confusa de Jesucristo como el único mediador entre Dios y los hombres. Parecía que presagiaba la futura *Dominus Iesus*. De modo que no todo el mundo estaba plenamente de acuerdo con toda su gestión. Los ecos, rumores y críticas recorren la vieja Europa. Al mismo tiempo, en mayo, en el imponente encuentro de los distintos movimientos en Roma, el cardenal prefecto volvía a reclamar menos burocracia y más espacio para el Espíritu en la Iglesia. Al mes siguiente, publica en *30 giorni* en el que critica el *carrierismo* en el seno de la Iglesia. «En la Iglesia no debería haber "carrerismo" alguno. Ser obispo no debe ser considerado una carrera con distintos escalones de un sitio a otro, sino un servicio muy humilde»[176].

Poco después, el cardenal Ratzinger volvía a escribir a los obispos alemanes consultándoles sobre la posible cooperación indirecta en algunos casos de aborto. En junio de 1998 Juan Pablo II publicó el documento en el que les pide que no faciliten tal informe que permitiera la supresión de la incipiente vida humana. Son por tanto momentos de mucho trabajo y de encendidos debates. A pesar de todo, los obispos alemanes volvieron a dar un ejemplo de comunión con el obispo de Roma y cerraron filas en torno a él. Por otro lado, 27 de octubre el cardenal Ratzinger sellará su reconciliación con el teólogo Johann Baptist Metz, al asistir e intervenir en su homenaje. Aquel acto, según algunos, supuso todo un acontecimiento para cambiar la imagen que algunos tenían del "prefecto de hierro". Sin embargo, los problemas más acuciantes seguían siendo los mismos[177].

A finales del año siguiente, al recibir el doctorado *honoris causa* en una universidad romana, el cardenal prefecto hizo un decidido ataque a la negación del derecho a la vida y a la supresión del

mismo derecho y de todo ordenamiento jurídico. «La vida humana es algo de lo que se puede disponer; el aborto y la eutanasia no está excluidos de los ordenamientos jurídicos. […] La ironía y los ataques contra el derecho fue un ingrediente típico del nacionalsocialismo alemán […]. En los llamados “años de lucha” el derecho fue concienzudamente difamado y contrapuesto a lo que se consideraba el sano sentimiento popular. Después, al llegar al poder, el Führer fue considerado la única fuente de derecho, y con esto la arbitrariedad vino a ocupar el mismo puesto del derecho»[178].

## 4. Cambio de milenio (2000-2004)

El 2000 será el año del gran Jubileo en toda la Iglesia católica. El 12 de marzo Juan Pablo II pide perdón por los errores pasados de la Iglesia (Ratzinger lee el texto del documento), mientras el 6 de agosto la Congregación de la doctrina de la fe publica la declaración *Dominus Iesus*. Son la cara y la cruz de una misma moneda. Respecto a la petición de perdón, escribía Fischer: Ratzinger «obviamente conocía la historia [...], los lados oscuros de la historia de la Iglesia católica, de la antigua y de la reciente. También la culpa de la Iglesia papal respecto a las demás iglesias cristianas. Tampoco rehuía las desagradables preguntas de la historia sobre España y Latinoamérica. Él condenaba con la mayor vehemencia el antisemitismo "de todos y cada uno". Miraba con serenidad y entereza el pasado. No tenía ningún miedo a la apertura de los archivos vaticanos. Era firme en su opinión de que, frente a un mentalidad antieclesiástica y anticlerical, la Iglesia podía salir ganando si iba con la verdad histórica por delante»[179].

### *Dominus Iesus*

Por otra parte, en la declaración *Dominus Iesus* se recordaba que Jesucristo es el único salvador, frente a algunas propuestas –sobre todo asiáticas– que sugerían otras salvaciones y redenciones en paralelo, como veremos más adelante. Todos se pueden salvar, pero toda salvación puede venir solo de Jesucristo. Un budista, un animista, un sintoísta o un musulmán solo se pueden salvar por Cristo. La acogida no es tan cálida como en el anterior documento sobre las culpas de la Iglesia. En principio era un encendido canto a la centralidad y unicidad de la salvación llevada a cabo por Cristo, que debería haber suscitado la aprobación unánime de todos los cristianos. Surgen sin embargo una serie de malentendidos con los protestantes por la parte final del documento de tipo eclesiológico, en la que se recuerda la doctrina del Vaticano II: mientras las ortodoxas son verdadera iglesias locales, las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma protestante han perdido

algunos elementos de eclesialidad, como son el ministerio y la eucaristía. Por lo tanto, no son verdaderas iglesias en sentido propio.

En realidad, el texto se movía en la misma línea de la doctrina cristiana contenida en las enseñanzas de san Pablo y en los concilios de Nicea, Calcedonia y Vaticano II. Pero además se recordaba que, tal como se dijo en el último concilio, las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma protestante, debido a los avatares doctrinales e históricos (sobre todo por la pérdida del sacerdocio y de la sucesión apostólica), no podían ser consideradas «iglesias en sentido propio», sino más bien eso: comunidades eclesiales. Así lo había dispuesto el concilio Vaticano II, pero la polémica estaba servida una vez más: no todos los protestantes lo iban a entender[180]. Se olvidó así el primer tema –la centralidad salvadora de Jesucristo–, y tan solo se centró la polémica en este segundo aspecto. El cardenal Walter Kasper se refirió a un «problema de comunicación» a la hora de transmitir este mensaje[181]. Por su parte, el periódico *El País*, en un manifiesto firmado por Küng, Boff y otros teólogos liberacionistas, lo consideraba un desplante para el resto de las religiones[182]. El 1 octubre Juan Pablo II ha de salir al paso en defensa del controvertido documento, en una intervención pública.

Casi de un modo imperceptible y con una constancia envidiable, Ratzinger mantuvo una actividad discreta pero constante en los últimos años del ponficado de Juan Pablo II. El 24 de enero de 2001, la Congregación de Ratzinger emite un documento en el que se encuentra «notables dificultades y ambigüedades» en el libro de Dupuis sobre el pluralismo religioso[183]. Jacques Dupuis (1923-2004) era un jesuita belga que había vivido largos años en India y que no explicitaba de modo claro y exclusivo la única mediación salvadora de Jesucristo, tal como había propuesto la declaración *Dominus Iesus*. Las críticas arreciaron. Con motivo del caso Dupuis, un cardenal centroeuropeo exponía sus distancias: «Parece como si el pluralismo religioso tiene un sentido positivo para el papa [Juan Pablo] y negativo para la congregación. […] En mi opinión este caso

pone en evidencia las dificultades con que se encuentra el trabajo de la congregación. Pienso que debemos dejar el camino libre para la discusión»[184]. En cualquier caso, según Weiler, «Jacques Dupuis aceptó y firmó la notificación, y se comprometió a asumir en su futuro trabajo teológico las verdades doctrinales que la notificación deseaba subrayar»[185]. Aunque renunció a sus clases en la universidad Gregoriana, siguió desempeñando algunos otros cargos académicos. Tres años después fallecía, a los ochenta y un años de edad.

## *¿Pluralismo o relativismo?*

El 8 marzo de 2001 el cardenal Ratzinger había denunciado que el borrador de la *Constitución europea* no defiendía con claridad la libertad religiosa y las raíces crisitianas de Europa. Nuevo debate, con el desgaste personal que esto llevaba consigo, además de un nuevo quebradero de cabeza para el prefecto. A esto se unen nuevas responsabilidades. Poco después, Juan Pablo II aprobaba la elección del cardenal Ratzinger como decano del colegio cardenalicio, por lo que se le concede la sede suburbicaria de Ostia. El 22 septiembre de ese mismo año el prefecto afirmaba que no estaría justificado un ataque unilateral a Irak. Como la de Juan Pablo II, la suya fue una denuncia profética. Por otra parte, la congregación seguía trabajando a buen ritmo, pero parece que el alemán de hierro da signos de debilidad. Sin embargo, debe seguir en el puesto.

El cristocentrismo que apreciábamos en los escritos de Guardini y de otros autores del periodo de entreguerras, y que sirvió de columna vertebral a los textos del concilio Vaticano II, seguirá apareciendo en los trabajos de Ratzinger de los últimos años como teólogo. El motivo parece claro, dado el desarrollo actual del llamado “pluralismo religioso”. «Ratzinger lo ha comparado con la teología de la liberación de nuestros días, y la comparación es acertada. Ambos movimientos reflejan la “irrupción” del Tercer mundo en la conciencia católica»[186], con los necesarios matices que esta comparación lleva consigo. Nombres como Hick y

Balasuriya, De Mello o Dupuis ocupan lugares importantes en las bibliotecas de teología[187].

Ratzinger lo explica del siguiente modo: «Los cambios históricos que se han verificado desde el año 1989 [con la caída del Muro de Berlín] han llevado también a un cambio de temas dentro de la teología. La teología de la liberación, entendida políticamente, había proporcionado a los problemas de la redención y de la esperanza del mundo –olvidados desde hacía tiempo– una forma nueva, precisamente política, atribuyendo así a la política una misión que no podía asumir»[188]. Tras el vacío creado por la caída de las ideologías –especialmente del marxismo–, la verdad y los valores resultan del todo relativizados, hasta llegar a la después llamada «dictadura del relativismo». En esta, todo vale o, por lo menos, todo vale lo mismo[189]. La verdad sigue existiendo, sobre todo porque la Verdad en persona –el Logos, el Verbo, dicen los teólogos– se ha encarnado por amor. No todo vale lo mismo: solo Jesucristo es el Verbo eterno, el Hijo de Dios hecho hombre.

Es cierto que el contexto diferente en que nos encontramos ahora supone el diálogo entre las religiones del mundo –seguía diciendo el prefecto–, que con el desarrollo del encuentro y del entrelazamiento de culturas se ha convertido en una necesidad interna. Tras la caída de las ideologías, existe el riesgo del nihilismo y del relativismo, a pesar de que las religiones corrieran a cubrir ese hueco. Pero también cabía ahí el riesgo de otro relativismo más sutil: el religioso. La presión de las demás religiones confirma a nuestro teólogo en la necesidad de anunciar a Cristo, evitando todo relativismo: «el encuentro entre las religiones no puede darse con una renuncia a la verdad, sino con su profundización. El escepticismo no une, ni tampoco el pragmatismo. Estas dos posiciones lo único que hacen es abrir la puerta a las ideologías que, después, se presentan todavía más seguras de sí mismas»[190]. Se requiere una nueva proclamación de esa verdad que nos ha traído el mismo Cristo en su persona.

«Si es necesario buscar en el otro siempre lo positivo y si, por tanto, también el otro ha de ser para mí una ayuda en la búsqueda de la verdad, no puede ni debe faltar sin embargo el elemento crítico. La religión [no cristiana] custodia la preciosa perla de la verdad, pero al mismo tiempo la oculta, y está siempre bajo el riesgo de perder su propia naturaleza. La religión puede enfermar y convertirse en un fenómeno destructivo»[191]. Como consecuencia de todo lo anterior, el diálogo debe ir siempre acompañado del anuncio de Cristo como salvador del mundo. «El diálogo [del cristianismo con otras religiones] no es una diversión sin un fin claro, sino que se dirige a la persuasión, al descubrimiento de la verdad, pues de otro modo carece de valor. […] En este sentido, en el diálogo interreligioso debería darse lo que Nicolás de Cusa expresó como un deseo y una esperanza en su visión de la asamblea celestial: el diálogo entre las religiones debería convertirse siempre en la escucha del Verbo, que nos señala la unidad en medio de nuestras divisiones y contradicciones»[192].

## *Verdadero Dios*

Un problema cristológico: conocer de modo real la personalidad y la divinidad de Cristo. En una conferencia pronunciada en Murcia (España) a finales de 2002, recordaba los respectivos actos de fe de Pedro y Pablo que han dado lugar a la declaración *Dominus Iesus*. Allí pasaba revista a la idea de Jesús que aparece en la teología alemana del siglo pasado (Harnack y Jaspers, Bultmann y Moltmann, entre otros), en las que se separa un Jesús histórico de un Cristo de la fe. Era una situación dialéctica y problemática. Además, si se parte de un presupuesto positivista, solo puede haber experiencias subjetivas, nunca una revelación en cuanto tal: nunca conoceremos el verdadero rostro de Cristo.

«Se dan luces, pero no la Luz; palabras, pero no la Palabra, decía ahí. En esta situación es inevitable el relativismo religioso. Entonces se le puede conceder –como sucede también fuera del cristianismo– que Jesús es una persona de grandes experiencias religiosas, un iluminado y un iluminador»[193] como tantos otros. Pero solo Dios

es Dios, y solo él se ha encarnado en Cristo Jesús. «Solo Él puede decir: "Yo soy el camino, la verdad y la vida"; todos los demás nos pueden mostrar partes del camino, pero no son el camino. Pero sobre todo, [solo] en Jesucristo están unidos Dios y el hombre, el Infinito y lo finito, el Creador y la criatura. El hombre ha encontrado sitio en Dios. Solo Él mismo puede traspasar la distancia infinita entre el Creador y la criatura. Solamente Él que es hombre y es Dios, es el puente existencial entre el uno y el otro»[194]. Solo Él puede ser el mediador y redentor.

Ahora bien, surge entonces una duda, tal como oímos en todo momento en la actualidad. De nuevo el problema de la verdad, frente a un relativismo popularizado y ampliamente difundido. ¿No supone un acto de arrogancia creer que se posee la verdad, cuando tan solo se puede estar buscándola eternamente?, es la pregunta. Ratzinger da entonces la vuelta a la pregunta: «¿No es arrogancia decir que Dios no nos puede dar el regalo de la verdad? ¿No es despreciar a Dios decir que hemos nacido ciegos y que la verdad no es cosa nuestra?»[195].

La misión y el anuncio de Cristo es una consecuencia inevitable, un gozoso privilegio, no exento de consecuencias. ¿Será de verdad Cristo el único salvador, el único Dios? «El hablar de Jesús –responde– como salvador único y universal no supone de ninguna manera desprecio hacia las demás religiones, aunque sí se opone decididamente a la incapacidad de conocer la verdad y de admitir la cómoda estadística del dejar-todo-como-estaba»[196]. Cristo es la verdad y nos abre el camino hacia la verdad, que puede ser conocida por todos en mayor o menor medida. Por eso el cristianismo tiene también un inevitable poder transformador: eleva y purifica todas las culturas, interpela a las demás religiones.

Todo esto trae consigo la necesaria conclusión eclesiológica, es decir, en la comprensión de la Iglesia. Como se recordará, cuando se publicó la declaración *Dominus Iesus* (2000), se despertó una cierta polémica entre algunas comunidades eclesiales nacidas a partir de la Reforma protestante, por un presunto exclusivismo y el

eclesiocentrismo que se arrogaba a sí misma la Iglesia católica. «Es verdad que la Congregación de la doctrina de la fe –añadía al respecto– ha sido censurada muchas veces con vehemencia por haber añadido a la defensa de la unicidad de Jesucristo una segunda parte eclesiológica. Han visto en esto un estorbo ecuménico, e incluso un "accidente de trabajo". Pero el que habla de Jesucristo como salvador de todos, también para todos los tiempos, no puede ocultar que Cristo está –y cómo está– siempre presente y que no se ha detenido en el pasado. Y esta presencia cristológica se denomina Iglesia»[197]. Jesús sí, pero Cristo e Iglesia también, por tanto. Este era el reto para el futuro.

## *Asís y las religiones*

Como muestra del mensaje que quiere transmitir el prefecto, bien vale un gesto. Ratzinger no había querido participar en el encuentro interreligioso en Asís que Juan Pablo II había celebrado en 1986. Sin duda quería evitar equívocos. Allí unos monjes budistas –con toda su buena intención– pusieron una estatuilla de su maestro espiritual sobre el sagrario. De aquí podían surgir malentendidos. A pesar de todo, el papa Juan Pablo II le pidió que asistiera al siguiente encuentro, en 2002, y el prefecto no se negó[198]. Quiso sin embargo decir algo. Todos los allí presentes –recordaba– habían acudido a Asís en busca de la paz, tan solo unos meses después del atentado terrorista en Nueva York el 11 de septiembre de 2001. «Cristo es nuestra paz» (Ef 2,14), recordaba el papa. Y sigue diciendo el prefecto: «Para entender bien el encuentro de Asís [de 1986], me parece importante considerar que no se trató de una autorrepresentación de religiones intercambiables. No se trató de afirmar una igualdad de religiones, que no existe. Asís fue más bien la expresión de un camino, de una búsqueda, de la peregrinación por la paz que va unida a la justicia»[199].

Para ilustrar esto ponía el ejemplo –de quién si no– del *poverello* de Asís, aunque de igual manera contenía claras alusiones a los actuales conflictos de los occidentales con el terrorismo islámico. «También antes de su conversión Francisco era cristiano, así como

lo eran sus paisanos. Y también estaba formado por cristianos el victorioso ejército de Perusa que lo arrojó a una mazmorra. Solamente entonces, cuando estaba derrotado, prisionero y sufría, comenzó a pensar el cristianismo de una manera nueva. Y solo después de esta experiencia le fue posible oír y comprender la voz del Crucificado que le habló en la pequeña iglesia en ruinas de san Damián […].

» Solo entonces conoció verdaderamente a Cristo y comprendió que tampoco las cruzadas eran el modo de defender los derechos de los cristianos en Tierra santa […]. De este hombre, Francisco, que respondió plenamente a la llamada de Cristo crucificado, sigue emanando el resplandor de una paz que convenció al sultán y que puede derribar todas las murallas. Si como cristianos emprendemos el camino hacia la paz, siguiendo el ejemplo de Francisco, no debemos temer perder nuestra identidad: es justamente entonces cuando la encontramos […]. No, si nos dirigimos seriamente hacia la paz, entonces estaremos en la senda del Dios de la paz (Rm 15,32), cuyo rostro se ha hecho visible a los cristianos por la fe en Cristo»[200]. La conversión hacia Cristo nos ofrece ese camino hacia la paz.

La misión actual de los cristianos resulta pues clara, tal como relataba el entonces arzobispo Ratzinger en una anécdota de 1978. «No hace mucho tiempo, recibí la visita de dos obispos sudamericanos, con quienes hablé tanto de proyectos sociales como de sus experiencias y fatigas personales. Me hablaron de la intensa campaña de propaganda desarrollada en aquel país tradicionalmente católico por las cien confesiones cristianas reformadas [allí presentes], que estaban cambiando el panorama religioso de aquella nación. La conversación derivó hacia una curiosa anécdota que ellos consideraban sintomática y que les llevó a hacer examen de conciencia sobre el rumbo que había tomado la Iglesia en Sudamérica desde finales del concilio.

» Me contaron que unos delegados de una aldea visitaron al obispo, para comunicarle que se habían pasado a una comunidad

evangélica. Aprovecharon la ocasión para agradecerle todos sus esfuerzos sociales, todas esas cosas tan bonitas que habían hecho por ellos en todos esos años y que sabían apreciar. “Pero además necesitamos –añadieron– una religión, y por eso nos hemos hecho protestantes”»[201]. Necesitaban también que les anunciaran a Cristo crucificado y resucitado. De hecho, en esto quería emplear los últimos años de su vida. Como le escribía a González de Cardedal en una carta, Ratzinger quería dedicarse solamente a sus libros y, en concreto, a la figura de Cristo: «He renunciado a dar conferencias. Los años que Dios todavía me dé quiero dedicarlo a un libro sobre Jesucristo, en la línea de lo que fue la gran obra de Romano Guardini, *El Señor*»[202]. Y este propósito lo irá cumpliendo en el futuro, como iremos viendo.

Demasiados frentes sin embargo, demasiados problemas, que no le impiden acordarse de lo esencial. «No olvido la expresión de sorpresa cuando le pregunté –cuenta Messori– si dormía bien al cardenal prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe. Se levantaba entonces la protesta clerical y llegaban a su mesa de trabajo informes inquietantes desde todas las partes del mundo. Y con sorpresa me respondió: “Una vez hecho el examen de conciencia y rezadas mis oraciones, ¿por qué no voy a dormir tranquilo? Si me quedara intranquilo no me tomaría en serio el evangelio que nos recuerda, sin adulación, que cada uno de nosotros es un “siervo inútil”. Hemos de hacer nuestro deber, pero siendo conscientes de que la Iglesia no es nuestra: es de aquel Cristo que quiere que seamos sus instrumentos, pero que él permanece como el señor y como nuestro guía. Se nos pedirá cuentas por nuestro esfuerzo, no por los resultados»[203].

## 5. Ideas propias (2000-2005)

La fama del cardinal Ratzinger quedaba fuera de dudas y llegaba hasta las mismas estrellas, en sentido literal. En efecto, un astro recibió su nombre: el asteroide número 8661, de diez kilómetros de diámetro, situado entre Marte y Júpiter. Este reconocimiento se debía tanto por su trabajo al servicio de la Iglesia y del mundo, como

por sus libros que –a pesar de versar sobre teología– enseguida se convertían en *best sellers*. Era este un interesante desdoblamiento de su personalidad. En una ocasión, en una carta al metropolita ortodoxo Damaskinos, hablaba de esta doble faceta de teólogo y prefecto. «El profesor y el prefecto son la misma persona, pero ambos conceptos designan funciones que correspondes a distintas tareas. Existe, por tanto, una diferencia pero no una contradicción local. El profesor que sigo siendo se esfuerza por el conocimiento, y expone en libros y conferencias lo que cree haber encontrado, y lo subordina tanto al debate de los teólogos como al parecer de la Iglesia. [...] El prefecto, en cambio, no tiene que exponer sus interpretaciones personales. Al contrario, tiene que pasar a un segundo término para dar paso a la palabra común de la Iglesia. Él no escribe, como hace el profesor, textos a partir de su propia búsqueda y de sus logros, sino que ha de preocuparse para que los órganos magisteriales de la Iglesia hagan su trabajo con gran responsabilidad»[204].

## *Pasión por la liturgia*

Uno de los temas en los que se centrará en su investigación teológica personal será la liturgia. Como hemos visto antes, esta constituía una vieja preocupación de siempre, ya desde su más tierna infancia: la razón y la imaginación, el debate y la liturgia habían propiciado su primer encuentro con Dios. Después, como teólogo, continuó siguiéndole también la pista al tema. En la famosa intervención en el *Katholikentag* de Bamberg en 1966, cuando estaba recién llegado a Tubinga, recordaba: «La Iglesia tiene que volver una y otra vez a la sencillez de los orígenes a fin de experimentar y comunicar, al margen de todas las posibles formas, lo que le es propio. Mas tampoco puede olvidar que celebrar la cena del Señor significa por esencia una fiesta, y con la fiesta encaja la belleza festiva»[205]. Y a veces a Ratzinger le parecía que había perdido parte de esa necesaria belleza, de ese sentido de fiesta. De ahí su continuo interés por la liturgia y la celebración.

También se acercaba los aspectos prácticos de la fe. En efecto, después, en 1981, poco antes de ser nombrado prefecto, publicaba *La fiesta de la fe*, donde se recogen varios ensayos de teología litúrgica. Allí, insistía y manifestaba tener un sentimiento algo estremecido ante «los excesivos discursos, las escasas palabras y la carencia de belleza»[206] en nuestras celebraciones litúrgicas. Al analizar las causas de esta supuesta carencia, llega a la conclusión de que existe un exagerado protagonismo del celebrante y de la comunidad, por lo que sería necesario recordar de vez en cuando la dimensión vertical y mistérica, la prioridad de Dios en la liturgia, sin olvidar la irrenunciable dimensión comunitaria. «La liturgia no se "hace" en la comunidad, sino que la comunidad la recibe del todo y se recibe a sí misma como comunidad dentro de una globalidad. Solo sigue siendo comunidad si regresa una y otra vez al todo»[207]. Con el exceso de comunitarismo y actividad, de buscar emociones en la liturgia, «ha pasado algo muy extraño: precisamente así se ha perdido la emoción intrínseca de la liturgia»[208].

La liturgia le seguirá interesando de igual modo al Ratzinger-teólogo cuando sea prefecto. No hemos de olvidar que ha seguido haciendo teología al mismo tiempo que era prefecto de la congregación: un hecho sin precedentes en toda la historia de la Iglesia, que él mismo había «negociado» con Juan Pablo II. Por las tardes, después del trabajo en la curia y aparte de los quince minutos diarios de piano (Mozart y Beethoven, «Brahms es demasiado difícil para mí»), el prefecto se dedica a leer, a estudiar, a escribir, a mantenerse al día[209]. Las jornadas de trabajo llegan a ser de dieciséis horas. «He sido profesor durante muchos años y me gusta seguir de cerca el debate teológico lo mejor que puedo. Procuro estar al día, y tengo mi propia opinión sobre la forma de hacer teología que a veces expongo en alguna publicación»[210]. Estas circunstancias aportan a su teología, aparte de una evidente nota personal, una visión de conjunto que no tiene cualquier teólogo. La atalaya que le ofrece su puesto de observación en Roma aportará también un aire universal y una interesante perspectiva a su trabajo teológico.

En su *Informe sobre la fe*, Ratzinger había expresado también su preocupación sobre la liturgia, por la importancia que tiene y por las consecuencias que trae consigo en el modo de entender la fe y de vivir en la Iglesia. «Detrás de las diversas maneras de concebir la liturgia hay, como de costumbre, maneras diversas de entender la Iglesia y, por consiguiente, a Dios y las relaciones del hombre con Él. El tema de la liturgia no es en modo alguno marginal: ha sido el concilio quien nos ha recordado que tocamos aquí el corazón de la fe cristiana»[211]. La liturgia es cosa seria, y requiere la atención de un teólogo que es a la vez prefecto de una congregación que custodia la fe, a pesar de no ser él un experto liturgista, venía a sugerir.

Denuncia así algunas deformaciones. «La liturgia no es un *show*, no es un espectáculo que necesite directores geniales y autores de talento. La liturgia no vive de sorpresas "simpáticas", de ocurrencias "cautivadoras", sino de repeticiones solemnes. […] En la liturgia opera una fuerza, un poder que ni siquiera la Iglesia entera puede arrogarse: lo que en ella se manifiesta es el absolutamente Otro que, a través de la comunidad (la cual no es dueña, sino sierva e instrumento), llega hasta nosotros»[212]. De esta forma, se trataba de entender en profundidad en qué consiste la reforma litúrgica propuesta por el concilio Vaticano II. Su espíritu venía a ser el mismo que el del movimiento litúrgico, que con tanta intensidad había vivido. Por eso propondrá «un nuevo movimiento litúrgico».

De este modo, lo importante en la liturgia no es lo que hacemos, sino lo que allí acontece. «Para el católico, la liturgia es el hogar común, la fuente misma de su identidad: también por esta razón debe estar "predeterminada" y ser "imperturbable", para que a través del rito se manifieste la santidad de Dios. En vez de esto, la rebelión contra lo que se ha llamado la "vieja rigidez rubricista", a la que se acusa de ahogar la creatividad, ha sumergido a la liturgia en la vorágine del "hazlo-como-quieras" y así, al ponerla al nivel de nuestra mediocre estatura, no ha hecho otra cosa que trivializarla»[213].

A veces –opinaba el cardenal– esta trivialización se ha llevado a cabo bajo enseñas conciliares, como puede ser el principio de la participación activa en las ceremonias litúrgicas: «Se ha llegado a pensar que solo ha habido "participación activa" allí donde tenía lugar una actividad exterior, verificable: discursos, palabras, cánticos, homilías, lecturas, estrechamiento de manos… Pero se ha olvidado que el concilio, por *actuosa participatio*, entiende también el silencio, que permite verdaderamente una participación verdaderamente profunda y personal, abriéndonos a la escucha interior de la palabra del Señor»[214]. El silencio es compatible con una muy activa participación de todos los que asisten a la celebración.

Frente a ciertas tendencias falsamente populistas, el prefecto pide una solemnidad en el culto que supone una manifestación sincera de las propias creencias religiosas. «No es ciertamente triunfalismo la solemnidad del culto con el que la Iglesia expresa la belleza de Dios, la alegría de la fe, la victoria de la verdad y de la luz sobre el error y las tinieblas. La riqueza litúrgica no es propiedad de una casta sacerdotal; es riqueza de todos, también de los pobres, que la desean de veras y a quienes no escandaliza en absoluto»[215]. La liturgia es de todos y para todos, concluye: resulta por tanto también muy importante para la evangelización de los hombres y mujeres de hoy. «El drama de nuestros contemporáneos es […] tener que vivir en un mundo que se sumerge cada vez más en una profanidad sin esperanza. La exigencia que hoy se respira no es la de una liturgia secularizada, sino –muy al contrario– la de un nuevo encuentro con lo sagrado a través de un culto que termina por reconocer la presencia del Eterno»[216].

Ratzinger alude a la leyenda histórica del príncipe Vladimiro de Kiev, quien envió a sus legados para que conocieran las distintas religiones, y así poder ver cuál convenía más a su reino. Los emisarios fueron en primer lugar a visitar a los búlgaros, donde quedaron algo desalentados al ver el modo en que rezaban los musulmanes. Después se dirigieron a la tierra de los católicos germánicos, en quienes tampoco encontraron el calor que ellos

esperaban ver en la religión. Por último, dirigieron sus pasos a Constantinopla, donde el emperador los invitó a una ceremonia religiosa en la basílica de Santa Sofía. Allí, los embajadores quedaron entusiasmados por el esplendor y la magnificencia del culto. «No sabemos si hemos estado en el cielo o en la tierra, comentaban. Hemos experimentado que Dios se encuentra allí entre los hombres».

» Fue en aquel momento –corría el año 988– cuando Rusia se convirtió a la Iglesia ortodoxa. Tomando pie de esta historia, comentaba Joseph Ratzinger que «lo que contaron los legados del príncipe ruso acerca de la verdad de la fe celebrada en la liturgia ortodoxa no fue una forma de persuasión misionera, cuyos argumentos les habían parecido más convincentes que los de otras religiones. Lo que ellos experimentaron fue el misterio como tal, que –precisamente en el desbordamiento de la disputa de la razón– dejó aparecer el poder de la verdad»[217]. La verdad se encontraba allí reconciliada de modo admirable con la belleza, en cuyo centro latía el misterio de la eucaristía. «La fuerza interna de la liturgia –concluía– ha jugado sin duda un papel fundamental en la expansión del cristianismo»[218].

## *Arte, espíritu y liturgia*

También en *Un canto nuevo para el Señor* (1995) Ratzinger profundizará en algunos aspectos de la liturgia. Allí hablaba de la resurrección de Cristo como fundamento de toda celebración litúrgica, de lo que se desprenderá la importancia del domingo y del precepto dominical. Ir a misa el domingo es participar también de la resurrección de Cristo. Después del habitual análisis bíblico e histórico, Ratzinger demostraba la importancia del domingo como día del Señor. Extraía consecuencias para los momentos actuales, que nos proporcionan nuevas luces. «Debemos encontrar el justo medio –decía ahí– entre el ritualismo donde el sacerdote realiza la acción litúrgica de modo ininteligible y aislado, y un afán de comprensibilidad que al final lo disuelve todo en obra humana y escamotea la dimensión católica y la objetividad del misterio. La

liturgia […] debe ser, como *opus Dei*, el lugar donde desembocan y se subliman todas las *opera hominum*, y donde aflora una nueva libertad que en vano buscamos en las supuestas liberaciones que ofrecen las industrias recreativas. De este modo la liturgia, de acuerdo con el sentido esencial del domingo, podría volver a ser el lugar de la libertad, que es algo más que ocio y permisividad»[219].

Por otra parte, como el mismo título indica, en estas páginas se prestará especial atención a la música sacra y, sobre todo, a la litúrgica. Propone como modelo de esta a los salmos. «Tendremos un primer indicador si recordamos que la Biblia contiene su propio cancionero: el salterio, que no es producto de la simple práctica en el canto y de la instrumentación cultual, sino que contiene –en la praxis, en su realización viva– elementos esenciales para una teoría de la música en la fe y para la fe. […] La Iglesia primitiva oró con los salmos y los cantó como himnos de Cristo»[220]. Con estas premisas teológicas, rechaza tanto un elitismo y un esteticismo cerrados que no sirven para alabar a Dios por medio de la música (son tan solo un acto de narcisismo y un ejercicio para virtuosos), como un pragmatismo pastoral que derivaría en el *pop* y en la canción pegadiza, dirigida más a los hombres que al mismo Dios. «Hoy día no es posible una solución sin un coraje para la austeridad y la resistencia. Solo de este coraje puede brotar una nueva creatividad. De lo que estamos seguros es de que la potencia creadora de la fe alcanza hasta el final de los tiempos: hasta recorrer todas las dimensiones del ser humano»[221].

Pero sin lugar a dudas, el libro que más expectativas y polémicas –una vez más– ha despertado sobre este tema es *El espíritu de la liturgia* (2000). Retoma el título del famoso ensayo de Romano Guardini –uno de los pioneros del movimiento litúrgico– para hacer una revisión a fondo de la reforma llevada a cabo después del concilio. «Mi postura no es de oposición –había escrito unos años antes–. Por un lado es la defensa de los rasgos esenciales de la reforma contra la radicalización destructora; y, por otro, es una reflexión crítica sobre algunos aspectos. Siempre ha sido así. Una liturgia es un hecho vivo, [y] debe responder a cada momento de la

historia. Pero luego se puede descubrir que esa respuesta era superficial, y que ha empeorado la liturgia»[222].

De hecho alguien ha hablado de un nuevo inicio del movimiento litúrgico, de «entender la reforma»[223]. Constituía toda una propuesta novedosa y radical: de volver a las raíces. «Al igual que Guardini, tampoco yo pretendo ofrecer investigaciones o discusiones científicas, sino una ayuda a la comprensión de la fe y a su adecuada celebración en la liturgia, que es su forma de expresión central. Si el libro pudiese impulsar algo así como un "movimiento litúrgico", un movimiento hacia la liturgia, que lleve a una celebración adecuada de esta, tanto interna como externamente, se colmaría con creces el deseo que me ha movido a realizar este trabajo»[224]. No se trataba de un teólogo metido a liturgista, sino de alcanzar una comprensión global de la teología litúrgica, a veces encerrada en sus propias cuestiones especializadas y de detalle.

Para lograr esta nueva revisión, este movimiento litúrgico, habrá que empezar por los fundamentos. En primer lugar, irá al fondo de la cuestión, al centro de la liturgia: «la eucaristía es, desde la cruz y la resurrección de Jesús, el punto de encuentro de todas las líneas de la Antigua Alianza, e incluso de la historia de las religiones en general: el culto verdadero, siempre esperado y que siempre supera nuestras posibilidades, la adoración "en espíritu y en verdad". El velo rasgado del templo es el velo rasgado entre la faz de Dios y este mundo: en el corazón traspasado del crucificado queda abierto el corazón del mismo Dios; en él vemos quién es Dios y cómo es Dios. El cielo ya no está cerrado: Dios ha dejado de estar oculto»[225]. El acontecimiento pascual inaugura una nueva época en las relaciones entre Dios y los hombres. «El nuevo templo ya existe y también el sacrificio nuevo y definitivo: la humanidad de Jesucristo que se ha abierto en la cruz y la resurrección; la oración del hombre Jesús se ha hecho una sola cosa en el diálogo intratrinitario del amor eterno. A través de la eucaristía, Jesús introduce a los hombres en esta oración, que es la puerta siempre abierta de la adoración y del sacrificio verdadero, el sacrificio de la Nueva Alianza, el "culto espiritual" (Rom 12,1)»[226].

Este «culto espiritual» hará que toda la vida del cristiano sea una ofrenda agradable a Dios. Si podemos santificar el trabajo y el quehacer ordinario, es precisamente porque podemos llevarlo a la celebración eucarística. El cristocentrismo en la liturgia le llevará incluso a proponer una orientación del culto hacia oriente, tal como se hacía en la Iglesia primitiva[227]. Como consecuencia, el protagonista es Cristo, no el celebrante. «Lo importante no es el diálogo mirando al sacerdote, sino la adoración en común, el salir al encuentro del Señor que viene. La esencia del acontecimiento no es el círculo cerrado en sí mismo, sino la salida de todos al encuentro del Señor que se expresa en la orientación común»[228].

Por eso propondrá que todos –fieles y sacerdote– miren hacia oriente, hacia el Señor (lo cual suscitó, una vez más, un encendido debate sobre la orientación del altar, a pesar de no cerrarse Ratzinger a ninguna postura concreta). Algo parecido sostiene sobre la centralidad del sagrario en un espacio sagrado. «Una iglesia sin presencia eucarística está en cierto modo muerta, aunque invite a la oración. Sin embargo, una iglesia en la que arde sin cesar la lamparilla del sagrario, está siempre viva, es algo más que un simple edificio de piedra […]. Para que la presencia del Señor nos toque de manera concreta, el tabernáculo tendrá que ocupar un lugar adecuado en la arquitectura de la iglesia»[229]. Estas cuestiones no fueron siempre acogidas con entusiasmo y crearon un debate –a veces encendido– entre los especialistas en liturgia.

También hablará el prefecto-teólogo del arte cristiano, que encuentra su fundamento último en la doctrina de la encarnación y de nuestra condición de seres también materiales. «La ausencia total de imágenes no es compatible con la fe en la encarnación de Dios»[230], afirma taxativamente en contra de una cierta iconoclasia de todos los tiempos. Además, el arte sagrado dirigido al culto debe tener un halo especial, una particular vocación. «El arte no puede “producirse” como se encarga y produce un aparato mecánico. Siempre es un don. La inspiración no es algo que se pueda disponer, hay que recibirla gratuitamente»[231]. El arte religioso ha de ser ambas cosas: arte y religioso. Sin embargo, quiere también

llegar a las últimas consecuencias de la doctrina católica sobre la realidad material. «La liturgia católica es la liturgia de la Palabra encarnada, encarnada hacia la resurrección. Y es, como habíamos visto, liturgia cósmica. Por tanto, es evidente que en ella no solo desempeñan un papel esencial el cuerpo humano y los signos del cosmos: también la materia de este mundo forma parte de ella»[232].

De forma que el hombre adora a Dios con todo su cuerpo y con toda su alma, sirviéndose por tanto también de la materia. Eso es precisamente lo que hace la liturgia: ofrecer un culto espiritual a partir de las realidades materiales. El debate siguió adelante con el tiempo: se trataba sobre todo de dignificar la liturgia y de acentuar el sentido del misterio, pues –al ser el centro de la Iglesia– la solución a la crisis de esta pasaba, en opinión de Ratzinger, precisamente por la liturgia. Nichols por su parte resumía el núcleo de la teología litúrgica del prefecto del siguiente modo: «Ratzinger va en busca de sugerencias en los escritos de Romano Guardini, uno de los fundadores del movimiento litúrgico. Guardini insistía en que la visión católica de la liturgia está unida a la creencia de que, a pesar de la fragilidad humana en la Iglesia –a veces muy evidente–, continúa estando presente en ella el Señor encarnado. Si no se cae en la cuenta de que en la Iglesia está Cristo en medio de nosotros, no puede haber verdadera liturgia. La liturgia, en efecto, no es la simple evocación del triunfo pascual, sino su misma *presencia real* y, por tanto, la participación al diálogo divino entre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo»[233].

## *Más diálogos y debates*

En abril de 2002, el cardenal Ratzinger presenta de nuevo su dimisión por motivos de salud. Sin embargo –tal como ha declarado después–, al ver la situación y la enfermedad del papa Juan Pablo II, decide seguir adelante en el cargo, con la actividad que siempre le ha caracterizado. Discreta y constante: poco ruido y muchas nueces, su actividad le hace merecedor del título de *Panzerkardinal*, el cardenal-tanqueta, el cardenal-apisonadora. Los asuntos van

saliendo adelante, uno detrás de otro. En julio de ese mismo año, la Congregación de la doctrina de la fe publicaba una nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y a la conducta de los católicos en la vida política, en la que se les alentaba a tomar parte en todas esas iniciativas. Los católicos están llamados a ser sal, luz y levadura también en la vida política. Tal vez esto se debía a que el ambiente público se había complicado en algunos países de supuesta tradición católica. Los cristianos han de estar activos y han de saber descender a la arena pública[234].

En 2003 –como hemos dicho–, sale a la luz otro sobre la equiparación legal del matrimonio a las uniones entre homosexuales: suponía esta un nuevo ataque y devaluación de la familia. En marzo del año siguiente, el cardenal Ratzinger afirmaba que no tenía problema alguno «para considerar dónde podríamos tener menos centralización y más descentralización» en la Iglesia. Las declaraciones corren como la pólvora en la curia vaticana[235]. De modo análogo, el 31 mayo de 2004, el prefecto escribe una carta a los obispos estadounidenses, en la que recuerda la obligación de negar la comunión a los políticos que defienden el aborto, y en verano Ratzinger presenta en Roma el documento de la congregación sobre la misión de la mujer en la Iglesia: su papel será central y, de hecho, en muchos lugares es la mujer quien saca adelante la Iglesia. Una actividad continua y lo que algunos llamarían incansable.

Le gustaba el diálogo y el debate. «El cardenal que yo conocía –comentaba un periodista– tenía una enorme paciencia; era un maestro espiritual que sabía dar respuestas. Allí estaba, hablando conmigo, una persona que entiende a otras personas, que ha conservado la viveza de la juventud»[236]. Esta capacidad de diálogo la desarrollará en distintas ocasiones. A pesar del exceso de trabajo, el mismo cardenal Ratzinger toma la iniciativa y no se mantiene al margen de la cultura y de la discusión pública. En esos años, el cardenal alemán mantendrá debates públicos con algunos iconos de la cultura laica: con el filósofo ateo militante Paolo Flores d'Arcais en 2000, con el filósofo neomarxista Jürgen Habermas en

2003 (sobre ética, religión y el Estado liberal), y en 2004 con el historiador Ernesto Galli della Loggia, sobre el laicismo en Europa. Aprovecha entonces para denunciar el peligro latente en la clonación humana y en la manipulación genética.

A Ratzinger le parece inherente a la fe cristiana ese diálogo con la «razón secular» y con la cultura contemporánea. Poco después propone al no-creyente Marcello Pera, presidente del Senado italiano, un proyecto ético común basado en la razón y el sentido común. En el Vaticano y fuera de él: «se sustrae de las intrigas vaticanas –comenta el citado periodista bávaro–; no lleva en la sangre la diplomacia cardenalicia. Frecuentemente está solo: pasa los fines de semana en solitario y vive en soledad. Ratzinger camina cada vez más encorvado; el peso del cargo le hace parecer giboso. Cuando está con otros altos dignatarios, sigue resaltando dentro del grupo –como un niño de primera comunión– no solo por su fe infantil y sus manos con los dedos entrelazados, como si fuera un personaje de un cuadro de Durero; sino porque –a diferencia de otros funcionarios del sistema– sigue encendido y se le ve menos harto que a los demás»[237].

Evidentemente, no siempre lloverá a gusto de todos, y seguirá siendo blanco de duras y aceradas críticas, a pesar de sus innegables dotes como hombre de consenso. Al hacer un retrato intelectual del prefecto, escribía un periodista español: «Descubrimos a un intelectual notablemente dotado para el análisis y la polémica, que sin embargo relativiza el valor y la utilidad de ambos. En sus respuestas percibimos que lo único absolutamente esencial es la experiencia de la fe, vivida en el seno de la Iglesia. Tan fino en la formulación doctrinal como en el olfato pastoral, el que algunos han llamado *Panzerkardinal* demuestra una ponderación y una benignidad extremas al referirse a las personas y a sus intenciones. Del mismo modo, su confesión de fe no huele a defensa numantina, sino que tiene un aspecto alegre y esperanzado, de cuya estructura racional conoce las íntimas articulaciones, pero ante las cuales permanece como un servidor asombrado y agradecido»[238].

Está claro que le ha cambiado mucho la vida al teólogo y arzobispo bávaro desde que llegó a la Ciudad eterna. Sin embargo, él siempre ha creído mantener una cierta continuidad entre todas las etapas de su vida. «No, mi vida no ha cambiado desde que llegué a Roma, porque no depende del puesto que se ocupa o del papel que se desarrolla, sino de la fe que se vive y de la reflexión teológica que de ella se deriva. Por lo tanto, mi visión de la Iglesia es la misma que cuando estaba en Múnich, solo que más madura, más desarrollada»[239]. La visión y la teología de Ratzinger han ganado en amplitud, hasta el punto de tener una visión panorámica –casi global– de lo que suponen hoy la fe y la teología en la Iglesia. A la vez Recordaba no sin cierta nostalgia: «Me gustaba mi trabajo docente y de investigación. Ciertamente nunca aspiré a estar al frente de la archidiócesis de Múnich, primero, y de la Congregación para la doctrina de la fe, después. Se trata de un servicio muy duro, pero que me ha permitido comprender –al estudiar los informes que llegan a mi mesa– en qué consiste la solicitud por la Iglesia universal. [...] La realidad de la Iglesia concreta, del humilde pueblo de Dios, es muy diferente a como se la imaginan esos laboratorios en los que se destila la utopía»[240].

## *Un prestigio en alza*

Han sido años intensos e importantes todo este periodo romano. Balthasar lo recordaba como *il cardinale coraggioso*[241], mientras un teólogo francés afirmaba sobre su labor en el conocido organismo romano: «Examinando estos diez años –corría el año 1992– en los que la Congregación de la doctrina de la fe ha estado dirigida por el cardenal Ratzinger, salta inmediatamente a la vista lo mucho que ha cambiado desde antes del concilio, en tiempos del cardenal Ottaviani. Ha cambiado el clima y el estilo de trabajo. Antes del concilio el prefecto actuaba con el más absoluto secreto. Nada se sabía ni de él ni de su actividad, sino cuando se condenaba un libro o a una persona; hoy en cambio Ratzinger tiene continuas intervenciones públicas en todo el mundo»[242]. El teólogo liberal de Múnich Eugen Biser afirmaba que «al hacer un balance final, se verá que ha impedido muchas cosas, y ha suavizado otras más. Y

que ha sacrificado bastante más de su vida y de su felicidad de lo que creemos»[243].

Por su parte, un anciano y experimentado cardenal italiano, Pio Laghi, comentaba acerca de su gestión al dirigir un sínodo romano que Ratzinger fue «capaz de gobernar las reuniones de la Congregación general con una extrema amabilidad, con garbo, con agilidad, con inteligencia, pero también con firmeza, cuando la firmeza era necesaria»[244]. El balance de esos ventitrés años de trabajo resultaba abrumador. De los ventisiete documentos de carácter disciplinar emanados por la Congregación de la doctrina de la fe desde 1965, trece corresponden a la era Ratzinger. De los sesenta y dos de carácter doctrinal, cuarenta. Amén de nueve documentos de tema sacramental, doce de la Comisión teológica internacional o tres de la Pontificia comisión bíblica. Genuino método y constancia alemanes. A esto no hay que olvidar –en un sentido y en otro– los continuos contactos que el prefecto tenía con las demás congregaciones, con los obispos y los teólogos de todo el mundo[245].

El prestigio del cardenal iba pues en aumento, también dentro de la laberíntica curia vaticana. Otro viejo cardenal, igualmente italiano, destacó su capacidad de «dirigir los debates, su inteligencia, su ironía y su sentido del humor»[246]. Con estas «armas», la colaboración y el trabajo podían seguir adelante. La imagen del *Panzerkardinal* tiene esa vertiente positiva de constancia y eficacia. Con Juan Pablo II formó un tándem imbatible. «El papa y su cardenal amigo –afirma Seewald– forman un equipo incansable: el apasionado actor y la brillante cabeza. Las encíclicas del papa presentan el rastro inconfundible del espíritu de Ratzinger»[247]. Era además conocido como un hombre profundamente espiritual, de un verdadero hombre de oración.

Declaraba a este respecto un periodista alemán –después de su conversión a católico practicante– respecto a una larga entrevista que le hizo en 2000, y que dio lugar después al libro-entrevista *Dios y el mundo*: «La impresión que me causó fue la de un siervo, de

alguien que está dispuesto a realizar un servicio. Embebido de la realidad de Dios. Para mí fue una experiencia completamente nueva. Era alguien para quien la entrada de Dios en este mundo, a través de Jesucristo, constituía una realidad absoluta. Comparaba a Dios con la respiración, con la luz, con el alimento y con la amistad. "Si de repente –decía– Dios no estuviera aquí, yo no podría respirar espiritualmente»[248]. De aquella conversación en la abadía benedictina de Montecassino quedaron treinta y tres horas de grabación. «Quedé impresionado por la coherencia de la visión de la visión sobre Dios y el mundo de Ratzinger»[249]. «En las pausas –continuaba Seewald– se recogía en su habitación. Le pregunté con cierta ironía si meditaba. Sí, respondió, "pido ayuda al Espíritu santo"»[250].

Cada vez que lo veía, el papa polaco decía a Ratzinger en perfecto alemán: *Mein bewährter Freund!*, ¡mi fiel amigo! Él tampoco escatimó elogios hacia Juan Pablo II, sobre quien escribió: «El "yo", la personalidad, se ha puesto enteramente al servicio del "nosotros". […] Creo que tal fusión, llevada a cabo en la vida y en reflexión de fe, entre el "nosotros" y el "yo", fundamenta de manera excepcional el atractivo de esta figura de papa. La fusión le permite moverse en este sacro oficio de manera totalmente libre y natural; le permite ser –como papa– totalmente él mismo, sin temor a que penetre demasiado lo subjetivo en su oficio»[251]. A lo que añadía el mismo Ratzinger: «Posiblemente se conozca mejor a Juan Pablo II cuando se ha concelebrado con él y nos hemos dejado atraer por el silencio inmenso de su plegaria, que cuando se analizan sus libros y sus discursos»[252]. Un hombre de oración, al que le entiende mejor quien está en la misma longitud de onda. Es este un interesante comentario.

A pesar de sus evidentes diferencias de procedencia y forma de ser, se habían convertido ambos en verdaderos amigos, en estrechos colaboradores. «Su deseo –afirma Fischer– para los años siguientes era dedicarse totalmente a su amada teología. Eso una vez que la regla canónica sobre el límite de edad en los setenta y cinco años le liberase de su cargo en la curia. Primero había pensado de disfrutar

del estudio en su tierra de Ratisbona, pero después le fue pareciendo cada vez más que Roma era el mejor lugar para pasar sus años de emérito en servicio de la cultura teológica del cristianismo. Todos estos planes se quedaron en nada. Juan Pablo II no quería ni podía prescindir del cardenal alemán. ¿Cómo habría podido negarle Joseph Ratzinger al "papa" su petición de que continuara en el cargo, si insistía una y otra vez en que siguiera a pesar de sus propios esfuerzos para convencerlo?»[253].

Se dice que el prefecto presentó su renuncia hasta tres veces, y por tres veces le fue denegada. «Estar al servicio de la verdad –decía en 1996– es algo verdaderamente grande y el más importante deseo de mi vocación. Aunque el precio sea algo, se paga con moneda pequeña […]. El precio que yo tuve que pagar fue, sencillamente, renunciar a lo que a mí realmente me hubiera gustado hacer: mantener conversaciones elevadas a nivel intelectual, reflexionar sobre temas espirituales y discutirlos, producir una obra propia en estos tiempos nuestros. Pero tuve que dejarlo para poder estar al servcio de otras cosas más propias de mi cargo y que requerían mi atención. Poco a poco me fui dando cuenta de que tenía que dejar de pensar "tengo que escribir tal o cual cosa", "tengo que leer esto o lo otro", porque tenía que reconocer que mi principal tarea era esta: estar aquí donde estoy"»[254].

Los recuerdos y la nostalgia hacia su tierra natal seguían presentes en este viejo bávaro. Al describir su escudo episcopal y su situación personal a lo largo de la vida, Ratzinger nos hace una confesión personal que se ha hecho célebre: «de la leyenda de san Corbiniano, fundador de la diócesis de Frisinga, tomé la figura del oso. Un oso –cuenta esta historia– había despedazado el caballo del santo en su viaje a Roma. Corbiniano lo reprendió severamente por tamaña fechoría y, como castigo, lo cargó con el fardo que hasta entonces había llevado a lomos del caballo. Así, el oso tuvo que llevar el fardo hasta Roma, y solo allí lo dejó el santo en libertad. […] Si el oso se quedó en el *Abruzzo* o volvió a los Alpes, no le interesa a la leyenda. Mientras tanto, he llevado mi equipaje a Roma y, desde hace ya varios años, camino con mi carga por las calles de la

Ciudad eterna. Cuándo seré puesto en libertad no lo sé, pero sí sé que a mí también me sirve aquello de: “Me he convertido en un animal de carga y, precisamente así, estoy contigo” [Ps 72 (73),22-23]»[255]. Ratzinger se había convertido desde hacía tiempo en «un oso en Roma», como el de Corbiniano. Solo que, en su caso, nunca será puesto en libertad.

# VIII. Papa

*Tu mir dies nicht an!*, pedía a Dios: ¡no me hagas esto! «Cuando, lentamente, el desarrollo de las votaciones me permitió comprender que –por así decirlo– la guillotina caería sobre mí, me quedé desconcertado. Creía que ya había acabado el trabajo de toda una vida y que podía dedicarme a terminar tranquilamente mis días. Con gran seguridad le dije al Señor: "¡no me hagas esto! Tienes personas mejores y más jóvenes, que pueden afrontar esta gran tarea con un entusiasmo y una fuerza mayores"»[1]. Por aquí iba el pensamiento del papable alemán, cuando un determinado hecho cambió su opinión, su personal decisión.

## 1. Últimos días (2005)

«En aquel momento –continuaba sus recuerdos del cónclave– me impresionó profundamente una breve carta que me escribió un hermano del colegio cardenalicio. Me recordaba que, durante la misa por Juan Pablo II, yo había centrado la homilía en la palabra del Evangelio que el Señor dirigió a Pedro a orillas del lago de Genesaret: ¡Sígueme! [...] "Si el Señor te dijera ahora 'sígueme', acuérdate de lo que predicaste. No lo rechaces. Sé obediente, como dijiste que lo fue el gran papa que ha vuelto a la casa del Padre". Esto me llegó al corazón. Los caminos del Señor no son cómodos, pero tampoco hemos sido creados para la comodidad, sino para hacer cosas grandes, para hacer el bien»[2]. El mismo cardenal Ratzinger había declarado con anterioridad que él «no había sido creado para eso», para ser papa. En esta afirmación resultó ser sin embargo perfectamente falible. El rumbo de su vida estaba cambiando de nuevo.

### *Un papa enfermo*

Pero todavía no había llegado el momento, pues no había muerto el anterior papa. «Aquí es necesario mencionar –escribía entonces el cardenal Ratzinger, unos años antes– una importante característica

de los últimos años del pontificado de Juan Pablo II: quien puede hablar de ese modo a las masas es, él mismo, un sufriente. El dolor está escrito en su rostro. Su figura está doblada, camina con dificultad, necesita del báculo del ministerio papal, que termina precisamente en una cruz, como de un bastón para apoyarse. Se apoya en la cruz, en el Crucificado»[3]. La enfermedad acompañó los últimos días de su pontificado, y Juan Pablo II no quiso esconderlo ni siquiera a las cámaras de televisión. Quería ofrecer el testimonio de su participación en la cruz de Cristo. La cruz marcaba el final del pontificado, y sobre ella se apoyaba en ese báculo con un crucificado. La historia clínica de las enfermedades y operaciones de Juan Pablo II resultaba muy larga. Según su médico, Renato Buzzonetti, el papa polaco había sido un buen paciente en algunos aspectos, mientras que en otros era un tanto «impaciente», pues siempre quería reincorporarse al Vaticano demasiado pronto tras las operaciones, y siempre acometía esfuerzos y empresas que hubieran sido aconsejable mitigar. Deseaba hacer tantas cosas... Ahora esta larga serie de enfermedades estaba llegando a su fin.

El domingo 30 de de enero de 2005 Juan Pablo II salió a la ventana de los apartamentos vaticanos, como llevaba haciendo los ventiséis años precedentes. Su voz no era una voz, sino un suspiro, casi un gemido. Se celebraba ese día la jornada para la educación por la paz, y el papa debía liberar en el cielo romano dos palomas blancas. Sin embargo una de ellas –tal vez por el frío de la mañana– quiso volver a las templadas habitaciones vaticanas. No faltaron quienes cargaron este gesto de significado y simbolismo. A partir de ese momento se inició un largo y elocuente silencio: el papa no podía hablar. «El papa está limitado, pero el sistema funciona –comenta un avezado vaticanista–. Aunque el papa no hable, el gobierno sigue adelante de todas formas. El papa puede gobernar garabateando algo en un papel, o bien asintiendo o negando con la cabeza»[4]. Juan Pablo II se convierte entonces en un icono viviente del sufrimiento. «¿Se puede renunciar a la cruz que Jesús ha puesto sobre nuestras espaldas?», se preguntaba Tadeusz Styczen, su sucesor en la cátedra de ética de la polaca universidad de Lublin. También por esas mismas fechas se estrenaba, en medio de una

encendida polémica, *La Pasión del Cristo* según Mel Gibson. Algunos sacaron sus propias consecuencias.

Se levantan entonces voces –una vez más– sobre una posible dimisión. Algunos eclesiásticos habían manifestado su opinión, tal vez sin todos los datos sobre la mesa. Dimes y diretes surgían en uno y otro medio de comunicación. Por su parte, el cardenal Ratzinger había declarado con gran seguridad, aunque también en un tono más conciliador: «si el papa ve que no puede gobernar de verdad, seguramente renunciará; pero mientras se trate tan solo de sufrir, sufrirá». No todo el mundo entiende este modo de actuar. Una persona enferma –piensan– es una persona inútil. La constitución *Universi Dominici gregis* (1996) proclamada por el mismo Juan Pablo II había abierto la posibilidad de que la Sede suprema quedara vacante no solo en caso de muerte, sino también por la «válida renuncia» del pontífice. Todo el mundo hablaba y opinaba entonces al respecto. Los cardinales y obispos, los expertos en derecho canónico y los profesionales de la comunicación debatían abiertamente sobre el tema, con criterios a veces bastante dispares. Las noticias y rumores se sucedían de este modo en los medios de comunicación, sin que en realidad se alcanzara a entender en profundidad el fondo del problema.

Uno de los cardenales declaraba a un periodista del diario turinés *La Stampa*, tras exponer razones de la teología y del derecho canónico: «Existe un tercer motivo [...]. Si consideramos la situación presente en términos puramente humanos, vemos una gran empresa dirigida por una persona anciana y enferma. Pero esa persona, desde el punto de vista de la Iglesia, está cumpliendo una gran misión evangelizadora, al demostrar a un mundo que solo aprecia la juventud, el vigor, el poder, la belleza física, el placer, la riqueza, que también la vejez y la enfermedad suponen un valor. [...] Probablemente [Juan Pablo II] logra “hablar” a los corazones de más gente que cuando era joven y fuerte, cuando esquiaba...»[5]. En una conversación con otros cardenales, el decano Ratzinger había concluido del siguiente modo: «¡Es mejor medio papa, que papa y medio!»[6], afirmaba haciendo gala de su conocida ironía. Pedía

también a unos y a otros un poco de prudencia y discreción al respecto[7].

## *El Vaticano III*

Mientras tanto la enfermedad avanzaba inexorablemente. El papa debe ser ingresado en el Policlínico Gemelli, el "Vaticano III", como lo había llamado en broma a su tercer lugar de residencia, después del mismo Vaticano y de la residencia veraniega de Castengandolfo. Juan Pablo II es sometido entonces a una operación para abrirle una traqueotomía. A la salida del quirófano había escrito en un papel: «¿Qué me han hecho?». Y había añadido: «Yo soy siempre *totus tuus*», aludiendo a su conocido lema episcopal referido a María. Las cámaras se amontonan ante la fachada principal del hospital. Los cardenales van a visitarle y hablan con él como pueden. Ratzinger declaraba el 1 de marzo que «el papa estaba plenamente consciente y que era capaz de decir lo más esencial con la palabra. Hemos hablado en alemán e italiano». Añadió Ratzinger que el mensaje del papa en ese momento no era otro que el de su sufrimiento y su silencio[8]. Al final, el papa polaco pidió volver a su propia casa, a los apartamentos vaticanos. El 25 marzo, Viernes santo, con motivo de la enfermedad de Juan Pablo II, el mismo decano del colegio cardenalicio había dirigido el rezo del viacrucis en el Coliseo. Agarrado a la cruz –su báculo desde hacía años–, Juan Pablo seguía la ceremonia nocturna del viacrucis. Ese último viacrucis –aunque solía recitarlo cada viernes– cobraba especial sentido.

Vestido de blanco, con la estola roja al cuello, inclinado, agotado, se le vio de espaldas en la televisión. Así no se podía ver la sonda que llevaba puesta en la boca. El estilo del texto redactado por el mismo Ratzinger es valiente y decidido: «En tu *via crucis* –hablaba con Jesús–, has cargado también con mi cruz [...]. La llevas hoy conmigo y por mí». El tono era también íntimo, pero el cardenal alemán no ahorraba tampoco palabras de una esperanzada autocrítica por los pecados de todos los cristianos («¡cuánta suciedad hay en la Iglesia!»), también de aquellos que deberían

llevar una conducta ejemplar y mueven al escándalo: «Señor, con frecuencia tu Iglesia nos parece una barca a punto de hundirse, que hace agua por todas partes. Y también en tu campo vemos más cizaña que trigo. [...] Al caer, quedamos en tierra, y Satanás se alegra [...]. Pero tú te vas a levantar. Te has reincorporado, has resucitado y puedes levantarnos. Salva y santifica a tu Iglesia. Sálvanos y santifícanos a todos»[9]. Pedía a Cristo que salvara a su Iglesia en ese momento de postración. El futuro era por tanto esperanzador.

La esperanza ha de estar precisamente en Cristo y en su resurrección. Dos días después, el cardenal alemán preside la vigilia pascual en la basílica de san Pedro, en el Vaticano. Era un gesto del papa Wojtyla para ponerle en primer plano. «Es verdaderamente extraordinaria esta noche –decía ahí– en la que la luz deslumbrante de Cristo resucitado vence de modo definitivo al poder de las tinieblas del mal y de la muerte, y vuelve a encender en el corazón de los creyentes la esperanza y la alegría»[10]. Alegría y esperanza propias de la pascua. Ese mismo domingo de resurrección, Juan Pablo II intentó dar la bendición *Urbi et orbi*, pero hubo de conformarse con permanecer mudo ante una multitud expectante durante quince minutos, en los que intentó hablar de un modo casi desesperado.

Tres días más tarde, el portavoz de la santa Sede emitía un boletín médico poco optimista: «continúa una lenta y progresiva convalecencia. El papa permanece bastantes horas sentado en un sillón, celebra la santa misa en su capilla privada y está en contacto con sus colaboradores por motivos de trabajo, y sigue de modo directo la actividad de la santa Sede y de la vida de la Iglesia». Un día después la situación se convertía en crítica: sufrió un *shock* séptico con colapso cardiorespiratorio, y los antibióticos ya no respondían. El fin parecía inminente. Le preguntaron si quería ser llevado de nuevo al Gemelli, pero el papa preguntó si era estrictamente necesario. Ante la respuesta negativa, Juan Pablo II decidió quedarse en casa, al timón del barco. Todo el día primero de

abril lo pasó –según los informes oficiales– «lúcido, plenamente consciente y muy sereno»[11].

## *La Casa del Padre*

Podía recibir visitas. Ratzinger fue también de nuevo a verlo a las 0.21 horas de vuelta de un viaje «el día anterior a su muerte –recordaba él mismo–, en su habitación [de los apartamentos pontificios...]. Estaba, obviamente, muy dolorido –se notaba– y rodeado de médicos y amigos. Se encontraba todavía muy lúcido y me dio su bendición. Ya no podía hablar mucho. Para mí, su paciencia ante el sufrimiento ha sido una gran lección, sobre todo el llegar a ver y sentir cómo estaba en las manos de Dios y cómo se abandonaba a su voluntad. A pesar de los dolores visibles, estaba sereno, porque estaba en las manos del Amor divino»[12]. Fue el último encuentro entre dos amigos, entre dos hombres que habían trabajado codo con codo durante ventitrés años. Fue un sencillo y sobrenatural adiós, un hasta pronto, un *bis bald!* A partir de ese momento los informes médicos no van a ser tan halagüeños. La opinión pública quedó desconcertada y conmovida ante las lágrimas de Navarro-Valls, el portavoz del Vaticano.

Al día siguiente, 2 de abril, «hacia las tres y media de la tarde –escribe Weigel–, un Juan Pablo II desesperadamente debilitado dijo, en polaco: “Dejadme ir a la casa del Padre”. El papa entró en coma hacia las 17.00 horas y, según una costumbre polaca, se encendió una pequeña vela en la penumbra de la habitación: un faro para el viaje final. A las 20.00 horas, el arzobispo Stanislaw Dziwisz, el secretario y confidente del papa que había estado a su servicio durante casi cuarenta años, celebró la misa de la vigilia de[l domingo de] la octava de pascua al pie del lecho de muerte [...] de modo que litúrgicamente ya era el domingo de la Divina misericordia [...]. El papa murió poco después del final de la misa, en el día dedicado a la meditación sobre la misericordia paternal de Dios, como cabe pensar que él mismo hubiera siempre deseado. Según los rumores que circularon después, la última palabra que Juan Pablo II pronunció, al terminar la misa, fue “amén”»[13].

Juan Pablo II fallecía a las 21.37. «Dejadme ir a la casa del Padre» fueron sus últimas palabras. «La ventana de su habitación, llena de luz, se abrió de par en par en la noche –relata Zizola–. Un gran silencio reinó sobre la multitud reunida en la plaza de san Pedro, bajo los tañidos graves de una campana. Muchos cayeron de rodillas, con los ojos llorosos. Las avemarías del rosario recitadas por la gente bajo el cielo estrellado de Roma amortiguaron el dolor colectivo, difundido por toda la tierra»[14]. Ahora los elogios se suceden uno tras otro, incluso de aquellos que antes habían denigrado de él. Hay auténticas conversiones. El rabino Jacques Bemporad habla de él como del «papa de los judíos», y concluye diciendo: «Para mí es sencillamente revolucionario». «Ha sido un gran papa –declaraba un patriarca ortodoxo–, tal vez uno de los más grandes de la historia de la Iglesia católica romana». Se corre entonces el eco de llamarlo Juan Pablo Magno, Juan Pablo el Grande. Un prelado habla de «una nueva revolución del 68» entre los jóvenes de hoy, en torno a Cristo y a la Iglesia, mientras los demás obispos hacen también consideraciones llenas de sentido eclesial y espiritual[15].

## *Movilización general*

El entusiasmo se hace notar ya cuando se monta el catafalco mortuorio en la basílica de san Pedro. Tres millones de peregrinos viajarán a Roma en los próximos días: pasaron ante sus restos mortales ventiunmil personas por hora, esto es, trescientos cincuenta al minuto. Un veterano observador de la escena romana dijo con ironía que Juan Pablo II había hecho su primer milagro: «Los romanos guardan ordenadamente la cola»[16]. Se hace entonces público el testamento que Juan Pablo II dejó escrito a retazos a lo largo de su pontificado. Allí habla profusamente de Dios y de la Virgen, de la Iglesia y del Vaticano II: de su misión y del futuro. Se refería también a una posible renuncia en caso de imposibilidad para desempeñar dignamente su cargo. Son frases que enseguida se convierten en oración y petición. Cada palabra sale desde muy dentro y desde el enfrentamiento con la misma muerte. «La victoria, cuando llegue, será una victoria a través de

María», escribe en un momento dado. Se dedica después a hablar de casi todos con los que convivió: de obispos y cardenales, del rabino de Roma, de los jóvenes, de su querida Polonia. Se acuerda de modo especial de su familia y de los amigos y conocidos de sus años como sacerdote en la docta e ilustre Cracovia. «Quiero decir a todos tan solo una cosa: "Que Dios os lo pague". *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*»[17].

La noche del 3 de abril, el papa Juan Pablo II, revestido de rojo y oro –como corresponde a un pontífice–, fue depositado sobre un catafalco en la Sala Clementina, una de las salas de audiencias del palacio apostólico. «Por primera vez en mucho tiempo –comenta Weigel– el rostro de Juan Pablo II aparecía naturalmente relajado; los gestos y las rigideces ocasionados por la enfermedad pertenecían al pasado. Tampoco aparecía encorvado como en los años anteriores, también a causa del párkinson y de la artritis. Viéndolo en el catafalco, con la espalda recta y el rostro sereno, acudía el recuerdo del joven Juan Pablo II, subiendo las escaleras de dos en dos y jugando con los niños, y la imaginación iba incluso más atrás, para recordar a Karol Wojtyla, el aguerrido deportista, deslizándose por los [montes] Tatras abajo sobre los esquíes o surcando en *kayak* la garganta de Donajec. En su brazo izquierdo se alojaba su crucifijo –el báculo episcopal rematado con un crucifijo de plata de factura moderna–, que había blandido ante las multitudes en la misa de inauguración de su pontificado en 1978 como si fuese una gran espada del Espíritu»[18].

Sin embargo, no podíamos quedarnos en consideraciones poéticas. «Con gran calma y eficacia –comenta Kempis– el decano del colegio de cardenales puso en orden todo lo que había que ordenar, sin ponerse en primer plano. Invitó a todos los cardenales del mundo a asistir al cónclave en el Vaticano. Organizó las exequias de Juan Pablo, se ocupó de que se abriera el testamento, un escrito discontinuo que el [papa] polaco había retomado una y otra vez a lo largo de las décadas»[19]. Juan Pablo II y Joseph Ratzinger habían afrontado juntos mil batallas; ahora tan solo quedaba una más, la última. Los últimos compases. «Los veinticinco años del pontificado

de Juan Pablo II –resume un historiador– han visto muchas cosas en una sucesión vertiginosa: el desarrollo y declive de la teología de la liberación confrontativa, la expansión de las teologías feministas, los grandes problemas bioéticos suscitado por las ciencias esperimentales, la caída del Telón de acero y el fin del socialismo real, la proliferación del fundamentalismo islámico, los inicios de una globalización sin precedentes, etc.»[20]. Ahora podía descansar. Se acercaba el final, su liberación.

## *Un clamor mundial*

Pocos días después, el viernes 8 de abril, el cardenal Ratzinger celebra un funeral por las exequias de Juan Pablo II. Constituirá esta una prueba general –un *provino*– para todo lo que ha de venir después. En la plaza de san Pedro, el viento soplaba (es inevitable aquí la alusión al Espíritu) y movía las hojas de la biblia que descansaba sobre un sencillo ataúd de madera de pino. El éxito de convocatoria es notable. Como escribió Victor Simpson, de la *Associated Press*, «los turbantes, fez, *yarmulkas* y mantillas se unían a los *zucchetti* o solideos de los prelados católicos en las escaleras de san Pedro, en una extraordinaria mezcla de líderes religiosos y políticos venidos de todo el mundo». Cuatro reinas, cinco reyes, setenta primeros ministros o jefes de gobierno, y más de un centenar de otros dignatarios oficialmente acreditados. Junto al príncipe Carlos de Inglaterra y el arzobispo Rowan Williams, arzobispo de Canterbury, estaban Tony Blair –antes de su plena incorporación a la Iglesia católica– y su esposa, ya católica. El presidente Bush frente al ex-presiente Clinton, con sus respectivas esposas. Los reyes de España al lado del entonces presidente del gobierno de España, José Luis Rodríguez Zapatero. Los presidentes de Israel y Siria, de Ucrania y Afganistán, junto al patriarca de Constantinopla, el presidente de la federación luterana mundial o el rabino jefe de Roma[21].

Habían acudido allí los poderosos de la tierra junto a lo más florido del senado y del pueblo romano, quienes seguían la ceremonia por medio de las pantallas gigantes instaladas por toda la ciudad. Roma

lloraba. «La homilía del cardenal Ratzinger, predicada en italiano justo después del evangelio, fue una obra maestra de la retórica sacra: bien fundamentada bíblicamente y a la vez personal; teológicamente bien fundada pero a la vez asequible para todos»[22]. El decano de los cardenales comentaba en la homilía la Escritura y recordaba una palabra de modo continuo. «“Sígueme” –repetía–. En octubre de 1978, el cardenal Wojtyla escucha de nuevo la voz del Señor. Se renueva el diálogo con Pedro en el evangelio narrado en esta ceremonia: “Simón, ¿me amas?, apacienta mis ovejas”. A la pregunta: Karol, ¿me amas?, el cardenal de Cracovia respondió desde lo profundo de su corazón: “Señor, tú lo sabes todo: tú sabes que te amo”. El amor a Cristo ha sido la fuerza dominante de nuestro amado santo Padre; quien lo ha visto rezar, quien lo ha visto predicar, lo sabe». Y seguía con este tono elevado e íntimo a la vez: «Podemos estar seguros de que nuestro amado papa está ahora en la ventana de al casa del Padre: nos ve y nos bendice. Sí, bendíganos, santo Padre. Confiamos tu querida alma a la madre de Dios, tu madre, que te ha guiado cada día y te guiará ahora hacia la gloria eterna de su Hijo, Jesucristo Señor nuestro. Amén»[23].

«Dios lo da todo, pero no quita nada» fue la glosa personal del cardenal alemán al «¡no tengáis miedo!» de Juan Pablo II. Aquel acontecimiento llegaba de Roma al mundo. Se calcula que siguieron la ceremonia unos dos mil millones de personas: la mayor *audience* televisiva de la historia. Seis mil periodistas cubrían el evento. Al final de la misa, el cardenal Ratzinger bendijo el ataúd con agua bendita y lo incensó por última vez, mientras los fieles cantaba la antífona latina *et in carne mea videbo Deum, meum Salvatorem*: veré con mi carne a Dios, mi salvador. «Que los ángeles te lleven al Paraíso –continuaron– y los mártires te den la bienvenida y que te lleven a la Jerusalén santa». Los *gentiluomini* –los caballeros que hacen de mayordomos en el Vaticano– levantaron el féretro y lo llevaron hacia la basílica. Cuando llegaron a los escalones superiores de la escalinata de entrada de san Pedro, lo giraron hacia la multitud por última vez. «Y de nuevo se oyeron gritos que

decían *magnus* y *santo subito!*, seguidos de un diluvio de lágrimas»[24].

## 2. El nuevo papa (2005)

Se reunieron días después en cónclave los ciento quince cardenales electores en la capilla Sixtina, ahora moderna y cómodamente alojados en la nueva *Domus Sancta Marta*, una sencilla residencia para obispos y cardenales. Los europeos ganaban por un cardenal a los no europeos. Un treinta por ciento eran americanos, un once por cien asiáticos y un diez, africanos. Había además una novedad: la carta *Universi Dominici gregi*, proclamada por Juan Pablo II en 1996, con algunas normas reglas para elegir el nuevo papa. Por ejemplo, no se podía elegir ya por comisión o por aclamación. Además, quería proteger a los cardenales de posibles presiones, coacciones o manipulaciones: no podían tener contactos con el exterior o con los medios de comunicación, por móvil o *internet*.

### *Políticamente incorrecto*

También se preveían controles para localizar eventuales micrófonos ocultos. Además, tras catorce días en los que no se hubieran obtenido los dos tercios necesarios, se pasaba a una elección por mayoría simple. Así se evitaban posibles *boicots* a un determinado candidato, a la vez que se aligeraba el procedimiento[25]. Al principio Ratzinger no estaba a favor del apagón informativo por parte de los cardenales, pero fueron los mismos electores quienes quisieron mantener su propia independencia respecto a los medios de comunicación y a los posibles grupos de poder[26]. Los medios de comunicación hacían apuestas sobre los posibles papables, aunque el resultado final no iba a ser del todo el previsto por ellos. Los *media* centroeuropeos habían recordado a los cardenales electores la consabida «letanía» sobre el celibato, el aborto, la ordenación de mujeres y el matrimonio homosexual. Hans Küng les había dirigido también una *Offene Brief*, una carta abierta¸ en la que les pedía que eligieran «un papa verdaderamente evangélico»[27].

«A Ratzinger se le consideraba demasiado viejo, demasiado enfermo, demasiado europeo, demasiado intelectual, demasiado "línea dura"»[28], comentaban los periodistas. El lunes 18 de abril, en la misa *pro eligendo pontifice* concelebrada por los cardenales electores, Ratzinger denunciaba la «dictadura del relativismo». Sus palabras son claras y duras. «¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido en estas últimas décadas! ¡Cuántas corrientes ideológicas y modas de pensamiento! La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido agitada con frecuencia por las olas, zarandeada de un lado al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinismo; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago y difuso misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice San Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir en el error (cf. Ef 4,14).

» Tener una fe clara, según el credo de la Iglesia, es tachado con frecuencia de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, el dejarse llevar "aquí y allá por cualquier viento de doctrina", parece ser la única actitud que está de moda. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo, y que tan solo deja como última instancia el propio yo y el capricho personal»[29]. «Dictadura del relativismo», nada menos. El diagnóstico era contundente y a algunos les volvía a parecer francamente pesimista. Lo que parece claro es que Ratzinger no buscaba precisamente el favor del purpurado público allí presente. Casi parece como si quisiera quitarse de en medio: decir lo que piensa que debe decir, descargar su conciencia, irse y olvidarse. El que había sido durante ventitrés años el «guardián de la fe» y «colaborador de la verdad» –como rezaba su lema episcopal–, no podía dejar de serlo en esos momentos.

Ratzinger dejaba también un espacio para la esperanza, cuando seguía diciendo: «Nosotros, sin embargo, tenemos otra referencia: el Hijo de Dios, el verdadero Hombre. Él es la medida del verdadero humanismo. "Adulta" no es una fe que se deja llevar por las olas de la moda y por la última novedad: adulta y madura es una fe

profundamente enraizada en la amistad con Cristo. Esta amistad nos abre a todo lo que es bueno y nos da la medida para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre el engaño y la verdad»[30]. Cristo es nuestra esperanza y la medida de toda verdad. A partir de ese momento, los ecos, rumores y comentarios se seguirán uno tras otro, ante la actitud expectante y piadosa no solo por parte de los católicos, sino de un buen número de cristianos y de las mujeres y los hombres de buena voluntad.

A su favor estaba la labor que el cardenal decano había desempeñado en las congregaciones generales con el resto de purpurados. «Un partidario de Ratzinger dice “lo ha hecho todo bien” en la moderación de esas sesiones: dirige las reuniones correctamente, escucha bien, es humilde y, sin embargo, es capaz de ser firme cuando es necesario»[31]. El prestigio del cardenal alemán había ido en aumento, con lo que se granjeó sus apoyos y sus oposiciones. El día 16 celebraba su setenta y ocho cumpleaños, y ofreció una cena para festejarlo. Alguien, probablemente sin darse cuenta, le regaló un ramo de tulipanes blancos y amarillos –los colores del papa–, lo cual resulto un poco embarazoso. Después vinieron los brindis y discursos, en los que no faltaron incluso lágrimas.

El cardenal había declarado que él «no había sido creado» para ser papa. Al día siguiente, el *Sunday Times* publicó una noticia de portada sobre la pertenencia de Ratzinger a las Juventudes hitlerianas en la guerra[32]. «Bien mirado –comentaba un periodista avisado–, hacía falta mucha libertad para que los cardenales se decidieran por un hombre del que estaba escrito que sería blanco de los más feroces ataques. Hacía falta la libertad, y la convicción profunda de que es el hombre necesario para esta hora de la Iglesia y del mundo»[33]. Al mismo tiempo, el ex-trostkista Luiz Inácio Lula de Silva, presidente del Brasil, el país con el mayor número de católicos del mundo, deseaba que el nuevo papa promoviera «la paz y la justicia social al mismo tiempo que haga revivir los valores espirituales y morales de la Iglesia»[34].

«En esta gran hora –concluía mientras tanto el cardenal decano en su homilía–, rezamos con insistencia al Señor para que, después del gran don del papa Juan Pablo II no dé un nuevo pastor, según su corazón, que nos guíe en el conocimiento de Cristo, a su amor, a su felicidad verdadera»[35]. No es del todo probable que pensara en sí mismo con estas palabras. «Las cámaras de televisión del *Centro televisivo vaticano* –comenta Melloni– ofrecían imágenes las reacciones más vistosas –de entusiasmo o de desaprobación– que aparecían en los rostros o en las manos de los cardenales ante un ataque que llamaba la atención porque no procedía de un eremita, sino de aquel que había tenido entre las manos durante un cuarto de siglo el instrumento para limpiar y la posibilidad de influir en la doctrina»[36]. Tal vez el consenso no era absoluto, pero aquella homilía tenía la apariencia de una denuncia profética. «Muchos de los asistentes y cardenales –comenta Chélini– estallaron en aplausos»[37].

## *¿Un papable esperado?*

«No es una persona idónea para la administración –había dicho uno de sus antiguos colaboradores poco antes de su elección, por supuesto de un modo falible– y eso es lo que necesitamos ahora»[38]. Sin embargo, no todos pensaban así. «El alemán Joseph Ratzinger –escribía el periodista argentino Oscar Guisoni– está a punto de asegurarse una mayoría de votos ya el lunes. Si estas informaciones (que irrumpieron ayer como una bomba en la edición de ayer de la prensa italiana y que han sido ratificadas por fuentes del más alto nivel de la santa Sede) se confirmaran, el cónclave no duraría más de un par de días y la Iglesia habría dado muestras de firmeza y unidad»[39]. Esta parecía una declaración profética: la mañana del día 19 algo intranquilizaba a los más poderosos medios de comunicación. El ambiente estaba electrizado.

Las palabras del cardenal Ratzinger no habían gustado a todos. Tal vez esto era una señal demasiado clara. Se difunden los conocidos clichés del Gran Inquisidor, el *Panzerkardinal* y el «*rotweiler* de Dios». A la vez, las apuestas en Inglaterra –según se cuenta–

corrían tres contra uno a favor del tal Ratzinger[40]. Los príncipes de la Iglesia tienen sus propios puntos de vista. «Los cardenales –comenta Weigel–, con toda su eminencia, son personas normales con sus fobias, filias, prejuicios, convicciones y manías humanas. No supone una ofrensa al Espíritu santo –ni a los cardenales– el recordarlas»[41]. La historia ofrece numerosos testimonios en este sentido. Cuando el cardenal Giacomo della Chiesa, futuro Benedicto XV, resultó elegido tras la décima votación, un cardenal impugnó la votación afirmando que Della Chiesa se había votado a sí mismo. El aparentemente recién elegido papa tuvo que permanecer sentado mientras se revisaban las papeletas y se recontaban los votos. Se dice también que, cuando el cardenal Ratzinger escuchaba su nombre leído de las papeletas, dos lagrimones recorrían sus mejillas. Sabía lo que todo aquello significaba[42].

Tras una *fumata* indeterminada a las 17.40, no sonaron las campanas, tal como había sido convenido para establecer un mejor criterio de discernimiento. Hubo una espera de cuarenta minutos, porque el encargado de llamar al técnico de las campanas se olvidó de realizar su cometido. Los rumores y la confusión fueron en aumento en esos decisivos instantes. Al final, el humo fue blanco y sonaron las campanas a las 18.08. Más vale tarde que nunca: Roma seguía siendo la ciudad eterna...[43] Después llegaron más datos y concreciones. Había sido en la cuarta votación del cónclave, con los dos tercios de mayoría, tal como estaba previsto por el protocolo de la elección. Era uno de los tres cónclaves más breves de la historia[44]. Por fin, a las 18.43, el cardenal protodiácono, el chileno Jorge Arturo Medina Estévez, pronunció las esperadas palabras rituales: *Annuncio vobis gaudium magnum: habemus papam!* El grito de la multitud se hizo notar y, a pesar del suspense que el cardenal latinoamericano había creado, se pudo escuchar el nombre del nuevo papa: *Josephus Cardinalem... Ratzinger!* Nueva ovación.

«Ratzinger no ha maniobrado para que lo eligiesen –afirmaba el vaticanista Sandro Magister–. Los votos, los consensos se le han venido encima uno tras otro, mes tras mes, escrutinio tras escrutinio, únicamente atraídos por su programa duro como el diamante»[45].

Sin embargo, la mayor sorpresa vino después: a más de uno le extrañó la elección del nombre de… ¿Benedicto? ¿Por qué este cambio repentino, contra todo pronóstico? ¿No tenía que ser un Juan Pablo III? Nadie sabía en principio la razón de un nombre que tal vez había caído en el olvido. Por fin el nuevo papa Benedicto apareció a la ventana. Su presentación en público consistió sin más en unos gestos algo desacompasados y poco ensayados, vestido con su poco papal camisa negra; se hizo valer tan solo como «un sencillo y humilde obrero de la viña del Señor».

«No menos inesperada y rompedora fue la decisión de elegir como papa a un alemán»[46]. Durante siglos los hijos de la tierra de Lutero no habían sido considerados papables, a lo que se unía el prejuicio antialemán consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. *A German is elected Pope*, titulaba el *Herald Tribune*, sintetizando este estado de cosas. El mismo *Frankfurter Allgemeine Zeitung* había sentenciado pocos días antes de modo inequívoco: «un alemán nunca podrá ser papa»[47]. Tras la caída del Muro de Berlín, sin embargo, Alemania había cobrado un claro protagonismo y liderazgo, hasta el punto de convertirse en la locomotora de Europa. Al prestigio intelectual y humano de los germanos, se unía una posición influyente en todo el mundo. Desde Génova, la imaginación italiana nos ofrecía una sugerente imagen de la mano del cardenal Bertone. «Me viene a la imaginación la figura del centrocampista metódico, del planificador en retaguardia, de prohibición e invención. Creo que es una hermosa imagen y verdaderamente apropiada para su persona. La Iglesia ha encontrado un Beckenbauer»[48].

Con gran naturalidad, terminaba sus palabras en italiano al acudir al final a Cristo y a María para pedir ayuda. Sabía que la iba a necesitar. Era curioso: como señala un periodista alemán, el 19 de abril la Iglesia celebra la memoria de León IX, el más importante de los papas de origen alemán. Y al día siguiente, el 20, iba a ser el aniversario del nacimiento de Hitler...[49] El Espíritu santo parecía haber estado atento a este pequeño detalle. «Llegué en el momento –declaró su secretario– en el que los cardenales se arrodillaban uno tras otro ante el papa en la capilla Sixtina, y le juraban lealtad y

obediencia. Su rostro estaba casi tan blanco como la sotana y el *pileolus* que llevaba sobre la cabeza. Parecía enormemente conmovido»[50].

## *El problema de la edad*

Enseguida vinieron las declaraciones de solidaridad. «Ratzinger ha logrado crearse su propio carisma –comentaba un intelectual judío– acorde con los nuevos tiempos. A sus setenta y ocho años, representa el arquetipo del hombre tranquilo, del creyente de toda la vida al que en un momento dado le llega el turno de hablar, de la vieja alma rejuvenecida de manera sorprendente y con la fuerza necesaria para desempeñar la misión que se le ha encomendado»[51]. También Ernesto Galli della Loggia, un agnóstico convencido, alababa la elección realizada. «Al elegir papa a Joseph Ratzinger, la Iglesia católica ha puesto de manifesto la vitalidad histórica y su muy probada sabiduría; no ha elegido a un rancio conservador, sino a un testigo de nuestra dramática época, uno de los actores del inesperado reencuentro entre la cultura laica y la cultura cristiana»[52].

La edad no suponía un excesivo problema, señalaban algunos. ¿No tenía tenía también Juan XXIII setenta y ocho años cuando los electores le promovieron a la cátedra de san Pedro? Poco tiempo después “el papa bueno” sorprendía a sus electores –mucho más jóvenes que él– al convocar el concilio Vaticano II, que tantas cosas ha cambiado en la Iglesia. En efecto, fue uno de los llamados papados de transición...[53]. Benedicto XVI era el primer papa alemán desde el siglo XVI, cuando el germano Adriano VI (1522-1523) intentó reconducir la reforma promovida por Lutero hacia la Iglesia católica. Ahora había un alemán –en vez de un polaco– ocupando en la sede de Pedro. Enseguida salieron a relucir las comparaciones. Su imagen pública no era tan brillante y espectacular como la de su predecesor, pero tenía a su favor la experiencia tanto en la universidad alemana como en la curia romana.

Además, se daban otros hechos innegables. Con respecto a Juan Pablo II, existía una diferencia grande: Ratzinger asume el pontificado teniendo veinte años más de edad que su predecesor. La experiencia es mayor pero el vigor físico es menor, y los años disponibles para llevar a cabo grandes proyectos serán también menos[54]. Los diagnósticos de los expertos no tardaron en llegar. «Este hombre complejo es el que se ha convertido en Benedicto XVI, sintetizaba Allen: un intelectual serio, un ardiente defensor de la fe, un hombre con serias dudas sobre el estado de salud de la cultura contemporánea, una voluntad dispuesta a tomar las medidas disciplinares oportunas cuando la fe está en tela de juicio; pero también un hombre con amabilidad y humildad, alguien capaz de manifestar su atención a los que tiene a su alrededor, un hombre con la fama de ser firme y colegial a la vez, preparado aunque dotado de una gran sencillez»[55].

Su fama le precedía: era conocido como duro e intransigente, de un alemán sin flexibilidad alguna. Se intentó incluso vincular su imagen al nazismo, lo cual constituye un absurdo histórico y biográfico, tal como hemos ido viendo. Pero, al mismo tiempo, los mismos medios de comunicación nos ofrecerán una nueva imagen. Algunos hablaron incluso de un cierto cambio en su personalidad, tal vez influidos por el diferente puesto y de punto de vista. El nuevo papa se presenta ante las cámaras de televisión como un hombre tranquilo, lleno de paz. Frente a la imagen del severo prefecto, a algunos les parece una auténtica transformación, una verdadera metamorfosis. ¿Un nuevo Ratzinger?

«He sido ya “seccionado” en diferentes ocasiones –había declarado con anterioridad–: como profesor durante un primer momento y después, como cardenal primero y en el periodo sucesivo. Ahora llega una nueva división. Naturalmente las circunstancias, las situaciones y también los hombres influyen, ya que se asumen responsabilidades diferentes. Pero –digámoslo así– mi personalidad y mi visión personal han crecido, pero en todo aquello que es esencial han permanecido idénticas, y yo me alegro de que ahora se pongan de relieve estos otros aspectos, que antes nadie

notaba»[56]. En cualquier caso, como decía Melloni, los setenta y ocho de Ratzinger no son los de Roncalli, por los progresos de medicina; aunque evidentemente tampoco eran los cincuenta y ocho de Wojtyla, quien había conseguido celebrar el vigésimo aniversario de su pontificado. León XIII vivió hasta los noventa y tres[57].

## *Una nueva imagen*

Según las estadísticas, el nuevo papa gustaba al setenta y ocho por cien de los italianos, lo cual no deja de tener su histórica importancia[58]. Su cultura quedaba fuera de dudas. Wolfgang Huber, presidente de la federación de iglesias evangélicas en Alemania, había declarado que el nuevo papa «es uno de los pocos que conocen realmente a Lutero», mientras el filósofo Jürgen Habermas lo llamaba «amigo de la razón»[59]. Por su parte, su antiguo colaborador el norteamericano Augustine DiNoia afirmaba que nos encontrábamos ante «una personalidad maravillosa», que «cuando salga a la luz, la gente le querrá». A lo que añadía de un modo entusiasta: «Es un santo, sabe cómo funciona la Iglesia y cómo debe gobernarla». «No tengo la menor duda –concluía– de que nos encontramos ante un pontificado extraordinario»[60].

Junto al profesional, se descubre también su lado humano: el papa alemán tenía «un fino sentido del humor, una buena capacidad para establer relaciones con otras personas, y una fina sensibilidad hacia el arte»[61]. Según los propios italianos, se trababa de un cardenal alemán bastante italianizado, mientras los romanos estaban acostumbrados a verlo pasear por la plaza de san Pedro, con su boina y su cartera de mano, rumbo al trabajo. En las calles romanas hablaba con camareros y gatos, igualmente romanos. La imagen que sale ahora a relucir está cambiando. A pesar de las dispares previsiones que se habían hecho con anterioridad, a todo el mundo le parecía lógico.

Surgen entonces interpretaciones más razonadas y razonables sobre el motivo de la elección: para ellos, Ratzinger era un papable claro, sin los problemas que antes se habían visto. «A nadie

conocían mejor los cardenales –tanto los de curia como los de los grandes arzobispados– como a Joseph Ratzinger, comenta Fischer. Desde 1982, su entonces decano había dirigido la Congregación de la doctrina de la fe, y había hecho uso de la palabra en innumerables sínodos y consistorios. No pocos cardenales se habían enfadado por la claridad de sus palabras, y algunos se habían indignado por la dureza de sus juicios. Pero ni sus más acérrimos opositores podían echarle en cara la falta de agudeza mental. Incluso dentro del rechazo les reconcomía interiormente la duda de si los análisis de Ratzinger sobre cómo se debía dirigir la Iglesia –y ellos eran todos "dirigentes"– no serían tal vez acertados»[62].

Afloran en ese momento recuerdos de todo tipo. El padre Thomas Frauenlob, rector del seminario de San Miguel de Traunstein, contó cómo en una ocasión el cardenal Ratzinger se prestó a confirmar a catorce muchachos, al no encontrar otro obispo. Después de la celebración, el prefecto estuvo hablando con cada uno de ellos. El rector concluía que el cardenal bávaro «tiene un toque personal que no se suele valorar»[63]. En Estados Unidos, el baptista Timothy George sostenía en *Christianity today* que «este pontificado iba a ser de gran importancia para la Iglesia cristiana, incluidos los evangélicos». Su comentario fue tan entusiasta que llegó a hablar de «una nueva reforma» en el futuro, por cinco motivos: en primer lugar, porque «se toma la verdad en serio»; después porque «su mensaje es cristocéntrico y su perspectiva, agustiniana»; además, «es un campeón en la cultura de la vida». Más adelante hacía referencia a los monjes benedictinos, «quienes llevaron la Biblia y el mensaje de Cristo a los rincones más paganos de Europa»; el actual Benedicto podría hacer una labor parecida. Y concluía del siguiente modo: «Estos dos temas (la renovación de la Iglesia a través de la adoración de Dios y la evangelización del mundo a través del evangelio) bien podrían marcar el legado del presente pontificado: un nuevo momento benedictino en la historia de la Iglesia»[64].

## *La inauguración del pontificado*

Las ceremonias pontificias siguieron su curso, ante los parabienes de propios y extraños. El 20 de abril, a las nueve de la mañana, en la imponente capilla Sixtina tenía lugar la solemne concelebración eucarística con los cardenales. Volvió a aparecer allí el recuerdo del papa polaco, además de hablar del ecumenismo y de la importancia crucial de la eucaristía en la vida de la Iglesia[65]. «Me parece sentir su mano fuerte que estrecha la mía, recordaba el nuevo papa refiriéndose a Juan Pablo II; me parece ver sus ojos sonrientes y escuchar sus palabras, dirigidas en este momento particularmente a mí: "¡No tengas miedo!"». Recordó entonces en un buen latín académico esos momentos tan especiales, en los que todo el mundo –ayudado por los medios de comunicación– se había conmovido ante la muerte del papa polaco. Pero ahora le tocaba a él. Evocaba así las palabras de Pedro y de Jesús: «¡Tú eres Cristo! ¡Tú eres Pedro! Me parece revivir la misma escena evangélica; yo, sucesor de Pedro, repito emocionado las palabras tremendas del pescador de Galilea, y vuelvo a escuchar con una profunda conmoción la consoladora promesa del divino Maestro. Si es enorme el peso que cae sobre mis pobres hombros, es en verdad desmesurada la fuerza divina con la que puedo contar: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia"»[66]. De aquí nacía toda su seguridad.

Después vendría la misa de la inauguración del pontificado en una plaza de san Pedro ampliada con las televisiones y las pantallas gigantes, a la que asisten millones de personas de todo el mundo. Estaban allí presentes políticos de todo el planeta, incluso de países no cristianos –los árabes e indios eran los que más llamaban la atención–, junto al espeso y soberano *populus romanus*. Medio millón *in piazza*. También la Iglesia se está globalizando, en el mejor de los sentidos. Una multitud llena de singularidades. Junto a los cardenales y obispos católicos, se encontraban también patriarcas ortodoxos y obispos anglicanos y luteranos, que asistían con gran respeto a la celebración. Se unen en el mismo acto la emoción, la solemnidad y el significado de cada una de las palabras y gestos del nuevo papa.

«Benedicto XVI había escogido atenta y cuidadosamente las lecturas de la sagrada Escritura –comenta un periodista alemán– que se leerían antes del obligatorio capítulo 21 del evangelio de san Juan, del cual –junto con *Mateo* 16– los papas extraen su derecho y su deber de "apacentar su rebaño". ¿No era acaso un gesto de acercamiento a los cristianos luteranos el que –en la primera lectura, tomada de los *Hechos de los Apóstoles*– apareciera una cita del salmo 118: "Jesús es la piedra que desecharon los arquitectos y que es ahora piedra angular", y que contiene por tanto el principio protestante de que "Dios, el Señor, es la roca perpetua"? Aquí no es Pedro el que ocupa el primer lugar como piedra. Ese era el mensaje»[67]. Es Cristo, quien constituye la piedra angular, quien hace de Pedro piedra y fundamento de la Iglesia. Esta sensibilidad ecuménica se estaba haciendo notar desde el principio.

El foco de atención entre los asistentes lo constituía su anciano hermano Georg, un poco sordo y vestido de monseñor en la primera fila, con unas gafas de sol algo anticuadas. Había protestado al principio tras saber el resultado de la elección. No se lo esperaba. «Estaba extrañado por la edad, pues tampoco era el más fuerte. ¡El corazón! No se le puede imponer una carga así a una persona». Después reconocería que se había dejado llevar por un comprensible egoísmo: tenían pensado retirarse a vivir juntos los últimos años de su vida en su casita de Pentling, cerca de Ratisbona[68]. Ahora en la *Petersplatz*, vestido pulcra y elegantemente de monseñor, presenciaba aquel espectáculo que superaba ampliamente sus propias expectativas. Con el tiempo, se ve que incluso su propio hermano se ha ido acostumbrando al nuevo «oficio» de su hermano.

Una profesión que solo en parte tenía que ver con la que había desempeñado su hermano hasta la actualidad. Las cosas irán discurriendo con normalidad. En 2008 Georg declaró que su hermano Joseph se había hecho a la nueva situación, «a la que se ha acostumbrado rápidamente», ya que la vivía como «un designio de Dios, al mismo tiempo que se empeñaba con todas sus fuerzas». Para Georg, la imagen de persona dura que tenía su hermanos no

correspondía con la realidad, ya que «no ha sido nunca un hombre brusco ni ha ofendido nunca a nadie». Respecto a cómo recibió la noticia de que su hermano Joseph sería el nuevo pontífice, Georg afirmaba años después que nunca se hubiera imaginado que un alemán pudiera ser papa. Casi parecía una contradicción en términos, sobre todo después de Lutero, el gran fustigador del papado. «Nunca pensamos que podíamos recibir ese honor»[69], concluía.

En cualquier caso, en el discurso en latín del nuevo papa dirigido a los cardenales electores, Benedicto XVI llamaba a un nuevo reto en la Iglesia. «Unidad es el mensaje –resume un periodista–. Unidad dentro de la Iglesia católica, unidad entre los distintos cristianos, y unidad de la familia humana. Unidad en latín, pues en latín ha sido escrito el largo discurso. Todo un primer símbolo»[70]. Los estudios de la escuela le fueron especialmente útiles. La unidad se construirá si se mira en una misma dirección. «Al emprender su ministerio –concluía–, el nuevo papa sabe que su deber es hacer que resplandezca ante los hombres y mujeres de Dios la luz de Cristo: no la propia luz, sino la luz de Cristo»[71].

## *Dios lo da todo*

En la homilía, interrumpida en ventiocho ocasiones por los aplausos, el nuevo papa hace alguna previsión de futuro. «¡Queridos amigos! En este momento no necesito presentar un programa de gobierno. […] Mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad, no seguir mis propias ideas; sino ponerme, junto con toda la Iglesia, a la escucha de la palabra y de la voluntad del Señor y dejarme conducir por Él, de modo que sea él mismo quien conduzca a la Iglesia en esta hora de nuestra historia. En lugar de exponer un programa, desearía más bien intentar comentar sin más los dos signos con los que se representa litúrgicamente el inicio del ministerio petrino»[72]. De un modo didáctico y algo profesoral Benedicto XVI explicaba el significado de los atributos pontificios que va a recibir en ese momento: el palio arzobispal al uso de los primeros papas y que recuerda su misión de pastor, y el anillo del

pescador, que hace referencia a la pesca milagrosa a la que Cristo llama a su Iglesia (cf. Lc 5,1-11). «Me gusta, la medida es venticuatro: el doble de doce», dice refieriéndose al número de los apóstoles. Se lo regala la asociación de joyeros romanos[73].

Las palabras finales serán de convocatoria a todos los cristianos, dentro y fuera de la Iglesia católica, para pescar juntos con el Señor. Después de haber citado a Juan XXIII con aquél grito de «¡La Iglesia es joven!; ¡la Iglesia está viva!», encomienda a todos unas palabras claras e interpelantes: «En este momento mi recuerdo vuelve al 22 de octubre de 1978, cuando el papa Juan Pablo II inició su ministerio aquí, en la plaza de san Pedro. Todavía, y continuamente, resuenan en mis oídos sus palabras de entonces: "¡No tengáis miedo! ¡Abrid, más todavía: abrid de par en par las puertas a Cristo!". […] El papa hablaba a todos los hombres y mujeres, sobre todo a los jóvenes.

» ¿Acaso no tenemos todos de algún modo miedo –si dejamos entrar a Cristo totalmente dentro de nosotros, si nos abrimos totalmente a él–, miedo de que él pueda quitarnos algo de nuestra vida? ¿Acaso no tenemos miedo a renunciar a algo grande, único, que hace la vida más hermosa? ¿No corremos el riesgo de encontrarnos luego en la angustia y vernos privados de la libertad? Y todavía el papa [Juan Pablo II] quería decir: "¡No!, quien deja entrar a Cristo no pierde nada –absolutamente nada– de lo que hace la vida libre, grande y hermosa. ¡No! Sólo con esta amistad se abren las puertas de la vida" […]. Así, yo quisiera decir hoy –con gran fuerza y gran convicción, a partir de la experiencia de una larga vida personal– a todos vosotros, queridos jóvenes: ¡No tengáis miedo de Cristo! *Él no quita nada, y lo da todo*. Quien se da a él, recibe el ciento por uno. Sí, abrid, abrid de par en par las puertas a Cristo, y encontraréis la verdadera vida. Amén»[74].

«Es explicando la liturgia y significados teológicos –comenta Catalán, tras recordar la necesidad de la belleza en las celebraciones– cuando brilla más su prosa»[75]. En el momento en que, tras la celebración de la eucaristía, el colegio de cardenales

pasa una serie de personas seleccionadas para rendir obediencia al nuevo papa, hay una novedad que no pasa inadvertida a los fieles ahí congregados, así como a los sacerdotes allí presentes. Así, tres cardenales, un obispo, un sacerdote y un diácono, dos religiosos, un joven matrimonio y dos jóvenes recién confirmados eran los representantes de todas las situaciones posibles en la Iglesia. Terminada la celebración, Benedicto XVI volvió al interior de la basílica para para recibir las delegaciones de gobierno de distintos países del mundo. Se sentó cerca de la tumba de Pedro, ante el famoso altar con baldaquino de Bernini. El sucesor de Pedro recibía a los poderosos de la tierra, ante la humilde tumba del pescador del mar de Galilea. «Tras lo cual –comenta Weigel–, el papa Benedicto XVI, el sucesor número dosciento sesenta y cuatro del pescador, almorzó y tocó luego un rato el piano»[76].

## *Benito, Benedicto*

Salieron entonces a relucir las interpretaciones sobre el nombre escogido y sobre la misión que el nuevo papa debía desempeñar. Algunos podían contar incluso con recuerdos especialmente próximos. «En un paseo unos días antes del cónclave –recordaba Fischer–, el cardenal Ratzinger hizo referencia a su nombre papal favorito. Le gustaría "Benedicto", dijo. Suena bien, incluso en alemán. Y tanto más en italiano: *Benedetto*. ¡Y cuántas hermosas melodías se han compuesto para el *Benedictus* de la misa!, añadió. Por no hablar de san Benito, el padre del monacato occidental, quien vivió hace mil quinientos años. Además, el nombre tendría una bonita interpretación teológica. Cualquiera que sea el elegido por los cardenales, después de invocar al Espíritu santo, tendrá que pedir inmediatamente "ser bendecido", pues –de lo contrario– será mejor que renuncie al cargo, reflexionó el cardenal. Un papa así sería el decimosexto con ese nombre, después de Benedicto XV, elegido a comienzos de la Primera Guerra Mundial y muerto en enero de 1922. Incluso –y con todo respeto– supondría una variación después de un Juan, un Pablo, dos Juan Pablos y muchos Píos de los siglos XIX y XX. Un Benedicto XVI le gustaría, dijo. Pero el cardenal no estaba hablando de sí mismo»[77].

En efecto, Benedicto XV –apodado *il piccoletto*, por su baja estatura– antes había trabajado en Madrid y fue nombrado secretario de estado del papa Pío X; elegido en 1914 y, en su encíclica programática *Ad beatissimi* de ese mismo año, hablaba con insistencia del amor y la obediencia. Frente a la Gran Guerra del 14 –la Primera Guerra Mundial–, proponía el amor pero por desgracia Europa no escuchó su voz. Después recomendó al bando vencedor no humillar a Alemania, pero tampoco entonces fue escuchado[78]. El papa Della Chiesa tenía una gran devoción a la eucaristía, promovió las misiones –especialmente en China– y el clero nativo y promulgó el 1917 el *Código de derecho canónico*[79]. «En un retrato moral realizado por sus contemporáneos, se destaca su gran sensibilidad jurídica e histórica, su madurez de juicio y su finura diplomática y su capadidad de decisión, que contrastaba con un aspecto físico más bien débil»[80], señala Requena. Benedicto XV tenía ante sí una Europa en guerra. Durante la Primera Guerra Mundial, consiguió mantener la neutralidad de la santa Sede, a pesar de no pocas incomprensiones, mientras realizaba enérgicas llamadas a la paz[81].

Pero la referencia más clara era Benito, el santo de Nursia (480-547), quien supo conjugar el *ora et labora* con el *sucissa virescit*, el trabajar y rezar con «lo podado reverdece»: aquello que ha sido purificado crece después con más fuerza, siempre y cuando vaya acompañado de nuestra oración y nuestro trabajo. Gracias a Benito de Nursia y a su prole espiritual, lo podado y caído por la invasión bárbara volvió a reverdecer en una nueva y más noble cultura: el nacimiento de una Europa cristiana[82]. *Nihil a Christo praeponatur* era otra de sus máximas: que no haya nada por delante del amor a Cristo. Si tuviérmos que señalar una enseñanza central en la doctrina de san Benito, esta sería –sin lugar a dudas– el cristocentrismo: la oración, la liturgia y el trabajo debían llevar siempre a Cristo[83]. Lemas y temas también muy ratzingerianos.

El filósofo americano Alistair Mc Intyre, en su famoso libro *After virtue*, había escrito que más que «esperar a Godot» –como recuerda la famosa obra de teatro–, Occidente espera ahora un

nuevo san Benito que le ayude recordar sus raíces cristianas[84]. Pocos días antes, en la benedictina Subiaco –la cueva en la que vivió san Benito–, el cardenal Ratzinger había dicho un día antes de que muriera Juan Pablo II, casi de un modo profético: «Lo que más necesitamos en este momento de la historia son hombres que, a través de una fe luminosa y vivida, hagan a Dios creíble en el mundo. [...] Necesitamos personas cuyo intelecto sea iluminado por la luz de Dios y a quienes Dios abra el corazón, de manera que su intelecto pueda hablar al intelecto de los demás y su corazón pueda abrir el corazón de los demás. Solo a través de hombres que hayan sido tocados por Dios, Dios puede volver entre los hombres. Necesitamos hombres como Benito de Nursia, quien –en un tiempo de disipación y decadencia– penetró en la soledad más profunda, y logró –tras distintas purificaciones que tuvo que sufrir– alzarse hasta la luz y regresar»[85].

*Sucissa virescit*: lo podado vuelve a reverdecer era el lema benedictino; hacía falta volver a las raíces espirituales, eliminando todo aquello que sea accesorio e innecesario[86]. El periodista muniqués Alexander Kissler prefiere la dimensión espiritual del mensaje del santo de Nursia: búsqueda de interioridad, necesidad de la oración, espiritualidad litúrgica. «Abrirse, sacrificarse, meditar, leer, rezar, celebrar la eucaristía, estar atento a la llamada del que está cerca, de la llamada de Dios. Así rezan los principios de la espiritualidad de Benito, de una santidad total y benedictina, a la que tanto el fundador de la orden nacido en Nursia como el papa que lleva su nombre, el decimosexto con este nombre»[87]. Benito, Benedicto por europeo, bávaro y alemán –a Baviera se le llama *Terra benedicta*–, pero sobre todo por cristiano, espiritual y profundamente cristocéntrico. Estas pueden ser algunas de las las razones. En parte, el mismo nuevo pontífice confirmará más adelante este pronóstico, aunque irá a las raíces y a los motivos más profundos.

«San Benito es también muy venerado en Alemania –recordaba el mismo Benedicto XVI– y, particularmente, en Baviera, mi tierra natal –recordaba el mismo papa bávaro– [...]. De este padre del monacato

occidental conocemos la recomendación que hizo a los monjes en su *Regla*: “no antepongáis absolutamente nada a Cristo”. Al inicio de mi servicio como sucesor de Pedro pido a san Benito que nos ayude a mantener firmemente a Cristo en el centro de nuestra existencia. Que él ocupe el centro de nuestros pensamientos y de nuestras acciones»[88]. También en las primeras horas del pontificado, el nuevo papa dio a entender que la Iglesia no debía volver a las catacumbas, sino que debía moverse con soltura en la sociedad y en la vida pública.

Nada más empezar a gobernar toda la Iglesia, apoyó de modo decido los esfuerzos de los obispos italianos en contra de la experimentación con embriones humanos. El éxito no se debió a un supuesto clericalismo italiano (poco creíble para quien conozca la ironía de los sucesores de los romanos), sino «a la persuasión y a los argumentos» con que los pastores itálicos abordaron el problema[89]. Era un modo de ver el resultado material y visible de una actividad en su origen puramente espiritual. Tal vez este encuentro con la espiritualidad del *ora et labora*, podría surtir un efecto parecido al del *reality show* de la BBC 2 inglesa, titulado *The monastery*: al convivir en una abadía benedictina, dos de los concursantes recuperaron la fe de niños, un ex-terrorista se acercó más a Dios, un productor de películas poco recomendables cambió su orientación profesional y un estudiante de budismo en Cambridge decidió hacerse sacerdote[90].

## 3. Un buen comienzo (2005-2006)

«Al inicio de mi servicio como sucesor de Pedro pido a san Benito que nos ayude a mantener firmemente a Cristo en el centro de nuestra existencia. Que él ocupe el centro de nuestros pensamientos y de nuestras acciones»[91]. Primero Cristo, que debe de reinar en todas las actividades de los hombres y mujeres. A la vez, el gran intelectual alemán se había definido a sí mismo como un «humilde trabajador», como un simple obrero de la viña de Dios que es la Iglesia. «Trabajo, silencio, orden y disciplina marcan el día a día en la vida de Benedicto XVI»[92], resumían los titulares de un

periódico. Una vida normal y sencilla, según la rutina seguida desde hacía tantos años. No podían faltar tampoco el piano y los paseos diarios.

## *Un papa sencillo*

También sus viejos colaboradores en su antigua congregación romana comentaron que –siendo todavía prefecto– todos los días, antes de sentarse ante la mesa de trabajo, pasaba a saludar a todos sus colaboradores y subalternos. Era un hombre tranquilo y pacífico, y sus palabras eran también claras, sin ceño de Gran Inquisidor. «Tiene ya cara de papa», comentó una periodista a los pocos días. Y el escritor bávaro que se convirtió a la fe cristiana con motivo de un libro-entrevista redactado el entonces cardenal Ratzinger en 1996, añadía: «Precisamente porque quería evitar los clichés negativos que se habían creado en torno a él, Joseph Ratzinger se sorprendía de la imagen difundida, y quiso mostrarse tal como era realmente. Amigable, cordial, con una gran sencillez, hizo pública tras el cónclave una breve versión de su misión: “El que cree, no está solo. No tengáis miedo a Cristo: él lo da todo y no quita nada”»[93]. Con este sencillo bagaje quería afrontar el nuevo pontificado.

Al ser elegido papa, Hans Küng le concedió cien días de confianza. El comienzo del pontificado no fue malo, comentaban los vaticanistas y los expertos en la materia. Lo primero que hizo Benedicto XVI fue buscar un sucesor en el cargo. El 13 mayo de ese mismo año nombraba a William Joseph Levada (n. 1936), arzobispo de San Francisco desde 1995, prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe. El nuevo prefecto había colaborado con el antiguo en la redacción del *Catecismo* del Vaticano II, y había sido también claro y explícito en la crisis ocasionada por los abusos sexuales a menores por parte de algunos sacerdotes en Estados Unidos, así como en su clara oposición a la equiparación al matrimonio con las uniones entre homosexuales en la mismísima California, incluso cuando esto suponía perder millones de dólares a favor de su diócesis[94]. De igual manera, Levada había procedido con

prudencia y decisión ante los políticos católicos que defendían el aborto, al negarles la comunión eucarística mientras no cambiaran de parecer. En definitiva, era un hombre prudente de confianza de Juan Pablo II y del cardenal Ratzinger en esas tierras estadunidenses. Sin embargo, el nuevo prefecto no pudo disimular su asombro cuando recibió del nuevo papa los documentos y homilías que había escrito, para que la congregación diera su visto bueno...[95]. Había que cambiar las rutinas[96].

Benedicto XVI demostró que conocía muy bien el funcionamiento general de la santa Sede y de la curia romana, e incluso el propio ritmo de la actividad pontificia. Apenas se dio lo que a se llama «tiempo de espera o de transición». La discreción y decisión habituales en él parece que le podían ayudar en este pontificado: sabe adónde quiere ir, decían. Benedicto XVI parece saber muy bien lo que quiere y los pasos que hay que ir dando. El ritmo es aparente lento, pero los resultados irán llegando poco a poco, con una eficacia y una constancia de genuino origen alemán. «No se trabaja menos –afirmaba su secretario–, sino de una forma más concentrada. El papa es un trabajador enérgico y rápido. Para esto necesita tiempo: para leer, estudiar, rezar, reflexionar, escribir... Eso solo es posible si uno trabaja con mucha dedicación, cambia algo o incluso lo elimina del todo para centrarse en lo verdaderamente importante». A la pregunta de si Joseph Ratzinger era rápido a la hora de estudiar los papeles y documentos con los que se gobierna la Iglesia, respondía con meridiana claridad: «Como un rayo, y tiene una memoria de elefante»[97].

Los discursos y homilías suele escribirlos de su propio puño y letra, ayudado por Brigitte Wansing, una alemana que pertenece al Instituto secular de Schönstatt, quien es capaz de descifrar su diminuta caligrafía o transcribir las palabras registrados en una grabadora. Los textos de este pontificado empezaban a ser abundantes y con la luminosidad habitual en la prosa ratzingeriana[98]. Además, «conoce bien a sus hermanos en el episcopado», es decir, a los demás obispos, sus hermanos y principales colaboradores. Los obispos son para el nuevo papa una

prioridad, por delante de nuncios y embajadores[99]. «Benedicto XVI conoce el episcopado mundial –comentaba Weigel– mejor que nadie, puesto que se ha reunido con prácticamente todos sus miembros durante las visitas quincenales *ad limina* de estos a Roma, y ha asistido –o los ha sufrido, dicho en broma– en los numerosos sínodos de obispos que Juan Pablo II convocó durante su pontificado»[100].

Por otro lado, también por sus trabajos teológicos en torno al concilio, conoce y valora el trabajo y la misión que tienen encomendados los obispos: a ellos los considera los verdadores sucesores de los apóstoles, incluso por delante de las Conferencias episcopales. En cualquier caso, aparte de estas consideraciones tácticas y metodológicas, la clave del éxito según el papa alemán –afirmaba este escritor americano– está en la santidad. «Joseph Ratzinger está convencido desde hace mucho tiempo de que la búsqueda de la santidad es la más grande de las aventuras humanas; a menudo ha definido esa santidad como una cuestión de ahondamiento en la "amistad de Jesucristo"»[101]. Concretaba esa promoción de la santidad en la Iglesia en tres frentes: en primer lugar, por medio de la liturgia y los sacramentos, especialmente la eucaristía; después, de un modo equilibrado, santidad en los laicos y en las órdenes religiosas; en fin, en la promoción de la santidad entre los jóvenes y en el mundo del arte, de la ciencia y la cultura. Como prioridades, no están mal[102].

## *La Polonia de su predecesor*

Entre los días 25 y 28 de mayo de 2005, Benedicto XVI realizó el primero de sus viajes. Quería rendir homenaje a su predecesor y visitar su querida Polonia. En Cracovia le reciben casi dos millones de polacos, mientras en Wadowice –la ciudad natal de Wojtyla– pide que Juan Pablo II sea elevado a los altares cuanto antes. *Santo subito!*, aunque siguiendo los procesos habituales previstos en la Iglesia. Sin embargo, la imagen que acaparó la atención mundial fue la del papa alemán visitando el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau. Quiso ir ahí «como cristiano y como alemán», recordó.

Benedicto XVI llegó al antiguo *lager* al filo de las cinco de la tarde. Cruzó a pie la tristemente famosa puerta con el lema *Arbeit macht frei*: «El trabajo hace libres», y se encaminó hacia el Muro de la Muerte, lugar de las ejecuciones ante el que rezó en silencio. Unas decenas de supervivientes le esperaban en el recinto y el papa los saludó afectuosamente. Tras visitar la celda donde murió san Maximiliano Kolbe, el fraile que se intercambió por un padre de familia y murió en la celda del hambre –después canonizado por Juan Pablo II–, el papa alemán se dirigió después al Centro de diálogo y plegaria, y allí se preguntó con cierta angustia: «¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?»[103].

Evocaba después sus recuerdos personales, antes de encontrar una respuesta. «El 7 de junio de 1979 me encontraba yo aquí, como arzobispo de Múnich y Frisinga, entre los numerosos obispos que acompañaban al papa [Juan Pablo II], que lo escuchaban y oraban junto con él. En 1980 volví una vez más a este lugar de horror con una delegación de obispos alemanes, turbado por el mal y agradecido por el hecho de que –sobre estas tinieblas– había surgido la estrella de la reconciliación. Esta es también la finalidad por la que me encuentro hoy también aquí: para implorar la gracia de la reconciliación; ante todo, a Dios, el único que puede abrir y purificar nuestro corazón; luego, a los hombres que aquí sufrieron; y, por último, la gracia de la reconciliación para todos los que, en este momento de nuestra historia, sufren de modo nuevo bajo el poder del odio y bajo la violencia fomentada por el odio». Esta era la finalidad del viaje: pedir perdón y promover la reconciliación. Recordaba aquel «perdonamos y pedimos perdón» de obispos alemanes y polacos años antes. «No he venido para que odiemos juntos –concluyó–, sino para que amemos juntos»[104]. Ante la difícil y dura pregunta –¿Dónde estaba Dios en Auschwitz?–, el papa alemán venía a responder: *Im Kreuz!*: «En la cruz».

Era la única respuesta posible. Pocos días después, ya a su regreso a Roma, hacía un balance de esa impresionante visita. «En el campo de Auschwitz-Birkenau, al igual que en otros campos semejantes, Hitler hizo exterminar a seis millones de judíos. En

Auschwitz-Birkenau murieron también unos ciento cincuenta mil polacos y decenas de miles de hombres y mujeres de otras nacionalidades. Ante el horror de Auschwitz no hay otra respuesta que la cruz de Cristo: el amor que desciende hasta el abismo del mal para salvar al hombre en su raíz, donde su libertad puede rebelarse contra Dios. ¡Que la humanidad de hoy no se olvide de Auschwitz y de las demás "fábricas de la muerte" en las que el régimen nazi trató de eliminar a Dios para tomar su puesto! ¡Que los hombres vuelvan a reconocer que Dios es Padre de todos y que nos llama a todos en Cristo a construir juntos un mundo de justicia, de verdad y de paz! Queremos pedirle esto al Señor por intercesión de María»[105]. Un arco iris se asomó cuando el papa estuvo rezando ante la última tumba de algunas víctimas del exterminio.

## *En Alemania con los jóvenes*

Pero será en el verano cuando vendrá la primera prueba de fuego fuera de Italia, y además en su tierra natal. Lo había preparado todo Juan Pablo II, pero le tocó a él afrontar ese reto. Del 18 al 21 agosto de 2005, el nuevo pontífice visitaba Alemania con motivo de la Jornada mundial de la juventud en Colonia. A pesar de los pronósticos algo pesimistas en un comienzo, resultó ser un éxito clamoroso. Algunos lo consideron el verdadero «milagro alemán». Tras el encuentro, un popular periódico renano titulaba el evento en su primera página con sencillas palabras: «Sencillamente divino». Peter Seewald afirmó que «fue la mayor y más bonita manifestación de fe que haya tenido lugar en Alemania», el país –no lo olvidemos– de Lutero y del inicio de la reforma protestante[106].

En un principio, no todo era entusiasmo. La situación de la Iglesia en Alemania no ha resultado siempre sencilla. Algunos católicos alemanes veían ciertos problemas (la moral sexual, el aborto, la ordenación de mujeres, el celibato sacerdotal, la total democratización de la Iglesia o la admisión a la comunión eucarística de los protestantes o los divorciados vueltos a casar) como los eternos problemas de siempre. Apenas podían salir de esta temática. En una entrevista concedida al periódico *Deutsche*

*Tagespost* en 2003, el entonces cardenal Ratzinger había hablado por extenso de estos problemas. Sin embargo, él veía problemas mayores y más de fondo: faltaba la referencia a Cristo y una clara identidad eclesial dirigida a él. En Alemania –decía, y no solo en ella– se separaba a Cristo de la Iglesia. Cristo sí, Iglesia no: era el lema tantas veces repetido.

Esta «disgregación de la conciencia eclesial» se puso de manifiesto, por ejemplo, en el *Ökumenische Kirchentag* de Berlín en 2003. No había allí, según Ratzinger, distinción alguna entre católicos y protestantes. Todo era lo mismo y todo tenía el mismo valor. De hecho, algunos católicos invitaron a los luteranos a participar de la eucaristía a pesar de no tener exactamente la misma fe. Entonces, ¿qué quedaba de la eucaristía?, se preguntaba el cardenal bávaro. Había que profundizar antes en la esencia de esta, para ver si se reúnen las condiciones idóneas para ver si se puede dar esta «intercomunión»[107]. Aquí había un problema. El diagnóstico del entonces cardenal Ratzinger sobre la situación eclesial en su propio país era bastante duro. «Nos dedicamos al ecumenismo y mientras tanto nos olvidamos de que la Iglesia, en su interior, está dividida, y que esta división llega hasta las familias y las comunidades».

Por eso hemos de volver, insistía, a la fe común de la Iglesia. Solo así lograremos la comunión, que podremos hacer llegar a otras Iglesias y comunidades eclesiales. «Me parece que hemos de aprender de nuevo que existe un *common ground*, que nos proporciona al mismo tiempo la libertad y la garantía de la pluralidad». Por otro lado seguían vigentes los casos de protesta –e incluso de abierta rebelión– de algunos teólogos con la Iglesia. El cardenal Ratzinger confesaba que él mismo había pensado en algún momento que a veces era mejor callar que romper la unidad de la Iglesia. «Pero todo elemento venenoso deja un rastro de veneno tras de sí», concluía. Y entonces se va creando más división y disgregación. Por tanto, «hemos de ver que la mera y pura tranquilidad no es el primer deber del cristiano, y que la fe puede convertirse en débil y falsa, si no tiene contenido»[108]. Verdad y

amor de nuevo. Era este el duro diagnóstico y tratamiento que creía ver entonces Ratzinger.

## *Judíos y musulmanes*

Esta meridiana claridad no impidió que el nuevo papa encontrara en Colonia con judíos (en la sinagoga en la que comenzó la famosa "Noche de los cristales rotos" de 1938) y con musulmanes, cada vez más numerosos en Alemania, sobre todo de procedencia turca. Les pidió una búsqueda en común de la paz y de los universales valores humanos. En la sinagoga judía le ofrecieron una *kippah* con el anagrama de la Jornada mundial de la juventud, que el papa se puso con gran orgullo para entrar en ese lugar sagrado. Sin embargo, su visita iba dirigida sobre todo a los cristianos. En efecto, el "milagro" metereológico en el *Mariensfeld* –el Campo de María donde tuvo lugar el encuentro con el papa– conmovió a más de un alemán. Tras un verano bastante lluvioso, vino el sol de forma inesperada, a pesar de algún que otro chaparrón siempre controlables.

También el comportamiento paciente y educado –hasta donde les era posible– de los jóvenes sorprendió a los modosos y ordenados alemanes. El ambiente en Colonia era por tanto de lo más risueño y juvenil. Un millón cien mil jóvenes el domingo (sin olvidar los doscientos cincuenta millones de telespectadores que siguieron el evento por televisión) se habían reunido en el corazón de la vieja Europa. Parece que el editorialista de algún periódico madrileño no acertó demasiado cuando escribió que este papa «no tiene tirón». Resonaban en cada uno de esos rostros aquellas palabras de Juan XXIII repetidas por el papa Benedicto, en la misa por la inauguración de su pontificado: «¡La Iglesia está joven! ¡La Iglesia está viva!». *El Rin como el Ganges*, titulaba un periódico al ver la multitud de jóvenes que se metían en el agua del río alemán para saludar al papa que viajaba en un barco por sus aguas.

Sin embargo, lo más real –lo que más impresionaba– apenas se veía. Durante los días anteriores, los jóvenes entraban en las

iglesias. Allí encontraban sacerdotes confesando y se veían largas colas de gente esperando para recibir este sacramento. Pero sobre todo estaba la eucaristía expuesta sobre el altar, junto a grandes biblias y leccionarios allí abiertos y llenos de colorido. El silencio y la oración se cortaban. Se podían apreciar ahí todo tipo de sensibilidades, tendencias y espiritualidades en la Iglesia a la hora de rezar, todo en una increíble comunión en torno a Jesús presente en el Pan y la Palabra. «Hemos venido a adorarle» (Mt 2,2) era el lema escogido para el *Weltjugendtag*: se trataba de las palabras pronunciadas por los reyes magos de oriente, cuyos restos –según la tradición– reposan en la magnífica catedral gótica de Colonia.

También en *Marienfeld* había dos enormes tiendas de campaña: una dedicada a las confesiones y otra para adorar el Santísimo. Era la *Anbetungszelt*, la Tienda de la Adoración, también con largas colas. La noche fue fría. A pesar de las amplias y generosas previsiones de los organizadores alemanes, estas tiendas se quedaron sin embargo pequeñas. La conversión y la adoración fueron así las verdaderas protagonistas, tal como se vio en la bendición con el Santísimo que impartió Benedicto XVI la noche del sábado. En el momento en el que se le veía al papa a través de las pantallas gigantes, arrodillado ante la eucaristía, el silencio del casi millón de peregrinos –muchos de ellos igualmente de rodillas– resultaba estremecedor. «Hemos venido a adorarle» (Mt 2,2). Con esta sencilla realidad –la adoración– el papa y los jóvenes conmovieron a Alemania y al mundo.

«La Jornada mundial de la juventud –recordaba Benedicto XVI meses después, ante los cardenales en Roma– ha quedado en la memoria de todos los que participaron en ella como un gran don. Más de un millón de jóvenes se reunieron en la ciudad de Colonia, situada a orillas del Rin, y en las ciudades cercanas para escuchar juntos la palabra de Dios, para rezar juntos, para recibir los sacramentos de la reconciliación y de la eucaristía, para cantar y festejar juntos, para disfrutar de la vida y adorar y recibir al Señor eucarístico durante los grandes encuentros del sábado por la noche

y del domingo. Durante todos aquellos días simplemente reinaba la alegría. […]

» El lema escogido para aquellas jornadas –“Hemos venido a adorarle”– contenía dos grandes imágenes que, desde el inicio, favorecieron la actitud adecuada. Antes de cualquier actividad y de todo cambio en el mundo, tiene que darse la adoración. Es la única que nos hace verdaderamente libres; es la única que nos da criterios para nuestro actuar. Precisamente en un mundo en el que progresivamente caen los criterios de orientación y se da la gran amenaza de que cada cual haga de sí mismo el único criterio, es fundamental subrayar la adoración. Todos los que estuvieron presentes no podrán olvidar el intenso silencio de aquel millón de jóvenes, un silencio que nos unía y alentaba a todos, cuando el Señor en el Sacramento era colocado sobre el altar. Conservemos en el corazón estas imágenes de Colonia»[109]. El papa proponía como ejemplo ante los cardenales a todos estos jóvenes que estuvieron adorando y pasando un poco de frío por la noche en Colonia.

## *En busca de la reconciliación*

El verano –algo más caluroso en Italia– seguía adelante. El 29 agosto, Bernard Fellay, sucesor de Lefevre al frente de la Comunidad sacerdotal de san Pío X, tuvo una audiencia con Benedicto XVI. El prelado francés salió contento y esperanzado tras el encuentro, a la vez que afirmó que se habían fijado las condiciones para que pudieran volver a la plena comunión con la Iglesia católica. Pocos días después, el 27 septiembre, el pontífice alemán mantuvo un encuentro con Hans Küng, su antiguo colega de Tubinga, tras la cual el teólogo suizo se mostró bastante satisfecho. El teólogo «disidente» reconoció al diario alemán *Süddeutsche Zeitung* que pidió una audiencia con «la esperanza de poder entablar un diálogo pese a todas las diferencias». El pontífice le contestó «rápidamente y en un tono muy amable», relata el antiguo colega de Ratzinger en la universidad.

Se habló de ética y de la razón humana al trasluz de la fe: de la ética mundial, la *Weltethos* propuesta por el intelectual suizo, y de las ciencias naturales en relación con la fe. Küng añadió que «ha sido una alegría mutua volver a vernos después de tantos años. No nos abrazamos sencillamente porque los germanos no somos tan expansivos como los latinos»[110]. También el teólogo liberacionista brasileño Leonardo Boff manifestó una cierta admiración hacia el nuevo pontífice. «Ha dado señales en el diálogo abierto de la Iglesia con el mundo, no solamente en el diálogo con el mundo desarrollado, sino con el mundo sufriente de la pobreza, de la marginación. […] No quiere mostrarse tanto como un profesor como era antes. Se considera un pastor. Además es un teólogo eminente e inteligente que conoce bien los problemas»[111], afirmó el teólogo brasileño.

El diálogo se mantenía también en zonas más periféricas de la Iglesia. De hecho, ha habido pruebas y gestos de acercamiento con cristianos de otras Iglesias y confesiones cristianas. «Benedicto XVI –afirma Allen– puede tener buenas relaciones en el diálogo con las iglesias orientales, especialmente con la Iglesia ortodoxa rusa. Por una parte, está convencido de que los ortodoxos tienen un papel determinante a la hora de despertar la conciencia cristiana en Europa. Por otro lado, porque los ortodoxos tienen un sentido de la tradición más desarrollado que las iglesias protestantes de occidente, por lo que sería una mayor plataforma común con los católicos a la hora de estudiar ciertos aspectos. En fin, el papa Benedicto ha sido un atento estudioso de la liturgia, y un gran admirador de las tradiciones litúrgicas de la cristiandad oriental»[112].

Sin embargo, no hay que dejarse llevar por un entusiasmo fácil e inmediato, anunciaban los expertos en la materia. «El nuevo papa –asegura Zizola– afirmaba que estaba decidido a adoptar medidas concretas en el ámbito del ecumenismo. Él tiene un horizonte muy amplio en este aspecto, y es un ecumenista convencido. Pero prefiere –por temperamento– el lento paso de montaña. Así como teme la politización de la fe, es contrario al ecumenismo político.

Benedicto XVI cree que los pasos demasiado rápidos hacia la unidad podrían forzar los recorridos espirituales del ideal ecuménico […]. La unión es antes un don que una obra humana, y por eso quiere ir tener gestos simbólicos con los fieles de las comunidades cristianas todavía divididas»[113].

## *La eucaristía y el concilio*

Pero es sobre todo en la Iglesia católica donde se trabaja en esta corriente de íntima comunión. El día 2 de octubre de 2005 comenzaba el primer sínodo de obispos por él presidido. Bajo el título «La eucaristía, fuente y culmen de la vida y la misión de la Iglesia», este sínodo mundial –el último convocado por Juan Pablo II– presentó dos novedades fundamentales en relación con los anteriores. Una es que el santo Padre asistía a las sesiones no solo como oyente, sino también con la posibilidad de intervenir cuando lo considerara oportuno, como si fuera uno más de los obispos. No era necesario leer un discurso. La otra novedad es que el sínodo duraba una semana menos y, por lo tanto, eran más cortas las intervenciones en las congregaciones o reuniones generales, a pesar de que éstas estaban más coordinadas para evitar que se salte de un tema a otro.

Genuina organización alemana, al mismo tiempo que se contaba con un público más variado. Entre los treinta y dos auditores, había doce mujeres, de las cuales cinco eran laicas, cristianas corrientes. No faltaron tampoco representantes de movimientos y carismas como Comunión y Liberación o el Camino neocatecumenal, los Focolares o algunas instituciones universitarias católicas. Allí se recogió la experiencia y la lección que habían dado los jóvenes en Colonia, y se recapacitó sobre la necesidad de cuidar la eucaristía, para que la Iglesia pueda cumplir mejor su misión. Otros cambios organizativos eran también notables: el paso de cuatro a tres semanas de duración, la introducción de una hora de libre discusión aparte del programa previsto, en el que incluso podía intervenir el papa...[114]

Benedicto XVI recordaba al terminar el año a propósito del sínodo sobre la eucaristía: «Solo quisiera subrayar una vez más el punto que hace poco habíamos constatado en el contexto de la Jornada mundial de la juventud: la adoración del Señor resucitado, presente en la eucaristía con su carne y su sangre, en cuerpo y alma, con su divinidad y humanidad. Para mí es conmovedor ver cómo por todas partes, en la Iglesia, se está despertando la alegría de la adoración eucarística y cómo se manifiestan sus frutos. […] No es que simplemente recibamos algo en la eucaristía –seguía diciendo–; es un encuentro y una unidad entre personas. Ahora bien, la persona que nos sale al paso y que quiere unirse con nosotros es el Hijo de Dios. Una unión así sólo puede realizarse en la adoración. Recibir la eucaristía significa adorar a quien recibimos. Precisamente de este modo y solo de este modo nos convertimos en una sola cosa con él»[115]. El recuerdo de la experiencia vivida en Alemania con los jóvenes resultaba inevitable.

Pocos días antes de las fiestas de navidad, Benedicto XVI pronunció un importante discurso ante los cardenales, en el que hacía un balance de la situación de la Iglesia a los cuarenta años desde el final del concilio Vaticano II. «¿Cuál ha sido el resultado del concilio? ¿Ha sido acogido de manera adecuada? En la recepción del concilio, ¿qué es lo que ha habido de bueno, y qué es lo que ha sido insuficiente o equivocado? ¿Qué queda por hacer?», se preguntaba. Y realizaba entonces una visión sintética de la situación: «Los problemas de recepción nacieron por el hecho de que dos hermenéuticas contrarias se enfrentaron y han mantenido ciertas tensiones entre sí. Una ha causado confusión; la otra, de manera silenciosa pero cada vez más visible, ha dado sus frutos. Por una parte, se da una interpretación que quisiera llamar “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”; con frecuencia ha podido servirse de la simpatía de los medios de comunicación, y también de una parte de la teología moderna. Por otro lado, se da la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado: es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, permaneciendo siempre el mismo sujeto único del Pueblo de Dios en marcha»[116].

Se trata por tanto de despertar las virtualidades todavía ocultas y desconocidas en la letra y el espíritu del Vaticano II. ¿Para qué pensar en un nuevo concilio –parece decir Benedicto XVI– cuando todavía no se ha acabado de aplicar el anterior? Es esta una tarea que emprendió con generosidad su predecesor, y en la que el nuevo papa quería seguir trabajando. «Por último –acababa aquel discurso ante los cardenales–, ¿tengo que recordar aquel 19 de abril de este año, en el que el colegio cardenalicio, ante mi pequeño susto, me eligió sucesor del papa Juan Pablo II, sucesor de san Pedro en la cátedra del obispo de Roma? Una tarea así estaba mucho más allá de todo lo que habría podido imaginar como vocación mía. Por eso, solo gracias a un acto de confianza en Dios pude pronunciar en la obediencia mi "sí" a esta elección. Al igual que entonces, os pido también hoy a todos vosotros oración, pues cuento con su fuerza y apoyo. Al mismo tiempo deseo dar las gracias de todo corazón a quienes me han acogido y me siguen acogiendo con tanta confianza, bondad y comprensión, acompañándome día tras día con su oración»[117]. El papa pedía colaboración, pues sabe que no puede trabajar solo[118].

## *Primero el amor*

Pasó el año viejo y el 25 enero de 2006, fiesta de la conversión de san Pablo tan celebrada por todos los cristianos, Benedicto XVI publicó su primera encíclica titulada *Deus caritas est*, Dios es amor, fechada en la emblemática fecha del día de navidad. El papa empezaba por lo importante: «La revolución del amor», así había subtitulado un conocido periodista este primer documento. El texto sorprendió entonces a propios y extraños, y algunos la saludaron como «una grata sorpresa». El muy inglés *The Times* se refirió a él como un «bello y apasionado» escrito. «La encíclica no es propia de un inquisidor –añadió–, sino propia de un enamorado de Dios». El que había sido hasta ahora un firme y celoso «guardián de la fe» hablaba al principio de su pontificado del amor y la caridad con una pasión que ha desconcertado a más de uno. *The Guardian* también se refirió a que «rompía su anterior imagen de frialdad», el italiano y laico *Corriere della Sera* reproducía amplios pasajes del texto,

mientras el turinés *La Stampa* resumía los desafíos propuestos por el papa alemán en el amor, la justicia y la caridad. *The New York Times* recordaba que Benedicto XVI volvía a la esencia del cristianismo, a la vez que otros medios de comunicación norteamericanos sintetizaba el texto con un musical *All you need is love*...

«Se encuentra aquí –comenta Melloni– la convicción de que la metafísica del amor sea la respuesta adecuada y necesaria a la realidad contemporánea»[119]. El que ha sido durante años un «colaborador de la verdad», sin renunciar en ningún momento a ella, nos daba entonces una clase sobre el amor. Según él, ambos –verdad y amor– constituyen los dos principales pilares del cristianismo. Benedicto XVI citaba en estas páginas a san Juan: «hemos creído en el amor» (1 Jn 4,16): creer y amar por tanto; amor y verdad, decir la verdad con caridad (cf. Ef 4,15). «Dios es amor» (1 Jn 4,8) y «yo soy… la verdad» (Jn 14,6) son dos textos compatibles y complementarios, había recordado en varias ocasiones el teólogo alemán. Ahora, Benedicto XVI se centraba en el amor.

«La palabra amor está hoy tan estropeada, desgastada y se abusa tanto de ella, que casi de miedo pronunciarla –había dicho a propósito de su primera encíclica, pocos días antes de su publicación–. Y sin embargo, es una palabra primordial, expresión de una realidad primordial; no podemos abandonarla: debemos retomarla, purificarla y devolverle su esplendor original, para que pueda iluminar nuestra vida y llevarla por el camino recto. Esta convicción me ha inducido a elegir el amor como tema de mi primera encíclica»[120]. El amor y la caridad son temas profundamente cristianos. Ante una palabra tan devaluada y con una elevada inflación por su uso y abuso, el papa pedía a los cristianos que reflexionen sobre ella. Hemos de limpiarla y devolverle su originario esplendor, que procede en definitiva de Dios.

El papa glosaba su propia encíclica y nos ofrecía algunas pistas para leerla correctamente. La primera era afrontar una terrible

objeción: «¿no nos amarga la Iglesia la alegría del *eros*, de sentirnos amados, que nos empuja hacia el otro y busca transformarse en unión?». ¿No será la propuesta cristiana una simple… represión del verdadero amor? Ante esta acusación tan nietzscheana, el papa alemán nos invitaba a mirar más allá: no se trata de alcanzar tan solo «una felicidad transitoria y pasajera», sino algo más estable y definitivo. Una felicidad de larga duración, como solo nos proporciona el encontrar la felicidad del otro, el hacer felices a los demás. Tu felicidad es mi felicidad, nos venía a recordar.

La segunda objeción se presenta también con tintes dramáticos: ¿podemos de verdad amar a Dios?, ¿podemos amar al prójimo, «cuando nos resulta extraño e incluso antipático»?[121]. Cuestión difícil, sobre todo cuando tenemos en cuenta la vida real y la experiencia cotidiana. El odio nos rodea e incluso se mata en nombre de Dios. El Pilatos de nuestros días preguntaría más bien: ¿cabe el amor?, más que ¿existe de verdad? La respuesta ante esta escéptica duda resulta sencilla: existe y se llama Dios, que es verdad y amor. «Dios es amor» (1 Jn 4,16). Lo propio de Dios es amar y nosotros, hechos a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26), podemos amar. Solo por eso podemos amar: porque Dios nos ama; el que se llama Amor nos ha amado primero. Él nos da su amor y nosotros podemos amar “de prestado”, es decir, gracias a su amor y con su amor.

Denunciaba así también Benedicto XVI el fundamentalismo religioso –venga de donde venga– y proponía la caridad como norma habitual de conducta en las religiones. Se trataba de hacer un frente común humano y cristiano para recuperar el verdadero sentido del amor y de la caridad en los momentos actuales. De hecho, tal como se había anunciado antes, Benedicto XVI acudió por la tarde a la basílica de San Pablo Extramuros el 25 de enero, fiesta de la conversión de san Pablo, para rezar con ortodoxos y evangélicos por la unidad de los cristianos. En su homilía, el papa comentó «la feliz coincidencia de que mi primera encíclica haya sido publicada hoy, al término de la semana de oración por la unidad de los

cristianos»[122]. Un pastor protestante me dijo que, si Lutero viviera y viera esta encíclica, besaría los pies a este papa…

Benedicto XVI presentaba así esta «revolución del amor» que todavía no ha conseguido triunfar del todo en nuestro pequeño mundo. Todavía hay hambre, pobreza, injusticias y muchas muertes inocentes, incluso antes de haber nacido. Sin embargo, para que esta «revolución del amor» se lleve a cabo de una vez por todas –recordaba–, hace falta no olvidar dos palabras: Dios y Cristo. Jesucristo es «el amor de Dios encarnado», que se concreta no solo en la caridad con los demás, sino sobre todo en la cruz y en el sacramento de la eucaristía. De ahí nace todo nuestro amor a Dios y al prójimo: todo amor y caridad verdaderos vienen de Dios. Y esto es algo que la Iglesia no podía olvidar, pero que también puede venir bien recordárselo a este mundo, a veces un tanto cruel. De verdad que el amor puede cambiar el mundo, nos repetía Benedicto XVI con una seguridad que nos debe hacer pensar[123].

## *Un saldo positivo*

En ese primer año de pontificado, Benedicto XVI había recibido ya a cinco millones de peregrinos: el millón de jóvenes que invadieron Colonia el anterior verano, y algo más de cuatro millones de peregrinos que han participado en las audiencias y ceremonias de Roma. Se había registrado una especie de conversión entre sus «adversarios»: muchas personas que antes criticaban a Joseph Ratzinger, confiesan que les sorprende y les gusta como papa. El estilo analítico y racional de Benedicto XVI es muy distinto al estilo más intuitivo y fenomenológico de su predecesor. Un pontificado de gestos ha dado paso a otro de ideas y palabras, se dice. De un intelectual de tipo francés a un profesor alemán, de un papa filósofo a uno teólogo, de uno viajero a otro más tranquilo y catequista.

Pero lo importante es que –en cualquier caso– es Pedro. El estilo del pontificado ha cambiado, a tenor de las posibilidades y urgencias para el nuevo papa: quizá menos viajes y multitudes; no hay grandes cambios en la curia que algunos auspiciaban –solo gente

conocida y de confianza, no necesariamente alemanes–, mientras sus discursos y homilías son claros, profundos e iluminantes. Se trata decididamente de «un papa tranquilo», como decían los periodistas[124]. Sí, el nuevo papa hablaba con frecuencia sin papeles escritos y, desde Roma, invita a cada diócesis del mundo a asumir su propia responsabilidad. No ha cambiado lo esencial: el anclaje bimilenario en Jesucristo y el empeño por aplicar el concilio Vaticano II[125].

El cambio más significativo vendrá en 2006, con el nombramiento de Tarsicio Bertone (n. 1934) como Secretario de Estado. Obtuvo la licenciatura y el doctorado en teología y derecho canónico en Roma, en la Pontificia universidad salesiana, de la que después será decano y rector. En 1995 Juan Pablo II le nombra secretario de la Congregación para la doctrina de la fe, donde conoció al cardenal Ratzinger. En 2003 fue nombrado arzobispo de Génova y creado cardenal, por lo que participó en el cónclave de 2005, que eligió al cardenal Ratzinger como nuevo papa. Gran aficionado al fútbol, se hizo famoso por ser comentarista en las retransmisiones deportivas… siendo obispo. Como Secretario de Estado, el cardenal Bertone se caracteriza por la especial sintonía con el papa, puesto que han colaborado antes durante muchos años[126].

Vittorio Messori, un conocido y apasionado periodista, ofrecía el siguiente retrato del nuevo papa en *Il Corriere della Sera*: «Benedicto XVI es un hombre al que no le gustan los baños de multitudes. Ha reducido drásticamente sus apariciones públicas y los viajes serán tres o cuatro al año, pero […] estudia los *dossieres*. Es pura escuela alemana. Se toma tiempo para el diagnóstico. Todo lo que dice lo escribe él, sentado a su mesita. En la *Deus caritas est* resulta evidente, se reconoce su estilo»[127]. Por su parte, el periodista José Catalán añadía que la curia vaticana apenas había experimentado cambios –a pesar de que algunos habían anunciado una auténtica revolución–; solo ha habido algunos retoques en las celebraciones litúrgicas (por ejemplo, el papa ofrece la comunión de rodillas y en la boca) y la sensible reducción de la agenda respecto a su predecesor: Benedicto se sabe con veinte años más y bastante

menos tiempo ante él[128]. A lo que añade un periodista bávaro: «Modesto pero inconmovible. No se esconde, pero tampoco quiere hacer nada espectacular, sino lo fundamental. […] Lo que hace falta es una nueva vuelta a lo esencial, el remitirse a lo más sustancial de su cargo, de cómo Cristo quiso la Iglesia»[129]. Por eso se la llama también «el papa de lo esencial».

# IX. Siervo de los siervos

El papa Gregorio Magno –el Grande– (504-604) consideraba el oficio papal como el ser *servus servorum Dei*: siervo de los siervos de Dios. Los horizontes de servicio para un papa son especialmente amplios. La apreciación de un periodista podría ser orientativa, aunque tal vez los datos estén todavía por comprobar. «China –afirmaba un periodista español– aparece como el gran reto de Benedicto XVI. Y sin embargo el sucesor de Juan Pablo II había sido definido como un papa minimalista y eurocéntrico, más preocupado por la pureza doctrinal que por las grandes empresas evangélicas. ¿Seguro? Cada vez menos. El obispo y teólogo Bruno Forte, colaborador de Ratzinger y gran conocedor de su pensamiento, indicó dos semanas atrás, durante una conferencia en la universidad romana de la Santa Cruz, que a Benedicto XVI le interesaba y mucho, la misión evangelizadora de la Iglesia»[1]. En efecto, se había hablado de que el nuevo papa iba a hacer menos viajes y menos intensos que los de su predecesor, sobre todo por motivos de edad. Sin embargo, esto no les ha quitado nada de la intensidad que solían tener las visitas del sucesor de Pedro.

## 1. Nuevos horizontes (2006)

En el consistorio de cardenales del 22 al 23 de marzo de 2006 –en el que fueron creados doce nuevos cardenales–, se mencionaron como temas urgentes la importancia de la liturgia en la Iglesia, el papel de los obispos jubilados, la necesidad de restablecer la unidad con la Comunidad de san Pío X –los seguidores de Lefebvre– y las relaciones con el islam, actualmente en plena expansión. Permanecían también en el horizonte los viajes papales en 2006 a su Baviera natal y la Jornada de las familias en Valencia (España). El comienzo ha sido tranquilo y movido a la vez. Después del prestigio que su predecesor ha imprimido al pontificado, Benedicto XVI se disponía a aplicar del todo el Vaticano II y a acometer nuevos retos y tareas que este ahora propone el mundo. Iba a hacer viajes, en pequeña escala y conforme se lo consientan su edad y su salud.

En cualquier caso, es indudable que sabe hacia dónde la Iglesia ha de ir: hacia Cristo, guiada por el Espíritu[2].

## *La vida y la familia*

Frente a la cultura de la muerte se levanta la cultura de la vida. En julio de 2006 iba a tener lugar la Jornada mundial de las familias en Valencia. Pero aquel canto por la vida empezó por una oración por la muerte de cuarenta y dos víctimas del accidente de metro, que tuvo lugar en una estación de metro llamada «Jesús». Había ocurrido unos días antes, y tiñó en parte de tristeza la alegría desbordante y llena de vida de esos días. El canto a la vida que se pretendía entonar en esos días empezó de modo paradójico con este grito desgarrador de la muerte. Así comenzó –de modo emocionado– la actividad del papa alemán en la capital levantina.

Valencia había sido invadida por ríos de peregrinos pertrechados con sus mochilas blancas y amarillas, y con indumentaria de vivos colores. Los valencianos se volcaron con una calurosa –en todos los sentidos, también por la temperatura– acogida al papa Benedicto XVI. Más de un millón de personas llegaron allí, superando incluso sin problemas en número a la famosa *Love Parade* berlinesa. Esta *Family Parade* –como decía la prensa alemana– la había superado holgadamente no solo en número, sino también en entusiasmo. Desde primeras horas de la mañana, los peregrinos se apostaron a lo largo de todo el recorrido papal para esperar al pontífice, con sus gritos y banderitas vaticanas.

La fiesta y la animación –tan valencianas– recorrían toda la calle. De vez en cuando, bandas de música amenizaban la espera con pasodobles y melodías bailables, dando al conjunto un tono bastante animado y algo fallero. Los allí presentes no dejaban de cantar y corear lemas de acogida a Benedicto XVI hasta la ronquera y la afonía. Todo profundamente mediterráneo. Durante todo su trayecto por la ciudad, se soltaron globos blancos y amarillos, pétalos de rosa y papelitos de colores, mientras los vecinos –desde los balcones– arrojaban cubos de agua sobre la multitud para

refrescarla. El calor era no solo humano, y la gente tuvo que aguantar las altas y húmedas temperaturas levantinas. «Os llevo en mi corazón», dirá el papa al despedirse de la ciudad de Valencia, donde vivió dos intensos días rodeado del fervor y el cariño de más de un millón de personas de los cinco continentes, contagiados por el entusiasmo de los levantinos.

Sin embargo, toda esta alegría no impidió la claridad, la elegancia y la amabilidad habituales, casi académicas. En el vuelo hacia Valencia, Benedicto XVI había declarado que «existen temas en los que la Iglesia debe decir que no». Su misión estaba clara. El papa germano explicó a los sesenta y cuatro periodistas que le acompañaban en el avión que su visita a Valencia «es un mensaje de ánimo a las familias, no de polémica». Sin embargo, no podían ser obviadas las circunstancias del momento: el papa invitaba a los gobernantes y legisladores –en el ultramoderno marco de la Ciudad de las Artes y las Ciencias– a apoyar a la familia con leyes concretas y adecuadas, y no solo con declaraciones de principios más o menos genéricas o electoralistas. En un amplio discurso que el pontífice comenzó a leer en castellano poco antes de las once de la noche, invitó «a los gobernantes y legisladores a reflexionar sobre el bien evidente que los hogares en paz y en armonía aseguran al hombre, a la familia, centro neurálgico de la sociedad»[3].

Pero –como siempre– el papa Ratzinger iba al fondo de la cuestión. Añadió que la fe y la ética cristianas no asfixian el amor, sino que lo hacen más fuerte y libre. «Promover los valores del matrimonio no impide gustar plenamente la felicidad que el hombre y la mujer encuentran en su amor mutuo», aseguró. El amor refuerza el amor, y lo hace más grande, capaz incluso del sacrificio. «De este modo –concluyó– se contrarresta un hedonismo muy difundido, que banaliza las relaciones humanas y las vacía de su genuino valor y belleza». Al final, en el único pasaje del discurso de la vigilia en el que improvisó, destacó el decisivo papel que desempeñan los abuelos en la familia: «pueden ser –y son tantas veces– los garantes del afecto y la ternura que todo ser humano necesita dar y recibir. [...] Son un tesoro que no podemos arrebatarles a las nuevas

generaciones, sobre todo cuando dan testimonio de fe ante la cercanía de la muerte»[4].

Al día siguiente, según destacaba la prensa internacional, «el presidente del gobierno español Zapatero (quien había criticado la postura de la Iglesia sobre el divorcio, la unión entre homosexuales y la enseñanza de la religión) no participó en la misa del domingo, aunque sí lo hicieron los reyes de España, Juan Carlos y Sofía»[5]. Tal vez no eran solo gestos protocolarios y estratégicos. En la homilía no hubo broncas ni reprimendas. Benedicto XVI se volvió a expresar ahí con gran libertad y en términos profundos: «La familia, fundada en el matrimonio indisoluble entre un hombre y una mujer, expresa esta dimensión relacional, filial y comunitaria, y es el ámbito donde el hombre puede nacer con dignidad, crecer y desarrollarse de un modo integral»[6]. Solo existe un modelo de familia, venía a recordar, frente a otros presuntos modelos alternativos. Es allí donde la persona se encuentra realizada del todo: en la familia y en el amor total, recordaba.

Después se encargaba de sentar –una vez más– la base teológica de esta afirmación. «En el origen de toda persona y, por tanto, en toda paternidad y maternidad humana está presente Dios creador. Por eso los esposos deben acoger al niño que les nace como hijo no solo suyo, sino también de Dios, que lo ama por sí mismo y lo llama a la filiación divina. Más aún: toda generación, toda paternidad y maternidad, toda familia tiene su principio en Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu santo»[7]. Dios es familia –había dicho Juan Pablo II–, y por tanto la Trinidad –las tres Personas que son Dios– se constituye en el modelo de toda familia. Se venía a recordar toda una teología de la familia, que ya habían enseñado el concilio Vaticano II y Juan Pablo II. Como consecuencia directa y práctica de todo lo anterior, «los padres cristianos están llamados a dar un testimonio creíble de su fe y esperanza cristiana. Han de procurar que la llamada de Dios y la Buena Nueva de Cristo lleguen a sus hijos con la mayor claridad y autenticidad»[8].

Los padres son los primeros evangelizadores, no solo en orden cronológico. La familia es el lugar de encuentro de la llamada y la misión que Dios da a cada cristiano. Y también hacía el papa alemán un análisis de sociología contemporánea, para ver sus luces y sombras: el individualismo y la libertad sola. «En la cultura actual se exalta muy a menudo la libertad del individuo concebido como sujeto autónomo, como si se hiciera él solo y se bastara a sí mismo, al margen de su relación con los demás y ajeno a su responsabilidad ante ellos. [...] La Iglesia no cesa de recordar que la verdadera libertad del ser humano proviene de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios. Por ello, la educación cristiana es educación de la libertad y para la libertad». La familia es el hogar del amor, de la verdad y la libertad, donde cada persona encuentra su modelo más profundo en el mismo Dios. Esto incluye lógicamente a la mujer. Por eso Benedicto XVI acababa proponiendo el ejemplo de una madre de familia. «María, quien su Hijo nos ha dado a todos nosotros como Madre; una prefiguración de la Madre, protege con su amor a la familia de Dios que peregrina en este mundo. María es la imagen ejemplar de todas las madres, de su gran misión como guardianas de la vida, de su misión de enseñar el arte de vivir, el arte de amar»[9].

## *El milagro alemán*

La popularidad del nuevo papa había ido en aumento también en Alemania. El actual pontífice se había ganado a pulso un puesto incluso en la opinión pública alemana, normalmente bastante crítica respecto al papado (de nuevo la sombra de Lutero planea sobre el país). El día de la elección de Ratzinger, dos titulares compitieron por expresar las sensaciones que recorrieron a la nación: el diario libertario berlinés *Tageszeitung* ofrecía a toda portada un cáustico «¡oh, Dios mío!», mientras el popular *Bild* abrió sus páginas con un antológico *wir sind Papst!*, «somos papa», que ha dejado huella en la lengua alemana. El comentarista de un medio tan poco clerical como *Der Spiegel*, Matthias Matussek, escribió que «el Espíritu santo se ha marcado un tanto con esta elección alemana... en este país donde criticar la fe es un vicio por parte de quienes ya no la

tienen». Socialdemócratas y verdes, y hasta ex-comunistas celebraron «con orgullo» la elevación al pontificado del antes criticado cardenal. El presidente de la república y la canciller federal, ambos protestantes, habían reiterado «el honor que esto supone».

Las palabras del presidente de la *Bundesrepublik* eran también expresivas en este sentido: «Nos conmueve especialmente –y lo digo como protestante– que uno de los nuestros haya llegado a papa... Me llena de alegría sesenta años después del final de una ideología contraria al hombre y a Dios, que gobernó en Alemania», dijo refiriéndose al nazismo. Los medios de comunicación hablaron hasta de un retorno a la fe cristiana, el más alto desde hace quince años, dado por el aumento de los bautizos de adultos así como de estudiantes de teología. Por primera vez en algunos años, son más los cristianos que retornan a la Iglesia que los que la abandonan (sobre todo para eludir el impuesto religioso). Por su entusiasmada cobertura del pontificado, el *Bild* –un tabloide tan poco de sacristía– ha sido calificado ahora por algunos como *L´Osservatore Germano*, haciendo así un simpático guiño al diario del Vaticano. La televisión pública *Deutsche Welle* ha dicho tras su primer año: «El papa sigue impresionando a los alemanes... es auténtico, popular y abierto»[10].

Estas eran las premisas de las que se partían antes de empezar el viaje a su propia patria. Tras visitar la patria de su predecesor, Benedicto XVI quería recalar también en su tierra natal. El 13 de agosto, en previsión del viaje apostólico a Baviera, fue retransmitida por cuatro canales de televisión una entrevista en alemán con Benedicto XVI. La vieron seis millones de alemanes –no solo bávaros– y el eco en la prensa y en la opinión pública fue altamente positivo. «El motivo de la visita –decía allí el papa a los cuatro periodistas que le entrevistaban– es precisamente que quería volver a ver los lugares y las personas con las que he crecido, que me han marcado y han formado parte de mi vida. Personas a las que quería dar las gracias. Y naturalmente también expresar un mensaje que vaya mas allá del amor a mi tierra, como es propio de mi ministerio. [...] El asunto fundamental es que debemos redescubrir a Dios: no a

un Dios cualquiera, sino al Dios con rostro humano, porque cuando vemos a Jesucristo vemos a Dios. [...] Creo que esta visita, como la de Colonia, será una oportunidad para que mostrar que creer es algo hermoso, que el gozo de una gran comunidad universal posee una fuerza que arrastra»[11]. Esta era la declaración de intenciones del sumo pontífice al volver a Baviera.

## *De nuevo en Múnich*

En verano Múnich es una ciudad llena de bicicletas y descapotables, donde se trabaja bien y no se vive mal. En las vísperas de la famosa *Oktoberfest*, la capital bávara iba a recibir a un invitado de excepción, con la salvedad de que este era «de la casa», como se repetía casi todos los días previos a la visita[12]. El ambiente y la expectación eran grandes: incluso las hojas parroquiales protestantes anunciaban y saludaban el evento. El 9 de septiembre, en el aeropuerto Franz Josef Strauss, recibió al romano pontífice Hörst Kohler, un cristiano luterano que al día siguiente iba a asistir a la misa con el papa. En su discurso, Kohler no tuvo reparo alguno en hablar de Dios y de la necesidad de la religión, así como para lanzar una llamada en favor de la unidad de los cristianos. Fueron sentidas palabras: *Willkommen in Ihrer Heimat!*, bienvenido a su tierra. Benedicto XVI intentó corresponder y agradecer la hospitalidad oficial y personal del presidente, y después se dirigió a la capital bávara, donde hace más de medio siglo hizo sus estudios universitarios de teología. Allí visitó su querido *Georgianum*, un colegio mayor eclesiástico donde vivió el joven estudiante Ratzinger. Después, a bordo del papamóvil pudo recorrer una vez más las calles de la ciudad, rodeado del discreto entusiasmo de más de medio millón muniqueses.

Por fin llegó a la famosa *Marienplatz*, cuyo centro es la *Mariensäule*, la columna barroca con una escultura de María que hay en tantas plazas de ciudades y pueblos bávaros. Conmemora la liberación de una epidemia de peste en la ciudad por intercesión de María. Es sin ninguna duda el lugar más turístico de Múnich, donde todos los forasteros se reúnen ante el impresionante ayuntamiento para

presenciar las figuras que salen del carrillón del reloj. Era también ese el mismo lugar donde el arzobispo Ratzinger se despidió de los muniqueses cuando fue llamado a Roma, en 1982, para ocupar el cargo de prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe. «No todas las noticias que lleguen serán buenas», había dicho al despedirse. Durante ventitrés años colaboró codo con codo con Juan Pablo II, ganándose incluso la sospecha y la incomprensión de alguno de sus paisanos. Era un lugar que traía grandes e importantes recuerdos.

Ventitrés años después, ya como papa, volvía a evocar en ese momento la famosa historia del oso de san Corbiniano, que aparece en su escudo episcopal y papal. Recordó entonces el comentario de san Agustín al salmo 72 [73]: *ut iumentum*, como un animal de carga para el Señor. Contaba así al final cómo, mientras Corbiniano dejaba en libertad al oso una vez llegado a Roma, su propia suerte personal iba a ser muy diferente. «San Corbiniano dejó libre al oso al llegar a Roma. En mi caso, el "Amo" ha decidido otra cosa. Me encuentro, por tanto, de nuevo a los pies de la *Mariensäule* para implorar la intercesión y la bendición de la madre de Dios»[13], apostilló con sencillez y cierto sentido del humor. Un coro de niños terminó de dar un encanto especial al acto.

Al día siguiente el sol siguió brillando, tras un verano un tanto otoñal. El cielo blanco y azul al principio hacía juego con las banderas bávaras. Allí, en el *Reim* –la feria de muestras de Múnich–, a las afueras de la ciudad, se habían reunido policías y mucha gente con indumentaria deportiva, trajes tiroleses o ropa de monaguillos. Un poderoso cambio de ambiente. Todo sin embargo perfectamente ordenado y organizado: disciplina alemana aunque con una cierta holgura bávara. El grito de guerra en esos momentos era: *Bee-ne-det-tto!*, en perfecto italiano y sin mayores problemas. La liturgia cuidada: el altar blanco y sencillo, con un antiguo crucifijo de época carolingia que presidía la ceremonia; ornamentos limpios y abundantes; misa en alemán con algo de latín; buena música: polifonía y gregoriano, orquesta y órgano, con cantos e himnos

alternados del coro y del pueblo. Todo con elegancia e incluso con un intenso sentido estético.

En la homilía, Benedicto XVI animó a sus paisanos a abrir sus puertas a otras tierras, a comenzar una profunda labor de evangelización desde Alemania. No solo había que enviar ayuda económica y humanitaria (que también), sino de igual modo hablar de Cristo y anunciar el evangelio. La Iglesia no es una *ong* más. «Las poblaciones de Africa y de Asia admiran nuestra capacidad técnica y nuestra ciencia, pero al mismo tiempo, se asustan frente a un tipo de razón que excluye totalmente a Dios de la visión del hombre. [...] ¡Este cinismo no es el tipo de tolerancia y de apertura cultural que esperan los pueblos y que deseamos todos! La tolerancia que necesitamos de modo urgente comprende el temor de Dios y el respeto de lo que para otros es sagrado»[14].

La ciencia, la técnica y el progreso han de ir también al encuentro de Dios, para ampliar y reforzar la libertad que nos proporcionan, seguía diciendo. La fe sin embargo se propone, no se impone. «Esta fe no la imponemos a nadie. La fe solo se puede desarrollar en la libertad. Sin embargo, pedimos a todos los seres humanos que, en el ejercicio de su libertad, se abran a Dios, que lo busquen y lo escuchen. El mundo tiene necesidad de Dios. Nosotros tenemos necesidad de Dios»[15]. Allí, junto a la feria de muestras muniquesa –templo sagrado del consumismo–, Benedicto XVI volvía hablar de Dios hecho visible en Jesucristo. Así como Juan Pablo II levantó su crucifijo en la Plaza de la Victoria de Varsovia en contra del marxismo, Benedicto XVI había hecho lo mismo contra el capital en una de las zonas más ricas de Europa[16].

## *En el corazón de Baviera*

Por la tarde, el papa bávaro se dirigió a la *Frauenskirche*, la catedral y sede de la que fue arzobispo y donde predicó memorables homilías. Al papa se le veía feliz, saludando y dando la mano a unos y otros, con un modoso gesto de educación alemana. Se celebraron allí vísperas solemnes –muy solemnes y muy cantadas: Bach y

Mozart sobre todo– con las familias jóvenes. La catedral estaba llena de niños vestidos de primera comunión, que no paraban quietos, a pesar de ser alemanes. Allí se dirigió a los padres y les animó a hablar de Dios con sus hijos, a rezar con ellos, a llevarles con frecuencia a misa, para que puedan recibir la eucaristía[17]. Visiblemente conmovido, Benedicto XVI siguió saludando a unos y a otros, antes de retirarse. «Un experto en la escena romana –comenta Georg Gänswein, su secretario– dijo durante el viaje del papa a Baviera: "Juan Pablo II abrió los corazones a la gente. Benedicto XVI los llena". Hay mucho de verdad en esta afirmación. El papa llega al corazón de la gente, les habla; pero no les habla de sí mismo, sino de Jesucristo, de Dios, y de una forma clara, inteligible y convincente. Eso es lo que busca la gente»[18].

Tras un día intenso en la capital bávara, el papa alemán se preparó para hacer una visita a un santuario mariano, precisamente en el aniversario del tristemente famoso un 11 de septiembre de 2001. Ese mismo día anterior salió publicada una curiosa y simpática noticia en los periódicos. Los padres del actual papa se conocieron gracias a un anuncio que el gendarme Joseph Ratzinger había publicado en el *Correo de Nuestra Señora de Altötting*, en el verano de 1920. «Modesto funcionario –decía el anuncio por palabras–, soltero, católico, de 43 años, con derecho a pensión, quiere contraer matrimonio con una joven católica, que sepa cocinar y a ser posible coser, con algún patrimonio». La cocinera María Peintner se interesó y la historia tuvo un final feliz: se casaron ese mismo año. De modo que los medios de comunicación contribuyeron de modo decidido incluso a la existencia física del actual papa...

Altötting –el llamado «corazón de Baviera»– no era por tanto un lugar desconocido para él, pues lo había sido visitado con frecuencia en su infancia, cuando vivía en los pueblos de los alrededores. En la *Gnadenkapelle*, «la capilla de las gracias», había rezado con frecuencia desde niño. Según la tradición, allí mismo en el siglo VIII el obispo Ruperto de Salzburgo bautizó en la fe católica al primer duque bávaro. Más adelante, en 1330 se colocó en el primitivo templo una imagen de la virgen María con el Niño y, en

1489, la diminuta capilla fue escenario de dos apariciones que le dieron la fama de la que todavía disfruta. Alrededor de la imagen de la Virgen, en unas urnas de plata, están los corazones de todos los reyes de Baviera. Cada año acuden a pie cientos de miles de peregrinos, desde toda Baviera.

Aunque el encuentro con setenta mil personas en el santuario de Altötting se desarrolló en un clima festivo, el aniversario del 11 de septiembre (y la sucesiva oleada de guerras y terrorismo que llena de sangre el mundo) estuvo en cierto modo presente durante la misa. «Cinco años después del ataque terrorista contra el *World Trade Center* de Nueva York, recemos por la paz en el mundo», dijo el papa. Después hablo de María en un tono que sorprendió a propios y extraños. Propuso como ejemplo de plegaria la intervención de la madre de Jesús en las bodas de Caná, cuando hizo saber a Jesús: «No tienen vino» (Jn 2,4). «María no dirige –comentó– una verdadera petición, no dice a Jesús lo que debe hacer; pero es suficiente». Es una buena imagen de la intervención de María en la vida de los cristianos. El obispo luterano de Baviera, Johannes Friedrich, se mostró «muy conmovido» por la homilía, por haber «relacionado de manera maravillosa a María y a Cristo»[19]. De hecho, acto seguido, en procesión con la imagen de la Virgen, se dirigieron ambos –papa y obispo luterano– a la capilla de adoración del santísimo Sacramento, convenientemente inaugurada para la ocasión[20].

Después habló de la necesidad de jóvenes para difundir en evangelio no solo en Asia, África y América latina, sino también en la lejana y sin embargo vecina Rusia (el número de rusos en Múnich es de los más altos de Alemania). Acto seguido Benedicto XVI se dirigió a su mismo pueblo natal, situado a once kilómetros de Altötting. El papa teólogo prefirió que la visita a Marktl am Inn no girara en torno a su casa natal, sino más bien a la vecina iglesia de san Oswaldo y, concretamente, alrededor a la pila bautismal en la que recibió el primero de los sacramentos el 16 de abril de 1927, el mismo día de su nacimiento. El papa se arrodilló ante la pila algo decimonónica tallada en piedra y rezó una oración en voz baja.

Después se acercó un poco más y meditó de pie, durante un largo rato, justo en el lugar en que recibió el primero de los sacramentos hace casi ochenta años, en la víspera del domingo de pascua. Su hermano mayor Georg, también sacerdote, le acompañaba en esa plegaria en silencio, un poco retirado.

## *Una jornada «tranquila»*

Ambos hermanos continuaron juntos durante el día siguiente, en la visita a la ciudad donde habían vivido juntos durante ocho años, allá en los años setenta del siglo pasado: Ratisbona, la ciudad de la polémica. En la misa celebrada en las afueras de la ciudad habló de la sencillez de la fe. Benedicto XVI se expresó ahí en un tono menos académico y más pastoral ahí, en la explanada de Isling, donde había incluso más participantes que en Múnich. Había acudido gente de la ciudad y de las zonas limítrofes, incluidas Austria, Polonia o Chequia. El papa profesor preguntaba a los allí presentes: «¿En qué creemos realmente? ¿Qué significa "creer"? ¿Puede existir todavía algo así en el mundo moderno? Al ver las grandes *summae* de teología escritas en la edad media o al pensar en la cantidad de libros escritos cada día a favor o en contra la fe, podemos desanimarnos y pensar que todo esto es demasiado complicado. Al final, si se ven las ramas por separado, no se ve mejor el bosque. Es verdad –proseguía–: la visión de la fe comprende cielo y tierra; el pasado, el presente, el futuro, la eternidad, y por ello no es agotable jamás. Ahora bien, en su núcleo es mucho más sencilla. [...] La fe es sencilla [...] y la fe es amor, porque el amor de Dios quiere "contagiarnos". Esto es lo primero: nosotros creemos en Dios, y esto trae consigo también la esperanza y el amor»[21].

Pero lo que ocupará la primera plana de los periódicos no será este llamamiento al amor. Era un 12-S, un 12 de septiembre que algunos tomaron como una réplica al 11-S de 2001, cuando dos aviones se estrellaron contra las dos Torres Gemelas neoyorkinas. Tras celebrar esta misa multitudinaria, Benedicto XVI se dirigió a la repleta *aula magna* de la universidad de Ratisbona. Nada parecía

presagiar la tormenta que iba a venir después. El tema en realidad se refería a la razón (antes había hablado de la fe), pero una cita incidental llevó a algunos a pensar que el asunto abordado era otro. El discurso pronunciado por Benedicto XVI ante científicos e intelectuales de todo el país fue un texto largo y complejo. Las famosas críticas del emperador bizantino Manuel II Paleólogo contra el recurso de ciertas facciones del islam a la violencia y a la «guerra santa» para extender la fe, sirvieron a Benedicto XVI para reiterar su condena de los extremismos y de los fanatismos, así como del prejuicio de enfrentar razón y religión.

No todo el mundo lo entendió así: lo que era una referencia tangencial se tomó como la parte central del discurso. «Actuar contra la razón es contrario a la ley de Dios», había citado también ahí el papa. Seguía citando más adelante uno de sus textos favoritos –el prólogo del evangelio de san Juan– e hizo notar que «Juan comienza modificando el primer versículo del *Génesis* con las palabras: “En el principio era el Logos”. El *logos* significa a la vez la razón y la palabra (el Verbo). El encuentro por tanto entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no fue una mera casualidad». Según Benedicto XVI, «el acercamiento entre la fe bíblica y los interrogantes filosóficos del pensamiento griego es un acontecimiento de importancia decisiva no solo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también de la historia universal»[22].

El cristianismo se había apoyado desde un primer momento con su más difícil aliada: la filosofía, y no otros simbólicos y vagos desarrollos religiosos. Fe y razón, ciencia, cultura y religión deben ir inseparablemente unidos, recordaba Benedicto XVI a sus antiguos colegas. Esta afirmación se podría también extender a otras religiones. De hecho, aquellas profundas palabras iban a tener después consecuencias imprevisibles. Al final, se refirió de nuevo al amor y a la caridad, ante cristianos de otras iglesias y confesiones. Ese mismo martes 12 de septiembre por la tarde, tuvo lugar una celebración ecuménica de las vísperas en la catedral gótica de Ratisbona. En el encuentro participaron representantes de las

diferentes confesiones cristianas de Baviera, en concreto, de la luterana y la ortodoxa.

Comenzó el papa con unos recuerdos personales: «Siempre he considerado un don especial de la divina Providencia que, siendo profesor en Bonn, pude conocer y amar a la Iglesia ortodoxa, de manera personal, a través de dos jóvenes archimandritas: Stylianos Harkianakis y Damaskinos Papandreou, quienes después se convirtieron en metropolitanos. [...] Me alegra reconocer –continuaba– algunas caras familiares y renovar amistades pasadas. [...] Me vienen también a la memoria muchos recuerdos de los amigos del círculo [católico-luterano] Jäger-Stählin, ya fallecidos, y estos recuerdos se mezclan con gratitud por nuestras presentes reuniones. Por supuesto que pienso particularmente en los exigentes esfuerzos para alcanzar la declaración conjunta sobre la justificación [firmada en 1999 con los luteranos y ahora con los metodistas]. Recuerdo todas las etapas en este proceso, hasta la memorable reunión con el entonces obispo Hanselmann aquí, en Ratisbona, que contribuyó decisivamente a su feliz término»[23].

Tras leer detenidamente los textos de la Escritura, tal como solía hacer en sus obras de teología y que tanto aprecian los protestantes, añadió. «Y así llegamos a la tercera palabra de nuestro texto (1 Jn 4,9) –concluía con palabras ya bien conocidas–, que me gustaría destacar: *agape*, amor. Esta es la palabra clave de toda la carta y particularmente del texto que hemos escuchado. *Agape* no tiene un significado sentimental o altisonante; sino que es algo totalmente sobrio y realista. Traté de explicar algo de esto en mi encíclica *Deus caritas est*. *Ágape*, amor, es en realidad la síntesis de la Ley y los Profetas. En el amor “todo queda incluido”, pero este todo debe ser cotidianamente “desarrollado”. En el versículo 16 de nuestro texto encontramos la maravillosa frase: “Conocemos y creemos el amor que Dios nos tiene”. ¡Sí, podemos creer en el amor! ¡Demos testimonio de nuestra fe de modo tal que brille y aparezca como el poder del amor, “para que el mundo crea” (Jn 17,21). ¡Amén!»[24].

Los temas abordados en esa jornada de Ratisbona eran por tanto la fe, la razón y el amor. En ese orden. Con el amor y la anteriormente mencionada verdad –fe y razón– que se unen en la persona de Jesucristo, se puede llegar a la unidad entre los cristianos y entre todos los hombres y mujeres de buena voluntad, parecía concluir el papa alemán[25]. El día siguiente era de descanso. La jornada que pasó con su hermano, en su antigua casita en Pentling, conmovió a los alemanes, tan hogareños ellos. «Hemos cocinado como solíamos, pero no nos han permitido lavar los platos», declaró Georg[26]. En el cementerio visitó la tumba de sus padres y su hermana, fallecida allí mismo mientras los visitaba. Estuvieron un tiempo rezando juntos en silencio.

La última etapa era Frisinga, la pequeña ciudad a orillas del Isar, donde el papa bávaro había comenzado sus estudios de filosofía y teología. De nuevo inolvidables recuerdos. Allí, en esa misma catedral, Joseph Ratzinger había sido ordenado sacerdote, hacía ya más de cincuenta años. Algunos de los que se ordenaron con él estaban también allí presentes. Era un momento un tanto especial. Tal vez por eso el papa prefirió dejar el texto de lado, y habló directamente a los sacerdotes, sin leer los papeles que tenía preparados. «La mies es mucha, pero los obreros son pocos» (Mt 9,37), recordó el papa, la invitación de Jesús a «rezar al Dueño de la mies» para que envíe obreros. Jesús «no pidió ir a llamar voluntarios o a organizar campañas de gestión de empresas para encontrar nuevos candidatos», explicó. «Hemos de rezar a Dios y pedirle: “despierta el corazón de los hombres”. Tenemos que pedir al Dueño de la mies que despierte un profundo sí en el corazón de los hombres». La eficacia del trabajo del sacerdote depende de la oración, pues de lo contrario «el ministerio se convierte en activismo»[27], añadió.

A continuación dejó sus consejos más personales a los sacerdotes que le escuchaban, para que pudieran mantener vivo el deseo de acercar a la gente a Dios, a la vez que encontraran la humildad necesaria para reconocer los propios límites. No todo lo hacemos nosotros, venía a recordar. «Esto también es válido para el papa»,

añadió con una sonrisa un tanto autocrítica. Y siguió adelante con su confesión personal: «También yo querría hacer muchas cosas, pero tengo pocas fuerzas. Todo lo demás tengo que dejárselo a Dios». Era un modo de pedirles ayuda... Estaba ya todo dicho. Poco después, se dirigía al vecino aeropuerto y tomaba un avión, pilotado por un ex-alumno suyo ¡de teología! (en Alemania, esto es posible). Tras los discursos de rigor, se volvió a Roma. Aquello tenía un intenso sabor de despedida definitiva. Todavía quiso decir adiós a sus paisanos por medio de la radio del avión, que fueron transmitidas por la megafonía del aeropuerto: se despedía así «de ese mundo de sueños de la infancia»[28]. Mientras tanto, el avión despegaba e iba tomando altura. Seguro que acudirían a su memoria numerosos recuerdos.

«Pude transcurrir otros inolvidables tres años y medio con mis padres en el *Lerchenfeldhof* –decía cuatro años después, al recibir la ciudadanía honoraria de Frisinga–, y por tanto sentirme una vez más plenamente en casa. Estos últimos tres años y medio con mis padres fueron para mí un regalo inmenso e hicieron verdaderamente de Frisinga mi casa. Pienso en las fiestas, en cómo celebramos juntos la navidad, la pascua, pentecostés; en los paseos que hicimos juntos por los prados; en como íbamos al bosque a recoger ramas de abeto y musgo para el belén, y en nuestras excursiones por los campos a lo largo del Isar. Así Frisinga se convirtió para nosotros en una verdadera patria, y como patria permanece en mi corazón. Hoy en las puertas de Frisinga se encuentra el aeropuerto de Múnich. Al aterrizar y despegar se pueden ver las torres de la catedral de Frisinga, ve el *mons doctus*, y quizá puede intuir un poco de su historia y de su presente. […] La catedral con sus torres indica una altura que es muy superior y distinta respecto a la que alcanzamos con los aviones, es la altura verdadera, la altura de Dios, de la que procede el amor que nos da la auténtica humanidad. […] Así Frisinga es para mí también la señal de un camino»[29].

## 2. Pasos en firme (2007)

Sin embargo, no todo se quedó en los dulces recuerdos de la infancia. Las reacciones ante el discurso de Ratisbona en parte del mundo islámico fueron algo desproporcionadas, irracionales y en ocasiones violentas, hasta el punto de que se llegó a asesinar a una monja en Somalia. El discurso no iba sobre el islam, sino sobre la razón y dirigido sobre todo a profesores alemanes. Se refería más bien a la deriva del pensamiento germano en los últimos siglos. Un malentendido o una malipulación del mensaje. «Nos enteramos que se estaban produciendo reacciones airadas –comentaba Georg Gänswein, el actual secretario de Benedicto XVI– cuando estábamos en el aeropuerto de Roma, tras el regreso desde Baviera. Fue una gran sorpresa, también para el papa. El verdadero problema surgió cuando algunos medios de comunicación sacaron de contexto una cita aislada, y la presentaron como una opinión personal del papa»[30].

## *Aventura en Turquía*

El Vaticano ofreció como mejor aclaración posible la publicación del texto, a la vez que intentaba que se tradujera al mayor número posible de lenguas, incluido el árabe. Había que superar ese malentendido, entre otras cosas porque el próximo viaje papal iba a ser además a un país de mayoría islámica. En Ratisbona se habló no solo sobre la razón, sino también sobre la fe y el amor, pero sus palabras fueron distorsionadas y poco leídas, al parecer[31]. En definitiva –decía allí–, se trataba de compatibilizar la verdad y el amor, presentes en la misma persona de Jesucristo: en ser –como afirmaba Weigel– «un servidor de la verdad y el amor»[32]. El discurso causó tanto impacto que sacudió literalmente el mundo cultural, con razón o sin ella, seguía diciendo este periodista. En esa lección estaban sustentados el juicio y el proyecto del nuevo papa sobre la Iglesia y occidente, incluida la relación con el islam. En efecto, según los cánones del realismo geopolítico, Benedicto XVI no debería haber pronunciado jamás ese discurso en la ciudad del Danubio. Debería haberla hecho ver antes y hacerla pulir por diplomáticos expertos. Tal vez algunos se lo recriminaron.

Sin embargo, a distancia de los años, los hechos hablarán de modo diferente. «A pesar de los malos augurios, entre la Iglesia católica y el islam surgió un diálogo que antes de Ratisbona no había existido jamás y que incluso parecía impensable, comenta un vaticanista italiano. Un diálogo no sólo intelectual –representado por ejemplo por las iniciativas que siguieron a la "carta de los ciento treinta y ocho intelectuales musulmanes", sino también político. Este último tuvo una aceleración impresionante después de la audiencia del 6 de noviembre del 2007 en el Vaticano, la primera en la historia, entre el papa y el rey de Arabia Saudita»[33]. De un mal comienzo se han seguido frutos mejores. «Hay quien augura –afirmaba un periodista–, a medio plazo, un efecto positivo en el incidente de Ratisbona: el estreno de una base de diálogo sobre bases nuevas entre la Iglesia católica y el mundo musulmán»[34].

Al fin y al cabo, en el mundo musulmán había habido también reacciones positivas desde el principio, como aquellos más de cien muftíes –jefes religiosos– de todo el mundo que subscribieron sus palabras del discurso de Ratisbona. Lo natural y humano es la razón, sostenían también ellos con el papa; la guerra y especialmente el terrorismo son irracionales, inhumanos y antinaturales. Pero sobre todo van contra Dios –que para los cristianos es amor– y en contra de toda religión. Y esto hubo más de un musulmán que lo entendió a la perfección. Así, el debate interno dentro del islam apenas acababa de comenzar. Además, existen muchos campos en los que cristianos y musulmanes pueden colaborar y dialogar, como la paz y los valores éticos, y de hecho el diálogo oficial entre cristianos y musulmanes se ha incrementado de modo considerable desde entonces. Nunca ha habido tanto diálogo entre el islam y la Iglesia católica que después de ese famoso discurso.

Todavía no se había llegado a esta situación y quedaban tan solo pocas semanas para el viaje a Turquía. El río estaba revuelto: el cambio era fuerte y el reto, difícil. De hecho, según las más sencillas previsiones, aquel viaje empezaba mal. Por un lado, estaba el famoso discurso de Ratisbona del 12 de septiembre, en el que se

apelaba a la razón y, sin embargo, obtuvo reacciones más bien irracionales. Además se mantenía todavía en la memoria la anterior intervención del entonces cardenal Ratzinger en noviembre de 2004 en contra de la entrada de Turquía en la Comunidad europea. Los motivos aducidos eran su dudosa europeidad y el escaso respeto a las libertades fundamentales. ¿Quién puede construir una iglesia cristiana en tierras turcas? El Vaticano retiró sin embargo esta opinión como una toma de postura oficial. A pesar de todo, parecía que la tarjeta de presentación de Benedicto XVI en tierras otomanas no era la mejor. Alguien incluso recordó que Alí Agca, el pistolero que disparó contra Juan Pablo II, era turco...

Benedicto XVI siguió adelante con su intención de realizar el viaje por motivos que él bien conocía. En el avión que le llevó de Roma a Ankara, el papa respondió a los periodistas ante una pregunta sobre la integración de Turquía en la Unión europea. Recordó ahí que el padre de la Turquía moderna, Mustafá Kemal Atatürk, tomó como modelo para su país la Constitución francesa y, por tanto, en el origen de la Turquía moderna se encuentra el diálogo con la razón europea, con su manera de pensar y de vivir, aunque –eso sí– se debe materializar en un contexto histórico y religioso diferente. «Por eso –siguió diciendo el papa– el diálogo entre razón europea y tradición musulmana se inscribe en la existencia misma de la Turquía moderna, y en esto tenemos una responsabilidad recíproca: nosotros por nuestra parte, los europeos, tenemos que replantear nuestra razón laicista, que excluye la dimensión religiosa de la vida pública y que lleva a un callejón sin salida»[35]. También Europa tenía algo que aprender de los demás continentes.

Aquella palabras surtirán su efecto de un modo discreto pero eficaz. Al llegar al aeropuerto de Ankara, el primer ministro turco, Erdogan, fundador de un partido de carácter islámico, tendió la mano al papa como gesto de amistad, y ambos desfilaron por la alfombra hasta una sala en la que se encontraba el retrato de Kemal Atatürk, el fundador de la Turquía moderna. Después Benedicto XVI fue recibido por el presidente para los Asuntos religiosos, el profesor Alí Bardakoglu. El papa habló entonces del carácter sagrado y la

dignidad de la persona humana como base para el diálogo y la colaboración de musulmanes y cristianos en favor de la paz. El intercambio de discursos estuvo precedido por un diálogo espontáneo entre los dos representantes, acerca de los buenos servicios que los creyentes de ambas religiones pueden prestar a la lucha contra la violencia[36]. Las cámaras del Centro televisivo vaticano permitieron seguir el encuentro y escuchar algo de la conversación, en la que se mencionó la importancia de superar el malentendido del discurso del 12 de septiembre en Ratisbona. El islamólogo Khalil Samir sostenía que este discurso era una continuación del pronunciado en el aula magna ratisboniense[37].

No era un mero gesto diplomático. De hecho, al día siguiente, desde la casa en que veneran a María tanto cristianos como musulmanes, Benedicto XVI invocó «la paz en la Tierra que llamamos “santa”, y la paz para toda la humanidad»[38]. Más adelante, tras elogiar la belleza y riqueza de la cultura turca, el santo Padre repitió las palabras que había dejado escritas el papa Juan XXIII, cuando llegó como representante pontificio en Estambul: «Siento que amo al pueblo turco, al que el Señor me ha enviado. Amo a los turcos, aprecio las cualidades naturales de este pueblo, que también tiene su papel preparado en el camino de la civilización»[39]. Incluso dos días después, calzado con unas babuchas blancas en señal de respeto, Benedicto XVI rezaba en silencio en dirección a la Meca con las manos entrelazadas sobre el pecho, en la mezquita Azul de Estambul, el lugar más sagrado para el islam que hay en Turquía. «Esta visita nos ayudará a encontrar los modos, los caminos de la paz por el bien de la humanidad», decía el papa al entrar en el templo musulmán[40].

## *En la casa de María*

Pero todavía tuvieron lugar algunos acontecimientos importantes. Ante el aguerrido ministro de asuntos religiosos, Alí Badakoglu, el papa había recordado que el diálogo con el islam se basaba sobre todo en el respeto de la dignidad de la persona y de su libertad religiosa[41]. Sin embargo, Benedicto XVI había ido sobre todo a

Turquía para visitar a los cristianos, de quienes es también padre espiritual. Allí se encuentran sin embargo tan solo unos pocos católicos y ortodoxos. Según el *Anuario estadístico* de la santa Sede, en este país de más de setenta y dos millones de habitantes, de los que el noventa y nueve por ciento son musulmanes, los católicos son solo unos 32.000, es decir, el 0,04 % de la población turca. Tan solo existen cuarenta y siete parroquias en todo el territorio nacional. Además, en Turquía, la Iglesia católica no cuenta con reconocimiento jurídico, ni con auténtica libertad religiosa. En esta situación de clara marginación social, el papa iba a ver por tanto a los católicos de los distintos ritos: latino, caldeo o maronita[42].

Benedicto XVI realizó entonces en primer lugar una peregrinación a Éfeso para celebrar la santa misa en la llamada Casa de María, donde el tiempo parece haberse detenido desde hace dos mil años. Ahí vivió María –según cuenta la tradición– junto con Juan evangelista, el más joven de los apóstoles. En este santuario situado sobre la Colina del ruiseñor, el papa hablaba también de Pablo de Tarso, quien pasó casi tres años extendiendo el cristianismo desde esta ciudad, y del apóstol Juan, al que Jesús encomendó –desde la cruz– que cuidara de su madre. En el concilio que tuvo lugar en esa ciudad turca en el año 431 –el concilio de Éfeso–, María era declarada la *Theotokos*, la madre de Dios, a quienes los ortodoxos profesan también una gran devoción.

Pablo, Juan, pero sobre todo María fueron por tanto las figuras evocadas en aquella homilía en un Éfeso ya no tan cristiano. Frente al miedo y las dificultades, animaba a los allí presentes a encomendarse a la madre de Jesús. «Y la virgen María –dijo el papa alemán–, madre de Cristo y de la Iglesia es la “madre” de ese “misterio de unidad” que Cristo y la Iglesia representan inseparablemente y que edifican en el mundo y a través de la historia. [...] María nos enseña que Cristo es la única fuente de nuestra alegría y nuestro único apoyo firme, y nos repite las palabras: “No tengáis miedo” (Mc 6,50), “Yo estoy con vosotros” (Mt 28, 20).Y tú, madre de la Iglesia, ¡acompaña siempre nuestro

camino! ¡Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros! Amén»[43].

El último día del viaje –el primero de diciembre– tuvo lugar en Estambul una misa para los cristianos de rito latino que presidió el papa Benedicto XVI, en la iglesia catedral del Espíritu santo, y que reunió a una representación de las comunidades católicas de Turquía pertenecientes a los diversos ritos orientales. Se celebró una misa votiva del Espíritu santo, y esto no solo por el título de la catedral, sino también por la particular configuración de la asamblea convocada para la celebración: ahí se encontraban grupos de diversas lenguas y ritos, pero siempre unidos por la misma fe. Se utilizaron en la celebración distintas lenguas como el latín, el turco, el francés, el alemán, el sirio, el árabe y el español. A pesar de la diversidad de lenguas, hubo un perfecto entendimiento litúrgico y aquella consiguió ser toda una pentecostés –nunca una babel– en pleno siglo XXI[44].

## *Un encuentro importante*

Pero no eran estos los únicos cristianos de Turquía. Otro de los objetivos de la visita de Benedicto XVI a tierras turcas era encontrarse con Bartolomé I en Estambul, la antigua Constantinopla, la «segunda Roma» como se la ha llamado en tiempos pasados. El papa viajaba a Turquía para promover la unidad con los ortodoxos, separados de la Iglesia católica en 1052. «Mi inminente visita a Su Santidad Bartolomé I y al patriarcado ecuménico –había dicho Benedicto XVI antes del viaje– será un nuevo signo de aprecio por las Iglesias ortodoxas, y servirá como estímulo –así lo esperamos– para apresurar el paso hacia el restablecimiento de la plena comunión»[45]. De igual manera, en el avión que le llevaba hacia Ankara, Benedicto XVI había hablado también de que se trataba de «un momento muy importante en el camino hacia la unidad de los cristianos»[46].

El patriarca Bartolomé I, líder espiritual de más de trescientos millones de ortodoxos en el mundo, recibió a Benedicto XVI el 29 y

el 30 de noviembre en el patriarcado ecuménico. La visita del papa tenía lugar como respuesta a la invitación personal del patriarca ortodoxo con motivo de la fiesta de san Andrés apóstol –el 30 de noviembre–, hermano mayor de san Pedro y fundador del patriarcado de Constantinopla. El sucesor de Pedro iba a encontrarse con el de Andrés, ambos martirizados en la cruz. «Estamos esperando la visita del papa con amor fraternal y con una gran expectativa», había dicho unos días antes el patriarca ecuménico de Constantinopla[47]. De modo que este era el interés recíproco y el objetivo principal del papa alemán: avanzar en la unidad con los cristianos y, ahora más en concreto, con los ortodoxos.

Aquello sin embargo podría parecer un simple acto protocolario. Para el papa germano –experto ecumenista– aquella visita era importante y necesaria. El coste de acudir al minúsculo patriarcado ecuménico de Estambul podía parecer gigantesco y desproporcionado a algunos. Sin embargo, no hay que olvidar que Bartolomé I es el *primus inter pares* de todas las iglesias ortodoxas, y Benedicto XVI reiteró que pondría todos sus esfuerzos al servicio de la reconciliación entre los cristianos, después de casi un milenio transcurrido desde el cisma de Oriente. Era algo más que un gesto. La visita de Benedicto XVI al patriarcado de Constantinopla «tiene un valor incalculable en el proceso de reconciliación», consideró Su Beatitud Bartolomé I[48].

Se apeló allí a los apóstoles, especialmente a aquellos a los que representaban. «Hoy –decía por su parte Benedicto XVI–, en esta iglesia patriarcal de san Jorge, tenemos la posibilidad de experimentar una vez más la comunión y la llamada de los dos hermanos, Simón Pedro y Andrés [...]. Nuestros esfuerzos por edificar lazos más cercanos entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa forman parte de esta tarea misionera. Las divisiones existentes entre los cristianos son motivo de escándalo para el mundo y constituyen un obstáculo para el anuncio del evangelio. [...] Simón Pedro y Andrés fueron llamados juntos a ser pescadores de

hombres. Pero esa misma misión tomó formas distintas, según cada uno de ellos.

» Simón, a pesar de su fragilidad personal, fue llamado “Pedro”, la “roca” sobre la que la Iglesia había de edificarse; a él se le encomendaron en particular las llaves del Reino de los cielos (cf. Mt 16,18). Su itinerario le llevaría de Jerusalén a Antioquía y de Antioquía a Roma, para que en esta ciudad pudiera ejercer una responsabilidad universal. [...] Andrés, el hermano de Simón Pedro, recibió otra misión del Señor: una misión a la que su propio nombre alude. Puesto que hablaba griego, se convirtió, junto con Felipe, en apóstol del encuentro con los griegos que acudían a Jesús (cf. Jn 12, 20 y ss.). [...] Todos nosotros, ortodoxos y católicos –concluía el papa–, compartimos esta fe en la muerte redentora de Jesús en la cruz y esta esperanza que el Señor resucitado ofrece a toda la familia humana»[49]. El último deseo era poder reunirse con los ortodoxos en torno a la eucaristía, algo que tal vez se está haciendo poco a poco realidad.

Una misa juntos: este era el sueño del papa. Después, en la declaración conjunta que firmaron tras la divina liturgia ortodoxa a la que el obispo de Roma tan solo asistió, Bartolomé I y Benedicto XVI se comprometían para defender juntos la paz y la justicia, así como a combatir el olvido de Dios en el mundo actual y denunciar los atentados contra el medio ambiente. Las bendiciones finales que Benedicto XVI y el patriarca ecuménico Bartolomé I impartieron a los fieles desde un balcón del patriarcado de Constantinopla concluyeron con un gesto inesperado. Bartolomé I tomó la mano del papa y la alzó como si fuese el vencedor de una prueba olímpica. Los dos sucesores de los apóstoles sonreían a gusto, y el público allí presente aplaudió a rabiar.

Era el momento final del encuentro amistoso de dos hermanos –Pedro y Andrés– que intentan reparar una separación de siglos. Ambos se comprometieron a redoblar el esfuerzo por alcanzar la unidad de los cristianos y, mientras no llegue ese momento, a tratarse con afecto como corresponde a los hermanos en la fe.

Benedicto XVI renovó la invitación, formulada por Juan Pablo II, a estudiar los modos de ejercicio del primado del papa que permitan recuperar la unidad disfrutada durante todo el primer milenio (Roma junto a Contantinopla, Antioquía y Alejandría), en que los patriarcados disfrutaban de una amplia autonomía organizativa y jurisdiccional. Quedaba pendiente algo más que un gesto. La jornada incluía tambien una visita del santo Padre al patriarca de la Iglesia armena ortodoxa, quienes fueron víctimas del terrible genocidio armenio, y donde murieron más de un millón de cristianos[50].

Pero todo tiene un final y un adiós. El viaje sin embargo no había sido en balde. La despedida fue decididamente sentida y emotiva. «Una parte de mi corazón se queda en Estambul, en esta ciudad magnífica», afirmó Benedicto XVI durante la ceremonia de despedida en el aeropuerto. Después volvió a recordar que «Turquía es un puente entre Asia y Europa», con lo que podía reconocer aquí un cometido claro para esta península intermedia entre ambos continentes. Había algo más que cortesía en estas palabras. La respuesta no se hizo esperar. El gobernador de Estambul dio las gracias personalmente al papa por «sus declaraciones sobre el islam, que nos han hecho felices», alejando de modo definitivo las anteriores «malas interpretaciones». El ambiente era distendido y lucían las sonrisas. En Estambul el papa liberó también una paloma blanca, que bien podría ser el símbolo de su objetivo durante esos días en tierras turcas: la paloma de la paz y del Espíritu santo[51].

## *Pan, amor y energía*

*Sacramentum caritatis*, sacramento de amor: así tituló el papa alemán la carta apostólica sobre la eucaristía, que era el resultado del sínodo de obispos celebrado en Roma en octubre de 2005. Era una reunión convocada por Juan Pablo II para que toda la Iglesia reflexionara sobre lo que es «su centro y cumbre». Ahí está Jesús –recordaba–: la eucaristía es el mismo Cristo y, por tanto, esta «hace la Iglesia», había escrito el anterior papa. Ahora, como fruto maduro,

salía esta exhortación apostólica en continuidad con la primera y hasta enconces última encíclica de Benedicto XVI titulada significativamente *Dios es amor*. Había hablado ya ahí de la eucaristía como la máxima manifestación de amor por parte de Jesús[52]. Las propuestas del sínodo ya habían sido publicadas en *internet*, a petición del propio papa Ratzinger, por lo que no hubo grandes sorpresas. Se trata de aplicar lo ya dicho por el Vaticano II, se insistía en la nueva carta apostólica.

La primera parte era teológica, y ahí se establecen los principales fundamentos: la eucaristía y la Trinidad (con un apartado sobre el Espíritu santo, en sintonía con la teología elaborada por los ortodoxos), y la relación entre el «sacramento del amor», la Iglesia y los demás sacramentos. La eucaristía está vinculado a todos ellos –es su cumbre–, y de un modo particular se encuentra relacionada con el bautismo y la penitencia[53]. Es el sacramento de los elegidos y purificados. Por eso también –por la alta dignidad del mayor de los sacramentos– solo deben recibir la comunión los que se encuentren en íntima comunión con la Iglesia y quienes tengan las mejores disposiciones –ayuno y estado de gracia–, se volvía a recordar una vez más. No solo los que pertenecen al cuerpo de Cristo –como dice el concilio–, sino los que se encuentran en su mismo corazón. Así, por ejemplo, no se encuentran de momento en esta situación los cristianos de otras confesiones (anglicanos o protestantes, por ejemplo) o los católicos divorciados que se han vuelto a casar. Sí que pueden y deben –recuerda el documento– asistir a la eucaristía, escuchar la palabra de Dios y reforzar su unión con Jesucristo por medio de la oración personal[54].

La segunda parte se refería a la belleza de la liturgia, que ha sido siempre también un estupendo instrumento para la evangelización. La belleza del culto y la liturgia ha hecho muchos conversos, del príncipe Vladimiro de Rusia al poeta francés Paul Claudel. Aludía pues ahí el papa al *ars celebrandi*, al arte de la celebración: el ministro debe proceder con elegancia y sin improvisaciones, a la vez que ha de dejar que el arte y la música realcen el misterio allí celebrado[55]. Los demás cristianos participarán de modo activo en

la celebración –como indica el Vaticano II–, y de modo especial en su interioridad. También aquí la procesión va sobre todo por dentro…[56] Más debatido fue el uso del latín en la misa. En el documento se afirmaba que la globalización podría volver a hacer útil celebrar misas en el idioma oficial de la Iglesia. ¿En qué lengua se puede celebrar la eucaristía en un aeropuerto, en una zona turística o en una gran reunión internacional?[57] La eucaristía debe ser entendida por todos, pues es siempre para todos, también –se añade ahí– para los enfermos, los presos y los inmigrantes, a los que hay que facilitarles el acceso a este tesoro que custodia la Iglesia[58].

Por último, se recordaba en esta primera exhortación apostólica del papa alemán la importancia de la eucaristía para el mundo, y no solo para la Iglesia. Se encuentra esta también en el corazón del trabajo, de la familia y de la vida social. Ha de servir siempre para mejorar y transformar el mundo, y su acción en él es como una especie de «fisión nuclear» –una poderosa energía limpia– que todo lo renueva y lo hace santo[59]. De hecho, santificar el mundo es llevarlo a la eucaristía. Por eso esta tiene una dimensión social, que lleva no solo a santificar el domingo, sino también el resto de los días y a preocuparse por los pobres y necesitados[60]. Con la eucaristía, los grandes santos –como Teresa de Calcuta– han cambiado el mundo. Es una presencia silenciosa y efectiva. Es una auténtica energía limpia y poderosa que mueve a la Iglesia, a los cristianos y al mundo entero. Benedicto XVI nos invitaba entonces a redescubrirla y a sacarle su máximo rendimiento.

## *Todo un best seller*

El «papa de transición» –como le llamaron los medios de comunicación– estaba lleno de proyectos, hasta el punto de que no renunció al libro de sus sueños. El 16 abril, con motivo de su ochenta cumpleaños, Joseph Ratzinger publicaba su *Jesús de Nazaret*, que considera como una búsqueda privada del rostro de Cristo. Un filósofo calificaba a este como el «principal evento que se ha producido en el ámbito occidental en lo que va de año»[61]. En

un momento en que pululaba por doquier la literatura esotérica y el conocimiento histórico sobre Jesús parecía estar en manos del último escritor oportunista, el papa alemán invitaba a dirigir de nuevo nuestra mirada a Jesús con fe e inteligencia. El *best seller* papal desbancó a todos esos códigos crípticos y herméticos –el presunto de *Da Vinci* era tan solo uno de ellos–, que nos presentaban un Jesús arbitrario y algo sensacionalista, por supuesto sin demasiada base histórica.

*Jesús de Nazaret* era un libro dirigido a todos: no solo a teólogos o creyentes, sino a cualquier lector crítico[62]. No suponía este por tanto un acto de magisterio papal, por lo que «cualquiera podría contradecirme», había escrito Joseph Ratzinger. Aunque a la vez pedía un mínimo de síntonía, «sin la cual no cabe comprensión alguna»[63]. Como buen alemán, Benedicto XVI valoraba por ejemplo las virtudes del método histórico-crítico de biblistas y filólogos, el cual «es y continúa siendo una dimensión irrenunciable del trabajo exegético»[64]. Pero al mismo tiempo, reconocía los límites de esta metodología, pues «abandona a la palabra en el pasado», al tener en cuenta la actualidad y las aplicaciones que la Escritura tiene siempre en el momento presente. Leer la biblia no es un simple ejercicio de arqueología[65].

Ricardo Blázquez, entonces obispo de Bilbao, destacó en su momento que se trataba de un libro «simultáneamente hondo y sencillo, [...] sugerente e interesante. Alterna párrafos de enseñanza con meditaciones espirituales, que conducen al lector al encuentro vivo y cordial con Jesucristo. [...] Es un libro rico sin ser complicado, y sencillo con mucho contenido»[66]. Un libro para especialistas que, sin embargo, podía ser entendido por cualquier cristiano, por cualquier creyente. Algunos no católicos lo habían acogido con gran entusiasmo. La edición en griego actual había sido prologada por el mismo patriarca Bartolomé I de Constantinopla, a la vez que exegetas protestantes y anglicanos han saludado el acontencimiento: un libro de Jesús como Hijo de Dios.

Lo que Benedicto XVI proponía ahí es una lectura a la vez crítica y creyente de los evangelios, y esto podía ser apreciado por cualquiera. Sin embargo, el libro constituía a la vez todo un símbolo y tenía una importancia que había de ser considerada. «El trabajo más difícil del mundo –el de papa– tiende a consumir más de venticuatro horas al día –afirmaba un vaticanista–, y cuando Benedicto XVI afirma que "desde mi elección a la sede episcopal de Roma he aprovechado todos los ratos libres para sacar adelante este libro", transmite en realidad un segundo mensaje: escribir *Jesús de Nazaret* ha tenido prioridad sobre muchos otros asuntos pendientes que se amontonan sobre su mesa. Su mensaje –todavía incompleto– sobre el personaje que ocupa el centro de la historia es una tarea central de su pontificado»[67].

Un trabajo sobre Jesucristo en el que, sin embargo, se citaban no solo autores alemanes –católicos o protestantes– como Harnack o Bultmann, Adam o Guardini, Dodd o Jeremias, Gnilka o Schnackenburg, entre muchos otros; sino que se remitía de igual manera a escritores ortodoxos rusos –Soloviev o Evdokimov– y fuentes de lo más dispares como un rabino judío –el citadísimo Neusner–, Confucio, Gandhi e incluso uno continuamente aludido en los textos ratzingerianos: el ateo Friedrich Nietzsche. No faltan por supuesto también autores profundamente cristianos, como los santos Ireneo y Jerónimo, Agustín y Cipriano, Benito y Bernardo, Teresa de Lisieux o de Calcuta. Todo esto ofrecía así una lectura mucho más abierta y "globalizada" del evangelio, podríamos decir.

Y es aquí donde Benedicto XVI proponía «nuevas relecturas»[68] en las que se vea la Biblia como un solo libro, y no se caiga de esta forma en lecturas fragmentarias y en el monopolio de los especialistas, a veces tan solo pendientes de hacer un estudio meramente «arqueológico» –filológico e histórico– de los textos de la Biblia. Se ha de tener también en cuenta la tradición viva (cómo se ha vivido) y la analogía de la fe, es decir, tener en cuenta el resto de lo que se cree y se ha creído siempre en toda la Iglesia. En este sentido el papa metido a exegeta ha hablado no solo del concilio Vaticano II[69], sino también de la moderna «exégesis canónica»

estadounidense[70]. Benedicto XVI intentaba partir del método histórico-crítico –en el que están tan versados los exegetas de habla alemana–, para llegar al final un poco más allá en la comprensión de las palabras sobre Jesús[71].

Se requería por tanto de alcanzar una lectura unitaria del texto, y no una fragmentación atomizada en infinitas interpretaciones, tantas veces incompatibles entre sí. Valían aquí y eran posibles todas las lecturas que sean fieles y personales a la vez al texto bíblico. Ha de ser esta siempre una lectura plural de la Biblia, que esté de modo continuo en diálogo con todas las demás interpretaciones verdaderas. Ha de ser una interpretación libre pero también fiel al texto, como siempre ha defendido siempre la Iglesia. Por eso señalaba Benedicto XVI que la lectura de la Escritura ha de ser en la comunidad viva de la Iglesia: son estos –Escritura e Iglesia– los dos pilares concéntricos en los que se apoya toda comprensión verdadera de la figura de Jesús. «El pueblo de Dios –la Iglesia– es el sujeto vivo de la Escritura; en este las palabras de la Biblia son siempre presencia»[72]. La Iglesia es el marco interpretativo y el ámbito hermenéutico donde se puede leer y comprender la Escritura del mejor modo posible. En ella se escucha mejor la palabra de Dios.

Sin embargo, quedaba todavía pendiente la siguiente pregunta: ¿cuál será el íntimo núcleo interpretativo que hace que una interpretación sea verdadera? Con la audacia teológica que le caracteriza, Joseph Ratzinger pretendía presentar ahora una versión personal de Jesús, que supere la fragmentación y la subjetivización en las visiones que tan solo ofrecían «fotografías de los autores y de sus ideas»[73]. En diálogo también con muchos otros autores, el teólogo alemán intentaba demostrar que «a partir del hombre Jesús se hacía visible a Dios, y a partir de Dios se podía ver la imagen de un auténtico hombre»[74]. Por eso el biblista Carlo Maria Martini, el cardenal emérito de Milán, ha hablado de las «dos dimensiones» de Cristo a las que se refiere el papa: el Jesús que nos muestra la historia y el Cristo que nos presenta la fe[75].

El presentar a Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre «es el punto de apoyo en que se basa mi libro»[76], declaraba Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. De hecho, terminaba significativamente su libro con la confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Para esto se apoyaba tanto en la fe como en los logros y descubrimientos de la historia y la filología, pero también –y sobre todo– en la fe en Jesucristo. Ha intentado por tanto trazar «una figura sensata y convincente» de Jesús, es decir, «presentar al Jesús de los evangelios como el Jesús real, como el "Jesús histórico" en sentido verdadero»[77]. En este Jesús humano e histórico resplandece la divinidad de Cristo, tal como ocurrió en la Transfiguración en el monte Tabor. Sobre esta escena escribe el pontífice alemán: «en su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. […] Jesús resplandece por sí mismo: no recibe sin más la luz, sino que él mismo es Luz de Luz»[78].

## *Amor, verdad y diálogo*

Los dos primeros años de pontificado de Benedicto XVI habían transcurrido –en mi opinión– bajo el signo de tres palabras-clave: amor, verdad y diálogo. El amor apareció ya en la primera encíclica titulada *Dios es amor* y en la carta apostólica dedicada a la eucaristía, que tiene el significativo título de *Sacramento de amor*. La redundancia resultaba por tanto clara y expresiva. Junto al amor y la belleza, el otro pilar del cristianismo es la verdad, había dicho ya antes el teólogo Joseph Ratzinger. La «cuestión de la verdad» y la centralidad de Jesucristo –camino, verdad, vida– es un elemento decisivo para el ecumenismo y el diálogo con otras religiones. Tras las polémica en torno a la famosa cita sobre Mahoma en el discurso de Ratisbona, se recordaba que la paz y la razón tienen también mucho que ver con la religión. Este diálogo con otros cristianos y otras religiones –como hemos visto– alcanzó su punto culminante en el viaje a Turquía, sobre todo con el encuentro entre el papa y Bartolomé I, patriarca de Constantinopla[79].

Entonces, ¿cuál es la diferencia con el papa anterior?, se preguntaba mucha gente. «Hay dos aspectos que en Juan Pablo II

eran extraordinarios», recordaba Joaquín Navarro-Valls, antiguo portavoz de la *Sala stampa* del Vaticano. «Tenía el gran mensaje humano, de valores humanos y cristianos que comunicar al mundo, y lo hacía de un modo extraordinariamente eficaz, y esto sencillamente fue lo que produjo este fenómeno durante todos los años de su largo pontificado». De este modo se explica «la fascinación que la opinión pública sentía hacia él y que era consecuencia insisto de lo que decía y del cómo lo decía». Por otra parte, *il portavoce* calificaba el pontificado de Benedicto XVI como una gran «pastoral de la inteligencia». «Es decir –constataba–, tiene una gran riqueza conceptual y de contenido en su modo de explicar, que está ilustrando a toda una generación». El papa-profesor es también un papa-catequista. Enseña «de un modo extraordinario –añadía–, dirigido a la inteligencia de la gente, y yo creo que la reacción que se ve en muchísimos ambientes de todo el mundo es sencillamente decir: "esto es lo que queremos oír lo que es actual en este momento, lo que este momento cultural necesita"»[80].

La dirección parecía –al menos para algunos– la correcta. Este comienzo de pontificado podía por tanto seguir dando sus frutos poco a poco, «con paciencia y esperanza», como el mismo Benedicto XVI decía en tiempos del concilio Vaticano II. Un cardenal español lo comparaba con uno de los primeros cristianos. «Yo diría que tiene la personalidad de un padre de la Iglesia. Los padres de la Iglesia, tanto los de oriente como los de occidente (Justino, Basilio, Jerónimo, Ambrosio, Agustín...) demostraron una atenta sensibilidad para valorar los fenómenos culturales y las corrientes ideológicas del entorno social en el que desempeñaron su misión, desde el diálogo con la filosofía griega y el derecho romano a la superación de la crisis del imperio romano y la conversión de los pueblos bárbaros. Con sus escritos –tratados teológicos, sí, pero sobre todo con los discursos y homilías– [los padres de la Iglesia] trasmitieron a los fieles un vigoroso alimento espiritual [...]. Es lo que también hoy hace falta, de frente al agnosticismo y al fundamentalismo laicista, que intentan imponer la "dictadura del relativismo" como única filosofía "política y culturalmente correcta"»[81].

«Sin el respaldo de la exteriorización de gestos, Benedicto XVI logra llegar al corazón de la gente favoreciendo sobre todo el elemento de la palabra», analizaba el responsable del canal público de la televisión italiana, RAI, para la cobertura informativa sobre el Vaticano, Giuseppe de Carli[82]. «Un tímido de carácter en el escenario del mundo»: era una curiosa fórmula con éxito. De su experiencia deducía que nos encontramos, con el actual pontífice, ante «un padre de la Iglesia de nuestro tiempo, un gran catequista, un teólogo-pastor o un pastor-teólogo». Poeta, pastor y pensador, como su maestro Agustín, decíamos. «Hemos pasado de la irrupción comunicativa y carismática de Juan Pablo II a una especie de eficacísimo minimalismo comunicativo de papa Ratzinger –constataba–, eficaz porque no está sostenido por el carácter físico de los gestos». Cada intervención de Benedicto XVI es una «encíclica en miniatura»; su perfil intelectual «es el de quien sabe enseñar»[83].

Otra clave de lectura para de Carli se encuentra en la siguiente distinción: «El modo de presentarse del papa Wojtyla fue centrífugo, obligó a los medios a salir de toda lógica y a seguirle hacia todo y hacia todos; el de Benedicto XVI es centrípeto, obliga a los medios a asomarse al misterio que la Iglesia representa con su tradición litúrgica [...]. Por lo que se ha visto hasta ahora, se trata de un pontificado de concentración y de profundización: el eje de la fe cristiana es la caridad, el amor, el único que puede dar una perspectiva de esperanza, y además la racionalidad y la belleza de la fe». Apuntando estos elementos del pontificado de Benedicto XVI, insistía el periodista italiano: «Cuando fue elegido papa, se decía que vaciaría las plazas y llenaría las iglesias. Las iglesias no sé si las ha llenado, pero las plazas las ha duplicado en número de fieles y peregrinos». Significa que consigue llegar al corazón de la gente favoreciendo sobre todo un elemento que hasta ahora no se había considerado, al menos incisivamente desde el punto de vista de los medios de comunicación: «el de la palabra»[84]. Las iglesias ya se irán llenando.

## 3. Una mirada al futuro (2007-2008)

Esta ambición de «difundir la verdad con caridad» (Ef 4,15) –también de san Pablo– le llevará a Benedicto XVI también a otros continentes. Por fin le tocaba el turno a América. Según algunos, Latinoamérica ha padecido durante algunos años el «síndrome Boff»: una larga convalencia tras los efectos de ciertas teologías de la liberación. «Normalmente en el Vaticano predomina el punto de vista institucional –había declarado Leonardo Boff unos días antes del viaje a Brasil de Benedicto XVI–. En este punto de vista ocupa un puesto central el poder, la disciplina y el orden, necesarios para un organismo mundial como es la Iglesia católica. Y junto a estos, vienen la obediencia y la adhesión cordial. Pero no es menos importante la comunidad cristiana y la vida concreta de los fieles. Aquí es donde se cree en el dinamismo intrínseco de los procesos orgánicos en los cuales surgen desafíos que piden respuestas por parte de la fe. Respuestas que presuponen libertad y creatividad para que sean adecuadas y también actuales»[85].

## *El «síndrome Boff»*

En estas sensatas y sin embargo todavía algo vaporosas declaraciones se condensaba la ideología que ha dominado en el continente latinoamericano durante décadas –la teología de la liberación–, y que en cierto modo constituyen un buen punto de partida para lo que fueron las palabras del papa alemán en el continente de la esperanza[86]. Boff y Ratzinger: ambos se conocían bastante bien, el teólogo alemán y el brasileño. Ambos habían realizado estudios en Múnich y habían presenciado en directo los inicios europeos del pensamiento liberacionista, una teología después exportada a todo el mundo, especialmente al llamado Tercer mundo.

Ratzinger había sido colega de Metz, Bloch y Moltmann –los teóricos de teología política y de la esperanza– en Múnster y Tubinga. Después, siendo ya prefecto y «guardián de la fe», había analizado a fondo la teología de la liberación. Incluso se había desplazado de Roma a Río de Janeiro, a petición de Boff, para estudiar sus obras, probablemente traducidas al castellano, lengua

que el entonces prefecto conocía mejor. En 1986 la Congregación presidida por el cardenal Ratzinger emitió un dictamen sobre el libro de Boff titulado *Iglesia, carisma y poder*. Ahí proponía el teólogo brasileño una Iglesia de los pobres y de los carismas, opuesta a una supuesta Iglesia puramente institucional y jerárquica. La oposición dialéctica sacaba a relucir sin embargo una realidad: en América latina existían también clamorosas injusticias sociales.

Es evidente de igual modo que toda la aventura liberacionista ha dejado un rastro y un saldo no siempre positivo en la Iglesia americana. Al vaciar el mensaje cristiano de contenido espiritual y llenarlo con un mensaje predominantemente político, muchos creyentes habían abandonado una fe que en el fondo les defraudaba. Las sectas hicieron su agosto con ese cristianismo ideologizado. Paulo Hummes, ex-arzobispo de São Paulo, reconoció entonces con franqueza que Benedicto XVI se había alarmado al conocer con detalle el éxodo de católicos hacia las nuevas iglesias neopentecostales, más conocidas como evangélicas. Una encuesta realizada por la universidad federal de São Paolo y difundida días antes de la llegada a esa ciudad demostraba un drástico descenso de católicos en los últimos años. Por ese motivo, el papa alemán decidió embarcarse hacia la nación donde vive todavía el mayor número de católicos del mundo[87].

## *El continente de la esperanza*

«La misión del papa será despertar el fervor católico en nuestro pueblo, que está precisando escuchar sus palabras y sus enseñanzas; sé que los brasileños amarán a Benedicto XVI como amaron a Juan Pablo II», aseguró entonces el arzobispo brasileño Milton Santos[88]. Con estas premisas, el papa alemán iba a volar hacia tierras brasileñas, *el pais mais católico do mondo.* Brasil tenía en 2007 una población de 184.180.000 habitantes, de los cuales una gran mayoría –el 84,5 %– eran católicos. Es por tanto un país joven y en expasión, lleno a la vez de problemas y promesas. Benedicto XVI había afirmado antes que su viaje buscaba impulsar la labor evangelizadora de la Iglesia, para que América latina siga

siendo aún más el «continente de la esperanza» (las olimpiadas de 2016 serán en Río de Janeiro). «Es mi primera visita pastoral –declaró– a América latina y me preparo espiritualmente para ir al encuentro del subcontinente americano donde vive casi la mitad de los católicos de todo el mundo, muchos de los cuales son jóvenes», reconoció el papa[89].

Era un definitivo motivo de esperanza, en un continente donde el cristianismo presenta una vitalidad mayor que en la vieja Europa. El avión papal despegó. Se ofreció entonces una rueda de prensa a los periodistas que le acompañaban durante el viaje, tal como tenía por costumbre su predecesor. El primer viaje que Juan Pablo II realizó tras ser nombrado papa fue a México. Benedicto XVI había tardado sin embargo más de dos años en poner el pie en Latinoamérica. Era un ritmo más propio de un papa elegido veinte años mayor que su predecesor. Sin embargo, América constituía una evidente prioridad. «Latinoamérica es el continente con mayor número de católicos y, por tanto, la mayor responsabilidad de un papa», subrayaba el romano pontífice a los setenta periodistas ahí presentes.

«Aquí, en Brasil –añadía–, se decide una parte fundamental del futuro de la Iglesia católica»[90]. Joseph Ratzinger, con ochenta años recién cumplidos, viajaba a ese «continente de la esperanza» para lanzar un «claro mensaje» en favor de la vida y contra la pobreza y la desigualdad social, según había dicho pocas horas antes de emprender el viaje el «número dos» de la santa Sede, el cardenal secretario de Estado, Tarcisio Bertone. Para afrontar la penetración de las sectas de impronta protestante y el avance de unas sociedades cada vez más secularizadas, la América latina necesitaba una nueva evangelización, un volver a difundir con fe y creatividad el mensaje difundido por Jesucristo[91]. América tenía que ser redescubierta por el cristianismo, parecía la idea inicial.

La propuesta del papa venía a ser la misma que en otras ocasiones similares: «Jesucristo, camino, verdad y vida». Este era precisamente el lema escogido para la inauguración de esa conferencia en el santuario de Nuestra Señora *Aparecida*, en la

ciudad brasileña del mismo nombre, a unos ciento setenta kilómetros de São Paulo. Los desafíos del momento actual eran muchos y diversos, diferentes en parte a los de otros momentos de la historia latinoamericanas. Las Conferencias generales del episcopado latinoamericano (CELAM) han desempeñado un papel decisivo en la historia de la Iglesia en América latina en la segunda mitad del siglo XX. Entre los desafíos que se planteaba la cumbre episcopal, según el documento de síntesis preparatorio, se encontraba la necesidad de que los católicos latinoamericanos se conviertan en auténticos misioneros, para hacer frente al impresionante avance no solo de las sectas sino también –en el terreno social– de la corrupción, del narcotráfico y las graves injusticias sociales que experimenta el continente. De un territorio «misionado» debía pasar a ser un continente misionero[92].

En efecto, a pesar de todas estas lacras, el catolicismo se encuentra también en expansión –en vocaciones y número de fieles– en el territorio americano. Las sectas mezclan en algunas ocasiones la sed de religiosidad de la gente con el propio provecho, incluso económico. Trigo y cizaña una vez más. En el terreno social habían tenido lugar también una serie de avances. Por suerte, las dictaduras militares que asolaron y ensangrentaron el continente sudamericano habían ido a menos. Existía además la gran riqueza de los recursos naturales y de una población joven y creciente. Latinoamérica es todavía hoy una tierra hermosa en la que, en medio de un cierto caos, todo resuena de modo esperanzado. A pesar de todo, la pobreza seguía imperando a lo largo y ancho del subcontinente. «La Iglesia no se olvida de los pobres –declaró entonces Bertone, secretario de Estado del Vaticano–. No puede no hacerlo. Iría contra su propio fundador». Esto explicaba en parte el triunfo entonces de algunos regímenes populistas de izquierda (Castro, Chávez, Evo Morales...), junto a la mencionada difusión de la teología de la liberación[93].

Un panorama complejo y variopinto, por tanto. Latinoamérica es una tierra de contrastes: esperanza y situaciones difíciles, futuro y preocupante presente. Los problemas acuciaban, pero también

existe una solución para ellos, según Benedicto XVI. Frente a otros mensajes de tipo político e ideológico, el papa había lanzado un mensaje dirigido al núcleo de la cuestión: «Señor Jesucristo, camino, verdad y vida –así rezaba en una oración por él compuesta con motivo de esta visita–,/ rostro humano de Dios y rostro divino del hombre,/ […] ven a nuestro encuentro y guía nuestros pasos para seguirte y amarte». Cristo había venido a liberar a los pobres. Las dificultades de este continente joven en la fe resultaban evidentes: junto a la explotación económica, se encontraban la descristianización por parte del creciente consumismo de corte occidental. Nada extraño: todo joven, toda joven –y América lo es– presenta, junto a una gran esperanza, sus peligros y dificultades. La solución –según Benedicto XVI– estaba en poner en el núcleo del mensaje cristiano las cuestiones definitivas: estas solucionan tanto las necesidades materiales como las espirituales del modo más radical y más profundo. No en vano Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre[94].

## *...y del amor*

Al llegar a Brasil el papa alemán recibió la bienvenida del presidente de ese inmenso país, Luiz Inácio Lula da Silva, en uno de los hangares del aeropuerto de São Paulo-Guarulhos. El obispo de Roma aprovechó la ocasión para recordar –en un país donde se debatía el aborto– que «promover el respeto por la vida, desde su concepción hasta su fin natural, como exigencia propia de la naturaleza humana, contribuirá también a la promoción de la persona humana el eje de la solidaridad, especialmente con los pobres y desamparados»[95]. Liberar a los más necesitados y desprotegidos: es decir, a los no nacidos. En este sentido, anunció, «no dejaré de insistir en el empeño que se debe dar para asegurar el fortalecimiento de la familia –célula-madre de la sociedad y de la juventud– cuya formación constituye un factor decisivo para el porvenir de una nación». Además, días después llamó a la familia auténtico «patrimonio de la humanidad», a la vez que criticó el machismo que podría existir en algunas sociedades latinoamericanas[96].

Por su parte, en el discurso de bienvenida, el presidente Lula destacó la colaboración de la Iglesia en la lucha contra el hambre y la pobreza, y subrayó la necesidad de defender a la familia, y promover la educación de los jóvenes[97]. En este sentido, Benedicto XVI no tardó en ponerse manos a la obra, para dar la vuelta a la situación. Al día siguiente pidió a los jóvenes de Brasil y de América latina que se conviertan en los «nuevos misioneros» de la Iglesia, en un multitudinario encuentro que mantuvo en la noche del jueves en São Paulo. «Sois jóvenes de la Iglesia, por eso os envío para la gran misión de evangelizar a los jóvenes y a las jóvenes que andan errantes por este mundo, como ovejas sin pastor», dijo el papa en una velada en la que momentos de oración fueron alternados con música, en la que no faltó el ritmo de *rock* y de samba.

Unos treinta y cinco mil jóvenes llenaban el estadio municipal de Pacaembu –donde jugó el mítico Pelé durante casi veinte años– y otros treinta mil se quedaron fuera al no tener sitio[98]. «Comprobamos el alto índice de muertes entre los jóvenes –añadió con dolor y realismo el obispo de Roma–, la amenaza de la violencia, la deplorable proliferación de las drogas que sacude hasta la raíz más profunda a la juventud de hoy, se habla por eso, a menudo de una juventud perdida»[99]. Por eso el papa concluyó pidiendo a los jóvenes: «¡No desaprovechéis vuestra juventud! [...]. No intentéis huir de ella. Vividla intensamente, dedicadla a los elevados ideales de la fe y de la solidaridad humana». Era un *carpe diem!* cristiano: aprovechar el momento para cambiarse a uno mismo y cambiar el mundo.

Benedicto XVI invitó con coraje a los jóvenes a preservar el medio ambiente –¡salvar el Amazonas!–, a vivir la castidad para fortalecer su amor y a «construir una sociedad más justa, más reconciliada y más pacífica». Ecologismo interior y exterior. Les animó «a hacer frente a la violencia» en un país en que las armas de fuego, las navajas y las sobredosis de droga provocan «un alto índice de mortalidad entre los jóvenes». En Brasil la vida es exhuberante, pero la muerte es también desproporcionada. En este contexto, el papa

lanzó un nuevo llamamiento: «Sed los apóstoles de los jóvenes, invitadles a que vengan con vosotros, a que hagan la misma experiencia de fe, de esperanza y de amor; que se encuentren con Jesús, para que se sientan realmente amados, acogidos, con plena posibilidad de realizarse»[100]. Había que salvar América y el mundo, pero también a los americanos, sugirió el papa a esos jóvenes.

Más adelante tuvo lugar el encuentro del papa con líderes de otras iglesias, confesiones cristianas y religiones, en un momento ecuménico e interreligioso. Según el nuevo director de la Oficina de prensa de la santa Sede, el jesuita Lombardi, «no se pronunciaron discursos ni se trataron temas específicos. Fue un momento de recíproca manifestación de fraternidad». El rabino Henry Sobel de la Congregación israelita, aseguró al salir del encuentro que «el papa es amigo del pueblo judío», mientras el jeque Armando Hussein Saleh, de la comunidad islámica, explicó que entregó una carta al santo Padre. No reveló su contenido, pero aseguró que el papa se mostró muy receptivo. Se encontraban de igual modo ahí sobre todo miembros de otras iglesias y comunidades eclesiales cristianas: representantes de la Iglesia ortodoxa, de la Iglesia armenia apostólica; de la anglicana, del Consejo nacional de las iglesias cristianas en Brasil, de las comunidades luterana, reformada y presbiteriana.

Tras los representantes de otras religiones y confesiones cristianas, Benedicto XVI quería encontrarse sobre todo con sus colaboradores: los obispos. El sucesor de Pedro junto con los sucesores de los apóstoles... en Brasil. El papa está convencido de que el abandono de fieles de la Iglesia –un fenómeno que en años pasados ha adquirido dimensiones preocupantes en Brasil– se debe entre otras cosas a la falta de una auténtica evangelización. Anunciar a Cristo en este mundo actual, cruel pero a la vez esperanzado. Por este motivo, había invitado a desarrollar una «pastoral de acogida», que demuestre cercanía en particular a los pobres y sus necesidades, también materiales. Así lo explicó en la homilía que dirigió al rezar las vísperas con los más de

cuatrocientos obispos del país en la catedral de la ciudad de São Paulo. «Entre los problemas que abruman vuestra solicitud pastoral está, sin duda, la cuestión de los católicos que abandonan la vida eclesial», reconoció el papa[101].

Por este motivo, *papa Bento* –como lo llaman allí– pidió a los obispos de Brasil «promover una evangelización metódica y capilar en vista de una adhesión personal y comunitaria a Cristo». Anunciar a Cristo y mostrar una Iglesia cercana: «El pueblo pobre de las periferias urbanas o del campo necesita sentir la proximidad de la Iglesia, tanto para satisfacer sus necesidades más urgentes, como defender sus derechos y promover una sociedad fundamentada en la justicia y en la paz»[102]. Para subrayar estas palabras con dos gestos concretos, ese mismo día canonizó a Fray Galvão (1739-1822), un fraile franciscano nacido de una familia pobre, a la vez que ofrecía una aportación de doscientos mil dólares para promover la defensa del Amazonas. La dimensión espiritual no se puede separar de lo material. También al día siguiente visitó las *Facendas da Esperança*, un centro de rehabilitación de drogadictos. «Dios les pedirá cuentas –dijo ahí el papa, dirigiéndose a los narcotraficantes– de lo que han hecho». Aquello sonó como una admonición divina, como una denuncia profética.

Por eso también el papa esperaba que la Conferencia del episcopado latinoamericano lanzara una «nueva etapa» misionera: la Iglesia anuncia a Cristo; no hace política ni ideología, afirmaba en el discurso inaugural. *Papa prega mais fe e menos ideología*, resumía un periódico sampaulista. Había que devolverle todo el contexto de fe a la teología de la liberación. «Todos los fieles de este continente que, en virtud de su bautismo, están llamados a ser discípulos y misioneros de Jesucristo». Haciendo un análisis de la realidad en la que vive la Iglesia en Latinoamérica, denunció «el gran error […] de los sistemas marxistas tanto como de los capitalistas» consiste en «amputar la realidad fundante y por esto decisiva, que es Dios»[103]. Sin embargo, no todo se podía quedar en el espíritu: también la política interesa a los cristianos. Aunque el «trabajo político no es competencia inmediata de la Iglesia», «el

respeto de una sana laicidad –incluso con la pluralidad de las posiciones políticas– es esencial en la tradición cristiana auténtica», afirmó. Los laicos, los cristianos-de-a-pie pueden ofrecer sus buenos servicios –tal vez no sea un lujo innecesario– en el panorama político actual.

El reino de Jesucristo no es de este mundo, a la vez que el papa alemán enseñaba el mandamiento del amor. «Si la Iglesia comenzara a transformarse directamente en sujeto político, no haría más por los pobres y por la justicia, sino que haría menos, porque perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una única vía política y con posiciones parciales opinables», aseguró. Era esta la respuesta a ciertas teologías de la liberación, que habían escogido el camino de la lucha y de la acción política. Y concluía: «La Iglesia es abogada de la justicia y de los pobres, precisamente al no identificarse con los políticos ni con los intereses de partido». Esta independencia le da libertad y eficacia a la hora de ayudar y apoyar a los más necesitados[104]. Ese día del 13 mayo se abría una nueva «nueva etapa» misionera para la historia de la evangelización del continente de la esperanza. Se trataba de anunciar el amor de Dios en Cristo, es decir: que de ser América el continente de la esperanza –sin dejar de serlo– pase a ser el continente del amor[105].

## *Reacciones y retos*

Tras esto vinieron algunas reacciones e interpretaciones en clave ideológica. Benedicto XVI había denunciado «la utopía de volver a dar vida a las religiones precolombinas, separándolas de Cristo y de la Iglesia universal». Cristo supera y libera los antiguos ritos ancestrales. La Iglesia había mantenido –por ejemplo– una dura pugna con gobiernos como del presidente boliviano, Evo Morales, quien pretendía eliminar la clase de religión del sistema educativo, y sustituirla por cultos incaicos como la adoración a la Pachamana, una diosa que representa a la madre-tierra[106]. También la decisión de Lula de expresar su opción por un Estado laico en la reunión privada del jueves con el papa fue el asunto más destacado en las

informaciones de prensa. El diario *O Globo*, en su primera página, informaba también sin embargo de que el papa pidió a Lula «empeño para aprobar un acuerdo en la negociación entre el Vaticano y la cancillería brasileña que incluye la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Lula reafirmó su compromiso con la preservación del Estado laico»[107].

Pero el huracán más fuerte vino más tarde. Quizá molesto por las críticas de Benedicto XVI a las «formas de gobierno autoritario» en Iberoamérica, el venezolano Hugo Chávez llegó a decir que «aquí ha ocurrido algo mucho más grave que el holocausto en la Segunda Guerra Mundial, y nadie puede negarnos a nosotros esa verdad [...], ni Su Santidad puede venir aquí, a nuestra propia tierra, a negar el holocausto aborigen». En realidad, la Iglesia hace ya diecisiete años que había pedido perdón por el holocausto cometido por algunos católicos en tierras americanas. Juan Pablo II realizó esta petición de perdón en Santo Domingo el 13 de octubre de 1992: quinientos años y un día después del descubrimiento de América. Benedicto XVI corrigió sin embargo también su posible «olvido» acerca de los sufrimientos de los indios americanos en la siguiente audiencia general, ante unas cincuenta mil personas y dijo que «no es posible olvidar el sufrimiento y las injusticias infligidos por los colonizadores a las poblaciones indígenas»[108].

El viaje a Brasil y su encuentro con el CELAM habían representado un gigantesco esfuerzo clarificador al cabo de dos décadas marcadas por la confusión. Indudablemente, el papa con que se han encontrado por primera vez los latinoamericanos carecía del poderoso vigor físico y comunicativo de Juan Pablo II –el «huracán Wojtyla»–, quien dedicó doce días a Brasil en su primera visita de 1980, recorriendo doce ciudades: todas ellas de más de un millón de habitantes. Benedicto XVI, en cambio, había sido más reservado y muy consciente de sus propias limitaciones, por lo que midió sus fuerzas. El papa dio prioridad a los obispos, sus hermanos en el episcopado, confiando en el efecto multiplicador de su trabajo en las respectivas diócesis: los obispos pueden después hablar con sus feligreses con más tiempo y de un modo más detallado y concreto.

Confiaba también en ellos de un modo especial, para que llegaran donde él no podía.

De hecho, tras el «maratón» de Brasil, el papa tuvo que descansar toda la semana en Castelgandolfo, suprimiendo incluso la audiencia general del miércoles. Sin lugar a dudas, se trataba de otro ritmo respecto al papa anterior[109]. Su paso supuso una reconfortante y ligera brisa para el continente americano. «El campo inmenso [latinoamericano] –comentaba un periodista–, desde Río Grande a Tierra de Fuego, se contempla ahora con una nueva luz, luz que ha traído un hombre tranquilo que ha llegado de Roma como un hermano, pero también como un padre»[110]. Juan Pablo II había dicho durante uno de sus viajes internacionales: «Yo también soy un teólogo de la liberación». Esto podría haberlo dicho también Benedicto XVI. Lo único que querían ambos papas es que esa teología no tuviera consecuencias políticas. El mejor liberador es Jesucristo, sostenían. Y la peor opresión, el pecado, pues creaba estructuras alienantes para la persona y la sociedad. Según Boff, a la Iglesia le interesa sobre todo el hambre de Dios de los pobres, mientras que para los teólogos de la liberación sería inmoral hablar de Dios a los pobres antes de llenarles el estómago[111].

Para Benedicto XVI no era posible separar el hambre de pan del hambre espiritual. «No solo de pan vive el hombre». Jesús multiplicaba los panes y los peces para que la gente no tuviera hambre, y poder así hablarles de su Padre celestial. En definitiva, denunciar las situaciones de escandalosa desigualdad de América latina no está reñida con el anuncio de la palabra de Dios y con la devoción a la eucaristía, era la lección americana del papa alemán[112]. «Hay un hilo conductor –concluía Restán– de toda esta sinfonía: la fe en Cristo nos da la verdadera vida»[113]. Hay quien ha hablado del repliegue del mensaje de Aparecida hacia la interioridad. En un discurso a la curia romana, Benedicto XVI mostraba las claves de interpretación de ese documento y de su mensaje en tierras brasileñas.

«¿No deberíamos haber afrontado estos problemas [de la corrupción, el narcotráfico o la miseria], en lugar de replegarnos hacia el mundo interior de la fe? –se preguntaba con cierta crudeza el pontífice, unos días después– [..]. Conociendo a Cristo –respondía él mismo–, conocemos a Dios, y solo a partir de Dios comprendemos al hombre y al mundo, que de otro modo permanece como una pregunta sin sentido»[114]. Ese conocimiento en profundidad del hombre y su mundo llevará a hacer posibles las necesarias e imprescindibles reformas, planteadas desde la misma realidad. Por eso el mensaje de Aparecida se titulará *Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que en él tengan vida*. En Cristo –sostiene el papa–, hay una vida mejor y más plena, también en el orden material. Por eso hace falta empezar por lo espiritual, para no quedarse a medio camino. Esto nos permite dar «una respuesta justa a los desafíos de nuestro tiempo»[115].

## *Chinos y cristianos*

Quedaban todavía pendientes otra serie de retos. Alberga también Benedicto XVI otro de los sueños que no se hicieron realidad para su antecesor: atravesar el llamado Muro de Bambú, poder cruzar la Gran Muralla china, casi infranqueable en este momento para quien quiera hablar de Jesucristo. El 27 mayo de 2007, solemnidad de pentecostés –fiesta de la unidad en la Iglesia–, Benedicto XVI firmaba una carta dirigida a los católicos chinos, en la que les llamaba a la comunión, a pesar de las circunstancias dolorosas que habían pasado durante décadas. La China de Mao había sometido a la llamada «Iglesia oficial» a una obediencia excesiva, al obligarle incluso a separarse de modo formal de Roma. El régimen comunista persiguió al mismo tiempo a la llamada «Iglesia clandestina». A la vez, esta Iglesia patriótica china había mantenido en varias ocasiones una secreta unión al romano pontífice[116].

En efecto, la Iglesia unida a Roma –clandestina y con vida tan solo en las catacumbas– era continuamente perseguida: sus obispos, sacerdotes y numerosos laicos visitaban con frecuencia las cárceles del régimen comunista. En esta ocasión, Benedicto XVI les llamaba

a la comunión con Roma y entre ellos, lo cual comportaba un cierto heroísmo sobre todo por parte de los clandestinos perseguidos. Al hacer referencia a los modernos fenómenos de la globalización, la modernidad y el ateísmo[117], el papa destacaba el creciente interés de los jóvenes por la espiritualidad, especialmente de origen cristiano. El futuro de la Iglesia en China resulta pues inmenso, con los más de quince millones de católicos que existen en la actualidad. «Solo un teólogo lleno de sabiduría –concluía Joseph Zen, cardenal de Hong Kong– y de un padre que se conmueve por la suerte de sus hijos podría escribir algo así»[118].

China es ahora el tercer país del mundo por el número de cristianos. Los chinos han pasado de tres a quince millones de católicos en cincuenta años. El tercer milenio podría ser el milenio de Asia, así como el primero fue –para el cristianismo– el de Europa, y el segundo, el de América. Una nueva dimensión: el cristianismo en Asia. Sería un modo de volver a los orígenes, pues el la religión del amor y la verdad nació en Asia menor, tal como testimonia san Pablo y los *Hechos de los apóstoles*. Pero para que se diera este «salto asiático», había que cimentar firmemente ese edificio sobre los cimientos del perdón. Así, el papa recordaba el deseo de mutuo respeto y de diálogo constructivo, también en el interior de las dos Iglesias chinas, unidas en la fe y por la palabra y los sacramentos, pero todavía por desgracia separadas[119].

Esta unidad solo se puede alcanzar por medio de la mutua reconciliación. «La purificación de la memoria, el perdón de los que han cometido errores, el olvidar las injusticias sufridas en la propia carne y el deseo de devolver la paz a los corazones atribulados, todo esto realizado en el nombre de Cristo crucificado y resucitado, pueden exigir cambiar los propios puntos de vista, que han surgido en medio del miedo y de duras experiencias»[120]. Solo así podrá renacer una Iglesia fuerte –recordaba Benedicto XVI–, y el nombre de Cristo dejará de ser de este modo desconocido en China. El *via crucis* del año 2008 estaba escrito por el cardenal chino Joseph Zen Ze-Kim: ante unas imágenes que representaban la pasión Cristo con personajes con los ojos rasgados, la Iglesia perseguida en China

levantó la voz. Al mismo tiempo, las autoridades comunistas de Pekín reprimían también un levantamiento en el Tíbet, incluso con sangre[121].

Pocos días después el papa alemán volvía a un tema especialmente querido por él: la liturgia. El 7 julio de 2007 firmó el breve apostólico *Summorum pontificum*, con el que se liberalizaba en todo el mundo el modo de celebrar la eucaristía con el misal de san Pío V –revisado y actualizado por Juan XXIII–, el cual se mantenía junto al misal de Pablo VI de 1970. Es decir, la llamada «misa de Trento», de espaldas y en latín, con unas rúbricas ligeramente distintas. La extrañeza de algunos y la acusación de otros de que se estaba dando marcha atrás en la reforma litúrgica no parecía calar los verdaderos motivos de fondo. Por un lado estaban las razones más bien de orden ecuménico no solo con los tradicionalistas lefebvrianos, sino también –por ejemplo– con anglicanos, ortodoxos, luteranos y algunos otros cristianos de la Iglesia patriótica china, que celebran la eucaristía según el modo propuesto por el concilio de Trento.

Esta noticia tuvo así una espléndida acogida en el ámbito oriental, para quienes el rito y el culto son parte importante de su cultura y su tradición. A los ortodoxos les resulta un modo de celebrar más comprensible y cercano, en el que la dimensión del misterio aparezca en toda su amplitud y profundidad. También algunos anglicanos se mostraron más cercanos a esta sensibilidad litúrgica, pues siempre han celebrado de un modo parecido al de la misa tridentina. Al mismo tiempo, otros observadores atentos han dicho que este modo de celebración podría ayudar a recuperar en occidente unas palabras tal vez un tanto relegadas al olvido: la adoración y el sentido de lo sagrado. En cualquier caso, habrá que ver cuáles son los frutos y la influencia de estas nuevas propuestas litúrgicas. *Auctores disputant*.

## *En la hermosa Austria*

«Amo los paisajes maravillosos de vuestra patria que me recuerdan los paseos domingueros con mi infancia –les decía el papa alemán a los austriacos unos días antes del viaje–, y me encanta la cultura austriaca y la amable gente de vuestro país». Tal vez el recuerdo en estas palabras de su madre, de origen tirolés, resultaba inevitable. «En mi capilla privada –continuaba–, aquí en Roma, tengo una copia de la Virgen de Mariazell, que el papa Juan Pablo II había traído de aquel santuario. Cuando rezo el breviario o hago oración en la capilla, me mira el amable rostro de la madre de Dios de Marizell y yo también percibo el sentimiento de abandono confiado que la querida figura de san José transmite al Niño Jesús»[122]. Era un materno precedente, que podía llenar de esperanza el viaje. Las expectativas eran por tanto altas.

El cardenal Christoph Schönborn, arzobispo de Viena, había lanzado antes un gran desafío: vivir la fe cristiana como «alternativa» a la sociedad actual. En un ambiente secularizado como el que reina hoy en día en la vieja Europa –y también en la hermosa Austria–, es necesario «ofrecer la fe como auténtica alternativa para la sociedad actual». «Cuando habla el papa Benedicto –seguía diciendo–, es necesario estar muy atentos, pues lo que tiene que decir está siempre muy claro». El obispo de Roma iba a visitar Viena, Mariazell y Heiligenkreuz entre los días 7 y 9 septiembre de 2007. El lema de la visita del papa era «volver la mirada a Cristo», presente en su palabra, en los sacramentos y en los pobres y enfermos[123].

«El lema “volver la mirada hacia Cristo” –seguía diciendo Schönborn, su antiguo alumno de Ratisbona y después colaborador en la redacción del catecismo del Vaticano II– está profundamente inspirado por Mariazell. Si se observa la graciosa imagen de Mariazell, la pequeña escultura de madera de tilo que tiene ochocientos años de antigüedad –sin los mantos lujosos que viste habitualmente–, se ve una sencilla figura de esta sonriente misteriosa madre de Dios. En su seno, un niño con una manzana en la mano, el símbolo del reino del poder divino. María señala claramente con la mano al Niño. Esto significa que ella nos dice lo

que dijo en Caná: “Haced lo que Él os diga”, y nos enseña a mirar a Cristo»[124].

Tal vez era una solución al principal problema con que se enfrentaba Austria –así como la mayor parte de Europa–: el envejecimiento de la población y la falta de niños, que tan solo en parte se resuelve con la inmigración. «En los últimos cuarenta años –seguía diciendo el cardenal vienés–, Europa ha dicho tres veces “no” a su futuro: la primera vez, con la píldora; la segunda, con el aborto; y la tercera, con el matrimonio homosexual. Y yo añado: prescindiendo del juicio moral de todos estos fenómenos, es sencillamente, de hecho, un “no” al futuro. El “sí” al futuro puede sólo significar: “sí” a los niños»[125], concluía el cardenal de Viena. Era este un diagnóstico claro y clarividente, al que se suman también los no creyentes. De hecho, el gobierno austriaco –gobernado por los socialistas– había ofrecido también una generosa ayuda a las familias, aunque solo fuera por motivos económicos o demográficos.

Sin embargo, el propósito del viaje iba un poco más allá. Ante la pregunta «¿Qué espera de la visita del papa?», el cardenal Schönborn respondió que una «confirmación en la alegría de la fe, con la Iglesia y en la Iglesia, pues no es un sendero que se construye solos»[126]. Comentaba también un periodista que Benedicto XVI se enfrentaba «al que puede ser el viaje más difícil de su pontificado. [...] En efecto, el papa se encontrará cara a cara con una sociedad descristianizada. Sólo la mitad de los vieneses se dicen católicos, y no porque sean fieles de otras confesiones, pues más de cuatrocientos mil –un 26 % de la población– no pertenecen a ninguna religión. A ello se une una sequía vocacional similar a la del resto de Europa. Nada que ver con aquella católica Viena que propició una de las más bellas arquitecturas de la Contrarreforma y que frenó con firmeza el avance del Imperio otomano»[127]. Esta era la situación de partida.

Por fin el avión papal aterrizó en el aeropuerto de Viena. Tras los saludos de rigor en el aeropuerto vienés por parte de Heinz Fischer, presidente de la República austriaca, el papa alemán se dirigió a la

iglesia *am Hof*, junto al castillo, y ahí recibió la bienvenida del cardenal de Viena, poco antes de tener unas palabras y un tiempo de adoración a Jesús presente en la eucaristía. Acto seguido, el papa encomendó el país a la intercesión de la Virgen ante la *Mariensäule*, la columna de María levantada en el siglo XVII por Fernando III para agradecer la protección ante un gran peligro que amenazó la ciudad. Esta papa estaba resultando más mariano de lo que algunos podían pensar en un primer momento, se comentaba. «Santa María, madre inmaculada de nuestro Señor Jesucristo –rezó–, [...] a ti te confío Austria y sus habitantes». Y seguía: «¡cuántas personas desde entonces han parado ante esta columna y, mientras rezaban, han levantado sus ojos hacía María! [...] Elevamos ahora la mirada hacia ella, que nos muestra la esperanza a la que hemos sido llamados»[128].

Tras esta oración ante la imagen de la hebrea María, el papa se dirigió a la *Judenplatz*, para rendir homenaje a los sesenta y cinco mil judíos austriacos asesinados por los nazis, entre 1938 y 1945. Ahí rezó en silencio con el rabino[129]. Aquel silencio y todas esas palabras eran una continua invitación al inconformismo[130]. En la espléndida residencia imperial de *Hofburg*, se habló alto, claro y fuerte. «El derecho humano fundamental, el presupuesto para todos los demás derechos, es el derecho a la vida misma», aclaró el pontífice ante buena parte de los miembros del parlamento austriaco y del mundo de la cultura. Se refirió a la cultura de la vida como una urgencia para la cultura europea.

«Esto debe aplicarse a la vida desde la concepción hasta su ocaso natural. El aborto, por tanto, no puede ser un derecho humano, sino su contrario. [...] Es una “profunda herida social”», dijo recordando una famosa expresión del cardenal Franz König, difunto y carismático arzobispo de Viena. «No cierro los ojos antes los problemas y los conflictos de muchas mujeres, y me doy cuenta de que la credibilidad de nuestro mensaje depende también de lo que hace la Iglesia misma para ayudar a las mujeres afectadas». Así, también por el bien de la mujer, siguió adelante con una decidida reivindicación: «Hago un llamamiento por tanto a los responsables

de la política para que no permitan que los hijos sean considerados como casos de enfermedad ni que se quite la calificación de injusticia atribuida en vuestro sistema jurídico al aborto», aclaró[131].

De algún modo había que frenar este otro silencioso holocausto del siglo XXI. Volvió a hacer más adelante mención de su reivindicación a favor de la vida humana, en cualquiera de sus momentos. Junto al aborto se refirió a la eutanasia. «Cabe el riesgo de que algún día haya una presión ejercida a las personas enfermas», para que renuncien a su propia vida. Proponía por tanto soluciones humanas y viables al problema de los enfermos terminales. «Para afirmar un acompañamiento humano hacia la muerte haría falta sin embargo una urgente reforma estructural en todos los campos del sistema sanitario y social y organizar estructuras de asistencia paliativa». Se requería una ayuda especial a los enfermos y a las personas que les cuidaban. Hizo incluso una referencia explícita a la postura de *Amnesty International*, que había incluido en la lista de los derechos humanos el aborto por violencia sexual. «El derecho humano fundamental, el presupuesto de todos los demás derechos, es el derecho a la vida misma. [...] Esto vale tanto para tanto para la vida desde el momento de la concepción hasta su término natural»[132].

De esto dependía el futuro y el presente de Austria y de Europa. En tiempos de globalización y entonces de prosperidad económica, la vieja Europa ha de redescubrir sus raíces cristianas, para ser ella misma y desempeñar su papel en el mundo. «La “casa Europa” –dijo en la Sala de recepciones de la residencia imperial– será para todos un lugar agradable para vivir solo si se construye sobre un sólido fundamento cultural y moral de valores que sacamos de nuestra historia y tradiciones». Es esto lo que ha hecho grande al viejo continente, recordaba. «Europa no puede y no debe renegar de sus raíces cristianas. Son un elemento dinámico de nuestra civilización para el camino en el tercer milenio». Pero también miraba al resto del planeta. «La tan cacareada globalización no puede ser detenida, pero es una tarea urgente y una gran responsabilidad de la política dar a la globalización un orden y

límites adecuados para evitar que tenga lugar en detrimento de los países más pobres y de las personas pobres en los países ricos», añadió. Europa ha de abrirse con generosidad una vez más al mundo. Por eso, el obispo de Roma pidió a la Unión europea que asuma también hoy estos valores solidarios y cristianos, para desempeñar «un papel de guía en la lucha contra la pobreza en el mundo y en el compromiso a favor de la paz»[133].

## *Europa y María*

Por fin llegó a Mariazell. «Este santuario de la Virgen –dijo ahí– representa en cierto sentido el corazón maternal de Austria y posee desde siempre una particular importancia para los húngaros y para los pueblos eslavos». Este santuario acoge cada año a más de un millón de peregrinos del centro y del este de Europa[134]. Muchos de ellos llegan a pie desde Viena –tras recorrer ciento sesenta kilómetros– y otros muchos lugares del país. «Concibo mi peregrinación a Mariazell –dijo Benedicto XVI– como un ponerme en camino junto a los peregrinos de nuestro tiempo», había aclarado el papa en el avión que le llevaba hacia tierras austriacas. El santuario había sido fundado en el siglo XII por un monje benedictino llamado *Magnus*.

Según la tradición, cuando se dirigía al lugar donde iba con una imagen de la Virgen para fundar un santuario en su honor, un milagro partió en dos una roca que le impedía el paso. Decidió entonces construir ahí mismo una pequeña celda, donde colocó la pequeña imagen de la María. Pronto se convirtió en un frecuentado centro de oración y peregrinación; más adelante se construyó un santuario y fue decorado según los cánones del barroco centroeuropeo. De hecho, tras rezar ante la imagen de la Virgen, Benedicto XVI recordó que, desde hacía ochocientos cincuenta años, peregrinaban gentes de todos los pueblos y naciones «para llevar ahí las intenciones de sus corazones y de sus países, las esperanzas y las preocupaciones de su interior»[135].

El papa alemán pasó más adelante a hacer una serie de consideraciones sobre la vocación universal de la fe cristiana y –un tema muy querido para él– la importancia de la verdad: el cristiano está llamado a ir a todo el mundo. En concreto, para los allí presentes, a ir a toda Europa. «De hecho nuestra fe se opone a la resignación del que piensa que el hombre es capaz de alcanzar la verdad. Esta resignación por no poder alcanzar la verdad es precisamente la causa de la crisis de occidente, de Europa. [...] Tenemos necesidad de la verdad, aunque también tenemos cierto temor a que nuestra fe en la verdad traiga consigo la intolerancia. [...Sin embargo,] la verdad se muestra a sí misma en el amor. [...] María [nos] responde mientras nos lo presenta como niño. Dios se ha hecho pequeño por nosotros. Dios no viene con la una gran fuerza exterior, sino que viene con la impotencia de su amor, que constituye su propia fuerza»[136].

Verdad y amor íntimamente unidos, como María con el Niño. Completaba en fin Benedicto XVI estas consideraciones aludiendo a la esencia del cristianismo. «¡Mirar a Cristo! Si hacemos esto, nos daremos cuenta de que el cristianismo es algo más que un código moral, una serie de leyes y preceptos. En él ofrecernos una amistad que perdura en la vida y en la muerte, y lleva consigo una gran fuerza moral de la que nosotros, ante los desafíos de nuestro tiempo, tenemos tanta necesidad. [...] Este es sobre todo un “sí” a Dios, a un Dios que nos ama y nos guía, que nos lleva y, sin embargo, nos deja nuestra libertad, es más, nos da la verdadera libertad»[137].

Las inclemencias del tiempo no perdonaron. Unas cuarenta mil personas «aguantaron en chaparrón» –nunca mejor dicho– y siguieron la celebración de la eucaristía desde la plaza frente al santuario, gracias a unas grandes pantallas allí instaladas. Con sus impermeables amarillos de plástico fino y tenue trataron de defenderse del frío y de una fuerte lluvia, mientras el papa seguía con su homilía de alcance europeo: «la verdad cristiana no se impone desde fuera», sino que se propone, a la vez que denunciaba un peligro inminente. «Si se pierde toda referencia a Dios, los

conocimientos de la ciencia pueden convertirse en una terrible amenaza y conducirnos a la destrucción del mundo». La desorientación de la ciencia se debe a que ya no busca la verdad conforme a cómo las cosas son, sino otro tipo de objetivos más aislados, como el placer, el bienestar o el poder. «La resignación de cara a la verdad constituye el núcleo de la crisis de occidente, de toda Europa», sentenció. La verdad nos protege y hace libres[138].

Se trataba por tanto de una homilía con contenidos densos y amplios; quería ir en profundidad, llegar a lo esencial: la crisis de Europa es una crisis de la verdad y del amor: no solo de fe, sino también de la razón y del sentimiento. «¿Cómo olvidar que Europa es portadora de una tradición de pensamiento que une fe, razón y sentimiento?», preguntaba unos días después ya en la plaza de San Pedro del Vaticano, justo cuando se cumplía un año del famoso discurso de Ratisbona[139]. Por el contrario, «nuestra fe se opone de modo decidido a esta resignación que considera al hombre incapaz de encontrar la verdad. [...] Si para el hombre no existe una verdad, no podrá ni siquiera distinguir entre el bien y el mal»[140].

Como ya había profetizado Iván Karamazov, si Dios, la verdad no existen, todo nos está permitido, sin importarnos si hace daño o no: nos convertimos en dioses o semidioses que están por encima del bien y del mal. Las consecuencias a veces son crueles. «La tierra carecerá de futuro si se apagan las fuerzas del corazón humano y de la razón iluminada por el corazón, cuando el rostro de Dios deje de lucir sobre la tierra», señaló. Dios preserva no solo la libertad, sino también la verdad y la razón. «Allí donde está Dios, allí hay futuro», concluyó Benedicto XVI en Mariazell[141]. «Para unos y para otros –afirmaba un periodista– el mensaje central del papa ha sido “¡despertad!”»[142].

Después quiso dirigirse todavía al monasterio cisterciense de *Heiligenkreuz*, cerrado y expropiado durante el nazismo, pero que en estos momentos se ha convertido en un vivo centro de espiritualidad en Centroeuropa. Se encuentra también en ese monasterio una pequeña facultad de teología. El papa quiso también

dirigir un mensaje al complejo mundo de la teología centroeuropea, un mundo que ha tenido una enorme importancia en la historia (Barth y Guardini, Rahner y Balthasar, Küng y el mismo Ratzinger: son algunos de los nombres más conocidos), pero que ahora ha perdido tal vez algo de su vitalidad anterior. Allí les habló de la importancia de la oración, de la liturgia, de la teología, del arte y del canto entonado en honor de Dios.

Tras esto, de nuevo bajo la lluvia, volvió a la capital austriaca, para despedirse de los voluntarios que prestaron sus servicios durante la visita. Benedicto XVI dijo adiós a una Viena cosmopolita, «en el centro vivo de Europa, que puede todavía aportar su importante contribución», si tenía en cuenta las palabras que les había dirigido durante esos días[143]. El cardenal de Viena calificó ese viaje como «una peregrinación contra la frialdad de nuestro tiempo»[144]. A pesar del frío y la lluvia, el papa alemán había sorprendido a los austriacos por su cordialidad y su calor humano. Según Schönborn, esta actitud no brotaba de una pose, sino de «un estilo afectuoso acostumbrado a escuchar y reflexionar». Recordaba también su antiguo alumno la atención y cordialidad con que trataba a sus alumnos.

Por otra parte, esto no le había impedido al papa alemán denunciar el lento suicidio de Europa: la desacralización de la vida y la descristianización de la cultura, los atentados contra la vida de los no nacidos («una petición profundamente humana», y no solo cristiana, recordaba el papa), el olvido de las mujeres que se encuentran en problemas. La falta de caridad y solidaridad, de fe y razón, de cabeza y corazón en definitiva. «Dios no quiere solo gente que ame, sino también gente que piense junto a él», resumía el purpurado vienés. Este papa tenía una gran confianza «en la fuerza interior de la verdad», que potenciaba y multiplicaba la propia libertad y hacía posible el amor. Y este mensaje no solo se ceñía a los límites europeos, sino que transciende sus fronteras y los márgenes de la vieja Europa[145]. Como dijo Benedicto XVI en Mariazell, «no tiene futuro la tierra en la que se apaguen las fuerzas del corazón humano y de la razón iluminada por el corazón, cuando

Dios no vuelva a brillar sobre la tierra. Allá donde esté Dios, ahí hay futuro»[146].

## 4. Un papa tranquilo (2008)

Como en aquella película de John Ford, podríamos decir que este papa era un papa tranquilo; Benedicto XVI va poco a poco, paso a paso. *He waits, he loves to wait*, decía refiriéndose a él Paul Badde, corresponsal del periódico alemán *Die Welt*. Como decía Zizola, le gusta caminar con el lento paso de montaña y su pontificado avanza lento pero seguro, a pesar de que a veces camine muy rápido. ¿Has visto lo rápido que camina este papa?, comentaba un cirujano observador. Poco a poco, irán saliendo a la luz una serie de encíclicas, documentos, homilías, discursos e intervenciones cuyo verdadero valor solo se descubrirá con el tiempo. «Pasarán a la historia», afirma Manglano[147]. Parecen sin más papeles –como tantos que se producen en ámbitos eclesiásticos–, pero que si se leen despacio, se descubre que contienen grandes virtualidades ocultas. El mismo Benedicto XVI había señalado en su discurso al comienzo de su pontificado que el ecumenismo, la unidad de los cristianos y el diálogo con la cultura y otras religiones constituían sus prioridades.

### *Verdad y esperanza*

El 14 de diciembre de 2007, la Congregación para la doctrina de la fe –presidida por el estadounidense William Levada– publicaba una nota doctrinal acerca de *Algunos aspectos de la evangelización*, aprobada poco después por el mismo Benedicto XVI. El texto quería salir al paso de una «creciente confusión», cuando se sostiene que «todo intento de convencer a otras personas en cuestiones religiosas es contrario a la libertad». El documento, de diecinueve páginas, venía a ser como la aplicación misionera de la declaración *Dominus Iesus*, publicada por la misma Congregación en el año 2000, cuando era prefecto el cardenal Ratzinger. El hombre es capaz de conocer la verdad, afirmaba la nota.

La experiencia demuestra, además, que cada persona necesita de la ayuda de los demás para alcanzarla: es mucho más lo que

conocemos porque nos fiamos de los otros que lo que conocemos por experiencia directa. Así funciona la ciencia, los medios de comunicación y la vida misma. De este modo, ofrecer a una persona –con pleno respeto de su libertad– que conozca y ame a Cristo, no es una «intromisión indebida», sino una «oferta legítima y un servicio que puede hacer más fecundas las relaciones entre los hombres». La verdad se propone, pero no se impone. Al mismo tiempo, solo la verdad encarnada –Jesucristo– es la que salva y hace libres. «Si bien los no cristianos pueden salvarse mediante la gracia que Dios dona a través de "vías que sólo Él conoce"», la Iglesia es consciente de que les falta un gran bien: conocer el verdadero rostro de Cristo[148].

Después vino una nueva encíclica, esta vez sobre la esperanza. Apareció con fecha del 30 de noviembre, fiesta de san Andrés, el apóstol al que los orientales y ortodoxos profesan una especial devoción. Y en vísperas del tiempo de adviento, tiempo de esperanza. Benedicto XVI publicó así esta segunda encíclica sobre la segunda virtud teologal, tras la dedicada a la caridad en enero de 2006. El que había sido como prefecto el «guardián de la fe», se mostraba también ahora el papa del amor y la esperanza. El título estaba tomado de san Pablo: *spe salvi*, «salvados por la esperanza» (Rm 8,24)[149].

Vayamos pues a los orígenes del tema, en este caso también alemanes. Como se recordará, la «teología de la esperanza» había sido propuesta por el teólogo evangélico Jürgen Moltmann (n. 1926). En 1964 había publicado con gran éxito su *Teología de la esperanza*, y se había convertido en la figura más representativa de la teología protestante de aquel entonces[150]. Introducía en la teología el «principio esperanza» de Ernst Bloch y proponía todo el mensaje cristiano en clave escatológica. Toda teología había de ser una «teología de la esperanza» y del futuro. La esperanza sería determinante en la vida cristiana; es más, la praxis –también política– será determinante para transformar el futuro. Tras la «teología de la esperanza», vendrán las teologías de la cruz y de la

revolución, y todo esto tendrá un inevitable final en la utopía política de la ya próxima teología de la liberación[151].

Era este un tema que merecía la pena abordar. Como se recordará, en 1977 el teólogo de Ratisbona publicó su *Escatología* abordando con detenimiento el tema esperanzador del futuro, del más allá. También en su comentadisimo *Informe sobre la fe* (1985), Ratzinger recordaba también que «la Iglesia debe encontrar el lenguaje apropiado para un contenido permanentemente válido: la vida es algo extremadamente serio, y hemos de estar atentos para no rechazar la oferta de vida eterna –de eterna amistad con Cristo–, que se le hace a cada uno»[152]. En la nueva encíclica, se apreciaba un intenso tono ecuménico, sobre todo cuando se refiere a la doctrina sobre el purgatorio, en el que hacía una mención explícita a la teología ortodoxa, y la presentaba con un enfoque personalista y cristocéntrico fácil de comprender (cf. n. 48). El purgatorio consiste en un encuentro con Cristo que nos purifica. A la vez, el papa alemán proponía un diálogo crítico con la modernidad en torno al tema propuesto. Este enfoque podía tener una buena acogida en este ámbito[153].

«Algunos expertos aseguraban que la segunda encíclica del sería una encíclica social –afirmaba un periodista y escritor–. Y lo es, como la primera. Benedicto XVI quiere curar, por lo que se ve, las heridas mortales de toda civilización, por eso parece lógico que empiece por aquellos dos elementos que configuran el corazón de cualquier cultura: el amor y la esperanza: lo que amamos, lo que esperamos, lo que tenemos»[154]. A pesar de algunas desinformaciones e incomprensiones[155], la encíclica fue en general bien acogida por los medios de comunicación[156]. En ella Benedicto XVI arrancaba con un pasaje de la carta de san Pablo a los romanos, «en la esperanza fuimos salvados» (8,24). Sin embargo, acto seguido se pregunta el papa alemán: ¿qué tipo de esperanza? ¿Existen falsas esperanzas, sucedáneos de la esperanza? Para evitar equívocos, afirmaba que «la fe es esperanza»: la esperanza que aquí se presenta es la cristiana, la que procede de la fe. Frente a los «sin Dios», el cristiano se apoya

en aquél que le da toda esperanza, Jesucristo. Así, constituye «un elemento distintivo de los cristianos el hecho de que ellos tienen un futuro»: su vida «no acaba en el vacío» (n. 2).

El tener un fundamento firme le garantiza la fidelidad, el permanecer y la paciencia, hermana pequeña de la esperanza, como decía Paul Claudel. A veces más que paciencia, nos falta esperanza. El tener un motivo por el que seguir nos mueve más que el querer sacarlo adelante a fuerza de fuerza. «El creyente necesita saber esperar soportando pacientemente las pruebas para poder "alcanzar la promesa" (cf. Hb 10,36)» (n. 8). Esta fe fundamenta toda esperanza y toda espera en la vida eterna, sigue explicando Benedicto XVI. Describía así el futuro cristiano con una fuerza y una poesía que estimulan la imaginación y la inteligencia. Hablando del cielo afirmaba: «Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el *tempo* –el antes y el después– ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría» (n. 12).

Eso sería el cielo, «amor infinito», alegría y encuentro definitivo con Dios. Pero esta alegría nunca es solo individual, sino que será compartida. Por eso abordaba el papa Ratzinger la dimensión comunitaria de la bienaventuranza cristiana, y ahí citaba de modo explícito un libro que considera como uno de los inspiradores de su pensamiento teológico: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (1938) de Henri de Lubac. Se trata pues de un cielo compartido con los demás. «Esta vida verdadera, hacia la cual tratamos de dirigirnos siempre de nuevo, comporta estar unidos existencialmente en un "pueblo" y solo puede realizarse para cada persona dentro de este "nosotros". Precisamente por eso presupone dejar de estar encerrados en el propio "yo", porque sólo la apertura a este sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría, hacia el amor mismo, hacia Dios» (n. 14). La esperanza no es egoísta, ni el cielo no solitario, sino solidario, una vez más.

Criticaba así además las utopías políticas y terrenales, que ponen todas sus esperanzas en este mundo. La encíclica muestra los fraudes y las desilusiones vividos por la humanidad en los últimos tiempos, como por ejemplo el marxismo que «ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado». Su verdadero error –aclaraba– es el materialismo: en efecto, el hombre no es solo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo solo desde fuera, creando condiciones económicas favorables (cf. nn. 20-21). La encíclica explicaba que Jesús no trajo un «mensaje socio-revolucionario», «no era un combatiente por una liberación política». Jesucristo trajo «el encuentro con el Dios vivo», «con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la vida y el mundo» (n. 4). La esperanza se encuentra más en Dios que en la economía.

Así, «necesitamos tener esperanzas –más grandes o pequeñas–, que día a día nos mantengan en el camino. Pero sin la gran esperanza –que ha de superar todo lo demás– aquellas virtudes no bastan. Esta gran esperanza solo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros no podemos alcanzar por nosotros mismos. De hecho, «el recibir la gracia de un don forma parte de la esperanza» (n. 31). El papa indica además cuatro «lugares» para aprender y ejercitar la esperanza. El primero es la oración, un lugar seguro para recuperar toda esperanza. «Cuando ya nadie me escucha, Dios todavía me escucha. Cuando ya no puedo hablar con ninguno, ni invocar a nadie, siempre puedo hablar con Dios» (n. 32). Hablaba también el papa Ratzinger sin miedo del juicio final como «lugar» de la esperanza, a pesar de que a veces sea esta un tema olvidado en la catequesis y la predicación.

El juicio da justicia y esperanza a la vez a la humanidad, y especialmente a los más desfavorecidos. Aquí el papa alemán no dudaba en citar incluso a pensadores neomarxistas de la Escuela de Fráncfort, como Adorno y Horkheimer, quienes llegan a esta misma

conclusión por caminos muy distintos. El «sufrimiento de los inocentes» reclama una justicia más allá de la humana, tantas veces incompleta. «Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo» (n. 43). El juicio final, explicaba, no será por tanto algo «amenazante y lúgubre» reflejado a veces en las representaciones del arte barroco, pero tampoco habrá «un tachón» que suprima sin más los pecados (cf. n. 41). La justicia constituye el argumento esencial –o al menos el más convincente– en favor de la vida eterna, porque «es imposible que la injusticia de la historia constituya la última palabra» (n. 43).

«¿Qué puedo hacer –añade– para que otros se salven y para que surja también para ellos la estrella de la esperanza?», se preguntaba al final el papa, pues «entonces habré hecho todo lo posible también por mi salvación personal» (n. 48). Mi salvación va unida a la salvación de los demás. La encíclica concluye pues presentando a María como «estrella de la esperanza». No se le propone como un «lugar» de la esperanza en sentido estricto, aunque es evidente que hay también personas que nos remiten de modo directo a la esperanza, que es mismo Jesucristo. «Las verdaderas estrellas de nuestra vida son las personas que han sabido vivir rectamente. Ellas son luces de esperanza. Jesucristo es ciertamente la luz por antonomasia, el sol que brilla sobre todas las tinieblas de la historia. Pero para llegar hasta Él necesitamos también luces cercanas, personas que dan luz reflejando la luz de Cristo, ofreciendo así orientación para nuestra travesía. Y ¿quién mejor que María podría ser para nosotros estrella de esperanza?» (n. 49).

## *(In)tolerancia*

La polémica volvió a envolver –muy a su pesar– un acto de su pontificado. El 17 de enero de 2008, Benedicto XVI tuvo que suspender su visita a la universidad de *La Sapienza*, la más antigua de Roma, por el manifiesto suscrito por sesenta y siete profesores y la ocupación del rectorado por parte de ciento cincuenta alumnos.

En este caso, la cita sacada de contexto era de un discurso de 1990: «En la época de Galileo –había dicho unos años antes–, la Iglesia permaneció mucho más fiel a la razón que el mismo Galileo. El proceso contra Galileo fue razonable y justo». Los denunciantes no explicaban sin embargo que esa frase no era del cardenal Ratzinger, sino del filósofo de la ciencia Paul Feyerabend. De nuevo una atribución injusta. El purpurado alemán la citó únicamente para ilustrar la evolución de la posición de la Iglesia sobre Galileo. De hecho, la rehabilitación del «caso Galileo», que tuvo lugar en octubre de 1992 durante el pontificado de Juan Pablo II, se debió en parte a la intervención del cardenal Ratzinger. A pesar de todo, Benedicto XVI no quiso dejar de enviar el texto, al que añadió las siguientes palabras: «Como profesor –por así decirlo– emérito, que ha conocido a tantos estudiantes en su vida, os aliento a todos, queridos universitarios, a respetar siempre las opiniones de los demás y a buscar, con espíritu libre y responsable, la verdad y el bien»[157].

El motivo de la polémica volvía a ser de nuevo una cita refutada, sacada de contexto y –casi podríamos decir– de madre, sobre el caso Galileo, cuya revisión el mismo Ratzinger impulsó como prefecto[158]. «Rector magnífico; autoridades políticas y civiles; ilustres profesores y personal técnico administrativo; queridos jóvenes estudiantes –así comenzaban las “polémicas” palabras del papa–: Es para mí un motivo de profunda alegría encontrarme con la comunidad de *La Sapienza – Università di Roma* con ocasión de la inauguración del año académico. [...] He sido invitado precisamente como obispo de Roma; por eso, debo hablar como tal. Es cierto que en otros tiempos *La Sapienza* era la universidad del papa; pero hoy es una universidad laica, con la autonomía que, sobre la base de su mismo concepto fundacional, siempre ha formado parte de su naturaleza de universidad, la cual debe estar vinculada exclusivamente a la autoridad de la verdad»[159].

Nos encontrábamos pues ante un buen caso de diálogo entre fe y razón, entre Iglesia y Estado laico, encarnado en este papa que es profesor y –a la vez– obispo de Roma. Así, esa intervención del

papa en una universidad italiana no carecía del todo de sentido. El papa hablaba «como representante de una comunidad que custodia en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos –añadía refiriéndose a la Iglesia–, que resulta importante para toda la humanidad. En este sentido habla como representante de una razón ética». Es decir, la Iglesia puede dar luces y sugerencias al mundo de la ciencia y a toda la sociedad actual, pues es portadora de una verdad que no le pertenece. Así, el testimonio de la Razón creadora, de la Razón-Amor que ofrece el cristianismo puede ofrecer interesentes aportaciones para la ciencia y la cultura seculares. Tras citar de nuevo a a los filósofo alemán Habermas y al nortamericano Rawls –ninguno de ellos católicos–, afirmó que «la teología y la filosofía forman una peculiar pareja de gemelos, en la que ninguna de las dos puede separarse totalmente de la otra y, sin embargo, cada una debe conservar su propia tarea y su propia identidad».

De modo que «la filosofía y la teología deben relacionarse entre sí "sin confusión y sin separación". "Sin confusión" quiere decir que cada una de las dos debe conservar su identidad propia». La fe y la razón, la filosofía y la teología debían mantener su propia identidad, a la vez que desarrollar su propia capacidad de diálogo. Y volvía el papa al motivo de su no-visita, antes de que esta le fuera denegada. «Con esto vuelvo al punto de partida. ¿Qué tiene que hacer o qué tiene que decir el papa en la universidad?, se preguntaba Restán. Seguramente no debe tratar de imponer a otros de modo autoritario la fe, que solo puede ser donada en libertad. Más allá de su ministerio de pastor en la Iglesia, y de acuerdo con la naturaleza intrínseca de este ministerio pastoral, tiene la misión de mantener despierta la sensibilidad por la verdad; invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios». Benedicto XVI hablaba en estos términos, mientras un grupo de estudiantes y profesores rechazaban estas palabras buscadoras de entendimiento. Días después, mientras políticos e intelectuales –incluido el anticlerical premio nobel Dario Fo– lamentaban esa oportunidad de tolerancia perdida, doscientas mil personas que ofrecían su apoyo al papa en la plaza de san Pedro[160].

Un día antes, el 16 de enero, haciendo referencia a su maestro san Agustín, Benedicto XVI había pronunciado unas palabras que tal vez tengan algún paralelismo biográfico. «Aunque era anciano y se encontraba cansado –decía Benedicto XVI en la Ciudad del Vaticano–, san Agustín permaneció en la brecha, confortándose a sí mismo y a los demás con la oración y la consideración de los misteriosos designios de la providencia. Hablaba al respecto de la "vejez del mundo" –y en realidad, ese mundo romano estaba viejo– [...]. En la vejez –continuaba– abundan los achaques: tos, catarro, legañas, ansiedad, agotamiento. Pero si el mundo envejece, Cristo es siempre joven. Por eso hacía esta invitación: "No renuncies a envejecer con Cristo, incluso en un mundo envejecido. Él te dice: 'No temas, tu juventud se renovará como la del águila'" (cf. Serm. 81,8). Por eso el cristiano no debe abatirse, incluso en situaciones difíciles, sino que ha de esforzarse por ayudar a los que lo necesitan»[161]. Por eso cabía siempre la esperanza. Había que seguir adelante.

## *¿Un papa comprendido?*

Este papa desconcertaba a los analistas más atentos, mientras algunos medios de comunicación parecían no entenderle del todo. Por un lado, permitía celebrar en latín con el misal de san Pío V, o intentaba «rehabilitar el infierno», como si alguien hubiera colgado antes el letrero de «cerrado por vacaciones». Benedicto XVI tan solo había expresado, en su encíclica *Spe salvi*, con términos actuales las eternas verdades sobre el pecado, el juicio, el purgatorio, el infierno y el paraíso. En una conversación informal con sacerdotes y ante la pregunta era de don Pietro Riggi, un sacerdote salesiano italiano («Actualmente por desgracia –decía ahí– también nosotros, sacerdotes, cuando en el evangelio se habla de infierno, esquivamos el evangelio mismo. No se habla de ello. No arriesgamos»), respondió Benedicto XVI: «Cuando no se conoce el juicio de Dios, no se conoce la posibilidad del infierno, del fracaso radical y definitivo de la vida, no se conoce la posibilidad y la necesidad de la purificación. [...] Por eso debemos también hablar del pecado y del sacramento del perdón y de la reconciliación»[162].

Sin más. ¿Era este un discurso antimoderno o más bien atemporal, perenne, eterno?, se preguntaban los expertos. A la vez, el papa Ratzinger planteaba un diálogo «a brazo partido» para cristianizar la modernidad y la secularización en sus lúcidos análisis en homilías y discursos. En un profundo discurso dirigido a los principales responsables de la cultura, decía: «La "muerte de Dios" anunciada, en las décadas pasadas, por tantos intelectuales cede el lugar a un culto estéril del individuo. [...] Más recientemente la globalización, a través de las nuevas tecnologías de la información, no raramente ha tenido como resultado también la difusión en todas las culturas de muchos componentes materialistas e individualistas de occidente. Cada vez más la fórmula *etsi Deus non daretur* [«como si Dios no existiera»], se convierte en un modo de vivir que trae origen de una especie de "soberbia" de la razón –realidad creada y amada por Dios– que se considera autosuficiente y se cierra a la contemplación y a la búsqueda de una verdad que la supera»[163]. En este sentido la secularización no favorecía el objetivo último de la ciencia que es al servicio de la persona, imagen de Dios. Se requiere que el hombre supere su soledad y que, por otro lado, continúe el diálogo de la ciencia con la fe.

El papa alemán ha hablado con frecuencia de la creación, la ecología y el medio ambiente. Benedicto XVI pronunció también una homilía marcadamente ecológica en su encuentro con los jóvenes en Loreto el verano de 2007, y ya en su primera navidad como pontífice había dedicado un enorme esfuerzo a desenmascarar y condenar el consumismo que degrada el medio ambiente, a las personas que lo practican y a las poblaciones pobres de los países del Tercer mundo. En un encuentro con el cuerpo diplomático, el papa puso en guardia a las nuevas potencias económicas como China e India, contra el saqueo de recursos petrolíferos que se llevaron a cabo durante el último siglo.

Sin embargo, había que atajar el problema desde la raíz. Algunas agencias de prensa anunciaron al mundo como gran novedad que el nuevo papa se inventaba «nuevos pecados sociales». Se referían a un curso para confesores, organizado por la Penitenciaría

apostólica. El papa recibió a los participantes el 7 de marzo de 2008 y les dirigió un discurso en el que no había ninguna referencia a esos «nuevos pecados sociales», sino que ponía un especial énfasis en el aspecto misericordioso e individual del sacramento de la penitencia. Después –como manifestación práctica– se sentó en un confesonario como un confesor más[164].

Por otra parte, habían quedado escritas sus palabras pronunciadas en el año 2000: «El papa no es un monarca absoluto –desde Gregorio Magno se llama el "siervo de los siervos de Dios"–, sino que debería –suelo decirlo así– ser la garantía de la obediencia, de que la Iglesia no haga lo que quiera. No siquiera el propio pontífice puede decir: "¡La Iglesia soy yo!, o ¡yo soy la tradición!"; sino que, por el contrario, está obligado a abedecer y encarna ese compromiso de la Iglesia. Si en la Iglesia surgen las tentaciones de hacer las cosas de manera diferente y más cómoda, él tiene que preguntarse: "¿podemos hacerlo?"»[165]. ¿Un revolucionario o un conservador? Era la pregunta formulada. Era este el mismo desconcierto que creaba Juan Pablo II a sus coetáneos, o el mismo Jesucristo ante fariseos y publicanos.

Además Benedicto XVI reivindicaba la libertad religiosa, como demostró la conversión del islam al cristianismo de Magdi Allam, subdirector del famoso *Corriere della Sera*, a veces afrontada con tintes un tanto polémicos[166]. Sin embargo, más allá de los periódicos, se estaba dando un diálogo lento, tranquilo, racional, posiblemente también más fructífero. La paz y la razón eran también principios válidos para los musulmanes. Como hemos visto, tras las explosivas reacciones después del discurso de Ratisbona, a pesar de que el mensaje no iba dirigido a ellos en un principio, los líderes musulmanes dieron claras muestras de apertura y voluntad de entendimiento. El diálogo había tan solo comenzado[167].

## *El sueño americano*

Entre los estaunidenses lo llamaban simplemente *The Scandal*: el escándalo de la pederastia practicada por algunos sacerdotes sobre

todo en los años setenta del siglo pasado. Son enormes todavía las secuelas de desprestigio del escándalo que estalló en 2002, y que costaron a las arcas eclesiales una cifra estimada en dos mil millones de dólares[168]. Los análisis, encuestas y perfiles publicados estos días sobre el catolicismo en Estados Unidos coincidían en que Benedicto XVI se iba a encontrar con una Iglesia católica vibrante, de unos 65 millones de fieles –un 22 % de la población total–, pero con una lista de problemas mucho más graves de los que hace trece años se encontró Juan Pablo II durante el último viaje papal.

A esto se añadía un profundo proceso de transición demográfica, al combinar grupos tradicionales de creyentes de origen europeo con toda la masiva oleada de inmigración latina o hispana. Entre los grandes retos a los que se enfrenta el catolicismo en Estados Unidos, figura la crisis de vocaciones, la reducción de parroquias, los graves problemas financieros, el retroceso en sus instituciones educativas y servicios sociales y la resistencia frente a cuestiones doctrinales. Un diez por ciento de los norteamericanos son ex-católicos, al mismo tiempo que se dan también numerosas conversiones procedentes del protestantismo (2,6 %)[169].

A pesar de todo, Benedicto XVI iba a viajar a Estados Unidos del 15 al 20 de abril de 2008. El sucesor de Pedro caía bien ya a un 58 % de los estaunidenses, si bien no todos estaban plenamente de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia[170]. Solo un 44 % se oponía al aborto en todos los casos, y un 60 % se mostraba favorable a la pena de muerte[171]. Desde el lado más humano, los estaunidenses –según las estadísticas– sabían tres cosas sobre este papa: que era más abierto de lo que se pensaba, que tuvo un lío con los musulmanes a raíz de un discurso en Ratisbona, y que usaba zapatos fabricados por Prada. En esto último no estaban del todo en lo cierto –comentaba John L. Allen–, pues los zapatos los había hecho tan solo un artesano romano.

Al mismo tiempo, el ambiente se iba caldeando, incluso antes de que el papa se hubiera subido al avión. El entusiasmo de los

estaunidenses se hizo notar. El «papa americano», como lo llamó la revista *Time* a Benedicto XVI, fue recibido con todos los honores y con los brazos abiertos por una Iglesia católica en evolución. Los números de su popularidad mejoraron. Según una encuesta de *The Washington Post*, tres de cada cuatro católicos en Estados Unidos tenían una imagen positiva de Benedicto XVI, aunque al mismo tiempo opinaba –en su mayoría– que la Iglesia está anclada en el pasado en determinados asuntos, como la ordenación sacerdotal de mujeres. Además, se sentía decepcionada por la forma en que el clero ha lidiado con el escándalo de los abusos sexuales[172].

Hacía falta un cambio de perspectiva. «Junto a vuestros obispos he elegido como tema de mi viaje tres sencillas, pero esenciales palabras: “Cristo, nuestra esperanza”», reveló el pontífice iba a visitar las ciudades de Washington y Nueva York[173]. En un videomensaje al pueblo americano en vísperas de su visita de la próxima semana a Estados Unidos, Benedicto XVI anunció ayer que llevará un mensaje de esperanza basado en la fe cristiana y centrado en la «regla de oro» de la Biblia, válida también para los no creyentes: tratar a los demás como queremos que nos traten a nosotros[174]. Ya en el avión habló con claridad de los problemas de la Iglesia estaunidense. Benedicto XVI afirmó que iba a hacer «todo lo posible» para que no se repitieran los casos de sacerdotes pederastas que han sacudido a la Iglesia católica en ese país.

«Los pedófilos serán totalmente excluidos del sacerdocio», aseguró el papa. «Nos avergonzamos profundamente y haremos todo lo posible para que esto no se repita en el futuro», añadió[175]. En aquellos días volverá a mencionar el tema del escándalo en cuatro ocasiones más. Iba allí con la verdad por delante. Al responder a preguntas de los periodistas, el papa intelectual se había fijado en los aspectos positivos, y había explicado que la relación entre el Estado y las distintas religiones en Estados Unidos constituían un modelo «fundamental», que debería imitarse también en Europa. El obispo de Roma elogió así «el concepto positivo de laicidad», que se da en ese país, pues nace para dar «autenticidad y libertad» a la fe[176]. **Mientras en Europa la sociedad se seculariza** y las

iglesias se vacían los domingos, en los Estados Unidos continúan llenas. Un mayor desarrollo económico no supone una menor religiosidad de la población. En el país más rico del mundo, un 92% confiesa creer en Dios.

## *Un tono positivo*

La visita apostólica del sucesor de Pedro había ya comenzado. Al día siguiente de su llegada, Benedicto XVI celebraba su otantésimo primer cumpleaños: el día 16 el papa fue recibido por el presidente del país norteamericano. Ante George Bush, destacó cómo «las creencias religiosas» han sido una «constante inspiración» y una fuerza de orientación en Estado Unidos, y recordó los ejemplos de la lucha contra la esclavitud y la conquista de derechos civiles. También destacó cómo en ese enorme país «todos los creyentes han encontrado la libertad de adorar a Dios, según los dictados de su conciencia» y pueden expresar su propia voz. La religión forma parte esencial de la vida pública, en un país en el que la libertad constituía uno de sus principales actos fundacionales. Para el papa, la defensa de la libertad «es una llamada a cultivar la virtud, la autodisciplina, el sacrificio por el bien común y un sentido de responsabilidad ante los menos favorecidos». Además, recordó que la libertad religiosa da una mayor libertad en todos los ámbitos. Añadió también que el cristiano debe «implicarse en la vida pública, llevando las propias creencias religiosas y los valores más profundos a un debate público razonable»[177].

También los católicos tenían derecho de entrar en política, sin tener que renunciar a sus creencias. Eran palabras en positivo de una postura que tenía su historia, tal vez más larga de lo que podríamos en un primer momento imaginar. En 2001, el presidente Bush se había encontrado con el papa Juan Pablo II, quien le animó a no respaldar con fondos federales la investigación con células-madre embrionarias. Como resultado de esta decisión, fueron utilizadas tecnologías alternativas: hasta entonces se habían producido células-madre adultas para curar ochenta enfermedades diferentes. En una entrevista en televisión, Bush respondió: «Creo que fue la

decisión correcta entonces, y obviamente los datos nos muestran ahora esto, espero que esto demuestre a la gente que es la decisión correcta. [...] Pienso que es importante que la gente comprenda que una cultura de la vida va a favor de nuestro interés nacional y que es también importante comprender que la política del aborto no cambiará hasta que cambie el corazón de la gente y hasta que la gente comprenda plenamente el significado de la vida»[178].

En la defensa de la vida existía por tanto una clara sintonía con los papas. Sin embargo, sobre la guerra de Irak, las ideas no habían sido tan coincidentes. Juan Pablo II pidió a los Estados Unidos que no entrara en el país árabe para evitar peores consecuencias, y el entonces cardenal Ratzinger respaldó al papa. «Es necesario que la decisión la tome la comunidad de los pueblos, no un poder en particular –afirmaba tras recibir en 2002 el Premio Trieste–. Y el hecho de que las Naciones unidas busquen la manera de evitar la guerra me parece que demuestra con evidencia suficiente que los daños serían más grandes que los valores que se quieren salvar»[179].

El purpurado alemán reconocía que «la ONU puede ser criticada» desde varios puntos de vista, pero aclara: «es el instrumento creado tras la guerra para la coordinación –incluso moral– de la política». El cardenal explicaba también que «el concepto de "guerra preventiva" no aparece en el *Catecismo de la Iglesia católica*», e invitaba de igual manera a las tres religiones que descienden de Abraham –judaísmo, cristianismo e islam– a proponer los diez mandamientos como elemento disuasorio del terrorismo en esta hora difícil de la historia[180]. Las peticiones de Juan Pablo II y la Iglesia católica fueron desoídas por el Ejecutivo norteamericano. Las tropas de los Estados Unidos invadieron Irak.

Estos eran los precedentes para este nuevo encuentro. Esta vez en la Casa Blanca, el nuevo papa se encontraba por primera vez cara a cara con Bush el mismo día de su cumpleaños. Tras los saludos iniciales, se pasó a la conversación privada: la acogida de los inmigrantes latinoamericanos, la defensa de la familia y la vida, y la

paz en Oriente Medio fueron algunos de los temas centrales de la conversación que mantuvieron. Según afirmaba la nota oficial del Vaticano, «el santo Padre y el presidente expresaron su esperanza por el final de la violencia y por una rápida y global solución de las crisis que afligen a la región».

Los temas discutidos por el Benedicto XVI y Bush se concentraron en intereses comunes, «incluyendo consideraciones morales y religiosas en las que ambas partes están comprometidas». Y seguía pormenorizando un poco más los temas abordados. En particular, «el respeto de la dignidad de la persona humana; la defensa y la promoción de la vida, del matrimonio y de la familia; la educación de las generaciones futuras; los derechos humanos y la libertad religiosa; el desarrollo sostenible y la lucha contra la pobreza y las epidemias, especialmente en África». «Ambos reafirmaron –concluía la nota– su rechazo total del terrorismo, así como de la manipulación de la religión para justificar actos inmorales y violentos contra inocentes»[181].

Las nueve mil personas allí presentes –todas perfectamente acreditadas e identificadas– entonaron el *Happy birthday!*, y el papa correspondió con un *God bless America!*[182]. Era un 16 de abril, y cumplía ochenta y un años. Al acto acudieron también el vicepresidente Dick Cheney y la secretaria de Estado, Condoleezza Rice, así como otros ciento cuarenta y seis congresistas católicos. Mientras en la Casa Blanca sonaban bandas militares y voces de ópera, fuera, en la avenida Pennsylvania y con la colaboración de un sol espléndido, retumbaba el ruido de guitarras y panderetas. Reflejaba una cultura distinta. Miles de personas procedentes de todo el país se agolparon desde primera hora en las calles que recorría el papamóvil. La presencia hispana entre ellos era abrumadora. La gente joven había hecho sus propias pancartas para expresar su apoyo: *We love you,* Papa!, sentenciaban en una simpática mezcla de lenguas y culturas[183]

## *De la vergüenza a la esperanza*

Tras conversar con el presidente de la nación, se dirigió al pueblo americano. Benedicto XVI había comenzado su discurso ante Bush explicando que llegaba allí «como amigo y anunciante del evangelio, como alguien que tiene gran respeto por esta gran sociedad pluralista», multicultural y multirracial. Esto sonaba a premisa. En su primer encuentro multitudinario con católicos norteamericanos, ante unos cuarenta y cinco mil fieles que abarrotaban el nuevo *Nationals Park* de Washington, el papa manifestó en español que «la Iglesia en Estados Unidos, acogiendo en su seno a tantos inmigrantes, ha ido creciendo gracias también a la vitalidad del testimonio de fe de los fieles de lengua española». Los católicos en los Estados Unidos eran entonces unos 67,5 millones, el 22,6 por ciento de la población de país. Entre ellos, el treinta por ciento son latinos y el porcentaje aumenta hasta el 44,5 por ciento entre los que tienen entre 18 y 39 años. Los hispanos dentro de pocos años constituirán una mayoría[184]. Por eso el papa les dijo que «la Iglesia espera mucho de ustedes. No la defrauden. […] El mundo necesita su testimonio», concluía. Era por tanto una mirada al futuro, bajo la enseña de la esperanza, que constituía el lema del viaje papal.

Pero mientras tanto seguía en pie la vieja pesadilla. «No lo obvió. Tampoco lo insinuó», escribía un periodista refiriéndose al escándalo de los abusos sexuales. Benedicto XVI habló de nuevo alto y claro durante su homilía sobre uno de los episodios más oscuros de la Iglesia católica en este país. «Reconozco el dolor que la Iglesia de los Estados Unidos ha sufrido por el caso de los abusos sexuales a menores. Mis palabras no son capaces de expresar el dolor y el daño infligido por esos abusos». Era la primera vez que el papa pedía perdón públicamente ante sus fieles estaunidenses. Para secundar sus palabras, tras la misa acudió a la nunciatura –la embajada vaticana– para reunirse durante veinticinco minutos con seis de estas víctimas, en presencia del cardenal de Boston, Sean O'Malley. No estaba previsto en la agenda y era la primera vez en la historia que un papa mantenía un encuentro de este tipo.

Durante la reunión, el cardenal O'Malley le había presentado al papa Ratzinger una lista de las personas que han sufrido abusos en la

archidiócesis de Boston. En esas páginas había más de mil nombres. El papa se había guardado la lista y prometido que rezaría personalmente por cada uno de ellos[185]. Fue un momento duro, pues alguna de las víctimas no tenía una actitud muy favorable en un primer momento. «Cada uno de los presentes pasó ante el papa, puso sus manos en las suyas, y el papa las apretaba. Cada uno de ellos pudo expresar, si tenía suficiente serenidad y superando la emoción, algo de su historia personal, y sobre todo de su esperanza de poder vivir con paz y de poder volver a encontrar la propia vida de fe en la Iglesia», reveló el padre Lombardi, portavoz del Vaticano[186].

En la misa celebrada en el estadio de béisbol de los *Nationals*, Benedicto XVI pasó revista también a otros problemas de la Iglesia norteamericana. El «papa de la razón» habló una vez más de la cultura y de la necesidad de la formación sobre todo entre los jóvenes. «La fidelidad y el valor con que la Iglesia en este país logrará afrontar los retos de una cultura cada vez más secularizada y materialista dependerá en gran parte de vuestra fidelidad personal al transmitir el tesoro de nuestra fe católica. Los jóvenes necesitan ser ayudados para discernir la vía que conduce a la verdadera libertad: la vía de una sincera y generosa imitación de Cristo, la vía de la entrega a la justicia y a la paz. [... Así,] queda todavía –continuaba– por hacer mucho más para formar los corazones y las mentes de los jóvenes en el conocimiento y en el amor del Dios»[187]. La solución estaba en las ideas, para llegar de ese modo a la vida y al amor.

Se trataba pues de hallar una unidad entre fe, razón y vida que siempre ha buscado el cristianismo: creer no impide pensar, a la vez que exige una vida coherente con aquello que se cree y se confiesa. Razón, educación y coherencia de vida: creer, pensar y vivir «con la Iglesia». A esto añadió del respeto a las minorías étnicas, así como la actualidad y la necesidad del sacramento de la penitencia. Además, la religión no es algo sin más individual o privado: Cristo quiere llegar hasta las últimos reductos de la persona y de la sociedad[188].

Los abusos sexuales contra menores de edad están completamente en contra del Evangelio y son motivo de «profunda vergüenza», afirmó de nuevo Benedicto XVI en la tarde de este miércoles ante los obispos de los Estados Unidos[189]. El primero entre los obispos, el sucesor de Pedro, habló con fuerza y claridad en ese momento –en ocasiones fue un asunto «pésimamente gestionado», les dijo–, pues ya como cardenal había sido partidario de la «tolerancia cero» ante estos tristes casos. El mal nunca puede ser ignorado[190]. «Fue un encuentro que duró algo más de veinte minutos –recordaba el cronista oficial del encuentro–, pero que ciertamente dejó una huella profunda en todos los presentes. El papa aseguró su oración ahora y en el futuro y no sólo para los presentes en el encuentro, sino para todas las víctimas de los abusos sexuales».

También con los obispos norteamericanos, Benedicto XVI fue en profundidad: tras analizar los problemas, se dirigió también a reformular la solución ante una situación a la vez preocupante y esperanzadora. «Las personas necesitan hoy ser llamadas de nuevo al objetivo último de su existencia. Necesitan reconocer que en su interior hay una profunda sed de Dios. Necesitan tener la oportunidad de enriquecerse del pozo de su amor infinito. [...] La meta de toda nuestra actividad pastoral y catequética, el objeto de nuestra predicación, el centro mismo de nuestro ministerio sacramental ha de ser ayudar a las personas a establecer y alimentar semejante relación vital con “Jesucristo nuestra esperanza” (1 Tm 1,1)»[191]. Cristo al centro, por tanto, una vez más. El papa les advirtió también a los obispos americanos de los peligros del individualismo, de la necesidad de defender la vida y la familia, de bioética y de la necesidad de la educación cristiana, la cual ha experimentado en los últimos tiempos una seria crisis, así como de la necesidad de asistir a la misa de los domingos[192].

También se dirigió a los intelectuales. Otro de los momentos más esperados era el discurso la *Catholic University of America*, ante los representantes de las universidades y centros educativos católicos. Según las estadísticas, solo un diez por ciento de estos sigue al pie

de la letra toda la legislación vigente en la Iglesia respecto a estas instituciones, en las que estudian casi ochocientos mil estudiantes universitarios[193]. «Frente a los conflictos personales, la confusión moral y la fragmentación del conocimiento –les dijo el papa–, los nobles fines de la formación académica y de la educación –fundados en la unidad de la verdad y en el servicio a la persona y a la comunidad– son un poderoso instrumento especial de esperanza»[194]. Junto a la libertad de enseñanza, estas instituciones oficiales de la Iglesia católica han de buscar la verdad y ayudar a buscarla.

Para esto hace falta razón, fe y valentía, una vez más. A lo que añadió que las instituciones educativas católicas han de reforzar su propia identidad cristiana[195]. No es un centro más. «La identidad de una universidad o de un colegio católico no es simplemente una cuestión del número de los estudiantes católicos. Es una cuestión de convicción: ¿creemos realmente que sólo en el misterio del Verbo encarnado se esclarece verdaderamente el misterio del hombre (cf. *Gaudium et spes*, 22)? ¿Estamos realmente dispuestos a confiar todo nuestro yo –inteligencia y voluntad, mente y corazón– a Dios? ¿Aceptamos la verdad que Cristo revela? En nuestras universidades y escuelas ¿es "tangible" nuestra fe?»[196]. Este era el reto ahí planteado.

## *New York, New York*

Tras esto, Benedicto XVI fue en busca de la Estatua de la Libertad. Se trasladó a la costa este: a la mítica ciudad de Nueva York, a la metrópoli del mundo. La acogida resultó también ahí entusiasta y a la americana: con gritos y *confetti* por las calles. Quiso estar también en primer lugar con los influyentes judíos neoyorkinos en la sinagoga. Ahí estaba Arthur Schneider, un superviviente al holocausto que ha creado una fundación para fomentar en diálogo entre hebreos, cristianos y musulmanes. El papa alemán recordó cómo Jesús escuchaba la Escritura en una sinagoga como aquella, mientras una mujer judía se lanzó a besarle la mano[197]. En el encuentro con la comunidad judía, Benedicto XVI recordó en primer

lugar el trato de predilección que el concilio Vaticano II dispensaba al pueblo escogido. «Cristianos y judíos comparten esta esperanza; somos efectivamente, como dicen los profetas, “cautivos de esperanza” (Zac 9,12). Esta vinculación nos permite a los cristianos celebrar junto a ustedes, aunque según nuestro modo propio, la pascua de la muerte y resurrección de Cristo, la cual consideramos inseparable de lo que es propio de ustedes, pues Jesús mismo dijo: “La salvación viene de los judíos” (Jn 4,22). [...]

» Por consiguiente, ruego con respeto y amistad a la comunidad judía que acepte mi saludo de *pesah*»[198], de pascua, concluyó. Los judíos y los cristianos –siguió– tienen un amplio patrimonio común, por el que merece la pena trabajar juntos: la unidad entre fe y razón, la perspectiva convergente en materia bioética o la defensa de la familia y de la vida, así como los derechos de la religión en la vida pública. Además, les animó a tender «puentes de amistad» con otras religiones. Estas palabras parece que despertaron la aceptación de aquellos «hermanos mayores», como llamaba Juan Pablo II a los judíos. Un famoso rabino y biblista elogió sus palabras y su actitud, hasta el punto de decir que «era el papa de todos»[199].

Pero Benedicto XVI compartió también unos momentos y unas palabras con representantes de las demás religiones, en un país eminentemente multicultural, en el Centro Juan Pablo II para el diálogo interreligioso. «Este país tiene una larga historia de colaboración entre las diversas religiones en muchos campos de la vida pública. [...] Hoy –continuaba–, jóvenes cristianos, judíos, musulmanes, hindúes, budistas, y niños de todas las religiones se sientan en las aulas de todo el país uno junto a otro, aprendiendo unos de otros. Esta diversidad da lugar a nuevos retos que suscitan una reflexión más profunda sobre los principios fundamentales de una sociedad democrática»[200]. La multiculturalidad era una premisa social de todo discurso sobre la religión.

Invitó el papa alemán de nuevo a trabajar en común en el terreno de la ética, y a profundizar en la propia identidad religiosa, para poder

alcanzar la verdad en toda su plenitud. «El objetivo más amplio del diálogo es descubrir la verdad. ¿Cuál es el origen y el destino del género humano? ¿Qué es el bien y el mal? ¿Qué nos espera al final de nuestra existencia terrena?»[201]. Son cuestiones decisivas que han de afrontar tanto la razón como las diferentes religiones. En esta línea recordó que los cristianos creen que Jesús de Nazaret es la verdad, el Logos hecho hombre, por lo que toda religión podría suponer un camino de acercamiento a la plenitud de la verdad encarnada en la persona de Jesucristo. Algunos hablaron allí de «un diálogo a 360º» con las demás religiones[202].

Tras los encuentros con el mundo de las religiones, se dirigiría a uno de los auditorios más variados y nutridos, tal como habían hecho en varias ocasiones sus predecesores Pablo VI y Juan Pablo II. Al día siguiente, el papa visitó el Palacio de Cristal de la ONU, en Nueva York, donde recibió una acogida cálida y esperanzada. En la capital neoyorkina se repetía ya el lema de *Pope of hope*, haciendo referencia al lema del viaje: «Jesucristo, nuestra esperanza»[203]. Al visitar la sede de las Naciones unidas en Nueva York, Benedicto XVI ilustró el fundamento de los derechos del hombre en la razón y en la conciencia, defendiendo su universalidad frente a las interpretaciones relativistas. La visita de tres horas que realizó el papa al «palacio de cristal» buscaba conmemorar el sexagésimo aniversario de la *Declaración universal de los derechos humanos* (1948), documento fundacional de la ONU.

Tras la introducción del secretario general, Ban Ki-moon –quien destacó el papel positivo de las religiones en las Naciones unidas–, el papa tomó la palabra ante la asamblea general –como jefe de estado del Vaticano– para afirmar que los derechos humanos se basan «en la ley natural inscrita en el corazón del hombre»[204]. En sus palabras ante los tres mil asistentes, el pontífice comenzó constatando que «los derechos humanos son presentados cada vez más como el lenguaje común y el sustrato ético de las relaciones internacionales». La ley natural constituye un patrimonio común de toda la humanidad. «La universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos humanos –proseguía– sirven

como garantía para la salvaguardia de la dignidad humana [...]. Sin embargo –aseguró–, es evidente que los derechos reconocidos y enunciados en la *Declaración* se aplican a cada uno en virtud del origen común de la persona, la cual sigue siendo el punto más alto del designio creador de Dios para el mundo y la historia». Toda persona tiene los mismos derechos, en virtud de que ha de ser considerada un fin y no un medio, como afirmaba el mismo Kant, y sobre todo porque ha sido creada de modo amoroso y consciente por Dios.

«Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones», subrayó el papa alemán con resonancias paulinas[205]. Estas propuestas despertaron el entusiasmo de los presentes, pertenecientes a todas las religiones y nacionalidades, a juzgar por los rostros y la ovación final. «Al comprobar el lleno hasta la bandera del aula de plenos del palacio de cristal de las Naciones unidas –comentaba precisamente un jurista–, los cinco minutos de aplausos de los asistentes y la repercusión del discurso de Benedicto XVI nadie diría que, hace unos años, una serie de *ongs* interesadas en el control de la natalidad vía aborto desataron una campaña contra la santa Sede para despojarle de su estatuto de observador permanente ante las Naciones unidas»[206].

Por eso, siguió recordando, a los derechos les siguen también deberes, algo que el papa explicó citando una vez más al obispo Agustín de Hipona –y al pagano Sócrates–, quien decía «no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti». No era aquel un viaje más y el papa lo sabía. Roma se jugaba mucho en la visita pastoral de Benedicto XVI a Estados Unidos. Estas son sus principales claves –afirmaba un comentarista vaticano–: la consagración del papa Ratzinger como autoridad moral del planeta. Desde el centro del imperio americano y desde el corazón de la ONU, Benedicto XVI había reivindicado la defensa de la ley natural, inscrita en la conciencia y escrita en los corazones, como premisa indispensable de la ley positiva y espacio común compartido por distintas personas, pueblos y religiones. Proclamar precisamente en un país

de creyentes que la libertad es defendida por la fe; que razón y fe se complementan; y que, al contrario de lo que pueda suceder en la secularizada Europa, Dios tiene sitio en la cultura del bienestar: estas eran sus ideas principales que había desarrollado a lo largo y ancho de la visita[207].

## *Pope of hope*

Sin embargo, tal vez el momento más emocionante sería la oración de Benedicto XVI en la Zona Cero. En la mañana del domingo, el papa visitó el cráter sobre el que surgían las Torres gemelas de Nueva York. Acompañado por el cardenal Edward Egan, arzobispo de Nueva York, el alcalde y los gobernadores, así como venticuatro personas en representación de quienes prestaron ayuda a las víctimas de los atentados del 11 de septiembre: bomberos, policía y la protección civil. Cielo gris, ventarrones, las noches meditativas de la *suite* para violonchelo de Bach. El papa se arrodilló y estuvo un largo rato en silencio. Después da la bendición y reza. Encendió una vela y pronunció esta oración: «¡Oh Dios de amor, compasión y salvación!, /[...] te pedimos que por tu bondad/ concedas la luz y la paz eternas/ a todos los que murieron aquí/ [...] el 11 de septiembre de 2001». Por las víctimas inocentes y por «los primeros heroicos socorristas». Por la «curación» de los heridos y de sus familiares. Por la conversión «aquellos cuyas mentes y corazones están oscurecidos por el odio»[208].

Después volvió de nuevo a su rebaño: los católicos. Se dirigió al famoso *Yankee Stadium*, para tener una misa íntima y multitudinaria a la vez con la comunidad católica de Nueva York, donde pronunció palabras que a algunos les podrían sonar a olvidadas. Pero las conjugó en clave de libertad. «“Autoridad”... “obediencia”. Siendo sinceros, estas palabras no se pronuncian hoy fácilmente. Palabras como estas representan “una piedra de escándalo” para muchos de nuestros contemporáneos, especialmente en una sociedad que justamente da mucho valor a la libertad personal. Y, sin embargo, a la luz de nuestra fe en Cristo, “el camino, la verdad y la vida”, alcanzamos a ver el sentido más pleno, el valor e incluso la belleza

de tales palabras. El evangelio nos enseña que la auténtica libertad, la libertad de los hijos de Dios, se encuentra sólo en la renuncia al propio yo, que es parte del misterio del amor. [...] La verdadera libertad florece cuando nos alejamos del yugo del pecado, que nubla nuestra percepción y debilita nuestra determinación, y ve la fuente de nuestra felicidad definitiva en Él, que es amor infinito, libertad infinita, vida sin fin»[209].

Tras abordar un elevado problema intelectual, se dirigía de igual manera de un modo más concreto y directo a todos los allí presentes. «Muchachos y muchachas de América –añadió dirigiéndose a los jóvenes–, les reitero: abran los corazones a la llamada de Dios para seguirlo»[210]. Seguir a Cristo es la mayor garantía de libertad, felicidad, amor pleno y alegría. De hecho, la celebración eucarística concluyó con el *Himno a la alegría* de Beethoven, dando el ambiente esperanzado que el pontífice había querido imprimir a esta visita, a pesar de la crisis sufrida en los años pasados. Benedicto XVI derramaba una ola de optimismo sobre los fieles que llenaban las gradas. El aplauso más fuerte de los fieles se da cuando dice que este binomio entre libertad y verdad es el único que puede defender a «los más indefensos de todos los seres humanos, como los niños que están aún en el seno materno»[211].

Era un canto a la vida y a la libertad verdadera, obediente a la verdad. Habló además después con la terminología familiar a la teología de la liberación. «Queridos amigos, este es el reto que os presenta hoy el sucesor de Pedro. Como “raza elegida, sacerdocio real, nación consagrada”, sigan con fidelidad las huellas de quienes les han precedido. Apresuren la venida del Reino en esta tierra. […] También hoy el futuro de la Iglesia en América debe comenzar a elevarse partiendo de estas bases sólidas»[212]. La defensa de la vida y de la familia se constituía en una batalla para todos los católicos americanos –aunque no en solitario–, para construir el reino de Dios en este mundo. Realmente aquel estaba siendo el *pope of hope*, otro *pope of life*.

Pero todo llega a su fin. La despedida fue sentida y agradecida; seguramente no iba a volver a esas tierras. Al despedirse de los Estados Unidos en la noche de este domingo, Benedicto XVI confesó la esperanza de que su visita sirva para traer «una renovada fe» en ese país. «Rezo por todos los Estados Unidos, realmente por todo el mundo, para que el futuro traiga una mayor fraternidad y solidaridad, un creciente respecto recíproco y una renovada fe y confianza en Dios, nuestro Padre que está en el cielo», dijo Benedicto XVI en el aeropuerto John Fitzgerald Kennedy, al final de una visita de algo más de cinco días. Quedaba también el recuerdo. El papa confesó que la visita que ese domingo por la mañana había realizado a la Zona Cero, donde se alzaban las Torres gemelas, «permanecerá profundamente grabada en mi memoria». «Seguiré rezando por los que fallecieron y por los que sufren las consecuencias de la tragedia que tuvo lugar en 2001», aseguró[213].

El tono había sido de nuevo positivo, propositivo y esperanzador. Al contrario de lo que algunos esperaban, no hubo reprimendas ni para las instituciones educativas católicas que se están alejando de la fe cristiana, ni para los estadounidenses que van a misa pero difieren en algo de la doctrina que enseña la Iglesia. El papa quiso animar a sus fieles, a los católicos estaunidenses, pero también a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, sean del credo que sean: «Los americanos siempre han sido gente de esperanza: vuestros antepasados vinieron a este país con la expectativa de encontrar una nueva libertad y nuevas oportunidades, creando una nueva nación sobre nuevos fundamentos», había señalado en el estadio de béisbol de la capital federal[214]. El balance de la visita de Benedicto XVI a los Estados Unidos era positivo. La figura del papa salía muy fortalecida por sus gestos y discursos en la nación más poderosa de la tierra, donde ha sido recibido no sólo con afecto, sino en ocasiones con entusiasmo, en su condición de líder espiritual de alcance universal[215].

Una imagen –dicen– vale más que mil palabras. Las fotografías de Benedicto XVI en los Estados Unidos «han suprimido la caricatura

del severo custodio de la disciplina, del profesor cerebral, y han revelado el rostro del sacerdote y del pastor compasivo, del humilde sucesor de Pedro», decía un experto analista. Así lo constataba un estudio sobre la cobertura mediática del viaje del papa alemán, firmado por Robert Imbelli, profesor de teología del *Boston College* (Massachusetts), en *L'Osservatore Romano*. «El mensaje del papa se ha transmitido con las palabras y, lo que es todavía más importante, con extraordinarias imágenes en una época que es particularmente sensible a ellas», señalaba. El portavoz de la santa Sede consideraba a su vez que el viaje a los Estados Unidos ayuda a pasar de la página de la «vergüenza» a las páginas de la «esperanza» y la «purificación»[216]. «En la última semana –afirmaba Noonan–, el papa Benedicto XVI ha pasado a ser el líder de todos los católicos estaunidenses»[217].

En la primera página en los periódicos –sobre todo en Washington, Nueva York y Boston– habían aparecido fotografías del papa, algunas de ellas de notable calidad artística. No había que olvidar el seguimiento continuo de cada acontecimiento del viaje apostólico por no menos de multitud de cadenas de televisión[218]. Sin embargo, más allá de las imágenes, el papa alemán resumía el propósito de su viaje con estas palabras: «anuncié a Cristo como nuestra esperanza»[219]. Richard Stengel, director de *Time magazine*, manifestaba con sorpresa el impacto de la figura papal en la sociedad americana con estas palabras «Parece como si a Benedicto, a pesar de proceder del mundo académico, le gusta ser papa. Ha sido para nosotros algo inesperado»[220]. En fin, según destacaba una noticia, «como milagroso colofón a la visita, una barcaza de la policía de Nueva York –que montó un gran dispositivo de seguridad por tierra y agua– rescató del East River un castor de dieciocho kilos que enfilaba a nado la sede de la ONU. El primer avistamiento de castores en las inmediaciones de Manhattan se produjo en febrero de 2007, al cabo de doscientos años de ausencia»[221]. Todo un símbolo de los frutos de la visita.

# X. La primacía del amor

El obispo Ignacio de Antioquía (40-113/114) definía el oficio pontificio como «la primacía en la caridad», el «primado en el amor». En una foto publicada en ese año de 2008, aparecían juntos Benedicto XVI y Bartolomé I, patriarca ecuménico de Constantinopla, esta vez en Roma: estaban rezando junto frente a la tumba del apóstol Pablo, bajo el altar mayor de la basílica romana de la basílica de san Pablo Extramuros. Era la vigilia de la solemnidad de los santos Pedro y Pablo. Juntos habían inicio a un año jubilar especial, dedicado al apóstol Pablo. Era un gesto con un claro significado ecuménico. El año paulino comenzaba ese 28 de junio, e iba a durar hasta un día despues de 2009. La ocasión escogida era el segundo milenio del nacimiento del apóstol, ubicado por los historiadores entre los años 7 y 10 d. C. Los frutos de estos acontecimientos podrían ser significativos a lo largo de este año, tal iremos viendo en estas páginas.

## 1. Un papa revolucionario (2008)

Además de la historia y la tradición, el papa quería hacer frente a la modernidad y al futuro, representados por los jóvenes. El viaje del Papa a Sidney iba a ser el más largo de su pontificado, se decía entes de empezarlo. Tras el éxito del encuentro en la ciudad alemana de Colonia en 2005, los jóvenes católicos contaban los días para la próxima Jornada mundial de la juventud (JMJ), la vigésimo tercera ya, tras la primera convocada por Juan Pablo II en Roma en 1986. Ahora en Sidney se esperaban doscientos cincuenta mil jóvenes, pero las previsiones volvieron a quedarse cortas. Una gran mayoría procedía de Latinoamérica, como reflejo de la actual situación numérica en la Iglesia católica. Aquella nutrida presencia suponía todo un récord, por encima incluso de los números manejados para los juegos olímpicos de 2000, celebrados también en la capital australiana.

### *“Surfear” en Sidney*

En *internet* se había preparado el evento por medio de xt3.com, un *facebook* con vistas a la JMJ y de la evangelización en el tercer milenio. También en este caso el papa envió un sms a todos los participantes, con las abreviaturas habituales utilizadas por los jóvenes. El papa Benedicto (o *bxvi* en lenguaje sms) envió su primer mensaje de texto por teléfono móvil en la mañana del martes a los jóvenes. Hasta ahora el magisterio de los romanos pontífices contaba con encíclicas, mensajes, cartas, exhortaciones postsinodales, constituciones apostólicas...; pero ahora Benedicto XVI se había servido de los teléfonos móviles para ayudar descubrir quién es el Espíritu santo. Era una preparación virtual para la llegada del papa. El pontífice voló desde Roma el día 12 de julio, y llegó a Sidney al día siguiente, aunque no protagonizó ningún acontecimiento público hasta el jueves 17, cuando se celebró la ceremonia oficial de bienvenida en la *Government House* de Sidney. Este primer día de actos también iba a incluir las danzas y cánticos tradicionales que los aborígenes le brindaron al papa, y un paseo en barco hasta su llegada al puerto *Barangaroo East Darling Harbour*, donde los jóvenes iban a dispensarle una fiesta de acogida[1].

Benedicto XVI había partido rumbo a Australia para afrontar junto a los participantes en el *World Youth Day*, el desafío central de su pontificado: la secularización, es decir, el vivir una vida concebida como si Dios no existiera. *Etsi Deus non daretur.* Frente a una cultura del vacío y de la nada se levantaba no solo la existencia de Dios, sino su acción continua. El lema escogido para la ocasión era: «Recibiréis la fuerza del Espíritu santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos» (Hch 1,8). Un día antes de salir de viaje, en un diálogo de preguntas y respuesta espontáneas con sacerdotes de la diócesis italiana de Aosta, Benedicto XVI había presentado esta sociedad como «un mundo cansado de su propia cultura». «Así sucede –continuaba– sobre todo en Australia, también en Europa, un poco menos en Estados Unidos», añadía.

Hablando con los periodistas en el avión había expresado su esperanza en el efecto que pueden tener las Jornadas de la juventud en un mundo secularizado: un estímulo a vivir la fe de

forma madura, con todas las responsabilidades en relación con la creación y la naturaleza, la vida en todos sus aspectos y toda la sociedad. Era posible una existencia cristiana, solidaria y ecológica. «Occidente, en sus últimos cincuenta años, ha visto grandes éxitos, y logros económicos y tecnológicos. Pero la religión ha sido relegada». Esta crisis se manifiesta entre la gente que piensa que «no necesitamos a Dios para ser felices ni para edificar un mundo mejor». Pero añadió: «Dios está en los corazones de los seres humanos y nunca puede desaparecer del todo»[2]. Tras la misa de inauguración de la Jornada mundial de la juventud, los peregrinos fueron invitados a un festival de música y oración con una serie de artistas, que terminó con un espectacular despliegue de fuegos artificiales que iluminaron el puerto, la bahía y las sonrientes caras de los asistentes[3].

Enseguida comenzaron las conversiones, mientras las calles de Sydney se llenaban de peregrinos para dar la bienvenida a la cruz de las Jornadas y al icono de la virgen María, ya bastante conocidos por los jóvenes. Cientos de peregrinos los siguieron durante su llegada, transportados por barco hasta el característico muelle circular de la ciudad. Luego, muchachos y muchachas cargaron con la cruz y el icono, y atravesaron la *city* hasta llegar a *Belmore Park*. Una imagen nunca antes vista en esas latitudes. Miles de jóvenes peregrinos se reunieron ante la catedral de Santa María en Sydney, para asistir al final de la cuenta atrás de la Jornada mundial de la juventud. Como si fuera en Nochevieja, los jóvenes gritaron al unísono los diez últimos segundos que faltaban para la medianoche y después estallaron en un *Happy World Youth Day!*

El día 17 el papa tomó el típico *ferry* para recorrer la famosa bahía de Sidney, mientras los jóvenes le saludaban desde la orilla. Una flota de pequeñas embarcaciones le acompañaron también en el recorrido. Al llegar a su punto de atraque, fue recibido por un grupo de aborígenes australianos, quienes entonaron cantos tradicionales y nada menos que el polifónico *Tu es Petrus*. «Estoy profundamente conmovido por estar en vuestra tierra», dijo el papa, «al saber los sufrimientos y las injusticias que ha soportado». Benedicto XVI

evocó «el majestuoso esplendor de la belleza natural de Australia», que «despierta un profundo sentimiento de temor reverente». Aprovechó ese momento para recordar los primeros momentos de la creación, tal como aparece en las páginas del *Génesis*. La creación volvía a ser un tema de sus intervenciones.

«Queridos jóvenes, [...] la vista de nuestro planeta desde lo alto ha sido verdaderamente magnífica. El resplandor del Mediterráneo, la magnificencia del desierto norteafricano, la exuberante selva de Asia, la inmensidad del océano Pacífico, el horizonte sobre el que surge y se pone el sol, el majestuoso esplendor de la belleza natural de Australia; todo eso [...] suscita un profundo sentido de reverencial asombro». Era como si se hojearan rápidamente imágenes de la historia de la creación narrada en el Génesis: la luz y las tinieblas, el sol y la luna, las aguas, la tierra y los seres vivos. Todo eso era "bueno" a los ojos de Dios (cf. Gn 1, 1-2.2,4)». En el principio, Dios había creado un mundo bueno. «Inmersos en tanta belleza –continuaba–, ¿cómo no hacerse eco de las palabras del salmista que alaba al Creador: "¡Qué admirable es tu nombre en toda la tierra!" (S 8,2)?».

Los hombres y las mujeres creados nada menos que a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26) se convierten en el centro de la maravilla de la creación estamos nosotros. «¿Y qué descubrimos? [...] Que no solo el entorno natural, sino también el hábitat social que nosotros creamos tienen sus cicatrices, [...] un veneno que amenaza erosionar lo que es bueno, modificar lo que somos y desviar el objetivo para el cual hemos sido creados». Puede haber algo que nos aleje de la naturaleza y su hermosura, y esto es resultado de la acción arbitraria del hombre. «Abundan también los ejemplos que vosotros bien conocéis: el alcohol, las drogas, la violencia y el sexo. [...] Esto se alimenta en la idea –ampliamente difundida en nuestros días– de que no existe ninguna verdad absoluta que pueda guiar nuestras vidas»[4].

Al valer todo lo mismo, el relativismo ha convertido la experiencia en lo único valioso. Tan solo hace falta probar de todo. «Queridos

amigos –concluía–, ¡vuestra vida no está gobernada por el azar, por la casualidad! ¡Vuestra existencia personal ha sido querida por Dios, bendecida por él y a ella le ha sido dada una meta (cf. Gn 1,28)! [...] Es una búsqueda de la verdad, del bien y de la belleza. Precisamente para alcanzar ese fin, realizamos nuestras elecciones, desarrollamos nuestra libertad y, en esto –es decir, en la verdad, en el bien y en la belleza–, alcanzamos la felicidad y la alegría. No os dejéis engañar por aquellos que os miran sin más como consumidores en un mercado de posibilidades aleatorias [...].¡Cristo ofrece más! Es más, ¡lo ofrece todo! Solo él, que es la verdad, puede ser el camino y, por tanto, también la vida»[5].

El medio millón de jóvenes ahí presentes escucharon en silencio estas palabras. El obispo de Roma procedió a concretar entonces reclamaciones concretas. «¿Cómo puede explicarse –se preguntaba el papa– la violencia doméstica contra madres y niños? ¿Cómo es posible que el ámbito humano más hermoso y sagrado, el seno materno, se haya convertido en un lugar de violencia inimaginable?». Se refería a los malos tratos infligidos a mujeres y realizaba a la vez una clara apología de la defensa de la vida, desde el nacimiento hasta el momento de la muerte natural. Poco después, alababa el esfuerzo de Australia por reparar las históricas injusticias cometidas contra las poblaciones aborígenes. Y concluía: «acercaos al abrazo amoroso de Cristo; reconoced a la Iglesia como vuestra casa. Nadie está obligado a quedarse fuera, puesto que desde el día de pentecostés la Iglesia es una y universal».

La imagen del papa durante la navegación podía verse en grandes pantallas distribuidas por la ciudad. El obispo de Roma dirigió un particular saludo a todos los que no han podido venir a Sydney, «especialmente los enfermos o los minusválidos psíquicos, los jóvenes en prisión, los que están marginados por nuestra sociedad y a los que por cualquier razón se sienten ajenos a la Iglesia». Había presentado durante esa fiesta de bienvenida los fundamentos de una ecología humana, que tiene en cuenta tanto el entorno natural como el social y humano. El largo discurso del pontífice, lleno de imágenes de los paisajes que pudo apreciar durante las veinte horas

de vuelo de Roma a Sydney, hundía sus cimientos en la innata dignidad de la naturaleza y de toda persona, creada a imagen y semejanza de Dios. Todos somos responsables ante la creación.

«Queridos amigos –acababa Benedicto XVI–, la creación de Dios es única y es buena. La preocupación por la no violencia, el desarrollo sostenible, la justicia y la paz, el cuidado de nuestro entorno, son de vital importancia para la humanidad. Pero todo esto no se puede comprender prescindiendo de una profunda reflexión sobre la dignidad innata de toda vida humana, desde la concepción hasta la muerte natural, una dignidad otorgada por Dios mismo y, por tanto, inviolable. Nuestro mundo está cansado de la codicia, de la explotación y de la división, del tedio de falsos ídolos y respuestas parciales, y de la pesadez de las falsas promesas». Por eso, el mensaje dirigido a los jóvenes era ambicioso. «¡Tened la valentía de ser santos: eso es lo que necesita el mundo!». Como les había dicho, «la vida no es una simple sucesión de hechos y experiencias. Es una búsqueda de la verdad, del bien, de la belleza».

Esta Jornada había sido, afirmó el papa en el tradicional discurso de navidad, «una gran fiesta de la fe, que ha reunido a más de doscientos mil jóvenes de todas partes el mundo y les ha acercado no sólo externamente –en sentido geográfico– sino, gracias a compartir la alegría de ser cristianos, también interiormente»[6]. Sobre la experiencia de estos viajes, añadió que «han sido días que irradiaban luminosidad, confianza en el valor de la vida y en el empeño por el bien». El papa alemán recordó que de estas Jornadas «brota una alegría que no es comparable con un festival *rock*». Así, «ha sido una fiesta de la alegría, de una alegría que al final ha contagiado incluso a los reacios: al final nadie se ha sentido molesto. Las jornadas se han convertido en una fiesta para todos». Las JMJ no son un *Woodstock* católico, sin más. Aunque muchos han intentado cada vez más explicar este fenómeno, afirmó, «la peculiaridad de esas jornadas y el particular carácter de su alegría, de su fuerza creadora de comunión, no encuentran explicación».

La amistad y la unidad entre todos esos jóvenes solo podía venir de Dios. Rechazó así la interpretación de que «el papa no es la estrella en torno a la cual gira todo. El es totalmente y solamente vicario. Remite al Otro que está en medio de nosotros». En este sentido, afirmó que no era casualidad que uno de los actos más importantes en Sydney fuese «el largo víacrucis a través de la ciudad», así como las solemnes celebraciones litúrgicas como centro del conjunto. Y también la adoración a Jesús presente en la eucaristía. «Él está presente, Él entra en medio de nosotros. Se ha abierto el cielo y esto hace luminosa la tierra. Esto es lo que hace alegre y abierta la vida y lo que nos une». Además, propuso de modo claro «una ecología del hombre», pues la ideología de género altera la constitución de la naturaleza humana. La defensa de la naturaleza no es algo accesorio para la Iglesia, sino que forma parte de su misión. «Dado que la fe en el Creador es una parte esencial del credo cristiano, la Iglesia no puede y no debe limitarse a transmitir a sus fieles sólo el mensaje de la salvación», afirmó el papa, sino que debía también hablar de esa creación divina.

## *Amor y conversión*

Benedicto XVI visitó en la mañana del jueves la tumba de la primera beata australiana: Mary MacKillop, quien sirvió a pobres y analfabetos, fue injustamente excomulgada y después beatificada en 1995 en Sydney por Juan Pablo II. Nació en Melbourne en 1842, en el seno de una familia que había emigrado de Escocia. Su extraordinaria labor educativa le atrajo envidias de algunas personas, incluso dentro de la Iglesia. Estos incluso ejercieron presiones y llevaron a que el obispo de Adelaida le excomulgara. Mary respondió con obediencia, y el mismo obispo volvió a acogerla en la Iglesia antes de su muerte, reconociendo con humildad su grave error. Mary murió el 8 de agosto de 1909.

Esta historia podía servir como pórtico de entrada, pues la penitencia y la conversión fue también un mensaje para los jóvenes. Los sacerdotes estaban situados a lo largo de toda la ciudad en auténticos confesonarios improvisados. Se los podía ver bajo los

árboles del *Domain*, en Puerto Darling y en iglesias de la ciudad. Probablemente el sitio más visitado para recibir este sacramento del perdón era el Centro de adoración y reconciliación en el *Center of conventions and exhibitions* de Sydney, que registraba nutridas filas de penitentes. Un congreso peculiar aquel. «Hemos visto en la catedral y en nuestros grupos de la Jornada mundial de la juventud –decía el cardenal Pell de Sidney– que casi todos se confiesan, y los no católicos desean acudir también –añadió–. Aunque no pueden recibir la absolución, pueden venir para una charla y mostrar su alma».

Era un buen arranque. El papa se encontró también después con cuarenta representantes de otras religiones: hebreos, musulmanes, budistas, además de otras confesiones cristianas, como luteranos y anglicanos. En el turno de intervenciones, Mohamadu Saleem animaba a sustituir el «fundamentalismo del odio por el fundamento del amor». Benedicto XVI se refirió sin embargo sobre todo a las demás confesiones cristianas, y recordó que el movimiento ecuménico «ha llegado a un punto crítico», por lo que hemos de comprender que la verdad no separa, sino que une. «En la medida que intentamos la común comprensión de los misterios divinos, tanto más hablarán nuestras obras de caridad de la inmensa bondad de Dios y de su amor hacia todos».

La verdad está inseparablemente unida al amor. Y al revés: la mentira lleva a la división y separación. Por eso el papa recordó por ejemplo que «el sexo permisivo lleva a la muerte»[7]. Se trataba de una microcorrupción que llevaba al final a la ruptura. La ética era una plataforma común para el diálogo entre cristianos. El primer ecumenismo consistirá en la búsqueda común de la verdad en el amor. El verdadero punto de partida de la unidad entre los cristianos es también el bautismo; y el de llegada, la celebración común de la eucaristía. El camino es por tanto largo. «Aunque hay todavía obstáculos que superar, podemos estar seguros de que en algún momento la eucaristía común subrayará nuestra decisión de amarnos y servirnos unos a otros a imitación de nuestro Señor»[8], concluyó.

Después el papa alemán propuso ante ese variado auditorio una *Weltethos*, una ética mundial común para todas las religiones. «Las religiones desempeñan un papel particular a este respeto, en cuanto enseñan a la gente que el auténtico servicio exige sacrificio y autodisciplina, que se han de cultivar a su vez mediante la abnegación, la templanza y el uso moderado de los bienes naturales. Así, se orienta a hombres y mujeres a considerar el medio ambiente como algo maravilloso, digno de ser admirado y respetado más que algo útil y simplemente para consumir. [...] ¿Acaso no es [también] cierto que, cuando se les presentan altos ideales, muchos jóvenes se sienten atraídos por el ascetismo y la práctica de la virtud moral, tanto por respeto de sí mismos como por atención hacia los demás? Disfrutan con la contemplación del don de la creación, y se sienten fascinados por el misterio de lo trascendente. En esta perspectiva, tanto las escuelas confesionales como las estatales podrían hacer más para desarrollar la dimensión espiritual de todo joven»[9].

Sin embargo, no todos los jóvenes a los que se dirigió el papa eran modélicos o «perfectos». Eran jóvenes reales, de la calle. En la intervención con los jóvenes de *Alive* (una asociación juvenil en la que estaban –por ejemplo– una joven abandonada que había intentado el suicidio o un joven que había abandonado la droga), el papa les habló del misterio de la vida y de la muerte en clave bíblica. «A veces la gente adora a “otros dioses” sin darse cuenta. Los falsos “dioses”, cualquiera que sea el nombre, la imagen o la forma que se les dé, están casi siempre asociados a la adoración de tres cosas: los bienes materiales, el amor posesivo y el poder. [...] ¡Qué fácil es transformar el amor en una falsa divinidad! La gente piensa con frecuencia que está amando cuando en realidad tiende a poseer al otro o a manipularlo. A veces trata a los demás como objetos para satisfacer su propia satisfacción que como personas dignas de amor y de aprecio»[10]. Después les volvió a relatar la parábola del hijo pródigo: cómo abandonó los falsos dioses y volvió a la casa del Padre.

Como hemos mencionado ya, Benedicto XVI había comenzado la tarde del viernes asistiendo a la representación del víacrucis interpretado por parte de un centenar de actores. A través de las pantallas gigantes se retransmitió el espectáculo en parques y plazas de Sydney, donde la multitud de jóvenes lo seguía y presenciaba como si fuera una de las mejores retransmisiones en directo de un concierto o de un partido de fútbol. La séptima estación del víacrucis estaba representada por aborígenes australianos, que vestían pieles de canguro y llevaban la cara y el cuerpo pintados con ceniza, en señal de duelo, tal como establece la tradición aborigen[11]. Cuatro mujeres aborígenes lloraron por Jesús de Nazaret. Después el papa salió por la puerta del templo para pronunciar la breve oración, mientras el ambiente en la calle combinaba la alegría australiana con el ambiente de oración en las iglesias. No eran necesariamente incompatibles[12].

Tras esta representación de la pasión, al día siguiente, el papa pidió una mayor purificación para la Iglesia australiana, tras los escándalos provocados por abusos sexuales a menores por parte de sacerdotes. Esta conversión ha de llevar a la reconciliación y a una mayor fidelidad al evangelio. Así lo confesó el obispo de Roma en el encuentro con sacerdotes, diáconos, religiosos y seminaristas australianos. «Queridos amigos –comenzaba diciendo–, que esta celebración, en presencia del sucesor de Pedro, sea un momento de reedificación y de renovación de toda la Iglesia en Australia». El papa quiso «reconocer la vergüenza que todos hemos sentido a causa de los abusos sexuales a menores por parte de algunos sacerdotes y religiosos de esta nación». Según el pontífice, «estos delitos, que constituyen una grave traición a la confianza, deben ser condenados de modo inequívoco»[13].

El papa animó entonces a los clérigos allí presentes a dar testimonio cristiano de pobreza en un mundo consumista. En una sociedad que busca el consumo sin fin, «lo que brota de ella es una cultura no de la vida, sino de la muerte. ¿Cómo se puede considerar a esto un “progreso”?», se preguntaba. Más que un progreso, parece un “regreso”, una regresión. «Al contrario, es un paso atrás, una forma

de retroceso, que en último término seca las fuentes mismas de la vida, tanto de las personas como de toda la sociedad».

Al igual que había en los Estados Unidos, el papa había afrontado el escándalo de los abusos sexuales y tuvo un encuentro con las víctimas. *I am sorry!*, les dijo personalmente. El papa se daba cuenta de que también la Iglesia necesita, en ciertos aspectos, un rearme moral y ecológico. Si antes había hablado del medio ambiente, la ecología interior debería llevar a un cuidado del entorno o, dicho de un modo más personal, de la creación. Pero sobre todo habló del Espíritu santo, como una forma de llenar el vacío interior que genera la hartura exterior del consumismo y del hedonismo. La JMJ australiana –seguía diciendo Allen– no estaba siendo un *happening*, sino una pentecostés, un acontecimiento del Espíritu[14].

## *La fuerza del Espíritu*

Llegó el gran día. El momento de la Jornada mundial de la juventud que más se parece a una peregrinación tuvo lugar el sábado, cuando unos doscientos mil jóvenes se encaminaron hacia el hipódromo de Randwick, a diez kilómetros de Sydney, donde tendría lugar la gran vigilia presidida por Benedicto XVI. El lugar más prestigioso para las carreras de caballos de Australia se convirtió así por un día en una catedral a cielo abierto. Ahí el papa celebraría también la eucaristía ante unas quinientas mil personas. Caminando con los peregrinos en el puente Harbor, se pudo ver ahí al viceprimer ministro australiano, John Watkins, quien manifestó su satisfacción por los resultados de los años de preparación que han implicado la Jornada. «Ha sido una celebración cinco o seis veces más grande que la Nochevieja, y además cada día. Pero hemos recibido mucho de estas actividades y de la buena educación de los mismos peregrinos. Ha sido muy positivo para nuestra ciudad». La policía local se hacía eco de los sentimientos de Watkins: «Nunca hemos visto una multitud como ésta», con un claro sentido positivo: alegres, pero cumpliendo con la ley y el orden[15].

En la vigilia del sábado por la noche, Benedicto XVI invitó a los jóvenes a abrirse «a la fuerza del amor de Dios» para transformar el mundo. El espectacular encuentro de testimonios, música y oración –la adoración de la eucaristía fue el momento culminante– duró más de dos horas bajo el cielo limpio y estrellado de Australia. El frío del invierno austral no impidió a los jóvenes seguir y aplaudir el elaborado discurso del pontífice, calificado por Giovanni Maria Vian, director de *L'Osservatore Romano*, como «uno de los más hermosos del pontificado». Al papa se le veía entusiasmado al ver ese océano de jóvenes y lo confesó: «me siento muy feliz de estar con vosotros». Sus palabras se convirtieron en una catequesis de presentación de la fuerza transformadora del Espíritu, al hilo del lema escogido de los *Hechos de los Apóstoles* (1, 8): «Recibiréis la fuerza del Espíritu santo y seréis mis testigos». Antes de que hablara el papa, siete peregrinos de diferentes rincones del planeta –de Tailandia a Serbia, de Sri Lanka a Chile...–, ofrecieron su testimonio personal sobre cómo habían descubierto los siete dones del Espíritu santo: sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios.

El papa se remontó también a las alturas teológicas con palabras sencillas. «Separar al Espíritu santo de Cristo, presente en la estructura institucional de la Iglesia –decía el papa-teólogo–, pondría en peligro la unidad de la comunidad cristiana, que es precisamente un don del Espíritu. [...] Lamentablemente, la tentación de “ir por libre” continúa. Algunos hablan de su comunidad local como si se tratara de algo separado de la así llamada Iglesia institucional. [... También] hay momentos en los que podemos sentir la tentación de buscar una cierta satisfacción fuera de Dios. [...] Alejarnos de él es sólo un intento vano de huir de nosotros mismos (cf. S. Agustín, *Confesiones* VIII, 7). Dios está con nosotros en la vida real, no en la fantasía. Enfrentarnos a la realidad, no huir de ella: es esto lo que buscamos».

Cristo, el Espíritu y la Iglesia se presentan unidos, también en los aspectos más materiales e institucionales de la Iglesia: el papa, los obispos, los sacerdotes o la comunidad. Tras esto vino una

confesión personal: «cuando todavía era pequeño, mis padres –como los vuestros– me enseñaron el signo de la cruz y así entendí pronto que hay un Dios en tres Personas, y que la Trinidad está en el centro de la fe y de la vida cristiana. Cuando crecí lo suficiente para tener un cierto conocimiento de Dios Padre y de Dios Hijo los nombres ya significaban mucho mi comprensión de la tercera Persona de la Trinidad seguía siendo incompleta. Por eso, como joven sacerdote encargado de enseñar teología, decidí estudiar los testimonios eminentes del Espíritu en la historia de la Iglesia. De esta manera llegué a leer, en otros, al gran san Agustín»[16].

Así proponía a los jóvenes que fueran ellos mismos quienes descubrieran al Espíritu, ese «Gran Desconocido», como lo había llamado un santo del siglo XX[17]. También los signos eran importantes. El papa había dado inicio al acto a la vigilia cuando una muchacha aborigen se acercó para encender una llama del fuego del cirio pascual, símbolo de Cristo y del Espíritu santo. Doce jóvenes –representando a los doce apóstoles– llevaron después el fuego a todos los presentes. Una nueva pentecostés. De repente, la gran explanada se transformó en una especie de cielo estrellado, simbolizando también la transformación que pueden transmitir estos jóvenes al mundo. «Invoquemos al Espíritu santo», propuso el papa después en su discurso a los jóvenes. «Dejen que sus dones les moldeen». Les animó a que «liberaran estos dones»: que la sabiduría, la inteligencia, la fortaleza, la ciencia y la piedad sean los signos de vuestra grandeza. «Madurad vuestra fe a través de vuestros estudios, el trabajo, el deporte, la música, el arte. Sostenedla mediante la oración y alimentadla con los sacramentos, para ser así fuente de inspiración y de ayuda para cuantos os rodean».

La noche del sábado fue solo fría por la temperatura. Bailes, canciones y oraciones se entremezclaban entre los sacos de dormir. Otros aprovechaban para rezar o confesarse. «Nos hemos acostado a las cuatro –decía una chica de Madrid–. Pero íbamos a cualquier hora a la tienda [donde estaba expuesta la eucaristía] y estaba siempre llena». En la mañana del domingo, se celebró una gran

misa al aire libre. El papa-profesor habló ahí con fuerza y concreción. Contra «la indiferencia», el «cansancio espiritual», el «conformismo ciego del espíritu de nuestro tiempo», el papa pidió a los jóvenes ser «profetas» y de dar vida a una «nueva generación de cristianos» para «construir un nuevo mundo en el que la vida sea acogida, respetada y cuidada con amor». De este modo reverdecerá el «desierto espiritual» de nuestra sociedad. Antes de celebrar la misa, el papa había sobrevolado en helicóptero el hipódromo de Randwick, donde estaban reunidos medio millón de jóvenes. Muchos habían llegado a primera hora de la mañana, después de un buen madrugón... un domingo por la mañana[18].

La homilía discurrió tersa y tranquila bajo un sol de invierno austral. «¿Qué es este "poder" del Espíritu santo? –preguntaba a los jóvenes–. Es el poder de la vida de Dios». Es el mismo Espíritu que sopló sobre las aguas el día de la creación y que, en la plenitud de los tiempos, resucitó a Jesús de la muerte. «Como fuente de nuestra vida nueva en Cristo, el Espíritu santo es también, de un modo muy verdadero, el alma de la Iglesia, el amor que nos une al Señor y entre nosotros y la luz que abre nuestros ojos para ver las maravillas de la gracia de Dios que nos rodean». Esta fuerza de la gracia del Espíritu no es algo que podamos merecer o conquistar; solo podemos recibirla como un don, un regalo. El amor de Dios puede derramar su fuerza sólo cuando le permitimos cambiarnos por dentro. «Debemos permitirle penetrar en la dura costra de nuestra indiferencia, de nuestro cansancio espiritual, de nuestro ciego conformismo con el espíritu de nuestro tiempo. […] Por esto es tan importante la oración»[19].

Y seguía hablando de la nueva generación del Espíritu y de su futuro. «Fortalecida por el Espíritu y provista de una rica visión de fe, una nueva generación de cristianos está invitada a contribuir a la edificación de un mundo en el que la vida sea acogida, respetada y amorosamente cuidada, no rechazada o temida como una amenaza y por ello destruida». Una nueva era en la que el amor no sea ambicioso ni egoísta, sino puro, fiel y sinceramente libre. Un amor abierto a los demás y respetuoso a su dignidad: que promueva su

bien e irradie gozo y belleza. Una nueva era del Espíritu en la que la esperanza nos libere de la superficialidad, de la apatía y el egoísmo que degrada nuestras almas y envenena las relaciones humanas. «Queridos jóvenes amigos –concluía–, el Señor os está pidiendo ser profetas de esta nueva era, mensajeros de su amor, capaces de atraer a la gente hacia el Padre y de construir un futuro de esperanza para toda la humanidad. […] ¿Cuántos de nuestros semejantes han cavado aljibes agrietados y vacíos (cf. Jr 2,13) en una búsqueda desesperada de significado, de ese significado último que sólo puede ofrecer el amor?».

Benedicto XVI presentó la escena de la anunciación en el momento de su adiós a los jóvenes como una propuesta de Dios a María, quien respondió "sí" en nombre del género humano. Dejó esta reflexión a las cuatrocientas mil personas reunidas en el hipódromo. Cambió así su vida y la historia de la humanidad como «mujer joven que conversa con el ángel, que la invita, en nombre de Dios, a una particular entrega de sí misma, de su vida, de su futuro como mujer y madre». Podemos imaginar cómo debió sentirse María en aquel momento –seguía sugiriendo–: estremecida, abrumada ante la perspectiva que se le ponía por delante. Sin embargo, recordó también las palabras con las que el ángel intentó calmarla: «No temas, María... El Espíritu santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra». Era un momento decisivo y culminante. «El Espíritu –terminaba– fue quien le dio la fuerza y el valor para responder a la llamada del Señor. El Espíritu fue quien la ayudó a comprender el gran misterio que iba a cumplirse por medio de ella. El Espíritu fue el que la rodeó con su amor y la hizo capaz de concebir en su seno al Hijo de Dios». Invitó pues a quienes le escuchaban a «permanecer fieles al "sí" con que acogimos el ofrecimiento de amistad por parte del Señor»[20].

Todo tiene su fin, su adiós; la vida está llena de despedidas. Benedicto XVI consideró, al dejar Australia, que tras la Jornada Mundial de la Juventud en Sydney, la Iglesia tiene nuevos motivos de esperanza. La ceremonia de despedida tuvo lugar en el aeropuerto internacional de la ciudad, con la participación de los

representantes del gobierno australiano. «Antes de despedirme de vosotros –les dijo el papa–, deseo decir a los que me han hospedado lo grata que ha sido mi visita aquí y lo agradecido que estoy por la hospitalidad recibida. […] Habéis abierto vuestras puertas y vuestros corazones a la juventud del mundo y, en nombre de estos jóvenes, os lo agradezco». Era un acto de generosidad, que merecía ser tenido en cuenta. Sin embargo, según reconoció el mismo papa, los principales protagonistas habían sido los jóvenes. «La Jornada mundial de la juventud les pertenece a ellos», añadió.

Del viaje de Benedicto XVI a Australia para la Jornada mundial de la juventud destacaron los medios de comunicación de todo el mundo la llegada del papa por mar en la bahía de Sydney, las danzas de los aborígenes, las escenas del víacrucis viviente, las miles de jóvenes en la madrugada, la dolorida condena de los abusos sexuales realizados por sacerdotes y el encuentro con cuatro de las víctimas. Sin embargo, respecto a los frutos del viaje, John L. Allen[21] hacía un balance del viaje más largo de su episcopado, y destacaba el titular del *Sydney Morning Herald*: «De teólogo al papa de la gente». Era este el descubrimiento: *the pope of the people*. «Benedicto XVI –afirmaba– impresiona de verdad a la gente con su amabilidad y sencillez. Combine usted la erudición de Benedicto, junto a la elaborada coreografía y la puesta en escena de masas, y obtendrá el milagro que ha impresionado a los *aussies*, a los australianos».

Así lo consideró el mismo papa, unos días después, en la residencia de verano de Castelgandolfo. La característica del encuentro de Sydney, añadió, «ha sido la toma de conciencia del carácter central del Espíritu santo, protagonista de la vida de la Iglesia y del cristiano»[22]. Benedicto XVI confirmó después los insistentes rumores que estaban llegando: «Llega ahora el momento de deciros adiós o, más bien, hasta la vista. Os doy las gracias a todos por haber participado en la Jornada mundial de la juventud 2008, aquí en Sydney, y espero que nos volvamos a ver dentro de tres años», dijo el papa. «La Jornada mundial de la juventud 2011 tendrá lugar en Madrid, en España». Los miles de españoles estallaron en gritos

y aplausos, enarbolando banderas de color rojo y amarillo, con o sin toro. «Hasta ese momento...», comenzó a decir el papa, pero tuvo que detenerse riendo, pues los gritos hispánicos no cesaban. «Hasta ese momento –continuó–, recemos los unos por los otros, y demos ante el mundo un alegre testimonio de Cristo. ¡Que Dios os bendiga!»[23].

## *Jesús y "la France"*

No descansó apenas. Del 30 de agosto al 1 de septiembre se celebró en el palacio pontificio de Castel Gandolfo el tradicional encuentro de Benedicto XVI con sus antiguos alumnos universitarios. En esta ocasión estudiaron la relación entre el Jesús descrito por los evangelios y su figura tal como nos la presenta la historia, así como la narración del pasaje de la pasión. Un tema importante y teológico. Los participantes pertenecían al *Ratzingers Schülerkreis*, es decir, al círculo de antiguos estudiantes que prepararon su tesis doctoral junto al profesor Joseph Ratzinger. Fueron invitados al simposio en esta ocasión dos exegetas protestantes que Benedicto XVI conocía muy bien: Martin Hengel y Peter Stuhlmacher, expertos de fama mundial. En el encuentro se habló tanto a la luz del libro escrito por el papa, *Jesús de Nazaret*, como en previsión del segundo volumen sobre la vida pública, pasión y resurrección de Jesucristo. Los dos expertos, ambos profesores en la universidad de Tubinga, ofrecieron al debate temas significativos, pero no expresaron directamente su opinión sobre las obras del papa. Tras las ponencias de los dos profesores alemanes, comenzó el largo y erudito debate entre todos los presentes.

Pero en el futuro el papa alemán iba a dirigirse a otro país, esta vez europeo. «Amo a Francia, la gran cultura francesa, sobre todo, claro está, las grandes catedrales, y también el gran arte francés, la gran teología»[24]. Benedicto XVI es francófilo y francófono, lector de Bernanos y de Claudel, y formado en la teología del jesuita Henri de Lubac. Le atrae el sustrato cultural francés, su sensibilidad hacia los derechos humanos, e incluso su cierto racionalismo, aunque armonizado con la fe. «Porque de lo contrario, degenera en

positivismo», había dicho Ratzinger en París una década antes. Nicolas Sarkozy, jefe del Estado francés, había elogiado el 20 de diciembre de 2007 delante del papa las raíces cristianas de Europa. Mencionó a la Iglesia como elemento de identidad y cohesión. También dijo que el mejor de los profesores es incapaz de sustituir la figura del sacerdote o de un pastor cuando se trata de «transmitir valores». «Un hombre que cree, es un hombre que espera», añadió Sarkozy, «y el interés de la República francesa es que haya muchos hombres y mujeres que esperen». Propuso así «una laicidad positiva que no considere que las religiones son un peligro, sino una oportunidad».

Estas ideas podían así ser entendidas y conocidas en otros países. Estas palabras constituían a su vez un buen prólogo y un buen augurio para la visita de Benedicto XVI a tierras francesas, del 12 al 15 de septiembre de 2008[25]. En la Francia orgullosa de su laicismo, donde los católicos practicantes son del orden del 10%, la presencia del papa había suscitado el recelo de los defensores de una estricta oposición entre la Iglesia y el Estado. Tal y como se esperaba, uno de sus primeros mensajes –lanzado a preguntas de los periodistas durante el viaje de Italia a Francia– había tenido que ver con el laicismo. Benedicto XVI afirmó que «la "laicidad" en sí misma no es contradictoria con la fe, sino que la fe es fruto de una "laicidad" sana». La religión «no es política» y los cristianos deben colaborar con el Estado, ya que es muy importante en un mundo como el actual secularizado, añadió.

«Es fundamental que los ciudadanos tengan libertad para vivir la fe y es importante que contribuyan y den testimonios de estos valores, que son fundamentales para la supervivencia de la sociedad y del Estado», señaló. «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21) volvía a ser la contraseña, la consigna, la palabraclave. Preguntado sobre si el *motu propio* que liberaliza la misa según el misal tridentino –que goza de gran aceptación en Francia y otros países europeos–, el pontífice contestó que se trata de «un acto de tolerancia para las personas que se formaron en esa vieja liturgia, que la aman, que la conocen y quieren vivir con ella».

Benedicto XVI agregó en esa rueda de prensa aérea que piensa que «existe la posibilidad de que los seguidores de la vieja liturgia conozcan la nueva y viceversa. Las dos forman parte de la Iglesia universal». El papa insistió en que la liturgia actual, es decir, la surgida tras el Vaticano II, «es la forma ordinaria de nuestro tiempo»[26].

«Creo que existe una posibilidad de enriquecimiento de las dos partes», había dicho al final. De hecho, en las celebraciones de esos días en Francia, Benedicto XVI celebró según la forma propuesta por el concilio Vaticano II, aunque añadió algunos detalles procedentes de la tradición anterior, como poner un crucifijo sobre el altar –él es el centro– o distribuir la comunión de rodillas y en la boca, como muestra de especial respecto y veneración hacia la eucaristía. Una combinación entre lo antiguo y lo nuevo –la tradición y la reforma del Vaticano II– que ha tenido sus seguidores y sus retractores, pero que –en cualquier caso– denota conocimiento y atención a la liturgia. «En su viaje a Francia –comentaba el vaticanista del periódico de izquierdas *La Reppublica*–, Benedicto XVI no ha defendido solamente el rito antiguo de la misa. Ha explicado y mostrado muchas veces lo que él considera es el sentido auténtico de la liturgia católica de hoy y de siempre»[27].

Pero no adelantemos acontecimientos. Por fin el avión aterrizó y el papa se refirió a que «es la ocasión para vuestro país de dar testimonio del compromiso de Francia, de acuerdo a su noble tradición, con los derechos humanos y su promoción para el bien de la persona y la sociedad»[28]. Las religiones, en particular la religión cristiana, son «patrimonios vivos de reflexión y pensamiento», de manera que sería «una locura privarnos de ellas», declaró el presidente francés Nicolas Sarkozy en su discurso de bienvenida al papa alemán. Para aprovechar este patrimonio abogó por la mencionada «laicidad positiva», que según él es una «invitación al diálogo, a la tolerancia y al respeto». En el corazón de la misma cuna del laicismo más combativo y anticlerical, se declararaba el final de esa guerra a las religiones. Luego, en la sala dorada del Eliseo, el presidente francés subrayó la defensa de la dignidad

humana –«verdadero secreto de Europa»–, y la importancia del diálogo auténtico, único camino para ofrecer una paz duradera al mundo. «La Iglesia no deja de proclamar y defender la dignidad humana. [...] Progresivamente la dignidad humana se está imponiendo como un valor universal. [...] Esta opción absoluta a favor de la dignidad humana, anclada en la razón, deben ser considerada como uno de los tesoros más preciosos», añadió el presidente de turno de la Unión europea»[29].

## *Quaerere Deum*

El siguiente texto no prodece de una crónica entusiasta de los acontecimientos, aunque bien podría servirnos de orientación. «Lo que más recordaremos de la visita de Benedicto XVI a Francia es la inteligencia política del papa –decía Colombani–. Personaje infravalorado y muy alejado de la figura carismática y profética de su predecesor, ha cosechado un verdadero éxito, al menos entre los "fieles" que se apelotonaban a su paso tanto en París como en Lourdes. El pontífice ha puesto de manifiesto tres de las facetas de su función: la de jefe de la Iglesia, la de gran intelectual y la de hábil político»[30]. El problema está en qué se entiende aquí por política. «Si Juan Pablo II –seguía– había sido el papa de las fulgurantes intuiciones, Benedicto XVI es el papa del razonar y del actuar metódico. El primero era ante todo imagen, el segundo es principalmente *logos*. De Juan Pablo II impresionaron, al inicio, estas palabras de su primera homilía: "No tengáis miedo, abrid las puertas a Cristo". En ellas brillaba ya una luz de la pacífica revolución que él habría suscitado en el este de Europa, y no solo. De Benedicto XVI, en cambio, el primer acto que causó impacto a nivel mundial fue la larga y poderosa lección tenida en la universidad de Ratisbona el 12 de septiembre del 2006»[31].

Una interesante valoración para afrontar de modo adecuado este delicado viaje. Francia es «la hija mayor de la Iglesia», a pesar de la historia más reciente. «Las raíces de Francia, como las de Europa, son cristianas», había dicho el papa Ratzinger. Al aludir al concepto de «laicidad positiva», recordó que «resulta fundamental insistir en

la distinción entre el ámbito político y el religioso, con el fin de tutelar tanto la libertad religiosa de los ciudadanos como la responsabilidad del Estado respecto a ellos». No hemos de olvidar que era este el **décimo viaje internacional** del pontífice de ochentaiún años, y el séptimo por Europa, con un significado especial por la influencia histórica de la cultura francesa en todo el mundo. Las relaciones Iglesia-Estado era uno de los temas más esperados, y por eso existía una gran expectación respecto al discurso que va a dirigir al mundo de la cultura. Joseph Ratzinger, quien siendo cardenal, en 1992, había sido nombrado miembro asociado extranjero de la Academia de ciencias morales y políticas de Francia –una institución laicista y anticlerical en su origen–, en el sillón que había ocupado antes el físico ruso Andrej Sajarov, disidente del régimen comunista y exiliado en Francia.

Al viajar a los Estados Unidos, el pasado 15 de abril, Benedicto XVI había afrontado también el tema de la laicidad, impulsando el concepto positivo de este principio que se vive en ese país. Sin embargo no habló de ese tema, sino de otro bastante diferente: la influencia de la cultura monástica en la formación de Europa. El papa alemán había estado preparando con mucho cuidado el discurso que pronunció al mundo de la cultura francés en su primer día de estancia en Francia, el viernes 12 de septiembre por la tarde. Era el mismo día, dos años después, que el que se pronunción el famoso discurso de Ratisbona. Escucharon las palabras del papa, pronunciadas en el recién restaurado *Collège des Bernardins*, setecientos exponentes del pensamiento, la ciencia y las artes de este país, así como representantes de la Unesco y de la Unión europea. Según había confirmado Federico Lombardi, portavoz del Vaticano, «el discurso que el papa pronunciará en esta ocasión es un discurso muy esperado». El lugar del encuentro resultaba sumamente simbólico, por su larga historia: se trataba de un antiguo edificio religioso que, expropiado en la Revolución francesa, ha sido ahora recuperado por la Iglesia como un centro de diálogo entre la fe y la cultura. Todo un símbolo de las relaciones de la Iglesia en el pasado y con la modernidad.

En sus cinco academias, el Instituto de Francia reúne a representantes eminentes de todas las áreas del saber. El «papa de la palabra» comenzó a hablar sobre la necesidad del diálogo y del lenguaje. «La búsqueda de Dios requiere, pues, por intrínseca exigencia una cultura de la palabra». Al Ratzinger prefecto le gustaba citar a san Benito, cuando afirmaba que la gramática es necesaria para amar a Dios. Benedicto XVI es también «el papa de la razón», «el papa de la palabra», pues –según él– ambas pueden combatir todo fundamentalismo, arbitrariedad y tiranía. La razón y el diálogo son una garantía para la libertad. «Con la palabra sobre el Espíritu y sobre la libertad se abre un vasto horizonte, pero al mismo tiempo se pone una clara limitación a la arbitrariedad y a la subjetividad, un límite que obliga de manera inequívoca al individuo y a la comunidad y crea un vínculo superior al de la letra: el vínculo del entendimiento y del amor»[32].

Palabra, razón y amor: no en vano las dos primeras eran sinónimas y proceden del término griego *logos*. De hecho, el Dios cristiano es Logos, Razón creadora, Razón-Amor que habla y quien entabla un *dia-logos* con todos los hombres y mujeres. Dios es el fundamento de toda razón, de toda palabra, de toda verdad. «Un Dios sólo pensado e inventado no es un Dios. Si Él no se revela, nosotros no llegamos hasta Él. La novedad del anuncio cristiano es la posibilidad de decir ahora a todos los pueblos: Él se ha revelado. […] *Verbum caro factum est* (Jn 1,14): precisamente así en el hecho ahora está el Logos, el Logos presente en medio de nosotros. El hecho es razonable». Este Logos a su vez imprime un *logos* interno en todas las cosas y a las personas: la verdad. Se trata del orden de la creación, que da a su vez sentido al trabajo humano. «El Dios cristiano: Él, el Uno, el verdadero y único Dios, es también el Creador. Dios trabaja; continúa trabajando en y sobre la historia de los hombres. […] Así el trabajo de los hombres tenía que aparecer como una expresión especial de su semejanza con Dios y el hombre, de esta manera, tiene capacidad y puede participar en la obra de Dios en la creación del mundo».

Un Dios que trabaja y enseña a trabajar, un Dios que piensa y ama. Este Logos tendrá también que ver con el *logos*, la razón humana. Pero esta razón ha de ser una razón abierta, una «razón ampliada» a las instancias del arte, la religión y los mismos sentimientos. No una razón matemática, racionalista o positiva. «Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves». Lo que es la base de la cultura de Europa –la fe, la razón y el amor– sigue siendo todavía hoy el fundamento de toda verdadera cultura para el futuro. El cristiano ha de dar razón de su fe y de lo que espera. «"Estad siempre prontos para dar razón (*logos*) de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere" (1 P 3,15). *Logos* debe hacerse *apo-logia*, la Palabra debe llegar a ser respuesta». Otra interesante etimología. De hecho, los cristianos de la Iglesia naciente no consideraron su anuncio misionero como una propaganda, sino como una propuesta. La fe se propone, pero no se impone.

*Quaerere Deum*: buscar a Dios, era el estribillo que se repetía a lo largo de ese discurso. Buscar a Dios –como los antiguos monjes– con la fe y la razón, con el arte y la poesía, con la oración y la liturgia. Para el cristiano, la música y la liturgia, la Biblia y la razón, el arte y la palabra, el conocimiento de la creación y el respeto de la naturaleza son también caminos hacia Dios. Por eso tiene muchos momentos de encuentro con sus hermanos los hombres. Como el mismo papa afirmó al concluir su disertación, la situación actual es bastante análoga a la del Imperio romano en el que evangelizó san Pablo, el apóstol de las gentes. «Nuestras ciudades ya no están llenas de altares e imágenes de múltiples divinidades. Para muchos, Dios se ha convertido realmente en el gran Desconocido», reconoció el pontífice de nuevo citando a san Pablo. «Pero como entonces, tras las numerosas imágenes de los dioses, estaba escondida y presente la pregunta acerca del Dios desconocido, también hoy la actual ausencia de Dios está tácitamente inquieta por

la pregunta sobre Él. [...] Buscar a Dios y dejarse encontrar por Él: esto hoy no es menos necesario que en tiempos pasados».

## *Judíos, cristianos y agnósticos*

Primero se encontró con los judíos parisinos, los «hermanos mayores»; después, con los hermanos más jóvenes[33]. Benedicto XVI aseguró ahí que ser antisemita es ser también anticristiano en un discurso que dirigió en la tarde del viernes a representantes de la comunidad judía, en la nunciatura apostólica de París. El papa se apresuró a mantener este encuentro de carácter privado a su llegada a Francia para respetar la celebración semanal del *shabbat*. El pontífice repitió «con fuerza» las palabras del papa Pío XI, proclamadas en 1938: «Espiritualmente, somos semitas». La salvación cristiana viene «de los judíos» (Jn 4,22). Por eso son «nuestros hermanos mayores», repetía Juan Pablo II. «La Iglesia por ello se opone a toda forma de antisemitismo, del que no hay ninguna justificación teológica aceptable», aseguró su sucesor.

Después recordó a su maestro Henri de Lubac, uno de los grandes teólogos del siglo XX, quien «en una hora de tinieblas», en 1942 (es decir, cuando comenzó el exterminio de judíos por parte de los nazis), «comprendió que ser antisemita significaba también ser anticristiano». El papa alemán rindió así «un conmovido homenaje a aquellos que han muerto injustamente y a aquellos que se han ocupado de que los nombres de las víctimas quedaran presentes en el recuerdo. ¡Dios no olvida!. [...] Queridos amigos, con motivo de lo que nos une y por motivo de lo que nos separa, tenemos que vivir y fortalecer nuestra fraternidad. Y sabemos que los lazos de la fraternidad constituyen una invitación continua a conocerse mejor y a respetarse», aseguró, antes de despedirse con el saludo hebreo *shabbat shalom!* Para el gran rabino de Francia, Joseph Haïm Sitruk, se estaba viviendo un «acercamiento histórico entre el judaísmo y la Iglesia»[34].

La visita de Benedicto XVI a la capital francesa se convirtió en una inyección de esperanza para la Iglesia en este país, en pleno debate

social sobre el futuro del cristianismo. «La esperanza seguirá siendo siempre la más fuerte –afirmó en la homilía de la misa que presidió en la Explanada de los inválidos–. La Iglesia, construida sobre la roca de Cristo, tiene las promesas de vida eterna, no porque sus miembros sean más santos que los demás, sino porque Cristo hizo esta promesa a Pedro: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y el poder del infierno no la derrotará"»[35].

En los días precedentes a la visita del papa, periódicos, canales de televisión y páginas *web*, habían publicado sondeos de opinión y estadísticas que denotaban el declive numérico de la práctica religiosa y de la misma fe entre los franceses. En este contexto, el obispo de Roma se dirigió a los corazones de las más de las doscientas sesenta mil personas que participaron en la eucaristía: «¡Queridos cristianos de París y de Francia!, os encomiendo a la acción poderosa del Dios de amor que ha muerto por nosotros en la cruz y ha resucitado victoriosamente la mañana de pascua». Benedicto XVI dejaba a la vez un mensaje exigente, con inolvidables resonancias: «¡No tengáis miedo! ¡No tengáis miedo de dar la vida a Cristo!», afirmó «Nada sustituirá jamás el ministerio de los sacerdotes en el corazón de la Iglesia. Nada suplirá una misa por la salvación del mundo», aseguró.

Y concluyó con las siguientes palabras, antes de cantar y rezar juntos las vísperas solemnes. «La esperanza seguirá siendo siempre la más fuerte». Dirigiéndose no solo a los católicos y cristianos ahí presentes, sino también a ateos, agnósticos y creyentes de otras religiones que se dan con frecuencia en Francia y en la vieja Europa, concluía: «A todos los hombres de buena voluntad que me escuchan les repito las palabras de san Pablo: ¡Huid del culto de los ídolos, no dejéis de hacer el bien! Que Dios nuestro Padre os acoja y haga brillar sobre vosotros el esplendor de su gloria. Que el Hijo único de Dios, Maestro y Hermano nuestro, os revele la belleza de su rostro resucitado. Que el Espíritu santo os colme de sus dones y os dé la alegría de conocer la paz y la luz de la Santísima Trinidad, ahora y por siempre. Amén». San Pablo en

París, como antes en Atenas y tantas otras ciudades: parecía ser el *leitmotiv* de esos días.

En la catedral de Notre-Dame Benedicto XVI elevó también una apremiante plegaria por la unidad entre los cristianos. En la homilía el papa dejó espacio con estas palabras a una de las preocupaciones principales de su pontificado: «con una confianza inquebrantable en el poder de Dios que nos ha salvado "en esperanza" y que quiere hacer de nosotros un solo rebaño bajo el cayado de un solo pastor, Cristo Jesús, ruego por la unidad de la Iglesia». El obispo de Roma recordó que san Pablo, el apóstol de las gentes, al despedirse de las primeras comunidades cristianas, les dejaba en las «manos de Dios y de su palabra, que es gracia», «poniéndolos en guardia contra toda forma de división». Cristo, su amor y su palabra serán la clave para alcanzar esta unidad: «No hay amor en la Iglesia sin amor a la Palabra; no hay una Iglesia sin unidad en torno a Cristo redentor; no hay frutos de redención sin amor a Dios y al prójimo, según los dos mandamientos que resumen toda la Escritura santa».

Al final del acto en la famosa catedral gótica –gloria de otros tiempos–, Benedicto XVI dio inicio en la noche de ese viernes a una Jornada mundial de la juventud en miniatura, en la que participaron unas doscientas setenta mil personas. El papa dirigió unas palabras a los jóvenes reunidos en el atrio de la catedral, situados a lo largo de la orilla del romántico Sena. Al ver ese "río humano", el papa confesó que el encuentro le recordaba los días pasados en Sydney. Aquí los jóvenes habían llegado muchas horas antes para tratar de encontrar un buen sitio. Al final Benedicto XVI invitaba a los jóvenes franceses a venerar el signo de la cruz, aunque ello traiga consigo «escarnio e incluso persecución». El papa quiso confiar a los jóvenes «dos tesoros, el Espíritu santo y la cruz», que están íntimamente unidos: el Espíritu es fruto de la cruz.

«Muchos de vosotros lleváis colgada del cuello una cadena con una cruz. También yo llevo una, como por otra parte todos los obispos. No es un adorno ni una joya. Es el precioso símbolo de nuestra fe,

el signo visible y material de la vinculación a Cristo», explicó el papa. Para los cristianos, la cruz es «símbolo de la sabiduría de Dios y su amor infinito revelado en el don redentor de Cristo muerto y resucitado para la vida del mundo», aclaró el papa. Sobre el «segundo tesoro», Benedicto XVI recordó de nuevo la pasada Jornada mundial de la juventud: «Sydney hizo redescubrir a muchos jóvenes la importancia del Espíritu santo en la vida del cristiano. [...] Todos buscáis amar y ser amados. Tenéis que volver a Dios para aprender a amar y para tener la fuerza de amar. El Espíritu, que es amor, puede abrir vuestros corazones para recibir el don del amor auténtico»[36]. Una vez el papa hubo abandonado la catedral, la vigilia continuó para los jóvenes en Notre Dame y en las parroquias de los alrededores, hasta bien entrada la noche. Después, se formó un «camino de luz» con una procesión de antorchas, que comenzó en Notre Dame y concluyó en la explanada de los Inválidos, en la orilla izquierda del Sena.

En la mañana de ese mismo sábado el papa visitó el Instituto de Francia, conocido como el «parlamento de los sabios», que agrupa a cinco academias: la célebre Academia francesa, la de Inscripciones y lenguas antiguas, Ciencias, Bellas artes y Ciencias morales y políticas. «Es para mí un gran honor ser recibido esta mañana bajo la Cúpula –comenzó diciendo, con cierta *politesse* francesa–. Les doy las gracias por la exquisita gentileza con la que me han acogido y por la medalla que me han regalado. No podía venir a París sin saludarles personalmente. Me agrada aprovechar esta feliz ocasión para subrayar los lazos profundos que me unen a la cultura francesa, hacia la que siento una gran admiración. En mi trayectoria intelectual –seguía–, el contacto con la cultura francesa ha tenido una importancia especial.

» Me es propicia, pues, la ocasión para manifestar mi gratitud hacia ella, ya sea personalmente que como sucesor de Pedro». Al final, tras los debidos agradecimentos y parabienes, el papa alemán y francófilo entró en materia y añadió las siguientes palabras: «Rabelais dijo muy justamente en su tiempo: “La ciencia sin la conciencia no es más que la ruina del alma” (*Pantagruel*, 8)»[37]. La

razón sin ética y la ciencia sin conciencia pueden producir auténticos monstruos, como recordaba Goya en sus aguafuertes: «los sueños de la razón producen monstruos». La ciencia ha de tener ética y conciencia para poder servir a toda la humanidad. Aludió en fin, ante un parlamento académico donde conviven instituciones laicas y católicas, a la cambiante identidad de la persona, objeto de la fe y la razón, y les convocó para seguir adelante con esta misión. «Esta iniciativa podría continuarse para explorar conjuntamente los innumerables senderos de las ciencias humanas y experimentales. [...] Que Dios los bendiga».

## *La gruta de Lourdes*

El cambio de ambiente iba a ser fuerte: de la mundana París a la espiritual Lourdes. Benedicto XVI llegó en la tarde de aquel sábado como peregrino para recorrer las etapas del «camino del Jubileo» en Lourdes, que recorre los lugares decisivos de la vida de Bernadette. Constituye este el itinerario de la vida cristiana: comenzaba con el bautismo y culminaba con la eucaristía –los lugares donde la santa recibió estos sacramentos–, subrayando dimensiones como la oración y la atención a los pobres. El papa visitó así la iglesia parroquial del Sagrado Corazón, donde se detuvo en un momento de adoración ante el Sacramento, y luego visitó la fuente bautismal, en la que fue bautizada Bernadette el 9 de enero de 1844. A continuación Benedicto XVI se detuvo en oración en la antigua cárcel: el hogar donde vivía la familia Soubirous en los momentos de las apariciones de la Virgen. Bajo este techo la santa padeció hambre, fiebre, frío y el deshonor de una familia arruinada.

Hacia las ocho de la tarde, el papa alemán llegó a la gruta en la que la Virgen se apareció a Bernadette en dieciocho ocasiones, del 11 de febrero al 16 de julio de 1858. El papa se recogió en oración, en silencio, después de haber bebido un vaso de agua del manantial de la gruta que le ofreció una joven vestida como Bernadette. Como él mismo explicó a los periodistas en el vuelo que le llevaba a París el viernes pasado, «el día de la fiesta de santa Bernadette es también el día de mi nacimiento. Por este motivo, me siento muy cercano a

esta pequeña santa, esta pequeña joven, pura, humilde, que habló con la Virgen»[38].

Tras cenar en la residencia de peregrinos donde trascurrió esos días en Lourdes, el papa alemán se unió a la procesión de las antorchas que todos los días se celebra en este ciudad, en la gran explanada, donde pronunció un discurso. «Lourdes es uno de los lugares que Dios ha elegido para reflejar un destello especial de su belleza, por ello la importancia aquí del símbolo de la luz». Se detuvo en este símbolo, como suele hacer en sus homilías. Desde la cuarta aparición –seguía–, Bernadette, encendía cada mañana una vela bendecida al llegar a la gruta, y la tenía en la mano izquierda mientras se aparecía la Virgen. Muy pronto, la gente comenzó a dar a Bernadette una vela para que la pusiera en tierra al fondo de la gruta. Por eso muy pronto, algunos comenzaron a poner velas en este lugar de luz y de paz.

«La misma madre de Dios –dijo ahí– hizo saber que le agradaba este homenaje de miles de antorchas que, desde entonces, mantienen iluminada sin cesar, para su gloria, la roca de la aparición. Desde entonces, ante la gruta, día y noche, verano e invierno, un enramado ardiente brilla rodeado de las oraciones de los peregrinos y enfermos, que expresan sus preocupaciones y necesidades, pero sobre todo su fe y su esperanza. Al venir en peregrinación aquí, a Lourdes, queremos entrar, siguiendo a Bernadette, en esta extraordinaria cercanía entre el cielo y la tierra que nunca ha faltado y que se consolida sin cesar».

Más adelante señaló cómo la virgen María nos lleva siempre a Cristo, su propio hijo que es también Hijo de Dios. «María nos enseña a orar, a hacer de nuestra plegaria un acto de amor a Dios y de caridad fraterna. Al orar con María, nuestro corazón acoge a los que sufren. ¿Cómo es posible que nuestra vida no se transforme de inmediato? ¿Cómo nuestro ser y nuestra vida entera pueden dejar de convertirse en lugar de hospitalidad para nuestro prójimo? Lourdes es un lugar de luz, porque es un lugar de comunión, esperanza y conversión».

A la mañana siguiente, algo fría, en la pradera de las basílicas, Benedicto XVI dirigió una homilía en la misa celebrada ante la multitud. «“Id y decid a los sacerdotes –dijo allí citando a la pequeña vidente– que vengan en procesión y que se construya aquí una capilla”. Éste es el mensaje que Bernadette recibió de la “Hermosa Señora” en las apariciones del 2 de marzo de 1858. Desde hace ciento cincuenta años, los peregrinos nunca han dejado de venir a la gruta de Massabielle para escuchar el mensaje de conversión y esperanza.

» Y también nosotros, estamos aquí esta mañana a los pies de María, la Virgen inmaculada, para acudir a su escuela con la pequeña Bernadette». Era aquel el gran misterio que María nos confíaba invitándonos a volvernos hacia su Hijo. En efecto –seguía recordando–, resultaba significativo que, en la primera aparición a Bernadette, María comenzara su encuentro con la señal de la cruz, que constituye todo un compendio de nuestra fe. «Porque nos dice cuánto nos ha amado Dios; nos dice que, en el mundo, hay un amor más fuerte que la muerte, más fuerte que nuestras debilidades y pecados. El poder del amor es más fuerte que el mal que nos amenaza»[39].

Tras la homilía, interrumpida en varios momentos por aplausos, con una gesto poco común, el papa dejó un largo momento de silencio para dejar tiempo para meditar sobre el mensaje de Lourdes. Terminada la celebración de la misa, el papa pronunció otras palabras tras el rezo del *angelus*, la oración a María al mediodía. «Cada día, la oración del ángelus nos ofrece la posibilidad de meditar unos instantes, en medio de nuestras actividades, en el misterio de la encarnación del Hijo de Dios. A mediodía, cuando las primeras horas del día comienzan a hacer sentir el peso de la fatiga, nuestra disponibilidad y generosidad se renuevan gracias a la contemplación del “sí” de María. Ese “sí” limpio y sin reservas se enraíza en el misterio de la libertad del María [...]. Gracias a Ella, descubrimos que la fe cristiana no es un fardo, sino que es como una ala que nos permite volar más alto para refugiarnos en los brazos de Dios. [...] *Monstra Te esse Matrem!* Muéstrate como una

Madre para todos, oh María. Danos a Cristo, esperanza del mundo. Amén»[40].

Acto seguido, el papa, como cabeza de los obispos, también dirigió unas palabras a sus hermanos en el episcopado en ese país. Benedicto XVI constató ahí que la crisis de la familia es una de las preocupaciones más grandes de la Iglesia, e invitó a los prelados a hablar de la indisolubilidad del matrimonio, a tratar con afecto a todos, también a los divorciados vueltos a casar. En su largo discurso, el papa prestó particular atención a las «verdaderas borrascas» que tiene que afrontar la institución familiar. Leyó este pasaje con más calma y delicadeza, manifestando siempre una atenta comprensión a los obispos por las dificultades que tienen que afrontar en su labor pastoral.

Por sus conversaciones con los obispos, constataba que la familia constituye un problema sentido por todas y cada una de las diócesis. «Los factores que han llevado a esta crisis son bien conocidos y, por tanto, no me demoraré en enumerarlos». También esa fidelidad y estabilidad de la familia proporciona una mayor felicidad a las personas, sobre todo a los hijos. Además, la familia ha sido siempre la principal fuente de vocaciones para la Iglesia. La crisis de vocaciones en la Iglesia es, en el fondo, una crisis de la familia. Así, alentó los esfuerzos de los obispos «para dar vuestro apoyo a las diferentes asociaciones dedicadas a ayudar a las familias». Reconoció su valentía para presentar «a contracorriente» los principios que son la fuerza y la grandeza del sacramento del matrimonio[41].

Después hubo una multitudinaria esposición de la eucaristía. «La Hostia santa expuesta ante nuestros ojos –dijo ante la custodia– proclama este poder infinito del amor manifestado en la Cruz gloriosa. […] La Hostia santa es el sacramento vivo y eficaz de la presencia eterna del Salvador de los hombres en su Iglesia». Era un acto de fe, al que seguía una breve lección de teología sobre la eucaristía. «Jesucristo presente, porque nos dice: “Tomad y comed todos, porque esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre”. “Esto es”, en

presente, aquí y ahora, como en todos los aquí y ahora de la historia de los hombres. Presencia real, presencia que sobrepasa nuestros pobres labios, nuestros pobres corazones, nuestros pobres pensamientos. [...] Id y proclamad al mundo entero las maravillas de Dios, presente en cada momento de nuestras vidas, en toda la tierra. Que Dios nos bendiga y nos guarde»[42]. Era una oración y un pequeño repaso doctrinal.

Como resulta lógico, el papa se empleó también a fondo a los enfermos su última jornada en Lourdes, donde ha seguido con devoción las etapas del Jubileo en este año de conmemoración de las apariciones marianas. Primero con una visita al oratorio del hospital antes de presidir la eucaristía en la que cerca de treinta mil peregrinos acogieron con esperanza sus palabras de aliento. Muchos asistieron en camillas y sillas de ruedas. Una de decena de ellos recibió del propio Benedicto XVI el sacramento de la unción de los enfermos[43]. A los que vienen en busca de un alivio físico y de esperanza del alma, les dijo: «Dios no os olvida y la Iglesia, tampoco». A lo que añadió: «Hay combates que uno solo puede librar con la ayuda de la gracia divina». Y a quienes el padecimiento les llevara a estar tentados por «darle la espalda a la vida», en alusión a la eutanasia, el papa animó a que acudan María. «En su sonrisa se encuentra misteriosamente oculta la fuerza para continuar la lucha contra la enfermedad y por la vida», recalcó[44].

Le escuchaba atento y en silla de ruedas el teniente Pichot, de sesenta y siete años e inválido de la guerra de Argelia. Lucía con orgullo las condecoraciones y atribuía al santuario mariano un efecto terapéutico. «He venido muchas veces. Seguiré haciéndolo. Porque aquí encuentras la ilusión, la motivación, las pilas espirituales que te hacen falta», razonaba el oficial[45]. A veces los que más sufren se convierten en grandes maestros… Tras la celebración eucarística con los enfermos, Benedicto XVI se dirigió al aeropuerto para emprender el viaje de vuelta. Le despedían el presidente de la Conferencia episcopal francesa, el primer ministro francés y otras autoridades. «Mi viaje –dijo en las palabras de despedida– ha sido como un díptico, en el que una de las tablas ha sido París, una

ciudad que conozco bien. [...] La segunda tabla del díptico ha sido un lugar emblemático que atrae y fascina a todo creyente: Lourdes es como la luz en la oscuridad en nuestro andadura hacia Dios. María ha abierto una puerta hacia el más allá que nos interrroga y nos seduce»[46].

París y Lourdes, la *douce France* y la Francia doliente habían sido la meta de este viaje-peregrinación. Allí había hablado y rezado con franceses de todo tipo y condición, y les había anunciado a Cristo como Pablo lo hizo en Atenas. Benedicto XVI se mostró así optimista respecto al futuro una vez más, tras esta fuerte dosis de realismo que se apreciaba en sus discursos y homilías. «Tengo la convicción de que son tiempos propicios para un retorno a Dios», dijo en presencia del primer ministro galo, François Fillon. Se notaba una predilección por esa tierra que superaba incluso sus intereses teológicos e intelectuales. «¡Que Dios bendiga Francia! ¡Que en su suelo reine la armonía y el progreso humano, y que la Iglesia sea como fermento en la masa, para enseñar, con sabiduría y sin miedo, quién es Dios!».

## *Un sínodo sobre la Biblia*

La participación de un rabino, del patriarca de Constantinopla y de un número récord de mujeres, así como la introducción de más momentos para intervenciones libres de los participantes, constituían algunas de las novedades del sínodo de obispos que Benedicto XVI presidió del 5 al 26 de octubre de 2008. Estas «sorpresas», que incluyen la transmisión en directo por televisión de algunos momentos particulares, fueron las novedades que se incorporaron a esta reunión de todos los obispos con el papa. En el primer día de trabajos de la asamblea que tenía por tema «La palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia», el 6 de octubre de 2008, intervino el rabino jefe de Jaifa, Shear Yashyv Cohen, quien presentó a los padres sinodales cómo el pueblo judío lee e interpreta la sagrada Escritura. El secretario general del sínodo recordó que el cardenal Joseph Ratzinger, cuando era prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, ya se encontraba con

representantes del pueblo judío y con rabinos. Se trata por tanto, dijo, de «un diálogo que continúa».

También por primera vez en la historia, tomó la palabra ante esta asamblea de obispos católicos el patriarca ortodoxo de Constantinopla, Su Beatitud Bartolomé I, cuyo papel simbólico y representativo es reconocido por todas las iglesias de la ortodoxia. Durante una liturgia de la palabra en el aula del sínodo, Benedicto XVI y el patriarca ecuménico presidieron conjuntamente el rezo de las vísperas, ocupando sedes situadas al mismo nivel, lo cual tenía un significado especial para los expertos en protocolo. Bartolomé había sido recibido en Roma con todos los honores. Este sínodo sobre la palabra de Dios contó además con la mayor participación femenina de la historia: veinticinco mujeres: seis como expertas y dieciséis como oyentes. Además la participación en el aula conciliar era ahora más libre y directa.

El papa actual tenía algunas ideas al respecto que había sopesado con el estudio y la experiencia pastoral. «Por ejemplo –comentaba Allen–, Benedicto XVI ha insistido en no separar fe y razón, o el concilio Vaticano II de los restantes dos mil años de historia de la Iglesia. Con un acento especial ha insistido en que la Escritura no puede ser separada de la comunidad, que le da forma y a la que está dirigida: la Iglesia»[47]. La Biblia se ha de leer por tanto en la Iglesia, con toda la Iglesia. Los temas-estrella del sínodo fueron: el lugar de la Palabra en la liturgia, la *lectio divina* o liturgia de las horas –el llamado breviario–, la evangelización por medio del anuncio del evangelio, la exégesis bíblica y la lectura fundamentalista de la Biblia. Es decir, recuperar la importancia de la palabra de Dios en la vida de la Iglesia, después de unos cuantos siglos de presunto predominio de los protestantes en el ámbito de la exégesis y de la difusión de la Palabra. La Biblia es también católica, venían a querer decir los obispos de todo el mundo.

Benedicto XVI inauguró ese domingo el sínodo de los obispos sobre la Palabra –una vez más– con un eco nietzschiano. En distintas regiones del mundo parece que «Dios ha muerto», empezó

diciendo. «Naciones que en otros tiempos tenían una gran riqueza de fe y vocaciones ahora están perdiendo su identidad, bajo la influencia destructiva de una determinada cultura moderna», constató el papa en la homilía. «Hay quien, habiendo decidido que "Dios ha muerto", se declara a sí mismo un "dios", al considerarse el único dueño de su propio destino, el propietario absoluto del mundo –siguió explicando–. Al librarse de Dios, al no esperar de él la salvación, el hombre cree que puede hacer lo que quiere y ponerse como la única medida de sí mismo y de su acción». Era un diagnóstico duro del hombre moderno, del «lobo estepario» que puebla en no pocas ocasiones las sociedades modernas y occidentales. Un nuevo Prometeo quería robar el fuego a los dioses y convertirse él mismo, con mayor o menor éxito, en un dios aburrido y solitario.

«Pero cuando el hombre elimina a Dios de su horizonte –siguió diciendo–, cuando declara que Dios ha "muerto", "¿es verdaderamente feliz? ¿Se hace verdaderamente más libre?"», se preguntó el papa. En este contexto, el papa afirmó que con este sínodo la Iglesia quiere mostrar al mundo «el mal y la muerte no tienen la última palabra, sino que al final Cristo vence. ¡Siempre!»[48]. Era este el mensaje de victoria y esperanza que la Iglesia debe transmitir al hombre moderno, que no se fundamenta en un proyecto o una motivación humanos, sino en la misma victoria de Cristo sobre el mal y la muerte con su resurrección. Y será este, precisamente, el anuncio que la Iglesia «renovará de modo significativo» durante el sínodo que se ocupaba el papel de la Biblia en la vida y misión de la Iglesia católica[49]. Con este fin, el papa Ratzinger invitó al mundo a restaurar a Dios «en el centro de nuestra vida» para que ilumine «todos los ámbitos de la humanidad, de la familia a la escuela, a la cultura, al trabajo, al tiempo libre y a los otros sectores del la sociedad». La palabra de Dios debe llenar todavía de esperanza la vida y los corazones de muchos hombres y mujeres en todo el mundo[50].

Los gestos también son expresivos. Con una iniciativa sin precedentes en la historia, Benedicto XVI dio inicio en la noche del

domingo a una lectura maratoniana de la Biblia ante las cámaras de televisión, que se continuó día y noche hasta el siguiente sábado 11 de octubre. Se trataba de una iniciativa lanzada por la televisión pública italiana (RAI), en la que participaron, además de cardenales y otros participantes en el sínodo de los obispos, representantes del resto de las comunidades cristianas y del judaísmo, además de exponentes del mundo de la cultura y del espectáculo, como el actor Roberto Benigni.

Entre otros, participaron también **Hilarion Alfeiev**, representante del patriarca ortodoxo ruso Alejo II, varios embajadores, el ex-presidente del Gobierno italiano **Carlo Azeglio Ciampi** y algunos ministros actuales. En total, tomaron parte de la lectura del mas leído de los libros unos mil doscientos cincuenta lectores –la mayor parte de ellos desconocidos–, de las más variadas edades –desde niños de once años hasta ancianos octogenarios–, e incluso de diversas religiones. Participaron personas enfermas y reclusos de algunas cárceles italianas, con un permiso especial para la ocasión. Tampoco faltaron dos familias gitanas de etnia «rom» y «sinti», asentados en Italia[51]. La receta de la Biblia servía para todos.

## *Sorpresas*

Hubo sin embargo alguna que otra sorpresa no del todo agradable. En el primer día del sínodo, por primera vez en dos mil años de historia, un rabino judío tomaba la palabra ante el papa, medio centenar de cardenales y más de doscientos obispos de todo el mundo, para explicar la interpretación originaria de la Biblia según los judíos. Lo hizo en un clima de fraternidad que emocionó a los participantes y obtuvo abundantes aplausos. Shear Yashyv Cohen, que es hijo de una familia de rabinos desde hace nada menos que dieciocho generaciones, elogió la apertura al judaísmo iniciada por Juan XXIII, potenciada por Juan Pablo II y continuada por Benedicto XVI, un estudioso de la Biblia que conoce muy bien la cultura de hebrea y bíblica. El rabino jefe de Jaifa describió el modo en que se lee la Escritura en las sinagogas y los múltiples detalles de respeto, desde conservar la Torá en el «Arca santa» del Templo hasta

llevarla en alto hasta el atril y besarla al comienzo y al final de la lectura.

Cohen recitó también los versículos de la Biblia que los judíos piadosos repiten al acercarse a la sinagoga, al lavarse las manos y en otros momentos de la jornada. El papa y los cardenales le escuchaban con cierta emoción, pues parecía que se cerraba una larga historia de hostilidad estaba llegando a su fin. A lo largo de los siglos se vertió mucha sangre por la otra parte, pero ahora esa enemistad parecía que había pasado a la historia[52]. De repente, sin previo aviso, el rabino incluyó las siguientes palabras, referidas a la actitud de Pío XII respecto a los judíos. «No podemos perdonar ni olvidar, y espero que ustedes lo entiendan». Los comentarios, más o menos acertados o exagerados, se dispararon. Al martes siguiente Benedicto XVI, en la homilía de una misa conmemorativa del fallecimiento del papa Pacelli, dijo refiriéndose a su predecesor: «con frecuencia actuó con discreción y en silencio, pues, debido a las difíciles circunstancias históricas, pensaba que era el mejor modo posible de salvar el mayor número posible de judíos»[53]. Constituía una alusión clara a las palabras del rabino.

También Benedicto XVI intervino en una de las sesiones el día 14 a la asamblea a las diez y media sin papeles, después del *coffe break* sinodal. El arzobispo Nikola Eterovich, secretario del sínodo anunció que se iba a interrumpir el orden previsto de intervenciones, porque «el presidente quiere dirigirnos unas palabras». Técnicamente el papa es también presidente del sínodo de obispos. Habló algo menos de diez minutos –mientras miraba a un pequeño cuaderno con apuntes–, para dar los principales criterios para leer e interpretar la Biblia en sintonía con la Iglesia.

En líneas generales, quería recordar que la Biblia no es «un libro del pasado» que pertenece de modo exclusivo a expertos, filólogos e historiadores, sino que es un libro actual dirigido a todos los cristianos, sabios o sencillos que sean. El papa consideró que a veces los exegetas descuidan la lectura de la Biblia en la tradición viva de toda la Iglesia. El descuido de este criterio, según Benedicto

XVI, tiene sus consecuencias. «La exégesis se convierte en historiografía»[54]. A la vez, recordó la importancia de la Escritura a la hora de hacer teología, pues el concilio la ha propuesto como el «alma de la teología». Fuentes cercanas afirmaron que la intervención acabó con una calurosa ovación.

En las sesiones del sínodo se había recordado –entre otras cosas– que el cristianismo no es la religión del Libro –como el islam o en parte el judaísmo–, sino la religión de una Persona: del Logos, del Verbo, de la Palabra eterna del Padre encarnada por amor[55]. Sin embargo, lo más importante del sínodo no se refería a la relación con los judíos, sino con los demás cristianos. En efecto, la «noticia bomba» del sínodo fue de orden ecuménico. Primero y después de un largo y afectuoso encuentro con Benedicto XVI, fue firmada una declaración conjunta con el jefe de la Iglesia ortodoxa de Chipre, Chrysostomos II[56].

Otro respresentante ortodoxo que participó en el sínodo recordó refiriéndose al actual papa que «la misión primaria, histórica y extraordinaria, del primer obispo de la cristiandad, quien preside en la caridad, y sobre todo, de un papa que es *magister theologiae*, un maestro de teología, es ¡ser signo visible y paterno de unidad y guiar, bajo la guía del Espíritu santo y según la sagrada Tradición, con sabiduría, humildad y dinamismo, junto a todos los obispos del mundo, co-sucesores de los apóstoles, a toda la humanidad a Cristo redentor!». Parecía una declaración de apoyo y unidad, fundamentada en la «primacía del amor». Fueron palabras emocionadas y emocionantes.

Pero el momento culminante de orden ecuménico –también desde la Iglesia ortodoxa– tuvo lugar con la mencionada intervención del patriarca de Constantinopla, su santidad Bartolomé I, titulada *Tocar y compartir la palabra de Dios* y pronunciada en la capilla Sixtina en la tarde del sábado, durante una liturgia de la palabra celebrada en latín y griego. El patriarca, quien se encontraba a la derecha de la asamblea sinodal, fue presentado con palabras muy afectuosas por

el mismo Benedicto XVI. A espaldas de ambos se encontraba el *Juicio final* de Miguel Ángel, testigo atento del momento.

Bartolomé I, quien definió su intervención en el sínodo como un «evento histórico», expresó su deseo de llegar algún día a la «plena unidad» entre católicos y ortodoxos, superando las actuales diferencias. «Llegará el día en el que ambas nuestras iglesias convergerán del todo», terminó diciendo. Tal vez sea una profecía. Por su parte, Benedicto XVI expresó su gran afecto y gratitud al patriarca de Constantinopla por su bonita intervención con aire oriental, y añadió que hoy se vivió «una experiencia de comunión verdadera»[57].

El ecumenismo tiene sin embargo fronteras más amplias. También los cristianos de otras confesiones rezaban por la buena marcha del sínodo que se celebraba en el Vaticano. Así lo afirmaba un mensaje del ginebrino Consejo ecuménico de las iglesias, en el que afirmaba que la palabra de Dios «construye la Iglesia y transforma las vidas de la gente». De hecho, toda esta reunión de obispos, laicos y expertos en la Biblia venía a tomar medidas ante la «imagen bíblica» que tienen los católicos y de su importante papel en la vida cristiana.

«Se podría decir que el lema del sínodo puede ser el siguiente –compendiaba Allen–: cómo se puede subrayar que la Biblia es fundamental –que es la palabra de Dios, una piedra de toque esencial en la fe y en la vida del católico–, sin que esto convierta a los católicos en fundamentalistas»[58]. En la línea de los temas planteados al comienzo de la reunión, los objetivos del sínodo se prodría resumir en los siguientes puntos: mejor predicación, importancia de la *lectio divina*, cuidar y celebrar mejor la liturgia –también de la Palabra–, hacer la Biblia más accesible, estudiarla un poco mejor y unirla con la vida[59]. Estas parecían ser las conclusiones más claras y unánimes de todo lo dicho allí en esos días.

El papa Benedicto XVI clausuró el sínodo el domingo 26 de octubre con una misa en San Pedro del Vaticano a la que acudieron

cardenales, patriarcas orientales y obispos de todo el mundo que habían participado en el encuentro. Y lo hizo poniendo de manifiesto que la tarea prioritaria de la Iglesia al inicio de este tercer milenio «es nutrirse de la palabra de Dios para hacer más eficaz el compromiso de la nueva evangelización». El pontífice citó el concilio Vaticano II al afirmar que «es necesario que los fieles tengan acceso a la sagrada Escritura para que estos, encontrando así la verdad, puedan creer en el auténtico amor». Un amor que «lo supera y lo renueva todo, todo lo vence. El amor al prójimo nace de la escucha dócil a la Palabra divina», afirmó el papa al comentar las lecturas del día[60].

Además del conocimiento de las sagradas Escrituras, Benedicto XVI también resaltó que es indispensable una cuidadosa preparación intelectual de obispos y sacerdotes, y alentó «a fomentar a los animadores de los grupos cristianos, especialmente a los jóvenes, a difundir la palabra de Dios». Hace falta estudiar –además de la teología– la Biblia, así como difundir esa Palabra escuchada, estudiada y meditada. El lugar privilegiado donde resuena esta Palabra divina es la liturgia, en la celebración de la misa y de la liturgia de la Palabra. «En ella se ve que la Biblia es el libro de un pueblo y para un pueblo [...]. El pueblo no subsiste sin el Libro, porque en éste se encuentra su razón de ser, su vocación, su identidad», afirmó de modo claro.

Como decía san Jerónimo (340-420), un antiguo estudioso de la Biblia y padre de la Iglesia, «no conocer la Biblia es desconocer a Jesucristo». Este era el tenor de las palabras del papa. Los periódicos y los medios de comunicación destacaron en titulares como supuesta novedad que las mujeres –excelentes lectoras de modo habitual– podían ser admitidas en el ministerio del lectorado, es decir, para leer las lecturas de la misa. Sin embargo, no era este el único ni principal contenido de las proposiciones, entre las que se recordaba –por ejemplo– la necesidad de una lectura espiritual junto a la científica, la inerrancia de la Biblia, la mejora del actual leccionario litúrgico o una mejor relación con judíos y musulmanes[61].

Todavía está por ver cuáles son sus frutos. Este sínodo de los obispos había supuesto –comentaba el papa pocos meses después– «una nueva pentecostés», pues «Dios sigue hablando y responde a nuestras preguntas». El Espíritu está presente en la Palabra. «Pastores procedentes de todo el mundo –resumía el papa a final de año– se reunieron alrededor de la palabra de Dios, que había sido alzada en medio de ellos; en torno a la palabra de Dios, cuya mayor manifestación se encuentra en la sagrada Escritura»[62]. La palabra de Dios «se dirige a cada uno de nosotros –continuaba–, habla al corazón de cada uno: si nuestro corazón se despierta y el oído interior se abre, entonces cada uno puede aprender a escuchar la palabra que se dirige a propósito para él».

## Retos para el futuro (2008-2009)

Un nuevo encuentro admiró al mundo. «No hay oposición entre la comprensión de la creación y las pruebas de las ciencias empíricas», había afirmado Benedicto XVI en el transcurso de la sesión plenaria de la Pontificia academia de las ciencias, celebrada en el Vaticano del viernes 31 de octubre al martes 4 de noviembre de 2008 en torno al tema *Aproximaciones científicas sobre la evolución del universo y la vida*. Creación y evolución no serían por tanto realidades del todo contrapuestas, siempre y cuando se mantenga la figura de un Dios creador que crea a partir de la nada por amor. El cosmólogo británico Stephen Hawking intervino como invitado en las sesiones y habló sobre el origen del universo, Darwin, la evolución y el llamado «diseño inteligente». Después mantuvo un encuentro con Benedicto XVI, quien expresó su admiración por la tecnología que permite al científico hablar a través de un sintetizador de voz. Una de las aficiones favoritas también de este papa es encontrarse con intelectuales, científicos y artistas.

## *La ciencia, el islam y la vida*

La razón y la ciencia deben dialogar con la fe: es esta una de las prioridades del papa-profesor. En el inicio de la asamblea científica, el pontífice describió las ciencias como la búsqueda del conocimiento sobre la creación de Dios, y citó al polémico y discutido Galileo: cómo este científico del siglo XVII «veía la naturaleza como un libro cuyo autor era Dios». Dios escribía en el gran libro de la naturaleza y así iba completando su creación. Lo que la Iglesia rechaza es el evolucionismo radical que proponga el caos o el puro azar como primer principio, pero no la idea de una evolución relativa, que integre la acción creadora de Dios. En el principio era el *logos* y el amor. En este sentido, el papa ha señalado que la evolución no opera sobre el caos, sino conforme al *logos*, es decir, sobre un mundo creado por Dios. «En el principio era el Verbo» (Jn 1,1), no el azar o el caos. Dios, su verdad y su amor están ahí desde el principio de cualquier evolución[63].

Este diálogo irá más allá de la ciencia occidental, y se adentrará en los laberintos del pensamiento oriental. Benedicto XVI recibió el 6 de noviembre a los cincuena y nueve estudiosos del islam y representantes de la Iglesia, que durante dos días intentaron tender puentes entre ambas religiones durante el primer fórum católico-musulmán. Tras Ratisbona, el diálogo con los musulmanes se ha desarrollado de un modo especial, decíamos: tal vez hacía tiempo que no había tanto intercambio cultural entre ambos pensamientos cristiano y musulmán que desde entonces. Tariq Ramadan, el controvertido intelectual musulmán suizo, se mostró convencido de que ese discurso pronunciado en Ratisbona «a largo plazo tendrán más consecuencias positivas que negativas». Se trataba de ver los elementos comunes que tienen ambas religiones –sobre todo la razón, el amor, la verdad y la dignidad de la persona–, para poder después defenderlos unos junto a los otros[64].

En efecto, el tema del fórum era *Amor a Dios, amor al prójimo: la dignidad de la persona humana y el recíproco respeto*. El terreno común es extenso, pero hace falta recorrerlo juntos. «Para nosotros los cristianos –dijo ahí el papa Benedicto XVI– el amor a Dios está unido al amor hacia todos los hombres y mujeres, sin distinción de raza y cultura. [...] La tradición musulmana se muestra también precisa en lo que se refiere al compromiso práctico en favor de los más necesitados [...]. Por eso deberíamos cooperar para promover el respeto de la dignidad humana y de sus derechos fundamentales [...]. Solo si reconocemos el lugar central de la persona y de la dignidad de todo ser humano, respetando y defendiendo la vida como un don de Dios –sagrada tanto para los cristianos como para los musulmanes–, encontraremos los puntos en común para construir un mundo más fraterno»[65].

A la condena explícita del terrorismo por ambas partes se añadia un llamamiento al respeto de los derechos humanos, incluido el de la libertad religiosa, todavía poco respetado en algunos países musulmanes. La declaración conjunta recuerda que las minorías religiosas tienen «derecho a sus lugares de culto», pero también a que «sus fundadores y los símbolos que consideran sagrados no

sean víctima de ninguna forma de burla o de ridículo». Esto constituía un consejo a occidente tanto por las referencias satíricas a Mahoma –como con las famosas caricaturas danesas, que provocaron una auténtica revuelta– como a muchas otras, igualmente ofensivas, sobre Jesucristo. En la larga audiencia Benedicto XVI insistió en que es necesario eliminar los recelos mutuos, y el santo Padre invitó a católicos y musulmanes a «unir nuestros esfuerzos para superar –concluía– los malentendidos y desacuerdos. Decidámonos a superar los antiguos prejuicios y a corregir las imágenes con frecuencia distorsionadas del otro, que todavía hoy crean dificultades en nuestras relaciones»[66].

En la *photo-finish* de ese encuentro aparece Benedicto XVI estrechando la mano de Ingrid Mattson, canadiense, presidente de la Sociedad islámica de Norteamérica. Observa curioso la escena Tariq Ramadan, el más famoso y controvertido entre los pensadores musulmanes europeos, egipcio con ciudadanía suiza y titular de una cátedra en Oxford; es también el hijo del fundador de los Hermanos musulmanes[67]. Una imagen vale más que mil palabras. En el texto final emitido el último día del encuentro, se afirmaba que «los jóvenes son el futuro de las comunidades religiosas y de las sociedades en su conjunto. Cada vez más, vivirán en sociedades multiculturales y multirreligiosas. Es esencial que sean bien formados en sus propias tradiciones religiosas y bien informados sobre otras culturas y religiones». Esperemos pues que el ejemplo cunda.

Seis días después, la Congregación antes presidida por el entonces cardenal Ratzinger volvió a acaparar la atención de los medios de comunicación. Las extraordinarias promesas y peligros que en las últimas dos décadas ha abierto la bioética fueron analizados por un nuevo documento de carácter doctrinal. Se trata de la instrucción *Dignitas humanae* sobre algunos aspectos de la bioética, de unas treinta páginas de extensión, en el que se establecen dos principios fundamentales. Según el primero, «el ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción» (n. 4). Suponía una confirmación de los derechos del

no-nacido. En segundo lugar, la instrucción explicaba que el origen de la vida humana «tiene su auténtico contexto en el matrimonio y la familia, donde es generada por medio de un acto que expresa el amor recíproco entre el hombre y la mujer» (n. 6).

La persona tiene derecho a nacer y crecer en un ambiente de amor. A la luz de estos dos principios, el documento ofrecía criterios éticos sobre diferentes prácticas que hoy día se han hecho frecuentes, como la «píldora del día después», las técnicas de asistencia a la fertilidad, el congelamiento de embriones y óvulos, la reducción embrionaria –auténtico aborto– y la clonación humana. Confirmaba así el juicio ético negativo sobre la fecundación *in vitro* y constataba el aumento de los peligros que ahora implica esta práctica, pues el número de embriones sacrificados es altísimo (el 80% en los centros más desarrollados, según dice la nota 27). En lo que se refiere a la clonación terapéutica precisaba que «producir embriones con el propósito de destruirlos, aunque sea para ayudar a los enfermos, es totalmente incompatible con la dignidad humana, porque reduce la existencia de un ser humano, incluso en estado embrionario, a la categoría de instrumento que se usa y destruye» (n. 30).

El documento considera ilícito el uso de productos, incluso vacunas, en cuya elaboración se ha utilizado «material biológico» ilícito, como el obtenido por la eliminación de embriones humanos o de abortos. Además, millones de embriones congelados se encuentran en un callejón sin salida, pues muchos de ellos están condenados a la destrucción. Irán sin más por el sumidero. En definitiva, el documento vaticano constataba que «los millares de embriones que se encuentran en estado de abandono determinan una situación de injusticia que es de hecho irreparable»[68]. Un nuevo holocausto de una diminuta multitud silenciosa y sin voz.

## *Un año para Pablo*

Benedicto XVI lo había anunciado el año anterior. «En realidad –dijo entonces–, el horizonte del año paulino no puede ser más que universal, porque san Pablo ha sido el apóstol por excelencia de los

que respecto a los hebreos eran “los alejados” y que gracias a la sangre de Cristo se han convertido en “los cercanos” (cf. Ef 2,13). Por eso también hoy, en un mundo que se ha tornado más “pequeño”, pero donde todavía muchos no han encontrado al Señor Jesús, el jubileo de san Pablo invita a todos los cristianos a ser misioneros del evangelio. Esta dimensión misionera –concluía Benedicto XVI– tiene necesidad de estar acompañada siempre por la dimensión de la unidad, representada por san Pedro, la “roca” sobre la que Jesucristo ha edificado a su Iglesia». Pedro y Pablo juntos: en la cuestión de Antioquía, fue Pablo quien corrigió a Pedro, la cabeza visible de la Iglesia. Ahora se encontraban Benedicto XVI y Bartolomé I. Universal, ecuménico y misionero: era este el triple horizonte que el obispo de Roma y el patriarca de Constantinopla quisieron dar al año paulino, convocado al unísono por las respectivas Iglesias de Roma y de Oriente[69].

Se inauguraba así el año paulino. Junto al patriarca ecuménico de Constantinopla, Bartolomé I, y ante cuarenta arzobispos católicos que recibían el palio, Benedicto XVI había celebrado el 29 de junio de 2008 en la basílica de san Pedro la solemnidad de san Pedro y san Pablo en una liturgia llena de símbolos. Bartolomé I tuvo una presencia destacada en la ceremonia y se situó al lado del papa; el evangelio fue proclamado por dos diáconos –uno ortodoxo y otro romano–, y cada uno hizo besar el libro sagrado al pastor de la otra confesión. En un símbolo definitivo de unidad, el pontífice y el patriarca se dieron la paz. Unidad, universalidad, ecumenismo y misión conjunta se volvían a entrelazar en los discursos de Benedicto XVI y Bartolomé I, mientras la asamblea aplaudía conmovida las palabras de ambos. La homilía de Benedicto XVI recordó la figura del primer papa: «Esta es la misión permanente de Pedro: hacer que la Iglesia no se identifique con una sola nación, con una sola cultura o con un solo Estado. Que la Iglesia sea siempre para todos; que reúna a la humanidad más allá de las fronteras y que, en medio de las divisiones de este mundo, haga presente la paz de Dios y la fuerza de la reconciliación de su amor»[70].

Más velada quedaba por ahora la relación con las comunidades protestantes. Pero el año paulino podía ser también rico en sugerencias a la hora del diálogo con estas comunidades. Los más importantes pensadores de la Reforma –desde Lutero y Calvino hasta Karl Barth, Rudolf Bultmann y Paul Tillich– han desarrollado su pensamiento a partir sobre todo de la carta de Pablo a los romanos. De manera que los protestantes podían ver también este año paulino como un gesto de acercamiento, pues el apóstol de las gentes tiene una relevancia y un significado especial para el pensamiento reformado. Y no menos relevante es la aportación que este podría dar al diálogo con los judíos. Pablo era judío y un rabino observante, antes de encontrarse con Cristo camino de Damasco. Su conversión al Resucitado no significó para él una ruptura con la fe originaria. Para Pablo, la promesa de Dios a Abraham y la alianza en el Sinaí constituyeron siempre una sola cosa con la alianza «nueva y eterna» sellada con la sangre de Jesús. En su libro *Jesús de Nazaret*, Joseph Ratzinger había escrito páginas memorables sobre esta unidad entre Israel y la Iglesia, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento[71].

Pero también había que reforzar la unidad en el interior de la Iglesia católica, el crecimiento en comunión y cohesión interna, por la que tanto trabajó, luchó y rezó san Pablo. Para esto la unidad en la fe y en la doctrina resulta indispensable. En nombre de lo que Allen llamaba «ortodoxia positiva» –una fuerte defensa de la fe con un estilo positivo y amable–, Benedicto XVI nombró al jesuita español Luis Ladaria como secretario de la Congregación para la doctrina de la fe[72]. Licenciado en derecho y doctor en teología, es un buen conocedor del pensamiento de los padres de la Iglesia. Después se especializó durante los estudios sobre la Trinidad y la cristología, uno de los campos teológicos más controvertidos en la actualidad.

Entre sus colegas era conocido como un hombre trabajador a la vez que amable y cordial. «Es llamativo –afirma uno de sus alumnos– su estilo vivo lleno de claridad, su dominio del lenguaje y su cordialidad respecto a sus alumnos». Había dirigido una gran cantidad de tesis y sus clases optativas llegaban hasta ciento cincuenta estudiantes.

Colaboró intensamente con Ratzinger en los años en la Congregación que entonces presidía el teólogo alemán, y es difícil no encontrar amigos suyos, pues combina la claridad doctrinal con una personal *dolcezza*. Junto con el portavoz vaticano, Federico Lombardi, es otro uno de los jesuitas en quien Benedicto XVI ha depositado su confianza, pues el papa necesita seguir apoyándose en este ejército de religiosos, tal como les dijo Benedicto XVI.

Tras una intensa e interesantísima catequesis sobre la vida y la doctrina de san Pablo, desarrollada a lo largo del año en la catequesis de los miércoles, en la que se fueron recorriendo los principales puntos de la teología paulina, Benedicto XVI clausuró el año paulino el 29 de junio de 2009 desvelando que los restos que se guardan en el sarcófago bajo el altar mayor de la basílica de San Pablo Extramuros, en Roma, pertenecen al Apóstol de los gentiles. Ante varios miles de fieles y representantes del patriarcado ecuménico de Constantinopla, el papa informó de que se había practicado un pequeño agujero en el sarcófago, nunca abierto en dos mil años, por el que se había introducido una sonda. Si en 1950 se había descubierto la tumba de san Pedro precisamente en el Vaticano –bajo el baldaquino de Bernini–, ahora se descubría la de san Pablo. Las dos principales columnas de la Iglesia se apoyaban en Roma[73].

Esta investigación desveló la existencia en el interior de un precioso tejido de lino de color púrpura laminado en oro y otro de color azul con filamentos de lino, así como granos de incienso rojo y sustancias proteicas y calcáreas. También se hallaron pequeños fragmentos óseos, que ahora han sido sometidos a la prueba del carbono 14. El Vaticano siempre había dado por hecho que se trataba de los restos del apóstol, pero ahora «todo parece confirmar la unánime e incontrastable tradición de que se tratan de los restos mortales del apóstol Pablo». Según explicó Benedicto XVI, los expertos que realizaron la prueba del carbono 14 «desconocían de dónde provenían los fragmentos y han concluido que pertenecían a una persona vivida entre los siglos I y II»[74].

Sin embargo, a nadie pasó desapercibido la interpretación que Benedicto XVI dio a los frescos de Miguel Ángel de la Capilla paulina, en los que se encontró también –tras la restauración– un nuevo autorretrato del «terrible florentino». En efecto, aparecen ahí dos frescos, frente a frente: la conversión de san Pablo frente a la crucifixión –boca abajo, según la tradición– de san Pedro. Habitualmente, la mirada escrutadora de Pedro al ser crucificado se interpretaba como una reprobación del príncipe de los apóstoles a los cardenales reunidos en los cónclaves, pues estos tenían lugar no solo en la capilla Sixtina, sino también en la Paulina. Pedro miraba con dureza y recordaba a los cardenales sus obligaciones.

Benedicto XVI, en la homilía pronunciada en las vísperas solemnes el 4 de julio con motivo de la inauguración de la restauración de los frescos, ofreció sin embargo una interpretación nueva: se establecía un diálogo de miradas entre Pedro y Pablo, como si el obispo de Roma consultara y pidiera luces al apóstol de los gentiles[75]. «Los dos rostros –decía el papa en la homilía–, sobre las cuales se ha detenido nuestra mirada, están uno frente al otro. Por eso se podría pensar que el de Pedro está dirigido justamente al rostro de Pablo, el cual, a su vez, no ve, sino que lleva en sí la luz de Cristo resucitado. Es como si Pedro, en la hora de la prueba suprema, buscase esa luz que ha obsequiado la verdadera fe a Pablo»[76].

## *Ortodoxos*

Estas palabras suponían una manto tendida a otros cristianos, sobre todo a los protestantes, pero también a otras confesiones cristianas. Pedro es la piedra de Roma, y Pablo el apóstol de las gentes, que recorre toda la periferia llevándola a Cristo. Había así que dirigirse también a los que se encontraban más cercanos en la fe. Católicos y ortodoxos habían firmado un importante acuerdo que acerca sus posturas respecto al problema más controvertido que existe entre ambas confesiones: la dimensión universal de la Iglesia. Se hizo público el documento final de la asamblea plenaria de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la ortodoxa, que se celebró del 8 al 14 de octubre de 2007 en

Rávena (Italia). La asamblea estaba presidida por el cardenal Walter Kasper, presidente del Pontificio consejo para la promoción de la unidad entre los cristianos y por S.E. Ioannis, metropolita de Pérgamo, perteneciente al patriarcado ecuménico de Constantinopla.

El documento constaba de cuarenta y seis párrafos y fue publicado simultáneamente en Roma, Atenas, Estambul y Chipre. Un acontecimiento casi global. Su título: *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia*. Kasper comentó que «el paso importante es que –por primera vez– las iglesias ortodoxas han dicho que existe un nivel universal de la Iglesia» y que «existe un primado: según la praxis de la Iglesia antigua, el primer obispo es el obispo de Roma». Es decir, el papa es considerado el *protos*, el primero entre los patriarcas de todo el mundo, y Roma –según la expresión de Ignacio de Antioquía– la «Iglesia que preside en la caridad». Roma estaría así en el centro neurálgico de la cristiandad.

«Pero no hemos hablado –añadía Kasper– de la prerrogativas del obispo de Roma; solo hemos indicado la praxis para el debate futuro. Este documento es un modesto primer paso y como tal ofrece esperanzas, pero no podemos exagerar su importancia». De este modo, el cardenal alemán se mostraba prudente y señalaba que «la próxima vez tendremos que volver a hablar sobre el papel del obispo de Roma en la Iglesia universal en el primer milenio; después tendremos que afrontar también el segundo milenio –el concilio Vaticano I y el Vaticano II–; y esto no será fácil. El camino es muy largo y difícil».

Es decir, se trataba de volver la mirada al camino andado desde 1054, año en que se consumó el cisma y la separación entre las iglesias de oriente y occidente. Se habló así entonces de una *glasnost*, de un deshielo de las relaciones de la Iglesia católica con el patriarcado de Moscú, aunque las conversaciones se encuentran todavía en un momento más distante. La Iglesia católica se había ofrecido incluso como mediadora entre las iglesias ortodoxas. «Si

quieren –concluía el purpurado alemán– podríamos facilitar una solución bien a nivel bilateral –entre Moscú y Constantinopla– o a nivel pan-ortodoxo; pero es indudable que queremos contar con la participación de la Iglesia ortodoxa rusa. Es una Iglesia muy importante; no queremos dialogar sin ellos y trabajaremos para lograrlo».

**El diálogo ha de seguir, a pesar de que a veces los medios de comunicación se movieran según otras coordenadas.** Había signos para la esperanza en las búsqueda de la unidad entre los cristianos. Por un lado, estaban en el aire los insistentes rumores de que un grupo numeroso de anglicanos –unos cuatrocientos o quinientos mil– querían volver a la plena comunión con la Iglesia católica, sobre todo tras la deriva que estaba tomando su propia Iglesia tras la ordenación de mujeres o con la presencia de obispos homosexuales. Pero el Vaticano parecía calmar los ánimos y dar largas.

Otras noticias venían de oriente, más en concreto de Rusia. La elección del metropolita Kiril de Smolensko y Kaliningrado como patriarca de Moscú y de Todas las Rusias representaba una esperanza para la continuación del diálogo ecuménico. El presidente de Ayuda a la Iglesia necesitada –una *ong* de origen alemán que, por ejemplo, ha construido multitud de iglesias ortodoxas–, Joaquín Alliende, explicó entonces que su organización mantiene desde hace muchos años un «contacto fructífero» con el nuevo patriarca, y mostró su optimismo y confianza en la continuación del diálogo con la Iglesia católica, «para afrontar los desafíos comunes a todos los cristianos»[77]. La colaboración se hacía necesaria. «Un fructífero desarrollo» de las relaciones entre la Iglesia católica y la ortodoxa rusa es cuanto auguraba Su Santidad Kiril, patriarca de Moscú y de Todas las Rusias, en un mensaje transmitido a Benedicto XVI para agradecerle por las felicitaciones que el papa de ha enviado con ocasión de su elección.

En el texto, traducido por *L'Osservatore Romano*, el patriarca explicaba que «entre los muchos deberes que se presentan ante el

primado de la Iglesia ortodoxa rusa, una de las prioridades la constituye la necesidad fundamental de atestiguar y afirmar los valores del evangelio de Cristo en la sociedad contemporánea». El patriarca Kiril estaba convencido de que a este fin han de contribuir el diálogo y la colaboración «de todos aquellos que se hacen llamar cristianos», y por ello aseguraba Kiril al papa que la Iglesia ortodoxa rusa «seguirá inmutablemente abierta a la cooperación con cuantos se declaran seguidores del Señor Jesucristo y mantienen la visión tradicional de los contenidos del mensaje que los cristianos deben llevar al mundo contemporáneo». El discurso habitual ruso había cambiado bastante respecto a los años anteriores: no se acusaba de proselitismo, sino que se hablaba de mutua ayuda. «Entre los posibles colaboradores en este campo, la Iglesia católica de Roma ocupa un lugar particular», reconocía el patriarca.

Todo el mundo sabía que el papa y el actual patriarca ruso –experto en relaciones ecuménicas– se habían encontrado en diciembre de 2007. Fue un encuentro privado pero significativo. Kiril afirmó al salir de la audiencia que fue un momento «muy positivo y muy bonito». «En nuestros programas –continuaba– hay temas tan importantes como la promoción de valores comunes». Existen de igual modo otros patriarcados y jurisdicciones entre los ortodoxos. También el 16 de junio de 2006 Benedicto XVI había mantenido un encuentro con el líder de los greco-ortodoxos, arzobispo Crisóstomo II de Chipre, en el que también hablaron de que católicos y ortodoxos debían trabajar juntos en cuestiones sociales, morales y bioéticas. También seguían adelante, a nivel teológico, las conversaciones de Ravena, en las que se había discutido sobre el modo en que se podría ejercer el primado papal en el futuro, también en armonía con el modo de agruparse en sínodos y patriarcados que suelen ejercer los ortodoxos[78].

El 18 de septiembre de 2009, en Castel Gandolfo, un arzobispo ortodoxo ruso llamado Hilarion Alfeyev, de 43 años (teólogo, liturgista y compositor educado en Oxford), se encontró con Benedicto XVI, igualmente teólogo y aficionado a la música. El arzobispo Hilarión estuvo en Roma cinco días, como representante

del nuevo patriarca ortodoxo ruso Kiril de Moscú. El arzobispo Hilarión mantuvo «una conversación muy tranquila» con el cardenal Walter Kasper el 17 de septiembre ante los micrófonos de *Radio Vaticana*. El cardenal Kasper también reveló que él había sugerido al arzobispo que las iglesias ortodoxas formasen una especie de «conferencia episcopal a nivel europeo» que podría constituir un «interlocutor directo para cooperar» en futuros encuentros. Esto sería un paso revolucionario en la organización de las iglesias ortodoxas, quienes desde 1052 se encuentran alejadas jurisdiccionalmente de Roma. Se trataba por tanto sin duda de un encuentro esperanzador.

Por su parte, en la audiencia privada con Benedicto XVI, el nuevo "ministro de asuntos exteriores" del patriarcado de Moscú afirmó: «Apoyamos al papa incluso cuando sus valientes declaraciones suscitan reacciones negativas por parte de algunos políticos o personalidades públicas, o son criticadas y a veces malinterpretadas por parte de algunos medios de comunicación. Consideramos que el jefe de la mayor Iglesia cristiana no deba estar pendiente de ser políticamente correcto, ni se deba adaptar a la mentalidad dominante o buscar ser aceptado. Creemos, por el contrario, que tenga el deber de testimoniar la verdad. Por tanto, le apoyamos incluso cuando sus palabras encuentran oposición». La valentía del papa bávaro estaba recogiendo sus primeros frutos. A su vez, el *Corriere della Sera* publicaba una entrevista al arzobispo católico de la capital ruso, monseñor Paolo Pezzi, en la que decía: «El milagro [de la unidad] es posible; es más, nunca ha estado tan cerca» como ahora. El tan deseado sínodo panortodoxo –de todas las iglesias y patriarcados ortodoxos–, que no fue posible durante el pasado siglo, podía tener lugar gracias a buenas disposiciones de las respectivas jerarquías[79].

## *Judíos y lefebvrianos*

En la relación de los católicos con los lefevrianos, había que de momento esperar. Confirmando los insistentes rumores de los últimos días, los lefebvrianos dijeron "no" a la oferta de la santa

Sede para volver a la Iglesia católica. Aunque no se negaban a continuar con el diálogo, los miembros de la Fraternidad sacerdotal san Pío X no aceptaron las cinco condiciones que el Vaticano les propuso para volver a la plena comunión con Roma, pues las cinco exigencias contenía –a su modo de ver– un «carácter vago». Esta comunidad exigía además a Benedicto XVI que retirara la excomunión que pesa sobre los obispos de la Fraternidad San Pío X. Después del concilio Vaticano II los lefebvrianos se habían ido separando de la Iglesia católica progresivamente. En 1975 la Fraternidad sacerdotal de san Pío X –la estructura en la cual se habían organizado– no obedeció a la orden de disolverse y se constituyó en Iglesia paralela, con sus propios obispos, sacerdotes, seminarios. En 1976 el fundador, el arzobispo Marcel Lefebvre, fue suspendido *a divinis*. En 1988 la excomunión a Lefebvre y a cuatro nuevos obispos ordenados por él sin la autorización del papa –a su vez suspendidos *a divinis*– fue el acto culminante de un cisma ya en curso hace años[80].

Una análoga suma de circunstancias había hecho estallar en los meses pasados una polémica similar. Cuando Benedicto XVI liberalizó para todos los católicos el rito antiguo de la misa, baluarte de los lefebvrianos, muchos judíos protestaron porque había en dicho rito una oración considerada por ellos inaceptable y ofensiva, en cuanto apunta a su “conversión”. El papa reescribió el texto de la oración sin alusiones ofensivas, pero algunos judíos rechazaron también la nueva fórmula. La razón de fondo de estas turbulencias está en la teología antijudía que distingue en general a los lefebvristas. Según muchos judíos, la Iglesia católica hace muy poco para contrarrestar este antijudaísmo y exigir el arrepentimiento de sus responsables. En efecto, los «magnánimos gestos de paz» que Benedicto XVI ha llevado a cabo muchas veces en dirección a los lefebvristas no han sido seguidos hasta ahora, por parte de éstos, con algún paso significativo de arrepentimiento y de acercamiento.

Las conversaciones entre los seguidores de Lefebvre y la santa Sede comenzaron a principios del mes de mayo de 2007, cuando el cardenal Darío Castrillón Hoyos, presidente de la Comisión pontificia

*Ecclesia Dei*, mantuvo una entrevista con la máxima autoridad de los lefebvrianos, el obispo Bernard Fellay. Ambos vieron juntos el documento en el que el Vaticano explicaba sus condiciones para aceptar la vuelta de esta comunidad a la Iglesia católica y señalaba el 30 de junio de 2008 como fecha límite para comunicar una respuesta. Las condiciones fueron calificadas como «generosas» por varios analistas vaticanos. Los cinco puntos de la oferta de la santa Sede, según desveló el diario italiano *Il Giornale*, eran: dar «una respuesta proporcionada a la generosidad del papa»; «evitar cualquier intervención pública que no respete la persona del santo Padre y que pueda ser negativa para la caridad eclesial»; eludir «la pretensión de un magisterio superior al del santo Padre y no proponer la Fraternidad como contraposición a la Iglesia»; «demostrar la voluntad de actuar con honradez en la plena caridad eclesial y en el respeto de la autoridad del Vicario de Cristo» y, por último, «respetar la fecha, fijada para finales de junio, para responder positivamente».

Desde que había sido elegido papa hacía poco más de tres años, Benedicto XVI había realizado varios intentos para acabar con el cisma lefebvriano. El primer gesto tuvo lugar tres meses después de ser elegido obispo de Roma, cuando recibió en audiencia a monseñor Fellay, líder de la Fraternidad sacerdotal san Pío X. Posteriormente, el pontífice dio luz verde al cardenal Castrillón Hoyos para que celebrara una misa según la forma antigua del rito romano. Era la primera vez tras el Vaticano II que un purpurado utilizaba este rito. La liberalización de las misas por el rito extraordinario fue vista como un nuevo gesto de concordia hacia los lefebvrianos y con un claro significado ecuménico. Sin embargo, todos estos gestos habían resultado insuficientes hasta el momento. Entonces el papa dio una nueva vuelta de tuerca y levantó la excomunión a cuatro de los obispos lefebvrianos. Entonces empezó todo[81].

Aquel año de 2009 empezó con unas «imprudentes declaraciones» –tal como él mismo las calificó ante el papa en su *blog*– que el obispo lefevbriano Richard Williamson pronunció en una cadena de

televisión sueca. Llegó a afirmar que el holocausto llevado a cabo por las autoridades nazis tan solo había eliminado a trescientos mil judíos. La reacción en la prensa fue inmediata –se trataba de uno de los obispos a los que Benedicto XVI había levantado la excomunión pocos días antes–, y el Gran Rabinato de Israel rompió las relaciones con la santa Sede. Enseguida vinieron las consecuencias y rectificaciones. Primero en su *blog* y después en una carta, el propio Williamson pidió perdón al papa. El líder de la sociedad tradicionalista, el obispo Bernard Fellay, sucesor de Marcel Lefebvre en la dirección de este grupo cismático, se desmarcó de estas afirmaciones y dijo que el obispo de origen inglés no era una autoridad en materia histórica o política. Después sería retirado de su cargo de rector del Seminario de La Reja, en Argentina, e incluso deportado del país por las autoridades civiles[82].

Mientras tanto, la Secretaría de Estado del Vaticano se vio en la obligación de emitir esta nota «a raíz de las reacciones suscitadas» por el levantamiento de la excomunión a los cuatro prelados de la Fraternidad sacerdotal san Pío X, «y en relación a las declaraciones negacionistas o reduccionistas de la *shoah* por parte del obispo Williamson». El documento constaba de tres apartados en los que se aclaran los motivos de la remisión de esta pena, así como la situación de los cuatro prelados en la Iglesia y la cuestión concreta de las declaraciones del obispo Williamson sobre el holocausto. En cuanto a la primera cuestión, la nota explica que el papa con este gesto de «benignidad» «ha querido quitar un impedimento que perjudicaba la apertura de una puerta al diálogo» tras el cisma. Ahora el obispo de Roma esperaba que «la misma disponibilidad sea expresada por los cuatro obispos en total adhesión a la doctrina y a la disciplina de la Iglesia».

Respecto a la segunda cuestión, la situación de los prelados, la Secretaría de Estado aclara que la Fraternidad San Pío X «por el momento. no goza de reconocimiento alguno en la Iglesia católica». Es decir, no forma parte de ella. «Tampoco los cuatro obispos, aunque liberados de la excomunión, tienen una función canónica en la Iglesia y no ejercen lícitamente un ministerio en ella». Para que

este reconocimiento se diera, sería «condición indispensable», afirmaba la nota, «el reconocimiento pleno del concilio Vaticano II». Respecto a las declaraciones objeto de la polémica, «absolutamente inaceptables y firmemente rechazadas por el santo Padre», la nota aclara que éstas eran «desconocidas por el papa en el momento de la remisión de la excomunión». Existía una clara desinformación al respecto. «El obispo Williamson –concluía la nota–, para ser admitido a las funciones episcopales en la Iglesia, deberá también tomar de modo absolutamente inequívoco y público distancias a sus posturas sobre la *shoah*».

La reacción más dura vino sin embargo de su propio país. «Esencialmente, es el papa quien debe presentar una disculpa personal», afirmó Hans Küng con su habitual contundencia. Según el teólogo suizo, «el papa Benedicto XVI cayó en la trampa». «Puede ser que no haya sido informado sobre la negación del holocausto, pero es indudable que estaba al tanto de que la Fraternidad san Pío X difundía sentimientos antijudíos. Por lo tanto, esa no es excusa»[83]. Al final, la misma canciller de la república alemana, Angela Merkel, se vio oblidada a intervenir en lo que consideraba un asunto interno del Estado alemán. Benedicto XVI y Angela Merkel mantuvieron una conversación telefónica para intercambiar sus puntos de vista, después de que la mandataria germana pidiese al Vaticano que aclarara su posición sobre quienes niegan el holocausto. Merkel había reiterado su petición al papa para que se pronunciara «con toda claridad» en contra del negacionismo del holocausto. La canciller alemana obtuvo la esperada respuesta que, días después, sería reiterada de modo oficial y por escrito. Todo parecía felizmente aclarado[84].

## *Transparencia*

La revocatoria de la excomunión a los obispos lefebvrianos se manifestaba más bien como una grave error por partida doble: de gobierno y de comunicación, afirmaba un conocido analista italiano[85]. La entrevista había sido registrada por una televisión sueca el 1 de noviembre del 2008, aunque difundida el 21 de enero

del año siguiente, el mismo día en el que en el Vaticano fue firmado el decreto de revocatoria de la excomunión a Williamson y a los otros tres obispos lefebvrianos. Curiosa coincidencia. En los medios de todo el mundo la noticia se convirtió en la siguiente: el papa absuelve de la excomunión y acoge en la Iglesia a un obispo negacionista. La tempestad que se desató fue tremenda. Del mundo judío, pero no solo, hubo incontables protestas. Del Vaticano se corrió a remediar afanosamente de varias maneras, con declaraciones y artículos en *L'Osservatore romano*. La polémica se atenuó sólo después de que intervino Benedicto XVI en persona, con dos aclaraciones leídas al término de la audiencia general del miércoles 28 de enero: una sobre los lefebvrianos y su deber de «reconocimiento del magisterio y de la autoridad del papa y del concilio Vaticano II» y otra sobre la *shoah*.

Las rectificaciones debían venir también de otras partes. «Pido perdón ante Dios a todos cuantos se escandalizaron por lo que dije». Con estas palabras a la agencia de comunicación religiosa *Zenit*, el obispo lefebvriano Richard Williamson[86]. Sin embargo, la santa Sede consideraba que la petición de perdón emitida por el obispo lefebvriano por sus declaraciones en las que negó el alcance del holocausto no respondía a las exigencias establecidas y resultaba insuficiente. Al mismo tiempo otros hablaban con optimismo de un posible fin del cisma con los lefebvrianos. «Un cisma en la Iglesia es una herida dolorosa –afirmaba el teólogo George Cottier–. Cuando hablamos de ecumenismo, sobre el intento de alcanzar la plena unidad entre los cristianos, no podemos aceptar que exista un cisma». Juan Pablo II había establecido la comisión *Ecclesia Dei*, al día siguiente que se consumara el cisma. «Hemos de apoyar al santo Padre –concluía el padre Cottier– para poner fin a este cisma, lo cual es un acto muy valiente. La historia demuestra que, cuando un cisma dura demasiado, se convierte en algo irreversible: el movimiento lefebvriano se podría convertir en una secta»[87].

Pocos días después, en un encuentro que mantuvo Benedicto XVI con los representantes de los judíos estaunidenses en Roma, el

papa alemán repitió de nuevo alto, claro y fuerte que la *shoah* constuía «un crimen contra la humanidad». No había lugar para equívocos. Era y es además «inaceptable e intolerable» entre los hombres de Iglesia que se niegue o se minimice este hecho histórico. «En mayo de 2006, visité el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau –seguía diciendo–. ¿Qué palabras pueden expresar adecuadamente esa experiencia profundamente impactante? Mientras atravesaba la entrada de ese lugar del horror, escenario de tanto sufrimiento inenarrable, medité en el incontable número de prisioneros, muchos de ellos judíos, que habían recorrido el mismo camino en el cautiverio de Auschwitz y en todos los demás campos de concentración. [...] Todo el género humano experimenta una profunda vergüenza por la brutalidad salvaje manifestada entonces hacia vuestro pueblo»[88]. Una vez aclarado todo, el papa anunció el viaje a Tierra santa en la próxima primavera, el cual –con este interesante proemio– se presentaba de lo más interesante. «Estoy preparando la visita a Israel, tierra santa para los cristianos y los hebreos»[89].

En otro encuentro fraterno, los rabinos de Israel y el papa sellaron la reconciliación definitiva superando el grave resquemor causado por el negacionista Williamson. El santo Padre anunció que se prepara para visitar Tierra santa «como un peregrino», para «rezar por el precioso don de la unidad y la paz tanto en la región como entre la familia humana de todo el mundo». El rabino jefe de Haifa, Shear-Yashuv Cohen, el primer judío que tomó la palabra en un sínodo de obispos el pasado mes de octubre, agradeció al papa el haber restablecido el diálogo «mediante la clara e inequívoca condena del holocausto»[90]. También por parte de los lefebvrianos hubo aclaraciones. «Lejos de querer detener la tradición en 1962 –escribió Fellay, el superior de la Fraternidad sacerdotal san Pío X–, deseamos considerar el concilio Vaticano II y la enseñanza post-conciliar a la luz de esta tradición que san Vincente de Lérins definió como “lo que todos han creído siempre, y en todas partes”».

Al final el mismo papa Benedicto XVI tuvo que terciar y escribir una carta de disculpa y de petición al mismo tiempo. El tono del escrito

era íntimo y decidido al mismo tiempo. «¡Queridos hermanos en el ministerio episcopal! –comenzaba diciendo con cierta amargura– [...] Algunos grupos han acusado abiertamente al papa de querer volver atrás, hasta antes del concilio. Se desencadenó así una avalancha de protestas, cuya amargura mostraba heridas que se remontaban más allá de este momento. [...] Una contrariedad para mí imprevisible fue el hecho de que el caso Williamson se sobrepusiera a la remisión de la excomunión. [...] Me han dicho que seguir con atención las noticias accesibles por *internet* habría dado la posibilidad de conocer oportunamente el problema. De ello saco la lección de que, en el futuro, en la santa Sede deberemos prestar más atención a esta fuente de noticias»[91].

» Me ha entristecido el hecho de que también los católicos, que en el fondo hubieran podido saber mejor cómo están las cosas, hayan pensado deberme herir con una hostilidad cercana al ataque. Justamente por esto doy gracias a los amigos judíos que han ayudado a deshacer rápidamente el malentendido y a restablecer la atmósfera de amistad y confianza». Tras explicar en qué consistía el gesto de levantar la excomunión y la actual situación cismática de la Fraternidad sacerdotal san Pío X, disponía la coordinación entre la Pontificia comisión *Ecclesia Dei* con la Congregación para la doctrina de la fe. Era un cambio de estrategia que podía facilitar la coordinación entre los distintos organismos, así como asegurar que la información fuera más fluida. Más adelante explicaba que el ecumenismo debía dirigirse a todos los cristianos, y no solo a una parte de ellos.

«El esfuerzo con miras al testimonio común de fe de los cristianos –al ecumenismo, continuaba– está incluido en la prioridad suprema. A esto se añade la necesidad de que todos los que creen en Dios busquen juntos la paz, intenten acercarse unos a otros, para caminar juntos, incluso en la diversidad de su imagen de Dios, hacia la fuente de la Luz. En esto consiste el diálogo interreligioso. Quien anuncia a Dios como amor “hasta el extremo” debe dar testimonio del amor. [...] Yo mismo he visto en los años posteriores a 1988 cómo, mediante el regreso de comunidades separadas

anteriormente de Roma, ha cambiado su clima interior; cómo el regreso a la gran y amplia Iglesia común ha hecho superar posiciones unilaterales y eliminado rigideces, de modo que luego han surgido fuerzas positivas para el conjunto. ¿Puede dejarnos totalmente indiferentes una comunidad en la cual hay 491 sacerdotes, 215 seminaristas, 6 seminarios, 88 escuelas, 2 institutos universitarios, 117 hermanos, 164 hermanas y millares de fieles? ¿Debemos realmente dejarlos tranquilamente ir a la deriva lejos de la Iglesia?».

Las adhesiones a esta carta por parte de todos los cristianos no se hicieron esperar. En este caso, había vuelto a surgir un mejor entendimiento a partir de un malentendido. Como explicaba el portavoz vaticano: «A partir de la crisis de Ratisbona hace unos años, cuando hubo reacciones desproporcionadas de algunos musulmanes por el discurso del papa, hicimos una serie de contactos nuevos, amigos en el mundo islámico que antes no teníamos». Y añadía refiriéndose al caso lefebvriano: «Esta crisis ha servido para que ambas partes tengamos claro lo que se necesita para la unidad». Lombardi aseguró que ni el papa ni sus colaboradores conocían las opiniones de Williamson sobre el alcance de la matanza nazi, sino que «trataban con el líder de los lefebvrianos, Bernard Fellay, sin prestar atención a Williamson, allí lejos, en Argentina»[92]. Pero era un error que se intentaría subsanar en el futuro.

El anuncio de que la Congregación para la doctrina de la fe supervisaría en el futuro las conversaciones con la Fraternidad sacerdotal san Pío X era inminente, afirmó su superior general[93]. Con esto, según Allen, la Iglesia había procedido con total claridad a raíz de todos estos acontecimientos. Había afrontado las dificultades y defendido con el humilde instrumento de la verdad. «Intentando establecer un vínculo entre todos estos acontecimientos, me arriesgaría a resumirlo en una sola palabra: “transparencia”»[94]. El periodista estaunidense se refería también a otro difícil suceso en la Iglesia. En efecto, la noticia acababa de saltar a los medios. «Obedeciendo a una estrategia del papa –titulaba un periódico

mexicano–, destacados discípulos de Marcial Maciel confirmaron que el fundador de los Legionarios de Cristo llevó una doble vida y contravino las reglas sacerdotales al seducir a mujeres acaudaladas, con las cuales llegó a procrear hijos». Las sospechas sobre la conducta privada del padre Maciel se fueron confirmando por vía judicial a partir de 1997 –incluidas las acusaciones de abuso sexual a menores–, y por eso fue condenado después a una vida de «oración y penitencia»[95].

El proceso judicial no se llevó a término por razones de edad, y solo después de su fallecimiento todas estas tristes noticias salieron a la luz pública. «La estrategia papal, que pasaba por México, se proponía "limpiar" y "reestructurar" a la Legión de Cristo», seguía afirmando el periodista mexicano. La medida había dado comienzo en 2006, cuando Benedicto XVI condenó al ostracismo a Maciel a raíz de los actos de duplicidad de vida en que incurrió, y continuó en 2007, cuando liberó a los miembros de la orden de los llamados «votos privados» que les prohibían criticar los actos de su fundador. Javier Bravo, portavoz de este instituto religioso en México, comentó que decidieron obedecer a las disposiciones del pontífice: «Nuestra consigna es actuar con obediencia, siempre obedecer al papa y servir a la Iglesia. En 2006 por ejemplo, obedecimos de manera inmediata al papa. Lo mismo hicimos ante otra consideración del pontífice sobre la Legión. Siempre estaremos a sus órdenes y lo seguiremos obedeciendo». Unos días después, se anunciaba una visita apostólica –una especie de auditoría– a la orden de los Legionarios de Cristo. Al final, el Vaticano nombró un delegado apostólico para dirigir la orden religiosa según las directrices señaladas por el papa.

## *En el corazón de África*

Pero había que abrir de nuevo nuevos horizontes: un viaje a África, el continente olvidado, como se suele repetir. En Camerún, de sus dieciocho millones de habitantes, casi cinco son católicos. La Iglesia católica tiene un gran prestigio en el campo de la educación, en cuyos centros estudian casi medio millón de alumnos y alumnas, en

todos los niveles. Respecto a Angola, la situación era muy diferente: con casi quince millones y medio de habitantes, más de la mitad son católicos, y las instituciones educativas católicas mantienen igualmente ese alto prestigio e influencia. Constituyen dos ejemplos paradigmáticos de la actual situación africana[96].

Suponen también un buen ejemplo de lo que hoy se llama multiculturalismo y diálogo entre las religiones. En Camerún, después del cristianismo, con una presencia del cuarenta y dos por ciento, y las numerosas religiones tradicionales que suman el treinta por ciento, la tercera religión por número de creyentes es el islam. Un poco más de la quinta parte de la población camerunesa es musulmana. La presencia de los seguidores del profeta en el país es antigua y muy consolidada aunque, en general, a diferencia de muchos otros países africanos es un islamismo tolerante, moderado y lejano de tentaciones extremistas.

La ceremonia de bienvenida se caracterizó por la espontánea y colorida acogida africana. Desde que el papa descendió del Boeing 777 de Alitalia, tras un viaje de unas seis horas, cientos y cientos de manos se le habían para darle personalmente su saludo, provocando en ocasiones, algún susto entre los encargados de la seguridad. Camerún es un país estable políticamente, sin guerras, por lo que se ha llamado «la excepción camerunesa». Como casi todos los países africanos, debe mantener un frágil equilibrio entre todas las etnias, religiones y culturas que ahí intentan convivir. Los primeros evangelizadores católicos que se establecieron en Camerún eran alemanes y, entre ellos, destacan grandes misioneros y profesionales de la educación, la sanidad y la economía. Los misioneros alemanes y las primeras congregaciones religiosas establecidas en esa tierra son muy apreciados en la historia del país[97]. «Pretendo abrazar el continente africano entero –había dicho el papa alemán unos días antes del viaje–: sus miles de diferencias y su profunda alma religiosa; sus antiguas culturas y su fatigoso camino de desarrollo y de reconciliación; sus graves problemas y sus enormes esperanzas»[98].

En el avión, a propósito de las críticas recibidas por el levantamiento de las excomuniones a los cuatro obispos lefebvrianos, el papa alemán afirmó que «no me siento en absoluto solo». Por el contrario, se consideraba rodeado de amigos, obispos y sus propios colaboradores. Nada del mito del papa solitario. Añadió que no se podía combatir y «superar» sin más con la distribución de preservativos. «No se puede superar con la distribución de anticonceptivos que, por el contrario, aumentan el problema. La solución solo puede ser una humanización de la sexualidad, una renovación espiritual y humana». La Iglesia mantiene que la fidelidad dentro del matrimonio, la castidad y la abstinencia son las mejores armas para combatir el sida. Un nuevo huracán se cernirá sin embargo sobre sus palabras, como veremos más adelante. Después, al llegar a Yaondé, capital de Camerún, lo primero que pidió fue «tratamiento gratis para los enfermos de sida»[99].

Pero de momento estaba ocupando de pronunciar las palabras de bienvenida. «El cristianismo –y esto se podía ver– ha hundido desde el principio profundas raíces en el suelo africano, como lo atestiguan los numerosos mártires y santos, pastores, doctores y catequistas que florecieron primero en el norte y luego, en épocas sucesivas, en el resto del continente: pensemos en Cipriano, en Agustín y su madre Mónica, en Atanasio; y después en los mártires de Uganda, Giuseppina Bakhita y tantos otros»[100]. África es también un continente cristiano: tiene un pasado y un futuro cristiano. Por eso Benedicto XVI quería ir al centro, a uno de sus puntos vitales. «Me encontré inmediatamente –dirá días después– en el corazón de África, y no sólo geográficamente. Este país de hecho reúne muchas características de ese gran continente, la primera de ellas su alma profundamente religiosa, que une a los numerosísimos grupos étnicos que lo pueblan».

Sin dejarse enredar por la polémica en torno a comentarios sobre el sida y los preservativos, Benedicto XVI continuó presentando en Yaondé su mensaje para África, en primer lugar dirigido a obispos y sacerdotes. El mensaje central de la jornada del miércoles fue la colegialidad de los obispos, un aspecto importante en los países

africanos, donde muchas veces la comunicación entre prelados es mucho mas difícil por razones materiales. El papa les invitó a «un mejor reparto de los sacerdotes» mediante el envío de las diócesis en que hay más a las que hay menos. Invitándoles a mirar también a las necesidades de los demás países de África. Al abordar uno de las aspectos clave para la evangelización de un continente, donde no han faltado los escándalos, el papa invitó a los obispos a «vigilar con particular atención la fidelidad de los sacerdotes y de las personas consagradas». En esa misma línea, aconsejó ayudar a discernir la idoneidad de los jóvenes candidatos al sacerdocio, dando prioridad en los seminarios «a la selección de los formadores y de los directores espirituales». De modo que puedan facilitar a los seminaristas una formación espiritual y científica de calidad[101].

«En los encuentros que, a dos días de distancia, he tenido con los episcopados –resumía el mismo Benedicto XVI días después–, respectivamente, de Camerún y de Angola y Santo Tomé y Príncipe, quise –mucho más en este año paulino– hablar sobre la urgencia de la evangelización, que compete en primer lugar precisamente a los obispos, subrayando la dimensión colegial, fundada en la comunión sacramental. Les exhorté a ser siempre ejemplo para sus sacerdotes y para todos los fieles, y a seguir atentamente al formación de los seminaristas, que gracias a Dios son numerosos, y de los catequistas, que cada vez son más necesarios para la vida de la Iglesia en África. Animé a los obispos a promover la pastoral del matrimonio y de la familia, de la liturgia y de la cultura, también para poner a los laicos en grado de resistir al ataque de las sectas y de los grupos esotéricos. Les quise confirmar con afecto en el servicio de la caridad y de la defensa de los derechos de los pobres»[102].

Estos eran los objetivos del viaje papal. África sigue siendo tierra de misión, pero ya no parecen que van a venir ya muchos más misioneros de Europa y América. Más bien al contrario. De manera que toca sobre todo a los obispos africanos –recordemos a los citados Cipriano y Agustín, entre una larga serie– a quienes tocará este privilegiado cometido. Por eso las prioridades debían estar claras. Pero también competerá esta misión al pueblo fiel y

soberano. «Hemos llegado de los cuatro puntos del horizonte y estamos aquí, Señor, en tu casa», cantaban con gran sentido del ritmo cuarenta mil voces africanas en el estadio *omnisport* Amadou Ahidjo de Yaondé, en la celebración de la eucaristía con Benedicto XVI. El ritmo era sobre todo africano. «En Camerún hoy, Benedicto XVI parecía embriagado por el espíritu *ad extra*, al ver cómo el mensaje del evangelio puede transformar y ampliar la cultura más amplia»[103].

Cuando el papa tomó la palabra, dijo que se alegraba de celebrar el día de su santo allí, y felicitó a todos los que llevan su nombre –José, Joseph–, el estadio parecía que se venía abajo. Después entregó a los obispos el *instrumentum laboris*, el documento de trabajo, para el próximo sínodo para África. Siguió adelante la misa, con un discreto y litúrgico toque local. En la celebración de la eucaristía, sonaron de un modo tenue y discreto los tambores en el momento en que se acercaba la procesión con el evangelio. Después, en la homilía, el papa procedió a la denuncia de los problemas graves del país y del continente. La imposición del «reino del dinero» podía poner en peligro a África, denunció Benedicto XVI aquel jueves, en la multitudinaria misa que presidió en Yaondé, en el tercer día de su visita a Camerún. «En una época en que tantas personas sin escrúpulos quieren imponer el reino del dinero despreciando a los más pobres, tenéis que estar atentos», advirtió el papa[104].

El obispo de Roma clamó en fin con voz clara sobre este tema: «¡África puede convertirse en el continente de la esperanza!». Según las previsiones, en 2050, tres países africanos estarán en el elenco de los diez primeros países con el mayor número de católicos en el mundo: la República democrática del Congo, Uganda y Nigeria. Este dato supone una pista interesante. Benedicto XVI llegó a decir que en este continente había un potencial que podía llegar a «un renacimiento... bajo una forma nueva y diferente» de la escuela de Alejandría, la cual contó con teólogos de renombre, como Clemente y Orígenes. En la homilía, defendió también «los valores humanos y espirituales» de sus propias culturas, que ha de

resistir «la tiranía del materialismo», que va desde el éxodo rural a la difusión del aborto y la homosexualidad en el continente. «Todo ser humano, toda persona humana –incluso los más débiles– ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios". ¡Toda persona tiene derecho a la vida! ¡La vida no ha de prevalecer sobre la muerte! ¡La muerte nunca puede tener la última palabra!» [105].

## *El drama del sida*

Las palabras en el avión sobre el sida fueron de nuevo una piedra de escándalo. Una denuncia había supuesto tan solo el eco de un nuevo huracán desencadenado horas antes en tierras un tanto lejanas. África es en el fondo un continente desconocido, sostenía un purpurado africano. «Le llaman el papa negro», comenzaba diciendo un artículo de periódico[106], al referirse a Francis Arinze (Nigeria, 1932), el africano que más alto ha llegado en la jerarquía católica. «En Europa el cristianismo existe desde hace dos mil años –comenzaba a decir, al establecer una evidente comparación–, la sociedad está muy desarrollada científica y tecnológicamente, los jóvenes tienen muchas oportunidades, en general sobra la comida. Y la naturaleza humana tiende a olvidar a Dios cuando el hombre tiene muchas cosas materiales. Quizás esto explica por qué es más difícil para un rico ser religioso que para un pobre. No es que Dios no quiera a los ricos, pero quizá los africanos, por ser pobres, recuerdan más fácilmente que tienen necesidad de Dios».

Este era un claro punto de referencia: el religioso. El mismo cardenal nigeriano, abordaba también con realismo el drama del sida. «Todo el mundo sabe cuál es la posición de la Iglesia católica respecto al preservativo, así que no tengo nada nuevo que decir al respecto. El sida no es un problema solo de Africa, aunque es verdad que allí es más grave porque muchos africanos no tienen dinero para comprar las medicinas que pueden retrasar el desarrollo de la enfermedad, prolongar los años de vida y, en el caso de los niños, prevenir el contagio de la madre. Pero la respuesta al sida no es el preservativo, sino el comportamiento moral. Si todo el mundo, hombres y mujeres –sentenciaba– siguieran los diez mandamientos,

los contagios se reducirían. Pero si las personas no se autocontrolan, si su comportamiento sexual va contra la ley de Dios, cada vez habrá más contagios». No es tan solo un problema cultural, sino también económico. Pero sobre todo –afirmaba con gran sentido común el cardenal africano– es un problema moral.

Frente a quienes piensan que la única solución para combatir el sida consiste en distribuir condones, la Iglesia católica –que se ocupa de curar a un cuarto de los enfermos de sida– cree sobre todo en la educación, en la educación sexual. Este comentario trae a la memoria el relato de un médico en África, quien en una ocasión necesitaba un antibiótico para salvar una vida de un moribundo. Lo estuvo buscando por todas partes del dispensario, pero lo único que encontró fueron... preservativos. Aquel paciente murió delante de él, por no tener antibióticos en el dispensario. Mientras tanto, en tierras occidentales, cundía de repente el pánico. Algunos científicos –como el inglés Richard Dawkins– atacaban al papa alemán[107], mientras otros como Edward Green sostenían que «el papa tiene razón. Nuestros mejores estudios muestran una relación consistente entre una mayor disponibilidad de preservativos y una mayor (no menor) tasa de contagios de sida»[108]. El pueblo fiel y sencillo también se prestó a dar muestras de apoyo al papa. También el patriarcado de Moscú se mostró favorable a esta toma de postura, como hemos visto ya.

La polémica de los días siguientes fue sin embargo agigantada sobre todo por las reacciones contra las palabras del papa, procedentes de los gobiernos de Francia, Alemania, Bélgica, España, la Comisión europea, así como de dirigentes de las Naciones unidas y del Fondo monetario internacional. A propósito del sida, la acusación que había sido lanzada por enésima vez contra la Iglesia era que ella favorece su difusión, al prohibir el preservativo. Sin embargo, todo operador experimentado sabía que los preservativos no bastan, como lo prueba la difusión de la enfermedad en los países ricos del norte, donde los preservativos están a disposición de todos. El juicio de la Iglesia, confirmado por la experiencia de campo, es que por sí solos los preservativos no

frenan la promiscuidad sexual, la cual es la verdadera causa de la propagación de la enfermedad, a pesar de que en ocasiones se difunde una sensación de seguridad engañosa[109].

«Incluso expertos científicos no creyentes han salido en su defensa: en el mencionado artículo del 29 de marzo en el *Washington Post*, el profesor de la *Harvard's School of Public Health* destacó que la "ortodoxia del preservativo" presente en occidente se mantiene al margen de la evidencia científica de que las naciones africanas que han triunfado en la lucha contra el sida son aquellas que han prestado atención a los hábitos de conducta [sexual]»[110]. «A decir verdad, la evidencia empírica actual le apoya», sostenía a su vez Edward C. Green[111]. Y añadía un periodista italiano: «En una África –como demostró Benedicto XVI en sus discursos de Camerún y Angola– entregada por cuatro perras a las trivializaciones de los hombres del *rock* y las *ongs*, la Iglesia construye cultura y libertad. La buena noticia es esta: esta vez, al menos, los africanos no se han dejado meter en la cabeza el preservativo de las multinacionales farmacéuticas de capital francés, alemán y belga-holandés»[112]. El problema era un poco más complejo y profundo al esquematismo ofrecido por algunos medios de comunicación.

La respuesta exacta que Benedicto XVI ofreció a un periodista francés era la siguiente: «Pienso que la realidad más eficiente, más presente en el frente de la lucha contra el sida es precisamente la Iglesia católica, con sus movimientos, con sus diversas realidades. Pienso en la Comunidad de San Egidio que hace mucho, de modo visible e invisible, en la lucha contra el sida; en los Camilos, en tantas otras cosas, en todas las religiosas que están al servicio de los enfermos... Diría que no se puede superar este problema del sida sólo con dinero, aunque este sea necesario; pero si no hay alma, si los africanos no ayudan (comprometiendo la responsabilidad personal), no se puede solucionar este flagelo distribuyendo preservativos; al contrario, aumentan el problema. La solución sólo puede ser doble: la primera, una humanización de la sexualidad, es decir, una renovación espiritual y humana que conlleve una nueva forma de comportarse el uno con el otro; y la

segunda, una verdadera amistad también y sobre todo con las personas que sufren; una disponibilidad, aun a costa de sacrificios, con renuncias personales, a estar con los que sufren. Éstos son los factores que ayudan y que traen progresos visibles»[113].

## *Un continente vivo*

El presidente del Camerún afirmó por su parte que veía el interés de Benedicto XVI por África como un antídoto al «afro-pesimismo». Ese viernes el papa fue despedido con un acto fuera de programa en el jardín de la Nunciatura. Un grupo de quince pigmeos *baka*, que con los *badgeli* forman la etnia más antigua y autónoma del país, montó una choza y, al son de tambores, cantó un bailó una danza antes de que **Benedicto XVI saliera hacia el aeropuerto**. Le hicieron también tres simbólicos regalos, que el portavoz papal mostró a los periodistas en el avión: un cesto de mimbre, una alfombrilla de juncos y una tortuga, viva pero asustada, que para los pigmeos es símbolo de sabiduría[114]. «Que Dios bendiga a este hermoso país –fueron sus últimas palabras–, "África en miniatura", tierra de promesas, una tierra de una belleza resplandeciente. ¡Que Dios os bendiga a todos!»[115].

Ese día del 20 de marzo, el papa blanco se despidió de Camerún y se dirigió a Angola, segunda y última meta de su viaje. «Inmensas y animadas muchedumbres se peleaban por ver al papa», describía Allen[116]. Allí quedaban lejos, muy lejos las críticas y las polémicas europeas y occidentales, ante el entusiasmo desbordante y multicolor de los africanos. Al aterrizar ese viernes en Luanda, capital de Angola, Benedicto XVI aseguró que llegaba ahí para confirmar a este país en la paz, tras la terrible guerra civil que le ha desangrado, y a los católicos –algo más de la mitad de su población– en la fe. La guerra civil en Angola concluyó en el año 2002, después de tres décadas que se cobraron más de medio millón de vidas y desplazaron a millones de personas. En la República de Angola, un poco más de la mitad es católico. La fe en Cristo fue traída a estas tierras por misioneros portugueses en el

siglo XV, mientras se considera que más del cuarenta por ciento de la población sigue las creencias ancestrales africanas.

«Segunda etapa –y segunda parte de mi viaje– fue Angola –recordará el mismo papa días después–, país también él en ciertos aspectos emblemático: salido de una larga guerra interna, está empeñado ahora en la obra de reconciliación y de reconstrucción nacional. ¿Pero cómo podrían ser auténticas esta reconciliación y esta reconstrucción si tuvieran lugar a costa de los más pobres, que tienen derecho como todos a participar de los recursos de su tierra? He ahí por qué, con esta visita mía, cuyo primer objetivo ha sido obviamente el de confirmar en la fe a la Iglesia, he querido también animar el proceso social en curso. En Angola se toca con la mano lo que mis venerados predecesores han repetido: todo se pierde con la guerra, todo puede renacer con la paz. Pero para reconstruir una nación hacen falta muchas energías morales. Y por eso, una vez más, es importante el papel de la Iglesia, llamada a desarrollar una función educativa, trabajando en profundidad para renovar y formar las conciencias»[117].

En su discurso del aeropuerto ante el presidente, Benedicto XVI hacía un **llamamiento a todos los angoleños para edificar una sociedad basada en la solidaridad, la justicia, la caridad y el perdón recíproco**, tras los ventisiete años de sangrienta y cruel guerra civil sufridos por Angola. Basta pensar que, cuando la guerra terminó en 2002, había catorce millones de minas antipersona dispersas por el país. Todavía hoy se respira violencia, sigue latente el odio y **un sesenta por ciento de los habitantes vive bajo el umbral de la miseria, mientras el uno por ciento es escandalosamente rico**. En el **discurso ante el cuerpo diplomático**, el pontífice dijo que ha llegado el tiempo de la esperanza para África: «Liberad a los pueblos del flagelo de la avidez, de la violencia, del desorden. Es preciso respetar los derechos humanos, con gobiernos transparentes, magistraturas independientes y medios de comunicación libres, con una honrada administración pública y una red de escuelas y hospitales que funcionen de manera adecuada». Es la forma, concluyó, de alcanzar

una «democracia moderna y cívica, acabar con la corrupción y lograr un desarrollo ético»[118].

Esas palabras fueron acogidas con un entusiasmo típicamente africano. El papa se sinceró. «Hoy en Angola –escribía un periodista–, Benedicto XVI ha tenido lo que se podría describir como un "momento Juan Pablo II"»[119], es decir, con un recuerdo de los terribles momentos de la guerra y del nazismo, tal como hacía el papa polaco. Dejando espacio a las confidencias, en su primer discurso, pronunciado en portugués, el papa alemán recordó que «provengo de un país en el que la paz y la hermandad son sentidas muy dentro del corazón de todos sus habitantes, especialmente de los que –como yo– han conocido la guerra y la división entre hermanos pertenecientes a la misma nación a causa de ideologías desoladoras e inhumanas, las cuales, bajo la falaz apariencia de sueños e ilusiones, hicieron pesar sobre los hombres el yugo de la opresión». Para ello el papa pidió a los angoleños que no se rindan «a la ley del más fuerte». «Porque Dios ha concedido a los seres humanos la capacidad de elevarse, por encima de sus tendencias naturales, con las alas de la razón y de la fe», por lo que el diálogo entre ambas se hace posible también en tierras africanas.

Asimismo, el papa Ratzinger se convirtió en abogado de las dificultades que atraviesan las familias africanas a causa de la pobreza, en el discurso que pronunció en el Palacio del Pueblo, residencia del presidente de Angola. Allí denunció el santo Padre: «la familia está sometida a muchas presiones: angustia y humillación causada por la pobreza, el desempleo, la enfermedad y el exilio, por mencionar sólo algunas»[120]. Para el obispo de Roma «es particularmente inquietante el yugo opresor de la discriminación sobre mujeres y niñas, por no hablar de la práctica incalificable de la violencia y explotación sexual, que provoca tantas humillaciones y traumas». El sucesor de Pedro confesó que hay otro aspecto que le preocupaba particularmente: «las políticas de aquellos que, con el espejismo de hacer avanzar el "edificio social", minan sus propios fundamentos». Citaba ahí en concreto el *Protocolo de Maputo*, firmado por la Unión africana en 2003, que reconocía el aborto en

determinados supuesto[121]. «¡Qué amarga es la ironía de aquellos que promueven el aborto como una atención de la salud "materna"!», concluyó aludiendo a los innumerables traumas que causa el aborto en las madres.

Benedicto XVI había exigido que los países ricos cumplieran con los compromisos adquiridos en la ayuda al desarrollo, en particular, destinando a este fin el 0,7% del producto interior bruto (PIB). Según el papa, resulta particularmente necesario recordar estos deberes, pues la crisis económica corre el riesgo de hacer de la solidaridad a una más de sus víctimas. «El desarrollo económico y social en África exige la coordinación del Gobierno nacional con las iniciativas regionales y con las decisiones internacionales», afirmó[122]. Los africanos han de ser los principales protagonistas de la lucha contra la pobreza. «Por lo que se refiere a la comunidad internacional en su conjunto, es de urgente importancia la coordinación de los esfuerzos para afrontar la cuestión de los cambios climáticos, el pleno y justo cumplimiento de los compromisos para el desarrollo indicado por el *Doha round*». El sistema social africano ha de ser revisado y reformado en profundidad, sobre todo en tiempos de crisis económica. Se requiere una ayuda útil y real. «Hoy, esta ayuda es más necesaria aún, con la tempestad financiera mundial que se ha desencadenado; el auspicio es que dicha ayuda no sea otra de sus víctimas», concluyó.

También se dirigió a sus hermanos, los obispos angoleños, quienes preparaban el próximo sínodo de obispos para África. Tras acudir a la sabiduría como receta contra la pobreza, aludió también a los problemas sociales. «La Iglesia-familia de Dios que vive en África, ha hecho una opción preferencial por los pobres desde la primera asamblea especial del sínodo de los obispos. Manifiesta así que la situación de deshumanización y de opresión que aflige a los pueblos africanos no es irreversible; por el contrario, pone a cada uno ante a un desafío, el de la conversión, la santidad y la integridad de vida»[123]. La respuesta a todos los males africanos –hambre, guerras, pobreza, corrupción e injusticias incluidos– viene a ser la misma que en otros lugares: encontrar a Cristo en la palabra, la

conversión y la eucaristía. Y después actuar en consecuencia: vencer con él el mal, el pecado y la corrupción. Ahí es donde se pueden vencer y encontrar la «paz y fraternidad» que necesita este continente sufriente y esperanzado. Esto tendrá –aunque no lo parezca simple vista– innegables consecuencias económicas.

«Sacar consecuencias sobre el viaje de Benedicto a África –escribirá también un conocido vaticanista–, habrá que ir más allá del simple debate sobre los preservativos»[124]. En efecto, no solo habló del sida o de ética sexual o familiar[125]. En su discurso, con el que respondió a las palabras de bienvenida que le dirigió cerca del avión el presidente de la República, Paul Biya, el pontífice había asegurado que «ante el dolor y la violencia, la pobreza, el hambre, la corrupción o el abuso del poder, un cristiano nunca puede quedarse en silencio». El problema de África no se resuelve con preservativos y leche en polvo. «En un continente que, en el pasado, ha visto cómo muchos de sus habitantes eran cruelmente raptados y llevados a ultramar para trabajar como esclavos, el tráfico de seres humanos, especialmente de mujeres y niños inermes, se ha convertido en una moderna forma de esclavitud». Existe un nuevo tipo de esclavitud en pleno siglo XXI.

## *África en el corazón*

No pudo evitar el obispo de Roma encontrarse con los jóvenes angoleños. «Encontrarse con los jóvenes hace bien a todos, decía ante ellos. Tal vez tengan muchos problemas, pero llevan consigo mucha esperanza, mucho entusiasmo y deseos de volver a empezar. Jóvenes amigos, lleváis dentro de vosotros mismos la dinámica del futuro. [...] Dios ciertamente marca la diferencia... Más aún, Dios nos hace diferentes, nos renueva. Esta es la promesa que nos hizo él mismo: “Ahora hago el universo nuevo” (Ap 21,5). Y es verdad. [...] Amigos que me escucháis, el futuro es Dios»[126]. La mirada desde su ancianidad se dirigía al futuro, a la juventud y a la esperanza. «Sonriendo con afecto a pesar del cansancio –comentaba un experimentado periodista–, y hablándoles como a

adultos, Benedicto XVI invitó ayer a los jóvenes angoleños a “no tener miedo a tomar decisiones definitivas”».

Pero antes Benedicto XVI había enjugado la lágrimas de los jóvenes de Angola, en un encuentro con la juventud en la tarde del sábado. El papa, con una sonrisa, comenzó su discurso citando el libro del *Apocalipsis*: Dios «enjugará las lágrimas de sus ojos. Ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor». Pero enseguida retomó el lenguaje crítico y propositivo. «La cultura social predominante –siguió diciendo– no os ayuda a vivir la palabra de Jesús, ni tampoco el don de vosotros mismos», reconoció. Sin embargo, continuaba, «no tengáis miedo de tomar decisiones definitivas. Generosidad no os falta, lo sé. Pero frente al riesgo de comprometerse de por vida, tanto en el matrimonio como en una vida de especial vocación, sentís miedo».

De hecho, reconoció, son las dudas que plantea «la actual cultura individualista y hedonista». El de Narciso es también un mito africano. «Pero –continuó– cuando el joven no se decide, corre el riesgo de seguir siendo eternamente niño». Por este motivo, Benedicto XVI les dijo: «¡Ánimo! Atreveos a tomar decisiones definitivas, porque, en verdad, éstas son las únicas que no destruyen la libertad, sino que crean su correcta orientación, permitiendo avanzar y alcanzar algo grande en la vida». La vida cristiana para un joven tiene un especial componente de aventura. «Sin duda, la vida tiene un valor sólo si tenéis el arrojo de la aventura, la confianza de que el Señor nunca os dejará solos».

Y Dios está dentro de vosotros, siguió diciendo el papa al contarles una vieja historia. «Está dentro..., pero ¿cómo? Como la vida está oculta en la semilla: así lo explicó Jesús en un momento crítico de su ministerio. […] Todos se preguntaban: en fondo, ¿qué valor tiene este mensaje? ¿Qué aporta este profeta de Dios? Entonces, Jesús habló de un sembrador, que esparce su semilla en el campo del mundo, explicando después que la semilla es su Palabra (cf. Mc 4,3-20) y son sus curaciones: ciertamente poco, si se compara con las enormes carencias y dificultades de la realidad cotidiana. Y, sin

embargo, en la semilla está presente el futuro, porque la semilla lleva consigo el pan del mañana, la vida del mañana». Esta semilla de futuro es como la semilla que muere «para dar mucho fruto» (Jn 15,16), y que se presenta de modo especial en la eucaristía, centro y cumbre de su fecunda donación.

Por eso el papa habló –ante esta entrega absoluta– del darse. «Yo os digo: ¡Ánimo! Atreveos a tomar decisiones definitivas, porque, en verdad, éstas son las únicas que no destruyen la libertad, sino que crean su correcta orientación, permitiendo avanzar y alcanzar algo grande en la vida […]. Confiando en esta fuerza, como Jesús, arriésgate a dar este salto –por así decirlo– hacia lo definitivo y, con él, da una posibilidad a la vida. Así se crearán entre vosotros islas, oasis y después grandes espacios de cultura cristiana […]. Esta es la vida que merece la pena vivir y que de corazón os deseo. ¡Viva la juventud de Angola!». La alegría, sin embargo, quedaría empañada tras el encuentro, cuando se supo que un movimientos de masas entre los jóvenes aplastó a dos muchachas que se disponían a ver al pontífice en el *Estadio dos Coqueiros* de Luanda. Esa llamada a la vida, a la vida plena quedaba marcada por dos muertes.

El día 21 de marzo, sábado, día en el que empieza la primavera de modo oficial en el hemisferio norte, el papa se encontró con las mujeres y los niños de Angola. Allí Benedicto XVI afirmó que la discriminación contra la mujer «no forma parte de los planes de Dios». «Debemos reconocer –siguió diciendo– y afirmar la igual dignidad entre hombre y mujer», incluso en el ámbito de la vida social y política. «Este reconocimiento del papel que desempeña la mujer en la vida pública no ha de reducirse a la función incomparable que realiza en la familia». La situación de la mujer en África es también de inferioridad: el 61 % de los casos de sida y un cuarto de las mujeres que llegaban a la clínica de manternidad *Etoudi* en Yaoundè son seropositivas. A esto habría que añadir los no infrecuentes casos de violencia doméstica. El papa también denunció estos casos y el papel positivo y heroico que desarrolla muchas veces la mujer africana. «Suele ser casi siempre la mujer

quien preserva la dignidad humana, quien defiende la familia y quien protege los valores culturales y religiosos»[127].

El papa alemán hizo además un llamamiento en Angola a anunciar a Cristo, pues su amor permite superar el miedo a los espíritus y a la brujería. Se trataba de entrar en una nueva dimensión. La misa que el papa presidió en la mañana del domingo, quiso convertirse en un impulso decisivo a la evangelización de este país, quinientos años después de que recibiera la fe cristiana de manos de misioneros portugueses. Dirigiéndose a las más de un millón de personas que le escuchaban, el papa invitó a seguir «la estela de aquellos heroicos y santos mensajeros de Dios» para «llevar a Cristo resucitado a vuestros compatriotas». También había que hablar de Cristo con los animistas. «Muchos de ellos viven temerosos de los espíritus –constató–, de los poderes nefastos de los que creen estar amenazados; desorientados, llegan a condenar a niños de la calle y también a los más ancianos, porque –según dicen– son brujos». No cabía esa marginación para un cristiano. «¿Quién puede ir a anunciarles que Cristo ha vencido a la muerte y a todos esos poderes oscuros?», dijo citando a san Pablo. «Es más –subrayó–, debemos hacerlo, es nuestra obligación ofrecer a todos esta posibilidad de alcanzar la vida eterna».

Después Benedicto XVI lanzó también un apremiante llamamiento a acabar con las guerras que desangran el continente africano. Un día antes de concluir su primer viaje apostólico a África, el papa quiso que éste fuera una jornada de oración y de sacrificio por la reconciliación nacional, en este país que ha estado en guerra hasta 2002. «La guerra puede destruir todo lo que tiene valor: ¡familias, comunidades enteras, el fruto del cansancio de los hombres, las esperanzas que guían y apoyan sus vidas y su trabajo!», advirtió el santo Padre, quien tuvo que soportar un tremendo calor. «Esta experiencia es demasiado familiar en África en su conjunto –siguió diciendo–: el poder destructor de la guerra civil, la precipitación en el torbellino del odio y de la venganza, el derroche de los esfuerzos de gente buena». El obispo de Roma aseguró que había venido a

África precisamente «para predicar este mensaje de perdón, de esperanza y de una nueva vida en Cristo».

El papa alemán, al que se le vio en algunos momentos con aspecto cansado debido al fuerte calor y que se limpiaba el sudor con un pañuelo, señaló como otros de los problemas de África «el insidioso espíritu de egoísmo que encierra a los individuos en si mismos y divide a las familias». El obispo de Roma añadió que ese egoísmo suplanta los grandes ideales de generosidad y abnegación y lleva «inevitablemente al hedonismo, a la droga, a la irresponsabilidad sexual, a la debilidad del vínculo matrimonial, a la destrucción de la familia y a la eliminación de vidas humanas mediante el aborto». El papa les animó a no tener miedo y a demostrar el amor a los pueblos y tribus vecinos, «sin tener en cuenta la raza, lengua o etnia». Precisó que la palabra de Dios es «esperanza» y que los, mandamientos no son una carga, sino una fuente de libertad. «África es un continente de esperanza, pero que tiene sed de justicia, de paz, de un sano e integral desarrollo que puede asegurar a su pueblo un futuro de progreso y paz», aseguró[128].

Las alegres danzas africanas en la misa del domingo dejaron una huella imborrable en el corazón del papa. El profesor alemán ha encontrado durante una semana en África justo lo que esperaba: un montón de tragedias, pero también una montaña de calor humano, que se llevaba de vuelta a Roma. El último –cercanísimo– fue la muerte de esas dos jóvenes angoleñas que perdieron la vida arrastradas por la multitud en el encuentro con la juventud. El momento más emotivo fue su encuentro con millares de enfermos en el Hospital Léger de Yaondé, donde saludó personalmente a un centenar, incluido Stefane, de solo tres años, con la cabeza horriblemente inflada por un tumor aparecido hace unos meses. Su abuela, que le mantenía en el regazo mientras el papa lo acariciaba, comentó con gran fe que «ha sido maravilloso recibir su bendición. Esta visita es muy importante para todos los enfermos de África»[129].

«Se han grabado en mi memoria sobre todo dos impresiones –recapitulará el papa unos días después–: por una parte la impresión de esta cordialidad casi exuberante, de esta alegría, de una África en fiesta, y me parece que en el papa han visto, digamos, la personificación del hecho que somos hijos y familia de Dios. [...] Y por otra parte me ha impresionado mucho el espíritu de recogimiento en la liturgia, el fuerte sentido de lo sagrado: en la liturgia no hay autopresentación de los grupos, autoanimación, sino que se encuentra presente lo sagrado, Dios mismo [...]. Tengo que decir que me ha afectado mucho el hecho de que el sábado en el caos que se formó al ingreso del estadio murieran dos chicas. He rezado y rezo por ellas»[130].

Al final, hacía un resumen de los objetivos alcanzados: «La visita me ha permitido ver y comprender mejor la realidad de la Iglesia en África en la variedad de sus experiencias y de los desafíos que tiene que afrontar en estos momentos». En Camerún y en Angola, el papa dijo también en el discurso a la curia que asistió a una verdadera «fiesta de la fe». Y propuso como ejemplo para toda la Iglesia la alegría popular, junto al fuerte sentido de lo sagrado orientado a Dios que ha visto allí, magníficamente expresada en las celebraciones litúrgicas. «Fue conmovedor para mí experimentar la gran cordialidad con la que fue recibido el sucesor de Pedro, el *Vicarius Christi*. La alegría radiante y el afecto cordial que vino a mi encuentro en todas las calles no se remitían simple y precisamente a cualquier huésped casual»[131].

## Misión imposible (2009)

«Empecemos por un acertijo –proponía Allen–: ¿cuál de los siguientes apartados relacionados con Benedicto XVI no se refiere a los acontecimientos por los que se ha hecho famoso? a) El papa levanta la excomunión a un obispo que niega el holocausto. b) El papa afirma que el preservativo aumenta la difusión del sida. c) El papa se encuentra cada vez más "aislado" entre sus colaboradores. d) El papa levanta la voz a favor de los pobres en medio de la crisis. La respuesta correcta es por supuesto la "d", que no ha formado parte de la cruzada global de pundonor»[132]. Parecía que a veces se intenta ver de un modo crítico y negativo la labor de este papa. Popularidad y simultáneas polémicas: en el entretejerse de estos dos elementos está el secreto del pontificado de Joseph Ratzinger. Veamos qué temas ha afrontado con decisión este aguerrido bávaro.

### *En un país musulmán*

Que Benedicto XVI sea un papa popular parecería en contradicción ante la avalancha de críticas que ha recibido de parte de los medios de comunicación de todo el mundo. En aquel último mes de mayo estas críticas habían registrado una alza sin precedentes. También los representantes oficiales de los gobiernos no tenían mayores reparos en acusar al papa. Pero si se mira a los grandes números la impresión que se tiene es diferente. En sus viajes, Benedicto XVI siempre ha registrado índices de popularidad superiores a los esperados. No sólo en África sino también en lugares difíciles como los Estados Unidos o Francia. En Roma, en el *angelus* de los domingos a mediodía, la plaza San Pedro está incluso más llena que en los últimos años de Juan Pablo II, ya de por sí bastante llena.

El caso de Italia es ejemplar. El 25 de marzo en *La Repubblica* –es decir, en el diario progresista líder, muy cáustico a la hora criticar a Benedicto XVI– el sociólogo Ilvo Diamanti ofreció una enésima

confirmación de la alta tasa de confianza que los italianos siguen depositando en la Iglesia y en el papa, no obstante la difundida discrepancia sobre varios puntos de sus enseñanzas. Por ejemplo, preguntados sobre si estaban a favor o contra la afirmación del papa sobre el preservativo «que no resuelve el problema del sida sino que lo agrava», unos tres de cada cuatro se declararon en contra. Pero los mismos entrevistados, preguntados sobre si confiaban en la Iglesia, respondieron «mucho» o «muchísimo» en un 58,1 por ciento. Y resulta amplia la confianza que se tiene en Benedicto XVI, con el 54,9 por ciento. Este papa es respetado y admirado por una razón fundamental. Porque ha se ha propuesto por encima de todo una prioridad, formulada así por él mismo en la carta a los obispos del pasado 10 de marzo, documento capital de su pontificado: estos temas son Dios, el amor y la verdad, concluía el sociólogo[133].

Entre los mismos católicos parecía crecer el consenso. **Políticos y periodistas –al menos algunos de ellos– preferían sin embargo tomar otros derroteros. Esta «versión oficial» sostiene: el papa estaba solo, fracasado, aislado. Sin embargo, «nueve de cada diez internautas defienden el pontificado de Benedicto XVI», titulaba una página *web* española de información religiosa el 3 de mayo. «Pese a las polémicas, los conflictos internos y los ataques externos, Benedicto XVI continúa gozando del apoyo de la práctica totalidad de los creyentes», añadía la encuesta *on-line* realizada por *Religión digital* a 17.112 internautas. Destacaban que Ratzinger «es el papa de lo esencial, que necesita la Iglesia en estos momentos»**[134]**.**

Ahora, sin embargo, en esta determinada situación, debía afrontar un viaje a Tierra santa, el avispero de Oriente medio. El punto de partida era necesariamente polémico: un papa alemán había levantado la excomunión a un obispo lefevbriano que había negado el holocausto. «El Vaticano insistió en que no significaba una vuelta atrás en las relaciones [con los judíos], pero muchos judíos tenían sus dudas»[135], comentaba un vaticanista americano. Por otro lado, también del lado musulmán quedaban algunas dudas y sombras, a pesar de que el diálogo católico-musulmán –a nivel

religioso e intelectual– jamás había adquirido cotas tan altas que después del discurso de Ratisbona. Ambas religiones abogaban por una buena lista de valores comunes, como pueden ser la defensa de la familia y de la vida humana.

Luces y sombras, puntos de encuentro y desencuentro. Así, estaban también en el aire no pocos problemas, como el éxodo de cristianos de Tierra santa y de los mismos países de mayoría musulmana: de un quince o veinte por ciento en territorios palestinos hace unos años, ha pasado a un dos por cien en la actualidad. Además, las tentativas de paz entre judíos y palestinos están ahora mucho más lejos que cuando Juan Pablo II visitó esta tierra santa y sangrienta. Por si fuera poco, el apoyo del papa a la Conferencia contra el racismo celebrada en abril en Ginebra y a sus advertencias al Estado de Israel, amenazaba con abrir una nueva crisis entre el catolicismo y el judaísmo.

A pesar de todo, había que ir allí. En el avión, Benedicto XVI hizo saber sus armas secretas en ese viaje: oración, ética y razón. «Nosotros [la Iglesia católica] no somos un poder político, sino una fuerza espiritual que puede contribuir al progreso del proceso de paz. Veo tres niveles: como creyentes, estamos convencidos de que la oración es una verdadera fuerza. Abre el mundo a Dios: estamos convencidos de que Dios escucha y de que puede actuar en la historia. Pienso que si millones de personas, de creyentes, rezan, es realmente una fuerza que influye y puede contribuir a ir adelante con la paz.

» Segundo punto: intentamos ayudar en la formación de las conciencias. La conciencia es la capacidad del hombre de percibir la verdad, pero esta capacidad está a menudo obstaculizada por intereses particulares. [...] Y así, tercer punto, interpelamos también –¡precisamente es así!– a la razón [...], apoyar las posturas realmente razonables. Y esto lo hemos hecho ya y queremos hacerlo ahora y en el futuro»[136]. Había pasado mucha agua bajo el puente sobre el Danubio, después del famoso discurso en Ratisbona. Mustapha Chérif, un conocido islamólogo, hablaba de su

relación intelectual con Benedicto XVI. Se habían encontrado «tres veces en persona, y nos carteamos. A él le gusta escribir. El papa ha mejorado su posición frente al islam entendiendo que el problema del extremismo es político y no religioso. Hay que volver a dar esperanza a la gente, pero sin mentira, con justicia»[137].

A las dos y media de la tarde hora local del 8 de mayo de 2009, estaba prevista la llegada de Benedicto XVI al aeropuerto de Ammán, capital de Jordania, donde iniciaba una visita de ocho días que le llevará a partir del lunes por Israel y los territorios palestinos. El viaje, duodécimo de su pontificado y probablemente el más difícil hasta la fecha, era –según ha expresado el papa– «una peregrinación de paz». Prestaba especial atención al diálogo ecuménico e interreligioso que mantiene la Iglesia católica. En esta primera etapa, la agenda del papa incluía mañana la visita a la mezquita Al Hussein Bin Talal, segundo templo musulmán que pisaba el pontífice tras el de Estambul. Con esta visita, se convertía en el papa que más mezquitas había visitado[138].

Después se reuniría con los jefes religiosos musulmanes. Jordania constituía la parte menos complicada de este viaje, pues en este país han convivido siempre las religiones y los cristianos son alrededor de doscientos mil, un 3,5 por ciento del censo. Sin embargo, su influencia en todos los ámbitos sociales hace que esta comunidad pese «como si fuéramos el treinta por ciento de la población», señalaba el patriarca latino del país. Mientras, la asociación de los Hermanos musulmanes en Jordania exigía que el papa pidiera perdón en esta visita por unas palabras que pronunció en Ratisbona en septiembre de 2006 sobre Mahoma.

Así, el punto central de su discurso pronunciado al pisar tierra jordana consistió en «manifestar mi profundo respeto a la comunidad musulmana y rendir homenaje al liderazgo de su majestad el rey para promover la buena interpretación de las virtudes que proclama el islam». El papa alemán se refirió también a otras iniciativas de la familia real jordana como el *Mensaje de Ammán* y el documento *Una palabra común*, que permitió crear el

Foro islámico-cristiano con el Vaticano. Benedicto XVI subrayó que «estas valiosas iniciativas han impulsado notablemente una alianza de civilizaciones entre Occidente y el mundo musulmán», desmintiendo las predicciones de quienes consideraban inevitable la violencia y el conflicto»[139].

En estos momentos, el país acoge además a setecientos mil refugiados iraquíes, entre los que hay unos setenta mil cristianos. Jordania es el único país de Oriente medio en que aumenta el número de cristianos, sometidos a un éxodo forzoso en el resto de la región[140]. «La libertad religiosa –seguía diciendo en el discurso en el aeropuerto– es ciertamente un derecho humano fundamental y es una ferviente esperanza y oración mías que el respeto de los derechos inalienables y de la dignidad de todo hombre y mujer llegue a ser cada vez más afirmado y difundido, no sólo en Oriente medio sino en todas partes del mundo». La religiosa era una de las principales libertades olvidadas. «Espero vivamente –concluyó– que esta visita y en realidad todas las iniciativas programadas para promover buenas relaciones entre cristianos y musulmanes, puedan ayudar a crecer en el amor hacia el Dios omnipotente y misericordioso, como también en el amor fraterno mutuo»[141].

## *Dolor, fe y razón*

A pesar de algunos titulares[142], todo discurrió con normalidad. Los objetivos eran claros: con el islam, «diálogo y respeto»; con los cristianos, «ayudarles a poderse quedar en medio Oriente»; con los hebreos, «el diálogo, a pesar de los malos entendidos». Durante el vuelo hacia Ammán, el romano pontífice había reconocido la gravedad del éxodo forzoso de los cristianos de Tierra santa, y subrayado la importancia de ayudarles a asegurar un futuro sin que tengan que abandonar los lugares en que vivió Jesús. Benedicto XVI señaló como prioritarias la promoción en esas tierras de las escuelas y los hospitales, pues es necesario «formar una generación católica culta que favorezca la paz» y mejorar la asistencia sanitaria a las personas necesitadas[143]. El centro para discapacitados *Regina pacis* que iba a visitar a continuación,

constituía un ejemplo de un centro que ofrece asistencia gratuita a quien no pueda pagarla. Esa era la respuesta de la Iglesia.

Jordania es un país muy joven, pero un diez por ciento de la juventud cuenta con taras físicas. El papa reclamó en ese momento para esos jóvenes un lugar en la sociedad. En un momento conmovedor fue cuando Benedicto XVI pidió ayuda a esos discapacitados: «por favor, rezad por mí cada uno de los días de mi peregrinación. Rezad por mi propia renovación espiritual y por la conversión de los corazones a Dios, de modo que mi esperanza –nuestra esperanza– de unidad y paz en el mundo llegue a dar abundante fruto»[144]. Tras el discurso, el papa saludó personalmente a muchos de los presentes, algunos de ellos en sillas de ruedas. Un espontáneo aplauso estalló cuando una pareja de jóvenes le puso la *kufiyya* sobre los hombros, el típico pañuelo tradicional árabe, rojo y blanco, como la que llevan los reyes de Jordania[145].

Después de celebrar misa en privado en la nunciatura apostólica de Amman, el santo Padre se trasladó en automóvil al Monte Nebo, donde se encuentra la basílica del Memorial de Moisés. Desde 1933 se encuentra en *Siyàgha* un monasterio franciscano. Al inicio de su discurso, el papa dijo: «Es justo que mi peregrinación comience en esta montaña, donde Moisés contempló desde lejos la Tierra prometida. [...] Siguiendo las huellas de los innumerables peregrinos que nos han precedido a lo largo de los siglos, estamos llamados a apreciar cada vez más el don de nuestra fe y a crecer en aquella comunión que trasciende todos los límites de lengua, raza y cultura. [...] Que este encuentro –concluyó– inspire en nosotros un renovado amor por el canon de la sagrada Escritura y el deseo de superar todos los obstáculos a la reconciliación entre cristianos y judíos, en el respeto recíproco y en la cooperación al servicio de aquella paz a la que la palabra de Dios nos llama»[146].

Una vez allí el santo Padre bendijo la primera piedra del futuro ateneo y dirigió unas palabras a los presentes, elogiando a los promotores de la nueva institución por «su decidida confianza en la

buena educación, como primer paso para el desarrollo personal y la paz y el progreso de la región». «Los jóvenes de Jordania y los demás estudiantes de la región, al mismo tiempo que asimilan su herencia cultural –afirmó– serán llevados a un conocimiento más profundo de las conquistas de la humanidad, enriquecidos con otros puntos de vista y formados en la comprensión, la tolerancia y la paz». Su pasión por la verdad, la cultura y la universidad se concentraba en esas palabras. Así, «toda persona está llamada a la sabiduría y a la integridad, a la elección básica y primordial entre el bien y el mal, entre la verdad y la falsedad y debe ser sostenida en esa tarea. [...] La llamada a la integridad moral es percibida por la persona auténticamente religiosa ya que no se puede servir de otra forma al Dios de la verdad, del amor y de la belleza».

«La fe en Dios –continuaba en la futura universidad– no suprime la búsqueda de la verdad; por el contrario, la alienta. San Pablo exhortaba a los primeros cristianos a abrir las propias mentes a todo "lo que es verdadero, noble, justo, a lo que es puro, amable, lo que es digno de honor, lo que es virtud y lo que merece alabanza" (Flp 4,8)»[147]. Y siguió reivindicando la razón como patrimonio común de cristianos y musulmanes. Fue sin embargo en Amman, al visitar la mezquita Al-Hussein Bin Talal, cuando Benedicto XVI ha entrado más directamente en el núcleo de la cuestión. Quien presentó los saludos de recibimiento al papa fue el príncipe Ghazi Bin Muhammad Bin Talal, quien inspiró la *Carta abierta "Una palabra común entre nosotros y vosotros"*, dirigida al papa y a los líderes de las otras confesiones cristianas, firmada en octubre de 2007 por parte de 138 representantes musulmanes de numerosos países[148]. La *Carta de los 138* ha dado origen al foro permanente de diálogo cristiano-musulmán, cuya primera sesión se desarrolló en Roma, desde el 4 al 6 de noviembre de 2008. El portavoz vaticano hablaba así de «una crisis superada» en lo que se refiere a las relaciones entre el islam y la Iglesia católica[149]. Ratisbona quedaba lejos y aclarado.

Al mediodía, el papa se trasladaba a la mezquita «Rey Hussein Bin Talal» de Amman. Allí tuvo lugar el encuentro con los jefes religiosos

musulmanes, el cuerpo diplomático y los rectores de las universidades jordanas frente al lugar de culto. Benedicto XVI expresó su preocupación por el hecho de que algunos consideren que la religión «es necesariamente una causa de división en nuestro mundo» y se pregunto si «a menudo no es verdad que la manipulación ideológica de la religión, a veces con fines políticos, es el "catalizador" real de las tensiones y de las divisiones y a menudo también de las violencias en la sociedad». El problema no estaba tanto en la religión, sino en la ideologización y manipulación política de esta. Musulmanes y cristianos, dijo, «deben ser coherentes en dar testimonio de todo lo que es justo y bueno, teniendo siempre en cuenta el origen común y la dignidad de cada persona humana, que es la cumbre del designio creador de Dios para el mundo y para la historia».

Benedicto XVI añadió que «precisamente porque nuestra dignidad humana da origen a los derechos humanos universales, estos son válidos de igual modo para todos los hombres y mujeres, independientemente de su religión, grupo social o étnico. En este contexto, debemos observar que el derecho a la libertad religiosa va más allá de la cuestión del culto e incluye el derecho –especialmente de las minorías– al justo acceso al mercado de trabajo y a los demás ámbitos de la vida civil». Antes de terminar, el santo Padre señaló que la presencia en este encuentro del patriarca de Bagdad, su beatitud Emmanuel III Delly, le recordaba «a los ciudadanos del cercano Irak, muchos de los cuales han hallado una cordial acogida en Jordania». «Aprendemos cada uno la lengua del otro», concluía Benedicto XVI. «Para un papa que ha tenido precisamente dificultades de entendimiento –comentaba Allen–, esto es claramente una señal de "haber captado el mensaje". Así, una gran parte del mensaje dice a sus anfitriones musulmanes que él está especialmente atento»[150].

El papa había dedicado a Jordania los tres primeros días de su viaje a Tierra santa. En los anteriores viajes papales la parada en este reino musulmán había sido más fugaz, y con escasas referencias al islam. Con el papa Joseph Ratzinger, por el contrario, se había

registrado esta novedad. La relación con el islam ha estado visiblemente en el centro de la primera parte de su viaje. Y habría posteriores manifestaciones en Jerusalén, con la visita a la Cúpula de la Roca, reconocida por los musulmanes como el lugar del cual Mahoma fue elevado al cielo. En relación al islam que Benedicto XVI ha dicho en Jordania las cosas más argumentadas, sobre todo en dos momentos: cuando bendijo la primera piedra de una nueva universidad católica en Madaba, para estudiantes que serán en gran parte musulmanes, y cuando visitó la mezquita Al-Hussein Bin Talal, de Amman. «Obviamente, la religión –comentaba Magister–, al igual que la ciencia y la tecnología, la filosofía y toda expresión de nuestra búsqueda de la verdad, pueden corromperse. La religión se desfigura cuando es puesta al servicio de la ignorancia y el prejuicio, el desprecio, la violencia y el abuso»[151].

## *Perdón y mujeres*

Visitó también el lugar donde –según la historia y la arqueología– Jesús fue bautizado por Juan el Bautista en el río Jordán. En la ceremonia de bendición de las primeras piedras de las dos nuevas iglesias –una de rito latino y otra de rito melquita– el papa indicó que «aquí el Espíritu del Señor llamó a Juan, hijo de Zacarías, para que predicase la conversión de los corazones. Y Juan el evangelista sitúa en esta zona el encuentro del Bautista con Jesús, sobre quien el Espíritu del Señor descendió en forma de paloma para proclamar que era el Hijo muy amado». El obispo de Roma añadió que «Jesús esperó a la cola junto con pecadores y aceptó el bautismo de penitencia de Juan como un signo profético de su propia pasión, muerte y resurrección para el perdón de los pecados». Y el bautismo lleva a la conversión. El papa les recordó que los cristianos de estos países castigados por la violencia «deben promover el dialogo y el entendimiento en la sociedad civil especialmente cuando exigen sus legítimos derechos. En el medio Oriente, marcado por el trágico sufrimiento y las tensiones sin resolver, los cristianos están llamados a ofrecer su contribución –inspirada en el ejemplo de Jesús– a la reconciliación y a la paz a través del perdón y la generosidad»[152].

La zona arqueológica se encuentra cerca de donde el río Jordán se ensancha para desembocar en el «Mar de la sal». En el lugar se han descubierto ya más de veinte iglesias, grutas y pilas bautismales. Después Benedicto XVI celebró una misa en el *International Stadium* de Amman, en la que pidió que se respete la dignidad de la mujer y no sea considerada sólo bajo el aspecto «de la explotación y del beneficio». «¡Cuánto debe la Iglesia en estas tierras al testimonio de fe y de amor de tantas madres cristianas, religiosas, maestras, enfermeras, etc!, ¡mujeres que en diferentes campos han dedicado la vida a construir la paz y promover el amor!», dijo el papa. Benedicto XVI afirmó que las mujeres son «constructoras de paz y comunicadoras de humanidad en un mundo que demasiadas veces juzga su valor con fríos criterios de explotación y aprovechamiento». El obispo de Roma pidió a la Iglesia jordana que defienda a la mujer, ya que así puede contribuir al desarrollo de una cultura de verdadera humanidad y a la construcción de una sociedad del amor[153].

Esa misa se convirtió en una histórica fiesta de la fe para el catolicismo jordano y árabe: estaban presentes más de treinta mil personas. El papa, que podía ver enarboladas banderas de Jordania, la santa Sede, Irak, el Líbano y otros países cercanos, les alentó a permanecer en Tierra santa para dar testimonio de Jesús en la tierra en que vivió. El gobierno jordano decretó que ese domingo –que allí es día laboral– fuera festivo para los cristianos, y algunas tiendas o empresas del sector privado se unieron a la iniciativa. «Que el valor de Cristo nuestro pastor os inspire y sostenga diariamente en vuestros esfuerzos por dar testimonio de la fe cristiana y mantener la presencia de la Iglesia en el cambio del tejido social de estas antiguas tierras». Más en concreto, el papa les exigió «una valentía particular» «para comprometerse en el diálogo y trabajar codo a codo con los demás cristianos en el servicio del evangelio y en la solidaridad con el pobre, el refugiado y las víctimas de profundas tragedias humanas. […] La valentía –siguió diciendo– de construir nuevos puentes para hacer posible un fecundo encuentro de personas de diferentes religiones y culturas y así enriquecer el tejido de la sociedad». La valentía de dialogar, en

definitiva. La fiesta católica jordana culminó cuando unos dos mil niños jordanos recibieron la Primera comunión.

Llegó la despedida. Con un gesto que se sale de las normas protocolarias, el rey Abadlá II quiso despedir personalmente al santo Padre en el aeropuerto de Ammán, antes que despegara en un avión de la *Royal Jordanian Airlines* rumbo a Israel. En el discurso de despedida, el pontífice recordó los momentos más importantes de su visita a este país que había comenzado el 8 de mayo, destacando como «un día particularmente luminoso» el sábado pasado, cuando visitó la mezquita al-Hussein bin-Talal de Ammán y donde encontró a los jefes religiosos musulmanes. El santo Padre destacó en particular el compromiso del rey hachemita a favor del diálogo interreligioso y la consideración «que demuestra a favor de la comunidad cristiana de Jordania». El rey y la reina Rania acompañaron por la alfombra roja al papa, escoltados por el ejército, para manifestarle su cercanía hasta el último momento de su presencia en el país, cuando se disponía a subir la escalera del avión[154].

## *Del holocausto a la paz*

«Benedicto XVI, en nombre del Estado de Israel le doy la bienvenida y le ofrezco una bendición a su llegada: la paz». Con esas palabras, pronunciadas en hebreo, el presidente de Israel, Simon Peres, acogió a su llegada a Tel Aviv al papa alemán. Benedicto XVI, con aspecto algo cansado, insistía pocos minutos después de su llegada a Israel el objetivo de su viaje a Tierra santa: «Vengo para rezar en los lugares santos, para rezar de modo especial por la paz», aseguraba el papa en su primer discurso en suelo israelí. A la vez condenaba la persecución a los judíos: «Trágicamente, el pueblo hebreo ha experimentado las terribles consecuencias de ideologías que niegan la dignidad fundamental de cada persona humana. Es justo y conveniente que, durante mi permenencia en Israel, tenga la oportunidad de honrar la memoria de seis millones de judíos víctimas de la *shoah*, y de rezar a fin de que la humanidad no tenga

nunca jamás que ser testigo de un crimen de semejante enormidad»[155].

Había citado la cifra de «seis millones», que volverá a ser motivo de una increíble polémica, en este caso por una supuesta y falsa omisión. Benedicto XVI exigió además que nunca se niegue ni olvide el grito de los millones de víctimas del holocausto. En el lugar que conserva urnas con las cenizas de algunas de las víctimas de la *shoah*, el papa escuchó con atención las escalofriantes narraciones de seis supervivientes del holocausto. En medio de un ambiente de recogimiento, visitó la Sala de la memoria, donde están escritos los nombres de los ventidós campos de exterminio nazi. Allí encendió una lámpara votiva y colocó una corona de flores con los colores amarillo y blanco de la santa Sede. «¡Que los nombres de estas víctimas no perezcan nunca! ¡Que sus sufrimientos nunca sean negados, disminuidos u olvidados!», añadió el pontífice. «¡Y que toda persona de buena voluntad vigile para desarraigar del corazón del hombre todo lo que sea capaz de llevar a tragedias semejantes!».

El mundo estaba al acecho sobre las cuestiones más explosivas: el antisemitismo y el conflicto árabeisraelí. Pero Benedicto XVI lo hizo a su modo, y procedió por elevación. En su discurso, extrajo de la Biblia dos palabras. Con la primera había explicado las condiciones para la paz. Con la segunda ha iluminado el misterio de la *shoah*. Apenas había llegado a la tierra de Israel, Benedicto XVI afrontó inmediatamente las cuestiones más controvertidas: primero la paz y la seguridad, luego la *shoah* y el antisemitismo. El advenimiento de la paz lo ha ligado indisolublemente a ese «buscar a Dios» que ya había sido el tema dominante de su memorable discurso de París al mundo de la cultura, considerado por algunos uno de los discursos capitales de su pontificado. Mientras que el tema de la seguridad –neurálgico para Israel– lo había desarrollado a partir de la palabra bíblica *betah*, que sí quiere decir seguridad, pero también confianza: la una no puede estar sin la otra[156].

«He llegado hasta aquí para detenerme en silencio frente a este monumento, erigido para honrar la memoria de millones de judíos asesinados en la horrenda tragedia de la *shoah*. Ellos perdieron su vida, pero jamás perderán sus nombres: éstos están impresos en forma permanente en los corazones de sus seres queridos, de sus compañeros de prisión y de cuantos han decidido no permitir jamás que un horror semejante pueda deshonrar de nuevo a la humanidad. Sus nombres, en particular y sobre todo, están impresos en forma indeleble en la memoria de Dios Todopoderoso». Estas palabras recordaron cuando durante su visita a los campos de concentración de Auschwitz y Birkenau, en mayo de 2006, el papa Ratzinger, «hijo del pueblo alemán», como se presentó, pronunció una frase que quedará para la historia: «¿Dónde estaba Dios en aquellos días, por qué calló, cómo pudo tolerar ese exceso de destrucción, ese triunfo del mal?». El papa firmó en el libro de honor de Yad Vashem, donde escribió «La misericordia de Dios no se ha agotado».

Sin embargo, la polémica volvió a saltar a las páginas de los *tabloids*: se volvió a intentar achacar un pasado nazi en el adolescente Joseph Ratzinger («El niño de las Juventudes hitlerianas y el soldado de la *Wermacht* no recordó a los nazis ni lamentó el holocausto», sentenciaba por ejemplo el *Maariv*, el segundo periódico de más tirada de Israel[157]), mientras otros revisaban sus palabras con un detenimiento que despertaría la envidia de los mismísimos fariseos. Se llegó a descubrir que el papa había hablado de «millones» y no de «seis millones», a pesar de que la cifra había quedado clara en el discurso del aeropuerto. «He hablado con algunos judíos en la calle tras el encuentro –revelaba el padre Williams– y muchos se mostraron satisfechos del modo en que las cosas habían trascurrido, aunque uno me dijo que el papa debería haber dicho que millones de judíos fueron “asesinados” y no “muertos”. Honestamente tengo dificultad en alcanzar este nivel de minuciosidad semántica, pero obviamente él pensaba que eso era importante».

El israelí que pasó en esos días más minutos con el papa –aparte de los guardaespaldas–, fue el presidente Simón Peres, quien

calificó la visita de «histórica». «Como judío, creo sinceramente que el papa está haciendo todo lo posible para reducir y eliminar la hostilidad que existía entre nuestras religiones», comentó. Rechazó las duras críticas que muchos ministros, diputados y periodistas israelíes han vertido contra Benedicto XVI por su «frialdad en el Museo del holocausto donde no citó ni una sola vez a los verdugos nazis». Tal ver resultaba una evidencia. «Desde el punto de vista israelí –decía Peres–, el papa ha sido clarísimo en su condena del antisemitismo, que resurge en todo el mundo. Incluso ha ido más allá afirmando que el vínculo entre el pueblo judío y los cristianos tiene valor histórico y un gran significado. Una declaración así cuando todavía hay antisemitismo, es importantísima. Estamos en la mejor época de las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo».

Como hizo en tierras jordanas, el papa había dedicado buena parte de su discurso a defender el derecho a la libertad religiosa, así como al entendimiento entre los creyentes de las tres grandes religiones monoteístas. Afirmó que la santa Sede y el Estado de Israel «comparten muchos valores», especialmente «el compromiso de reservar a la religión su legítimo lugar en la vida de la sociedad». En este sentido, destacó que la cuestión de la libertad religiosa debería ser un factor de entendimiento entre los creyentes. Recordó además que la ciudad de Jerusalén es un lugar de especial veneración por parte de las tres religiones monoteístas, y manifestó su «ferviente esperanza» de que «todos los peregrinos a los santos lugares tengan la posibilidad de acceder a ellos libremente y sin restricciones, de tomar parte en ceremonias religiosas y de promover el digno mantenimiento de los edificios de culto colocados en los espacios sagrados»[158].

Benedicto XVI afirmó con fuerza al concluir el último acto público de su primer día en Israel que las diferencias religiosas no deben ser causa de división, sino más bien motivo de aliento para seguir en la vida el camino de Dios. Para lograr este objetivo el papa ofreció en su encuentro con los representantes de organizaciones para el diálogo interreligioso en Tierra santa esta clave: respetar «todo lo que nos diferencia»; promover «todo lo que nos une». El encuentro

con cristianos, judíos, musulmanes, drusos y samaritanos tuvo lugar en el auditorio del Pontificio Instituto *Notre Dame of Jerusalem Center*, creado por Juan Pablo II con objetivos de carácter religioso, cultural, caritativo y educativo. En su largo discurso, pronunciado en inglés, el papa constató que «algunos querrían hacernos creer que nuestras diferencias son necesariamente causa de división y, por tanto, como máximo deben tolerarse».

Por el contrario, añadió el santo Padre, estas diferencias «ofrecen una espléndida oportunidad a personas de diferentes religiones para vivir juntos con profundo respeto, estima, aprecio, alentándose recíprocamente en los caminos de Dios». Sin embargo, parece ser que estas palabras no fueron suficientemente escuchadas. Después de la intervención del papa, sin que estuviera previsto en el programa, tomó la palabra el jeque Tayssir Attamini, juez supremo de las Cortes islámicas de Jerusalén, para lanzar un encendido ataque en árabe contra Israel. Mientras hablaba el jeque, en medio de la sorpresa general, dos exponentes judíos dejaron sus asientos. El patriarca latino de Jerusalén, su beatitud Fouad Twal, se acercó para tratar de detenerle en su discurso. El papa, al no comprender el árabe, no podía saber qué decía el jeque. Este incidente llevaba precisamente a reflexionar todavía más sobre las palabras recién pronunciadas por el papa.

## *Salam, shalom!*

El papa alemán reclamó seguridad para Israel y dijo a los palestinos que rechazaran todo terrorismo. Pidió también a los israelíes que se derribara el muro de hormigón, este nuevo Muro de la vergüenza, como lo llaman los árabes. En este viaje, un objetivo del papa Ratzinger era el de conquistar también el consenso de los católicos árabes, fuertemente hostiles a Israel. En Jordania lo había logrado. Al oeste del Jordán la empresa era más difícil. Pero las etapas de Belén y de Aida le ayudaron. A juicio de algunos, el papa fue muy sobrio al reiterar las razones de Israel y, por el contrario, muy explícito al esbozar las razones de los palestinos y sobre todo su sufrimiento[159]. «Belén –dirá en Roma, unos días más tarde–,

lugar donde resonó el canto celestial de paz para los hombres, es el símbolo de la distancia que nos sigue separando del cumplimento de aquel anuncio: precariedad, aislamiento, incertidumbre, pobreza»[160].

Al día siguiente, se dirigió a un lugar poco idílico con nombre musical: *Aida camp*. «En un campo de refugiados y bajo la sombra de las torretas de observación, Benedicto denunció las barreras entre los pueblos», resumía Allen[161]. El encuentro se desarrolló en la cancha de baloncesto de una de las escuelas del campo de refugiados, surgido en 1948, cuando fue creado el Estado de Israel. Luego recibió un segundo grupo de refugiados durante la Guerra de los Seis Días, en 1967. A partir de entonces, las tiendas de campaña fueron sustituidas por casas, aunque todavía faltan algunos servicios básicos, como por ejemplo un hospital. El papa clamó por abatir un muro que se levanta, produciendo no pocas injusticias. Ésta fue, inevitablemente, la jornada más «política» de su viaje. El papa reunió varias veces con el presidente Abu Mazen, pronunció varios discursos para él y para la población palestina, caminó por lugares marcados por el conflicto. En Aida, el alto muro que divide a Israel de los Territorios ocupados era claramente visible.

Benedicto XVI es alemán, vio levantarse y hundirse el muro de Berlín. Y, después de todo, Belén es Israel: el pueblo donde Dios hizo caer murallas tan poderosas como las de Jericó al son de las trompetas y la oración. Así que el Pontífice predicó ahí la esperanza[162]. «Y aunque muchos esperaban de él circunloquios y ambigüedades a la hora de abordar la cuestión palestina –comentaba un periódico laico–, sobre todo tras las fuertes críticas con que en Israel se recibió su discurso del lunes ante el monumento en memoria de las víctimas del holocausto, el papa fue muy rotundo en sus palabras»[163]. El papa se mantuvo en una equidistancia envidiable, al apelar no solo a la creación del Estado palestino y a la demolición del Muro de la Vergüenza, sino también al llamar a los jóvenes a que renuncien a la violencia.

«Sé que muchas de sus familias están divididas –comenzó diciendo– a causa del encarcelamiento de miembros de la familia o de restricciones a la libertad de movimiento, y que muchos de ustedes han experimentado pérdidas en el transcurso de las hostilidades. Mi corazón se une a los de quienes, por tal razón, sufren. [...] ¡Cuántas personas de este campo, de estos Territorios y de toda la región anhelan la paz! [...] De ambas partes del muro es necesaria una gran valentía para superar el miedo y la desconfianza, si se quiere contrarrestar la necesidad de venganza para reparar pérdidas o heridas. Es necesaria la magnanimidad para buscar la reconciliación después de años de desencuentros armados»[164]. Benedicto XVI apuntaba en primer lugar a convertir a Dios las mentes y los corazones. Lo dijo y escribió muchas veces. Y ha permanecido muy fiel a esta "prioridad" suya también en un viaje tan cargado de valor político como éste a Tierra santa. Para entenderlo, basta volver a recorrer los gestos y las palabras con las que él le pone ritmo al viaje, comentaba el vaticanista Sandro Magister[165].

A pesar de las restricciones del gobierno israelí para que los cristianos –sobre todo los procedentes de la franja de Gaza– pudieran ver al papa[166], los cristianos consiguieron casi celebrar una nueva navidad. También después en la plaza del Pesebre, en Belén, Benedicto XVI volvió a hacer un llamamiento a la paz y al diálogo, establecidos en torno a la justicia. «Queridos hermanos y hermanas, [...] "¡no tengáis miedo!". Éste es el mensaje que el sucesor de san Pedro deseaba entregarles hoy [...]. Sed un puente de diálogo y colaboración constructiva en la edificación de una cultura de paz que supere el actual escalón del miedo, de la agresión y de la frustración. Edifiquen a sus iglesias locales, haciendo de ellas laboratorios de diálogo, de tolerancia y de esperanza, como también de solidaridad y de caridad práctica»[167].

Sin embargo, el tema central fue Cristo, nacido en Belén, como no podía ser de otra forma. «En este sereno y tenaz intento –escribía De Giacomo– de vincular su autoridad exclusivamente a la palabra

de Dios, Benedicto XVI está volviendo a acostumbrar a los católicos a fijarse en lo esencial, no en su persona sino en Jesucristo vivo y presente en su Iglesia»[168]. Hizo también referencia al misterio de Belén, como un profundo e insondable misterio de amor[169]. «Aquí en efecto –seguía diciendo el papa–, en una forma que sobrepasa todas las esperanzas y expectativas humanas, Dios se ha mostrado fiel a sus promesas. En el nacimiento de su Hijo, Él ha revelado la venida de un reino de amor, un amor divino que desciende para curarnos y para elevarnos; un amor que se revela en la humillación y en la debilidad de la cruz, pero que triunfa en la gloriosa resurrección a una nueva vida. [...] ¡Esto es lo que el mensaje de Belén nos llama a ser: testigos del triunfo del amor de Dios sobre el odio, el egoísmo, el miedo y el rencor […]!»[170].

Paz: *salam!, shalom!* cantó el papa en Nazaret, cogido de una mano a un rabino y de la otra, de un imán. Benedicto XVI visitó esta ciudad entre fortísimas medidas de seguridad, ante el temor de que musulmanes radicales pudieran tratar de atentar contra él. El propio papa admitió en la misa que ofreció en el Monte del precipicio (donde la tradición cuenta que una multitud trató de despeñar a Jesucristo): «Nazaret ha experimentado tensiones en los años recientes que han dañado las relaciones entre la comunidad cristiana y la musulmana». El pontífice hizo un llamamiento a los miembros de ambas comunidades a rechazar el «poder destructivo del odio y de los prejuicios» y a construir puentes para una convivencia pacífica. Además, también exhortó a «proteger a los niños del fanatismo y la violencia». La prueba de que Nazaret es una ciudad en la que la convivencia religiosa es conflictiva se palpaba ayer a pie de calle, donde velaba un ejército de ocho mil agentes fuertemente armados. De hecho, y siguiendo el consejo de los servicios secretos israelíes, Benedicto XVI renunció a recorrer a bordo del papamóvil la ciudad[171].

Nazaret, la «flor de Galilea» como la llaman las guías turísticas, se encuentra a ciento veinte kilómetros al norte de Jerusalén: es una ciudad israelí con mayoría árabe, en la que los cristianos son el treinta por ciento de la población. El tema central de sus palabras

era lógicamente la familia, pues allí el arcángel Gabriel anunció a María que iba a ser madre de Dios. El papa Benedicto XVI instó ayer a los gobiernos a que defiendan el matrimonio basado en la relación entre un hombre y una mujer, y los valores de la familia, durante la misa celebrada en Nazaret ante más de cuarenta mil personas, y exhortó a los cristianos a que se queden en Tierra santa y no abandonen la tierra de sus antepasados. En el penúltimo día de su gira por Oriente medio, Benedicto XVI llevó su peregrinaje hasta la localidad donde vivieron Jesús, María y José hasta el momento en que Jesucristo comenzó su ministerio público. Dejando de lado asuntos políticos como el conflicto entre israelíes y palestinos, el papa aprovechó su visita a la región israelí de Galilea, donde se asienta la minoría árabe que habita en el país, para expresar sus preocupaciones acerca «del deterioro de la familia en todo el mundo»[172].

En Nazaret, con evidentes y lógicos paralelismos, Benedicto XVI propuso una revalorización de la familia «donde cada persona, desde el niño más pequeño hasta el pariente más anciano, se valora por lo que es y no por su utilidad. Ese papel esencial convierte a la familia en el fundamento de toda sociedad ordenada y acogedora». En su homilía a las cuarenta mil personas que acudieron a la misa en el Monte del precipicio, el papa recordó que la familia se basa en «el compromiso de un hombre y una mujer para toda la vida, consagrado por el matrimonio, y abierto al regalo divino de cada nueva vida». Subrayó la importancia de que «los hombres y mujeres de nuestro tiempo recuperen esa verdad fundamental, que forma la base de la sociedad». En esa tarea, «el testimonio de las parejas casadas resulta importante para formar las conciencias y promover la civilización del amor»[173].

Benedicto XVI acudió al ejemplo de la sagrada Familia en su visita a Nazaret, y recordó la figura de María para reclamar el «deber de reconocer y respetar la labor y dignidad de la mujer». El papa exigió también que se reconociera y respetara su dignidad, «así como su carisma y talento». También se refirió a los jóvenes, a los que pidió que sigan el ejemplo de Jesús y que respeten a sus padres.

Defendió en Nazaret la indisolubilidad del matrimonio y pidió a los gobiernos que apoyen a la familia, como «pilar básico de la sociedad» en su misión educadora y para que pueda «vivir y florecer en condiciones de dignidad». Tras expresar su satisfacción por estar en la ciudad de María, José y Jesús, el papa pidió al final que se llegue a apreciar cada vez más la santidad de la familia, «que se basa en la fidelidad para toda la vida de un hombre y una mujer, consagrada en el pacto conyugal y abierta al don de la vida».

## *Alianza de religiones*

El silencio de Benedicto XVI en la gruta en la que la joven María de Nazaret supo que se convertiría en la madre del Salvador, se convirtió en la tarde de este jueves en uno de los momentos culminantes de su peregrinación a Tierra santa. «Aquí el eterno Hijo de Dios se hizo hombre», dijo momentos después el obispo de Roma. Tras este momento clave para su peregrinación espiritual, el papa subió a la basílica para presidir el rezo de las vísperas ecuménicas. «Lo que sucedió aquí, en Nazaret, lejos de las miradas del mundo fue un acto singular de Dios –dijo el papa en la homilía–, una poderosa intervención en la historia a través de la cual un niño fue concebido para llevar la salvación a todos el mundo». «El prodigio de la Encarnación sigue desafiándonos a abrir nuestra inteligencia a las ilimitadas posibilidades del poder transformador de Dios, de su amor por nosotros, de su deseo por estar en comunión con nosotros». Allí el Logos eterno se había encarnado por amor en las entrañas de María.

El papa reconoció ese viernes la «vergüenza» que causa la desunión entre los cristianos durante el encuentro ecuménico en el que participó en la sede del patriarcado greco-ortodoxo de Jerusalén, en el último día de peregrinación en Tierra santa. Saludó al patriarca greco ortodoxo Teófilo III, así como a representantes de otras iglesias ortodoxas, a uno anglicano y a dos luteranos, en un encuentro que recordaba el abrazo entre el Pablo VI y el patriarca ecuménico Atenágoras, en 1964. El romano pontífice meditó sobre el escándalo que supone la desunión entre los cristianos, al

constatar «que al abrir los brazos en la cruz, Jesús reveló la plenitud de su deseo de atraer a toda persona hacia sí, reuniéndolos a todos en unidad». Por eso, dijo, «debemos encontrar la fuerza para redoblar nuestro esfuerzo por perfeccionar nuestra comunión, por hacer que sea completa, para llevar un testimonio común del amor del Padre, que envía al Hijo para que el mundo conozca su amor por nosotros»[174].

El papa se dirigió también a los católicos de lengua judía, allí presentes, pues celebran la liturgia en lengua hebrea y nos recuerdan «nuestras raíces». Son tan solo unos centenares, en su mayoría convertidos del judaísmo, incluidos algunos supervivientes del holocausto[175]. Después, Benedicto XVI y el primer ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, afrontaron los desafíos de la paz en Oriente medio en el encuentro privado que ambos mantuvieron este jueves con motivo de la visita papal a Tierra santa. El encuentro tuvo lugar en el convento de los franciscanos, en Nazaret, y duró unos quince minutos. En el coloquio se analizó el proceso de paz a la luz de los encuentros que el papa ha mantenido en estos días con otros líderes. Al concluirse el encuentro privado, el papa y el primer ministro participaron juntos en la reunión de las dos delegaciones sobre las negociaciones bilaterales entre la santa Sede e Israel para aplicar el acuerdo fundamental entre ambos y sobre las dificultades que experimentan religiosos y sacerdotes para recibir visados de entrada al país.

«En el evangelio de Juan –escribía Allen–, Natanael preguntó a Felipe algo provocador: “¿De Nazaret puede salir algo bueno? Para el papa Benedicto, en el último día de su viaje, la respuesta era claramente: “¡sí!”»[176]. El encuentro, uno de los más emotivos del viaje papal, se celebró en el auditorio del santuario de la Anunciación de Nazaret. Antes de la visita del papa, el Ejército de Alá había colocado una pancarta que decía: «Mahoma es el mensajero de Dios; los que están con él están en contra de los infieles». Sin embargo, en la ceremonia el ambiente iba a ser muy distinto. El pontífice confesó que experimentaba «una particular bendición» por poder visitar la tierra «en la que el ángel anuncio a la

virgen María que concebiría por obra del Espíritu santo». El papa tomó lugar en un palco junto a los representantes cristianos, judíos, musulmanes y drusos[177].

El guía espiritual de los drusos expresó su preocupación por quien utiliza la religión con fines políticos, subrayando que «la religión debe ser para Dios y la tierra para todos». El representante musulmán afirmó que de Nazaret debe salir un mensaje de convivencia para toda la humanidad. El rabino recordó por su parte la importancia del diálogo interreligioso para alcanzar la paz. En su discurso, Benedicto XVI recordó que en el corazón de toda tradición religiosa «se encuentra la convicción de que la paz misma es un don de Dios, aunque no se pueda alcanzar sin el esfuerzo humano». La paz hay que pedirla a Dios, y no conquistarla por la fuerza. «Nuestras diferentes tradiciones religiosas tienen en sí un potencial notable para promover una cultura de la paz, especialmente a través la enseñanza y la predicación de los valores espirituales más profundos de nuestra común humanidad»[178]. Al final de su discurso, Benedicto XVI recibió como regalo una escultura de madera que representaba una paloma, símbolo de la paz.

De Nazaret subió a Jerusalén, como Jesús con los apóstoles. Poco antes de las diez de la mañana del viernes, Benedicto XVI entró en la plaza del Santo Sepulcro. Al llegar a la plaza y enfrente de la puerta de la basílica, el papa fue acogido por los franciscanos de la Custodia de Tierra santa, junto a los representantes del Patriarcado greco-ortodoxo y de la Iglesia apostólica armenia, en representación de las tres iglesias que custodian ese lugar santo. Benedicto XVI lanzó un profundo mensaje de esperanza para el futuro de la Iglesia al visitar en la mañana del viernes el Santo Sepulcro, lugar –según la tradición cristiana– de la sepultura y resurrección de Cristo. «Aquí la historia de la humanidad cambió definitivamente», afirmó el pontífice en un discurso ante la tumba vacía del Cristo resucitado. «La tumba vacía nos habla de esperanza –recordó–, la misma que no defrauda, porque es don del Espíritu santo, que nos da la vida (cf. Rm 5,5). Este es el mensaje que hoy deseo dejaros, al concluir mi peregrinación a Tierra santa»[179].

«¡Que la esperanza se eleve nuevamente, por la gracia de Dios, en el corazón de cada persona que vive en estas tierras! [...] Como nuevo Adán, Cristo es la fuente de la unidad a la que está llamada toda la familia humana, esa misma unidad de la que la Iglesia es signo y sacramento. Como Cordero de Dios, él es la fuente de la reconciliación, que es al mismo tiempo don de Dios y sagrado deber que se nos ha confiado. Como Príncipe de la paz, Él es el manantial de esa paz que supera cada comprensión, la paz de la nueva Jerusalén»[180]. Cristo es la esperanza de la paz en Tierra santa, repetía. «A todos los que sufren en la tierra que fue de Jesús –comentaba Magister–, sean ellos judíos o árabes, cristianos o musulmanes, Benedicto XVI ha querido dar esta consigna, delante de la tumba vacía del Resucitado»[181].

Unos días más tarde, ya en Roma, recordaba: «Me gusta recapitular todo el itinerario que he podido realizar precisamente con el signo de la resurrección de Cristo: a pesar de las vicisitudes que a través de los siglos han marcado los santos lugares, a pesar de las guerras, las destrucciones y desgraciadamente los conflictos entre los cristianos, la Iglesia ha proseguido su misión, movida por el Espíritu del Señor resucitado»[182]. En la ceremonia de despedida, que se celebró en el aeropuerto internacional Ben Gurion de Tel Aviv el viernes, el pontífice pronunció un emotivo discurso de agradecimiento.

Benedicto XVI fue acusado por voces judías de no utilizar la palabra «asesinato» ni hacer referencias al nazismo en su discurso en el memorial del Holocausto de Yad Vashem. Al despedirse de Israel, el pontífice fue más lejos de lo que sus acusadores reconocían: denunció que aquellos muertos fueron «brutalmente exterminados» por un «régimen sin Dios que propagaba una ideología de antisemitismo y odio». Y añadió: «Este espantoso capítulo de la historia nunca debe ser olvidado o negado. Por el contrario, aquellos oscuros recuerdos deberían reforzar nuestra determinación para acercarnos aún más los unos a los otros, como ramas del mismo olivo, alimentados por las mismas raíces y unidos por el amor fraterno»[183].

«¡Nunca más derramamiento de sangre!», clamó Benedicto XVI. «¡Nunca más enfrentamientos! ¡Nunca más terrorismo! ¡Nunca más guerra! Por el contrario, rompamos el círculo vicioso de la violencia. Que pueda establecerse una paz duradera basada en la justicia, que haya una verdadera reconciliación y curación». Tras estas palabras, tuvo unas referencias a los gestos: «Señor presidente, usted y yo plantamos un olivo en vuestra residencia el día en que yo llegué a Israel. El olivo, como usted sabe, es una imagen utilizada por san Pablo para describir las relaciones sumamente cercanas entre los cristianos y los judíos. […] Somos alimentados por las mismas raíces espirituales. Nos encontramos como hermanos, hermanos que en algunos momentos de nuestra historia han tenido relaciones tensas, pero que ahora están firmemente comprometidos por construir puentes de amistad duradera».

## *Un buen balance*

*Shoah*, *shalom* y *Yahvé*: son tres palabras hebreas que podemos comprender con facilidad: holocausto, paz y Dios. Benedicto XVI visitó el *Memorial del holocausto*, que recordó su visita a los campos de concentración de Auschwitz y Birkenau, en mayo de 2005[184]. «No se le pueden negar a Benedicto XVI –afirmaban dos periodistas catalanes– sus esfuerzos para acercarse a Israel resaltando el "vínculo inseparable entre la Iglesia católica y el judaísmo"»[185]. En la despedida, el presidente de Israel Shimon Peres pronunció un discurso entrecortado por la emoción que concluyó en hebreo deseando la paz: *shalom!*

El premio Nobel de la paz consideró que el viaje papal «ha sido un ejemplo sincero del valor espiritual, ha sido una contribución importante a las nuevas relaciones entre Israel y el Vaticano, entre el mundo católico y el judío». El presidente recordó el discurso que el papa pronunció en su primer día de estancia en Israel, en el Memorial del holocausto de Yad Vashem, a pesar de haber sido criticado por algunos exponentes judíos. Aseguró que «sus palabras han tocado nuestros corazones y nuestras mentes». Y al final hacía

un balance del viaje: «no ha sido un viaje para las páginas de los periódicos; ha sido un viaje para los libros de historia»[186].

Quedaban los recuerdos, los buenos recuerdos. «Podría recordar tantos detalles –decía el papa al volver en el avión–: el conmovedor descenso al punto más profundo de la tierra, el Jordán, que para nosotros es también un símbolo del descenso de Dios, del descenso de Cristo, en los puntos más profundos de la existencia humana. El Cenáculo, donde el Señor nos entregó la eucaristía, donde tuvo lugar Pentecostés, la venida del Espíritu santo..., el Santo Sepulcro, otras muchas impresiones... Pero me parece que no es el momento para hacerlo». Benedicto XVI reconoció sin embargo que ha constatado la voluntad de diálogo en Tierra santa, al hacer un balance de esta peregrinación con los periodistas que le acompañaban en el avión que le llevaba de Tel Aviv a Roma[187].

Al recoger las tres «impresiones fundamentales» que se lleva de Tierra santa reveló, en primer lugar, que existe «una voluntad decidida de diálogo interreligioso, de encuentro, de colaboración entre las tres religiones»: judaísmo, cristianismo e islam. Este diálogo, según el papa, se deriva de la fe en un solo Dios, pues Dios que «es amor», «quiere que el amor sea la fuerza dominante en el mundo» y esto implica «necesidad de encuentro, de diálogo, de colaboración como exigencia de la misma fe».

En segundo lugar, Benedicto XVI había constatado voluntad de diálogo ecuménico, entre los cristianos de las diferentes confesiones con los que se ha reunido, ortodoxos, armenios, anglicanos, luteranos... «Se ve que este clima de Tierra santa –decía ahí– estimula también el ecumenismo», comentó. En tercer lugar, el papa veía, a pesar de las grandes dificultades, «un profundo deseo de paz por parte de todos». El pontífice concluyó con las palabras que había pronunciado al salir de Roma: «He venido como peregrino de paz […], y espero que muchos sigan estas huellas y de este modo alienten la unidad de los pueblos de esta Tierra santa y se conviertan también en mensajeros de paz».

«En este último viaje –resumía el portavoz vaticano–, el papa ha hablado mucho de paz, como había prometido: treinta discursos, un solo mensaje, que repite sin cansarse este único tema, con innumerables variaciones: paz entre israelíes y palestinos; paz entre judíos, musulmanes y cristianos; paz en la Iglesia, entre las confesiones [cristianas] y los ritos; paz en la sociedad y en la familia; paz entre Dios, el hombre y las criaturas; paz en los corazones, en Oriente medio, en el mundo... Paz, paz, paz». El papa también se ocupó de todos los caminos humanos y divinos para la paz.

Días después, al dirigirse a los miles de peregrinos que se congregaron para rezar la oración mariana del *Regina caeli* bajo un sol de justicia en la plaza de San Pedro, el papa –sin esconder su satisfacción por los resultados alcanzados– dio gracias a Dios y a todos los que han colaborado en esta peregrinación, incluidas las autoridades de Jordania, Israel y los Territorios palestinos. Más que un balance, el santo Padre ofreció una original meditación. «La Tierra santa –decía ahí–, símbolo de aquella tierra, símbolo del amor de Dios por su pueblo y por toda la humanidad, es también símbolo de la libertad y de la paz que Dios quiere para todos sus hijos». Ahora bien, tuvo que reconocer, «la historia de ayer y de hoy muestra que precisamente esta tierra se ha convertido también en símbolo de lo contrario, es decir, de divisiones y conflictos interminables entre hermanos».

«¿Cómo es posible?», se preguntó en ese momento. «Tierra santa –respondía–, por su misma historia, puede ser considerada un microcosmos que resume en sí el esforzado camino de Dios con la humanidad. Un camino que incluye a causa del pecado también la cruz, pero gracias la abundancia del amor divino también la alegría del Espíritu santo, la resurrección ya comenzada; es un camino entre los valles de nuestro sufrimiento hacia el reino de Dios». El papa concluyó constatando cómo en Tierra santa ha podido descubrir cuál es «el objetivo más profundo de todo diálogo interreligioso»: «temer a Dios y practicar la justicia, aprender esto y abrir así el mundo al reino de Dios»[188]. Es decir, buscar y rezar a Dios. Y actuar en consecuencia.

«Benedicto –explicaba un teólogo– habla en nombre de los judíos, alabando su herencia religiosa y defendiendo su derecho a la seguridad y autonomía. Habla en nombre de los palestinos y su derecho a la soberanía y libertad. Habla en nombre de los musulmanes, recordándoles lo mejor de su tradición religiosa con sus profundas convicciones y sentido culto al único Dios. Habla por los cristianos en su difícil estatuto de pequeña y sufrida minoría. En una palabra, habla a todos y para todos». Según sus afirmaciones, «esta es la singularidad de la voz y el mensaje del papa». ¿Ha sido un éxito el viaje de Benedicto XVI? «Sin duda lo ha sido –respondía–, pero no por las razones que muchos podrían sospechar. Estoy seguro de que el mismo Benedicto XVI respondería que el cambio real y duradero –el que cuenta– no es el resultado de programas políticos, disputas brillantes o de la respuesta de las masas. Es la obra de la gracia de Dios en el corazón humano».

Benedicto XVI insistió en el discurso a la curia romana en su visita a Yad Vashem, símbolo del más profundo abismo del hombre y del máximo alejamiento de Dios. «Por eso, es en primer lugar un monumento conmemorativo contra el odio, una llamada afligida a la purificación y al perdón, una llamada al amor». Pero se refirió de igual modo a los lugares relacionados con la vida de Jesús. «El encuentro con los lugares de la salvación –en la iglesia de la Anunciación en Nazaret, en la gruta de la natividad en Belén, en el lugar de la crucifixión en el Calvario, frente al sepulcro vacío, testimonio de la resurrección–, ha sido como un tocar la historia de Dios con nosotros. La fe no es un mito: es historia real, cuyas huellas podemos tocar con la mano. Este realismo de la fe nos hace particularmente bien en los trabajos del presente. Dios se ha mostrado verdaderamente. En Jesucristo, Él se ha hecho realmente carne. Como resucitado, él permanece verdaderamente hombre, abre continuamente nuestra humanidad a Dios y es siempre el garante del hecho que Dios es un Dios cercano»[189].

Un éxito por tanto invisible, pero en cierto modo palpable. Por eso, escribía una periodista, «en este viaje –intenso, erizado de

dificultades […]– el papa Ratzinger ha sabido elegir “la palabra común” que le hermana con israelíes, palestinos y jordanos, con cristianos, judíos y musulmanes»[190]. Una palabra común de paz, justicia e incluso amor. Entonces, ¿cómo pueden ser entonces posibles las frecuentes críticas? El cardenal alemán Walter Kasper, encargado también de las relaciones con los judíos, al ser presionado para obtener una respuesta sobre quiénes promovían la oposición a Benedicto XVI, respondió: «los medios de comunicación y algunos grupos de presión». *Not real people?*, volvió a ser interpelado. *«No, not real people»*, respondió con una sonrisa[191].

## 5. Luces en las sombras (2009-2010)

Mientras tanto, habían llegado nuevos motivos de preocupación. Benedicto XVI se sintió «visiblemente disgustado» al escuchar los detalles del informe encargado por el gobierno irlandés en 2009 sobre los abusos sexuales de menores, que tuvieron lugar en instituciones católicas, según reveló este lunes el arzobispo de Dublín, Diarmuid Martin. Afirmó que el santo Padre le pidió que se descubriera la verdad de lo que había sucedido, asegurando de este modo que se hiciera justicia a todos y poder así aplicar medidas que prevengan este tipo de abusos en el futuro. La asociación de Supervivientes irlandeses a abusos de niños agradeció la audiencia que el papa concedió a los representantes de la Iglesia en Irlanda, y expresó su voluntad de ayudar a la santa Sede en la investigación sobre abusos de sacerdotes en Irlanda, según informó *The Irish Times*.

### *Un año por los sacerdotes*

El cardenal prefecto de la Congregación para el clero del Vaticano, el brasileño Claudio Hummes, calificó también la pedofilia como «un crimen terrible» y reconoció que afectaba al cuatro por ciento de los sacerdotes. Teniendo en cuenta que en el mundo hay alrededor de medio millón de sacerdotes católicos, el cálculo de Hummes daría como resultado que son unos veinte mil los implicados en casos de abusos sexuales de cualquier tipo. En una entrevista en Roma para la revista *Vida nueva*, Hummes añadió que la Iglesia «no puede cerrar los ojos» ante este problema, al tiempo que recalcó que «no hay sitio en el ministerio sacerdotal para las personas que han comentido estos crímenes» de pedofilia. En cualquier caso, insistió en que el resto de sacerdotes son «hombres dignos y honrados», que «se baten por la dignidad humana, por los derechos humanos, la justicia social y la solidaridad con los pobres»[192].

Sobre el año sacerdotal convocado por Benedicto XVI en 2009, el cardenal Hummes afirmó que «ha llegado en un momento propicio»

y esperaba que la celebración especial de este año sirva para que se eleven el número de vocaciones al sacerdocio. En efecto, la convocatoria buscaba no solo prestigiar la figura del sacerdote, sino sobre todo de recuperar su verdadero sentido. «He resuelto convocar oficialmente un "Año sacerdotal" –decía el papa– con ocasión del ciento cincuenta aniversario del *dies natalis* de Juan María Vianney, el santo patrón de todos los párrocos del mundo […]. Todavía conservo en el corazón el recuerdo del primer párroco con el que comencé mi ministerio como joven sacerdote: fue para mí un ejemplo de entrega sin reservas al propio ministerio pastoral, llegando a morir cuando llevaba el viático a un enfermo grave»[193].

Tras estas evocaciones personales, planteaba con crudeza la situación de tantos sacerdotes solos y olvidados. «¿Cómo no recordar tantos sacerdotes ofendidos en su dignidad, obstaculizados en su misión, a veces incluso perseguidos hasta ofrecer el supremo testimonio de la sangre? Sin embargo, también hay situaciones, nunca bastante deploradas, en las que la Iglesia misma sufre por la infidelidad de algunos de sus ministros, decía refiriéndose de modo claro a los casos mencionados. En estos casos, es el mundo el que sufre el escándalo y el abandono. Ante estas situaciones, lo más conveniente para la Iglesia no es tanto resaltar escrupulosamente las debilidades de sus ministros, cuanto renovar el reconocimiento gozoso de la grandeza del don de Dios, plasmado en espléndidas figuras de pastores generosos, religiosos llenos de amor a Dios y a las almas, directores espirituales clarividentes y pacientes».

También existen sacerdotes ejemplores, que han ayudado a todo el pueblo cristianos a encontrar a Cristo una y otra vez. Sin embargo, quería exponer el papa los motivos que le movían para convocar ese evento. «¿Por qué un Año sacerdotal? ¿Por qué precisamente en recuerdo del santo Cura de Ars, que aparentemente no hizo nada de extraordinario?», se preguntaba. Para Benedicto XVI no resultaba «casual» que hubiera coincidido el final del Año paulino con el comienzo del Año sacerdotal. Dos santos, Pablo y Juan María Vianney, «muy diferentes por los trayectos vitales que les han caracterizado». Sin embargo, «hay algo fundamental que los une: y

es su total identificación con su propio ministerio, su comunión con Cristo que hacía decir a san Pablo: “No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí”. Y a san Juan María Vianney le gustaba repetir: “Si tuviésemos fe, veríamos a Dios escondido en el sacerdote como una luz tras el cristal, como el vino mezclado con el agua”».

Al final, Benedicto XVI relacionaba el sacerdocio con el único modelo: el mismo Jesucristo, único y eterno Sacerdote, Jesucristo. «El sacerdote es siervo de Cristo, en el sentido de que su existencia, configurada ontológicamente con Cristo, asume un carácter esencialmente relacional: el está en Cristo, para Cristo y con Cristo al servicio de los hombres […]. Precisamente porque pertenece a Cristo, el sacerdote está radicalmente al servicio de los hombres: es ministro de su salvación, de su felicidad, de su auténtica liberación», subrayó el papa. El sacerdote está para servir a Dios y a los demás. Daba también razón de por qué esa circunstancia y el modelo propuesto de un sencillo cura de pueblo. Su fuerza y su secreto se encontró en la oración y en los sacramentos. El recién ordenado sacerdote –recordaba Benedicto XVI– «llegó a Ars, una pequeña aldea de doscientos treinta habitantes, advertido por el obispo sobre la precaria situación religiosa: “No hay mucho amor de Dios en esa parroquia; usted lo pondrá”. […]

» “Sabemos que Jesús está allí, en el sagrario: abrámosle nuestro corazón, alegrémonos de su presencia. Ésta es la mejor oración”. […] Dicha educación de los fieles en la presencia eucarística y en la comunión era particularmente eficaz cuando lo veían celebrar el santo sacrificio de la misa. Los que asistían decían que “no se podía encontrar una figura que expresase mejor la adoración... Contemplaba la hostia con amor”. […] Esta identificación personal con el sacrificio de la cruz lo llevaba –con una sola moción interior– del altar al confesonario. Los sacerdotes no deberían resignarse nunca a ver vacíos sus confesonarios ni limitarse a constatar la indiferencia de los fieles hacia este sacramento […]. El Cura de Ars consiguió en su tiempo cambiar el corazón y la vida de muchas personas, porque fue capaz de hacerles sentir el amor

misericordioso del Señor», concluía. Oración, cruz, misa, sagrario y confesionario eran las “armas secretas” del Cura de Ars, que podrían ser utilizadas de un nuevo modo en la actualidad, proponía el papa-teólogo.

Benedicto XVI aprovechó también el viaje a Fátima para consagrar a todos los sacerdotes al corazón inmaculado de María. Era un buen modo de ir consiguiendo esa purificación. Dirigiéndose a María, suplicaba en una larga oración: «tú que estas unida a la única mediación universal de Cristo,/ pide a Dios, para nosotros, un corazón completamente renovado,/ que ame a Dios con todas sus fuerzas/ y sirva a la humanidad como tú lo hiciste./ […] Que tu presencia haga reverdecer el desierto/ de nuestras soledades y brillar el sol/ en nuestras tinieblas,/ haga que torne la calma después de la tempestad,/ para que todo hombre vea la salvación del Señor […]. Así sea»[194]. Era un modo de dejar a los sacerdotes de todo el mundo en las manos de la madre de todos los cristianos. Ahora quedaba encomendarlos al corazón de su Hijo.

Así llegó el día de la clausura, el 11 de junio, coincidiendo con la fiesta del sagrado corazón de Jesús. El papa lo había definido como «un año especial, tiempo para promover el empeño de renovación interior de todos los sacerdotes». Fue la reunión internacional de sacerdotes católicos más grande de la historia de la Iglesia: participaron quince mil curas procedentes de noventaiún países. Junto a la italiana, las delegaciones más numerosas provenían de Francia, Alemania, España, Estados Unidos y una nutrida y animada representación latinoamericana. El encuentro respondía al lema “Fidelidad de Cristo, fidelidad del sacerdote”. Un gran tapiz con la imagen del santo cura de Ars fue colocado en el balcón central de la basílica de San Pedro, ante las decenas de miles de peregrinos que se congregarán en la plaza de San Pedro del Vaticano.

La noche anterior tuvo lugar una vigilia de preparación. Los fieles comenzaron a aplaudir mientras que el papa dio el tradicional recorrido en el papamóvil. Después de responder algunas preguntas –entre otros temas– sobre del celibato, la teología y la crisis de

vocaciones, comenzó la vigilia de adoración al santísimo Sacramento. El papa oró en silencio por unos minutos, arrodillado frente al Santísimo expuesto y luego impartió la bendición con la custodia. Esto era tan solo el precalentamiento. Al día siguiente, en la homilía de la misa concelebrado con todos esos sacerdotes, saltó de nuevo la noticia a todos los periódicos y páginas *web*.

«Era de esperar que al "enemigo" –dijo allí– no le gustara que el sacerdocio brillara de nuevo; él hubiera preferido verlo desaparecer, para que al fin Dios fuera arrojado del mundo». En efecto, el razonamiento es lineal: sin el sacerdocio no hay eucaristía y, sin eucaristía, no hay Iglesia. «Precisamente en este año de alegría por el sacramento del sacerdocio, han salido a la luz los pecados de los sacerdotes, sobre todo el abuso a los pequeños, en el cual el sacerdocio, que lleva a cabo la solicitud de Dios por el bien del hombre, se convierte en lo contrario. También nosotros pedimos perdón insistentemente a Dios y a las personas afectadas, mientras prometemos que queremos hacer todo lo posible para que semejante abuso no vuelva a suceder jamás»[195]. El perspicaz Allen señaló que «el papa veía al demonio detrás del escándalo de los abusos»[196]. Parecía al mismo tiempo un claro y evidente *mea culpa*. El escándalo de la pederastia podía ser también un «motivo de purificación» para la Iglesia y los sacerdotes. Se trataba de ver el lado positivo: de hacer del limón, limonada.

El semanario *Time* había publicado el 7 de junio un reportaje en el que ponía en cuestión la capacidad de Benedicto XVI de pedir perdón por los casos de abusos sexuales que habían aparecido a la luz pública en los últimos meses. Los medios de comunicación de todo el mundo habían destacado este gesto del papa alemán. Sin embargo, ya en la carta a los católicos de Irlanda de marzo había dicho sin ambages *I am truly sorry*. Pero la demostración más clara –añade Argemí– de que Benedicto XVI pedía perdón a las víctimas ya pudo comprobarse un lejano 12 de julio de 2008, durante el trayecto en avión hacia Australia afirmó que «creo que este es el contenido fundamental de la expresión "pedir perdón"»[197]. Perdón y medidas concretas. Comentando después el evangelio del Buen

Pastor –Jesucristo–, el papa continuaba su homilía recordando cómo, junto al «perfume» y al «silbido amoroso» con que llamaba a sus ovejas, hacía falta también «su vara y su cayado», no contra las ovejas sino contra los lobos.

Benedicto XVI defendió además con vehemencia el celibato de los sacerdotes en un mundo cada vez más profano y secularizado. Reconoció así que el celibato era en sí «un gran escándalo» en un mundo donde la gente no tiene necesidad de Dios. Pero dijo que era «una gran señal de fe, de la presencia de Dios en el mundo». Es un modo de identificarse con Jesucristo –un gran célibe– y de estar más disponible para los demás. La homilía continuaba así: el sacerdocio es servir a Dios y a los demás. «Deberíamos dar el agua de la vida a un mundo sediento, concluía el papa. […] Haz que seamos personas vivas, vivas por tu fuente, y danos ser también nosotros fuente, de manera que podamos dar agua viva a nuestro tiempo. Te agradecemos la gracia del ministerio sacerdotal. Señor, bendícenos y bendice a todos las personas de este tiempo que están sedientos y buscando. Amén»[198].

## *Una encíclica social*

«Como sabéis –anunciaba días antes–, próximamente se publicará mi encíclica dedicada precisamente al gran tema de la economía y del trabajo: en ella se destacarán cuáles son, para nosotros, los cristianos, los objetivos que hay que perseguir y los valores que hay que promover y defender incansablemente para lograr una convivencia humana realmente libre y solidaria»[199]. A diferencia de la encíclica sobre la esperanza, escrita personalmente por el papa desde la primera hasta la última línea, y a diferencia de la encíclica sobre el amor, cuya primera parte es también toda de la pluma papal, en la *Caritas in veritate* habían trabajado muchas mentes y manos. En cualquier caso, Benedicto XVI había dejado su huella en ella, ya visible en las palabras del título que conjugan indisolublemente caridad y verdad, con una propuesta audaz y decidida[200].

«Inyectar al mundo más verdad y amor», resumía un titular de periódico[201]. La nueva encíclica fue además publicada en una fecha estratégica, previa al encuentro internacional de los G 8 –los ocho principales del planeta–, que se celebró del 8 al 10 de julio de 2009 en L'Aquila, la ciudad devastada por el terremoto del pasado 6 de abril. «Se acerca la publicación de mi tercera encíclica, que lleva por título *Caritas in veritate*», anunció el papa entonces en italiano. «Este documento –que lleva la fecha del 29 de junio, solemnidad de los apóstoles Pedro y Pablo– se propone profundizar en algunos aspectos del desarrollo integral de nuestra época, a la luz de la caridad en la verdad»[202]. En los días previos a su publicación, Benedicto XVI había abordado en diversas ocasiones este tema de la «caridad en la verdad» y viceversa. Por ejemplo, en las vísperas de los santos apóstoles Pedro y Pablo, destacó la dinámica relación entre razón y corazón: «Necesitamos una razón clara para que el corazón pueda aprender a actuar según la verdad en la caridad»[203].

«Solo con la caridad –iluminada por la fe y la razón– es posible alcanzar objetivos de desarrollo dotados de valor humano»[204], dijo al día siguiente de su publicación. Se trataba en efecto de la primera encíclica social de su pontificado, que se publicaba dieciocho años después de la última encíclica social de Juan Pablo II, *Centesimus annus*, de 1991. Ya en noviembre de 2007, cuando la encíclica parecía que podía ser publicada en cualquier momento, Benedicto XVI había pedido un «nuevo orden mundial» para eliminar la pobreza. En varias ocasiones, el papa había denunciado el escándalo del hambre en el mundo –que afecta a mil millones de personas, es decir, una sexta parte de la población mundial– y destacó que capitalismo y distribución equitativa de la riqueza no son «contradictorios». Advirtió también que el conseguir beneficios no debe realizarse «sin control». Los temas abordados en la encíclica iban ir tanto desde la globalización y la conservación del medio ambiente hasta el desarrollo y la financiación sostenibles.

También abordaba las implicaciones económicas y sociales de un examen de conciencia, para volver a una ética de las finanzas y de

la economía al servicio de la persona humana, según una antropología respetuosa con la dignidad del hombre y la mujer. En efecto, la tercera encíclica de Benedicto XVI había sido esperada desde 2007. Se pretendía que el texto fuese publicado aquel año por coincidir con el 40º aniversario de la *Populorum progressio*, la gran encíclica social de Pablo VI publicada en 1967. La complejidad de la redacción y los continuos retoques que sufrió el borrador inicial explican que la *Caritas in veritate* no haya salido a la luz hasta ahora, cuando la crisis ha puesto la economía y los problemas sociales en el centro de la atención internacional. «Si se hubiera publicado antes se habría dicho que era profética, ya que habla de una crisis que entonces no se vislumbraba», comentaba en la presentación el cardenal Renato Raffaele Martino, presidente del Pontificio consejo "Justicia y paz". Los diarios, radios y televisiones de todo el mundo estaban ansiosos por conocer las palabras del papa ante la actual coyuntura económica. *Caritas in veritate*, sin embargo, iba más allá de la crisis. «Las dificultades presentes pasarán en unos años, pero el mensaje de la encíclica permanecerá», garantizó monseñor Martino.

En efecto, la ambición de la encíclica parecía no conocer límites: pretendía superar el esquema ideológico del mundo actual. Ross Douthat comentaba en el *New York Times* del 12 de julio que la encíclica no puede ser juzgada bajo el prisma de si coincide más o menos con las ideas de la izquierda o la derecha, de demócratas o republicanos, de progresistas y conservadores. «La nueva encíclica une la dignidad del trabajo con la santidad del matrimonio –continuaba–. Propugna la redistribución de la riqueza a la vez que subraya la importancia de un gobierno descentralizado. Conecta los atentados contra el medio ambiente con la destrucción masiva de embriones humanos». Para progresistas y conservadores, *Caritas in veritate* es una invitación a pensar de nuevo sus posturas. «¿Por qué la preocupación por el medio ambiente no incluye ser pro-vida?, concluía Douthat [...] ¿Por qué la oposición a la guerra de Irak debe implicar aceptar cualquier cosa en el campo de la bioética? ¿Por qué el apoyo al libre comercio requiere defender también la pena de muerte?»[205]. Ettore Gotti Tedeschi propuso al papa actual al

Premio Nóbel de economía por haber sido el único de poner en relación la crisis económica con la crisis demográfica y con la caída de la natalidad[206].

Más allá de estas preguntas, el contenido de la nueva encíclica resultaba más complejo. El título –*caritas in veritate*– resultaba ya significativo: verdad y amor son igualmente necesarios y complementarios. «Un cristianismo de caridad sin verdad –escribía el papa– se puede confundir fácilmente con una reserva de buenos sentimientos, útiles para la convivencia social, pero marginales. De este modo, en el mundo no habría un verdadero y propio lugar para Dios. Sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado. Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un desarrollo humano de alcance universal, en el diálogo entre saberes y operatividad» (n. 4). La encíclica de Benedicto XVI –según Crepaldi– mantiene que «la sociedad tiene necesidad de verdad y amor» y «el cristianismo es la religión de la verdad y del amor», por este motivo «la mayor contribución que la Iglesia puede hacer al desarrollo es anunciar a Cristo», la Verdad encarnada, muerta y resucitada por amor.

El mismo papa ofrecía a su vez unos días antes de su publicación un resumen del contenido de su nuevo texto magisterial, el cual tomaba el título de un juego de palabras con una cita de san Pablo («caridad en la verdad»: Ef 4, 15). «La caridad en la verdad es, por tanto, la principal fuerza propulsora para el verdadero desarrollo de cada persona y de toda la humanidad. Por esto, en torno al principio *caritas in veritate*, gira toda la doctrina social de la Iglesia. […] La encíclica alude en seguida en la introducción a dos criterios fundamentales: la justicia y el bien común. La justicia es parte integrante de ese amor “con obras y con la verdad” (1 Jn 3,18), a la que exhorta el apóstol Juan (cf. n. 6). […] Como otros documentos del magisterio, también esta encíclica retoma, continúa y profundiza el análisis y la reflexión de la Iglesia sobre cuestiones sociales de vital interés para la humanidad de nuestro tiempo […].

» La encíclica ciertamente no mira a ofrecer soluciones técnicas a las grandes problemáticas sociales del mundo actual no es competencia del magisterio de la Iglesia (cf. n. 9). Ésta recuerda sin embargo los grandes principios que se revelan indispensables –continuaba– para construir el desarrollo humano en los próximos años. Entre estos, en primer lugar, [destacan] la atención a la vida del hombre, considerada como centro de todo verdadero progreso; el respeto del derecho a la libertad religiosa, siempre unido íntimamente al desarrollo del hombre; el rechazo de una visión prometeica del ser humano, que lo considera artífice absoluto de su propio destino. Una ilimitada confianza en las posibilidades de la tecnología se revelaría finalmente ilusoria»[207]. Vida, libertad religiosa y superación del narcisismo y del tecnicismo –la ideología de la técnica– eran los principios centrales y estructurales del texto. Junto a estos principios fundamentales, abordaba cuestiones más concretas como la globalización, las desigualdades en el mundo, el medio ambiente, la bioética o la ética en los negocios. Un amplio espectro de problemas y posibles soluciones.

«Una encíclica bella –concluía José Manuel Vidal–, porque Benedicto XVI, como suele decir monseñor Blázquez, tiene el don de la palabra escrita. Incluso de la frase periodística. Clara, contundente, precisa y corta. Algunas de sus frases son auténticos titulares. Una encíclica valiente. Pone al capitalismo sin alma, artífice de la crisis actual, ante el espejo de la ética. Y deja que salga realmente malparado. De ahí la valentía del papa»[208]. Y se preguntaba si era también una encíclica “de izquierdas”, en el sentido de que era predominantemente social. Sin embargo, estamos superando estos esquemas ideológicos y algo maniqueos. Para Benedicto XVI la encíclica es tan social y económica como defensora de la persona, de la vida y del medio ambiente. El papa alemán ha ofrecido una síntesis completa de todos los temas actuales. Vendría a ser la *Populorum progressio* (1967) unida a la *Humanae vitae* (1968) y a la *Evangelium vitae* (1995).

En *Caritas in veritate*, Benedicto XVI subraya «el fuerte vínculo entre la bioética y la ética social». De Juan Pablo II se decía que era

aplaudido en lo social y abucheado cuando hablaba de bioética o de ética sexual. Benedicto XVI ha conseguido reunir todos estos temas en un mismo texto. Los luteranos alemanes expresaron que la nueva encíclica podía ser un buen foro de diálogo[209], y las valoraciones de momento han sido predominantemente positivas, a pesar de afrontar de modo directo estos «temas valientes» y controvertidos. Además, cincuenta y seis personalidades del mundo protestante evangélico estadounidense, entre profesores universitarios, editores de prensa y representantes de diversas instituciones firmaban, el pasado 27 de julio, un mensaje de apoyo a la última encíclica, titulada *Doing the Truth in Love*: alcanzando la verdad con el amor.

El texto tendrá sus consecuencias. En una carta dirigida al entonces presidente de Italia, Silvio Berlusconi, con motivo de la próxima de reunión de jefes de Estado y de gobierno del grupo de países más industrializados –el llamado G 8–, celebrado un día después de la publicación de la encíclica, Benedicto XVI afirmaba que la crisis económica no debe hacer disminuir la ayuda a los países en vías de desarrollo ni el compromiso para eliminar la pobreza extrema en el mundo, sino por el contrario aportar y buscar soluciones. En el texto, el papa abordaba los desafíos planteados por la crisis global y exhortaba a los líderes políticos mundiales a «convertir el modelo de desarrollo global» a los valores de la solidaridad y de la «caridad en la verdad». «Es real el riesgo –continuaba– no sólo de que se apague la esperanza de acabar con la pobreza extrema, sino también de que caigan en la miseria poblaciones que hasta ahora gozaban de un mínimo bienestar material»[210].

En concreto, Benedicto XVI recomendaba una vez más valorar «la eficacia técnica de los procedimientos que se deben adoptar para superar la crisis» a la luz de la ética. Para eso, invitaba de modo especial a asegurar a todos un puesto de trabajo y a dar vida a un justo sistema financiero y económico. Aquella carta constituía un buen epílogo a la nueva encíclica social y una excelente introducción al encuentro entre poderosos. En la reunión del G 8, se destinaron al final muchos millones para África y se propuso un

modelo de economía global, que velara por el bien de todos. Pero también la bioética era parte de la ética, había sostenido Benedicto XVI. Cuando los presidentes y políticos le iban a visitar, el papa regalaba ejemplares firmados de su nueva encíclica a todos los mandatarios. En el caso de Barack Obama añadió otro texto al regalo: el documento *Dignitas humanae* (2008), donde se habla también de la dignidad del no nacido[211]. Días después el presidente de los Estados Unidos se comprometió a reducir el número de abortos en su país. ¿Un primer resultado de la encíclica? [212]

## *Chequia, un país ateo*

La visita que Benedicto XVI emprendió a la República checa del 26 al 28 de septiembre de 2009 le iba a permitir mostrar en el centro de Europa la vitalidad del cristianismo, anunciaba el portavoz vaticano. Federico Lombardi explicaba que el papa iba «al corazón de Europa, a un país de antigua y gran tradición cultural al que el cristianismo ha dado una contribución esencial; un país que recuerda en estos días el vigésimo aniversario del final del régimen comunista y del renacer pacífico de la democracia; un país en el que la secularización está tan difundida que la práctica religiosa ha quedado reducida a una minoría»[213]. Se cumplían veinte años de la caída del Muro de Berlín. La frase paulina «El amor de Cristo es nuestra fuerza» (*Laska Kristova je nasi silou*, en lengua checa) era el lema escogido para el viaje, breve –tres días– pero intenso.

El papa pronunció once discursos, dirigidos a todos los públicos: políticos, eclesiásticos, pueblo fiel, jóvenes, intelectuales y comunidades ecuménicas. Tres eran los ejes, las claves de esta nueva visita apostólica. En primer lugar, recordar las raíces cristianas de Europa y su necesidad para alcanzar el bienestar y progreso verdaderos. En segundo lugar, conmemorar los veinte años de la caída del Muro de Berlín y con él del Telón de Acero (en Chequia, la llamada «revolución de terciopelo», que desalojó pacíficamente del poder a los comunistas e instauró la democracia). Y, por fin, en tercer lugar, la apremiante dimensión evangelizadora

de la visita papal ante la creciente secularización y paganización en República checa. Apenas un tercio de la población es católica y los índices de práctica religiosa son muy bajos y decrecientes[214].

Durante el comunismo, la fe se había conservado en el campo, pero desapareció de las ciudades. Por el hecho de ser católico, no se tenía la posibilidad de acceder a un buen empleo o de viajar (ni siquiera a otros países comunistas), o bien sus hijos no podían acceder a la universidad, etc. Frente al intento del Estado comunista de controlar la Iglesia católica, creando una especie de Iglesia oficial, empezó a funcionar una Iglesia subterránea y clandestina. A esta pertenecían gentes que, por su profesión, causas familiares y otras razones, no podían mostrar externamente su fe. Por desgracia situaciones extremas producen medios extremos. La Iglesia clandestina utilizaba todos los medios posibles para salvar la fe en el país, incluso ordenando sacerdotes sin permiso, haciendo cambios en la liturgia, etc. El cardenal Ratzinger fue quien se encargó de subsanar en su día estos errores después de la caída del comunismo[215].

En la actualidad, Chequia es considerado uno de los países más ateos del mundo: los bienes eclesiásticos expropiados por el comunismo no han sido nunca devueltos, no existen todavía relaciones oficiales con la Iglesia católica, el aborto es fácil y barato, los matrimonios *gays* son legales desde 2006 y, en esos momentos, se discutía una ley sobre la eutanasia[216]. El papa iba sin embargo bien pertrechado de esperanza. «La República checa –dijo unos días antes– se encuentra geográfica e históricamente en el corazón de Europa, y tras los dramas del siglo pasado, tiene necesidad, al igual que todo el continente, de volver a encontrar las razones de la fe y de la esperanza»[217].

Era cierto que atrás quedaban los días –decía Restán– en que los jóvenes de Praga subían la colina para alcanzar la imponente catedral de San Vito y reclamar con cantos la presencia del anciano cardenal Tomasek, el roble de Bohemia. Después del entusiasmo ha llegado el cansancio y tras el heroísmo, la mediocridad. El virus del

relativismo ha mutado y es ahora más fuerte que nunca. El enemigo ya no es la ideología totalitaria, sino que se expande por todas partes, como si fuera el mismo aire que se respira. El propio arzobispo de Praga, Miroslav Vlk, reconocía en una entrevista que para la Iglesia ahora es más difícil identificar el adversario, y también la tarea que tiene encomendada. «Hace veinte años los jóvenes desconocían su tradición cristiana, pero miraban a la Iglesia como un faro de esperanza. Ahora la nueva generación está embebida de los mitos del consumismo y del placer a bajo costo, se alimenta de series televisivas disolventes y oscila entre el desprecio y el rencor hacia la fe que forjó la historia de la nación»[218].

## *Un clima frío*

Dada la crisis política y económica del momento, y el relativamente pequeño número de católicos practicantes, la visita del papa no era considerada en el país como un evento demasiado importante. Otra razón de la evidente frialdad podía ser también el proverbial temperamento de los checos. Ahí no es habitual gritar, corear o cantar durante las visitas del papa. No se ponen pancartas ni carteles por las calles, ni banderas vaticanas. El ambiente era pues, en general, indiferente. Para mucha gente el papa es un gobernante extranjero más, aunque su país sea peculiar. Y los medios de comunicación solo daban breves noticias de la visita. Pero sí que existía mucha expectación entre los católicos, quienes se preguntaban sobre cuál iba a ser el mensaje del santo Padre. El presidente de la Conferencia episcopal, Jan Graubner, había dicho que la visita de Benedicto XVI «es para nosotros un estímulo de nuestra fe […]. Para nuestra país es un honor, porque este papa, como se sabe, no hace tantos viajes como Juan Pablo II».

Por tanto, Benedicto XVI comenzó su viaje apostólico a la República checa lanzando un llamamiento a sus habitantes a redescubrir sus raíces cristianas. «Yo diría –añadía en el vuelo, preguntado por los periodistas– que normalmente las minorías creativas determinan el futuro y, en este sentido, la Iglesia católica debe comprenderse como minoría creativa que tiene una herencia de valores que no son

algo del pasado, sino una realidad muy viva y actual», aseguró el papa alemán. «La Iglesia debe estar presente en el debate público, en nuestra lucha por un auténtico concepto de libertad y de paz», añadió[219]. «Minorías creativas» era la palabra-clave en un país como Chequia.

En la ceremonia de bienvenida, en el aeropuerto internacional de Stará Ruzyne de Praga, tras las palabras del presidente checo Václav Klaus, el papa fue acogido por una pareja de jóvenes que le entregó los regalos típicos de la cultura de esta nación: pan, sal y tierra. «Esto me recuerda –comentó el papa– lo profundamente que está impregnada la cultura checa por el cristianismo, desde el momento en que estos elementos del pan y de la sal tienen un significado particular ente las imágenes del nuevo testamento». Sal, luz, levadura; pan y vino: son elementos de los que Jesús se sirvió.

Tras esta alusión cortés y evangélica, Benedicto fue al núcleo del problema que le había llevado a tierras checas: «No se debe subestimar el peso de cuarenta años de represión política, añadió. Una particular tragedia para esta tierra fue el intento despiadado, por parte del gobierno de aquel tiempo, de acallar la voz de la Iglesia. En el curso de vuestra historia, desde la época de san Wenceslao, de santa Ludmilla y de san Adalberto hasta san Juan Nepomuceno, hubo mártires valerosos, cuya fidelidad a Cristo se ha hecho sentir con voz clara y más elocuente de la de sus asesinos»[220]. Los santos han sido los mejores difusores del evangelio.

Teniendo en cuenta que ahora ha sido recuperada la libertad religiosa, Benedicto XVI hacía un llamamiento a todos los ciudadanos de la República checa para que volvieran a descubrir las tradiciones cristianas que han plasmado su cultura: «Y es verdad también que sus raíces cristianas han favorecido el crecimiento de un considerable espíritu de perdón, de reconciliación y de colaboración, que ha permitido a la gente de estas tierras ser capaz de encontrar la libertad e inaugurar una nueva era, una nueva síntesis, una renovada esperanza. ¿No es, precisamente, de este

espíritu que tiene necesidad la Europa de hoy? Europa es más que un continente. ¡Es una casa! Y la libertad encuentra su significado más profundo en el ser una patria espiritual». Esta encendida declaración de cristianismo y europeísmo al mismo tiempo, venía a recordar que el viejo continente debe gran parte de su grandeza al cristianismo, tal como ocurre también en otros muchos lugares y continentes.

Después, el pontífice alemán quiso que su primera visita durante su peregrinación por la capital fuera la iglesia de Santa María de la Victoria, donde se venera la imagen del Niño Jesús, conocida en todo el mundo como el «Niño Jesús de Praga». Tras ser acogido por algunas familias con niños pequeños, el papa señaló la importancia de la familia para la sociedad humana en la República checa y en todo el mundo. Los niños y la familia son el futuro. «Oremos por las familias en dificultad, probadas por la enfermedad y el dolor, por las que están en crisis, desunidas o heridas por la discordia y la infidelidad». Tras esto concluyó con una oración al Niño Jesús de Praga: «Concédenos que nunca olvidemos a los pobres y a todos aquellos que sufren./ Protege a nuestras familias./ Bendice a todos los niños del mundo, haz que reine siempre entre nosotros el amor que Tú nos has brindado y que hace la vida más feliz. […] Amén»[221].

Más adelante se dirigió a sus más estrechos colaboradores. Ante sacerdotes, diáconos, religiosos y religiosas, Benedicto XVI recordó a los mártires y educadores en la fe de tiempos pasados. «El heroísmo de los testigos de la fe recuerda que sólo del conocimiento personal y del lazo profundo con Cristo es posible conseguir la energía espiritual necesaria para realizar en plenitud la vocación cristiana. […] ¡Cristo es para todos! Deseo de corazón que haya un creciente entendimiento con las otras instituciones, sean de carácter público o privado. La Iglesia –siempre es útil repetirlo– no demanda privilegios, sino que solo el poder obrar libremente al servicio de todos y con espíritu evangélico»[222].

Benedicto XVI dio también ese domingo un fuerte impulso a la unidad de los cristianos, separados en diferentes confesiones. Está convencido de que su unión mostrará con más evidencia a Europa sus propias raíces. Fue esta la consigna que el papa alemán dejó a los representantes de las iglesias cristianas presentes en la República checa, con quienes se reunió en la Sala del Trono del arzobispado de Praga. Según el papa la unidad de los cristianos es necesaria para que Europa redescubra sus raíces, «no porque se hayan descompuesto», advirtió. «¡Al contrario! Siguen –de manera discreta pero al mismo tiempo fecunda– ofreciendo al continente el apoyo espiritual y moral que permite establecer un diálogo significativo con personas de otras culturas y religiones».

De hecho, el papa reconoció que en estos momentos surgen en Europa «nuevos intentos orientados a marginar la influencia del cristianismo en la vida pública, en ocasiones con el pretexto de que sus enseñanzas son dañinas para el bienestar de la sociedad». Reconoció que «este fenómeno nos pide que nos detengamos a reflexionar». «El cristianismo puede ofrecer mucho a nivel práctico y moral, porque el evangelio siempre impulsa a hombres y mujeres a ponerse al servicio de sus hermanos y hermanas. Pocos podrían contradecirlo»[223].

## *«¡Cristo es la fuerza!»*

Benedicto XVI aseguró también que el cristianismo es una fe que estimula el diálogo intercultural e interreligioso. El pontífice, en su segundo día de visita en Praga, había defendido una vez más las raíces cristianas europeas y asegurado, en el Salón de Vladislav del Castillo de Praga, que son precisamente éstas «las que proporcionan al Viejo Continente el apoyo espiritual y moral que permite establecer un diálogo significativo con personas de otras culturas y religiones». Y añadió: «El evangelio no es una ideología, no pretende constreñir dentro de esquemas rígidos las realidades sociopolíticas cambiantes»[224].

Tras esto fue –como buen profesor– al fondo del problema. «La libertad que está en la base del ejercicio de la razón tiene un objetivo preciso: se dirige a la búsqueda de la verdad –recordó–, y como tal expresa una dimensión propia del cristianismo, que no sin motivo ha llevado al nacimiento de la universidad». De hecho, el servicio de los estudiosos a la verdad «es indispensable para el bienestar de cualquier nación». En 1989, el mundo fue testigo dramáticamente «de la caída de una ideología totalitaria y del triunfo del espíritu humano». Esto demuestra que «el anhelo por la libertad y la verdad es parte inalienable de nuestra humanidad común»: «jamás se puede eliminar», y si se niega «se pone en peligro a la humanidad misma».

Así, al insistir en el riesgo de «separar la razón de la búsqueda de la verdad», el papa profundizó ante los representantes del mundo académico: «¿no es tal vez cierto, por otro lado, que frecuentemente hoy en el mundo el ejercicio de la razón y la investigación académica se ven obligados –de manera sutil y a veces ni siquiera tan sutil– a plegarse a las presiones de grupos de interés ideológicos y al reclamo de objetivos utilitaristas a corto plazo o sólo pragmáticos?». La ciencia acaba de este modo convertida en política, denunciaba el papa. Desde la perspectiva de una visión humanista de la misión de la universidad, Benedicto XVI aludió a la preocupación de superar «la fractura entre ciencia y religión», promoviendo «una comprensión más plena de la relación entre fe y razón, entendidas como las dos alas con las que el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad»[225].

Después se desplazó a unos treinta kilómetros de la capital. Ese lunes 28 de septiembre, Benedicto XVI afirmó que la sociedad necesita hoy personas «coherentes y con temor de Dios». Lo dijo en la homilía en la misa de la fiesta de san Wenceslao, patrón de la nación checa, celebrada en la explanada de la ciudad de Stará Boleslav, ante cuarenta y cinco mil personas, entre ellas el presidente del país –a quien el papa felicitó por su santo– y un nutrido grupo de jóvenes. Stará Boleslav es el lugar donde san Wenceslao, soberano de los checos, murió mártir a manos de su

hermano Boleslao, en el año 935. Y continuó: «Esto es la santidad, vocación universal de todos los bautizados, que empuja a cumplir el propio deber con fidelidad y valentía, mirando no el propio interés egoísta, sino el bien común, y buscando en todo momento la voluntad divina». Todos los bautizados están llamados a ser santos, decía de un modo decidido y revolucionario. Por el contrario, el ateísmo tenía un precio caro. «Quien niega a Dios y, en consecuencia, no respeta al hombre, parece tener la vida fácil y conseguir un éxito material. Pero basta rascar la superficie para constatar que, en estas personas, hay tristeza e insatisfacción», aseguró[226].

Benedicto XVI pidió también ante esa multitud tomar en serio la aspiración a la felicidad que existe en los jóvenes y no dejar que sea utilizada por la sociedad de consumo. «Queridos amigos –les decía–, no es difícil constatar que en todo joven hay una aspiración a la felicidad, quizás mezclada con un sentimiento de inquietud; una aspiración que, sin embargo, a menudo la actual sociedad de consumo aprovecha de forma falsa y alienante». El consumismo dejaba ese vacío y tedio, quizá no menor al que había dejado el comunismo. Y añadió: «Es necesario en cambio valorar seriamente el anhelo de felicidad, que exige una respuesta verdadera y exhaustiva». Muchos de aquellos jóvenes habían peregrinado hasta la explanada del lugar del martirio de san Wenceslao, y habían dormido en tiendas de campaña. En nombre de ellos, un joven transmitió al santo Padre su voluntad de transformar la doctrina en acción, y le regaló un libro de fotos con actividades de las diócesis y un donativo para los jóvenes africanos.

El papa alemán les agradeció sus palabras, sus regalos y su presencia y les dijo: «me hace sentir el entusiasmo y la generosidad que son propios de la juventud». «¡Con vosotros el papa se siente joven!», exclamó[227]. «A vuestra edad –concluía– se toman las primeras grandes decisiones que orientan la vida hacia el bien o hacia el mal», les dijo con gran claridad. «Queridos jóvenes –continuó–, […] Jesús os renueva constantemente la invitación a ser sus discípulos y sus testigos. A muchos de vosotros os llama al

matrimonio y la preparación a este sacramento constituye un verdadero camino vocacional. […] Si después el Señor os llama a seguirle en el sacerdocio ministerial o en la vida consagrada, no dudéis en responder a su invitación. […] La Iglesia, también en este país, necesita numerosos y santos sacerdotes y personas totalmente consagradas al servicio de Cristo, esperanza del mundo. ¡La esperanza! Esta palabra, sobre la que vuelvo a menudo, se conjuga precisamente con la juventud. ¡Vosotros, queridos jóvenes, sois la esperanza de la Iglesia! […] Muchos más podréis venir a Madrid en agosto de 2011. Os invito desde ahora a esta gran reunión de los jóvenes con Cristo en la Iglesia»[228].

Acto seguido, Benedicto XVI presidió el acto religioso más numeroso en la historia de la República checa, al congregar aquel domingo a ciento cincuenta mil peregrinos en la misa que presidió en la explanada que se encuentra junto al aeropuerto de Brno, capital de Moravia. Todo un éxito en un país donde seis de cada diez personas se declaran ateas, y donde sólo el 5% de los católicos son practicantes. Frente a un progreso ambiguo –recordó ahí–, capaz de todo lo bueno y todo lo malo, Benedicto XVI apeló a la única fuente del progreso espiritual y material: «Nuestra firme esperanza es pues Cristo: en Él, Dios nos ha amado hasta el extremo y nos ha dado la vida en abundancia, esa vida que cada persona, algunas veces incluso sin llegar a saberlo, anhela poseer». Además de los peregrinos checos, escuchaban a Benedicto XVI fieles procedentes de países vecinos: Eslovaquia, Polonia, Alemania, Hungría y Austria. «Aquí, como en otros lugares, en los siglos pasados muchos han sufrido por mantenerse fieles al evangelio y no han perdido la esperanza; muchos se han sacrificado para volver a dar dignidad al hombre y libertad a los pueblos, encontrando en la adhesión generosa a Cristo la fuerza para construir una nueva humanidad».

Llegó la despedida. Benedicto XVI invitó a su vez a todos los presentes, reunidos en el aeropuerto de Praga, a estar abiertos a la belleza. Citó allí a Kafka, el novelista de Praga: «Quien está abierto a la belleza, nunca envejece». Un siglo después –comentaba

Restán– ha llegado a Praga un papa anciano pero de extraña juventud para dialogar con sus miedos y esperanzas. Porque «si nuestros ojos permanecen abiertos a la belleza de la creación de Dios y nuestras mentes a la belleza de su verdad –decía el papa–, entonces podremos verdaderamente esperar seguir siendo jóvenes y construir un mundo que refleje algo de la belleza divina»[229].

En ese discurso de despedida, Benedicto XVI recordaba una vez más que «la Iglesia en este país ha sido verdaderamente bendecida con un extraordinario ejército de misioneros y de mártires, como también de santos contemplativos, entre los que quisiera recordar particularmente a santa Inés de Bohemia, cuya canonización, hace veinte años, fue mensajera de la liberación de este país de la opresión atea»[230]. «Señor presidente –terminó–, queridos amigos: una vez más os expreso mi agradecimiento, prometiendo recordaros en mis oraciones y llevaros en mi corazón. ¡Que Dios bendiga a la República checa! ¡Que el Niño Jesús de Praga siga inspirando y guiando a Ella a todas las familias de la nación! ¡Que Dios os bendiga a todos!».

«En una sociedad secular –resumía Allen esos días–, Benedicto ha intentado presentar el cristianismo como la mejor garantía de los valores que valoran incluso los laicistas más convencidos: paz, tolerancia, diálogo y libertad. Para conseguirlo, el papa parece creer que no puede empezar la conversación con los puntos más controvertidos, sino con la visión positiva que el cristianismo puede ofrecer»[231]. El papa había animado a los cristianos a ser «una minoría creativa», que sea capaz de cambiar la sociedad. «Son las minorías creativas las que construyen el futuro», dijo. El mensaje era así netamente claro y positivo: es lo que Allen llama «ortodoxia positiva»: firme y decidido en el mensaje, pero amable y animante en el modo de presentarlo. De esta manera, el papa alemán se despidió de todos los checos con una sonrisa y una mirada puesta en el futuro. El «pastor alemán» decía adiós al «lobo invernal»[232]. «Ha sido una verdadera peregrinación –resumía el mismo papa– y, al mismo tiempo, una misión en el corazón de Europa […] “El amor de Cristo es nuestra fuerza”: este ha sido el lema del viaje, una

afirmación que resuena la fe de tantos testigos heroicos […]. ¡Sí, nuestra fuerza es el amor de Cristo!»[233].

## *Un sínodo sobre África*

Problemas, graves problemas y esperanzas: así se podía resumir lo tratado en el sínodo africano. En efecto, un profundo sentido de Dios que está presente en la pujante Iglesia africana. Los católicos africanos son casi el catorce y medio por ciento de todos los católicos del mundo. La cifra podría parecer baja si se compara, por ejemplo, con América, que llega casi al cincuenta por ciento. Sin embargo, si se miran los datos de hace un siglo, el porcentaje de los católicos africanos puede que no llegara ni al cinco por ciento de todos los católicos de aquella época. Por otro lado entonces el clero autóctono era minoritario, mientras hoy es prácticamente la mayoría. En este sentido, se da una situación ambigua: existen algunos santos ya canonizados, como Carlos Lwanga o Josefina Bakhita.

A la vez que también situaciones singulares, como el caso de Emmanuel Milingo, antiguo arzobispo que se hizo famoso en Roma por sus exorcismos, sus cultos de curación y las multitudes que se desmayaban en los servicios religiosos. En 2001, con setentaiún años, se casó con María Sun, una médico coreana perteneciente a la secta Moon. Tras las advertencias del Vaticano, se retiró a un monasterio capuchino en Argentina para hacer oración y penitencia. Sin embargo, no pudo mantener este silencio: en 2006 habló en contra del celibato de los sacerdotes y ordenó de obispos a cuatro varones casados, sin el permiso del papa. Con este acto, quedó automáticamente excomulgado. Entonces Milingo volvió a vivir con María Sun[234].

La vida y la pujanza de la Iglesia africana presenta de igual manera también sus problemas. A la vez se daba un crecimiento de las vocaciones misioneras así como de los sacerdotes, religiosos y laicos eran algunos de los frutos que ha dejado la labor misionera y evangelizadora que centenares de comunidades religiosas desempeñan en África. La importancia del tema de esta segunda

asamblea sinodal titulada «La Iglesia en África, al servicio de la reconciliación, la justicia y de la paz» señalaba que no solo se debía hacer una labor asistencial a base de limosna, sino una verdadera misión y transformación de la sociedad africana.

Era la segunda asamblea sinodal dedicada a este continente, después de la que tuvo lugar en 1994. Participaban 239 padres sinodales, venticinco jefes de dicasterio de la curia vaticana, así como los catorce cardenales africanos. Además, estaban presente veintinueve expertos y cuarenta y nueve oyentes, hombres y mujeres. Todo un evento africano en el centro de la catolicidad. Por primera vez en un sínodo, en este no hay grupos lingüísticos en italiano y latín, el resto de los grupos tienen lugar en francés, inglés y portugués[235]. Juan Pablo II decidió convocar a una segunda Asamblea sinodal para África en julio de 2004 y, en julio de 2006, fueron publicados los *Lineamenta*, es decir, las líneas generales del sínodo.

Según el arzobispo Nikola Eterovic, secretario general del sínodo, en los últimos treinta años el número de católicos había ascendido desde 55 millones a 146, es decir, que casi se ha triplicado en este periodo de tiempo[236]. Eso supone unos cinco años de preparación. «Es importante subrayar que no se trata de un congreso de estudio, ni una asamblea programática. Se escuchan relaciones e intervenciones en el aula, se confrontan en los grupos, pero todos sabemos bien que los protagonistas no somos nosotros: es el Señor, su Espíritu Santo, que guía a la Iglesia. […] Lo más importante, para todos, es escuchar: escucharse unos a otros y, todos juntos, escuchar lo que el Señor quiere decirnos»[237], añadió más adelante. Antes había tenido la solemne concelebración eucarística que daba comienzo a los trabajos sinodales. Concelebrada por los padres sinodales y los sacerdotes colaboradores en los trabajos del sínodo, fue una misa «romana», excepto por algunos cantos de un coro africano y un par de oraciones en dialectos locales[238].

Africa representa un inmenso «pulmón espiritual» –dijo Benedicto XVI en la homilía de inauguración del sínodo– para «una humanidad que parece en crisis de fe y esperanza», siempre que conserve su sentido religioso y se apoye en la familia fundada en el matrimonio. Con estas palabras abrió Benedicto XVI la II asamblea especial del sínodo de los obispos para África, durante la homilía pronunciada en la misa inaugural en la basílica de San Pedro. «Estoy muy contento por la presencia entre nosotros de Su Santidad Abuna Paulos, patriarca de la Iglesia ortodoxa Tewahedo de Etiopía, a quien doy las gracias de corazón, y de los delegados fraternos de las otras iglesias y comunidades eclesiales».

Después, siguiendo diciendo con su habitual claridad profesoral: «Querría hacer especial hincapié en algunos aspectos que emergen con fuerza y guardan una relación con el trabajo que nos espera. El primero, ya mencionado: el primado de Dios, Creador y Señor. El segundo: el matrimonio. El tercero: los niños». La creación supone un don de Dios que no se puede explotar de modo irracional y devastador; se debe evitar la corrupción humana y política para no acabar con esa naturaleza dada por Dios[239]. «La verdadera riqueza de África –apuntó el Pontífice– no está en sus recursos naturales, que por desgracia siguen siendo fuente de explotación, de conflictos y de corrupción», afirmó, sino en su patrimonio espiritual y cultural».

«África es depositaria de un tesoro inestimable para el mundo entero: su profundo sentido de Dios», había dicho Benedicto XVI en la inauguración del sínodo. Benedicto XVI, citando las lecturas del día, apuntó las dos cuestiones centrales del sínodo, que son por un lado el diálogo interreligioso, y por otro el de la familia y la defensa de la vida. La verdadera riqueza de África, apuntó, no está en sus recursos naturales, «que por desgracia siguen siendo fuente de expotación, de conflictos y de corrupción». África «representa un inmenso pulmón espiritual para una humanidad que parece estar en crisis de fe y de esperanza», y la humanidad necesita esto «mucho más que de las materias primas».

Sin embargo, este pulmón podría enfermar, con dos «peligrosas patologías» que actualmente la «atacan», y que son por un lado el materialismo nihilista y relativista occidental –un nuevo colonialismo–, y por otro, el fundamentalismo religioso: el desembarco de la ideología en el terreno de la religión. Para exorcizar estos males, Benedicto XVI insistió especialmente en la cuestión de la familia, un tema de gran complejidad en las sociedades y culturas africanas, pero que es necesario afrontar. Así, los niños «constituyen una parte grande y por desgracia sufriente de la población africana».

La meditación sin papeles del papa alemán resonó en el aula del sínodo *in Vaticano*, después de que los padres sinodales entonaran el himno *Veni, creator Spiritus*, dedicado al Espíritu santo. Fueron las únicas palabras que dirigió al aula del sínodo. El amor, que viene del Espíritu, subrayó, nos llama a una responsabilidad activa hacia el prójimo, que se convierte luego en universal, para ser los servidores de esta hora del mundo. El amor es lo primero y lo más eficaz. «Tenemos que abrir realmente los confines entre tribus, etnias, religiones, a la universalidad del amor de Dios», exhortó. En este esperanzador continente dividido por las guerras y las luchas tribales ha de reinar también la caridad. «Y esto no es teoría, sino que debemos hacerlo en nuestros lugares de vida»[240]. En esta misma línea se moverían después las intervenciones de otros padres sinodales africanos, que querían ir en contra de costumbres ancestrales y violentas. «En el sur de Sudán, la venganza es una virtud. Forma parte de la cultura. Se piensa que no eres una persona de verdad si no consigues vengarte», explicaba. «Aquí sólo los cristianos predicamos el perdón, animamos a rechazar la ira y la venganza y a entregarlas a Dios. Sólo Dios enseña a perdonar y a ser una persona nueva»[241].

El tema parecía pues centrado. Existían problemas reales. La situación se presentaba ambigua. El continente africano es cada vez más vulnerable a los «deshechos tóxicos espirituales» que importa especialmente del primer mundo, tal como manifestó el Benedicto XVI durante su homilía. A pesar de que el catolicismo está bien

representado en los parlamentos de los países africanos (22 % de parlamentarios, si se tiene en cuenta que un 9 % de la población total de África es católica). Algunas de estas manifestaciones son el relativismo, las técnicas artificiales del control de la natalidad –incluido el aborto– y la ideología de género, con la que se quiere difundir en todos los ámbitos sociales la homosexualidad como una opción equiparable al matrimonio[242]. Colonianismo cultural, una vez más. Por el contrario, la Iglesia quería dar su vida, dejarse la vida. Como decía un famoso misionero italiano, «o África o la muerte». «Salvad África por medio de África», aseguraba mientras añadía el día de su muerte: «me gustaría tener mil vidas para dárselas a África»[243].

La vida y la muerte se encuentran muy cercanas en territorio africano. De hecho, la violencia continuaba y llegó hasta el mismo sínodo. Con lágrimas en los ojos, el arzobispo de Bukavu (Congo), François Xavier Maroy Rusengo, explicaba que «una de las parroquias de nuestra archidiócesis fue incendiada el viernes 2 de octubre de 2009, algunos sacerdotes fueron molestados, otros tomados como rehenes por hombres en uniforme, los cuales exigieron un elevado rescate que nos vimos obligados a pagar para salvar la vida de nuestros sacerdotes, que ellos amenazaban con masacrar», dijo con entrecortada por el dolor. Tras decir estas palabras, el arzobispo dejó el sínodo y volvió a su país enseguida. Una acción con riesgos: su antecesor, Christophe Munzihirwa, fue asesinado en 1996, predicando durante la guerra congoleña que ninguna política vale más que la persona humana.

También el islam es una asignatura pendiente en el continente africano. Monseñor Maroun Elias Lahham, obispo de la capital de Túnez, manifestó que «el 80% de los 350 millones de árabes musulmanes viven en los países del norte de África». ¿En qué consiste la experiencia de las Iglesias en el norte de África? «Se trata de una Iglesia del encuentro. Si bien no goza de la libertad que desearía, no es perseguida». El cardenal Jean-Louis Tauran, presidente del Consejo pontificio para el diálogo interreligioso, reconoció que en el África subsahariana «el Islam avanza

constantemente gracias a tres medios: las cofradías, las escuelas coránicas y las mezquitas»[244]. También el cardenal Francis Arinze de Nigeria, un peso pesado en la curia vaticana durante varios años y ahora jubilado, hizo un llamamiento a «algunas comunidades africanas, fuertemente heridas por el virus de un fuerte prejuicio étnico, político y social»[245]. «Cuando veo a toda esta gente que reza con fervor –confesaba un obispo europeo a los periodistas– siento escalofríos. Es impresionante su valentía para agarrarse a la fe y encontrar una esperanza».

Persiste además el drama del sida, junto a las mayoritarias malaria y tuberculosis. «El Estado no hace casi nada –afirmaba un joven obispo africano–. Claro está, hay dos organizaciones de fachada que gestionan millones, pero el impacto es muy limitado, quizá sólo en las ciudades. Hay mucha gente que no ha visto nunca un cartel sobre la lucha contra el sida». No hay medicinas, tan solo preservativos, añadía el obispo. Por eso la Iglesia tiene que hacer también su trabajo. «Acogemos a todas las personas sin distinción –explica–. En toda la diócesis hay un sólo centro donde hay fármacos antirretovirales. ¡Es terrible!». Había que ir al fondo de los problemas. Bernard Agré de Costa de Marfil tomó la palabra en el sínodo para desenmascarar a los «asesinos financieros», hombres e instituciones que ahogan con préstamos impagables a los países africanos. «La deuda –continuaba– se convierte en una tapadera política para no responder a las reivindicaciones legítimas, con su conjunto de frustraciones y de desórdenes sociales, etc. La deuda nacional se presenta como una enfermedad programada por especialistas, dignos de los tribunales que juzgan los crímenes contra la humanidad, la conspiración en el mal para sofocar enteras poblaciones».

## *Otro continente de la esperanza*

¿Por qué el sínodo de África se centraba en la reconciliación?, era la pregunta que surgía al ir oyendo las distintas intervenciones. Así lo afirmó el cardenal Peter Kodwo Appiah Turkson, arzobispo di Cape Coast (Ghana), durante su intervención en la primesa sesión

de la II Asamblea especial para África del sínodo de obispos. «La justicia no es solo pedir una reparación. Siempre hay necesidad del amor y de la fuerza de Dios. En el fondo, no podemos seguir adelante si no tenemos idea de la misericordia», aseguró el purpurado durante una rueda de prensa en la que fue presentada la primera jornada de trabajo de esta asamblea sinodal. Sin embargo, los periódicos se centraron lógicamente más en otras palabras pronunciadas en esa misma rueda de prensa: ¿Un papa africano? «¿Por qué no?», fue la respuesta del cardenal Turkson, «Si Dios quiere ver a un negro también como papa, daremos gracias a Dios», añadió.

Comprensiblemente, la palabra más citada en el sínodo fue “paz” con 402 citas, seguido de “justicia” con 345, aunque en realidad ha sido superado por la referencia a “Cristo” en 346 ocasiones, mientras “Jesús” ha sido nombrado 119 veces. Jesucristo era por tanto el término más citado. Por su parte, el patriarca de la Iglesia ortodoxa etiope Tewahedo, Abuna Paulos, denunció el martes que África sigue siendo mirada con «ojos ávidos» por el mundo desarrollado y que está encadenada «por fuertes deudas mundiales que las generaciones actuales y futuras de africanos no pueden soportar». El jefe religioso ortodoxo añadió que las naciones colonizadoras no han apoyado para nada al continente negro en su lucha por el desarrollo, a pesar de que mucha de la civilización de otras partes del mundo es el resultado del trabajo y de los recursos de África. El patriarca ortodoxo etíope denunció que el sida está haciendo estragos en el continente, que en muchos países necesidades básicas. También denunció las guerras civiles y la utilización de niños-soldados, así como las incesantes migraciones[246]. A lo que respondió el obispo de Roma: «Oremos, pues, para que nuestras iglesias puedan acercarse a la unidad que es don del Espíritu santo, y den testimonio común de la esperanza traída por el evangelio»[247].

Al mismo tiempo cabía el buen humor en las intervenciones: se aplaude a los que acaban antes del tiempo que le es asignado, o cuando se ha pedido que el obispo que ha perdido su solideo o un

cinturón pase a recogerlo por secretaría. El papa sonríe en estas ocasiones y, respetando a la metodología del sínodo, intervino para ofrecer su primera meditación sin papeles y para ofrecer un saludo espontáneo de despedida al final de las sesiones. «El continente en que más crece la Iglesia católica madura a gran velocidad, comentaba un corresponsal: África está decidida a resolver sus problemas y pide un trato de igualdad. La mayor "sorpresa" del segundo sínodo de África es el clima de unidad entre los obispos y el espíritu positivo para resolver los problemas». A la vez, el cardenal John Njue, arzobispo de Nairobi, denunció que muchos gobiernos del continente africano «quienes no luchan contra el afán de poder, la corrupción y la manipulación de la población»[248].

Se trata de un problema con dimensiones globales o, al menos, continentales. El futuro y la esperanza deben ser también las virtudes de los africanos. Por eso, los jóvenes y las mujeres –decía una de las ponentes– pueden ser un claro recurso para el futuro de África. «Las mujeres son consideradas en muchos lugares como "animales de carga", que han de cargar con tanto peso». La mujer sigue siendo uno de los principales pilares de la sociedad y deben ser promocionadas[249]. Tal vez por eso, uno de los días se rezó el rosario «con África y por África», dirigido por universitarios romanos –a quienes entregó el papa su última encíclica social– y unidos por una conexión televisiva vía satélite con nueve capitales africanas: El Cairo, Nairobi, Jartum, Antananarivo, Johannesburgo, Onitsha, Kinshasa, Maputo y Uagadugu.

Por fin, a las 4.15 de la mañana del último día se imprimió la *Lista unificada de las proposiciones*. Además de hablar del sida y la crisis, de la corrupción y las guerras y luchas tribales el texto hablaba sobre todo de esperanza. Todo el *Mensaje final del sínodo* está atravesado de esta llamada a los africanos para que se levanten y tomen las riendas de su futuro: a obispos y sacerdotes, religiosas y religiosos, familias, mujeres y hombres, jóvenes y niños: a todos. Este futuro se decide en todos los planos de la vida. Por eso dedica especial atención a los laicos, a quienes llama a formarse, porque «vosotros sois la Iglesia de Dios en los lugares públicos de la

sociedad... Esto exige que permitáis que vuestra fe impregne cada aspecto y rincón de vuestra vida; en familia, en el trabajo, en la profesión, en política y en la vida pública. […] África necesita santos en puestos políticos relevantes: políticos santos que limpien de la corrupción el continente». Pero sobre todo, África no puede desesperarse, por eso acabamos con las propias palabras finales del Mensaje: «África no es impotente. Nuestro destino todavía está en nuestras manos». Como Jesús le dijo al paralítico, acaban estas *propositiones* con las palabras: «África, ¡levántate, toma tu camilla y anda!» (Jn 5,8).

Satisfecho pero al mismo tiempo cansado, Benedicto XVI clausuró el sínodo de obispos de África, reunido en el Vaticano durante tres semanas, recordando que «la Iglesia conjuga siempre la evangelización y la promoción humana». El papa reiteró que «el tipo de desarrollo respetuoso de las culturas locales y del medio ambiente, promovido por los misioneros durante años, se manifiesta como el único capaz de liberar a los pueblos africanos de la esclavitud del hambre y la enfermedad». La misa de clausura en la basílica de San Pedro, animada con los cantos rítmicos de un coro nigeriano y otro etíope, era a todas luces una fiesta. El papa estaba contento con los resultados del sínodo, como ya les había dicho a los padres sinodales el sábado al término del almuerzo de despedida. Se habían superado dos tentaciones: la politización y la falta de realismo[250].

No obstante estos peligros, el sínodo ha significado «un buen trabajo», dijo el papa. Ha logrado bastante bien mediar entre la dimensión política y la espiritual. «Lo cual para mí es también motivo de gratitud, porque facilita mucho la elaboración del documento post-sinodal». Destacó también su alegría por la repetida referencia a la conversión y a la reconciliación, la familia y la evangelización: temas queridos y nucleares[251]. En la homilía final, el papa estableció el fundamento firme para esta esperanza: «Dios no cambia». Por lo que puede darnos su amor, su justicia, su paz, recordaba[252]. En la reunión con los cardenales de final de año, el papa volvió a insistir en la «reconciliación» que nace de Dios y se

realiza entre los hombres, a través del sacramento de la penitencia, como «sacramento de la humanidad en cuanto tal». Para alcanzar la justicia y la paz, necesitamos antes del perdón. Perdonar y pedir perdón. «Si el hombre no está reconciliado con Dios, también está en discordia con la creación[, …y] con el prójimo»[253].

## *Rome sweet home*

La noticia saltó enseguida a todos los *blogs* y periódicos, en medio del sínodo africano. Entre veinte y treinta obispos y centenares de fieles anglicanos de distintos países podrían pedir unirse a la Iglesia católica. Tras cuatro siglos de separación, desde que Enrique VIII se alejó de la Iglesia católica en 1534, una parte importante de la Iglesia anglicana dice querer volver a Roma. Se hablaba de hasta cuatrocientos mil fieles. La santa Sede anunció este martes en una rueda de prensa la pronta publicación de una constitución apostólica de Benedicto XVI con la que la Iglesia católica acepta la petición de numerosos obispos, sacerdotes y fieles anglicanos de entrar en comunión plena y visible. Esta disposición responde a la solicitud de adhesión de un gran número de anglicanos, que se encontraban insatisfechos con algunas modificaciones que se han realizado dentro de esta iglesia, entre ellas la ordenación de mujeres en el sacerdocio, la ordenación de clérigos que llevan una vida de convivencia homosexual, y la bendición de parejas del mismo sexo. «Tras estas cuestiones sufrían un serio problema de identidad eclesial», afirmaba un teólogo[254].

«Los anglocatólicos cruzan el Tíber», anunciaba *La Razón*[255]. «El Vaticano da el mayor paso de su historia para acoger a los anglicanos», afirmaban otros titulares[256]. «Por los caminos de Newman y Blair»[257], se aludía a las anteriores incorporaciones a la Iglesia católica del intelectual y del político ingleses, en los siglos XIX y XX, respectivamente. Los anglicanos siempre han podido, a título individual, entrar en plena comunión con la Iglesia de Roma. Pero con el documento que aprobó Benedicto XVI, ese trasvase no sólo será más fácil, sino que permitirá también que grupos enteros de anglicanos entren a formar parte del catolicismo. Incluidos los

clérigos anglicanos casados, que a pesar de estarlo podrían ser ordenados sacerdotes católicos. El acuerdo fue anunciado el día 20 de octubre simultáneamente en Roma y en Londres por el cardenal William Levada y por el primado anglicano Rowan Williams, acompañado del arzobispo católico de Londres, Vincent Nichols, con quien publicó un comunicado conjunto. «*With God's grace and prayer*, estamos decididos a seguir adelante con las recíprocas consultas y decisiones»[258], dijeron ambos arzobispos, anglicano y católico.

El arzobispo de Canterbury y primado de la Iglesia anglicana, Rowan Williams, se mostró partidario de la creación de una estructura canónica particular dirigida a los anglicanos que quieran adherirse a la fe católica. Por su parte, el texto oficial vaticano afirmaba: «El papa Benedicto XVI ha aprobado, con una Constitución apostólica, una estructura canónica que garantiza ordinariatos personales para permitir a antiguos anglicanos entrar en comunión plena con la Iglesia católica, preservando elementos del distintivo patrimonio espiritual anglicano»[259]. Se ha mencionado que los anglicanos podrían mantener la mayor parte de la celebración litúrgica según su tradición, la cual está más cerca de la llamada misa tridentina, liberalizada para toda la Iglesia católica en 2007 por el papa. Esta resulta ser una práctica habitual en la Iglesia católica, que respeta el pluralismo y la diversidad de ritos –por ejemplo– en las iglesias orientales, en India, Toledo o Milán. De manera que, en este punto, se conservaría la costumbre habitual de la Iglesia católica.

«Mil sacerdotes anglicanos podrían ingresar en al Iglesia católica», afirmaban los medios de comunicación[260]. Según ha precisado William Levada, prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe, la nueva disposición contemplaría la posibilidad de la ordenación de clérigos casados anglicanos como sacerdotes católicos. En las iglesias orientales –católicas y ortodoxas– existen también sacerdotes casados, mientras los ministros anglicanos o protestantes que están casados y pasan a la plena comunión con la Iglesia católica, no deben abandonar a su mujer e hijos. El concilio

Vaticano II recuerda que la ordenación sacerdotal anglicana no es válida en la Iglesia católica. Por eso los ministros anglicanos que quieran seguir ejerciendo este ministerio, deberán ser ordenados como tales según el rito católico, probablemente después de aprobar un examen de teología. En este punto, se seguiría pues también la praxis habitual en la Iglesia católica.

Levada añadió que razones históricas y ecuménicas no permiten la ordenación de hombres casados como obispos ni como párrocos, tal como ocurre también en la Iglesia ortodoxa. El cardenal Kasper aludió al hecho que la mayor parte de los 77 millones de anglicanos en el mundo viven en Nigeria, en Kenya, en Uganda y en otros países africanos. Allí, casi todos son contrarios a las «novedades» mencionadas líneas arriba, circunscritas a Gran Bretaña y a Estados Unidos. Pero no por esto los anglicanos de África tienen en mente hacerse católicos. Quienes llaman a las puertas de Roma son, más que nada, grupos ingleses, americanos, australianos, en contacto más directo con las tendencias por ellos aborrecidas, y atraídos desde hace tiempo por el catolicismo[261].

El 9 de noviembre se publicaba la Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus* (fechada sin embargo cinco días antes), en la que se regulaba la posible incorporación de grupos de anglicanos a la Iglesia católica. Esta constituía «un nuevo camino para la promoción de la unidad de los cristianos», tal como afirmaba un comunicado emitido por la santa Sede. La novedad de la constitución consistía en la introducción de «una estructura canónica que facilita esa reunión corporativa mediante la institución de ordinariatos personales», «conservando al mismo tiempo elementos específicos del patrimonio espiritual y litúrgico anglicano». «La institución de esta nueva estructura se enmarca en plena armonía con el compromiso a favor del diálogo ecuménico, que sigue siendo prioritario para la Iglesia católica», subrayaba la nota vaticana. Sin embargo, se señalaba que «la posibilidad prevista en la constitución apostólica de la presencia de algunos clérigos casados en los ordinariatos personales no significa de ninguna manera un cambio en la disciplina de la Iglesia acerca del celibato sacerdotal»[262].

«He visto que el anuncio original de Roma era muy generoso. Hoy todos los documentos de acompañamiento se han publicado y son muy impresionantes»[263], comentó monseñor John Broadhurst, obispo de Fulham y presidente de la asociación anglicana *Forward in Faith*. «La norma exigida por la doctrina de Roma –añadía– es el nuevo *Catecismo* que la mayoría de nosotros estamos ya usando». Los ordinarios anglocatólicos funcionarán a casi todos los efectos como un obispo, pastores de su ordinariato, «jurídicamente comparable a una diócesis». Deberán elegirse entre hombres célibes y se les ordenará sacerdotes. Formarán parte de la Conferencia episcopal de su país y podrán ordenar sacerdotes, en principio célibes y también algunos hombres casados, que el papa analizará «caso por caso». Así se venía haciendo cuando pastores anglicanos o luteranos casados se convertían al catolicismo. Esta unión había sido ya anunciada por un continuo goteo de anglicanos que se iban convirtiendo en católicos. Por ejemplo, el reverendo Taylor ha escrito *Shadowmancer*, la saga más vendida en el Reino Unidos tras *Harry Potter*. Pronto comenzaron a llamarle «el nuevo C. S. Lewis». Días después declaró públicamente su paso al catolicismo[264].

No se trata pues de un desembarco de la Iglesia católica en tierras anglosajonas. «De hecho –comenta Allen–, los anglicanos han estado llamando a la puerta de la Iglesia católica». «No hemos estado pescando en el lago anglicano», había dicho la semana anterior el cardenal Kasper. «Pero, en conciencia, algunos quieren ser católicos, y no podemos cerrarles las puertas»[265]. En la «blogosfera» anglocatólica –la llamada *High Church*– y en publicaciones ecuménicas como la revista *First Things*, circuló la idea de que la constitución apostólica del papa podría tener un éxito insospechado en África y Asia, donde por otra parte vive la mayoría de los anglicanos. Mientras en Nigeria viven ventisiete millones de fieles de la Iglesia de Inglaterra, paradójicamente en el Reino Unido apenas va un millón de personas a los servicios anglicanos los domingos.

Puede ser el comienzo de un cambio de rumbo de la historia. «Esto es más de lo que corresponde a lo que, en sueños, nos atrevimos a incluir en nuestra petición hace dos años –añadió□. Es más de lo que corresponde a nuestras oraciones», afirmó el arzobispo anglicano Hepworth de Australia. La comunidad de anglicanos *Foward in Faith* que tiene su principal sede en Australia y presente también en Inglaterra y Estados Unidos, podría ser el primer caso de adhesión colectiva a la plena comunión con la Iglesia católica. Así lo dio a conocer el obispo anglicano David Robarts en declaraciones al diario australiano *The Daily Telegraph*, publicadas el martes pasado. «Amo mi herencia anglicana, pero no voy a perderla dando este paso», aseguró el obispo[266]. También un grupo de unos cuatrocientos mil anglicanos de los Estados Unidos manifestó su interés por la *Anglicanorum coetibus*[267]. La cuestión tan solo ha comenzado.

Benedicto XVI iba a efectuar una histórica visita al Reino Unido entre el 16 y el 19 de septiembre. La visita preveía encuentros en Inglaterra y en Escocia, incluido uno con líderes de la sociedad civil británica, otro ecuménico en la Abadía de Westminster y una misa multitudinaria en una explanada de Glasgow[268]. El Papa será también agasajado por la reina Isabel II con una recepción oficial en el Palacio de Holyrood: la residencia oficial de la monarca católica María Estuardo, situada frente al Parlamento escocés. El acto central del viaje será la beatificación del cardenal John Henry Newman: un intelectual y sacerdote anglicano incorporado al catolicismo en el siglo XIX y que terminó sus días como cardenal de la Iglesia católica. El acto se celebrará en el aeropuerto de Coventry y será la primera beatificación de Benedicto XVI, cuya decisión de celebrar el acto da idea de su admiración por la figura de Newman y por su talla intelectual[269].

## 6. Primavera (2010)

«Pero esta es tan solo una parte de la visión y estrategia papal –comentaba Robert Moynihan–, que se dirige sobre todo hacia las iglesias ortodoxas»[270]. Y como son apegadas a la tradición las Iglesias ortodoxas con las que el encuentro parece más fructífero, con el actual pontífice. Del 16 al 23 de octubre está en curso en Chipre el segundo *round* –el primero fue en Ravena en el 2007– del diálogo entre católicos y ortodoxos sobre la cuestión del primado del papa, a la luz de cómo fue vivido en el primer milenio. Hoy más que nunca, con Joseph Ratzinger como papa, el camino ecuménico se presenta no como un recurso de la modernidad, sino como un reencuentro en el terreno de la tradición[271]. En la reunión de Pafos asistieron veinte representantes católicos y estuvieron representadas todas las Iglesias ortodoxas, con la excepción del Patriarcado de Bulgaria. Según se ha explicado en el comunicado final, los representantes ortodoxos «discutieron entre otras cosas sobre las reacciones negativas al diálogo por parte de algunos grupos ortodoxos, y las consideraron unánimemente como totalmente injustificables e inaceptables, pues presentan información falsa y que crea confusión»[272].

### *Glasnost*

La XI reunión de la Comisión conjunta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa ha permitido realizar «pequeños pasos adelante en la dirección correcta», subrayando que «los pasos son pequeños y lentos». «Lo que es importante, sin embargo, es que –a pesar de manifestaciones contrarias que ha habido por parte de algunos exponentes, sobre todo de la Iglesia de Grecia– todos los representantes ortodoxos han decidido que continúe el diálogo», observó el cardenal Kasper. «Las relaciones entre los miembros católicos y ortodoxos de la Comisión han sido muy buenos, amistosos y serenos», añadió, anunciando con satisfacción que este organismo volverá a encontrarse en 2010 en Viena para proseguir el diálogo. Ante el

nerviosismo manifestado por algunos representantes ortodoxos ante el paso dado por los anglicanos, el cardenal alemán recordó que se trataba de fenómenos distintos. «En Chipre, para evitar malentendidos, he dicho rápidamente a nuestros "socios" ortodoxos que no se trata de proselitismo o de un nuevo uniatismo. [...] El uniatismo es un fenómeno histórico que se refiere a las Iglesias orientales, mientras que los anglicanos son de tradición latina»[273].

Por esas mismas fechas, el arzobispo Hilarión, encargado de las relaciones exteriores del patriarcado de Moscú, afirmó que deseaba «un encuentro entre el papa de Roma y el patriarca de Constantinopla», así como una recíproca colaboración en temas de ética y bioética, como aborto, eutanasia, homosexualidad, anticoncepción... En definitiva, un entente común en contra de la «dictadura del relativismo», dijo utilizando las mismas palabras que el cardenal Ratzinger utilizó justo antes de ser elegido obispo de Roma. «Las enseñanzas éticas de las iglesias católica y ortodoxa son extraordinariamente cercanas, y en algunas ocasiones idénticas». «Debemos centrarnos más en lo que une que en lo que nos separa», concluía[274]. ¿Había llegado la *glasnost*, el deshielo, la primavera entre Roma y Moscú? Con un lacónico comunicado de hace dos días, la Iglesia de Roma y Rusia han anunciado «establecer entre ellos relaciones diplomáticas, a nivel de nunciatura apostólica por parte de la santa Sede y de embajada por parte de la Federación rusa».

Seis días antes, el 13 de diciembre, el papa Benedicto XVI había recibido en audiencia a Dmitri Medvedev, presidente ruso, a quien entregó una copia en lengua rusa de la encíclica *Caritas in veritate* y con quien discutió «de temas culturales y sociales de común interés, como el valor de la familia, y de la contribución de los creyentes a la vida de Rusia». Una señal de ello se ha tenido precisamente en los mismos días de la visita de Medvedev en Italia. El 2 de diciembre fue presentado en Roma un libro editado por el patriarcado de Moscú que recoge los principales discursos de los últimos diez años de Joseph Ratzinger cardenal y papa sobre Europa[275]. De hecho, el patriarca ortodoxo de Moscú y de toda la Rusia, Su Beatitud Kirill,

constataba en febrero de 2010 que se dan convergencias de posiciones entre su Iglesia y la Iglesia católica sobre las grandes cuestiones sociales del momento. «Nosotros [junto a la Iglesia católica] tenemos posiciones similares en muchos problemas que afrontan los cristianos en el mundo moderno. Entre éstos están la secularización agresiva, la globalización, y la erosión de los principios morales».

Por otra parte, unas conversaciones entre los lefebvrianos y la Iglesia católica comenzaron el 26 de octubre de ese mismo año. Después de las turbulentas reacciones al levantamiento de la excomunión por parte del papa en enero, comenzaba ahora de nuevo una nueva tanda de conversaciones, a nivel teológico y canónico. Después de permitir celebrar en toda la Iglesia la misa de san Pío V y de levantar estas excomuniones, el papa quería escuchar despacio a los cismáticos de Lefebvre.«Estas situación es muy importante, y pedimos vuestras oraciones», pedía Bernard Fellay a sus fieles[276]. «Hoy más que nunca, con Joseph Ratzinger, el camino ecuménico se presenta no como un recurso a la modernidad, sino como un reencuentro en el terreno de la tradición»[277], comentaba Magister. «En efecto –añadía Allen–, Benedicto llega a los lefebvrianos y anglicanos disidentes como parte de lo que he llamado “catolicismo evangélico”. Una piedra angular de la especificidad católica –como la misa en latín y la enseñanza moral tradicional– supone una prueba de que la Iglesia no ha sido absorbida por la secularización»[278]. Las conversaciones se sucedieron sin embargo de modo prolongado y complejo. «Fueron muy bien, comentaba Moynihan. Y continuarán. No solo continuarán, sino que seguirán con la frenética paz de la santa Sede, que de modo habitual “piensa con perspectiva de siglos”»[279]. Al final se estableció un calendario para futuros encuentros. Roma sigue siendo una ciudad eterna. Esta colaboración entre todos los cristianos en terreno ético no se hizo esperar.

En este extremo del Atlántico la noticia había pasado casi desapercibida: un fuerte llamamiento a defender la vida, el

matrimonio, la libertad religiosa, y la objeción de conciencia, lanzado conjuntamente por la Iglesia católica, la ortodoxa, la Comunión anglicana y las comunidades evangélicas de los Estados Unidos. El texto, de cuatro mil setecientas palabras, lleva por título: *Declaración de Manhattan. Una llamada de la conciencia cristiana*, ha tomado nombre de la zona de New York en donde se discutió y decidió su publicación el pasado mes de septiembre. Defendiendo la vida humana desde la concepción y el derecho a la objeción de conciencia, el manifiesto se posiciona de modo claro y explícito. «Daremos al César lo que es del César, en todo y con generosidad –comenzaba el texto–. Pero bajo ninguna circunstancia le daremos al César lo que es de Dios». En Estados Unidos, de 1995 al 2008 todos los sondeos habían registrado una prevalencia de los *pro-choice* respecto a los *pro-life*, con diferencia neta: los primeros con el 49 por ciento, los segundos con el 42. En cambio, hoy, las posiciones se han invertido. Los *pro-choice* han bajado al 46 por ciento, y los *pro-life* han subido al 47 por ciento, superándolos[280].

## *Artistas, judíos y cristianos*

También en el ambiente del arte y la cultura las relaciones se iban descongelando. El sábado 21 de noviembre, Benedicto XVI pronunció un importante discurso en la capilla Sixtina. Ahí estaban de testigos los profetas y las sibilas pintadas por Miguel Ángel en el techo, y el poderoso Cristo del *Juicio final*. Eran palabras dirigidas a pintores, escultores, arquitectos, novelistas, poetas, músicos, cantantes, hombres y mujeres del cine, del teatro, de la danza, de la fotografía. Entre ellos están personajes bien conocidos como Anish Kapoor, quien está llevando multitudes a su actual exhibición en la *Royal Academy* en Londres; Zaha Hadid, la arquitecta británica de origen iraquí, Daniel Libeskind, el estadounidense de origen polaco quien ganó el concurso para la reconstrucción del sitio del *World Trade Centre* en Nueva York, el afamado compositor Ennio Morricone o el tenor Andrea Bocelli. «Ilustres artistas –comenzó diciendo el papa alemán–, señoras y señores!»[281].

Les agradeció así en primer lugar la ayuda y colaboración que han prestado a la Iglesia a lo largo de los siglos (Miguel Ángel es tan solo uno de ellos). El mecenas –la Iglesia– ha recibido también su buena recompensa, venía a decir el papa. Tras recordar la *Carta a los artistas* de Juan Pablo II –otro papa artista–, de la que se cumple ahora diez años, y el encuentro de Pablo VI en 1964, hace ahora cuarenta y cinco años. «Aquel histórico encuentro, como decía, tuvo lugar aquí, en este santuario de fe y de creatividad humana» de la capilla Sixtina. Después se atrevió a hacer una novedosa interpretación del terrible fresco de Miguel Ángel. «El *Juicio final* que destaca a mis espaldas, recuerda que la historia de la humanidad es movimiento y ascensión, es incansable tensión hacia la plenitud, hacia la felicidad última, hacia un horizonte que siempre sobrepasa el presente mientras lo atraviesa. En su dramatismo, sin embargo, este fresco coloca frente a nuestros ojos también el peligro de la caída definitiva del hombre […]. Pero para los creyentes, el Cristo resucitado es el camino, la verdad y la vida». El mal quedaba así vencido y fulminado por la esperanza y la vida definitivas.

Seguía después con consideraciones sociales y escatológicas, inspirado por el apocalíptico fresco de Miguel Ángel. La justicia engendra esperanza, había escrito Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi*. Por el contrario, un mundo injusto genera desconfianza y desesperanza. «El mundo en el que vivimos –afirmaba ante los artistas–, corre el riesgo de cambiar su rostro por causa de la obra no siempre sabia del hombre, el cual en lugar de cultivar su belleza, explota sin conciencia los recursos del planeta en favor de unos pocos y con frecuencia desfigura las maravillas naturales». Esta relación injusta y alocada con la realidad puede acabar con este mundo y con su belleza. Ecología y belleza se unen en un único destino. Contra estos atentados han de rebelarse los artistas y todos los enamorados de la belleza. «Ustedes saben bien –seguía diciendo–, queridos artistas, que la experiencia de lo bello, de lo auténticamente bello, no efímero ni superficial, no es accesorio o algo secundario en la búsqueda del sentido y de la felicidad». Tras lo cual citó a Dostoevski, un apasionado enamorado de la belleza:

«La humanidad puede vivir –decía- sin ciencia, puede vivir sin pan, pero no podría vivir sin belleza».

Seguían después algunas consideraciones sobre la necesidad de la belleza. Necesitamos cada día de una cierta dosis de belleza, también para poder llegar a la plenitud y a la verdad. «La belleza golpea, pero por ello mueve al hombre hacia su destino último, lo pone en marcha, lo llena de nueva esperanza». No vale sin embargo cualquier belleza. No todo vale lo mismo. «La belleza que se nos ofrece es ilusoria y falaz, superficial y cegadora hasta el aturdimiento. En lugar de hacer salir a los hombres de sí y abrirles horizontes de verdadera libertad empujándolos hacia lo alto, los encarcela en sí mismos y los hace todavía más esclavos, privados de esperanza y de alegría. Se trata de una seductora pero hipócrita belleza». Por eso, seguía diciendo el papa-teólogo «la auténtica belleza, en cambio, abre el corazón humano a la nostalgia, al deseo profundo de conocer, de amar, de ir hacia el otro, hacia más allá de sí mismo". Se requiere esa colaboración entre fe y arte, es decir, de una "afinidad, sintonía entre recorrido de fe e itinerario artístico».

Por eso se hablaba ahí de una *via pulchritudinis*, de un camino hacia Dios a través de la belleza. Citaba también ahí a su amigo, el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar («Nuestra palabra inicial se llama belleza») y al poco cristiano escritor alemán Hermann Hesse: «Arte significa: mostrar a Dios dentro de cada cosa». Dios y la belleza se buscan e identifican. Con lo que concluía con un llamamiento, casi una llamada de auxilio: «Queridos artistas, ustedes son los custodios de la belleza, […] ¡sean también ustedes, a través de vuestro arte, anunciadores y testimonios de esperanza para la humanidad¡ […] La fe no quita nada a vuestro genio, a vuestro arte; es más, los exalta y los nutre, los anima a atravesar el umbral y a contemplar con ojos fascinados y conmovidos la meta última y definitiva, el sol sin crepúsculo que ilumina y hace bello el presente». Y tras citar por último a su maestro –también en la búsqueda de la belleza– san Agustín, se despedía el papa alemán de un modo un tanto enigmático de aquellos artistas: «¡Hasta pronto! ¡Hasta la vista!».

Y después con los judíos. El ambiente –una vez más– estaba en contra. Ya la fecha elegida para la visita a la sinagoga de Roma tenía una doble lectura. Para los judíos romanos, el 17 de enero es el aniversario del "Festival de plomo": la memoria del incendio causado por el odio al *ghetto* en 1793, por fortuna apagado por un violento chaparrón que descendió de un cielo que mostraba color «de plomo»[282]. Juan Pablo II había sido el primer papa desde el tiempo de los apóstoles en visitar una sinagoga, la más antigua de occidente. Benedicto XVI iba a visitar la tercera –tras la de Colonia y Nueva York– y se había mostrado con frecuencia próximo al judaísmo, también por motivos teológicos. Pero al mismo tiempo el 19 de diciembre de 2009 había anunciado el proceso de beatificación de Pío XII, junto con el de Juan Pablo II. Los *media* se posicionaron y movilizaron en contra. «Desgraciadamente, esta campaña está basada en un falso mito, en la amnesia histórica y en la propaganda anti-papal», sostenía Moynihan[283].

La visita de Benedicto XVI a la comunidad judía de Roma aquel domingo por la tarde, fue sin embargo un éxito, como atestiguaron los aplausos con los que el pontífice fue recibido dentro y fuera de la gran Sinagoga. Antes de entrar en la sinagoga, el pontífice depositó una ofrenda floral ante las lápidas que recuerdan dos de los momentos más tristes de la comunidad judía romana: la que conmemora la deportación de 1022 judíos romanos, realizada en 1943, y la que recuerda el atentado terrorista del 9 de octubre de 1982 al templo, en el que murió un niño de dos años, Stefano Taché. Estuvo también con su madre y hermanos. Entró en la sinagoga mientras el coro cantaba al órgano, instrumento característico de la comunidad judía romana y que no utilizan otras comunidades. Tras las intervenciones de saludo de autoridades judías y del rabino Di Segni, el papa comenzó su discurso, interrumpido en siete ocasiones por los aplausos de los presentes. La sinagoga estaba abarrotada con más de mil personas, entre judíos, cristianos y musulmanes. Entre los presentes en el templo había también supervivientes de los campos de exterminio nazis, visiblemente conmovidos cuando el pontífice recorrió una de las más grandes tragedias de la historia de la humanidad[284].

«¡Qué bello y qué dulce que los hermanos vivan unidos!», comenzó diciendo al citar el salmo 133. El papa alemán explicó ante todo que las «diez palabras», los diez mandamientos «piden reconocer al único Señor, superando la tentación de adoptar otros ídolos». La alianza es un tema específicamente judío y cristiano, que puede y debe tener todavía consecuencias en la actualidad, seguía diciendo. «Despertar en nuestra sociedad la apertura a la dimensión trascendente, dar testimonio del único Dios es un servicio precioso que judíos y cristianos pueden ofrecer juntos». La colaboración en temas de ética, bioética y justicia social de profunda raíz bíblica puede tener su eco e influencia en el debate actual en la sociedad. El decálogo pide «el respeto, protección de la vida, contra toda injusticia y abuso, reconociendo el valor de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios». «¡Cuántas veces, en todas las partes de la tierra, cercanas o alejadas, siguen pisoteándose la dignidad, la libertad, los derechos del ser humano!», seguió exclamando. Las «diez palabras» exigen «conservar y promover la santidad de la familia, cuyo "sí" personal y recíproco, fiel y definitivo del hombre y de la mujer, abre el espacio al futuro, a la auténtica humanidad de cada uno, y se abre, al mismo tiempo, al don de una nueva vida».

Cabe un mutuo apoyo y colaboración. Todos los mandamientos, subrayó Benedicto XVI, «se resumen en el amor de Dios y en la misericordia por el prójimo», regla que compromete a judíos y cristianos «a vivir, en nuestro tiempo, una generosidad especial con los pobres, las mujeres, los niños, los extranjeros, los enfermos, los débiles, los necesitados». Cristianos y judíos, admitió, «tienen buena parte de su patrimonio espiritual en común, rezan al mismo Señor, tienen las mismas raíces, pero con frecuencia se desconocen mutuamente». Al mismo tiempo, resultaban innegables diferencias y prejuicios en la mentalidad de ambos. Surgió así después la inevitable cuestión del holocausto judío. «Sin embargo –había declarado el rabino Segni en su discurso–, el silencio del papa Pío XII frente a la *Shoah* duele todavía como una oportunidad perdida». La polémica había sido puesta sobre el tapete.

«¿Cómo no recordar a los judíos romanos –continuaba el papa alemán– que fueron arrancados de sus casas, ante estos muros, y con horrendo tormento fueron asesinados en Auschwitz? ¿Cómo es posible olvidar sus rostros, sus nombres, sus lágrimas, la desesperación de hombres, mujeres y niños?». Aunque es verdad –siguió diciendo– que «muchos permanecieron indiferentes», sin embargo «muchos otros, también entre los católicos italianos, sostenidos por la fe y por la enseñanza cristiana, reaccionaron con valor, abriendo los brazos para socorrer a los judíos perseguidos y fugitivos, a menudo a riesgo de su propia vida, y merecen una gratitud perenne». Uno de ellos era el mismo rabino de Roma, como él mismo recordó. «También la Sede Apostólica –añadió el papa– llevó a cabo una acción de socorro, a menudo oculta y discreta»[285]. La visita siguió adelante durante casi dos horas. Ya de noche, Ricardo Pacifici dijo, estrechando las manos del papa al despedirse: «Gracias, de verdad, ¡seguimos adelante!» *Andiamo avanti!* El papa, ligeramente emocionado, se metió en su coche cubierto, matriculado «SCV 1», entre aplausos, mientras en el cielo el helicóptero continuaba trazando círculos sobre la sinagoga. Después, el cortejo se puso en camino, sobre las 18:21 horas.

«En dos mil años sólo dos papas –resumía Restán el acontecimiento– han cruzado el Tíber para entrar en la sinagoga de Roma. Uno era polaco y entre sus compañeros de pupitre y de juegos había muchos judíos de los que siguió siendo amigo hasta la muerte. El otro es alemán, de la misma tierra en que surgió la ideología terrible que pretendió extirpar a los hijos de Abraham de la faz de la tierra»[286]. Aquel gesto era algo más que una purificación de la memoria. Por su parte, el filósofo francés y judío Bernard-Henri Lévy escribía un interesante artículo en *Le Point* y *El País* en el que afirmaba sin medias tintas que Benedicto XVI y Pío XII eran víctimas del prejuicio. Es más, sostenía que son chivos expiatorios. El filósofo francés añadía que ha llegado el momento de «dejar de lado la mala fe, el partidismo y, para decirlo de una vez, la desinformación cada vez que se habla de Benedicto XVI». Desde su elección se ha tratado al papa como «ultraconservador», con insinuaciones de mal gusto sobre el «papa alemán», e incluso sobre un «post-nazi» en

sotana...[287] Tal vez está llegando el momento de superar ese prejuicio. De hecho, el dueño de un restaurante judío decía: «Antes de la visita, muchos se mostraban escépticos. ¿Por qué tiene lugar esta visita? ¿Para qué? ¿Quién va a salir beneficiado por ella? Pero después del encuentro, tengo la impresión de que han cambiado de opinión»[288].

Benedicto XVI visitó en la tarde del 14 marzo la iglesia evangélico-luterana luterana de Roma, para seguir impulsando la unidad de manera que católicos e hijos de la Reforma den testimonio común de Cristo. Las «campanas de Lutero» en Roma, idénticas a las de la capilla palatina de Wittenberg, sonaron ayer a rebato en homenaje a Benedicto XVI en su visita a la Iglesia luterana de Roma, donde fue recibido con aplausos y predicó un mensaje de unidad de los cristianos. Es la segunda visita de un Papa al templo luterano de Roma después de la realizada por Juan Pablo II en 1983, con motivo del quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero[289]. Benedicto XVI fue acogido con un prolongado aplauso en la *Christuskirche* de la *via Sicilia* de la ciudad eterna. El coro, compuesto por luteranos y seminaristas católicos alemanes, entonaba el *Jubilate Deo* de Mozart.

Tras una profunda meditación bíblica, el pontífice invitó a dar gracias por el hecho «de que estamos aquí presentes, por ejemplo, en este domingo, porque cantamos juntos, porque escuchamos la palabra de Dios, porque nos escuchamos los unos a los otros mirando todos juntos hacia Cristo, y de este modo damos testimonio del único Cristo». El papa, en su discurso, reconoció que «no tenemos que contentarnos con los éxitos del ecumenismo de los últimos años, pues no podemos beber del mismo cáliz, ni podemos estar juntos alrededor del mismo altar». Citando las palabras del pastor Kruse de esa comunidad romana, el Santo Padre reconoció que el primer punto de encuentro entre luteranos y católicos «debe ser la alegría y la esperanza que ya vivimos, y la esperanza de que esta unidad pueda ser más profunda»[290].

«Creíamos que la agenda de los viajes internacionales del papa para 2010 –decía Federico Lombardi, portavoz del Vaticano– estuviese ya definida con el acostumbrado numero de cuatro, y de repente, con una sorprendente decisión, Benedicto XVI acoge otras dos invitaciones a España». «En concreto, las ultimas dos metas españolas son fascinantes –asegura el portavoz–. Barcelona y la iglesia de la Sagrada Familia: el arzobispo cardenal Lluís Martínez Sistach la define un templo "de significado artístico, bíblico, teológico, espiritual y catequético, único en el mundo". Esa síntesis original de arte y fe nacida del genio de Gaudí, dará al papa una ocasión preciosa para continuar el discurso del dialogo con el arte, propuesto por él con intensidad en el reciente encuentro con los artistas en la Capilla Sixtina. Santiago de Compostela, meta del camino de los peregrinos que desde hace siglos llegan hasta allí de tantos países y direcciones diversas, es un lugar donde el tema de las raíces cristianas de Europa demuestra que no es una teoría abstracta, sino experiencia concreta de todo tipo de personas, de las mas diversas proveniencias, que convergen movidas por una espiritualidad común».

## *Pederastia*

De nuevo el desgraciado tema de la degradación de lo mejor estaba sobre el tapete. Benedicto XVI mantuvo al año siguiente en el Vaticano un encuentro de dos días con todos los obispos diocesanos de Irlanda para afrontar las revelaciones sobre abusos sexuales por parte del clero de ese país. Un informe había sido publicado en noviembre pasado, tras el *Informe Ryan* difundido en mayo, registraba numerosos casos de abusos de menores de edad en las escuelas católicas de la isla. Al recibir el 11 de diciembre pasado al cardenal Brady, Benedicto XVI calificó de «crímenes abominables» los actos de esos sacerdotes, y anunció que publicaría una carta pastoral. Esta podría ser publicada con ocasión de la reunión con los obispos irlandeses[291].

Cada obispo, reveló ahora en febrero, tendrá que rendir cuentas de sus acciones a Benedicto XVI, así como por las omisiones en el

cumplimiento de su deber. Los obispos debían discutir sobre cómo afrontar de la mejor manera la «enorme injusticia y crueldad» de los abusos sexuales. Rezaron por las víctimas de los abusos, por la Iglesia y por todo el pueblo de Irlanda, así como por los buenos resultados de su encuentro, según confirmaron fuentes de la Conferencia episcopal irlandesa[292]. «Ante los abusos sexuales de sacerdotes –resumía De la Torre–, Benedicto XVI ha elaborado en su pontificado un magisterio de enseñanzas que se basan en tres principios: ayuda a las víctimas, restablecer la verdad y la justicia, poner todos los medios para que algo así no vuelva a repetirse».

*I am truly sorry*, decía al principio de la carta. «Comparto la desazón y el sentimiento de traición», dijo el papa a los católicos irlandeses. «Os escribo con gran preocupación como Pastor de la Iglesia universal», continuaba. No había pues lugar para excusas. «Para recuperarse de esta dolorosa herida –seguía–, la Iglesia en Irlanda, debe reconocer en primer lugar ante Dios y ante los demás, los graves pecados cometidos contra niños indefensos». Se dirigía en particular a cada grupo. A los sacerdotes y religiosos que han abusado de niños, dirigió unas duras palabras: «Habéis traicionado la confianza depositada en vosotros por jóvenes inocentes y por sus padres. Debéis responder de ello ante Dios Todopoderoso y ante los tribunales debidamente constituidos». Incluso ante los obispos no ahorró expresiones fuertes: «No se puede negar que algunos de vosotros y de vuestros predecesores han fracasado, a veces lamentablemente, a la hora de aplicar las normas»[293].

Ante Dios y ante los tribunales. Pero sobre todo llamaba la atención las dolidas e históricas palabras dirigidas a los niños, jóvenes y padres: «Os habéis sentido profundamente indignados y conmocionados al conocer los hechos terribles que sucedían en lo que debía haber sido el entorno más seguro para todos». El mal estaba hecho. «Sólo una acción decisiva –concluía– llevada a cabo con total honestidad y transparencia restablecerá el respeto y el afecto del pueblo irlandés por la Iglesia a la que hemos consagrado nuestras vidas». Había por tanto que reparar el mal hecho. Tras esto, el papa-profesor añadía un análisis de las causas: un cierto

clericalismo que miraba hacia otra parte ante esos delitos, los errores a la hora de seleccionar los candidatos al clero, el abandono de la oración y los sacramentos, y el no haber sabido asumir el cambio de mentalidad en una sociedad moderna.

«En las últimas décadas, concretaba, la Iglesia en vuestro país ha tenido que enfrentarse a nuevos y graves retos para la fe debidos a la rápida transformación y secularización de la sociedad irlandesa. […] Fue significativa en este período la tendencia, incluso por parte de los sacerdotes y religiosos, a adoptar formas de pensamiento y de juicio de la realidad secular sin referencia suficiente al evangelio. El programa de renovación propuesto por el concilio Vaticano II fue a veces mal entendido. […] En particular, hubo una tendencia –motivada por buenas intenciones, pero equivocada– de evitar los enfoques penales de las situaciones canónicamente irregulares». Ahora no valían los ocultamientos. Al final, el papa alemán no dejaba de sugerir medidas concretas: penitencia y confesión, oración y lectura de la Biblia, adoración eucarística y una visita apostólica, es decir, una investigación también interna.

El interés de estas palabras superó ampliamente las costas de la isla irlandesa, como lo demostró el hecho de que pocos minutos después de la publicación en el Vaticano, a mediodía del 20 de marzo, ya podía leerse la misiva en páginas *web* de periódicos como *Süddeutsche Zeitung*, *The New York Times*, *Le Monde*, *The Telegraph*, *El Mundo*, *Le Figaro*, *El Universal*, *Los Angeles Times*, *The Washington Post* o *El País*. Intransigentes con el pecado, «comenzando por el nuestro», y misericordioso con las personas ante Dios, pero no ante los tribunales. Esta era la lección que Joseph Ratzinger quería aplicar al caso irlandés, y de rebote, a toda la Iglesia[294]. En 2006 Benedicto XVI había pedido a los obispos irlandeses que hiciesen limpieza, pero tardaron en hacerle caso. De modo que ahora hubo de apartar del cargo al obispo de Cloyne, John Magee, quien se declaró culpable de encubrimiento y pidió perdón en público[295]. «Este “camino de curación, renovación y reparación” es una de las señas distintivas de su pontificado», afirmaba un columnista[296]. Esto no fue suficiente para algunos:

mientras unos pedían la dimisión del papa, otros sugerían que fuera detenido y procesado por «crímenes contra la humanidad»[297].

Días después la misma noticia saltó en su propio país. Primero aparecieron unas denuncias en el famoso colegio *Canisius* de Berlín y, más adelante, la polémica salpicó al mismo hermano del papa, a Georg, Ratzinger «el músico», director durante años del coro de voces blancas de la catedral de Ratisbona. «Alemania está conmovida y hasta horrorizada por los casos que desde hace cuarenta y cinco días se van conociendo por los testimonios tristes y avergonzados de muchas víctimas en los medios de difusión», titulaba *Clarín*. La ministra de Justicia reprochó al Vaticano el haber levantado un "muro de silencio" para dificultar las investigaciones en escuelas y otras instituciones católicas[298]. El presidente de la Conferencia episcopal alemana, monseñor Zollitsch, fue recibido en audiencia en el Vaticano por el mismo papa Benedicto XVI para tratar la difícil situación. En un comunicado del portavoz vaticano declaraba, ante las denuncias formuladas en Austria, Alemania y Holanda, que las instituciones implicadas han afrontado el problema con «decisión y firmeza».

«Han dado muestras de deseos de transparencia», añadía, y han asumido las directivas ya previstas para solucionar estos casos en *De gravioribus delictis* (2001) y acabar así con «la cultura del silencio». La Iglesia en Alemania estaba dispuesta a colaborar con el gobierno para erradicar estas situaciones. Al mismo tiempo, indicó Lombardi que «todas las personas objetivas e informadas saben que la cuestión es mucho más amplia, y concentrar las acusaciones sólo en la Iglesia [católica en Alemania] lleva a falsear la perspectiva». Según las mismas, «en un mismo periodo de tiempo, los casos hallados en instituciones vinculadas a la Iglesia fueron diecisiete, mientras se produjeron otros quinientos diez en otros ambientes». Y sería «bueno preocuparse también de estos», concluía. Con el tiempo, se supo por ejemplo que los dos casos en torno a los «chicos del coro» de Ratisbona se produjeron alrededor del año 1958. Ambos casos eran conocidos, jurídicamente cerrados

y referidos a un período diferente de la dirección del coro de Georg Ratzinger, desde 1964 a 1994.

Poco después vino el caso del sacerdote Peter Hullermann de Essen, con antecedentes pedófilos, quien fue transferido a la archidiócesis de Múnich cuando Ratzinger era arzobispo[299]. En este caso, la decisión correspondió al entonces vicario general, Gerhard Gruber, quien había asumido plena responsabilidad sobre el caso. Un «amplio y detallado comunicado» de la archidiócesis de Múnich explicaba cómo el arzobispo Ratzinger no tenía responsabilidad alguna. El caso se remontaba a 1980. Surgió en 1985 –cuando Ratzinger estaba ya en Roma– y fue juzgado por un tribunal alemán en 1986. El mismo tribunal observó, entre otras cosas, que la decisión de aceptar al sacerdote en la archidiócesis en cuestión no se produjo por intervención del cardenal Ratzinger, quien ni siquiera la había conocido. Al parecer, la eficiente y numerosa burocracia de la diócesis bávara se había hecho cargo del asunto, sin contar demasiado con el arzobispo[300].

Los datos fueron afluyendo poco a poco. La verdad parecía algo diferente a como la presentaban algunos medios. En Alemania, por ejemplo, de los 210.000 casos de abusos a menores denunciados desde 1995, noventa y cuatro corresponden a eclesiásticos. Es decir, el 99,96 % no han sido cometidos por sacerdotes. El fenómeno abarcaba pues gran parte de la enseñanza pública y privada en ese país, tal como vino a recordar la canciller Angela Merkel y también los medios de comunicación[301]. El problema del abuso a menores se extiende mucho más allá de la Iglesia católica. Por ejemplo según la UNICEF, doscientos veintidós niños y adolescentes sufren abusos *cada hora* en América Latina[302]. Se trata pues de un problema global, y esta labor de limpieza deberá continuar en otros ámbitos. Ahora se quería circunscribir el problema de la «peste pedofila» tan solo a los sacerdotes católicos[303].

«Está bastante claro que en los últimas días ha habido gente que ha investigado, con una tenacidad notable en Ratisbona y Múnich, en

busca de elementos para implicar al Santo Padre en el tema de los abusos», dijo el portavoz del Vaticano, el padre Federico Lombardi en *Radio Vaticana*[304]. Alguien quería ensuciar la blanca sotana del papa. Por el contrario, «su línea –añadió– ha sido siempre la del rigor y la coherencia a la hora de afrontar las situaciones más difíciles»[305]. Era un firme partidario de la doctrina de la «tolerancia cero» y había llamado a los sacerdotes pedófilos «basura de la Iglesia». Sin embargo los ecos en los próximos días los ataques no cesarán. «Quizás esté siendo la cuaresma más dura de Benedicto XVI, comentaba Restán. A la amarga verificación de cuanto dijo en aquel histórico Vía crucis de 2005 («¡cuánta suciedad en la Iglesia!») se une una repugnante operación de caza en la que participan desde distintos ángulos la prensa laicista, la disidencia tipo Küng y los *lobbys* de los nuevos derechos. Días de plomo y furia en los medios, Pedro de nuevo en medio de la tempestad»[306].

## *Tempestad*

En efecto, después tocó el turno de nuevo a los Estados Unidos y al mismo *New York Times*. «Un sacerdote americano en los años cincuenta violó al menos doscientos niños: no fue sancionado ni castigado», aseguraban los titulares. Publicaba también parte de los informes sobre el caso, con algunos tachones. Aquello requería una lectura atenta. «Como puede deducirse fácilmente leyendo la reconstrucción realizada por el *New York Times*, sobre el caso del padre Murphy no hubo encubrimiento alguno», aseguraba por el contrario *L'Osservatore Romano* en la edición del 26 de marzo. Fueron así surgiendo entonces nuevos datos complementarios. Por ejemplo, la Congregación había respondido en 1997, a través del arzobispo Bertone, invitando al arzobispo de Milwaukee a aplicar todas las medidas pastorales previstas por el canon 1341 del *Código de derecho canónico*, para lograr la reparación por el escándalo y el restablecimiento de la justicia.

Tras varios intercambios de correspondencia entre diversas instancias de la Iglesia considerando el caso, el cardenal Bertone,

entonces Secretario de la Congregación para la doctrina de la fe, decidió poner fin al proceso judicial canónico por prescripción, pero para abrir otro de carácter administrativo, para declarar al acusado "irregular" en el ejercicio del sacerdocio. Pocos días después, el 2 de septiembre de 1998, moría el padre Murphy[307]. El periodista italiano Riccardo Cascioli ofrecía el siguiente análisis en un artículo aparecido el pasado 26 de marzo en el diario *Avvenire*: «En realidad, precisamente toda la documentación publicada por el *New York Times* en su página desmiente esta lectura tendenciosa de los hechos referidos al padre Lawrence Murphy, entre 1950 y 1974 capellán en una escuela para sordos de la diócesis de Milwaukee».

«Los errores no se cometieron en Roma en 1996, 1997 y 1998, afirmó a su vez el arzobispo de Milwaukee. Los errores se cometieron aquí en los 70, los 80 y los 90». Roma había actuado tal vez un poco tarde. «Fue sólo en 2001 –añadía Levada, actual prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe–, con la publicación del *motu proprio* del papa Juan Pablo II *Sacramentorum sanctitatis tutela* (SST), cuando la responsabilidad de guiar la respuesta de la Iglesia católica sobre el problema del abuso sexual de menores por parte de clérigos fue asignada a la Congregación para la doctrina de la fe. Este documento papal fue preparado para el papa Juan Pablo II, bajo la dirección del cardenal Ratzinger como prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe. […] En su lugar, SST exige a los obispos que informen sobre las acusaciones creíbles de abusos a la Congregación para la doctrina de la fe».

El diario neoyorquino volvió al ataque: repitió el 26 de marzo, en un artículo, informaciones que había publicado el diario alemán *Süddeutsche Zeitung*, en las que se acusaba al cardenal Joseph Ratzinger de haber asignado a ese sacerdote, conocido como "H.", a la asistencia pastoral en una parroquia de Munich sin ningún límite. Más de lo mismo. «En nuestro crisol de pueblos, lenguas y orígenes –escribió entonces dolido Levada–, los estadounidenses no nos distinguimos como ejemplo de elevada cultura. Pero podemos estar orgullosos por lo general en nuestra pasión por la justicia. […] En el momento de escribir esta respuesta de hoy (26 de

marzo de 2010) he tenido que admitir ante ellos que no estoy orgulloso del periódico americano *New York Times*, como un modelo de justicia».

Así, concluía el prefecto, «pido al *Times* que reconsidere su forma de atacar al Papa Benedicto XVI y que de al mundo una visión más equilibrada de un líder con el que se puede y se debe contar». Esta vez tal vez no ganen el *Pulitzer*. También el ex-editor del *Newsweek* acusó al *New York Times* de mentir sobre los abusos en la Iglesia. Tras comentar que no considera que estos casos sean solo algo mediático, pues no habrían estas noticias si efectivamente los casos de abusos no se hubieran dado, Woodward precisa que «creo que el Times ha creado su propia versión del escándalo como si hubieran descubierto algo nuevo». «No lo han hecho –concluye– y hasta que lo hagan, seguiré disintiendo de los ataques a la Iglesia del New York Times»[308]. Incluso ha habido quien ha hablado de una «Inquisición secular» contra el papa y la Iglesia, por parte de unos pocos científicos y algunos medios de comunicación[309].

Lo positivo de todo esto es que fluyó más información que nunca sobre el tema. Monseñor Scicluna, de la Congregación para la doctrina de la fe, afirmó en una entrevista que desde 2001 hasta 2010, la congregación ha trabajado en cerca de tres mil casos de sacerdotes diocesanos y religiosos relacionados con crímenes cometidos durante los últimos cincuenta años. Sólo en el diez por ciento de los casos se ha tratado de actos de pedofilia, es decir trescientos en todo el mundo. El número total de sacerdotes diocesanos y religiosos en el mundo es de cuatrocientos mil. Es decir, el 0,0075 % de los sacerdotes del mundo que, a pesar de ser un porcentaje muy bajo, no deja de ser preocupante.

También se habló del vínculo entre el celibato y la pedofilia. El psiquiatra Manfred Lutz, uno de los más importantes expertos en el tema, explicó cómo esta conexión no existe. Es más, los expertos dicen que las personas que viven la abstinencia sexual tienen menos riesgo de cometer abusos que los casados. «El celibato nada tiene que ver con los abusos sexuales del clero a menores. Todos

los informes señalan que la inmensa mayoría de los casos se producen en la familia y no en ámbitos eclesiales», dijo el cardenal Kasper al diario italiano *La Stampa*. El cardenal alemán volvió a condenar a los curas pederastas y reiteró que la Iglesia necesita «una humilde limpieza interior para acabar con la suciedad inaceptable». «Si nos convertimos y purificamos, la Iglesia saldrá de la actual crisis renovada, más espléndida y bella», dijo Kasper, quien aseguró que los ataques al papa por parte de la prensa internacional «sobrepasan cualquier lealtad». Lo mismo sostenía Alice Schwarzer, una abanderada del feminismo en Alemania[310].

Nos encontrábamos ante un «cambio de etiquetas», afirmaba el periodista Alexander Kissler: los partidarios de la revolución sexual pedían ahora unas justas reglas de juego[311]. El sociólogo Massimo Introvigne publicó un artículo en el que explicaba que el huracán mediático de esas semanas respondía a lo que se conoce como un fenómeno de «pánico moral», perfectamente teledirigido desde determinados centros de influencia. Nadie pone en duda la vergüenza eclesial en relación a la totalidad brutal del problema, dice, pero en los Estados Unidos eran cinco veces más los casos imputados a pastores de comunidades protestantes. En el mismo periodo en que en ese país fueron condenados cien sacerdotes católicos, cinco mil profesores de gimnasia y entrenadores deportivos sufrieron idéntica condena. «¡Y nadie ha pedido cuentas a la Federación de baloncesto!», concluía con cierto sentido del humor[312].

También el papa miraba con cierta perspectiva la polémica. «No sé si con algo de ironía –continuaba Restán–, en la audiencia del pasado miércoles [Benedicto XVI] nos dejaba ver cómo quiere ejercer su propio ministerio en este momento de miedos, reacciones viscerales y zozobras varias. Lo hizo mirándose en el espejo de uno de sus maestros más queridos, san Buenaventura: “para san Buenaventura, gobernar no era sencillamente un hacer, sino que era sobre todo pensar y rezar... su contacto íntimo con Cristo acompañó siempre su trabajo de ministro general” […]. En medio de la tormenta, ésa es la humilde y firme decisión de Benedicto VI»[313].

Un pastor tiene que saber navegar en medio de las tormentas, y estas fórmulas de pensar, rezar y mirar a Cristo ahora en la cruz eran las que se estaba aplicando el papa en esa dura Semana santa.

De lo malo, incluso cuando sea tan abyecto como en estos casos, todo cristiano sabe sacar un gran bien. Empezando por el mismo Cristo, quien de su muerte en la cruz obtuvo nuestra redención, después de resucitar. La noticia verdadera de todos estos lamentables sucesos es la de la Operación Limpieza ya ha empezado en la Iglesia católica. Pero no tiene que quedarse ahí, sino que ha de llegar a todas partes. La basura hay que sacarla de la casa. Como comenta Diego Contreras, «el dato es que, para limpiar la casa, el papa está haciendo lo que ningún otro pontífice ha hecho jamás (que yo sepa). Pienso sinceramente que la buena noticia es esta: se percibe una voluntad real por erradicar el problema. Duele, como cuando se cura una infección, pero el resultado solo puede ser positivo. Para la gente seria, esa es la noticia»[314]. Tras este proceso de purificación, la Iglesia quedará –afirmó el obispo Javier Echevarría– «más joven y más guapa». A lo que añadía: «la autoridad moral e intelectual del papa, su proximidad e interés por los que sufren, su defensa de la verdad y del bien –siempre con caridad– ha fortalecido a hombres y mujeres de todas las creencias»[315].

«¿Qué consecuencias podrán derivarse de estas denuncias que ahora comento?, se preguntaba un teólogo catalán. ¿Quizás se produzca un desprestigio de la educación católica confesional, ignorando el bien inmenso hecho a la sociedad durante siglos? ¿Quizá haya un retraimiento de los eclesiásticos en sus obligaciones ministeriales? ¿Quizá ocurra que algunos aprovechen para atacar el celibato eclesiástico, con evidente desconocimiento de las razones teológicas que lo apoyan? Todo es posible. Pero la Iglesia, que lleva veinte siglos de historia, ha atravesado por situaciones tan complejas como la presente, e incluso mucho más, y siempre ha salido airosa»[316]. *Historia magistra vitae*. «Los ojos de Benedicto –concluía de nuevo con poesía Restán–, algo más

hundidos que de costumbre, no han perdido esa luz mansa y penetrante del que mira a Cristo en el gran río de la Iglesia»[317].

Paradójicamente, una encuesta del *The New York Times* y la *CBS* confirmaba lo que ya se comprobó después de los escándalos de abusos del clero publicados en 2001 en Estados Unidos. El pecado de algunos clérigos no afecta el trato con los sacerdotes, ni su confianza en el Vaticano para resolver la crisis. Contra lo que muchos medios pretendían con la campaña, la aprobación y admiración hacia el papa ha aumentado. El 88% de los católicos encuestados, fueran practicantes o no, manifiesta que los escándalos sexuales cometidos en la Iglesia no afectan a su trato con sacerdotes, a la participación de sus hijos en la comunidad eclesial, a su asistencia a misa y el 79% reconoce que no afectan a sus donaciones, dato importante en Estados Unidos. Una de las cifras más reveladoras es la que se refiere a la aprobación de Benedicto XVI. Mientras que en marzo pasado el índice de aprobación del santo Padre era el 27%, al inicio de mayo el 43% manifiesta tener una visión positiva del papa por su firmeza frente a la crisis[318].

## *El naufragio de Pablo*

Malta es un archipelago compuesto por seis islas en medio del Mediterráneo, situado entre Sicilia y el norte de África. Del alto porcentaje de católicos, la mitad asisten a misa los domingos. Las tradiciones cristianas se mantienen, por ejemplo, en constumbres como besar un crucifijo al declarar en un juicio, en vez de jurar sobre la Biblia[319]. Allí había naufragado san Pablo, quien recibió un trato y una hospitalidad que conmovieron al duro apóstol de las gentes. Pronto se convertirán al cristianismo, tras el famoso de la víbora que le picó en la mano al apóstol, sin que muriera todavía en ese momento. «La historia de este pueblo –dirá el papa a su vuelta a Roma– desde hace dos mil años es inseparable de la fe católica, que caracteriza su cultura y tradiciones: se dice que en Malta hay 365 iglesias, “una para cada día del año”, ¡un signo visible de esta fe profunda! Todo comenzó con aquel naufragio: tras haber ido a la

deriva durante catorce días, empujada por los vientos, la nave que transportaba a Roma al apóstol Pablo y a muchas otras personas encalló en un bajío de la Isla de Malta»[320].

Sin embargo, la tormenta que se cernía en se momento sobre el sucesor de Pedro era otra. En todos los medios de comunicación se hablaba de casos de pederastia en todo el mundo, de sacerdotes cesados y de obispos dimitidos. Unos días antes de la visita, aparecieron algunos carteles anunciadores de la visita pinturrajeados con bigotes a lo Hitler y la palabra «pedófilo», no hubo ninguna manifestación pública en contra. Las cenizas de un extraño volcán islandés impidieron vuelos a la isla de algunos activistas[321]. El papa afrontó una vez más el problema. «Como una especie de bombero que apaga los fuegos iniciados por otros», comentaba Boo[322], Benedicto XVI se refirió de nuevo durante su vuelo hacia la isla de Malta al escándalo de los abusos sexuales de sacerdotes. La Iglesia, explicó hablando en italiano, es el cuerpo de Cristo, y «si bien este cuerpo está herido por nuestros pecados, el Señor sin embargo ama a esta Iglesia, y su Evangelio es la verdadera fuerza que purifica y cura». Es Cristo el único que nos puede limpiar, como limpió los pies de los apóstoles antes de la última cena. Entonces nuestros pies y su Iglesia se mostrarán limpios y purificados[323].

En un vuelo de una hora y media de duración, el encuentro con los periodistas fue algo más breve que en otras ocasiones. El obispo de Roma se limitó a explicar los tres motivos por los que emprendía ese viaje a Malta. El papa explicó que ha querido venir a esta isla para recordar los 1950 años del naufragio del apóstol de las gentes y aclaró que quiere tomar prestadas de la carta de Pablo a los gálatas las palabras que constituyen la esencia de su viaje: «la fe obra en la caridad». «Pienso también que el motivo del naufragio –añadió– nos interpela. […] Del naufragio, surgió para Malta la suerte de tener la fe; de este modo podemos pensar también nosotros que los naufragios de la vida forman parte del proyecto de Dios para nosotros y pueden ser útiles para nuevos inicios de nuestra vida». Tras el naufragio de Pablo en la isla, venía el aterrizaje de Pedro

para recoger la herencia del apóstol de las gentes en esa isla, y para hacer comprender que –de un desastre– Dios sabe sacar frutos abundantes.

El segundo motivo por el que el Papa iba a Malta, como él mismo explicó, era confirmar en la fe a «una Iglesia viva, como la de Malta, que es fecunda también hoy en vocaciones, llena de fe, en medio de nuestro tiempo, y que responde a los desafíos de nuestro tiempo». Las raíces cristianas debían seguir dando fruto en un mundo que ha cambiado y cambia con gran rapidez. En esto quería el papa animar a los malteses. El tercer motivo de la visita es de candente actualidad: Malta se ha convertido en tierra de asilo para los africanos que cruzan el Mediterráneo para tocar las puertas de de Europa. «Este es un gran problema de nuestro tiempo y, naturalmente, no puede ser solucionado por la isla de Malta. Todos nosotros tenemos que responder a este desafío, trabajar para que todos puedan, en su tierra, vivir una vida digna y, por otra parte, hacer lo posible para que estos refugiados encuentren donde llegan un espacio de vida digna»[324]. Malta debía ser tierra de acogida y solidaridad, como lo fue ante ese naúfrago judío llamado Pablo.

Tras ser recibido en el aeropueerto con todos los honores en el aeropuerto, el obispo de Roma subió al «papamóvil» para recorrer la escueta isla. Fue acogido con cánticos, palmas y gritos de «viva el Papa», como en tiempos del apóstol. Aparte de los malteses, se encontraban muchos otros procedentes también de las islas italianas de Lampedusa y Linosa, que se han convertido en la tumba de muchos de ellos al naufragar y hundirse los viejos cayucos en las que viajaban. Tierra de naufragios, Malta cuenta con menos de medio millón de habitantes, de los que el 94,4 por cien son católicos. Allí el papa visitó la gruta en la que vivió san Pablo los tres meses que pasó en la isla tras naufragar en el año 60 el barco que le llevaba a Roma. Tras rezar en el lugar que se considera el punto desde el que se expandió el cristianismo en Malta, el papa escribió en el libro de firmas: «en este santo lugar que ha conocido los pasos de san Pablo, yo rezo para que, como él, podamos servir al Señor en la paz y en la alegría»[325].

Tras esta visita se dirigió a la plaza de los Granados, en Floriana, donde el papa se reunió con unas cuarenta mil personas procedentes de toda la isla. Allí se refirió a la importancia de la familia y al bien que esta isla hace a la Iglesia con sus abundantes vocaciones al sacerdocio, el matrimonio, las misiones y la vida consagrada. Al concluir la misa, el Papa ofreció un pequeño regalo a la Virgen de Ta'Pinu. «Me complace –dijo– ofrecer una rosa de oro, como signo de nuestra filial devoción común a la madre de Dios». El papa pidió a los malteses que recen a María «con el título de Reina de la Familia, un título añadido a la letanía lauretana por mi amado predecesor, el Papa Juan Pablo II, que visitó más de una vez estas tierras». En los últimos años, el papa Benedicto ha entregado otras dos rosas de oro, al santuario de Nuestra Señora de Pompeya en Italia y a la Virgen de la Cabeza de Jaén, en España. Se calcula que en el último milenio se ofrecieron ciento ochenta rosas, siete de ellas en el siglo XX.

En medio de los escándalos de curas pederastas en varios países, también en Malta habían sido investigados cuarenta y cinco sacerdotes por abuso de menores. De entre las víctimas, una decena eran muchachos de un orfanato que sufrieron abusos desde 1980. habían pedido reunirse con el papa. Dando ejemplo personal en la tarea de «curar las heridas», Benedicto XVI se reunió con ocho víctimas de pedofilia de sacerdotes, con quienes rezó y lloró en un encuentro cargado de emoción, según comentó Juan Lara, corresponsal de la agencia Efe. Igual que en ocasiones similares en Washington, Sidney y Roma, el encuentro fue absolutamente privado, sin cámaras ni periodistas, y sólo se dio a conocer después de haber terminado. Los veinte minutos de diálogo con el grupo y con cada uno de los ocho en la nunciatura apostólica fueron creciendo en intensidad. Lawrence Grecht, de 37 años, declaró tras él: «he pasado veinte años sin fe, y le dije al papa que él llenaba el vacío de lo que un sacerdote me arrancó cuando yo era joven. Esto ha cambiado mi vida, y ahora puedo decir a mi hija que vuelvo a creer». El Vaticano manifestó que Benedicto XVI «les aseguró que la Iglesia continuará haciendo todo lo posible para investigar cada denuncia, llevar ante la justicia a los responsables de abusos y

poner en práctica medidas para proteger a los jóvenes en el futuro»[326].

Tras este doloroso encuentro, fue también con los demás jóvenes. El pontífice llegó por el mar en el catamarán “San Pablo”, acompañado por una delegación de jóvenes. La nave entró en el puerto escoltada por una flotilla de pequeñas embarcaciones típicas de las islas maltesas, mientras que una multitud desde el muelle agitaba banderas vaticanas. Tras la lectura del pasaje evangélico del joven rico (Mc 10, 17-22), intervinieron siete jóvenes, que pidieron al papa consejo sobre cómo vivir ante situaciones distintas pero igualmente difíciles por los desafíos que la sociedad plantea: la vida, la llamada, el amor, la familia... En el encuentro con los jóvenes, el papa afirmó que encontrar a Jesús supone «una experiencia sobrecogedora de amor» que cambia la vida, Benedicto XVI esta tarde a los jóvenes de Malta y Gozo, con quienes celebró un encuentro en el puerto de La Valeta. Ese amor expulsa el temor, afirmó Benedicto XVI. «Por eso os digo a todos: ¡No tengáis miedo!». «¡No tengáis miedo de ser amigos íntimos de Cristo!», exclamó en maltés.

«La tripulación del barco –evocó el naufragio de san Pablo–, para salir del apuro, se vio obligada a tirar por la borda el cargamento, los aparejos e incluso el trigo, que era su único sustento. Pablo les exhortó a poner su confianza sólo en Dios, mientras la nave era zarandeada por las olas. […] También nosotros debemos poner nuestra confianza sólo en Dios. Nos sentimos tentados por la idea de que la avanzada tecnología de hoy puede responder a todas nuestras necesidades y nos salva de todos los peligros que nos acechan. Pero no es así». La tecnología por sí sola no salva; necesita también a Cristo. Él tiene que llegar hasta el último rincón de nuestra cultura y nuestra sociedad. «Ciertamente encontraréis oposición al mensaje del Evangelio», pues «la cultura actual, como toda cultura, promueve ideas y valores que quizás sean contrarios con los vividos y predicados por nuestro Señor […] A menudo se presentan con un gran poder de persuasión, reforzado por los medios de comunicación y la presión social. […] Por eso os digo: no

tengáis miedo, sino alegraos de su amor por vosotros; fiaos de él, responded a su invitación a ser discípulos, encontrad alimento y ayuda espiritual en los sacramentos de la Iglesia»[327].

Los jóvenes malteses consiguieron devolverle la sonrisa a Benedicto XVI. El viaje superó los cálculos y previsiones estadísticas. La mitad de la población del archipiélago de Malta había salido al encuentro de Benedicto XVI durante su visita apostólica, un dato que permite comprender el efecto de su decimocuarto viaje internacional. A su regreso a Roma, el balance que ha sacado el padre Lombardi, director de la oficina de información de la Santa Sede, afirmó: «ciertamente es un balance sumamente positivo, diría incluso superior a las expectativas para los mismos organizadores malteses. […] Yo creo que se puede decir tranquilamente que unas doscientos mil personas, en los dos días han podido ver al papa. Por tanto una participación masiva». Es decir, uno de cada dos ciudadanos malteses. Por lo que se refiere al encuentro que el papa mantuvo en la nunciatura apostólica este domingo con víctimas de abusos sexuales de clérigos, el padre Lombardi revelaba que «quedó enmarcado al comenzar por un momento de oración y luego continuó con una escucha profunda por parte del papa de las palabras que estas personas deseaban decirle, todo lo que llevaban en el corazón y que querían decir al Papa como pastor y como padre».

El director de *L'Osservatore Romano*, Giovanni Maria Vian, afirmó que «en este proceso de purificación incesante la Iglesia de Roma está llamada a la ejemplaridad y esto es lo que está haciendo su obispo desde el día en que fue elegido como sucesor de Pedro». «El papa llegó a Malta con la Iglesia bajo una nube, afirmaba el titular del *The Times of Malta*, «y puede estar contento de que su visita ha ido mucho más allá de despejarla». Había conseguido poner la cuestión en su vertiente más real y positiva. «La estrategia vaticana –continuaba Allen– para el viaje a Malta fue “dejar a Benedicto ser Benedicto”. Sus cinco intervenciones en público contenían los temas habituales como la defensa de la identidad cristiana contra el secularismo y el relativismo, e insistiendo en las

posturas católicas habituales sobre los controvertidos usos sociales como el aborto, el divorcio y la familia»[328]. Superando las polémicas de alcance más limitado, el papa alemán quería ir una vez más a las raíces del problema.

«Tendríais que estar orgullosos de que vuestro país, el único en la Unión Europea, defiende los no nacidos y promueve la vida familiar estable alejándola del aborto y el divorcio», dijo el papa con un mensaje que tal vez paso inadvertido a más de uno que estaba centrado en las noticias servidas por la mayoría de los medios de comunicación en esos momentos. Benedicto XVI –resumía Paloma Gómez Borrero– «felicitó a los malteses por su postura entre el aborto y el divorcio»[329]. «Sed dignos hijos e hijas de san Pablo», exhortó el santo Padre en su último discurso. Del apóstol, náufrago en la isla hace 1950 años, procede la identidad espiritual de los malteses, les había dicho. «Sed profundamente conscientes» de ella –añadió–, «sed ejemplo de vida cristiana», «sentíos orgullosos de vuestra vocación cristiana», «mirad al futuro con esperanza», «con reverencia por la vida humana y gran estima por el matrimonio y la integridad de la familia»[330] Era pues un mensaje de esperanza dirigido al futuro.

Remitiéndose de nuevo al joven Pablo y al resultado de esa aventura, el papa alemán se acordó también de los jóvenes con los que se encontró en la isla mediterránea. Ellos, como ese joven llamado Pablo, eran la esperanza. «Vi a los jóvenes de Malta como a los potenciales herederos de la aventura espiritual de san Pablo, llamados como él a descubrir la belleza del amor de Dios que nos ha sido dado en Jesucristo; a abrazar el misterio de su Cruz; a ser vencedores precisamente en las pruebas y en las tribulaciones, a no tener miedo de las “tormentas” de la vida, ni tampoco a los naufragios, porque el designio de amor de Dios es más grande incluso que las tempestades y los naufragios»[331]. Ambos viajes –el de Pablo y ahora el de Pedro– llenos de peligros, como en la mar. «Naufragio y heridas –sintetiza Magister–, odio y voluntad de destruir... Pero para el papa Benedicto todo es realmente gracia y promesa de curación»[332]. Al fin y al cabo, ambos –el naufragio de

Pablo y el aterrizaje de Pedro en tierras maltesas– habían merecido la pena.

## *En tierras lusas*

Habían ya dimitido algunos obispos –cuatro de ellos en Irlanda– con motivo del escándalo de la pederastia. Algunos sacerdotes implicados en estos casos habían debido abandonar el ministerio. La Santa Sede dio a conocer también el 1 de mayo un comunicado tras un encuentro al terminar la visita apostólica a la Legión de Cristo, la institución fundada por el padre Maciel. En el texto se señalaban las conclusiones de esta inspección realizado desde julio de 2009 hasta mediados de marzo de este año. También presentaba las primeras medidas decididas por el papa Benedicto XVI: el próximo envío de un delegado pontificio, la creación de una comisión para revisar las constituciones de la institución y el envío de un visitador apostólico a los miembros consagrados del *Regnum Christi*, el movimiento laical de los legionarios. Es decir, casi una refundación de la congregación religiosa de origen mexicano[333].

El texto explicaba que los visitadores apostólicos, durante el proceso llevado a cabo, se habían reunido personalmente con más de mil legionarios y recibido centenares de testimonios escritos. Tras resaltar que los visitadores han sido bien acogidos por un gran número de religiosos «ejemplares, honestos, llenos de talento, muchos de los cuales son jóvenes que buscan a Cristo con auténtico celo y que ofrecen toda su existencia para la difusión del Reino de Dios», a la vez que se refería a los efectos negativos de la mala conducta del fundador de los legionarios, el padre Marcial Maciel. Benedicto XVI había asistido durante una hora y media, en silencio, presenciando los trabajos del grupo, la mañana del día anterior a salir el comunicado. Antes de dejarlos, alentó a los presentes para que le presenten propuestas concretas, con las que él pudiera tomar decisiones[334].

Al día siguiente, domingo 2 de mayo, el papa alemán fue la Sábana santa de Turín, la ciudad donde enloqueció Nietzsche. Benedicto

XVI explicó que esta reliquia era «un icono escrito con sangre», que muestra el amor de Dios por el hombre. El papa había querido venir en peregrinación ante el lienzo que, según la tradición, cubrió el cuerpo de Cristo en el sepulcro, con motivo de su exposición pública en la catedral. El papa realizó una meditación muy personal ante centenares de monjas de clausura que pudieron acompañarle. Empezó con un arranque típicamente alemán: «Al final del siglo XIX, Nietzsche escribía: "¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros le hemos matado!". Esta famosa expresión, si se analiza bien, es tomada casi al pie de la letra, por la tradición cristiana, con frecuencia la repetimos en el viacrucis, quizá sin darnos cuenta plenamente de lo que decimos. Después de las dos guerras mundiales, de los *lagers* y de los *gulags*, de Hiroshima y Nagasaki, nuestra época se ha convertido cada vez más en un Sábado santo: la oscuridad de este día interpela a todos los que reflexionan sobre la vida, de manera particular nos interpela a nosotros, creyentes. También hemos vérnoslas con esta oscuridad».

Frente al mal, la Sábana santa es «una fuente que murmura en el silencio y podemos escuchar especialmente en el silencio del Sábado santo». Aunque la Iglesia nunca ha hecho una declaración oficial sobre la autenticidad de la reliquia, las palabras del papa le daban una autenticidad todavía más explícita que Juan Pablo II con su visita de 1998[335]. El pontífice alemán hizo referencia al valor histórico y científico de la tela, sobre todo tras las últimas investigaciones; pero sus palabras sobre todo fueron fueron una meditación sobre el silencio del santo Sepulcro el día del Sábado santo, orientado a la esperanza de la resurrección. «Me parece que al contemplar esta sagrada tela con los ojos de la fe se percibe algo de esa luz. La Sábana santa ha quedado sumergida en esa oscuridad profunda, pero es al mismo tiempo luminosa», dijo. Según el pontífice, «si miles y miles de personas vienen a venerarla, […] es porque en ella no solo ven la oscuridad, sino también la luz; más que la derrota de la vida y del amor, ven la victoria, la victoria de la vida sobre la muerte, del amor sobre el odio». «¡Habla con la sangre, y la sangre es la vida!» para Cristo, concluía[336].

Días después, el 11 de ese intenso mes de mayo, dirigía sus pasos a Portugal. Según Allen, los grandes retos de la Iglesia en tierras lusas son el secularismo y la lucha por la justicia social, tal como propuso el papa alemán la encíclica *Caritas in veritate*. Como en la vecina España, las batallas del aborto, el divorcio-exprés y los matrimonios *gay* seguían siendo los caballos de batalla del «laicismo negativo»[337]. A pesar de que las estadísticas revelan que Portugal es el segundo estado más católico de Europa, Benedicto XVI va a visitar un país que no ha podido quedar al margen de la creciente ola de secularización que vive Europa, el Viejo Continente. Las estadísticas denotan un retroceso de la catolicidad del país desde la visita de Juan Pablo II. El 38% de fieles que acudían a misa en 1989 se ha reducido al 28% y menos de la mitad de los matrimonios se realizan por el rito católico[338].

A juicio de los mismos periodistas, una auténtica “bomba” explotó en el avión papal, y fueron precisamente las mismas declaraciones del papa. Ante la pregunta de ¿cómo anunciar la fe en un contesto indiferente y hostil a la Iglesia?, el sucesor de Pedro respondió primero con cortesía diciendo que «Portugal ha sido una gran fuerza de la fe católica; ha llevado esta fe, a todas las partes del mundo; una fe valiente, inteligente y creativa. Ha sabido crear mucha cultura, como vemos en Brasil y en Portugal mismo, así como en la presencia del espíritu portugués en África o en Asia». Añadió después que la secularización que sufría este país «es normal» y que el gran desafío actual es unir fe y razón. Sobre la crisis económica insistió en que no se puede olvidar el componente ético y comentó que se vive en un puro pragmatismo económico que prescinde de la realidad de la persona y que no dará frutos, sino que creará problemas[339].

Sin embargo, la pregunta más esperada era: «¿es posible encuadrar igualmente en aquella visión el sufrimiento de la Iglesia de hoy, por los pecados de abusos sexuales de los menores?». Los ataques no solo vienen de fuera, respondió el papa, sino de «los pecados que existen en la Iglesia». «La mayor persecución de la Iglesia no procede de los enemigos externos, sino que nace del

pecado en la Iglesia y que la Iglesia, por tanto, tiene una profunda necesidad de volver a aprender la penitencia, de aceptar la purificación, de aprender, de una parte, el perdón, pero también la necesidad de la justicia. El perdón no sustituye la justicia. En una palabra, debemos volver a aprender estas cosas esenciales: la conversión, la oración, la penitencia y las virtudes teologales»[340]. A más de un periodista le sorprendió esta respuesta. «Las palabras de Benedicto sobre la crisis de los abusos sexuales pronunciadas a bordo del avión papal son especialmente impactantes», comentó Allen[341].

Benedicto XVI calificó de «realmente espeluznantes» los abusos sexuales contra menores cometidos por sacerdotes y afirmó que los «sufrimientos» que afectan a la Iglesia por ese motivo ya fueron anunciados por la Virgen en el tercer secreto de Fátima. No se referían solo al pasado. El cardenal Ratzinger realizó una reinterpretación del «secreto», y aseguró que no sólo debe entenderse como una visión del atentado contra Juan Pablo II sino también en un sentido más amplio como todos «los sufrimientos de la Iglesia», incluidos entre esos sufrimientos el actual escándalo de abusos sexuales[342]. Por lo demás, en Portugal apenas se han dado casos de abusos sexuales y cuando se habla de «crisis» todo el mundo piensa en la desastrosa situación económica, por lo que el papa centró muchas de sus intervenciones en los temas de justicia social y económica que, para él, siempre van ligados a la defensa de la vida y la familia.

Las multitudes se agolpaban ayer para saludar al pontífice a su paso en «papamóvil» por las calles de Lisboa. Poco antes de la misa de la tarde, los jugadores del Benfica Nuno Gomes y Rui Costa regalaron al Papa una camiseta de su equipo con el nombre *Bento 16*. Un grupo de diez mil jóvenes entró cantando y desfilando en el enorme espacio del *Terreiro do Paço*, donde se celebró la misa vespertina con unos doscientos mil participantes. Muchos la siguieron desde el río Tajo, subidos en más de cien embarcaciones. Cuatrocientos sacerdotes concelebraron en latín y portugués y se repartieron cuarenta mil formas en la comunión. El pontífice pidió a

los católicos seguir el ejemplo de los santos, dar ejemplo de identidad cristiana en Europa y evangelizar en la familia, la cultura, la economía y la política.

El sucesor de Pedro pidió «un vasto esfuerzo capilar que llevar a cabo para que cada cristiano se transforme en un testigo capaz de dar cuentas a todos y siempre de la esperanza que le anima: solo Cristo puede satisfacer plenamente los profundos anhelos de todo corazón humano y dar respuestas a sus interrogantes más inquietantes sobre el sufrimiento, la injusticia y el mal, sobre la muerte y la vida del más allá». Por la mañana, el papa visitó el Monasterio de los jerónimos, una joya arquitectónica, y el *Palacio de Belem*, residencia del jefe de Estado portugués, el católico Aníbal Cavaco Silva. Allí saludó a su familia de cinco hijos e intercambió regalos con este líder histórico, que aún podría vetar la polémica nueva ley de «matrimonios homosexuales». «La Iglesia está abierta a colaborar con quien no margina ni reduce al ámbito privado la consideración esencial del sentido humano de la vida». Con estas palabras, pronunciadas nada más llegar al aeropuerto de Portela en Lisboa, inauguró el papa Benedicto su visita apostólica a Portugal.

Los obispos lusos habían querido que tuviera lugar un encuentro con el mundo de la cultura. Benedicto XVI abogó allí por potenciar el diálogo intercultural, para promover la cooperación entre países y construir una «ciudadanía mundial» basada en los derechos humanos, independientemente del origen étnico, pertenencia política y creencias religiosas. «Para una sociedad formada mayoritariamente por católicos, y cuya cultura ha sido profundamente marcada por el cristianismo, resulta dramático intentar encontrar la verdad fuera de Jesucristo. Para nosotros, cristianos, la Verdad es divina; es el *Logos* eterno, que tomó expresión humana en Jesucristo, que pudo afirmar con objetividad: “Yo soy la verdad” (Jn 14,6). La convivencia de la Iglesia, con su firme adhesión al carácter perenne de la verdad, con el respeto por otras “verdades”, o con la verdad de otros, es algo que la misma Iglesia está aprendiendo. En este respeto dialogante se pueden abrir puertas nuevas para la transmisión de la verdad». La verdad

cristiana ha de convivir con otras verdades, siempre que haya un verdadero diálogo respetuoso y una continua búsqueda y profundización en esta.

«En este respeto dialogante se pueden abrir nuevas puertas a la transmisión de la verdad», explicó el papa. «Queridos amigos –concluía–, la Iglesia considera su misión prioritaria en la cultura actual mantener despierta la búsqueda de la verdad y, consecuentemente, de Dios; llevar a las personas a mirar más allá de las cosas penúltimas y ponerse a la búsqueda de las últimas. Os invito a profundizar en el conocimiento de Dios, del mismo modo que él se ha revelado en Jesucristo para nuestra plena realización. Haced cosas bellas, pero, sobre todo, convertir vuestras vidas en lugares de belleza. Que interceda por vosotros Santa María de Belén, venerada desde siglos por los navegantes del océano y hoy por los navegantes del bien, la verdad y la belleza»[343]. Al terminar el discurso, se acercaron muchos artistas y personalidades a saludarle en persona, así como representantes de las confesiones religiosas presentes en Portugal: judíos, hindúes, evangélicos, musulmanes y miembros de la comunidad ismaelita.

## *El 13 de mayo*

«Vengo como peregrino de la Virgen de Fátima, investido de lo Alto en la misión de confirmar a mis hermanos que avanzan en su peregrinación hacia el Cielo», había dicho al llegar a Lisboa. Subrayó que la aparición de la Virgen en esta pequeña localidad fue «un designio amoroso de Dios; no depende del Papa, ni de cualquier otra autoridad eclesial». «No fue la Iglesia quien impuso Fátima, sino que fue Fátima la que se impuso a la Iglesia». Benedicto XVI pasó ayer la mañana con los cultos y poderosos en Lisboa y, como contraste, por la tarde llegó a Fátima, símbolo de la sabiduría de los pequeños y los humildes. De hecho, el motivo oficial del viaje papal son los diez años de la beatificación de Francisco y Jacinta dos Santos, que nunca llegaron a ir a la escuela, tuvieron sus primeras visiones en 1916, con 8 y 6 años, y murieron con 11 y 10 años.

Al llegar a Fátima por la tarde, el Papa ofreció una rosa de oro ante la imagen de la Virgen, en la capilla de las apariciones. El redactor de información religiosa de *Le Figaro*, Jean-Marie Guénois, quien se encontraba a pocos metros del papa en ese momento, ha inmortalizado esos minutos en los que Benedicto XVI regaló a la Virgen una rosa de oro y plata. «Quedó como transformado en el momento en el que su asistente le entregó el famoso presente para que lo colocara a los pies de la estatua. En ese momento, ya no era un papa, sino un niño. Se acercó con la sonrisa de un niño en el día de la fiesta de las madres». Tras ofrecer su regalo a la Virgen, «alrededor unas 300 mil personas vibraban con él», recuerda el cronista, que se interrumpe cuando el maestro de ceremonias le tomó delicadamente del brazo: «El niño volvió a ser papa»[344]. En una oración compuesta por él, comparó la bala del pistolero Alí Agca, insertada en la corona de la imagen, con «la bala de nuestras preocupaciones y sufrimientos».

Joseph Ratzinger, que hacía diez años había explicado al mundo el tercer secreto de Fátima, volvía ese 13 de mayo a la Capilla de las apariciones para celebrar los diez años de la beatificación de Jacinta y Francisco, dos de los pequeños videntes, fallecidos con sólo 11 y 10 años. Lucia –la tercera vidente– murió a los 97 años en 2005, y Benedicto XVI autorizó en 2008 la apertura de su proceso de beatificación sin esperar a los cinco años de la muerte. Fátima era así el lugar en el que en 1917 la Virgen se apareció a unos niños y les habló revelándoles, entre otras cosas, lo que después fue llamado el «secreto». Las dos primeras partes de este «secreto» fueron hechas públicas en 1941 y tienen al centro una visión del infierno, las dos guerras mundiales, la conversión de Rusia al cristianismo y las persecuciones de la Iglesia. La tercera y última parte, tenida largo tiempo bajo llave por las autoridades vaticanas, alimentó grandes expectativas y especulaciones, que no se calmaron ni siquiera después que en el 2000 el texto fue hecho público por voluntad de Juan Pablo II. Como cardenal, Ratzinger tuvo un papel fundamental en la publicación de la tercera parte del «secreto» de Fátima. Fue él, en efecto, en calidad de prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, quien le dio la interpretación

oficial, en un «comentario teológico» que acompañó la publicación del texto[345].

En la visión del 31 agosto de 1941, había escrito sor Lucia, la principal vidente de Fátima, después de una triple llamada («¡penitencia, penitencia, penitencia!»): «Y vimos en una inmensa luz qué es Dios […] a un obispo vestido de blanco "hemos tenido el presentimiento de que fuera el Santo Padre" […], atravesó una gran ciudad medio en ruinas y medio tembloroso con paso vacilante, […] postrado de rodillas a los pies de la gran cruz fue muerto por un grupo de soldados que le dispararon varios tiros de arma de fuego y flechas; y del mismo modo murieron unos tras otros los obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas y diversas personas seglares, hombres y mujeres de diversas clases y posiciones». Unos ángeles recogen bajo los brazos de la cruz la sangre de los mártires y riegan con ella las almas que se acercan a Dios. «La visión de la tercera parte del "secreto" –añadía Ratzinger–, tan angustiosa en su comienzo, se concluye pues con un imagen de esperanza»: la cruz acaba convirtiendo la muerte en salvación. No se trataba ni de una visión apocalíptica ni de un film futurista. Por el contrario, «la exhortación a la oración como camino para la "salvación de las almas" y, en el mismo sentido, la llamada a la penitencia y a la conversión»[346].

Así Ratzinger, en su comentario del 2000, excluía drásticamente que la visión de los niños en Fátima fuese «una película anticipada del futuro», como un destino imposible de cambiar. El mensaje por el contraro es una llamada a la libertad, para que cada uno contribuya al bien. Porque «no existe un destino inmutable» y «la fe y la oración son fuerzas que pueden influir en la historia». Juan Pablo II –agregó– tenía razón al considerarse salvado por la «mano materna» que desvió el proyectil mortal dirigido contra él el 13 de mayo de 1981, pero no quedaban excluidos otros papas, quienes «empezando por Pío X hasta el papa actual han compartido los sufrimientos de este siglo y se han esforzado por avanzar entre ellas por el camino que lleva a la cruz». La visión de Fátima sobre persecuciones de cristianos –dijo además Ratzinger– son un

mensaje de esperanza. La sangre de los mártires es semilla de purificación y renovación, pues «desde que Dios mismo tiene un corazón humano y ha dirigido de esa manera el corazón humano hacia el bien, hacia Dios, la libertad para el mal ya no tiene la última palabra»[347].

A las seis celebró vísperas con unos seis mil clérigos, a los que propuso el modelo de la Virgen y del Santo Cura de Ars y les pidió que se apoyen mutuamente. Fue un momento al que el pontífice quiso dar un ambiente de intimidad: «Permitidme que os abra mi corazón para deciros que la principal preocupación de cada cristiano, especialmente de la persona consagrada y del ministro del altar, debe ser la fidelidad, la lealtad a la propia vocación, como discípulo que quiere seguir al Señor». A las nueve y media, una multitud le acompañó en el rezo del Rosario y la procesión de las antorchas[348]. Antorchas llevaban precisamente en la mano los miles de peregrinos que iluminaban la explanada de este lugar mariano durante la tradicional vigilia de oración que introduce la solemnidad de la Virgen María de Fátima, celebrada por la Iglesia el 13 de mayo.

Tras algunos cantos marianos, entonados por el coro y los peregrinos en plena noche, el papa bendijo las antorchas de la procesión y describió el imponente panorama que tenía ante sus ojos como «un mar de luz alrededor de esta sencilla capilla». «En nuestro tiempo, en el que la fe en amplias regiones de la tierra corre el riesgo de apagarse como una llama que deja de ser alimentada, la prioridad por encima de todas consiste en hacer a Dios presente en este mundo y abrir a los hombres la entrada a Dios», aseguró el pontífice en su discurso introductivo. «No tengáis miedo de hablar de Dios y de manifestar sin vergüenza los signos de la fe, haciendo resplandecer a los ojos de vuestros contemporáneos la luz de Cristo», alentó. El papa alemán aconsejó rezar el rosario, con la que es posible dejarse «atraer por los misterios de Cristo» contemplados al desgranar las avemarías.

Al día siguiente, a las siete ya estaba toda la explanada llena. Abundaban las abuelas portuguesas, muchas octogenarias. A las ocho llueve a mares, y los peregrinos, agotados, ya no pueden ni sentarse en el suelo. Las abuelas lo resisten todo con mantas y sillas. Cuando llega el Papa, a las diez, aparece un sol radiante. Benedicto XVI reza primero en la capilla de las apariciones. La misa dura unas tres horas, con muchos cantos. Por la mañana, Benedicto XVI ofició una misa en el altar junto a la basílica de Fátima, a la que asistieron, cerca de medio millón de personas que llegaron con banderas de todo el mundo en peregrinación para celebrar el 93º aniversario de las apariciones de la Virgen ante los pequeños pastores. *Viva Bento XVI!* Con ese grito, pronunciado por miles de fervorosas gargantas, fue recibido ayer Joseph Ratzinger en la explanada del santuario de Fátima. El pontífice ofició una multitudinaria misa en la que no faltaron las alusiones a las profecías que la Virgen reveló en 1917. «También yo he venido como peregrino a Fátima, a esta “casa” que María ha elegido para hablarnos en los tiempos modernos», afirmó el papa, «porque hacia este lugar converge hoy la Iglesia peregrina, querida por su Hijo como instrumento suyo de evangelización y sacramento de salvación».

La lectura que el papa Ratzinger dio al “secreto” de Fátima dio mucho que hablar a los expertos y vaticanistas. Era una lectura no confinada al pasado, sino abierta al presente y al futuro. «Se equivoca quien piensa que la misión profética de Fátima está acabada», recordó a los fieles ante el santuario. En la visión del papa Benedicto, el apagarse de la fe es el mayor peligro no sólo para el mundo de hoy sino también para la Iglesia. Tanto es así que a este peligro él asocia la que llama la “prioridad” de su misión de pontífice. Y lo ha vuelto a decir con las palabras idénticas en la explanada del santuario de Fátima, la noche del 12 de mayo de este año, al bendecir las antorchas y antes de recitar el rosario: «En nuestro tiempo, cuando en extensas regiones de la tierra la fe corre el riesgo de apagarse como una llama que se extingue, la prioridad más importante de todas es hacer a Dios presente en este mundo y facilitar a los hombres el acceso a Dios. No a un dios cualquiera,

sino al Dios que ha hablado en el Sinaí; al Dios cuyo rostro reconocemos en el amor hasta el extremo (cf. Jn 13,1), en Cristo crucificado y resucitado»[349].

Pero también hizo alusión a mensajes más concretos y materiales. Partió de lo más inmediato: la crisis económica actual nos debe hacer reflexionar sobre el valor de nuestros valores. En esta misma línea, el papa dijo que el aborto y los matrimonios entre personas del mismo sexo son opuestos al «bien común». El papa apoyó a su vez las iniciativas que tutelen la vida desde el momento de la concepción, así como la familia, «basada en el matrimonio indisoluble entre un hombre y una mujer». Benedicto XVI hizo esas manifestaciones en el discurso que dirigió a las asociaciones católicas dedicadas a la pastoral social, y añadió que esas iniciativas constituyen «elementos esenciales para la construcción de la civilización del amor». Benedicto XVI expresó su «más profundo aprecio» a todas aquellas iniciativas pastorales y sociales «que intentan luchar contra los mecanismos socio-económicos y culturales que llevan al aborto». Benedicto XVI criticó la «presión de la cultura dominante» a la hora de realizar esa labor caritativa, pues tan solo se rige por «la ley del más fuerte»[350].

Al final, se dirigió a tener una reunión con sus más estrechos colaboradores. Allí desveló en confianza a los obispos la clave de su mensaje: «Como veis, el papa necesita abrirse cada vez más al misterio de la cruz, abrazándola como única esperanza y última vía para ganar y reunir en el Crucificado a todos sus hermanos y hermanas en humanidad»[351]. Y también ante los enfermos, otros cercanos colaboradores: «Hermano mío y hermana mía, tú tienes “un valor tan grande para Dios que se hizo hombre para poder *com-padecer* con el hombre». Por eso, añadió, «con esta esperanza en el corazón, podrás salir de las arenas movedizas de la enfermedad y de la muerte, y permanecer de pie sobre la roca firme del amor divino. En otras palabras: podrás superar la sensación de la inutilidad del sufrimiento que consume interiormente a las personas y las hace sentirse un peso para los otros, cuando, en realidad,

vivido con Jesús, el sufrimiento sirve para la salvación de los hermanos»[352].

Al día siguiente, el papa Benedicto XVI concluyó con una misa al aire libre en Oporto. Como en Lisboa y Fátima, miles de personas salieron en Oporto para saludar al pontífice alemán y asistir a la tercera misa al aire libre de su viaje celebrada en la Avenida de los Aliados de esa importante ciudad industrial, fuertemente afectada por la crisis económica. «Sin imponer pero sin dejar de proponer», los cristianos deben responder «con urgencia" a la necesidad de anunciar a Cristo, afirmó el papa *Bento*, en la homilía de la misa celebrada en Oporto, a punto de concluir su visita apostólica a este país. En efecto, afirmó el papa, «si vosotros no sois sus testigos en vuestros ambientes, ¿quién lo hará por vosotros?». Al despedirse de Portugal, el pontífice alemán confesó su esperanza en que su primera visita al país sirva para imprimir un nuevo entusiasmo al testimonio del evangelio para renovar la sociedad. En el discurso pronunciado en el aeropuerto Francisco Sá Carneiro de Oporto, auguró que «el evangelio sea acogido en su integridad y testimoniado con pasión por cada discípulo de Cristo, para que sea fermento de auténtica renovación de toda la sociedad». A continuación, expresó su satisfacción por «la intensidad de tantos momentos vividos en esta peregrinación».

Durante estos días, Benedicto XVI ha congregado multitudes muy diíficiles de conseguir en la pequeña Portugal. El portavoz del Vaticano, Federico Lombardi, recordó que «el papa era poco conocido en Portugal y era considerado una persona fría, pero con este viaje permanecerá una imagen familiar y amiga». Eso sí, Lombardi hizo una aclaración: «lo que llamó a estas personas no fueron los medios de comunicación, ni siquiera el papa», sino «el mensaje de Fátima, un mensaje muy fuerte que llama al pueblo a rezar». Los medios de comunicación emitieron largas transmisiones en directo de las misas, las vigilias con el rezo del rosario y las procesiones, incluso en medios de comunicación claramente laicistas, asombrando a muchos observadores. De hecho, el papa se encontró tres veces con José Sócrates, el ministro socialista que

asistió también a la misa celebrada en la capital portuguesa. En general, los analistas consideran que el catolicismo portugués ha salido reforzado, y que el papa también. En un país de diez millones de habitantes, el 10% ha encontrado al pontífice.

En el pontificado de Benedicto XVI habrá un antes y un después de su peregrinación apostólica a Portugal. Algunos de los medios que habían lanzado ataques sin precedentes contra un papa, se dieron cuenta ya en el primer día del viaje que algo estaba cambiando radicalmente. El *New York Times*, el 11 de mayo publicaba en *internet* una crónica de Rachel Donadio en la consideraba que las palabras que el obispo de Roma había dirigido a los periodistas sobre el escándalo de la pederastia «han sido las más duras» que ha pronunciado sobre esta materia. El mayor mal en la Iglesia es el pecado de sus miembros. Miguel Mora, corresponsal en el Vaticano del periódico madrileño *El País*, escribía un análisis de las palabras dichas en el avión. «Cuando el escándalo de la ocultación de la pederastia clerical ha generado la peor crisis de la Iglesia católica en décadas, Ratzinger ha dado lo mejor de sí mismo». Reconocía en él «un coraje y una ferocidad de gladiador solitario, impropios en un hombre de 83 años»[353].

## *Balance provisional*

Los números y las estadísticas pueden también medir un pontificado. El porcentaje del número de los católicos en el mundo está aumentado algo más que el resto, según los datos del *Anuario pontificio* de 2010. El volumen tiene en cuenta los datos relativos al año 2008, en el que los fieles bautizados, en todo el planeta, pasaron de casi 1.147 millones a 1.166 millones, con un incremento absoluto de 19 millones de fieles: el 1,7%. Los sacerdotes y los seminaristas han aumentado en los últimos nueve años: de 405.178 en 2000 a 409.166 en 2008. Han disminuido sin embargo las religiosas. Un papa valiente: no le tiembla el pulso ni cede ante las presiones y las críticas poco conscientes de su misión. De momento, los resultados le estaban acompañando. Ha ido tomando decisiones, una a una.

«¡Ah! Pero son tantas cosas –exclamaba Restán–. La curia [vaticana], que dicen desgobernada, como si él no conociera sus últimos recovecos. […] Él, que decidió contra viento y marea la remisión de las excomuniones a los obispos lefebvrianos para favorecer la plena inserción de sus fieles en la Católica, que ha dispuesto una estancia acogedora para los anglicanos que buscan el retorno, que lanzó la potentísima lección de Ratisbona, que se empeñó en el trascendental viaje a Tierra Santa cuando los más cercanos colaboradores le susurraban: "Santidad, no vaya". Él, que escribió por vez primera a los católicos de China, que acerca a ojos vista a la gran Madre Rusia, que señala la hora de África en el reloj de la Iglesia, que recordó en Aparecida la necesidad de un nuevo inicio para el catolicismo latinoamericano. Él, Benedicto, que acaba de dar un golpe de timón en la áspera Bélgica y se dispone a un duro viaje en las tierras neblinosas de Inglaterra y Escocia. Él, que ama a los judíos con razón y corazón, que se dejó pero que no acepta condicionantes ni chantajes»[354].

Pero también contaba el día a día, a través de sus enseñanzas contenidas en sus profundos discursos y luminosas homilías. «Sobre todo en sus homilías –señalaba el director del *Osservatore romano*–, es evidencia la atención que presta el papa, en coherencia con una larga y rigurosa disciplina de estudio y reflexión, a la profundización y a la meditación de la palabra de Dios, para explicarla a fondo, sin forzar el texto. […] Hoy frecuentemente se le presenta […] como "el papa teólogo", para subrayar el aspecto más intelectual (y, se querría insinuar, alejado de la gente). Es cierto que Benedicto XVI es teólogo, y entre los más importantes de nuestro tiempo. Pero es igualmente cierto que es teólogo en el sentido del pastor que habla de Dios, con razonabilidad y esperanza, para que hoy se vuelva a mirar a Dios»[355].

En una conferencia pronunciada por el cardenal Camillo Ruini en marzo de 2009, recordaba los cuatro principales ejes del pontificado de Benedicto XVI: Dios, oración, razón y ética. La primera y mayor prioridad es Dios mismo, ese Dios que con demasiada facilidad es puesto al margen de nuestra vida, orientada al "hacer" del

cientifismo y del tecnicismo y al gozar-consumir, al placer y el consumo. «El primer esfuerzo del pontificado es entonces reabrir la senda a Dios, pero no haciéndose dictar la agenda por los que no creen en Dios y cuentan solamente con ellos mismos. Al contrario, la iniciativa pertenece a Dios y esta iniciativa tiene un nombre, Jesucristo»[356]. Por eso uno de los centros neurálgicos de este pontificado –según Ruini– se encontrará en el encuentro con Jesucristo. «Llegamos así a la segunda prioridad del pontificado: la oración. No sólo la personal, sino también y sobre todo la oración "en el" y "del" pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, es decir, la oración litúrgica de la Iglesia. [...] Podemos agregar que hoy es el centro de su pontificado».

Cristo al centro, una vez más. «En la misma perspectiva, podemos hablar de una "prioridad cristológica" o "cristocéntrica" del pontificado. Esa prioridad se expresa en particular en el libro *Jesús de Nazaret*, esfuerzo no habitual en un papa al que Benedicto XVI dedica "todos los momentos libres". En efecto, Jesucristo es el camino hacia el Padre, es la sustancia del cristianismo, es nuestro único Salvador». Pero este intento no se quedará sin más en una intención piadosa, sino que tiene series repercusiones en el ámbito intelectual. En este punto podríamos retornar a la primera prioridad, a Dios, para tomar en consideración el empeño también racional y cultural de Benedicto XVI, a fin de extender la razón contemporánea hasta Dios y hacer espacio a Dios en los comportamientos y en la vida personal y social, pública y privada. «Joseph Ratzinger-Benedicto XVI da un paso más, mostrando que la reflexión sobre la estructura misma del conocimiento científico abre el camino hacia Dios». Fe y razón, ciencia y creencia deben encontrarse una vez más juntas: es esta una afirmación vital de su mensaje.

La ética será también –como se está viendo– un centro de interés del actual pontificado. Precisamente otra prioridad del pontificado es el restablecimiento de un genuino concepto de libertad. Esta prioridad remite a la vida personal y social, tanto a las estructuras públicas como a los comportamientos personales. Benedicto XVI contesta así a esa ética y a esa concepción laicista del papel del

Estado que él mismo ha definido como «dictadura del relativismo», para la cual no existiría nada que sea bueno o malo en sí mismo, de modo objetivo. «Laicidad positiva» sí, laicismo negativo no. «En concreto, Benedicto XVI es a veces acusado de insistir unilateralmente sobre temas antropológicos y bioéticos, como la familia y la vida humana, pero en realidad él insiste también en temas sociales y ecológicos (ciertamente sin entregarse a "contaminaciones ideológicas"). Precisamente su tercera encíclica está dedicada a los temas sociales. La raíz común de esta doble insistencia es el "sí" de Dios al hombre en Jesucristo, y concretamente es la ética cristiana del amor al prójimo, comenzando por los más débiles».

Hasta aquí el análisis de un intelectual italiano. Estos puntos centrales se podrían plantear de un modo más concreto en forma de decálogo, como les gusta hacer a los anglosajones. De hecho, el conocido vaticanista John L. Allen publicó un libro titulado *Diez cosas que el papa Benedicto XVI quiere que sepas*[357]. He aquí una síntesis de él, con algunas variaciones y dicho de un modo más breve:

1.*Dios es amor*. El papa Ratzinger sorprendió al mundo con su primera encíclica sobre la caridad: el que había sido el «guardián de la fe», está siendo también ahora el papa del amor y la esperanza, a juzgar por sus dos primeras encíclicas. Ahora –con la tercera– ha llegado una sobre las consecuencias del amor y la verdad en la ética y en la sociedad, a la vez que recuerda que el amor es inseparable de la verdad.

2.*El cristianismo es un mensaje positivo*. Positivo y propositivo: es un «gran sí» a Dios, como el papa alemán suele repetir. Todos los pequeños «síes» y «noes» que se pueden derivar, son para subrayar este gran SÍ, con mayúsculas y con acento, de la fe. El cristianismo se dirige al futuro, es más: es el futuro, y no solo el pasado.

3.*Jesús es el Señor*. Esta frase de san Pablo –a quien le ha dedicado todo un año– recuerda que Jesucristo es un hombre como

nosotros, pero que a la vez es también Dios. Es el Hijo de Dios hecho hombre. No es ni un profeta sin más ni un avatar más de la divinidad. El ser-Dios de Cristo constituye el mensaje central cristiano, que ha de ser propuesto con toda su fuerza y su urgencia en el mundo actual. Por eso está escribiendo un libro titulado *Jesús de Nazaret*.

4.*Cristo y la Iglesia*. Frente al lema ampliamente difundido «Cristo sí, Iglesia no», Benedicto XVI quiere recordar que la Iglesia no es otra cosa que el cuerpo y la esposa de Cristo. La Iglesia es inseparable de Cristo. Las catequesis de los miércoles sobre los primeros cristianos, los padres de la Iglesia y los maestros medievales no han hecho más que recordar esta idea: la Iglesia continúa la acción de Jesucristo en este mundo.

5.*La verdad y la libertad están íntimamente unidas*, pues de hecho –como Jesús dijo– «la verdad hace libres». Lo contrario –el error y la mentira– son cadenas, quitan libertad, llevan a la «dictadura del relativismo» que el cardenal alemán evocaba con ecos del nazismo vivido y sufrido en su infancia y adolescencia. Puede darse una «ética global o mundial» en defensa de la vida, la persona y la familia, independientemente del credo, religión o ideología.

6.*La fe y la razón van también juntas*, pues –como dijo Juan Pablo II– son las dos alas para volar hacia la verdad. La razón nos puede librar de los fanatismos y los fundamentalismos, sean estos del signo que sean. Además, la razón defiende también al ser humano, sin necesidad de remitirse a instancias religiosas. La fe puede también librar de sus fatales errores –la bomba atómica o los campos de exterminio– a la razón, la ciencia o la técnica, aisladas y ciegas.

7.*La política y la religión son distintas, pero no del todo distantes*. Iglesia y Estado han de caminar separadas, pero mirándose y escuchándose la una al otro. Esta sería la famosa «laicidad positiva», que superaría el «laicismo negativo» presente en algunos países. La no confesionalidad implica neutralidad y diálogo, nunca oposición o polémica. Es un reto para ambas instancias.

8.*Identidad católica*. Lo que atrae a la fe y llena las iglesias es una firme personalidad católica. Las instituciones católicas –escuelas, hospitales, universidades– no han de avergonzarse de lo que son de hecho. Lo que convence es lo cristiano. La misa del domingo se constituye en el mejor *marketing* para la Iglesia.

9.*Pan y palabra, Eucaristía y Escritura* son los principales caminos que nos llevan a Jesucristo. Por eso los católicos deben conocer bien la Biblia y cuidar de modo especial la liturgia. Los dos primeros sínodos de obispos de su pontificado fueron sobre estos temas. La eucaristía es el centro de la vida de la Iglesia. La adoración da más frutos que el activismo: es esta una profunda convicción de este papa.

10. *La virtud de la paciencia*. No tiene prisa. Benedicto XVI avanza lento pero seguro, con el paso pausado del buen montañero. *He waits, he loves to wait*, comentaba un vaticanista. Sabe hablar, rezar, estudiar, esperar. Para él, como decía Charles Péguy, «la paciencia es la hermana pequeña de la esperanza».

## Notas

* Pablo Blanco Sarto publicó la primera biografía de Joseph Ratzinger en castellano, antes incluso de que el cardenal alemán fuera elegido papa. Sacerdote, filólogo y doctor en filosofía y teología, ha estudiado en Roma, Múnich y Pamplona. Se ha ocupado de estética y hermenéutica, relaciones entre fe y razón, ecumenismo y teología de los sacramentos, así como del pensamiento de Lutero y Dostoievski, Luigi Pareyson y Joseph Ratzinger. Sobre el teólogo alemán ha publicado algunos artículos, ensayos y monografías como *Razón y cristianismo* (2005) y *Vida y teología* (2006), y ha creado el Foro de Estudios Joseph Ratzinger (/http://www.unav.es/tdogmatica/ratzinger/). En la actualidad enseña teología en la Universidad de Navarra. En estas páginas ofrece un retrato del actual Benedicto XVI y de su época.

1 Cf. P. Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Eunsa, Pamplona, 2004.

2 *Homilía del papa en la Misa de toma de posesión de su cátedra en la Basílica de Letrán* (sábado 7 de mayo de 2005). A continuación añade: «La cátedra de Pedro obliga a quienes son sus titulares a decir, como ya hizo san Pedro en un momento de crisis de los discípulos, cuando muchos querían irse: “Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios” (Jn 6,68-69). Aquel que se sienta en la cátedra de Pedro debe recordar las palabras que el Señor dijo a Simón Pedro en la hora de la última Cena: “Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos” (Lc 22,32)».

3 Ibid.

4 *Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2005, 359-361.

5 «Nella cornice di questo meraviglioso incontro dell’antico col nuovo, desidero oggi, come nuovo Vescovo di Roma, iniziare il mio

ministero verso il Popolo di Dio di questa Città e di questa diocesi, che è diventata, per la missione di San Pietro, la prima nella grande famiglia della Chiesa, nella famiglia delle diocesi-sorelle. Il contenuto essenziale di questo ministero è il comandamento della carità». Sobre la predicación de Juan Pablo II acerca del «ministerio petrino», véase: Josep-Ignasi Saranyana, *Joan Pau II i la recepció del segon Concili Vaticà*, en «Temes d'avui», 5 (Barcelona 1999/1) 39-50.

6 *Dios y el mundo*, 40.

7 Cf. P. Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005.

8 O. González de Cardenal, *Nota preliminar*, en *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2005[11], 15.

9 Véase, por ejemplo, el comentario de P. Rodríguez, «Una presentación del cristianismo», en *Scripta theologica*, 1 (1969) 483-492.

10 *Dios y el mundo*, 26.

11 P. Blanco, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, cit.

12 Id., *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005; *Joseph Ratzinger: vida y teología*, Rialp, Madrid 2006.

1 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, Herder, Barcelona 2005, 39.

2 J. Meisner, *Benedikt XVI. ist der 'Mozart der Theologie'*, en www.kath.net.de (20.4.2005).

3 P. Seewald, *El nuevo papa es un sabio como santo Tomás de Aquino*, «El Mundo» (25.4.2005) 37.

4 P. Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger, «poeta, pastor y pensador», como san Agustín*, «Zenit» (11.1.2007).

5 Cf. J. Morales, *Prólogo*, P. Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2006, 16.

6 J. Sanz Montes, *La estela de las sandalias de Pedro*, J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, Encuentro, Madrid 2008, 11-12.

7 Cf. A. Kissler, *Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwerige Heimat*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 153.

8 F. Umbral, *Benedicto XVI*, «El Mundo» (29.4.2005) 52.

9 *Cardenal austriaco en espera del Papa: El cristianismo, la vía del futuro (I). Entrevista al cardenal Christoph Schönborn*, «Zenit» (3.9.2007).

10 J.P. Manglano, *Introducción*, Benedicto XVI, *Orar*, Planeta, Barcelona 2008, 9.

11 Cf. J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 14.

12 P. Seewald, *Benedicto XVI. Una mirada cercana*, Palabra, Madrid 2006, 215.

13 *Presentación* a Conferencia Episcopal Española (ed.), *Benedicto XVI. Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, Edice, Madrid 2005, 11-12.

14 *Un colaborador cercano de Joseph Ratzinger describe al nuevo papa*, «Zenit» (26.5.2005).

15 M. Lago, *Dos cardenales y un teólogo retratan al Papa*, «Zenit» (22.5.2008).

16 Ibid.

17 W. Kasper – D. Deckers, *Al corazón de la fe*, San Pablo, Madrid 2010, 161.

18 J. Echevarría, entrevista con C. Cavalieri, en «Nuestro Tiempo» 612 (junio 2005) 39.

19 M. Lago, *Dos cardenales y un teólogo retratan al Papa*, «Zenit» (22.5.2008).

20 W. Kasper – D. Deckers, *Al corazón de la fe*, 161-162.

21 M. Lago, *Dos cardenales y un teólogo retratan al Papa*.

22 J. Gascó Casesnoves (ed.), *El Papa con las familias. Toda la enseñanza de Benedicto XVI sobre la familia*, BAC, Madrid 2006, VII.

23 J.L. García Labrado, *Creer y amar con Benedicto XVI*, Eunsa, Pamplona 2008, 10.

24 *Mensaje para la Jornada mundial de las comunicaciones*, Roma (24.2.2009).

25 Cf. *El Papa insta a los jóvenes a evangelizar por Internet*, «El Nuevo Heraldo» (20.5.2009).

26 P. Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger.Una biografía*, Eunsa, Pamplona 2004.

27 Carta al autor del 18 de febrero de 2005.

28 Cf. *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005; *Joseph Ratzinger. Vida y teología*, Rialp, Madrid 2006.

29 R. Pellitero, *Al hilo de un pontificado. El gran «sí» de Dios*, Eunsa, Pamplona 2010, 16.

1 *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio* (entrevista con Peter Seewald,1996), Palabra, Madrid 1997, 168.

2 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, Chronik, Dormund 1983, 81.

3 Cf. ibid., 133, 138.

4 *Audiencia general*, Roma (10.3.2009).

5 Cf. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 136-139; E. Dassmann, *Die Anfänge der Kirche in Deutschland*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Bonn 1993, 25-49.

6 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, Chronik, Dormund 1983, 134ss.

7 Cf. ibid., 145, 161.

8 Cf. ibid., 167.

9 Cf. ibid., 190.

10 Cf. ibid., 206.

11 Cf. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, 139-140, 163-166, 179-185, 217-219.

12 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 214.

13 Cf. ibid., 226.

14 Cf. ibid., 235.

15 Cf. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, 220-235; H. Tüchle, *Alemania. Historia de la Iglesia*, en *Gran enciclopedia Rialp*, I, Madrid 1992[6], 581-590.

16 AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 304.

17 Cf. H. Lilje, *Martin Luther*, Rowohl, Hamburg 2006[26].

18 Cf. H. Schulze, *Breve historia de Alemania* (1996), Alianza, Madrid 2001, 36-62; S. Ozment, *Una fortaleza poderosa. Historia del pueblo alemán* (2004), Crítica, Barcelona 2005, 88-93; J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Siebeck, Tübingen 2006[6], 5-27.

19 Cf. Ll. Duch, *Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII*, en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* II, Herder, Barcelona 1985, 205-218; J. Vercruysse, *Martin Lutero e la riforma protestante*, en G. Occhipinti (ed.), *Storia della teologia* II, Dehoniahe, Roma-Bologna 1996, 369-388.

20 Cf. R. García-Villoslada, *Martín Lutero* I: El fraile hambriento de Dios, BAC, Madrid 1973, 15, 24, 26, 32, 38.

21 Cf. J. Maritain, *Tres reformadores* (1925), EPESA, Madrid 1948, 21-77; la cita viene en 76.

22 Cfr H.U. von Balthasar, *El complejo antirromano* (1971), BAC, Madrid 1981, 10.

23 H. Heine, *El Mar del Norte* (1826) III, en *Cuadros de viaje*, Gredos, Madrid 2003, 163.

24 J.C. Bluntschli, *Rom und die Deutschen*, citado en A. Kissler, *Der deutsche Papst*, 121.

25 AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 400, 416.

26 Cf. S. Ozment, *Una poderosa fortaleza*, 154-155.

27 E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* I, Herder, Barcelona 1986, 269-271. La cita de Kant aparece en *Was ist Aufklärung?* (1874), en *Kants gesammelte Schriften* VIII, **Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923,** 35.

28 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, en J.I. Saranyana – J.L. Illanes, *Historia de la teología*, BAC, Madrid 1995, 238-245; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III, 245-247.

29 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 459.

30 Cf. G. Mann, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Fischer, Frankfurt 1958[15], 222-223.

31 R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona 2009, 14; cf. ibid., 33.

32 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 485.

33 Cf. ibid., 490, 512-513; M. Suárez Sipmann, *Wilhelm von Humbolt, pensador universal, espíritu independiente*, «Nueva Revista» 124 (2009/3) 84-90.

34 Cf. AA. VV., *Alemania*, 51-53.

35 Cf. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, 256-276.

36 *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año*, Rialp, Madrid 1991, 45.

37 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 317-331.

38 Cf. ibid., 615.

39 Cf. ibid., 442-443.

40 Cf. ibid., 372-373.

41 S. Haffner, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933* (1939), Destino, Barcelona 2001, 106-107.

42 *Un canto nuevo para el Señor* (1995), Sígueme, Salamanca 1999, 131.

43 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 537.

44 Cf. I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid 1999, 73-98.

45 E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* II, 125; cf. C. Izquierdo, *Le premesse per una teologia politica*, 108-110.

46 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 245-254; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III, 387-401; J.L. Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán: la hegemonía del pensamiento de Hegel* II, Síntesis, Madrid 2001, 259-266, 273-280.

47 Cf. B. Mondin, *Storia della teologia* IV, Studio Domenicano, Bolonia 1997, 128-129; J.L. Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán* II, 270-273.

48 Cf. G. Mann, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 107.

49 Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III, 383-386; C. Izquierdo, *Le premesse per una teologia politica*, 106-108; J.L. Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán: Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling* I, 226-234.

50 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 254-259, 265-267; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III, 377-386, 401-408, 429-437; E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, 79-86; J.L. Lorda, *Antropología. Del concilio vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, 27-31; A. Léonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, 163-168.

51 Cf. G. Mann, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 180ss.

52 Cf. ibid., 188-189.

53 Cf. ibid., 471-472.

54 Ibid., 472.

55 G. Mann, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 473.

56 Cf. ibid., 479-480.

57 *Discurso al clero*, Roma (2.3.2006)

58 J. Morales, *La figura del teólogo a lo largo de la historia*, 690.

59 Cf. *Discurso en el aula magna de la universidad*, Ratisbona (12.9.2006).

60 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, Mensajero, Bilbao 2008, 63.

61 Ibid., 691.

62 W. Kasper, *Fe e historia* (1970), Sígueme, Salamanca 1974, 15; cf. también E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III 453.

63 W. Kasper, *Fe e historia*, 30.

64 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 283; K.H. Neufeld, *La scuola cattolica di Tubinga*, en R. Fisichella (ed.), *Storia della teologia* III 148-150.

65 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 303-308; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III 606-616.

66 R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía* (1939), Encuentro, Madrid 1992, 118-119.

67 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, Edizioni Art, Roma 2008, 44-45.

68 Cf. ibid., 46-47, 48-49, 53.

69 Cf. G. Dal-Val, *Pío X, el papa santo*, Palabra, Madrid 1985, 101-106, 217-253.

70 Cf. G. Tavard, *Exégesis protestante*, *Enciclopedia de la Biblia*, III, Garriga, Barcelona 1963, 338-345; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III 822-826.

71 B. Neunhauser, *Movimiento litúrgico*, AA. VV., *Nuevo diccionario de liturgia* (1984), Paulinas, Madrid 1989[2], 1365-1382; cf. también E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III 840-853.

72 R. Safranski, *Romanticismo*, 289.

73 S. Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo* (1976), Acantilado, Barcelona 2005[9], 356.

74 AA. VV., *Alemania*, 54.

75 S. Haffner, *Historia de un alemán*, 34.

76 K. Taylor, *Día sin retorno*, 34.

77 Cf. S. Haffner, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, 134.

78 *La sal de la tierra*, 189.

79 Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, 365-395; J.L. Lorda, *Antropología*, 56-58; R. Schaeffler, *Filosofía y teología católica en el siglo XX*, en E. Coreth et al., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (1988), III: Corrientes modernas del siglo XX, Encuentro, Madrid 1993, 52-55; A. Léonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, 168-170.

80 Cf. R. Safranski, *Martin Heidegger y su tiempo. Un maestro de Alemania* (1997), Tusquets, Barcelona 2000, 24.

81 Cf. C. Fabro, *Martin Heidegger*, en *Gran enciclopedia Rialp*, XI 639-643; la cita se encuentra en 639; L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 140, 251 y 441-443.

82 R. Safranski, *El romanticismo*, 310.

83 Ibid., 312.

84 A. Nichols, *The theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, T&T. Clark, Edimburgo 1988, 5.

85 A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, Libros Libres, Madrid 2007, 25.

86 Cf. Bayerische Staatsregierung, *Bayern. Fakten - Zahlen - Politik*, München 2003, 10.

87 M. Bardazzi, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XI*, Encuentro, Madrid 2006, 17; cf. M. Forcher, *Bayern – Tirol. Die Geschichte einer Freud-Leidvollen Nachbarschaft*, Herder, Wien 1981, *passim*.

88 A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 31.

89 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI. Una mirada cercana*, Palabra, Madrid 2006, 23.

90 Cf. Bayerische Staatsregierung, *Bayern. Fakten - Zahlen - Politik*, 14-16.

91 A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 34.

92 Cf. ibid., 33.

93 S. Zweig, *El mundo de ayer*, 45.

94 A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 46.

95 L. Tieck, *El joven carpinterio*, en R. Safranski, *Romanticismo*, 91.

96 *Informe sobre la fe*, 49.

97 *De la mano de Cristo. Homilías sobre la Virgen y los santos* (1997), Eunsa, Pamplona 1998, 138-139.

98 A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seine Glauben prägte*, Sankt Ulrich, Augsburg 2006, 125.

99 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 185.

100 B. Hubensteiner, *Bayern – Land, Volk, Geschichte*, en AA. VV., *Freistaat Bayern*, Bayerischen Staatministerium für Unterricht und Kultus, 56-60.

101 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 29.

102 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 178.

103 *La fiesta de la fe*, DDB, Bilbao 1981, 171-172.

104 Cf. AA. VV., *Múnich y Baviera*, El País-Aguilar, Madrid 2006[2], 44-45.

105 P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, París 1938, IV, 519; citado en E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III, 446.

106 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel riccordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 31.

107 Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III, 461-466; J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger. The Vaticans Enforcer of the Faith*, Continuum, Nueva York 2000, 5-6.

108 Cf. A. Kissler, *Der deutsche Papst*, 1222-123.

109 W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, 32.

110 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 5.

111 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 164.

112 *La sal de la tierra*, 49.

113 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 853.

114 Cf. S. Ozment, *Una fortaleza poderosa*, 213 y 219-220.

115 A. Nichols, *Joseph Ratzinger* (1988), San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 19.

116 Cf. B. Hubensteiner, *Bayern – Land, Volk, Geschichte*, 65.

117 Cf. S. Falasca, *Un obispo contra Hitler*, 86-87.

118 S. Zweig, *El mundo de ayer*, 451.

119 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 15.

120 J. Fest, *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud moral*, Taurus, Madrid 2007, 40.

121 S. Zweig, *El mundo de ayer*, 452-453.

122 M. Burleigh, *El tercer Reich. Una nueva historia*, Taurus, Madrid 2002[2], 251.

123 Cf. ibid., 257-258.

124 S. Zweig, *El mundo de ayer*, 457-458.

125 Citado en R. Safranski, *Romanticismo*, 314.

126 Ibid., 315-316.

127 Cf. ibid., 319.

128 Ibid., 321.

129 Cf. ibid., 330.

130 J. Fest, *Yo no*, 133-134.

131 Ibid., 165.

132 Cf. AA. VV., *Múnich y Baviera*, 48-49, 79.

133 S. Haffner, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, 134.

134 J. Fest, *Yo no*, 50.

135 Ibid., 64.

136 W.T. Vollmann, *Europa central*, Mondadori, Barcelona 2007[2], 147.

137 Cf. R. Safranski, *Martin Heidegger y su tiempo*, 273.

138 S. Haffner, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, 145.

139 M. Burleigh, *El tercer Reich*, 287-288.

140 Cf. ibid., 289-290.

141 Ibid., 291.

142 Ibid., 293.

143 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 32-33.

144 M. Burleigh, *El tercer Reich*, 760.

145 G. Goldmann, *Un seminarista en las SS. Un relato autobiográfico*, Palabra, Madrid 2005, 17-18. Puede verse también por ejemplo el testimonio de J.M.I. Mack, *Warum ich Azaleen liebe.*

*Erinnerungen an meine Fahrten zur Plantage des KZ Dachau vom Mai 1944-April 1945*, Eos, St. Otilien 1988.

146 Ibid., 763-764.

147 Cf. ibid., 765-766.

148 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 26.

149 K. Repgen, *La política exterior vaticana en la época de las guerras mundiales*, AA. VV., *Manual de historia de la Iglesia*, IX: La Iglesia universal del siglo XX, Herder, Barcelona 1984, 115.

150 J. Escudero Imbert, *El difícil pontificado de Pío XI*, J.I. Saranyana (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, Eunsa, Pamplona 2006[2], 117.

151 Cf. G. Kranz, *Zwölf Kirchenmänner*, 425-463.

152 Cf. R. D'Harcourt, *Catholiques d'Allemagne*, París 1938. Sobre la posición del episcopado bávaro, puede verse: L. Volk, *Der bayerische Episkopat und der Nazionalismus 1930-1934*, Maguncia 1966.

153 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 74.

154 *Il partito di Hitler condannato dall'autorità ecclesiastica*, «L'Osservatore Romano» (11.10.1930).

155 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 56-58.

156 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 15-16.

157 Cf. L. Volk, *Der bayerische Episkopat und der Nationalsotialismus (1930-1934)*, Mainz 1966, 170-174; B. Statiewski (ed.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche (1933-1945)*, I: apéndice; G. Redondo, *La Iglesia en el mundo contemporáneo. De León XIII a Pío XI* (18), Eunsa 1979, 192-193,

264-269; J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006[6], 268-272.

158 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*,15.

159 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 59.

160 Cf. S. Falasca, *Un obispo contra Hitler*, 139, 39.

161 Ibid., 140.

162 AAS 14 (1922) 691; 24 (1932) 180. Cf. M. Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI. Los papas contemporáneos y el proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2009, 50-54.

163 K. Taylor, *Día sin retorno* (1942), El Aleph, Barcelona 2006, 13-14.

164 Ibid., 120.

165 Consideraciones de Hitler aparecidas en el diario de Rosenberg el 18.1.1937; citado en G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, seconda guerra mondiale e shoah*, Milán 2000.

166 Cf. *«Pave the Way» demuestra que la Iglesia excomulgaba nazis ya en 1930*, «La Razón» (2.10.2009).

167 Cf. ibid.

168 S. Falasca, *Un obispo contra Hitler. El beato von Galen y la resistencia al nazismo*, Madrid, Palabra 2008, 130-131.

169 Ibid., 105.

170 Cf. L. Volk (ed.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholische Akademie in Bayern, Maguncia 1975.

171 S. Falasca, *Un obispo contra Hitler*, 139.

172 Ibid., 34.

173 *Predicación del 13 de julio de 1941*, S. Falasca, *Un obispo contra Hitler*, 219-220.

174 Cf. A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 15-27; J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 3-9 y 24-29.

175 J.M. García Pelegríin, *La Rosa Blanca. Los estudiantes que se alzaron contra Hitler*, Libros-Libres, Madrid 2006, 43-45 ss.

176 Ibid., 52.

177 Ibid., 58.

178 J. Fest, *Yo no*, 169-170.

179 Ibid., 257.

180 *Dios y el mundo*, 119.

1 *Dios y el mundo*, 17.

2 *Mi vida*, 22-23.

3 *De la mano de Dios. Homilías sobre la Virgen y algunos santos*, Eunsa, Pamplona 1998,137-138.

4 *Mi vida*, 31-32.

5 Cf. *La sal de la tierra*, 49; J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 9.

6 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 164.

7 Id., *Una vida para la Iglesia*, Palabra, Madrid 2007, 32.

8 Id., *Geboren in der Osternacht*, en id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 34.

9 Cf. *La sal de la tierra*, 55.

10 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 164-165; A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 121.

11 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 165 ss.

12 Ibid., 178-179.

13 *Mi vida,* 35.

14 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, Mensajero, Bilbao 2008, 38 ss.

15 Cf. P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 30.

16 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 21.

17 *Mi vida*, 41.

18 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 33.

19 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 54.

20 Ibid., 49.

21 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 13.

22 Cf. *La sal de la tierra*, 55.

23 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 166-167.

24 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 9-10.

25 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 37.

26 C. Colonna-Cesari, *Benoît XVI, les clés d'une vie*, Philippe Rey, Paris 2005, 97.

27 *La sal de la tierra*, 49.

28 Cf. P. Seewald, *Geboren in der Osternacht*, en P. Seewald (ed.), *Der deutsche Papst*, 34.

29 *Mi vida,* 36.

30 Ibid., 82.

31 Ibid., 106-107.

32 *La sal de la tierra*, 49.

33 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 166.

34 Id., *Una vida para la Iglesia*, 34.

35 Cf. Id., *Benedicto XVI*, 167.

36 *La sal de la tierra*, 48.

37 ANSA, Agenzia Italiana di Notizie (19.4.2005).

38 *Mi vida,* 22; cf. S. von Kempis, *Benedetto. La biografia*, Marietti, Milán 2007, 26.

39 Cf. P. Seewald, *Geboren in der Osternacht*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 39-40.

40 *La sal de la tierra*, 47.

41 *Eno*: http://es.wikipedia.org/wiki/Eno

42 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 162.

43 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 10-11.

44 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 170-171.

45 *Mi vida,* 23; cf. P. Seewald, *Mitarbeiter der Wahrheit*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 76.

46 *Confidencias hechas el 7 de junio de 2006 en el Aula Pablo VI*: recogidas en «Zenit» (7.6.2006).

47 *Salzach*: http://es.wikipedia.org/wiki/Salzach

48 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 11-12.

49 Cf. *Aus meinem Leben*, 54.

50 *Mi vida*, 24-25.

51 Ibid., 27-28.

52 Ibid.

53 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 174.

54 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 27.

55 Cf. A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 115.

56 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 78-79.

57 Cf. *Aus meinem Leben*, en K. Wagner – A.H. Ruf (Hgrs.), *Kardinal Ratzinger. Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Wild*, J. Pfeiffer, München 1977, 54.

58 S. von Kempis, *Benedetto*, 28.

59 Cf. *Aus meinem Leben*, 54.

60 *Mi vida*, 26.

61 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 174.

62 S. Haffner, *Historia de un alemán*, 92.

63 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 36-37.

64 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 78-79.

65 S. Haffner, *Historia de un alemán*, 96 ss.

66 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 45.

67 Cf. S. Haffner, *Historia de un alemán*, 149-150.

68 Ibid., 27.

69 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 19.

70 *Avvenire* (19.4.2005).

71 Cf. A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 104.

72 P. Seewald, *Geboren in der Osternacht*, en P. Seewald (ed.), *Der deutsche Papst*, 40.

73 Cf. id., *Benedicto XVI*, 180, 239.

74 *Mi vida*, 28.

75 W.T. Vollmann, *Europa central*, 97-98.

76 S. Haffner, *Historia de un alemán*, 134.

77 Ibid., 136-137.

78 Ibid., 11-12.

79 Cf. *Mi vida*, 30-31.

80 W.T. Vollmann, *Europa central*, 96.

81 Cf. ibid., 100-101.

82 J. Fest, *Yo no*, 66.

83 Cf. G. de Pablo, *Berlin 1936. Las olimpiadas al servicio de la propaganda*, «Nuestro Tiempo» 649-650 (2008/7-8) 30-32.

84 Ibid., 33.

85 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 41.

86 Cf. ibid.

87 *Mi vida*, 29-30.

88 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 44.

89 Cf. *Aus meinem Leben*, 57.

90 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 121-122.

91 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 172.

92 *Encuentro de catequesis y oración con los niños de primera comunión*, Roma (15.10.2005).

93 Cf. *Aus meinem Leben*, 57.

94 *Mi vida*, 32.

95 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 48-49.

96 Cf. *Mi vida*, 27-34.

97 Ibid., 31.

98 P. Seewald, *Geboren in der Osternacht*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 39.

99 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 38.

100 J. Fest, *Yo no*, 79.

101 C. Cremona, *Pablo VI*, Palabra, Madrid 1991, 172.

102 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 96-97.

103 Cf. P. Seewald, *Geboren in der Osternacht*, en id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 39.

104 Cf. id., *Benedicto XVI*, 176-177.

105 Ibid., 177, 228.

106 *Mi vida*, 35-36.

107 Cf. ibid., 35-36.

108 Cf. *La sal de la tierra*, 54.

109 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 54.

110 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 222-223, 176-177.

111 Id., *Geboren in der Osternacht*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 39-40.

112 G. Ratzinger, *La testimonianza del fratello*, en AA.VV., *Alla ricerca della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 224.

113 *La sal de la tierra*, 54.

114 S. von Kempis, *Benedetto*, 59.

115 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 34.

116 Cf. ibid..

117 *Nuestros ideales eran opuestos a los de Hitler, pero éramos soldados*, «La Razón» (29.9.2008).

118 J. Fest, *Yo no*, 273-274.

119 Ibid., 291.

120 *Respuestas del Papa a preguntas de niños en una audiencia a la Obra para la Infancia Misionera*, Roma (1.6.2009).

121 P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 35-36.

122 *La sal de la tierra*, 36-37.

123 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 38.

124 *Mein Mozart*, en «Kronen Zeitung» (6.1.2006): después en «Alfa y omega» 438 (26.1.2006) 40.

125 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 39.

126 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 60.

127 W.T. Vollmann, *Europa central*, 147.

128 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 156.

129 *Mi vida*, 38.

130 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 60-61.

131 *La sal de la tierra*, 52.

132 G. Weigel, *La elección de Dios. Benedicto XVI y el futuro de la Iglesia*, Criteria, Madrid 2006, 300.

133 Cf. S. Kornacker, *Der junge Joseph Ratzinger und sein Bischof Michael Kardinal von Faulhaber*, P. Pfister, *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirlichen Archiven, Beitäge und Erinnerungen*, Schnell und Steiner, Regensburg 2006, 58.

134 Cf. G. Ratzinger, *La testimonianza del fratello*, 225.

135 *La sal de la tierra*, 59.

136 *Dios y el mundo*, 19.

137 Ibid., 20.

138 J. Fest, *Yo no*, 97.

139 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 159, 151.

140 J. Orlandis, *El papa Pío XII*, J.I. Saranyana (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, 127.

141 Cf. K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, 252-253.

142 S. Falasca, *Un obispo contra Hitler*, 88.

143 Cf. ibid., 113, 143-204.

144 Cf. ibid., 107-125.

145 Cf. ibid., 137-142.

146 Cf. ibid., 93-94.

147 P. Lehnert, *Pio XII, il privilegio di servirlo*, Milán 1984, 54.

148 M. Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, 75.

149 Cf. B. Schneider, *Der Friedensappel Papst Pius' XII: vom 24.August 1939*, *Archivium Historiae Pontificiae* 6 (1968) 415-424.

150 Cf. M. Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, 80.

151 Ibid., 77.

152 *Mi vida*, 39; cf. *La sal de la tierra*, 52-53.

153 Cf. V. Laube, *Das erzbischöfliche Studienseminar St. Michael in Traunstein 1933 bis 1945 und der junge Joseph Ratzinger*, P. Pfister, *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising*, 24-52.

154 Cf. ibid., 25-30.

155 *Mi vida*, 39.

156 *Mi vida*, 39; cf. *La sal de la tierra*, 52-53.

157 Cf. *El juego y la vida: sobre el campeonato mundial de fútbol*, *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico*, Herder, Barcelona 2008, 305-309.

158 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 226.

159 Cf. G. Weigel, *La elección de Dios*, 183.

160 Cf. V. Laube, *Das erzbischöfliche Studienseminar St. Michael in Traunstein 1933 bis 1945 und der junge Joseph Ratzinger*, 47-48.

161 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 301.

162 *Respuestas del Papa a preguntas de niños en una audiencia a la Obra para la Infancia Misionera*, Roma (1.6.2009).

163 S. von Kempis, *Benedetto*, 66.

164 Cf. Seewald, *Befreiung und Aufbruch*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 54.

165 W.T. Vollmann, *Europa central*, 148.

166 J. Fest, *Yo no*, 117.

167 *Discurso al cuerpo diplomático*, Roma (12.5.2005).

168 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 171.

169 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 226-227.

170 *Mi vida*, 40.

171 Ibid..

172 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI. Un retrato*, Herder, Barcelona 2005, 17.

173 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 22.

174 Cf. V. Laube, *Das erzbischöfliche Studienseminar St. Michael in Traunstein 1933 bis 1945 und der junge Joseph Ratzinger*, 34-38.

175 Cf. ibid., 50.

176 *La sal de la tierra*, 57.

177 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 230.

178 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 33.

179 *Nuestros ideales eran opuestos a los de Hitler, pero éramos soldados*, «La Razón» (29.9.2008).

180 Ibid.

181 P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 40.

182 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, , «30 Días» XXXIV (enero-febrero 2006) 57.

183 Cf. P. Urbano, *Sotana blanca, expediente limpio*, «El Mundo» (17.5.2009) 9-10.

184 W.T. Vollmann, *Europa central*, 152-156.

185 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 68-69.

186 *Mi vida*, 42.

187 Cf. M. Burleigh, *El tercer Reich*, 418-420.

188 *Discurso al congreso organizado por el Pontificio Consejo de la Pastoral sanitaria* (28.11.1996), citado en A. Tornielli, *Ratzinger, custode della fede*, Piemme, Casale Montferrato 2002, 20.

189 Cf. M. Burleigh, *El tercer Reich*, 670-671.

190 Cf. E. Reinhardt, *La Madonna de Stalingrado*, «Scripta de María» 5 (2008) 513-515.

191 Cf. ibid., 76.

192 W.T. Vollmann, *Europa central*, 434.

193 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 70.

194 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 14-16.

195 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 229.

196 *Corriere della Sera* (21.4.2005).

197 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, Marietti, Milán 2008, 10.

198 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 46.

199 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 230.

200 *Mi vida*, 44-45; cf. *La sal de la tierra*, 62-63.

201 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 47.

202 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 178.

203 *Carta de von Galen a Pío XII* (20.2.1944), S. Falasca, *Un obispo contra Hitler*, 190.

204 Cf. *Mi vida*, 46.

205 Cf. S. Falasca, *Un obispo contra Hitler*, 61-62.

206 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 48.

207 Cf. *Aus meinem Leben*, 57.

208 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 87.

209 *Mi vida*, 46.

210 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 12.

211 *Mi vida*, 46.

212 D. Baur, *Ratzingers Jugend*, «Der Spiegel» (22.4.2005).

213 *Mi vida*, 46.

214 Ibid., 47.

215 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 50.

216 *Mi vida*, 48.

217 Cf. ibid., 47-48.

218 *Brief vom 14. Januar 1945. Joseph Ratzinger an sein Mitschülerinnen und Mitschüler in Ttaunstein*, *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* 2 (2009) 11-13.

219 Cf. ibid., 11-12.

220 Cf. ibid., 12-13.

221 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 89.

222 Cf. G. Weigel, *La elección de Dios*, 184.

223 *Mi vida*, 48-49.

224 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 234.

225 J. Fest, *Yo no*, 244.

226 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 51.

227 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 92.

228 *Mi vida*, 50.

229 Ibid., 50-51; cf. *La sal de la tierra*, 63.

230 P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 42.

231 *Mi vida*, 51-52.

232 Cf. ibid., 52.

1 W.T. Vollmann, *Europa central*, 781.

2 S. von Kempis, *Benedetto*, 94.

3 *Alemania y los alemanes*, citado en R. Safranski, *Romanticismo*, 336.

4 Cf. *Isar*: http://es.wikipedia.org/wiki/R%C3%ADo_Isar

5 Cf. *Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger am 9. Marz 2006*, P. Pfister (Hrsg.), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising*, 98-99.

6 Citado en P. Seewald, *Befreiung und Aufbruch*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 44.

7 Cf. V. Laube, *Das erzbischöfliche Studienseminar St. Michael in Traunstein 1933 bis 1945 und der junge Joseph Ratzinger*, 42.

8 *Mi vida*, 52.

9 Cf. Juan Pablo II, *Don y misterio*, BAC, Madrid 1996, 56-60.

10 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 247.

11 Cf. *Aus meinem Leben*, 61.

12 *Encuentro con jóvenes*, Roma (6.4.2006).

13 *La sal de la tierra*, 54.

14 *Discurso a las autoridades y los ciudadanos de Frisinga*, Roma (16.10.2010).

15 Cf. W. Brugger – M. Werkmeister, *Freising*, Pannonia, München 1988[2], 8-20.

16 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 60.

17 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 59.

18 *Mi vida*, 54; cf. *La sal de la tierra*, 65-66.

19 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 61.

20 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 56; cf. también A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 55-58.

21 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 59.

22 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 99.

23 A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 20.

24 P. Seewald, *Befreiung und Aufbruch*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 44.

25 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 44, 45-47, 50.

26 Cf. ibid., 14-16.

27 Cf. *Aus meinem Leben*, 65.

28 R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía*, 130.

29 K. Schatz, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid 1999, 250.

30 *Mi vida*, 57.

31 *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Cristiandad, Madrid 2001, 33.

32 Cf. R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía*, passim; A. López Quintás, *Romano Guardini*, *Gran enciclopedia Rialp*, XI 386-387; J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 336-337.

33 *Dios y el mundo*, 341.

34 *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Iaca Book, Milano 1993, 83, n.20; cf. R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía*, 164.

35 O. González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, Sígueme, Salamanca 2005, 51.

36 *Audiencia con los seminaristas*, Roma (17.2.2007).

37 *Mi vida*, 55.

38 *La sal de la tierra*, 66. Puede verse también A. Läpple, *Theologie als Krisis und Wagnis des Theologen*, «Die Besinnung» 1/2 (1947) 52-60.

39 F. Schwarzenböck, *Weggefahrten erzählen*, «Der Papst in München» (9-10.9.2006) 11.

40 Cf. G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 59.

41. Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 122.

42 Cf. A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 61-63.

43 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 33.

44 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 43, 58-63, 65-70, 75-78.

45 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 102.

46 *Discorso introduttivo alla III giornata del simposio di Newman (28.4.1990)*, «Euntes docete» XLIII (1990) 431-432.

47 Ibid, 435-436. Cf. G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 56, 60-61.

48 Cf. G. Kranz, *Zwölf Kirchenmänner*, Eos, St. Ottilien 2000, 9-62.

49 *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo der Einführung in das Christentum*, «Hochland» 61 (1969) 543.

50 Cf. G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 62.

51 *Cooperadores de la verdad*, 394.

52 *Mi vida*, 56; cf. *La sal de la tierra*, 67.

53 A. Borghese, *A tavola con il cardinale*, «Panorama» (8.11.2004) 24.

54 *Audiencia con los seminaristas*, Roma (17.2.2005).

55 Ibid.

56 *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 65.

57 *La sal de la tierra*, 190.

58 AA. VV., *Alemania*, 56-57.

59 R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía*, 91.

60 O. Baredenhewer, *Geschichte der alterkirchen Literatur*, Herder, Freiburg i. Br. 1902-1932.

61 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 31-32.

62 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 178.

63 *Mi vida*, 59.

64 Ibid., 61.

65 Cf. ibid., 59-60.

66 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 49.

67 *Mi vida*, 61.

68 *Aus meinem Leben*, 64.

69 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 64.

70 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 34.

71 Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei verbum* (18.11.1965), n. 22.

72 *Mi vida*, 63.

73 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 65.

74 *Ponencia con ocasión de los cien años de la Pontificia Comisión Bíblica* (10.5.2003), en AA.VV., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 176.

75 Ibid., 178.

76 *Mi vida*, 65.

77 Ibid.

78 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 65.

79 Cf. G. Weigel, *La elección de Dios*, 188.

80 *Mi vida*, 67.

81 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 51.

82 *Mi vida*, 68.

83 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 66.

84 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 77.

85 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 36 y 39.

86 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 62.

87 Cf. *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 27.

88 G. Valente, *Ratzinger professore*, 46.

89 Cf. *Mi vida*, 68-69.

90 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 64.

91 *Mi vida*, 68-69.

92 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 67.

93 G. Weigel, *La elección de Dios*, 189.

94 *La sal de la tierra*, 61.

95 *La sal de la tierra*, 56.

96 O. González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, Sígueme, Salamanca 2005, 28.

97 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 244-245.

98 O. González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, 20.

99 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 61.

100 *Mi vida*, 74.

101 Cf. B. Mondin, *Soria della teologia*, IV, Studio Domenicano, Bolonia 1997, 462-467; K.H. Neufeld, *Henri de Lubac*, en R. Fisichella (ed.), *Storia della teologia*, Dehoniane, Bolonia 1996, III 791-805.

102 H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo* (1949), Jaca Book, Milán 1996, 13.

103 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 332-333.

104 *Mi vida*, 69.

105 Ibid., 70.

106 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 245.

107 *Mi vida*, 71-72.

108 G. Mann, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 993-994.

109 AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 1035.

110 Cf. ibid.

111 A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 93-94.

112 Informe de la Gestapo recogido en *Judging Pope Pius XII*, «Inside the Vatican» (giugno 1997) 12.

113 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 102-103.

114 C. Cremona, *Pablo VI*, 187.

115 J. Orlandis, *El papa Pío XII*, 132.

116 Id., *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*, Palabra, Madrid 1998, 13.

117 Id., *El papa Pío XII*, J.I. Saranyana (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, 136.

118 Cf. ibid., 136-137.

119 Cf. J.L. Illanes, *La teología de las épocas moderna y contemporánea*, 361-363.

120 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 39.

121 *Mi vida*, 73.

122 *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino* (1954), Jaca Book, Milán 1978, XI-XII.

123 A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 56; cf. también 259.

124 Cf. ibid., 149-150.

125 Ibid., 46.

126 G. Valente, *Ratzinger professore*, 42-43.

127 *El cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra*, 52.

128 Ibid.

129 *Mi vida*, 74.

130 *Zu uns komme Dein Reich – eine Adventspredigt. 1. Probepredigt im Frisinger Dom am 3. Dezember 1950 um 7.30 Uhr*, *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* 2 (2009) 15-16.

131 Ibid., 15.

132 Cf. ibid., 16.

133 *Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16). 2. Probepredigt in Freising Heilig Geist am 21. Januar 1951 um 7 Uhr*, *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* 2 (2009) 17-18.

134 *Der heilige Georg. 3. Probepredigt (Kinderpredigt) in Freising in der Knabenschule am 29. April 1951*, *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* 2 (2009) 19-20.

135 *Homilia en la misa crismal* (Roma, 9.4.2009).

136 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 72.

137 *Homilia en la misa crismal*, Roma (9.4.2009).

138 Cf. G. Weigel, *Testigo de esperanza. Biografía de Juan Pablo II*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 119.

139 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 31.

140 Cf. ibid., 120.

141 *Diener eurer Freude. Meditationen über die priestliche Spiritualität*, Herder, Freiburg 1988, 36.

142 *Discurso a las autoridades y los ciudadanos de Frisinga*, Roma (16.10.2010).

143 *Mi vida*, 75.

144 P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 56.

145 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 110-111.

146 Cf. *Aus meinem Leben*, 65.

147 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 43.

148 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 92.

149 Cf. A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 114.

150 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 248.

151 Cf. A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 112.

152 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 248.

153 *Kardinal Ratzinger. Der Erzbischof von München und Freising im Wort und Bild*, Erzbistum von München und Freising, München 1977, 65.

154 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 249.

155 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 98-99; M. Maier-Albang, *Fünf Märtirer und ein Papst. Wie sich die Gemeinde von Heilig Blut an den Kaplan Joseph Ratzinger erinnert*, «Suddeutsche Zeitung» (31.8.2006) 51.

156 *Mi vida*, 76.

157 Ibid., 75-76.

158 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 249-250.

159 *La sal de la tierra*, 70.

160 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 36-37.

161 Cf. M. Maier-Albang, *Fünf Märtirer und ein Papst*, 51.

162 Cf. P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 59.

163 S. von Kempis, *Benedetto*, 113.

164 *Prólogo* a A. von Hildebrand, *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand*, Palabra, Madrid 2001, 8.

165 *El nuevo Pueblo de Dios* (1969), Herder, Barcelona 1972, 372-373 .

166 Ibid., 371.

167 *Servidor de vuestra alegría*, 71.

168 Cf. R. Safranski, *Romanticismo*, 342-343.

169 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 101.

170 Cf. ibid., 87-90.

171 *Mi vida*, 76.

172 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 75.

173 Cf. P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 62-63.

174 Cf. *Interview mit Pfarrer Elmar Gruber am 23. Februar 2006*, P. Pfister (Hrsg), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising*, 145.

175 Cf. P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 64-65.

176. Cf. id., *Benedicto XVI*, 131.

177 E. Gruber, *Er zeigte uns den Weg zu Gottes Liebe*, en P. Seewald (ed.), *Der deutsche Papst*, 62. Cf. también *Interview mit Pfarrer Elmar Gruber am 23. Februar 2006*, 143.

178 G. Ratzinger, *La testimonianza del fratello*, 227.

179 E. Gruber, *Er zeigte uns den Weg zu Gottes Liebe*, 62.

180 Cf. ibid., 62-63; Cf. *Interview mit Pfarrer Elmar Gruber am 23. Februar 2006*, 146.

181 *Mi vida*, 78.

182 Ibid., 79.

183 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 79.

184 *Audiencia*, Roma (3.3.2010).

185 Ibid.

186 *Mi vida*, 80-81.

187 *Mi vida*, 81-82.

188 Ibid., 82-83.

189 Cf. *Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple am 30. April 2006*, P. Pfister (Hrsg), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising*, 123.

190 G. Valente, *Ratzinger professore*, 52.

191 G. Valente, *Ratzinger professore*, 36.

192 Cf. M.J. González, *Michael Schmaus. El hombre y su obra*, «La Ciudad de Dios»182 (1969) 597-618.

193 M. Schmaus, *Teología dogmática* (1955), I/VIII, Rialp, Madrid 1963[2], 11.

194 Cf. M.J. González, *Michael Schmaus. El hombre y su obra*, 612-618.

195 G. Valente, *Ratzinger professore*, 38.

196 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 77.

197 Cf. ibid., 82.

198 *Mi vida*, 83. Cf. *Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple am 30. April 2006*, 123.

199 *Mi vida*, 85.

200 Cf. G. Weigel, *La elección de Dios*, 191.

201 S. von Kempis, *Benedetto*, 119.

202 *Mi vida*, 85.

203 Ibid., 86; cf. *La sal de la tierra*, 66-67.

204 Cf. P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 59.

205 *San Bonaventura. La teologia della storia* (1959), Nardini, Florencia 1991, 11-12.

206 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 115.

207 *San Bonaventura*, 8.

208 A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 60.

209 R. Moynihan, *Benedict XVI and Bonaventure*, «Inside the Vatican» (25.8.2009).

210 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 79.

211 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 52.

212 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 66. Cf. también *Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple am 30. April 2006*, 122-123.

213 *Discurso*, Bagnoregio (9.2009)

214 *Mi vida*, 88.

215 Ibid., 83.

216 Cf. B. Mondin, *Storia della teologia*, IV 509-518; H. Vorgrimler, *Vida y obra de Karl Rahner*, Taurus, Madrid 1965, 13-58; J.L. Illanes, *La teología de las épocas moderna y contemporánea*, 340-341.

217 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 85.

218 *Mi vida*, 88.

219 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 56.

220 G. Valente – P. Azzaro, *Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros*, 66.

221 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 57.

222 *Mi vida*, 89.

1 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 103.

2 Cf. J. Orlandis, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*, 20-24.

3 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 112.

4 *Homilía en la misa de la inauguración del pontificado*, Roma (4.11.1958).

5 Cf. M. Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, 56-57.

6 C. Cremona, *Pablo VI*, 218.

7 Cf. P. Tineo, *Juan XXIII (1958-1963)*, J.I. Saranyana (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, 170.

8 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 119-120.

9 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 97.

10 Cf. ibid., 120-121.

11 *Mi vida*, 90.

12 Cf. AA. VV., *Chronik der Deutschen*, 31, 33, 44.

13 cf. ibid., 65, 83.

14 Cf. *Rin*: http://es.wikipedia.org/wiki/Rin

15 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 21.

16 Cf. G. Valente, *Tradizione e libertà: le lezioni del giovane Joseph*, en www.30giorni.it.

17 S. Haffner, *Bonn macht Politik – Berlin deutsche Geschichte*, «Merian» 9/29 (1979) 11.

18 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 125.

19 Cf. H.P-Colditz, *Extra Bonnam nulla vita*, «Merian» 9/29 (1979) 40-42.120.

20 *Mi vida*, 91.

21 Cf. G. Fehr, *Hoffähig seit Jahr-hunderten. Als Bonn noch kurfürstliche Residenz war*, «Merian» 9/29 (1979) 32.

22 *Mi vida*, 92.

23 Cf. H. Schütte, *Promotor unitatis christianae. Il cardinale Ratzinger e l"ecumenismo*, en AA.VV., *Alla scuola della verità*, 89-90.

24 G. Valente, *Ratzinger professore*, 70.

25 Cf. *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Schnell und Steiner, München-Zürich 1960.

26 Cf. *Mi vida*, 93-94.

27 G. Valente, *Ratzinger professore*, 69.

28 G. Valente, *Tradizione e libertà: le lezioni del giovane Joseph.*

29 Id., *Ratzinger professore*, 58.

30 G. Valente, *Tradizione e libertà: le lezioni del giovane Joseph.*

31 Ibid.

32 Ibid.

33 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 12.

34 Cf. ibid., 63.

35 *La sal de la tierra*, 71.

36 K. Galling (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handworterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1957-1965.

37 Ibid., 64.

38 *La sal de la tierra*, 80.

39 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 338.

40 G. Ratzinger, *Mein Bruder, der Papst*, en P. Seewald (ed.), *Der deutsche Papst*, 48.

41 *Mi vida*, 94-95.

42 Cf. *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München 1960, 6.

43 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 91.

44 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 88-91.

45 Cf. ibid., 71-75.

46 Cf. P. Tineo, *Juan XXIII (1958-1963)*, 160.

47 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 86.

48 *Mi vida*, 97.

49 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 91.

50 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 127.

51 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 92.

52 G. Caprile (ed.), *Il concilio Vaticano II. Cronache del concilio Vaticano II,*I, La Civiltà Cattolica, Roma 1966, 300.

53 Cf. *Aus meinem Leben*, 66; N. Trippen, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, II: *Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzen Bischofsjahre*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005, 262; T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi*, 1166-174.

54 J. L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 52. Una primera versión de esta parte fue publicada como *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 15 (2006) 43-66.

55 Cf. N. Trippen, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, 244, 290-297; T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi*, 158-205.

56 *Mi vida*, 98.

57 Cf. *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils.Ein Fückblick*, Bachem, Köln 1963, 8.

58 *La sal de la tierra*, 72-73.

59 *Ser cristiano* (1965), Sígueme, Salamanca 1967, 57.

60 *Natura e compito della teologia*, 90.

61 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 218.

62 Cf. K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, 275.

63 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 94.

64 Cf. *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 11.

65 Cf. ibid., 27-38.

66 Ibid., 25-26.

67 *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Bachem, Köln 1965, 22.

68 Cf. G. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 41-42.

69 Ibid., 60.

70 *Vi racconto il mio concilio*, «Reset» 89 (2005/3) 18.

71 *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 445.

72 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 22.

73 Ibid., 440.

74 *Mi vida*, 3, 98.

75 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 101.

76 *Vi racconto il mio concilio*, 18.

77 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 195.

78 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 8, 55.

79 *La sal de la tierra*, 79; cf. también *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 11, 7-8.

80 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 221.

81 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 114.

82 R.M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber. Historia del concilio vaticano II* (1967), Criterio, Madrid 1999, 23-24.

83 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 62.

84 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 131-132.

85 *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 82.

86 *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die Zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964, 28.

87 R.M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, 289.

88 Ibid., 189.

89 Cf. ibid., 222.

90 *Das Konzil auf dem Weg*, 19.

91 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 139.

92 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 230.

93 *Mi vida*, 109.

94 Ibid., 110.

95 R.M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, 93-94.

96 Cf. ibid., 94.

97 Ibid., 98.

98 Cf. *Das Konzil auf dem Weg*, 14-15.

99 *La sal de la tierra*, 79.

100 G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, Sígueme, Salamanca 2005, 91.

101 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 65.

102 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 92.

103 R.M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, 135-136.

104 Cf. *Das Konzil auf dem Weg*, 45.

105 Cf. G. Alberigo, *Storia del concilio vaticano II*, 3, Il Mulino, Bolonia 1996, 326.

106 G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 75.

107 *Das Konzil auf dem Weg*, 36.

108 A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 106; cf. también T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi*, 183-191.

109 Cf. K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, 285.

110 Cf. *Das Konzil auf dem Weg*, 25.

111 Ibid., 27.

112 Cf. ibid., 42.

113 Ibid., 30.

114 Ibid., 31; puede verse también T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi*, 2, 210-234.

115 Cf. *Das Konzil auf dem Weg*, 37-40.

116 Cf. ibid., 42.

117 Cf. ibid., 52.

118 Cf. ibid., 58-60.

119 Cf. ibid., 55.

120 Cf. ibid., 62-64.

121 Ibid., 66.

122 Cf. R.M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, 106-107.

123 *Das Konzil auf dem Weg*, 23, 47.

124 *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 30-31.

125 *Informe sobre la fe*, 114.

126 *Dios y el mundo*, 278.

127 Cf. *Das Konzil auf dem Weg*, 48.

128 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 240.

129 *Das Konzil auf dem Weg*, 75-76.

130 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 104.

131 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 124-125.

132 *Das Konzil auf dem Weg*, 9.

133 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 139.

134 Cf. ibid., 108.

135 K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, 292.

136 *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 23, 35.

137 Cf. M. Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, 116-117.

138 Trippen destaca la autoría de Ratzinger del discurso de Frings sobre la relación de los cristianos con el pueblo judío: cf. N. Trippen, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, II, 424.

139 Citado por R.M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, 202.

140 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 130-132.

141 Cf. G. Caprile (ed.), *Il concilio Vaticano II. Cronache del concilio Vaticano II,*I, 52.

142 G. Valente, *Ratzinger professore*, 84-85.

143 Cf. *Einleitung zum Kommentar der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils und Kommentar zu Kap. 1, 2 und 6 der Konstitution, Lexikon für Theologíe und Kírche. Suplementary Volume 2*, Freiburg a.M. 1967, 498-528, 571-581; ver también A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 65, 91-96.

144 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 132.

145 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 110.

146 Cf. G. Alberigo, *Storia del concilio vaticano II*, 4, Il Mulino, Bolonia 1999, n. 236, 469.

147 *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köln 1966, 14. Según Alberigo, el cardenal Lercaro de Bolonia sugirió a Frings tener una intervención en contra de esta decisión papal. El cardenal alemán consultó con su perito, quien se lo desaconsejó: cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 108.

148 *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 62; G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 120.

149 Cf. J.L. González Novalín, *Juan Bautista Montini, una vida para el papado*, 197.

150 C. Cremona, *Pablo VI*, 244.

151 G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 102.

152 Cf. K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, 199-201.

153 Cf. la *Introduzione* a *Problemi e risultati del concilio vaticano II* (1966), Queriniana, Brescia 1967, 15-16.

154 Cf. *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 47 y 50; *Probleme der vierten Konzilsperiode*, Stodieck, Bonn 1965, 4-6.

155 *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 82-83.

156 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 190-191.

157 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 245.

158 Cf. K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, 309.

159 Cf. J.L. González Novalín, *Juan Bautista Montini, una vida para el papado*, 197-198.

160 *Probleme der vierten Konzilsperiode*, 6.

161 Ibid., 15.

162 C. Cremona, *Pablo VI*, 231-232.

163 Cf. ibid., 260.

164 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 155.

165 *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 47.

166 K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, 303.

167 *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, 18.

168 Ibid., 19.

169 Ibid., 23.

170 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*,126.

171 *Probleme der vierten Konzilsperiode*, 7.

172 Cf. *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, 25-26.

173 Ibid., 28.

174 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 126-127.

175 Cf. ibid., 127.

176 Cf. *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, 31, 39-40.

177 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 242.

178 *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, 34 ss..

179 Ibid., 35.

180 Ibid., 36.

181 Cf. ibid., 76-77; J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 8, 79-81.

182 *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, 38.

183 A. Zambarbieri, *Los concilios del Vaticano*, 312; cf. *Acta Synodalia S. Concilii Oecomenici Vaticani II*, III/5, Typis Poliglottis Vaticanis, Ciudad del Vaticano 1974, 532. Sobre el discurso de

Frings, escribía Semelroth: *"Die [Intervention] von Kardinal Frings hat Prof. Ratzinger gemacht"* (O. Semmelroth S.J., *Tagebuch am 24. September 1965*, citado en N. Trippen, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, II, 473).

184 Cf. *Acta Synodalia S. Concilii Oecomenici Vaticani II* , IV/2, 660-663; R.M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber*, 290-293.

185 *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, 58.

186 Cf. K. Schatz, *Los concilios ecuménicos*, 309.

187 Cf. G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, 149.

188 Cf. ibid., 164.

189 Cf. ibid., 164-165.

190 *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, 71.

191 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 247.

192 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 352.

193 *Teoría de los principios teológicos*, 443.

194 *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 1995, 118.

195 *Die letze Sitzungsperiode des Konzils*, 77.

1 Cf. *Múnster*: http://es.wikipedia.org/wiki/M%C3%BCnster

2 Cf. S. Falasca, *Un obispo contra Hitler*, 42.

3 Cf. ibid., 54.

4 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 107-108.

5 *Mi vida*, 106.

6 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 108-109.

7 *Ibid.*, 105-106.

8 G. Valente, *Tradizione e libertà: le lezioni del giovane Joseph.*

9 G. Valente, *Ratzinger professore*, 94.

10 Cf. ibid., 117.

11 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 89.

12 *Teoría de los principios teológicos*, 444.

13 Cf. G. Mann, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 1005-1006.

14 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 11.

15 *Teoría de los principios teológicos*, 400-402.

16 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 262.

17 Cf. G. Valente, *Tradizione e libertà: le lezioni del giovane Joseph.*

18 Ibid.

19 Cf. ibid.

20 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 262-263.

21 *Mi vida*, 111-112.

22 G. Valente, *Ratzinger professore*, 11.

23 Ibid., 117.

24 *Entrevista a la cadena alemana ZDF* (11.4.2007).

25 Cf. W. Kasper – D. Deckers, *Al corazón de la fe*, 58-59.

26 Cf. *Neckar*: http://es.wikipedia.org/wiki/R%C3%ADo_Neckar

27 Cf. S. Lietzmann, *Wiedersehen mit Tübingen*, «Merian» 8 (1954) 3.

28 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 145-146.

29 Cf. F. Beissner, *Die Linie des Lebens*, «Merian» 8 (1954) 31.

30 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 146.

31 Cf. H. Thielicke, *Hochburg der Theologie*, «Merian» 8 (1954) 30.

32 Cf. E. Müller, *Vom Geist des Stifts*, «Merian» 8 (1954) 37.

33 W. Kasper – D. Deckers, *Al corazón de la fe*, 39.

34 Cf. AA. VV., *Alemania*, El País-Aguilar, Madrid 2004[2], 302.

35 H. Thielicke, *Hochburg der Theologie*, 30.

36 G. Valente, *Gli anni difficili di Tubinga*, «30giorni» (2006/5), en www.30giorni.it.

37 S. Lietzmann, *Wiedersehen mit Tübingen*, 3.

38 W. Kasper – D. Deckers, *Al corazón de la fe*, 39.

39 R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía*, 113.

40 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 112-113.

41 G. Valente, *Ratzinger professore*, 123.

42 *Discorso di presentazione alla Pontificia Accademia delle Scienze* (13.11.2000).

43 H. Thielicke, *Hochburg der Theologie*, 28.

44 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 114.

45 G. Weigel, *La elección de Dios*, 197.

46 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 147.

47 Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 143.

48 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 61-62.

49 *La sal de la tierra*, 85.

50 H. Küng, *Verdad controvertida*, Trotta, Madrid 2008.

51 G. Valente, *Ratzinger professore*, 126.

52 Cf. B. Mondin, *Storia della teologia*, 4, 758-763; J.L. Illanes, *La teología de las épocas moderna y contemporánea*, 390.

53 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 91.

54 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 147.

55 Cf. G. Valente, *Gli anni difficili di Tubinga.*

56 G. Valente, *Ratzinger professore*, 126-127.

57 Ibid., 135.

58 S. von Kempis, *Benedetto*, 147.

59 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 199.

60 G. Valente, *Gli anni difficili di Tubinga.*

61 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 180.

62 M. Bardazzi, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 52.

63 *Hans Küng: "La Historia juzgará al Papa como responsable de la propagación del sida en África"* (entrevista con José Manuel Vidal), «Religión digital» (29.3.2009): http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=1111038

64 *Mi vida*, 112-113.

65 *Cooperadores de la verdad*, 86-87.

66 Cf. B. Mondin, *Storia della teologia*, 4, 687-688; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III 722-724.

67 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 157.

68 Cf. B. Mondin, *Storia della teologia*, 4, 489-490; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III 771-774.

69 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 374-377; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III, 772-773.

70 S. von Kempis, *Benedetto*, 157-158.

71 *Mi vida*, 122.

72 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 118.

73 G. Valente, *Ratzinger professore*, 127-128.

74 Y. Congar, *Diario del concilio* II, 68.

75 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 166.

76 K. Rahner-E. Schillebeeckx, *¿Para qué una nueva revista de teología?*, «Concilium» 1 (1965) 5.

77 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 148.

78 *Teoría de los principios teológicos*, 459.

79 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 127.

80 *New York Times* (24.4.2005).

81 O. González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, 41.

82 *Avvenire* (15.10.1984).

83. Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 143.

84 Cf. G. Valente, *Gli anni difficili di Tubinga.*

85 *Befristete Amstzeit resiedierender Bischöfe? Ein Vorschlag*, «Theologische Quartalschrift» 149 (1969) 105-116.

86 G. Valente, *Gli anni difficili di Tubinga.*

87 Cf. R. Safranski, *Romanticismo*, 345-346.

88 Cf. AA. VV., *Alemania*, 57.

89 Cf. R. Safranski, *Romanticismo*, 348.

90 Cf. ibid., 348-351.

91 G. Valente, *Ratzinger professore*, 137-138 ss.

92 Ibid., 139.

93 Ibid., 140.

94. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 114.

95. Ibid.

96 *Brief vom 28.Juni 1997*, en A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 148.

97 *Mi vida*, 111.

98 *El nuevo Pueblo de Dios*, 335-336 ss.

99 Ibid., 336.

100 Ibid., 343-344.

101 Ibid., 351.

102 Ibid., 354.

103 Cf. ibid., 355.

104 Cf. J. Orlandis, *La Iglesia en la segunda mitad del siglo XX*, 108-109; J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 235.

105 Cf ibid., 101.

106 A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 144.

107 Cf. *Discurso a los participantes en un congreso internacional sobre la actualidad de la "Humanaei vitae"*, Roma (10.5.2008).

108 C. Cremona, *Pablo VI*, 253.

109 K. Rahner, *Transformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973, 48.

110 Cf. A. Riccardi, *Europa occidentale*, AA. VV, *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, *Storia della Chiesa*, XXV/2, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 392-396.

111 G. Valente, *Ratzinger professore*, 175.

112 *Ser cristiano en la era neopagana*, 118.

113 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 67-68.

114 *Intervención en el seminario del Pontificio Consejo para los Laicos*, Ciudad del Vaticano (17.6.1999).

115 Cf. J. Orlandis, *La Iglesia en la segunda mitad del siglo XX*, 87.

116 *Fe y futuro* (1970), Sígueme, Salamanca 1972, 69 ss.

117 Ibid., 77.

118 *Benedicto XVI: El tiempo revela aún más la importancia de Pablo VI*, Castengandolfo (8.9.2008).

119 *Mi vida*, 115. Véase por ejemplo el comentario de P. Rodríguez, en *Una presentación del cristianismo*, «Scripta theologica», 1 (1969) 483-492.

120 Cf. G. Valente, *Gli anni difficili di Tubinga*.

121 Cf. id., *Ratzinger professore*, 130.

122 *Mi vida*, 115.

123 *La sal de la tierra*, 95.

124 Cf. *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001, 17-32.

125. Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 106.

126 Cf. *La sal de la tierra*, 85.

127 Cf. *Introducción al cristianismo*, 33-34.

128 Ibid., 45.

129 Ibid., 66.

130 Ibid., 396-397.

131 O. González de Cardedal, *Nota preliminar*, 15.

132 *Mi vida*, 114.

133 *La sal de la tierra*, 83-84.

134 *Mi vida*, 121.

135 *La sal de la tierra*, 76.

136 G. Valente, *Gli anni difficili di Tubinga.*

137 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 105.

138 H. Küng, *Verdad controvertida*.

139 G. Valente, *Ratzinger professore*, 150.

140 Id., *Gli anni difficili di Tubinga.*

141 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 178.

142 G. Valente, *Gli anni difficili di Tubinga.*

143 C. Magris, *El Danubio* (1986), Anagrama, Barcelona 1988, 143.

144 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 160.

145 Cf. *Ratisbona*: http://es.wikipedia.org/wiki/Ratisbona

146 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 124.

147 Cf. http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,1191082,00.html

148 A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 131.

149 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 122-123.

150 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 150.

151. Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 145.

152 *Mi vida*, 117-118.

153 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 184, 195, 198.

154 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 122.

155 *Mi vida*, 118.

156 Ibid., 117.

157 Ibid, 118.

158 A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 162.

159 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 10.

160 Ibid., 12.

161 *New York Times* (22.4.2005).

162 Cf. A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 142.

163 Cf. G. Valente, *Sembrava la stazione d'arrivo. E invece...*, «30 Giorni» (agosto 2006), en www.30giorni.it.

164 S. von Kempis, *Benedetto*, 169.

165 V. Twomey, *La coscienza e l"uomo*, AA.VV., *Alla scuola della verità*, 113.

166 G. Valente, *Sembrava la stazione d'arrivo. E invece...*

167 Ibid.

168 G. Valente, *Ratzinger professore*, 159-160.

169 *Mi vida*, 119.

170 *Convocados en el camino de la fe*, 283.

171 *Mi vida*, 119.

172 Ibid., 120.

173 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 187.

174 Cf. B. Mondin, *Storia della teologia*, 4, 544-546; R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar*, en R. Fisichella (ed.), *Storia della teologia*, III, 765-789.

175 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 393.

176 *Un uomo della Chiesa nel mondo*, en K. Lehmann-W.Kasper (eds.), *H.U. von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991, 452-453.

177 L. Brunelli, *Presentación* a *Teólogos de centro*, «30 días» VI, 58-59 (1992) 48.

178 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 171.

179 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 260.

180 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 171.

181 *Mi vida*, 121.

182 Cf. G. Weigel, *La elección de Dios*, 199.

183 *Ser cristiano en la era neopagana*, 118.

184 Cf. J. Orlandis, *La Iglesia en la segunda mitad del siglo XX*, 96.

185 G. Weigel, *La elección de Dios*, 200.

186 *La sal de la tierra*, 124.

187 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 118-119.

188 *Teólogos de centro*, «30 días» VI, 58-59 (1992) 48-49.

189 Ibid., 50.

190 *Homilía en el funeral de Luigi Giussani*, Milán (24.2.2005).

191 A. Scola, *Un hijo genuino del católico pueblo bávaro*, *Mi vida*, 7-8.

192 Ibid., 9-10.

193 *Mi vida*, 121.

194 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 170-171.

195 G. Valente, *Ratzinger professore*, 174.

196 M. Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, 127.

197 *Mi vida*, 122.

198 Ibid., 123.

199 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 128-129.

200 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 257.

201 *La Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, 9.

202 *Teoría de los principios teológicos*, 443.

203 M. Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, 127.

204 *Teoría de los principios teológicos*, 472.

205 Ibid., 453.

206 *Natura e compito della teologia*, 87.

207 *Mi vida*, 137.

208 Ibid., 126.

209 Cf. J. Auer-J. Ratzinger, *Curso de teología dogmática*, IX: *Escatología* (1977), Herder, Barcelona 1992[3], 11-12.

210 Ibid., 12.

211 Cf. A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 179.

212 *Mi vida*, 126.

213 *Discurso de ingreso en la Academia pontificia de las ciencias*, J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 364.

214 «El Mundo» (3.10.2005) 46.

215 Cf. ibid.

1 *Mi vida*, 129.

2 Cf. P. Blanco Sarto, «Ratzinger, arzobispo de Múnich y Frisinga», *Nuestro Tiempo* 633 (2007/3) 95-109.

3 *La sal de la tierra*, 88.

4 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 132.

5 J.L. González Novalín, *Juan Bautista Montini, una vida para el papado*, 204.

6 *Mi vida*, 130.

7 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 179.

8 *Vieni, Spirito creatore! Omelie sulla Pentecoste*, Lindau, Torino 2006, 93.

9 Cf. *Joseph Kardinal Ratzinger in den Ordinariats-Korrespondenzen 1977-2001 – eine Textauswahl*, P. Pfister (Hrsg), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising*, 277-280.

10 Cf. J. Orlandis, *La Iglesia en la segunda mitad del siglo XX*, 228.

11 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 134.

12 *El espíritu de la liturgia*, 213.

13 *Mi vida*, 130.

14 *Dios y el mundo*, 246-247.

15 A. Riccardi, *Europa occidentale*, en AA. VV, *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, *Storia della Chiesa*, XXV/2, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 396.

16 *La sal de la tierra*, 86.

17 *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año*, Madrid, Rialp 1991, 251.

18 Cf. *Joseph Kardinal Ratzinger in den Ordinariats-Korrespondenzen 1977-2001 – eine Textauswahl*, P. Pfister (Hrsg), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising*, 283-284.

19 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 175.

20 *Il Signore sceglie la nostra povertà* (entrevista), «30 Giorni» (agosto 2003) 25.

21 Ibid., 24.

22 Cf. *Joseph Kardinal Ratzinger in den Ordinariats-Korrespondenzen 1977-2001 – eine Textauswahl*, P. Pfister (Hrsg), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising*, 294-295.

23 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 34-35.

24 *La bendición de la Navidad. Meditaciones*, Herder, Barcelona 2007, 16.

25 Ibid., 17.

26 Ibid., 51.

27 *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, Sankt Ulricht, Augsburg 2001, 43.

28 Ibid., 44.

29 Cf. ibid., 61.

30 Ibid., 59.

31 Allí cita por ejemplo a E. Schilllebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967.

32 P. Seewald, *Mitarbeiter der Wahrheit*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 66.

33 Cf. *Joseph Kardinal Ratzinger in den Ordinariats-Korrespondenzen 1977-2001 – eine Textauswahl*, 301.

34 Cf. Cf. *Pontifikalhandlungen und ausserordentlich Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977-1982*, P. Pfister (Hrsg), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising*, 207-214.

35 *Il Signore sceglie la nostra povertà*, 25.

36 E. de la Lama, *Juan Pablo I y Juan Pablo II en los umbrales del tercer milenio*, J.I. Saranyana (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, 213.

37 G. Weigel, *La elección de Dios*, 14.

38 Cf. ibid., 203.

39 P. Seewald, *Freunde Gottes*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 104-106.

40 *La sal de la tierra*, 91.

41 G. Weigel, *La elección de Dios*, 202.

42 A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 161-162.

43 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 219.

44 Cf. *Il Signore sceglie la nostra povertà*, 25.

45 E. de la Lama, *Juan Pablo I y Juan Pablo II en los umbrales del tercer milenio*, 217.

46 Cf. ibid., 219.

47 Cf. *Pontifikalhandlungen und ausserordentlich Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977-1982*, 213.

48 «Boletín Salesiano» (Guayaquil), agosto-diciembre 1978, 25.

49 Ibid., 26.

50 Cf. E. de la Lama, *Juan Pablo I y Juan Pablo II en los umbrales del tercer milenio*, 221.

51 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 280.

52 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 220.

53 *La sal de la tierra*, 85.

54 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 142-143.

55 G. Weigel, *La elección de Dios*, 203.

56 Cf. *Il Signore sceglie la nostra povertà*, 26; cf. también M. Bardazzi, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 63-57.

57 E. de la Lama, *Juan Pablo I y Juan Pablo II en los umbrales del tercer milenio*, 229-230.

58 Cf. *Öffnet die Türen für Christus und fürchtet euch nicht. Silvesterpredigt 1978*, Erzbistum München und Freising 1979, 3-4.

59 Ibid., 4.

60 Ibid., 13-14.

61 *Teoría de los principios teológicos*, 443.

62 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 13-14.

63 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 180.

64 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 15.

65 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 109.

66 Cf. *Pontifikalhandlungen und ausserordentlich Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977-1982*, 216.

67 *Beten verändert die Welt*, Erzbistum München und Freising 1979, 5.

68 Ibid., 10.

69 Cf. *Pontifikalhandlungen und ausserordentlich Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977-1982*, 218.

70 Cf. ibid.

71 *Wege nach ihnen. Die heilige Dorothea von Montau. Predigt beim Gottendienst zu ehren der Heiligen Dorothea von Montau am 17. Juni 1979 in der münchener St. Michelskirche*, Erzbistum München und Freising 1979, 5.

72 *Christlicher Glaube und Europa*, 144.

73 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 139.

74 *Encuentro con sacerdotes de la diócesis Bolzano-Bressanone* (6.8.2008).

75 . J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 140.

76 Cf. *Pontifikalhandlungen und ausserordentlich Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977-1982*, 204-235.

77 A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 65.

78 Ibid., 70.

79 Cf. *Joseph Kardinal Ratzinger in den Ordinariats-Korrespondenzen 1977-2001 – eine Textauswahl*, 364-367.

80 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 181.

81 Cf. S. von Kempis, *Benedetto*, 184.

82 Cf. ibid., 379-380.

83 Cf. G. Valente, *Ratzinger professore*, 175.

84 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 102.

85 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 129-130.

86 J.L. Allen, *The rise of Benedict XVI*, Doubleday, New York 2005, 153.

87 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 229.

88 *Contra el poder de los intelectuales*, «30 días» VI, 2 (1991) 68.

89 Ibid., 68-69.

90 Ibid., 69.

91 Ibid., 71.

92 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 143.

93 Ibid., 146.

94 *La sal de la tierra*, 103.

95 F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 263, 268.

96 *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes, Einsiedeln 1996, 93.

97 Ibid., 94.

98 *Wer in der Liebe bleibt. Ein Wort über die Ehe. Fastenhirtenbrief 1980*, Erzbistum München und Freising 1980.

99 Cf. ibid., 3-9.

100 Ibid., 9.

101

102 Cf. G. Zizola, *Benedetto XVI. Un successore al crocevia*, Sperling & Kupfer, Milano 2005[2], 405-406.

103 *Colaboradores de la verdad*, 381-382.

104 J.L. Allen, *The rise of Benedict XVI*, 154.

105 C.M. Martini, *Un servitore della fede e della tradizione*, en AA.VV., *Alla scuola della verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 186.

106 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 144-145.

107 *La sal de la tierra*, 93.

108 *Creación y pecado* (1985), Eunsa, Pamplona 1992, 19.

109 Ibid., 41.

110 Ibid., 63.

111 Ibid., 70.

112 Ibid., 87.

113 Ibid., 96-97.

114 Ibid., 103.

115 *La sal de la tierra*, 89.

116 Ibid., 208.

117 Cf. entrevista con Wilfried Röhmel, «Avvenire» (22.4.1995). Véase también M. Bardazzi, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, Encuentro, Madrid 2006, 70-72.

118 P. Seewald, *Mitarbeiter der Wahrheit*, en P. Seewald (ed.), *Der deutsche Papst*, 70.

119. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 108.

120 Cf. *Pontifikalhandlungen und ausserordentlich Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977-1982*, 264-270.

121 *La sal de la tierra*, 90.

122 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 281.

1 *La sal de la tierra*, 83.

2 Citado en P. Seewald, *Mitarbeiter der Wahrheit*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 71.

3 *La sal de la tierra*, 82.

4 *Tíber*: http://es.wikipedia.org/wiki/T%C3%ADber

5 *Entrevista realizada por Andrzej Majewski para la televisión pública polaca*, Roma (16.10.2005).

6 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 281-282.

7 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 33-34.

8 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 233.

9 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 289-290.

10 Ibid., 289.

11 Ibid., 234.

12 *Informe sobre la fe*, 74.

13 Ibid., 75.

14 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 185-193.

15 *Informe sobre la fe*, 77.

16 G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 597.

17 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 244.

18 G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 598.

19 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 196.

20 Cf. Ibid., 245-246.

21 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 38.

22 P. Seewald, *Il Tedesco – ein Deutscher in Rom*, en P. Seewald (ed.), *Der deutsche Papst*, 82.

23 G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 335; la cita de Ratzinger ha sido dicha de viva voz al autor.

24 Juan Pablo II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Plaza & Janés, Barcelona 204, 146.

25 G. Weigel, *La elección de Dios*, 204.

26 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 158.

27 Cf. Ibid., 151.

28 Cf. S.M. Paci, *Oficinas y oficiales*, «30 días» 55 (1992) 38-39; J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 267-272.

29 *La sal de la tierra*, 14.

30 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 41-42.

31 *Informe sobre la fe*, 12.

32 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 196-197.

33 Ibid., 148.

34 Ibid., 87.

35 A. Tornielli, *Ratzinger, custode della fede*, 195-196.

36 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 285.

37 Ibid., 287.

38 Cf. A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 85.

39 Ibid., 69.

40 Ibid., 76-77.

41 V. Messori, en *Informe sobre la fe*, 19.

42 *Entrevista con cuatro cadenas de televisión alemanas*, Castengandolfo (5.8.2006).

43 *Dios y el mundo*, 19,

44 V. Messori, *Informe sobre la fe*, 16.

45 G. Weiler, *La elección de Dios*, 232-233.

46 ibid., 232.

47 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 184.

48 Cf. A. Tornielli, *Ratzinger, custode della fede*, 75-76; T. Ricci, *Ratzinger del 82 al 92*, «30 días» 55 (1992) 32-33.

49 Cf. ANSA. Agenzia Italiana di Notizie (30.3.1982).

50 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 137.

51 Cf. J. Orlandis, *La Iglesia en la segunda mitad del siglo XX*, 134-140.

52 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 238.

53 Cf. M. Bardazzi, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XI*, 77-78.

54 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 363.

55 *La Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1991.

56 Cf. G. Weiler, *La elección de Dios*, 213.

57 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 278.

58 *El misterio pascual* (1985), BAC, Madrid 1990, 9.

59 Ibid., 189.

60 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 162.

61 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 112.

62 *Informe sobre la fe*, 77.

63 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 19-20.

64 Cf. G. Weiler, *La elección de Dios*, 215.

65 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 202.

66 G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 615.

67 W. Kasper – D. Deckers, *Al corazón de la fe*, 68.

68 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 137.

69 Cf. ibid., 137-139.

70 *Informe sobre la fe*, 198-199.

71 Ibid., 206.

72 Cf. G. Weiler, *La elección de Dios*, 217.

73 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 22.

74 Ibid., 26-27.

75 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 256.

76 G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 673.

77 *Informe sobre la fe*, 32.

78 *Corriere della Sera* (20.4.2005).

79 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 242.

80 *Informe sobre la fe*, 28 ss.

81 Ibid., 70.

82 Ibid., 83.

83 Ibid., 80.

84 Ibid., 79; cf. también 216.

85 H.U. von Balthasar, *Examinadlo todo y quedaos con lo bueno* (entrevista con Angelo Scola), Encuentro, Madrid 2007, 8.

86 *Informe sobre la fe*, 37 ss.

87 Ibid., 35.

88 Ibid., 36.

89 Ibid., 46.

90 ibid., 61.

91 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 243.

92 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 30.

93 G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 673.

94 G. Weiler, *La elección de Dios*, 226.

95 *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, 1989, Edicep, Valencia 1990, 49-50.

96 H.U. von Balthasar, *Examinadlo todo y quedaos con lo bueno*, 51-52.

97 Cf. *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gesprächt mit Vittorio Messori*, Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1985, 5-6.

98 Cf. G. Weiler, *La elección de Dios*, 226.

99 Cf. G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 673-677; las citas del *Informe final* del sínodo están tomadas de este texto.

100 A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 307-308.

101 *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, «Scripta Theologica»15 (1983/1) 9 ss.

102 Cf. ibid., 9-11.

103 Ibid., 10-11.

104 Ibid., 11.

105 Ibid., 17.

106 Ibid., 18.

107 Cf. ibid., 23-25.

108 Ibid., 27.

109 Ibid., 29.

110 Ibid., 80.

111 Ibid., 160.

112 Cf. W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85*, Herder, Freiburg 1986, 83.

113 *Ser cristiano en la era neopagana*, 79.

114 Ibid., 80.

115 *Introducción al catecismo de la Iglesia católica*, en J. Ratzinger-C. Schönborn, *Introducción al catecismo de la Iglesia católica* (1993), Ciudad Nueva, Madrid 1995[2], 12.

116 *Palabra en la Iglesia*, 70.

117 *Introducción al catecismo de la Iglesia católica*, 12-13.

118 Cf. ibid., 16-20.

119 Ibid., 21-22.

120 Ibid., 24.

121 Cf. J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 111-113.

122 *Introducción al catecismo de la Iglesia católica*, 27.

123 Cf. A. Tornielli, *Ratzinger, custode della fede*, 137-139.

124 *Ser cristiano en la era neopagana*, 147-148.

125 *Introducción* al *Compendio del Catecismo de la Iglesia católica*, Asociación de editores del Catecismo, Madrid 2005, 13.

126 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 158.

127 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 197-198.

128 *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 300-301.

129 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 23.

130 G. Weiler, *La elección de Dios*, 218.

131 Cf. J. Orlandis, *La Iglesia en la segunda mitad del siglo XX*, 310.

132 *Introducción* a Congregación de la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, Palabra, Madrid 1998, 23.

133 Cf. *Documentation catholique* 2298 (7-21.9.2003) 798-799.

134 T. Ricci, *Ratzinger del 82 al 92*, 35-36.

135 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 213-215.

136 Ibid., 219.

137 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 286.

138 Cf. M. Bardazzi, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XI*, 84.

139 G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 747.

140 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 176-177.

141 Cf. C. Cremona, *Pablo VI*, 256-257.

142 Cf. J. Orlandis, *La Iglesia en la segunda mitad del siglo XX*, 113-114, 236-237.

143 *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 1995, 132.

144 Cf. A. Tornielli, *Ratzinger, custode della fede*, 117-118.

145 G. Weigel, *Testigo de esperanza*, 782.

146 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 291.

147 *Introducción* a Congregación de la Doctrina de la Fe, *La meditación cristiana. Carta 'Orationis formas'*, Palabra, Madrid 1994, 28.

148 Cf. A. Tornielli, *Ratzinger, custode della fede*, 118-120.

149 *Natura e compito della teologia*, 91.

150 Cf. G. Weiler, *La elección de Dios*, 209.

151 J.L. Allen, *The rise of Benedict XVI*, 217-218.

152 Cf. P. Seewald, *Il Tedesco – ein Deutscher in Rom*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 90.

153 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 265.

154 Cf. A. Tornielli, *Ratzinger, custode della fede*, 125-126.

155 *Introducción* a Congregación de la Doctrina de la Fe, *El misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión*, Palabra, Madrid 1995, 107.

156 *La Iglesia, una comunidad siempre en camino* (1991), Paulinas, Madrid 1992, 93.

157 P. Seewald, *Einleitung*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 33.

158 Id., *Benedicto XVI*, 28 ss.

159 Ibid., 103.

160 Ibid., 18.

161 Ibid., 25.

162 Cf. ibid., 30.

163 Ibid., 121.

164 Ibid., 157.

165 Cf. ibid., 40.

166 Cf. ibid., 20.

167 Cf. P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 49-50.

168 Id., *Benedicto XVI*, 149 ss.

169 Ibid., 297.

170. Ibid., 100.

171 Ibid., 20.

172 Ibid., 24.

173 *Introducción* a Congregación de la Doctrina de la Fe, *El sacramento del Orden y la mujer*, Palabra, Madrid 1997, 33.

174 Cf. *Introducción* a Congregación de la Doctrina de la Fe, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar*, Palabra, Madrid 2000, 35.

175 Declaraciones del obispo Mark Hanson a «Zenit» (7.11.2005).

176 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 275.

177 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 261, 266.

178 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 277-279.

179 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 57.

180 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 279-280.

181 Cf. ibid., 284.

182 Cf. ibid., 284-285.

183 *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (1997), Sal Terrae, Santander 2000.

184 Cf. A. Urdaci, *Benedicto XVI y el último cónclave*, Planeta, Madrid 2005, 138.

185 G. Weiler, *La elección de Dios*, 222.

186 J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger*, 235.

187 Cf. Ibid., 241-250.

188 *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo* (1998), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 5.

189 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 225.

190 Ibid., 71.

191 Ibid., 72.

192 Ibid., 73-74.

193 *La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, «Boletín UCAM», 1 especial (2003) 6.

194 Ibid., 8.

195 Ibid., 8.

196 Ibid., 10.

197 Ibid.

198 Cf. A. Tornielli, *Ratzinger, custode della fede*, 198-199.

199 *El esplendor de la paz de Francisco*, «30 días» 1 (2002) 10.

200 Ibid., 11-12.

201 *Teoría de los principios teológicos*, 157.

202 Cf. O. González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, 35.

203 V. Messori, *Messori ed il quarto anniversario dell'ascesa al trono di Pietro di Benedetto XVI*, «Corriere della Sera» (20.4.2009).

204 *Convocados en el camino de la fe*, 237.

205 *El nuevo Pueblo de Dios*, 345.

206 *La fiesta de la fe*, 195.

207 Ibid., 197.

208 Ibid., 199.

209 Cf. R.N. Ostling, *Keeper of the Straight and Narrow*, «Time» (6.12.1993) 30.

210 *La sal de la tierra*, 17.

211 *Informe sobre la fe*, 132 ss.

212 Ibid., 139.

213 Ibid.

214 Ibid., 140.

215 Ibid.,, 143-144

216 Ibid., 144.

217 *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 97.

218 Ibid., 96.

219 *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 1999, 93.

220 Ibid., 116.

221 Ibid., 129-130.

222 *Ser cristiano en la era neopagana*, 185.

223 Cf. *Per un nuovo inizio del movimento liturgico*, «30giorni» 12 (2000) 48-54.

224 *El espíritu de la liturgia*, 30.

225 Ibid., 68.

226 Ibid., 69.

227 Cf. *El espíritu de la liturgia*, 84-95, 81-82, 138-139.

228 Ibid., 103.

229 Ibid., 113.

230 Ibid., 154.

231 Ibid., 157.

232 Ibid., 246.

233 A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, 228.

234 Cf. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24.11.2002).

235 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 170.

236 P: Seewald, *Benedicto XVI*, 11.

237 Id. , *Benedicto XVI*, 288.

238 J.L. Restán, en *Ser cristiano en la era neopagana*, 89.

239 *Ser cristiano en la era neopagana*, 104.

240 *Informe sobre la fe*, 24.

241 H.U. von Balthasar, *Ratzinger, il Cardinale coraggioso*, *La realtà e la gloria. Articoli e interviste* (1988), 79-81.

242 I. de la Potterie, *Cuánto ha cambiado aquel Santo Oficio*, «30 días» 55 (1992) 36.

243 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 71.

244 Cf. A. Urdaci, *Benedicto XVI y el último cónclave*, 75.

245 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 230.

246 Cf. A. Urdaci, *Benedicto XVI y el último cónclave*, 93.

247 P. Seewald, *Von Joseph Ratzinger zu Benedikt XVI.*, en P. Seewald (ed.), *Der deutsche Papst*, 106.

248 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 295.

249 Ibid., 311.

250 Ibid., 298.

251 *Juan Pablo II. Un papa entre dos milenios*, Lumen, Buenos Aires-México 2000, 11-12.

252 Ibid., 10.

253 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 110-111.

254 *La sal de la tierra*, 125-126.

255 *Mi vida*, 131-133.

1 *Audiencia para los peregrinos de Alemania*, Roma (25.4.2005).

2 Ibid.

3 *Juan Pablo II. Un papa entre dos milenios*, 22.

4 G. Zizola, *Benedetto XVI*, 12.

5 J. Herranz, *Nei dintorni di Gerico*, Ares, Milano 2005, 453.

6 Cf. G. Zizola, *Benedetto XVI*, 21, 26.

7 Cf. ibid., 29.

8 Cf. ibid., 38, 40.

9 *Via crucis*, Roma (25.3.2005), oración inicial y estación novena.

10 *Homilía en la vigilia pascual*, Roma (27.3.2005).

11 Cf. G. Zizola, *Benedetto XVI*, 47-50.

12 *Entrevista realizada por Andrzej Majewski para la televisión pública polaca*, Roma (16.10.2005).

13 G. Weigel, *La elección de Dios*, 32-33.

14 G. Zizola, *Benedetto XVI*, 54.

15 Cf. A. Méndiz, *Tutta la piazza!*, «Nuestro Tiempo» 610 (abril 2005) 22-32.

16 Cf. G. Weigel, *La elección de Dios*, 105.

17 *Testamento espiritual de Juan Pablo II*, «Nuestro Tiempo» 610 (abril 2005) 60-65.

18 G. Weigel, *La elección de Dios*, 104-105.

19 S. von Kempis, *Benedetto*, 16.

20 J.I. Saranyana, *Los años finales del pontificado de Juan Pablo II*, Id. (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005),* 255.

21 Cf. ibid., 116-118.

22 Ibid., 120.

23 *Homilía por la misa de exequias por Juan Pablo II*, Roma (8.4.2005).

24 G. Weigel, *La elección de Dios*, 124 ss.

25 Cf. ibid., 136-139.

26 Cf. ibid., 144-145.

27 Cf. F. Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*, 296.

28 G. Weigel, *La elección de Dios*, 141.

29 *Homilía en la misa 'pro eligendo pontifice'*, Roma (18.4.2005).

30 Ibid.

31 G. Weigel, *La elección de Dios*, 158.

32 Cf. ibid., 159-160.

33 J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 15.

34 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 469.

35 *Homilía en la misa 'pro eligendo pontifice'*, Roma (18.4.2005).

36 A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, 110-111.

37 J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 253.

38 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 41.

39 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 213.

40 Cf. P. Seewald, *Habemus papam!*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 110.

41 G. Weigel, *La elección de Dios*, 129.

42 Cf. ibid., 133.

43 Cf. ibid., 165.

44 Cf. ibid., 169.

45 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 225-226.

46 A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, 18.

47 Cf. ibid., 42-43.

48 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 225.

49 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 54.

50 G. Gänswein, *He aprendido a vivir con los dardos que lanzan en el Vaticano* (entrevista), «El Semanal» 1037 (9-15.9.2007) 44.

51 J. Israely, *Un hombre en una misión*, «La Vanguardia» (3.1.2005) 7.

52 J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 33.

53 Cf. P. Seewald, *Benedicto XVI*, 38.

54 Cf. O. González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, 107.

55 J.L. Allen, *The rise of Benedict XVI*, 164.

56 *Entrevista con cuatro cadenas de televisión bávaras*, Castengandolfo (5.8.2006).

57 Cf. A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, Einaudi, Turín 2006, 14.

58 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 141-142.

59 Cf. *Benedicto XVI y los filósofos de hoy*, «Humanitas» 39 (2005) 579.

60 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 212-213.

61 J.L. Allen, *The rise of Benedict XVI*, 229.

62 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 87.

63 *Discurso de ingreso en la Academia pontificia de las ciencias*, 435.

64 T. George, *The promise of Benedict XVI*, «Christianity Today» (June 2005).

65 Cf. G. Weigel, *La elección de Dios*, 176-177.

66 *Mensaje pronunciado al final de la Eucaristía celebrada tras el nombramiento*, Roma (20.4.2005).

67 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 133.

68 P. Seewald, *Habemus papam!*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 114.

69 *Nuestros ideales eran opuestos a los de Hitler, pero éramos soldados*, «La Razón» (29.9.2008).

70 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 40.

71 *Homilía en la celebración eucarística*, Roma (20.4.2009).

72 *Homilía en la misa de inauguración del pontificado*, Roma (24.4.2005).

73 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 41.

74 *Homilía en la misa de inauguración del pontificado*, Roma (24.4.2005).

75 J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 141

76 G. Weigel, *La elección de Dios*, 178.

77 H.-J. Fischer, *Benedicto XVI*, 110.

78 Cf. L. Capelletti, *Laico cioè cristiano*, «30giorni» (2006/4), en www.30giorni.it.

79 Cf. A. von Teuffenbach, *I papi del XX secolo*, 61-62, 65-66, 69-70.

80 F. Requena, *Benedicto XV, un papa entre dos mundos*, J.I. Saranyana (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, 64.

81 Cf. ibid., 70.

82 Cf. G. Weiler, *La elección de Dios*, 244.

83 Cf. D. Ramos-Lysson, *Compendio de historia de la Iglesia antigua*, Eunsa, Pamplona 2009, 405.

84 Cf. A. McIntyre, *After virtue. A study of moral theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, 245.

85 *El cristiano en la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid 2005, 58-59.

86 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 313.

87 A. Kissler, *Der deutsche Papst*, 133.

88 *Audiencia*, Roma (25.4.2005).

89 Cf. G. Weiler, *La elección de Dios*, 252.

90 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 465-467.

91 *Audiencia*, Roma (25.4.2005).

92 J.V. Boo, en «ABC» (31.12.2005) 44.

93 P. Seewald, *Wie der neue Papst die Welt verändern wird*, id. (ed.), *Der deutsche Papst*, 130.

94 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 136-137.

95 Cf. G. Zizola, *Benedetto XVI*, 380-381.

96 Cf. A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, 142-143.

97 G. Gänswein, «He aprendido a vivir con los dardos que lanzan en el Vaticano», 46.

98 Cf. J. Catalán, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, 24-25.

99 Cf. J. Chélini, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, 273.

100 G. Weiler, *La elección de Dios*, 279 ss.

101 ibid., 291.

102 Cf. ibid., 292-299.

103 *«¿Por qué, Señor, has tolerado esto?», se pregunta Benedicto XVI en Auschwitz*, «El País» (29.5.2005).

104 *Discurso en Auschwitz-Birkenau* (28.5.2006).

105 *Audiencia en la Plaza de san Pedro*, Roma (31.5.2006).

106 P. Seewald, *Una vida para la Iglesia*, 150.

107 Cf. P. Blanco Sarto, *Alemania tras el papa*, «Nuestro Tiempo» 616 (octubre 2005) 72-75. Una excelente crónica de este viaje se encuentra en L. Ring-Eifel, *Der Papst in Deutschland. Unvergessliche Begegnungen mit Benedikt XVI.*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.

108 *Im Glauben geeint, in allem anderen frei*, «Deutsche Tagespost» (24.12.2003).

109 *Discurso en la Sala Clementina*, Roma (22.12.2005).

110 Cf. «Süddeutsche Zeitung» (28.9.2005).

111 Declaraciones al «Diario de Navarra» (3.11.2005).

112 J.L. Allen, *The rise of Benedict XVI*, 233.

113 G. Zizola, *Benedetto XVI*, 106.

114 Cf. A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, 119.

115 *Discurso en la Sala Clementina*, Roma (22.12.2005).

116 Ibid.

117 Ibid.

118 Cf. A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, 124-127.

119 A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, 129.

120 *Discurso en el congreso sobre la caridad cristiana convocado por el instituto Cor Unum* (23.1.2006).

121 *Presentación a la edición de «Deus caritas est» en «Famiglia cristiana»* (7.2.2006).

122 *Discurso en la basílica de san Pablo Extramuros*, Roma (26.1.2006).

123 Cf. P. Blanco Sarto, *La sorpresa de Joseph Ratzinger*, «La Gaceta de los negocios» (27.1.2006) 67.

124 Cf. A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, 136-137.

125*ones de peregrinos*, «ABC» (19.4.2006).

126 Cf. *Tarsicio Bertone*: http://es.wikipedia.org/wiki/Tarcisio_Bertone.

127 V. Messori, *«Este papa es un intelectual posmoderno, un académico al que se le entiende*», «La Razón» (19.4.2006).

128 Cf. J. Catalán, *De Ratzinger a Benedicto XVI*, 15.

129 P. Seewald, *Benedicto XVI*, 77.

1 E. González, *El papa que viene*, «El País. Domingo» (2.7.2006) 4.

2 Cf. G. Zizola, *Benedetto XVI*, 86-89, 378-381.

3 *Discurso en la vigilia de la Jornada Mundial de las Familias*, Valencia (8.7.2006).

4 Ibid.

5 *Benedikt XVI.: Traditionelle Familie nicht zu ersetzen*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung» (10.7.2006) 8.

6 *Homilía en la misa de clausura de la Jornada Mundial de las Familias*, Valencia (10.7.2006).

7 Ibid.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Cf. J.V. Boo, *Más tranquilidad en torno al papa*, «ABC» (12.9.2006).

11 *Entrevista con cuatro cadenas de televisión bávaras*, Castengandolfo (5.8.2006).

12 Una excelente crónica del viaje se encuentra en: AA. VV., *Der Besuch in Bayern*, en AA. VV., *Bayer, römer, Papst*, Suddeutsche Zeitung, München 2006, 171-187.

13 *Discurso en la Mariensplatz*, Múnich (9.9.2006).

14 *Homilía en la Eucaristía en Riem*, Múnich (10.9.2006).

15 Ibid.

16 Cf. C. Möllers, *Benedikts sanft verpacter Tadel*, «Münchner Merkur» (11.9.2005) 4.

17 Cf. *Homilía en la Liebfrauensdom*, Múnich (10.9.2006).

18 G. Gänswein, «He aprendido a vivir con los dardos que lanzan en el Vaticano», 46.

19 *Homilía*, Alttöting (11.9.2006).

20 Cf. *Audiencia general*, Roma (20.9.2006).

21 *Homilía en la Eucaristía*, Ratisbona (12.9.2006).

22 *Discurso en el aula magna de la Universidad*, Ratisbona (12.9.2006).

23 *Homilía en las vísperas solemnes en la catedral*, Ratisbona (12.9.2005).

24 Ibid.

25 Cf. *Benedikt beeindruckt auch Protestanten*, «Deutsche Tagespost» 110 (14.9.2006) 1.

26 A. Borghese, *Tras las huellas de Joseph Ratzinger*, 166.

27 *Palabras pronunciadas en la catedral*, Frisinga (14.9.2006).

28 Cf. *Schweren Herzens schewbt er zurück*, «Münchner Merkur» (15.9.2005) 4.

29 *Discurso a las autoridades y los ciudadanos de Frisinga*, Roma (16.10.2010).

30 G. Gänswein, «He aprendido a vivir con los dardos que lanzan en el Vaticano», 48.

31 Cf. P. Blanco Sarto, *Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona*, «Scripta Theologica» 39 (2007/3) 767-782.

32 G. Weiler, *La elección de Dios*, 302.

33 S. Magister, *El Papa de Occidente*, «Aspenia» 42 (2008) 165-166.

34 J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 91.

35 *El Papa explica a los periodistas el papel de Turquía y el objetivo de su viaje*«Zenit» (28.11.2006).

36 Cf. *La cordialidad de Erdogan caracteriza la llegada del Papa a Turquía*, «Zenit» (28.11.2006).

37 Cf. J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 105.

38 *El Papa abraza al Patriarca Ecuménico en una Estambul blindada y paralizada*, «ABC» (30.11.2006).

39 *Homilía en la Casa de María,* Éfeso (29.11.2006); el texto de Juan XXIII pertenece a *Diario de un alma*, n. 741.

40 *El Papa reza en la mezquita Azul en dirección a la Meca*, «El Mundo» (1.12.2006).

41 Cf. J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 106.

42 Cf. *El Papa en Turquía: Un viaje pastoral, ecuménico y de diálogo con el mundo islámico*, «Zenit» (27.11.2006).

43 *Homilía en la Casa de María,* Éfeso (29.11.2006).

44 Cf. *Los diversos ritos católicos junto al Papa en su última misa en Turquía*, «Zenit» (1.12.2006).

45 Cf. *El Papa va a Turquía para promover la unidad con los ortodoxos*, «Zenit» (26.11.2006).

46 *El Papa explica a los periodistas el papel de Turquía y el objetivo de su viaje*, «Zenit» (28.11.2006).

47 *El patriarca de Constantinopla espera al Papa en Turquía con «amor fraternal»*, «Zenit» (28.11.2006).

48 Cf. «Avvenire» (1.12.2006).

49 *Discurso al final de la divina Liturgia en la iglesia patriarca del San Jorge*, Estambul (30.11.2006).

50 Cf. *«Avanzar hacia la «unidad plena»*, «El Mundo» (1.12.2006).

51 Cf. *Adiós de Benedicto XVI a Turquía: «Parte de mi corazón se queda en Estambul»*, «Zenit» (1.12.2006).

52 Cf. Carta encíclica *Deus caritas est* (25.1.2005), n. 13.

53 Cf. Exhortación apostólica *Sacramentum charitatis* (22.2.2007), nn.17-20ss.

54 Cf. ibid., nn. 15, 27-30, 56.

55 Cf. ibid., nn. 35-38, 41-42.

56 Cf. ibid., nn. 52-53.

57 Cf. ibid., n. 62.

58 Cf. ibid., nn. 57-60.

59 Cf. ibid., nn. 91-92.

60 Cf. ibid., nn. 72-73, 89-91.

61 E. Trías, *El evangelio según Benedicto XVI*, «El Mundo» (15.1.2007) 4.

62 Cf. *Un Papa que tiene el don de la palabra*, «El Mundo» (4.9.2007) 34.

63 *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 20.

64 Ibid., 11.

65 Cf. ibid., 12. Puede verse también P. Blanco Sarto, «Biblia, Iglesia y teología según Joseph Ratzinger», en G. Aranda – J.L. Caballero (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 389-400.

66 R. Blázquez, *Jesús: Dios y hombre*, «Palabra» 527 (10.2007) 76.

67 J.V. Boo, *La clave de un pontificado, la clave de una vida*, «Nueva Revista» 112 (7-9.2007) 27.

68 Cf. *Gesù di Nazaret*, 14 ss.

69 Cf. Constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 12.

70 Cf. *Gesù di Nazaret*, 14.

71 Cf. ibid., 19.

72 Ibid., 17.

73 Cf. ibid., 8.

74 Ibid., 7; cf. también todo el capítulo 10: 367-405.

75 Cf. C.M. Martini, «Las dos dimensiones de Cristo», *El Mundo* (30.5.2007) 3-5.

76 *Gesù di Nazaret*, 10.

77 Ibid., 18.

78 Ibid., 358.

79 Cf. P. Blanco Sarto, *Magisterio de Benedicto XVI*, «Palabra» 523 (2007/6) 267-370; R. Pellitero, *Mil días de verdad y amor*, «Nuestro Tiempo» 642 (2007/12) 20-31.

80 M. de la Torre, *La estrategia comunicativa de Juan Pablo II y Benedicto XVI, según Navarro-Valls. El portavoz de los dos Papas aclara que la clave está en el mensaje*, «Zenit» (23.1.2008).

81 J. Herranz, *¿Cómo es Joseph Ratzinger de cerca?*, «ABC» (16.4.2007) 3.

82 M. Lago, *El eficacísimo minimalismo comunicativo de Papa Ratzinger*, «Zenit» (22.5.2008).

83 Ibid.

84 Ibid.

85 L. Boff, *Benedicto XVI y la utopía Brasil*, «Diario de Noticias» (7.5.2005).

86 J. Rodríguez – C. Enríquez, *Benedicto XVI en el continente de la esperanza*, «Nuestro Tiempo» 637-638 (2007/7-8) 43.

87 Cf. F. Mernes, *El Papa enamora a América*, 523 (2007/6) 6-7.

88 Cf. *Benedicto viene a frenar el éxodo*, «El Mundo» (6.5.2007).

89 «Zenit» (6.5.2007).

90 Cf. *En Brasil se decide una parte del futuro de la Iglesia católica*, «El Mundo» (9.5.2007).

91 Cf. *El Papa inicia hoy en Brasil su primer viaje fuera de Europa y el más largo de su Pontificado*, «El País» (9.5.2007).

92 Cf. F. Mernes, *El Papa enamora a América*, 9.

93 Cf. *Benedicto XVI ya viene a América Latina*, «El Universal» (Ciudad de México, 9.5.2007).

94 Cf. ibid.

95 *Discurso en el aeropuerto de São Paulo-Guarulhos* (9.5.2007).

96 Cf. J. Rodríguez – C. Enríquez, *Beneducto XVI en el continente de la esperanza*, 41.

97 Cf. *Benedicto XVI amenaza con excomulgar a los políticos católicos partidarios del aborto*, «El País» (9.5.2007).

98 Cf. F. Mernes, *El Papa enamora a América*, 6.

99 *Benedicto XVI llama a los jóvenes a convertirse en los nuevos misioneros de la Iglesia*, «Zenit» (9.5.2007).

100 *Discurso a los jóvenes en el estadio de Pacaembu*, Sao Paulo (9.5.2007). Cf. *El Papa defiende la castidad y la ecología ante una multitud de jóvenes brasileños*, «ABC» (10.5.2007).

101 Cf. F. Mernes, *El Papa enamora a América*, 9.

102 *La falta de evangelización lleva al abandono de la Iglesia, asegura el Papa*, «Zenit» (11.5.2007).

103 *Discurso ante los obispos en la V Conferencia del episcopado latinoamericano*, Aparecida (13.5.2007).

104 Cf. ibid.

105 Cf. J. Rodríguez – C. Enríquez, *Benedicto XVI en el continente de la esperanza*, 36.

106 Cf. *Benedicto XVI denuncia los regímenes populistas y autoritarios de Iberoamérica*, «La Razón» (14.5.2007).

107 Cf. *El Papa: "El mundo necesita almas claras que rechacen ser consideradas criaturas objeto de placer*, «El País» (14.5.2005).

108 Cf. *El Papa condena los crímenes de la colonización de América*, «ABC» (16.5.2007).

109 Cf. *El Papa pide volver a Cristo y disciplina para frenar las fugas hacia las sectas*, «ABC» (14.5.2007).

110 J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 136.

111 Cf. *El Papa ignora en Brasil a los teólogos de la liberación*, «El País» (15.5.2007).

112 Cf. J. Rodríguez – C. Enríquez, *Beneducto XVI en el continente de la esperanza*, 43.

113 J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 132.

114 *Discurso a la curia romana* (22.12.2008).

115 J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 171.

116 Cf. G. Weigel, *La elección de Dios*, 75-76.

117 Cf. *Letter to the bishops, priests, consecrated persons and lay faithful of the Catholic Church in the People's Republic of China*, n. 3.

118 J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 142.

119 Cf. *Letter to the bishops, priests, consecrated persons and lay faithful of the Catholic Church in the People's Republic of China*, n. 4.

120 Ibid., n. 6.

121 Cf. *Cina e persecuzioni, la Via Crucis del Papa*, «Il Corriere della Sera» (22.3.2008).

122 Cf. «Zenit» (31.8.2007).

123 Cf. *Cardenal austriaco en espera del Papa: El cristianismo, la vía del futuro (II). Entrevista ante la próxima visita de Benedicto XVI a Austria*, «Zenit» (4.9.2007).

124 Ibid.

125 Ibid.

126 Ibid.

127 J.V. Boo, *El Papa se enfrenta al reto de la secularización*, «ABC» (4.9.2007).

128 *Papa Benedetto: Maria ci converta in strumenti di pace*, "Vatican Information Service» (7.9.2007).

129 *Tributo del Papa a las víctimas del Holocausto judío*, «Zenit» (7.9.2007).

130 Cf. J.M. López Barajas, *No basta ser como los demás*, «Palabra» 527 (10.2007) 14-15.

131 *El aborto, «profunda herida social» de Europa, asegura el Papa. Ante políticos austriacos*, «Zenit» (7.9.2007).

132 Cf. *Scontro con Amnesty: «Interruzione gravidanza non è un diritto umano*, «Il Corriere de la Sera» (8.9.2007).

133 *En la globalización, Europa debe redescubrir sus raíces cristianas, constata el Papa. No hay alternativa a la convivencia social surgida de la tradición judeocristiana*, «Zenit» (7.9.2007).

134 Cf. *Benedicto XVI peregrino al corazón materno de Austria. Ceremonia de bienvenida en el aeropuerto de Viena*, «Zenit» (7.9.2207).

135 Cf. *Fede cristiana si oppone decisamente alla rassegnazione*, «Vatican Information Service» (8.9.2007).

136 Cf. ibid.

137 Cf. ibid.

138 Cf. ibid.

139 *El Papa presenta en Austria el cristianismo como antídoto al nihilismo y fundamentalismo. Los valores cristianos, explica al hacer un balance*, «Zenit» (12.9.2007).

140 Cf. *Fede cristiana si oppone decisamente alla rassegnazione*, "Vatican Information Service» (8.9.2007).

141 Cf. Ibid.

142 J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 152.

143 Cf. *P. Karl Wallner: Benedikt XVI., „ein Papst des Wesentlichen". Interview mit dem Rektor der Päpstlichen Hochschule Heiligenkreuz*, «Zenit» (10.9.2007).

144 C. Schönborn, *«Un pellegrinaggio contro la fredezza del nostro presente»*, «Trentagiorni» (9.20007).

145 Cf. ibid.

146 *Homilía en el santuario de Mariazell* (8.9.2007).

147 J.P. Manglano, *Presentación*, *Homilías de Benedicto XVI*, Cobel, Madrid 2009, 5.

148 Cf. *La conversión sigue teniendo sentido*, «Aceprensa» (19.12.2007).

149 Cf. D. Contreras, *La esperanza, un futuro que cambia el presente*, «Humanitas» 49 (2008/3) 153-155.

150 Cf. B. Mondin, *Storia della teologia*, 4, 489-490; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III 771-774.

151 Cf. J.L. Illanes, *La teología en las épocas moderna y contemporánea*, 374-377; E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, III, 772-773.

152 *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 2005[12], 159-160.

153 Cf. P. Blanco Sarto, *La encíclica 'Spe salvi'*, «Palabra» 530 (2008/1) 66-70.

154 J.F. Sánchez, *Amores y temores*, «Nuestro Tiempo» 642 (2008/1) 112.

155 Cf. E. González, *Benedicto XVI vuelve al integrismo preconciliar en su segunda encíclica*, «El País» (1.12.2007).

156 Cf. *Il Papa: «Marxismo e illuminismo. Ecco le speranze terrene fallite»*, «Il Corriere della Sera» (1.12.2007); J.V. Boo, *La eternidad es sumergirse en el océano del amor infinito,* «ABC» (1.112.2007).

157 Cf. P. Centofanti, *Matemático judío paga el precio de defender al Papa. Entrevista con Giorgio Israel, profesor de la universidad «La Sapienza»*, «Zenit» (22.1.2008).

158 Cf. J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 172-173.

159 *Discurso dirigido a la universidad 'La Sapienza'*, Roma, 17.1.2008.

160 Cf. J.L. Restán, *Diario de un pontificado*, 177.

161 *Audiencia*, Roma (16.1.2008).

162 *Encuentro del Papa con los párrocos y el* clero, Roma (7.2.2008).

163 *Discurso al Pontificio Consejo de la Cultura*, Roma (8.3.2008).

164 Cf. *Los «nuevos pecados sociales» tienen más de cien años*, «ABC» (14.3.2008).

165 *Dios y el mundo*, 358.

166 Cf. M. Allam, *Approdo di un lungo cammino. Decisivo l'incontro con il Papa*, «Il Corriere della Sera» (26.3.2004).

167 Cf. S. Magister, *Judíos, musulmanes, cristianos. Últimas noticias desde la cantera del diálogo*, www.chiesa.l'espresso.it (25.4.2008).

168 Cf. *El Papa verá en EE.UU. un catolicismo vibrante pero con problemas*, «ABC» (9.4.2008).

169 Cf. T. Kenefick, *Benedicto XVI visita Estados Unidos*, «Aceprensa» (2008/37: 6-15.4.2008) 1-2.

170 Cf. M. Cruz, *El papa siembra la esperanza en EE.UU*, «Palabra» 533 (2008/5) 274-278.

171 Cf. T. Kenefick, *Benedicto XVI visita Estados Unidos*, 3.

172 *Una Iglesia entre la modernidad y la tradición*, «La Razón» (16.4.2008).

173 *Benedicto XVI va a Estados Unidos para dar esperanza a los católicos*, «Zenit» (8.4.2008).

174 *El Papa afirma que llevará un mensaje de esperanza a Estados Unidos en su viaje de la próxima semana*, «ABC» (8.4.2008).

175 Cf. *El Papa insta a la Iglesia de EE UU a afrontar los retos del secularismo*, «La Razón» (17.4.2008).

176 Cf. *El Papa llega a Washington y reconoce el modelo positivo de laicidad estadounidense*, «Zenit» (15.4.2008); *Benedicto XVI: «Quien es culpable de pedofilia no puede ser sacerdote»*, «Zenit» (15.4.2008).

177 Cf. *El Papa aconseja a EE.UU. los «esfuerzos de la diplomacia» para resolver los conflictos*, «ABC» (17.4.2008).

178 *Bush asegura que ve a Dios en los ojos del Papa*, «Zenit» (15.4.20008).

179 *Ratzinger: Un ataque unilateral contra Irak ahora no estaría justificado*, «Zenit» (22.9.2002).

180 Cf. ibid.

181 *El Papa y Bush constatan la necesidad de una política humana de inmigración*, «Zenit» (16.4.2008).

182 *El Papa insta a Bush a seguir solucionando conflictos con apoyo internacional*, «Efe» (16.04.2008).

183 Cf. *Una multitud vitorea al Pontífice*, «El País» (17.4.2008).

184 Cf. *El Papa viene a EE UU a hablar contra las guerras*, «El País» (13.4.2008).

185 Cf. *El Papa se reúne por sorpresa con las víctimas de abusos*, «El País» (18.4.2008); John L. Allen, *Pope Benedict meets with victims of clerical sexual abuse* (17.4.2008).

186 *Portavoz vaticano: Tras los abusos, el Papa invita a pasar de la vergüenza a la esperanza*, «Zenit» (18.4.2008).

187 *Homilía en la misa celebrada*, Washington (17.4.2008).

188 Cf. *El papa llama a la unión entre fe y vida*, «Aceprensa» (2008/43) 1-4.

189 *El Papa a los obispos: Los abusos, motivo de «profunda vergüenza»*, «Zenit» (17.4.2008).

190 Cf. J.I. Saranyana, *Testigo vaticano*, «Nueva revista» 126 (2009/12) 59.

191 *Discurso a los obispos de Estados Unidos*, Washington (17.4.2008).

192 Cf. *El papa llama a la unión entre fe y vida*, «Aceprensa» (2008/43) 2.

193 *La crisis de la verdad se arraiga en la crisis de fe, asegura el Papa*, «Zenit» (18.4.2008).

194 *Discurso a los representantes de las universidades católicas*, Washington (17.4.2008).

195 Cf. *El papa llama a la unión entre fe y vida*, «Aceprensa» (2008/43) 3.

196 *Discurso a los representantes de las universidades católicas*, Washington (17.4.2008).

197 Cf. A.M. Valli, *Benedetto XVI ha conquistato l'America*, 332-333.

198 *Mensaje de Benedicto XVI a la comunidad judía*, Washington (17.4.2008).

199 *„Ein Papst für alle": Jüdischer Gelehrter Jacob Neusner zum Besuch Benedikts XVI. in den USA*, «Zenit» (21.4.2008).

200 *Palabras del Papa en su encuentro con representantes de otras religiones*, Centro Cultural Juan Pablo II, Washington (17.4.2008).

201 Ibid.

202 Cf. A.M. Valli, *Benedetto XVI ha conquistato l'America*, «Studi cattolici» (2008/5) 331.

203 *Benedetto XVI all'Assemblea generale Onu: «Lotta al terrorismo rispetti diritto»*, «Il Corrierre della Sera» (19.4.2008).

204 Cf. *El papa llama a la unión entre fe y vida*, 4.

205 Cf. *Benedicto XVI defiende la universalidad de los derechos humanos en la ONU*, «Zenit» (18.4.2008).

206 R. Navarro Valls, *El viaje más urgente para Benedicto XVI*, «El Mundo» (21.4.2008) 4.

207 *Las claves para entender la importancia de la visita papal*, «El Mundo» (10.4.2008).

208 *Oración en la Zona Cero*, Nueva York (20.4.2008).

209 *Homilía de Benedicto XVI en el «Yankee Stadium»*, Nueva York (20.4.2008).

210 Cf. ibid.

211 S. Magister, *Sexto día del Papa en Estados Unidos. La oración en la Zona Cero y la última homilía «en esta tierra de libertad»*, www.chiesa.l'espresso.it

212 *Homilía en la misa en el Yankee Stadium*, Nueva York (20.4.2008).

213 *El Papa espera que su visita a Estados Unidos traiga «una renovada fe»*, «Zenit» (21.4.2008).

214 *El Papa devolvió la esperanza*, «La Razón» (21.4.2008).

215 *El Papa de la era global*, «ABC» (21.4.2008)

216 *Portavoz vaticano: Tras los abusos, el Papa invita a pasar de la vergüenza a la esperanza*, «Zenit» (18.4.2008).

217 P. Noonan, *Lock feeling his charisma of sincerity*.

218 *Los teleobjetivos muestran en Estados Unidos el auténtico rostro de Benedicto XVI*, «Zenit» (22.4.2008).

219 *Balance del viaje apostolico a los Estados Unidos*, Roma (30.4.2008).

220 Cf. A.M. Valli, *Benedetto XVI ha conquistato l'America*, 331.

221 Cf. C. Fresneda, *El papa insta a la comunidad internacional a intervenir si un país no protege a su población*, «El Mundo» (19.4.2008) 28.

1 Cf. *Sidney recibirá más visitantes para ver al papa de los que fueron a los Juegos de 2000 en Australia*, «La Gaceta de los Negocios» (5-6.7.2008) 44.

2 *Benedicto XVI llega a Australia para promover la nueva evangelización con los jóvenes*, «Zenit» (13.7.2008).

3 *La música, lenguaje universal de la evangelización*, «Zenit» (15.7.2008).

4 *Discurso de bienvenida*, Sydney (17.7.2008).

5 *Discostarsi disegno di Dio creatore provoca disordine*, «Vatican Information Service» (17.7.2008).

6 *Discurso ante la curia*, Roma (22.12.2008).

7 Cf. *Incontro anche con le altre confessioni cristiane. «Movimento ecuménico a punto critico»*, «Vatican Information Service» (17.7.2008).

8 *Benedicto XVI: El punto de partida del ecumenismo, el Bautismo; el de llegada, la Eucaristía.*, «Zenit» (18.7.2008).

9 *Discurso en el encuentro con representantes de otras religiones*, Sidney (18.7.2008)

10 *Discurso a jóvenes de una comunidad de recuperación*, Sidney (18.7.2008).

11 Cf. *El Vía Crucis más grande de la historia de Australia*, «Zenit» (18.7.2008).

12 Cf. J.M. Navalpotro, *La generación Juan Pablo baila y reza en Darling Harbour*, «Mundo cristiano» (2008/8-9) 19-21.

13 *Discurso en el encuentro con sacerdotes, diáconos, religiosos y seminaristas*, Sidney (19.7.2008).

14 Cf. J.L. Allen, *Four Sfumature from the Pope?s trip to Sydney*, «National Catholic Reporter» 7/44 (25.7.2008).

15 Cf. *200 mil jóvenes (y algunos políticos) peregrinando hacia el hipódromo*, «Zenit» (19.7.2008).

16 *Discurso a los jóvenes en la vigilia nocturna*, Sydney (19.7.2008).

17 Cf. J. Escrivá de Balaguer, *El Gran Desconocido* (1969), *Es Cristo que pasa. Homilías*, Rialp, Madrid 1976[14], 267-289.

18 Cf. *In 500 mila alla messa finale del Papa? «Siete la speranza dell'umanità»*, «Il Corriere della Sera» (201.7.2008).

19 *Homilía de la misa con los jóvenes*, Sydney (20.7.2008).

20 *Benedicto XVI se despide de los jóvenes recordando una propuesta de matrimonio. La que hizo Dios a María en la Anunciación*, «Zenit» (20.7.2008).

21 J.L. Allen, *Four Sfumature from the Pope's trip to Sydney*, «National Catholic Reporter» 7/44 (25.7.2008).

22 *Audiencia*, Castelgandolfo (27.7.2008).

23 *Se confirman los rumores: Madrid acogerá la Jornada de la Juventud 2011*, «Zenit» (20.7.2008).

24 *Palabras a los periodistas en el vuelo a París* (12.9.2008).

25 L. Daniele, *La «laicidad positiva» francesa, un toque de atención para Zapatero*, «ABC» (20.9.2008) 26.

26 *Palabras a los periodistas en el vuelo a París*, (12.9.2008)

27 S. Magister, *Desde París y Lourdes, la lección del Papa "litúrgico"*, www.chiesa.l'espresso.it (16.9.2008).

28 *Discurso en el aeropuerto de Orly*, París (12.9.2008).

29 *Discurso de bienvenida al Papa en el palacio del Eliseo*, París (12.9.2008).

30 J-M. Colombani, *La inteligencia política del Papa*, «El País» (15.9.2008).

31 S. Magister, *El Papa de Occidente*, «Aspenia» 42 (2008) 165-166.

32 *Discurso de Benedicto XVI al mundo de la cultura. En el Colegio de los Bernardinos*, París (12.9.2008).

33 J. Trías Sagnier, *Antisemitismo*, «ABC» (20.9.2008) 27.

34 *Palabras a la comunidad judía*, París (13.9.2008).

35 *Homilía en la misa celebrada en la Explanada de los Inválidos*, París (13.9.2008).

36 *Homilía con los jóvenes en Notre Dame*, París (13.9.2008)

37 *Palabras en el Instituto de Francia*, París (13.9.2008).

38 *Discurso al concluir la procesión de las antorchas*, Lourdes (13.9.2008).

39 *Homilía del Papa en la misa con motivo de los 150 años de las apariciones de Lourdes*, Lourdes (14.9.2008).

40 *Palabras en el Angelus*, Lourdes (14.9.2008).

41 *Discurso a la Conferencia Episcopal de Francia en el hemiciclo de Santa Bernardette*, Lourdes (14.9.2008).

42 *Homilía ante el santísimo Sacramento*, Lourdes (14.8.2008).

43 *«Dios no olvida a los enfermos, y la iglesia tampoco»*, «La Razón» (15.9.2008).

44 *Homilía en la Eucaristía celebrada para los enfermos*, Lourdes (14.9.2008).

45 *Benedicto XVI: misión cumplida*, «El Mundo» (15.9.2008).

46 *Palabras de despedida en el aeropuerto de Tarbes-Lourdes-Pyrénèes*, Lourdes (14.9.2008).

47 J.L. Allen, *Bishops at Synod on Bible to hear cardinal speak of need to anchor biblical study in doctrine*, «Nathional Catholic Report» (3.10.2008).

48 *Homilía en la apertura del sínodo sobre la Palabra*, Roma (6.10.2008).

49 Cf. *El Papa traza un panorama desolador*, «El País» (7.10.2008).

50 Cf. *El problema es Europa, no la Biblia*, «El Mundo» (7.10.2007).

51 *El Papa inicia una semana ininterrumpida de lectura de la Biblia*, «Zenit» (5.10.2008).

52 *Un rabino explica por primera vez la Biblia ante el Papa y los obispos*, «ABC» (7.10.2008).

53 *J.L. Allen, Synod on the Bible: Shaping the imaginations of 1.2 billion Catholics*, «National Catholic Reporter» (10.10.2008).

54 *Benedicto XVI pide en el Sínodo superar el dualismo entre exégesis y teología*, «Zenit» (14.10.2008).

55 J. L. Allen, *Christianity not a 'Religion of the Book'*, «National Catholic Reporter» (8.10.2008).

56 *El Papa da otro paso hacia la reconciliación con la iglesia ortodoxa rusa*, «ABC» (9.10.2008).

57 *Un patriarca ortodoxo reza por primera vez en la capilla Sixtina*, «La Razón» (20.10.2008).

58 J.L. Allen, *Synod on the Bible: Shaping the imaginations of 1.2 billion Catholics*, «National Catholic Reporter» (10.10.2008).

59 S. Magister, *El sínodo quiere mejores homilías. Con el Papa como modelo*, www.chiesa.l'espresso.it (17.10.2008).

60 *«Para evangelizar hay que nutrirse de la Palabra»*, «La Razón» (27.10.2008).

61 J.L. Allen, *Moderate line prevails; bishops give thumbs-up to women, laity. Synod Ends*, «National Catholic Reporter» (28.10.2008).

62 *Discurso en la clausura curso a la Curia Romana* (22.12.2008).

63 Cf. *El Papa reitera que las ciencias pueden ayudar a comprender la creación*, www.Forumlibertas.com (6.11.2008)

64 Cf. *Un teléfono rojo entre Roma y La Meca*, «El País» (6.11.2008).

65 *Forum cattolico musulmano: superare i pregiudizi passati*, "Vatican Information Service» (6.11.2008).

66 Cf. *Benedicto XVI invita al Islam a "mostrar juntos que somos una única familia"*, «ABC» (7.11.2008).

67 S. Magister, *Católicos y musulmanes han suscrito una carta de derechos. Pero ahora viene lo difícil*, www.chiesa.l'espresso.it (10.11.2008).

68 Cf. C.E. Villa, *Los embriones congelados en un callejón ético sin salida. Según la instrucción vaticana "Dignitas personae"*, «Zenit» (12.12.2008); J.L. Allen, *Vatican issues new document on biotechnology*, "All Things Catholic» (12.12.2008).

69 S. Magister, *Año Paulino: el sueño ecuménico del Papa Benedicto*, www.chiesa.l'espresso.it

70 *Benedicto XVI y el Patriarca ortodoxo llaman a la unidad de los cristianos*, «La Razón» (30.6.2008)

71 S. Magister, *Año Paulino: el sueño ecuménico del Papa Benedicto*, www.chiesa.l'espresso.it

72 Cf. J. L Allen, *'Kind' and 'reliable' Jesuit named to Vatican's top doctrinal post*, «National Catholic Reporter» (11. 7.2008) 7, 42.

73 Cf. A. Fontán, *Los primeros cuatro años de Benedicto XVI*, «Nueva Revista» 124 (2009/3) 15.

74 J.V. Boo, *El carbono 14 confirma que los restos de la tumba de San Pablo son del apóstol*, «ABC» (30.6.2009).

75 S. Magister, *Reabierta al culto la Capilla Paulina. Con dos novedades*, www.chiesa.l'espresso.it (6.10.2009).

76 *Homilía en las vísperas solemnes* (Roma, 4.7.2009).

77 *La elección de Kiril al Patriarcado de Moscú, esperanza para el diálogo ecuménico*, «Zenit» (28.1.2009).

78 Cf. R. Moynihan, *Will Kirill and Benedict meet?*, «Inside the Vatican» (30.4.2009).

79 Cf. E. Catalán, *La unidad católica-ortodoxa, más cerca*, «Páginasdigital.es (23.9.2009).

80 S. Magister, *Un doble desastre en el Vaticano: de gobierno y de comunicación*, www.chiesa.l'espresso.it (4.2.2009).

81 Cf. *Los lefebvrianos dicen «no» a Roma a pesar de las generosas condiciones*, «La Razón» (2.7.2008).

82 Cf. J.L. Allen Jr., *Vatican criticisms mount despite containment efforts*, «National Catholic Reporter» (9.2.2009).

83 H. Küng, *El Papa es quien debería pedir disculpas*, «Swissinfo» (28.1.2009).

84 Cf. *El Papa y Merkel liman asperezas sobre el obispo negacionista*, «El País» (9.2.2009).

85 S. Magister, *Un doble desastre en el Vaticano: de gobierno y de comunicación*, www.chiesa.l'espresso.it (4.2.2009).

86 *Williamson pide perdón por negar el Holocausto*, «El País» (27.2.2009).

87 W. Redzioch, *End of a scism. Interview with George Cottier*, «Inside the Vatican» (3.2009).

88 *Audiencia a la Conferencia de los Presidentes de las Mayores Organizaciones Judías Estadounidenses*, Roma (12.2.2009).

89 *Il pontefice annuncia un viaggio in Israel: sanare le ferite tra cristiani e ebrei*, «Il Corriere della Sera» (12.2.2009)

90 *Los rabinos de Israel felicitan al Papa por haber resuelto el caso Williamson*, «ABC» (13.3.2009).

91 *Carta al episcopado mundial*, Roma (10.3.2009).

92 *«Con lo de Ratisbona, hicimos nuevos amigos en el Islam»*, «La Razón» (17.2.2009).

93 Cf. *Fraternidad del arzobispo Lefebvre: Reestructuración inminente de Ecclesia Dei*, «Zenit» (16.6.2009).

94 J.L. Allen, Jr., *Transparency: The watchword in the Catholic world this week*, «National Catholic Reporter» 20 (6.2.2009) 8.

95 *Doblega Vaticano a Legión de Cristo*, «A.M», León,Guanajuato,Mexico (9.2.2009).

96 *Statistiche Chiesa cattolica in Camerun e Angola*, "Vatican Information Service» (3.3.2009).

97 Cf. N. San Martín, *La excepción camerunesa, un país frágil pero estable*, «Zenit» (12.3.2009).

98 *Benedicto XVI: «Con este viaje pretendo abrazar África entera»*, «La Razón» (16.3.2009).

99 *Il Papa: «Cure gratis ai malati di Aids», Benedetto XVI arrivato in Camerun: «Serve un rinnovo spirituale e umano della sessualità*, «Corriere della sera» (17.3.2009).

100 *Audiencia general*, Roma (1.4.2009).

101 J.V. Boo, *El Papa invita a los obispos a velar por las vocaciones*, «ABC» (19.3.2009).

102 *Audiencia general*, Roma (1.4.2009).

103 J.L. Allen, *Pope: African Catholics can transform society*, «National Catholic Reporter» (19.3.2009).

104 *Homilía en el estadio de Yaondé*, (19.3.2009).

105 Cf. I. Álvarez, *La imposición del "reino del dinero" pone en peligro África, denuncia el Papa*, «Zenit» (19.3.2009).

106 *La respuesta al sida es la moral, no el preservativo*, «El Mundo» (16.3.2009).

107 *Richard Dawkins llama "corto" Benedicto* XVI, «Europa Press» (31.3.2009).

108 A. Llano, *¿Ciencia contra cristianismo?*, «Gaceta de los negocios» (4-5.4.2009) 62.

109 S. Magister, *Minas errantes. En África el preservativo, en Brasil el aborto*, www.chiesa.l'espresso.it (23.3.2009).

110 John L Allen, *Vatican speaking for voiceless global poor*, «National Catholic Reporter» (3.4.2009).

111 *Maybe the Pope has reason*, «The Washington Post» (29.3.2009) 15.

112 F. di Giacomo, *Ratzinger, un Papa solo y valiente*, «El País» (12.5.2009).

113 *Entrevista concedida a los periodistas durante el vuelo hacia África*, (17.3.2009).

114 *Benedicto XVI pide "liberar a África del flagelo de la avidez y la violencia"*, www.cope.es (22.3.2009).

115 *Discurso de despedida de Camerún*, Aeropuerto de Yaondé (20.3.2009).

116 J.L. Allen, *Benedict in Cameroon a tale of two trips*, «National Catholic Reporter» (3.2009)

117 *Audiencia general*, Roma (1.4.2009).

118 *Benedicto XVI pide "liberar a África del flagelo de la avidez y la violencia"*, www.cope.es (22.3.2009).

119 J.L. Allen, *Accent on 'peace, fraternity' sets tone for Angola*, «National Catholic Reporter» (20.3.2009).

120 *Discurso a las autoridades de Angola y al Cuerpo Diplomático*, Luanda (20.3.2009).

121 J.L. Allen, *Accent on 'peace, fraternity' sets tone for Angola*, «National Catholic Reporter» (20.3.2009).

122 *Discurso a las autoridades de Angola y al Cuerpo Diplomático*, Luanda (20.3.2009).

123 *Discurso del Papa al Consejo Especial para África del Sínodo de los Obispos*, Luanda (20.3.2009).

124 J.L. Allen, *Benedict in Cameroon a tale of two trips*, «National Catholic Reporter» (3.2009)

125 Cf. *Hope addresses corruption, conflict in Africa. Western media reports condom quote, Africa hears different message*, «National Catholic Reporter» (17.3.2009).

126 *Discurso del Papa a los jóvenes de Angola*, Luanda (21.3.2009).

127 Cf. J.L. Allen, *Pope extols women's rights in Africa. Women say pope's words undercut by discrimination they see inside church*, «National Catholic Reporter» (22.3.2009).

128 *El Papa anima a los africanos a dejar atrás las rivalidades étnicas para mirar al futuro*, «Diario de Navarra» (23.3.2009).

129 Cf. J.V. Boo, *El Papa dice adiós a África*, «ABC» (23.3.2009).

130 *Angelus*, Roma (29.3.2009).

131 *Discurso a la curia romana*, Roma (21.12.2009).

132 J.L Allen, *Vatican speaking for voiceless global poor*, «National Catholic Reporter» (3.4.2009).

133 Cf. S. Magister, *El secreto de la popularidad de Benedicto XVI. No obstante todo*, www.chiesa.l'espresso.it

134 http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=1144674 (consulta 18.5.2009).

135 J.L. Allen, This trip may be pope's last chance to see the land of the Bible, «National Catholic Reporter» (17.4.2009).

136 *Respuestas de Benedicto XVI a los periodistas en el vuelo a Jordania* (8.5.2009).

137 *Mustapha Chérif: "El Papa ha visto que el extremismo es un problema político, no del Islam"*, «ABC» (18.5.2009).

138 J.L. Allen, *Benedict XVI sets new papal record for mosque visits*, «National Catholic Reporter» (9.5.2009).

139 Cf. P. Gómez Borrero, *Benedicto XVI elogia a Jordania por la exitosa «alianza de civilizaciones»*, «La Gaceta» (9-10.5.2009) 54.

140 J.V. Boo, *Benedicto XVI aplaude la «alianza entre Occidente y el mundo musulmán»*, «ABC» (9.5.2009).

141 *Discurso en el aeropuerto*, Amman (7.5.2009).

142 I. Hernández Velasco, *El Papa aviva la tensión en Tierra Santa. El Papa a su llegada a Ammán*, «Reuters» (8.5.2009).

143 Cf. *Ratzinger arriva in Giordania:«Islam, dialogo e rispetto»*, «Il Corriere della sera» (8.5.2009).

144 Cf. J.V. Boo, *El Papa, con los discapacitados*, «ABC» (9.05.2009).

145 Cf. J. Colina, *Benedicto XVI reivindica la contribución de los discapacitados en la sociedad*, «Zenit» (8.5.2009).

146 *Discurso en el monte Nebo* (9.5.2009).

147 S. Magister, *La segunda vez de Benedicto XVI en una mezquita*, www.chiesa.l'espresso.it (11.5.2009).

148 Cf. W. Bücher, *Im Tal der Träume*, «Zeit Magazin» (20.5.20099) 15.

149 Cf. *Portavoz vaticano: Benedicto XVI logra dos objetivos en Jordania*, «Zenit» (10.5.2009).

150 J.L. Allen, *Emphasis on Islam makes pope's trip an original*, «National Catholic Reporter» (8.5.2009).

151 S. Magister, *La segunda vez de Benedicto XVI en una mezquita*, www.chiesa.l'espresso.it (11.5.2009).

152 J.V. Boo, *Benedicto XVI llama a los cristianos que sufren violencia al perdón y a la reconciliación*, «ABC» (11.5.2009).

153 *Benedicto XVI reclama en Amman que se respete la dignidad y la misión de la mujer*, «Diario de Navarra» (11.5.2009).

154 *Discurso en el aeropuerto*, Ammán (10.5.2009).

155 Cf. I. Hernández Velasco, *El Papa condena el antisemitismo nada más aterrizar en Israel*, «El Mundo» (11.5.2009).

156 S. Magister, *El Papa en Israel. Primer día, doble sorpresa*, www.chiesa.l'espresso.it (12.5.2009).

157 Cf. *La sombra nazi acosa al Papa en Israel*, «El Mundo» (12.5.2009).

158 Cf. I. Álvarez, *El Papa condena el antisemitismo en su primer discurso en Israel*, «Zenit» (11.5.2009).

159 S. Magister, *De Jerusalén a Belén. Dónde "tocar" los fundamentos de la fe*, www.chiesa.l'espresso.it (13.5.2009).

160 *Audiencia general*, Roma (20.5.2009).

161 J.L Allen, *Today, Benedict belonged to the Palestinians*, «National Catholic Reporter» (13.5.2009).

162 Cf. *Benedicto XVI: «Los muros no son para siempre»*, «La Razón» (14.5.2009).

163 *Condena del Papa al muro israelí ante refugiados palestinos*, «El País» (14.5.2009).

164 *Discurso en el campo de refugiados*, Aida (13.5.2009).

165 S. Magister, *De Jerusalén a Belén. Dónde "tocar" los fundamentos de la fe*, www.chiesa.l'espresso.it (13.5.2009).

166 Cf. *Desprecio a los católicos de Gaza*, «ABC» (14.5.2009).

167 *Homilía de la Misa en la Plaza del Pesebre*, (Belén, 13.5.2009).

168 F. di Giacomo, *Ratzinger, un Papa solo y valiente*, «El País» (12.5.2009).

169 Cf. W. Bücher, *Im Tal der Träume*, «Zeit Magazin» (20.5.20099) 16.

170 *Homilía de la Misa en la Plaza del Pesebre*, Belén (13.5.2009).

171 Cf. J.V. Boo, *«Los muros no duran para siempre, se pueden derrumbar»*, «ABC» (14.5.2009).

172 Cf. *El Papa pide a los gobiernos que defiendan el matrimonio entre hombre y mujer y la familia*, «Diario de Noticias» (14.5.2009).

173 J.V. Boo, *El Papa revaloriza en Nazaret la familia como el «compromiso de un hombre y una mujer»*, «ABC» (15.5.2009).

174 *Discurso ante representantes ecuménicos en la basílica de la Anunciación*, Nazaret (14.5.2005).

175 Cf. J.L. Allen, *Church in Israel struggles to find its Hebrew voice*, «National Catholic Reporter» (14.5.2009)

176 J.L. Allen, *Three great ironies about Benedict's Holy Land visit*, «National Catholic Reporter» (15.5.2009).

177 J.L. Allen, *Benedict rides 'peace train' to Nazareth*, «National Catholic Reporter» (16.5.2009).

178 *Discurso Santuario de la Anunciación*, Nazaret (14.5.2009)

179 *Palabras en el santo Sepulcro*, Jerusalén (15.5.2009).

180 *Discurso en el Santo Sepulcro*, Jerusalén (15.5.2009).

181 S. Magister, *Una semana en Tierra Santa. Diario de un peregrino alemán*, www.chiesa.l'espresso.it (15.5.2009).

182 *Audiencia general*, Roma (20.5.2009).

183 *Discurso en el aeropuerto de Ben Gurion*, Tel Aviv (15.5.2009).

184 *Benedicto XVI reza en Jerusalén por las víctimas del Holocausto*, «Diario de Navarra» (12.5.2005).

185 R. Mir de Francia – R. Domènec, *El Papa condena la negación del Holocausto en su adiós a Israel*, «El Periódico de Catalunya» (16.5.2009).

186 Cf. P. Urbano, *Sotana blanca, expediente limpio*, «El Mundo» (17.5.2009) 9.

187 *Palabras en el avión de regreso a Roma* (15.5.2009).

188 *Regina coeli*, Roma (17.5.2005).

189 *Discurso a la curia*, Roma (21.12.2009).

190 P. Urbano, *Sotana blanca, expediente limpio*, «El Mundo» (17.5.2009) 9.

191 J.L. Allen, *Three great ironies about Benedict's Holy Land visit*, «National Catholic Reporter» (15.5.2009).

192 Cf. *El Vaticano califica la pedofilia como «crimen terrible» y reconoce que afecta al 4% de los sacerdotes*, «La Razón» (26.6.2009).

193 *Carta con motivo del Año sacerdotal* (16.6.2009).

194 *Oración en el acto de consagración de los sacerdotes al inmaculado corazón de María*, Fátima (12.5.2010).

195 *Homilía en la clausura del Año sacerdotal*, Roma (11.6.2010).

196 Cf. J.L. Allen, *Pope sees the Devil behind timing of sex abuse crisis*, «National Catholic Reporter» (11.6.2010).

197 Cf. M. Argemí, *El Papa pide perdón… otra vez, como en julio de 2008 (en 1.001 palabras)*, http://bxvi.wordpress.com (11.6.2010).

198 *Homilía en la clausura del Año sacerdotal*, Roma (11.6.2010).

199 *Discurso a los participantes en un congreso internacional organizado por la Fundación «Centessimus Annus Pro Pontifice»*, Roma (13.6.2009).

200 S. Magister, *Vísperas de la encíclica. Y desde Alemania repunta Marx*, www.chiesa.l'espresso.it (5.6.2009).

201 Cf. *El papa propone el verdadero antídoto contra la crisis*, «Alba del tercer milenio» 237 (10-16.7.2009) 1.

202 *Angelus*, Roma (30.6.2009).

203 *Homilía en las visperas solemnes*, Roma (29.6.2009).

204 *Discurso*, Roma (8.7.2009).

205 Cf. *Visiones de la encíclica "Caritas in veritate"*, «Aceprensa» (18.7.2009).

206 A. Bailly-Bailliere, *Pide medidas con valor ético*, «Palabra» 551-552 (2009/8-9) 15.

207 *Audiencia general*, Roma (8.7.2009).

208 J. M. Vidal, *Una encíclica bella, valiente y ¿de izquierdas?*, «Religión Digital» (7.7.2009).

209 Cf. *Catholica-Beauftragter der VELKD kommentiert Enzyklika „Caritas in veritate". Die Stellungnahme von Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber im Wortlaut* (8.7.2009); *Sozialenzyklika kann Zusammenarbeit von Katholiken und Lutheranern fördern*, «Zenit» (9.7.2009)..

210 *Carta de Benedicto XVI a Berlusconi con motivo de la cumbre en L'Aquila*, Roma (6.7.2009).

211 Cf. J.L Allen, *A good check for American Catholicism*, «National Catholic Reporter» (17.7.2009).

212 I. Hernández Velasco, *Obama se compromete ante el papa a reducir los abortos*, «El Mundo» (11.7.2009) 36.

213 Cf. *El Papa viaja al centro de Europa para mostrar la vitalidad del cristianismo*, «Zenit» (13.9.2009).

214 Cf. Jesús de las Heras Muela, *¿A qué va Benedicto XVI a la República Checa?*, «Ecclesia» (18.9.2009).

215 T. Váňa, *Visita de Benedicto XVI a la República Checa*, «Aceprensa» (25.9.2009)

216 Cf. J.L. Allen, *A great weekend for affirmative orthodoxy in Prague*, «National Catholic Reporter» (28.9.2009).

217 *Angelus*, Roma (20.9.2009).

218 J.L. Restán, *Veinte años después, realismo y esperanza*, «www.cope.es» (24.9.2009).

219 *Palabras en el vuelo hacia Praga* (27.9.2009).

220 *Discurso en la ceremonia de bienvenida*, Praga (27.9.2009).

221 *Oración al Niño Jesús de Praga* (27.9.2009).

222 *Palabras del Papa a los sacerdotes, religiosos, seminaristas y movimientos*, Praga (27.9.2009).

223 *Encuentro ecuménico*, Praga (27.9.2009).

224 I. Fernández Velasco, *Ratzinger: «El Evangelio no es una ideología»*, «El Mundo» (28.9.2009).

225 *Encuentro con el mundo académico*, Praga (27.9.2009).

226 Cf. *El Papa pide católicos «creyentes y creíbles»*, «La Razón» (28.9.2009).

227 Cf. P. Navas, *El Papa pide a los jóvenes que tomen en serio su anhelo de felicidad*, «Zenit» (28.9.2009).

228 *Mensaje del Papa a los jóvenes*, Stará Boleslav (28.9.2009).

229 J. L. Restán, *El Papa cita a Havel y a Kafka*, www.cope.es (1.10.2009).

230 *Discurso de despedida en el aeropuerto*, Praga (28.9.2009).

231 J.L. Allen, *A great weekend for affirmative orthodoxy in Prague*, «National Catholic Reporter» (28.9.2009).

232 J.L. Allen, *The German shepherd bids farewell to a 'wolf in winter'*, «National Catholic Reporter» (25.9.2009).

233 *Audiencia general*, Roma (30.9.2009).

234 R. Moynihan, *Milingo Leaves*, «Inside the Vatican» (14.10.2009).

235 C. Santomiero, *Los obispos africanos ven en los medios al "verdadero poder"*, «Zenit» (8.10.2009).

236 Cf. J.V. Boo, *El Sínodo de África reflexiona sobre el "continente olvidado"*, «ABC» (5.10.2009),

237 *Angelus*, Roma (4.10.2009).

238 *El Papa: «La mayor riqueza de África es su patrimonio espiritual»*, «La Razón» (5.10.2009).

239 *Homilia en la eucaristía de la inauguración del sínodo para África*, Roma (4.10.2009).

240 *Meditación dirigida al sínodo extraordinario sobre África*, Roma (5.10.2009).

241 *«Aquí, sin vengar a tus parientes, no eres nadie»*, «La Razón» (6.10.2009).

242 C.E. Villa, *"Deshechos tóxicos espirituales", exportados hacia África*, «Zenit» (8.10.2009).

243 Cf. J.L. Allen, *Religious discuss their visions for Africa*, «National Catholic Reporter» (12.10.2009).

244 J. Colina, *Obispos africanos ante el Islam: tonos diferentes, conclusiones comunes*, «Zenit» (22.10.2009).

245 J.L. Allen, *African bishops examine "practice of power, authority"*, «National Catholic Reporter» (10.10.2009)

246 *Reflexión del Patriarca ortodoxo Abuna Paulus en la Tercera Congregación General* (6.10.2009)

247 Cf. *Patriarca de Etiopía denuncia que África no puede soportar su fuerte deuda*, «Efe» (6.10.2009).

248 *Afrika krankt an korrupten Regierungen*, «Zenit» (14.10.2009).

249 Cf. J.L. Allen, *Women may come out winners in the Synod for Africa*, «National Catholic Reporter» (27.10.2009)

250 J.V. Boo, *El Papa clausura el Sínodo africano e muere en Roma el "ángel custodio" de Juan Pablo II*, «ABC» (27.10.2009).

251 S. Magister, *Sínodo de África, penúltimo acto. Las propuestas finales*, www.chiesa.l'espresso.it (26.10.2009).

252 *Homilía al término del sínodo por África*, Roma (28.10.2009).

253 *Discurso a la curia romana*, Roma (21.12.2009).

254 J.R. Villar, *Identidad eclesial*, «ABC» (21.10.2009).

255 *Los anglocatólicos cruzan el Tíber*, «La Razón» (21.10.2005).

256 *El Vaticano da el mayor paso de su historia para acoger a los anglicanos*, «El Mundo» (21.10.2009).

257 J. Bedoya, *Por los caminos de Newman y Blair*, «El País» (21.10.2009).

258 J.L. Allen, *Vatican reveals plan to welcome disaffected Anglicans*, «National Catholic Reporter» (20.10.2009).

259 *Declaración conjunta del arzobispo de Westminster y el arzobispo de Canterbury* (20.10.2009)

260 *Mil sacerdotes anglicanos podrían ingresar en al Iglesia católica*, «ABC» (22.10.2009).

261 S. Magister, *Anglicanos y ortodoxos. El cardenal Kasper entre dos fuegos*, www.chiesa.l'espresso.it (18.11.2009)

262 Carta apostólica *Anglicanorum coetibus* (4.11.2009).

263 *Primera reacción a la publicación de la "Anglicanorum Coetibus"*, «Zenit» (9.11.2009).

264 Cf. *G. P. Taylor: «Dejo el anglicanismo porque es un barco que se hunde*», «La Razón» (11.11.2009)

265 J.L. Allen, *What the Vatican's welcome of Anglicans means*, «National Catholic Reporter» (23.10.2009).

266 C.E. Villa, *Grupo de anglicanos australianos anuncian su adhesión al catolicismo*, «Zenit» (18.2.2010).

267 Cf. *Anglikanische Kirche der USA entscheidet sich für Einheit mit Rom*, «Zenit» (4.3.2010).

268 Cf. R. Moynihan, *England in September*, «Inside the Vatican» (14.3.2010).

269 Cf. E. Suárez, *El Papa se reunirá con Isabel II en su visita histórica a Reino Unido*, «El Mundo» (16.3.2010).

270 R. Moynihan, *Rome Calling London*, «Inside the Vatican» (9.11.2009).

271 S, Magister, *Tocad y se os abrirá. Con tal que sea según la tradición*, www.ecclesia.it (20.10.2009).

272 J. Colina, *La Comisión ortodoxa-católica analiza el papel del obispo de Roma*, «Zenit» (23.10.2009).

273 S. Magister, *Anglicanos y ortodoxos. El cardenal Kasper entre dos fuegos*, www.chiesa.l'espresso.it (18.11.2009)

274 R. Moynihan, *A Walk By Night*, «Inside the Vatican» (11.11.2009).

275 S. Magister, *Entre Roma y Moscú vuelve la primavera*, www.chiesa.l'espresso.it (11.12.2009).

276 Cf. R. Moynihan, *Rome Hosts Lefebvrists*, «Inside the Vatican» (25.10.2009).

277 S, Magister, *Bussate e vi sarà aperto. Purché secondo tradizione*, www.chiesa.l'espresso.it (20.10.2009).

278 J.L. Allen, *Benedict's ongoing battle against secularism*, «National Catholic Reporter» (6.11.2009)

279 R. Moynihan, *Though 82, Benedict XVI is moving on all fronts: Lefebvrists, Anglicans, the Orthodox, Jews*, «Inside the Vatican» (26.10.2009).

280 S. Magister, *La "Declaración de Manhattan": el manifiesto que remece Estados Unidos*, www.chiesa.l'espresso.it (25.11.2009).

281 *Discurso a los artistas en la capilla Sixtina*, Roma (21.11.2009).

282 Cf. S. Magister, *En la sinagoga de Roma el Papa relee las "Diez Palabras"*, www.chiesa.l'espresso.it (18.1.2010).

283 R. Moynigan, «Storm Clouds Over Benedict», *Letters from Rome* (2010/1). Cf. *Il rabbino capo: parlerò di Pio XII*, «Corriere della Sera» (10.1.2010); *Laras contro la visita del Papa in sinagoga. "Non è un fatto positivo, io non ci sarò"*, «Corriere della Sera» (11.1.2010).

284 Cf. R. Sciamplicotti, *Benedicto XVI, acogido entre aplausos en la gran Sinagoga*, «Zenit» (17.1.2010); J.L. Allen, *Pope welcomed to Rome synagogue despite tensions*, «National Catholic Reporter» «18.1.2010).

285 *Discurso en la sinagoga*, Roma (17.10.2010).

286 J.L. Restán, *Shalóm para siempre*, www.Páginas.digital.es (19.1.2010).

287 B.-H. Lévy, *En defensa de Benedicto XVI*, «El País» (24.1.2010); cf. D. Contreras, *Cúpulas*, www.laiglesiaenlaprensa.com

288 J.L. Allen, *A sampling of reaction to the pope's synagogue visit*, «National Catholic Reporter» (18.1.2010).

289 J.V. Boo, *Benedicto XVI predica un mensaje de unidad en la Iglesia Luterana de Roma*, «ABC» (15.3.2010).

290 Cf. J. Colina, *Benedicto XVI en la Iglesia luterana de Roma para impulsar la unidad*, «Zenit» (14.3.2010).

291 C. Jouault, *El Papa, indignado por el abuso de menores, llama a todos los obispos de Irlanda*, «AFP» (15.1.2010).

292 Cf. *Encuentro con obispos irlandeses*, (Roma, 15.2.2010).

293 *Carta a los católicos de Irlanda* (19.3.2010).

294 S. Magister, *Génesis de un delito. La revolución de los años Sesenta*, www.chiesa.it (25.3.2010).

295 Cf. Benedicto XVI pide valor para «no dejarse intimidar por las murmuraciones», «ABC» (29.3.2010).

296 J.M. de Prada, *La carta del Papa*, «ABC» (23.3.2010).

297 Cf. R. Fitzgerald, *Richard Dawkins and Atheist Crimes*, www.freemansjournal.net (16.4.2010).

298 *Al menos 20 diócesis germanes tienen historial de casos de violación tenidos cometidos por religiosos*, «Clarín» (9.3.2010).

299 L. Lucchini, *El Papa conocía el caso del pedófilo de Múnich*, «El País» (27.3.2010).

300 Cf. J.-I. Saranyana, *Campaña orquestada*, «El Periódico» (28.3.2010).

301 Cf. *Alemania derriba el muro de silencio*, «El Mundo» (13.3.2010).

302 «El Universal» (21.3.2010).

303 P. Flores d'Arcais, *Perché Ratzinger e Wojtyla sono responsabili per la peste pedofila*, «MicroMega» (10.4.2010).

304 Cf. *El Vaticano admite 3.000 denuncias por pederastia en la última década*, «El País» (13.3.2010).

305 *Lombardi: «Los intentos de implicar al Papa en los abusos han fracasado»*, «La Razón» (14.3.2010).

306 J.L. Restán, *Su luz brilla en medio del lodo*, «Paginasdigital.es» (15.3.2010).

307 Cf. J.L. Allen, *Keeping the record straight on Benedict and the crisis*, «National Catholic Reporter» (26.3.2010).

308 Cf. *El ex editor de Newsweek acusa al New York Times de mentir sobre los abusos en la Iglesia*, «Religión digital» (6.5.2010).

309 Cf. B. O'Neill, *The Secular Inquisition*, «Spiked» (13.4.2010).

310 Cf. J.M. García Pelegrín, *El abuso de los abusos*, «Palabra» 559-560 (2010/4) 19.

311 Cf. ibid.

312 M. Introvigne, *Cosa c'è dietro gli scandali?*, «Avvenire» (22.3.2010).

313 J.L. Restán, *Su luz brilla en medio del lodo*, «Paginasdigital.es» (15.3.2010).

314 D. Contreras, *La noticia es que la limpieza va en serio*, «La Iglesia en la prensa» (17.3.2010).

315 J. Echevarría, *Poner a Dios cercano*, «ABC» (20.4.2010).

316 J.-I. Saranyana, *Campaña orquestada*, «El Periódico» (28.3.2010).

317 J.L. Restán, *Frente a la gran repulsa*, «Paginasdigital.es» (30.3.2010)

318 *El New York Times afirma que ha aumentado la adhesión al Papa en EE UU tras los escándalos*, «Religión digital» (10.5.2010).

319 J.L. Allen, *For Benedict, Malta was a break in the storm*, «National Catholic Reporter» (19.4.2010).

320 *Audiencia general*, Roma (21.4.2010).

321 J.L. Allen, *For Benedict, Malta was a break in the storm*, «National Catholic Reporter» (19.4.2010).

322 J.V. Boo, *Benedicto XVI invita a amar a la Iglesia «herida por nuestros pecados»*, «ABC» (18.4.10) 68.

323 Cf. J.L. Allen, *Pope in Malta: Church 'wounded by our sins'*, «National Catholic Reporter» (17.4.2010).

324 *Palabras a los periodistas rumbo a Malta* (17.4.2010).

325 Cf. *Multitudinaria misa del Papa en Malta*, «La Razón» (19.4.2010).

326 J.V. Boo, *El Papa reza y llora con ocho víctimas de abusos sexuales en Malta*, «ABC» (19.4.2010) 48-49.

327 *Encuentro con los jóvenes*, La Valeta (18.4.2010).

328 J.L. Allen, *For Benedict, Malta was a break in the storm*, «National Catholic Reporter» (19.4.2010).

329 P. Gómez Borrero, *El Papa aseguró a las víctimas de los abusos que seguirá luchando en los tribunales*, «La Gaceta» (19.4.2010) 41.

330 *Discurso de despedida*, La Valeta (18.4.2010).

331 *Audiencia general*, Roma (21.4.2010).

332 S. Magister, *Benedicto XVI a Malta. El arribo que salva del naufragio*, www.chiesa.l'espresso (19.4.2010).

333 Cf. *Tras visita apostólica. Vaticano da a conocer comunicado sobre Legión de Cristo*, «ACI» (1.5.2010).

334 Cf. *La gran "apuesta". Cómo refundar la Legión desde la cabeza*, www.chiesa.l'espresso (3.5.2010).

335 Cf. V.V. Boo, *Benedicto XVI declara la Sábana Santa «imagen del cuerpo de Jesús»*, «ABC» (3.5.2010).

336 Cf. *Palabras ante la Sábana santa*, Turín (2.5.2010).

337 J.L. Allen, *Benedict in Portugal: A different crisis, secularism, and 'Marian Cool'*, «All Things Catholic» (7.5.2010).

338 Cf. *Benedicto XVI visita el Portugal más laico de su historia*, «Forumlibertas.com» (10.5.2010).

339 Cf. *El Papa: «Los ataques a la Iglesia son fruto de nuestros pecados»*, «La Razón» (12.5.2010).

340 *Palabras a los periodistas durante el vuelo a Portugal* (11.5.2010).

341 J.L Allen, *On the crisis, Benedict XVI changes the tone*, «National Catholic Reporter» (11.5.2010).

342 Cf. *El Papa muestra el trasfondo del tercer secreto de Fátima*, «El Mundo» (12.10.2010).

343 *Encuentro con el mundo de la cultura* (Lisboa, 12.5.2010).

344 Cf. J. Colina, *La peregrinación a Portugal abre una nueva etapa en este pontificado*, «Zenit» (14.5.2010).

345 Cf. S. Magister, *Fátima. El «secreto» desvelado*, www.chiesa.l'espresso.it» (10.5.2010).

346 *Comentario teológico al llamado "secreto de Fátima"* (2000).

347 Cf. Cf. S. Magister, *Fátima. El «secreto» desvelado*, www.chiesa.l'espresso.it» (10.5.2010).

348 Cf. *Benedicto XVI: «Que vuestra vida sea un lugar de belleza»*, «La Razón» (13.5.2010).

349 Cf. S. Magister, *¿Iglesia perseguida? Sí, por los pecados de sus hijos*, www.chiesa.l'espresso (14.5.2010).

350 Cf. J. de Lara, *El Papa: 'El aborto y el matrimonio gay define lo más insidioso y peligroso'*, «Efe» (13.5.2010).

351 *Encuentro con los obispos portugueses* (Fátima, 13.5.2010).

352 *Encuentro con los enfermos* (Fátima, 13.5.2010).

353 Cf. J. Colina, *La peregrinación a Portugal abre una nueva etapa en este pontificado*, «Zenit» (14.5.2010).

354 J.L. Restán, *El Gobierno de Benedicto*, «Páginasdigital.es» (16.2.2010).

355 G.M. Vian, *El Papa pastor*, «L'Osservatore Romano» (26.2.2010)

356 C. Ruini, *Las prioridades del pontificado de Benedicto XVI*, www.chiesa.l'espresso.it

357 J.L. Allen, *Diez cosas que el papa Benedicto XVI quiere que sepas*, Mensajero, Bilbao 2008.